

با اسمه تعالی

## مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال دهم، شماره سی و هفتم، تابستان ۱۳۹۷

شاپی: ۲۲۲۸-۶۷۱۲

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

سردییر: 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 اشرفی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران

دکتر امامی، محمد تقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

دکتر حسنی، عطاءالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی

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

دکتر رهنما‌یی، محمد تقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران

دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

شادروان دکتر گنجی، محمد حسن، 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

ویراستار انگلیسی: ابوالفضل توکلی شاندیز

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۰۰۰

۶۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نامبر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.pte.ac.ir E-mail: faslnameh@pte.ac.ir Samaneh: journal.pte.ac.ir

## ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخنگاری و تاریخنگری و ... ) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفه خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخیر 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 الفایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده معهده می شود حداقل تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنمای نوشته می شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن در فرایند داوری مبلغ ۲۰۰۰۰۰ ریال (دو میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳۰۰۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

## ضوابط مربوط به مقالات

از نویسنده گان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش های زیر باشد:

- چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداقل در ۱۵۰ کلمه)
  - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
  - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
  - بدنۀ اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل های مناسب با موضوع
  - نتیجه
  - فهرست منابع تحقیق
۲. حجم مقاله باید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
۴. مشخصات نویسنده یا نویسنده گان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.

۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسنده‌گان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

## شیوه استناد به منابع و مأخذ در پانوشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مأخذ در پانوشت رعایت فرمایند:

### - ارجاع به کتاب:

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

### - ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره نشر، صفحه.
- مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
- دایرة المعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام دایرة المعارف، شماره جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایان‌نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان‌نامه»، مقطع پایان‌نامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره سند.

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

## شیوه ارائه فهرست منابع

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

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



## فهرست مطالب

مرتضی ابروانی نجفی زهرا حیدری آبروان	بررسی تحدیدگرایی در قرائات و تسبیح آن توسط ابن‌مجاهد ..... ۷
مریم حسن‌پور هفتشجانی احمد کامرانی فر سهیلا ترابی فارسانی	* بازخوانی فتح یمن توسط وهرز در پرتو نظریه‌های جامعه‌شناسی جنگ ..... ۲۵
عطاء الله حسني	عطا، الله حسني
* عشق متصوفانه در آثار داراشکوه: الگویی کهن برای دنیا نوبن ..... ۴۵	رضعا دهقانی علی‌اصغر چاهیان بروجنی
* طریقت صفوی علیشاھی، نمونه‌ای از پیوند طریقت و سیاست در عصر قاجار ..... ۶۵	زهرا ربانی منیژه قدرتی وايقان
* مروری بر فعالیت‌های فرهنگی زنان در آناتولی عصر سلجوقی با تأکید بر طریقت‌های مولویه، اوحدیه و بکتاشیه ..... ۱۰۱	محسن رحمتی
* مناسبات خوانین آل افراسیاب با خلافت عباسی ..... ۱۲۹	سasan طهماسبی
* بررسی تحرک اجتماعی و شایسته‌سالاری در دوره صفویه (با تکیه بر نهاد وزارت) ..... ۱۵۵	



## بررسی تحدیدگرایی در قرائات و تسبیح آن توسط ابن مجاهد

مرتضی ایروانی نجفی<sup>۱</sup>  
زهرا حیدری آبروان<sup>۲</sup>

**چکیده:** اظهارنظرهای بیشماری در تاریخ قرائات درباره تقسیم و محدود نمودن قرائات‌های قرآن به عدد هفت توسط «بن مجاهد» وجود دارد. یکی از اصلی‌ترین محورهای نقدهای عملکرد وی، اصل تحدیدگرایی و جلوگیری از نشر و گسترش هر نوع قرائت دیگری از قرآن به جز موارد منتخب خود است. به نظر می‌رسد لازم است عملکرد او از منظر تاریخی و صبغه محدودیت‌گرایی در ادوار مختلف تاریخ اسلام تا قرن چهارم هجری مورد بررسی قرار گیرد تا بتوان به این مسئله پاسخ گفت که آیا تحدیدگرایی در قرائات بدعتی انجام شده توسط اوی بوده است یا خیر؟ جستار حاضر با روش توصیف و تحلیل داده‌های تاریخی، پیشینه تحدیدگرایی از عصر پیامبر را تا قرن چهارم هجری مورد بررسی قرار داده و رهاورد آن چنین بوده است: اولین بنیان‌گذار اندیشه تحدیدگرایی در قرائات، شخص پیامبر اکرم بودند و نظرک مذکور، پس از ایشان در اعصار مختلف دنبال گردید و نهایتاً در قرن چهارم ابن مجاهد آن را به منصه ظهور رساند. به همین سبب نمی‌توان به اصل تحدیدگرایی در عرصه قرائات قرآن خدشهای وارد نمود.

**واژه‌های کلیدی:** پیامبر اکرم، تحدیدگرایی، قرائات، ابن مجاهد

۱ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)، دانشکده الهیات شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد iravany@um.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد z.heidary.abrovan@gmail.com

# A Study of Ibn Mujahid's Limiting Approach towards Quranic Readings and Restricting Them into Seven Readings

Morteza Irvany Najafi<sup>1</sup>  
Zahra Heidary Abravan<sup>2</sup>

**Abstract:** In the history of the Quranic readings, there are many debates about dividing and restricting them to seven readings by Abu Bakr Ahmad Ibn Musa Ibn al-Abbas Ibn Mujahid, known as "Ibn Mujahid". One of the main points of critics regarding this discussion is the principle of limitation and the prevention of dissemination and development of any other reading of the Quran, except for his own choices. Given the large number of positive and negative comments in this regard, it seems necessary to examine his performance historically as well as to study the history of such a limiting approach in different eras of Islamic history until 4<sup>th</sup> century AH. By doing so, a judgment can be made about this important historical event and the following question can be answered: whether restricting of the Quranic readings is a heredity made by him or not? This research uses a descriptive-analytical method regarding the historical data to review the history of such a limiting approach from the age of the Prophet until the 4<sup>th</sup> century AH. It is concluded that: The first founder of limiting approach for the Quranic readings was the Prophet himself and after him, this idea has been pursued in different centuries and finally, Ibn Mujahid formalized it in the 4<sup>th</sup> century AH. For this reason, such a limiting approach regarding Quranic readings cannot be considered as a heredity, and thus be rejected.

**Keywords:** the Prophet (PBUH), limitation, Quranic readings, Ibn Mujahid

---

۱ Associate Professor (Responsible Author), Ferdowsi University of Mashhad, iravany@um.ac.ir

۲ Ph.D. student of Ferdowsi University of Mashhad z.heidary.abrovan@gmail.com

## مقدمه

مرز قائل شدن بین صحیح و ناصحیح و ایجاد محدودیت برای ناصحیح در سیره عقلاً همواره امری پسندیده است. این سیره در قرآن کریم دارای جایگاه ویژه‌ای بوده و خداوند متعال در آیاتی از قرآن کریم<sup>۱</sup> به آن اشاره می‌فرماید. سیره مذکور در قرائات قرآن نیز وجود داشته است و بنابر شواهد تاریخی که بدان‌ها اشاره خواهد گردید، تعداد قرائت‌های قرآن در قرن چهارم توسط ابوبکر احمد بن موسی بن العباس بن مجاهد معروف به ابن‌مجاهد (تولد ۳۲۴ق.) به عدد هفت محدود شد. اگرچه عمل وی در تحدید قرائات تا امروزه تقریباً به صورت موجبه باقی مانده و در اذهان مسلمانان، تنها از میان این هفت قرائت یکی برگزیده می‌شود، اما اظهارنظرها درباره آن نیز فراوان است. این نظرات به گونه‌ای با یکدیگر خلط شده است که در بسیاری موارد مشخص نیست کدامیک از وجوده موردنظر منتقدان را دربرمی‌گیرد. لذا در مرحله اول بررسی نقدهای وارد بر ابن‌مجاهد، یکی از مهم‌ترین گام‌های سنجش نظرات، تفکیک این وجود از یکدیگر است؛ زیرا به طور کلی می‌توان از چهار محور حجیت تحدیدگرایی، قرائات و مسائل پیرامون آن، قراء و مباحث مرتبط با ایشان و شهرهایی که قرائت‌های انتخابی توسط ابن‌مجاهد به این شهرها منتبه است به عنوان محورهای کلی بررسی نظرات درباره عمل ابن‌مجاهد نام برد. سپس می‌توان با بررسی وارد بودن یا غیرقابل پذیرش بودن این انتقادات، به شیوه‌ای صحیح عمل تسبیح قرائات را مورد سنجش عالمانه قرار داد. یکی از ثمرات اصلی این سنجش آن است که مشخص می‌گردد نقد عالمانه را باید بر کدام محور متمرکز نمود و از پیراهه گویی پرهیز کرد. لذا اولین محور ذکر شده موضوع بحث این پژوهش است تا فتح بابی باشد برای بررسی دقیق تاریخی در سه محور دیگری که نام برده شد.

به گفته ابن‌جزری (وفات ۸۳۳ق.) تعیین عدد و به خصوص محدود کردن قرائات به این عدد شیوه‌ای بود که ابن‌مجاهد در پیش گرفت و او اولین کسی بود که به تسبیح قرائات پرداخت.<sup>۲</sup> از سخن ابن‌جزری این طور برداشت می‌شود که پیش از ابن‌مجاهد اشخاصی به محدود کردن قرائات پرداخته‌اند و شاخصه‌ی تنهای همان تعیین عدد هفت است. نکته دیگر آنکه عمل انتخاب و برگزیدن به معنای آن خواهد بود که هر قرائت دیگری، حتی اگر در

۱ زمر، آیه ۹ نحل، آیه ۷۶.

۲ محمدمحمد بن محمد ابن‌جزری (۲۰۰۶)، *غاییة النهاية في طبقات القراء*، تصحیح توماس هنری، ج ۱، قاهره: دارالکتب العلمیة، ص ۱۴۲.

جامعه اسلامی رواج داشته و مطابق با قوانین نامکتوب در عرف مردم نیز بوده باشد، از نظر ابن مجاهد مردود بوده است. بر همین اساس یکی از انتقاداتی که هم از سوی معاصران وی و هم معتقدان پس از او وارد گردید، پیگیری روند تثیت تحدیدگرایی در قرائات توسط اوست. بر همین اساس و با توجه به شواهد تاریخی موجود، فرضیه اصلی در جستار حاضر آن است که وی اولین شخص در زمینه محدود کردن قرائات نبوده است و همان‌گونه که در کلام ابن جزری و سایرین و در روایات تاریخی دیده می‌شود پیشینه این امر را باید در عصر نزول جست و جو نمود. هرچند از نظر عقلی نمی‌توان ادعا کرد اصل محدود کردن قرائات و تمیز بین صحیح و سقیم آن با توجه به صبغة قرآنی کلیت این قانون، امری است که تنها توسط یک شخص و در قرن چهارم انجام گرفته و پیش از وی، حتی شخص نبی مکرم اسلام(ص) که اولین عامل به قوانین قرآنی است، توجهی به آن نداشته است و اجازه می‌فرموده هر شخص بنابر آنچه دیدگاه و میل اوست، به قرائت قرآن کریم پیردادزد. با وجود این، برای اثبات مستدلتر این فرضیه لازم است به ریشه‌های تحدیدگرایی در تاریخ قرائات قرآن پرداخته شود و با دلایل متقن تبیین نمود که تحدیدگرایی در عصر نزول وجود داشته است. بر همین اساس، روایات تاریخی و مرتبط با این بحث در کتاب یکدیگر گزارده شد و مواردی در هریک از اعصار تاریخی که بتوان به عنوان نقاط عطف از آنها نام برد، بررسی گردید.

در خصوص پیشینه آثار مرتبط با مقاله حاضر باید این نکته را یادآور شد که به‌طور کلی کتاب‌های مربوط به اظهارنظرها درباره ابن مجاهد را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود. نخست کتبی که معتقدین ایشان نگاشته‌اند و البته تنها شامل انتقاد نبوده و به‌طور کلی به موضوع قرائات مرتبط است. همانند احمد بن عمار مهدوی (وفات ۴۳۰ق)، اسماعیل بن ابراهیم قراب در شافی، ابن جزری (وفات ۸۳۳ق) و غیره. دوم کتاب‌هایی که مدافعان ایشان نوشته‌اند و البته به نظر می‌رسد در وجه اصلی خود، به منظور دفاع از قرائات سمعه به نگارش درآمده‌اند. این آثار بیشتر عنوان «السبعه» و مشتقات آن را دارند همانند: *الحجۃ فی القراءات السبع* تألیف حسین بن احمد خالویه (وفات ۴۷۰ق)، *التیسیر فی القراءات السبع* تألیف ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (وفات ۴۴۴ق)، *السبعة بعلها الكبير* نوشته ابویکر محمد بن حسن بن مقسم (وفات ۳۶۲ق) و غیره. هرچند در واقع امر باید این نکته را مدنظر داشت که امروزه در محافل شیعی پژوهش‌ها در مسئله قرائات به صورت کلی مورد توجه نیست و بیشتر در محافل اهل سنت و نزد مستشرقین به بازخوانی مسئله قرائات قرآن و بحث و نظر درباره آن پرداخته می‌شود اما به دلیل وجود

اظهارنظرهای متفاوت در هر دو گروه فریقین، پژوهش حاضر آثار و نتایجی فرآگروهی خواهد داشت. البته این نکته نیز قابل توجه است که علی‌رغم نبود اثری که به صورت مستقل به موضوع تحدیدگرایی ابن‌مجاحد پرداخته باشد، برخی همچون عبدالهادی فضلی در خلال آثاری که درباره قرائات نگاشته‌اند به این نکته در پوشش سایر مطالب پرداخته‌اند که در ادامه به نکات وی اشاره شده است. همچنین به منظور دستیابی به نتایج دقیق‌تر هرگونه اقتصاری در خوانش‌های مرتبط با قرآن کریم مورد واکاوی قرار گرفته است، چراکه به زعم نگارندگان، با توجه به معنای واژه تحدید و عمومیتی که در بطن واژه وجود دارد، می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که هرگونه برگزیدن قرائتی بر سایر قرائات‌ها (اعم از نگارش کتاب و مثل آن)، صرف‌نظر از این‌که علت آن بیان گردد یا خیر و یا قصد عمومی شخص رجحان بوده باشد، بازهم به دلیل برگزیدن یک قرائت و ایجاد محدودیت برای موارد غیرمنتخب، در زمرة موارد تحدیدگرایی به شمار می‌آید. همچنین لازم دانسته شد که سیره ائمه اطهار به عنوان هادیان اصلی جامعه اسلامی پس از پیامبر اکرم(ص) در ذیل عنوانی مستقل مورد توجه قرار گیرد تا بتوان از این رهگذر، تمایز راهبرد در قرائات را میان فریقین بررسی نمود.

### بنیان‌های تحدیدگرایی در قرائات

واژه تحدید در باب تعییل از ریشه حد<sup>۱</sup> به معنای فاصله میان دو چیز است و خلیل بن‌احمد فراهیدی انتهای هرچیزی را حد آن دانسته است<sup>۱</sup>، لذا تحدیدگرایی به معنای فاصله قائل شدن میان دو چیز است که با توجه به آنچه در زمینه قرائات انجام شده، می‌توان این واژه را به معنای ایجاد فاصله میان قرائات مقبول و غیرمقبول از نظر علمای این علم دانست. همچنین باید از دیدگاه محدودیت‌گرایی به عنوان دیدگاهی مستقل در علم قرائت نام برد، زیرا در مقابل ایشان، اشخاصی در این رشته وجود داشته‌اند که معتقد و پایبند به تحدید نبوده‌اند و به اصل تحدیدگرایی ابن‌مجاحد انتقاد وارد کرده‌اند. بر همین اساس در ادامه چهار دوره به عنوان نقاط عطف قرائات (به عقیده نگارنده) بررسی شده‌اند که اولین آن عصر رسالت پیامبر است.

#### ۱) عصر رسالت

عصر رسالت نبی مکرم اسلام(ص) شرایطی را داراست که از وجودی نمی‌توان آن را با هیچ

<sup>۱</sup> خلیل بن‌احمد فراهیدی (۱۴۰۹ق.)، کتاب العین، ج ۳، قم: [ابی‌جا]، ج ۲، ص ۱۹؛ و نیز نک: محمدبن حسن بن‌درید (۱۹۸۸)، جمهرة اللغة، ج ۱، بیروت: دارالعلم للملاتین، ص ۹۵؛ محمدبن احمد ازهري (۱۴۲۱ق.)، تهذیب اللغة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ص ۲۶۹.

دوره‌ای مقایسه کرد. زیرا تمدن آن زمان با جاهلیت عرب درآمیخته و بسیاری از عادات جاهلی که حاصل قرن‌ها خرافه پرستی و جهل در جزیرة‌العرب بود در آن ریشه دوانده بود<sup>۱</sup> و در قرآن کریم به برخی موارد آن همچون رباخواری<sup>۲</sup> و یا کشتن فرزندان به خاطر فقر<sup>۳</sup> اشاره شده است. به نظر می‌رسد اصلاح این عمق از فساد در یک تمدن، لائق در وجه زمانی آن، موقعیتی را به وجود می‌آورد که عقلاً امکان پرداختن به جزئیات در آن وجود نداشت؛ و دین اسلام و در رأس آن قرآن کریم تنها ۲۳ سال زمان داشت تا تمام رسومی را که مخالف هدایت بشر بود باطل اعلام کند و انسان را به سوی هدایت فراخواند. به عبارت دیگر از نظر عقلی فرصت ۲۳ ساله زمان بسیار کمی برای انتقال جزئیات این دین بزرگ است. از جمله این جزئیات، پرداختن به قرائت‌های مختلف مردم از قرآن است که ارائهٔ تام و تمام قوانین آن توسط پیامبر امری غیرممکن می‌نماید. با وجود این روایاتی هست که در آن از توجه ایشان به قرائت و شیوهٔ آن سخن می‌گوید.

در نگاه کلی شاید بتوان این روایات را به دو دسته تقسیم کرد. دسته‌ای که در آن به روایت سمعهٔ احروف پرداخته شده<sup>۴</sup> و مورد بحث این پژوهش نیست؛ و دستهٔ دیگر روایاتی است که پیامبر مستقیماً به نحوهٔ قرائت شخص پرداخته که بعضًا تناقض‌های آشکاری میان این روایات دیده می‌شود. به عنوان مثال در روایتی از قول خلیفه اول ذکر شده است: «شخصی نزد عمر به قرائت پرداخت. عمر بر او خشم گرفت. آن مرد گفت: بر رسول خدا(ص) قرائت کردم اما او خشمگین نشد. (عمر) گفت: نزد پیامبر بحث می‌کنیم... (به نزد پیامبر رفته و عمر) گفت: یا رسول الله(ص) آیا بر من این گونه نخواندی؟ ... فرمود: بله... پس در قلب عمر شکی وارد شد که پیامبر آن را در صورتش دید، ضربه‌ای به سینه‌اش زد و گفت: شیطان را

۱ در ذکر مواردی از این رسوم جاهلی نک: جواد علی (۲۰۰۱)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، ج. ۸، [بی‌جا]: [بی‌نا]، صص ۱۰-۱۷۲.

۲ بقره، آیات ۲۷۵-۲۷۸.

۳ اسراء، آیه ۳۱.

۴ طبری روایت دیگری همانند این روایت را این‌گونه ذکر کرده است: «حدثنا عبد الله بن محمد الفريابي، قال: حدثنا عبد الله بن ميمون، قال: حدثنا عبد الله -يعني ابن عمر- عن نافع، عن ابن عمر، قال: سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجلا يقرأ القرآن، فسمع آية على غير ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم، فأتى به عمر إلى النبي(ص) فقال: يا رسول الله، إن هذا قرأ آية كذا وكذا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنزل القرآن على سمعة أحرف، كلها شافية». نک: محمدين جریر طبری (۲۰۰۱)، *جامع البيان عن تأویل آیة القرآن*، تحقیق عبد الله بن عبد المحسن التركی، [بی‌جا]: دارهجر للطباعة والنشر والتوزیع والإعلان، ص ۲۲۴.

دور کن... سپس فرمود: ای عمر! کل (قرائت) قرآن صحیح است مگر آنکه رحمتی به عذاب و عذابی به رحمت تبدیل گردد.<sup>۱</sup>

در روایت دیگری از قول عبدالله بن مسعود چنین ذکر شده است: «دو مرد در سوره‌ای اختلاف پیدا کردند. یکی گفت پیامبر این گونه بر من قرائت فرمود و دیگری گفت: رسول خدا(ص) برمن این گونه خواند. پس این خبر به پیامبر رسید... صورت‌شان برا فروخته شد... و فرمود: آن گونه که آموخته‌اید قرائت کنید... همانا پیشینیان از شما هلاک شدند (به‌خاطر) اختلافشان در (گفته‌های) پیامبرشان...».<sup>۲</sup>

این دو روایت در ظاهر امر، متناقض با یکدیگر به نظر می‌رسند زیرا پیامبر در یک روایت از محدودیت در قرائت نهی فرموده و در روایت دیگر برای قرائت حد قائل شده است و امر به پرهیز از اختلاف می‌فرماید. اما با تفحص در معنای هر دو روایت می‌توان دریافت که ایشان قائل به محدودیت بوده و قرائتی را تأیید می‌فرمود که قاری از نزد شخص ایشان حجتی بر قرائت خود ارائه کند. در واقع این روایات و امثال آن نشان می‌دهد اگر قرآن با تعلیم از نزد پیامبر و آنچه از قول ایشان موثقاً ذکر شده است، قرائت شود معتبر خواهد بود. برخی از جنبه‌های دیگر به آن نظر داشته‌اند و معتقدند پیامبر و اصحاب ایشان آخرین قرائت نص قرآنی را آموزش می‌دادند و در مقابل آن، قرائات آزاد وجود دارد که نبی مکرم اسلام تا جایی به این قرائات اجازه صادر می‌فرمود که به سلامت نص قرآن صدمه‌ای وارد نگردد.<sup>۳</sup>

به هر روی از این روایات چنین برمی‌آید که پیامبر به عنوان اولین و کامل‌ترین عالم به بحث قرائت قرآن، شخصاً قائل به تحدیدگرایی بوده است و تا جایی به قاری اجازه داشتن سبک قرائت را می‌فرماید که در چارچوب موازین پذیرفته شده از نظر ایشان باشد.

## ۲) عصر خلفا

دوره دومی که در طول تاریخ قرائات باید در پیشینه سیر تحدیدگرایی بررسی نمود، عصر

۱ «... قرأ رجل عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه فغير عليه، فقال: لقد قرأت على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فلم يغير على. قال: فاختصما عند النبي صلى الله عليه و آله و سلم، فقال: يا رسول الله، ألم تقرئي آية كذا و كذا؟ قال: «بلى!» قال: فوقع في صدر عمر شئ، فعرف النبي صلى الله عليه و آله و سلم ذلك في وجهه، قال: فضرب صدره وقال: «أبعد شيئاً» - قال لها ثلاثة - ثم قال: «يا عمر، إن القرآن كله صواب، ما لم تجعل رحمة عذاباً أو عذاباً رحمة». نک: طبری، همان، ج ۱، ص ۲۵.

۲ «اختلاف رجلان في سورة، فقال هذا: أقرأني النبي(ص)، وقال هذا: فأقرأني النبي(ص) فأقتأي النبي(ص) فأخبار بذلك، قال فتغير وجهه، وعنه رجل فقال: ... فإينما أهلک من كان قبلکم اختلاقوهم على أتبائهم...». نک: طبری، همان، ج ۱، ص ۲۹.

۳ محمدحسین حسینی جلالی (۲۰۰۲)، دراسة حول القرآن الکريم، بیروت: موسسه الاعلمی، ص ۲۵۱.

خلفا و به خصوص خلیفه سوم است که البته این امر بدون درنظر گرفتن دوران خلافت امیر مؤمنان انجام خواهد شد. زیرا اگرچه ایشان در نزد اهل سنت یکی از خلفای راشدین به شمار می‌آید، اما با شواهدی که ارائه می‌گردد قابل اثبات است که رویکرد ائمه اطهار در قرائات، رویکرد مستقلی بوده است و در این پژوهش مناسب دیده شد دوران خلافت و امامت امیر مؤمنان در قسمت مذکور بررسی شود. لذا آنچه در این بخش به سه خلیفه اول در حوزهٔ قرائت قرآن مرتبط است بیان شده تا بتوان نتیجه گرفت آیا می‌توان این دوران را بخشی از تاریخ تحدیدگرایی در قرائات نامید یا خیر.

از آن جاکه مورخان متقدم بیش از هر چیز با نگاه سیاسی به نگارش مباحث تاریخی می‌پرداخته‌اند<sup>۱</sup> با نگاهی به این منابع و نیز تفحص در برخی از تفاسیر قرون اولیه، جست وجو در ذیل نام خلیفه اول و هر آنچه از ایشان صادر گردیده است، تقریباً به طور قطع می‌توان گفت از خلیفه اول مطلبی ذکر نشده است که نشانگر علاقه‌وی به تحدید قرائات باشد.<sup>۲</sup> هرچند به گفتهٔ فصلی، ابو عیید قاسم بن سلام (وفات ۲۲۴ق.) در کتاب *القراءات* خود نام ابوبکر را در زمرة کسانی آورده که دربارهٔ وجود مختلف قرائات در زمان رسول اکرم مطالبی بیان کرده است و فضلی از این عبارت نتیجه می‌گیرد که اختلاف قرائات از زمان رسول خدا(ص) آغاز گردیده است؛<sup>۳</sup> اما باز هم نمی‌توان نظر قطعی داد که ایشان مخالف یا موافق تحدید قرائات بوده است.

درخصوص خلیفه دوم این مطلب در برخی موارد متفاوت است و نشان از توجه وی به برخی قرائات قرآن دارد. روایاتی وجود دارد که نشان می‌دهد وی در برخی جهات میل به تغییر و گسترش قرائات داشته و خوانش‌هایی بعضاً غیرمعمول از ایشان نقل شده است که البته توسط جامعه عصر ایشان پذیرفته نشد. به عنوان مثال گفته شده از عمر بن الخطاب عبارت «الشيخ و

۱ احمد پاکچی (۱۳۹۵)، *تاریخ حدیث*، تهران: انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق، ص ۲۲.

۲ برای مثال نک: برخی کتب تاریخ و انساب متقدم از جمله: *الأخبار الطوال* از أبوحنیفة أ Medina داود الدینوری (وفات ۲۸۲ق.); *التسبیه والاشراف* از مسعودی (وفات ۳۴۶ق.); *المعارف* از عبدالله بن مسلم بن قتبة دینوری (وفات ۲۷۶ق.); *تاریخ أبي زرعة الدمشقی* (وفات ۲۸۱ق.); *تاریخ طبری* (وفات ۳۱۰ق.); *تاریخ خلیفہ بن خیاط* (وفات ۳۴۰ق.); تکمله *تاریخ طبری*، مقدسی (وفات ۲۸۱ق.); *فتح الشام* از واقدی (وفات ۲۰۷ق.); *الانسان بلاذری* (وفات ۲۷۹ق.); و برخی تفاسیر متقدم از جمله: *تفسیر ابن حاتم رازی* (وفات ۳۲۷ق.); *تفسیر ابن ادریس شافعی* (وفات ۲۰۴ق.); *تفسیر عبدالزالق صناعی* (وفات ۲۱۱ق.); *تفسیر طبری*; *تفسیر مقاتل* (۱۵۰ق.); *تفسیر یحیی بن سلام* (وفات ۳۰۰ق.); *معانی القرآن اخفش* (وفات ۲۱۵ق.).

۳ عبدالهادی فضلی (ای تاً، مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم، ترجمه سید محمد باقر حجتی، تهران: اسوه، (نسخه الکترونیکی نور)، ص ۳۱.

الشیخة اذا زنيا فارجموها المبة...»، که گمان می‌کرد آیه قرآن است، پذیرفته نشد. از وی شاهد خواستند، توانست ارائه دهد و بر هر کس عرضه کرد انکار نمود که از پیغمبر چنین چیزی شنیده باشد. اگرچه خلیفه دوم تا پایان عمر خویش بر این سخن اصرار می‌ورزید.<sup>۱</sup> یا دو قرائت شاذ نقل شده که از نظر وی، دو عبارت «الولد للفراش و للعاهر الحجر» و «أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة» جزئی از قرائت قرآن بوده و بعدها ساقط شده است<sup>۲</sup> و یا روایت دیگری که قاسم بن سلام در فضائل القرآن چنین می‌نویسد:<sup>۳</sup> خلیفه دوم هنگام تلاوت آیه «وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ...» حرف واو را پیش از الذين حذف کرد ولی زیدین ثابت به او گفت: گویا خلیفه باید خواند، خلیفه آیه را دو مرتبه بدون واو خواند، زید عقب‌نشینی کرد و گفت: گویا خلیفه بهتر می‌داند. عمر دستور داد تا ابی بن کعب را حاضر کنند، هنگامی که وی حاضر شد در این باره از او پرسید. جواب داد: «والذين اتبعوهِم» یعنی واو عطف دارد، عمر قبول کرد و دو بار هم تکرار کرد. و گفت: از ابی بن کعب پیروی می‌کنیم.<sup>۴</sup>

از آنچه درباره خلیفه سوم ذکر شده به نظر می‌رسد برخلاف خلیفه دوم عمر، وی به تحدیدگرایی در قرائات مایل بوده است و از مباحث تاریخی مرتبط با دوران ایشان آنچه بیش از همه به بحث پژوهش حاضر مرتبط می‌گردد، مسئله جمع قرآن است. زیرا یکی از وجودی که درباره جمع قرآن در زمان خلیفه سوم گفته می‌شود، مسئله توحید قرائات است. برای مثال یعقوبی در جمع قرآن وی ذکر می‌کند که عثمان امر به قرائت مردم بر یک نسخه واحد کرد.<sup>۵</sup> برخی معتقدند کار عثمان توحید مصاحف بوده و در کتب تاریخی یادی از این

۱ نک: ابن‌هشام (۱۳۵۵ق)، سیرة النبوية، تحقيق مصطفى سقا و دیگران، ج ۴، قاهره: مطبعه مصطفى البابي الحلبي، ص ۲۰۸؛ محمدبن اسماعيل بخاري (۱۴۱۰ق)، صحيح البخاري، تحقيق مصر (وزارة الأوقاف)، ج ۸، قاهره: جمهوريه مصر العربية، ج ۲، صص ۲۰۹-۲۱۰؛ سليمان بن اشعث ابوداد (۱۴۲۰ق)، سنن أبي دود، تحقيق ابراهيم سيد، ج ۴، قاهره: دارالحدیث، ص ۱۸۸۹.

۲ نک: جلال الدین سیوطی (۱۴۰۴ق)، الدرالمنثور، ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ص ۱۰۶.

۳ حدثنا حجاج، عن هارون، قال: أخبرني حبيب بن الشهيد، و عمرو بن عامر الانصاري، أنَّ عمرَنَ الخطَّابَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَرَأَ: وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمَهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ أَتَبْعَوْهُمْ بِإِحْسَانٍ، فَرَقَعَ الْأَنْصَارُ وَلَمْ يَلْحِقُ الْأَوَّلُو فِي الْذِينَ، فَقَالَ لَهُ زَيْدُنَ ثَابِتٍ: وَالَّذِينَ أَتَبْعَوْهُمْ بِإِحْسَانٍ، فَقَالَ عَمَرٌ: الَّذِينَ أَتَبْعَوْهُمْ بِإِحْسَانٍ، فَقَالَ زَيْدٌ: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَغْلَمُ، فَقَالَ عَمَرٌ: أَثْنَوْنِي بِأَبِي بن كعبٍ، فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ؟ فَقَالَ أَبِي: وَالَّذِينَ أَتَبْعَوْهُمْ بِإِحْسَانٍ فَقَالَ زَيْدٌ: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَغْلَمُ، فَقَالَ عَمَرٌ: نَكْ: طبری، همان، ج ۱۱، ص ۸.

۴ نک: سیوطی، الجامع الصغیر وزوائد والجامع الكبير، ج ۱، ص ۸؛ سیوطی، الدرالمنثور، ج ۴، ص ۲۶۸.

۵ «...بعث بمصحف إلى الكوفة، ومصحف إلى البصرة، ومصحف إلى المدينة، ومصحف إلى مكة و مصحف إلى مصر، ومصحف إلى الشام، ومصحف إلى البحرين، ومصحف إلى اليمن، ومصحف إلى الجزيرة، وأمر الناس أن يقرأوا على نسخة واحدة». نک: یعقوبی ابی تا، تاریخ یعقوبی، ج ۱، مصدر کتاب: موقع الوراق (نسخه الکترونیکی نرم افزار مکتبه الشامله)، ص ۱۷۴.

مسئله نشده است.<sup>۱</sup> اما با توجه به آنچه یعقوبی ذکر کرده، شاید بتوان گفت از نظر او، کار عثمان علاوه بر توحید مصحف، توحید قرائات نیز بوده که به وسیله نگارش مصحف در صدد انجام آن برآمده است.

آنچه درباره چنین جمعی گفته شده به صورت خلاصه این است که حذیفة بن یمان که از حاضران نبردهای سپاه اسلام بود، مواردی از اختلاف مردم درباره قرائات قرآن را مشاهده نمود و این اختلافات را به عثمان گزارش داد تا چاره‌ای بیندیشید.<sup>۲</sup> عثمان نیز پس از این گزارش تصمیم به جمع قرآن و از میان بردن اختلاف قرائات گرفت.<sup>۳</sup> قدر متین برداشت‌ها از این واقعه تاریخی آن است که در هر روی، خلیفه سوم معتقد به محدودیت در قرائات بود. زیرا حتی اگر نتوان اثبات نمود جمع عثمان، امری حکومتی و فصل الخطاب در امر نگارش قرآن بوده است، اما جمع مذکور به اندازه‌ای بزرگنمایی شده است که بتوان به عنوان سندي محکم مبنی بر میل ایشان به محدود کردن قرائت‌های مختلف در بلاد اسلامی که منجر به گسترش اختلاف شده بود، استفاده شود. به این دلیل که دستور داد مردم سایر مصاحف را کنار گزارد و بر اساس مصاحف حکومتی قرائت کنند.<sup>۴</sup>

به هر حال در سخن کلی متنج از این بحث، به نوعی می‌توان بی‌طرفی را به خلیفه اول، میل به گسترش قرائات و خوانش‌های شاذ را به خلیفه دوم و میل و اقدام به تحديدگرایی در حوزه قرائات را به خلیفه سوم متنسب نمود. در نتیجه در بحث رویکرد خلفا در حوزه تحديدگرایی، تنها باید از عمل عثمان به عنوان نقطه عطف سیر تحديدگرایی در قرائات نام برد.

### (۳) پس از خلفا تا ابن مجاهد

اگرچه گفته می‌شود پس از جمع عثمان تا قرن چهارم اعتماد به روایات در قرائت و اینکه متسلسل در هر طبقه به طبقه بعد منتقل شود، وجود داشته و قرائات با شرط خاصی تحديد نشده است،<sup>۵</sup> اما با وجود این نمی‌توان گفت هیچ‌گونه تحديدگرایی در این زمینه وجود نداشته

۱ پاکچی، همان، ص ۲۲.

۲ ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی (۲۰۰۵)، *التيسير في القراءات السبع*، تصحیح برترل اوتو، ج ۱، مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ص ۱۶.

۳ نک: محمدبن بهادر زرکشی (۱۹۸۸)، *البرهان في علوم القرآن*، مقدمه‌نویس و حاشیه‌نویس: مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱، قاهره: دارالفکر، ص ۱۴۳؛ بخاری، همان، ج ۱۶، ص ۴۶۸.

۴ محمدين عبد الملkin ibn Ahmad Mqdsi (۱۹۵۸)، *Tkmalat Tarikh al-Tabri*، ج ۱، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص ۷۱؛ یعقوبی، همان، ص ۱۷۵.

۵ حسينی جلالی، همان، ص ۲۵۱.

است. زیرا علاوه بر اینکه اختلاف قرائات از عصر نزول به وجود آمده است<sup>۱</sup> و شخص رسول اکرم در پی حل و نظم بخشیدن به آن بودند؛ به دلیل عقلایی نمی‌توان گفت محدودیت گرایی پس از عثمان را به فراموشی گذارد و تا زمان ابن‌مجاحد، قرائات قرآن هیچ‌گونه تحدیدی بر خود ندید.

افرون بر آن، همان‌گونه که پیش از این گفته شد، محدودیت گرایی در حوزه گسترده‌ای همچون قرائات قرآن تنها شامل برقراری شروط نبوده و عقلاً به دلیل این وسعت، هر‌گونه رجحان و برتری را نیز در برخواهد گرفت. به عنوان مثال کسانی که پیش از ابن‌مجاحد کتبی در قرائت نگاشته و تعدادی از این قرائت‌ها را برگزیده‌اند، شاید دلیل برتری را ذکر نکرده باشند، اما به‌هرحال برای سایر قرائات محدودیت اعتبار قائل بوده‌اند و این موارد را نمی‌توان نادیده گرفت. از جمله برخی از این نگارش‌ها که پس از دوران عثمان تا قرن چهارم هجری ادامه یافت موارد زیر است که فضلى از قول مورخان قرائت، از آنها نام برده است: یحیی بن‌يعمر (وفات ۹۰ق.) که در قرائت کتابی نگاشت و ادعا شده تا زمان ابن‌مجاحد مردم به کتاب وی عمل می‌کردند؛ هارون بن‌موسى اعور (وفات ۱۷۰ق.) که گفته شده شواذ را بررسی و جدا نمود و در اسناد آنها کاوش به عمل آورد؛ احمدبن ابی ذهل کوفی (وفات ۲۰۹ق.) که تنها قرائت کسائی را روایت کرده است؛ ابو عیید قاسم بن‌سلام (وفات ۲۲۴ق.) که تعداد قراء را ۲۵ نفر بر شمرده است و مواردی از این نوع که فضلى آنها را نام می‌برد.<sup>۲</sup> هرچند تمام کتب و نویسنده‌گانی که وی از آنها یاد کرده است در زمینه محدود کردن قرائات نگارش نداشته‌اند، اما حضور این تعداد بطلانی بر عدم وجود تحدید گرایی پیش از ابن‌مجاحد است.

همچنین می‌توان از کتاب‌هایی نام برد که در آن قرائت‌ها جمع آوری شده‌اند همانند کتاب ابن‌اسحاق مالکی أزدي بغدادی (وفات ۱۵۰ق.) که در آن ده قرائت را جمع آوری کرده است؛<sup>۳</sup> و یا مواردی که قرائت مورد پذیرش واقع نمی‌گردید تنها بین علت که مخالف با قرائت عامه است و طبری مواردی از آن را در کتاب خویش بیان نموده است.<sup>۴</sup>

موارد فوق نشان می‌دهد این سیره عقلایی همچنان در میان دانشمندان و حتی مردم عوام

۱ فضلى، همان، صص ۳۱-۳۳.

۲ همان، صص ۴۱-۴۵.

۳ جلال الدین سیوطی (۱۳۲۶ق.)، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*، محقق: محمد أبوالفضل إبراهيم، صیدا: المكتبة العصرية، ص ۴۰.

۴ محمدبن جریر طبری (۱۳۸۷ق.)، *تاریخ الرسل والملوک*، ج ۳۳، بیروت: دارالتراث، ج ۲، ص ۶۶۳.

نیز وجود داشته است و کمنگ شدن آن در برخی شرایط سیاسی و اجتماعی خلی برا اصل وجود آن وارد نمی‌کند. هرچند هیچ‌یک از موارد گفته شده نتوانست در تأثیرگذاری خود با تسییع ابن‌مجاحد برابری کند.

#### (۴) اندیشه ابن‌مجاحد

همان‌گونه که در ابتدا اشاره گردید، اولین کسی که تسییع را مطرح نمود و به صورت رسمی دست به تحديد قرائات به عدد هفت زد، ابن‌مجاحد بود.<sup>۱</sup> لذا به طور قطع می‌توان گفت سیره ابن‌مجاحد بر تحديد قرائات بوده است، هرچند این تحديد گرایی واکنش‌های مخالفان و موافقان را برانگیخت.

در میان رویکرد مخالفان برخی انتقادات متوجه اصل محدودیت قرائت است چرا که منجر به فرض محتوم بودن این قرائات شده بود<sup>۲</sup> و برخی انتقادات به انتخاب اعضای سبعه است و این پرسش را مطرح می‌کند که چرا این هفت تن و نه سایرینی که در مقایسه با برخی از این هفت نفر از برتری برخوردار هستند.<sup>۳</sup> دسته دیگری از انتقادات به انتخاب شهرها و عدد هفت توسط وی بر می‌گردد که در ذهن افراد جامعه مطابقت قرائات سبعه با حدیث سبعه أحروف را در پی خواهد داشت.<sup>۴</sup>

از جمله کسانی که معتقد محدودیت گرایی بوده و معاصر با ابن‌مجاحد هستند، ابن‌مقسم (وفات ۳۶۲ق.) است. وی یکی از علمای قرائات و مشهور به ضبط و اتقان است.<sup>۵</sup> گفته شده شروطی که او برای قبول قرائت داشت موافقت با عربیت و رسم الخط بوده است<sup>۶</sup> و از آن‌جاکه رسم الخط و عربیت قابلیت تحمل وجود مختلف را داراست و اگر شرط صحت سند نباشد، می‌توان موارد مختلفی را از آن برداشت کرد،<sup>۷</sup> لذا احتمال پیدایش قرائت جدید وجود داشته است. در نتیجه شروطی که ابن‌مقسم برای قبول قرائت قرار داده بود نه تنها محدودیت گرانی بود و بلکه باعث به وجود آمدن قرائات جدید نیز می‌شد.

۱ نک: احمد بن محمد دمیاطی بناء (۱۳۴۵ق.), اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الاربعه عشر، قاهره: مطبعة عبدالحميد احمد حنفي، صص ۵-۶؛ ابن‌جزری، همان، ص ۱۴۲.

۲ نک: ابن‌جزری، همان، ص ۳۷.

۳ همان (به نقل از مکی ابن‌ای طالب)، ص ۳۸.

۴ نک: محمد جواد عاملی (۱۳۲۶ق.), مفتاح الکرامه، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ص ۳۹۵.

۵ ابن‌نديم، همان، ص ۵۲.

۶ نک: ابن‌جزری، غایة النهاية، ج ۲، ص ۱۲۸.

۷ برای تمایز میان شروط سه‌گانه نک: فضلی، همان، صص ۷۳-۷۵.

در کتاب ابن‌مقسم همواره از ابن‌شنبود (وفات ۳۲۸ق.) نام برده می‌شود.<sup>۱</sup> ابن‌شنبود اگرچه به گفته ابن‌ندیم دارای اشتباه فراوان و قلیل العلم بوده است اما فراهم شدن شرایط لقاء با بسیاری از اساتید قرائت و نیز اعتماد بزرگان به او باعث شده بود اختیار قرائت نماید و شروطی را برای این اختیار برگزیند که برخلاف ابن‌مقسم، موافقت با رسم الخط را حذف و صحت سند (یعنی آنچه صحابه بدان قرائت کرده بودند) را پذیرفه بود<sup>۲</sup> و شواذی که از وی ذکر شده است همان مواردی است که بعضاً از قول صحابه نیز ذکر شده است.<sup>۳</sup> این شروط اگرچه در ظاهر امر همچون ابن‌مقسم، مخالف با تحدیدگرایی به نظر می‌رسند، اما چون وی به مواردی می‌پرداخت که دارای صبغه‌ای در تعالیم صحابه از عصر نزول بودند، در نتیجه می‌توان گفت شروط او محدودیت‌گرا بود و منجر به پیدایش قرائت جدید نمی‌شد.

نتیجه اینکه اصل کار ابن‌مجاحد، یکی از اصلی‌ترین نقاط عطف در سیره تحدیدگرایی در قرائات است و در واقع به نوعی آخرین مرحله که منجر به رسمی شدن تحدیدگرایی در قرائات گردید، تسبیع سبعه بود و پس از وی هرآنچه صورت گرفت، بحث در تعداد قرائتها و سایر موارد است که البته تبیین و اثبات صحت این قرائتها پژوهش خاص خود را می‌طلبد.

### سیره ائمه اطهار

در این بخش از پژوهش باید در سه محور بحث نمود تا بتوان به نمایی واقع‌گرایانه از دیدگاه ائمه درباره تحدیدگرایی در قرائات قرآنی دست یافت. اگرچه این برآیند کلی به معنای تحدید قرائات به عدد هفت و تأیید کار ابن‌مجاحد توسط ایشان نخواهد بود، اما دیدگاه کلی ائمه درباره محدودیت در قرائات را مکشوف خواهد کرد. اولین مبحث آن است که بررسی گردد چه تعداد قرائت متفاوت با قرآن فعلی به ائمه منسوب است. زیرا اگر تعداد این قرائات زیاد باشد بدین معنا خواهد بود که ائمه میل به تحدیدگرایی در قرائات نداشته‌اند. با جست‌وجوی کوتاهی در این باب می‌توان مشاهده کرد که تنها روایات اندکی درباره قرائات

<sup>۱</sup> «و اسمه محمدبن‌احمدبن‌أبوبن‌شنبود و كان يناؤه أبايكرو لافسده و كان دينا فيه سلامه و حمق قال لى الشیخ أبو محمد يوسفبن‌الحسن السیرافی أيده الله عن أبيه أنه كان كثیر اللحن قليل العلم وقد روی قراءات كثيرة و له كتب مصنفة في ذلك و توفی سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة في مجلسه بدار السلطات و كان الوزير أبو على ابن مقالة ضربه أسواطا فدعا عليه بقطع اليد فاتفاق ان قطعت يده وهذا من عجيب الاتفاق». نک: ابن‌ندیم، همان، ص. ۴۷.

<sup>۲</sup> ابن‌جزری، *نحوی النهایة*، ج. ۲، ص. ۱۲۸؛ ابن‌جزری، *النشر فی قرائات العشر*، ج. ۱، ص. ۸.

<sup>۳</sup> نک: شمس‌الدین أبو عبدالله ذهبی (۱۴۰۴ق.)، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*، محقق: بشار عواد، بیروت: مؤسسه الرسالة، صص ۵۲-۵۰.

منسوب به ائمه وجود دارد.

برای مثال طبرسی در ذیل آیه «وَإِذْ أَسَرَ النَّبِيَّ إِلَى بَعْضِ أَرْوَاجِهِ حَدَّيْنَا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَغْرَضَ عَنْ بَعْضَهُ»، می‌گوید قرائتی متفاوت از واژه «عرف» منسوب به حضرت علی(ع) وجود دارد.<sup>۱</sup> یا در روایت دیگری از قول امام علی(ص) آمده است که در ذیل آیه «وَطَّاحَ مُنْضُودٌ» در حضور شخصی این گونه قرائت فرمود: «وطّاح منضود» و هنگامی که مخاطب ایشان عرض کرد آیا می‌توان آیه را تغییر داد به آنچه امام(ع) قرائت کردند، حضرت در پاسخ فرمود: «القرآن لا يهاج اليوم ولا يحول». <sup>۲</sup> از آن‌جاکه تعداد این روایات به شمار ده نمی‌رسد می‌توان به این نتیجه رسید که اگرچه ائمه قرائت خاصی را در برخی موارد مدنظر داشته‌اند، اما در عرف عامه قرائت خاصی منسوب به ایشان وجود ندارد و قدر متیقн این مطلب چنین خواهد بود که منش این بزرگواران بر محدود کردن قرائت‌ها و حفظ وحدت در جامعه اسلامی است. دلیلی که بر این مطلب می‌توان ارائه نمود در بخش دوم بحث نیز قابل طرح است و آن نظر ائمه درباره اختلاف قرائات و میزان مجاز از نظر ایشان است.

با نگاهی به سلسله روایت‌های «اقرأ كما يقرأ الناس» می‌توان دریافت در همه این روایات، ائمه با عبارت‌هایی مشابه، به یاران خویش امر به قرائت عامه فرموده‌اند. از جمله: کلینی با استاد خود ذکر کرده است:<sup>۳</sup> «شخصی بر امام صادق(ع) قرائت می‌کرد و من حروفی را شنیدم از قرآن که در آنچه مردم قرائت می‌کردند نبود. پس امام صادق(ع) فرمود این قرائت کفایت می‌کند. همانگونه تلاوت کن که مردم تلاوت می‌کنند تا آنکه قائم قیام کند...». همچنین در روایت دیگری آمده است:<sup>۴</sup> «به امام رضا(ع) عرض کردم که فدایت گردم همانا آیاتی را می‌شنوم در قرآن که آنگونه که شنیده‌ایم نیست... آیا بر ما گناهی نیست؟ پس فرمود: نه، همانگونه که آموخته‌اید قرائت کنید...». در روایت دیگری امام علی(ع) از قول پیامبر

۱ فضل بن حسن طبرسی (۱۳۷۲)، مجمع البيان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی، ج ۰، تهران: ناصر خسرو، ج ۳، ص ۴۶۹.

۲ محمدين حسن طوسی [إِيْ تَا]. التسییان فی تفسیر القرآن، ج ۹، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ص ۴۹۵.

۳ «قُرَا رَجُلٌ عَلَى أَيْمَنِ اللَّهِ (ع) وَأَنَا أَسْتَمْعُ حُرْوَفًا مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَى مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ فَقَالَ أَبُو عَنْدِ اللَّهِ (ع) كَفَ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ اقْرَا كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومُ الْقَائِمُ...».

۴ محمدين بعقوب کلینی (۱۴۲۹ق)، کاغذی، ج ۲، قه، دارالحدیث، ص ۴۲۶.

۵ عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَيْمَانَ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي الْخَسِينِ (ع): قُلْتَ لَهُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ، إِنَّا نَسْمَعُ الْأَيَاتِ فِي الْقُرْآنِ لَيْسَ هِيَ عِنْدَنَا كَمَا نَسْمَعُهَا، وَلَأَنْحِسِنْ أَنْ تَقْرَأَهَا كَمَا بَلَغْنَا عَنْكُمْ، فَهَلْ تَأْثِمُ؟ فَقَالَ: لَـا، أَفْرُوْوا كَمَا تَعْلَمُونَ...».

۶ کلینی، همان، ج ۴، ص ۶۴۰.

فرمودند: «همانا پیامبر به شما امر می‌فرماید آنچه را که آموخته‌اید قرائت کنید.<sup>۱</sup> آنچه از روایات فوق برمی‌آید این است که ائمه همواره از قرائت غیرمشهور نهی می‌فرمودند و این نهی بدین معناست که سیره ایشان بر نوعی تحدیدگرایی خاص است که در عین امر به محدود کردن قرائت، نامی از هیچ قرائتی نمی‌برند.

صلع دیگر این بحث، نظر ائمه درباره قرائات سبعه است که آیا ایشان همین تعداد از قرائت را مجاز می‌شوند و یا به تحدید هرچه بیشتر قرائتها معتقد بوده‌اند. در این باره می‌توان به دو روایت استناد کرد که در یک مورد امام صادق(ص) فرمود: «در جواب کسی که پرسید: آیا آنچه مردم می‌گویند (که قرآن را با هفت حرف می‌شود خواند) صحت دارد؟ فرمود: «نه، دروغ می‌گویند»، تا اینکه می‌فرماید: «قرآن با یک حرف و از طرف فردی یکتا نازل شده است».<sup>۲</sup> همچنین در روایت دیگری از قول امام باقر نقل شده است که فرمود: «قرآن واحد و یکی است و از طرف فردی یکتا نازل شده است و اختلاف از ناحیه روات است».<sup>۳</sup> این دو روایت و مشابه آن نشان می‌دهد آن بزرگواران تا حدی که جامعه ظرفیت این محدودیت‌گرایی را داشته است سعی در اعمال این مطلب می‌کرده‌اند. اگرچه گفته می‌شود که قرائت اهلیت در اکثریت موارد منطبق بر قواعد قرائات رایجی است که در عصر ابن‌جزری مرسوم گردید و آن شامل سه قانون موافقت با رسم الخط مصحف عثمانی، موافقت با وجوده عربیت و صحت سند است،<sup>۴</sup> اما به نظرنمی‌رسد باتوجه به آنکه سیره پیامبر(ص) طبق روایات امر به تعلیم بوده و اهلیت نیز بر همین مدار حرکت نموده‌اند، چنین ادعایی صحیح باشد. در نتیجه شروطی که توسط برخی علماء در ادواری گزارده شده، نمی‌تواند صحت یا عدم صحت قرائات صادره از اهلیت را تعیین کند. لذا بهتر است گفته شود سیره ایشان همواره محدودیت بر اساس شرط تعلیم و موافقت با قرائت عامه بوده است که خود سندی بر حفظ وحدت در اندیشهٔ این بزرگواران است.

### نتیجه‌گیری

محدود نمودن آنچه بهصورت نادرست در میان عموم رواج می‌یابد و تمایز میان صحیح و

۱ طبری، همان، ج ۱، ص ۲۳.

۲ کلینی، همان، ج ۲، باب النوادر، ص ۶۳۰.

۳ کلینی، همان، ص ۶۳۰.

۴ نک: حسینی جلالی، همان، ص ۳۴۰.

سقیم امری عقلایی و دارای وجهه قرآنی است. بر همین اساس می‌توان گفت اصل تحدیدگرایی در قرائات و جلوگیری از ورود شواذ به قرائت قرآن، امری صحیح و عقلانی است. هرچند ابن مجاهد اولین کسی بود که به صورت رسمی قرائات را محدود نمود و در عدد هفت خلاصه کرد، اما به نظر می‌رسد ریشه آن را باید در عصر نزول و در سخنان نبی مکرم اسلام(ص) جست و جو نمود؛ و شاید ریشه‌دار بودن این اصل، موجب برانگیختن حساسیت جامعه زمان ابن مجاهد نسبت به این کار نشد. لذا دوره‌های تاریخی مرتبط با اصل مذکور که در بعضی مراحل همچون کار عثمان نقاط عطف آن به شمار می‌آیند، شامل عصر پیامبر اکرم(ص)، عصر خلفاء، دوران پس از عثمان تا قرن چهارم و نهایتاً اندیشه ابن مجاهد هستند. لازم به ذکر است که در تمامی ادوار مذکور شواهدی دال بر وجود تحدیدگرایی در قرائات دیده می‌شود و در انتها باید گفت تنها ابن مجاهد بود که توانست این اصل را به صورت رسمی در جامعه برقرار سازد و کار وی از جهت رسمیت بخشیدن از طریق حکومت، شیوه به عمل خلیفه سوم است، اما در نهایت تحدیدگرایی در قرائات تنها با نام ابن مجاهد گره خورده است.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- آل إسماعيل، نبيل بن محمد [بی‌تا]، العناية بالقرآن الكريم وعلومه من بداية القرن الرابع الهجري إلى عصرنا الحاضر، [بی‌جا] :موقع الإسلام.
- ابن أبي حاتم رازی، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر (۱۴۱۹ق.)، كتاب التفسير، محقق أسد محمد الطيب، عربستان: مکتبة نزار مصطفی الباز.
- ابن جنی (۱۳۸۶ق.)، المحتسب، تحقيق: على ناجدی ناصف، قاهره: المجلس الاعلى للشئون الاسلامية.
- ابن نديم، محمدين اسحاق (۱۳۴۶ق.)، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
- ابن درید، محمدين حسن (۱۹۸۸م)، جمهرة اللغة، ج ۱، بيروت: دار العلم للملايين.
- ابن جزری، محمدين محمد (۶۰۰۲م)، غایة النهاية فى طبقات القراء، مصحح: توماس هنری، قاهره: دار الكتب العالمية.
- ----- [بی‌تا]، القراءات الشاذة، قاهره: دار الكتب.
- ابن هشام (۱۳۵۵ق.)، سیرۃ النبویة، تحقيق: مصطفی سقا و دیگران، قاهره: مطبعة مصطفی البابی الحلبی.
- ابو داود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ق.)، سنن أبي داود، تحقيق سید ابراهیم، قاهره: دار الحديث.

- ابی زرعه دمشقی، عبدالرحمن بن عمرو بن عبدالله بن صفوان النصری [بیتاً]، تاریخ ابی زرعة تحقيق شکر الله نعمة الله القوچانی، دمشق: مجمع اللغة العربية.
- اخفش، أبوالحسن المجاشی (١٩٩٠م)، معانی القرآن، تحقيق هدی محمود قراءة، قاهره: مكتبة الخانجي.
- ازهري، محمدبن احمد (١٤٢١ق.), تهذیب اللغة، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- بخاری، محمدبن اسماعیل (١٤١٠ق.), صحيح البخاری، محقق: مصر (وزارة الأوقاف)، قاهره: جمهوريّة مصر العرية.
- بلاذری، أحمدين يحيی بن جابر بن داود (١٩٨٨م.), قتوح البلدان، بيروت: دار المکتبة الهلال.
- ----- (١٩٩٦م.), آنساب الأشراف، تحقيق سهیل زکار، ریاض الزرکلی، بيروت: دار الفکر.
- پاکچی، احمد (١٣٩٥م.), تاریخ حدیث، تهران: انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق.
- جواد علی (٢٠٠١م.), المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، [بی جا]: [بی نا].
- حسینی جلالی، محمدحسین (٢٠٠٢م.), دراسة حول القرآن الكريم، بيروت: موسسة الاعلمی.
- دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید (٢٠٠٥م.), التسییر فی القراءات السبع، مصحح: یرتلز اوتو، مصر: مکتبة الثقافة الدينیة.
- دینوری، أبوحنیفة أحمدين داود (١٩٦٠م.), الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، قاهره: دار إحياء الكتب العربي.
- دینوری، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قبیة (١٩٩٢م.), المعارف، تحقيق: ثروت عکاشة، قاهره: لهیة المصرية العامة للكتاب.
- دمیاطی بناء، احمدبن محمد (١٣٤٥ق.), اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الاربعة عشر، قاهره: مطبعة عبد الحمید احمد حنفى.
- ذهبي، شمس الدین أبو عبدالله (٤٠٤ق.), معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، محقق: بشار عواد، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- رامیار، محمود (١٣٦٩م.), تاریخ قرآن، ج ٣، تهران: امیر کیمیر.
- زركشی، محمدبن بهادر (١٩٨٨م.), البرهان فی علوم القرآن، مقدمه و حاشیه مصطفی عبد القادر عطا، قاهره: دار الفکر.
- سیوطی، جلال الدین (١٣٢٦ق.), بغیة الوعاة فی طبقات اللغوین والنحوة، محقق: محمد أبوالفضل ابراهیم، لبنان/صيدا: المکتبة الصریة.
- ----- (١٤٠٤)، الدرر المنشور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شافعی، أبو عبدالله محمدبن إدريس (٢٠٠٤م.), تفسیر الإمام الشافعی، جمع و تحقيق و دراسة: احمدبن مصطفی فرآن (رساله دکتری)، عربستان سعودی: دار التدمیریة.
- شیبانی، أبو عمرو خلیفہ بن خیاط بن خلیفہ العصفری البصیری (١٣٩٧ق.), تاریخ خلیفہ بن خیاط، تحقيق اکرم ضیاء العمری، چ ٢، بيروت: دار القلم مؤسسه الرسالة.

- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (١٤١٠ق.)، *تفسیر القرآن*، تحقيق مصطفی مسلم محمد، ریاض: مکتبة الرشد.
- طبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی چ، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمدبن جریر (١٣٨٧ق.)، *تاریخ الرسل والملوک*، چ، بیروت: دارالتراث.
- -----(٢٠٠١م.)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: عبد الله بن عبد المحسن التركی، ناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزیع والإعلان.
- طووسی، محمدبن حسن [بی تا]، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- عاملی، محمدجواد (١٣٢٦ق.)، *مفتاح الكرامة*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- فضلی، عبدالهادی [بی تا]، مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قران کریم، ترجمه سید محمدباقر حجتی، تهران: اسوه، (نسخه الکترونیکی نور).
- فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ق.)، *كتاب العین*، چ، ۲، قم: [بی تا].
- کلینی، محمدبن یعقوب (١٤٢٩ق.)، *كافی*، قم: دارالحدیث.
- مسعودی، أبوالحسن علی بن الحسین بن علی [بی تا]، *التنبیه والإشراف*، تصحیح عبد الله اسماعیل الصاوی، قاهره: دارالصاوی.
- معرفت، محمدهادی (١٣٨٢)، *تاریخ قرآن*، چ، ۲، تهران: انتشارات سمت.
- مقدسی، محمدبن عبدالمالک بن إبراهیم بن أحمد (١٩٥٨م.)، *تکملة تاریخ الطبری*، بیروت: المطبعة الكاثوليكية.
- مقاتل، أبوالحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر (١٤٢٣ق.)، *تفسیر مقاتل*، تحقیق عبد الله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث.
- مکی ابن ابی طالب [بی تا]، الابانه، تحقیق: عبدالفتاح اسماعیل شلبی، قاهره: مطبعة الرسالة.
- واقدی، أبوعبد الله محمدبن عمر بن واقد السهمی الاسلامی (١٩٩٧م.)، *فتح الشام*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- واحدی، أبوالحسن علی بن أحmed بن محمدبن علی (١٤١٥ق.)، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالقلم.
- یحیی بن سلام (٢٠٠٤م.)، *التفسیر*، تقدیم وتحقیق: هند شلبی، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- یعقوبی [بی تا]، *تاریخ یعقوبی*، [بی جا]: مصدر کتاب، موقع الوراق (نسخه الکترونیکی نرم افزار مکتبة الشاملة).

## بازخوانی فتح یمن توسط وهرز در پرتو نظریه‌های جامعه‌شناسی جنگ

مریم حسن پور هفشهجانی<sup>۱</sup>

احمد کامرانی فر<sup>۲</sup>

سهیلا ترابی فارسانی<sup>۳</sup>

**چکیده:** جامعه‌شناسی جنگ با نگاهی موشکافانه، جنگ و عوامل تأثیرگذار بر آن را بررسی می‌کند. این بررسی خود را در سطح علل و عوامل تأثیرگذار بر آغاز جنگ، پدیده جنگ و پیامدهای آن نمایان می‌سازد. یکی از نبردهای مهم ساسایانه، جنگ یمن بود که سیطره ساسایان بر این سرزمین را تا انتهای این حکومت به همراه داشت. در این جنگ، استراتژی‌ای که وهرز فرمانده دیلمی گرفار در زندان اوشیروان با قوای اندک خود به مظور شکست نیروهای جيشی حاکم یمن به کار برد در دو مرحله پیش از شروع جنگ و در بیوچه جنگ، اجراء درنهایت به پیروزی نیروهای ساسایی منجر گشت. در این پژوهش نشان داده می‌شود که چگونه قوای حشی برغم برخورداری از تعداد نفرات اندوه، در برابر نیروی اندک شکست می‌خورد. این پژوهش با روکردی جامعه‌شناسی به دنبال بررسی جنگ‌های ایران و اعراب است. بررسی جامعه‌شنختی جنگ، نوعی تحقیق علمی به مظور موشکافی سیستم‌های نظامی دو طرف و درنهایت یافتن دلایل شکست و پیروزی آنها در جنگ است. در این نوع نگاه ساختار نظامی دو طرف مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد و از خلال آن عوامل تأثیرگذار بر نتایج جنگ‌ها مشخص خواهد شد. این تحقیق از نظر هدف جز تحقیقات نظری است و به لحاظ ماهیت و روش کار در ردیف تحقیقات تاریخی قرار می‌گیرد که به شیوه توصیفی-تحلیلی به نگارش درآمده است.

### واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی جنگ، وهرز، اوشیروان، مسروق بن ابره

۱ دانشجوی دکتری تاریخ باستان، گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران، hassanpour121@yahoo.com

۲ استادیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول) kamranifar43@yahoo.com

۳ دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران t.farsani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۰۷ تاریخ تأیید: ۹۶/۱۱/۰۷

## Review of Yemen Conquest by Wehrez in the Light of the War Sociology Theories

Maryam Hassanpour<sup>1</sup>

Ahmad Kamranifar<sup>2</sup>

Soheila Torabi farsani<sup>3</sup>

**Abstract:** The war sociology explores war and its influential factors meticulously. Such a study reveals itself at the level of causes and factors affecting the beginning of wars, the phenomenon of war and its consequences. One of the important war of Sassanian was the Yemeni War, which led to the Sassanian dominance over this country until the end of its governance. In this war, Wehrez, who was an arrested Deylami Commander incarcerated in the Anoushiravan's Prison, employed a strategy in two phases of pre-war and during the war with his few forces to defeat Habashi forces who were dominant over Yemen, and finally, the employment of this strategy led to the success of Sassanian forces. This study demonstrates how Habashi forces despite having a large number of forces were defeated by a small force. Moreover, it seeks to explore the wars of Iran and the Arabs using a sociological approach. The sociological study of war is a kind of scientific research for scrutinizing the military systems of the two sides and finally finding the reasons for their failure and victory in the war. In this type of perspective, the military structure of the two sides will be analyzed and the influential factors of the war outcomes will be determined through it. Regarding the purpose, this study is a theoretical one, and with regard to the nature and the method, it is a historical one, which was conducted using a descriptive-analytical method.

**Keywords:** War sociology, Wehrez, Anoushiravan, Mastroq-ibn-Abraheh

---

1 Ph.D. Student of Ancient History, Islamic Azad University, Najafabad branch, Iran, hassanpour121@yahoo.com

2 Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Najafabad branch, Iran, kamranifar43@yahoo.com

3 Associate Professor, Department of History, Islamic Azad University, Najafabad branch, Iran, tfarsani@yahoo.com

## مقدمه

نظریه پردازان بسیاری درباره جنگ به بحث پرداخته‌اند. سنتزو، کلوزوویتس، ژومینی و دیگران استراتژیست‌هایی بودند که به بررسی جنگ‌ها و علل و عوامل مؤثر در پیروزی و شکست‌ها پرداختند. بحث و نظریات این استراتژیست‌ها، با تحولات علم جامعه‌شناسی همراه شد و شاخه‌ای جدید در این علم با عنوان جامعه‌شناسی جنگ را بنیان نهاد. در جامعه‌شناسی جنگ، جنگ‌ها در سه مرحله، علل آغاز، پدیده و پیامدهای جنگ مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. در مقاله پیش رو با علم به علل شروع و پیامدهای جنگ یمن برای دولت ایران و اعراب ساکن در یمن، خود پدیده جنگ از وجود مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در این پژوهش کوشش شده نظریات استراتژیست‌های معتبری چون سنتزو و کلوزوویتس در مورد عوامل تأثیرگذار در جنگ‌ها با آنچه در نبرد یمن بر ایرانیان و اعراب گذشت مطابقت داده شود و نقطه ثقل سپاه ایران در این جنگ مورد بررسی قرار گیرد.

استراتژیست‌های جنگ عوامل مختلفی را در هنگام بررسی جنگ‌ها در پیروزی و شکست‌ها دخیل می‌دانند که از آن جمله می‌توان به نقش فرماندهی، روحیه، استراتژی و تاکتیک، زمین، تعداد و نفرات، تجهیزات، فتاوری و... اشاره نمود. ما در این پژوهش با تمرکز بر دو عامل فرماندهی و استراتژی و تاکتیک، می‌کوشیم نتیجه جنگ یمن را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم و از زاویه دیگری به مسائل مربوط به این جنگ بگریم.

یکی از مناطق حساس و استراتژیک در عصر ساسانیان منطقه یمن بود. تسلط بر یمن، نظارت انحصاری بر راه‌های بازرگانی جهانی را برای ساسانیان در پی داشت و مانع از پیشی گرفتن رقبای رومی در منطقه می‌شد. در گیری‌های مذهبی دو امپراتوری روم و ایران در این مناطق بهانه‌ای بیش نبود. با آنکه مورخان اسلامی اقدام خسرو مبنی بر فرستادن نیرو به یمن را اقدامی اخلاقی متصور دانسته‌اند، لکن تسلط بر یمن می‌توانست امتیازات اقتصادی قابل توجهی را برای ایران به همراه داشته باشد.

این پژوهش بر یک سؤال اصلی و دو سؤال فرعی استوار است. سؤال اصلی عبارت است از: بر اساس نظریات جامعه‌شناسی جنگ چه عواملی باعث پیروزی ساسانیان در مقابل اعراب در جنگ یمن شد؟ سؤالات فرعی عبارت‌اند از:

۱. استراتژی و تاکتیک‌های به کار گرفته‌شده توسط وهرز قبل از شروع جنگ چه

تأثیری بر نتیجه جنگ داشت؟

۲. استراتژی و تاکتیک‌های به کار گرفته شده توسط وهرز در میدان جنگ چگونه باعث پیروزی ساسانیان شد؟

در پاسخ به سؤال اصلی پژوهش، فرضیه زیر ارائه شده است: بر اساس نظریات جامعه‌شناسی جنگ، عواملی چون قبول آتش‌بس، تقویت روحیه قوای ساسانی و حمله به نقطه ثقل سپاه مسروق در بحبوحه نبرد منجر به موقیت ساسانیان شد.

در پاسخ به سؤالات فرعی، فرضیه‌های زیر مطرح شده است:

۱. استراتژی تقویت روحیه نظامیان ساسانی پس از قبول آتش‌بس از سوی وهرز و به دنبال تهییج نظامیان توسط فرمانده با کاربرد عنصر سخنانی، تقویت عنصر احساسی یعنی نفرت و در تنگنا قرار دادن نیروها امکان‌پذیر گشت.
۲. حمله به نقطه ثقل سپاه یمن با برهم زدن نظم نیروهای نظامی آن و درنهایت کشتن مسروق به دست ساسانیان عملی شد.

اکثر منابع دست اول و نویسنده‌گان اسلامی به وقایع مربوط به جنگ یمن اشاره نموده‌اند. در بین منابع دست اول تاریخی، طبری به علت رویکرد تاریخ‌نگاری روایی، به تفصیل به شرح وقایع مربوط به جنگ یمن پرداخته است. دینوری در *اخبار الطوال*، ثعالبی در *شاہنامه*، ابن اثیر در *الکامل* و... به موضوع جنگ یمن و ارسال نیرو توسط خسرو اول به این منطقه اشاره داشته‌اند. آنچه که در جنگ‌های این مقطع از زمان مهم است، پرداختن افسانه‌وار به مسائل و اتفاقات رخ داده در جنگ‌ها است که باید توسط پژوهشگران تاریخ با دقت بررسی گردد. هرچند واژه‌های نوینی چون استراتژی و تاکتیک را نمی‌توان در منابع دست اول شاهد بود، اما می‌توان با دنبال کردن هوشمندانه گزارش‌های تاریخی در لابلای آنچه که مورخان اسلامی در شرح وقایع این جنگ داده‌اند، تاکتیک‌ها و استراتژی‌های دولت ساسانی را دریافت.

با توجه به اینکه جامعه‌شناسی جنگ رویکردی نوین در پژوهش‌های تاریخی است، مقاله‌ای با این عنوان در دوره‌های تاریخی نوشته نشده است، لکن پژوهش‌هایی که در زمینه یمن توسط پژوهشگران پیشین صورت گرفته بیشتر در زمینه اقتصادی، فرهنگی و مذهبی است. از جمله مقالاتی که به مسئله جنگ یمن از منظر اقتصادی پرداخته می‌توان به مقاله «اجلاس رمله (۵۲۴م)» و تأثیر آن بر اقتصاد سیاسی دولت‌های بیزانس و ساسانی در دریای

سرخ» نوشه مهناز بابایی توسکی اشاره نمود.<sup>۱</sup> در این مقاله به تقابل سیاست‌های اقتصادی دولت‌های بیزانس و ساسانی در منطقه یمن و تأثیر آن بر جنگ یمن اشاره شده، ولی اشاره‌ای به نحوه فتح یمن توسط سربازان ساسانی و استراتژی‌ها و تاکتیک‌های به کار رفته در این جنگ نشده است.

«بررسی تحلیلی اهداف راهبردی نظام ساسانی و اقدام نظامی خسرو اول در یمن»<sup>۲</sup> مقاله دیگری است که به اهمیت اقتصادی یمن در آن اشاره شده است. در این مقاله نویسنده به بررسی موضوع در چارچوب اهداف و سیاست‌های راهبردی روم شرقی و ساسانیان می‌پردازد و سپس در تبیین اقدام نظامی خسرو اول (۵۳۱-۵۷۹م) در لشکرکشی به جنوب‌غربی عربستان با نقد نگاه مورخین کلاسیک اسلامی و تاریخ نگاری رسمی ساسانی به اهمیت این اقدام در سیاست راهبردی ساسانیان پرداخته است و اهداف استراتژیک شاهنشاهی ساسانی را در جهت نظارت انصاری بر راههای بازرگانی جهانی و پیشگیری از دستیابی رقبای رومی بر مسیری تازه نشان می‌دهد. در این پژوهش نویسنده علل شروع جنگ را با نگاهی متفاوت بیان داشته اما خود پدیده جنگ مورد بررسی قرار نگرفته است.

در مقاله «حیره و یمن دروازه‌های ورود آداب و فرهنگ ایرانی به سرزمین‌های عربی»<sup>۳</sup> سعی بر آن است تا تغییر و تحولات فرهنگی سرزمین یمن بعد از پیروزی ساسانیان بررسی گردد. در دوره ساسانیان حیره و یمن دو دروازه ورودی تمدن ساسانی و اعراب بود که در اثر تسلط ساسانیان بعد از پیروزی در جنگ زمینه آشنایی با فرهنگ ایرانی به وجود آمد. در این اثر پرداختن به خود جنگ یمن دغدغه اصلی نبوده و مسائل بعد از جنگ مورد بررسی قرار گرفته است.

در مقاله «بررسی نقش اینا در تحولات سیاسی و اجتماعی یمن»<sup>۴</sup> نیز پژوهشگران به مسائل بعد از جنگ نگریسته و به بررسی تحولات سیاسی و اجتماعی در نسل‌های بعد از ورود

<sup>۱</sup> مهناز بابایی توسکی (۱۳۹۶)، «اجلاس رمله (۵۲۴م) و تأثیر آن بر اقتصاد سیاسی دولت‌های بیزانس و ساسانی در دریای سرخ»، *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، س. ۹، ش. ۳۴.

<sup>۲</sup> فریدون الهیاری (پاییز ۱۳۸۶)، «بررسی تحلیلی اهداف راهبردی نظام ساسانی و اقدام نظامی خسرو اول در یمن»، *فصلنامه علوم انسانی*، ش. ۶۶.

<sup>۳</sup> غلامرضا افراصیابی (۱۳۸۴)، «حیره و یمن دروازه‌های ورود آداب و فرهنگ ایرانی به سرزمین‌های عربی»، *مطالعات ایرانی*، ش. ۷.

<sup>۴</sup> جمشید باقرزاده و رجب اکبرزاده (۱۳۹۴)، «بررسی نقش اینا در تحولات سیاسی و اجتماعی یمن»، *پژوهش نامه تاریخ*، ش. ۲۴.

سپاهیان و هرز نظر افکنده‌اند و به پدیده جنگ و استراتژی‌های به کار رفته توجهی ننموده‌اند. مقاله «گسترش دین زرتشت در جزیره العرب و روابط پیامبر با زرتشیان»<sup>۱</sup> به مسئله دین پس از ورود سپاه انشیروان به یمن توجه نموده است. چنانچه پیش‌تر گفته شد در این پژوهش نویسنده‌گان سعی بر آن دارند تا با تمرکز بر پدیده جنگ و مشخص نمودن استراتژی‌ها و تاکیک‌ها از نگاهی متفاوت به جنگ یمن پردازند و دری جدید در پژوهش‌های تاریخی بگشایند.

در منابع مطالعاتی نظامی از قبیل ارتشن ایران ساسانی اثر دیوید نیکول که به مسائل و تاکیک‌های جنگی دوره ساسانیان پرداخته شده، رزم‌ابزارهای به کار گرفته شده توسط یمنیان و اعراب جنوبی مطرح شده لکن هیچ اشاره‌ای به جنگ یمن و ابزارهای استفاده شده در این جنگ توسط دو طرف جنگ نشده است.

هدف از انجام این پژوهش، بررسی جامعه‌شناسنامه دلایل موققیت پیروزی ساسانیان در جنگ یمن در دوران خسرو انشیروان است و همچنین این نوشتار به دنبال یافتن دلایل علمی و موجه در زمینه ساختار نظامی و جنگی ساسانیان در این دوره در مقابله با نیروی اعراب است.

لازم به ذکر است که این پژوهش در حوزه جامعه‌شناسی جنگ به تجزیه و تحلیل پدیده جنگ یمن پرداخته است و از این نظر پژوهشی کاملاً جدید به شمار می‌آید که می‌تواند گامی جدید در مطالعه تاریخ ساسانیان محسوب شود. روش گردآوری مطالب این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای است و به لحاظ شیوه کار به صورت تحلیلی-توصیفی به نگارش درآمده است. در این پژوهش سعی شده با بررسی عوامل مؤثر در پیروزی و شکست در جنگ‌ها تنها با بررسی دو شاخص فرماندهی و استراتژی و تاکیک، در هر دو سپاه ایران و اعراب، علل موققیت ساسانیان در برابر اعراب یمن در دوران خسرو انشیروان تحلیل گردد.

### بررسی نظریات جامعه‌شناسی جنگ

جامعه‌شناسی جنگ تلاش دارد چگونگی دستیابی به برتری قوای فیزیکی و نتایج مادی در یک نقطه قطعی را کشف کند. همچنین این نظریه به ما می‌آموزد عوامل روانی را در بحبوحه نبرد در نظر داشته باشیم. عواملی چون اشتباهات ارتضی و تأثیری که جرأت و

<sup>۱</sup> عثمان یوسفی و حسین علی بیگی (۱۳۹۵)، «گسترش دین زرتشت در جزیره العرب و روابط پیامبر با زرتشیان»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، دوره ۱، ش. ۲۲.

جسارت در جنگ‌ها دارد. کارل فون کلوزویتس، اندیشمند پروسی (۱۷۸۰-۱۸۳۱م)، در اثر خود با عنوان در جنگ، در توضیح جنگ واقعی سه عنصر اساسی آن را عبارت می‌داند از احساسات، عقل (منطق) و شانس. این سه عنصر در پیوندی سه گانه‌انگارانه (تثیلیت) با یکدیگر قرار دارند.

- احساسات: شامل نفرت و بیزاری است که منجر به خشونت بنیادی می‌شود و همچون نیروی طبیعی نامعین عمل می‌کند.
- عقل: جنگ، تابع سیاست و به عنوان ابزاری در خدمت آن است.
- شانس (احتمال): نقش شانس و احتمالات این امکان را فراهم می‌سازد که روح خلاق در جنگ آزادانه به تکاپو پردازد.

این سه مفهوم در سرتاسر کتاب کلوزویتس موج می‌زند. در نظر او پیوندی بنیادین میان جنگ و احساسات وجود دارد. تصور اینکه جنگ تنها یک کنش عقلانی است اشتباه است. جنگ به ندرت بدون نفرت میان ملل شکل می‌گیرد.<sup>۱</sup> در مقایسه احساسات با عقل نیز اگر عقل و منطق از راه استدلال مردم را قانع می‌سازد، این احساسات است که توده‌ها را به حرکت در می‌آورد.<sup>۲</sup> اما هم‌زمان، منطق نقش مهمی در جنگ‌ها دارد. عقل و منطق آن چیزی است که میان ابزار و اهداف پیوند ایجاد می‌کند. کلوزویتس همچون ماکس وبر، عقلانیت را انتخاب ابزار مناسب برای رسیدن به اهداف معین می‌داند. و بر یک قرن بعد از کلوزویتس عنوان می‌کند که عقلانیت معطوف به هدف، به معنای حسابگری دریافتی بهترین راه برای رسیدن به اهداف معین با توجه به ابزار موجود است.<sup>۳</sup> سومین عنصر جنگ در نظر کلوزویتس یعنی آنچه جنگ را همچون قمار غیرقابل پیش‌بینی می‌کند، شانس و احتمال است. شانس در همه سطوح وجود دارد و هر چیزی را نامعین می‌کند. کلوزویتس در عینیت بخشیدن به این مفاهیم انتزاعی آنها را در سه نهاد یعنی دولت، مردم و ارتش می‌بیند و عنوان می‌کند که احساسات بیش از هر چیز با مردم پیوند دارد، عقل با دولت و شانس با فرمانده و ارتش در پیوند است.<sup>۴</sup>

در جنگ منظور از استراتژی هنر به کار بردن زور و جبر است به‌طوری که این زور و

<sup>۱</sup> حمید دهقانی (۱۳۹۵)، از کارزارهای انتخاباتی تا رفتار انتخاباتی، تهران: جامعه‌شناسان، ص ۲۴.

<sup>2</sup> Iris Malone (2016), *International Security in A Changing World, A cheat sheet to clousewitz's on war*, p.3.

<sup>۳</sup> دهقانی، همان، ص ۲۵.

<sup>4</sup> Ibid, p3.

<sup>4</sup> Ibid.

جبهه‌براند تا حد امکان بیشترین نتیجه را در رسیدن به اهداف سیاسی به بار آورد. منظور از تاکتیک هنر به کار بردن سلاح‌ها در جنگ است به طوری که کاربرد آنها بتواند حداکثر بجهه‌بری را داشته باشد.<sup>۱</sup>

کلوزویتس از قدرت آشکار با رویکرد مستقیم دفاع می‌کند و آن را به عنوان عمل خشونت‌آمیز به منظور وادار ساختن دشمن برای پیروی از اراده ما تعریف می‌کند.<sup>۲</sup> برای رسیدن به این مقصود باید به طور پیوسته، نقاط ثقل دشمن را با ضربات بی در پی مورد حمله قرار داد. مرکز ثقل کانونی آکنده از قدرت و جنبش است که در آن همه چیز وابسته به هم است. این نقطه همان جاست که تمام توان ما باید متوجه آن باشد. کلوزویتس سه نمونه از این مراکز را بیان داشته است: ارتش دشمن، پایتخت او و اگر متعدد قدرتمندی دارد ارتش آن متعدد.<sup>۳</sup>

یک نیروی ارتش در حقیقت یک گروه از انسان‌هاست که تحت نظامی گرد آمداند و ریسمانی که اعضای این گروه را به هم متصل نموده و پیوند می‌دهد، همان انضباط است که همراه با اعتماد متقابل افراد آنها را در یک صف جای می‌دهد و متعهد می‌سازد. لذا باید این نکته را همیشه مد نظر داشت که بیش از هر نقشه و یا طرحی که بر مبنای عوامل مادی استوار باشد، هنر جنگ شامل حفظ و حراست و تقویت یکپارچگی روانی و اتحاد و همبستگی روحی افراد خودی و در عین حال اضمحلال و نابودی و یا تضعیف و از هم پاشیدگی روحیه و همبستگی دشمن است. بنابراین باید بر این مطلب تأکید نمود که عامل روانی از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است. وقتی این حالت تزلزل و شکست به هر وسیله در روحیه دشمن به وجود آمد آن وقت کارها آسان‌تر می‌شود. برای رسیدن به این هدف استراتژی خاصی وجود ندارد. در جنگ‌های زمینی هدف متفرق ساختن و از هم پاشیدن نیروهای منظم دشمن است.<sup>۴</sup>

در جنگ وقتی صفووف جلویی دشمن از هم می‌پاشید، دفاع او از نظم و نظام مستحکم بی‌بهره می‌شد و سربازان چون از دفاع پشت خود اطمینان نداشتند موقعیت خود را از دست می‌دادند، لذا خطری که هر سربازی را تهدید می‌کرد باعث تفرقه و تزلزل روانی و تضعیف روحیه آنها می‌شد. بدین ترتیب وقتی صفووف یک ارتش در جبهه جنگ از هم می‌پاشید،

۱ آندره بوفر (۱۳۶۶)، مقدمه‌ای بر استراتژی، ترجمه مسعود کشاورز، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ص. ۳۰.

۲ Carl Von Clauewitz (1984), *On War*, edited and translated: Micheal Howard and Peter Paret, Prinston University, New Jersey, p75.

۳ Ibid.

۴ بوفر، همان، صص ۱۰۶-۱۰۷.

مبدل به گروهی از افراد جدا از یکدیگر و نامنسجم می‌شدند.<sup>۱</sup> یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عوامل جنگ، عامل فرماندهی است که همه نظریه‌پردازان جنگ به نوعی به نقش مهم و تأثیرگذار آن در هماهنگی ارتش، انصباط، ایجاد روحیه مقاومت و... اشاره نموده‌اند. از این رو صفاتی را برای یک فرمانده خوب برمی‌شمرند، از قبیل: خرد، انصاف، شجاعت، انسانیت، جدیت و سختگیری.<sup>۲</sup> سن تزو معتقد است اگر فرمانده خردمند باشد، قادر است تغییرات حاصل در اوضاع و احوال را بازشناشد و به موقع عمل کند. وقتی فرمانده بالانصاف باشد افرادش نسبت به تشویق و تنبیه وی اطمینان خواهد داشت و اگر انسان باشد دیگران را دوست خواهد داشت و نسبت به آنها احساس خود را بروز می‌دهد و درد و رنج آنها را درمی‌یابد. اگر شجاع باشد بی‌تر دید لحظه مناسب را غنیمت می‌شمارد و کارش به پیروزی می‌انجامد. چنانکه جدی و سخت‌گیر باشد لشکریانش منضبط خواهد بود، زیرا از وی می‌ترسند و از تنبیه وی می‌هراسند.<sup>۳</sup> به گفته کلوزویتس، فرمانده موفق کسی نیست که قوانین بازی را بداند بلکه کسی است که از طریق نبوغش قوانین بازی را بیافریند. به همین خاطر است که او از مفهوم کلیدی عدم قطعیت برای تبیین جنگ استفاده می‌کند. او برخلافژرومینی معتقد است که جنگ را نمی‌توان به عدد و رقم، نقشه و نمودار هندسی تقلیل داد. در نظر او جنگ بر ارزش‌های ثابتی استوار نیستند بلکه بر عکس بر عوامل متغیری بنا شده‌اند.<sup>۴</sup>

### تطبیق نظریات جامعه‌شناسی جنگ با جنگ ساسانیان در یمن

سه عنصر یاد شده – عقل، شانس و احساس - در جنگ یمن قابل مشاهده و تدقیک است. عنصر عقل که در نهاد دولت متبادر می‌شود، شامل قوای حاکم ساسانی است که در رأس آن انوشیروان قرار دارد. انوشیروان بهمنظور تصرف یمن در سال ۵۷۰ م.<sup>۵</sup> به ظاهر به درخواست سیف بن ذی بزن از امرای پیشین یمن که از تسلط حبشیان بر سرزمینش ناراضی بود، پاسخ مثبت داد. انوشیروان به منظور تسلط بر یمن شورای تصمیم‌گیری خود را که متشکل از مرزبانان و

<sup>۱</sup> همان، ص ۱۰۳.

<sup>۲</sup> علی باقری کبورق (۱۳۶۹)، کلیات و مبانی استراتژی و جنگ، تهران: نشر بین‌الملل، صص ۲۲۷-۲۲۸.

<sup>۳</sup> سن تزو (۱۳۶۴)، هنر جنگ، ترجمه حسن حبیبی، تهران: قلم، ص ۳۱.

<sup>۴</sup> دهقانی، همان، ص ۱۸.

<sup>۵</sup> دیوید نیکول (۱۳۹۵)، ارتضایران ساسانی، ترجمه محمد آقاجری، تهران: ققنوس، ص ۹.

وزیران، بزرگان کشور و موبدان<sup>۱</sup> بود راه انداخت. چنین می‌نماید که نبرد یمن چندان برای انوشیروان اهمیت ندارد، به همین دلیل با پیشنهاد یکی از موبدان نه ارتش دائمی ساسانیان، بلکه سپاهی از نظامیان زندانی شده که حکم اعدام در انتظار ایشان بود را برای جنگ در یمن گسیل نمود. زیرا اگر اینان کشته شوند مقصود - اعدام ایشان - به عمل آمده است و اگر بر مردم حبشه پیروز شوند و آنان را از یمن بیرون کنند کشوری بر کشورهای شاهنشاه خواهد افزوود.<sup>۲</sup> اینکه به چه علت انوشیروان، سپاه دائمی را به یمن گسیل نداشت در هاله‌ای از ابهام فرورفته است. شاید شاهنشاه ساسانی نمی‌خواست هزینه زیادی در راه به دست آوردن یمن کرده باشد و یا اینکه نمی‌خواست توجه حبشهان و به تع آن رومیان را به خود جلب نموده باشد. به هر حال گزارش‌ها مورخین اسلامی نقش پرنگی برای خسرو انوشیروان قائل نشده‌اند، مگر تجهیز همین ارتش اندک به تمام لوازم مورد نیاز.<sup>۳</sup>

پس از مشخص شدن اینکه چه گروهی باید برای نبرد گسیل شوند، زندانیان را شمارش کردند. تعداد آنها به اعتقاد برخی مورخین هشت صد نفر<sup>۴</sup> و به نظر برخی دیگر هزار نفر<sup>۵</sup> بود و از میان آنها یکی که به لحاظ مقام و منزلت برجسته‌تر بود را به عنوان فرماندهشان انتخاب نمودند.<sup>۶</sup> برخلاف مورخان اسلامی نمی‌توان نقش خسرو انوشیروان را حداقل در انتخاب این نیروی کوچک و انتخاب وهرز به عنوان فردی شایسته برای سalarی این ارتش نادیده گرفت. به نظر می‌رسد انتخاب وهرز، انتخاب شایسته‌ای برای فرماندهی قوای ساسانی باشد.

عنصر دوم که مهم‌ترین عنصر در این نبرد بود، عنصر فرمانده بود. وهرز، فرمانده سربازان گسیل شده، مردی سالخورده<sup>۷</sup> و با تجربه بود که جنگ‌های بسیاری را دیده بود.<sup>۸</sup> به گفته مسعودی بعضی‌ها «وهرز» را دیلمی نامیده‌اند از آن‌رو که مربزبانی دیلم و گیل داشت نه اینکه

۱ محمدبن حریر طبری (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمة ابوالقاسم پائینه، ج ۲، تهران: اساطیر، ج ۵، ص ۶۰.

۲ همان، ۶۹۶.

۳ ابومنصور محمدبن عبدالملک ثعالبی (۱۳۸۴)، شاهنامه، ترجمة محمود هدایت، تهران: اساطیر، ج ۵، ص ۲۹۷.

۴ مظہربن طاهر مقدسی (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ترجمة محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران: آگه، ص ۱۹۱؛ ابوالفدا اسماعیل بن عمرین کثیر (۱۹۸۶)، البدایة والنہایة، دار الفکر، ج ۲، بیروت: دار الفکر، ص ۱۷۸؛ خیرالدین زرکلی (۱۹۸۹)، الاعلام قاموس تراجم لشهر الرجال والننسا من العرب والمستعربين والمستشرقين، بیروت: دار العلم للملاتین، ط الثامنة، ص ۱۴۹.

۵ ثعالبی، همان، ص ۲۹۷.

۶ ابن هشام (۱۳۷۵)، السیرة النبویة (زنگانی محمد(ص) پیامبر اسلام)، ترجمة سید هاشم رسولی، ج ۱، تهران: انتشارات کتابچی، ج ۵، ص ۶۳؛ مقدسی، همان، ج ۱، ص ۵۱۹.

۷ ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۶۳.

۸ محمدبن علی بن محمد شبانکاره‌ای (۱۳۸۱)، مجمع الانساب، محقق میرهاشم محدث، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ص ۲۲۸.

أهل دیلم بوده است.<sup>۱</sup> به اعتقاد ابن قتیبه وهرز یکی از فرماندهان (قواد)<sup>۲</sup> بود که در رأس قوای دیلمی به ینم فرستاده شد.

وهرز به همراه سیف بن ذی یزن سوار بر هشت کشتنی با ظرفیت هر کشتنی صد نفر از ابله به سمت خلیج عدن حرکت کرد.<sup>۳</sup> آنها اسب و وسایل مورد نیاز خود را با خود برداشتند.<sup>۴</sup> دو کشتنی از هشت کشتنی در میان راه غرق شدند.<sup>۵</sup> لکن مابقی به ساحل رسیدند.

### مقایسه سپاه وهرز و مسروق بن ابرهه از نظر کمی

سپاهی که وهرز با خود به ینم بردا، گرچه به لحاظ نفرات بسیار کم تعداد بود، لکن از نظر تجهیزات نظامی پرتوان تر از سپاهیان مسروق ظاهر شد. انوشهیروان تمام وسایل مورد نیاز را با آنها همراه نمود.<sup>۶</sup> کما طلاعی نیروهای ینمی از تجهیزات جنگی را می‌توان از سخن طبری مبنی بر عدم اطلاع مردم ینم از ابزار جنگی تیر متوجه شد.<sup>۷</sup> در تیجه، می‌توان استنباط نمود انبوه سپاه مسروق، چیزی جز سیاهی لشکر نیست که در نگاه اول برای ساسانیان نگرانی‌هایی به همراه می‌آورد.

سپاه مسروق متشکل از حبشیان، حمیریان و عربان بود.<sup>۸</sup> هر چند نمی‌توان آماری که مورخان اسلامی از تعداد سپاهیان مسروق داده‌اند را به راحتی پذیرفت، اما می‌توان گفت که این جنگ، نبردی نامتقارن به لحاظ کمی بود و کفه ترازو به سمت نیروهای مسروق بن ابرهه سنگین‌تر می‌نمود. همچنین احتمال می‌توان داد به علت هفتاد و دو سال حکومت حبشیان در ین<sup>۹</sup> و افزایش نارضایتی‌ها<sup>۱۰</sup>، سپاه مسروق هم از این نظر یکدل و همراه فرمانده نبوده باشدند.

۱ مسعودی (۱۳۶۵)، *التتبیه والاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۲، ص ۲۳۹.

۲ أبو محمد عبدالله بن مسلم ابن قتيبة (۱۹۹۲)، *المعارف*، تحقيق ثروت عكاشه، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط الثانية، ص ۶۶۴.

۳ ابوحنفیه دینوری (۱۳۸۳)، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، ص ۹۲؛ عبدالملک بن حسین بن عبد الملک شافعی (۱۹۹۸)، *سمط النجم العوالی فی انبأ الاولی والتولی*، تحقيق الشیخ عادل احمد عبد الوجود و الشیخ علی محمد معموض، ج ۱، بیروت: دار الكتب العلمیة، ص ۱۱۳.

۴ مسعودی، *التتبیه والاشراف*، ج ۲، ص ۵۵.

۵ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد بن الجوزی (۱۹۹۲م/۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، تحقيق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۲، بیروت: دار الكتب العلمیة، ص ۱۳۱.

۶ ثعالی، *شاهنامه*، ص ۲۹۷.

۷ طبری، *تاریخ طبری*، ج ۲، ص ۶۹۷.

۸ مقدسی، *آفرینش وتاریخ*، ج ۱، ص ۵۳۳.

۹ ابوعلی محمد بلعمی (۱۳۷۷)، *ترجمة تاريخ طبری*، ج ۲، تهران: خیام، ص ۷۲۱.

۱۰ سالم عبدالعزیز (۱۳۸۳)، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، ترجمه باقر صدری نیا، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۱۴.

وهرز با از دست دادن دو کشتی از قوای خود در همان ابتدا با بدشانسی مواجه شد، اما گذشت زمان نشان داد که فرمانده پارسی با شرایطی مناسب روبه رو بود یا اینکه شرایط مناسب را خود ایجاد نمود. سپاه وهرز مشکل از پارسیان و اعراب بود. پارسیان شرکت کننده احتمالاً افرادی از اقوام ترک و دیلم بودند.<sup>۱</sup> علاوه بر ایشان، سیف بن ذی‌یزن، کمک به تجهیز بیشتر سپاه وهرز از نظر نفرات و اسباب عربی را بر عهده گرفت.<sup>۲</sup> همنگی و همگنی در سپاه وهرز نسبت به قوای مسروق محرزتر است؛ چنانچه بلعمی در این رابطه می‌گوید: پس وهرز سیف را گفت: مرا چه نیرو توانی کردن؟ گفت: هر چه از فرزندان حمیرایند و ملک‌زادگان اند همه یار من‌اند، مردان مرد و سواران نیک و اسپانی تازی، همه را گرد کنم و دامن با دامن تو بندم. اگر ظفر یابی با تو باشم و اگر کشته شوی با تو باشم.<sup>۳</sup>

در سپاه وهرز، انگیزه‌های قوی نیروهای پارسی را به یکدیگر متصل ساخته بود. آنها یک بار از مرگ - اعدام - جسته بودند و در سرزمینی غریب برای نجات دوباره جان خود به یکدیگر وابسته بودند. از سوی دیگر نیروهای یمنی که بخش عده ایشان شاهزادگان حمیری بودند،<sup>۴</sup> از سختگیری قوای حبسی به ستوه آمده و تنها امیدشان همین نیروی اندکی بود که انوشیروان با سیف بن ذی‌یزن فرستاده بود. بنابرین اتحاد نیروهای وهرز برای رسیدن به هدف مشترک، قوی‌تر بود.

مسروق به‌واسطه تعداد زیاد سپاهیانش مغروف‌تر بود، چنانچه تعداد کم سپاه وهرز را که مشاهده نمود، کسی را پیش وهرز فرستاد که با این جمع اندک چرا آمدی؟<sup>۵</sup> سپاه من چنان است که می‌بینی و خویشتن و یارانت را به خطر افکنده‌ای، اگر خواهی اجازه دهم که به دیار خویش بازگردد و با تو درنیاویزم و هیچ‌کسی از تو و یارانت، از من و یارانم بدی نبینند و اگر خواهی همین دم با تو جنگ اندازم و اگر خواهی مهلت دهم تا در کار خویش بنگری و با یارانت مشورت کنی؟<sup>۶</sup> مشخص است که مسروق دشمن خود را به چشم حقارت می‌نگرد.

۱ ثعالبی، شاهنامه، ص ۲۹۷.

۲ ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۴۴؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۸؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۲، ص ۱۷۸.

۳ بلعمی، ترجمه تاریخ طبری، ج ۲، ص ۷۲۹.

۴ طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۸؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۲، ص ۱۷۸.

۵ مقدسی، آفرینش وتاریخ، ج ۱، ص ۵۳۳.

۶ طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۶.

## استراتژی وهرز پیش از شروع جنگ

همان طور که گفته شد وهرز و سپاهیانش انگیزه‌های قوی در پایمده‌ی و ایستادگی در یمن داشتند. آنها یکبار از مرگ حتمی گریخته بودند و اگر در این جنگ نهایت تلاش خود را می‌نمودند، نه تنها رهایی بلکه پاداش خوبی نصیبیشان می‌گشت. وهرز با نیروی انبوهی مواجه بود که فرصتی برای تخرب روحی ایشان نداشت. پس بهترین راه به اعتقاد کلوزووینس استفاده از رویکرد مستقیم، یعنی شکست دشمن در صحنه جنگ بود.<sup>۱</sup> او برای اینکه بتواند در جنگ نامتقارن پیروز گردد تنها به نیروهایی نیاز داشت که انگیزه‌های قوی برای پیروز شدن داشته باشند. مسلماً قوای وهرز با افزوده شدن یاران سیف بن ذی یزن بیشتر از شش صد نفر بود، اما با وجود این بنا به تأکید منابع بر نامشخص بودن انتهای سپاه مسروق<sup>۲</sup>، تعداد سپاه مسروق از سپاه وهرز بیشتر بود. بهترین استراتژی در این شرایط خرید زمان به منظور بررسی بیشتر دشمن از یکسو و افزایش روحیه و انگیزه نیروهای خودی از سوی دیگر بود.

در اولین گام وهرز از مسروق مهلتی یک‌ماهه یا ده‌روزه گرفت<sup>۳</sup> و احتمالاً در این مدت به ارزیابی قوای دشمن و تعیین نقاط ضعف آن پرداخت. وهرز در مهلت تعیین شده، پسر خود، نوزاد را به منظور جمع آوری اطلاعات به اطراف اردوگاه دشمن فرستاد. هرچند مورخان، ورود نوزاد به اردوگاه دشمن را بی‌توجهی وی اعلام نمودند.<sup>۴</sup> لکن نمی‌توان گمان نمود که نوزاد، پسر وهرز، بی‌توجه به موقعیت موجود این اقدام را انجام داده باشد. چنانچه ابن‌هشام می‌گوید: وهرز فرزند خود را به جنگ آنان فرستاد تا جنگجویی آنان را بیازماید، اتفاقاً فرزند او به دست لشگریان کشته شد و این موجب شد که آتش خشم وهرز شعله‌ور گردد.<sup>۵</sup> اگر بپذیریم وهرز و مسروق بین خود مدتی را آتش‌بس اعلام نموده‌اند، پس می‌توان این احتمال را داد که مرگ نوزاد احتمالاً در حین تجسس در اردوگاه دشمن صورت گرفته است.

دومین استراتژی وهرز، اقدامات پیاپی برای بالا بردن روحیه و انگیزه‌های افرادش بود. اولین تاکتیک برای رسیدن به این مقصود، صحبت کردن در شرایط مختلف با نیروهایش به

۱ Clauewitz, p75.

۲ ثالبی، شاهنامه، ص ۲۹۷.

۳ طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۶.

۴ مقدسی، آفرینش وتاریخ، ج ۱، ص ۵۳۳.

۵ ابن‌هشام، السیرة النبوية، ج ۱، ص ۴۵.

عنوان فرمانده و تلاش برای همراه ساختن سپاهیان با خود بود.<sup>۱</sup> دومین تاکتیک، استفاده صحیح از شرایط ناخوشایندی بود که می‌توانست تأثیر منفی بر روحیه سپاهیانش بگذارد. کشته شدن نوزاد پسر فرمانده، می‌توانست اول از همه به روحیه فرمانده ضربه وارد کند. اما وهرز، پیری کار کشته بود. او از شرایط پیش‌آمده برای تحریک احساسات افراد خود استفاده کرد و حس نفرت و انتقام‌جویی را با استفاده از جسد پسرش زنده نگهداشت. سن‌تزو معتقد است اگر فرمانده خردمند باشد، قادر است تغییرات حاصل در اوضاع و احوال را باز شناسد و به موقع عمل کند.<sup>۲</sup> نحوه برخورد وهرز با مرگ پسرش و طرز سخن گفتن وی با فرستاده مسروق، چنان از روی سیاست و خردمندانه بود که می‌توان به قدرت تسلط وی بر احساساتش پی برد. طبری در گزارش خود چنین آورده که وهرز به فرستاده گفت: «او پسر من نبود بلکه زنازاده بود، اگر پسر من بود صبر می‌کرد و خیانت نمی‌کرد تا مدتی که میان ما هست بگذرد».<sup>۳</sup> بدین ترتیب وهرز با سیاست و تیزهوشی، شرایطی که می‌رفت به مدت زمان آتش‌بس خاتمه دهد را تغییر داد و ذهن مسروق را از اصل ماجرا منحرف ساخت. در ادامه طبری نقل می‌کند: آنگاه بگفت تا جثه پسر را برابر زمینی نهادند که آن را توانست دید و سوگند یاد کرد که شراب نوشود و روغن به سر نمالد تا مدت مقرر میان او و حشیان سپری شود.<sup>۴</sup> مقدسی نیز در این باره چنین نوشه است: «فرمان داد تا پیکر فرزندش را برابر زمین بلندی گذاشتند بدانسان که او و یارانش آن را بینند و این تدبیری بود برای ایشان و او خود هیچ بی‌تابی نکرد و تأسف نخورد».<sup>۵</sup> بدین ترتیب، عنصر احساس (تنفر) که چندان در ابتدای این نبرد محسوس نبود با مرگ نوزاد، پسر وهرز، خردمندانه توسط وی به وجود آمد و باعث بسیج هرچه بیشتر قوای ساسانی گشت.

تاکتیک سوم در تنگنا قرار دادن نیروهای ساسانی بود. سن‌تزو معتقد است در بحبوحه نبرد، باید افراد لشکر را در وضعیتی بن‌بست بیفکنید به‌طوری که از برابر مرگ نیز فرار نکنند. چون اگر افراد آماده مردن باشند، به هر کاری قادرند. در این حالت افسران و افراد حد اعلای توانایی خود را به کار می‌گیرند. افراد در نامیدی از هیچ چیز نمی‌ترسند. وقتی راهی

۱ طبری، تاریخ طبری، مؤخره، ص ۷۴.

۲ سن‌تزو، هنر جنگ، ص ۳۱.

۳ طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۶.

۴ همان.

۵ مقدسی، آفرینش و تاریخ، ج ۱، ص ۵۳۳.

برای عقب‌نشینی نباشد افراد تزلزل ناپذیرند. هنگامی که افراد عمیقاً به سرزمین دشمن نفوذ می‌کنند هر یک به دیگری وابسته می‌شود و درجایی که راه حل دیگری وجود نداشته باشد با دشمن به مبارزه تن به تن می‌پردازد.<sup>۱</sup> به این قیل افراد نباید توصیه کرد هوشیار و مراقب باشند، چون نیازمند چنین توصیه‌ای نیستند. فرمانده نباید پشتیبانی آنها را به زور به دست آورد وابستگی آنها به وی پیشاپیش حاصل است و بی خواهش و تمنا اعتمادشان جلب شده است.<sup>۲</sup> وهرز به منظور در تنگنا قرار دادن افرادش یک روز قبل از اتمام مهلت آتش‌بس، تمام کشتی‌ها و لباس‌های سربازانش را به آتش کشید و باقیمانده غذای ایشان را به دریا ریخته، معدوم کرد.<sup>۳</sup> با این اقدام به ایشان قبولاند که راه برگشتی وجود ندارد و باید جنگید. او در تهییج اذهان چنین گفت: «من این‌ها را تنها از آن رو آتش زدم که اگر حبشیان در این جنگ پیروز شدند بر آنها دست نیابند، ولی اگر ما پیروز شدیم بدیهی است که چند برابر این‌ها را به دست خواهیم آورد. بنابراین، اگر می‌جنگید و پایداری می‌کنید، به من بگویید و اگر نمی‌کنید هم‌اکنون من خود را بر روی شمشیر خویش می‌اندازم تا از پشم سر بدر آوردد». آنان که دیدند اگر فرماندهشان چنین کاری با خود بکند به چه روزی خواهند افتد، گفتند: «ما همراه تو آن قدر با دشمن می‌جنگیم که یا بمیریم یا پیروزی یابیم». در صورتی که موافق نباشند او شمشیر به سینه خود فروکرده و خود را خواهد کشت.<sup>۴</sup> قرار دادن سربازان بین دوراهی انتخاب مرگ یا زندگی، حربه خوبی بود که وهرز به کار برد. سربازان می‌دانستند بدون فرماندهشان نمی‌توانند کاری بکنند پس به جنگیدن با تمام توان راضی شدند.

### بررسی استراتژی وهرز در بحبوحه نبرد

اگر پیزیریم عمدۀ نیروهای وهرز دیلمیان بودند، دانستن نحوه جنگیدن و نوع سلاح مورد استفاده ایشان ضروری است. کاوه فرخ معتقد است با وجود دیلمیان، نسل جدیدی از پیاده‌نظام سنگین از شمال ایران ظاهر شد. اینان بهترین پیاده‌نظام ایران ساسانی شدند. منابع رومی از مهارت و سرخشنی دیلمیان در نبرد نزدیک به‌ویژه با شمشیر و خنجر بسیار تعریف کرده‌اند. آنان اغلب با بهترین لژیونرهای روم رودررو می‌شدند.<sup>۵</sup> سلاح دیلمیان عبارت بود از تبر

<sup>۱</sup> سن تزو، هنر جنگ، ص ۱۴۲.

<sup>۲</sup> همان، ص ۱۴۳.

<sup>۳</sup> مقدسی، آفرینش و تاریخ، ج ۱، ص ۵۳۳.

<sup>۴</sup> ابن اثیر (۱۳۷۱)، الکامل، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، ج ۵، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی، ص ۹۲.

<sup>۵</sup> فرخ کاوه (۱۳۸۸)، اسواران ساسانی، ترجمه یوسف امیری، مشهد: گل آفتاب، ص ۶۴.

جنگی، فلاخر، خنجر و شمشیر سنگین.<sup>۱</sup> سلاح دیگری که در این نبرد مورد استفاده قرار گرفته است، تیر و کمان بود. احتمالاً گروه دیگری شامل کمانداران در این نبرد شرکت داشتند که در استفاده از آن بسیار مهارت داشتند. چنانچه قوای وهرز با تمام تجهیزات پا به یمن گذاشته باشند، احتمالاً زره، کلاه خود، سپر و سایر تجهیزات مورد نیاز برای حفاظت از اندام‌های حساس بدن را به کار بردند.

سلاح سپاهیان پیاده یمنی‌ها عبارت بود از نیزه‌ای کوتاه، شمشیری یکدم و کمی خمیده و البته بدون زره. جنگ‌افزار نیروی سواره یمن عبارت بود از نیزه. اسب فقط دارای فتراک جلو و افساری تکامل یافته<sup>۲</sup> بود. در تصاویر حجاری شده در یمن خبری از زره بر تن نظامیان نیست. زین قابل مشاهده نیست هرچند وجود فتراک نشانه وجود زین است. تنها ابزار قابل استفاده شمشیر، خنجر و نیزه است.<sup>۳</sup>

هرچند تصاویری در حضرموت یافت شده که مردی لنگ به پا در حال تیراندازی با کمان به سوی آسمان تصویر شده است.<sup>۴</sup> لکن وجود این حجاری مخالف سخن طبی مبنی بر این است که یمنی‌ها تا بدان روز تیر ندیده بودند.<sup>۵</sup> دیوید نیکول در بررسی سلاح‌های ساسانی از نوعی تیر به نام ناوک سخن گفته که بسیار نازک بود. این وسیله یک بخش دندۀ دار یا پیکان گذری در جلوی کمان داشت که سبب شکل‌گیری موقعی کمانی صلیبی می‌شد. تیرهای کوچکی به طول ۱۰ تا ۴۰ سانتی‌متر از طریق این پیکان گذر شلیک می‌شدند که در فاصله نزدیک به خوبی رخنه می‌کردند و مهم‌تر اینکه بردی بیش از پیکان‌های معمولی داشتند و در نبرد عملًا قابل دیدن نبودند.<sup>۶</sup> احتمالاً اشاره طبری به نوع تیر مورد استفاده ساسانیان است، که برای قوای یمنی تازگی داشت.

بعد از بررسی تجهیزات دو طرف جنگ، می‌توان چنین استنتاج نمود که قوای وهرز هرچند از نظر کمی اندک بودند، اما کیفیت تجهیزات نظامی شان قابل توجه بود. در نبردی نامتقارن چون نبرد یمن، سربازان ساسانی تنها با انگیزه قوی می‌توانستند شرایط را به نفع

<sup>۱</sup> همان.

<sup>۲</sup> نیکول، ارتش ایران ساسانی، ص ۷۲.

<sup>۳</sup> همان، صص ۷۳-۷۲.

<sup>۴</sup> همان، ص ۷۲.

<sup>۵</sup> طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۷.

<sup>۶</sup> نیکول، ارتش ایران ساسانی، ص ۴۰.

نیروی ضعیف خود به لحاظ عددی، برگرداند.

با توجه به اینکه وهرز رویکرد مستقیم یعنی جنگ را در این نبرد انتخاب کرد و ما شواهدی نداریم که نشانه ضربه زدن به روحیه دشمن از سوی وهرز باشد، پس نقاط تسلیم مادی مورد توجه این فرمانده بود. منظور همان سه نقطه ثقلی است که کلوزویتس از آنها نام می‌برد: ارتش دشمن، پایتخت او و اگر متعدد قدرتمندی دارد، ارتش آن متعدد.<sup>۱</sup>

ما هیچ اطلاعی از متهدان مسروق در این نبرد نداریم. همچنین می‌دانیم پایتخت مسروق بعد از شکست در این نبرد به دست وهرز افتاد؛ درنتیجه تنها نقطه ثقل باقیمانده ارتش مسروق است. تمام تلاش وهرز بعد از آغاز نبرد، ضربه زدن به ارتش مسروق با استفاده از دو تاکتیک بود. اول بر هم زدن نظم و آرایش نظامی سپاه دشمن و دوم حمله به قلب سپاه، یعنی جایی که مرکز هدایت سپاه است. وهرز برای رسیدن به هدف اول از قوای کماندار خود به خوبی بهره برد. تیراندازی پیاپی از فاصله دور می‌توانست ریزش‌های زیادی را در سپاه یمن که به احتمال زیاد اکثر افراد آن فاقد زره بودند ایجاد کند. هدف کمانداران پیاده خسارت وارد کردن به صف کمانداران و پیاده نظام دشمن بود به طوری که دشمن تواند در برابر حمله اسواران مقاومت کند. در وقت دفاع، مسئولیت کمانداران متوقف کردن حمله پیاده نظام یا سواره نظام دشمن بود.<sup>۲</sup> تیراندازی کمانداران ساسانی، باعث پراکندگی و آشتگی در انبوه سپاه مسروق گشت و نظم و انصباط موجود را برهم زد. پس از برهم خوردن نظم سپاهیان مسروق، احتمالاً آنها مورد حمله سواره نظام ساسانی و نیروهای دیلمی که مهارت عمدۀ شان در نبردهای نزدیک بود، قرار گرفتند و درنهایت تلفات سنگینی بر پیکر سپاه دشمن وارد شد.

اما هدف دوم با کشتن فرمانده دشمن به دست آمد. عمدتاً در جنگ‌ها سپاهیان وابسته به وجود فرمانده خود بودند و با از دست دادن وی روحیه مقاومت را از دست داده، شکست می‌خورند. تیر نهایی که روحیه نظامیان یمنی را نشانه گرفت، همان تیری بود که وهرز بر پیشانی مسروق جای داد.<sup>۳</sup> با مرگ مسروق سپاه یمن به سرعت پراکنده شد و قوای ساسانی به موققیت دست یافت.

۱ مایکل هاوارد (۱۳۷۷)، کلوزویتس، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران: طرح نو، ص ۷۵.

Clausewitz, p74.

۲ فرخ، سواره نظام ساسانی، ص ۶۶.

۳ ابن‌هشام، السیرة النبوية، ج ۱، ص ۶۴.

## نتیجه‌گیری

در بررسی پدیده جنگ می‌توان از سه عنصر اصلی جنگ‌ها که عبارت‌اند از دولت، فرمانده و ارتشد (مردم) نام برد که روابط دوسویه‌ای بین آنها وجود دارد. در جنگ یمن نیز با تفکیک این سه عنصر می‌توان به نقاط قوت سپاه ساسانی پی برد. عامل دولت (یعنی انوشیروان به خاطر حسن انتخابش در تعیین فرمانده) و عامل فرماندهی نقش تعیین‌کننده‌ای در پیروزی ساسانیان داشتند. بعد از انتخاب و هرز به عنوان فرمانده، وی استراتژی اصلی را بر رویکرد مستقیم یعنی مواجهه مستقیم با سپاه و هرز قرار داد و در رسیدن به این استراتژی بسیار حساب شده عمل نمود. و هرز با به کار گیری تاکتیک‌های مناسب قبل از شروع جنگ برای شناسایی نقاط ضعف سپاه دشمن، پیشنهاد آتش‌بس را از سوی مسروق پذیرفت و در این مدت با بررسی وضعیت دشمن به ارزیابی موقعیت پرداخت. در این میان سپاه ساسانیان از عنصر شанс بی‌نصیب نبود. شанс در پیوند با هوش، فرمانده سپاه ساسانی را یک مرحله به جلو راند. بدین ترتیب که پس از مرگ فرزند و هرز وی به جای نالمید شدن با تهییج احساس سپاهیانش، تنفر را در ایشان برانگیخت. در بحبوحه نبرد نیز با برگزیدن بهترین تاکتیک‌ها ابتدا سعی در برهم زدن نظم سپاه حبشهیان نمود و در آن آشتفتگی با کشتن فرمانده آنها، مسروق، سپاه دشمن را به شکست وادر کرد.

## منابع و مأخذ

- ابن‌اثیر (۱۳۷۱)، *الکامل*، ترجمة ابوالقاسم حالت، و عباس خليلي، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن جوزی، *ابوالفرح عبدالرحمن بن علی بن محمدابن‌الجوزی* (۱۴۱۲/۱۹۹۲)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد عبد‌القادر عطا و مصطفی عبد‌القادر عطا، بیروت: دار الكتب العلمية.
- ابن قتیبه، *أبومحمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة* (۱۹۹۲)، *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن‌کثیر، *ابوالفدا اسماعیل بن عمر* (۱۹۸۶)، *البیانیۃ و النہایۃ*، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌هشام (۱۳۷۵)، *السیرۃ النبویۃ یا زندگانی محمد(ص)* پیامبر اسلام، ترجمه سید هاشم رسولی، تهران: انتشارات کتابچی، چ ۵.
- الهیاری، فربدون (۱۳۸۶)، «بررسی تحلیلی اهداف راهبردی نظام ساسانی و اقدام نظامی خسرو اول در یمن»، *فصلنامه علوم انسانی*، ش ۶۶، ص ۱-۲۰.
- بابایی، مهناز و یوسف جمالی، محمد کریم (۱۳۹۶)، «اجلاس رمله (۵۲۴م) و تأثیر آن بر اقتصاد سیاسی دولت‌های بیزانس و ساسانی در دریای سرخ»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، س ۹، ش ۳۴.

- باقری کبورق، علی (۱۳۶۹)، کلیات و مبانی استراتژی و جنگ، تهران: نشر بین‌الملل.
- بلعمی، ابوعلی محمد (۱۳۲۷)، ترجمهٔ تاریخ طبری، تهران: خیام.
- بوفر، آندره (۱۳۶۶)، مقدمه‌ای بر استراتژی، ترجمهٔ مسعود کشاورز، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- شعالی، ابومنصور محمدبن عبدالملک (۱۳۸۴)، شاهنامهٔ شاعلی، ترجمهٔ محمود هدایت، چ ۵، تهران: اساطیر.
- دهقانی، حمید (۱۳۹۵)، از کارزارهای انتخاباتی تا رفتار انتخاباتی، تهران: جامعه‌شناسان.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۸۳)، اخبار الطوال، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی.
- زرکلی، خیر الدین (۱۹۸۹)، الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والننس من العرب والمستعربين والمستشرقين، بیروت: دارالعلم للملايين، ط الثامنة.
- سالم، عبدالعزیز (۱۳۸۳)، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمهٔ باقر صدری نی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سن تزو (۱۳۶۴)، هنر جنگ، ترجمهٔ حسن حسینی، تهران: قلم.
- شبانکاراهی، محمدبن علی (۱۳۸۱)، مجمع الانساب، محقق میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، چ ۵، تهران: اساطیر.
- العاصمی لمکی، عبدالملک بن حسین بن عبدالملک شافعی (۱۹۹۸)، سمعط النجوم العوالي فی انبأ الاوائل و التوالى، تحقیق الشیخ عادل احمد عبدالوجود و الشیخ علی محمد معاوض، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- فرخ، کاوه (۱۳۸۸)، اسواران ساسانی، ترجمهٔ یوسف امیری، مشهد: گل آفتاب.
- مسعودی (۱۳۶۵)، التنیبه و الاشراف، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مقدسی، مظہرین طاهر (۱۳۷۴)، آفرینش وتاریخ، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- نیکول، دیوید (۱۳۹۵)، ارتش ایران ساسانی، ترجمهٔ محمد آقامجری، تهران: هنوس.
- هاوارد، مایکل (۱۳۷۷)، کلازویتس، ترجمهٔ غلامحسین میرزا صالح، تهران: طرح نو.
- Clauewitz, Carl, Von. (1984), *On War*, edited and translated: Micheal Howard and Peter Paret, Princeton University, New Jersey.
- Malone, Iris (2016), *International Security in A Changing World*, A cheat sheet to clousewitz s on war.



## عشق متصوفانه در آثار داراشکوه: الگویی کهن برای دنیای نوین

عطاء‌الله حسنی<sup>۱</sup>

**چکیده:** عشق گمشده دنیای پر تخاصم امروز است. اکنون، اصنافی از بشر گرفتار عصیت در معانی منفی آن - قومدارانه - و نفس سرکش خود شده‌اند. اینان با سلطه گری و زیاده‌خواهی زمینه ناپوری محیط زیست و زوال روح انسانی و بهدر دادن زحمات دانشمندان در کاستن از آلام بشری را فراهم می‌آورند. البته این پدیده تازه‌ای نیست. در گذشته تاریخی نیز کسانی دست به چنین اقدامات مخربی می‌زدند. در برابر اینان کسانی هم هستند و در گذشته تاریخی نیز بوده‌اند که به سلامت و سعادت پسر می‌اندیشنند. تعصب و خودمداری نیروی مجرمه گروه نخست و عشق و ایثار، انگیزه گروه دیگر در حیات اجتماعی شان است. به نظر می‌رسد راه حل این مسئله را باید در غلبه تفکر انسان گرایانه و طبیعت دوستانه جستجو کرد. متصوفان و عارفان از دیرباز برای پرورش روح انسانی در خود و مریدانشان، به پاک نفسی روی آورده و با سرکوب نفس امراه به مبارزه با جهل، خشم، بغض، قهر، کبر، کینه، حسد، بخل، کفر و نفاق می‌پرداخته‌اند. آنان عشق به انسان و طبیعت را جایگزین آن ذمائم می‌کردند و خود و پیروانشان را آماده پذیرش عشق الهی می‌نمودند. انسان امروزی برای شکستن مرزهای عصیت و نفس پرستی و اشاعه انسان دوستی، نیازمند چنین نقش‌هایی است؛ الگوهایی که بعضًا جان بر سر اهداف انسانی خود نهاده‌اند. داراشکوه - شاهزاده تیموری هند - از جمله کوشندگان این راه بود.

**واژه‌های کلیدی:** صوفیان، عارفان، عشق متصوفانه، داراشکوه، ایران، هند، الگوی کهن، دنیای نوین

۱ دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی a-hassani@sbu.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۰۷ تاریخ تایید: ۹۶/۰۲/۰۸

## Mystical Affection in Dara Shikoh's Works: An Old Pattern for the New World

Ataollah Hassani<sup>1</sup>

**Abstract:** Love is the missing phenomenon in today's world, which is full of conflicts. Nowadays, some groups around the world are caught in their ideological and ethnic *asabiyyah* [with its negative - ethnocentric bias - meaning], and rebellious selfishness. They, with a sense of domination and greed, prepare ground for destruction of natural environment, deterioration of humane soul, and squandering the efforts of scientists in reducing human suffering. Of course, this is not a new phenomenon. In the past, there were many people doing such malicious actions. Unlike them, there were, and are now, those who thought about health and happiness of human being. Bigotry and ethnocentrism acted as the pushing force for the first group. But, motivations of the other group were love and sacrifice. It seems that, the prevailing of humanist and nature-loving thought to be a solution to this problem. Sufis and mystics, far back, for nurturing the human sense in themselves and their disciples, made themselves to purify their sensuality by combating ignorance, anger, hatred, wrath, pride, enmity, envy, jealousy, infidelity, and hypocrisy. They replaced those sins by loving human beings and nature and through this prepared themselves to accept God's love. Modern man, in order to break the boundaries of *asabiyyah* and selfishness and dissemination of humanitarian senses is in need of such roles; models who, sometimes, sacrificed their lives for their cause. Dara Shikoh – the Timurid prince of India- was among these activists.

**Keywords:** Sufis, Mystics, mystical affection, Dara Shikoh, Iran, India, old pattern, new world

---

1 Associate Professor, History Department, Shahid Beheshti University, G. C. a-hassani@sbu.ac.ir

## مقدمه

عشق گمشدهٔ دنیای پُر تخاصم امروز است. اکنون، اصنافی از بشر گرفتار عصیت و نفس سرکش خود شده‌اند. اینان با سلطهٔ گری و زیادهٔ خواهی، زمینهٔ نابودی محیط زیست و زوال روح انسانی و به هدر دادن زحماتِ دانشمندان در کاستن از آلام بشری را فراهم می‌آورند. البته این پدیدهٔ تازه‌ای نیست. در گذشتهٔ تاریخی نیز کسانی دست به چنین اقدامات مخربی می‌زدند. در برابر اینان کسانی هم هستند و در گذشتهٔ تاریخی نیز بوده‌اند که به سلامت و سعادت بشر می‌اندیشند. تعصب و خودمداری نیروی محركةٔ گروه نخست و عشق و ایشار، انگیزهٔ گروه دیگر در حیات اجتماعی شان است.

تلash محمد داراشکوه<sup>۱</sup> برای ورود به جمع متصوفان و عارفان او را در زمرةٔ باورمندان گفتمانی قرار داد که عشق و ایشار را برای حیات فکری و اجتماعی خود سرمشق گرفته‌اند. سالکان این طریق از دیرباز برای پرورش روح انسانی در خود و مریدانشان، به پاک‌نفسی روی آورده و با سرکوب نفس امّاره به مبارزه با جهل، خشم، بُغض، قهر، کبر، کینه، حسد، بخل، کفر و نفاق می‌پرداخته‌اند. آنان عشق به انسان و طبیعت را جایگزین آن ذمائم می‌کردند و خود و پیروانشان را آمادهٔ پذیرش عشق الهی می‌نمودند.

اکنون که برخی آدمیان، مغروم به ابزار قهریه، روح انسانی را مکدّر ساخته و مظاهر تمدنی را به خطر انداخته‌اند، از جنبهٔ انسانی، سودمندی راه کسانی همچون حلاج، عین‌القضات همدانی، مولوی و داراشکوه – محقق سخت‌کوش دنیای تصوف و عرفان – که به عشق الهی و وحدت اجتماعی متولّ می‌شدند تا به افزایش حس نوع‌دوستی و سازگاری اجتماعی یاری رسانند، آشکار می‌شود.

با این فرض که عشق گمشدهٔ بشر امروزی است، برای حل مسئلهٔ گمشدگی انسان کنوئی، چاره‌ای جز بازگشت به آموزه‌های بشردوستانهٔ گذشتگان و بازتویید مناسب آن و مهار تعصب‌گرایی و خودمداری نیست. چه، آزموده را آزمودن خطاست. انسان امروزی برای

<sup>۱</sup> داراشکوه متولد ۲۹ صفر ۱۰۲۴ ق. و کشتهٔ ۲۲ ذی‌حجّه ۱۰۶۹ ق. برابر با ۲۰ مارس ۱۶۱۵ و ۳۰ آگوست ۱۶۵۹ م. است. در یادداشت‌های جهانگیر – پدریزگ داراشکوه – در ذیل حوادث سال ۱۰۲۴ ق. دربارهٔ تولد او چنین آمده است: «تولد داراشکوه: دو پهр از شب گذشته، مطابق شب دوشنبه بیست و نهم صفر به طالع قوس در خانهٔ بابا خرم اشاه جهان بعدی‌آ، از دختر آصف خان پسر تولد شد. او را داراشکوه نام نهادم. امید که قدم او درین دولت ابد پیوند و بر پدر اقبال مندش مبارک باشد.» نک: نورالدین محمد جهانگیرگورکانی (۱۳۵۹)، جهانگیرنامه: تویزک جهانگیری، به کوشش محمد هاشم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۶۰.

شکستن مرزهای عصیت و نفسپرستی و اشاعه انسان‌دوستی نیازمند الگوهایی است. الگوهایی که بعضاً جان بر سر اهداف انسانی خود نهاده‌اند. داراشکوه از جمله کوشندگان و جان باختگان این راه بود.

این تحقیق، با روش تاریخی و رویکردی توصیفی و تحلیلی به موضوع «محبت» و «عشق» به مثابه رکن اساسی آموزه‌های تصوف و عرفان می‌نگرد و در صدد است طرح این پدیده را در آثار داراشکوه که منعکس کننده نظر متصوفه و عرفای ایرانی و هندی بوده است، مورد کنکاش قرار دهد. ابتدای کار بر ادبیات تحقیق و منابع عصر بهویژه آثار خود داراشکوه، خواهد بود.

### ادبیات تحقیق

درباره داراشکوه تحقیقات متعددی انجام شده است. کسانی که به ترجمه و تصحیح آثار او پرداخته‌اند، معمولاً مقدمه خود را به شرح زندگانی و معرفی آثار او اختصاص داده‌اند. در زبان فارسی دکتر تاراجند و محمد رضا جلالی نائینی و سید مخدوم رهین که به ترتیب اوپانیشاد و رسالت حق‌نما و مجمع البحرين و اپنکهت مُندَک و حسنات العارفین او را تصحیح کرده‌اند، به زندگی، افکار و آثار داراشکوه پرداخته‌اند. همین کار را مترجمان و مصححان آثار او به دیگر زبان‌ها انجام داده‌اند. محققانی هم که درباره زندگی داراشکوه کتاب تألیف کرده‌اند، با نگاه جامع‌تری جزئیات زندگی او را نوشه‌اند. کسانی هم مقلاطی پدید آورده‌اند که به اندیشه متصوفانه و عرفانی داراشکوه اختصاص دارد. نویسنده ضمن گرامی داشتن تلاش همه اینان، به ضرورت زمانه، به وجه دیگری از حیات علمی و اندیشه داراشکوه می‌پردازد و علاوه بر اشاره‌ای به روش تحقیق داراشکوه، جایگاه «عشق متصوفانه» را در آثار او بررسی می‌کند که می‌تواند به مثابه الگویی برای زندگی اجتماعی روزگار ما قرار بگیرد که دنیاپرستی و عصیت و خودمحوری از نشانه‌های بارز آن گشته است.

### داراشکوه و رویکرد روشنی او

داراشکوه پژوهشگر تیزین تصوف و عرفان اسلامی و هندی بود. قانونگو او را «... شخصیت محوری جنبش بزرگ مذهبی و ادبی ای [می‌داند]... که با هدف انطباق دادن اسلام با سنت‌های معنوی هند صورت پذیرفت».<sup>1</sup> او با روشنی تطبیقی - انتقادی از متون اصلی و تاریخ

1 Kalika-Ranjan Qanungo (1935), *Dara Shukoh*, V. 1, Calcutta: M. C. Sarkar & Sons, Ld., p. X.

شفاهی بهره می‌برد تا داده‌های خود را جمع‌آوری و تحلیل و تفسیر کند. به گفته خودش، در ترجمه و تحقیق رویکردی «بی‌غرضانه» داشت. این ادعا از وجهی مفروض به صحبت است. آن هنگامی که او به تحقیق در درون گفتمان جامع عرفان اسلامی و عرفان هندی می‌پرداخت، نگاهی بی‌غرضانه داشت. اما زمانی که رو در روی مخالفان متشريع و زاهدمشرب قرار می‌گرفت، راستی آزمایی اندیشه مخالف مورد نظرش نبود و با حکمی پیشینی درباره آنها قضاوت می‌کرد و گمان داشت که بیراهگی گفتمان زهدمحور، از دنیاخواهی و نفس‌گرایی و بهشت جویی متشرعنان برمی‌خizد.

### مشرب عرفانی داراشکوه

داراشکوه در بررسی درون گفتمانی اش، مرز ایمان و کفر شریعت‌مابانه را درمی‌نوردد و با همه سرسپردگی ای که به سلسله قادریه و دلباختگی ای که به پیرش میان‌میر و استادش ملاشاه دارد، عارفان دیگر طریقت‌ها و ادیان الهی و غیرالله‌ی رانیز خودی می‌داند و بارها در اشعار و آثارش از پیران طریقت‌های غیر از قادریه و «عرفای هنود» باستایش یاد می‌کند.<sup>۱</sup>

البته در این میان یک استثناء وجود دارد. او از شیوخ سلسله صفویه، از شیخ صفی‌الدین اردبیلی گرفته تا شاه اسماعیل که شکل‌گیری حکومت مغلولان هند مدیون مساعدت‌های او بود، در هیچ یک از آثارش به ویژه حسنات العارفین که در آن به شرح حال چهارصد و یازده نفر از بزرگان شریعت و طریقت پرداخته، ذکر نامی نکرده است. بعید نیست کدورت سیاسی ناشی از درگیری بر سر قندهار بین صفویان و تیموریان هند او را از توجه به خاندان صفوی صفوی و ذکر نام بزرگان ایشان باز داشته باشد.<sup>۲</sup>

داراشکوه، برخلاف گفتمان عرفان محور که جسته و گریخته انقاداتی بر برخی سالکان آن وارد می‌کرد،<sup>۳</sup> در برابر گفتمان مقاومت، ایستاری مخالف و تحکمی داشت. او آشکارا کسانی را که در برابر گفتمان فکری اش قرار داشتند، محکوم می‌نمود و هرچه به دوران

۱ محمد داراشکوه (۱۳۵۲)، *حسنات العارفین*، با تصحیحات و مقدمه سیدمخدوم رهین، تهران: مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن، صص ۴۹-۵۰، ۵۳ و بعد.

۲ خود داراشکوه نیز به عنوان فرمانده نظامی اعزامی به قندهار، مستقیماً در گیر این مسئله بوده است. نک: Kalika-Ranjan Qanungo, V. 1, pp. 69-90; Riazul Islam (1970), *Indo-Persian Relations*, Tehran: Iranian Culture Foundation, p. 114.

۳ داراشکوه با نقل سخن ابویکر واسطی که گفته بود «صوفی باید که ابوالوقت باشد، نه ابن‌الوقت»، فرصت‌طلبی و تمایلات دنیاخواهانه برخی صوفیان را محکوم می‌کند. نک: داراشکوه، *حسنات العارفین*، ص ۱۹.

جامعیت فکری نزدیک‌تر می‌شد، نسبت به گفتمان مخالف تند و تیزتر برخورد می‌کرد. در جای جای آثار داراشکوه، نقد گزنده او علیه مخالفان به چشم می‌خورد. خاستگاه چنین داوری را باید در عرفان باوری و راست‌پنداری طریق‌اش جست که بر عشق الهی و به تبع آن عشق مخلوقات الهی استوار بود. باوری که به «دیگری» همچون مانع می‌نگرد و حاضر نیست از آن عبور کند بلکه تلاش در تنبیه و تغییر او دارد.

مشرب عرفانی داراشکوه بر «توحید» و «صلح کل» استوار بود که اولی ناظر بر باور وحدت وجودی او و دومی ناظر بر عقیده به لزوم وجود تعادل و توازن در حیات اجتماعی مخلوقات الهی بود که مظہر او قلمداد می‌شوند. او مذهب را عامل تولید «تعصب»، و مانعی برای «صلح کل» می‌دانست و می‌گفت:

نَبُوَدْ بِهِ جَهَانْ نَكُوْتَرْ اَزْ مَشْرُبْ هِيَّجْ  
تَوْحِيدْ كَزِينْ وَ صَلْحْ كَلْ پِيشْ بَكِيرْ

باید که تو را بود جز او مطلب هیچ  
بگذار تعصب که بود مذهب هیچ

### زمینه‌های سیاسی - اجتماعی

شرایط اجتماعی و فکری هر کس، برای او دوستان و دشمنانی پدید می‌آورد. داراشکوه از سویی اهل قدرت و از سویی اهل طریقت بود. این نقش‌های معارض او را در معرض قضاوتهای متفاوت قرار می‌داد. داراشکوه اهل مداهنه نبود. جز حضرت رسول(ص) و پیران طریقت که به دنیای شعر او گام نهاده و مورد تکریم‌اش قرار گرفته‌اند،<sup>۱</sup> نام کسی از اهل قدرت بر زبان قلم او جاری نشده است. چنانکه می‌گوید:

در مَدْحَ بَشَرَ نَشَدَ زَبَانَ گُويَا  
جانم چو نبود غير حق را جویاً

۱ محمد داراشکوه (۱۳۶۴)، دیوان داراشکوه، به کوشش محمدحسین حیدریان، تهران: نشر نوید، ص ۱۸۸.

۲ داراشکوه پیامبر را «حال» رخ خدا و «عکس رخ» او دانسته و با توصل به علم جُمل، این پیوند را نشان داده است:  
بر روی خدا بود یکی خال بزرگ  
معلوم شود شوی چو در حال بزرگ  
بالله که چنان است به تو می‌گوییم  
احمد ز احمد بود به چل سال بزرگ  
(همان، صص ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۶).

۳ عبدالقادر گیلانی، بهاءالدین نقشبند، میان میر، و ملاشاه از جمله پیرانی هستند که داراشکوه از ایشان در اشعارش نام برده و به ستایش آنان پرداخته است. نک: داراشکوه، دیوان داراشکوه، صص ۱۰۶-۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۴۶-۱۴۸. او هنگام مدح عبدالقادر گیلانی، خود را نه مرید، بلکه «سگ آستان» او می‌داند و می‌گوید: کی توانم گفت من خود را مرید / قادری باشد سگ این آستان. (همان، ص ۱۴۶).

۴ داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۱۷۷.

او تنها یک بار به «اکبرشاه» اشاره کرده که آن هم هنگام یادآوری زمانهٔ یکی از اهل طریقت است. وجود شعری در دیوان داراشکوه حاکی از آن است که از خویشاوندان خود رضایت خاطر نداشته است:

وفا کردم بدل دیدم جفایی	ندیدم از جهان از کس و فایی
سوای حق ندارم آشنا بی	شدم بیمار جز حق کس نپرسید
بود لطف تو زخم را دوایی <sup>۱</sup>	مرا این اقربا مارند و عقرب <sup>۲</sup>

رویدادهای مربوط به جنگ‌های جانشینی که منجر به قتل داراشکوه شد، نشان داد که برادران و کسانی از اهل قدرت که مدعی دوستی با او بودند، در ادعای خود استوار نبوده‌اند. موقعیت طریقتو او و شیوه تفکر متساهلانه‌اش، نیز متشريعین و طریقت‌های معارض را نگران می‌ساخت. به‌ویژه آنکه مخالفان او، تجربه جدش اکبرشاه را در تأسیس آیین نو که معروف به «دین الهی» بود، در تجربه اخیر تاریخی خود داشتند و می‌دانستند که پیامد «وحدت» گرایی داراشکوه در جامعه‌ای که اکثریت جمعیت آن را بر همنان تشکیل می‌دهند، به افزایش مشارکت هندوان در امور سیاسی و اجتماعی و کاهش قدرت و نفوذ اجتماعی ایشان خواهد انجامید.

داراشکوه با معیار سالمندی امروزی، جوانمرگ شد. او در چهل و سه سالگی به وليعهدی برگزیده شد و برای مقام سلطنتی که بنابر خواسته پدرش - شاه جهان - به ارث می‌برد، محسود برادرانش قرار گرفت و با عصیان ایشان مواجه گردید. در گیری‌های جانشینی که دو سال به درازا کشید، در حالی صورت می‌گرفت که هنوز شاه جهان پادشاه بود. سرانجام، پیروزی نصیب اورنگ زیب (۱۶۱۸-۱۷۰۷ق. / ۱۰۲۷-۱۱۱۸). شد. او که سه سال کوچک‌تر از داراشکوه بود، پدرش را زندانی کرد و برادرش داراشکوه را به قتل رساند. نکتهٔ جالب توجه در این جاست که محاکومیت داراشکوه فقط ناشی از شکست در جنگ نبود که مثل سائر «الحقُّ لِمَنْ غَلَبَ» توجیه گر آن باشد. بلکه، اورنگ زیب که رویکردی متشرعانه به امور داشت و مخالف سیاست عام شمول و متساهلانهٔ جدش اکبرشاه بود، با دست‌آویز قرار دادن فتوای علماء مبنی بر ارتداد و کفر عقیدتی داراشکوه مرتکب این قتل گردید. انعکاس نظر متشرعان را در نوشته‌های داراشکوه می‌توان ملاحظه کرد. او در یکی از

۱ اشاره‌ای است به مثل سایر «الاقاربِ كالعقاب». نک: نعمت نامهٔ دهخدا، «اقارب».

۲ داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۱۷۳.

رباعیاتش می‌گوید:

کافر گفتی تو از پی آزارم  
پستی و بلندی همه شد هموارم

### شكل‌گیری جبهه مخالف

در سال ۱۰۶۲ق. داراشکوه شروع به تأثیف حسنات العارفین کرد و پس از سه سال (۱۰۶۵ق.) آن را به پایان برد. بنابر نوشته خودش، در این هنگام به مرحله‌ای از تفکر صوفیانه و مرتبه‌ای از عرفان رسیده بود که جبهه‌ای از مخالفان در برابر شکل گرفته و به طعن و تکفیر او می‌پردازد. او که در سن سی و هشت سالگی بوده و جز به «توحید صرف» نظر نداشته و «از روی وجود و ذوق، اکثر کلمات بلند حقایق و معارف» از او سرمی‌زده است، در برابر خود کسانی را می‌یابد که گفتمان متفاوتی را شکل می‌داده‌اند. از شدت و حدتی که داراشکوه در به کارگیری صفات توهین آمیز برای مخالفان نشان می‌دهد<sup>۱</sup>، می‌توان به میزان نفوذ آنان در فضای آن روزگار پی‌برد. او ضمن تقویح و تحیر مخالفان، به نحوه مقابله خود نیز اشاره کرده و می‌نویسد:

پست فطرتان دون همت و زاهدان خشک بی‌حلوت از کوتاه بینی در صدد طعن و تکفیر و انکار می‌شد[ند].... بنابر آن، به خاطر این قییر رسید که آنچه از کراء موحدان و بزرگان عارفان ... سخنان بلند که آن را مشابهات و شطحیات نامند، صادر شده ... با آنچه از عارفان این وقت، خود شنیده جمع نماید تا حجت قاطع و برهان ساطع بر دجاجله عیسی نفسان و فراعنه موسی صفتان و ابوجهلان محمدی مشربان باشد... و آن را حسنات العارفین ... نام نهاد تا صادقان سلوک را حجت و سند باشد و زبان طاعنان از سرزنش کوتاه گردد.<sup>۲</sup>

در سال ۱۰۶۷ق. نیز که داراشکوه ترجمة او پانیشاد را به سامان رساند، در مقدمه آن به وجود «جهلایب» اشاره کرد که خداشناسان و موحدان را تکفیر می‌کنند؛ حربه‌ای که «ملایان» از دیرباز علیه سالکان راه حق به کار بردند.<sup>۳</sup>

۱ داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۲۰۹.

۲ ای قادری چه سود بصیحت به این خوان / چون دل خراب داشته بیمار کرده‌اند (داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۴).

۳ داراشکوه، حسنات العارفین، صص ۳-۲.

۴ داراشکوه به دار کشیده شدن حاج را بهانه تازش به مخالفان قرار داده و گفته است:

حق گفت حسین و بر دار رسید  
ز ابلیس به بواسیر چه انکار رسید

از شومی و شرّ نفس ملایان است  
با هر ولی و نبی که آزار رسید

نک: محمد داراشکوه (۱۲۶۴)، دیوان داراشکوه، ص ۱۹۱.

او هندوستان را با صفت «وحدت عیان» به قلم می‌آورد و ضمن موحد خواندن علمای ظاهری و باطنی قدیم هند، به علمای زمان خود می‌تازد و می‌نویسد: «... جهله‌ای این وقت که خود را عالما قرار داده‌اند و در پی قیل و قال و آزار و تکفیر خداشناسان و موحدان افتاده، جمیع سخنان توحید را که از فرقان حمید و احادیث صحیح نبوی صریح ظاهر است، رد می‌نمایند و راهزنان راه خدایند».۱

داراشکوه، علاوه بر زاهدان و ملایان که از نظر او اسیر نفس خویش و عمل شیطانی‌اند،۲ و دارای انواع صفات ذمیمه همچون خودنمایی، نفاق، ریا، کفر درون و پرداختن به ریش و دستار هستند،۳ از آنهایی که دچار «جهل»‌اند و «نادانان»‌ی که او را به «بی‌حواله»‌گی محکوم می‌کنند، به عنوان مخالفان راه خود یاد می‌کند۴ و با اینکه در شیوه عرفانی او، بهشت مورد توجه نیست و بهشت‌خواهی را دون شأن عارف می‌داند،۵ در تاختن به مخالفان، آن‌جا را به شرط عدم حضور ایشان، محل آرامش و آسایش قلمداد می‌کند:

بهشت آن‌جا که ملایی نباشد	ز ملا بحث و غوغایی نباشد
جهان خالی شود از شور ملا	ز فتوه‌هاش پر رواجی نباشد

علاوه بر متشرعين، نفوذ جنبش سیاسی نقشبندیه را نیز در ایجاد فضای مناسب برای بازگشت به اسلام متشرعانه و بنیادگرا نماید گرفت. این جنبش، در جنگ‌های جانشینی تأثیرش را گذاشت و در نتیجه رویه‌ای مخالف افکار داراشکوه مبنی بر «اسلام

۱ محمد داراشکوه، اوپانیشاد: سرّ اکبر، چ ۲، به سعی و اهتمام تاراچند و محمد رضا نائینی (۱۳۵۶)، تهران: کتابخانه طهوری، صص سه و چهار.

۲ داراشکوه در تقبیح مخالفان فکری خود اشعار بسیاری دارد. در نمونه ذیل خطاب او به متشرعینی است که حبّ دنیا و نفس پرستی، آنان را، با وجود علم خوب، به عمل شیطانی واداشته است:

زاهدا با وجود چندین لاف	چون نکردی به نفس خویش مضاف
حبّ دنیا پُر است اندر دل	چند گویی میان خلق گزاف
علم خوب و عمل چوشیطان است	فعل با قول تو تمام خلاف

(داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۱۳۷)

۳ داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۸۳، ۱۲۷، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۵.

۴ همان، صص ۸۳، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۲۷، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۴۷، ۱۳۴، ۲۰۹-۲۰۴، ۲۱۵.

۵ گردید مرًا بهشت، دوزخ

چون هست مرًا بهشت اکبر  
ما و تو نهایم هر دو همسر

(همان، ص ۱۱۴).

۶ همان، صص ۱۰۴-۱۰۵.

بنیادگرا» توسط اورنگ زیب پیش گرفته شد.<sup>۱</sup> در حالی که، همان طور که گذشت، داراشکوه در آثارش از بزرگان نقشبندیه نام برده و از ایشان به بزرگی یاد کرده است.

### داراشکوه و دنیای طریقت و توحید

الحاد بهانه قتل داراشکوه بود. طبعاً ارتداد و کفر، به فرض وجود، نقطه پایانی یک فرایند و جریان «شدن» است. داراشکوه که در سال ۱۰۴۴ق./ ۱۶۳۴م. همراه اردوی شاهی به کشمیر می‌رفت، در دیداری که با پدرش شاه جهان، در میان راه از خانقاہ میان‌میر در لاهور داشت، تحت تأثیر فضای خانقاہی و شخصیت میان‌میر قرار گرفت و بعد از آن شروع به مطالعه درباره تصوف کرد.<sup>۲</sup> او پنج سال بعد، از بیست و پنج سالگی با آگاهی و اختیار و در کنار مسئولیت‌های حکومتی و نظامی، به دست ملاشاہ وارد طریقت قادریه گردید<sup>۳</sup> و در دههٔ پایانی عمر، ملول از «کتب اهل سلوک و طریقت»،<sup>۴</sup> به جمع‌آوری شطحیات «کبراء موحدان

۱ اشتیاق حسین قرشی می‌نویسد که اورنگ زیب نتیجه جنبش سیاسی‌ای بود که سید احمد سرهندي مشهور به مجده الف ثانی (وفات ۱۰۳۴ق./ ۱۶۲۴م.) رهبر نقشبندیه آغازگر آن بود و می‌خواست اسلام بنیادگرا را احیاء کند. زیرا در جنگ جانشینی کاملاً از نفوذ نقشبندیه بهره برد و زمانی که به تخت سلطنت جلوس کرد، نشان داد که خود نقطه اوج سیاسی جنبش «مجده» مزبور است. نک:

Ishtiaq Husain Qureshi (1972), *Ulema in Politics*, Karachi: Ma'aref Ltd., pp. 98, 104.  
آن ماری شیمیل معتقد است که اگرچه محققان جدید در میزان تأثیر سید احمد سرهندي که مخالف اصلاحات دینی اکبرشاه بود، در امپراتوران مغول هند اغراق کرده‌اند، ولی حمایت جانشینان نقشبندی از اورنگ زیب، بی‌گمان در سرنوشت داراشکوه مؤثر بوده است. نک:

Annemarie Schimmel (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, pp.367-8.

«تاریخ هندو و سیک هندوستان، در قرن هفدهم، غالباً، توجهشان را مغطوف به تعقیب و آزار رعایای غیرمسلمان توسط مغلولان کرده‌اند.... اورنگ زیب در سال ۱۶۶۹م. دستور بستن مدرسه‌های هندوان و تخریب معبدهای ایشان را صادر کرد. او جزیه را که توسط اکبرشاه لغو شده بود، دوباره برای نامسلمانان برقرار کرد و اداره‌ای برای تفتیش اخلاقی، از نو راهاندازی نمود تا بینادگرایی ستی‌گرایانه را بر رعایای مسلمان خود تحمیل نماید.» نک:

W. Owen Cole and Piara Singh Sambhi (1972), *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 3, 34.

2 Tasadduq Husain (July-August 2002), "The Spiritual Journey of Dara Shikoh," *Social Scientist*, Vol. 30, Nos. 7-8, p. 56. <http://www.jstor.org/stable/3518151>. Quoting from: Kalika Ranjan Qanungo (1952), *Dara Shukoh*, I, second ed., Calcutta, pp. 72-73 [In the first edition 1935, 98-104].

۳ «[فقیر که] در سنّة هزار و پنجاه هجری که به کشمیر جنت نظری رفته بود، به جاذبّة عنایت الهی ... سعادت ارادت اکمل کاملان و زبدۀ عارفان و استادان، پیر پیران، پیشوای پیشوایان، موحد حقایق آگاه، حضرت ملاشاہ سلمه اللہ تعالیٰ دریافت....» نک: داراشکوه، ویانیشاد: سرّ اکبر، صص سه و چهار.

۴ داراشکوه در ابتدای حسنات العارفین به این نکته اشاره کرده است: «...در این ایام که سال یک هزار و شصت و دوی هجری و سال سی و هشتم از ولادت این فقیر، خاطر بالکلیه از کتب اهل سلوک و طریقت ملول گردیده بود....» نک: داراشکوه (۱۳۵۲)، حسنات العارفین، ص ۲.

و بزرگان عارفان» پرداخت و متعاقب آن به مطالعه تطبیقی ادیان که از ابتدا توجه اش بدان معطوف شده بود، راغب‌تر شد. او در بی‌یافتن منبع مشترک تمام کتب آسمانی بود که از آن در قرآن کریم با نام «ام الكتاب» یاد شده بود.<sup>۱</sup> داراشکوه تفسیر واقعی قرآن کریم را در چهار کتاب آیین هندو (رگ بید، ججریید، سام بید و اتهربن بید) یافت<sup>۲</sup> که تشنجی او را در رسیدن به «توحید» و «صلاح کل» رفع می‌کرد.

آشنایی با ملاشاه در کشمیر، پیوستن او به طریقت قادریه و اختیار تخلص شعری «قادری» را سبب شد و آشنایی‌اش با پندتان و سنیاسیان، در ایام حکومت بنارس دست‌یابی او به اوپانیشاد را که «خلاصه توحید» و «منتهای مطلب جمیع اولیاء الله» می‌نامید، ممکن نمود و او را به دنیای عرفان هند وارد کرد.<sup>۳</sup> پیمودن این دو مسیر، رقبای او را در حوزه قدرت به این داوری رساند که او فاقد کفایت لازم برای مدیریت سیاسی است و مشرعین و در رأس آنها برادرش اورنگ زیب را نیز متقدعاً کرد که او را اعتقادات کفرآمیز از راه برد است.

دنیای طریقت، دنیای سرسپردگی است. در این دنیا، پیر طریقت است که غایت آشنا است و می‌داند که مرید به کجا می‌رود و اوست که تعیین می‌کند راه چگونه باید پیموده شود. در دنیای طریقت، چون و چرا جایی ندارد. داراشکوه، از بیست و پنج سالگی تا حدود سی و هشت سالگی غرق تحقیق و تمرین در فضای طریقت بود. در این مدت به شناخت خود از طریقت عمق بخشدید و تأثیفاتی بر ادبیات طریقی افزود. او شیفته و عاشق مشایخ طریقت و عارفان حقیقت بود و ایشان را «آئینه حق‌نما»<sup>۴</sup> و پرتو افکن راه معنوی خود می‌دانست و می‌گفت:

هرجا که بود شیخی، دیوانه او باشم<sup>۵</sup>

شیفتگی او به اولیاء الله و پیران طریقت، متأثر از باور وحدت وجودی، به حدی بود که نخستین تألیف خود را به گزارش شرح احوال آنان پرداخت. چنانکه می‌نویسد:

1 Kalika-Ranjan Qanungo, V. 1, P. XI.

۲ داراشکوه (۱۳۵۶)، اوپانیشاد: سر اکبر، صص سه و چهار.

۳ همان، صص ۱۴۳-۱۴۴.

۴ ز اغیار خدا نگاهبان عارف آئینه حق نماست جان عارف

از وصف فزون ترست بیان عارف بوسند ملائک آستان عارف (داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۳۰۶).

۵ محمد رضا جلالی نائینی (۱۳۵۶)، «حیات و آثار داراشکوه»، اوپانیشاد: سر اکبر، ترجمه محمد داراشکوه به سعی و اهتمام تاراجند و محمد رضا جلالی نائینی، تهران: کتابخانه طهوری، ص ۲۰۷ به نقل از سکینه «الاولیاء». داراشکوه عارفان را «آئینه حق نما» می‌نامد.

چون این فقیر را کمال اخلاص و بندگی با این طایفه علیه بوده، روز و شب جز ذکر ایشان فکری نداشت و خود را از مشتاق [کذا] و معتقدان ایشان می‌دانست. از این جهت به تحریر شمّه از احوال سعادت اشتمال ایشان مشغول شد. زیرا، اگر کسی را وصل دوست میسر نباشد، خاطر را به جست و جوی و گفتگوی او خوش می‌دارد... [چنان که پیامبر] صلم فرمودند: مَنْ أَحَبَ قَوْمًا فَهُوَ مِنْهُمْ، یعنی کسی که دوست می‌دارد جماعت پس او از آنهاست.<sup>۱</sup>

از پیران، میان میر (مرگ ۱۰۴۵ق.) و ملاشاه تأثیری اساسی در تفکر عرفانی و رویه طریقی داراشکوه داشتند. او که عادت به مدح کسی از اهل قدرت نداشت، این دورا به بزرگی می‌ستود:

کعبه من حضرت کشمیر هست  
در نگاه رویش این تأثیری هست  
کو مرید خاص میان میر هست  
طالبان رافق او اکسیر هست  
هر که را دیدار حق تقدیر هست<sup>۲</sup>

شیخ شاه محمد یمینی بری (مرگ ۱۰۵۲ق.)،<sup>۳</sup> شیخ فرید (مرگ ۱۰۶۲ق.)، حضرت باری (مرگ ۱۰۶۲ق.)، شاه محمد دلربا و سلیمان مصری (ملاقات با داراشکوه ۱۰۶۴ق.)، از جمله افرادی هستند که یا در مقام استادی داراشکوه بوده‌اند و یا از دور و نزدیک با او تماس داشته و با «خوارق و کرامات» شان بر او تأثیر گذاشته‌اند.<sup>۴</sup>

داراشکوه اولیاء الله را «حجت روی زمین» و بعد از پیامبر برتر از همگان می‌دانست و آنان را مایه قوم و دوام هستی قلمداد کرده و به ویژگی‌هایی می‌ستود که امن و امان جامعه انسانی و رستگاری آدمی در گرو تخلق به آنهاست: نزدیک به خدا، بزرگ، محروم، کریم، عالی همت، بینیاز، فاضل، کامل، عالم، حلیم، خلیق، شجاع، سخی، با لطافت زبان، با حسن

چون خدا و صاحب من پیر هست  
هر که شه را دید کعبه را نجست  
حضرت ملاشه است آن پیر ما  
هر مسی را زر کند ارشاد او  
شاه را چون قادری محکم گرفت

۱ محمد داراشکوه (۱۸۵۳)، سفينة الابلياء، به اهتمام مستر بیل، اگره: مدرسه اگره، صص ۲-۳.

۲ داراشکوه، دیوان داراشکوه، صص ۶۸-۶۷ و موارد مشابه دیگر در صفحه‌های ۷۱-۷۲، ۷۸، ۸۷.

۳ داراشکوه با شیخ شاه محمد یمینی که مجاور کعبه بوده، مکتبه داشته و در دیوان اش غزلی در مرثیه او دارد با مطلع: چون نباشد آسمان با چشم تر / چون سفر فرمود شیخ بحر و بر. آقای حیدریان که دیوان داراشکوه را به چاپ رسانده، به خط احتمال داده است که این غزل به مناسبت مرگ ملاشاه بدخشانی سروده شده باشد. نک: داراشکوه، دیوان داراشکوه، صص ۱۱۱-۱۱۲.

۴ داراشکوه، حسنات العارفین، صص ۶۲-۶۴، ۶۹، ۷۲، ۷۴-۷۳، ۷۵-۷۷.

ُخُلُق، تازه روی، با سخای نفس، قلیل اعتراض، عذرپذیر، دارای شفقت تمام نسبت به همه خلق.<sup>۱</sup> دراویش در نزد داراشکوه جایگاه بالایی داشتند. او در یک دسته‌بندی، دراویش را به چهار دسته شامل عارف و عاشق و موحد و محقق تقسیم می‌کرد.<sup>۲</sup> داراشکوه دراویش را قادر به انجام هر کار مشکل و آنان را مرهم هر ریش می‌دانست و برای ایشان، حتی پس از مرگ، قدرت «تصرف» قائل بود، چنانکه می‌گوید:

مرهم [به دلی] <sup>۳</sup> نهد که او ریش کند	هر کار که مشکل است دراویش کند
شمشیر برهنه کار را [بیش] <sup>۴</sup> کند <sup>۵</sup>	چون فوت شود تصرف‌اش افزاید

از عرفای هنود نیز بوده‌اند کسانی که ارتباط مستمری با داراشکوه داشته‌اند و بر او تأثیر نهاده‌اند. داراشکوه، کمیر و بابالالمندیه را از «اکمل عرقاً» هنود دانسته و سخن ببابالال را خطاب به خود نقل کرده است که گفت: «در هر قومی عارف و کامل می‌باشد که حق تعالی به برکت او آن قوم را نجات می‌دهد. تو منکر هیچ قومی مباش!»<sup>۶</sup> سخنی که نتیجه عملی اش را می‌توان در ارتباطات فکری و فیزیکی داراشکوه با طیف‌های مختلف عرف و شعر و اولیاء‌الله و نیز در افکار متساهلانه او ملاحظه کرد.<sup>۷</sup>

سفینه الاولیاء نخستین اثر عرفان‌نگاری اوست. داراشکوه کتاب سفینه الاولیاء را در

۱ داراشکوه، سفینه الاولیاء، صص ۴-۳.

۲ داراشکوه در قسم‌بندی دراویش می‌گوید:

دیگر همه بند گشته قید لباس	درویش چهار قسم باشد بشناس
برتر ز همه محققی بی وسوانس	هست عارف و عاشق [او] موحد زان چار

(داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۲۰۳).

۳ در اصل: بدنی

۴ در اصل: پیش

۵ داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۱۸۹.

۶ داراشکوه، حسنات العارفین، صص ۴۹، ۴۰-۵۷.

۷ داراشکوه در حسنات العارفین به تأیید راه کسانی از عرفای هنود و غیر آن می‌پردازد، که از اهل ملامت و غیر آن بوده و پائیند

ظواهر شرع نبوده‌اند و تجاهر به فسق می‌کرده‌اند. مانندی صندل، بابا پیاری، شیخ حسین دهده، و صالح (نک: داراشکوه، حسنات العارفین، صص ۴۹-۵۰، ۵۷-۵۹، ۵۹-۶۰). سرمد کاشانی هم که چند سال پیش از قتل داراشکوه، به دستور اورنگ زیب به قتل رسید (۱۰۷۲ق)، از جمله یاران داراشکوه بود که دنیاگریز و دین ستیز بود و می‌گفت:

دنیا نکم طلب که کمتر ز خس است

بی دولت دیدار تو دین هم فقیس است

خواهان وصال و همین است سخن

درخانه اگر کس است یک حرف بس است

سرمد کاشانی (۱۳۴۰)، رباعیات سرمد ایرانی، به تصحیح و اهتمام اردشیر خاضع، حیدرآباد دکن: انتشارات کتابفروشی خاضع، ص ۶؛ نیز برای بروخورد علماء با سرمد، نک:

«بیست و هفتم رمضان المبارک سال یکهزار و چهل و نه هجری»<sup>۱</sup> با نگاهی نقادانه نگاشت و آن را به شرح احوال و معجزات پیامبر(ص) و مناقب اصحاب و دوازده امام(س)<sup>۲</sup> و مقامات اولیاء، به ترتیب ذیل، اختصاص داد: حضرت رسول(ص)، خلفای راشدین(رض)، دوازده امام(س)، ائمه مذاهب اهل سنت، بزرگان عرفای نخستین، شیوخ سلسله قادریه، شیوخ سلسله خواجه‌ها، شیوخ سلسله چشتیه، شیوخ سلسله کبویه، شیوخ سلسله شهروردیه، شیوخ متفرقه، نساء العارفات، ازواج مطهرات پیامبر(ص) و بنات طاهرات پیامبر(ص).<sup>۳</sup> نکته جالب توجه این است که در بین سلسله‌ها و حتی شیوخ متفرقه، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، نامی از شیوخ خاندان صفوی برده نشده است.<sup>۴</sup>

## محبت و عشق

محبت و عشق پیش گیرنده از زوال اخلاقی و مانعی برای زیاده‌خواهی نفسانی است. غایت عشق معشوق را که به نظر دیگری می‌آید، بر خود ترجیح دادن و رضای او را خواستن و نظر به غیر او نداشتن است. چنان که داراشکوه می‌گوید:

روی خود راز جمله گرداندیم	هرچه جز دوست رو به رو آمد
گُلِ وحدت به جاش بنشاندیم <sup>۵</sup>	کنده بنیاد غیر از دل خود
	نیز، زیب النساء - برادرزاده داراشکوه - می‌گوید:

کز رگ جان می‌کُند رشته زنار را	کم ز برهمن مشو، در روش عاشقی
شاد ز خود ساختن خاطر اغیار را <sup>۶</sup>	لازمه عاشقی است، بر سر دار آمدن

۱ داراشکوه، سفینه الاولیاء، ص ۳۷۲.

۲ داراشکوه «یمة اثنا عشر رضی اللہ عنہم [را] بس بزرگ» می‌داند و می‌نویسد: «رضای سرور کائنات صلم و نجات خویش را در دوستی و محبت اهل بیت باید شناخت.» اما، در عین حال «فضیلت و کمال و ولایت و کرامت را منحصر در... [ایشان ندانسته است].» داراشکوه، سفینه الاولیاء، ص ۳۶.

۳ داراشکوه، سفینه الاولیاء، فهرست.

۴ با توجه به تلاش بسیاری که داراشکوه دارد تا نشان دهد در فضای تحقیق بی‌طرفانه عمل می‌کند، غفلت از ذکر نام شیخ صفی الدین اردبیلی و دیگر شیوخ صفوی ممکن است ناشی از درگیری‌های نظامی بین صفویان و تیموریان هند، در دوره او بوده باشد.

۵ داراشکوه، دیوان داراشکوه، صص ۱۴۲-۱۴۳.

۶ زیب النساء مخفی (۱۳۸۱)، دیوان زیب النساء مخفی، تحقیق و بررسی مهین دخت صدیقیان و ابوطالب میرعبدیینی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۷.

شرط عاشقی، «ترک هر دو عالم و پشت پا زدن» است.<sup>۱</sup> آنها که «حبّ دنیا» و با وجود علم خوب، «عمل شیطانی» دارند،<sup>۲</sup> نمی‌توانند راه به دنیای عشق ببرند. عشق است که نیرو می‌دهد، مسئولیت می‌آورد و شادی و رضایت خاطر جمعی می‌آفریند. داراشکوه مدعی نیل به عشق و عرفان الهی بود. اما وصل او نه بر اساس «مجاهده» که بنابر «فضل الهی» محقق گردید که لازمه‌اش طی «مدارج عشق» نیست. روزبهان بقلی در طی مدارج عشق می‌نویسد:

گه گه حق سبحانه تعالی از عموم خلائق جمعی را در ره عشق ازلی، بی‌زحمت مدارج عشق انسانی درآورد. بدایت ایشان مجاهده نفس باشد در عبودیت، تا با عبادت حق انس گیرند؛ دلشان به ذکر حق بیاساید، الفتیشان با خلوت بود. زیرا که مشهدشان مقامات زهد بود، پیشه‌شان ورع و تقوی بود تا نور ایمان بر دل ایشان مستولی شود. پس از آن جا به منزل یقین شوند و ورای یقین مکافته است. چون در کشف ملکوت سیر کنند، در آن احوال منزلشان جز تفکر نیست، تا یقین در یقین مزید گیرد که در آن مقام شواهد غیبی است؛ خلاصه یقین از رویت آن درآید.<sup>۳</sup>

داراشکوه هم نیل به چنین درجه‌ای از عشق و عرفان را از دو طریق «فضل الهی» و «مجاهدت» امکان پذیر دانسته:

وصول به جناب تقدس او به دو طریق است: یکی به طریق فضل و آن چنان است که حق سبحانه و تعالی به قیری برساند و آن مرشد کامل به یک نظر و توجه کار او تمام کند و پرده از چشم او بردارد و از خواب غفلت و پندار بیدار ساخته، بی رنج و ریاضت و شدت مجاهده، جمال معشوق حقیقی بنماید و او را از خودی او بستاند و به درجهٔ بی‌یسمع و بی‌بیصر رساند، ذالک فضل الله یؤتیه من يشاء و اللہ ذوالفضل العظیم. دیگر به طریق مجاهدت و ریاضت.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> شرط اول در طریق عاشقی دانی که چیست؟ ترک کردن هر دو عالم را و پشت پا زدن (داراشکوه، سعینه‌الاولیاء، ص ۵).

<sup>۲</sup> زاهدا با وجود چندین لاف حبّ دنیا پر است اندر دل علم خوب و عمل چو شیطان است

<sup>۳</sup> روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۶۶)، عبه‌العشقین، تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسه از هنری کریبن و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری، ج ۳، ص ۵۰.

<sup>۴</sup> داراشکوه، رساله حق نما، تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: [ابی‌نا]، ص ۲.

و در ادامه به نحوه وصول خود به درجه «قر و عرفان» اشاره کرده و می‌نویسد: «... این فقیر را اللہ تعالیٰ درجه مرتبه فتح الباب نموده و در چنین لباسی، درهای قر و عرفان گشوده تا بر جهانیان واضح گردد که فضل او بی‌علت است، آن را که می‌خواهد، در هر لباسی که باشد، به سوی خود می‌کشد...».<sup>۱</sup>

با وجود این که فضل الهی شامل حال داراشکوه شده بود، او از طریق تحقیق در مسائل تصوف و عرفان، با شیوه‌های مجاهدت و ریاضت آشنا گردید.<sup>۲</sup> داراشکوه در غزلیات اش درد، خستگی،<sup>۳</sup> کوچه گردی، تفرد، زردنگی، درداشنایی، ترک دویی و ما و تویی، رهایی از کفر و اسلام، جدایی از خاص و عام، هستی خود را دور انداختن، دل به دنیای دون ندادن، آزادی گریدن از غیر دوست، بیزاری از همه چیز به خاطر معشوق و گذشتن از جاه را لازمه طی طریق عرفان و نیل به توحید می‌داند.<sup>۴</sup>

### تأثیر اجتماعی نگاه محبت‌آمیز و توحیدی

دنیای توحید، دنیای آزادی و آزادگی است. عشق نقطه ثقل این دنیاست که هستی بر محور آن در حرکت است و چون بین عاشق و معشوق و عشق مبایتی وجود ندارد،<sup>۵</sup> همه چیز اوست و او همه چیز است:

در کوچه و محله و بازار آمده  
اطلاق او به قید گرفتار آمده  
 Zahed ز نقش خویش به انکار آمده<sup>۶</sup>

گنج خسی ز پرده به اظهار آمده  
معشوق هست گاه و گهی عشق و عاشق است  
در وحدت اش چه شبه کسی را که دانش است

۱ همان، ص ۴.

۲ داراشکوه سال‌ها عمر خود را صرف حضور در نزد پیران اهل عرفان کرد. در جایی به «خوشبو» مالیدن بر بدن پیر خود اشاره می‌کند و می‌نویسد که «چندین سال» خدمت استادش - حضرت باری - نموده و دلبستگی تمام نسبت به او پیدا کرده، به طوری که هنگام جدا شدن از او بیتاب می‌شده است. او می‌نویسد: «هرگاه از خدمت ایشان وداع می‌شدم، از جدایی ایشان می‌گرسیم». نک: داراشکوه، حسنات‌العارفین، صص ۷۱-۷۰.

۳ در معنای بیماری.

۴ نک: داراشکوه، دیوان داراشکوه، صص ۱۰۴-۱۰۵، ۱۱۶، ۱۰۵، ۱۴۳-۱۴۱، ۱۹۵، ۱۵۰، ۱۹۸.

۵ داراشکوه در یکی از غزلیات اش، اتحاد عشق و عاشق و معشوق را چنین بیان کرده است:

چون جمال جان و جانان شد عیان	باز ماند از خواب چشم عاشقان
محو گشتند اندر آن حسن قدیم	نه از ایشان نام ماند و نی نشان
چون شدند اندر جمال یار گم	بی جمالی گشت پیدا در جهان
دید عاشق خویش را معشوق و عشق	گفت او آنی انا اللہ را از آن

(داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۱۴۹).

۶ داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۱۶۲.

خدا که هستی مظهر اوست<sup>۱</sup>، مرکز توجه مخلوقات است. عشق خالق به مخلوق و عشق مخلوق به مخلوق، وجهی از عشق الهی است. نگاه توحیدی و عشق الهی در فضای اجتماعی به شکل دوستاری و دلجویی از دیگران و توجه به احوال ایشان و عدم تفضیل خود بر کسان ظاهر می‌یابد. داراشکوه در قسمت شطحیات الهی، تمثیلی دارد که وظيفة عارف را در رعایت حال دیگران متذکر می‌گردد:

خداؤند فرموده: ای موسی بیمار شدم، مرا نپرسیدی! و گرسنه شدم، مرا طعام ندادی!  
موسی گفت: خداوند! تو منزه‌ی از این گفت: فلاں درویش مرا که بیمار بود،  
عیادت نکردی و گرسنه بود طعام ندادی، پس مرا نپرسیدی و طعام ندادی!<sup>۲</sup>  
و در شطحی از ابراهیم ادهم، دلجویی از خلق را بر فتح روم ترجیح داده و می‌گوید: «...  
اگر لحظه‌ای دل به دست آرم، از فتح روم دوست‌تر دارم.»<sup>۳</sup>

داراشکوه در همان حال که به گردآوری و نقل شطحیات بزرگان پرداخته و با شطح دانستن همه شطحیات نقل شده<sup>۴</sup> موضع خویش را در قبال آن سخنان روشن ساخته است، عقاید خود را نیز در لابه‌لای سطور آورده است. او از تجربه شخصی‌اش در نزدیکی از پیران خود داستانی تعریف کرده که حاکی از نگاه انسانی پیر مزبور به قشر ضعیف جامعه است و تذکر او تنیه‌ی است برای داراشکوه جوان. او می‌گوید که روزی در خدمت «حضرت باری<sup>۵</sup> ... زنان مزارعانی که در حوالی مسکن ایشان سکونت داشتند، در خدمت ایشان نشسته بودند و من هم بودم. به من گفتند: این‌ها را دوست می‌داری؟ و رعایت این‌ها می‌کنی؟ گفتم: مرا با این‌ها کاری نیست. گفتند: این‌ها مزارعان تواند. محنت‌ها می‌کشدند و زراعت می‌نمایند و خزانه‌ی تو را پُر می‌سازند. با این‌ها مهربان می‌باش و رعایت می‌کن!». داراشکوه به درجه‌ای از معرفت انسانی می‌رسد که عالم را در قالب یک شخص می‌بیند و مایل به جداسازی آدمیان و تبعیض بین ایشان نیست. آخرین پیام او در حسنات العارفین این است که نباید بین مردم شکاف ایجاد کرد و با معیارهای

۱ داراشکوه این جهان و آن جهان را مظهر الهی دانسته و گفته است:

هست کوئین همه مظهر آن نیکورخ نیست جز او به میان دو جهان نیکورخ

۲ داراشکوه، حسنات العارفین، ص ۴.<sup>۶</sup> هست از دیده اغیار نهان نیکورخ (داراشکوه، دیوان داراشکوه، ص ۷۶).

۳ همان، ص ۷.

۴ همان، ص ۷۹.

۵ این پیر (مرگ ۱۰۶۲م)، چون از بر زبان آوردن نام خود پرهیز می‌کرده، داراشکوه او را «حضرت باری» می‌خوانده است. نک: داراشکوه، حسنات العارفین، ص ۷۲.

۶ داراشکوه، حسنات العارفین، ص ۷۲.

شخصی نیمی را رستگار و نیمی را نارستگار دانست.<sup>۱</sup> قانونگو، به درستی، داراشکوه را که با افکار انسانی اش در پی رفع موانع دوستی و ایجاد نزدیکی بین مسلمانان و هندوان بود، پیروز تاریخ می‌داند و معتقد است هر کس بخواهد این هدف را تعقیب کند، باید او را الگوی خود قرار دهد و کار را از جایی شروع کند که داراشکوه به آن جا ساند.<sup>۲</sup>

### نتیجه گیری

حاصل کلام اینکه متصوفه و اهل طریقت، با تکیه بر آموزه‌های اسلام و تجربیات شخصی از محیط اجتماعی به هدف تهذیب نفس انسانها، آنها را به ترک ذمائم و توسل به عشق الهی و پرهیز از تبعیض اجتماعی فرا می‌خوانند. اما، آنان نیز با مقاومت‌های کسانی مواجه می‌شوند که در نپذیرفتن آموزه‌های ایشان استوار بودند. پاداش سالکان راه عشق، توان پایداری ایشان در برابر مصائب برای خدا و مخلوقات اوست. توصیهٔ نهایی داراشکوه برای دنیاگی بهتر، توحیدباوری، صلح کل خواهی و فرو نهادن تعصب است. چنانکه می‌گوید:

باید که تو را بود جز او مطلب هیچ بگذار تعصب که بود مذهب هیچ	نبود به جهان نکوتر از مشرب هیچ توحید گزین و صلح کل پیش بگیر
--	--

### منابع و مأخذ

- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶)، *عیابر العاشقین*، تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسه از هنری کرین و محمد معین، چ<sup>۳</sup>، تهران: انتشارات منوچهری.
- جلالی نائینی، محمدرضا (۱۳۵۶)، *حیات و آثار داراشکوه*، اوپانیشاد: سرّ آکبر، ترجمه محمد داراشکوه به سعی و اهتمام تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، چ<sup>۲</sup>، تهران: کتابخانه طهوری.

۱ داراشکوه که از سلیمان مصری در سال ۱۰۶۴ ق. در دهلي استقبال کرد و مدته را در خدمت او گذراند، مطلبی را از او نقل کرده و در پایان به اظهار نظر انتقادی پرداخته و گفته است نباید بین ادبیان به بهانه اسلام و کفر فاصله انداخت. او می‌نویسد: «[سلیمان مصری] می‌فرمودند که یکی از مفسران در تفسیر خود نوشته که نور محمد مصطفی - صلی الله علیه وسلم - را در قندیلی آوردند. هر که را نظر بر سر مبارک محمد افتاد از پادشاهان شد و هر کس که چشم محمد را دید از جمله عارفان گشت و هر که سینه مبارک محمد را دید از جمله عاشقان گردید و هر که چشم بر بدن اسفل آن حضرت افتاد از نصاری و یهود و جهود و کافران شد. من [= داراشکوه] گفتم: هرگاه همه عالم یک شخص باشد و آن حقیقت محمد است، چرا راضی می‌شوی که نصف محمد در بهشت باشد و نصف در دوزخ؟ چه همه تن نیکوکار است و رستگار». نک: داراشکوه، *حسنات العارفین*، صص ۷۷-۷۸.

۲ Kalika-Ranjan Qanungo, V. 1, pp. 374-375.

۳ داراشکوه، *دیوان داراشکوه*، ص ۱۸۸

- جهانگیر گورکانی، نورالدین محمد (۱۳۵۹)، *جهانگیرنامه: توزک جهانگیری*، به کوشش محمد هاشم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- داراشکوه، محمد (۱۳۵۲)، *حسنات العارفین، با تصحیحات و مقدمه سیدمخدوم رهین*، تهران: مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسن.
- (۱۳۶۴)، *دیوان داراشکوه*، به کوشش محمدحسین حیدریان، تهران: نشر نوید.
- (۱۸۵۳م)، *سفينة الاولیاء*، به اهتمام مستر بیل، اگره: مدرسه اگره.
- (۱۳۵۶)، اوپانیشاد: سرّ اکبر، چ ۲، به سعی و اهتمام تاراچند و محمد رضا نائینی، تهران: کتابخانه طهوری.
- (۱۳۲۵)، رسالت حق نما، تصحیح محمد رضا جلالی نائینی، تهران: چاپ تابان.
- رباعیات سرمهد ایرانی (۱۳۴۰)، به تصحیح و اهتمام اردشیر خاصع، حیدرآباد دکن: انتشارات کتابفروشی خاضع.
- مخفی، زیب النساء (۱۳۸۱)، *دیوان زیب النساء* مخفی، تحقیق و بررسی مهین دخت صدیقیان و ابوطالب میر عابدینی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- Cole, W. Owen and Piara Singh Sambhi (1972), *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Husain, Tasadduq (2002), "The Spiritual Journey of Dara Shikoh," *Social Scientist*, Vol. 30, Nos. 7-8, July-August, pp, 54-66, [http:// www.jstor.org/stable/3518151](http://www.jstor.org/stable/3518151),
- Islam, Riazul (1970), *Indo-Persian Relations*, Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Qureshi, Ishtiaq Husain (1972), *Ulema in Politics*, Karachi: Ma'aref Ltd.
- Qanungo, Kalika-Ranjan (1935), *Dara Shukoh*, V, 1, Calcutta: M, C, Sarkar & Sons, Ld.
- Schimmel, Annemarie (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Wink, Andre (2009), *Akbar*, Oxford: Oneworld Publications.



## طريقت صفي علیشاهی، نمونه‌ای از پيوند طريقت و سياست در عصر قاجار

رضا دهقانی<sup>۱</sup>

علیاصغر چاهیان بروجنی<sup>۲</sup>

**چکیده:** صوفیان نعمت‌اللهی که پس از قرن‌ها در قرن هجدهم راه بازگشت از هند به ایران را در پیش گرفتند، در قرن نوزدهم علاوه بر گسترش و توسعه آن در ایران به فرقه‌های مختلف تقسیم شدند. یکی از این فرقه‌ها طريقت صفي علیشاهی است که علاوه بر جدا شدن از بدنه اصلی نعمت‌اللهی دارای منشی متفاوت یا ملموس‌تر در رویکردهای سیاسی و اجتماعی نسبت به سایر فرقه‌ها بود. منشی که موجب گردید در تعامل عمیق با دربار قاجار قرار گیرد به نحوی که درین درباریان قاجار نیز راه یافت و از سوی دیگر نقشی تأثیرگذار در انقلاب مشروطه بر جای گذاشت. این جستار با روش توصیفی- تئوری و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای سعی دارد تأثیرگونگی و چراجی شکل‌گیری این طريقت، خاستگاه و رویکردهای آن را در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی ایران عصر قاجار در دوره فعالیت صفي علیشاه - مؤسس این طريقت - بررسی کند و پامدهای آن را در عصر جاشین وی ظهیرالدوله باز نماید و از این طریق به نمایی از زمینه‌های تکوین رویکردهای سیاسی طريقت مزبور در عصر قاجار و انقلاب مشروطه دست یابد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد اندیشه صفي علیشاه در طول دوره ناصرالدین شاه شکل گرفت و رویکردهای سیاسی و اجتماعی وی در آثارش به تدریج بازتاب یافت. به این ترتیب توانست اعتناد هیئت حاکمه قاجار را به سمت خویش جلب نماید و با جذب درباریان و حمایت مادی و سیاسی آنها به گسترش طريقت خویش پیرازد و اندیشه‌های برگرفته از عرفان اجتماعی خویش را در جامعه بسط دهد و در چارچوب همین اندیشه‌های عرفانی توانست با قشر روشنگر و نوگرای جامعه تعامل و همسوی نماید که نهایتاً منجر به تأثیرگذاری طريقت صفي علیشاهی در انقلاب مشروطه گردید.

### واژه‌های کلیدی: قاجاریه، مشروطه، طريقت، سیاست، نعمت‌اللهی، صفي علیشاه، ظهیرالدوله

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) rdehgani@tabrizu.ac.ir و مامور به خدمت در گروه غرب آسیای دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران rdehgani@ut.ac.ir

۲ دانش‌آموخته دکترای تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه تبریز aliasghar.chahian@yahoo.com تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۱۳ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۸/۰۸

## Safi Ali Shahi's Tarighat, an Example of the Linkage between Tarighat and Politics in the Qajar Era

Reza Dehghani<sup>1</sup>

Ali Asghar Chahian Boroujeni<sup>2</sup>

**Abstract:** Having developed and expended in Iran, the Nematollahi Sufis, who, after centuries, took the way back from India to Iran in the eighteenth century, were divided into different cults in the nineteenth century. One of these cults was the Tarighat of Safi Ali Shahi, which not only was separated from the main body of Nematollahi, but also had a different or more tangible approach towards political and social issues comparing other cults. The approach led to deep engagement of the cult with the Qajar court, so that it could penetrate among the Qajar courtiers as well; and, on the other hand, it played an effective role on the Constitutional Revolution. This paper, using a descriptive-analytical method and based on documentary studies, aims to evaluate how and why this Tarighat was formed. Moreover, it tries to study its approaches in the political and social scenes of Iran in Qajar era, during the period of Safi Ali Shah (the founder of the tarighat), and to show its consequences in the era of his successor, Zahir al-Dawla, to provide an overview of the developing fields of the political approaches of mentioned Tarighat during the Qajar era and Constitutional Revolution. The findings of the research indicate that Safi Ali Shah's thought was formed during Naser-al-Din Shah's era, and his political and social approaches were gradually reflected in his work. Accordingly, he was able to achieve the trust of the ruling Qajar government and by attracting the courtiers and their material and political support, he could expand his way (Tarighat) and develop the ideas derived from his social mysticism in the society. Moreover, along with these mystical thoughts, he managed to interact and align with the intellectual and modernist circle of the society, which ultimately, led to the influence of Safi Ali-Shahi's Tarighat in the Constitutional Revolution.

**Keywords:** Qajar, Constitutional, Nematollahieh, tarighat, politics, Safi Ali Shah, Zahir al-Dawla

---

1 Associate Professor of the History Department, the University of Tabriz and Assigned Assistant to the Faculty of World Studies, the University of Tehran, (Corresponding Author) rdehghani@tabrizu.ac.ir, rdehghani@ut.ac.ir

2 The Postgraduate student in history, the University of Tabriz, aliasghar.chahian@yahoo.com

## مقدمه

در سده نوزدهم جامعه ايران دچار تحولات فکري و اجتماعي مختلفي گردید. اين تحولات هم‌سو با تحولات سياسی توانيست پيامدهای مختلفي را برای جامعه ايران به همراه بياورد. تا آنجا که تلاقي تحولات سياسی - اجتماعي در انتهای قرن نوزدهم زمينه‌ساز انقلاب مشروطه گردید که در ابتداي قرن ييسم به ثمر نشست. جريان‌های فکري اجتماعي به سهم خود در انقلاب مشروطه تأثير گذار بودند. يكى از اين جريانها، تصوف است. تصوف که داراي پيشينه‌اي ريشه‌دار در فرهنگ ايران است به عنوان يكى از جريان‌های فکري اجتماعي در سده ييسم دچار تحول گردید. جريان تصوف نعمت‌اللهي که به پيروان شاه نعمت‌الله ولی منسوب است، بعد از قرنها از هندوستان به ايران بازگشت و با رويکردي جديد با ساختار اجتماعي ايرانيان درهم آميخت. شعب جديد به تدریج در طريقت نعمت‌اللهي شکل گرفت و در تحولات سياسی - اجتماعي ايران از جمله جريان مشروطه تأثير گذار شدند. از جمله اين طريقت‌ها، طريقت صفي عليشاھي است. اين طريقت با رویکردهای متفاوت نسبت به سایر طريقت‌ها توانيست در انقلاب مشروطه نقش بسزايی داشته باشد. برای درک چرایي و چگونگي شکل‌گيری اين فرایند لازم است شرایط و ويزگی‌های مؤثر در اين رویکردهای متفاوت و زمينه‌ساز در تکوين نگرش‌های فکري و رفتارهای سياسی اين طريقت مورد بررسی قرار گيرند.

در خصوص پيشينه پژوهش گفتنی است آکنون كمتر پژوهشی در مورد تعامل جريان‌های تصوف به ويزه طريقت صفي عليشاھي با حاكميت سياسي قاجار و زمينه‌های تأثير گذاري آن در انقلاب مشروطه صورت گرفته است. پژوهش‌هایي که تا به حال صورت گرفته غالباً به نقش طريقت مزبور در انقلاب مشروطه پرداخته‌اند و به گونه‌اي صرفاً به پيامدهای دگرگونی‌های فکري اين طريقت پرداخته شده است، بدون آنكه به ماهیت اين طريقت و دگرگونی‌های آن توجه شود. مقاله‌اي با عنوان «واکنش و عملکرد شعب طريقت نعمت‌اللهي به جنبش مشروطه خواهی» توسط هادي پيروزان نوشته شده که به نقش چهار طريقت جريان نعمت‌اللهي در انقلاب مشروطه پرداخته که يكى از آنها طريقت صفي عлиشاھي است. در بخشی از اين مقاله صرفاً نقش اين طريقت در انقلاب مشروطه مورد کاوش قرار گفته است بدون آنكه زمينه‌های سياسي پيوند طريقت صفي عлиشاھي با حاكميت قاجار و تحولات فکري آن مورد توجه قرار گيرد.<sup>۱</sup> مقاله‌اي دیگری نيز با عنوان «ظهير الدوله: نوسازی تصوف

<sup>۱</sup> هادي پيروزان (تابستان ۱۳۹۲)، «واکنش و عملکرد شعب طريقت نعمت‌اللهي به جنبش مشروطه خواهی»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، س ۴۹، ش ۱۸(۲)، ص ۹۳-۱۱۲.

با اغراض تجدد در انجمان اخوت» توسط محبی‌الدین قنبری و صبا فدوی نوشته شده که صرفاً رویکردهای متجلدانه ظهیرالدوله را در عصر مشروطه مورد کاوش قرار داده است، بدون آنکه به دنبال چگونگی تکوین این جریان فکری و چگونگی شکل‌گیری آن در قبل از مشروطه باشد.<sup>۱</sup>

این پژوهش سعی دارد چگونگی تعامل طریقت صفوی‌علیشاهی (به عنوان یکی از شعب طریقت نعمت‌اللهی) با جریان حاکمیت قاجار و زمینه‌سازی نقش آن طریقت را در انقلاب مشروطه بررسی نماید، تا با بررسی این فرآیند به دنبال این پرسش باشد که زمینه‌ها، خاستگاه‌های اجتماعی، شرایط و دلایل فکری، اجتماعی و سیاسی که بستر ساز رویکردهای سیاسی این طریقت گردید چه بوده است؟ و با طرح این پرسش چگونگی شکل‌گیری تمایزات این طریقت و نحوه شکل‌گیری زمینه‌های تأثیرگذاری این طریقت در انقلاب مشروطه با روش توصیفی - تبیینی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای مورد بررسی و بازکاوی قرار گیرد.

### تصوف نعمت‌اللهی در ایران در قرن سیزدهم هجری

تصوف در ایران ابتدا جنبه طریقی داشت و فاقد پیوستگی با شریعت بود. در آثار اولیه بزرگان تصوف نیز کمتر نمودی از مباحث شریعت به میان آمده است. اما از اواسط قرن پنجم شریعت با طریقت توأم گردید.<sup>۲</sup> امام محمد غزالی در ایجاد این پیوند بسیار تأثیرگذار بود. این پیوند تا عصر صفویه ادامه یافت تا اینکه در این دوره ویژگی‌های خاصی در این پیوند نمود یافت. مبانی غالیانه قزلباشان با آن درآمیخت و متشرعنان نیز بر آن نظارت و تسلط یافتند.

در تحولات اجتماعی، فرهنگی و فکری ایران در دوره فترت مابین سقوط صفویه (۱۱۳۵ق.) و شروع قاجاریه (۱۲۱۰ق.)، دوران جدیدی با ویژگی‌های متفاوت آغاز گردید. تصوف نیز به مانند دیگر عناصر فکری همچون شعر و ادبیات، دچار تحول شد، به گونه‌ای که گرایش‌های غالیانه قزلباش و نظارت فقهاء و متشرعنان بر تصوف کمرنگ گردید. تصوف با ویژگی‌های جدید و خاص خود با تأثیرگذاری قطب‌الدین نیریزی (۱۱۰۰-۱۱۷۳ق.) و معصوم‌علیشاه دکنی (۱۱۴۷-۱۲۱۲ق.) و با پیوند علوم باطنی و ظاهری شکل گرفت. قطب‌الدین سلسله ذهیه و سید معصوم‌علیشاه دکنی با مسافرت به ایران سلسه

۱ محبی‌الدین قنبری و صبا فدوی (تابستان ۱۳۹۵)، «ظهیرالدوله: نوسازی تصوف با اغراض تجدد در انجمان اخوت»، *فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی پژوهش نامه انجمان ایرانی تاریخ*, س. ۷، ش. ۲۸، صص ۱۰۱-۱۲۲.

۲ سعید نفیسی (۱۳۶۶)، *سرچشمه تصوف در ایران*, تهران: کتابفروشی فروغی، ص ۱۰۵.

نعمت الله را بنيان نهاد. قلمرو تصوف در ايران غالباً در حيظه اين دو سلسله قرار گرفت و هر چند سلسله‌های ديگر از قبيل قادریه، نقشبندیه، جلالیه، مداربه و خاکساریه فعالیت می‌کردند و حتی نقشبندیه‌ها تا درون دربار محمد شاه قاجار (حکم ۱۲۵۰-۱۲۶۴ق.) راه یافته‌ند. ولی تجدید عهد تصوف با گذشته، از لحاظ نظری و عملی، در تمام دوران بعد از سقوط صفویه با اين دو سلسله ذهبيه و نعمت الله و بهويژه نعمت الله ها ارتباط می‌یافت.<sup>۱</sup> تاجابی که حتی محمد شاه قاجار به نعمت الله گرايش یافت.<sup>۲</sup>

پیروان شاه نعمت الله که در دوران صفویه به دکن مهاجرت کرده بودند در قرن هجدهم راه بازگشت را در پیش گرفتند. رضاعليشاه دکنی سرسلسله آنها در زمان کریمخان زند، شاه طاهر و معصوم علیشاه دکنی را برای احیای فعالیتهای طریقت نعمت الله به ایران فرستاد. به گونه‌ای که در دوره قاجار سلسله نعمت الله در ایران تشییت شد و گسترش یافت.<sup>۳</sup> بعد از آنکه در کرمان هزاران پیرو گرد آوردن، به تدریج دیگر مراکز فعالیت آنها در شهرهای شیراز، اصفهان، همدان و تهران شکل گرفت. محمد جعفر کبودراهنگی – مجدد علیشاه (۱۲۳۸م./۱۲۰۲ش.) – آخرین کسی است که رهبری بلا منازع خود را بر کل این فرقه اعمال کرد. پس از درگذشت جانشینانش همچون زین العابدین شیروانی (م. ۱۱۹۴ق./۱۲۱۶ش.) و رحمت علیشاه (م. ۱۲۷۸ق./۱۲۴۰ش.)، کشمکش‌هادر بین مشایخ برای احرار قطبیت دامنه پیشتری یافت. این دعواها و اختلافات داخلی در تهران که پیروان نعمت الله فراگیرتر بودند عمق پیشتری یافت. سرانجام سه شاخه اصلی در حول پیروان منور علیشاه، صفى علیشاه و سعادت علیشاه در بدنه اصلی سلسله نعمت الله شکل گرفت، اما در تهران رقابت اصلی بین دو طریقت صفى علیشاهی و گنابادیه<sup>۴</sup> قرارداشت. این پژوهش بررسی شاخه صفى علیشاهی را در نظر دارد.<sup>۵</sup>

### شكل گيری طريقت صفى علیشاھی

حاج ميرزا حسن اصفهاني ملقب به صفى علیشاه در سوم شعبان ۱۲۵۱ق. در اصفهان متولد شد.

<sup>۱</sup> عبدالحسين زرين کوب (۱۳۶۲)، *دبالله جستجو در تصوف ايران*، تهران: اميرکبیر، ص ۳۰۹.

<sup>۲</sup> حامد الگار (۱۳۵۶)، *دين و دولت در ايران: نقش علماء در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سري، تهران: توسم، ص ۱۷۴.

<sup>۳</sup> نک: مصطفی آزمایش (۱۳۸۱)، *درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت الله در دوران اخیر*، تهران: حقیقت، صص ۱۰-۲۰.

<sup>۴</sup> مریدان حاجی ملا سلطانعلی گنابادی.

<sup>۵</sup> عبدالحسين خان سپهر (۱۳۸۶)، *مرآت الواقع مظفری*، تصحیح عبدالحسین نوائی، ج ۱، تهران: میراث مکتب، ص ۵۳؛ حامد الگار (۱۳۷۱)، *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، تهران: طرح نو، ص ۲۴۶.

پدرش محمدباقر اصفهانی - که وی نیز لقب صفوی داشت - به همراه اجدادش به تجارت می‌پرداختند.<sup>۱</sup> آنها در زمرة طایفه «صابری»<sup>۲</sup> به شمار می‌آمدند و در امانت و درستکاری معروف بودند. صفوی علیشاه در جوانی ضمن تحصیل اندکی علوم رسمی، بعضی از علوم متفرقه همچون اعداد، طلسمات و حساب را نزد ملاابوطالب نامی در اصفهان آموخت.<sup>۳</sup> وی از اوایل جوانی علاقه‌مند به همنشینی با عرفا بود. اگرچه بزرگان و اطراవیانش همگی تجارت پیشه بودند و وی را از گوشنهنشینی و عزلت منع می‌نمودند، با این حال وی به طور مداوم به ملاقات عرفای رفت و با پندگیری از مواعظ آنها سعی در تهذیب خلق و مجاهدت با نفس داشت.<sup>۴</sup>

پیشۀ تجارت آقامحمدباقر اصفهانی موجب گردید تا ضمن سیاحت، جستجوی دراویش هر منطقه و دیدار با اهل تصوّف شهرها، به تدریج زمینه‌گرایش به تصوف در وی ایجاد گردد و در نهایت دست ارادت به حاجی زین‌العابدین شیروانی مستعلی‌شاه بدهد. بعد از درگذشت ایشان به خدمت مریدش رحمت‌علیشاه حاجی میرزا کوچک نایب‌الصدر شیرازی قطب وقت-درآمد و همراه با خانواده به شیراز مهاجرت نمود.<sup>۵</sup> صفوی علیشاه نیز در سن بیست و یک سالگی در شیراز و با دلالت فضل‌الله میرزا در ۱۲۷۲ق. نزد رحمت‌علیشاه مشرف به فقر و وارد حلقۀ فقراء نعمت‌اللهی گردید و لقب صفوی‌علی یافت.<sup>۶</sup> در مجموع زمینه و تمایلات شخصیتی در صفوی‌علیشاه وجود تمایلات خانوادگی به تصوف و تجارت‌پیشگی و اهل سفر بودن پدر وی، زمینه‌گرایش صفوی را به تصوف فراهم آورد.

بعد از درگذشت رحمت‌علیشاه در مورد جانشینی وی، بین پیروان حاجی میرزا کاظم تباکوفروش اصفهانی-سعادت‌علیشاه-<sup>۷</sup> و حاج آقا محمدشیرازی(عموی رحمت‌علی‌شاه)-

۱ غلامحسین افضل‌الملک (۱۳۶۱)، *أفضل التواریخ*، منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران، ص ۳۷۲.

۲ طایفه «صابری‌ها» که خانواده صفوی‌علیشاه از آن منشعب شده در « محله نو » اصفهان سکونت داشتند، بسیار معروف بودند. آحمد باقر پدر صفوی‌علیشاه به تجارت اشتغال داشت. میرسیدعلی جناب (۱۳۹۶)،  *رجال و مشاهیر اصفهان، تدوین و تصحیح رضوان پور عصار، اصفهان: سازمان فرهنگی تاریخی شهرداری اصفهان، ج ۲، ص ۲۵۹.*

۳ سید احمد دیوان بیگی شیرازی (۱۳۶۵)، *حدائق الشعرا*، تصحیح و تکمیل و تحشیه عبدالحسین نوائی، ج ۲، تهران: زرین، ص ۱۰۳۲.

۴ محمد معصوم بن زین‌العابدین معصوم‌علیشاه (۱۳۳۹)، *طرائق الحقائق*، ج ۳، تهران: کتابخانه بارانی، ص ۴۴۲.

۵ دیوان بیگی، همان، ج ۱، ص ۱۰۳۲؛ *أفضل الملک*، همان، ص ۳۷۲.

۶ محمود عبدالصمدی (۱۳۶۱)، *سیری در تصوف و عرفان ایران*، تهران: شرق، ص ۱۱۸.

۷ وی که در سال ۱۳۱۲ وفات کرد و سال‌ها در طهران و اصفهان مردم را به طریقه تصوف دعوت کرد، تخلص سعادت‌علیشاه داشت. ناصرالدین شاه به وی لقب طاؤس العرفا داد. سپهر، همان، ج ۱، ص ۵۰.

منور علیشاھ-<sup>۱</sup> که هر دو ادعای جانشينی داشتند تفرقه پديد آمد.<sup>۲</sup> اين جدال به حدی بود که سپهر در اين باره می‌نويسد: «...در اين موقعیت زمانی که صوفی علیه صوفی برخاسته بود و حاج آقامحمد منور علیشاھ و حاج محمد کاظم تنباكو فروش اصفهانی سعادت علیشاھ با هم در نبرد بودند تا آنکس که زورش می‌چربد سجاده رياست فرقه نعمت اللهی به او اختصاص يابد». <sup>۳</sup> صفي علیشاھ در آثارش ضمن توصيف اين شرایط و نزع حاصله، اين قضيه را نهي کرده و دون شأن اهل تصوف می‌داند: «در کربلا اربعيني نشستم فيوضات ديدم بفيوزها رسیدم بايران آمدم در آن اوقات ماين مشایخ اين سلسله نزع قطبيت سخت بربا بود و اين معنى با سليقه و سبک فقير موافق نمي نمود می‌گفتم سند فقر ترک هنگامه است نه کاغذ ارشاد نامه. جنگ و جدال رویه اهل قال است نه شيوه مشایخ و رجال». <sup>۴</sup> صفي علیشاھ در نهايىت در اين نزع به سوي منور علیشاھ متمایيل گردید و در زمرة ارادتمندان وي قرار گرفت و از جانب وي به مقام شيخ سيار رسيد.<sup>۵</sup> صفي علیشاھ در آثارش در اثبات حقانيت منور علیشاھ در مقابل سعادت علیشاھ مطالبي را بيان نمود. با توجه به جايگاه اجتماعي خانواده صفي علیشاھ (صابرى) و اشتغال آنها به تجارت و وجود پيشينه تجارت در خانواده منور علیشاھ<sup>۶</sup> و به عبارتى خاستگاه اجتماعي همسان، روند تکوين تمایلات دنياگرایانه و رویکردهای اجتماعي در بیشنصفي علیشاھ می‌تواند توجيه کننده گرايش صفي علیشاھ به منور علیشاھ باشد.

هنگامی که نواب علیشاھ پیشوای اسماعيلیه هند از منور علیشاھ تقاضاي فرستانه مرد مؤمنی را برای بیعت با او نمود.<sup>۷</sup> منور علیشاھ نيز شيخ سيارش صفي علیشاھ- را در سال ۱۲۸۵ق. روانه

۱ حاج آقا محمد شيرازی پسر حاجی محمد حسن مجتهد قزوینی از شاگردان آقا باقر بهبهانی که در سال ۱۲۲۴ق. متولد شد و پس از رسیدن به درجه اجتهاد، در مراتب عرفان نيز پیشرفتی حاصل نمود و به منور علیشاھ ملقب گردید. وي در زمان هجوم وهابیها به کربلا از عتبات به شیراز آمد و در آنجا ساکن شد و صاحب مسجد و محراب گردید. چون پدرش حاجی مصصوم قزوینی سابقه تجارت داشت او نيز در آن کار دست داشت. حاج میرزا حسن حسينی فسائي (۱۳۸۲)، فارسname ناصری، تصحیح منصور رستگاري فسائي، ج ۱، تهران: اميرکبیر، ج ۳، ص ۱۲۵.

۲ نورالدين مدرسي چهاردهي (۱۳۶۱)، سيری در تصوف: در شرح حال مشایخ و اقطاب، تهران: اشراقی، ص ۱۴۱.

۳ سپهر، همان، ج ۱، ص ۵۰.

۴ ميرزا حسن صفي علیشاھ (۱۳۳۶)، ديوان صفي علیشاھ، به کوشش منصور مشفق، تهران: صفي علیشاھ. ص ۶؛ افضل الملک، همان، ص ۳۷۵.

۵ عباسعلی كیوان قزوینی (۱۳۷۶)، رازگش، به اهتمام محمود عباسی، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ص ۳۵.

۶ حسينی فسائي، همان، ج ۱، ص ۱۲۵.

۷ در سلسله‌های نعمة اللهی معمول بر آنست که پس از فوت قطب سلسله، مریدان آن سلسله، نزد قطب وقت با مشایخ وی مجددًا بیعت می‌کنند.

هند ساخت.<sup>۱</sup> اقامت در هند بهره‌مندی از محضر عرف و مشایخ مختلف را به همراه داشت. در آنجا تألیف کتاب زبانه‌الاسرار<sup>۲</sup> را به پایان رسانید.<sup>۳</sup> از مسامین این کتاب منظوم، علاوه بر نکات عجیبه و تحقیقات غریبیه، وقایع صحرای کربلا، تقریر شهادت حسینی و تطیق آن با سیر سلوک است که خود نشانگر مرحله جدیدی در بینش فکری صفوی علیشاه و نگرش وی در نزدیکی طریقت و شریعت است.<sup>۴</sup> در واقع قرابت طریقت و شریعت و تعلق خاطر به تشیع امامی و حوادث کربلا دستاورده اقامت دو ساله در هند و تکوین مبانی فکری در وی بود.

صفوی علیشاه پس از بازگشت از سفر هند راهی مشهد گردید. در مشهد اختلاف مجدد بر سر قطیبت در گرفت. طبیعت صلح دوست و نگرش تحیرآمیز به این جنگ و جدالها در مبانی فکری صفوی علیشاه<sup>۵</sup> موجب گردید تا وی در سال ۱۲۸۸ق. برای دور بودن از این نزاعها به تهران برود.<sup>۶</sup> وی در تهران ترویج تصوف و طریقت منور علیشاهی را آغاز نمود و بر سایر طریقت‌ها پیشی گرفت «...و برای او خدمات نمایان کرد، در هند و تهران نامش را بلند و رقیانش را پست». <sup>۷</sup> موفقیت روز افزون صفوی در تهران در ترویج طریقت منور علیشاهی، رشک برخی رقیان و اختلاف با برخی از آنها همچون ملاحسن کاشی ملقب به عبدالعلیشاه (۱۳۰۲-۱۲۲۲ق.)-شیخ المشایخ منور علیشاه<sup>۸</sup>- را فراهم آورد.<sup>۹</sup>

وجود چنین رقیانی زمینه‌ساز اختلاف میان صفوی علیشاه و منور علیشاه گردید. محور اصلی این اختلاف را برخی همچون کیوان قزوینی مداخلی می‌دانند که صفوی علیشاه از مریدان

<sup>۱</sup> در مقدمه ناشر تفسیر صفوی (تهران ۱۳۱۸)، ج ۲، ص ۱) مرقوم است که صفوی علیشاه در حدود سنه ۱۲۸۲ق. از بزد به عزم رفتن مکه معظمه از راه هندوستان عزیمت می‌نماید چه جایی که صفوی علی شاه در شرح حال خودش نوشته است: «در سنه ۱۲۸۰ از راه هند بزیارت بیت الله مصمم شدم» صفوی علیشاه، دیوان صفوی علیشاه، ص ۹.

<sup>۲</sup> این کتاب را قبل از دستور استاد و مرشدش رحمت علیشاه در کرمان آغار کرده بود و در سال ۱۲۸۹ق. به کمک یکی از ارادتمندانش در بمئی به چاپ رسانید. که شهرت بسیاری یافت. کتابی منظوم بر وزن مثنوی مولوی. عطا کریم برق (۱۳۵۲)، جستجو در احوال و آثار صفوی علیشاه، تهران: این سینا، ص ۱۱؛ معصوم علیشاه، همان، ج ۳، ص ۴۴۲.

<sup>۳</sup> کریم برق، همان، ص ۱۱؛ معصوم علیشاه، همان، ج ۳، ص ۴۴۲.

<sup>۴</sup> صفوی علیشاه، دیوان صفوی علیشاه، ص ۷؛ دیوان بیگی، همان، ج ۲، ص ۱۰۳۳؛ کریم برق، همان، ص ۷۴.

<sup>۵</sup> کریم برق، همان، ص ۱۷.

<sup>۶</sup> سپهر، همان، ج ۱، ص ۴۹.

<sup>۷</sup> عباسعلی کیوان قزوینی (۱۳۸۷)، بهین سخن، به اهتمام محمود عباسی، تهران: راه نیکان، ص ۶۹.

<sup>۸</sup> شیخ المشایخ حاج ملا محمدحسن نظری کاشانی (۱۳۰۲-۱۲۲۲ق.)، ملقب به عبدالعلیشاه پس از آنکه تحصیلات خود را در کاشان گذراند در سال ۱۲۷۰ق. به شیراز رفت و به خدمت رحمت علیشاه رسید. پس از هفت سال ریاضت به لقب عبدالعلیشاه ملقب گردید. پس درگذشت رحمت علیشاه و جانشینی منور علیشاه شیخ المشایخ وی گردید.

عبدالرحیم بن محمد ابراهیم ضرای (۱۳۷۸)، تاریخ کاشان، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ج ۴، ص ۴۴۶.

<sup>۹</sup> کیوان سمیعی (۱۳۷۰)، تاریخ انشعابات متأخره سلسله نعمت‌اللهیه، تهران: پازنگ، ص ۶۲.

طريقت منور علیشاھي در تهران به عنوان نذر و نیاز دریافت می‌نمود، ولی از دادن آنها به منور علیشاھي اجتناب می‌نمود.<sup>۱</sup> اما دیوان بیگی که در این زمان در تهران حضور داشته، معتقد است حسدورزی سایر پیروان طريقت منور علیشاھي نسبت به موقعیت صفي علیشاھي موجب گردید تا آنها با تحریک حاجی ملاحسن کاشی عبدالعلی شاه به شیراز رفته و از صفي علیشاھي نزد منور علیشاھي شکایت کنند.<sup>۲</sup>

سرانجام در سال ۱۲۹۴ق. منور علیشاھي برای حل این اختلافات از راه مشهد به تهران آمد.<sup>۳</sup> وی از صfi علیشاھي و فقرا خواست تا از عبدالعلی شاه تمکین کنند و عواید مالی را به کاشان نزد وی ببرند که با عدم موافقت صfi علیشاھي رو به رو گردید.<sup>۴</sup> عدم موافقت صfi علیشاھي با خواسته منور علیشاھي<sup>۵</sup> موجبات عزل وی را از جایگاه شیخ سیار فراهم آورد. صfi علیشاھي هم متقابلاً از قطیبیت وی پیروی نمود و طريقت صfi علیشاھي را پایه گذاری نمود.<sup>۶</sup>

ازدواج و اقدام به تشکیل خانواده از نقاط برجسته و اتفاقات مهم زندگی و حیات صfi علیشاھي در این دوران است. صfi که ابتدا از زندگی زناشویی اجتناب می‌نمود. اظهار داشت که حضرت عیسی را در خواب دیده که به او فرموده: «دوست دارم که تو هم مانند من بی‌جفت باشی و خاک بر طبیعت پاشی...» و به اطاعت از آن حضرت زن نگرفت. اما دو سال بعد با دختر آقامصطفی نوکر سراج‌الملک ازدواج نمود و از او چند اولاد<sup>۷</sup> یافت.<sup>۸</sup> از این مسئله می‌توان دریافت که صfi علیشاھي در روند تحولات روحی اش در مراحل عرفان به تدریج روند عزلت‌گری و دوری از مسائل دنیوی را کنار نهاد و با زناشویی، قصد داشت نمایی از عرفان اجتماعی را به جامعه عصر خود نشان دهد. وقتی زن اولش «عالم تاج» در وضع حمل فوت کرد در وفاتش اشعار سوزناکی سرود.<sup>۹</sup> توجه به همسر و به سوگ نشستن به خاطر وی

۱ کیوان قزوینی، بهین سخن، ص ۶۹.

۲ دیوان بیگی، همان، ج ۲، ص ۱۰۳۴-۱۰۳۳.

۳ سمعیعی، همان، ص ۶۲.

۴ دیوان بیگی، همانجا.

۵ منور علیشاھي هم پس از چندی به شیراز بازگشت و در سال ۱۳۰۱ق. در آنجا درگذشت. حسینی فسائی، همان، ج ۱، ص ۱۲۵.

۶ حسینی فسائی، همان، ج ۱، ص ۱۲۵.

۷ صfi سه اولاد داشت یکی نورالدین که جوانی متعدد بود و در اثر عشق به دختری ناکام و خودکشی نمود. دختری به نام بانو شمس‌الضحی که حاصل ازدواج فرزند علی شاه مashaالله که همسر مهندس نشاط گردید و دختر دیگری که در زمان حیاتش در گذشت. مدرسی چهاردهی، سیری در تصوف: در شرح حال مشایخ و اقطاب، ص ۱۴۷؛ کریم برق، همان، ص ۱۴.

۸ عباسعلی کیوان قزوینی (مرداد ۱۳۵۱)، «پرسش و پاسخ»، وحید، ۱۰۰، ش ۵ (۱۰۴)، ص ۵۷۱.

۹ گل چرا ماند بگشن بعد فوت گل‌عذاری مه چرا تايد بگردون بی مه روی نگاری (صفی علیشاھي، دیوان صfi علیشاھي، ص ۸۸).

که به نوعی از تعلقات دنیوی برای یک قطب طریقت محسوب می‌شود نشانی از رویکردهای اجتماعی طریقت صفوی علیشاھی است. البته گرچه سابقاً وجود گرایش‌های اجتماعی پیشتر در طریقتوی همچون نقشبندیه وجود داشت. اما هر دو طریقت در فضا و شرایط زمانی و مکانی متفاوتی رشد و تکاپو داشتند. طریقت نقشبندیه در منطقه مأواه النهر و با رویکردهای تجاری شکل گرفت. تا با این ابزار بهتر بتواند بستری برای رشد طریقت خویش فراهم کند.<sup>۱</sup> ولی طریقت صفوی علیشاھی که بنای گسترش خود را در تهران پایتخت سیاسی ایران و در عصر قاجار و در قرن نوزدهم بنا نهاده بود در زمانی قرار داشت که زندگی و اندیشه اجتماعی ایرانیان یک تحول اساسی را پشت سر می‌گذاشت. صفوی علیشاھ برای اینکه بهتر بتواند طریقت خود را بین مردم ایران ترویج کند، نیاز داشت تا زندگی شخصی خویش را هم‌سطح زندگی اجتماعی ایرانیان بهویژه ایرانیان ساکن در تهران نشان دهد.

### رواج طریقت در تهران

صفوی علیشاھ پس از اعلام موجودیت طریقتش، فعالیت خویش را در تهران متمرکز نمود. با ایجاد این سلسله و داعیه ارشاد، در اثر رفتار ملايم، مردمداری و تسلط به مباحث عرفانی، کار ارشادش رونق گرفت. در مدت کوتاهی جماعتی از اهالی تهران و سایر شهرها مرید وی شدند.<sup>۲</sup> رفته رفته منزلش مقصد عام و خاص شد و به مریدان اذکار و اوراد آموخت.<sup>۳</sup> در همین زمان تفسیر قرآن مجید را به نظم درآورد و به چاپ رسانید.<sup>۴</sup> برخی از مخالفین صفوی علیشاھ ادعا داشتند که او تفسیر را خود ننوشته است و او این کتاب را به خود نسبت داده است. کیوان قروینی (از شاگردانش) می‌گوید: «حق این است که مقام علمی و ادبی وی بالاتر و والاتر از این بوده است که بتوان چنین نسبتی به وی داد و خود شاهد بوده است که صفوی آنرا می‌نوشته است.»<sup>۵</sup> صفوی علیشاھ به تدریج به تألیف بقیه آثارش که سال‌ها قصد انجام آنها را داشت پرداخت.<sup>۶</sup> آثارش را در قالب نظم و نثر به نگارش درآورد و به چاپ رسانید. اعتمادالسلطنه مورخ دوره ناصرالدین شاه و وزیر انتظاعات درباره وی می‌نویسد: «از عرفای معروف مقیم دارالخلافه است و بر علم تصوف و منازل سالکین اطلاعی عظیم دارد و در این

۱ فریدون اللھیاری، مرتضی نورائی و علی رسولی (زمستان ۱۳۸۸)، «طریقت و تجارت؛ کارکردهای تجاری نقشبندیه در دوره تیموری»، *فصلنامه علمی و پژوهشی تاریخ اسلام و ایران*، س. ۱۹، ش. ۴، صص ۴۰-۴۹.

۲ سپهر، همان، ج. ۱، ص. ۴۹.

۳ سعیی، همان، ص ۱۳۵.

۴ معصوم علیشاھ، همان، ج. ۳، ص. ۴۴۲.

فنون کتابها و رسائل گوناگون مابين نظم و نثر ساخته است و به طبع بعضی از آنها پرداخته». <sup>۱</sup> صفي علیشاھ در ابتدای ورود به تهران در محله حیاط شاهی سکونت نمود و سپس به محله پامنار نقل مکان نمود. مدتهاي بعد در زميني متعلق به حاجي سيف الدوله از شاهزادگان قاجار - برادر ناتي عين الدوله - که به وی واگذار گرده بود سکونت گزید. با پول مریدانش همانجا خانقاھي بنا نمود <sup>۲</sup> در سال ۱۳۰۸ق. در اين خانقاھ سکونت نمود. <sup>۳</sup> صفي علیشاھ پس از اعلام قطبيت در تهران به تدریج شيوخى را نيز برای ترويج طريقت در تهران و برخی شهرها معين نمود. <sup>۴</sup>

در اين دوران طريقت گنابادي (شاخه‌اي دیگر از نعمت الله‌ي) با قطبيت ملاسلطانعلی گنابادي <sup>۵</sup> - از پیروان سعادت علیشاھ - رقيب اصلی طريقت صفي علیشاھي در تهران محسوب می‌گردید. وی نيز مردم تهران را به پیروی از مذهب جعفری و طريقت شاه نعمت الله دعوت می‌نمود. تاجايی که سال ۱۳۲۲ق. اوچ فراگيري اين طريقت در ايران و به ویژه خراسان <sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> محمد حسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۷۴)، الماتر و آلاتار چهل سال تاریخ /یران، تعلیقات حسین محبوبی اردکانی، به کوشش ابرج افشار، ج. ۱، تهران: اساطیر، ج. ۲، ص. ۲۹۳.

<sup>۲</sup> اين خانقاھ در جنوب پارک ظل السلطان و شمال سقاخانه آئينه ساخته شد. خيابان‌های مجاور خانقاھ بنام خيابان صفي علیشاھ و خيابان خانقاھ و کوچه جنوبي منزل صفي که خانقاھ نيز در آن واقع بود به نام کوچه صفي نامیده شد. اين محل تا قبل از ساخت خانقاھ ببيان و سنگستان بود ولی با ساخت خانقاھ از نقاط آباد تهران گردید. اين خانقاھ يك بار دیگر توسيط نصیرالملک شيرازی ساخته شد. مدرسی چهاردهي، سيري در تصوف: در شرح حال مشايخ و اقطاب، صص ۱۴۱، ۱۵۴.

<sup>۳</sup> مدرسی چهاردهي، سيري در تصوف: در شرح حال مشايخ و اقطاب، ص ۱۵۴.

<sup>۴</sup> اين شيوخ عبارت بودند از: ظهيرالدوله، ميرزا محمود خان نائياني، معصوم خان كرماني، حاجي محمد ابراهيم نمازي، ميرزا عبدالکريم معروف به على شيخ در شيراز متخلص به منصور، وحدت در بزد، ناب شمس در بزد، سيد حسني در هند، نايب الصدر سمناني، حاجي سيف الدوله برادر ناتي عين الدوله صاحب خانقاھ، سيد المشايخ قمشه‌ي، آقا رضا شمس براذر صفي، حاجي ملا عباسلى كيوان قزويني، ميرزا محمود رئيس (شفيق على)، مولوي گيلاني. مدرسی چهاردهي، سيري در تصوف: در شرح حال مشايخ و اقطاب، ص ۴۹؛ آقا ميرزا حسن مفتون نيز که سيدی اهل در قمشه ارشاد می‌نمود. حاج محمد على پيرزاده (۱۳۴۲)، سفرنامه حاجي پيرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرمائيان، ج. ۲، تهران: دانشگاه تهران، ص ۴۴۱.

<sup>۵</sup> حاجي ملاسلطانعلی پسر حيدر محمد که در گناباد به رعيتی و زراعت می‌پرداخت. وی پس از آن بر مسند ارشاد نشست مردم را به جاده عرفان دعوت کرد و کتبی چند در عرفان و اندز تأليف نمود از جمله كتاب سعادت‌نامه است که در تهران به چاپ رسيد. در ايران خصوصاً در خراسان مريد بسيار داشت و دارد. سعادت علیشاھ قبل از فوتش ملاسلطانعلی گنابادي را به جانشيني خويش گمارد و خرقه و کشكول خويش را به وی سپرد.

<sup>۶</sup> در گناباد مدرسه‌اي بنا کرده که جمعی انبوه از طلاق و غيره در آنجا ساكن هستند و ملزومات ايشان فراهم است. نايب خاص حاجي سلطانعلی در طهران، حاجي شيخ عبدالله پسر مرحوم حاجي شيخ زين العابدين حجه‌الاسلام مازندراني ساكن نجف اشرف است که امروزه خانقاھ دارد. پسر ارشد حاجي ملاسلطانعلی مسمی به حاجي ملاعلی است که در گناباد است و پیرو پدر است. سپهر، همان، ج. ۱، ص ۵۱.

است.<sup>۱</sup> با توجه به آنکه شهر تهران مرکز سیاسی ایران در عصر قاجار محسوب می‌گشت فراگیری هر طریقت در تهران می‌توانست دستاوردهای بزرگ برای آن طریقت به همراه بیاورد، بنابراین رقابت این دو طریقت گریزنای‌پذیر بود. متعاقباً دو شیخ بزرگ نعمت‌اللهی که در اواخر عهد ناصری شهرت بسیاری حاصل کرده بودند در این دوران در مقابل هم قرار گرفتند. به گونه‌ای که این دو انشعاب بزرگ‌ترین انشعاب و تفرقه نعمت‌اللهی محسوب می‌شد که آثارش تازمان حال نیز باقی است.<sup>۲</sup>

هر دو طریقت و شیوخ آنها علاوه بر مسئله رقابت از مبانی فکری و خاستگاه اجتماعی متمایزی برخوردار بودند. تمایز خاستگاه اجتماعی سعادت‌علیشاه و زراعت پیشه بودن وی<sup>۳</sup> و تاجر بودن صفوی‌علیشاه تا حدودی رویکردهای سیاسی و اجتماعی آنها را در عرفان متمایز می‌نمود. کیوان قزوینی که محضر هر دو را در ک کرده می‌گوید این دو از نظر آراء و نظرات بسیار متفاوت‌اند: «چون دستگاه صفوی‌علیشاه و حاج ملاسلطان هر دو را کاملاً دیدم می‌دانم که اختلاف کلمه و رویه از تقمیر و قطمیر است تا خروار و قطار که یک وجب جا‌آشان از جوی نمی‌رود و در یک نقطه خطوط آنها تلاقی یا تقاطع بلکه توازی هم ندارد...».<sup>۴</sup> به هر حال رقابت با طریقت گتابادی به عنوان یکی از چالش‌های ترویج طریقت صفوی‌علیشاهی در تهران باقی ماند.

میرزا آقا نایب صدر شیرازی-پسر کوچک رحمت‌علیشاه- که بعد از درگذشت سعادت‌علیشاه به ملاسلطان‌علی گرویده بود، پس از مدتی از او جدا شد و در تهران دعوی قطبیت نمود. اما قطبیت وی با وجود صفوی‌علیشاه نتوانست رقیب شاخصی در برابر طریقت صفوی‌علیشاهی باشد و چالش دیگری برای وی ایجاد کند، ناچاراً به تمکن ظاهری (نه بهمانند مرید) از صفوی اکتفا می‌نمود، صفوی هم به او بسیار احترام می‌گذاشت ولی در دستگاه طریقت خویش جایی برای وی قائل نبود و به وی می‌گفت: «ما هرچه داریم از پدر شما داریم» یعنی از خودت هیچ چیز که دلیل ادای احترام باشد نداری.<sup>۵</sup> به هر حال میرزا آقا هم نتوانست در برابر طریقت صفوی‌علیشاهی یک رقیب جدی باشد.

۱ سپهر، همانجا.

۲ زرین‌کوب، همان، ص ۳۴۳.

۳ سپهر، همان، ج ۱، ص ۵۱.

۴ کیوان قزوینی، رازگشای، ص ۱۵۹.

۵ همان، ص ۳۱۷.

## طريقت و حاكميت قاجار

در دوره قاجار به تدریج تصوف در تهران گسترش یافت. در دربار هم درویشان نفوذ یافتند. تا آنجا که محمدشاه قاجار به تصوف گرایش یافت<sup>۱</sup> که در واقع حکایتگر وجود پیشینه قرابت شاهان قاجار و تصوف و بهويژه تصوف نعمت‌اللهی است. صفي عليشاهاي که با ديگر طريقتها در رقابت قرار داشت، برای پيشبرد و گسترش طريقت خویش به جلب درباريان و حمايت قاجار نيازمند بود. از همان بدو ورود به تهران توانست در ميان شاهزادگان، ديوان‌سالاران و بدنه قاجار و طبقه اعيان نفوذ فراوانی پيدا کند. از همان اوایل استقرار در تهران، عمهه مریدان وی از بين خوانين و درباريان و در مجموع طبقه اشرافيyan بودند و توانست در قلب آنها رسوخ کند.<sup>۲</sup>

محمد ميرزا سيف‌الدوله (نوه فتحعليشاها قاجار)<sup>۳</sup> از جمله شاهزادگانی بود که به صفي عليشاها پيوست و مرید وی گشت و از سوي وی زمياني به وسعت دو هزار زرع واقع در باغ سپهسالار به صفي عليشاها و اگذار گردید. همان‌طور که اشاره شد خانقه صفي در آنجا ساخته شد و بعدها مزار صفي و خاندانش در آنجا واقع گردید. خيابان صفي عليشاها و خيابان خانقه و کوچه صفي در پيرامون اين زمين است. سيف‌الدوله حتی در ساخت خانقه و مقبره هم کمک مالي نمود.<sup>۴</sup> طهماسب ميرزا مؤيد‌الدوله و ديگر شاهزاده‌هاي قاجاري محفل خود را در خانه صفي عليشاها قراردادند<sup>۵</sup> و در زمرة پيروان صفي عليشاها درآمدند. محمد حسن خان اعتمادالسلطنه از نزديکان ناصرالدين شاه نيز در سال ۱۲۹۹ق. با صفي عليشاها آشنايي پيدا کرد و وی را مرد بسيار خوبی توصيف می‌کند. با وی همنشين گردید و حتی خوابش را نيز به وسيله وی تعبيير کرد.<sup>۶</sup> در کار شاهزادگان و درباريان، مردم عادي و درویشان تهران و شهرهاي

۱ محمدشاه از عنفوان جوانی متمایل به دوستی با دراویش بود و آشنايي او با حاجی ميرزا آغا‌سی مؤيد تمایلات درویشانه اوست. محمدشاه به توصيه وزيرش به زيارت بقاع فريidalدين عطار و شيخ محمود شبسيري می‌رفت. در دوره وی زيارتگاه‌هاي صوفيان در كرمان، نائين، بسطام و تربت شيخ جام ساخته یا تعمير گردیدند و قطعاتی از اراضي حومه کرمان و مقصد شاه نعمت‌الله ولی در ماهان شد. به صوفيان مقامات درباري و مأموریت‌هاي حکومتی و اگذار گردید. الگار، دين و دولت در ايران: نقش علماء در دوره قاجار، صص ۱۷۵-۱۷۷.

۲ قهرمان ميرزا سالور عين‌السلطنه (۱۳۴۲)، روزنامه خاطرات عين‌السلطنه، به تصحیح مسعود سالور و ايرج افشار، ج. ۹، تهران: اساطير، ص ۷۱۳۲؛ سپهر، همان، ج. ۱، ص ۳۵۴.

۳ سلطان محمد ميرزا سيف‌الدوله فرزند عضدالدوله و نوه چهل و هشتم فتحعليشاها قاجار. اعتمادالسلطنه، الماثر و آلاتار چهل سال تاریخ ایران، ج. ۲، ص ۶۱.

۴ اعتمادالسلطنه، الماثر و آلاتار چهل سال تاریخ ایران، ج. ۲، ص ۶۱؛ Van den Bos, 2002, p.97.

۵ محمدعلی خان سدیدالسلطنه (۱۳۶۲)، سفرنامه سدیدالسلطنه «التدقيق في سير الطريق»، تصحیح و تحشیه احمد اقتداری، تهران: بهنشر، ص ۲۶۳.

۶ محمد حسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۵۰)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، به کوشش ايرج افشار، تهران: اميرکبیر، ج. ۲، صص ۸۴۵، ۲۱۷، ۱۶۲.

اطراف نیز از همان ابتدای شکل‌گیری طریقت صفوی علیشاھی جذب شدند و خانقاھش مجمع ارباب معرفت و مرجع فقرا و متصوفه گردید.<sup>۱</sup>

ناصرالدین شاه گرچه همچون پدرش محمدشاه تمایلات درویشی نداشت، ولی در ابتدای صفوی علیشاھ را بسیار مورد تکریم قرارداد.<sup>۲</sup> اما افزایش دامنه فعالیت صفوی علیشاھ موجب نگرانی اش گردید چرا که علاوه بر مردم عادی، بسیاری از رجال قاجاری و اعضای دستگاه دیوانسالاری قاجار نیز جذب طریقت صفوی علیشاھی شدند. ناصرالدین شاه سعی نمود اعمال صفوی علیشاھ را تحت نظارت خود داشته باشد. وی میرزا ابوتراب خان خواجه نظم الدوله نوری - معاون نظمیه - را وادشت تا صفوی را تحت کنترل بگیرد اما وی نیز جذب صفوی علیشاھ گردید و به کمک وی کتاب تفسیر قرآن صفوی علیشاھ در سال ۱۳۰۶ق.ب. چاپ رسید و نسخه‌ای از آن به ناصرالدین شاه تقدیم گردید.<sup>۳</sup> جذب ابوتراب خان نظم الدوله که به همراه کنت دومونت فرت ایتالیایی ایجاد نظمیه و اصلاحات نوگرایانه را دنبال می‌نمود جالب توجه است.

صفوی علیشاھ علاوه بر نظم الدوله با نوگرایان دیگر همچون خانواده مخبر الدوله ارتباط و تعامل داشت. منزل خانواده هدایت و مخبر الدوله در نزدیکی خانقاھ و محل زندگی صفوی علیشاھ قرار داشت. این خانواده به تمایلات نوگرایی و نوسازی در ایران و ماهیت آزادمنشی معروف بودند. صفوی روزی به دیدن صنیع الدوله - از فرزندان مخبر الدوله و رجال قاجاری و -رهبران آتی مشروطه می‌رود. وقتی وی صحبت از دگرگونی و تغییر در احوال روحی اش می‌کند صفوی علیشاھ به وی می‌گوید: «...اینکه تغییرات بی دربی برای شما پیش می‌آید به علت ناهمرنگی است، همرنگ این مردم نیستید». <sup>۴</sup> این امر نشانگر یکی از انگیزه‌های صفوی علیشاھ در نزدیکی به گروههای وابسته به حاکمیت و جذب آنها است تا بدین گونه آنان را متوجه مردم و نیازهای اجتماعی آنها کند و با استفاده از عناصر دیوانی و رجالی حکومتی بتواند تحولی در زندگی اجتماعی مردم ایجاد کند و این خود می‌تواند دلالتی بر رویکردهای اجتماعی صفوی علیشاھ باشد. از سوی دیگر صفوی علیشاھ سعی داشت تا همانند طریقت نقشبندیه در عصر تیموری، حامیان پیشتری در میان وابستگان حاکمیت بیابد تا بهتر بتواند طریقت اجتماعی خویش را ترویج دهد.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> روزنامه شرف، ۱۳۰۸ق، نمره ۸۴.

<sup>۲</sup> بحیی دولت آبادی (۱۳۷۱)، *حیات بحیی*، ج ۱، تهران: عطار، ج ۵، ص ۵۸.

<sup>۳</sup> مصصومعلیشاھ، همان، ج ۳، ص ۴۴۳؛ سدیدالسلطنه، همان، ص ۲۶۳.

<sup>۴</sup> مهدی قلی هدایت (مخبرالسلطنه) (۱۳۸۵)، *حاطرات و خطرات*، تهران: زوار، ج ۶، ص ۱۰۷.

<sup>۵</sup> الہیاری و دیگران، صص ۱-۴۰.

بعد از میرزا بوتراب خان، دیگر بزرگان قاجار هم جذب طريقت صفى‌عليشاھی گردیدند. افرادی همچون میرزا محمدحسین خان نصیرالسلطان، ابوالفتح خان مؤیدالدوله، کیومرث میرزا عمیدالدوله، میرزا نصرالله خان دیرالملک، میرزا محمودخان نائینی و ابراهیم نمازی پیروی از این طريقت را در پیش گرفتند. اما بر جسته ترین فرد قاجاری که جذب این طريقت گردید علی خان ظهیرالدوله -داماد شاه - است. وی که منصب ایشیک آفاسی (وزیر تشریفات) دربار را در اختیار داشت به دستور ناصرالدین شاه مأموریت یافته بود صفى‌عليشاھ را تحت نظر بگیرد. وی در سال ۱۳۰۲ق. وقتی که نزد صفى آمد تحت تأثیر وی قرار گرفت و جذب طريقت او گردید و بعد از دست ارادت دادن به صفى‌عليشاھ به مصباح‌الولایه ملقب گردید. از آن موقع به بعد وقتی را صرف فرآگیری اذکار و اورادی که صفى‌عليشاھ به وی تعلیم داده بود، می‌نمود. سرانجام در میان مریدان صفى‌عليشاھ جایگاهی خاص یافت.<sup>۱</sup>

در سال ۱۳۱۰ق. ناصرالدین شاه به ظهیرالدوله یک خرقه خز اعطای نمود.<sup>۲</sup> این مسئله خود به معنای تأیید این شعبه جدید نعمت‌اللهی و پذیرش آن در دستگاه سلطنت است تا آنجا که به یکی از درباریان خود و بزرگان طريقت به جای اهدای جامه و نشان‌های رایج سلطنتی، یک خرقه عطا می‌گردد. این مسئله در القاب عطا شده در عصر قاجار نیز نمود خود را نشان داد. تا جایی که آقارضا حضور علی سبرادر کوچک صفى - که از طرف صفى اجازه ارشاد یافته بود از سوی ناصرالدین شاه به شمس‌العرفا ملقب گردید.<sup>۳</sup> اعتمادالسلطنه در سال ۱۳۱۳ق. از حضور حدود دویست نفر از شاهزاده‌گان و اعیان تنها در یکی از جلسات در خانه صفى‌عليشاھ خبر می‌دهد.<sup>۴</sup> این مسئله نشانگر آن است که نه تنها طريقت صفى‌عليشاھی به تدریج توانسته اعتماد ناصرالدین شاه را جلب کند و نگرانی‌های وی را بابت تبلیغات و گسترش طريقت رفع نماید بلکه از سوی دیگر طريقت مرحله به مرحله در بدن حاکمیت قاجار رو به گسترش است و بزرگان این سلسله را به طريقت خویش جلب می‌نماید و با استفاده از جایگاه آنها در جامعه، طريقت و رویکردهای اجتماعی و سیاسی‌اش در جامعه بسط بیشتری می‌یابند و نهادینه می‌گردد.

۱ اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، ص ۹۸۴؛ مدرسی، ۱۳۵۱؛ ۱۲؛ مدرسی چهاردهی، سیری در تصوف: در شرح حال مشایخ و اقطاب، ص ۱۵۴.

۲ میرزا ابراهیم شبیانی صدیق‌الممالک (۱۳۶۶)، منتخب التواریخ، تهران: علمی، ص ۲۶۸.

۳ نورالدین مدرسی چهاردهی (۱۳۸۲)، سلسله‌های صوفیه ایران، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲، ص ۱۱.

۴ اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، ص ۱۰۵۹.

یکی از جنبه‌های مهم و پیامدهای گرایش شاهزادگان و بزرگان به طریقت صفوی علیشاھی، نیاز به جذب حمایت‌های همه جانبه به‌ویژه خیرات و دادن نیازهای آنها به خانقه شیخ صفوی است. رونق طریقت و خانقه<sup>۱</sup> صفوی علیشاھ نیازمند هزینه‌های فراوانی بود. این مرکز محل تجمع صوفیان طریقت بود<sup>۲</sup> هفتاهی دو شب (شبانی جمعه و دوشنبه) پیروان آن طریقت در آن خانقه اجتماع می‌نمودند و غذا طبخ می‌گردید و آن دو شب را شب نیاز می‌خوانندند.<sup>۳</sup> در واقع خانقه مکانی بود که از پیروان طریقت خویش حمایت می‌کرد و این حمایت هزینه‌هایی را اقتضا می‌کرد. نیازهای مالی خانقه باید تأمین می‌گردید و بزرگان قاجاری یکی از منابع عمدۀ تأمین این هزینه‌ها محسوب می‌گردید. تاجایی که بعد از فوت صفوی علیشاھ نیز ارتباط بزرگان قاجار با خانقه صفوی علیشاھ قطع نگردید و آنها حمایت‌های خود را از خانقه قطع نکردند و مبالغی را به خانقه اختصاص می‌دادند. چنانکه در یک مورد جمعی از بزرگان و رجال دولت نهصدتومن از مواجب خود کسر و در جهت مصارف خانقه پیرخود برقرار نمودند. ازین این بزرگان و شاهزادگان می‌توان به کسانی همچون عمیدالدوله کیومرث پسر قهرمان میرزا و نوه عباس میرزا، احشامالدوله فرزند فرهاد میرزا معتمdalدوله، ابوالفتح میرزا میرزا میرزا اشاره کرد که هر یک سهمی برای خود تعیین کرده و از محل عواید تیولاتشان تأمین و سوی خانقه می‌فرستادند.<sup>۴</sup>

صفوی علیشاھ برای پیوند بیشتر با حکومت قاجار، ظهیرالدوله را به عنوان جانشین خود برگزید. عده‌ای همچون کیوان قزوینی با این انتخاب موافق نبودند و میرزا آقا نایب صدر شیرازی - معصوم علیشاھ - فرزند رحمت‌علیشاھ که پیشتر ادعای قطیت داشت را برای این جایگاه مناسب‌تر می‌دانستند تا بدین وسیله همگان از این طریقت پیروی کنند. «نام صفوی خوب باقی می‌ماند و حالا بعد از ظهیرالدوله دیگر نامی ندارد چون که برای پسر رحمت‌علیشاھ بودن همه تمکین نام داشتند». <sup>۵</sup> ولی در توجیه اقدام صفوی علیشاھ می‌توان گفت که وی با انتخاب داماد شاه سعی داشت تا به نوعی طریقت را در پیوند عمیق‌تری با حاکمیت سیاسی قراردهد و

۱ آرامگاه شیخ صفوی نیز بعد از مرگش در مجاورت آن خانقه (در خیابان شیخ صفوی) قرار گرفت.

۲ محسن کیانی (میرا) (۱۳۶۹)، تاریخ خانقه در ایران، تهران: طهوری، ص ۲۴۴؛ اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، ص ۱۰۵۹.

۳ سیدالسلطنه، همان، ص ۲۶۳.

۴ معصوم علیشاھ، همان، ج ۳، ص ۴۴۶؛ اسماعیل نواب صفا (۱۳۶۶)، شرح حال فرهاد میرزا معتمdalدوله، ج ۱، تهران: زوار، ص ۳۵۵.

۵ کیوان قزوینی، رازگشا، ص ۳۱۷.

اعتماد بيشتر ناصرالدين شاه را جلب کند و به نوعی در رقابت با سایر طريقت‌ها موجوديت و آينده و حيات طريقت را تضمین کند. تداير صفي‌عليشاه به گونه‌ای موفقیت‌آمیز بود. صفي توانست به ناصرالدين شاه نزديک ترشود و نظر او را به خود جلب کند تا جايی که اين پيوند با حاكمیت سیاسی در تحولات فکري و آخرين آثار وي نمود پیدا کرد.

### عقاید و آراء سیاسی صفي‌عليشاه

#### - صفي‌عليشاه و مدنیت

پس از تأسیس طريقت صفي‌عليشاهاي به تدریج تحولات فکري در بینش اجتماعي و سیاسي صفي‌عليشاه خودنمایي کرد. در يکی از واپسین آثار منتشرش به نام *میزان المعرفه* که در سال ۱۳۰۶ق. نگاشته، دیدگاه‌های سیاسي خویش را بیان کرده که نشانگر تکوین رویکردهای سیاسي در اين طريقت است. صفي‌عليشاه در اين رساله آدابی را که از دیدگاه وي رسوم معاشرت و اصول مدنیت است، بیان می‌کند و از خواننده می‌خواهد تا در اين رساله «اندکي غور کند تا از رسوم مدنیت و وضع انسانیت اطلاع يابد». <sup>۱</sup> صفي‌عليشاه ابتدا شریعت را به منزله نظم و به مثابه سلطان عادلی می‌داند که اگر نباشد هیچ کس توان ایجاد تمدن و تمکن در وطن را ندارد و شهر از قته دزدان و طغیان سرکشان و دست‌اندازی بیگانگان و تعدی مردم بر یکدیگر ايمن نخواهد بود و در اين شرایط زمینه سلوک عرفاني و پیمودن مراتب انسانیت ميسر نخواهد شد.<sup>۲</sup> در واقع صفي‌عليشاه وجود و بسط اصول مدنیت را از زمینه‌های رشد و تکوین مراتب انسانی می‌داند و اين مهم تهها با پيوند و حضور شریعت ممکن خواهد گردید که حيات تمدن را تضمین می‌نماید.

صفي‌عليشاه معتقد به عدم تخطی از قانون شرع و سنت‌های سرزمنی خویش است، چرا که اگر کسی از اين سنت‌ها تخطی کند تنیه او واجب است. هرگاه در سرزمنی کسانی از شریعت، سنت‌ها و «قانون شرع و زاکون<sup>۳</sup> ملک» خویش خروج کردن دوام نیافتد چرا که «ارباب عقول» نه تنها هیچگاه با آنها متفق نشند بلکه آنها را مخل نظم و امنیت جامعه می‌دانستند و قبایح اعتقادات آنها را برابی مردم بیان می‌کردند.<sup>۴</sup> خداوند بر حال و احوال

<sup>۱</sup> میرزا حسن صفي‌عليشاه (۱۳۴۰)، *سرار المعرف و میزان المعرفه*، تهران: اقبال، ص ۸۰.

<sup>۲</sup> همان، ص ۸۱.

<sup>۳</sup> قانون، قاعده، رسم.

<sup>۴</sup> صفي‌عليشاه، *سرار المعرف و میزان المعرفه*، ص ۸۱.

بندگانش آگاهتر است و حق خلائق نیست که برای خود وضع شریعت کند و سنت و «زاکون» گذارند و اگر هم بگذارند دوام نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

ایجاد قواعد و قوانین جدید همچون «زاکون فرنگیان» در ممالک دور دست، به واسطه تقویت دولت و سلطنت در آن ممالک صورت گرفته است. برقراری و دوام این قوانین به دلیل وجود اسم شریعت و ملت بر سر آن قوانین است و هنوز در کلیات امور و احکام از اصول ملت خویش مگر در موارد جزئی تخطی ننموده‌اند. آن قواعد کلیه نیز به واسطه انبیاء به دست آنها رسیده و از آموزه‌های آنها اخذ شده و کمکی بر اعمال نظم حالیه آنها است. این به مانند این است که طبیب حادقی خاصیت دارویی را گفته باشد و فردی آنرا در موارد دیگر بکار بندد و مؤثر افتد و خاصیت بخشد.<sup>۲</sup> «پس اگر عقول در آسایش خلق و آرایش ملک اتفاق کنند و نتیجه بخشد عجب نباشد اینها همه آثاریست که از انبیاء مانده و از صاحب ملک به رعیت رسیده»، اما اگر باز هم در کل امور به همان نظم اصلی عمل می‌کردد صلاح بیشتر و فساد کمتر بود.<sup>۳</sup>

صفی‌علیشاه پس از بیان این مقدمات؛ پایه و اساس دعوت انبیاء را بر دو محور قرار می‌دهد که یکی وضع شریعت، نظام ملک و رسم مدنیت و اصلاح اموری دنیوی است و دیگری را تکمیل تربیت نفوس به مراتب آدمیت و نمودن راه و رسم معرفت و رساندن از مجاز به حقیقت می‌داند. چون در دوران مختلف مردمان غالب وحشی صفت و خوی بدوى داشته‌اند و از مراتب آدمیت به دور بوده‌اند. از این رو اقتضا می‌کرده است تا مردم وضع قواعد مدنیت و تکمیل مراتب صورت را بر تربیت بندگان مقدم بدارند و به قدر ظرفیت و شرایط زمان و اندازهٔ حال مردمان ناموس (شریعت و قانون) بگذارند تا هر کس رفاه خود را در حفظ و حراست آن ناموس دانسته و باهم اتفاق نمایند که یک ملت شوند.

پدیدار شدن مفهوم ملت در آثار صفوی‌علیشاه خود نشانی از تکوین اندیشه‌های سیاسی دارد که غایت آن ایجاد قواعد، قوانین و حفظ آنها شکل‌گیری مدنیت و نهایتاً تشکیل ملت و حفظ این ملیت است. به اعتقاد وی خواص ملت از این مقدمه باید به اصل نتیجه بی‌برند. آنها اگر می‌خواستند حاصل دعوت را بر عموم ناس ختم نمایند امتناع می‌نمودند چرا که ادراک

۱ همان، ص ۸۲.

۲ همانجا.

۳ همان، ص ۸۳.

عامه به آن مرتبه نمی‌رسید و لیکن در ضمن ايجاد قواعد صورت، به بيان معانی و حقایق عرفانی می‌پرداختند تا از هیچ جهت ناتمامی در تکمیل نفوس نباشد و اگر ذوق سلوک در کسی یافت شود راه به دست باشد و طريق سلوک را بداند.<sup>۱</sup> در دوران گذشته به علت آنکه مردم به مانند اين زمان تربیت نداشتند و خلق و خوى وحشی تر و بدوى تر داشتند اهل معنى و عرفان حال خود را مخفی می‌داشتند و اگر بهندرت کسی اظهار تصوف می‌کرد لگدکوب ستوران و وحشیان می‌شد و در این عصر انسان‌های هوشمندی که توانایی ادراک معارف و حقایق عرفانی را دارند بسیارند و اشخاصیکه می‌شود سخنی از معانی عرفانی به آنها گفت يیشتر هستند و سخن عارفان هم به گونه‌ای که اکنون در میان مردم شایع است در هیچ زمانی نبوده است.<sup>۲</sup> چرا که در گذشته يخبران عالم‌نما حال فقرا و عارفان را بر خلق مشتبه می‌كردند و از شنایع که از اين طایفه می‌گفتند و می‌نوشتند تا «مبدأ آنکه مردم به محمد و محاسن اينقوم پی‌برند و بازار خودفروشی کسد گردد».<sup>۳</sup>

در اينجا صفي عليشاھ گسترش معارف عمومی را در جامعه از لوازم مدنیت در جامعه می‌داند برای آنکه جامعه از درک بالاتری پیدا کند و از ویژگی‌های بدوي رهابی يابد باید معارف و آموزش در جامعه گسترش يابد تا ملت تربیت عمومی پیدا کنند وقتی آگاهی‌ها افزایش یافت زمینه‌های گسترش عرفان نیز در جامعه گسترش می‌يابد و کسی با استفاده از جهالت مردم، جامعه را نسبت به عرفان و عارفان بدین نمی‌کند.

صفی عليشاھ وجود پادشاه را موجب امنیت و آسایش بلاد و بندگان می‌داند. معتقد است تمدن در هیچ نقطه‌ای از زمین بدون وجود سلطان عادل و مقتدر اعتبار نياشه است. در هر زمانی که پادشاه عادل و فاضلی در روی زمین بوده، حواتر روزگار کمتر توانسته در امنیت مردم اخلال ايجاد کند. خلائق از زندگانی خود و خیرات الهی و وجوب لطف بر عموم خلق عالم بهرمندتر بوده‌اند. آنچه از تواریخ بر می‌آيد ايران همیشه محل سلاطین بزرگ و با عدل و داد بوده است. به اعتقاد صفي عлиشاھ، ناصرالدين شاه پادشاهی است که تاکنون در ايران مانند وی کسی کمر به پادشاهی نبسته و بر تخت جهانی ننشسته است. ناصرالدين شاه در چهل سال سلطنت (تا زمان تأليف اثر صفي عлиشاھ) به اندازه چهل پادشاه «جهان گشته و دنيا دیده و

۱ همان، ص. ۸۶

۲ همان، ص. ۸۷

۳ همان، ص. ۸۸

عقلمند، عالم عامل، کامل فاضل مملکت ایران را آباد فرموده است.<sup>۱</sup> از علی که صفوی علیشاه را به ستایش ناصرالدین شاه واداشته است حمایت شاه از تصوف و بهویژه طریقت صفوی علیشاهی است که شاه زمینه فعالیت آن را در تهران فراهم کرده و مورد حمایت خویش و برخی درباریان قرار داده است. علاوه بر این در مقدمه دیوان قصایدش می‌گوید: «کسی که بد از پادشاه ملک و عالم دین خود گوید بفتنه افتد. سعی در طلب هر نوع ریاستی کردن موجب هلاکت است و تلف نفس جز آنکه مقدر باشد و آن محتاج سعی نیست». در پایان علاوه بر اینکه شاه را عامل تقویت مذهب تشیع در ایران می‌داند خداوند را سپاس می‌گذارد به جهت آنکه در آن برده از زمان خلق شده و در ایران زندگی می‌کند و از خداوند طلب افزایش عمر برای پادشاه دارد.<sup>۲</sup> چنین درخواستی از خداوند از سوی صفوی علیشاه و تمجید از ناصرالدین شاه در رساله‌اش نه تنها نشانگر نیاز به حمایت پادشاه در پیشبرد طریقت مزبور است بلکه به نوعی وجود چنین تمجیدهایی نشانگر روند موقعيت‌آمیز وی است و از دیگر سو وی نیازمند حمایت حاکمیت سیاسی برای اعمال برنامه‌های اجتماعی طریقت است.

درباره شریعت و آداب ظاهر و باطن می‌نویسد: فایده شریعت آن است که شهر از فتنه دزدان و عیاران و دست‌اندازی بیگانگان و تعدی به شهر بر یکدیگر این ماند تا مردم به فراغت و راحت راه به کار زندگی خود بپردازند، چون اگر شهری نامن باشد هیچ جنبه‌ای توان زیستن در آنجا را ندارد. به همین دلیل کسی که از قانون مدنیت و نظم مملکت سرکشی کرد صاحب ملک که وضع شریعت نموده حکم بر قتل او می‌نماید. هیچ ملکی بی‌سیاست منظم نشود و بدون رئیس قابلی که آداب رعیت‌داری را کاملاً بداند مأمن نبود. اما طریقت کسب اوضاع انسانیت و سلب اخلاق و افعال حیوانیت است.<sup>۳</sup> این قضیه نشان می‌دهد که صفوی علیشاه علاوه بر پذیرفتن وضعیت سیاسی موجود با کارکرد سیاسی شریعت نیز موافق است و معتقد به حفظ وضعیت سیاسی موجود در دوره ناصرالدین شاه است تا امنیت جامعه برقرار شود و در پایان مجدداً دعوت انبیاء را بر درکن نظم و وضع شریعت، رسم مدنیت و دیگری تکمیل و تربیت نفوس<sup>۴</sup> استوار می‌داند و به این گونه لزوم حضور خود را در

۱ صفوی علیشاه، همان، صص ۱۰۲-۳.

۲ صفوی علیشاه، دیوان صفوی علیشاه، ص ۱۱

۳ صفوی علیشاه، اسرار المعرف و میزان المعرفه، ص ۱۰۴.

۴ همان، ص ۲۳.

۵ همان، ص ۲۴.

فعاليت‌های اجتماعی و همراهی و حمایت از دستگاه سیاسی ناصرالدین شاه توجیه می‌کند. برخلاف سایر اندیشه‌های صفي‌عليشاھ که همسو با جريان نوگرايی و تجدد خواهی است از حمایت وی از استبداد می‌توان اين گونه استنباط کرد که سعی در حفظ پايگاه طريقت خوش و جلب حمایت دربار از طريقت خود را دارد. از ديگر سو سعی دارد در سایه حمایت از سلطنت ناصرالدین شاه که هنوز ده سالی از پایان استبداد وی باقی مانده است، بستری امن برای بيان دغدغه‌ها و اندیشه‌های ديگر ش همچون قانون گرايی و ديگر اصول مدنیت و توجه به رفاه مردم فراهم نماید.

در كتاب ميزان‌المعرفه طبقات و گروه‌های مختلف دربار مورد ارشاد قرار می‌گيرند. از سرلاشکران و سپه‌سالاران خواسته می‌شود قوت قلب و شجاعت داشته باشند و از کشتن و کشته شدن نترسند و امور لشکر از روی علم و عقل و تدبیر اداره شود. در جایي ديگر جهت رسيدن به وزارت و امارت وجود کفايت را در خود فرد لازم می‌داند و بعد از رسيدن به منصب می‌خواهد که درستکاري و صداقت‌شن را نشان دهد و از حاكمان شهرها می‌خواهد که امور شهر و مردم را به گماشتگان ظالم نسپارند.<sup>۱</sup> در اينجا نيز دغدغه اصلی وی مردم عامي و زندگی اجتماعي و امنیت آنها مورد نظر وی است و سعی دارد با ارشاد نظاميان امنیت مردم را فراهم نماید.

در واقع در اندیشه سیاسی صفي‌عليشاھ مردم جايگاه خاصی دارند. در رویکردهای اجتماعي طريقت صفي‌عليشاھي سعی می‌شود تا زمینه‌های آسودگی خاطر و آسایش و امنیت مردم فراهم گردد. در كتاب اسرار‌المعارف که آخرین كتاب تأليفي صفي‌عليشاھ است و در نهايیت در اين كتاب شخصیت عرفاني صفي‌عليشاھ به تکامل خود رسیده است رویکردهای اجتماعي محسوس‌تر می‌گردد تا آنجا که از عزلت‌نشيني امتناع می‌شود و از عرفا خواسته می‌شود که در «مدنیت با عموم ناس متفق باید بود، و در ستر اسرار و حفظ معتقدات سعی باید نمود» و در ادامه نزاع بر سر مسائل مذهبی را با هیچ‌کس روانمی‌داند و در امری که مردم توافق کنند مخالفت را موجب نکبت می‌داند.<sup>۲</sup> با اين رویکرد می‌توان حضور پیروان طريقت صفي‌عليشاھي را در مشروطه و موضع گيري صفي‌عليشاھ را در برابر بيهیت و شیخیه توجیه نمود.

۱ همان، صص ۱۱۴-۱۱۱.

۲ همان، ص ۲۰.

### - مقابله با شیخیه و بهائیت

از بین فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی صفوی و همنوایی وی با تشیع می‌توان از مقابله و مخالفت وی با شیخیگری و بهائیت یاد نمود. از اوایل دوره ناصرالدین شاه فعالیت شیخیه به عنوان یکی از فرقه‌های شیعه گسترش یافت.<sup>۱</sup> شیخ صفوی در جایگاه قطبیت طریقت خویش عمده تلاش خود را به مبارزه با شیخیه و بهائیت معطوف کرد. صفوی علیشاه هر طالب درویشی را فوراً به مریدی می‌پذیرفت و به کثرت مریدان توجّهی تمام داشت و قته علت را از او جویا می‌شدند پاسخ می‌داد اگر شخص تازه رسیده صوفی نشود لاقل اغفال بایه نگردیده و پیرو باب چند قبول کردند چه حاصل از اینکه جمیع از قشری به قشر دیگر منتقل شوند و شخص اعمی وقتی که بخواب باشد خورشید را نمی‌بیند وقتی هم بیدار می‌شود نمی‌بیند پس دفع رنج کوری باید نمود و آن با قول متعصبانه ارباب مذاهب نشود.<sup>۲</sup>

صفوی علیشاه همواره از مردم می‌خواست تا به مساجدی که واعظان شیخیه هستند نزوند و آن را قدغن نمایند چرا که سخنان را آلووه به زهر می‌دانست. تا آنجا این قضیه را خطرناک می‌داند که از درویشان می‌خواهد حتی اگر درویشی به شیخیه گرایش یافتد و دوباره توبه نمود توبه‌اش را نپذیرند و او را به جمع خود راه ندهند. چرا که سخنان واعظان شیخیه بسیار نافذ است و در ادامه می‌خواهد که اطفالشان را به مکتب خانه‌های شیخیه نفرستند و از خودشان معلمی تعیین کنند.<sup>۳</sup>

صفوی علیشاه در همراهی با حکومت و در حمایت از تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور با بهائیت نیز به مبارزه بر می‌خیزد. در سال ۱۳۱۱ق. وقتی کتاب / یقان بیاء به نظر صفوی علیشاه

<sup>۱</sup> سابقاً شیخ احمد احسائی پیشوای این جماعت بود لکن در این زمان به واسطه فعالیت حاج محمد کریم خان گسترش بیشتری یافت. پیروان شیخیه، محمد کریم خان کمانی را رکن چهارم دین می‌دانستند. یعنی رکن اول خدای تعالی است و رکن دوم خاتم انبیا و رکن سوم علی مرتضی - علیهمما السلام - و رکن چهارم حاجی محمد کریم خان است، کتابی از اینکه خاتم به وجود این چهار کس بربا و ثابت می‌باشد. حاجی محمد کریم خان چند کتاب نوشته از جمله کتاب / رشد العوام است. سپهر، همان، ج ۱، صص ۵۴-۵۳.

<sup>۲</sup> مدرسی چهاردهی، سیری در تصوف: در شرح حال مشایخ و اقطاب، ص ۱۷۹.

<sup>۳</sup> صفوی علیشاه، اسرار المعارف و میزان المعرفه، ص ۳۹.

<sup>۴</sup> صفوی علیشاه، دیوان صفوی علیشاه، ص ۲۳.

رسيد رساله «نجم العرفان» را در رد بهائيت نوشت و به عکا فرستاد.<sup>۱</sup> عباس افندى از چهره‌های سرشناس بهائيت از پاسخ دادن به اين رديه عرفاني عاجز ماند و اعتراض و انتقاد بسياري از بهائيان را نسبت به وي به همراه داشت.<sup>۲</sup> فضل مهندى باي مذهب که سالها منشى عبدالهاء بود بعد از برگشت از بهائيت به عضويت انجمان اخوت - و طريقت صفي علیشاھي - درآمد و کتاب صبحى را در رد بهائيت نوشت.<sup>۳</sup> صفي علیشاه علاوه بر آنکه مدعى است در تفسير قرآنش از کلام ائمه خارج نشده است آن را کلييد نجات از افتادن به دامن باب و بهائيت مى داند و کسانى که تفسير وي را رد مى کردندا را متسب به باييه(يا محلی و دهرى) مى داند.«...اي نفس شرير برای شيطان حسود انکار تفسير صفي نتوان نمود جز اينکه توان گفت نفس اماره باي با دهرىست که منکر اين تفسير است...». صفي علیشاه در منازعات با باييه قرآن را محور تمام بحث‌ها و محور مدارك موجود مى داند و مى گويد لفظي که داريم بهتر و کافي تر است.<sup>۴</sup>

وي در ادامه ديدگاه بايها را در مورد امام زمان مورد انتقاد قرارداده و مى گويد وقتی به دراويشي که به باب گرويند اعتراض مى کنى که اين چه منطقی است و چه دخلی به شما دارد مى گويند در وجودت نور راهي ندارد و آيه قرآن را هم شاهد مى آورند که «صُمْبُكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقُلُونَ» در حق توست. وي معتقد بود که اتفاقات بد و انحرافات در ميان دروיש‌ها وجود نداشته است. وي در اين زمينه بي علمي و بي اطلاعى حاجي محمد كاظم اصفهاني(سعادت علیشاه مرشد ملاسلطان گنابادي) را مقصرا مى داند که گفته‌های باييه و شيخيه را که شنيده بود آنها را در هم آميخت. چرا که فکر مى کرد درويشي هم همین طور باید باشد. او گفته‌های خودش را هم به هم بافته بود. صفي علیشاه در اين باره مى گويد: «... اين آفایانی هم که حالا هستند مقلد آن مرحوم شده‌اند شيخی و قطبي مى گويند اما مأخذش را نمى دانند چيست، عوام بي عقل را بتقلید حاجي محمد كاظم دور خود جمع مى کنند و اقوالیکه نه خدا گفته نه جبرئيل و نه پیغمبر او بهم مى بافند». در اينجا انتقاد صفي علیشاه به بعضی

<sup>۱</sup> حاجي ميرزا حسن شيرازى معروف به خرطومى رساله صفي را با نام نجم العرفان فى رجم من اعتراض على الایقان در بمبهى طبع و منتشر ساخت. نورالدين مدرسى چهاردهي(۱۳۶۶)، چگونه بهائيت پديد آمد، تهران: فتحى، ص ۳۴.

<sup>۲</sup> مدرسى چهاردهي، سلسله‌های صوفية/ ايران، ص ۱۸.

<sup>۳</sup> مدرسى چهاردهي، چگونه بهائيت پديد آمد، ص ۲۸.

<sup>۴</sup> صفي علیشاه، ديوان صفي علیشاه، ص ۱۲.

<sup>۵</sup> صفي علیشاه، اسرار المعارف و ميزان المعرفة، ص ۴۹.

<sup>۶</sup> صفي علیشاه، ديوان صفي علیشاه، ص ۱۴.

رویکردهای ملاسلطان علی گنابادی نسبت به شریعت و به ویژه قضیه مهدویت است. ملاسلطان علی به گونه‌ای خود را نائب امام زمان می‌خواند که با این رویکردش باعث می‌شد که نه تنها در مقابل علما قرار گیرد و نسبت به وی موضع گیری کنند بلکه شائبه تأثیری پذیری وی از بهائیان شکل بگیرد. در صورتیکه صفوی علیشاه دیدگاهش به شریعت و تشیع نزدیکتر بود و هرگز چنین ادعایی در مورد مهدویت نداشت. چنانکه افضل الملک در این باره می‌نویسد: «از ملاسلطانعلی... بعضی فسادها و مطالب کج و معوج کراراً به تواتر شنیده شده است، که از جناب صفوی علیشاه شنیده نشده است.»<sup>۱</sup>

### طريقت و قطبیت ظهیرالدوله - انجمان اخوت

علی خان ظهیرالدوله (م. ۱۳۴۲ق).<sup>۲</sup> بر حسب وصیت صفوی علیشاه با لقب «صفاعلیشاه» پیشوای طريقت صفوی علیشاهی گردید و از سال ۱۳۱۶ق. تا زمان مرگش<sup>۳</sup> ارشاد و رهبری طريقت را به عهده داشت.<sup>۴</sup> صدق و اخلاق ظهیرالدوله موجب گردیده بود تا صفوی علیشاه به او لقب صفا علیشاه<sup>۵</sup> بدهد و او را به جانشینی خویش برگزیند و اجازه ارشاد و دستگیری طالبان طريقت را به وی دهد. معتمدالدوله عبدالعالی میرزا ادعای رهبری طريقت را پس از صفوی علیشاه داشت، ولی به دلیل اخلاق بدش مورد استقبال پیروان طريقت صفوی علیشاهی قرار نگرفت، چرا که رفتار وی هیچ مشابهی با الگوهای رفتاری صفوی علیشاه نداشت.<sup>۶</sup> به همین

۱ افضل الملک، همان، ص ۳۷۶.

۲ ظهیرالدوله پسر محمد ناصرخان ظهیرالدوله وزیر دربار قاجاری و از طایفه دولوی قاجار است که ابدا سمت وزارت دربار ناصرالدین شاه را داشت و دویار به حکومت شیزار منصب گردید. ظهیرالدوله در ریبع الاول ۱۲۸۱ق. در قریه جمال آباد شمیران متولد شد. وقتی پدرش برای بار دوم به حکومت شیزار می‌رفت به همراه پدر به شیزار رفت و نزد میرزا شفیع‌ا دیب و شاعر شیزاری به تحصیل صرف و نحو عربی و ادبیات فارسی پرداخت در سال ۱۲۹۴ق. که پدرش در گذشت بنابر دعوت ناصرالدین شاه وارد دربار سلطنتی گردید و در سال ۱۲۹۶ق. به وزارت تشریفات دربار منصب و به وی لقب ظهیرالدوله اهدا گردید و در سال ۱۲۹۷ به دامادی ناصرالدین شاه مفتخر شد و با تومنان آغا ملقب به فروغ‌الدوله ملقب به «ملکه ایران» دختر ناصرالدین شاه ازدواج نمود. مهدی بامداد (۱۳۷۱)، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، ج ۲، تهران: زوار، ج ۲، ص ۳۶۷؛ ظهیرالدوله (۱۳۵۱)، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به کوشش ایرج افشار، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، هفدهم.

۳ ظهیرالدوله (در سال ۱۳۰۳ش) در محلی که به نام وی معروف است (تجزیش، راه امامزاده قاسم، آرامگاه ظهیرالدوله) مدفون گردید.

۴ مدرسی چهاردهی، سیری در تصوف: در شرح حال مشایخ و اقطاب، ص ۱۵۴.

۵ وی شعر نیز می‌گفت و «صفا» تخلص می‌نمود. عین‌السلطنه، همان، ج ۳، ص ۱۸۷۸.

۶ عین‌السلطنه، همان، ج ۹، ص ۷۱۳۲.

خاطر صفي عليشاه بيشتر به طرف ظهيرالدوله متمايل گردید. پيوند ظهيرالدوله با دربار و دامادی ناصرالدين شاه می توانست در پيشرفت بيشتر طريقت مؤثر باشد و اين دليل هم در کنار ديگر دلail می تواند به نوعی کار صفي عليشاه را توجيه نماید.

سپهر مورخ عصر مظفرى درباره اين طريقت می نويسد: «علاوه بر خود صفي عليشاه پيروان وی مردماني کم آزار بودند و افتادگی و فروتنی را پيشه خود ساختند، حتی ظهيرالدوله که جانشين وي انتخاب شد در محاسن ذات و ميانمن صفات افراط کرد و عالمي را فريته خود ساخت و از آن وقت که جانشين صفي عليشاه شده تا حال ديگر به لباس رسمي دولتي در نمی آيد». <sup>۱</sup> يك دسته از دراويش که از پيروان صفي عليشاه و سالكان طريقت شاه نعمت الله بودند، صرفاً به واسطه اخلاق خوش و پاک فطرتی ظهيرالدوله، پس از درگذشت صفي عليشاه مقام ارشاد و رياست وي را پذيرفتند. <sup>۲</sup> از سوي ديگر ظهيرالدوله به واسطه اعتقادی که به طريقت خويش داشت به عنوان يكی از رجال قاجار و متمولین روزگار خود، سرمایه اش را صرف طريقت و دراويش کرده بود <sup>۳</sup> و طبیعی است که به خاطر اعتقاد، اخلاق، اعمال و خدماتش به طريقت مورد پذيرش همگان برای مستند ارشاد قرار گيرد. چراکه در طريقت صفي عليشاهي توجه به مردم و زندگی اجتماعی آنها جايگاه خاصی داشت. نکنه ديگر درباره ظهيرالدوله وجود تمایلات شيعه شديد در وي و علاقه اش به مراسم تعزیه است. وقتی سفير آمريکا بنجامين به ايران آمد ظهيرالدوله به عنوان وزير تشریفات دربار او را به مراسم تعزیه برد و با اين مراسم مذهبی آشنا کرد.<sup>۴</sup>

ظهيرالدوله پس از تکيه زدن بر مستند ارشاد، انجمن اخوت را که صفي عليشاه به صورت مخفی در سال ۱۳۰۵ق. پايه گذاري نموده بود<sup>۵</sup> در رمضان ۱۳۱۷ق. رسمآً افتتاح کرد و از حالت اختفا خارج نمود. ظهيرالدوله برای تشکيل انجمن اخوت موافقت مظفرالدينشاه را جلب نمود. محل مخصوصی را محل مجمع قرار داد و هفته‌های دو روز اعضاء در مرکز انجمن <sup>۶</sup> جمع می نمود. مابين آنها مذاكرات اخلاقی انجام می گرفت و با هيچ نحله و مذهبی

۱ سپهر، همان، ج ۱، ص ۵۱.

۲ همان، ج ۱، ص ۴۹.

۳ کاتوزيان، همان، ص ۷۲۲؛ افضل الملک، همان، ص ۳۷۷.

۴ س-ج-و- بنجامين (۱۳۶۹)، ایران و ایرانیان، ترجمه حمد حسین کردچه، تهران: جاویدان، ج ۲، ص ۲۸۶.

۵ مدرسي چهاردهي، سيري در تصوف: در شرح حال مشائخ و اقطاب، ص ۱۵۳.

۶ ظهيرالدوله برای انجمن اخوت آرم و سرود مخصوصی ترتيب داد و گاهی در انجمن نمایشنامه‌های سیاسی و اخلاقی

مخالفت نداشتند. ویژگی مشترک آنان دوستی، اخوت و حسن اخلاق بود.<sup>۱</sup> قصد عمدۀ و اساسی او از ایجاد انجمن وارد ساختن شاهزادگان، بزرگان، رجال، اعیان و مخصوصاً افرادی بود که در دستگاه دیوانی در مصدر امور قرار داشتند. او سعی داشت از این راه رفوار و کردار آنان را هر چه بیشتر به اصلاح جنبه انسانی نزدیک سازد.<sup>۲</sup> انجمن اخوت تا حدی گویای عقیده سیاسی اوست که خدمت اجتماعی را از طریق تشکل و اشتراک مساعی و تحت لوای انجمن میسر می‌دانست.<sup>۳</sup> در اطراف مرشد جدید طریقت، جماعت زیادی مرید وجود داشت. این گروه دراویش که در دور و بر او جمع شده بودند همگی از محترمین و تربیت شدگان صفوی علیشاه بودند که از جمله آنها عمیدالدوله، شعاعالدین میرزا، معتمددالدوله و انتظامالسلطنه هستند.<sup>۴</sup> گاهی سعی می‌شود انجمن اخوت را به مجمع‌های فراماسونری نسبت دهند هرچند

به روی صحنه می‌آمد و سالی چندبار به مناسبت میلاد پیامبر اکرم و علی بن ابیطالب و عبید‌غدیرخم در انجمن جشن‌های با شکوهی بربپا می‌شد. در فرودین ماه هر سال هم جشنی بنام جشن گل در شمیران ترتیب داده می‌شد. انجمن اخوت برای جشن‌های خود دارای ارکستری خاص بود که رهبری آن را درویش خان نوازنده چیره‌دست آن زمان عهدهدار بوده است. در ماه محرم و ماه رمضان مراسم عزاداری در خانقاہ انجمن می‌شد. برای تیمن و تیورک از نام علی بن ابیطالب استفاده نمود و یکصد و ده تن عضو برای انجمن در نظر گرفت که یکصد و ده مطابق حروف ابجد علی است. ظهیرالدوله هسته مرکزی انجمن را بنام مشاور نامید که عده آنان یازده تن بودند. (۱) ظهیرالدوله رئیس، (۲) سید محمدخان انتظام‌السلطنه نایب رئیس، (۳) مصطفی سalar امجد، (۴) نظام‌الدوله، (۵) یمین‌الممالک، (۶) نظام‌الشکر، (۷) میرزا محمد علی خان نصرت‌السلطنه، (۸) میرزا علی اکبرخان سروش، (۹) میرزا باقرخان صفا منش، (۱۰) میرزا عبدالوهاب جواهری و (۱۱) علیرضا صبا (مخترالملک).

ظهیرالدوله سازمان اداری و نظام‌نامه و دفتر ثبت‌نام و صندوق و حسابداری منظمی برای انجمن اخوت تأسیس نمود و ریاست آن را خود بر عهده گرفت و مرکز آن را در خانه شخصی خویش واقع در خیابان فردوسی مقابله بانگ ملی ایران شعبه مرکزی کنونی قرار داد. برای تازه‌واردان تعریفه صادر می‌شد و دفتری هم برای ثبت تعرفه‌ها وجود داشت که آن دفتر اکنون هم در انجمن اخوت موجود است. انجمن اخوت به تدریج بصورت یک مرکز تعليماتی و اخلاقی درآمد و ظهیرالدوله تمام ثروت خود را در این راه به کار می‌برد و خدمت به خلق را شعار خویش قرار داده بود و اصول شش‌گانه زیر را اساس تعلیمات خود قرار داد: (۱) تعشیم امر الله، (۲) شفقت خلق الله، (۳) خدمت اهل الله، (۴) بذل نفس فی سبیل الله، (۵) کتمان سرالله و (۶) اطاعت ولی الله.

ظهیرالدوله معتقد بود که کلمه درویش مرکب از پنج حرفی است که هر یک از این حروف نمایانگر صفتی است و تا کسی متصف به این صفات نباشد او را نمی‌توان درویش گفت: (۱) درستی، (۲) راستی، (۳) (و) وحدت پگانه، (۴) (ی) یقین کامل به پیر خود و (۵) (ش) شکر در آسایش و سختی. مدرسي چهاردهي، سيرى در تصوف: در شرح حال مشايخ و اقطاب، ص ۱۵۴؛ عبدالصمدی، همان، ص ۱۲۱.

<sup>۱</sup> عین‌السلطنه، همان، ج ۳، ص ۱۸۷۸؛ محمدعلی تهرانی کاتوزیان (۱۳۷۹)، مشاهدات و تحلیل اجتماعی و سیاسی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، با مقدمه‌ای از دکتر ناصر کاتوزیان، تهران: شرکت سهامی انتشار، ص ۷۲۲.

<sup>۲</sup> ظهیرالدوله، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، ص چهل و پنج.

<sup>۳</sup> همان، ص هفده.

<sup>۴</sup> عین‌السلطنه، همان، ج ۳، ص ۱۸۷۸، افضل‌الملک، همان، ص ۳۷۲.

كه صفا در ايجاد اين انجمن از آنها تقلييد نمود. بنابر دلail مختلف، تشکيلاتي کردن تصوف از سوي ظهيرالدوله در بدینانه ترين حالت تنها برای نفوذ سياسي در دستگاه حاكميت بود و نمی توان تنها به دليل الگوبرداری از پاره‌اي اعمال و نمادهای ماسوني آن را به فراماسون بودن متهم کرد.<sup>۱</sup>

### - تأثير طريقت در انقلاب مشروطه

جريان‌های اهل تصوف و نعمت‌اللهی همپای سایر گروه‌ها و جريان‌های فكري - اجتماعی در روند انقلاب مشروطیت نقش ايفا نمودند. در آستانه مشروطه همه شاخه‌های نعمت‌اللهی که اعضای آن را افرادي کتابخوان و روشنفکر تشکيل می‌دادند بر انجام اصلاحات عميق در زمينه سياست تأكيد داشتند. در بين اين گروه‌ها پيروان طريقت صفي عليشاهاي از حاميان عمهه اصلاحات سياسي به شمار می‌آمدند و در انقلاب مشروطه نقش چشمگيري داشتند. انجمن اخوت به عنوان کانون پيروان اين طريقت نقش مهمی در مشروطه ايفا نمود. اعضای اين انجمن که وجه اشتراك بيشرشان را دوستي، اخوت و حسن اخلاق تشکيل می‌داد، در بين متتصوفه بيش از سايرين طرفدار آزادی و مشروطه بودند و خود را پشتيبان آزادی و آبادي مملکت می‌دانستند. در ميان آنها عده زيادي به علوم جديد و سياست دنيا آشنا بودند.<sup>۲</sup> صد و ده نفری که ظهيرالدوله به عضويت انجمن اخوت درآورده بود همگي از رجال روشنفکر و اصلاح طلب بودند. اعضای اين انجمن برای از بين بردن خرافات و اصول استبداد، تلاش‌های سيااري کردنده از جمله در سال ۱۳۲۲ق. مجله مجموعه اخلاق‌را انتشار دادند.<sup>۳</sup> اين اقدامات ظهيرالدوله زمينه تحول فكري در ميان اعضای طريقت صفي عлиشاهاي را فراهم آورد و باعث شد تا پيروان اين طريقت به تدریج با مشروطه انطباق بيشتری پیدا کنند.

۱ قراردادن صد و ده صندلی در محل انجمن به يك شكل و درج نام هر کس به روی صندلی و نصب مثلث به عنوان علامت انجمن که نمادی از برادری، روسیتی و برابری، شعار معروف فراماسون‌ها است تنها الگوبرداری از سمبیل‌های ماسوني است. همان‌طور که پيشتر آمد انجمن اخوت از زمان صفي عليشاه پي‌يزی گردید و ماهيتاً نمی‌توان تشکيل آن را در راستاي جريان فراماسونري قرار داد بلکه تشکيلات جديد از نظر شکلی شبيه محافل ماسوني بود. سندی نيز از فراماسون بودن و يا جاسوس بودن صفي عليشاه در دست نیست. محمود عرفان (بهمن ۱۳۲۸)، فراماسون‌ها،<sup>۴</sup> يغما، س، ۲، ش ۵۰-۵؛ نک: قنبری و فدوی، همان، صص ۱۰۲-۱۲۲؛ محمود کتیرابی (۱۳۴۷)، فراماسونري در ايران: از آغاز تا تشکيل اثر بيداری در ايران، تهران: اقبال، ص ۱۵۶.

۲ اوژن اوین (۱۳۶۲)، ايران/امروز ۱۹۰۷-۱۹۰۶، ترجمه على اصغر سعیدي، تهران: زوار، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۳ کاتوزيان، همان، ۷۲۲؛ عين‌السلطنه، همان، ج ۳، ص ۱۸۷۸.

۴ حسن مرسلوند (۱۳۷۶)، زندگينامه رجال و مشاهير ايران، ج ۴، تهران: الهام، ص ۲۸۴.

با آنکه صفوی علیشاه در سال‌های قبل از مشروطه درگذشت ولی با این حال تأثیرات طریقت و آموزه‌های وی در پیشبرد مشروطیت ملموس و قابل تأمل است. بسیاری از رجال مشروطه که در شکل‌گیری مشروطیت نقش اساسی داشتند از مریدان صفوی علیشاه محسوب می‌شدند. در این بین می‌توان از یمین‌الممالک میرزا جعفر خان<sup>۱</sup> از دراویش ملایم الطبع یاد کرد که در زمرة مریدان صفوی علیشاه و اعضای انجمن اخوت بود.<sup>۲</sup> جالب آنکه پسر بزرگ صفوی‌الدین - نورالدین - دوری از عرفان را برگزید و در زمرة متجلدین و نوخواهان درآمد.<sup>۳</sup> این امر نشانگر تحول فکری در اعضا و نسل بعدی طریقت صفوی علیشاهی در دوران قطیبت ظهیرالدوله است که دچار دگرگونی تدریجی فکری شدند. البته همان‌طور که پیشتر اشاره شد صفوی علیشاه در اسرار المعارف - آخرین کتاب منتشرش - امتناع از عزلت نشینی و حضور در بین مردم را ترویج می‌کند. طبیعتاً این تحول در فرزندش به‌طور عمیق‌تر دنبال شده است.

ظهیرالدوله هم که رهبری طریقت و انجمن اخوت را به عهده داشت از هواخواهان آزادی و پیروان اصلاحات به شمار می‌آمد و همیشه از اوضاع استبداد افهار تنفر می‌کرد.<sup>۴</sup> در حمایت از انقلاب مشروطه اشعاری<sup>۵</sup> سرود که همراه با تار در سرتاسر ایران خوانده می‌شد.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> پسر میرزا محمدخان صدیق‌الملک برادر میرزا حسن خان محتشم‌السلطنه (از رجال مشروطه) از اهالی نور مازندران، با پنجه سال سن جزء وزارت خارجه ایران و رئیس اداره تذکره بود. در حدود ۱۳۲۳ق. کارگزار بغداد و سپس حکومت مازندران و در ۱۳۳۰ق. حاکم طهران گردید. و در اخر ۱۳۳۵ق. در تهران در کوچه به دست یک شخص دیوانه به ضرب تیشه نجاری بدون سبب دشمنی مقتول گردید. سید ابوالحسن علوی (۱۳۸۵)، رجال عصر مشروطیت، تصحیح حبیب یغمائی و ایرج افشار، تهران: اساطیر، ج ۲، ص ۱۳۱.

<sup>۲</sup> علوی، همان، ص ۱۳۱.

<sup>۳</sup> کیوان قزوینی، «پرسش و پاسخ»، ص ۵۷۱.

<sup>۴</sup> مهدی ملک‌زاده (۱۳۶۳)، تاریخ انقلاب مشروطیت / ایران، ج ۱، تهران: علمی، ج ۲، ص ۲۵۵.

<sup>۵</sup> برادران من، فرزندان یک سرزمین و یک وطن/ تا به کی از هم دور و نامتحد؟/ از وحدت و یکپارچگی، خار و خاشاک گلستان و چمن می‌گردد. اما دوری و تفرق، باغ‌های سرسیز را به زمین‌های بایر مبدل می‌سازد./ وحدت تنها داروی دردهای دلهای مردم ما است/ تفرق موجب همه بدیختی‌ها و نابسامانی‌های ما / نترسید با شهامت تمام فریاد زنید: / حکومت و وطن، افتخار و شکوه/ هر دو برادران توأمان‌اند. والا، افسوس که [اگر از هم جدا بشنند] نه حکومتی و نه ملتی وجود خواهد داشت./ اگر دولت و ملت باهم یکی شود/ بر بزرگترین مشکلات جهان نیز پیروز می‌شوند./ شاهها رحمی به ما کن/ کجا دیده شده است «میرآخور» صدر اعظم گردد؟/ با اینهمه جور و بیداد، این سگ بی‌دین و بی‌ایمان؟ سرزمین ایران را بر باد داد./ جور و ستم کشور ایران را ویران کرد./ و جهل و نادانی چشمانمان را از اشک لبریز./ علم و دانش، عدل و داد، به ارمغان می‌آورد/ تمدن و مدنیت، در بیابان‌های شوره‌زار، گل و سنبل می‌رویاند./ تحصیل علم و کسب دانش، فریضه اصلی امروزی ما است/ واجب آن حتی از رفتن به زیارت حج و گرفتن روزه و خواندن نماز در عصر حاضر برای ما بیشتر، بلکه اولی تر است. (اوین، همان، ص ۲۴۶).

<sup>۶</sup> اوین، همانجا.

ظهيرالدوله در انجمان اخوت همواره پیروان مشروطه را گرداواری مى کرد و از حضور مستبدین در اين انجمان ممانعت به عمل مى آورد. برخلاف دوره صفي عليشاھ که افراد درباری و شاهزادگان با گرايش استبدادي هم به طريقت جذب مى شدند، با دگرگونی که در دوره قطبيت ظهيرالدوله شکل گرفت سعى مى شد تا اعضایی که همچنان متمایل به گرايش استبدادي خویش بودند از انجمان اخوت کنار گذاشته شوند. از جمله آنها مظفرالملک از حکام مستبد است که با وجود آن همه قساوت قلبی در حضور صفي عليشاھ به تصوف گرايده بود. ولی گرايش‌های عرفانی وی باعث نشد تا خوی مستبدانه وی تلطیف گردد ظهيرالدوله نيز وی را به خاطر جفايی که در حق سيد جمال الدین واعظ نموده و زمينه دستگيري و قتلش را فراهم آورده بود از انجمان اخوت طرد نمود.<sup>۱</sup>

سپهر از حضور سيزده هزار نفر مرید ظهيرالدوله در طهران و قريباً هشتصد هزار نفر در كل ايران خبر مى دهد<sup>۲</sup> که اين جمعيت فراوان مرید در صورت همراهي با مشروطه خواهان مى توانستند بسيار تأثير گذار باشد. اين موضوع از سوي ديگر نشان دهنده دامنه فعالیت و تأثير گذاري صفي عليشاھ در جذب اهل تصوف است تا جايي که در اين دوران عرفائي همچون حاجي اسماعيل در رشت آرزوی جايگاهي مثل صفي عليشاھ را داشتند که جمع بسياري مرید و مطیع او باشند.<sup>۳</sup> ظهيرالدوله علاوه بر برخورداری از امتياز فراوانی پیروان طريقت که ثمره تکاپوهای صفي عليشاھ است، با راهبران مشروطه همچون ملك المتكلمين دوستی نزديکی داشت.<sup>۴</sup> ظهيرالسلطان پسر ظهيرالدوله نيز از جوانی پرشورو دارای تماليات آزادبخواهانه بود و در انجمان جوانان عضويت يافت. وی در ترويج مبانی حکومت مشروطه کوشش بسيار نمود.<sup>۵</sup> وجود زمينه‌های روشنفکرانه و تجددخواهانه در خانواده ظهيرالدوله و ارتباط آنها با روشنفکران را مى توان يكی از علل انتخاب ظهيرالدوله به جانشينی و قطبيت طريقت از سوي صفي عليشاھ تلقی نمود.

<sup>۱</sup> محمدرضا واليزاده معجزي (۱۳۸۰)، *تاریخ ایرستان روزگار قاجار*، به تصحیح حسن واليزاده معجزی و محمد واليزاده معجزی، تهران: حروفیه، ص ۲۷۵.

<sup>۲</sup> سپهر، همان، ج ۱، ص ۴۹.

<sup>۳</sup> محمد على فروغی (۱۳۹۰)، *يادداشت‌های روزانه از محمد على فروغی* (۱۳۲۱-۱۳۲۲ ربیع الاول)، به کوشش ابرج افشار، تهران: علم، ص ۳۸.

<sup>۴</sup> ملكزاده، همان، ج ۱، ص ۴۶۵.

<sup>۵</sup> همان، ج ۱، ص ۲۵۶ و ج ۲، ص ۷۴۵؛ اقبال یغمائی (۲۵۳۷)، *شهید آزادی سید جمال واعظ اصفهانی*، تهران: طوس، ص ۲۰.

ظهیرالدوله در دوره مشروطه علاوه بر رهبری طریقت به عنوان یکی از حکام مشروطه خواه در ولایت همدان و گیلان از مشروطیت حمایت نمود. او از همان ابتدای قرارگیری در حکومت همدان (سال ۱۳۲۲ق.)<sup>۱</sup> اقدام به ایجاد مجلس فوائد عمومی از نمایندگان مردم نمود و بامسئله نان و احتکار گندم که توسط ملاکین انجام می‌گرفت، برخورد نمود.<sup>۲</sup> وی نه تنها دارای عقیده و فکر سیاسی بود بلکه سیاست و طریقت هر دو را با خود جمع داشت که این رویکردها برگرفته از مشی و اندیشه صفوی علیشاه بود. چرا که در طریقت صفوی علیشاهی توجه به مردم و رفاه آنها و زندگی اجتماعی آنها جایگاهی خاص داشت. اقدامات ظهیرالدوله در دوران حکومت در همدان از وی تصویر فردی تجدیدطلب، آزادیخواه و مردمدوست نشان می‌دهد.<sup>۳</sup>

با تصویب نظامنامه انتخابات توسط بنیانگذاران مشروطه و انتشار آن در سراسر کشور، انتخابات و تعیین نمایندگان مجلس آغاز گردید. بسیاری از حاکمان مستبد ولایات مختلف در روند انتخابات خلل وارد کردند تا جایی که بسیاری از نمایندگان در روزهای آخر مجلس اول راهی مجلس شدند. وی منتظر خواست و تمایل مردم به مشروطه نشد بلکه اقدام به برگزاری انتخابات نمود. با اهتمام ظهیرالدوله همدان اولین ایالتی بود که در آن انتخابات برگزار گردید و نماینده همدان زودتر از بسیاری از ولایات کشور مشخص و راهی مجلس اول شد.<sup>۴</sup>

ظهیرالدوله نه تنها با جریان مشروطه و برگزاری انتخابات همراهی نمود، بلکه در آشنایی مردم همدان با مفاهیم مشروطه تلاش نمود و به عنوان شخصی روشنفکر، شخصاً مردم همدان را تشویق و تحریص به حکومت ملی می‌نمود و به واسطه عدم تکبر و تواضع وی که برخاسته از خوی عرفانی اش بود به مانند یک معلم اهالی همدان را با مبانی حکومت در دوره مشروطه آشنا نمود.<sup>۵</sup> عملکرد ظهیرالدوله در همدان در مقایسه با سایر ولایان ایران در عصر مشروطه به گونه‌ای متمایز است که برخی نمایندگان مجلس به خاطر مشارکت وی در تسهیل برگزاری انتخابات و همکاری با مجلس از وی تمجید می‌کنند. چنانکه در مذاکرات مجلس در وصف

۱ ظهیرالدوله پس از مدتی که سمت وزارت تشریفات و تصدی حکومت مازندران را داشت، از سال ۱۳۲۳ق. به پیشنهاد عینالدوله حکومت همدان را به عهده گرفت. شبیانی، همان، ص ۳۷۳.

۲ ظهیرالدوله، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، ص هفده.

۳ همان، ص سی.

۴ اوین، همان، ص ۲۲۲.

۵ کاتوزیان، همان، ص ۳۸۲؛ اوین، همانجا.

وی گفته شد: «در ميان حكام ظهيرالدوله حاكم همدان خوب حکومت می کنند». <sup>۱</sup> در طول دوران مشروطيت نيز ظهيرالدوله در حوادث مختلف به خاطر منش عارفانه‌اش به عنوان ميانجي محل رجوع بود. در سال ۱۳۲۴ق. با شكل گيري و قايقي در کرمانشاه و جدال ميان مستبدین و مشروطه‌خواهان، سيفالدوله وزير عدليه – برادر عينالدوله مستبد – با وجود داشتن گرايش‌های مستبدانه به صفي عليشاه، ظهيرالدوله را که داراي گرايش‌های مشروطه‌خواهانه بود، جهت ساماندهي امور و آرام کردن اوضاع و رسيدگي به تظلم مردم از همدان به کرمانشاه اعزام داشت و بررسى قضيه مزبور را نيز به عهده او گذاشت. ظهيرالدوله نيز بعد از رفن به کرمانشاه، مستقیماً به طرف کنسولگري انگلیس رفت و با مذاکره به اجتماع تحصن کنندگان پایان داد و آشوب شهری را خاتمه بخشيده.<sup>۲</sup> در سال ۱۳۲۷ق. نيز بعد از عزل حاكم مستبد کرمانشاه ظهيرالدوله به جاي او به حکومت آنجا منصوب گردید و امنيت آن منطقه را فraigرفت.<sup>۳</sup>

ظهيرالدوله در مواردي ديگر نيز به عنوان ميانجي به کار گرفته شد و با استفاده از جايگاه عارفانه‌اش به بحران‌ها پایان داد. از جمله وقتي سالارالدوله – برادر محمدشاه – در سال اول مشروطه ياغي گردید، اتابک امينالسلطان، ظهيرالدوله را از همدان به لرستان نزد سalar فرستاد تا به هر طريق ممکن او را ساكت و مطيع نماید.<sup>۴</sup> سalarالدوله هم که در کنسولگري روس در همدان بست نشسته بود با وساطت و گرفتن امنيت جانی از ظهيرالدوله، از آنجا خارج و به تهران آورده شد.<sup>۵</sup> نقش ميانجي گرایانه ظهيرالدوله را می‌توان متأثر از شخصيت و رویکرد صفي عليشاه دانست که همواره از جداولها و تنش‌ها به ويژه دعواهای مربوط به قطیعیت اجتناب می‌نمود و از شخصیت عرفانی خوش جهت پیشبرد تدریجی خواسته‌های مردمی و آرمان‌های آنها استفاده می‌نمود.

### نتیجه‌گيري

صفي عليشاه که در کانون جريان تصوف نعمتاللهی پرورش یافته بود با داشتن زمينه‌های

<sup>۱</sup> کاتوزيان، همان، ص ۴۲۷.

<sup>۲</sup> همان، ص ۶۸۸ و ۷۲۱.

<sup>۳</sup> ملکزاده، همان، ج ۱، ص ۴۵۵.

<sup>۴</sup> ميرزا ابراهيم خان کلاتری باغميشه شرفالدوله (۱۳۷۷)، روزنامه خاطرات شرفالدوله، به کوشش يحيى ذکاء، تهران: فکر روز، ص ۹۸.

<sup>۵</sup> کاتوزيان، همان، ص ۶۸۴.

اجتماعی و شیعی قوی که در سیر مراحل سلوک عرفانی اش، باعث گردید تا با رویکردن جدید با تصوف مواجه گردد. چنانکه در آخرین اثر تأثیفی وی عرفان اجتماعی اش تکامل می‌یابد و تا حد زیادی دیدگاه‌های سیاسی خود را در واپسین آثار و نوشه‌هایش ابراز می‌کند. این تحول فکری موجب گردید تا در مرحله عمل هم با تحولاتی روبرو شود و عملکرد وی با رویکردهایی جدید مواجه گردد. چنانکه به تشیع دوازده امامی بسیار نزدیک‌تر گردید به طوری که طریقت و شریعت همسو با یکدیگر در آثار عرفانی اش عجین شدند و در همین راستا با شیخیگری و بهایگری مخالفت نمود.

وی برای پیشبرد دیدگاه سیاسی و عرفان اجتماعی و گسترش بیشتر طریقت تازه تأسیس خود سعی نمود تا نه تنها در بدنۀ دستگاه قاجار نفوذ نماید و با این امر همراهی شاه را به دستآورده، بلکه توانست بسیاری از شاهزادگان و اعیان را با خود همراه نماید تا هم به حمایت مادی و سیاسی آنها دست یابد و از سوی دیگر بتواند اصلاحات و رویکردهای اجتماعی خود از جمله توجه به مردم را در جامعه عملی کند و جایاندازد. پیروان طریقت مزبور با گروه‌های نوگرا و روش‌نفکر جامعه که بسیاری از آنها وابسته به دربار و حاکمیت بودند وارد تعامل و همسویی گردند. به همین خاطر نیز ظهیرالدوله داماد شاه بعد از وی بر جسته‌ترین فرد طریقت شد. مردمداری و جنبه‌های اجتماعی دیدگاه‌های صفوی‌علیشاه موجب گردید تا انجمن اخوتی که وی ایجاد کرده بود بعد از وی تجدید سازمان شود و به شکلی منسجم و تشکیلاتی توسط جانشین اش ظهیرالدوله تداوم یابد. سرانجام باعث گردید تا طریقت صفوی‌علیشاهی با شکل‌گیری انقلاب مشروطه با جریان مشروطه‌خواه همراه گردد و سهم بسزایی در انقلاب مشروطه داشته باشد.

## منابع و مأخذ

- آزمایش، مصطفی (۱۳۸۱)، درآمدی بر تحولات تاریخی سلسلة نعمت‌اللهی در دوران اخیر، تهران: حقیقت.
- آفاری، ثانت (۱۳۷۹)، انقلاب مشروطه ایران، ترجمه رضا رضایی، تهران: بیستون.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان (۱۳۷۴)، الماثر و آثار چهل سال تاریخ ایران، تعلیقات حسین محبوبی اردکانی، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر، چ. ۲.
- ——— (۱۳۵۰)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیر کیم، چ. ۲.
- افضل‌الملک، غلامحسین (۱۳۶۱)، افضل‌التواریخ، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.

- اوین، اوژن (۱۳۶۲)، ایران امروز ۷-۱۹۰۶، ترجمه علی اصغر سعیدي، تهران: زوار.
- الالهيارى، فريدون؛ نورائي مرتضى و رسولى، على (زمستان ۱۳۸۸)، «طريقت و تجارت؛ کارکردهای تجاری نقشبنديه در دوره تيموري»، فصلنامه علمي و پژوهشى تاريخ اسلام و ايران، س، ۱۹، ش، ۴، (پيابي ۸۱).
- الگار، حامد (۱۳۵۶)، دين و دولت در ايران: نقش عالما در دوره قاجار، ترجمة ابوالقاسم سري، تهران: توسي.
- ----- (۱۳۷۱)، سلسنه پهلوی و نيزوهای منتهي به روایت تاريخ کمبریج، ترجمة عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- بامداد، مهدى (۱۳۷۱)، شرح حال رجال ايران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجرى، تهران: زوار، چ. ۲.
- بنجامين، س-ج-و-بنجامين (۱۳۶۹)، ايران و ايرانيان، ترجمة حمد حسين کردبچه، تهران: جاويدان، چ. ۲.
- پيرزاده، حاج محمد على (۱۳۴۲)، سفرنامه حاجي پيرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرمائيان، تهران: دانشگاه تهران.
- پيروزان، هادى (تابستان ۱۳۹۲)، «واکنش و عملکرد شعب طريقت نعمت اللهيه به جنبش مشروطه خواهی»، فصلنامه پژوهشهاي تاريخي، س، ۴۹، ش، ۲، (پيابي ۱۸).
- جناب، ميرسيده على (۱۳۹۶)، رجال و مشاهير اصفهان، تدوين و تصحیح رضوان پور عصار، اصفهان: سازمان فرهنگي تاریخی شهرداری اصفهان، چ. ۲.
- حسيني فسايي، حاج ميرزا حسن (۱۳۸۲)، فارسname ناصرى، به تصحیح منصور رستگاري فسايي، تهران: اميرکير، چ. ۳.
- دولت آبادى، يحيى (۱۳۷۱)، حيات يحيى، تهران: عطار، چ. ۵.
- ديوان بيگي شيرازى، سيد احمد (۱۳۶۵)، حدائقه الشعرا، تصحیح و تکمیل و تحشیه عبدالحسین نوائى، تهران: زرين.
- روزنامه شرف، ۱۳۰۸، نمره ۸۴.
- زرين كوب، عبدالحسين (۱۳۶۲)، دنباله جستجو در تصوف ايران، تهران: اميرکير.
- سپهر، عبدالحسين خان (۱۳۸۶)، مرآت الواقع مظفرى، تصحیح عبدالحسین نوائى، تهران: ميراث مکوب.
- سيدالسلطنه، محمد على خان (۱۳۶۲)، سفرنامه سيدالسلطنه «التدقيق في سير الطريق»، تصحیح و تحشیه احمد اقتدارى، تهران: بهنشر.
- سمييعى، كيوان (۱۳۷۰)، تاريخ انشعابات متأخره سلسنه نعمت اللهيه، تهران: پاژنگ.
- شرف الدوله، ميرزا ابراهيم خان کلانترى باغميشه (۱۳۷۷)، روزنامه خاطرات شرف الدوله، به کوشش يحيى ذکاء، تهران: فکر روز.
- شباني، ميرزا ابراهيم صديق الملک (۱۳۶۶)، منتخب التواريخ، تهران: علمي.
- صفي علیشاه، ميرزا حسن (۱۳۴۲)، عرفان الحق، تهران: صفي علیشاه.
- ----- (۱۳۲۹ق)، زبدة الاسرار و عرفان الحق، چاپ سنگي، تهران: شيخ على تاجر کتابفروش.

- ——— (۱۳۳۶)، *دیوان صفحی علیشا*، به کوشش منصور مشقق، تهران: صفحی علیشا.
- ——— (۱۳۴۰)، *اسرار المعارف و میزان المعرفة*، تهران: اقبال.
- ——— (۱۳۶۳)، *بحر الحقائق با خصم میزان المعرفة*، با مقدمه ضیا الدین مولوی گیلانی، تهران: سنایی.
- ضرایبی، عبدالرحیم بن محمد ابراهیم (۱۳۷۸)، *تاریخ کاشان*، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ج. ۴.
- ظهیرالدوله (۱۳۵۱)، *حکایات و اسناد ظهیرالدوله*، به کوشش ایرج افشار، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- عبدالصمدی، محمود (۱۳۶۱)، *سیری در تصوف و عرفان ایران*، تهران: شرق.
- عرفان، محمود (بهمن ۱۳۲۸)، «فراماسون‌ها»، *یغما*، س. ۲، ش. ۲۱.
- علوی، سید ابوالحسن (۱۳۸۵) برجال عصر مشروطیت، تصحیح حبیب یغمائی و ایرج افشار، تهران: اساطیر، ج. ۲.
- عینالسلطنه، قهرمان میرزا سالور (۱۳۷۴)، روزنامه خاطرات عینالسلطنه، تصحیح مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- فروغی، محمد علی (۱۳۹۰)، یادداشت‌های روزانه از محمد علی فروغی (عده شوال ۱۳۲۱ - ۱۳۲۱ ریبع الاول ۱۳۲۲)، به کوشش ایرج افشار، تهران: علم.
- قنبری، محی الدین و صبا فدوی (تابستان ۱۳۹۵)، «ظهیرالدوله: نوسازی تصوف با اغراض تجدد در انجمن اخوت»، *فصل نامه مطالعات تاریخ فرهنگی پژوهش نامه انجمن ایرانی تاریخ*، س. ۷، ش. ۲۸.
- کاتوزیان، محمدعلی تهرانی (۱۳۷۹)، *مشاهدات و تحلیل اجتماعی و سیاسی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، با مقدمه‌ای از دکتر ناصر کاتوزیان، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کثیرائی، محمود (۱۳۴۷)، *فراماسونری در ایران: از آغاز تا تشکیل لژ بیاری در ایران*، تهران: اقبال.
- کریم برق، عطا (۱۳۵۲)، *جستجو در احوال و آثار صفحی علیشا*، تهران: ابن سینا.
- کیانی (میرا)، محسن (۱۳۶۹)، *تاریخ خانقه در ایران*، تهران: طهوری.
- کیوان قزوینی، عباسعلی (۱۳۷۶)، رازگشا، به اهتمام محمود عباسی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ——— (۱۳۸۷)، پهین سخن، به اهتمام محمود عباسی، تهران: راه نیکان.
- ——— (مرداد ۱۳۵۱)، «پرسش و پاسخ»، *وحید*، ۱۰، ۵ (پیاپی ۱۰۴).
- مدرسی چهاردهی، نورالدین (۱۳۶۱)، *سیری در تصوف: در شرح حال مشایخ و اقطاب*، تهران: اشرافی.
- ——— (۱۳۸۲)، *سلسله‌های صوفیه ایران*، تهران: علمی و فرهنگی، ج. ۲.
- ——— (۱۳۶۶)، *چگونه بهائیت پدید آمد*، تهران: فتحی.
- مرسلوند، حسن (۱۳۷۶)، *زندگینامه رجال و مشاهیر ایران*، تهران: الهام.
- معصوم علیشا، محمد معصوم بن زین العابدین (۱۳۳۹)، *طرائف الحقائق*، تهران: کتابخانه بارانی.
- معیرالممالک، دوستعلی خان (۱۳۶۱)، *رجال عصر ناصری*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- ملکزاده، مهدی (۱۳۶۳)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: علمی، ج. ۲.
- هدایت، مهدی قلی خان (مخبرالسلطنه) (۱۳۸۵)، *حکایات و خطرات*، تهران: زوار، ج. ۶.
- نفیسی، سعید (۱۳۶۶)، *سرچشمته تصوف در ایران*، تهران: کتابفروشی فروغی.

- نواب صفا، اسماعیل (۱۲۶۶)، شرح حال فرهاد میرزا معتمدالدوله، تهران: زوار.
  - والیزاده معجزی، محمد رضا (۱۳۸۰)، تاریخ لرستان روزگار قاجار، به تصحیح حسن والیزاده معجزی و محمد والیزاده معجزی تهران: حروفیه.
  - یغمائی، اقبال (۲۵۳۷)، شهید آزادی سید جمال واعظ اصفهانی، تهران: طوس.
- Van den Bos, Matthis (2002), *Mystic Regimes, Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic*, Boston: Brill.



## مروی بر فعالیت‌های فرهنگی زنان در آناتولی عصر سلجوقی با تأکید بر طریقت‌های مولویه، اوحديه و بكتاشيه

زهرا ربانی<sup>۱</sup>

منیژه قدرتی وايقان<sup>۲</sup>

**چکیده:** طریقت‌های صوفیانه از تأثیرگذارترین گروه‌های فرهنگی در آناتولی دوره سلجوقیان روم بوده و در میان سلاطین، امراء، بزرگان و توده‌های مردم از شهری و روستایی هوداران بی‌شماری داشتند. با بررسی اجمالی در باب طریقت‌های موجود در این منطقه، اهمیت سه طریقت مولویه، اوحديه و بکشاشه در رشد و رونق تصوف آشکار می‌شود. آنچه در اکثر پژوهش‌های مربوط به وضعیت این طریقت‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته حضور و جایگاه زنان در طریقت‌های مذکور است. نوشتار پیش‌رو بر آن است تا برویکرد توصیفی به تبیین و مقایسه فعالیت‌های فرهنگی بانوان در آناتولی دوره سلجوقی با تأکید بر این سه طریقت پردازد. یافته‌های اساسی پژوهش حاضر نشان می‌دهد زنانی که تحت تأثیر آموزه‌های هر یک از طریقت‌های یاد شده بودند به رغم تفاوت‌های موجود در وضعیت اجتماعی و میزان بهره‌مندی از منابع قدرت و ثروت و همچنین تفاوت در میزان پاییندی و رعایت احکام شرعی، به فعالیت‌های فرهنگی مختلفی نظری برپایی مجالس دینی و آیین‌های صوفیانه، حضور در جلسات درس پیر طریقت، ساخت مسجد، حمام، مدرسه و تکیه، پذیرایی از جوانمردان، خلافت و اداره امور خانقه و اطعام مساکین می‌پرداختند و با حضور فعال و تأثیرگذار خود در رشد و رونق تصوف در آناتولی دوره سلجوقی نقش بسزایی بر عهده داشتند.

**واژه‌های کلیدی:** آناتولی، سلجوقیان روم، طریقت مولویه، طریقت اوحديه، طریقت بکشاشه، زنان، فعالیت‌های فرهنگی

۱ استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه الزهرا(اس)، zrabbani@alzahra.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه الزهرا(اس)، (نویسنده مسئول)، m.ghodrati@alzahra.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۱۳ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۲/۳۰

## An overview of the cultural activities of women in the Seljuk period of Anatolia with emphasis on the Creeds of Mevleviye, Bektashiye and Awhadiyye.

Zahra Rabbani<sup>1</sup>

Manizheh Ghodrati Vayghan<sup>2</sup>

**Abstract:** Sufi cults were of the most effective cultural groups in the Anatolia during Seljuk period of Rome and they had numerous followers among kings, princes, dignitaries as well as rural and urban people. Overviewing the Sufi orders of this region shows importance of three creeds of Mevleviye, Bektashiye and Awhadiyyein growth, expansion and development of the Sufism. The presence and status of women in mentioned creeds haven't been taken into consideration noticeably and properly at the most of researches which studies these sufi creeds. This study intends to explain, authenticate and compare the cultural activities of women in Seljuk period of Anatolia with emphasis on these three creeds through a descriptive method. The results of this study show that women who were affected by doctrine of any of the mentioned creeds, despite of their differences in social status and the utilization amount of resources, power and wealth and also their difference in adherence to beliefs and obedience of religious rules, they dealt with various cultural activities such as holding religious ceremonies and rituals of Sufism, attending lectures of Sufi masters, building public places such as mosques, baths, schools and tekiehs, caliphate and administration of monasteries and feeding the poor. It seems that they have played a significant role in the growth, expansion and development of Sufism in the Seljuk period of Anatolia through their active and influential presence.

**Keywords:** Anatolia, Seljuk, Mevlevi order, Bektashi order, Awhadiyye order, women, cultural activities

---

1 Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Alzahra University, zrabbani@alzahra.ac.ir

2 Ph.D Student of History of Islam, Alzahra University, ( Corresponding Author), m.ghodrati@alzahra.ac.ir

## مقدمه

همراه با موج دوم مهاجرت ترکان به سمت آسیای صغیر<sup>۱</sup> و همزمان با آغاز حملات مغول، دراویش و شیوخ طریقت‌های مختلف تصوف نیز آناتولی را به جهت برخورداری از امنیت و به قصد انتقال راحت افکار و باورهایشان به عنوان یک منطقه مناسب ترجیح دادند. از میان این افراد آنان که دارای فرهنگ عمیق‌تر و پیشرفت‌تری بودند به‌طور عموم در شهرها ساکن شدند. وجود مدارس و مؤسسات آموزش علوم دینی در شهرها باعث شده بود تا اجتماعات شهری از منظر دینی و فرهنگی با مناطق غیرشهری تفاوت بسیاری داشته باشند.<sup>۲</sup> باورهای دینی در جوامع شهری بر اساس کتاب و سنت و خوانش رسمی مدرسی از اسلام تعریف می‌شد، حال آنکه غالب مردمان مناطق غیرشهری تحت تأثیر شیوخ و دراویش ترکمن به همان باورهای سنتی خود اعتقاد داشتند و بسیاری از آموزه‌هایشان با اهل سنت هم‌خوانی نداشت.<sup>۳</sup>

باباهای ترکمن که تداعی کننده اوزان‌ها بودند در میان روستاییان و ایلات کوچ‌نشین از استقبال بیشتری برخوردار بودند.<sup>۴</sup> آنان با انتخاب عقایدی بسیار ساده، تصوفی مردمی را که در واقع آمیخته‌ای بود از آموزه‌های اسلام صوفیانه و عقاید کهن شمنی و باورهای نقلی به‌جا مانده از پدراشان در جوامع روستایی گسترش دادند.<sup>۵</sup>

نظیر این تفاوت در رویکردهای دینی، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای میان آموزه‌های طریقت‌های صوفیانه این منطقه نیز به چشم می‌خورد. در میان طریقت‌های موجود در آناتولی دوره سلجوقيان روم، بی‌شک طریقت مولویه،<sup>۶</sup> طریقت بکناشیه<sup>۷</sup> و طریقت اوحدیه<sup>۸</sup> از عمدۀ‌ترین

<sup>۱</sup> موج اول مهاجرت عظیم ترکان به سمت آناتولی همزمان بود با پیروزی ملازگرد به سال ۱۰۷۱م.

<sup>2</sup> Osman Turan (1993), *Selcuklular ve islamiyet*, Istanbul, pp.37-38.

<sup>3</sup> Tahir Harimi Balcioglu (1940), *Turk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Istanbul, pp. 31-32.

<sup>4</sup> M. Fuad Koprulu (1984), *Turk Edebiyatında ilk Mutasavviflar*, Ankara, pp.14, 164-166

<sup>5</sup> Balcioglu, pp.31-32.

<sup>6</sup> M. H. Yıñanc (1944), *Anadolunun Fethi*, Istanbul, p.168.

<sup>7</sup> این طریقت در واقع توسط سلطان ولد فرزند مولانا جلال‌الدین محمد پایه‌گذاری شد و در زمان مولانا و توسط خود او هرگز به عنوان یک طریقت معرفی نشد و بعدها توسط فرزندان و نوادگان او شکل طریقت به خود گرفت و آیین و اركان طریقت برای آن نوشته شد.

<sup>8</sup> M. Fuad, Koprulu (2005), *Anadoluda islamiyat*, Ankara, Akcag, p. 52.

<sup>9</sup> حاجی بکناش ولی منتبه به طریقت یسوسی است. فؤاد کوپرولو طریقت سسویه را اولین طریقت صوفیانه ترک

معرفی می‌کند و بکناشیه و حیدریه را منشعب از این طریقت می‌داند. نک: M. Fuad Koprulu (2009), *Turk Edebiyat Tarihi*, Ankara, Akcag p.152

<sup>10</sup> خراسان به آناتولی وارد شد و به نشر عقاید طریقت یسوسی در میان ترکان کوچ‌نشین پرداخت (Ibid, p.372).

<sup>11</sup> منتبه به اوحدالدین حامدین‌ای الفخر کرمانی (متولد ۵۹۶ق) که خود از شاگردان رکن‌الدین سجاستی و منتبه به طریقت سهروردیه بود. مناقب اوحدالدین کرمانی (۱۳۴۷)، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، مقدمه مصحح، صص. ۱۱-۱۵؛ محمد معصوم بن‌زن العابدین، معصوم‌علیشاه شیرازی (ای‌تا)، طرائق الحقائق،

طریقت‌های این دوره در آناتولی محسوب می‌شدند که اولی غالباً مورد اقبال جامعه شهری بود و دو طریقت دیگر از اقبال و استقبال بیشتر جامعه روستایی و ایلات برخوردار بودند.<sup>۱</sup> نکته اساسی در پژوهش حاضر فعالیت‌های فرهنگی صورت گرفته توسط زنان متعلق به هرسه طریقت یاد شده در دوره سلجوقيان روم است. بر اساس گزارش‌های پراکنده موجود در مناقب‌نامه‌ها و منابع تاریخی اين دوره همچون مناقب‌نامه افلاکی، مناقب‌نامه حاجی بکناش ولی، رحله ابن بطوطه و سفینه نفیسه مولویان،<sup>۲</sup> روش می‌شود که زنان در هر سه این طریقت‌ها به‌ویژه در زمینه‌های فرهنگی حضوری فعال داشتند. به رغم اهمیت حضور زنان در این طریقت‌ها، در پژوهش‌های جدید این امر کمتر به شکل مستقل بررسی شده است و آثار موجود نیز بیشتر به دوره عثمانی که دوره تثیت و رونق این طریقت‌هاست پرداخته‌اند و به دوره پیش از عثمانی عنایت چندانی نداشته‌اند.

میکاییل بایرام از جمله نخستین صاحب‌نظرانی است که به‌طور مستقل در کتاب جنبش زنان آناتولی به فرقه‌ای از زنان صوفی متسب به طریقت بکناشیه<sup>۳</sup> با نام باجیان روم در آناتولی دوره سلجوقي اشاره دارد.<sup>۴</sup> نامشخص بودن منابع اطلاعاتی و نقص مراجع در پاره‌ای از مطالب اصلی در این کتاب از ارزش علمی آن تا حدودی می‌کاهد. بر اساس گزارش‌های بایرام، باجیان روم در آناتولی قرن هفتم هجری یک تشکل منشعب از تشکیلات اخیان<sup>۵</sup> بودند.

بانوان درویش در طریقت‌های سنی - علوی<sup>۶</sup> عنوان اثر دیگری است در این زمینه. این کتاب به‌طور عموم به زنان درویش و به صورت اخص به شرح احوال زنان درویش در طریقت علوی - بکناشی و البته در دوره عثمانی یعنی زمان تثیت این طریقت پرداخته است اما ذکر ریشه‌های این طریقت و ارتباط آن با فاطمه باجی<sup>۷</sup> و ذکر برخی مطالب مربوط با

تصحیح محمد جعفر مجحوب، ج ۲، تهران: [بی‌نام]، ص ۳۱۱.

۱ M. Fuad, Koprulu, *Turk Edebiyat Tarihi*, p.269.

۲ مصطفی ثاقب دده [بی‌نام]، سفینه نفیسه مولویان، نسخه عکسی از روی میکروفیلم مجموعه میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۳ برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد زن در طریقت بکناشیه در عصر سلجوقيان روم در آناتولی مراجعه شود به اسماعيل حسن زاده و منیزه قدرتی وايقان (۱۳۹۴)، «بانوان صوفی در طریقت بکناشیه در آناتولی عصر سلجوقيان روم»، *فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش ۲۳.

۴ میکاییل بایرام (۱۳۸۰)، *جنیش زنان آناتولی*، ترجمه داود و فایی و حجت‌الله جودکی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاره.

۵ برای اطلاعات بیشتر مراجعه شود به: یاشار اوچاق (۱۳۸۷)، *جنیش‌های عرفانی سیاسی در زمان سلجوقيان*، ترجمه محمدتقی امامی خوبی، تهران: انتشارات گواه.

۶ Ibrahim Bahadir (2005), *Alevi ve Sunni Tekkelerinde Kadın Dervisler*, Istanbul.

۷ Kadincik.

زنان صوفی عصر سلاجقه سبب شده است تا این اثر در نوشтар حاضر نیز مورد توجه قرار گیرد. تشابه منابع و مطالب این اثر با اثر پیش گفته بایرام از نقاط ضعف آن است. محمد تقی امامی خوبی نیز در کتاب ترکان، اسلام و علوی گری - بکتاشی گری در آناتولی به زن در فرهنگ علوی - بکتاشی اشاره کوتاهی دارد. ولی نکته قابل توجه آنکه ایشان نیز در بیان وضعیت زن در این طریقت از روایات متاخر مربوط به طریقت بکتاشیه بهره جسته‌اند.<sup>۱</sup> همان‌گونه که پیشتر گفته شد در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تا با تکیه بر اخبار منابع متقدم تصویری از فعالیت‌های فرهنگی زنان سه طریقت یاد شده به دست داده شود.

### زن در آناتولی دوره سلجوقیان روم

میزان آزادی و استقلال زن در تعیین علائق و پرداختن به آنها در هر جامعه‌ای به‌طور قطع گواه جایگاه فردی و اجتماعی وی در آن جامعه است. زن در آناتولی عصر سلاجقه روم به اعتبار منابع و گزارش‌های موجود از آزادی نسبی برخوردار بود. یکی از بهترین منابع جهت بررسی وضعیت اجتماعی زن در عصر سلاجقه روم رحله ابن‌بطوطه است. وی اطلاعات بالارزشی از وضعیت اجتماعی و فرهنگی منطقه عرضه می‌کند. با تجمیع گفته‌های ابن‌بطوطه و گزارش‌های ارائه شده توسط مورخان و مناقب‌نامه‌نویسان، می‌توان زنان را در این دوره به چهار گروه عمده تقسیم نمود: (۱) بانوان متعلق به خاندان عرف و شیوخ طریقت، (۲) بانوان سلاطین و کارگزاران حکومتی، (۳) بانوان متعلق به طبقات متوسط، عادی و آزاد جامعه و (۴) کنیزان.<sup>۲</sup>

ابن‌بطوطه در فصلی مجزا به مقام زن در میان ترکان آناتولی می‌پردازد و از احترامی که ترکان برای زنان خود قائل بودند اظهار شکفتی می‌نماید. او می‌گوید: «مقام زن در میان این مردم بالاتر از مقام مرد است». وی به زنان ترکی اشاره می‌کند که سوار بر اسب به همراه

۱ محمد تقی امامی خوبی (۱۳۹۱)، ترکان، اسلام و علوی گری - بکتاشی گری در آناتولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲ ابوعبدالله محمدين‌ابراهيم اللواتي ابن‌بطوطه (۱۳۷۶)، *تحفة الناظر في غرائب الامصار و عجائب الاسفار* (معروف به رحله ابن‌بطوطه)، ترجمه محمد علی موحد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳ لازم به ذکر است در جامعه ایلی و روسنایی به موردي که بر وجود کنیز دلالت داشته باشد، برخورد نمی‌شود. هرچه زندگی بهسوی شهری شدن شتاب می‌یافتد و نیز در اثر جنگها و به اسارت درآمدن زنان و دختران، مراکزی جهت خرید و فروش آنها ایجاد می‌شود. این مراکز منبع عایدی بسیار هنگفتی برای تجار، دلالان بزرگ بوده، متنفذین و امرا بود. در این زمینه منابعی چون مناقب العارفین افلاکی و مناقب اوحد الدین کرمانی نیز گزارش‌های مفیدی ارائه نموده‌اند.

۴ ابن‌بطوطه، رحله ابن‌بطوطه، ج ۱، ص ۴۰۱.

خادمین خود به سفر می‌رفتند و یا زنان امرا که با اربابهای مجلل به همراه کنیز کان زیبا در شهر تردد می‌نمودند و امیر هنگام روبه‌رویی با همسرش به احترام وی از جای بر می‌خاست و با تشریفات ویژه به وی سلام می‌کرد<sup>۱</sup> و همه‌این مراسم بدون پرده‌پوشی در مقابل دیدگان مردم صورت می‌گرفت.<sup>۲</sup> این بوطه از ورود خود به خانقاها و روبه‌رویی با زنان و مردان درون خانقاها سخن رانده است. وی در این باره می‌گوید: «در این مرز و بوم به هر خانقه یا خانه‌ای که وارد می‌شدیم همسایگان از زن و مرد به زیارت ما می‌آمدند. زنان این نواحی در حجاب نیستند...».<sup>۳</sup> گذشته از این قبیل گزارش‌ها، اطلاعاتی نیز در باب زنان شهری در دست است که بیانگر آزادی‌های نسبی ایشان دست کم در زمینه‌هایی چون علم آموزی است. به عنوان نمونه بی‌بی منجممه (وفات ۹۷۶ق.) مادر مورخ مشهور ابن بی‌بی<sup>۴</sup> که در علم نجوم بسیار مهارت داشت.

در مناقب‌نامه‌ها و آثار عرفانی این دوره نیز اخباری حاکی از حضور آزادانه زنان در اجتماع به چشم می‌خورد چنانکه مولانا زن را از عناصر اساسی اجتماع می‌دانست و با پرده‌پوشی او مخالف بود.<sup>۵</sup> بر طبق روایات افلاکی در مکتب مولانا جلال الدین محمد، زن و مصاحبت و معاشرت با او در پرده و خفا صورت نمی‌گرفت و زنان با حفظ پوشش در محضر درس مولانا حاضر می‌شدند.<sup>۶</sup> در طریقت او حدیه که از نظر سلسه طریقت به طریقت سهروردیه منسوب است<sup>۷</sup> نیز با وجود پاییندی فراوان طریقت سهروردیه به حفظ و رعایت ظواهر شرع، نمونه‌هایی از آموزش دختران و حضور آنها در کلاس‌های درس شیخ

۱ همان.

۲ همان، ج ۱، ص ۴۰۴.

۳ همان، ج ۱، ص ۴۰۲؛ البته ظاهراً زنان در برخی گروه‌ها تقیدی در حفظ حجاب نداشتند ولی برخی گروه‌ها نسبت به پوشاندن سر و روی و صورت مقید بودند. در مناقب العارفین افلاکی روایتی از مولانا وجود دارد مبنی بر آنکه در میان زنان مستورهای که در مجالس او حاضر می‌شدند و نیمروی بودند تنها فاطمه خاتون عروس مولانا و هدیه خاتون خواهرش اجازه داشتند که تمام روی در محضر مولانا حضور یابند. این روایت گویای وجود حجاب زنان در عصر مولانا و یا در میان برخی زنان مرید حاضر در طریقت او است. شمس الدین احمد افلاکی (۱۳۸۵)، مناقب

العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، تهران، دنیای کتاب، ص ۷۱۹.

۴ در مورد مادر ابن بی‌بی نک:

Ibn-i Bibi (1956), *El-Evamirul-Alaiyye fil- Umuril-Alaiyye*, Ankara, p.442.

۵ مولانا جلال الدین محمد مولوی (۱۳۸۱)، فیه ما فیه، با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۱۰۱-۱۰۰.

۶ افلاکی، همان، ص ۷۱۹.

۷ معصومعلیشاه، همان، ج ۲، ص ۳۱۱.

گزارش شده است.<sup>۱</sup> همچنین بر اساس گزارش‌های مناقب‌نامه شیخ اوحدالدین کرمانی حضور زنان و دختران جوان در اجتماع عملی نکوهیده و ناپسند نبود.<sup>۲</sup> در مناقب‌نامه حاجی بکشاش ولی نیز اخباری حاکی از آنکه زنان در طریقت بکشاشیه مقام قابل احترامی داشتند و نقش فعالانه‌ای در جمع مریدان او ایفا می‌کردند به چشم می‌خورد. ماهیت زندگی ایلاتی ایجاب می‌کرد که زن صوفی برای گذران زندگی در کنار همسرش به کار پیردازد و این اشتراک در کار و فعالیت باعث می‌شد تا هر دو از حقوقی مساوی برخوردار باشند.<sup>۳</sup>

البته این آزادی‌ها را نمی‌توان چندان عام و فraigیر دانست کما اینکه زمانی که علاءالدین کیخسرو دوم سلطان سلجوقی در آناتولی چهره خود و همسرش را بر روی سکه‌ها ضرب نمود، بر اثر مخالفت بزرگان دین و حکومت ناچار به حذف آن و جایگزین کردن نقش شیر و خورشید به جای آن شد.<sup>۴</sup> این امر می‌تواند حکایت از عدم پذیرش عمومی نسبت به آشکار ساختن چهره زنان در ملادعام داشته باشد.<sup>۵</sup> زنان غیرمسلمان البته از این قاعده مستثنی بودند و ظاهراً می‌توانستند آزادانه و بدون حجاب در اجتماع آمد و شد داشته باشند. این بطوره در لاذقیه از زنان رومی صحبت می‌کند که تحت ذمه مسلمین بودند و پارچه‌های لاذقی می‌بافتند.<sup>۶</sup> گاه مسلمانان این زنان را به اسارت گرفته و به فحشا می‌گماردند.<sup>۷</sup> در باب وضعیت کنیزان اطلاع چندانی در دست نیست، به روایت افلاکی در خانه مولانا کنیز کانی حضور داشتند که در کار منزل به همسران و دختر او یاری می‌رسانند.<sup>۸</sup> اوحدالدین کرمانی نیز از یکی از بازارهای شهر کنیز کی بدخواهی خرید و با او ازدواج نمود.<sup>۹</sup>

۱ مناقب اوحدالدین کرمانی، صص ۵۹-۶۰.

۲ البته به گواه مناقب‌نامه شیخ، وی در برخی موارد الفاظی تحقیرآمیز هم در مورد زنان به کار می‌برد که بعد از گفته خود پیشمان می‌شد. مناقب‌نامه اوحدالدین کرمانی، صص ۹-۱۰.

۳ امامی خوبی، همان، صص ۳۲۱-۳۲۲.

۴ غریفوریوس الملطي معروف به ابن عبری (۱۹۹۲)، تاریخ مختصرالدول، تحقیق انطون صالحانی السیوطی، بیروت: دارالمشرق، ص ۲۵۵.

۵ البته می‌توان فرض دیگری نیز در مورد این عدم اقبال در نظر گرفت و آن مربوط می‌شود به گرجی و مسیحی بودن همسر سلطان که شاید به نوعی تداعی‌کننده غلبه غیرمسلمانان بر سلطان مسلمان بوده باشد.

۶ ابن بطوطه، رحله ابن بطوطه، ج ۱، ص ۵۲.

۷ همان؛ لازم به ذکر است زنان ذمی را طبق شریعت اسلامی نمی‌توانستند به چنین کاری و ادارند احتمالاً منظور ابن بطوطه زنان غیرذمی بوده است. در مناقب العارفین نیز به کنیزان رومی در حلقه مولانا برخورد می‌شود. افلاکی، صص ۳۷۵ و ۵۵۰؛ هم چنین مناقب اوحدالدین کرمانی نیز در مورد زنان خراباتی حکایتی دارد. مناقب اوحدالدین کرمانی، صص ۴۳-۴۵.

۸ افلاکی، همان، صص ۴۰۶، ۴۰۷.

۹ مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۷۱.

## زنان و طریقت‌های مولویه، بکتاشیه و اوحدیه

با نگاه به متون صوفیه و مرور تعالیم آنان خصوصاً در عراق و خراسان، در می‌یابیم که مرد بودن، مجوز ورود به تصوف و صوفی‌گری بوده است و زن در حکم مانع و خطری به حساب می‌آمد که مرد صوفی می‌باید خویشن را از آن در امان نگاه می‌داشت.<sup>۱</sup> از سوی دیگر از نظر برخی صوفیان انسان کامل مردی است که شایسته کسب مقام تقرب و اتصال با حق است و زن در این مسیر به واسطه نقص در انجام فرائض دینی جایگاهی ندارد و نمی‌تواند وارد دنیای تصوف شود.<sup>۲</sup> هرچند این دیدگاه در میان همه عرفان پذیرفته نبود کما اینکه از دید مولانا نقص زن در انجام عبادات عامل سرافکندگی و طرد او از طریقت نمی‌شد.<sup>۳</sup>

از این رو می‌توان گفت اعتبار و مقام روحانی شیوخ طریقت همچون مولانا، حاجی بکتاش ولی و اوحدالدین کرمانی از یک سو و شرایط مناسب اجتماعی در قلمرو حکومتی سلجوقیان آناتولی از سوی دیگر باعث شد تا گام مهمی در شکستن سنت‌های مربوط به زنان برداشته شود و زمینه جهت حضور فعالانه زن در اجتماع فراهم آید. مشایخ صوفیه در تعالیم خود را بر روی زنان خاندان خویش گشودند و به همراه همسران و دختران ایشان زنان بسیار دیگری نیز به این عرصه راه یافتدند. نمونه بارز این ادعا حضور آزادانه زنان خاندان مولانا در مکتب وی است.<sup>۴</sup>

گاهی اوقات ناکامی‌ها و شکست‌ها نیز از عوامل گرایش بانوان به مشرب‌های صوفیانه بود. مرگ همسر و یا طلاق از این عوامل شناخته شده‌اند. به عنوان مثال آمنه خاتون دختر اوحدالدین کرمانی پس از آنکه از همسر خود جدا شد از اصحاب طریقت گردید و سیر و سلوک پیشه کرد.<sup>۵</sup>

۱ جمال الدین ابوالفرج بن جوزی (۱۹۴۴)، *تلبیس ایلیس*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۹۷.

۲ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۵) *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، ص ۱۰۳.

۳ مولانا در فیه مافیه در پاسخ این گفته که زن به علت نقص در عبادات نمی‌تواند انسان کامل باشد پاسخ مفصلی داده است (ص ۴۰).

۴ البته باید به خاطر داشت که این آزادی به هیچ وجه مطلق نبود چنانکه در اخبار مربوط به مولانا به صراحت به محدودیتهایی که او برای زنان خاندانش در پارهای موارد در نظر می‌گرفت و حتی سرپیچی از فرمان همسر را مستحق عقوبت می‌دانست به کرات اشاره شده است. نمونه آن را می‌توان در داستان سرپیچی همسر محبوب وی کرآ خاتون از فرمان مولانا مبنی بر عدم شرکت در حلقه درویشان رفاعی دید که در نتیجه آن کرآ خاتون مورد غضب مولانا واقع شد. افلاکی، همان، ص ۷۱۷-۷۱۸.

۵ مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۶۴.

ظاهراً برخی از بانوان نیز آسایش و خشنودی خویش را در پیروی از صوفیان و همنشینی با آنها می‌یافتد. این زنان با پیوستن به تصوف پا را از چارچوب محدودیت‌های حاصل از قوانین اجتماعی فراتر می‌گذاشتند و به آزادی‌هایی دست می‌یافتد که زنان دیگر تقریباً از آن محروم بودند. در محضر صوفیان و حلقهٔ درس ایشان حاضر می‌شدند به آنان خدمت می‌کردند و یا مردان صوفی به مجالس درس آنها می‌آمدند و با آنان به مراوده و بحث می‌پرداختند.<sup>۱</sup> اینان با انتخاب زندگی مستقل می‌توانستند به رشد فکری و اجتماعی برسند که شاید برای دیگر زنان به سختی ممکن بود.

حتی زنان مطرب، خنیاگر و یا میگسار که در قید زهد و عبادت نبودند در شرایطی نامعمول با شنیدن شعری عارفانه یا موعظه‌ای، دگرگونی عظیم در احوالات روحانی‌شان حاصل می‌شد و توبه می‌کردند و با پیوستن به طریقت‌های صوفیانه این امکان را می‌یافتد تا فارغ از گذشتۀ خود زندگی تازه‌ای اختیار کنند و دست به اقدامات سازنده بزنند.<sup>۲</sup>

در مجموع، تعداد کثیری از بانوان از هر طبقه و گروهی به شیوخ طریقت ارادت می‌ورزیزند و ایشان را حمایت می‌نمودند. شیوخ نیز به بانوان احترام می‌گذاشتند و به خوبی به قدرت ایشان در انتقال و گسترش تصوف وقوف داشتند. در هر سه طریقت یاد شده دریافت الهامات روحانی و بیان مکاشفات معنوی زنان از هر قشری و متعلق به هر طبقه اجتماعی امکان‌پذیر و مورد وثوق بود. در سطور آتی تلاش می‌شود تا ضمن معرفی تعدادی از این بانوان فعالیت‌های فرهنگی ایشان مورد واکاوی قرار گیرد.

### فعالیت‌های فرهنگی زنان صوفی در سه طریقت مولویه، اوحديه و بكتاشيه

با در نظر گرفتن تعدد شاخصه‌های فرهنگی و کمبود منابع و اطلاعات موجود در خصوص این شاخصه‌ها و درهم‌تنیدگی آنها، پژوهش حاضر سعی دارد این شاخصه‌هارا در قالب شرکت این بانوان در جلسات درس، خانقاہداری و رسیدگی به امور تکیه و مشیخت زن، برپایی مجالس سمعان و پذیرایی از مریدان، کسب تجربیات روحانی و ظهور کرامات، برپایی مجالس بحث و وعظ، تلاش در حمایت از شیخ طریقت، شرکت در امور خیریه و

<sup>۱</sup> گزارش‌های موجود در مناقب‌نامه افلاکی، مناقب‌نامه حاجی بکشاش ولی و مناقب‌نامه اوحدالدین کرمانی گواه این ادعاست که در صفحات پیش‌رو به نمونه‌هایی از این دست اشاره خواهد شد. به عنوان مثال نک: صص ۲۳، ۱۶، ۱۴.

<sup>۲</sup> در مناقب‌نامه افلاکی و مناقب شیخ اوحدالدین کرمانی به این بانوان اشاره شده است که در پژوهش حاضر به بعضی از این موارد اشاره گردیده است (صفص ۲۵-۲۶).

عام المتفقه و ساخت ابینه‌ای چون مدرسه، خانقاہ، تربت و...، به تفکیک طبقات اجتماعی پیشتر اشاره شده مورد بررسی قرار دهد.

### بانوان متعلق به خاندان عرف و شیوخ طریقت

بی‌تردید زنانی که به خاندان‌های اهل علم و تصوف وابسته بودند در زمینه دسترسی به تعالیم صوفیانه شرایط و امکانات بهتری داشتند. در این قسمت تلاش خواهد شد تا به مؤثرترین بانوان متعلق به هر سه طریقت یاد شده اشاره و فعالیت‌های آنها با یکدیگر مقایسه شود. نکته اساسی در این قسمت این واقعیت است که در طریقت مولویه و تا حدودی اوحديه به دلیل ارتباط بیشتر با قشر ثروتمند شهری و عالم و باسواند، اهمیت و امکانات ضبط و ثبت امور بیشتر بوده است و در نتیجه شفافیت بیشتری در بیان نوع زندگی و فعالیت‌های افراد و بالطبع زنان وجود دارد. بر عکس در طریقت بکتاشیه به نظر می‌رسد به علت دوری از این امکانات نوع فعالیت و میزان بیان آنها دارای تفاوت‌هایی کمی و کیفی باشد که بی‌تردید حاصل توجه خاص تاریخ‌نگاران به زندگی طبقات برتر جامعه شهری و غفلت از زندگی رستایی و طبقات ضعیف‌تر جامعه بوده است.

بی‌شك یکی از تأثیرگذارترین زنان در خاندان مولوی کرا خاتون همسر دوم مولانا بود. همسر اول مولانا، گوهر خاتون دختر کرایی بزرگ و خواجه شرف‌الدین لالا سمرقندی و مادر بهاء‌الدین محمد (سلطان ولد) و علاء‌الدین محمد بود که به رغم اتصال به خاندان طریقت از شرکت او در مجالس وعظ همسرش مولانا و پسرش سلطان ولد و استماع حدیث از آنها و روایت آن هیچ اثری در مناقب العارفین و تاریخ سپهسالار نیست و کرایی بزرگ مادر گوهر خاتون همسر مولانا که در مهاجرت خاندان مولانا به آناتولی با آنها همراه شد از بانوانی است که به نظر می‌رسد دارایی و ثروت خود را صرف طریقت نمود و در ازدواج دخترش گوهر خاتون با مولانا به این خاندان پیوست.<sup>۱</sup> وی بسیار مورد تکریم بهاولد بود.<sup>۲</sup> افلاکی از سلطان ولد روایت می‌کند که قبل از ورود شمس به آناتولی و ملاقات او با مولانا، کرایی بزرگ مولانا را به سماع ترغیب می‌نمود و مولانا در این زمان دست‌افشانی می‌کرد و بعد از آمدن شمس، مولانا چرخ زدن را آغاز نمود.<sup>۳</sup> سماع در طریقت مولانا جزو مهم‌ترین

۱ و شاید بتوان گفت با تزویج فرزندش به مولانا به این مقصود دست یافت.

۲ افلاکی، همان، ص ۱۶۸.

۳ همان، ص ۶۸۱.

آیین‌های طریقت محسوب می‌شد و روایت مذکور که از زبان سلطان ولد پسر مولانا بیان شده است اشاره‌ای مستقیم به این امر دارد که آیین سماع را یک بانوی صوفی در طریقت اگر نگوییم مرسوم، دست کم تشویق نموده است و این وجود و پایکوبی شاید یادگاری است از یک بانوی اهل سمرقند.

کرآ خاتون همسر دیگر مولانا که بر اساس منابع و کتبیه‌های موجود در هنگام ازدواج با مولانا بیوه بود<sup>۱</sup> برخلاف گوهر خاتون در طریقت مولانا نقش و حضور فعالی داشت. در مورد اینکه این بانو در حیات گوهر خاتون به نکاح مولانا درآمد یا پس از وفات او منابع اطلاعات روشنی در اختیار تاریخ‌پژوه قرار نمی‌دهند. گلپینارلی این ازدواج را پس از وفات گوهر خاتون می‌داند ولی او نیز سندي دال<sup>۲</sup> بر این ادعای ارائه نمی‌کند.

کرآ خاتون همسر مولانا بانوی قدرتمندی در طریقت مولویه بود که هم از نظر اقتصادی به طریقت و اشاعه آن یاری می‌رساند<sup>۳</sup> و در دوام و بقای آن کوشاند و هم حکم واسطه‌ای امین را داشت که ارتباط بین مریدان زن و مولانا را حفظ و تقویت می‌کرد.<sup>۴</sup> توانایی او در ارتباط برقرار نمودن با خاتون‌های سلطنتی چون گرجی خاتون باعث می‌شد این بانوان در اتصال دائم با طریقت باشند و به‌واسطه قدرت و ثروتی که از آن برخوردار بودند از طریقت حمایت کنند. روایت‌های زیادی در مورد ارتباط او با خاتون‌های درباری هست که گواهی است بر ادعایی که پیش‌تر مطرح شد.<sup>۵</sup>

بنا بر روایات افلaki حتی جنبان<sup>۶</sup> و یا موجودات افسانه‌ای نیز کرآ را واسطه قرار می‌دادند و درخواست‌های خود از مولانا را به وسیله این بانو انتقال می‌دادند. به رغم خرافی بودن بسیاری از این روایات دقیقت در آنها گواه این حقیقت است که در طریقت مولویه

<sup>۱</sup> بر اساس گزارشی از گلپینارلی بر روی مزار فردی به نام شمس‌الدین یحیی این کتبیه موجود است: تربت امیر شمس‌الدین یحیی بن محمد شاه برادر مادری با اولاد مولانا قنس‌الله سره العزیز... بر این اساس زوجه دوم مولانا بیوه بوده و شمس‌الدین یحیی فرزند خوانده مولانا بوده است عبدالباقي گلپینارلی (۱۳۸۴)، مولانا جلال‌الدین زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۴۶-۱۴۷.

<sup>۲</sup> همان، ص ۲۲۳؛ به نظر می‌رسد گلپینارلی به دلیل ارادت فراوان به مولانا تلاش داشت مشابهتی بین زندگی خصوصی مولانا با حضرت رسول اکرم(ص) در این خصوص برقرار سازد.

<sup>۳</sup> فریدون بن احمد، سپهسالار (۱۳۶۸)، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، تهران: نشر اقبال، ص ۹۰.

<sup>۴</sup> افلaki، صص ۹۰، ۹۲-۹۳، ۳۹۶، ۲۰۱.

<sup>۵</sup> همان، ص ۳۳۶.

<sup>۶</sup> همان، ص ۹۳.

دریافت و در ک اتفاقات ماورایی در بین زنان، خصوصاً زنان وابسته به شیخ نه تنها انکار نمی‌شد بلکه زنان در کلیه این روایات همچون قطب طریقت شایستگی در ک و دریافت این گونه امور خارق عادت را داشتند. کیفیت نماز کرّا و ایستادن به نماز این خاتون به امامت مولانا<sup>۱</sup> و ذکر کرامات مولانا توسط وی به واقع تأییدی است بر هوش و ذکاوت و البته ارادت این بانو به مولانا و خاندانش و تلاش او در رشد و گسترش تصوف در آناتولی. در طول حیات کرّا خاتون، بزرگان شهر و خاتون‌هایشان مرید او بودند.<sup>۲</sup> وی به خوبی به اهمیت باقی ماندن قدرت قطیعت در خاندان مولانا واقف بود و به رغم آنکه خود پسری داشت<sup>۳</sup> با علم به آنکه با وجود سلطان ولد امیدی برای جانشینی پسر وی وجود ندارد، هوشمندانه به حمایت از سلطان ولد پرداخت و با درایتی که داشت از طرق مختلف از جمله روایت رؤیاها و خوابهایش در تأیید سلطان ولد<sup>۴</sup> و یا ترغیب خواص یاران مولانا هم چون حسام الدین چلبی به حمایت از وی<sup>۵</sup> در تقویت جایگاه سلطان ولد کوشید.<sup>۶</sup> سلطان ولد او را در جمال و کمال جمیله زمان و ساره ثانی و در عفت و عصمت مریم عهد می‌خواند.<sup>۷</sup> او تا لحظه مرگ تحت حمایت و مراقبت جانشینان و مریدان مولانا بود و این امر از میزان مقرری او از درآمد مدرسه مولانا و از کیفیت مراسم تدفینش به خوبی آشکار است.<sup>۸</sup>

دیگر بانوی مؤثر و فعال در طریقت مولویه فاطمه خاتون دختر صلاح الدین زركوب، همسر سلطان ولد پسر مولانا و مادر امیر عارف نوہ مولانا بود. وی در جلسات درس و بحث مولانا پیوسته حاضر می‌شد و مولانا مدام به او کتابت و قرآن می‌آموخت.<sup>۹</sup> در این کلاس‌ها خواهر فاطمه خاتون، هدیه خاتون نیز او را همراهی می‌کرد. به نظر می‌رسد مولانا برای بانوان کلاس‌های درس مستقلی تشکیل می‌داد.<sup>۱۰</sup> فاطمه خاتون به خواست مولوی به عقد

۱ سپهسالار، همان، صص ۱۸۲-۱۸۳.

۲ افلاکی، همان، ص ۷۱۸.

۳ جایگاه این پسر که امیر عالم نام داشت در طریقت همچون سلطان ولد نبود. این را از روایات افلاکی و مقری که از عایدات مدرسه مولانا به او تعلق می‌گرفت می‌توان دریافت. همان، ص ۷۵۲.

۴ همان، ص ۵۹۷.

۵ همان، صص ۷۸۷-۷۸۹.

۶ همان، صص ۷۷۹-۷۸۰.

۷ سپهسالار، همان، ص ۱۸۲.

۸ افلاکی، همان، صص ۷۷۹-۷۸۰.

۹ همان، ص ۷۱۹.

۱۰ همانجا.

سلطان ولد فرزند و جانشین مولانا درآمد.<sup>۱</sup> افلاکی او را اهل بخشش معرفی می‌کند که از دارایی خود به درویشان، یتیمان، زنان بیوه و محتاجان غذا و لباس هدیه می‌نمود.<sup>۲</sup> این بانو مولانا را مراد و نجات‌دهنده خود می‌دانست.<sup>۳</sup> مولانا سفارش این بانو را بسیار به سلطان ولد می‌نمود تا جانب او را محترم دارد و رعایت حال او را نماید.<sup>۴</sup> سلطان ولد از فاطمه خاتون صاحب سه فرزند شد. یک پسر و دو دختر. امیر عارف که بعد از پدر از خلفای طریقت مولویه محسوب شد، فرزند همین بانوست. با توجه به نامه‌های مولانا به فاطمه بانو<sup>۵</sup> می‌توان دریافت که این بانو با آرایه‌های ادبی زبان فارسی و عربی آشنا بود چرا که زیبایی جملات و اصطلاحات موجود در متن نامه‌ها گواه آشنایی این بانو با استعاره‌ها و تشییه‌های به کار رفته است. این نکات روشن می‌سازد که زنان در طریقت مولویه با قرآن، ادبیات، شعر، ععظ و بحث آشنا می‌شدند. این بانو کلاس‌هایی برای بانوان ترتیب می‌داد و خاتون‌های سلطنتی و بانوان امرا نیز در آن شرکت می‌کردند.<sup>۶</sup> اغلب خاتون‌های آناتولی مرید او بودند. در حقیقت او در زمان خلافت همسر و پسرش محور اصلی رابطهٔ مریدان با طریقت مولانا<sup>۷</sup> و مؤثرترین فرد در موروثی کردن مقام شیخیت در خاندان مولانا بود. پس از درگذشت مولانا وی با طرح دعوی حلول ضمیر روحانی مولانا در امیر عارف عملًا زمینه پذیرش وی به عنوان جانشین سلطان ولد را فراهم آورد.<sup>۸</sup>

کرآ شرف خاتون و مطهره خاتون دختران سلطان ولد و فاطمه خاتون نیز از بانوان مؤثر در حفظ مشیخت در خاندان مولانا و اشاعه این طریقت بودند و موفق شدند در میان خاتون‌های آناتولی مریدان فراوانی را جذب طریقت مولانا کنند.<sup>۹</sup> بر اساس گفته‌های افلاکی در این زمینه نقش شرف خاتون پررنگ‌تر بود. شرف خاتون و مطهره خاتون در جلسات دانشگاهی نقش شرف خاتون پررنگ‌تر بود.

۱ همان، صص ۷۱۹-۷۲۱.

۲ همان، ص ۷۲۰.

۳ همان، صص ۷۲۱، ۸۳۱.

۴ همان، ص ۷۳۲ و جلال الدین محمد مولانا (۱۳۷۱)، مکتوبات، تصحیح دکتر توفیق سیحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۶۹.

۵ همان، نامه پنجاه و ششم، صص ۱۳۲-۱۳۳.

۶ افلاکی، همان، ص ۷۲۱.

۷ همان، ص ۷۲۱، ۸۹۲-۸۹۱.

۸ همان، صص ۸۳۲-۸۳۱، ۹۱۱.

۹ همان، ص ۹۹۵.

بحث و وضع سلطان ولد، پدرشان شرکت می‌نمودند و افلاکی ایشان را صاحب کرامت و ولایت معرفی نموده است.<sup>۱</sup> شهرت آنان تا آنچا بود که گاه مردان نیز برای آشنایی با آداب تصوف در محفل آنان حاضر می‌شدند.<sup>۲</sup> ملکه خاتون دختر مولانا نیز یکی دیگر از بانوان خاندان مولاناست. هر چند در مناقب العارفین اشاره‌ای به فعالیت‌های علمی و یا فرهنگی ملکه خاتون نشده است، ولی وی نیز در تأیید و تثبیت قطبیت امیر عارف در طریقت حضوری فعال داشت.<sup>۳</sup>

در طریقت اوحديه نیز شاید بتوان به عنوان اولین بانو از زمره بانوان این طریقت دختر رکن‌الدین سجاسی پیر و مراد اوحدالدین کرمانی را معرفی کرد. هرچند در مناقب اوحدالدین کرمانی از این بانو نام و نشان دیگری در دست نیست جز آنکه او را از سلاله ضیاء‌الدین ابونجیب سهروردی معرفی می‌کند که طبق سنت طریقت سهروردیه به عقد جانشین پدر یعنی اوحدالدین کرمانی درآمد.<sup>۴</sup> مهم‌ترین پیامد این سنت آن بود که تبعیت از باورها و اعتقادات طریقت در میان فرزندان حاصل از این ازدواج نیز تداوم می‌یافتد. این عمل هرچند آزادی زن در انتخاب همسر را زیر سؤال می‌برد ولی در رشد و گسترش طریقت تأثیری قابل توجه داشت و در آن بانوان مستقیم یا غیرمستقیم ایفای نقش می‌نمودند. اوحدالدین کرمانی از این همسر که پیشینه خانوادگی معتبری داشت و زندگی وی از سوی پدر و همسر کاملاً با طریقت عجین شده بود، صاحب دختری به نام ایمنه (آمنه) شد که بعدها خود از بانوان صاحب کرامت گردید و شاید بتوان او را از نظر جایگاه و تأثیرگذاری با فاطمه خاتون در طریقت مولوی مقایسه نمود. شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی او را عزیز می‌داشت. ایمنه خاتون در نزد شیخ شهاب‌الدین از کودکی به فراغیری علوم مختلف پرداخت.<sup>۵</sup> شیخ

۱ همان.

۲ خانم طاهری در کتاب خود افلاکی را از شاگردان شرف خاتون دختر سلطان ولد معرفی می‌کند. زهراء طاهری (۱۳۹۰)، حضور پیدا و پنهان زن در متون صوفیه، تهران: نشر ثالث، ص ۱۶۲. در حالیکه افلاکی هیچ اشاره مستقیمی به این امر نمی‌کند مگر در روایتی که در آن «شرف خاتون دختر سلطان ولد روزی قصد می‌کند تا از روی شفقت و عنایت در حق افلاکی جان او را شمه‌ای از عظمت حضرت عارف چلبی آگاه کند و به این وسیله او را ارشاد نماید و «آداب مشایخ» را به او تعلیم دهد تا نور اعتقاد افلاکی زیاد گردد و به تصدیق صدیقانه پیرداد». افلاکی، صص ۹۹۵-۸۹۹.

۳ بنا بر گزارش افلاکی وی اظهار می‌داشت که در ک مقام روحانی امیر عارف نیاز به دیدگانی نورانی و ضمیری روش ندارد؛ همان، ص ۹۱۱.

۴ مناقب اوحدالدین کرمانی، صص ۵۶-۵۹.

۵ ایمنه خاتون در نزد شیخ شهاب‌الدین از کودکی تحت آموزش و تعلیم قرار گرفت که فراغیری قرآن و حفظ آن، آموزش و حفظ التبیه، آموزش و ارائه مؤازده مجلس وعظ در نزد استاد، فراغیری مقالات و کلمات فراوان و شرح آن‌ها حاصل این آموزه‌ها بود؛ همان، ص ۶۰-۶۱.

شهاب‌الدین به اوحدالدین کرمانی توصیه‌های اکید نمود که مراقب باشد اینمه خاتون با این هوش سرشار، خود را مشغول کارهای عبث ننماید و آموخته‌هایش را فراموش نکند.<sup>۱</sup> وی در یکی از سفرهایی که همراه پدرش به مکه داشت با عمامالدین پسر وزیر اخلاق ازدواج کرد.<sup>۲</sup> اینمه خاتون به رغم برخورداری از توشه علمی و دینی در زندگی زناشویی موفق نبود و از همسرش جدا شد و شاید همین عدم موقیت زمینه‌ساز حضور او در تصوف برای تشفی خاطر گردید و یا حضور مداوم وی از کودکی در میان اقطاب طریقت باعث تعلق خاطر وی به تصوف بود و ازدواج مانع در راه رسیدن به این مقصود محسوب می‌شد. به هر جهت این بانو پس از جدایی، در این مسیر چنان پیشرفتی حاصل نمود که در شام<sup>۳</sup> شیخه هفده خانقه گردید. علی رغم اغراق آمیز<sup>۴</sup> بودن این عدد، اصل مطلب گواه جایگاه وی در طریقت و مقام خانقه‌داری اوست به گونه‌ای که مردان و زنان مرید او شدند و نگارنده مجھول مناقب اوحدالدین کرمانی، مرد و زن بودن مریدان این بانو را با ذکر این جمله آشکار می‌سازد: «صاحبۀ دعوت، ثانیۀ مریم و صفیۀ مقبول الرجال و قوله خلق، اغلب اهل شام مرید و مریده‌اند و در هفده خانقه دمشق شیخه است».<sup>۵</sup> این بانو تا زمان نگارش مناقب شیخ اوحدالدین در قید حیات بود.<sup>۶</sup>

طبق گزارش‌های موجود در مناقب‌نامۀ شیخ اوحدالدین کرمانی همسر دیگر وی یک کنیز بدخو بود<sup>۷</sup> که شیخ به جهت تهذیب نفس با وی ازدواج نمود.<sup>۸</sup> شیخ از همسر خود صاحب دختری به نام فاطمه خاتون یا ماما فاطمه<sup>۹</sup> شد. هرچند از دید برخی محققان نام این

۱ همان، ص ۶۲.

۲ همان، ص ۶۴.

۳ هر چند آموزش این بانو در بغداد و شیخه بودن او در شام بود و این دو حوزه جغرافیایی با حوزه پژوهش حاضر که آناتولی است فرق دارد، ولی به واقع نمی‌توان از تأثیر پدر این بانو که خود پیر و مراد طریقت اوحدیه در آناتولی بود چشم‌پوشی نمود به همین دلیل وضعیت فرهنگی این بانو در این قسمت مورد بررسی قرار گرفت.

۴ اغراق از بیزگی های ادبیات صوفیانه محسوب می‌شود.

۵ مناقب اوحدالدین کرمانی، صص ۶۳-۶۴.

۶ همان.

۷ مقایسه شود با صفاتی که سلطان ولد با آنها کرآ خاتون همسر دوم مولانا را توصیف نموده است؛ نک: همین مقاله، ص ۹.

۸ مناقب اوحدالدین کرمانی، همان، ص ۶۸.

۹ همان، ص ۷۰؛ اوحدالدین کرمانی دختر خود را «ماما فاطمه» می‌خواند. گویا این لقب در میان ترکان در ایران رایج بود چرا که بهاولد پدر مولانا نیز در معارف اظهار می‌دارد که در بلخ مردم کوچه و بازار مادرش را «ماما» یا «مامی» می‌خوانند. محمدبن حسین خطیبی، مشهور به بهاولد (۱۳۵۲)، معارف، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، ج ۲، تهران: طهوری، ص ۴۵.

بانو به نوعی با طریقت بکشاشه و به‌ویژه فاطمه باجی مرتبط شده است<sup>۱</sup> اما نگارندگان پژوهش حاضر پس از مطالعه مناقب اوحدالدین کرمانی و مناقب حاجی بکشاش ولی، دو منبع مهم این دو طریقت هیچ شاهدی در مورد ارتباط بین فاطمه خاتون دختر اوحدالدین کرمانی و فاطمه باجی در طریقت بکشاشه نیافتد بنابراین به نظر می‌رسد ماما فاطمه را باید شخصیتی مستقل از فاطمه باجی در مناقب حاجی بکشاش ولی دانست. ظاهرآ فاطمه خیلی زود از نعمت مادر محروم شد و با پدر به حیات ادامه داد.<sup>۲</sup> راوی مناقب شیخ اوحدالدین در مناقب‌نامه او را دختری بی‌استعداد و بازیگوش و باعث آزار پدر معرفی می‌کند که به سبب نفرین پدر یک‌چند در قیصریه به اسارت مغولان درآمد و بعدها به وساطت جمعی از بزرگان سلجوقی از اسارت رهایی یافت.<sup>۳</sup> وی پس از آزادی به نزد قطب الاوتاد شهاب الحق والدین عیسی از اصحاب پدرش رفت<sup>۴</sup> و پس از مدتی به نکاح شیخ امین‌الدین یعقوب از دیگر اصحاب طریقت درآمد. فاطمه از این فرد صاحب پسری شد که در کودکی وفات نمود.<sup>۵</sup> نگارنده مناقب اوحدالدین برای این بانو لقب خاتون به کار نمی‌برد و از سرنوشت او نیز گزارشی نمی‌دهد، درحالی که در مورد حیات آمنه دختر دیگر شیخ که به احتمال قوی از فاطمه بزرگتر بود اخباری مفصل و توأم با احترام گزارش می‌کند. به نظر می‌رسد علت تحقیر و تحفیف ماما فاطمه توسط نگارنده ناشناس مناقب شیخ ناشی از بی‌اصل و نسب بودن فاطمه بر خلاف اینمه از جانب مادر باشد. هرچند او نیز در هنگام بیان حرمت و احترام فاطمه در میان امرای سلجوقی و اصحاب طریقت اوحدالدین کرمانی به ناچار مجبور به بازگویی این واقعیت می‌شود که این بانو بر خلاف تصویر تیره و تاریکی که از شخصیت او ترسیم شده مورد احترام و توجه امرا و بزرگان بود.<sup>۶</sup>

۱ دکتر میکاییل بایرام، ماما فاطمه را همان فاطمه باجی در مناقب حاجی بکشاش ولی می‌داند که به عقیده ایشان، رهبر تشکیلاتی به نام باجیان روم و همسر فردی به نام اخی اورن بود؛ بایرام، صص ۳۳-۴۶.

۲ در حالیکه در مناقب‌نامه حاجی بکشاش ولی اشاره‌ای به این تشکیلات و ازدواج فاطمه باجی با اخی اورن نشده است.

۳ مناقب اوحدالدین کرمانی، همان، صص ۷۰-۶۸.

۴ براساس گزارش نگارنده مناقب اوحدالدین کرمانی در زمان سلطان رکن‌الدین، معین‌الدین پروانه مرد صاحب نفوذ دربار سلجوقی به همراه برخی امرای دیگر جهت وساطت برای آزادی ماما فاطمه به نزد هلاک رفتند. فاطمه در نزد مغولان نسب خود را بازگو نمود و امرا نیز وساطت نمودند و او را به قیصریه بازگردانند؛ همان، صص ۷۰-۷۱.

۵ شیخ شهاب‌الدین عیسی از جمله مریدان معتبر شیخ اوحدالدین کرمانی بود که در زمان حیات اوحدالدین و پس از مرگ او به اشاعه طریقت شیخ اشتغال داشت؛ همان، صص ۷۱، ۷۱-۱۶۰.

۶ همان، ص ۷۱.

۷ همان، صص ۷۰-۷۱.

از تأهل یا عدم تأهل حاجی بکشاش ولی اطلاع دقیقی در دست نیست ولی در میان انبوه گزارش‌های موجود در مناقب‌نامه حاجی بکشاش ولی بانوان تأثیرگذاری با نامهای آنا فاطمه یا فرخنده ملک یا خاتون آنا<sup>۱</sup> همسر ادريس<sup>۲</sup> و فاطمه حاجی<sup>۳</sup> حضور داشتند که با خصوصیات اخلاقی و شخصیت خاص خود از نفوذ عمیقی در بین مریدان حاجی بکشاش برخوردار بودند و از صفات بارز ایشان کارداری آنها در نظم بخشیدن به امور و گردهمایی‌ها و میهمانی‌های اخیان بود. خاتون آنا در خلال غالب روایات حضور دارد و در خدمت جوانمردان است. در یکی از گزارش‌ها خاتون آنا پس از نوشیدن آب وضوی حاجی بکشاش که به خون بینی وی آغشته شده بود، باردار گردید. ظاهراً نوشیدن آب وضوی به جهت تبرک یک عادت صوفیانه بود. ولی تصریح بر آغشته شدن آب وضوی که به بارداری وی انجامید به خون حاجی بکشاش باید تأکیدی بر هم خونی این کودک با حاجی بکشاش باشد.<sup>۴</sup> پس از آنکه حاجی بکشاش از روی کرامت متوجه ضمیر خاتون آنا گردید، به دنیا آمدن پسرانی از سلک جوانمردان را به او بشارت داد که مردان هفتادساله به ایشان در سن هفت‌سالگی احترام خواهند گذاشت. پس از این اتفاق خاتون آنا صاحب فرزندان پسر شد.<sup>۵</sup> در مناقب حاجی بکشاش ولی روایت منقبت گونه‌یی ذکر شده که در آن در اثر کرامت حاجی بکشاش در سرمای سخت صولوچه قراهویوق درخت سیبی به بار نشست و سیب‌های قرمز آن را

۱ میکاییل بایرام، خاتون آنا را دختر اوحدالدین کرامانی می‌داند که در صولوچه قراهویوق با ادريس ازدواج کرد؛ بایرام، ص. ۵۷. ولی به این ارتباط در مناقب‌نامه حاجی بکشاش ولی و مناقب اوحدالدین کرامانی اشاره‌ای نشده است.

۲ پدر ادريس از نمایندگان سلطان علاءالدین کیقباد در روستای صولوچه قراهویوق بود. ولی و فرزندانش افرادی عالم و آگاه بودند؛ Hazirlayan Abdolbaki Golpinarli (1955), *Manakib-I Haci Bektaşhveli*, Istanbul, p. 26. لذا می‌توان این گونه نتیجه گرفت که خاتون آنا به طبقه برگسته اجتماعی و فرهنگی تعلق داشت. این امر از آن جهت مورد توجه است که این بانوی متعلق به طبقه خواص در جای جای مناقب حاجی بکشاش در کنار حاجی بکشاش و مریدان او حضور داشت که در سطور آنی پژوهش حاضر به برخی از موارد حضور این بانو در کنار شیخ طریقت و یا مریدان او اشاره خواهد شد. به نظر مرسی رسید برخی از شوخ همچون اوحدالدین کرامانی با برقراری رابطه خویشاوندی با قطب طریقت از طریق ازدواج با دختران ایشان (نک همین مقاله) سعی در تحکیم جایگاه خویش در طریقت و پیرو آن اشاعه طریقت داشتند و برخی دیگر همچون حاجی بکشاش ولی با نزدیک نمودن خود به افراد متنفذ سعی در تأمین این هدف داشتند.

۳ Ibid, p.91.  
۴ این عمل یادآور خوردن شربت متبرک شده با دهان امام رضاع (توسط مادر بزرگ بکشاش ولی است؛ Ibid, p.4). اعتقاد فراوان به کرامت، دعا، اتفاقات مافوق بشری همچون باردار شدن توسط نوشیدن یک نوشیدنی متبرک و حضور یک مرد و مرشد کامل در روایات بکشاشی، اعتقاد به رؤا و خواب گواهی است بر اعتقادات و باورهای مذهبی ترکان که ریشه در باورهای کهن ایشان داشت و بدین ترتیب وجود قدسی نوزاد و پیرو آن موجودیت قدسی او در بزرگسالی بیشتر تائید و تقویت می‌شد.

۵ Ibid, pp.65.

حاجی بکتاش به خاتون آنا<sup>۱</sup> داد و خاتون آنا مقداری از آن را بین همسایگان قسمت کرد و مقداری از آن را نگاه داشت و هر گاه بیمار یا فقیر یا حاجتمندی نزد او می‌آمد از آن سیبها به ایشان خیرات می‌نمود و بیمار شفا می‌یافت، فقیر ثرومند و حاجت صاحب حاجت برآورده می‌شد.<sup>۲</sup>

نکته قابل توجه در روایات موجود در مناقب‌نامه‌های آناتولی، متداویل بودن بیان نام همسر، روابط زناشویی بزرگان و متعلقین خاندان‌های طریقت در وعظها و منبرها و یا در مکنوبات به جا مانده از آن دوران است<sup>۳</sup> که کاملاً در نقطه مقابل طریقت‌های موجود در عراق و بغداد قرار دارد، زیرا آنان از بردن نام زنان در گفتار و نوشتار خود پرهیز می‌نمودند.

حاجی بکتاش در هنگام مرگ به رغم داشتن مریدان وفاداری همچون ساری اسماعیل که توسط وی پیغام‌های خود را به فاطمه باجی می‌داد و پیغام‌های او را دریافت می‌نمود،<sup>۴</sup> خضر لاله فرزند خاتون آنا را جانشین خود قرار داد حتی به این هم اکتفا نکرد و جانشینان خضر لاله را نیز از میان فرزندان و نوادگان او معرفی نمود.<sup>۵</sup> نکته قابل ذکر در این قسمت اهمیت جایگاه خاتون آنا در این طریقت است زیرا انتخاب فرزندان او به عنوان جانشین را نمی‌توان امری اتفاقی تلقی نمود و مشخص نیست که آیا حاجی بکتاش با خاتون آنا ازدواج نمود و خضر لاله جانشین حاجی بکتاش، حاصل این ازدواج بود و یا فرزندان خاتون آنا، فرزندان معنوی حاجی بکتاش بودند که حاجی بکتاش آنها را به فرزندی قبول نمود و جانشین خود را از بین آنها برگزید. پس از درگذشت حاجی بکتاش، فاطمه باجی<sup>۶</sup> معروف به مادر جوانمردان تنها زنی بود که اذن حضور در مراسم تدفین حاجی بکتاش را داشت و با حاضرین عزاداری نمود.<sup>۷</sup> این امر خود گواه

۱ برای اطلاعات بیشتر مراجعه شود: اسماعیل حسن زاده و منیژه قدرتی وايقان، همان، صص ۱۹۵-۱۹۶.

۲ *Manakib-I Haci Bektas veli*, p.33.

این روایت شباهت زیادی به فعالیت‌های کرا خاتون همسر مولانا به عنوان واسطه‌ای بین شیخ و مریدان دارد. با این تفاوت که از نظر درجه تجمل و تشریفات روایت مربوط به کرا خاتون از شاخ و برگ بیشتری برخوردار است ولی داستان خاتون آنا ملموس‌تر و مردومی‌تر به نظر می‌رسد.

۳ افلکی، همان، ص ۸۲۶؛ بهاولد، همان، ج ۱، صص ۱۰۸، ۳۲۷، ۳۸۱.

۴ *Manakib-I Haci Bektash veli*, p.65.

۵ *Ibid*, p.90.

۶ ذکر این نکته ضروری است که نام خاتون آنا در موضع مختلف مناقب‌نامه حاجی بکتاش ولی به اشکال مختلف از جمله فاطمه باجی، آنا فاطمه آمده است<sup>۸-۱۰</sup> Ibid. pp.101-126. ممکن است این اختلاف اسامی ناشی از عدم دقیق نسخ در ثبت اسامی و القاب این بانو باشد.

۷ *Ibid*, p.91.

براساس روایت، بانوی حاضر در مراسم تدفین حاجی بکتاش، فاطمه باجی بود. اما مناقب حاجی بکتاش ولی، فرزندان آنا فاطمه را به عنوان جانشینان وی معرفی می‌کند.

اهمیت وجود و حضور این بانو در طریقت بکتاشی است. در مورد این بانو ذکر این نکته ضروری است که در گردهمایی‌های اخیان و هنگام صرف غذا بدون حضور وی و پیش از خوشامدگویی او به جوانمردان، حاجی بکتاش اذن تناول غذا نمی‌داد و مراسم خوشامدگویی و تعارف به آغاز صرف غذا حتماً باید با حضور این بانو اجرا می‌گردید.<sup>۱</sup>

بنا بر آنچه آمد می‌توان گفت زنان نام‌آور خاندان‌های بزرگ وابسته به رهبران هر سه طریقت ضمن فراگیری علوم و معارف و تعالیم خاص مربوط به مراد خویش از طرفی با تشکیل حلقه‌های درس و یا پذیرایی از محبان طریقت به جذب مخاطبان و مریدان بیشتر برای طریقت می‌پرداختند و از این رهگذر به گسترش تصوف و طریقت متبع خود مدد می‌رساندند از سوی دیگر ایشان به واسطه نزدیکی به رهبران طریقت با نقل روایات و کرامات به نفع افراد مورد نظر خویش در تعیین جانشین شیخ و رهبران بعدی نقشی مؤثر ایفا می‌کردند.

### بانوان خاندانهای سلاطین، بزرگان، امرا و کارگزاران حکومت

در میان بانوان منسوب به طبقات سلاطین و کارگزاران حکومتی تعداد زیادی از مریدان پیران سه طریقت یاد شده حضور داشتند. این بانوان با ساخت مراکز مختلفی همچون خانقاہ و زاویه و اعطای هدایا و موقوفات به مراد خویش به حمایت از آنان برمی‌خاستند.

عصمتی گوهر خاتون همسر امیر فخرالدین بهرامشاه منگوچکی عمه علاءالدین کیقباد اول، بانوی صاحب فضل و درایتی بود که اولین حامی خاندان مولانا در آناتولی محسوب می‌شد. این بانو و همسرش از دوستداران فرهنگ و هنر و از حامیان هنرمندان و فضلا و علماء محسوب می‌شدند.<sup>۲</sup> بر اساس روایات افلاکی و سپهسالار این بانو صاحب خانقاہی در ارزروم بود و در آنجا از صاحبان فضل و دانش چون بهاولد پذیرایی می‌کرد و در ساخت مدرسه و خانقاہ اهتمام فراوان داشت.<sup>۳</sup> این بانو با وجود آنکه به خاندان سلطنتی تعلق داشت در مقابل بهاولد و خاندانش فروتنی از خود نشان می‌داد و به شخصه به امور ایشان رسیدگی می‌نمود و کمبودهای آنان را برطرف می‌ساخت و چنان امنیت و آسایشی برای این خاندان مهیا نمود که بهاولد تا زمان حیات او آن مکان را ترک نکرد و ظاهراً پس از درگذشت این بانو به دعوت علاءالدین کیقباد به قونیه نقل مکان نمود.<sup>۴</sup>

۱ Ibid, p.64.

۲ Ibn,-i Bibi, p.71.

۳ افلاکی، همان، صص ۲۵-۲۴؛ سپهسالار، همان، صص ۱۴-۱۵.

۴ همان.

گرجی خاتون<sup>۱</sup> همسر غیاث الدین کیخسرو دوم نیز از جمله بانوانی بود که در گسترش طریقت مولویه و حمایت از خاندان و مریدان مولانا نقش بسزایی ایفا کرد. این بانوی متنفذ دربار سلجوقیان روم در میان مریدان و جانشینان مولانا دارای چنان جایگاه رفیعی بود که سلطان ولد از او در دیوان شعرش یاد نموده و او را از یاران مولوی خوانده است.<sup>۲</sup> این بانو به طرق مختلف از مولانا، خاندانش و مریدانش حمایت می نمود. گاه در قالب تهیه جهیزیه‌ای مفصل برای هدیه خاتون دختر صلاح الدین زرکوب<sup>۳</sup> گاهی در قالب ارسال هدايا و پیشکش‌هایی به سبب اثبات خلوص اعتقادش به مولانا<sup>۴</sup> گاه در قالب حمایت از هنرمندان در ترسیم چهره مولانا<sup>۵</sup> و گاهی نیز در حمایت از صنعتگران در ساخت تربت مولانا.<sup>۶</sup> این بانو پس از درگذشت مولانا در سلک یاران حسام الدین چلبی درآمد و در اظهار ارادت به این قطب نیز کوتاهی نمود.<sup>۷</sup> وی از محبان فاطمه خاتون مادر امیر عارف بود و به نظر می‌رسد در کلاس‌هایی که او برای بانوان تشکیل می‌داد شرکت می‌نمود.<sup>۸</sup>

سعیده گوماج خاتون توقاتی همسر رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم<sup>۹</sup> نیز هرچند در جایگاه قدرت و ثروت هم‌ریف گرجی خاتون نبود ولی در حمایت از طریقت مولویه خصوصاً جانشینان و مریدان مولانا حضوری فعال داشت. او به اتفاق خاتون‌های دربار در درس و

۱ نام اصلی این بانو تاما را ذکر شده است. وی مسیحی و اهل گرجستان بود و پس از آنکه به نکاح غیاث الدین کیخسرو درآمد در میان درباریان و مردم به گرجی خاتون شهره گشت.

*İsmail Çiftçioglu, Anadolu Selçuklu Sultanlarının Gayrimüslim Kadınlarla Evlilikleri, Zeitschrift für die Welt der Türken, Journal of World of Turks, 2013, p.8.*

این بانو پس از ازدواج مسلمان شد.

Speros Vryonis (1986), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, London. p.227; Osman Turan (1993), *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul, Bogazici Yayınları, p.12.

۲ بهاء الدین محمد، مشهور به سلطان ولد [ای تا]. دیوان [مشنوی]، نسخه عکسی از روی میکرو فیلم به شماره ۵۰۸۵ مجموعه میکرو فیلم‌های کتابخانه مجلس شورای اسلامی، صص ۴۵۲-۴۵۳.

۳ افلاکی، همان، صص ۷۲۷-۷۲۸.

۴ همان، صص ۲۶۲-۲۶۳.

۵ همان، صص ۴۲۵-۴۲۶.

۶ همان، ص ۷۹۲.

۷ همان، ص ۷۵۴.

۸ همان، ص ۷۲۱.

۹ وریونیس نام همسر سلطان رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم را گازالیا یا رزالیا معرفی می‌کند وی اظهار می‌دارد که این بانو مسیحی بود؛ اینکه آیا گوماج خاتون توقاتی همین بانوست که پس از اسلام آوردن به گوماج خاتون تغییر نام داده و یا خیر مشخص نیست.

بحث‌های امیر عارف حضور می‌یافتد و امیر عارف در حضور آنها سمع می‌نمود<sup>۱</sup> و ایشان با نثار تحفه‌های میزان ارادت خود را بیان می‌نمودند.<sup>۲</sup> او همچنین از محبان فاطمه خاتون مادر امیر عارف بود و در کلاس‌هایی که ظاهراً این بانو برای بانوان ترتیب می‌داد شرکت می‌کرد.<sup>۳</sup> روایت کمک این بانو در برگزاری مراسم سمع کمال الدین کابی که از قاضیان آناتولی بود و در سلک مریدان مولانا قرار داشت حاکی از رونق برگزاری مراسم سمع و آیین‌های طریقت در آناتولی خصوصاً در قونیه است. در این روایت، افلالکی اشاره می‌کند که این قبیل اجتماعات و مراسم سمع و سور و سرور در قونیه چنان فراوان بود که لوازم و مایحتاج این مراسم کاف جمعیت شرکت کننده را نمی‌نمود و به ناچار برگزار کنندگان برای فراهم آوردن این لوازم و مواد به بانوان دربار مراجعه می‌نمودند و از ایشان کمک می‌گرفتند.<sup>۴</sup>

سلجوق خوند خاتون دختر سلطان قلیچ ارسلان چهارم و همسر ارغون خان مغول بانوی صاحب ذوق و از مریدان طریقت مولانا بود که توسط سلطان ولد مدح شده است.<sup>۵</sup> در نیقده از این بانو مقبره‌ای به جای مانده است.<sup>۶</sup> کتبیه روی مزار این بانو بیست سال قبل از مرگ وی و به دستور خود او ساخته و نوشته شده است.<sup>۷</sup>

بانوی دیگر عین الحیات دختر گرجی خاتون بانویی دارای قدرت کلام و جرأت بیان بالا بود. بانویی که در جمع مریدان و یاران طریقت از قطب طریقت یعنی امیر عارف انتقاد کرد و او را وادار به پاسخگویی در مورد چگونگی اداره مدرسه مولانا نمود. از حضور امیر عارف و جمعی از مریدانش در نزد عین الحیات و پیگیری این بانو بابت چگونگی وضعیت امور مدرسه مولانا<sup>۸</sup> می‌توان دریافت که این بانو نسبت به طریقت مولویه ارادت داشته است و

<sup>۱</sup> افلالکی، همان، ص ۸۹۱.

<sup>۲</sup> در حالیکه بنا بر گزارش برخی منابع حضور بانوان در مجالس صوفیانه بعضی از شیوخ طریقت در خراسان مورد انتقاد قرار می‌گرفت. به عنوان مثال علی‌رغم حضور همیشگی مادر ابن خفیف در مجالس وعظ وی رفت و آمد زنان به خانقاوه و مجالس ابن خفیف شیرازی و سیله‌ی طعن و انتقاد به او می‌شد. ابن جوزی (۱۴۲۳)، صفوۃ الصفوۃ، تصحیح ابراهیم رمضان و سعید اللحام، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ص ۳۸۲.

<sup>۳</sup> افلالکی، همان، ص ۷۲۱.

<sup>۴</sup> در این روایت گوماج خاتون ده کله قند سفید انعام داده بود؛ همان، ص ۱۸۰.

<sup>۵</sup> سلطان ولد، همان، ص ۲۵۳.

<sup>۶</sup> اوکتای اصلان آپا (۱۹۸۷)، فنون الترك و عمایرهم، ترجمه به عربی احمد محمد عیسی، استانبول: مرکز الابحاث للتأريخ والفنون و الثقافة الإسلامية، عکس ۱۱۵.

<sup>7</sup> Zeki Oral (1993), *Nigede Tarihi Tetkiklerinden Hudavendhaton Turbesi Ve Hayati*, Nigede Halkavi Yayınlari, p.12

<sup>8</sup> افلالکی، همان، صص ۹۱۵-۹۱۶.

احتمالاً از این طریقت حمایت مالی می‌کرد. همسر امین‌الدین میکاییل نایب‌السلطنه نیز از بانوان متتفذی بود که بسیار مورد احترام مولانا قرار داشت. مولانا شخصاً در مراسم سماعی که توسط این بانو و با حضور سایر زنان برگزار می‌شد شرکت می‌کرد.<sup>۱</sup>

در میان مریدان شیخ اوحدالدین کرمانی نیز می‌توان به بانوانی اشاره کرد که همسر بزرگان و یا یکی از معتبران قصیریه بودند که جملگی در شمار مریدان شیخ در می‌آمدند و فرزندان خود را به شیخ می‌سپردهند تا شیخ به ایشان قرآن و تربیت بیاموزد.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد در طریقت اوحدیه نیز «ققیرگان» یا همان بانوان صوفی اجازه حضور در مراسم سماع مردان و تماسای آن را داشتند حتی یک بار زنان چنان به وجود آمدند که خود نیز به سماع پرداختند و سربندهای خود را از سر باز کرده به میان میدان انداختند و البته از این بابت مورد سرزنش شیخ زین‌الدین صدقه واقع شدند.<sup>۳</sup> آینکه این بانوان به چه طبقه‌ای از اجتماع علاق داشتند معلوم نیست.

در روایات مناقب حاجی بکتاش ولی نیز به بانویی به نام فاطمه باجی<sup>۴</sup> دختر فردی به نام سید نور‌الدین تکیه‌دار در سیوری حصار اشاره می‌شود که در تکیه پدر پذیرای اخیان بود و به نظر می‌رسد که با توجه به تکیه‌داری پدرش وی به طبقات بانفوذ جامعه ترکمن تعلاق داشت.<sup>۵</sup>

### طبقات عادی جامعه

گرچه بنا بر رسم معمول میان مورخان مسلمان به ضبط اخبار طبقات عامه کمتر توجه شده است، اما از خلال همین مقدار اخبار می‌توان دریافت دلیستگی به تصوف و پیران آن در میان مردم عادی جامعه نیز وجود داشت و زنان نیز از این قاعده مستثنی نبودند. یکی از این زنان بانویی بود عالمه به نام فخرالنسا که محبّانی از علماء و بزرگان از زن و مرد گرد او جمع بودند.<sup>۶</sup> وی پیوسته با مولانا در ارتباط بود و با او به گفتگو می‌پرداخت. حتی هنگام قصد سفر حجج با مولانا مشورت و از او کسب اجازه نمود.<sup>۷</sup> بنابر همین اقوال این بانو دارای کرامات

۱ همان، صص ۴۹-۴۹۱.

۲ مناقب شیخ اوحدالدین کرمانی، همان، صص ۱۰۷-۱۲۴.

۳ همان، صص ۱۸۴-۱۸۵.

۴ به تصريح راوي مناقب حاجی بکتاش ولی وی هنوز ازدواج نکرده بود: *Manakib-I Haci Bektash veli*, p.18  
5 Ibid.

۶ افلاکی، همان، ص ۲۸۷.

۷ نیمه شب مولانا به پشت بام رفت و به نماز شب و عبادت ایستاد. مولانا پس از اتمام نماز شروع به تواجد نمود و نعره‌های

ظاهره هم بود که باعث می‌شد ارادت محبانش افزایش یابد. طبق گزارش افلاکی این بانو گاهی از میهمانان مولانا با حلواهای خانگی پذیرایی می‌نمود.<sup>۱</sup> نظام خاتون دوست و هم صحبت فخرالنسا بانویی بود که برای اظهار ارادت به مولانا و یارانش از تنها دارایی زندگی اش که برای روز مرگ آماده نموده بود، چشم پوشید و آن مال را برای برگزاری مراسم سماع هزینه نمود.<sup>۲</sup> هر چند مولانا نهایتاً مانع این کار شد و با اصحابش به مجلس سماع او رفت و سه شبانه‌روز در خانه او مراسم سماع برگزار نمود.<sup>۳</sup>

در طریقت بکتاشیه نیز فاطمه باجی یا خاتون آنا در هنگام پذیرایی از جوانمردان از هیچ کوششی دریغ نمی‌نمود و حتی برای تأمین مایحتاج مراسم پذیرایی از تنها لباس خود می‌گذشت.<sup>۴</sup> در روایت پذیرایی خاتون آنا از جوانمردان، نگارنده مناقب حاجی بکتاش گزارش می‌دهد که خاتون آنا در منزل چیزی برای پذیرایی نداشت و ناچار لباسی که به تن داشت را در گوشمای خلوت از تن خارج نمود و به یکی از مریدان حاجی بکتاش داد تا بفروشد و مایحتاج سفره را تهیه کند و چون زمان خوشامدگویی به جوانمردان فرا رسید خاتون آنا به علت نداشتن لباس توانست بر سر سفره حاضر گردد و حاجی بکتاش طی یک کرامت، لباس‌هایی زیبا برای خاتون آنا ارسال نمود تا برای مراسم خوشامدگویی حاضر گردد زیرا برگزاری این مراسم، وظیفه‌ای لازم‌اجرا بود و هیچ اتفاقی نمی‌توانست مانع انجام آن شود.<sup>۵</sup>

داستان عارفة خوش لقای قونوی در طریقت مولویه و فاطمه باجی در طریقت بکتاشیه نیز بسیار به یکدیگر شیوه است. این دو بانو هر دو به اداره امور تکیه مشغول بودند و در کنار پیر و مرشد طریقت حضوری فعال و پررنگ داشتند. عارفة خوش لقای قونوی زاویه‌ای داشت و در آن مسافران را اسکان می‌داد.<sup>۶</sup> وی در کنار فاطمه خاتون در سفرهای امیر عارف نوءه

بلند سر داد و از فخرالنسا خواست که به پشت بام برود. هنگامی که فخرالنساء به بام رسید مولانا به او اشاره کرد که به آسمان نگاه کند و فخرالنسا سر بلند نمود و خانه خدا را دید که گرد مولانا طوف می‌کند. این بانو فربادی کشید و از هوش رفت. پس از آنکه به هوش آمد بر مولانا تعظیم نمود و از سفر خود منصرف شد؛ همان، ص ۲۸۸.

<sup>۱</sup> همان، ص ۴۳۱.

<sup>۲</sup> همان، ص ۶۰۲.

<sup>۳</sup> همان.

<sup>۴</sup> این داستان شباخت فراوانی به داستان نظام خاتون در طریقت مولویه دارد. همانگونه که در سطور پیشین اشاره شد این بانو برای برگزاری مراسم سماع از تنها دارایی زندگی خود که برای روز مرگ در نظر گرفته بود (کفن) چشم پوشید.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> افلاکی، همان، ص ۹۲۸.

مولانا حضور داشت و با آنان همراه می‌شد.<sup>۱</sup> او اولین بانوی خلیفه‌ای بود که در خانقاہ خود، پذیرای مردان و زنان بود و مریدان فراوانی داشت.<sup>۲</sup> ظاهراً خانقاہداری بانوان از زمان مولانا در این طریقت مرسوم بود، زیرا مولانا در یکی از نامه‌های خود به معین‌الدین پروانه از او می‌خواهد که گروهی از متعلقانش را که بی‌خبر از او در خانقاہ بانوی عابدة زاهده ساکن شده‌اند را از زاویه خارج سازد چرا که موجب مزاحمت در این زاویه شده بودند.<sup>۳</sup> بر اساس روایات به‌جا مانده در مناقب العارفین، خاوندزاده دختر معین‌الدین پروانه نیز خانقاہی در توقات داشت.<sup>۴</sup>

بانوان مطرب و خراباتی<sup>۵</sup> و یا بدنام<sup>۶</sup> نیز پس از توبه به جمع مریدان مولانا و یا سایر پیران طریقت می‌پیوستند. در صورت امکان تشکیل خانواده می‌دادند و زندگی خود را صرف عبادت و ارتباط با دیگر مریدان می‌کردند. طاووس چنگ‌نواز زنی به‌غاییت خوش آواز و دلربا بود. روزی بین مولانا و این زن اتفاق دیدار رخ داد و مولانا با او به شیوه‌ای اخلاقی و انسانی رفتار نمود. این رفتار مولانا به توبه این بانو و ازدواج او با یکی از کارگزاران سلطان منجر شد. وی کنیزان خود را آزاد نمود، خانه‌اش را بخشید و در سلک مریدان مولانا درآمد.<sup>۷</sup> به روایت افلاکی عاقبت کار این بانو به جایی رسید که «حوریان» قونیه مرید او شدند.<sup>۸</sup>

در مناقب شیخ اوحدالدین کرمانی نیز داستان زنان مشغول در خرابات در خلال گزارش‌های مربوط به شیخ روایت شده است. با این تفاوت که خواسته و یا ناخواسته نسبت به نام زنان و آینده آنها پس از توبه توجه نشده و محور اصلی خود شیخ و پاک ماندن وی از گناه قرار گرفته است.<sup>۹</sup>

همانگونه که پیشتر نیز اشاره شد زندگی روستایی و عشايري ترکمن وجود چنین مراکزی را برنمی‌تابفت و این گونه مراکز حاصل زندگی شهری بود و در مناقب حاجی بکتاش ولی با بانوان مطرب یا خراباتی برخورد نمی‌شود.

۱ همان، ص ۸۷۳.

۲ همان، ص ۹۲۸.

۳ مکتبات مولانا، صص ۱۶۴-۱۶۵.

۴ افلاکی، همان، صص ۸۹۱-۹۵۲.

۵ همان، صص ۳۷۵-۳۷۶.

۶ همان، ص ۵۵۵.

۷ همان، ص ۵۵۵.

۸ همان، صص ۳۷۵-۳۷۶.

۹ مناقب اوحدالدین کرمانی، صص ۴۳-۴۵.

## نتیجه‌گیری

زنان متعلق به طبقات مختلف اجتماعی در آناتولی عصر سلجوقی این امکان را داشتند تا تحت تعالیم صوفیانه خصوصاً تعالیم سه طریقت مولویه، اوحده و بکناشیه در اجتماع حضور یابند و در فعالیت‌های فرهنگی نقشی مؤثر ایفا نمایند. آنان در جلسات درس و وعظ شیخ طریقت حاضر می‌شدند و شیخ به آنها علوم مختلف، کتابت، قرآن، حدیث و برگزاری مجالس وعظ را تعلیم می‌داد. پر واضح است که بانوان متعلق به خاندان‌های صوفیه در برخورداری از امکانات طریقت و بهره‌مندی از آموزه‌های قطب، شرایط مناسب و مساعدتری داشتند. همچنین این بانوان حلقهٔ واسطی بودند جهت برقراری ارتباط شیخ و دیگر مریدان زن. ازدواج دختران اقطاب طریقت با برخی شیوخ باعث تحکیم جایگاه این شیوخ در طریقت می‌شد و فرزندان حاصل از این ازدواج، از گهواره در زمرة مریدان طریقت قرار می‌گرفتند و تبعیت از باورها و اعتقادات طریقت در میان آنها تداوم می‌یافت. بانوان این دوره در پرتوی آموزه‌های صوفیانه و به میزان بهره‌مندی از منابع قدرت و ثروت در ساخت ابینه‌ای چون خانقاہ، مسجد، حمام، مراکز درمانی، مدرسه و... مشارکت داشتند. آزادی عمل داده شده به بانوان متعلق به اقسام متوسط و یا فرودست جامعه این امکان را به آنها می‌داد تا با برپایی مجالس و آیین‌های صوفیانه همچون سماع میزان ارادت خود را به شیخ طریقت ابراز کنند و از سوی دیگر در گسترش طریقت ایفای نقش نمایند. بیان کرامات و الہامات روحانی بانوان توسط قطب طریقت و مریدان تأیید و تقویت می‌شد و چنان ارزش و اعتباری به آنان می‌بخشید که برخی از این بانوان شیخهٔ خانقاہ می‌شدند و تکیه‌داری می‌نمودند و مریدان از مرد و زن در جلسات درس و بحث ایشان حضور می‌یافتدند.

## منابع و مأخذ

- ابن بطوطة، ابوالله محمد بن ابراهیم اللواتی (۱۳۷۶) *تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار* (معروف به رحله ابن بطوطة)، ترجمهٔ محمد علی موحد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن جوزی، جمال الدین بوالفرج (۱۹۴۶)، *تالییس ابابیس*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ----- (۱۴۲۳)، *صفوة الصفوۃ*، تصحیح ابراهیم رمضان و سعید اللحام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، غریغوریوس الملاطی (۱۹۹۲)، *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق انطون صالحانی السیوطی، بیروت: دارالمشرق.

- اصلاح آپا، اوکتای (۱۹۸۷)، *فنون الترک و عمايرهم*، ترجمه به عربی احمد محمد عیسی، استانبول: مرکز الابحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الاسلامية.
- افلاکی شمس الدین احمد (۱۳۸۵)، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- امامی خوبی، محمد تقی (۱۳۹۱) ترکان، اسلام و علوی گری- بکتاشی گری در آناتولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اوحقق، یشار (۱۳۸۷)، *جنیش‌های عرفانی سیاسی در زمان سلجوقیان*، ترجمه محمد تقی امامی خوبی، تهران: انتشارات گواه.
- بایرام، میکایل (۱۳۸۰)، *جنیش زنان آناتولی*، ترجمه داود وفایی و حجت‌الله جودکی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاره.
- بهاولد، محمدين حسین خطیبی (۱۳۵۲)، *معارف*، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: [بی‌نا].
- ثاقب دده، مصطفی [بی‌نا]، *سفینه نقیسه مولویان*، نسخه عکسی از روی میکروفیلم مجموعه ۳۰۳ ع مجتمعه میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- حسن‌زاده، اسماعیل و قدرتی وايقان، منیزه (۱۳۹۴)، «بانوان صوفی در طریقت بکاشیه در آناتولی عصر سلجوقیان روم»، *فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش. ۲۳.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیر کیم.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۶۸)، *زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی*، تهران: نشر اقبال.
- سلطان ولد، بها الدین محمد [بی‌نا]، *دیوان (مثنوی)*، نسخه عکسی از روی میکروفیلم به شماره ۵۰۸۵ مجتمعه میکروفیلم‌های کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- طاهری، زهرا (۱۳۹۰)، *حضور پیدا و پنهان زن در متون صوفیه*، تهران: نشر ثالث.
- گلپیتارلی، عبدالباقي (۱۳۸۴)، *مولانا جلال الدین زندگانی*، ترجمه و توضیحات توفیق، سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- معصوم علیشاه شیرازی، محمد معصوم بن زین العابدین [بی‌نا]، *طرائق الحقائق*، تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران: [بی‌نا].
- مناقب اوحد الدین کرمانی (۱۳۴۷)، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مولوی، مولانا جلال الدین محمد (۱۳۷۱)، *مکتوبات*، تصحیح دکتر توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ——— (۱۳۸۱)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیر کیم.

- Bahadir, Ibrahim, (2005), *Alevi ve Sunni Tekkelerinde Kadin Dervisler*, Istanbul.
- Balcioglu, Tahir Harimi (1940), *Turk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Istanbul.
- Çiftçioglu, İsmail( 2013), Anadolu Selçuklu Sultanlarının Gayrimüslim Kadınlarla Evlilikleri, *Zeitschrift für die Welt der Türken*, Journal of World of Turks.

- Ibn-i Bibi (1956), *El-Evamirul-Alaiyye fil- Umuril-Alaiyye*, Ankara.
- Koprulu , M. Fuad (2005), *Anadoluda islamiyat*, Ankara, Akcag.
- ---- (1984), *Turk Edebiyatinda ilk Mutasavviflar*, Ankara.
- (2009), *Turk Edebiyat Tarihi*, Ankara, Akcag.
- *Manakib-I Haci Bektashveli* (1955), Hazirlayan Abdolbaki Golpinarli ,İstanbul.
- Oral, Zeki (1993), *Nigede Tarihi Tetkiklerinden Hudavendhaton Turbesi Ve Hayati*, Nigede Halkavi Yayınlari
- Turan, Osman, *Selcuklular Zamaninda Turkiye*, Istanbul, Bogazici Yayınlari.
- ---- (1993), *Selcuklular ve islamiyet*, İstanbul.
- Vryonis Speros (1986), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, London.
- Yinanc, M. H. (1944), *Anadolunun Fethi*, İstanbul.



## مناسبات خوانین آل افراسیاب با خلافت عباسی

محسن رحمتی<sup>۱</sup>

**چکیده:** در اواسط قرن چهارم، خاندان ترک نو مسلمان آل افراسیاب، در نواحی مرزی قلمروی اسلامی در ترکستان و هفت آب تشکیل و به تدریج بر دامنه قدرت و قلمروی آن افزوده شد تا اینکه همه نواحی شرقی قلمروی اسلامی از کوههای آلتایی تارود جیحون رازیز سلطه گرفت. در ابتدای امر، علاوه بر ماهیت ایلیاتی، بعد فاصله با مرکز خلافت، عامل تشش در روابط آنها با خلافت عباسی شد. مناسبات آل افراسیاب با خلافت عباسی، تحت تأثیر عوامل متعددی نظر اختلافات داخلی آل افراسیاب، فعالیت شیعیان و اسماعیلیه، مداخلات غزنویان، حضور سلجوقیان، هجوم قراختایان به مواراءالنهر و جز آن یکسان نبود و دچار تحول و تطور گشت. چنانکه گاهی روابط فیماین دوستانه و مبتنی بر وفاق و همگرایی بود و گاهی ضمن حفظ ظاهر، روابط آنها دچار تیرگی می‌شد و گاهی نیز به روابط خصمانه مبتنی بر تقابل و تضاد تغییر می‌کرد. این مقاله در پی آن است که با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن شناسایی تحولات درونی قلمروی افراسیابی، روابط فیماین امیران آل افراسیاب با خلافت عباسی را با تأکید بر عوامل اثرگذار بر آن تبیین کند.

**واژه‌های کلیدی:** آل افراسیاب، خلافت عباسی، مواراءالنهر، مناسبات

# The Relationships between Āl Afrāsīāb and Abbāsid Caliphate

Mohsen Rahmati<sup>1</sup>

**Abstract:** The converted Turkish clan of Āl Afrāsīāb dominated the border areas of the Islamic territory, in Turkistan and Semirchie in the middle of 4<sup>th</sup> century AH and gradually extended their power and territories up to the point that dominated all of eastern areas of the Islamic world, from Altay Mountains to the Oxus River. At the beginning, not only being far from the capital of the Chaliphate, but also their tribal nature was the cause of their hostile relationships with Abbāsids. Thus, the relationships between Āl Afrāsīāb and Abbāsid Caliphate were affected by numerous factors such as Ismailids and Shi'ite's endeavors, advent of Seljūqids, interventions of the Ghaznavids, Qarakhitay's invasion to Transoxiana, and so on. That is why their relationships were unstable; i.e. the their mutual relations were peaceful based on consensus and convergence at some times, and occasionally, their relations were apparently good, but actually hostile focused on opposition and contrast. This paper aims to identify the internal evolutions in Āl Afrāsīāb territory, and the relationships between Āl Afrāsīāb Khans and Abbāsid Caliphate with an emphasis on the affecting factors and using descriptive-analytical approach.

**Keywords:** Āl Afrāsīāb, Abbāsid Caliphate, Transoxiana, relationships

---

1 Associate Professor, History Department, Lorestan University, Mohsenrahmati45@gmail.com

## مقدمه

حکومت آل افراسیاب به عنوان نخستین حکومت ترک مسلمان، در اوایل قرن چهارم پا به عرصه وجود گذاشت و تا اوایل قرن هفتم به مدت بیش از دو قرن به حیات خود ادامه داد. در طول قرون پنجم و ششم تعداد بیشتری از این نوع حکومتهاي ترک مسلمان به وجود آمد و هر کدام روابط خاصی با خلافت عباسی داشتند. در این میان، سلسله آل افراسیاب به لحاظ مدت زمان حاكمیت از دیگر اقران متمایز بود و مرزهای شرق امپراتوری اسلامی در مجاورت با ایلات ترک غیرمسلمان را نیز در اختیار داشت. بنابراین، مطالعه روابط آنها با خلیفه عباسی حائز اهمیت است.

مطالعه منابع تاریخی نشان می‌دهد که روابط سیاسی این خاندان با خلافت عباسی همیشه یکسان نبوده و در مقاطع مختلف در حال تغییر بوده است. این دو زمانی، روابط دوستانه و صلح طلبانه مبتنی بر وفاق و همگرایی داشتند که در آن علاوه بر ابراز دوستی، به اعزام سفير به دربار یکدیگر می‌پرداختند و زمانی دیگر، این روابط سرد و ستیزه‌جویانه بود. چنانکه خوانین افراسیابی علاوه بر بی‌اعتباًی به دستگاه خلافت، از ضرب سکه و قرائت خطبه به نام خلیفه عباسی خودداری می‌کردند و حتی به نوعی به حمایت از مخالفان خلافت نیز می‌پرداختند. این تطور روابط از عوامل و شرایط متعددی تأثیر می‌پذیرفت. این مقاله در پی آن است تا عوامل و چگونگی تطور روابط فیما بین آنها با خلافت را مورد بررسی قرار دهد. به عبارت روشن‌تر هدف مقاله حاضر آن است که پاسخ روشنی به این سؤال بدهد که مناسبات آل افراسیاب با دستگاه خلافت عباسی چگونه بوده و تحت تأثیر چه عواملی قرار داشته است؟

## ارزیابی منابع و پیشینه تحقیق

آل افراسیاب از جمله خاندان‌های حکومتگری هستند که به‌خاطر کمبود یا فقدان منابع کمتر شناخته شده‌اند. چنانکه درباره تاریخ این خاندان تنها یک منبع نوشته شده که آن هم از گزند روزگار مصون نمانده است. بنابراین، کسب آگاهی درباره این خاندان فقط با استفاده از منابع تاریخی سرزمین‌های همجوار بهویژه دربار غزنیان و سلجوقیان محدود است و در نتیجه قدر منابع، مدارک و مستندات، تدوین تاریخ این سلسله و ارائه گزارش منظم و مدون از تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی منطقه تحت حاکمیت آل افراسیاب بسیار دشوار است. بر

این اساس، تاکنون محققانی که به پژوهش درباره این خاندان پرداخته‌اند، بیشترین تلاش خود را موقوف روشن نمودن تاریخ سیاسی این خاندان نموده‌اند و به دیگر مسائل تاریخ این خاندان، به‌ویژه روابطشان با خلافت عباسی کمتر توجه شده است. چنانکه در ترکستان‌نامه بارتولد که برای روشن شدن تاریخ آل‌افراسیاب کاری سترگ محسوب می‌شود، فقط در موارد بسیار محدود و مختصراً از رابطه آنها با خلفای عباسی یاد شده است.<sup>۱</sup> پریتساک و به تبع وی داویدویچ اگرچه مطابق اسناد سکه‌شناسی تاریخ سیاسی، القاب و عنوانین و ترتیب زمان حکومت فرمانروایان افراسیابی را به درستی شناخته‌اند ولی درباره روابط آنها با دربار خلافت سخنی نیاورده‌اند.<sup>۲</sup> مهم‌ترین پژوهش درباره این سلسله به زبان فارسی یعنی کار فروزانی نیز در این باره به‌طور مطلق ساكت است.<sup>۳</sup> در دایرةالمعارف‌ها<sup>۴</sup> نیز در مداخل مرتبه با موضوع هم اگرچه با استفاده از منابع پراکنده متعدد، مطالعی در باب تاریخ داخلی خاندان آل‌افراسیاب نوشته شده است، اما به روابط فیماین آن خاندان و دربار خلافت پرداخته نشده است.

شایان ذکر است که مطالعه در باب روابط آل‌افراسیاب با خلفای عباسی عموماً براساس کتاب‌های رجال و تراجم قابل انجام است، اما از آنجا که این دسته از منابع با مقصود دیگری نوشته شده‌اند، فقط به ذکر نام سفیران فیماین دربار سمرقند و بغداد بسنده کرده‌اند و درباره کم و کیف روابط اطلاع چندانی به دست نمی‌دهند. همچنین منابع سکه‌شناسی، با توجه به ضرب نام خلفاً بر روی مسکوکات و همچنین درج القاب فرمانروایان، منابع قابل توجهی محسوب می‌شوند، اگرچه این دسته نیز مختصراً بوده و اطلاع دیگری در این باره در اختیار قرار نمی‌دهند.

### پیدایش سلسله آل‌افراسیاب

از قرن دوم هجری در نواحی شرقی سیحون یعنی هفت‌آب و ترکستان شرقی، اتحادیه‌ای از

۱ و. و بارتولد (۱۳۵۲)، ترکستان‌نامه، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، صص ۷۰۲-۷۰۴، ۷۰۵.

۲ O. Pritsak (1981), "Die Karachaniden", In *Studies In Medieval Eurasian History*. London: variorum reprints, pp. 18-68; E. A. Davidovich (1998), "The Karakhanids", In: *History Of Civilizations of Central Asia*, edited by Asimov and Bosworth, Vol. 4, UNESCO Publishing, pp. 119-143.

۳ ابوالقاسم فروزانی (۱۳۸۹)، قراخانیان بنی‌آنکاران نخستین سلسله ترک مسلمان در فرارود، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).

برای اطلاع بیشتر درباره این اثر و کاستی‌های آن نکه: محسن رحمتی (شهریور ۱۳۹۲)، «درس‌نامه ناتمام»، کتاب ماه تاریخ و چغراگایی، ش ۱۸۴، صص ۵۵-۶۷.

۴ از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

Edmund C. Bosworth, "Ilak- khans", *Encyclopedia of Islam*, (new edition); Michal Biran " Ilak-khandid", *Encyclopaedia Of Iranica*; Pritsak "Kara – Hanlilar" (1965-88), *İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim basimevi, İstanbul.

ترکان با نام قرقق حضور داشتند و در طول دو قرن با مسلمانان مناسباتی دوستانه و یا خصمانه داشتند. سرانجام در اثر عوامل مختلف، اسلام در میان این ایلات رسوخ کرد و خاندان حاکمه این اتحادیه در نیمه قرن چهارم (۴۴۹ق). رسمآ اسلام را به عنوان آینین رسمی منطقه اعلام کردند.<sup>۱</sup> با مسلمان شدن قرقق‌ها، مانع عظیمی که بر سر راه ورود ایلات به قلمروی اسلامی وجود داشت عملاً مرتفع گردید و از آن پس این خاندان به عنوان یک خاندان حکومتگر مسلمان در مرزهای شرقی جهان اسلام، مسئولیت دفاع از شغور اسلامی در مقابل حملات ایلات غیرمسلمان را بر عهده گرفت. در نتیجه، غازیان ماوراءالنهر بیکار شدند و به آناتولی و مرزهای هند مهاجرت کردند<sup>۲</sup> و در بی آن، نیروی دفاعی ماوراءالنهر در برابر هجوم ایلات ترک ضعیف شد. چندی بعد، خوانین نومسلمان آل افراسیاب که داعیه سروری بر همه ایلات شرق رود سیحون را داشتند، پیش روی به سمت غرب را آغاز کردند. آنها نخست با حمایت از مخالفان امیرسامانی، مشکلاتی برای او در فرغانه ایجاد کردند.<sup>۳</sup> گویا این رفتار خصمانه علیه امیرسامانی ادامه یافته باشد که امیر در سال ۳۶۰ق. سفیری را برای مذاکره با آنها گشیل داشت، اما سفیر او هم به قتل رسید.<sup>۴</sup> همچنان، ایلات افراسیابی، معادن نقره در شرق کوههای زرافشان و مناطق حوالی آن را از سال ۳۶۵ق. به بعد در تصرف گرفتند.<sup>۵</sup>

سرانجام بغراخان هارون که نام اسلامی حسن بن سلیمان داشت در سال ۳۸۰ق. به قلمروی سامانی حمله کرد و پس از غلبه بر سپاه سامانی، همه اراضی شرق رود سیحون را تحت اختیار گرفت<sup>۶</sup> و دو سال بعد، از سیحون گذشت و علاوه بر سمرقند، بخارا را نیز در سال

۱ احمدبن محمدابن مسکویه (۳۳۴ق)، *تجارب‌لامم*، تصحیح هف. امروز، ج ۳، بغداد: مکتبة المثنی، ص ۱۸۱؛ برای اطلاع بیشتر نک: محسن رحمتی (۱۳۹۲)، «گسترش اسلام در قلمرو قرقق‌ها، پژوهش‌های علوم تاریخی»، س ۵، ش ۱، ص ۵۴-۷۰.

۲ ابن مسکویه، همان، ج ۳، ص ۲۰۱، ۲۲۸، ۲۰۳، ۲۲۲، عزالدین علی ابن اثیر (۱۳۹۹ق)، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح کارل یوهانس تورنبرگ، ج ۱، بیروت: دارصادر، ص ۵۶۵-۵۷۱.

۳ منهج سراج جوزجانی (۱۳۶۳)، *طبقات ناصری*، تصحیح عبدالحسین حبیبی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب، ص ۲۱۱.

۴ عبدالکریم بن محمد سمعانی (۱۴۰۹ق)، *الاسباب*، تحقیق عبدالله عمر البارودی، ج ۲، بیروت: دارالجنان، ص ۹۹.

۵ ریچارد نیلسون فرای (۱۳۶۵)، *بخارا دستور قدرون وسطی*، ترجمه محمود محمودی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۹۹.

۶ قاضی احمد غفاری (۱۳۴۲)، *تاریخ جهان‌آرا*، به کوشش حسن تراقی، تهران: حافظ، ص ۱۶۲.

بر اساس شواهد پیدا است که حمله بغراخان در دو مرحله بوده و قاضی احمد غفاری تنها کسی است که تاریخ حمله اول در ۳۸۰ق. را ذکر کرده و دو حمله بغراخان را از یکدیگر جدا کرده است. ماقی مورخان به علت عدم ذکر تاریخ هر دو حمله را دنبال هم می‌دانند. نک: عبدالحسین ضحاک گردیزی (۱۳۶۳)، *تاریخ گردیزی*، تصحیح عبدالحسین حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ص ۳۶۸؛ ابن اثیر، همان، ج ۹، ص ۹۸-۹۹، حیدرین علی رازی (۱۳۳۲)، *تاریخ حیدری*، منقول در تعلیقات تاریخ بیهقی، تصحیح سعید نفیسی، تهران: سنایی، ص ۱۱۶۲؛ برای اطلاع بیشتر نک: بارتولد، همان، ج ۱، ص ۵۵۲، پاورقی ۲.

۳۸۲ ق. تصرّف کرد.<sup>۱</sup> پس از مدتی با انتصاب عبدالعزیز بن نوح سامانی به حکومت منطقه، به قلمروی سابق خود در هفت آب مراجعت کرد؛ ولی در میانه راه از دنیا رفت.<sup>۲</sup> گرفتاری ارسلان خان علی، خان بزرگ آل افراسیاب در مرزهای شرقی به توقف چهارساله حملات آنها به قلمروی سامانی منجر شد، اما سرانجام در سال ۳۸۶ ق. فرزند او ایلک خان ابوالحسن ۳۸۹ نصربن علی، پیشوی به قلمروی سامانی را از سرگرفت و سرانجام در دهم ذی القعده سال ۳۹۰ ق. وارد بخارا شد و با انقراض حکومت سامانی، سلطه آل افراسیاب را تا سواحل آموی گسترش داد.<sup>۳</sup> بدین ترتیب، از این زمان تا حدود دو قرن دیگر، ماوراءالنهر، به ضمیمه اراضی شرق سیحون، هفت آب و ترکستان شرقی به صورت یکپارچه تحت فرمان خاندان آل افراسیاب قرار گرفت. چند دهه بعد تحت تأثیر عواملی متعدد، این حکومت به دو بخش شرقی و غربی تقسیم شد که حکومت هر دو شعبه، با فراز و نشیب تا دهه اول قرن هفتم هجری دوام آورد.

### دوره‌بندی روابط آل افراسیاب و خلافت عباسی

مطالعه و تدقیق مناسبات آل افراسیاب با دربار عباسی نشان می‌دهد که این مناسبات حالتی غیریکنواخت داشت، چنانکه می‌توان این روابط را در سه دوره یا مقطع زمانی متمایز به شرح ذیل مورد بررسی قرارداد.

#### الف) بی‌توجهی آل افراسیاب به خلافت عباسی (مرحله تضاد)

نخستین مرحله از مراحل روابط میان آل افراسیاب و عباسیان، مرحله تیرگی روابط فیماین است که بیش از نیم قرن از ۳۵۰ ق. تا آغاز حکومت ابراهیم طماعج خان (حک: ۴۳۳-۴۶۰ ق.) در ۴۳۳ ق. ادامه دارد. در این دوره حکمرانان آل افراسیاب، بعد از گرایش به اسلام به سامان‌دهی ایلات منطقه پرداختند و نخستین حکومت ترک مسلمان را در شرق سیحون بی‌ریزی نمودند، اما از آنجا که در شرق قلمروی سامانی قرار گرفته بودند، با خلیفه به صورت

۱ ناصحین ظفر جرفادقانی (۱۳۵۴)، ترجمه تاریخ بیهقی، تصحیح جعفر شعاع، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۹۳-۹۵؛ رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۳۸)، جامع التواریخ (فصل غزنویان و دیالمه)، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: فروغی، صص ۳۳-۳۴.

۲ ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی (۱۳۷۴)، تاریخ بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران: نشر علم، ص ۲۵۱؛ گردیزی، ص ۳۶۹.

۳ محمدبن عمر فخر رازی (۱۳۲۳)، جامع العلوم، به اهتمام میرزا محمد‌دخان ملک‌الکتاب، بمیثی: [ابن نا]، صص ۵۸-۵۹؛ حمدالله مستوفی (۱۳۶۴)، تاریخ گزینه، تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران: امیرکبیر، ص ۳۸۶؛ رازی، همان، ص ۱۱۶۳.

مستقیم ارتباطی نداشتند. بعد از غلبهٔ خوانین افراسیابی بر ماوراءالنهر در سال ۳۸۹ ق. با خلیفه عباسی ارتباط پیدا کردند. از جزئیات روابط فیما بین در این دوره اطلاعی در دست نیست. فقط می‌دانیم که امیران سامانی از سال ۳۸۱ ق. با انتصاب القادر بالله توسط بویهیان، از پذیرش سیادت و خلافت او خودداری کردند و تا پایان حکومت خود نام خلیفه القادر را در خطبه و سکه ذکر نمی‌کردند بلکه با نوعی تقابل در برابر خلیفه، به درباریان خود لقب اعطای کردند.<sup>۱</sup> زمانی که بغراخان هارون (الحسن) نیز تختگاه سامانی را در سال ۳۸۲ ق. تصرف کرد، به تقلید از سرداران سامانی خود را شهاب‌الدوله نامید.<sup>۲</sup>

با اجتناب سامانیان از پذیرش خلافت القادر بالله (حک: ۴۲۲-۳۸۱) یکی از نوادگان الواثق بالله (حک: ۲۲۷-۲۳۲ ق.)، با نام ابو محمد عبدالله بن عثمان مشهور به الواثقی به طمع آنکه با حمایت سامانیان به خلافت برسد، از بغداد به بخارا رفته بود. او بعد از نومیدی از جلب حمایت امیر سامانی، روانه هفت‌آب شد و به دربار بغراخان هارون پیوست. بغراخان با گرمی با اوی برخورد کرد و او با استفاده از این موقعیت، بغراخان را به تصرف بخارا تحریک کرد. او انتظار داشت که بعد از تصرف بخارا، به عنوان خلیفه انتخاب گردد و بغراخان از طرف او به عنوان حاکم خراسان و ماوراءالنهر منصوب شود، اما بازگشت بغراخان و مرگ نابهنجام اوی، مانع از تحقق این امر شد.<sup>۳</sup> ظاهراً خوانین بعدی افراسیابی نیز به حمایت از واثقی ادامه دادند و حتی او را به عنوان ولی‌عهد رسمی خلیفه معرفی و در برخی شهرهای خراسان بعد از نام خلیفه، نام واثقی را در خطبه ذکر کردند. انتشار این خبر خلیفه را چنان بینناک ساخت که سراسیمه در سال ۳۹۱ ق. پسر خود ابوالفضل با لقب الغالب بالله را به ولایت عهدی تعیین کرد و خبر این انتصاب را همراه با تکذیب و تفسیق واثقی به دربار افراسیابی اعلام نمود تا از حمایت وی دست بردارند.<sup>۴</sup> خوانین آل افراسیاب بی‌اعتتایانه با این

۱ ابوالحسین هلال بن المحسن صابی (۱۹۰۴)، *التاریخ*، ضمیمه تحفة الامراء فی التاریخ الوزراء، بیروت، مطبعة الاباء السیویعین، ص: ۳۷۲؛ ظہیرالدین اوشجاع روزگاری (۱۳۳۴ ق.)، *ذیل تجارب الامم*، تصحیح امروز، بغداد: مکتبة المثنی، ص: ۳۳۲.

۲ محمدبن احمد بیرونی (۱۹۲۳)، *آثار الباقیه عن الفروزن الخالیه*، تصحیح ادوارد زاخانو، لیپزیک: [ای نا]، ص: ۱۳۴.

۳ عبدالملکبن محمد تعالیی (۱۳۷۵ ق.)، *یتیمه الهرفی* محسان اهل العصر، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، ج: ۴، قاهره: مطبعة عیسی الباجی الحلبی، ص: ۱۹۲.

۴ صابی، همان، صص: ۴۲۰-۴۲۴؛ عبدالرزاق بن احمدبن فوطی (۱۳۷۵)، *مجمع الاداب فی معجم الاقباب*، تحقیق محمدالکاظم، ج: ۲، تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامیة، ص: ۴۰۵؛ عبدالرحمن بن علی بن جوزی (۱۳۵۷-۶۰ ق.)، *المنتظم فی التاریخ ملوك و الامم*، ج: ۲، حیدرآباد الدکن: مطبعة دائرة المعارف العثمانیة، ص: ۲۱۵؛ شمس الدین ابوعبدالله ذہبی (۱۴۰۳ ق.)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعیب ارنوتوط و دیگران، ج: ۱۵، بیروت: مؤسسه الرساله، ص: ۱۳۱.

موضوع برخورد کردند و بدون توجه به سخن خلیفه، همچنان الواشقی را محترم داشتند و از ذکر نام خلیفه در خطبه و سکه هم اجتناب می کردند. فقط بعد از تغییراتی که در منصب خانی صورت گرفت، این امر محقق شد که قطعاً قبل از ۳۹۳ق. نبوده است. زیرا قدیمی ترین سکه های قراخانی با نام القادر بالله مربوط به این سال است.<sup>۱</sup> بدین ترتیب معلوم می شود که آلفاراسیاب با پناه دادن به الواشقی دربار خود را به عنوان کانون مخالفت با خلیفه عباسی در آورده بودند که در نتیجه بعده مسافت، توان مقابله با آن را نداشت. لذا خلیفه عباسی باید تا بعد از آن با برقراری مناسبات دوستانه و محکم تر از همراهی آلفاراسیاب با دشمنان و مخالفان خلیفه جلوگیری می کرد. به همین دلیل هر از گاهی که تغییری در منصب خانی اتفاق می افتاد، خلیفه عباسی برای آنها خلعت و القاب می فرستاد. اصرار خلیفه به این امر چنان بود که حتی حсадت سلطان محمود غزنوی را نیز برانگیخت.<sup>۲</sup> همچنین مسکوکات بر جای مانده در ربع اول قرن پنجم، همگی نام القادر بالله را بر خود دارند که گویای متابعت ظاهری خوانین افراسیابی نسبت به خلیفه است. نخستین حکمران، هارون بغراخان بدون توجه به خلیفه و برخلاف دیگر امیران که مولی امیر المؤمنین خوانده می شدند، خود را «مولی رسول الله» می دانست.<sup>۳</sup> از جمله نخستین خوانینی که از خلیفه لقب گرفت ایلک خان ابوالحسن نصربن علی بود که از سوی خلیفه به عنوان «سیف امیر المؤمنین» ملقب گردید.<sup>۴</sup> پس از آن نیز دیگر حکمرانان این خاندان از خلیفه لقب گرفتند. چنانکه بغراخان محمد بن یوسف قدرخان لقب «ولی امیر المؤمنین، ملک المشرق» را گرفته بود.<sup>۵</sup>

مسکوکات بر جای مانده از علی تگیگ نیز القاب بها، الدوله، قطب الدوله، نصرالمله و عضدالدین بر خود دارند.<sup>۶</sup> درباره علت و چگونگی واگذاری این القاب به او خبری در دست نیست، اما با توجه به روایت خواجه نظام الملک مبني بر اعطای چند لقب به خان سمرقند و

۱ نک: بارتولد، همان، ج ۱، ص ۵۷۷ پاورقی<sup>۵</sup>؛ همچنین

Staneley Lane Poole (1881–89), *Catalogue of Oriental Coins In The British Museum*, Vol. 2, London: Printed By Order of Trustees, p.120.

۲ حسن بن اسحق نظام الملک (۱۳۴۰)، *سیر الملوك*، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۲۰۲-۲۰۴.

۳ ابن اثیر، همان، ج ۹، ص ۱۰۰؛ قس: محمدبن عبدالملک همدانی (۲۰۰۸)، قطع تاریخیه من کتاب عنوان السیر فی محسن اهل البدو والحضر، جمعه و اعاد بناء شایع عبدالهادی الهاجری، تونس: دارالغرب الاسلامی، ص ۶۴.

۴ ابن فوطی، همان، ج ۲، ص ۸.

۵ همان، ج ۵، ص ۲۳۶.

۶ E.C. Bosworth (1985), “ALI TIGIN”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. I, pp.887-889; Lane Poole, vol. II, p.124-126, IX, pp.193-195.

خشم محمود از این قضیه<sup>۱</sup> و همچنین دشمنی و عداوت میان محمود و علی‌تگین،<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد این القاب از دربار خلافت به او داده شده باشد. اگرچه دور از ذهن نیست که علی‌تگین از تلاش محمود برای تسلط بر روابط عباسیان و افراسیابیان به خشم آمده، با بی‌اعتنایی به خلیفه، این القاب را ضمیمه عنانوین و اسمای خود کرده باشد.

به نظر می‌رسد در این دوره روابط خوانین افراسیابی با خلیفه عباسی یک‌طرفه بوده است و فقط خلفاً می‌کوشیدند این روابط ایجاد و حفظ گردد. در همین زمان، سلطان محمود غزنوی که رقابت تنگاتنگی با افراسیابیان داشت، کوشید تا در پیمانی با خلیفه، خود را به عنوان واسطه میان خلیفه و آل افراسیاب تحمیل کند.<sup>۳</sup> بر خلاف ادعای بیهقی، گویا خلیفه این درخواست محمود غزنوی را رد کرد،<sup>۴</sup> اما ضعف قدرت سیاسی آل افراسیاب مانع از آن بود که حتی بتوانند از حجاج قلمروی خود حمایت کنند. لذا از این پس حجاج معاوراً النهر نیز فقط می‌توانستند با حمایت نظامی محمود به حجّ بروند.<sup>۵</sup> چنین مسئله‌ای زاییده بی‌توجهی آل افراسیاب به خلافت عباسی و امور سیاسی بود. روایت خواجه نظام‌الملک لحن داستان‌واری دارد. اگر حتی نتوان به جزئیات این داستان اعتماد کرد، اما کلیت این روایت، بی‌اعتنایی و بی‌توجهی خوانین افراسیابی به دربار خلافت را نشان می‌دهد.

### ب) تقسیم دولت آل افراسیاب (دوره وفاق و اتحاد)

این مرحله از آغاز حکومت طмагچ خان ابراهیم بن نصر (حک: ۴۳۳-۴۶۰ ق). آغاز شد و تا سالهای واپسین حکومت ارسلان خان محمد بن سلیمان (حک: ۴۹۶-۵۲۳ ق)، قریب به ۹۰ سال ادامه داشت. در این مرحله، روابط فیما بین آنها حسن بود و در نتیجه، خوانین آل افراسیاب ضمن حفظ استقلال داخلی خود، به قرائت خطبه و ضرب سکه به نام خلیفه عباسی پرداختند و کوشیدند تا با تبدیل حکومت آل افراسیاب به یک امارت دارای استیلا، از طریق منشور خلافت عباسی مشروعیتی برای حکومت خود به دست آورند.

ابراهیم بن نصر پس از تصرف معاوراً النهر و راندن پسران علی‌تگین در سال ۴۳۳ ق. در

۱ نظام‌الملک، همان، صص ۲۰۲-۲۰۱.

۲ گردیزی، همان، صص ۴۰۴-۴۱۰.

۳ بیهقی، همان، ص ۳۸۶.

۴ کیکاووس بن اسکندر عنصر المعالی (۱۳۷۸)، قابوسنامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۰۸.

۵ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، ص ۳۲۵.

سمرقند مستقر شد. او طبق سنن ایلی به عنوان «خان بدیل» بخش غربی، لقب «بُغراخان» برخود نهاد، در حالی که برادر ارشد او عین‌الدوله به عنوان خاقان اعظم در اوزگند بود.<sup>۱</sup> این دو که با تأثیرپذیری از زندگی مدنی معاوِر، النهر تا حدود زیادی از سنن ایلی فاصله گرفته بودند و معنا، مفهوم و اهمیت روابط با خلیفه را می‌دانستند، با قتل عام داعیان اسماعیلی در سال ۴۳۶ق. در بخارا و ارسال خبر آن به دربار بغداد،<sup>۲</sup> همراهی و همدمی خود را با خلیفه عباسی نشان دادند. با مرگ عین‌الدوله در سال ۴۳۸ق. ابراهیم خان با لقب ترکی توغاج (تمفاج) خان جاشین او شد. به تصریح مورخان، او هر سال سفیری به دربار خلیفه می‌فرستاد و از سوی خلیفه به القاب عمال‌الدوله، تاج‌المله، عز‌الاَمَّه و کهف‌المسلمین ملقب شده بود.<sup>۳</sup> در منابع برجای مانده، تنها ذکر دو تن از سفیران خلیفه آمده و از سفیران خاقان به بغداد هیچ اطلاعی نداریم؛ یکی ابو‌بکر المنکدری در سال ۴۴۱ق. و دیگر سید ابوالنید ثابت بن‌احمد الحسینی المدنی که از بغداد به قلمروی افراسیابی اعزام شدند.<sup>۴</sup> همچنین بعد از تعرُّض البارسلان به قلمروی افراسیابی در سال ۴۵۳ق.، ابراهیم خان که اهمیت روابط سیاسی را دریافته بود با ارسال نامه به او و خلیفه عباسی نسبت به این تعرُّضات شکایت کرد.<sup>۵</sup> از این پس تا پایان قرن پنجم هجری، از چگونگی روابط فیما بین خلیفه و آل افراسیاب اطلاعی در دست نیست، اما در سال ۴۸۲ق. زمانی که سلطان ملکشاه (حک: ۴۶۵-۴۸۵ق.) به سمرقند لشکرکشی کرد، کارگزاران دربار خلیفه عباسی رسمآ ناخشنودی خود را از این امر اعلام داشتند.<sup>۶</sup> این امر حاکی از آن است که در این زمان هنوز خلیفه نسبت به خاندان افراسیابی خوشبین بود و شاید امیدوار بود که در آینده از حمایت این سلسله برای احیای قدرت مادی خلافت استفاده کند.

در ربع اول قرن ششم هجری با مساعی سلطان سنجر (حک: ۴۸۹-۵۵۲ق.)، حکومت خاندان افراسیابی در دست ارسلان خان محمد بن سلیمان (حک: ۴۹۶-۵۲۴ق.) قرار گرفت.

۱ ابن‌فوطی، همان، ج ۲، ص ۳۹۸؛ نیز Pritsak, “Die Karachaniden”, p. 37.

۲ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، ص ۵۲۴؛ علی بن‌حسن باخرزی (۱۹۷۱)، دمیة القصر و عصرة اهل العصر، تحقیق доктор محمد ألتونجي، ج ۲، دمشق؛ مؤسسه دارالحیاة، صص ۱۲۳۸-۱۲۴۳.

۳ ابن‌فوطی، همان، ج ۲، ص ۸.

۴ عبدالغفار فارسی (۱۳۶۲) /المنتخب من السیاق فی التاریخ نیشاپور، اختیار ابراهیم الصربیغی، تحقیق محمد‌کاظم محمودی، قم؛ جماعت المدرسین فی حوزة العلمیة، صص ۱۱۵، ۲۵۶.

۵ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، ص ۳۰۰؛ عبدالقدار قرقشی (۱۳۹۸)، جواهر المضییه فی طبقات الحنفیه، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، ج ۳، قاهره؛ مطبعة عیسی البابی الحلبي، ص ۴۵.

۶ نک: ابن‌جوزی، همان، ج ۹، ص ۵۶.

اقدار روز افزون فرد اخیر در ماوراء النهر، در ذهن دیوانسالاران دستگاه دیوانی سنجر این امید را ایجاد کرد که او را همچون سنگر دفاعی مطمئن و مستحکمی در برابر قبایل بیابانگرد محسوب کنند. همین موقعیت خلافت عباسی را نیز امیدوار ساخت که از طریق رابطه با او بتواند مجلداً سیطره خود را بر ماوراء النهر گسترش دهد و همچنین از او برای مهار قدرت سنجر استفاده کند.<sup>۱</sup> به همین خاطر، دربار خلافت به تقویت روابط خود با آل افراسیاب پرداخت و سفیرانی میان آنها را بدلت شد. از جمله سفیر معروف ارسلان خان به دربار بغداد، فقیه معروف ابوعلی حسین بن علی الاماشی القرغانی بود که در سال ۵۱۵ق. به بغداد رفت<sup>۲</sup> و در پاسخ آن ابوعبدالله محمد بن علی الدامغانی به دربار ارسلان خان فرستاده شد.<sup>۳</sup> در مرادات گویا خلیفه به محمد خان لقب اسلامی علاءالدوله والدین را اعطا کرده بود زیرا در منابع تاریخی وی را با همین لقب توصیف کرده‌اند.

با تشديد رقابت دستگاه خلافت با سلطنت سلجوقی و تلاش روز افزون خلیفه برای احیای قدرت دنیوی خلافت از سال ۵۱۸ق. به بعد<sup>۴</sup> خلیفه با اعزام عطیه بن علی بن عطیه القرشی در سال ۵۱۹ق.<sup>۵</sup> و ابوسعد یحیی بن علی الحلوانی در سال ۵۲۰ق. به دربار ارسلان خان در سمرقند<sup>۶</sup> گویا قصد داشت با اتحاد با ارسلان خان و تحریک وی علیه سنجر، جبهه دیگری را علیه سلطان سلجوقی بگشايد، ولی از پاسخ ارسلان خان آگاهی نداریم.

### ج) فقدان رابطه با خلافت عباسی (دوره سردی و بی تفاوتی)

آخرین مرحله رابطه بین خلافت عباسی و آل افراسیاب، دوره‌ای است که تقریباً هیچ ارتباطی

<sup>۱</sup> محمدبن عبدالملک امیر معزی (۱۳۱۸)، دیوان اشعار، تصحیح عباس اقبال، تهران: کتابفروشی اسلامیه، صص ۲۹۳-۲۹۵.

<sup>۲</sup> سمعانی، همان، ج ۵، ص ۶۷؛ عبدالکریم بن محمدسماعانی (۱۹۷۵)، التحییر فی معجم الكبير، تحقيق منیره ناجی السالم، ج ۱، بغداد: مطبعة الارشاد، صص ۲۳۴-۲۳۵؛ ابوالمحسن محمدبن عبدالحی لکنوی (۱۳۹۳ق)، الفوائد الجہیہ فی تراجم الحنفیہ، عَنْ تَبْصِيْحِهِ وَ تَعْلِيْمِهِ مُحَمَّد بْنُ الدِّينِ إِبُو فَرَّانِسِ النَّعْسَانِيِّ، کراچی: کارخانه تجارت کتب، مطبوعه مشهور پرتیس، ص ۶۷؛ یوسفبن قزوغلى سبط ابن جوزی (۱۳۷۰ق)، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، ج ۸، حیدرآباد الدکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ص ۱۲۷.

<sup>۳</sup> قرشی، همان، ج ۳، ص ۲۶۸.

<sup>۴</sup> نک: ابن جوزی، همان، ج ۹، ص ۲۵۲-۲۵۷؛ محمدبن علی بن عمرانی (۱۹۷۳)، الانباء فی تاریخ الخلفاء، تحقيق قاسم السامرائي، لیدن: بریل، ص ۱۵.

<sup>۵</sup> ابوحفص عمر بن احمدنسفی (۱۳۷۸)، القند فی معرفة علماء سمرقند، تحقيق یوسف الهادی، تهران: میراث مکتوب، ص ۱۷۱.

<sup>۶</sup> تاج الدین عبدالرحمٰن بن علی بن عبدالکافی سبکی (۱۳۸۳-۱۳۸۸ق)، طبقات الشافعیۃ الکبری، تحقيق محمود محمد الطناحي و عبدالفتح محمد الحلو، ج ۷، قاهره: مطبعة عیسی البابی الحلی و شرکاء، ص ۳۳۴؛ سبطبن جوزی، همان، ج ۸، ص ۱۲۴؛ ذہبی، همان، ج ۱۹، ص ۵۱۷.

بین آن دو وجود ندارد. این دوره از پایان حکومت ارسلان‌خان محمدبن‌سلیمان (از ۵۲۴ ق.) آغاز شد و تا انقراض کامل سلسله آل‌افراسیاب در ۶۰۹ ق. قریب به سه ربع قرن ادامه داشت. غلبه قراختاییان بر مauraء النهر در ۵۳۶ ق. به شدت بر روابط فیما بین آل‌افراسیاب و خلافت عباسی تأثیر گذاشت، زیرا قراختاییان غیر‌مسلمان خوانین آل‌افراسیاب را زیر سلطه خود گرفتند و خلیفه عباسی نیز یارای ارائه هیچ گونه حمایتی از این خوانین را در برابر قراختاییان نداشت. بنابراین، حکمرانان آل‌افراسیاب هیچ تلاشی برای اخذ منشور از خلیفه انجام ندادند و از سوی دیگر قدرت این خوانین آنقدر ضعیف بود که در معادلات سیاسی جهان اسلام نیز جایی نداشتند و نمی‌توانستند به حمایت خلیفه امیدوار باشند. فقط وقتی مسعودخان، فاتحانه وارد سمرقند شد و با لقب قلچ تمغاج خان مسعود به عنوان خاقان آل‌افراسیاب مauraء النهر شناخته شد، برایش از طرف خلیفه توسط شمس‌الدین محمدبن‌عمر برهانی تشریف و منشور حکومت فرستاده شد،<sup>۱</sup> اما تلاش حکمرانان افراسیابی برای تصرف بلخ و ترمذ و سواحل جنوبی جیحون در حدود سال ۵۶۰ ق. تا ۵۹۷ ق. با حمایت قراختاییان،<sup>۲</sup> نوعی حرکت ضد‌اسلامی بود و این مناطق را جزئی از دارالکفر نموده بود. این امر، عمل‌امکان هر گونه رابطه میان آنها با خلیفه را از میان بردا.

### جایگاه آل‌افراسیاب در سیاست خلافت

چنانکه اشاره شد، خاندان افراسیابی به عنوان اولین دولت ترک مسلمان، بر پایه اقتدار ایلات نو‌مسلمان قراق (و بعضًا با حمایت ایلات نو‌مسلمان آغوز) به وجود آمده بود و با توجه به ساختار خاص جوامع ایلی، برای تداوم دولت افراسیابی نیازی به همراهی و حمایت هیچ قدرت خارجی نبود. لذا این سلسله برخلاف دیگر سلسله‌ها که برای رفع مشکلات خود و کسب مشروعيت، نیازمند حمایت خلیفه بودند، چندان توجهی به خلافت عباسی نداشتند. اما این قضیه برای خلافت عباسی صورت دیگری داشت. خلافت عباسی که داعیه سروری بر جهان اسلام را داشت، از اواخر قرن سوم به بعد ضعیف شده بود و توان اعمال سلطه سیاسی و نظامی مستقیم بر قلمروی اسلامی را نداشت. لذا سیاست خلفا از این زمان به بعد، حفظ و گسترش سلطه معنوی خلیفه بر قلمروی اسلامی بود. بدیهی است که در این رهگذر، خلفا با نفاق افکنی

۱ محمدبن‌مسعود سوزنی سمرقندی (۱۳۳۸)، دیوان/شعراء، تصحیح ناصرالدین شاه حسینی، تهران: امیرکبیر، صص ۲۵۳-۲۵۴.

۲ صفو الدین واعظ بلخی (۱۳۵۰)، فضایل بلخ، ترجمه محمدبن‌محمدبن‌حسین حسینی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، صص ۳۷۹-۳۷۰؛ محمدبن‌فضل‌الله موسوی [ابی تا]، تاریخ خیرات، کتابخانه دانشکده ادبیات تهران: نسخه خطی شماره ۶۱ ب، گ ۹۴ ب.

میان قدرت‌های سیاسی - نظامی مخالف خلیفه، علاوه بر استغلال آنها به نبرد و ممانعت از اقدامشان علیه خلیفه، به تدریج مقدمات حذف یکی از رقیبان را به دست دیگران فراهم می‌ساختند. از آنجا که قلمروی خاندان افراسیابی در شرقی‌ترین صفحات قلمروی اسلامی قرار داشت، ایجاد روابط حسن و ذکر نام خلیفه عباسی در قلمروی افراسیابی، باعث می‌شد حتی به‌نحوی صوری یکپارچگی قلمروی عباسی و گستردگی آن قلمرو تا مرزهای چین را به نمایش بگذارد. از طرف دیگر، بعد مسافت، مانع از آن بود که خوانین این سلسله بتوانند برای خلافت عباسی ایجاد خطر کنند، ولی در صورت داشتن روابط حسن با خلیفه، می‌توانستند به عنوان یک عامل اصلی کترول و نظارت، از فعالیت مخالفان خلیفه در نواحی شرقی قلمروی اسلامی جلوگیری کنند. بنابراین در روابط فیما بین افراسیابیان و خلیفه، این خلفاً بودند که همواره مشتاق برقراری روابط با افراسیابیان بودند. زیرا برخوردهای تحکم آمیز سامانیان، سلجوقیان، به‌ویژه ملکشاه و سلطان سنجر و بعدها سلاطین خوارزمشاهی، خلیفه را علاقه‌مند ساخته بود تا با یافتن متحدی در پشت قلمروشان، آنها را تحت فشار بگذارد. همچنین، بعد از مرگ سنجر و با چیرگی غزهای بیابانگرد و خلاً قدرت ناشی از آن، افراد جامعه اسلامی از خلیفه انتظار داشتند ایفای نقش کند و خلیفه نیز مایل بود از این فرصت برای اعاده سلطه خود بر خراسان اقدامی انجام دهد. ولی ناتوانی نظامی، خلیفه را به سوی خوانین افراسیابی سوق می‌داد تا با استفاده از اتحاد و همراهی آنها این امر را محقق سازد.

### عوامل مؤثر بر مناسبات

دلایل فراز و فرود مناسبات خوانین افراسیابی با خلافت عباسی را باید در شرایط و سیاست‌های خلافت عباسی جستجو کرد. این تطور مناسبات آل افراسیاب با عباسیان تحت تأثیر عوامل و شرایط خاصی ایجاد شد که در ذیل به معروفی و تبیین چگونگی اثرگذاری آنها پرداخته می‌شود.

### - موقعیت جغرافیایی قلمروی آل افراسیاب

قلمروی افراسیابی که در بین دو رود چیحون و ایلا قرار گرفته بود، در واقع شرقی‌ترین حدود قلمروی اسلامی را دربر داشت که از شمال و مشرق با بیابان‌های وسیع ترکستان مجاور بود. برخی جغرافیانویسان مسلمان، به رغم وسعت و آبادانی آن، این منطقه را از نظر جغرافیایی و اداری جزء خراسان محسوب داشته‌اند.<sup>۱</sup> از نظر سیاسی و فرهنگی این منطقه جزوی از

<sup>۱</sup> نک: احمدبن محمدمقنسی (۱۴۰۸)، *حسن النقاومی فی معرفة الاقالیم*، تحقیق محمد مخزوم، بیروت: داراییه التراث العربي، ص ۲۱۲.

قلمروی اسلامی بود که در نتیجه منازعات دائمی غازیان مسلمان با ایلات بیابانگرد شمال و شرق، این محدوده به عنوان یک ثغر اسلامی درآمده بود.<sup>۱</sup> بنابراین، مهم‌ترین مشکل خاندان افراسیابی، حملات و یورش‌های ایلات شرقی بود که در سال ۴۰۸ ق. به در قلمروی اسلامی تا تاتار تحت فشار ختایان به‌سوی قلمروی اسلامی رانده شدند و با پیشوایی در قلمروی اسلامی تا نزدیک بلاساغون پیش آمدند. طغان خان (حک: ۳۸۸-۴۰۸ ق.) با استمداد از همه اعضای خاندان آل‌افراسیاب و غازیان مستقر در قلمروی افراسیابی به مقابله با مهاجمان شافت و آنها را عقب راند.<sup>۲</sup>

بنابراین، از آنجا که این قلمرو مرز مشترک یا محل تماس مسلمانان با ایلات غیرمسلمان در شمال و مشرق بود، مبارزه با این غیرمسلمانان، به تدریج این مکان را به عنوان یک منطقه مرزی و متمایز از دیگر نقاط قلمروی اسلامی درآورده بود. مجاورت این منطقه با ایلات غیرمسلمان از یکسو، دوری از دسترس دستگاه خلافت و در نتیجه پناه گرفتن مخالفان خلیفه در آن از سوی دیگر، مشکلاتی را برای خلافت عباسی ایجاد می‌کرد.<sup>۳</sup>

نکته دیگر، موقعیت زئوپلیتیکی قلمروی افراسیابی (= یعنی ماوراء النهر و ترکستان) است که به نظر می‌رسد بیشترین تأثیر را بر نحوه شکل‌گیری و تداوم رابطه آل‌افراسیاب با خلافت عباسی داشته است. در قرون نخستین اسلامی، این منطقه مرکز تجاری بزرگ بین خراسان، هند، چین، دشت قبچاق و از آن طریق تا شرق اروپا و سواحل دریای بالتیک بود. به خاطر موقعیت ارتباطی مناسب، تعداد زیادی از ساکنان آن منطقه، به رغم داشتن امکانات خوب جهت کشاورزی به کار تجارت مشغول بودند و برای کار داد و ستد در اطراف متشر شده بودند.<sup>۴</sup> علاوه بر این، بازار گانان فراوانی از نقاط مختلف به این منطقه رفت و آمد می‌کردند. چنانکه در شهر کوچکی همچون شلجنی در اطراف طراز، در شرق سیحون، فقط ده هزار تاجر اسپهانی حضور داشتند.<sup>۵</sup> چنانکه پیدا است این وضعیت قلمروی افراسیابی را به شدت با خراسان و دشت قبچاق پیوند داده و برای سکنه آن واجد منافع بی شمار اقتصادی بود.

۱ ابراهیم بن محمداصطخری (۱۹۲۷)، *مسالک‌الملّاک*، تصحیح یان دخوبه، لیدن: بریل، صص ۲۹۰-۲۹۱؛ محمود بن محمد کاشغی (۱۳۳۳-۱۳۳۵ ق)، *دیوان اللّغات الترک*، تصحیح معلم رفت، استانبول: مطبعة‌عامرة، ج ۱، ص ۳۷۷؛ ج ۲، ص ۲۵۱، ج ۳، ص ۱۷۳.

۲ ابونصر محمدبن عبدالجبار عتی (۱۲۸۶ ق)، *تاریخ یمنی*، ج ۲، قاهره: مطبوعه‌بولاق، صص ۲۲۰-۲۲۱؛ غفاری، همان، ص ۱۶۳؛ ثعالبی، همان، ج ۴، ص ۱۹۲.

۳ حدود العالَمِ من المشرق إلَى المغرب (۱۳۶۲)، تصحیح منوجهر ستوده، تهران: طهوری، صص ۸۱-۸۴، ۱۰۵-۱۰۷.

۴ مقدسی، همان، ص ۲۲۰.

بنابراین، در عهد آل افراسیاب، در حالی که دوری قلمروشان از مرکز خلافت، اعمال نظارت و کنترل خلیفه را کمزنگ می‌کرد، لزوم نبرد یا ایلات غیرمسلمان و تحکیم شغور اسلامی از یک سو، و ممانعت از تمرکز مخالفان خلیفه و تشکیل هسته‌های ضدخلافت در این ناحیه از سوی دیگر، ایجاد یک حکومت مستقل وفادار به خلیفه را ضرورت می‌بخشد. این اهمیت در سالهای بعد، با توجه به ناآرامی‌های خراسان و جبال، همچنان تداوم یافت و زمینه‌های تداوم حکومت افراسیابی بر آن ناحیه را فراهم نمود. و از طرفی همین موقعیت جغرافیایی، خوانین افراسیابی را به سوی استقلال عمل از خلافت عباسی سوق می‌داد و امکان هرگونه اقدام بر ضد آنها را از خلیفه عباسی سلب می‌کرد. بنا بر روایت خواجه نظام‌الملک، خلیفه در پاسخ به اعتراض سلطان محمود غزنوی درباره اعطای القاب به خان افراسیابی، به صراحت علت این امر چنین بیان می‌دارد که «خاقان کم‌دانش است و ترک است و صاحب طرف است».<sup>۱</sup> صاحب طرف به معنای حکمران ثغر است و این نشان می‌دهد که این امر در روابط خلیفه با افراسیابیان بسیار مؤثر بوده است.

نکته دیگر اینکه، اکثربت ساکنان قلمروی افراسیابی و اعضای خاندان حاکمه، پیرو مذهب حنفی بودند که خلفای عباسی نیز معتقد بدان بودند. لذا مضاف بر آنکه در نزد همه فرق اهل سنت، حکمرانان جامعه اسلامی به ویژه خلفاء، مصدق او لواامر بودند. اطاعت از آنان واجب و عدم اطاعت از آنان به معنی خروج یا بغوی بود و منشور خلیفه، ابزار مشروعیت‌بخش به شمار می‌رفت. با توجه به رقابت مذهبی میان فرق گوناگون، این وحدت مذهبی بین خاندان افراسیابی و دربار بغداد می‌توانست باعث همکاری بیشتر آنها باشد.

### - ماهیت ایلیاتی حکومت آل افراسیاب

بعد از غلبه اعراب مسلمان بر ایران، حکومت بر جامعه به خلفای اموی و عباسی اختصاص یافته بود. از قرن سوم به بعد، با ضعف داخلی خلافت عباسی، سلطه خلافت در بسیاری از نواحی مرزی و دوردست ضعیف شد و برخی از سران و سرداران ایرانی با تصاحب قدرت، بنیان سلسله‌های حکومتگری را گذاشتند که به صورت موروثی و خانوادگی به حکومت بر نواحی زیر فرمان خود می‌پرداختند. همه این حکمرانان و فرمانروایان فقط با کسب اجازه و یا اخذ منشور از خلیفه می‌توانستند به قدرت برسند و اگر حکمرانی فاقد منشور حکومت از طرف خلیفه بود،

<sup>۱</sup> نظام‌الملک، همان، ص ۲۰۲

نمی‌توانست حاکمیت خود را ادامه دهد. این حکومت‌ها، امارت نامیده می‌شدند و بر حسب چگونگی کسب منشور از خلفا، به دو نوع استکفا و استیلا تقسیم‌بندی می‌شدند. چنانکه اشاره شد، دولت افراسیابی از درون اتحادیه قرق سر برآورد<sup>۱</sup> لذا فرمانروایان این سلسله بر پایه سنن ایلی و با انکا به نیروی ایلیاتی خود، نیازی به کسب مشروعتی از طریق منشور خلیفه نمی‌دیدند. اصولاً بی‌توجهی شدید آنان به شهرنشیان آنها را به باعثتای نسبت به دربار بغداد سوق داده بود و این وضعیت در دوره اول تداوم داشت. با تقسیم دولت افراسیابی به دو بخش شرقی و غربی در سال ۴۲۲ ق.، قلمروی بخش شرقی در حیطه ایلات افراسیابی به قرار گرفت، اما بخش غربی قلمروی متمدن ماوراء النهر با جمعیتی شهرنشین را زیر فرمان گرفت که به منشور خلیفه و ذکرخطبه و ضرب سکه هم نیاز و هم عادت داشتند. لذا بخش شرقی تا مدت ییشتری نسبت به خلیفه کم توجه باقی ماند. چنانکه احمد بن ارسلان خان فقط در سال ۴۹۶ ق. به نزد خلیفه المستظاهر سفیر فرستاد و خلیفه نیز با اعطای لقب نورالدوله او را مورد تقدیر قرار داد<sup>۲</sup> در حالی که خوانین بخش غربی، از همان ابتدای حکومت بهناچار با مرئوسان خود همنگ و همسو شده، از این طریق به روابط با خلیفه سوق پیدا کردند.

### - نقش غزنویان در مناسبات آل افراسیاب و خلافت عباسی

دولت غزنوی به سرکردگی محمود بن سبکتگین (حک: ۳۸۷-۴۲۱ ق.)، بعد از انقراض سامانیان، خراسان را زیر فرمان گرفت و با غلبه بر خوارزم، گرگان و پیشوی در شبے قاره هند، قلمروی خود را از دریای مازندران و خوارزم تا جنوب رود سند گسترش داد. این قلمروی وسیع، علاوه بر آنکه امکان اقتدار سیاسی - نظامی فرمانروایان غزنوی را فراهم می‌آورد، برقراری ارتباط مستقیم میان خلافت عباسی و آل افراسیاب را غیر ممکن می‌ساخت. بنابراین، دولت غزنوی به عنوان یک دولت حائل بر مناسبات فیما بین سمرقند و بغداد در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم اثر می‌گذشت. از یک طرف، سلاطین غزنوی می‌خواستند همچون سامانیان، همه اراضی شرق قلمروی اسلامی را در اختیار داشته باشند و از طرف دیگر، دربار بغداد از قدرت روزافزون غزنویان و پیشوی آنها به سوی ری و اسپهان (= و بعدها بغداد) نگران بود و از این منظر، به دولت آل افراسیاب به عنوان متحدی جهت کنترل

۱ O. Pritsak (1981), "Von den Krluk ZU Den Karachaniden", In *Studies In Medieval Eurasian History*, London: variorum reprints, pp. 270-299.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۹، ص ۳۰۲.

زیاده‌طلبی غزنویان می‌نگریست.

سلطان محمود غزنوی نیز که با خوانین افراسیابی رقابت داشت و از حمله آنها به خراسان بینماک بود<sup>۱</sup>، علاوه بر نظرارت شدید بر فعالیت‌های آل افراسیاب<sup>۲</sup> و دامن زدن به اختلافات داخلی خوانین افراسیابی<sup>۳</sup>، کوشش فراوانی کرد تا روابط خلیفه با خوانین افراسیابی از طریق او صورت پذیرد و سلطان مسعود نیز تلاش‌های پدر را ادامه داد.<sup>۴</sup> اگرچه به تصویب برخی منابع، این تلاش‌ها به ثمر نرسید و خلیفه این امر را نپذیرفت<sup>۵</sup>، اما دولت غزنوی عملأً بر سیاست خارجی و روابط دیپلماسی آل افراسیاب با قلمروی اسلامی مسلط شده بود، چنانکه حجاج قلمروی افراسیابی نیز که در اثر ناامنی راه‌ها نیاز به محافظت داشتند، فقط با حمایت محمود می‌توانستند به حج بروند.<sup>۶</sup> بنابراین، تردیدی نیست که حضور غزنویان از تحکیم روابط خلافت و آل افراسیاب جلوگیری می‌کرد و اجازه نمی‌داد که از حد تبادل سفیران و اعطای القاب فراتر رود. از این منظر می‌توان مدعی شد که وجود دولت غزنوی بر روابط میان عباسیان و آل افراسیاب اثر گذاشت.

### - اختلافات داخلی و خانوادگی در بین اعضای خاندان آل افراسیاب

ساختر ایلی قدرت در نزد این سلسله به گونه‌ای بود که در آن همه اعضای خاندان حاکمه خود را در قدرت شریک و سهیم می‌دانستند و هر یک از اعضا و افراد آن، در شهری یا ایالتی حکومت می‌کرد و تنها یک نفر به عنوان عضو ارشد خاندان (معمولأً از نظر سنی) به عنوان خان بزرگ انتخاب می‌شد.<sup>۷</sup> بعد از مدتی، بر سر تقسیم میراث، میان آنها اختلاف افتاد. بنابراین، هریک از اعضای خاندان حاکمه افراسیابی در مقابل یکدیگر صفت نبرد آراستند و به زد و خورد با یکدیگر پرداختند و مداخلات غزنویان به تشدید اختلافات انجامید. چنانکه حکومت آل افراسیاب بعد از سه دهه میان دو شعبه علوی و حسنی تقسیم گردید. با

<sup>۱</sup> بیهقی، همان، ص ۶۹۵؛ علی بن جلوغ فرخی سیستانی (۱۳۴۹)، دیوان/شعار، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: زوار، ص ۲۵۶.

<sup>۲</sup> بیهقی، همان، ص ۶۳۹، ۶۹۴؛ جرفادقانی، همان، ص ۳۱۸، نظام‌الملک، همان، ص ۱۹۲.

<sup>۳</sup> نک: بیهقی، همان، ص ۱۰۶؛ عتبی، همان، ج ۱، ص ۱۲۸؛ رازی، همان، ص ۱۱۶۳.

<sup>۴</sup> بیهقی، همان، ص ۳۸۶.

<sup>۵</sup> نظام‌الملک، همان، ص ۱۲۰-۲۰۱؛ عنصر‌المعالی، همان، ص ۲۰۸.

<sup>۶</sup> ابن جوزی، همان، ج ۸، ص ۲؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، ص ۳۲۵.

<sup>۷</sup> وو. بارتولد (۱۳۹۲)، تاریخ هفت‌آب، ترجمه محسن رحمتی، شیراز: نوید شیراز، ص ۴۵.

این حال، هر کسی از خوانین و حکمرانان بخش شرقی که فرصت می‌یافتد با حمله به بخش غربی قلمروی افراستیاپی موجبات آزار و اشتغال فرمانروایان غربی را فراهم می‌آورد.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، منازعات داخلی خوانین افراستیاپی از بذل توجه آنها به روابط سیاسی- دیپلماسی با دول همجوار و همسایه جلوگیری می‌کرد و همین امر، نوعی بی‌توجهی به روابط با خلیفه را در پی داشت. از طرف دیگر، خیال خلیفه را راحت می‌ساخت که در این دولت، اقتدار لازم و احساس زیاده‌طلبی برای اعمال فشار به خلیفه ایجاد نخواهد شد.

### - تغییر در ساخت سیاسی و فرهنگی

از آنجا که مشروعیت و اقتدار خوانین آل افراستیاپ متکی بر نیروی ایلات تحت فرمان بود، نسبت به سایر طبقات اجتماعی و دول همسایه بی‌اعتنایی بودند. موضع بی‌اعتنایی آنها در بادی امر حاکمی از همان حس تحصیر صحرانشینان نسبت به یک‌جانشینان بود. از مسکوکات علی‌تگین بر می‌آید که او هنوز شهرنشین نشده و در محلی به نام «خرلخ اردو» در اطراف بخارا زندگی می‌کرد.<sup>۲</sup> سلطه همه‌جانبه قراخانیان بر ماوراء‌النهر و تماس با مردم یک‌جانشین و متمدن آن سامان، بر ذهنیت سیاسی ساده و بدیوی آل افراستیاپ تأثیر فراوان گذاشت. نخستین جنبه این اثرگذاری را باید در تضعیف عصیت قومی و ایلی و همچنین تقویت حس جاهطلبی و جهانگشایی آنان ردیابی کرد.

انتخاب یک‌تن خان در سراسر ماوراء‌النهر، نشانه تأثیر سنت سیاسی منطقه بر افکار و اندیشه‌های آل افراستیاپ و اتمام سنت سیاسی ایلی و نزدیک شدن به مرحله حذف سنت ترکی دوچاری است. جداسدن این خوانین از سنت ایلیاتی، اکتساب مشروعیت از طریق خلیفه عباسی را که هنوز در میان مردم متمدن ماوراء‌النهر هواداران زیادی داشت، ضرورت می‌بخشد. استوار کردن پایه قدرت بر مبنای مشروعیت سیاسی از طریق خلافت، این خوانین را ناچار ساخت تا با برقراری روابط نزدیک و مداوم با خلیفه، خود را از حمایت طبقات شهری بهره‌مند کنند، لذا هرساله سفیرانی به دربار خلافت ارسال می‌داشتند.<sup>۳</sup> الب ارسلان در سال ۴۵۳ ق. به قلمروی افراستیاپ نیز تعرض کرد. خان افراستیاپی که اهمیت روابط سیاسی را دریافته بود با ارسال نامه به او و خلیفه عباسی نسبت به این تعرضاً شکایت کرد.<sup>۴</sup>

۱ ابن اثیر، همان، ج. ۹، ص. ۱۰۱، ج. ۳۰، ص. ۱۷۳-۱۷۴، ۳۵۰، ۴۷۷.

۲ Lane Poole, Op.cite, vol. IX, p.195-6; Pritsak, "Die Karachaniden", p. 35.

۳ ابن‌فوطی، همان، ج. ۲، ص. ۸؛ فارسی، همان، صص ۱۱۵، ۲۵۶.

۴ ابن‌اثیر، همان، ج. ۹، ص. ۳۰۰؛ قرشی، همان، ج. ۳، ص. ۴۵.

## - وجود و حضور دولت سلجوقی

در ربع اول قرن چهارم، بخشی از ایلات نومسلمان «آغوز» تحت عنوان «ترکمانان» به خراسان کوچ کردند و سرانجام با غلبه بر نیروهای سلطان مسعود غزنوی پایه‌های دولت سلجوقی را در خراسان بنیان گذاشتند.<sup>۱</sup> این دولت ایلیاتی که به پشتونه ترکمن‌ها پایه‌گذاری شده بود، به سرعت گسترش یافت و در مدت کمتر از نیم قرن، همه اراضی بین مدیترانه تا سیحون را در بر گرفت.<sup>۲</sup> در چنین روندی هر دو شهر سمرقند و بغداد و به تبع آن، خلیفه عباسی و خوانین افراسیابی زیر فرمان سلجوقیان قرار گرفتند. این امر به دو صورت بر روابط متقابل آل افراسیاب با عباسیان تأثیر گذاشت: از یک‌سو، با توجه به مطیع بودن هر دو قدرت نسبت به سلطان سلجوقی، هم ضرورت و هم امکان برقراری رابطه مستقل و مجرّاً بین آن دو از میان رفت. چنانکه در طول نیمه دوم قرن پنجم هیچ ارتباطی میان آن دو گزارش نشده است. از طرفی دیگر، به اتحاد آن دو علیه سلجوقیان منجر می‌شد چنانکه در نیمه قرن پنجم با تعرضات البارسلان به قلمروی افراسیابی، ابراهیم خان به دربار خلافت شکایت برد و بدین صورت، زیاده‌طلبی سلجوقیان را موقتاً فرون‌شاند.<sup>۳</sup> همچنین با ضعف سلجوقیان در قرن ششم و تکاپوی برخی خلق‌ای عباسی برای احیای قدرت مادی خلیفه، حکومت آل افراسیاب در منتهی‌الیه بخش شرقی قلمروی سلجوقی حائز اهمیت بسیار شده بود چنانکه المسترشد بالله (حك: ۵۲۹-۵۱۱ ق.) کوشید از ارسلان خان افراسیابی به عنوان یک متحد در مقابل سلطان سنجر سلجوقی استفاده کند.

## - غلبه قراختاییان بر ماوراء النهر

قلمروی افراسیابی به عنوان شرقی‌ترین بخش قلمروی اسلامی، همیشه در معرض تاخت و تازه‌های ایلات غیرمسلمان ساکن در اطراف کوههای آلتایی و رود ایرتیش قرار داشت. در پایان ربع اول قرن ششم، موج جدیدی از این ایلات غیرمسلمان با نام ختاییان به قلمروی اسلامی نزدیک شدند و با درهم شکستن مقاومت حکمرانان افراسیابی و سلجوقیان در صفر ۵۳۶ق.<sup>۴</sup>

۱ نک: گردیزی، همان، صص ۴۲۶-۴۴۲.

۲ برای آگاهی از حدود قلمرو سلجوقی نک: ابوبکر راوندی (۱۳۶۳)، رحۃ الصدور و آیة السرور، تصحیح محمد اقبال، تهران: علمی، ص ۱۷۱.

۳ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، ص ۳۰۰.

قلمروی افراسیابی از ایلا تا جیحون را زیر سلطه گرفتند و خوانین افراسیابی را تابع خود ساختند. مطابق احکام فقهی، به خاطر سلطه این ایلات غیرمسلمان، از این پس قلمروی افراسیابی، جزء دارالحرب (=دارالکفر) محسوب گردید. بنابراین، طبیعی است که بین خلیفه مسلمانان با حکمرانان دارالکفر نمی‌توانست و نمی‌باشد رابطه‌ای برقرار شود. با این حال، در نیمه دوم قرن ششم هجری با ضعف سلجوقیان، خلیفه عباسی توanst شاهنشاه سلجوقی را از بغداد اخراج و قدرت مادی خود را احیا نماید. در همین زمان در مأواه النهر فرزندان سه گانه حسن تگین با حمایت ختاییان به فرمانروایی خاندان افراسیابی در مأواه النهر منصوب شدند. گرایش آنها به فرهنگ اسلامی و تلاش برای مهار خودسری‌های ایلات قرقا، این امید را در دل خلیفه زنده کرد تا با برقراری ارتباط با این خوانین بتواند ضمن احیای قدرت خود، به اقدار و تحکیم قدرت خوانین افراسیابی کمک نماید. لذا در هنگام عبور حاجاج مأواه النهر به سرکردگی صدر بخارا، شمس الدین محمد بن عمر برهانی (م. ۶۵۶ق.) برای خوانین افراسیابی تشریف و خلعت فرستاد و این امر با استقبال دربار افراسیابی مواجه گردید.<sup>۱</sup> اگرچه بعد از مسافت و ظهور قدرت خوارزمشاهیان و غوریان در خراسان اجازه نداد که بین این دو ارتباط مستقیم برقرار باشد. همچنین، تداوم سلطه قراختاییان کافر نیز هنوز مانع اساسی به شمار می‌رفت تا اینکه سلطان محمد خوارزمشاه هر دو خاندان ختایی و افراسیابی را تقریباً به صورت همزمان از میان برد.

### - حضور و فعالیت شیعیان در قلمروی آل افراسیاب

تشیع از مهمترین فرقه‌های اسلامی بود که با توجه به نگاه متفاوت به خلافت، مورد تعقیب خلفای اموی و عباسی قرار داشت. لذا هواداران تشیع یعنی سادات علوی و شیعیان برای رهایی از جور خلفاً، به نواحی شرقی قلمروی اسلامی رفتند و در مناطق مختلف خراسان و مأواه النهر پایگاه مستحکمی یافتد. حضور این سادات در نواحی مرزی، آنها را در پیوند با ترکان نومسلمان قرار داد. با تأسیس دولت افراسیابی بر جایگاه و حرمت اجتماعی و سیاسی این سادات علوی افزوده شد. این فضا برخی از سادات را واداشت تا برای تشکیل حکومت علوی در منطقه تکاپو کنند.<sup>۲</sup> اگرچه به دلایلی این تکاپوها هیچ‌گاه به نتیجه نرسید، اما

۱ سوزنی سمرقندي، همان، صص ۲۵۳-۲۵۴.

۲ محسن رحمتی (۱۳۸۹)، «تکاپوهای سادات علوی برای تشکیل حکومت در مأواه النهر در سده پنجم»، مطالعات تاریخ

همواره به عنوان یک عامل خطرساز برای خلافت عباسی باقی ماند. بدین معنی که خلیفه عباسی همواره می‌کوشید از طریق برقراری روابط مسالمت‌آمیز با خوانین آل افراسیاب، بر سر راه تکاپوهای سیاسی سادات علوی و شیعیان مانع ایجاد کند.

### - اختلاف عباسیان با فاطمیان

خلافت فاطمی مصر که در اواخر قرن سوم در شمال آفریقا پای گرفت با اعتقاد به تشیع اسماعیلی، قدرت خلیفه عباسی را به چالش کشید. در آغاز قرن چهارم، خلافت فاطمی با اعزام داعیان خود به اقصی نقاط قلمروی اسلامی به تبلیغ اندیشه‌های اسماعیلی پرداخت. با توجه به تقابل خلافت فاطمی و عقاید اسماعیلی با خلافت عباسی، بدیهی بود که در صورت حضور اسماعیلیان در هر جایی، خلیفه عباسی باید آن را تخلیه نموده، از آن چشم پوشی می‌کرد. بنابراین، از این زمان تا سه قرن بعد مهم‌ترین خطر برای خلیفه بود. تناسب موقعیت جغرافیایی قلمروی آل افراسیاب و حضور گسترده شیعیان در آنجا نیز زمینه را برای حضور داعیان فاطمی فراهم آورده بود. چنانکه در اوایل قرن چهارم حتی امیرنصر سامانی با آنها همراه شده بود و در اواخر حکومت سامانی نیز موج جدیدی از فعالیت اسماعیلیان سراسر ماوراء النهر را درنوردید. سومین تکاپوی اسماعیلیان در سال ۴۳۶ق. ماوراء النهر و قلمروی افراسیابی را فرا گرفت و ابراهیم طمغاج خان با تظاهر به همراهی، آنها را در جایی گردآورد و سپس قتل عام کرد.<sup>۱</sup> لذا طبیعی بود که خلافت عباسی بکوشد تا از طریق رفق و مدارا با آل افراسیاب، از پیوستن آنها به فاطمیان جلوگیری کند.

### نتیجه گیری

در اوسط قرن چهارم هجری با اسلام‌پذیری گروهی از ایلات قرق، حکومت آل افراسیاب بر نواحی شرقی ماوراء النهر و ترکستان آغاز گردید. خوانین این سلسله که مطابق سنن ایلی و به پشتونه ایلات ایلات قرق حکومت خود را تشکیل دادند با پیشروی به سوی غرب، طومار عمر حکومت سامانی را در هم پیچیدند و اراضی بین رودهای ایلی تا جیحون را زیر فرمان گرفتند. در ابتدای امر، علاوه بر بی‌توجهی آنها به خلیفه و تعرض علیه سامانیان، پناه دادن به مخالفان

۱ این اثیر، همان، ج. ۹، ص. ۵۲۴.  
اسلام، س. ۲، ش. ۷، صص ۹۲-۱۰۶؛ همو (۱۳۹۳)، «نقش سادات علوی در تحولات سیاسی و اجتماعی ماوراء النهر در قرن ششم»، مطالعات تاریخ فرهنگی، س. ۶، ش. ۲۱، صص ۱۰۰-۱۱۵.

خلیفه عباسی همچون الواشقی، عامل اصلی تصادم و درگیری آنها با عباسیان شد. این روابط خصم‌انه تا مدت زیادی ادامه نیافت و به تدریج برخی تغییرات در روابط بین آنها پیش آمد. اساس مناسبات اینان با خلافت عباسی، مبنی بر نوعی تناقض بود. زمانی روابط دوستانه مبنی بر وفاق و همگرایی داشتند که در آن علاوه بر ابراز دوستی و تبادل سفیر، به ارسال هدایا به دربار عباسی و مقابله با مخالفان خلیفه می‌پرداختند و زمانی دیگر این روابط ستیزه‌جویانه بود که در آن علاوه بر پی‌اعتنایی به دستگاه خلافت، از ضرب سکه و قرائت خطبه به نام خلیفه وقت عباسی خودداری می‌کردند و حتی با اعطای القاب مطنطن به خود و افراد زیردست به‌نوعی رقابت با خلافت دست می‌زدند؛ به گونه‌ای که با تأمل در تاریخ این روابط می‌توان سه دوره متمایز را در سیر روابط این خاندان با خلافت عباسی مشاهده کرد.

به نظر می‌رسد یکی از علل اساسی این دوگانگی، موقعیت ژئوپلیتیک ماوراء النهر و پیوند متناقض آن با ایران باشد. زیرا به لحاظ سیاسی، اقتصادی و نظامی در پیوند با دشت قیچاق و ترکستان خواهان استقلال بودند ولی به لحاظ تاریخی و فرهنگی با آن اختلاف و به ایران و قلمروی عباسی تمایل داشتند. روابط آل افراسیاب با عباسیان نیز تحت تأثیر این دوگانگی قرار گرفت. درحالی‌که وجود دولت سلجوقیان و همچنین فعالیت‌های تبلیغی شیعیان در ماوراء النهر، تضاد عباسیان با فاطمیان مصر و همچنین اختلافات خانوادگی میان خاندان حاکمه و رقابت‌های سیاسی از جمله عواملی بودند که خلافت را به حفظ وفاق و همگرایی با خوانین افراسیابی و ادار می‌کرد، بافت و ماهیت ایلیاتی حکومت افراسیابی، سلطه قراحتایان غیرمسلمان بر قلمروی افراسیابی، مداخلات غزنویان و پناهنده شدن مخالفان عباسی در قلمروی افراسیابی روابط فیماین دو خاندان را به سمت ستیزه سوق می‌داد.

## منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۹۹ق)، *الكامل فی التاریخ*، تصحیح کارل یوهانس تورنبرگ، بیروت: دارصادر.
- ابن جوزی، عبدالرحمٰن بن علی (۱۳۵۷-۱۳۶۰ق)، *المُتَّظِّم فی التاریخ ملوك الامم*، حیدرآباد الدکن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.
- ابن عمرانی، محمد بن علی (۱۹۷۳)، *الأنباء فی تاریخ الخلفاء*، تحقیق قاسم السامرایی، لیدن: بریل.
- ابن فوطی، عبدالرزاقي بن احمد (۱۳۷۵)، *مجمع الاداب فی معجم الالقاب*، تحقیق محمدالکاظم، تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامیة.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۴۴ق)، *تجارب الامم*، تصحیح هف. امروز، بغداد: مکتبة المثنی.

- اصطخری، ابراهیم بن محمد (۱۹۲۷ق)، *مسالک الممالک*، تصحیح یان دخویه، لیدن: بریل.
- امیر معزی، محمدبن عبدالملک (۱۳۱۸ق)، *دیوان اشعار*، تصحیح عباس اقبال، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- باخرزی علی بن حسن (۱۹۷۱ق)، *دمیة القصر و عصرة اهل العصر*، تحقیق الدکتور محمد آتشونجی، دمشق: مؤسسه دارالحیا.
- بارتولد، و. و (۱۳۵۲ق)، *ترکستان نامه*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ----- (۱۲۹۲ق)، *تاریخ هفت آب*، ترجمه محسن رحمتی، شیراز: نوید شیراز.
- بیرونی، محمدبن احمد (۱۹۲۳ق)، *آثار الباقية عن القراءون الخالية*، تصحیح ادوارد زاخاؤ، لیپزیک: [بی‌نا].
- بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین (۱۳۷۴ق)، *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران: نشر علم.
- تعالیی، عبدالملک بن محمد (۱۳۷۵ق)، *تیمیة الدهر فی محاسن اهل العصر*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره: مطبعة عیسی البابی الحلبی.
- جرفادقانی، ناصح بن ظفر (۱۳۵۴ق)، *ترجمه تاریخ بیهقی*، تصحیح جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جوزجانی، منهاج سراج (۱۳۶۳ق)، *طبقات ناصری*، تصحیح عبدالحی حسینی، تهران: دنیای کتاب.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۶۲ق)، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: طهوری.
- ذہبی، شمس الدین ابوعبدالله (۱۴۰۳ق)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعیب ارنووط و دیگران، بیروت: مؤسسه الرساله.
- رازی، حیدر بن علی (۱۳۳۲ق)، *تاریخ حیدری*، منقول در تعلیقات تاریخ بیهقی، تصحیح سعید نقیسی، تهران: سنتایی.
- راوندی، ابوبکر محمدبن علی (۱۳۶۳ق)، *راحة الصدور و آية السرور*، تصحیح محمد اقبال، تهران: علمی.
- رحمتی، محسن (۱۳۸۹ق)، «*تکالیوهای سادات علوی برای تشکیل حکومت در ماوراء‌النهر در سده پنجم*»، *مطالعات تاریخ اسلام*، س. ۲، ش. ۷، صص ۸۹-۱۰۹.
- ----- (۱۳۹۰ق)، «*پیامدهای مهاجرت سلجوقیان به خراسان*»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، س. ۱، ش. ۱، صص ۴۱-۶۲.
- ----- (۱۳۹۲ق)، «*گسترش اسلام در قلمروی قرلوها*»، پژوهش‌های علوم تاریخی، س. ۱، صص ۵۳-۷۳.
- ----- (۱۳۹۳ق)، «*نقش سادات علوی در تحولات سیاسی و اجتماعی ماوراء‌النهر در قرن ششم*»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، س. ۶، ش. ۲۱، صص ۹۷-۱۲۰.
- رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۳۸ق)، *جامع التواریخ* (فصل غزنویان و دیلمه)، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: فروغی.
- روذراوری، ظهیرالدین ابوشجاع (۱۳۳۴ق)، *ذیل تجارب الامم*، تصحیح امروز، بغداد: مکتبة المثنی.
- سبطابن جوزی، یوسفبن قراوغلی (۱۳۷۰ق)، *مرآۃ الزمان فی تاریخ الاعیان*، حیدرآباد الدکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.

- سکی، عبدالرحمن بن علی بن عبدالکافی (۱۲۸۳-۱۲۸۸ق)، طبقات الشافعیة الکبری، تحقیق محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره: مطبوعه عیسی البابی الحلی و شرکاء.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۹ق)، الانساب، تحقیق عبداللہ عمر البارودی، بیروت: دارالجنان.
- ——— (۱۹۷۵)، التحریر فی معجم الکبیر، تحقیق منیره ناجی السالم، بغداد: مطبعة الارشاد.
- سوزنی سمرقدی، محمدبن مسعود (۱۳۳۸)، دیوان اشعار، تصحیح ناصرالدین شاه حسینی، تهران: امیرکبیر.
- صابی، ابوالحسین هلال بن المحسن (۱۹۰۴)، التاریخ، ضمیمه تحفۃ الامراء فی التاریخ الوزراء، بیروت، مطبعة الاباء السیو عین.
- عتبی، محمدبن عبدالجبار (۱۲۸۶ق)، تاریخ یمینی، قاهره: مطبعة بولاق.
- عنصر المعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۷۸)، قابوسنامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- غفاری، قاضی احمد (۱۳۴۲)، تاریخ جهان آرا، به کوشش حسن نراقی، تهران: حافظ.
- فارسی، عبدالغافر (۱۳۶۲)، المستحب من السیاق فی التاریخ نیشاپور، اختیار ابراهیم الصریفینی، تحقیق محمد کاظم محمودی، قم: جماعت المدرسین فی حوزه العلمیه.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۳۲۲ق)، جامع العلوم، به اهتمام میرزا محمدخان ملک الکتاب، بمثی: [بی‌نا].
- فرای، ریچارد نیلسون (۱۳۶۵)، بخارا دستاورد قرون وسطی، ترجمه محمود محمودی، تهران: علمی و فرهنگی.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ (۱۳۴۹)، دیوان اشعار، تصحیح محمد دییر سیاقی، تهران: زوار.
- فروزانی، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، قراخانیان بنیان گذاران نخستین سلسله ترک مسلمان در فرارود، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- فرشی، عبدالقدار (۱۳۹۸ق)، جواهر المضییه فی طبقات الحنفیه، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره: مطبعة عیسی البابی الحلی.
- کاشغری، محمودبن محمد (۱۳۳۳-۱۳۳۵ق)، دیوان اللغات الترک، تصحیح معلم رفعت، استانبول: مطبوعه عامره.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳)، تاریخ گردیزی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- لکنوی، ابوالمحاسن محمدبن عبدالحی (۱۳۹۳ق)، الفوائد الیهیه فی تراجم الحنفیه، عنی بتصحیحه و تعلیقه محمد بدالدین ایوفراس النعسانی، کراچی: کارخانه تجارت کتب، مطبوعه مشهور پرتیس.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران: امیرکبیر.
- مقدسی، احمدبن محمد (۱۴۰۸)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، تحقیق محمد مخزوم، بیروت: دارالحیاء، التراث العربی.
- موسوی، محمدبن فضل الله (خطی)، تاریخ خیرات، کتابخانه دانشکده ادبیات تهران: نسخه خطی شماره ۶۱ ب.
- نسفی، عمر بن احمد (۱۳۷۸)، القند فی معرفة علماء سمرقند، تحقیق یوسف الہادی، تهران: میراث مکتب.

- نظام الملک حسن بن اسحق (۱۳۴۰)، سیر الملوک، تصحیح هیوپرت دار ک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- واعظ بلخی، صفی الدین (۱۳۵۰)، فضایل بلخ، ترجمة محمدبن محمدبن حسین حسینی، تصحیح عبدالحی حسینی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- همدانی، محمدبن عبدالملک (۲۰۰۸)، قطع تاریخیه من کتاب عنوان السیر فی محسان اهل البدو و الحضر، جمعه و أعاد بناء الدكتور شایع عبدالله‌الهاجری، تونس: دار الغرب الاسلامی.
- Bosworth, E.C (1985), “ALI TIGIN”, *Encyclopedia Iranica*, Vol. 1, pp.887-889.
- Davidovich.e.a (1998), “The karakhanids”, In: *History Of Civilizations Of Central Asia*, vol.4, Part one, Edit by Asimov and Bosworth, UNESCO Publishing.
- Lane Poole, Staneley (1881–89), Catalogue Of Oriental Coins In The British Museum, London: Printed By Order of Trustees.
- Pritsak, O. (1981), “Von den Krluk ZU Den Karachaniden” ,In *Studies In Medieval Eurasian History*, London: variorum reprints.
- ---- (1981), “Die Karachaniden” , In *Studies In Medieval Eurasian History*, London: variorum reprints.



## بررسی تحرک اجتماعی و شایسته‌سالاری در دوره صفویه (با تکیه بر نهاد وزارت)

سasan طهماسبی<sup>۱</sup>

**چکیده:** تجربه، خانواده، استعداد، رابطه و حمایت از صفویه مهم‌ترین عوامل دستیابی به منصب وزارت اعظم در دوره صفوی بود. نقش خانواده از سایر عوامل مهم‌تر بود. زیرا بخش اعظم وزرای این دوره از اقشار بالای جامعه برخاسته بودند و موقعیت خانوادگی سایر عوامل را تحت تأثیر قرار می‌داد. وزرایی که به دلیل برخورداری از تجربه و استعداد انتخاب می‌شدند، عمدتاً اشخاصی توأم و شایسته بودند، اما بخش قابل توجهی از وزرا با اتکا به پایگاه خانوادگی و روابطشان با امرا و درباریان به منصب وزارت دست پیدا می‌کردند و فاقد شایستگی کافی بودند. این پژوهش بر آن است تا با استفاده از روش تاریخی و نظریه‌های جامعه‌شناسی میزان تحرک اجتماعی و شایسته‌سالاری در دوره صفوی را مورد ارزیابی قرار دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد هر چند جامعه دوره صفوی انعطاف‌پذیر بود، علی‌رغم تصور رایج به‌اندازه کافی شایسته‌سالار نبود. موانع زیادی در مسیر شایسته‌سالاری وجود داشت. نیمی از سی وزیر این دوره از شایستگی کافی برخوردار نبودند و تنها هشت تن از آنها به معنی واقعی کلمه شایسته بودند.

**واژه‌های کلیدی:** صفویه، وزارت، تحرک اجتماعی، شایسته‌سالاری

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور ac.ir@mashtahsan

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۳/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۷/۰۳/۱۶

## A Study of Social Mobility and Meritocracy in the Safavid Era (By Emphasizing on the Vizierate)

Sasan Tahmasbi<sup>۱</sup>

**Abstract:** Experience, family, talent, relationship and supporting the Safavids were the most important factors to acquire the vizierate office in the Safavid era. The role of the family was the most important one. Because most of the viziers came from high classes and the family situation affected other factors. Viziers whom were selected according to their experience and talents were chiefly capable and meritorious but a great number of the Viziers achieved the position of vizierate by relying on their family status and relationship with Emirs and courtiers while lacking enough merit. Using historical method and sociology theories, the paper aims to assess the measure of social mobility and meritocracy in the Safavid era. The findings of the paper shows while the Safavid society was flexible but was not meritocratic enough. There were many obstacles in the way of meritocracy. Half of the thirty viziers did not enjoy enough merits and only eight of them were meritorious.

**Keywords:** Safavids, vizierate, social mobility, meritocracy

---

<sup>1</sup> Assistant professor, Payame Noor University, Sasantahmasbi@pnu.ac.ir

## مقدمه

نابرابری‌های اجتماعی یکی از ویژگی‌های پایدار تاریخ ایران بوده است. با وجود این، جامعه ایران همواره قابلیت‌های انعطاف‌پذیری داشته است. دوره صفوی از این منظر برجستگی خاصی دارد. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که در آن دوره، اصل شایسته‌سالاری غالب بود و هیچ مانعی بر سر راه ترقی افراد توانا و شایسته وجود نداشت. وجود افرادی مانند الله‌وردي‌خان، ساروتقی، محمد بیگ و محمدعلی بیگ این نظر را تقویت می‌کند. راجر سیوری<sup>۱</sup> جامعه دوره صفوی را فضیلت‌سالار می‌داند.<sup>۲</sup> باستانی پاریزی می‌نویسد: «وزرای دوره طلایی صفوی اغلب از طبقه پایین بودند و صرفاً از روی استعداد ذاتی و نبوغ خود انتخاب می‌شدند...».<sup>۳</sup>

در منابع این دوره رویکردهای متفاوتی نسبت به این مسئله دیده می‌شود. دلاواله<sup>۴</sup> به موروشی شدن القاب و مناصب و تداوم لقب خانی در بعضی از خانواده‌ها به مدت دویست سال اشاره می‌کند.<sup>۵</sup> تاورنیه<sup>۶</sup> هم می‌نویسد مناصب و مشاغل دولتی موروشی‌اند.<sup>۷</sup> اما در جای دیگر قصه آشنایی شاه عباس اول با محمدعلی بیگ (وفات ۱۰۶۱ ق.) و ارتقای او از سطح یک کودک چوپان تا ناظر بیوتات و ریاست خزانه شاه را ذکر می‌کند.<sup>۸</sup> در سفرنامه برادران شرلی، پس از نقل داستان شیرفروشی که مورد توجه شاه عباس قرار گرفت و فرمانده قراولان شاه و چهار هزار سرباز شد، آمده است: «شاه عباس غالباً اشخاص درجه پست را بدین قسم ترقی داده و به مراتب شئونات زیاد نائل ساخته».<sup>۹</sup>

در میان اندیشمندان دوره صفوی، دو گرایش متضاد نسبت به موروشی شدن مناصب وجود داشت. محقق سبزواری در مورد شرایط انتصاب وزرا می‌نویسد: «... و اولی آن است که به شرف علو نسب و سمو حسب و سمات رفت و بزرگی آراسته بود تا تزلزل و تواضع نسبت به او بر اکابر و اعیان و امرا دشوار نباشد...». در مورد دییران و منشیان نیز چنین نظری دارد:

۱ Roger Savory.

۲ راجر سیوری (۱۳۷۸)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ص ۱۸۰.

۳ محمدابراهیم باستانی پاریزی (۱۳۶۲)، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، تهران: صفحی علیشاه، ص ۱۴۵.

۴ Della Valle.

۵ پیترو دلاواله (۱۳۸۰)، سفرنامه، ترجمه محمود بهفروزی، ج ۱، تهران: قطره، ص ۴۹۰.

۶ Tavernier.

۷ ژان باپتیست تاورنیه (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، کتابفروشی تأیید اصفهان، ص ۵۷۱.

۸ همان، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۹ سفرنامه برادران شرلی (۱۳۸۷)، ترجمه آوانس، تصحیح علی دهباشی، تهران: نگاه، ص ۸۰.

۱۰ محمدباقر محقق سبزواری (۱۳۸۱)، روضة الانوار عباسی، تصحیح نجف لکزایی، قم: بوستان کتاب قم، ص ۵۷۹.

«... به اصلت نسب و شرف و حسب موسوم باشد و اگر بعضی از آبا او به این شغل موسوم و ممدوح باشد انسب خواهد بود». <sup>۱</sup> اما موسوی فندرسکی از زبان شاه صفی تأکید می‌کند که منصب به میراث نمی‌رسد.<sup>۲</sup>

برای ارزیابی صحت و سقم این نظرات و روایات در این پژوهش به سؤالات زیر پاسخ داده می‌شود: (۱) جامعه دوره صفوی از لحاظ میزان انعطاف‌پذیری چگونه بود؟ (۲) پایگاه اجتماعی خانوادگی وزرای اعظم دوره صفوی چگونه ارزیابی می‌شود؟ و (۳) در واگذاری منصب وزارت اعظم تا چه میزان به شایستگی‌های اشخاص توجه می‌شده؟

برای پاسخگویی به سؤالات فوق، ابتدا نظریه تحرک اجتماعی و نظام قشریندی اجتماعی دوره صفوی مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس، وزرای آن دوره به تفکیک پادشاهان از منظر پایگاه اجتماعی خانوادگی، تجربیات آنها قبل از تصدی منصب وزارت، چگونگی و دلایل دستیابی به آن منصب و میزان شایستگی و توانایی‌ها هر کدام بررسی می‌شود تا مشخص شود که به چه قشری تعلقی داشتند و تا چه میزان برطبق اصول شایسته‌سالاری انتخاب شدند.

### مبانی نظری

منظور از قشر اجتماعی گروهی از افراد انسانی است که یک یا چند صفت مشترک مانند مشاغل مشترک دارند. پایگاه اجتماعی به موقعیت و جایگاه اجتماعی اطلاق می‌شود که افراد در گروه یا در مرتبه اجتماعی یک گروه در قیاس با گروههای دیگر احراز می‌کنند. نظامهای قشریندی اجتماعی از لحاظ میزان انعطاف‌پذیری متفاوت‌اند و به نظامهای باز و بسته تقسیم می‌شوند. منظور از تحرک اجتماعی، جابجایی افراد از یک پایگاه اجتماعی به پایگاه دیگر است. پایگاه به تفاوت‌های موجود میان گروههای اجتماعی از نظر احترام یا اعتبار اجتماعی اطلاق می‌گردد.<sup>۳</sup>

منظور از شایسته‌سالاری، نظامی است که افراد در آن علی‌رغم طبقه اجتماعی خود صرفاً از طریق سخت کوشی و با اتکا به توانایی‌ها و استعدادهای خود ارتقاء می‌یابند. عواملی مانند نژاد، قومیت و زمینه‌های اجتماعی در این روند نقشی ندارد و عدم قابلیت‌های ذاتی تنها مانع

۱ همان، ص ۶۶۸.

۲ سید ابوطالب موسوی فندرسکی (۱۳۸۸)، *تحفة العالم*، تصحیح رسول جعفریان، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ص ۱۲۲.

۳ محمد سلمان قائمی‌زاده (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی قشریندی و تحرک اجتماعی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ص ۷۵.

موققت افراد است. در این پژوهش برخورداری از استعداد و تجربه کافی و عملکرد مؤثر و سازنده وزرا نشانه شایستگی آنها تلقی شده است و فقدان این امتیازات دلیلی برای اثبات بی‌لیاقتی آنها است.

### نظام قشربندی اجتماعی در دوره صفوی

جامعه ایران دوره صفوی از لحاظ سهم مردم در قدرت و اداره کشور به دو بخش حاکم و محکوم قابل تقسیم است. بخش حاکم از اهل شمشیر و اهل قلم تشکیل می‌شد. طبقه محکوم در برگیرنده بخش عمدۀ جامعه بود که از تروتمندترین بازرگانان تا فقیرترین کشاورزان را در بر می‌گرفت. محقق سبزواری (وفات ۱۰۹۰ ق.) به عنوان بزرگ‌ترین سیاست‌نامه‌نویس دوره صفوی، مردم را به چهار بخش تقسیم می‌کند: (۱) علماء و ارباب قلم، (۲) سپاه و حشم، (۳) أصحاب حرث و زراعت و (۴) پیشه‌وران و اصحاب حرف و صناعت.<sup>۱</sup>

با یک تقسیم‌بندی جدیدتر می‌توان جامعه دوره صفوی را براساس شاخص‌های طبقه اجتماعی که عبارت‌اند از شغل و ثروت به سه طبقه بالا، متوسط و پایین تقسیم کرد. هر چند استفاده از طبقه برای آن دوره چالش‌برانگیز است، اشارات منابع از این‌گونه تقسیم‌بندی حکایت دارد. در ذیل عالم‌رای عباسی از سه واژه اعلی، اوسط و ادنی برای دسته‌بندی مردم استفاده می‌شود.<sup>۲</sup> خواندمیر واژه‌های اعلی، ادانی و اوساط الناس را به کار می‌برد.<sup>۳</sup> سام میرزا در بیان پایگاه اجتماعی شعرها از واژگانی استفاده می‌کند که حاکمی از یک قشربندی اجتماعی بر مبنای مشاغل موروثی است. واژه‌هایی مانند بزرگ‌زاده، امیرزاده، ملک‌زاده، شیخ‌زاده، قاضی‌زاده، وزیرزاده و ملازاده در اثر او مکرر استفاده شده است.<sup>۴</sup>

این قشربندی نشان می‌دهد که بسیاری از مشاغل موروثی بودند، اما برای بررسی دقیق‌تر، بر وزرای اعظم تمرکز می‌شود و چون بعد از شاه عباس اول، تغییرات زیادی در ساختار سیاسی و اجتماعی کشور ایجاد شد که بر میزان تحرک اجتماعی تأثیرگذار بود، این بررسی به دو

<sup>۱</sup> محقق سبزواری، همان، ص. ۵۲۰.

<sup>۲</sup> اسکندر بیگ ترکمان منشی و محمد یوسف مورخ (۱۳۱۷)، ذیل عالم‌رای عباسی، تصحیح سهیلی خوانساری، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ص. ۱۲.

<sup>۳</sup> امیر محمود خواندمیر (۱۳۷۰)، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، تصحیح محمدعلی جراحی، تهران: گستره، صص ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۳.

<sup>۴</sup> سام میرزا صفوی (۱۳۸۴)، تذکره تحفه سامی، تصحیح رکن‌الدین همایون فرخ، تهران: اساطیر، صص ۷۹، ۶۰، ۹۵، ۲۹، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۷۰.

مقطع قبل و بعد از شاه عباس اول تقسیم می‌شود.

### از شاه اسماعیل اول تا شاه عباس اول (محدودیت تحرک اجتماعی)

شاه اسماعیل با اتکا به قزلباش‌ها به قدرت رسید. بنابراین بخش عمدۀ ای از قدرت به قزلباش‌ها اختصاص یافت. ایالات کشور بین قبایل قزلباش تقسیم شدند و حکومت ایالات در انحصار قزلباش‌ها قرار گرفت. هرچند استثناهایی هم وجود داشت، این عرصه در اختیار اهل شمشیر بود و تاجیک‌ها از مجرای حکومت ایالات نمی‌توانستند تحرک اجتماعی داشته باشند. قزلباش‌ها علاوه بر حکومت ایالات تمام مناصب عالی رتبه ارتش را نیز به انحصار خود درآورده بودند. البته شاه اسماعیل، منصب امیرالامراًی را از سال ۹۱۴ق. تا سال ۹۲۰ق. به تاجیک‌ها واگذار کرد، اما این منصب دوباره در اختیار قزلباش‌ها قرار گرفت.<sup>۱</sup> انحصار قزلباش‌ها در مناصب نظامی تا دوره شاه عباس اول ادامه یافت. در زمینه مناصب دیوانی، شرایط برای عامه مردم یعنی تاجیک‌ها مناسب‌تر بود و منصب وزارت اعظم به جز چند مورد به تاجیک‌ها واگذار شد.

### – شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ق.)

شاه اسماعیل چهار وزیر اعظم داشت: میرزا زکریا کججی (۹۰۷-۹۱۸ق.), ملک محمود جان دیلمی (۹۰۸-۹۲۰ق.), میرزا شاه حسین اصفهانی (۹۲۹-۹۴۰ق.) و خواجه جلال الدین محمد کججی (۹۲۹-۹۳۰ق.). میرزا زکریا از سادات کججی تبریز بود که پیش از صفویه در شهر تبریز صاحب نفوذ بودند. علاء الدین صدیق کججی وزیر جهانشاه قراقویونلو (۸۴۱-۸۷۲ق.) و اوژون حسن آق قویونلو (۸۵۴-۸۸۳ق.) بود.<sup>۲</sup> شیخ محمد کججی در قدرت‌گیری رستم میرزا آق قویونلو نقش مهمی داشت.<sup>۳</sup> هرچند نسبت این دو صاحب منصب با امیر زکریا مشخص نیست اما نشان‌دهنده نفوذ خاندان کججی در دولت‌های پیش از صفویه است. میرزا زکریا وزیر الوند بیگ آق قویونلو (۹۰۳-۹۰۷ق.) بود و پیش از فتح تبریز به شاه اسماعیل ملحق شد.<sup>۴</sup>

۱ ویلم فلور (۱۳۸۸)، دیوان و قشون در عصر صفوی، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه، صص ۳۸-۴۰.

۲ ابوبکر طهرانی (۲۵۳۶)، کتاب تاریخ دیاربکریه، تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران: کتابخانه طهری، صص ۴۳۵، ۴۳۹.

۳ بوداق منشی قزوینی (۱۳۷۸)، جواهر الاخبار، تصحیح محسن بهرام نژاد، تهران: میراث مکتب، ص ۹۳.

۴ عبدالبیک نویدی شیرازی (۱۳۶۹)، تکملة الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران: نی، ص ۳۹.

ملک محمود جان دیلمی، دومین وزیر و شریک میرزا زکریا، ابتدا وزیر رستم میرزا آق قویونلو (۸۹۷-۹۰۲ ق.) بود.<sup>۱</sup> اما منابع صفوی او را وزیر سلطان یعقوب آق قویونلو (۸۸۳-۸۹۶ ق.) می‌دانند.<sup>۲</sup> خانواده ملک محمود جان از اعیان شهر قزوین بودند، خودشان را از نسل مالک اشتراحت می‌دانستند<sup>۳</sup> و در دولت آق قویونلو صاحب نفوذ بودند. شاه عmadالدین سلمان دیلمی (م ۸۸۳ ق.) وزیر سلطان خلیل آق قویونلو (۸۸۴-۸۸۳ ق.) بود.<sup>۴</sup>

امیر زکریا در سال ۹۱۸ ق. درگذشت.<sup>۵</sup> ملک محمود جان در اواخر عمر از وزارت کناره گیری کرد و در سال ۹۲۰ ق. از دنیا رفت.<sup>۶</sup> تاریخ کناره گیری او مشخص نیست، اما مسلم است که منصب وزارت اعظم برای مدتی فاقد متصدی بود. میرزا زکریا و ملک محمود به دلیل حمایت از دولت نوظهور صفوی وارد دستگاه اداری صفوی شدند. البته سیاست امیر زکریا و تشیع آن دو در انتخابشان تأثیرگذار بود. آنها در شرایطی به وزارت رسیدند که گزینه‌های اندکی برای تصدی آن منصب وجود داشت، چون بیشتر دیوان سالاران از مقابل شاه اسماعیل گریخته بودند. بنابراین، در مورد میرزا شایستگی شان به درستی نمی‌توان قضاوت کرد. عملکرد آنها پیش از صفویه و پس از آن مشخص نیست.

پس از مرگ آن دو وزیر، قدرت فائقه و کیل نفس نفیس همایون، مقام وزارت را تحت الشعاع قرار داد. میرزا شاه حسین اصفهانی در سال ۹۲۰ ق. هر دو منصب را بر عهده گرفت و بیشتر به عنوان وکیل شناخته می‌شد.<sup>۷</sup> هر چند از عنوان وزیر هم برای او استفاده می‌شود.<sup>۸</sup> میرزا در ابتدا به شغل بنایی و معماری مشغول بود. پس از فتح شهر اصفهان به دست شاه اسماعیل در سال ۹۱۰ ق. به او پیوست و در اولین گام وزیر دورمیش خان شاملو (م ۹۳۱ ق.) حاکم اصفهان شد.<sup>۹</sup> بعد از آن به واسطه هرگونه خدمات لایقه که نسبت به حضرت

۱ منشی قزوینی، همان، صص ۹۳-۹۴.

۲ حسن بیک روملو (۱۳۵۷)، حسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران: بابک، ص ۱۹۹.

۳ سام میرزا صفوی، همان، ص ۹۱.

۴ فضل الله روزبهان خنجی اصفهانی (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای امینی، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتب، صص ۱۶۴، ۱۲۲.

۵ قاضی احمد قمی (۱۳۸۳)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشرافی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۲۴.

۶ یحیی بن عبدالطیف قزوینی (۱۳۸۶)، الب التواریخ، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۲۸۷.

۷ نویدی شیرازی، همان، ص ۷۰، ۷۸.

۸ میرزا بیگ جنابذی (۱۳۶۷)، روضة الصفویه، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، صص ۳۵۳، ۳۱۱، ۲۹۲.

۹ جهانگشای خاقان (۱۳۵۰)، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ص ۱۸۴.

پادشاه بنده پرور کرده بود خصوصاً در چمن چالدران کمال جان‌سپاری از او بظهور رسیده منظور نظر عوطف خاقانی و مشمول مراحم سلطانی شده باامر جلیل‌القدر و کالت شرف اختصاص یافت.<sup>۱</sup> وی به عنوان وزیر دورمیش که در آن زمان حاکم خراسان بود، در جنگ چالدران حضور داشت و چون دو تن از زنان شاه را از میدان جنگ بیرون آورد و مانع اسارت آنها شد، مورد توجه شاه قرار گرفت و به جای امیر عبدالباقي منصب و کالت را به دست آورد.<sup>۲</sup> دست‌یابی وی به مقام وزارت و کالت را می‌توان نمونه‌ای انکارناپذیر از تحرک اجتماعی در این دوره دانست. تشیع وی در این ارتقاء نقش زیادی داشت، چون «از محبان خاندان مصطفی و مرتضی» بود.<sup>۳</sup> البته مسلمان شاه به استعدادهایش پی برده بود. میرزا شخصیتی قوی داشت. تسلیم خواسته‌های امرای قزلباش نمی‌شد و جلوی سوء استفاده‌های آنان را گرفت «...مهماز ملکی و مالی سرکار دیوان اعلی را بر نهجه به انجام مقرن می‌گردانید که مزیدی بدان متصور نبود...»<sup>۴</sup> به دلیل داشتن همین قابلیت‌ها به دست امرای قزلباش به قتل رسید.<sup>۵</sup> بنابراین، انتخاب او را می‌توان مطابق اصول شایسته‌سالاری دانست.

پس از او ناییش خواجه جلال‌الدین محمد کججی هر دو منصب و کالت و وزارت اعظم را عهده‌دار شد.<sup>۶</sup> اسکندر بیگ ترکمان، خواجه جلال‌الدین را از خاندان کججی می‌داند.<sup>۷</sup> اما سایر منابع او را فقط تبریزی می‌نامند.<sup>۸</sup> به نظر نمی‌رسد که اسکندر بیگ مرتکب اشتباه شده باشد. بدین ترتیب، وی دومین عضو خاندان کججی است که به منصب وزارت دست پیدا می‌کند. سابقه کاری او مشخص نیست. به‌احتمال زیاد با حمایت امیر زکریا وارد دیوان شد و ترقی کرد، اما پیش از رسیدن به وزارت، به مدت نه سال نایب وکیل بود. بنابراین، تجربه کافی به دست آورده بود. جنابذی درایت و کارداری او را می‌ستاید.<sup>۹</sup> گفته‌های او را می‌توان قابل قبول دانست، بنابراین کججی نسبتاً شایسته بود، هرچند فرصتی برای اثبات شایستگی خود پیدا نکرد.

۱ همان، ص ۱۶۰.

۲ همان، ص ۵۰۹.

۳ قمی، همان، ج ۱، ص ۱۴۹.

۴ جنابذی، همان، ص ۳۵۳.

۵ غیاث‌الدین خواندمیر (۱۳۵۳)، *حبيب السير*، تصحیح محمد دبیر سیاقی، ج ۴، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۵۹۵.

۶ منشی قزوینی، همان، صص ۱۳۸-۱۳۹.

۷ اسکندر بیگ ترکمان منشی (۱۳۸۷)، *تاریخ عالم رای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ص ۱۵۹.

۸ روملو، همان، ص ۲۳۵؛ نویدی شیرازی، همان، ص ۵۹.

۹ جنابذی، همان، ص ۳۵۶.

### - شاه طهماسب اول (۹۸۴-۹۳۰ ق.)

وزرای اعظم شاه طهماسب عبارت‌اند از: خواجه جلال‌الدین محمد کججی (۹۳۰ ق.), قاضی جهان قزوینی (۹۳۲-۹۳۰ ق.), میرجعفر ساوجی (۹۳۸-۹۳۲ ق.), احمد بیک نوری کمال (۹۴۱-۹۳۸ ق.), میرعنایت‌الله خوزانی (۹۴۲-۹۴۱ ق.), قاضی جهان قزوینی (۹۵۷-۹۴۲ ق.), میرزا بیک ابهری (۹۵۷-۹۶۰ ق.) و معصوم بیک شیخاووند (۹۷۶-۹۶۰ ق.). دهه اول پادشاهی شاه طهماسب دستخوش آشوب و کشاکش امرا بود. خواجه جلال‌الدین کججی به تحریک دیو سلطان کشته شد. به جای او قاضی جهان منصب وزارت و کالت را عهده‌دار گردید.<sup>۱</sup> اولین بار، ذیل وقایع سال ۹۱۴ ق. به قاضی جهان اشاره می‌شود، چون از طرف شاه اسماعیل مأموریت یافت نهری از فرات به شهر نجف بکشد.<sup>۲</sup> اولین منصب قاضی جهان، نیابت میرزا شاه حسین، وزیر شاه اسماعیل، بود.<sup>۳</sup> چون قاضی جهان متحد کپک سلطان استاجلو بود، پس از دو سال توسط دیو سلطان روملو عزل شد و به رشت گریخت. دیو سلطان به جای او میرجعفر ساوجی وزیر زین‌الدین سلطان شاملو، حاکم سابق عراق عرب را انتخاب کرد.<sup>۴</sup> زین‌الدین سلطان در این مقطع حاکم اسفراین بود و شاملوها از دیو سلطان حمایت کردند.<sup>۵</sup>

میرجعفر به دیو سلطان پیوست و با حمایت او وزیر اعظم شد. دیو سلطان در سال ۹۳۳ ق. به دست چوهه سلطان تکلو به قتل رسید. اما باز هم میرجعفر منصب خود را حفظ کرد تا اینکه در سال ۹۳۸ ق. حسین‌خان شاملو بر چوهه سلطان تکلو غلبه کرد و میرجعفر را به قتل رساند.<sup>۶</sup> میرجعفر پیش از تصدی منصب وزارت تجربه کافی نداشت و دست نشانده امرا بود. به نوشته منشی قزوینی «اعتبار وزراء سابق را نداشت...».<sup>۷</sup> عملکرد وی در این مقطع کوتاه صحت گفته‌های منابع را اثبات می‌کند.

<sup>۱</sup> همان، ص ۳۵۵.

<sup>۲</sup> خورشابین قباد الحسینی (۱۳۷۶)، تاریخ ایلچی نظام شاه، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران:

انجمان آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۳۶.

<sup>۳</sup> منشی قزوینی، همان، ص ۱۴۷.

<sup>۴</sup> قمی، همان، ج ۱، صص ۲۱۸، ۱۶۰.

<sup>۵</sup> خورشابین قباد الحسینی، همان، ص ۸۷.

<sup>۶</sup> قمی، همان، ج ۱، صص ۲۱۸، ۱۶۰.

<sup>۷</sup> منشی قزوینی، همان، ص ۱۵۰.

احمد بیک نوری کمال «که سالها متظر وزاره بود» وزیر اعظم شد. او مدتی ملازم دورمیش خان شاملو، حاکم خراسان، بود. سپس، وزیر حسین خان شاملو شد.<sup>۱</sup> در آن شرایط آشفته، با حمایت حسین خان هر دو منصب وزارت و کالت را به دست آورد.<sup>۲</sup> قمی از وی به عنوان وزیر دیوان اعلیٰ یاد می‌کند و برادرش غیاث الدین محمود را وزیر جزء می‌داند.<sup>۳</sup> احمد بیک تجربه کافی نداشت، دست نشانده امرا بود و با شایستگی انتخاب نشد. با کشته شدن حسین خان شاملو در سال ۹۴۱ق، احمد بیک عزل شد و مناصب و کالت و وزارت را به میرعنایت الله خوزانی و خواجه معین الدین واگذار کردند. خواجه عنایت پیش از آن، وزیر کپک سلطان استاجلو (م ۹۳۳ق.) بود.<sup>۴</sup> تأکید منابع بر میرعنایت نشان می‌دهد که زمام امور در دست وی بود و میبدی نیابت را بر عهده داشت. وی از تجربه کافی برخوردار نبود و مشخص نیست که چگونه به منصب وزارت دست یافت. به احتمال زیاد، او را امراز ذی نفوذ به شاه تحمیل کردند.

قاضی جهان در صفر سال ۹۴۲ق. از گیلان برگشت و هر دو منصب وزارت و کالت را به شرارت با میرعنایت بر عهده گرفت. میرعنایت کمی بعد کشته شد و قاضی جهان مستقل از مام امور را در دست گرفت.<sup>۵</sup> تا اینکه در سال ۹۵۵ق. از مقام خود کناره‌گیری کرد.<sup>۶</sup> زیرا شاه تمایل داشت: «بدقاچیق امور بنفس نفس باز رسد». بنابراین، به خواسته‌های قاضی جهان بی‌توجهی می‌کرد. قاضی رنجیده خاطر شد و به بهانه کهولت سن استعفا داد.<sup>۷</sup> وی به دلیل سیادت، داشتن مذهب تشیع یا پذیرش به موقع آن موردن توجه شاه اسماعیل اول قرار گرفت و وارد دیوان شد. با وجود این، تجربه نسبتاً کافی برای تصدی منصب مهم وزارت اعظم کسب کرده بود. این مسئله در انتخاب دوباره او تأثیر بیشتری داشت. روملو او را لایق و فرهیخته می‌داند.<sup>۸</sup> عملکرد او و پیشنهاد نظر روملو را تأیید می‌کند. بنابراین، با شایستگی انتخاب شد. جانشین او میرزا بیک ایهري، وزیر سوند بیک قورچی باشی افشار بود.<sup>۹</sup> میرزا بیک

۱ قمی، همان، ج ۱، صص ۱۶۶، ۲۳۶.

۲ جنابذی، همان، ص ۴۱۶.

۳ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۱۸.

۴ منشی قزوینی، همان، صص ۱۸۰-۱۸۱.

۵ جنابذی، همان، صص ۸۱، ۸۵.

۶ خورشاه بن قباد الحسینی، همان، ص ۱۶۳.

۷ ترکمان منشی، همان، ج ۱، ص ۱۶۰.

۸ روملو، همان، صص ۴۸۰-۴۸۱.

۹ منشی قزوینی، همان، ص ۳۳۷.

کم تجربه بود. چون سوند ییک افشار نفوذ زیادی در دربار شاه طهماسب داشت، مسلمًا با حمایت او به وزارت رسید. سکوت منابع در مورد او نشان می‌دهد که شخصیت تأثیرگذاری نبود. سرنوشت او مشخص نیست. به نظر می‌رسد که در سال ۹۶۰ ق. عزل شد یا در گذشت، چون در آن سال قاضی جهان تصمیم گرفت دوباره مناصب سابق را به دست آورد. اما شاه پیش‌دستی کرد و هر دو منصب را به معصوم ییک واگذار نمود. قاضی جهان اندکی بعد در گذشت.<sup>۱</sup>

معصوم ییک شیخ‌خواند از نسل شیخ جنید و عموزاده خاندان صفوی بود. در دربار شاه طهماسب نفوذ زیادی داشت. ابتدا قورچی بود. سپس متولی بارگاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی شد.<sup>۲</sup> پس از آن، به مدت چهار سال منصب دیوان‌ییگی را بر عهده گرفت.<sup>۳</sup> در سال ۹۷۶ ق. در مسیر سفر حج به دست عثمانی‌ها کشته شد.<sup>۴</sup> وی پیش از تصدی منصب وزارت اعظم تجربه کافی کسب کرده بود، اما نقشی در گردش امور دیوان نداشت. دلیل انتخاب او، تمایل شاه برای تسلط بر امور دیوان و جلوگیری از قدرت گیری دوباره قاضی جهان بود. پس از مرگ او، شاه کسی را به عنوان وزیر اعظم و کیل انتخاب نکرد.<sup>۵</sup>

#### - شاه اسماعیل دوم (۹۸۴-۹۸۵ ق.)

شاه اسماعیل دوم دو وزیر اعظم داشت: میرزا شکرالله اصفهانی (۹۸۴ ق.) و میرزا سلمان جابری (۹۸۵ ق.).

میرزا شکرالله، فرزند میرزا حبیب‌الله اصفهانی صاحب توجیه دیوان اعلیٰ در زمان شاه طهماسب بود.<sup>۶</sup> وی در اواخر دوره شاه طهماسب وزیر خراسان شد و مدتی نیز مستوفی‌الممالک بود.<sup>۷</sup> دوره وزارت‌ش کوتاه بود، چون شاه بعضی از رفتارهایش را نمی‌پسندید.<sup>۸</sup> روملو او را «روشن‌ضمیر و صاحب کفایت و خردمند و صاحب تدبیر» توصیف می‌کند.<sup>۹</sup>

۱ روملو، همان، ص ۴۸۳.

۲ نویدی شیرازی، همان، ص ۹۵.

۳ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۶۶.

۴ روملو، همان، ص ۵۷۰.

۵ ترکمان منشی، همان، ج ۱، ص ۱۶۱.

۶ در مورد این منصب رجوع کنید به: میرزا علی نقی نصیری (۱۳۷۱)، «القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه، تصحیح یوسف رحیم‌لو، مشهد: دانشگاه فردوسی، صص ۵۷-۵۸.

۷ ترکمان منشی، همان، ج ۱، صص ۱۶۲، ۱۶۵.

۸ افوشت‌های نظری (۱۳۷۳)، محمودین‌هدایت‌الله، نقاوه‌الآثار، تصحیح احسان اشرافی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۹.

۹ همان، ص ۵۳.

۱۰ روملو، همان، ص ۶۳۹.

وی پس از برکناری از وزارت باز هم در دستگاه اداری باقی ماند. مدتی وزیر خراسان و متولی بارگاه امام رضا (ع) شد.<sup>۱</sup> از سال ۹۹۴ ق. تا ۹۹۸ ق. نیز مستوفی‌الممالک بود.<sup>۲</sup> بنابراین، همان‌طور که روملو اذعان کرد، می‌توان گفت که نسبتاً شایستگی داشت.

در اوایل سال ۹۸۵ ق. میرزا سلمان جابری از خاندان جابری اصفهان وزیر اعظم شد. منابع او را از اعیان اصفهان می‌دانند.<sup>۳</sup> پدر او موسوم به نام آقا میرزا علی جابری در زمان شاه طهماسب، وزیر ابراهیم‌خان ذوالقدر حاکم فارس شد. میرزا سلمان در زمان اقامت در فارس «اکتساب فضایل و کمالات نموده». سپس به آذربایجان رفت و با حمایت میرزا عطاء‌الله اصفهانی، وزیر آن ایالت، مأمور ممیزی مالیات آنجا شد. پس از مدتی، میرزا عطاء‌الله او را به دربار شاه فرستاد «چون آثار قابلیت و کاردانی در ناصیه احوالش هویدا بود» مورد توجه شاه قرار گرفت. در سال ۹۷۳ ق. ناظر بیوتات خاصه شد و به سلک مقربان مجلس شاه پیوست.<sup>۴</sup> هرچند خانواده‌اش از اعیان بودند و از حمایت وزیر آذربایجان برخوردار شده، بیش از هر چیز به توانایی‌های خودش متنکی بود. افوشه‌ای نظرنی با تمجید از او تأکید می‌کند که «قابلیات ذاتی و استعدادات کسی باعث ترقی و اشتهر آنجلناب گردید».<sup>۵</sup> عملکرد او و تلاش‌هایش برای مقابله با قزلباش‌ها صحت گفته‌های افوشه‌ای را اثبات می‌کند.

#### - شاه محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۶ ق.)

شاه محمد خدابنده پنج وزیر داشت: میرزا سلمان جابری (۹۸۵-۹۹۱ ق.), میرزا هدایت‌الله (۹۹۱-۹۹۴ ق.), شاه قوام‌الدین محمد اصفهانی (۹۹۴ ق.), میرزا لطف‌الله شیرازی (۹۹۶-۹۹۴ ق.) و میرزا محمد کرمانی (۹۹۶ ق.).

شاه محمد، میرزا سلمان را در مقام خود ابقا کرد. با قتل او در سال ۹۹۱ ق. میرزا هدایت‌الله وزیر اعظم شد.<sup>۶</sup> او فرزند خواجه شاه حسین ساروئی، مستوفی‌الممالک شاه طهماسب بود. ابتدا وزیر ترخان<sup>۷</sup> و سپس وزیر گیلان بیه پس شد.<sup>۸</sup> در سال ۹۸۴ ق. ناظر

<sup>۱</sup> قمی، همان، ج ۱، ص ۱۷۳؛ ج ۲، ص ۶۷۳.

<sup>۲</sup> همان، صص ۸۱۶، ۹۲۱.

<sup>۳</sup> جنابذی، همان، ص ۵۹۱؛ ترکمان منشی، همان، ج ۱، ص ۲۸۸.

<sup>۴</sup> ترکمان منشی، همان، ج ۱، ص ۱۶۳.

<sup>۵</sup> افوشه‌ای نظرنی، همان، صص ۱۴۴-۱۴۵.

<sup>۶</sup> قمی، همان، ج ۲، صص ۷۴۷-۷۴۸.

<sup>۷</sup> وظایف این منصب در منابع ذکر نشده است.

<sup>۸</sup> ترکمان منشی، همان، ج ۱، صص ۱۶۲، ۱۶۵.

دفترخانه همایون و سپس مستوفی‌الممالک شد.<sup>۱</sup> بنابراین، تجربه کافی کسب کرده بود و شایستگی نسبی داشت. البته دست‌یابی اش به منصب وزارت اعظم با دخالت امرا و در شرایطی انجام شد که میرزا محمد کرمانی منشی‌الممالک «مستعد امر وزارت بود و به رشد و کارداری و قابلیت و وجاهت در میانه ممتاز افتاده بود»، اما به سبب قتل میرزا سلمان و خطیر بودن جایگاه وزیر از پذیرش آن خودداری کرد.<sup>۲</sup>

در سال ۹۹۴ ق. امرای ترکمان و تکلو در اقدامی که به کودتا شباهت داشت «دفترهای شاهی که در دفترخانه همایون بود به دست گرفته ارباب مناصب از تاجیکان تعیین فرمودند». میرزا هدایت‌الله عزل شد و به جای او شاه قوام الدین محمد فرزند میرتقی‌الدین محمد اصفهانی، صدر شاه‌طهماسب و از اعیان اصفهان منصب وزارت را بر عهده گرفت. ابتدا منصب صدر را به او پیشنهاد دادند. اما « بواسطه دخترزادگی نواب غفران پناه قاضی جهان شاغل امر وزارت گشت ». وی کوتاه‌مدتی بعد کشته شد.<sup>۳</sup> صرفاً به سبب موقعیت خانواده‌اش انتخاب شد و دست‌نشانده امرا بود.

با قتل او، میرزا لطف‌الله یا میرزا لطفی شیرازی وزیر اعظم شد. مادرش از سادات عصیدیه شیراز بود. ابتدا وزیر شاه ولی سلطان ذوالقدر حاکم مشهد شد.<sup>۴</sup> مدتی نیز وزیر برادرش شاهرخ خلیفه ذوالقدر مهردار بود. در زمان شاه اسماعیل دوم مدتی دیوان‌بیگی شد. در زمان شاه محمد وزارت شاهزاده حمزه میرزا را به دست آورد.<sup>۵</sup> وی با حمایت امرای ذوالقدر ترقی کرده بود، اما تجربه کافی به دست آورد و برای تصدی منصب وزارت نسبتاً شایسته بود.

با عزل وی در سال ۹۹۶ ق. میرزا محمد کرمانی که «آبا و اجداد او در این سلسله رفیعه پیوسته باشتغال مناصب جلیله مثل وزارت و انشاء و غیره‌ما سرافراز و بین الاقران ممتاز بوده...» وزیر اعظم شد.<sup>۶</sup> به نوشته قمی، وی فرزند خواجه علی بیک سرخ کرمانی خویشاوند میرزا کریما کجھی و دخترزاده خواجه میر ک (متوفی ۹۴۳ ق.) منشی‌الممالک شاه‌طهماسب بود و «بدان نسبت و خویشی مدتی در دارالانشاء خدمت نمود و از آنجا بمجلس اشرف افتاده

۱ قمی، همان، ج ۲، صص ۷۲۴، ۶۲۳.

۲ همان، ص ۷۴۸.

۳ همان، صص ۸۱۶، ۸۲۵.

۴ همان، ص ۶۲۷.

۵ قمی، همان، ج ۲، ص ۷۴۸.

۶ افوشتہ‌ای نطنزی، همان، صص ۲۹، ۲۲۱.

و مدتی انشاء کرد...». <sup>۱</sup> اما به نوشته اسکندر بیگ مادرش از سادات کججی بود و با محمدی میرزا کججی نسبت خویشاوندی داشت. <sup>۲</sup> میرزا در زمان شاه طهماسب ابتدا وزیر اردبیل بود.<sup>۳</sup> سپس مجلس نویس و منشی‌الممالک شد. در دوره شاه اسماعیل دوم در این مقام ابقاء گردید و «بنابر قابلیات ذاتیه و اکتساب فضایل آتیه و حیثیات لازمه... بمراتب علیه مستعد و بر مدارج سینیه مستعلی گشت...». <sup>۴</sup> در زمان شاه محمد ابتدا مغضوب و جریمه شد. مدتی نیز بیکار بود تا این که با وساطت برخی از ارکان دولت ابتدا وزیر بعضی از مناطق عراق عجم و سپس مستوفی‌الممالک شد.<sup>۵</sup> به گفته قمی در فن انشاء نظیر نداشت.<sup>۶</sup> اسکندر بیگ او را لایق و با استعداد می‌داند.<sup>۷</sup> چون مناصب متعددی را تجربه کرده بود، گفته‌های منابع در مورد توانایی‌های او را می‌توان پذیرفت. بنابراین، برای تصدی منصب وزارت شایستگی نسبی داشت.

از شاه عباس اول تا سقوط صفویه (هموار شدن مسیر تحرک اجتماعی و شایسته‌سالاری) شاه عباس اول دست به اصلاحاتی زد که راه برای تحرک اجتماعی هموارتر کرد و زمینه‌ساز ترقی افرادی شد که درب‌های تحرک به روی آنها بسته بود. کاستن از قدرت قزلباش‌ها و به کارگیری عناصر گرجی، چرکس و ایرانی در ارتش مهم‌ترین اقدام شاه در این زمینه بود و ارتش به یکی از مجراهای اصلی تحرک اجتماعی تبدیل شد. بسیاری از حکام و دیوان‌سالاران از این ماجرا وارد ساخت قدرت شدند. برخی از گرجی‌ها و چرکس‌هایی که به رده‌های بالای ارتش و حکومت ایالات دست یافتند، از نجای قوم خود بودند. برخی نیز به مردم عادی تعاق داشتند که در جنگ‌ها به اسارت درآمده بودند و با حمایت شاه مراحل ترقی را طی کردند. تفنگچی‌های ایرانی اعم از روستایی، شهری و ایلی عمدتاً از اقشار پایین جامعه یا ایالات و قبایلی بودند که پیش از شاه عباس اول نقشی در ساختار قدرت نداشتند. به عنوان نمونه، ایل زنگنه از این تغییرات برای تحرک تا بالاترین سطوح یعنی وزارت اعظم سود برد. در حالی که، پیش از شاه عباس نامی از آن ایل در منابع نیست.

۱ قاضی احمد قمی (۱۳۶۶)، گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: کتابخانه طهوری، ص ۵۳.

۲ ترکمان منشی، همان، ج ۱، ص ۱۶۷؛ ج ۳، ص ۱۰۹۰.

۳ قمی، خلاصه التواریخ، ج ۲، ص ۱۱۸.

۴ افوشهای نظری، همان، صص ۲۹-۳۰.

۵ همان، صص ۶۵-۶۶.

۶ قمی، همان، ج ۲، ص ۶۲۳.

۷ ترکمان منشی، همان، ج ۱، ص ۱۶۷.

دومین اقدام مهم شاه عباس در راستای تحرک اجتماعی، اجرای سیاست خاصه‌سازی بود. این سیاست امرای قزلباش و بعداً امرای گرجی را از حکومت بیشتر ایالات محروم کرد و راه برای قدرت‌گیری تاجیک‌ها فراهم آورد، زیرا امور ایالت در اختیار وزرای ایالات قرار گرفت که از میان دیوان‌سالاران ایرانی انتخاب می‌شدند. براندازی حکومت‌های محلی مانند آل کیا و ملوک لار هم نتایج مشابهی به همراه داشت. برخی از تاجیک‌ها، بدین ترتیب وارد دستگاه دیوان‌سالاری شدند و مراحل تحرک را تا بالاترین سطح طی کردند. به عنوان مثال، بعد از فرار خان احمد و انفراض آل کیا حکومت گیلان به وزرایی مانند میرزا شفیع خراسانی (میرزای عالمیان)، میرزا تقی اصفهانی (ساروتقی)، بهزاد بیک استرآبادی و فرزندش اصلاح بیک واگذار شد.<sup>۱</sup>

#### - شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ ق.)

در این دوره هفت نفر بر مستند وزارت اعظم تکیه زدند: میرزا شاهولی اصفهانی (۹۹۶-۹۹۷ ق.), میرزا محمد کرمانی (۹۹۷ ق.), میرزا لطف‌الله شیرازی (۹۹۷-۱۰۰۰ ق.), حاتم بیک اردوبادی (۱۰۰۰-۱۰۱۹ ق.), ابوطالب بیگ اردوبادی (۱۰۳۰-۱۰۱۹ ق.), سلمان خان استاجلو (۱۰۳۳-۱۰۳۳ ق.) و خلیفه سلطان (۱۰۳۸-۱۰۳۳ ق.).

میرزا شاهولی نوه میرزا عطاء‌الله اصفهانی، برادرزاده میرعنایت‌الله خوزانی، وزیر آذربایجان، شیروان و شکی در زمان شاه طهماسب بود.<sup>۲</sup> پدر میرزا شاهولی به نام میرزا احمد در زمان شاه طهماسب مدتها وزیر شوشتار و خوزستان بود. سپس وزیر مرشد قلی خان، حاکم خراسان شد.<sup>۳</sup> میرزا شاهولی با مرگ پدرش در سال ۹۹۰ ق. جای او را گرفت و با کمک مرشد قلی خان وزیر اعظم شد. قمی در مورد نقش مرشد قلی خان در این جریان می‌نویسد: «... و سبق خدمت بواسطه پدرش مرحوم میرزا احمد و خود به مرشد قلی خان داشت... الساقون السابقون اوئلک هم المقربون». میرزا شاهولی تجربه کافی نداشت و برکشیده مرشد قلی خان بود. بنابراین، با شایستگی انتخاب نشد.

با قتل مرشد قلی خان در سال ۹۹۷ ق. میرزا شاهولی عزل شد و میرزا محمد کرمانی بار

<sup>۱</sup> عبدالفتاح فومنی (۱۳۴۹)، *تاریخ گیلان*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران زمین، ص ۱۷۲.

<sup>۲</sup> افوشه‌های نظری، همان، ص ۲۸۷؛ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۳۶؛ منشی قزوینی، همان، ص ۲۱۷.

<sup>۳</sup> ترکمان منشی، همان، ج ۱، صص ۱۷۲، ۲۲۷.

<sup>۴</sup> قمی، همان، ج ۲، ص ۸۶۹.

دیگر وزیر اعظم شد. انتخاب وی به مقام وزارت با شایستگی انجام شد. چون در دوره شاه محمد تجربه کافی کسب کرده بود. اما پس از شش ماه، امرای قرلباش که «طاقت بار شکوه و شان آن وزیر آصف مکان را نداشتند» علیه وزیر توطئه کردند. شاه او را عزل کرد و در خفا به دست امرا کشته شد.<sup>۱</sup> پس از او میرزا لطف‌الله وزیر اعظم شد. او در زمان شاه محمد وزیر اعظم بود. در ابتدای دوره شاه عباس تنزل مقام یافته و وزیر شاهزاده زینب بیگم (دختر شاه طهماسب) شده بود.<sup>۲</sup> به احتمال زیاد، با حمایت زینب خانم که در آن زمان نفوذ زیادی در دربار داشت، به وزارت رسید.

جانشین او حاتم بیک اردوبادی فرزند ملک بهرام کلاتر اردوباد بود. وی در زمان شاه طهماسب و پس از مرگ پدرش ابتدا کلاتر اردوباد، سپس وزیر بوداق روملو، حاکم خوی، شد. در زمان شاه محمد وزیر ولی خان افشار، حاکم کرمان، شد. شاه عباس در سال ۹۹۹ ق. با توصیه و اصرار فرهاد خان قرامانلو - یکی از امرای معتبر دربارش - منصب مستوفی‌الممالک را به او واگذار کرد. سال بعد، وزیر اعظم شد و تا سال ۱۰۲۰ ق. عهده‌دار این منصب بود.<sup>۳</sup> وی تجربه کافی در امور اداری داشت و «بوفور دانش... موصوف و معروف بود»<sup>۴</sup> به راستی شایسته‌ترین وزیر شاه عباس به شمار می‌آید.

پسر و جانشین او ابوطالب بیک بدون داشتن سابقه در سنین جوانی عهده‌دار این منصب مهم شد و ده سال در آن مقام باقی ماند<sup>۵</sup> انتخاب او بدون داشتن تجربه کافی نشان‌دهنده غلبه اشراف‌سالاری بر شایسته‌سالاری است. جنابذی در توصیف او می‌نویسد: «در علم سیاق و حساب و فنون و شعر و انشا از صاحبان آن فنون گوی تفوق می‌ربود».<sup>۶</sup> اما مسلم است که صرفاً به دلیل این که فرزند وزیر اعظم بود، این بخت را داشت تا بدون کسب تجربه به منصب مهم وزارت دست یابد. شاه عباس از عملکرد او رضایت نداشت. «و اگر از جهالت و غرور و نفس و نشاء شراب جوانی ارتکاب اموری که لازمه ایام است می‌نمود از کمال مرحمت و حق‌گذاری خدمات سابقه و لاحقه از آن اغماض فرموده بتغافل پادشاهانه می‌گذرانیدند تا آن که اراده خاطر اشرف باز

۱ افواشته‌ای نظری، همان، ص ۳۱۵.

۲ قمی، همان، ج ۲، ص ۸۸۹.

۳ ترکمان منشی، همان، ج ۲، صص ۷۲۶-۷۲۵؛ ملا جلال منجم یزدی (۱۳۶۶)، تاریخ عیاسی، تصحیح سیف‌الله وحیدنیا، تهران: وحید، صص ۸۳، ۸۸، ۹۵، ۱۰۵، ۱۰۷.

۴ ترکمان منشی و مورخ، همان، صص ۱۴۳-۱۴۲.

۵ همان، صص ۱۴۷-۱۴۱.

۶ جنابذی، همان، ص ۸۱۸.

متعلق گشت که او را از این خدمت معاف دارند...».<sup>۱</sup>

سلمان خان استاجلو فرزند شاه قلی سلطان (م ۹۸۴ ق). و نوه عبدالله خان (م ۹۷۳ ق). از امرای معتبر دوره شاه طهماسب بود. در سال در ۹۸۸ ق. حاکم بخشی از شیروان شد. در سال ۹۹۱ ق. حاکم خراسان بود.<sup>۲</sup> لکی محمد میرزا (شاه محمد خدابنده بعدی) را نیز بر عهده داشت. پس از آن، حاکم ایروان شد.<sup>۳</sup> در سال ۱۰۲۱ ق. حکومت قزوین را به دست آورد، اما به دلیل ارتکاب فساد مالی و ظلم به رعایا عزل و به مدت دو سال به زندان افتاد.<sup>۴</sup> با وجود این، در سال ۱۰۳۰ ق. وزیر اعظم شد و تازمان مرگش در سال ۱۰۳۳ ق. در آن منصب باقی بود.<sup>۵</sup> اسکندر بیگ در مورد او می‌نویسد: «... مرد حساب دان مربوط نویس و از علوم متداوله فی الجمله آگاهی داشت...». اما خوش نام نبود و به دست اندازی در اموال دیوان شهرت داشت. البته تمام آنچه اندوخته بود، نصیب شاه شد. چون وارثی نداشت.<sup>۶</sup> شاید به همین دلیل یا به دلیل خویشاوندی با شاه، به عنوان وزیر اعظم انتخاب شد. وی با یکی از دختران شاه طهماسب ازدواج کرده بود.<sup>۷</sup> در هر صورت، شایستگی اندکی داشت.

خلیفه سلطان داماد شاه عباس اول و فرزند میر رفیع الدین محمد صدر الممالک بود. اجدادش از نسل سید قوام الدین مرعشی بودند، اما به اصفهان مهاجرت کرده و در آنجا به سادات خلیفه سلطانی شهرت یافتند. میر شجاع الدین محمود پدر او در زمرة علمای زمان شاه طهماسب بود.<sup>۸</sup> دلیل دستیابی خلیفه سلطان به منصب وزارت مشخص نیست. وی با داشتن لقب سلطان العلما در سلک روحانیون قرار داشت و حتی در ابتدا از پذیرش منصب وزارت خودداری کرد.<sup>۹</sup> هر چند بر علوم دینی مسلط بود، هیچ تجربه‌ای در امور اداری نداشت. شاید صرفاً به دلیل خویشاوندی با شاه و تمایل شاه برای تسلط بیشتر بر امور دیوان انتخاب شد. بنابراین، شایستگی کافی نداشت.

۱ ترکمان منشی و مورخ، همان، ص ۱۴۳.

۲ جنابذی، همان، صص ۳۶۱، ۳۶۲، ۶۲۶.

۳ ترکمان منشی، همان، ج ۱، صص ۵۱، ۱۰۷، ۳۳۱.

۴ همان، ج ۲، صص ۸۵۳-۸۵۴.

۵ همان، ج ۳، ص ۱۰۲۲.

۶ همان، صص ۹۶۵-۹۶۶.

۷ همان، ص ۱۰۲۲.

۸ همان، ج ۱، ص ۱۳۶.

۹ همان، ج ۳، صص ۹۲۹، ۹۲۰، ۱۰۷۷، ۱۰۴۱-۱۰۴۰، ۱۰۹۰.

۱۰ ترکمان منشی و مورخ، همان، ص ۸۹.

### - شاه صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸ ق.)

شاه صفی سه وزیر اعظم داشت: خلیفه سلطان (۱۰۳۸-۱۰۴۱ ق.), ابوطالب بیگ اردوبادی (۱۰۴۱-۱۰۴۳ ق.) و ساروتفقی (۱۰۴۳-۱۰۵۲ ق.).

خلیفه سلطان به دلایل نامعلومی عزل و تبعید شد. داماد و سه پسر او به دستور شاه نایینا شدند.<sup>۱</sup> در مورد عملکرد خلیفه سلطان در این دوره، به درستی نمی‌توان اظهارنظر کرد. هرچند پس از یک بار تصدی وزارت، تجربه به دست آورده بود، به نظر می‌رسد که نقش تعیین کننده‌ای در امور دولت نداشت. بنابراین، ابقاء او شایسته نبود. پس از او ابوطالب بیگ که پس از مدتی بیکاری، مجلس‌نویس شده بود، به وزارت انتخاب شد. وزارت او چندان طولانی نبود. پس از یک سال عزل شد و به قتل رسید.<sup>۲</sup> وی با داشتن سابقه وزارت و تجربه منصب مجلس‌نویس که در غیاب وزیر اعظم وظایف او را انجام می‌داد، تجربه کافی کسب کرده بود، اما باز هم شایستگی کافی نداشت. به نوشته واله قزوینی «بنابر آنکه هشیاری و خبرداری از لوازم این منصب والاست و از مراعات آن غافل و ذاهل افتاده بود».<sup>۳</sup> به همین سبب، در جدال با ساروتفقی مغلوب می‌شد.<sup>۴</sup> قتل او که در این زمان نخبه قدرت برتر خاندان اردوبادی به شمار می‌آمد، زمینه را برای سقوط آن خاندان فراهم کرد.

ساروتفقی نوه خواجه عنایت وزیر حسن بیگ یوزباشی از امرای قدرتمند دوره شاه طهماسب بود.<sup>۵</sup> عمومیش به نام خواجه قاسم علی در همان زمان وزارت حسن بیگ یوزباشی و وزارت آذربایجان را بر عهده داشت.<sup>۶</sup> ساروتفقی تحت حمایت عمومیش رشد کرد و با مرگ او دچار فقر و فاقه شد. ابتدا از حاتم بیگ اردوبادی کمک خواست، اما به سبب کدورتی که حاتم بیگ از عمومیش به دل داشت، به نتیجه نرسید. به ناچار، راهی قزوین شد. سپس، به اردبیل رفت و در آنجا مشرف ذوالفقار خان قرامانلو، حاکم آنجا شد. پس از آن، با دست یابی ذوالفقار خان به حکومت قراباغ وزیر او شد. در گام بعد، وزارت مازندران را به

۱ محمد معصوم خواجهی اصفهانی (۱۳۶۸)، خلاصه‌سییر، تهران: علمی، ص ۳۳.

۲ محمد یوسف واله قزوینی اصفهانی (۱۳۸۲)، خلد برین (ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم)، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص ۱۹۹-۲۰۰، ۲۰۰.

۳ واله قزوینی اصفهانی، همان، ص ۳۲۰.

۴ همان، ص ۱۷۱-۱۷۳.

۵ ترکمان منشی، همان، ج ۳، ص ۱۰۹۲.

۶ همان، ج ۱، ص ۱۶۵.

دست آورد.<sup>۱</sup> در سال ۱۰۳۸ ق. «بنابر رشد و کارданی و اعتماد مهام دیوانی و رفاهیت حال رعایا» وزارت گیلان هم ضمیمه آن شد.<sup>۲</sup>

ترقی ساروتقی مورد توجه منابع متأخر ایرانی و سیاحان اروپایی قرار گرفت و آن را نمونه‌ای از شایسته‌سالاری به شمار آوردن. شاردن او را پسر ناتوایی از مردم تبریز می‌داند که مراحل ترقی را از سربازی در ارتش تا وزارت اعظم طی کرد.<sup>۳</sup> اولتاریوس<sup>۴</sup> او را پسر کاتبی از مردم مازندران می‌داند.<sup>۵</sup> موسوی فندرسکی با تمجید از اقدامات شاه صفوی در این مورد می‌نویسد: «... با وجود جمعی از سلسله‌های وزرای عظام سوابق ایام این دولت ابد مدت، میرزا تقی را که هیچ‌یک از آبا و اجدادش ادنی منصبی هم نداشتند اعتمادالدوله نمود...». آنها در مورد پیشینه خانوادگی ساروتقی مرتکب اشتباه شده‌اند. همان‌طور که گفته شد، پدر بزرگ و عمومی او دیوان‌سالار بودند. به همین دلیل، در اولین گام به حاتم ییک مراجعه کرد. هرچند به هدف خود نرسید، باز هم پیشینه خانواده‌اش در ورود وی به دیوان‌سالاری بی‌تأثیر نبود. حداقل برای او امکانات تحصیلی ممتاز فراهم کرده بود تا بتواند به دیوان وارد شود. البته پس از آن لیاقت خود را اثبات کرد. دلاواله وی را در زمان تصدی وزارت مازندران ملاقات کرد و مقرب‌ترین و متنفذترین وزیر شاه عباس می‌داند.<sup>۶</sup> ناظران بر استعداد و توانایی‌های او در مقام وزیر اعظم صحه گذاشته‌اند. شاردن می‌نویسد: «به گواهی تاریخ و مردم معاصر وی هیچ‌گاه شخصیت روشن‌بین و آگاهی بمانند وی شاغل این شغل خطیر و عالی نبوده است». بنابراین، برای تصدی منصب وزارت اعظم شایستگی کافی داشت. پیشینه و عملکرد او در مقام وزیر اعظم صحت نوشته‌های شاردن و سایر منابع را اثبات می‌کند.

#### - شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۷ ق.)

در این دوره چهار نفر از دست شاه منصب وزارت اعظم دریافت کردند: ساروتقی (۱۰۵۲) -

<sup>۱</sup> واله قزوینی اصفهانی، همان، صص ۳۲۰-۳۲۵.

<sup>۲</sup> خواجه‌گی اصفهانی، همان، ص ۷۰.

<sup>۳</sup> ژان شاردن (۱۳۴۵)، سیاحت‌نامه، ترجمه محمد عباسی، ج ۷، تهران: امیرکبیر، صص ۷۶-۷۸.

<sup>4</sup> Olearius.

<sup>5</sup> آدام اولتاریوس (۱۳۶۹)، سفرنامه، ترجمه حسین کردیجه، ج ۲، تهران: انتشارات کتاب برای همه، ص ۷۴۷.

<sup>6</sup> موسوی فندرسکی، همان، ص ۱۲۳.

<sup>7</sup> دلاواله، همان، ج ۱، صص ۵۴۵-۷۴۱.

<sup>8</sup> شاردن، همان، ج ۷، ص ۷۸.

۱۰۵۴ ق.)، خلیفه سلطان (۱۰۵۴-۱۰۶۴ ق.)، محمد بیک (۱۰۶۴-۱۰۷۰ ق.) و میرزا مهدی (۱۰۷۱-۱۰۷۷ ق.).

ساروتقی ابتدا در مقام خود ابقاء شد. اما آن وزیر لایق دو سال بعد با نظر مساعد شاه به دست جانی خان قورچی باشی به قتل رسید. پس از او بار دیگر خلیفه سلطان وزیر اعظم شد و تا زمان مرگش در سال ۱۰۶۴ ق. در این مقام باقی ماند.<sup>۱</sup> دلیل انتخاب او مشخص نیست. شاید شاه که از سخت گیری‌های ساروتقی آزرده خاطر بود، ترجیح داد فرد ضعیفی بر مسند وزارت جلوس کند. ممکن است شاه برای جلب رضایت روحانیون منصب وزارت را به او واگذار کرده باشد. خلیفه سلطان در این مقطع هم عملکرد قابل قبولی نداشت.<sup>۲</sup>

به نوشته تاورنیه، محمد بیک پسر خیاطی از مردم تبریز بود که با اتکا به تحصیلات و هوش و ذکاؤتش مراحل ترقی را طی کرد. ابتدا معیر باشی شد. سپس، با حمایت الله‌وردی بیک میرشکار باشی به شاه عباس دوم معرفی و مورد توجه قرار گرفت.<sup>۳</sup> پدرش حسین بیگ تبریزی از اکابر تبریز بود. در زمان شاه عباس اول صاحب جمع قیچاچی باشی شد. عمومیش تقی سلطان هم سلطان یکی از ولایات آذربایجان بود. حسین بیگ به سبب درست کاری و کاردانی اش نزد شاه عباس اعتبار زیادی داشت.<sup>۴</sup> در سال ۱۰۲۲ ق. برای تهنیت جلوس سلطان محمد قطب شاهی به دکن اعزام شد.<sup>۵</sup> محمد بیک ابتدا داروغه جلفا بود.<sup>۶</sup> سپس، معیرالممالک و ناظر بیوتات شد.<sup>۷</sup> محمد بیک مطابق اصول شایسته سalarی به وزارت رسید. هر چند با حمایت پدرش به دیوان راه یافت و از حمایت میرشکار باشی برخوردار شد، پیش از دست یابی به منصب وزارت با تصدی چند منصب، تجربه کافی به دست آورده بود. پس از آن هم، لیاقتش را نشان داد.

با وجود این، در سال ۱۰۷۰ ق. برکنار شد و میرزا مهدی فرزند میرزا حیب‌الله صدرالممالک جای او را گرفت.<sup>۸</sup> میرزا حیب‌الله از جانب پدر با میرسید حسین

<sup>۱</sup> ولی قلی بن داود قلی شاملو (۱۳۷۱)، *قصص الخاقانی*، تصحیح سید حسن سادات ناصری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۲۸۴-۲۸۵.

<sup>۲</sup> رودی متی (۱۳۹۳)، *ایران در بحیران (زوال صفویه و سقوط اصفهان)*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز، ص ۶۲.

<sup>۳</sup> تاورنیه، همان، ص ۵۴۱.

<sup>۴</sup> واله قروینی اصفهانی، همان، ص ۳۴۵؛ نصرآبادی، همان، ج ۱، ص ۱۰۵.

<sup>۵</sup> ترکمان منشی، همان، ج ۲، ص ۸۶۶؛ ج ۳، ص ۹۴۱.

<sup>۶</sup> متی، همان، ص ۶۳.

<sup>۷</sup> واله قروینی اصفهانی، همان، ص ۴۹۸.

<sup>۸</sup> همان، ص ۶۵۴.

مجتهد‌الزمانی (م ۱۰۰۱ ق.) و از جانب مادر با شیخ لطف الله طیبی (م ۱۰۰۸ ق.) دو تن از علمای بزرگ آن دوره نسبت داشت.<sup>۱</sup> میرسید حسین دخترزاده مجتهد کرکی (م ۹۴۰ ق.) بود.<sup>۲</sup> ذیل وقایع سال ۱۰۵۲ ق. به میرزا مهدی به عنوان متولی بارگاه حضرت معصومه (ع) اشاره شده است.<sup>۳</sup> پس از مرگ پدرش در سال ۱۰۶۰ ق. صدر الممالک شد.<sup>۴</sup> سپس، منصب وزارت اعظم را به دست آورد.

هرچند میرزا مهدی پیش از تصدی منصب وزارت، منصب مهم صدارت را تجربه کرده و از امور اداری مطلع بود، آن منصب را از پدرش به ارث برده و ترقی وی بیش از هر چیز نتیجه پیشینه خانوادگی اش بود. به نوشته موسوی فندرسکی، کسی تصور نمی‌کرد که منصب وزارت به او واگذار شود «نم او در هیچ جا و اسم او به هیچ رسمی مذکور نبود، بلکه این معنی بر سیل احتمال هم به هیچ خاطری خطور نمی‌نمود».<sup>۵</sup> در مقام وزیر اعظم عملکرد ضعیفی داشت. نوشته‌های هلندی‌ها نشان می‌دهد که شخصی ضعیف و تنپرور بود.<sup>۶</sup> بنابراین، انتخاب او با شایستگی انجام نشد.

#### - شاه سلیمان (۱۱۰۵-۱۰۷۷ ق.)

در این دوره سه نفر وزیر اعظم شدند: میرزا مهدی (۱۰۷۷-۱۰۸۰ ق.)، شیخ علی‌خان زنگنه (۱۰۸۰-۱۱۰۱ ق.) و میرزا محمد طاهر قزوینی (۱۱۰۵-۱۱۱۰ ق.).

شاه ابتدا میرزا مهدی را ابقاء کرد، اما پس از سه سال عزل شد و شیخ علی‌خان زنگنه فرزند علی بیک به وزارت رسید. علی بیگ در سال ۱۰۲۷ ق. میرآخور باشی شاهعباس شد.<sup>۷</sup> همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، دست‌یابی شیخ علی‌خان به مقام وزارت نتیجه اصلاحات شاهعباس اول در ساختار ارتش بود، چون ایل زنگنه را از گمنامی بیرون آورد. شیخ علی‌خان مانند پدرش به ارتش پیوست، در سلک تفنگچی‌ها درآمد و حاکم کلهر و سنقر شد.<sup>۸</sup> در سال

<sup>۱</sup> نصرآبادی، همان، ج ۱، ص ۲۵.

<sup>۲</sup> ترکمان منشی، همان، ج ۱، ص ۱۴۵.

<sup>۳</sup> واله قزوینی اصفهانی، همان، ص ۳۱۵.

<sup>۴</sup> همان، ۴۹۳.

<sup>۵</sup> موسوی فندرسکی، همان، ص ۱۲۵.

<sup>۶</sup> متی، همان، ص ۶۹.

<sup>۷</sup> ترکمان منشی، همان، ج ۲، ص ۹۴۲.

<sup>۸</sup> شاملو، همان، ج ۲، ص ۲۰.

۱۰۴۷ ق. منصب میرآخورباشی را بر عهده گرفت.<sup>۱</sup> دو سال بعد، امارت ایل زنگنه را نیز ضمیمه آن منصب کرد.<sup>۲</sup> در گام بعد، منصب مهم تفنگچی آفاسی را به دست آورد.<sup>۳</sup> هرچند شیخ علی خان از حمایت‌های پدرش برخوردار بود، اما ترقی او در ارتش بیش از هر چیز نتیجه استعداد و توانایی‌هایش بود. عملکرد وی در مقام تفنگچی آفاسی، تحسین همگان را برانگیخت. شاردن در این مورد می‌نویسد: «... این شخص حقیقتاً لیاقت این مقام و سایر مقاماتی که بدان‌ها نائل گردیده دارد. مردی است نیک نفس و با تدبیر...». به همین دلیل، با وجود آن که حیطه کار تفنگچی آفاسی با وظایف وزیر اعظم چندان سنتی نداشت، اما به عنوان وزیر اعظم انتخاب شد و با اتکا به استعدادهای اثبات کرد که شایستگی آن منصب را داشت.

میرزا محمد طاهر قزوینی فرزند میرزا حسین خان قزوینی بود.<sup>۴</sup> شاملو در مورد خانواده‌اش می‌نویسد: «آبا و اجداد او پیوسته در این آستان خلافت نشان به امر جانفشاری قیام داشته‌اند».<sup>۵</sup> وی شخصی ادیب و فاضل بود. پس از مرگ شیخ علی خان در سال ۱۱۰۱ ق. وزیر اعظم شد. او ابتدا به عنوان کاتب دفترخانه شاهی به دیوان راه یافت.<sup>۶</sup> در دوران وزارت سارونقی در دیوان انشاء مشغول به کار شد. سپس، خلیفه سلطان منصب مجلس‌نویس را به او واگذار کرد.<sup>۷</sup> خانواده میرزا محمد طاهر از اعیان قزوین بودند.<sup>۸</sup> وی با خلیفه سلطان نسبت خویشاوندی داشت و از حمایت‌هایش برخوردار شد.<sup>۹</sup> در سال ۱۰۸۵ ق. عزل شد و پیش از این که وزیر اعظم شود به مدت هیجده سال هیچ منصبی نداشت. در آن زمان، بیش از ۸۰ سال از عمر وی می‌گذشت.<sup>۱۰</sup> حمایت‌های خلیفه سلطان در ترقی محمد طاهر تأثیر زیادی

۱ خواجه‌گی اصفهانی، همان، ص ۲۶۴.

۲ همان، ص ۲۸۶.

۳ میرمحمد سعید مشیزی (۱۳۶۹)، تذکره صفویه کرمان، تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران:وحید، ص ۳۵۵.

۴ شاردن، همان، ج ۹، ص ۲۰۹.

۵ ذبیح‌الله صفا (۱۳۶۴)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، تهران: فردوس، ص ۱۳۴۶.

۶ شاملو، همان، صص ۲۹۳-۲۹۴.

۷ علیقلی واله داغستانی (۱۳۸۴)، تذکره ریاض الشعرا، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، ج ۴، تهران: اساطیر، ص ۲۴۶۰.

۸ شاملو، همان، ج ۱، صص ۲۹۳-۲۹۴.

۹ محمد طاهر نصرآبادی (۱۳۷۸)، تذکره نصرآبادی (تذکرة الشعرا)، ج ۱، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر، ص ۲۶۱.

۱۰ عبدالحسین نوابی (۱۳۶۰)، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران (از سال ۱۰۳۸۵ تا ۱۱۰۵ ق)، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۴۷.

۱۱ سید عبدالحسین حسینی خاتون‌آبادی (۱۳۵۲)، وقایع السنین والا عموم، تهران: کتابفروشی اسلامیه، صص ۵۳۳، ۵۴۷.

داشت. ناظران هلنندی او را فردی ضعیف، منفور و مشتاق به دریافت هدایا می‌دانند.<sup>۱</sup> انتخاب وی در آن شرایط سنی و پس از هیجده سال دوری از کارهای دیوانی این شائبه را ایجاد می‌کند که صاحبان قدرت از سال‌ها مدیریت سخت گیرانه شیخ علی‌خان آزرده بودند و او را به شاه ضعیف تحمیل کردند تا با فراغ بال به سوءاستفاده مشغول شوند. بنابراین، هرچند سال‌ها تجربه داشت و از علم و دانش برخوردار بود، با شایستگی انتخاب نشد. عملکرد وی عدم شایستگی‌اش را اثبات می‌کند.

#### - شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ ق.)

وزرای شاه سلطان حسین پنج نفر بودند: میرزا محمد طاهر قزوینی (۱۱۰۵-۱۱۱۰ ق.), محمد مؤمن خان شاملو (۱۱۱۰-۱۱۱۶ ق.), شاهقلی خان زنگنه (۱۱۱۶-۱۱۲۷ ق.), فتح علی‌خان داغستانی (۱۱۲۷-۱۱۳۳ ق.) و محمدقلی خان شاملو (۱۱۳۳-۱۱۳۵ ق.).

میرزا محمد طاهر به علت کهولت سن برکنار شد. محمد مؤمن خان ایشیک آقاسی دیوان جای او را گرفت.<sup>۲</sup> محمد مؤمن خان فرزند حیدرخان و نوه زینل خان بیگدلی شاملو سپهسالار شاه صفی بود.<sup>۳</sup> حیدر خان (م ۱۰۲۶ ق.) ایشیک آقاسی حرم شاه عباس اول بود.<sup>۴</sup> ترقی محمد مؤمن خان بیش از هر چیز نتیجه پیشینه خانوادگی اش بود. قبل از تصدی منصب وزارت اعظم ابتدا داروغه فراش خانه<sup>۵</sup> شد.<sup>۶</sup> سپس، منصب ایشیک آقاسی را از پدرش به ارث برد. بنابراین، در امور اداری تجربه کافی نداشت. با مرگ او در سال ۱۱۱۶ ق. شاه قلی خان زنگنه، فرزند شیخ علی‌خان، وزیر شد.<sup>۷</sup> ذیل وقایع سال ۱۱۰۱ ق. به عنوان حاکم کرمانشاه ذکر شده است.<sup>۸</sup> سال بعد قورچی باشی شد.<sup>۹</sup> دستیابی او به منصب وزارت اعظم، نتیجه تداوم نفوذ خاندان زنگنه بود. وی پیش از تصدی وزارت اعظم، تجربه کسب کرده بود،

۱ فلور، همان، ص ۶۰.

۲ نوایی، همان، ص ۲۴۷.

۳ خاتون‌آبادی، همان، ص ۵۴۷.

۴ ترکمان منشی، همان، ج ۲، ص ۸۶۰.

۵ در این مورد رجوع کنید به: میرزا رفیع (۱۳۸۵)، دستور الملوك، تصحیح محمد اسماعیل مارچینکوفسکی، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، صص ۲۵۲-۲۵۱.

۶ نصرآبادی، همان، ج ۱، ص ۴۹.

۷ خاتون‌آبادی، همان، ص ۵۵۷.

۸ همان، ص ۵۴۷.

۹ همان، ص ۵۴۸.

اما درایت و توانایی های پدرش را نداشت و زمام امور از دست او خارج شد.<sup>۱</sup> بنابراین، انتخاب او را نمی توان شایسته گماری دانست.

با مرگ شاه قلی خان، فتح علی خان داغستانی قولر آقاسی در سال ۱۱۲۷ ق. وزیر اعظم شد.<sup>۲</sup> به نوشته تفليسی، فتح علی خان در سنین کودکی با پدرش در داغستان به اسارت درآمد و به عنوان غلام خاصه در ارتش صفوی به کار گرفته شد. ابتدا میرشکار باشی و سپس قولر آقاسی شد.<sup>۳</sup> اما این گونه نیست. پدر او القاص میرزا ملقب به صفوی قلی خان فرزند الدار شمخال داغستان در زمان شاه عباس اول به عنوان گروگان وارد دربار صفوی شد. سپس ترقی کرد و مدتی بیگلربیگی ایروان بود.<sup>۴</sup> فتح علی خان پس از مرگ پدرش با حمایت های برادرزاده اش لطفعلی خان داغستانی سپهسالار و بیگلربیگی آذربایجان - که از لحاظ سنی از او مسن تر بود - مراحل ترقی را طی کرد. در اولین گام، یساول صحبت مجلس بهشت آیین<sup>۵</sup> شد، سپس به جای برادرش منصب امیر شکار باشی را به دست آورد. پس از آن، قولر آقاسی و وزیر اعظم شد.<sup>۶</sup> فتحعلی خان قوی و کاردار بود. به نوشته مرعشی «بالسبه بساير امراء دیگر در تدبیر و کارداری امتیاز داشت».<sup>۷</sup> هرچند نسبت به عملکرد او انتقادات زیادی وجود دارد، بر امور مسلط شد و قدرت درباریان را به میزان زیادی کاهش داد. بنابراین، شایستگی های لازم را برای تصدی منصب وزارت در آن مقطع بحرانی دارا بود. وی در سال ۱۱۳۳ ق. درنتیجه توطئه امرا و درباریان عزل و نایبینا شد. محمدقلی خان بیگدلی شاملو فرزند محمد مؤمن خان به عنوان آخرین وزیر شاه سلطان حسین بر مسند وزارت تکیه زد.<sup>۸</sup> وی در سال ۱۱۰۵ ق. قورچی باشی شده بود.<sup>۹</sup> به سبب نقشی که در توطئه علیه فتح علی خان داشت به وزارت رسید. فاقد شایستگی های لازم بود و عملکرد قابل قبولی نداشت.

۱ متی، همان، ص ۲۱۰.

۲ خاتون آبادی، همان، ص ۵۶۸.

۳ زوزف تفليسی (۱۳۸۸)، سقوط و زوال صفویان، ترجمه شاهین فاضل و شهرام شمسی، شهرضا: [این‌نا]، صص ۳۷-۳۸.

۴ واله داغستانی، همان، ج ۴، صص ۲۵۳۵-۲۵۳۴.

۵ در این مورد رجوع کنید به: میرزا سمیعا (۱۳۶۸)، تذكرة الملوك، تصحیح سید محمد دیر ساقی تهران: امیرکبیر، ص ۲۷.

۶ واله داغستانی، همان، ج ۳، ص ۱۶۷۶؛ ج ۴، ص ۱۹۵۲.

۷ میرزا محمد خلیل مرعشی (۱۳۶۲)، مجمع التواریخ، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه سنایی و کتابخانه طهوری، ص ۳۱.

۸ نصیری، همان، ص ۷.

۹ خاتون آبادی، همان، ص ۵۴۹.

در دوره صفوی در مجموع ۴۱ بار وزرای اعظم عزل و نصب یا ابقاء شدند. نه تن از آنها دو بار و یک تن از آنها سه بار بر مسند وزارت تکیه زدند. به این ترتیب، تعداد وزرای این دوره ۳۰ تن بودند. برای ارزیابی و نتیجه‌گیری دقیق‌تر از مباحث ذکر شده، سه جدول طراحی شده است: در جدول شماره یک، شغل پدران و پایگاه اجتماعی خانوادگی وزرا بررسی می‌شود. در جدول شماره دو، مناصب وزرا پیش از تصدی وزارت اعظم برای بار اول آمده است تا میزان تجربه و شایستگی آنها ارزیابی شود. در جدول شماره سه، عوامل اصلی انتخاب وزرای اعظم و تأثیر هر کدام بر میزان شایستگی آنها بررسی می‌شود.

#### جدول ۱. ارزیابی پایگاه اجتماعی خانوادگی وزرای دوره صفوی

ردیف	نام وزیر	شغل پدر	پایگاه اجتماعی خانوادگی					
			دیوان‌سالار	نظمی و دیوان‌سالار	افلهرانشده	بالا	متوسط	پایین
۱	میرزا ذکریا <sup>۱</sup> کججی	*				*	*	
۲	ملک محمود <sup>۲</sup> جان دیلمی	*				*		
۳	میرزا شاه حسین <sup>۳</sup> اصفهانی	*		*				
۴	خواجه جلال الدین <sup>۴</sup> محمد کججی	*				*		
۵	قاضی جهان <sup>۵</sup> قرزوینی	*				*		
۶	میر جعفر <sup>۶</sup> ساوجی	*		*				

ادامه جدول

۱ طهرانی، همان، صص ۴۳۹، ۴۳۵.

۲ سام میرزا صفوی، همان، ص ۹۱.

۳ جهانگشای خاقان، ص ۱۸۴.

۴ ترکمان منشی، همان، ج ۱، ص ۱۵۹.

۵ خورشاد بن قباد الحسینی، همان، ص ۳۶.

۶ قمی، همان، ج ۱، ص ۱۶۰.

پایگاه اجتماعی خانوادگی					شغل پدر			نام وزیر	نوبت
اظهارنشده	پایین	متوسط	بالا	اظهارنشده	نظامی و دیوان‌سالار	دیوان‌سالار			
*				*			احمد بیک	۷	
							نوری کمال <sup>۱</sup> اصفهانی <sup>۲</sup>		
*				*			میرعنایت‌الله <sup>۳</sup> خوزانی <sup>۴</sup> اصفهانی <sup>۵</sup>	۸	
*				*			میرزا بیک <sup>۶</sup> ابهری <sup>۷</sup>	۹	
			*	*			معصوم بیک <sup>۸</sup> شیخاوند <sup>۹</sup>	۱۰	
			*			*	میرزا شکرالله <sup>۱۰</sup> اصفهانی <sup>۱۱</sup>	۱۱	
			*			*	میرزا سلمان <sup>۱۲</sup> جابری <sup>۱۳</sup>	۱۲	
			*			*	میرزا <sup>۱۴</sup> هدایت‌الله <sup>۱۵</sup>	۱۳	
			*			*	شاه قوام‌الدین <sup>۱۶</sup> اصفهانی <sup>۱۷</sup>	۱۴	
*			*	*			میرزا الطف‌الله <sup>۱۸</sup> شیرازی <sup>۱۹</sup>	۱۵	

## ادامه جدول

۱ همان، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲ منشی قزوینی، همان، صص ۱۸۰-۱۸۱.

۳ همان، ص ۳۳۷.

۴ نویدی شیرازی، همان، ص ۹۵.

۵ ترکمان منشی، همان، ج ۱، صص ۱۶۲-۱۶۵.

۶ جنابذی، همان، ص ۵۹۱.

۷ ترکمان منشی، همانجا.

۸ قمی، همان، ج ۲، صص ۸۱۶، ۸۲۵.

۹ همان، ص ۶۲۷.

ردیف	نام وزیر	شغل پدر							پایگاه اجتماعی خانوادگی
		دیوان سالار	نظمی و دیوان سالار	افلخارنشده	بالا	متوسط	پایین	افلخارنشده	
۱۶	میرزا محمد کرمانی <sup>۱</sup>	*			*				
۱۷	میرزا شادولی اصفهانی <sup>۲</sup>	*							
۱۸	حاتم بیگ اردوبادی <sup>۳</sup>	*							
۱۹	ابوطالب بیگ اردوبادی <sup>۴</sup>	*							
۲۰	سلمان خان استاجلو <sup>۵</sup>	*	*						
۲۱	خلیفه سلطان <sup>۶</sup>	*							
۲۲	ساروتقی <sup>۷</sup>	*							
۲۳	محمد بیگ <sup>۸</sup>	*							
۲۴	میرزا مهدی <sup>۹</sup>	*							
۲۵	شیخ علی خان زنگنه <sup>۱۰</sup>	*	*						
۲۶	میرزا محمد طاهر قزوینی <sup>۱۱</sup>	*							

## ادامه جدول

۱ افوشته‌ای نظری، همان، صص ۲۹، ۲۲۱.

۲ افوشته‌ای نظری، همان، ص ۲۸۷؛ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۳۶؛ منشی قزوینی، همان، ص ۲۱۷.

۳ ترکمان منشی، همان، ج ۲، صص ۷۲۵-۷۲۶.

۴ ترکمان منشی و مورخ، همان، ص ۱۴۱.

۵ جنابدی، همان، صص ۳۶۱، ۳۶۲.

۶ ترکمان منشی، همان، ج ۳، صص ۹۲۹، ۱۰۴۰-۱۰۴۱، ۱۰۷۷، ۱۰۹۰.

۷ ترکمان منشی، همان، ج ۳، ص ۱۰۹۲.

۸ واله قزوینی اصفهانی، همان، ص ۳۴۵؛ نصرآبادی، همان، ج ۱، ص ۱۰۵.

۹ واله قزوینی اصفهانی، همان، ص ۶۵۴.

۱۰ شاملو، همان، ج ۲، ص ۲۰.

۱۱ همان، صص ۲۹۳-۲۹۴.

پایگاه اجتماعی خانوادگی					شغل پدر			نام وزیر	نام
اظهارنشده	پایین	متوسط	بالا	اظهارنشده	نظامی و دیوان سalar	دیوان سalar			
		*		*	*		محمد مؤمن خان شاملو <sup>۱</sup>	۲۷	
		*			*		شاهقلی خان زنگنه <sup>۲</sup>	۲۸	
		*			*		فتح علی خان داغستانی <sup>۳</sup>	۲۹	
		*			*		محمدقلی خان شاملو <sup>۴</sup>	۳۰	
۶	۱	۰	۲۳	۷	۶	۱۷	فراونی	جمع کل	
۲۰	۳/۳۳	۰	۷۶/۶۶	۲۳/۳۳	۲۰	۵۶/۶۶	درصد		

جدول ۲. ارزیابی سوابق شغلی وزرای دلیل اصلی انتخاب و میزان شایستگی آنها

ارزیابی وزارت					مناصب پیشین					نام وزیر	نام	
میزان شایستگی				عمل اصولی و انتخاب	وزیر	وزیر	وزیر	وزیر	وزیر			
نام شخص	نام	نام	نام	نام	نام	نام	نام	نام	نام	نام	نام	
*				وزیر امور اقتصادی						وزیر امور اقتصادی	وزیر امور اقتصادی	۱

ادامه جدول

<sup>۱</sup> خاتون آبادی، همان، ص ۵۴۷.<sup>۲</sup> همان، ص ۵۵۷.<sup>۳</sup> واله داغستانی، همان، ج ۴، صص ۲۵۳۴-۲۵۳۵.<sup>۴</sup> نصیری، همان، ص ۷.<sup>۵</sup> نوبدی شیرازی، همان، ص ۳۹.

ارزیابی وزارت						مناصب پیشین					نام وزیر	ردیف
میزان شایستگی			عامل اصلی	انتخاب	پنجمین	چهارمین	سومین	دومین	اولین			
نامشخص	بین	متوسط	بله	نه	صفویه							
*				نه	صفویه					وزیر اعظم	ملک محمد	۲
			*	استداد						وزیر حاکم	میرزا شاه	۳
		*		نه						وزیر حاکم	احمدخان	۴
			*	نه						نایب و پل	خواجه جلال الدین	۵
			*	نه						نایب و پل	محمد کریم	۶
	*			نه						وزیر حاکم	قاضی عجمان	۷
				نه						وزیر حاکم	قریونی	۸
				نه						وزیر حاکم	میرزا علی	۹

ادامه جدول

۱ روملو، همان، ص ۱۹۹.

۲ جهانگشای خاقان، صص ۱۸۴، ۶۰۱.

۳ منشی قروینی، همان، صص ۱۳۸-۱۳۹.

۴ همان، ص ۱۴۷.

۵ قمی، همان، ج ۱، صص ۲۱۸، ۱۶۰.

ادامه حدول

- ۱ قمی، همان، ج ۱، ص ۱۶۶، ۲۳۶.
  - ۲ منشی قزوینی، همان، ص ۱۸۰-۱۸۱.
  - ۳ منشی قزوینی، همان، ص ۳۳۷.
  - ۴ نویبدی شیرازی، همان، ص ۹۵، ۹۶؛ قمی، همان، ج ۱، ص ۳۶۶.
  - ۵ افوشهتای نظرنیزی، همان، ص ۲۹.
  - ۶ ترکمان، منشی، همان، ج ۱، ص ۱۶۳.

ادامہ جدول

<sup>۱</sup> ترکمان منشی، همان، ج ۱، صص ۱۶۲، ۱۶۵؛ قمی، همان، ج ۲، صص ۶۲۳، ۷۲۴.

۲ قمی، همان، صص ۸۱۶، ۸۲۵.

۳ همان، ج ۲، ص ۶۲۷، ۷۴۸.

<sup>۴</sup> همان، ج ۲، ص ۱۸؛ افهشته‌ای، نطنزی، همان، صص ۲۹-۳۰، همان، صص ۶۵-۶۶.

٥ قم، همان، ح ۲، ص ۸۶۹

<sup>۱۰</sup> تکمیل منشی، همان، ج ۲، ص ۷۲۶-۷۲۸؛ منجم بنده، همان، ص ۸۳، ۸۸، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۷.

ادامه جدول

<sup>۱</sup> ترکمان منشی و مورخ، همان، صص ۱۴۱، ۱۴۷.

<sup>۲</sup> جنابذی، همان، صص ۳۶۱، ۶۲۶؛ ترکمان منشی، همان، ج ۱، صص ۵۱، ۱۰۷، ۳۳۱؛ همان، ج ۲، صص ۸۵۳-۸۵۴.

۳ ترکمان منشی و مورخ، همان، ص ۸۹

<sup>۴</sup> واله قروینی اصفهانی، همان، صص ۳۲۰-۳۲۵؛ خواجهگی اصفهانی، همان، ص ۷۰.

<sup>۵</sup> متن، همان، ص ۶۳؛ واله قزوینی، اصفهانی، همان، ص ۴۹۸.

۶ واله قزوینی، اصفهانی، همان، ص ۴۹۳.

۲	۱۵	*			*	نژاده	رایله		فشنگچی آقاسی	میرا حسین	پاشی - امیر ایل	میرا حسین	حاکم کلهور و سنتور	شیخ علی خان <sup>۱</sup>	زینگنه <sup>۲</sup>	۲۵	
۵	۵	*				نژاده	نژاده		نایب وزیر اعظم	نایب وزیر اعظم	نایب وزیر اعظم	نایب وزیر اعظم	کاتب دفترخانه شاهی	فشنگچی	شیخ علی خان <sup>۳</sup>	۲۶	
۱۶/۶۶	۷	*			*	نژاده	نژاده		فول آقاسی	میرشکار	پاشی	فول آقاسی	ایشیک	آقاسی دیوان	میرزا محمد	طلهر قزوینی <sup>۴</sup>	۲۷
۲۶/۶۶									باقی باشی	حکام	کرمادشاه	کرمادشاه	فتح علی خان <sup>۵</sup>	محمد مؤمن	خان شاملو <sup>۶</sup>	خان شاملو <sup>۷</sup>	۲۸
۲۶/۶۶	۷	*			*	نژاده	رایله		پیساول	صحت	فشنگچی	فشنگچی	شاهزاده <sup>۸</sup>	فرابنی	درصد	۲۹	
۲۶/۶۶	۷	*			*	نژاده	نژاده		پیساول	صحت	فشنگچی	فشنگچی	شاهزاده <sup>۹</sup>	شامله <sup>۱۰</sup>	کل	۳۰	

۱ شاملو، همان، ج ۲، ص ۲؛ خواجهی اصفهانی، همان، صص ۲۶۴، ۲۸۶؛ مشیزی، همان، ص ۳۵۵.

۲ واله داغستانی، همان، ج ۴، ص ۲۴۶؛ شاملو، همان، ج ۱، صص ۲۹۴-۲۹۳.

۳ نصرآبادی، همان، ج ۱، ص ۴۹؛ خاتونآبادی، همان، ص ۵۵۷.

۴ خاتونآبادی، همان، صص ۵۴۷-۵۴۸.

۵ واله داغستانی، همان، ج ۳، ص ۱۶۷۶؛ ج ۴، ص ۱۹۵۲.

۶ خاتونآبادی، همان، ص ۵۴۹.

**جدول ۳. ارزیابی عوامل اصلی انتخاب وزرا و ارتباط آن با میزان شایستگی آنها.**

ردیف	عنوان	میزان شایستگی								تعداد وزرا	عوامل تحرک اجتماعی	ردیف			
		نامشخص		پایین		متوسط		بالا							
		جذب	افزون	جذب	افزون	جذب	افزون	جذب	افزون						
۱	حمایت از صفویه	۰/۶۰	۲	۰	۰	۰	۰	۰	۰/۶۰	۲	۰/۶۰	۱			
۲	تجربه	۰/۶۰	۰	۰	۰	۰/۶۰	۰	۰	۰/۶۰	۰	۰/۶۰	۲			
۳	خانواده	۰/۶۰	۰	<	۰	۰	۰	۰	۰/۶۰	۰	۰/۶۰	۳			
۴	استعداد	۰/۶۰	۰	۰	۰	۰	۰/۶۰	۰	۰/۶۰	۰	۰/۶۰	۴			
۵	رابطه	۰/۶۰	>	۰	۰	۰	۰	۰	۰/۶۰	>	۰/۶۰	۵			
	جمع کل	۰/۶۰	۲	۰	۰	۰/۶۰	۰	۰/۶۰	<	۰	۰				

### نتیجه گیری

ترکیب وزرای اعظم دوره صفوی نشان می‌دهد که حدود ۷۷٪ آنها فرزندان دیوان‌سالاران و امرای نظامی بودند و به خانواده‌هایی از اقشار بالای اجتماعی تعلق داشتند. تنها یک تن از وزرا یعنی ۳/۳۳ آنها از اقشار پایین بود. وضعیت ۲۰٪ باقی‌مانده به درستی مشخص نیست و به نظر نمی‌رسد از اقشار پایین و متوسط جامعه بودند. بنابراین، علی‌رغم تصور رایج سهم اقشار متوسط و پایین از منصب وزارت اعظم بسیار ناچیز است. خانواده مهم‌ترین عامل تحرک اجتماعی در این دوره به شمار می‌آید و بر سایر عوامل هم تأثیرگذار بود. تحصیلات که می‌توانست راهگشای ترقی و تحرک باشد، تحت تأثیر شرایط خانوادگی قرار داشت.

تبار دینی و قومی نقش قابل توجهی در تحرک اجتماعی اشخاص داشت. پذیرش مذهب تشیع شرط اصلی تصدی مناصب دیوانی بود. در غیر این صورت، مسیر تحرک مسدود می‌شد. قربلاش‌ها و سادات نسبت به دیگران حق تقدم و امتیازات ویژه داشتند. برخورداری از استعداد و قابلیت می‌توانست اشخاص را در مسیر تحرک کمک کند. اما به ثمر نشستن آن به سایر عوامل مخصوصاً خانواده بستگی داشت. مگر اینکه شخصی نظر شاه را به خود جلب می‌کرد و از عنایت شاهی برخوردار می‌شد. کسب تجربه کافی در امور اداری برای تحرک اجتماعی و دستیابی به مناصب بالا ضروری بود. اما در مقابل، برخورداری از پایگاه خانوادگی بالا و رابطه با امرای نظامی و درباریان می‌توانست راه تحرک اشخاص بی‌تجربه را هموار کند.

از منظر شایسته‌سالاری اولین نکته قابل توجه این است که عموماً دوره صفوی را عصر شایسته‌سالاری می‌دانند. چون این باور وجود دارد که اشخاصی از پایین‌ترین اقسام جامعه موفق شدند به بالاترین مناصب اداری دست پیدا کنند. اما این باور به دو دلیل درست نیست: اول اینکه سهم اقسام پایین از مناصب دیوانی و بهطور اخص وزارت اعظم بسیار ناچیز بود و دوم اینکه تمام صاحب‌منصبان برخاسته از اقسام بالا فاقد شایستگی نبودند. برخی از آنها استعداد و تجربه کافی داشتند. از میان هشت وزیر اعظم که از شایستگی بالای برخوردار بودند، هفت تن از آنها که حدود ۲۴٪ کل وزرا را شامل می‌شود، به اقسام بالا تعلق داشتند. البته از میان پانزده وزیر اعظم یعنی ۵۰٪ کل وزرا که شایستگی پایین داشتند، یازده تن آنها یعنی حدود ۳۷٪ کل وزرا هم از اقسام بالا بودند و صرفاً با اتکا به پایگاه خانوادگی خود به منصب وزارت دست پیدا کردند. چهار تن باقی مانده که حدود ۱۳٪ کل وزرا را شامل می‌شود و پایگاه اجتماعی خانوادگی آنها به درستی مشخص نیست، با استفاده از رابطه با امرا و تحت حمایت آنها وزیر اعظم شدند.

با توجه به اینکه نیمی از وزرای دوره صفوی شایستگی پایینی داشتند، نمی‌توان آن دوره را عصر شایسته‌سالاری دانست. هر چند پادشاهان لایقی مانند شاه عباس اول و شاه عباس دوم سیاست شایسته‌گماری را در پیش می‌گرفتند، به علت فقدان نظام کارآمد شایسته‌گزینی هیچ راه مؤثری برای یافتن و حمایت از افراد شایسته وجود نداشت. آنچه در مورد ملاقات این پادشاهان با افراد مستعد در منابع دیده می‌شود، بیشتر به قصه و داستان شباهت دارند. سیاست این پادشاهان در گماشتن برخی از وزرا عمداً ناقض اصل شایسته‌گماری بود. شاه طهماسب پس

از کناره گیری قاضی جهان قزوینی وزرایی را منصوب کرد که شایستگی پایینی داشتند. شاه عباس اول همین سیاست را پس از مرگ حاتم بیگ اردو بادی در پیش گرفت. انتخاب میرزا طاهر قزوینی پس از شیخ علی خان زنگه نیز در همین راستا بود. زیرا وزرای کارآمد عرصه را بر دیگر اصحاب قدرت تنگ می‌کردند و حتی پادشاهانی مانند شاه عباس اول و شاه عباس دوم هم نمی‌توانستند بخشی از قدرت استبدادی خود را با وزرای لایق و شایسته تقسیم کنند.

### منابع و مأخذ

- افوشه‌ای نظری، محمود بن هدایت الله (۱۳۷۳)، *نقاؤة الاثار، تصحیح احسان اشرافی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- اولناریوس، آدام (۱۳۶۹)، *سفرنامه، ترجمة حسین کردبچه*، تهران: انتشارات کتاب برای همه.
- باستانی پاریزی، محمد براہیم (۱۳۶۲)، *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، تهران: صفحی عیشاد.
- تاورنیه، زان پاتپیست (۱۳۶۳)، *سفرنامه، ترجمة ابوتراب نوری*، اصفهان: کتابفروشی تأیید اصفهان.
- ترکمان منشی، اسکندر بیگ (۱۳۸۷)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، تهران: امیر کیم.
- ترکمان منشی، اسکندر بیگ و مورخ، محمد یوسف (۱۳۱۷)، *ذیل عالم آرای عباسی*، تصحیح سهیلی خوانساری، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- تقلیسی، ژوزف (۱۳۸۸)، *سقوط و زوال صفویان*، ترجمة شاهین فاضل و شهرام شمسی، شهرضا: [بنی نا].
- جباری، میرزا بیگ (۱۳۶۷)، *روضۃ الصفویہ*، تصحیح غلام رضا طباطبائی مجد، تهران: بنیاد موقفات دکتر محمود افشار یزدی.
- جهانگشای خاقان (۱۳۵۰)، به کوشش الله دتا مضطرب، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- خاتون آبادی، سید عبدالحسین حسینی (۱۳۵۲)، *وقایع السنین والا عوام*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- خنجری اصفهانی، فضل الله روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم آرای امینی*، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتب.
- خواجه‌گی اصفهانی، محمد معصوم (۱۳۶۸)، *خلاصة السیر*، تهران: علمی.
- خواندمیر، امیر محمد (۱۳۷۰)، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی* (ذیل تاریخ حبیب السیر)، تصحیح محمد علی جراحی، تهران: گستره.
- خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۵۳)، *حبیب السیر*، با مقدمه جلال الدین همائی؛ زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابفروشی خیام.
- خورشاد بن قباد الحسینی (۱۳۷۶)، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- دلاواله، پیترو (۱۳۸۰)، *سفرنامه*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: قطره.
- روملو، حسن بیک (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: بابک.
- سام میرزا صفوی (۱۳۸۴)، *تذکره تحفه سامی*، تصحیح رکن الدین همایون فخر، تهران: اساطیر.
- *سفرنامه برادران شرلی* (۱۳۸۷)، ترجمه آوانس، تصحیح علی دهباشی، تهران: نگاه.
- سیوری، راجر (۱۳۷۸)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامیز عزیزی، تهران: مرکز.
- شاردن، زان (۱۳۴۵)، *سیاحت‌نامه*، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- شاملو، ولی قلی بن داود قلی (۱۳۷۱)، *قصص الخاقانی*، تصحیح سید حسن سادات ناصری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صفا، ذیح اللہ (۱۳۶۴)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.
- طهرانی، ابوبکر (۲۵۳۶)، *کتاب تاریخ دیاربکریه*، تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران: کتابخانه طهوری.
- فلور، ویلم (۱۳۸۸)، *دیوان و قتشون در عصر صفوی*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.
- فومنی، عبدالفتاح (۱۳۴۹)، *تاریخ گیلان*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران زمین.
- قائمه زاده، محمد سالمان (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی قشریندی و تحرک اجتماعی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- قزوینی، یحیی بن عبدالطیف (۱۳۸۶)، *لب التواریخ*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۸۳)، *خلاصة التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران، چ. ۲.
- ———— (۱۳۶۶)، *گلستان هنر*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: کتابخانه طهوری.
- متی، رودی (۱۳۹۳)، *ایران در بحران (زوال صفویه و سقوط اصفهان)*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- محقق سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۱)، *روضۃ الانوار عباسی*، تصحیح نجف لکزایی، قم: بوستان کتاب قم.
- مرعشی، میرزا محمد خلیل (۱۳۶۲)، *مجمع التواریخ*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه سنائی و کتابخانه طهوری.
- مشیزی، میرمحمد سعید (۱۳۶۹)، *تذکره صفویه کرمان*، تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: وحدی.
- منجم بزدی، ملاجلال (۱۳۶۶)، *تاریخ عباسی*، تصحیح سیف اللہ وحیدنیا، تهران: وحید.
- منشی قزوینی، بوداق (۱۳۷۸)، *جواهر الاخبار*، تصحیح محسن بهرام نژاد، تهران: میراث مکتب.
- موسوی فندرسکی، سیدابوطالب (۱۳۸۸)، *تحفة العالم*، تصحیح رسول جعفریان، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- میرزا سمیعا (۱۳۶۸)، *تذکرة الملاوک*، تصحیح سید محمد دیر سیاقی تهران: امیرکبیر.

- میرزادریعا (۱۳۸۵)، *دستور الملوک*، تصحیح محمد اسماعیل مارچینکوفسکی، تهران: مرکز استاد و تاریخ دیلماسی.
- نصرآبادی، محمد طاهر (۱۳۷۸)، *تذکره نصرآبادی (تذکرة الشعرا)*، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر.
- نصیری، میرزا علی نقی (۱۳۷۱)، *القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه*، تصحیح یوسف رحیم لو، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۰)، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران (از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۰۵ ق)*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نویدی شیرازی، عبدی بیک (۱۳۶۹)، *تکملة الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: نی.
- واله داغستانی، علیقلی (۱۳۸۴)، *تذکره ریاض الشعرا*، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر.
- واله قزوینی اصفهانی، محمد یوسف (۱۳۸۲)، *خلد برین (ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم)*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



بسمه تعالیٰ

## خواننده‌گرامی

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، کد پستی ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۲۴۰۰۰ تومان

تک شماره: ۶۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۰۶۰۱۰۰۷۰۰۰، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده

تاریخ اسلام

## برگه درخواست اشتراک

نام پدر:	نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	شغل:	متولد:
ریال	تعداد نسخه درخواستی:	شماره فیش بانکی:
به مبلغ:	شماره فیش بانکی:	نشانی:
امضا و تاریخ:		تلفن:

# Contents

<b>A Study of Ibn Mujahid's Limiting Approach towards Quranic Readings and Restricting Them into Seven Readings .....</b>	Morteza Irvany Najafi Zahra Heidary Abravan	7
<b>Review of Yemen Conquest by Wehrez in the Light of the War Sociology Theories .....</b>	Maryam Hassanpour Ahmad Kamranifar Soheila Torabi Farsani	25
<b>Mystical Affection in Dara Shikoh's Works: An Old Pattern for the New World .....</b>	Ataollah Hassani	45
<b>Safi Ali Shahi's Tarighat, an Example of the Linkage between Tarighat and Politics in the Qajar Era .....</b>	Reza Dehghani Ali Asghar Chahian Boroujeni	65
<b>An overview of the cultural activities of women in the Seljuk period of Anatolia with emphasis on the Creeds of Mevleviye, Bektashiye and Awhadiyye. ....</b>	Zahra Rabbani Manizheh Ghodrati Vayghan	101
<b>The Relationships between Āl Afrāsīāb and Abbāsid Caliphat. ....</b>	Mohsen Rahmati	129
<b>A Study of Social Mobility and Meritocracy in the Safavid Era (By Emphasizing on the Vizierate) .....</b>	Sasan Tahmasbi	155

# **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 Geographi, 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

Rahnamaei, M.T., Associate Professor of Geography, Tehran University

\*\*\*

**Executive Manager:** L. Ashrafi

**English Editor:** A. Tavakoli Shandiz

**Address:** No. 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](http://www.pte.ac.ir)

Samaneh: [journal.pte.ac.ir](http://journal.pte.ac.ir)

Fax: +982188676860