

باسمه تعالی

## مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال چهاردهم، شماره پنجاه و چهارم، پاییز ۱۴۰۱

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴

وزارت علوم تحقیقات و فناوری «علمی- پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

سردبیر: دکتر مهدی محقق

### هیئت تحریریه

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)  
دکتر اکبری، محمد علی، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر امامی، محمد تقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی  
دکتر بیضون، ابراهیم، استادن تاریخ اسلام، دانشگاه یسروت  
دکتر حسنی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
دکتر خیراندیش، عبدالرسول، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شیراز  
دکتر رهنمایی، محمد تقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران  
دکتر قدیمی قیداری، عباس، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه تبریز  
دکتر مجتبابی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران  
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران  
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی  
دکتر موسوی، سید جمال، دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران

هیئت تحریریه فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، یاد و نام اعضای درگذشته خود را گرامی می‌دارد.

زنده‌یادان: دکتر صادق آئینه‌وند، دکتر احسان اشراقی، دکتر حسین قره‌چانلو و دکتر محمد حسن گنجی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویواستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی

ویواستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه شماره ۱۰۰۰ نسخه چاپ و صحافی: چاپ تقویم

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

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 پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان مندرج در سامانه بخش «برای نویسندگان» ← فرم ارسال مقاله» پیوست مقاله شود.
- هزینه مقاله جهت قرارگرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱۰۰۰۰۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳۰۰۰۰۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

## ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
    - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
    - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
    - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
    - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
    - نتیجه
    - فهرست منابع تحقیق
  ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.
  ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
  ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
  ۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

## شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در پانوشت

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

### ارجاع درون‌متنی:

ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱/۱۳۳) قید شود.

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

### منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می‌شود، از چپ به راست حروف چینی می‌شوند.

## شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در فهرست منابع:

فهرست منابع الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین)، به صورت زیر تنظیم شود:

در فهرست منابع، ابتدا نام خانوادگی و سپس نام نویسنده نوشته شود.

در مورد بیش از دو نویسنده، نام تمام نویسندگان (به ترتیب روی جلد) ذکر شود.

نویسندگان به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی فهرست می‌شوند، و نیازی به شماره‌گذاری در فهرست منابع نیست.

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار)، عنوان اثر (ایتالیکن)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، ج، محل نشر: ناشر، چ ۲. در صورت مشخص نبودن هر یک از موارد در داخل [ ] ذکر شود.

عنوان کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع کامل آورده شود.


شماره صفحه حذف شود، ولی در مقالات، صفحات شروع و پایان مقاله از عدد کم به زیاد قید گردد.

توجه کنید که منابع فارسی باید به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند و در بخش مربوطه در سامانه قرار گیرند:

- Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon (1994), The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield, *Plant Science*, 15(3): 27-35. (Journal).
- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani (2009), Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition, *Iranian Journal of Field Crop Science*, 39(1): 113-126. (In Persian with English abstract).
- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani (1999), *Plant Physiology*, Jahade- e-Daneshgahi Mashhad Press (In Persian).

## فهرست مطالب

- محمد رضا بارانی  
حمید ابراهیم زاده
- \* بررسی تحلیلی علم امام از منظر فلوتن در کتاب *السیادة العربية و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه* ..... ۵
- غلامحسین خدری
- \* نقش قاجاریه در اوج گیری حکمت صدراپی پس از فترتی دویست ساله ..... ۲۷
- مجید رضائیان  
آرزو غیاثوند
- \* شناسایی مؤلفه های باستان گرایی و گرایش جوانان شهر تهران به ایران قبل از اسلام ..... ۴۷
- فاطمه فریدی مجید  
جواد هرویش  
محمد بهرامزاده
- \* قلمرو و مفهوم سیاسی ایران در نیمه نخست حکومت صفوی بر مبنای نقشه های تاریخی اروپایی (۱۵۱۱-۱۶۰۰م / ۹۰۷-۱۰۰۸ق) ..... ۷۹
- عباس قدیمی قیداری  
حسن رستمی
- \* اندیشه ها و کنش های سیاسی میرزا ابوالمکارم و میرزا ابوطالب زنجانی؛ برگی از مشروطه زنجان و ایران ..... ۱۰۹
- علی کالیراد  
فرزاد امینی آریا
- \* جنبش آلاش و تکوین قزاقستان؛ در تکاپوی گذار از جامعه ایلی به دولت-ملت (۱۹۱۷-۱۹۲۰) ..... ۱۴۵
- نرگس کدخدایی  
محسن معصومی
- \* بررسی انگیزه های اقتصادی زرتشتیان در گروهش به اسلام در سده نخست هجری قمری ..... ۱۶۷

 20.1001.1.22286713.1401.14.54.3.5

## بررسی تحلیلی علم امام از منظر فلوتن در کتاب *السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه*

محمد رضا بارانی<sup>۱</sup>  
حمید ابراهیم زاده<sup>۲</sup>

چکیده: فان فلوتن در کتاب *السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه* باور به علم خاص امام بین شیعیان را اندیشه‌ای غیر شیعی و غیر عربی و برآمده از تحولات اندیشه‌ای دوره مختار دانسته است. بررسی دیدگاه او بر پایه منابع تاریخی بایسته است. این نوشتار با رویکرد تاریخی و روش گردآوری کتابخانه‌ای، به بررسی دیدگاه فلوتن درباره باور شیعیان صدر اسلام به علم ویژه امام و نگرش شیعیان کوفی به خاندان رسالت در منابع کهن پرداخته و به نقد تعمیم باور شیعیان کوفه و زید به همه شیعیان و همچنین غیر شیعی و غیر عربی (ایرانی) دانستن این باور پرداخته شده است. دستاورد نوشتار این است که تعمیم براساس دو روایت از لحاظ روشی نادرست بوده و در شواهد تاریخی و روایی وی نشانه‌ای برای ایرانی دانستن و غیر شیعی دانستن آن باور نیست و این باور نیازمند بررسی همه گزارش‌ها و چرخش آنها در فرایند تاریخی است.

واژه‌های کلیدی: علم لدنی، شیعیان کوفه، زیدبن علی، زیدیه، فان فلوتن

---

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) m.barani@alzahra.ac.ir  
۲ دانشجوی دکتری تاریخ تشیع اثنی عشری دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. ebrahemzadeh@chmail.ir  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۱۰

## **Analytical Study of Van Vloten's Perspective on Elm-e-Imam**

Mohammadreza Barani<sup>1</sup>  
Hamid Ebrahimzadeh<sup>2</sup>

**Abstract:** One of the most important flourishing periods of Islamic civilization took place in Fatimid era. As they were Shi'ite rulers and they emphasized on religion, many of non-Muslim researchers have assessed religious elements which influenced scientific flourishing in Fatimid era. The religious, political and economic factors effecting scientific flourishing of Islamic civilization in Fatimid era will be analyzed based on Western scholars' perspective. After assessing and analyzing their perceptions, it become clear that they mentioned two main factors for this scientific flourishing: (1) the role of Fatimid caliphs and officials, their rivalry with Abbasid dynasty and political and religious tolerance, and (2) the religious identity of Isma'ilis, expanding religion, the organization of Da'wat by Isma'ilis, the influence of philosophical and logical thoughts of Greek and neo-Platonic scholars and its integration with Isma'ilism. Furthermore, some of the mentioned factors were also stated by Muslim historians which were used by Western researchers. However some of the factors, including the influence of philosophical and logical thoughts of Greek and neo-Platonic scholars were incredibly highlighted and emphasized in their works.

**Keywords:** Elm-e-Emam, Shia, Zeydiyah, Zeyd ibn Ali, Van Vloten.

---

1 Associate Professor and faculty member of Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran, (Corresponding Author) [m.barani@alzahra.ac.ir](mailto:m.barani@alzahra.ac.ir)

2 PhD in History of Shiite Islam from, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, [ebrahimzadeh@chmail.ir](mailto:ebrahimzadeh@chmail.ir)

Receive Date: 2022/02/19

Accept Date:2022/08/1

## مقدمه

غربیان از سال‌ها پیش درصدد شناسایی فرهنگ، عقاید و تاریخچه شرق‌نشینان بوده و تا به امروز مطالعات فراوانی انجام داده‌اند تا به آگاهی‌های مؤثر و جدیدی درباره شرقیان دست یابند. در این مسیر، با بررسی تاریخ و فرهنگ ملل اسلامی و مطالعه منابع متقدم مسلمانان، درمی‌یابیم که دیدگاه‌های زیادی از جانب آنها در کتاب‌ها و مقالات ارائه شده است. خاورشناسان تا آغاز قرن بیستم میلادی، هنوز به نقش و تأثیرگذاری امامان شیعه کاملاً آشنا نشده بودند و آثار آنها بیشتر درباره روابط شیعه و اهل سنت بود که بعدها با پی بردن به نقش ائمه شیعه، به برگزاری کنفرانس‌هایی اقدام کردند و نقش اهل بیت (ع) را به صورت خاص در کتب خویش مورد بررسی قرار دادند.

یکی از خاورشناسان که به بررسی و نقد تاریخ تشیع پرداخته و تمرکز وی بر دوران صدر اسلام و همگام با دوره پس از پیدایش تشیع است، «فان فلوتن»<sup>۱</sup> (۱۸۶۶-۱۹۰۳ م) شرق‌شناس هلندی‌الاصول می‌باشد. وی در سال ۱۸۹۴ م. کتابی به زبان فرانسوی تألیف کرد که پس از حدود شصت سال، استادان مصری دانشگاه‌های قاهره «حسن ابراهیم حسن» و «محمد زکی ابراهیم» آن را با عنوان *السیادة العربية و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه* به عربی برگرداندند. بعد از حدود یک سده از تألیف کتاب، باید از دو ترجمه فارسی از سید مرتضی هاشمی حائری با عنوان *تاریخ شیعه یا علل سقوط بنی امیه و پرویز سپیتمان با عنوان استیلاي عرب، شیعه و مهدویت در عهد بنی امیه نام برد، البته ترجمه دوم روان‌تر به نظر می‌رسد.*

بررسی دیدگاه خاورشناسان آن دوره در نخستین گام‌های شناخت خاندان پیامبر (ص)، به شناخت اندیشه اسلام‌شناسان غربی در دوره معاصر کمک خواهد کرد. برخی چالش‌های پژوهشی آنان در زمینه تشیع و اسلام، مانند استناد به منابع اهل سنت و موضع‌گیری بر مبنای دیدگاه آنان، ناآشنایی و استناد ندادن به منابع شیعی و کم‌توجهی به گزارش‌های روایی و کلامی در کنار گزارش‌های تاریخی، از مهم‌ترین آنهاست. البته برخی مانند فلوتن در کتاب *السیادة العربية و الشیعة و*

1 G. Van. Vloten

الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، به صورت مستقیم به تاریخ تشیع و عقاید برگرفته از روایات متأثر از امامان شیعه پرداخته است که اهمیت بررسی و نقد این کتاب را دوچندان می‌کند. بر پایه دیدگاه دکتر حسن ابراهیم حسن مترجم عرب‌زبان، این کتاب از مهم‌ترین مصادر قابل اعتماد درباره شیعه است که ستایش استادش توماس آرنولد در دانشگاه لندن از کتاب فان‌فلوتن، زمینه ترجمه متن آن را در وی ایجاد کرده است (فلوتن، ۱۹۶۵م: مقدمه).

فلوتن در نگارش این کتاب<sup>۱</sup> با توصیفی از وضعیت جامعه اسلامی صدر اسلام و دوره خلافت حاکمان اموی و تبیین علل و عوامل نابودی بنی‌امیه و روی کار آمدن عباسیان، نقش مؤثر شیعیان در براندازی امویان را با توجه به نوع اعتقاد آنها نسبت به امامان خویش در موضوع علم لدنی<sup>۲</sup>، مورد توجه قرار داده است (فلوتن، همان، ۷۷-۷۸). بر همین اساس، بدون اشاره به نقش ایرانیان و عدم تفکیک بین شیعه زبده و امامیه، با تکیه بر نحوه رفتار برخی شیعیان با زیدبن علی در همراهی و تبعیت از او و نقل روایتی از علی(ع) در موضوع علم امام، اعتقاد به علم خاص امام را اندیشه‌ای غیرشیعی و متأثر از عقاید ایرانیان باستان دانسته است (همان، ۷۶-۷۷).

فلوتن اعتقاد به علم خاص و لدنی را زائیده فرمان‌برداری و پیروی محض شیعیان کوفی از امامان و به‌ویژه زیدبن علی می‌دانست (همان، ۷۸). همچنین در مستندی دیگر مدعی شده است که شیعیان، زید را به عنوان راوی ثقه می‌پنداشتند و از وی پرسش‌هایی در زمینه مسائل اختلافی داشتند و به فرمان‌برداری و اطاعت شیعیان از وی تصریح شده است (همان، همان‌جا).

نویسنده علم لدنی و ویژه را شامل همه افراد خاندان رسالت تصور کرده و با نگاهی یکسان، اطاعت از عموم خاندان علی(ع) را در میان شیعیان واجب دینی دانسته (همان،

۱ این کتاب سه باب کلی دارد: ۱. السیادة العربیة؛ ۲. الشیعة؛ ۳. الاسرائیلیات. مطالب وی در باب دوم درباره شیعه، مورد توجه این نوشتار است.

۲ در اعتقاد شیعیان، امامان ویژگی‌هایی دارند که از جمله آنها می‌توان به علم لدنی، عصمت و غیره اشاره کرد. علم لدنی به مفهوم داشتن علوم و معارفی است که از جانب حق تعالی و بدون رفتن به کلاس درس و بحث و به صرف داشتن ظرفیت معنوی و مقام امامت به آن دست پیدا می‌کنند. این علوم از طرف خدا به پیامبر و بعد از وی به صورت وراثتی به فرزندان معصوم آن حضرت منتقل می‌شود. این علم ویژه است؛ زیرا اکتسابی نیست و بقیه افراد جامعه فاقد این ویژگی می‌باشند.



همان جا) و بر همین مبنا به فرمان برداری محض شیعیان و پذیرش حلال بودن شراب از قول زیدبن علی(ع) را مدعی شده و همان گزارش را مبنای اصول عقاید شیعی و اعتقادی عموم شیعیان تصور کرده است (همان، ۷۹). با تبیین گستره مفهومی خاندان رسالت و جایگاه زید در امامت شیعی، تمایز بین افراد خاندان رسالت روشن می شود. وی اعتقاد به علم خاص امامان را نه یک تفکر شیعی و ملهم از معارف اصیل اسلامی، بلکه برگرفته از عقاید شاه پرستی پیش از اسلام و بروز یافته در کوفه دوره مختار ثقفی و اندیشه ای غیراسلامی تصور کرده است (همان، همان جا).

این نوشتار برای بررسی دیدگاه فلوتن در موضوع علم خاص امام در میان شیعیان، به این پرسش پاسخ می دهد که مستندات فلوتن چه بوده و تا چه اندازه زمینه پذیرش آن مستندات از لحاظ تاریخی وجود دارد و برداشت فلوتن براساس این استنادات چه جایگاه روشی دارد؟ چگونه باور به اطاعت محض از خاندان رسالت، باور به عالم بودن و جایگاه خاص این خاندان و فرزندان علی(ع)، بین شیعیان کوفه وجود داشته است.

در زمینه پیشینه پژوهش گفتنی است که دیدگاه های فان فلوتن درباره شیعه و تاریخ تشیع، به دلایلی مانند گذشت زمان طولانی از نگارش و ترجمه کتاب در ایران، مورد توجه و نقد پژوهشگران قرار نگرفته است و بیشترین تمرکز پژوهشگران بر نقد دیدگاه های مرتبط با مهدویت فان فلوتن بوده است.<sup>۱</sup> گرچه در موضوع علم خاص امام، مقالات و پژوهش هایی<sup>۲</sup> به ماهیت،<sup>۳</sup> گستره،<sup>۴</sup> چگونگی<sup>۵</sup> و

۱ منیره فردوان خراسانی و عبدالله غلامی (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، «مهدویت از دیدگاه شرق شناسان و دین پژوهان غربی»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، ش ۱۷، صص ۱۶۳-۱۸۸؛ سید رضی موسوی گیلانی (۱۳۸۸)، مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.

۲ محمدحسن نادم (زمستان ۱۳۹۱)، «معرفی مجموعه مقالات علم امام»، *مجله امامت پژوهی*، ش ۸، صص ۲۵۵-۲۷۸. از همین نویسنده کتابی با عنوان علم امام (مجموعه مقالات) توسط دانشگاه ادیان و مذاهب در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسیده است.

۳ سید علی هاشمی (۱۳۹۶)، ماهیت علم امام (بررسی تاریخی و کلامی)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛ همو (زمستان ۱۳۹۳)، «علم امام، تام یا محدود»، *مشرق موعود*، ش ۳۲، صص ۴۹-۷۲.

۴ محمد فرضی پوریان و محمدحسن قدردان قراملکی (پاییز ۱۳۹۷)، «بررسی گستره علم امام از منظر احادیث»، *فصلنامه کلام اسلامی*، ش ۱۰۷، صص ۴۹-۶۷.

۵ محمود قیومزاده و محمدتقی شاکر (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «علم امام به قرآن و چگونگی آن»، *آموزه های قرآنی*، ش ۱۶، صص ۱۵۱-۱۶۸.

نیز منابع این علوم<sup>۱</sup> و بیان شواهد تاریخی آن پرداخته و برخی نیز با بررسی دیدگاه غربی‌ها، سعی در تأیید علم اشراقی و افاضی در علوم امروز و پژوهش‌های دانشمندان جدید داشته‌اند، اما در هیچ‌یک از این آثار دیدگاه فلوتن درباره علم امام بررسی و نقد نشده است. این نوشتار با رویکرد تاریخی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، بر محور دیدگاه فان فلوتن به بررسی و تحلیل شواهد وی درباره علم امام و ادعای نویسنده درباره غیرشیعی و غیرعربی بودن اعتقاد به علم خاص امام پرداخته است.

### ۱. مستندات باور شیعه به علم امام در اندیشه فلوتن

فلوتن در فصل دوم از باب دوم کتاب، با نگاه به اعتقادات تشیع و به‌ویژه اندیشه شیعیان کوفه، شواهدی از دلایل اعتقاد به علم ویژه و خاص امامان و چگونگی و میزان این اندیشه را نقل کرده است. شواهد تاریخی وی در اثبات اعتقاد شیعیان به وجود علم خاص نزد خاندان رسالت، مستندات زیر است.

وی نوشته است برخی دانشی را بدان‌ها -خاندان پیامبر(ص)- نسبت می‌دادند که آن‌گونه که دانش‌های بشری تحصیل می‌شود، به دست نیامده است و بسا که آن را به گونه مستقیم از سوی حکمت ایزدی دریافت کرده‌اند (فلوتن، ۱۹۶۵: ۷۸). در تأیید این ادعا، نامه هشام‌بن عبدالملک اموی (۱۰۵-۱۲۵ق)<sup>۲</sup> به فرماندارش یوسف‌بن عمر را نقل کرده<sup>۳</sup> که نوشته بود: «اما بعد، به راستی که از وضع مردم کوفه درباره دوستی اهل این خاندان آگاه شدم و اینکه آنان را در غیر جایگاه خاص‌شان قرار می‌دهند، از این روست که طاعت ایشان را بر خود واجب دانسته و اجرای شریعت دین ایشان را وظیفه خویش می‌شمارند و دانشی که همواره بوده است، به ایشان نسبت می‌دهند» (فلوتن، ۱۹۶۵: ۷۸).

۱ عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی، محمد فرضی پوریان و سعید بخشی (بهار ۱۳۹۷)، «بررسی منابع علم امام از منظر روایات»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۱۰۵، صص ۸۷-۱۱۴؛ سید محمدجعفر سبحانی (۱۳۹۳)، منابع علم امامان شیعه، تهران: نشر مشعر.

۲ کتبه وی ابولید بود و به وی «احول بخیل» می‌گفتند و در رمضان سال ۱۰۵ق. به حکومت رسید (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۳۶۷/۸؛ یعقوبی، [بی‌تا]: ۳۱۶/۲).

۳ «و ذکر عن هشام‌بن عبدالملک، انه كتب إلى يوسف‌بن عمر فی أمر زیدبن علی: اما بعد فقد علمت بحال اهل الکوفه فی حبهم اهل هذا البیت و وضعهم إياهم فی غیر مواضعهم، لانهم افترضوا علی انفسهم طاعتهم و وظفوا علیهم شرائع دینهم و نحلهم علم ما هو کائن...» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۱۶۹/۷).

در این نامه، هشام بر این باور است که شیعیان به دلیل فرمانبری از خاندان رسالت، علم خاص را به افراد این خاندان نسبت داده‌اند. به نظر فلوتن، اندیشه وجود علم خاص در عرب آن دوره جایی نداشته و شیعیان این تفکر را از باور شاه‌پرستی پیش از اسلام و به تبع آن، پیروی فراوان آنان از امامان کسب کرده‌اند. در همین راستا باور به درستی همه سخنان این خاندان را با نام بردن از زید بن علی (ع) و اعتقاد شیعیان به کلام وی، در مستند بعدی بیان کرده است.

در شاهد دوم، وی ایمان به همه احادیث هرچند متعارض با ظاهر قرآن را به صرف اینکه بر زبان خاندان علی (ع) آمده باشد، به اهل کوفه نسبت داده (فلوتن، همان، همان‌جا) و جانب‌داری اهل کوفه از امامان را به حدی دانسته است که به هر حدیثی - هرچند تعارض ظاهری با قرآن داشته باشد یا نداشته باشد - به صرف اینکه بر زبان خاندان علی (ع) آمده است، ایمان داشتند و به همین دلیل خوردن مقداری شراب را مباح می‌دانستند.

مورد استناد وی در این موضوع، یک گزارش تاریخی به نقل از ابن عبدربه ([بی تا]: ۴۱۷/۳) است که با آوردن گزارشی درباره شراب خوردن زید بن علی و نقل روایتی از وی در تأیید حلال بودن خوردن مقداری شراب از قول پدر و اجدادش، این دیدگاه خود را نوشته است. در روایت مذکور ضمن قیاس قوم بنی‌اسرائیل با شیعه و مواجهه بنی‌اسرائیل با رود طالوت که خوردن یکی دو مشت از آب آن حلال شده بود، در مورد شیعیان نیز که خدا آنها را به شراب گرفتار کرده، خوردن اندکی از آن حلال بوده و بسیار از آن حرام است.<sup>۱</sup>

نویسنده در این گزارش میزان و چگونگی تبعیت و پیروی کوفیان از زید به منزله امام و یکی از خاندان رسالت را مورد تأکید قرار داده و اعتقاد به علم خاص

۱ حدث شهابه قال: حدثنی غسان بن أبی صباح الکوفی عن أبی سلمة یحیی بن دینار عن أبی المظهر الوراق قال: بینما زید بن علی فی بعض أزقة الکوفة: إذ مرّ به رجل من الشیعة، فدعاه إلی منزله و أحضر طعاماً؛ فتسامعت به الشیعة، فدخلوا علیه حتی غص المجلس بهم، فأكلوا معه، ثم استسقی، فقیل له: أی الشراب نسقیک یابن رسول الله؟ قال: أصلیه و أشده. فأتوه بعسّ من نبیذ، فشرّب و أدار العس علیهم فشرّبوا؛ ثم قالوا: یابن رسول الله، لو حدثتنا فی هذا النبیذ بحدیث رویته عن أبیک عن جدک؛ فإن العلماء یختلفون فیها! قال: نعم حدثنی أبی عن جدی أنّ النبی صلی الله علیه و سلّم قال: لتربکن طبقة بنی‌اسرائیل حدو القدة بالقدة و النعل بالنعل. ألا و إنّ الله ابتلی بنی‌اسرائیل بنهر طالوت، أحلّ منه العرفة و العرفتین و حرّم منه الری؛ و قد ابتلاکم بهذا النبیذ، أحلّ منه القلیل و حرّم منه الكثير.

زید به دلیل تبعیت محض شیعیان را در حدی دانسته است که مخالفت زید با قرآن و تأیید شراب‌خوری، مورد پذیرش شیعیان قرار گرفته بود و هیچ مخالفتی با آن نمی‌شد و این به معنای اعتقاد شیعیان به وجود علم خاص امامت نزد زید بوده است؛ تا حدی که اگر زید سخنی خلاف قرآن هم می‌گفت، شیعیان در پذیرش آن سخن ابا نمی‌کردند.

شاهد سوم فلوتن، روایت علی بن ابی‌طالب (ع) در موضوع ویژگی‌های امامان به نقل از همان کتاب است. «خردان ما بردبارترین مردمانند و بزرگان ما داناترینشان. بنگر که ما خاندانی هستیم که دانش ما از دانش خداست و فرمانروایی‌مان به فرمان اوست و شنیدار ما از گفتار راستین است. اگر آثار ما را پی جوئید به بینش‌های ما ره یابید؛ درفش حق با ماست» (ابن‌عبدربه، [بی‌تا]: ۱۶۲/۲).

در روایت یاد شده، علاوه بر عصمت، به روشنی به علم خاص امام اشاره شده است: «ما خاندانی هستیم که دانش ما از دانش خداست و فرمانروایی‌مان به فرمان اوست و شنیدار ما از گفتار راستین است». از آنجا که این روایت از علی (ع) است، با فرضیه شیعی و عربی بودن اندیشه علم لدنی امامان نیز تطبیق دارد. فان فلوتن در بیان ادعای اصلی خویش با کلماتی چون «گویا این اندیشه» و «بعید نیست» (فلوتن، همان، ۷۶) و با بهره‌گیری از شواهد فوق، اندیشه علم امامت را اندیشه‌ای نوین بعد از قیام مختار، غیرعربی و غیرمرتبط با آموزه‌های اصیل شیعی دانسته است. در ادامه به بررسی مستندات وی پرداخته شده است.

## ۲. بررسی باور شیعیان کوفه به علم ویژه زید

کوفه به علت کثرت حضور شیعیان و پیروان خاندان رسالت، به عنوان شهری شیعه‌نشین (همو، همان، ۲۸۸) در قلمرو خلفای اموی دچار فشار، تهدید (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳ ش: ۴۴/۱۱) و قتل شیعیان (ابن‌منظور، ۱۴۰۲ ق: ۹۹/۲۷) بود و تا مدت‌ها نمادی از عدم مشروعیت و مخالفت با حاکمیت امویان (فلوتن، همان، ۷۵) و مرکز جنبش (دینوری، ۱۹۶۰: ۱۸۶، ۲۴۴) در برابر ستم به شمار می‌رفت. نویسنده کتاب نیز با تمرکز بر این شهر و نقل نامه هشام بن عبدالملک به فرماندارش در کوفه (یوسف بن عمر)، فرمان‌برداری و علاقه شیعیان به زید بن علی را

علت ایجاد (فلوتن، همان، ۷۹) اندیشه علم خاص امام تلقی کرده است. در این گزارش با نسبت دادن اندیشه «علم ما کان» به زید و خاندان پیامبر، به عامل «مفترض الطاعة بودن» اشاره شده و مدعی است که چون شیعیان خاندان پیامبر را لازم در اطاعت می‌دانستند، خارج از جایگاه حقیقی، علم لدنی و غیراکتسابی را به آنها نسبت می‌دادند.

این ادعا به چند دلیل قابل خدشه است. عدم وجود دلیل بر آن و اینکه مستندات دیگر نویسنده خلاف این موضوع را تأیید می‌کند؛ در مستند دوم و سوم اشاره‌ای به عامل فرمان‌بری شیعیان نشده و در روایت سوم نیز در تثبیت این اندیشه، به دوره پیش از مختار ثقفی راهبر است. دیگر اینکه اصل این گزارش ابهام دارد و نمی‌توان به آن به سبب دلایلی که ادامه بیان شده است، اعتماد کرد.

در مستند اول (طبری، ۱۳۸۷ق: ۱۶۹/۷) هشام نگاه شیعیان به خاندان اهل بیت را به گمان خویش بیان کرده است. وی مفترض الطاعة بودن را عاملی دانسته است که شیعیان جایگاه این خاندان را از جایگاه واقعی خارج کردند و به غیر مواضع راه دادند و به همین دلیل وظایف دینی و شرعی خود را از آنها گرفتند و علم گذشته و آینده را به آنان نسبت دادند. در مستند دوم، اعتقاد شیعیان کوفه به عالم بودن زید و مفترض الطاعة بودن او را مطرح کرده است؛ زیرا گروهی از شیعیان از زیدبن علی با عنوان «یابن رسول الله»، در مورد خوردن شراب خواستار روایتی به نقل از اجداد وی شدند و این یعنی خاندان اهل بیت را به عنوان راویانی مطمئن و عالم به حدیث می‌دانستند که با وجود اختلاف نظر در موضوع (أکل شراب) - فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ يَخْتَلِفُونَ فِيهِ - (ابن‌عبدربه، [بی]: ۴۱۷/۳) زید را دارای مقام علمی می‌دانستند که می‌تواند اختلاف در این بحث را رفع کند و به همین دلیل از وی پرسش کرده‌اند.

اصل دعوت و رفتن زید به منزل یکی از شیعیان، به سبب حبّ و دوستی به خاندان پیامبر بوده و همین برای اثبات عامل حب و نیز اطاعت محض از زید کفایت می‌کند. جایگاه سیاسی زید به‌ویژه در میان شیعیان کوفه و فضای سیاسی آن دوره (فلوتن، همان، ۷۳، ۷۵) و آمادگی برای جنبش، مراوداتی را بین شیعیان با خاندان اهل بیت موجب می‌شده است و دلیلی ندارد که پرسش از زید و درخواست روایتی از وی و اعتقاد به عالم بودن و راوی بودن زید به این مسئله (حب و دوستی و

اطاعت) مرتبط دانسته شود، بلکه دو مقوله جدا از هم است و در گزارش نیز شاهدی وجود ندارد که پرشش از زید به سبب حب و دوستی و اطاعت محض از خاندان رسالت باشد، بلکه تنها به سبب اعتقاد به عالم و راوی بودن وی بوده است. از سوی دیگر، به واجب اطاعه بودن و دوستی خاندان رسالت نزد برخی شیعیان کوفه اشاره دارد و نشانگر باور خود افراد خاندان و یا امامان اثنی‌عشری به این مسئله نیست.

همین موضوع در مستند سوم (روایت علی (ع)) بسیار روشن است؛ زیرا علی (ع) هیچ اشاره‌ای به وجوب اطاعت و تبعیت برای شیعیان ندارد، بلکه اصل این روایت و نظایر آن، وجود این اعتقاد را در دوره زندگی امام علی (ع) و پیش از مختار ثابت می‌کند و ادعای نهایی فلوتن در نوین بودن اندیشه علم خاص امامان در دوره مختار را به طور کامل خدشه‌دار می‌کند. علاوه بر آن، این ادعا منافی روایاتی است که اصل اعتقاد به علم امامان را صرفاً از خداوند متعال<sup>۱</sup> و یا از جانب رسول‌الله (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۴۷/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق: ۲۲۵/۱۱) دانسته است.<sup>۲</sup>

ادعای هشام در نامه به فرماندار خود مبنی بر اعتقاد شیعیان به وجود علوم ازلی در خاندان رسالت و به صورت خاص برای زیدبن علی (ع) و نیز دوستی و اطاعت از وی در بین مردم، در موقعیتی بیان شده است که زید در تدارک و یا متهم به انجام قیام بوده و تاریخ طبری نیز این گزارش را در باب «ذکر الخبر عن ظهور زیدبن علی» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۱۶۹/۷) نقل کرده است. بر این اساس، احتمال دروغ و اتهام‌افکنی به زید به عنوان رهبر شیعیان یا ایجاد تحریک سیاسی شدیدتر از طرف خلیفه قابل تصور است. هشام با این ادعای دروغ خواسته است کارگزار حکومتی خویش را به مخالفت جدی‌تر با شیعیان وادار کند.

این موضوع در کنار بررسی تقابل بنی‌امیه با شیعیان و نوع رفتار آنها با جامعه

۱ «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ: سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ (ع) رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ فَارَسٍ فَقَالَ لَهُ أَتَعْلَمُونَ الْغَيْبَ - فَقَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) يُبَسِّطُ لَنَا الْعِلْمَ فَنَعْلَمُ وَيُقْبِضُ عَلَيْنَا فَلَا نَعْلَمُ وَقَالَ سِرُّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَسْرَهُ إِلَى جَبْرَائِيلَ (ع) وَأَسْرَهُ جَبْرَائِيلُ إِلَى مُحَمَّدٍ (ص) وَأَسْرَهُ مُحَمَّدٌ إِلَى مَنْ شَاءَ اللَّهُ (كليني، ۱۳۶۲: ۲۵۵/۱، ۲۵۶: ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: ۵۴۷/۲، ۵۷۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۴۳/۱).

۲ این روایات در قسمت نهایی مقاله به صورت مفصل ذکر شده است.

شیعی، بسیار روشنتر خواهد شد؛ به همین دلیل برای روشن شدن بحث، دیدگاه فلوتن در نحوه تقابل و دشمنی امویان با شیعیان بیان می‌شود. در نگاه فلوتن، فعالیت سیاسی پس از رحلت پیامبر (ص) صرفاً با انگیزه سیاسی (فلوتن، همان، ۶۹) و کسب قدرت و حاکمیت بر عموم جامعه بوده و به پیدایش چهار حزب<sup>۱</sup> در بدنه جامعه اسلامی منجر شد که غیر از خوارج<sup>۲</sup> در انتخاب خلیفه از بین قبیله قریش و کافر دانستن دشمنانشان (فلوتن، همان، ۷۰) اتفاق داشتند. در نظر پیروان بنی‌امیه، معاویه جانشین خدا و پسرش نیز پیشوای مسلمانان و عبدالملک امین خدا، سپر دین و پیشوای اسلام بود. امویان دشمنان خود را کافر می‌دانستند و رفتارشان با آنها به همان قساوتی بود که با کافران می‌کردند (فلوتن، همان، ۷۱). شدت قساوت بنی‌امیه با مخالفان در برنامه‌ها و سیاست‌هایی مانند خفقان و سرکوب (فلوتن، همان، ۷۵)، دشمنی با انصار، حمله به مکه (فلوتن، همان، ۷۱) و حفظ قدرت به هر وسیله‌ای و با هر ابزاری نمود یافت که در دوره بیشتر خلفای اموی، مانند دوره هشام بن عبدالملک ادامه پیدا کرد.

یک گزارش تاریخی، وجود کینه و دشمنی هشام با شیعیان را به واقعه‌ای در گذشته مرتبط دانسته است. این واقعه مربوط به دوره امیرالحاجی هشام در ایام خلافت پدرش ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶ق) پنجمین خلیفه اموی است که مردم هنگام زیارت خانه خدا با دیدن امام سجاد (ع) احترام زائد الوصفی نسبت به وی داشتند و این در حالی بود که هشام نیز حاضر و ناظر بر این صحنه بود (اصفهانی، [بی‌تا]: ۲۶/۱۵). در نهایت، به دشمنی هشام با امام سجاد (ع) منجر می‌شود. شدت عمل هشام بن عبدالملک (ابن‌منظور، همان، ۹۹/۲۷) در تقابل با شیعیان که گزارش فلوتن به وی پرداخته، در دستور به سفر اجباری امام باقر (ع) به شام و ارباب مردم (ذهبی، ۱۴۰۱: ۴۰۵/۴؛ بیهقی، ۱۳۷۱: ۲۳۲/۲-۲۳۴؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱۲۰/۸) و اتهام به زید در مورد داشتن اموالی از حاکم برکنار شده کوفه و دستور به احضار و اخراج از کوفه (یعقوبی، [بی‌تا]: ۳۲۵/۲) و به صلیب کشیدن زید بن علی (ابن‌منظور، ۱۴۰۲ق: ۹۹/۲۷) مورد توجه است.

۱ این چهار حزب عبارت بودند از: اهل مدینه و صحابه پیامبر (ص)؛ ۲. شیعه و یاران خاندان پیامبر (ص) و مدافعان علی (ع)؛ ۳. حزب اموی؛ ۴. خوارج (فلوتن، همان، ۶۹-۷۰).

۲ فلوتن خوارج را از این اشتراک خارج کرده است (همان، ۷۰). شاید به این دلیل که آنها قائل به رهبر و حاکم نبودند.

چگونگی عملکرد این خلیفه اموی، از سویی تلاش برای حفظ قدرت شخصی و حاکمیت بنو امیه بوده و چه بسا ریشه در همان احساس حقارت، کینه و حسادت قدیمی وی نسبت به شیعیان داشته است که در این صورت نمی‌توان به ادعاها و باورهای او اعتماد کرد. بنابراین ادعای هشام با انگیزه حفظ قدرت و به سبب کینه قدیمی نسبت به شیعیان و تحریک کاذب کارگزار خویش در برابر شیعیان بوده و ارزش علمی ندارد و بایسته است این گونه گزارش‌ها در کنار دیگر شواهد روایی و تاریخی مورد توجه باشد و به تنهایی نمی‌تواند در بررسی ریشه و چرایی باور شیعیان به علم امام و غیراصیل بودن این اندیشه سودمند باشد.

در نامه هشام، نویسنده به زید بن علی (ع) اشاره کرده و بر آن است تا وی را با عنوان اهل بیت رسالت دارای علم خاص و ویژه بداند. همچنین در شاهد دوم «جامعه شیعی را مؤمن به همه احادیث مروی از وی حتی متعارض با ظاهر قرآن» (فلوتن، همان، ۷۸) دانسته که براساس روایتی از زید، خوردن مقداری شراب را مباح می‌دانستند. منبع گزارش، کتاب *العقد الفرید* ابن عبدربه [بی‌تا]: ۴/۳۱۷ است که با اشاره به خوردن شراب توسط زید بن علی، به نقل روایتی از وی در حلیت خوردن مقداری شراب از قول پدر و اجداد وی پرداخته است.<sup>۱</sup>

براساس این شاهد، فرض شده است که زید بن علی (ع) در بین شیعیان دارای مقام امامت و دارای قوه علم لدنی و عصمت بوده، عمل و قول وی را می‌پذیرفتند و به همین دلیل از وی در موضوع خاص اکل شراب پرسش کرده‌اند. نویسنده به همه افراد این خاندان به عنوان اهل بیت پیامبر (ص) نگریسته و بر همین اساس، مقام و جایگاه امامت در بُعد علمی و معنوی به زعم وی برای زید بن علی (ع) اثبات شده است؛ در حالی که در هیچ‌یک از «روایات اثنی عشر خلیفه» امامت زید بن علی نیامده

۱ حدث شباة قال: حدثني غسان بن أبي صباح الكوفي عن أبي سلمة يحيى بن دينار عن أبي المظهر الوراق قال: بينما زيد بن علي في بعض أزقة الكوفة: إذ مر به رجل من الشيعة، فدعاه إلى منزله وأحضر طعاما؛ فتسامعت به الشيعة، فدخلوا عليه حتى غص المجلس بهم، فأكلوا معه، ثم استسقى، فقبل له: أي الشراب نسقيك يا بن رسول الله؟ قال أصلبه وأشدّه. فأتوه بعس من نبيذ، فشرب وأدار العس عليهم فشربوا؛ ثم قالوا يا بن رسول الله، لو حدثنا في هذا النبيذ بحديث روئته عن أبيك عن جدك؛ فإن العلماء يختلفون فيه! قال نعم حدثني أبي عن جدّي أنّ النبي صلي الله عليه وسلم قال لتركبن طبقة بنى إسرائيل حدو القذّة بالقذّة والنعل بالنعل. ألا وإنّ الله ابتلي بنى إسرائيل بنهر طالوت، أحل منه العرفّة والغرفتين وحرم منه الرى؛ وقد ابتلاكم بهذا النبيذ، أحلّ منه القليل وحرم منه الكثير.



است؛ چه رسد به علم و عصمت وی. بایستی در خاندان پیامبر و افرادی که در این خاندان حضور داشته و دارای قوه علم لدنی و عصمت بوده‌اند و افرادی که چنین مرتبه و جایگاهی را نداشتند، تمایز قائل شد.

از سویی شخصیت زید نمی‌تواند برای همه شیعیان کوفه و شیعیان دیگر شهرها ملاک باشد. در بررسی منابع امامیه، دو گونه گزارش درباره زید یافت می‌شود. برخی روایات بر توثیق شخصیت اجتماعی و فکری و نه امامت وی تأکید دارند؛ مانند روایتی از علی بن موسی الرضا(ع) درباره زید به مأمون عباسی که فرمود: «به درستی که او از علمای آل محمد بود. به خاطر خدا بر دشمنان غضب کرد و در این راه کشته شد» (صدوق، ۱۴۰۴ق: ۲۲۶/۱). پس زید ادعای امامت نداشته و براساس دیدگاه برخی نویسندگان «همانا زید به امامت پسر برادرش بدون هیچ ادعایی معتقد بود و می‌گفت هر کس که جنگ و جهاد می‌خواهد به سوی من آید و هر کس که علم و معرفت می‌خواهد، به سوی جعفر صادق برود» (خزاز قمی رازی، ۱۴۰۱ق: ۳۰۴-۳۱۲). این دسته از روایات به گونه‌ای شخصیت زید را ستوده و از برخی اتهام‌ها دور دانسته‌اند.

گفتنی است دسته‌ای دیگر از گزارش‌ها راه او را از امامان اثنی‌عشری جدا دانسته‌اند و به گفته برخی مانند شهرستانی (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱/۱۵۵)، زید به خلافت خلیفه اول و دوم باور داشته است. چنین می‌نماید که گزارش دوم درست است و زید اندیشه‌ای کاملاً جدا داشته و با اندیشه امامان(ع) همراهی نداشته است<sup>۱</sup> و یاران امامان(ع) نیز با او همراهی نداشته‌اند. بنابراین گزارش‌ها و روایاتی که درباره باور برخی به امامت زید و علم لدنی و عصمت وی آمده، نمی‌تواند مستندی برای باور همه شیعیان به امامت و علم خاص نزد وی به حساب آید. در همین زمینه مناسب است این روایت مورد توجه باشد که حنان بن سدید

۱ برای آگاهی بیشتر در این زمینه، ر.ک. به: محمد رضا بارانی (زمستان ۱۳۹۶)، «بازخوانی مهدی‌انگاری زیدبن علی؛ بسترشناسی و فرایندشناسی»، نشریه علمی-پژوهشی *تاریخ اسلام*، ش ۷۲؛ محمد رضا بارانی و هدی شعبان پور (۱۳۹۳)، «تأثیر اندیشه‌های زیدبن علی(ع) بر شکست جنبش انقلابی او»، کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی استان بوشهر؛ همچنین محمد رضا بارانی و هدی شعبان پور (پاییز ۱۳۹۳)، «تحلیل جامعه‌شناختی نهادی شدن جنبش زیدبن علی»، نشریه *تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، دوره ۲۴، ش ۲۳، صص ۶۱-۹۱.

گفت: من نزد حسن بن حسین بودم که سعید بن منصور از سران زیدیه وارد شد و گفت نظر تو درباره نبیذ (نوعی شراب است) چیست؟ زید شراب می‌آشامید. گفت من قبول نمی‌کنم که زید شراب بخورد. گفت می‌خورد. گفت بر فرض او هم خورده باشد، پیغمبر یا وصی پیغمبر که نیست، یکی از اولاد پیغمبر است که احتمال دارد اشتباهی از او سر زده باشد.<sup>۱</sup> پس همه افراد خاندان رسالت نمی‌توانند معیار و سنجة پذیرش باور برای خاندان و هم شیعیان باشند.

### ۳. بررسی ایرانی و غیرعربی بودن علم ویژه امام شیعه

تاریخچه باور به علم ویژه و خاص امام بین شیعیان، قابل دستیابی است که با تبیین مستند سوم نویسنده و نیز نقل روایات و گزارش‌های تاریخی، اصالت این اندیشه نزد فلوتن به دست می‌آید. مستند سوم وی روایتی از علی(ع) است که علم خود و فرزندان خویش را خاص و دانش آنان را الهی می‌دانست. امام فرمودند: «خردان ما بردبارترین مردمانند و بزرگان ما داناترینشان. بنگر که ما خاندانی هستیم که دانش ما از دانش خداست و فرمانروایی مان به فرمان اوست و شنیدار ما از گفتار راستین است. اگر آثار ما را پی جوئید به بینش‌های ما ره یابید. درفش حق با ماست» (ابن عبدربه، [بی‌تا]: ۱۶۲/۲). بر پایه این روایت، وجود اندیشه علم لدنی ائمه شیعه امامیه و وجود این باور پیش از زندگی مختار ثابت می‌شود.

بایسته بود که نویسنده بر گردآوری شواهد و استنادات از کتب تاریخی، کلامی و روایی شیعه امامیه تمرکز می‌کرد، اما همان‌گونه که در ابتدای کتاب آورده، صرفاً از منابع اهل سنت بهره برده و به تاریخ طبری و عقد الفرید که به عنوان کتاب ادبی شناخته می‌شود استناد کرده که گزارش مورد استناد وی نیز در مواردی، مورد طرح عالمان شیعه است. وی شیعه را مفهومی عام و گسترده تصور کرده و بین گروه‌ها و فرقه‌های داخلی آن تفاوت قائل نشده است. شیعه در مفهوم عام خود به فرقه‌هایی اطلاق می‌شود که به

۱ رواه فی ترجمة سعید بن منصور: عن حمّاد بن عمار، قال حدّثنا یُوب، قال حدّثنا حنان بن سَدِیرٍ، قال کُنْتُ جالِساَ عِنْدَ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ، فَجَاءَ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَ كَانَ مِنْ رُؤَسَاءِ الزَّيْديَّةِ، فَقَالَ مَا تَرَى فِي النَّبِيِّ فَإِنْ زَيْدًا كَانَ يَشْرَبُهُ عِنْدَنَا قَالَ مَا أَصْدَقَ عَلَيَّ زَيْدٌ أَنَّهُ يَشْرَبُ مُسْكِرًا، قَالَ بَلَى قَدْ شَرِبَهُ، قَالَ فَإِنْ كَانَ فَعَلَ فَإِنْ زَيْدًا لَيْسَ بِنَبِيِّ وَ لَأَوْصِيَ نَبِيًّا، إِنَّمَا هُوَ رَجُلٌ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ يَخْطِئُ وَ يُصِيبُ» (کشی، ۱۳۴۸: ش: ۲۳۲).

جانشینی بلافصل علی(ع) معتقد باشند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۶۹؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱/۶۵؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۴)، ولی در درون خود دارای شاخه‌ها و زیرشاخه‌هایی است که هر یک اندیشه و اعتقاد خاصی درباره امامت و ویژگی‌های امام داشتند و نمی‌توان با تعمیم اعتقاد برخی افراد - که امامت زید را قبول داشته و یا او را به رهبری قیام پذیرفته‌اند - به همه شیعیان، همه را در امور اعتقادی یکسان به شمار آورد.

با این حال، از این گونه روایات در منابع روایی شیعی بسیار گسترده آمده که دلالت بر وراثت علوم پیامبر به جانشینان وی نیز دارد. در بیان علی(ع) و استدلال وی، به علم لدنی، خاص و نیز وراثت علوم به وی اشاره شده و نیز به گرفتن دانش از پیامبر(ص) تأکید (الشریف الرضی، ۱۴۱۴: خ ۱۸۶/۱۲۸) و در پاسخ به برخی افراد، به آن تصریح کرده است (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۳۵۵). علم لدنی و خاص امامان و اطلاع از غیب<sup>۱</sup> و آگاهی به علوم مخصوص ملائکه و رسولان<sup>۲</sup>، به صورت مستقیم از طریق پیامبر(ص)<sup>۳</sup>، املاء وی (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۳) یا از طریق کتاب جفر<sup>۴</sup>، مصحف فاطمه (صفار، همان، همان‌جا)، کتاب جامعه (کلینی، همان، ۱/۱۴۷) و یا به روش‌های غیر عادی مانند علمی که در آخرین ساعات عمر شریف پیامبر به علی(ع) منتقل شده، می‌باشد که در آن رویداد، علوم منتقل شده معادل هزار باب علمی بود؛ به صورتی که از هر بابش هزار باب دیگر گشوده می‌شد (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/۵۴۷). وقتی از علی(ع) پرسیدند: «یا أبا الحسن ماذا قال لك؟ قال: علّمني ألف باب، يفتح كل باب ألف باب» (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۱/۲۲۵).

۱ «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مَعْمَرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ: سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ عَ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ فَارَسَ فَقَالَ لَهُ أ تَعْلَمُونَ الْغَيْبَ - فَقَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) يَبْسُطُ لَنَا الْعِلْمَ فَنَعْلَمُ وَ يَقْبِضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ وَ قَالَ سِرَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَسْرَهُ إِلَى جِبْرِئِيلَ (ع) وَ أَسْرَهُ جِبْرِئِيلُ إِلَى مُحَمَّدٍ ص وَ أَسْرَهُ مُحَمَّدٌ إِلَى مَنْ شَاءَ اللَّهُ (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۲۵۶).

۲ «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عِلْمِينَ عَلِمًا عِنْدَهُ لَمْ يُطْعَمْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ عَلِمًا نَبَذَهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلَهُ فَمَا نَبَذَهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلَهُ فَقَدْ أَنْتَهَى إِلَيْنَا» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۲۵۵).

۳ (حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادٍ عَنْ صَبَاحِ الْمُرَزِيِّ عَنِ الْحَرِثِ بْنِ حَصْبِرَةَ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) عَلَّمَنِي أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ مِمَّا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلِّ يَوْمٍ يَفْتَحُ أَلْفَ بَابٍ فَذَلِكَ أَلْفُ أَلْفِ بَابٍ حَتَّى عَلِمْتُ الْمَنَائِمَ وَ الْوَصَايَا وَ فَضَّلَ الْخِطَابِ (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/۵۷۲).

۴ علی(ع) جانشین پیامبر(ص) و وارث علوم پیامبر است (صفار، همان، ۱/۱۵۰).

در برخی منابع تاریخی و رجالی نیز گزارش‌هایی برای این دیدگاه وجود دارد که نشانگر چنین باوری در میان یاران علی (ع) است. سلمان فارسی، علی (ع) را سر پیامبر و مایه قوام زمین می‌دانست (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳ش: ۲۲/۱). وی به وجود علم منیا و وصایا نزد علی (ع) اعتقاد داشته و وی را بر پایه حدیث منزلت، همچون هارون فصل الخطاب می‌دانست (کشی، ۱۳۴۸ش: ۲۱). خود وی نیز برخی علوم را از محضر پیامبر و امیرالمؤمنین کسب کرده بود (همو، همان، ۱۶). برخی یاران علی (ع) نیز وی را اعلم از مردم به کتاب خدا و تأویل آیات قرآن و سنت پیامبر (ص) (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۳) و حتی وارث علم انبیاء گذشته (یعقوبی، [بی‌تا]: ۱۸۰/۲) می‌دانستند. در روایتی از ابوذر غفاری، «علی بن ابی طالب وصی محمد و وارث علمه» (همو، همان، ۱۷۱/۲) دانسته شده است. در روایتی، ابن عباس به وراثت علم علی (ع) تصریح کرده و آن را مأخوذ از پیامبر دانسته است. «علی (ع) عَلَّمَنِي وَ كَانَ عِلْمُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ فَوْقِ عَرْشِهِ، فَعَلَّمَ النَّبِيَّ (ص) مِنَ اللَّهِ وَ عَلَّمَ عَلِيَّ (ع) مِنَ النَّبِيِّ (ص) وَ عَلَّمَنِي مِنْ عِلْمِ عَلِيٍّ (ع) وَ عَلَّمَ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ (ص) كُلَّهُمْ فِي عِلْمِ عَلِيٍّ كَالْقَطْرَةِ الْوَاحِدَةِ فِي سَبْعَةِ أَبْحُرٍ» (طوسی، همان، ۱۲).

گفتنی است که همه یاران این گونه باور نداشتند و یا به یک اندازه به علم لدنی و وراثتی امام باورمند نبودند و این موضوع در برخی افراد دچار ابهام و تردید بوده است و پرسش از ابن عباس نمونه‌ای از آن به شمار می‌رود (همان، ۱۱-۱۲). بنابراین با یکی دو روایت نمی‌توان یک مسئله مهم را به آسانی بررسی و نتیجه‌گیری کرد و بایسته بود که فلوتن در گام نخست به گردآوری همه روایات و گزارش‌های تاریخی و روایی بپردازد و در گام دوم به سیر تطور و چرخش این گزارش‌ها توجه کند؛ همچنین گزارش‌ها و روایاتی که با این دیدگاه همراهی ندارد، مورد بررسی قرار می‌گرفت تا در مقایسه بین آنها به نتیجه‌گیری درباره علم امام دست می‌یافت. از سوی دیگر، در هیچ‌یک از گزارش‌ها و روایات نشانه‌ای از ایرانی بودن این اندیشه مطرح نشده است. همچنین توجه به نامه هشام بن عبدالملک روشن می‌کند که محتوای آن به صورت مستقیم و غیرمستقیم تصریح نشده و حتی اشاره‌ای به غیرعربی بودن این اندیشه نداشته و فقط بر دوست‌داری و فرمان‌برداری شیعیان از امام و رهبرشان و اعتقاد به این علم تأکید کرده است. فلوتن هم از این نامه به عنوان مؤید بهره برده و نتوانسته است

ادعای نهایی خود درباره غیرعربی بودن این اندیشه را بر این نامه و نیز دیگر مستندات بنیان نهد. او با کلماتی چون «احتمال دارد» و «بعید نیست» اصل ادعای خود را مطرح کرده و هیچ دلیل محکمی که به آن اشاره داشته باشد، نیاورده است. گذشته از همه موارد گفته شده، در این گزارش هیچ شاهی که ایرانی بودن این اندیشه را ثابت کند، وجود ندارد؛ زیرا برخی شیعیان کوفه به علت فرمان برداری و علاقه به اهل بیت و خاندان رسالت، به گمان فلوتن، این اندیشه را پدید آوردند و جایگاه خاندان رسالت را از آنچه که بوده، بیرون کردند و علم ماکان را به آنان نسبت دادند. بر فرض پذیرش سخن هشام و وجود عامل اطاعت محض شیعیان کوفه از امامان خویش، اعتقاد به علم امامان متأثر از فرمان برداری از خاندان پیامبر بوده، نه متأثر از ایرانیان؛ که فلوتن مدعی شود این اندیشه متأثر از ایرانیان و غیراعراب شکل گرفته است (فلوتن، همان، ۷۶-۷۷).

### نتیجه گیری

درباره اعتقاد به علم ویژه امام در باور شیعیان امامی، روایت‌ها و گزارش‌های تاریخی و روایی متعددی وجود دارد. فان فلوتن با گذر از همه این شواهد، به بررسی نقش ایرانیان در ترویج این اندیشه پرداخته و به بررسی همه گزارش‌های منابع روایی و تاریخی نپرداخته است. او با احتمال ایرانی بودن اعتقاد به علم خاص امام، خواسته است غیرعربی بودن این اندیشه را اثبات کند.

او سه گواه تاریخی برای دیدگاه خود آورده است که نامه هشام بن عبدالملک درباره باور شیعیان کوفه به دانش فراگیر و ویژه همه خاندان رسالت، پیروی چشم بسته مردم کوفه از زید در شراب خوری و روایت علی (ع) درباره دانش خدایی خاندان رسالت، گواهان او در این اثر است. استناد این سه گواه نیز به ترتیب به تاریخ طبری و *عقد الفرید* بوده است. در بررسی انجام شده روشن گردید که تعمیم این باور به همه شیعیان کوفه و همچنین همه گروه‌های شیعی روشمند نبوده و بررسی این باور نیازمند بررسی همه گزارش‌ها و روایات تاریخی است. از سوی دیگر، برای نتیجه گیری درباره ایرانی بودن، غیرشیعی و غیرعربی بودن آن نیازمند شواهد کافی است و از این شواهد چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌آید.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن ابی الحدید (١٣٧٨-١٣٨٣ش)، شرح نهج البلاغة، ج ١١، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن بابویه، ابوالحسین علی بن الحسین قمی (١٣٤٢)، الامامة و التبصرة من الحيرة، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، الطبعة الثانية.
- ابن منظور، محمد بن مکرم جمال الدین انصاری افریقی (١٤٠٢ق)، مختصر تاریخ دمشق، ج ٢٧، دمشق: دارالفکر.
- ابن عبدربه الاندلسی، ابو عمرو احمد بن محمد [بی تا]، عقد الفرید، ج ٢، ٣، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- الشریف الرضی، محمد بن حسین (١٤١٤ق)، نهج البلاغة، قم: الصبھی صالح.
- اشعری، ابوالحسن (١٤٠٠ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ج ١، و سبأ: فرانس شتاینر، ج ٣.
- اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین [بی تا]، مقاتل الطالبیین، تحقیق سید احمد صقر، ج ١٥، بیروت: دار المعرفة.
- بارانی، محمدرضا (زمستان ١٣٩٦)، «بازخوانی مهدی انگاری زید بن علی؛ بسترشناسی و فرایندشناسی»، مجله علمی-پژوهشی تاریخ اسلام، ش ٧٢، صص ٤٩-٧٦.
- بارانی، محمدرضا و هدی شعبان پور (١٣٩٣)، «تأثیر اندیشه های زید بن علی (ع) بر شکست جنبش انقلابی او»، کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی، استان بوشهر.
- ..... (پاییز ١٣٩٣)، «تحلیل جامعه شناختی نهادی شدن جنبش زید بن علی»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، دوره ٢٤، ش ٢٣، صص ٤١-٩١.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (١٤١٧ق/١٩٩٦م)، جمل من انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ٨، بیروت: دار الفکر.
- بیهقی، ابراهیم بن محمد (١٣٨٠ش/١٩٦١م)، المحاسن و المساوی، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ٢، قاهره: [بی تا].
- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (١٣٥٣ش)، الغارات، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، ج ١، تهران: انجمن آثار ملی.
- خزاز قمی رازی، علی بن محمد (١٤٠١ق)، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوهکمری خوئی، قم: انتشارات بیدار.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (١٩٦٠م)، الأخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، مراجعه جمال الدین شیال، القاهره: دار إحياء الکتب العربی (عیسی البابی الحلبي و شرکاه).
- ذهبی، شمس الدین محمد (١٤١٣ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ١١، بیروت: دار الکتب العربی، طبعة الثانية.

- ..... (١٤٠١ق)، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنووط و دیگران، ج ٤، بیروت: [بی نا].
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (١٣٦٤ش)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، ج ١، قم: الشریف الرضی، ج ٣.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین قمی (١٣٦٢ش)، الخصال، ج ٢، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ..... (١٤٠٤/١٩٨٤م)، عیون أخبار الرضا(ع)، تحقیق حسین اعلمی، بیروت: نشر مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ١، قم: نشر کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ٢.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (١٣٨٧/١٩٦٧م)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ٧، بیروت: دار التراث، طبعه الثانية.
- طوسی، محمد بن الحسن (١٤١٤ق)، الأملی، قم: نشر دار الثقافة.
- فلوتن، فان (١٩٦٥م)، السیادة العربية و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، تعلیق حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية.
- کشی، محمد بن عمر (١٣٤٨ش)، رجال الکشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٢ش)، الکافی، ج ١، ٨، تهران: انتشارات اسلامیه، ج ٢.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر واضح الکاتب العباسی [بی تا]، تاریخ الیعقوبی، ج ٢، بیروت: دار صادر.

### List of sources with English handwriting:

- The Holy Quran.
- Al -Ash'ari, Abul Hasan(1079), Maqalat al-Islamiyin wa Ikhtilaf al-Musallin, Wiesbaden, Germany: Franz Steiner.
- Barani, Mohammadreza (2018), “Reviewing the Consideration of Zeid Ibn e- Ali as Mahdi; the Study of Ground and Process”, *History of Islam*, No.72, (In Persian).
- Barani, Mohammadreza (2014), “The influence of Zeid Ibn e- Ali 's thoughts on the failure of his revolutionary movement”, *International Congress of Culture and Religious Thought*, Bushehr, (In Persian).


- Barani, Mohammadreza (2014), Hoda Shaaban pour, “Sociological analysis of the institutionalization of Zayd ibn Ali’s Movement”, *History of Islam and Iran*, No.23, Tehran, (In Persian) (<http://dx.doi.org/10.22051/hii.2015.798>).
- Bilāzarī, Aḥmad b. Yaḥyā b.Jaber(1996), Jamal Men *Ansāb al-Ašrāf*, edited by Soheil Zakār, Rīāz Zirklī, Beirut: Dār al-Fikr.
- Dīnawarī, Abū Ḥanīfah Aḥmad b. Dāwūd (1960), *Al-Akḥbār al-ṭiwāl*, Edited by Abdul Moneim Amer; Reference by Jamal al-Din Al-Shiyal , Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya- Issa al-Babi al-Halabi and company, Cairo.
- Ebn ‘Abdolbar Andalusi (Nd), Abu Amr Ahmad ibn Muhammad, *Al-‘Iqd al-Farīd, Dār al-Kotob al-‘Elmīya*.
- Ebn ‘Abdolbar, Abu ‘Omar Cordoba (1990), *Al-Estī‘āb fī Ma’rīfa al-Aṣḥāb*, Edited by ‘Alī Moḥammad al-Bījāvī, Beirut: Dār al-ḥill.
- Ebn Abī al-Ḥadīd(1999-2004), *Šarḥ Nahj al-Balāḡa*, Qom: Maktabah Ayatullāh al-Mar‘ašī.
- Ebn Atiye(2002), Jameel Hamoud, *Abhi al-Madad in the description of the conference of scholars of Baghdad*, Beirut: Moasisa al-‘Elmī.
- Ebn Bābawayh (ND), *Imamate and insight from confusion*, Institute Aalulbayt, Qom.
- Ebn Bābawayh, Moḥammad b. ‘Alī (1983), *Al-Khisal*, Qom: (In Persian).
- Ebn Manzūr, Moḥammad b. Mokaram Jamal al-Din Ansari Afriki(1981), *Brief history of Damascus*, Damascus :Dār al-Fikr.
- Eṣfahānī, Abulfaraḡ(ND), *Maqātil al-Ṭālibīnm*, edited by Aḥmad Ṣaqr, Beirut: Dār al-Ma’rifa.
- Felūten, Fān (1965), *al- sīyāda al-arabīya wa al šī’a wa al-īsrāīlīyāt Fi ahde banī umayya*, translated by Ḥassan Ebrāhīm Ḥassan and Moḥammad Zakī Ebrāhīm, Cairo: maktabat al -Nahḍa al masrīya.
- Felūten, Fān (2011), *LA domination Arabe (Le chiisme et les croyances messianiques sous Le khlīfat des omayade*, Translated by Parviz Sepitman, Qom: Grand Library of Hazrat Grand Ayatollah Murashi Najafi), World Treasury of Islamic Manuscripts, (In Persian).
- Helli, ibn Dāwūd (1963), *Rijāl*, Tehran: University of Tehran.



- Helli, Yusuf (Allama Helli) (1988), *Alfin*, Qom: Hijrat.
- Kašī, Moḥammad b. Omar (1969), *Iktiyār ma'rifat al-rjāl*, Mashhad: Mashhad University Publishing House, (In Persian).
- Kharazi, Seyed Mohsen (1996), *Bedayat Al-Ma'rif*, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Khazaz Razi, Ali b. Mohammad (1980), *Kufayat al-Athar fi al-Nass ali al-Imam al-Athni Eshar*, Qom.
- Koleynī, Moḥammad b. Ya'qūb (1983), *Kāfī*, Tehran: Entišārāt-e al-Eslāmīya, (In Persian).
- Šādūq, Moḥammad b. 'Alī b. Hossein b. Baboyeh (1979), *Al-Amālī*, Beirut: al-'Elmī.
- Safar, Mohammad bin Hassan (1983), *Basaer al-Deraj*, Qom.
- Safari Forushani, Nematullah (1999), *Ghalian: An exploration of currents and outcomes until the end of the third century*, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, (In Persian).
- Šahrestānī, Moḥammad b. Abdol Karīm(1985), *Al-Mīlal and al-Nīhal*, Qom: Al-Šarīf al-Ražī, (In Persian).
- Sharif al-Razi, Mohammad bin Hossein(1993), *Nahj al- Balagha*, Qom: Hijrat .
- -----(1993), *Nahj al- Balagha*, Sobhi Al-Saleh, Oom.
- Ṭabarī, Moḥammad b. ja'rīr (1967) , *Tārīk al-Rūsūl Wa al-Mūlūk*, edited by Moḥammad Abulfazl Ībrāhhīm, Beirut: Dār al- torath.
- Ṭabarsī, Aḥmad b. 'Alī b. AbiTaleb (1982), *Al-Eḥtijāj*, Mashhad: Al-Sharif al-Morteza.
- Talakbari Baghdadi, Moḥammad b. Moḥammad b. No'mān (Šeyk Mofīd) (1413), *Avael Al-Maqalat fi al-Mahabh and Al-Mukhtarat*, Qom: Al-Motamir al-'Ālamī lialtīya Šeyk Mofīd.
- Thaḳfī Kufī, Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad (1974), *Al Gharat*, edited by Jalal al-Din Mohaddath Ermoi, Tehran: anjoman Asar Meli, (In Persian).
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥassan(1993), *Al-Amālī*, Qom.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥassan(1961), *Al-Rijāl*, Najaf: Entišārāt Heydarīa,.
- Yaḳūbī, Aḥmad b. Abī Yaḳūb b. Jaafar bin Wazeh al-Kateb al-Abbasi (ND),

Tārīk al-Yaqūbī, Beirut: Dār Ṣādīr.

- Zahabī, Šams al-Dīn (1992), *Tārīk al-Eslām wa Waḥyāt al-Mašāhīr wa al-A‘lām* و research: ‘Omar ‘Abd al-Salām Tedmorī, Beirut: Dār al-Ketāb al-‘Arabī.

: 20.1001.1.22286713.1401.14.54.4.6

## نقش قاجاریه در اوج‌گیری حکمت صدرایی پس از فترتی دوست‌ساله

غلامحسین خدری<sup>۱</sup>

چکیده: تثبیت جریان غالب حکمت متعالیه پس از گذشت چهار سده، مرهون حکیمانی است که در بستر شرایط سیاسی و اجتماعی قاجاریه توانستند زوایای روشن و تاریک این مکتب جامع بر قرآن و برهان از یک سو و کلام و عرفان از سوی دیگر را رقم بزنند. این رهاورد محصول کوشش فلسفی متفکرانی چون ملا علی نوری خلف بیدآبادی بزرگ‌ترین اعجوبه مدرس معارف حکمی و دانش‌های عقلی است که با گذر از یک دوره فترت دوست‌ساله توانست ابعاد و زوایای متعدد شاهکار حکمی تشیع را در بستر مکتب فلسفی اصفهان مکشوف کند و در ادامه نیز با فراهم شدن موقعیت‌های مناسب و شایسته این جریان حکمی، در قالب مکتب‌های فلسفی سبزوار، تهران و غیره به شکوفایی برسد.

به روش تحلیل تاریخی، نقش آفرینی روحانیت شیعه، حمایت و علاقه شاهان قاجار از نشر معارف عقلی و فراهم شدن بستر فرهنگی-سیاسی در این برهه همچنین آشنایی با دوران خرد بنیان غرب مدرن موجب گشتند تا بارقه‌های درخشان این مکتب حکمی پس از یک دوره توقف، توسط حکیمان متاله نسلی پس از نسل، به بلوغ و بالندگی برسد.

واژه‌های کلیدی: حکمت متعالیه، فترت، شرایط اجتماعی-سیاسی، ملا علی نوری، بیدآبادی، قاجاریه، دوران مدرن

---

شناسه دیجیتال (doi): 10.52547/pte.14.54.4

۱ دانشیار گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی دانشگاه پیام نور، واحد تهران جنوب، تهران، ایران.

gh.khedri@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰

## **The Role of Qajar Kings in the Rise of Hekmat Sadraie after a Two-hundred-year Stagnation Period (“Fetrat” Era)**

Gholamhossein Khederi<sup>1</sup>

**Abstract:** The stabilization of the dominance of Hekmat Motalei after the passage of four centuries is owed to the sages who, in the context of the political and social circumstances of Qajar era, were able to discern the bright and dark aspects of this comprehensive school on the Qur'an and reasoning on the one hand, and theology and mysticism on the other hand. There was a need for a time span of two hundred years from Mola Sadra's death to the emergence of his true follower, Akhond Mola Ali Ibne Jamshid Mazandarani Noori Isfahani (death: 1246 AH) so that the prominent mystical consequences of Sadra's school of philosophical thought can be fully understood. Akhond Mola Ali Isfahani was a previous student of Agha Mohammad-e Bidabaddi (death: 1198 AH) and an outstanding instructor of rational knowledge and mystical principles. During this time, Isfahani's outstanding mystical thoughts step by step become known in Sabzevar, Tehran, Qom philosophical schools. This paper, using historical analysis method, investigates the role of the Shiite clergy, the support and interest of the Qajar kings in the dissemination of intellectual knowledge and preparation of the cultural-political context in this period, as well as the familiarity with the era of Enlightenment in the modern West in prosperity of this school of after a period of stagnation. This was accomplished by the wise sages, generation after generation, and finally reached its utmost maturity and growth.

**Keywords:** Hekmat Motalei, stagnation (“Fetrat” period), social and Political conditions, Mola Ali Noori.

---

1 Associate Professor, Department of Philosophy, Theology and Mysticism, Payam Noor University, South Tehran Branch, Tehran .

Receive Date: 2022/03/3 Accept Date: 2022/09/1

## مقدمه

دوران صفویه بستری مناسب و شایسته را برای راه‌اندازی جریان نو در فلسفه و حکمت توسط صدرالمتألهین شیرازی از جمله بزرگ‌ترین متفکران فلسفی عالم اسلامی (متوفای ۱۰۵۰ق) در حوزه‌های فلسفی جهان اسلام در پی داشت که نه تنها صبغه و سابقه‌ای بر خود نداشت، بلکه به دلایل فراوان حکمتی التقاطی نیز نبود که در آن صرفاً مشرب‌های گوناگون فلسفی به صورت آمیزه‌ای ناهمگون و نامتجانس از اطلاعات مختلف و روش‌های پراکنده فکری، در کنار هم نهاده شده باشند، بلکه حقیقت آن است که ملاصدرای شیرازی پس از فراگیری و هضم تمامی این مشرب‌ها و مکتب‌ها، آنها را در بوتۀ ذهن و ضمیر خویش ذوب کرد و پس از تحلیل، پالایش، گزینش و سرانجام ترکیب و تهذیب آنها، مکتب و شاهراهی خلق کرد که علاوه بر برخورداری از تلائم درون‌دستگاهی و چینش هر یک از اجزای آن در جایگاه خاص خویش، در موارد گسترده‌ای به اندیشه‌های جدید و آرای ابتکاری و بکر دست یافت که محصول سیر و سلوک علمی و عملی وی بوده است؛ مکتبی که می‌توان آن را ترجمان راستین بطون وحی و هویداگر گوشه‌های ناپیدای شریعت ناب و اصیل در نظر گرفت. وی با ابداع و ابتکارش توانست بسیاری از معارف ژرف آیات الهی و روایات معصومان (علیهم‌السلام) را در چارچوب براهین عقلی روشن سازد و از ابهام خارج کند.

گفتنی است همواره فکر نو و طرح بدیع به تعبیر جوادی آملی هم صَعْبُ الْمَنَالِ و هم سَهْلُ الْجِدَالِ است. صعوبت ادراک آن در تعمق وی نهفته است و سهولت ستیز با آن، در مأنوس بودن و پشتوانۀ شهرت نداشتن تعبیه شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۳۷). بر همین اساس، افکار و اندیشه‌های صدرالمتألهین با وجود سیطرۀ چهارقرنی‌اش در آغاز پیدایش خویش، کاملاً با اقبال مواجه نشد. وجود مبانی استوار فلسفی و هماهنگی درونی مسائل در آن (پس از دوران دویست ساله که ای بسا بتوان آن را دوران فترت حکمت متعالیه نامید)، حکما و فیلسوفان در حکمت و فلسفۀ اسلامی را بر آن داشت تا پا جای پای او نهند و بنیادی را که وی بنیان نهاده بود، استحکام ببخشند و نوآوری و مهارت خویش را بیشتر در شیوه‌ها، پیرایه‌ها و آرایه‌های میراثش به کار ببندند. بدایت و سرآغازی این امر به صورت بنیادین و

اساسی توسط حکیم ملا علی بن جمشید نوری مازندرانی (متوفای ۱۲۴۶ق) حکیم، فیلسوف و مدرس سده دوازدهم و سیزدهم قمری و از شاگردان حکیم بیدآبادی (متوفای ۱۱۹۸ق) صورت گرفت؛ گرچه پیش از او بزرگانی چون ملا صادق اردستانی، ملا نعیم طالقانی و آقا محمد بیدآبادی و برخی دیگر از اکابر به آرای صدرالمآلهین توجه کرده و از وی تأثیر پذیرفته بودند.

حکیم نوری علاوه بر اقتضائات فرهنگی دوران زندگانی (مانند توجه دربار قاجار به علوم عقلی، حضور در اصفهان که دارالعلم آن روزگار بود و غیره)، به لحاظ ویژگی‌های فردی خود جایگاهی را کسب کرد که با اتکا به آن توانست حکمت متعالیه را احیا و زنده کند و در نتیجه آن را جریان غالب فلسفی زمانه خود و پس از آن قرار دهد.

وی حدود هفتاد سال کتب صدرای شیرازی را تدریس کرد و به تربیت شاگردان بسیاری پرداخت و کتب فلسفی عمیقی تألیف کرد. همچنین او با فکر نقاد و قدرت استعداد و نبوغ فطری‌اش توانست به مبانی مرحوم آخوند سر و صورت دهد؛ به طوری که در حوزه‌های فلسفی پس از او، اساتید حکمت و فلسفه صرفاً به تحقیق در مبانی صدرالمآلهین پرداختند و تا عصر ما نیز این رویه ادامه یافته است. بی‌شک اگر وجود بی‌بدیل چنین فیلسوف برجسته‌ای نبود، اینک درخت تنومند حکمت متعالیه به بار نمی‌نشست و شخصیت علمی سرسلسله جناب حکمت متعالیه در پس تاریکی غبار گذر زمان، مبهم و ناشناخته می‌ماند.

به منظور تحقق این هدف لازم است شرایط و موقعیت اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ای را که حکیم نوری در آن زندگی کرد و تنفس فکری داشته است، مورد بازخوانی و واکاوی قرار دهیم؛ زیرا باور نگارنده این است که هیچ اندیشه‌ای اساساً در خلأ ظهور و بروز نمی‌یابد، بلکه در تعامل و تبادلات و حتی در تصادم و برخورد اندیشه‌ای و سیر تحول متقابل میان آن افکار است که امکان و شرایط لازم و بستر مناسب برای تکوین و تأسیس یک اندیشه ناب مهیا می‌شود. بر همین اساس، گریزی نداریم که تحولات فکری دوره صفویه تا قاجار و رابطه میان علما و دانشمندان با حکومت، به ویژه دوره‌ای را که موسوم به دوره فترت است (پس از سقوط حکومت پرفراز و نشیب و نسبتاً قدرتمند صفویه تا پاگرفتن حکومت قاجاریه)، مورد

بررسی و کاوش قرار دهیم تا در این راستا بتوانیم موقعیت و شرایط فرهنگی را که در آن اندیشه‌های حکیم نوری شکل گرفته است و همچنین بسترهای لازم را برای تشکیل و راه‌اندازی حلقه‌های تدریس و تحصیل شاگردان وی در اصفهان در دوره قاجاریه فراهم کرد، بشناسیم.

در این تحقیق با روش تحلیل تاریخی به دنبال پاسخ به این پرسش می‌باشیم که حکمت‌صدرایی پس از یک وقفه و فترت حدود دویست ساله، چگونه توانست توسط احیاکنندگان حکیم بیدآبادی و شاگرد و خلف راستینش ملا علی نوری مازندرانی، در ساحت اندیشه فلسفی متفکران تشیع با توجه به مهیا شدن شرایط اجتماعی-فرهنگی به واسطه مواجهه با غرب مدرن در دوره قاجاریه، جایگاه رفیع و مستمری بیاید.

در مورد پیشینه این تحقیق باید گفت نوشتارهای اندکی درباره علل و عوامل تأسیس و راه‌اندازی و حتی آسیب‌شناسی حکمت متعالیه منتشر شده و در برخی از این مقالات به نفوذ و سیطره فلسفه سنتی، تسلط اندیشه اخباری‌گری و حدیث‌گرایی، تقابل و تعرضات مکتب فلسفی حکیم ملا رجبعلی تبریزی اشاره شده و آنان را از مهم‌ترین عوامل توقف و رکود این جریان حکمی ذکر کرده‌اند، اما در هیچ مقاله‌ای به جریانات تاریخی سیاسی و فرهنگی توجه نشده و تأمل و درنگی درباره جریانات سیاسی حاکم در بازنمایی‌اش نشده است.

بر این باوریم که فراهم شدن موقعیت‌های فرهنگی و سیاسی جامعه و نقش حاکمان قاجاریه، به خصوص دستاوردهای مبتنی بر آشنایی با فرهنگ عقل‌خودبنیاد غرب مدرن در این عصر برای ارتباطات فکری و فرهنگی در کنار نبوغ فیلسوفان و حکیمان اسلامی می‌توانند از اساسی‌ترین ارکان این مهم باشند.

### شیعه و علمای شیعی (از سقوط صفویه تا قاجاریه)

تشکیل اولین حکومت ملی در ایران و آغاز دوره جدید زندگی سیاسی و اجتماعی و دینی، با حکومت صفوی و اعلام رسمیت مذهب شیعه اثنی‌عشری محقق شد. این تحولات از مردم ایران ملتی متحد و قدرتمند ساخت و پیوند و همبستگی عمیق ملی براساس مذهب تشیع ایجاد شد. مردم ایران که هویت ملی و شخصیت اجتماعی خود

را از اعتقاد دینی و مذهب تشیع کسب کرده بودند، خود را در قدرت حکومتی که به نام ملت و شریعت شکل گرفته بود، شریک احساس می‌کردند و بر این اساس، حمایت‌های خود را به حکومت معطوف و در برابر مهاجمان و دشمنان مذهب و حکومت، احساس مسئولیت می‌کردند.

شریعت و دین، مبنای مشروعیت و راه برنده نظام سیاسی حاکم شد. شاهان صفوی به منظور ترویج دین و حاکمیت شریعت و قانون الهی می‌کوشیدند و در این هدف به تقویت دانشمندان و علمای دینی مبادرت می‌ورزیدند. دعوت از علمای شیعه جبل عامل و حمایت‌ها و احترام‌هایی که به آنان می‌شد، این وجه از سیاست دولت صفوی را به خوبی نشان می‌دهد. مجموع این عوامل و شرایط و همچنین اعلام سیادت و انتساب خاندان صفوی به رسول گرامی اسلام، قدرت و اقتدار فوق‌العاده‌ای را برای حکومت صفوی پدید آورد که می‌توان ساختار متمرکز و تقریباً مطلقه‌ای را برای آن تصویر کرد.

با گذر زمان، عوامل سیاسی، اقتصادی، مذهبی و نظامی موجب شد سلسله صفویه با وجود دوام حیات دو بیست ساله، به سوی افول برود و دچار زوال شود (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۲۱۲/۳). در این میان، بی‌کفایتی، ساده‌لوحی، عیاشی و ترس شاه‌سلطان حسین، از مهم‌ترین عوامل سقوط صفویه به شمار می‌رود. به قول «کروسینسکی»،<sup>۱</sup> «وی» به نحوی مبتلای شرب شراب شد که بالکلیه از تنظیم امور خود باز ماند و به لذات شهوانی مشغول شد. خواننده‌ها و نوازنده‌ها و سازنده‌ها و مطرب و رقص در مجالس، محفل آراسته؛ امور دولت خود را به رجال دولت سفارش نمود و زمام حکومت به دست رجال دولت افتاد و ظالم از مظلوم و حق از باطل تمیز نیافت؛ همه به هوای نفس خود، هر چند خواستند، کردند» (کروسینسکی، ۱۳۶۴: ۲۴). قطب‌الدین نیریزی (متوفای ۱۱۷۳ق) نامه‌ای به دربار صفویه نوشت و خرابی اوضاع را خاطر نشان کرد. او خود بیان کرده است: «عریضة فقیر که به دربار سلطنت رسیده، پس از مطالعه

۱ تادوز بودا کروسینسکی (۱۶۷۵-۱۷۵۶م) از مبلغان معروف و مؤثر در جریان‌های تاریخی اواخر صفوی بود که هجده سال (از ۱۷۰۷ تا ۱۷۲۵م) در ایران زندگی کرد و خود شاهد دوره افول دولت عظیم صفوی و سال‌های سقوط آن بود (کروسینسکی، ۱۳۶۴: ۸).



جواب مرقوم فرموده که راست است فتنه افغانه در کار است ما هم خود به علاوه تدارک دولتی تدارکی دعایی کرده قدغن فرموده‌ایم [یعنی امر کرده‌ایم] در اندرون‌ها که رجال و نساء سادات موسوی نخود را لا اله الا الله بخوانند صباحاً و مساءً در کارند این‌شاء الله آش معتبری فراهم کرده به کل خلق خدا می‌خورانیم از باطن اجداد موسویه دفع بلا خواهد شد از جناب شما ملتمس دعا هستیم که دولت‌خواهی فرموده‌اید زیاده زحمتی نیست» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۳۷۷/۳).

عاقبت آن شد که افغان‌ها برای حمله به ایران گستاخ شوند و شجاعت و دلیری آنها تحت فرماندهی به نام «محمود» باعث شد که ابتدا به استان‌های مرزی ایران دست‌اندازی کنند و پس از پیروزی‌های اولیه، دلگرم و مصمم و متحد تا قلب ایران پیش آمدند و امر به جایی رسید که امپراتوری بزرگ صفوی به دست چند هزار افغان سقوط کرد (همان، همان‌جا).

#### دوره افغانه (۱۱۳۵-۱۱۴۲ق)

سقوط اصفهان در زمان شاه‌سلطان حسین و پیروزی افغان‌های سنی‌مذهب، بزرگ‌ترین لطمه و آسیبی بود که به جامعه علم و ادب و روحانیت شیعه و مرکز علمی آن، یعنی دارالعلم اصفهان که سالیان سال دارالسلطنه نیز بود، وارد شد. فتنه افغان سبب شد شیرازه این مجمع علمی و دارالعلم مشرق از هم گسیخته شود. در زمان محاصره اصفهان و قبل و بعد از آن، جمعی از علما و دانشمندان یا به مرگ طبیعی فوت کردند و یا به تیغ جفای سربازان افغان شربت شهادت نوشیدند. جمعی کثیر از اهل علم نیز ترک خانه و کاشانه و جلای وطن کردند. برخی در دهات اطراف سکونت کردند و عده‌ای به شهرهای دوردست رفتند و بعضی نیز به اعتاب مقدسه مهاجرت کردند،<sup>۱</sup> زیرا با فتنه غیرمنتظره‌ای روبه‌رو شدند که در نتیجه آن آشیانه علمی آنان بهم خورد و از آنجا که سردهسته

۱ خاندان میر سید احمد عاملی (از حکمای بزرگ که سبط و شاگرد میرداماد بود)، خاندان مولا محمد اکمل اصفهانی (پدر علامه وحید بهبهانی)، خاندان میر ابوالمعالی طباطبایی (جد صاحب ریاض المسائل)، سلسله جلیله طباطبایی بروجرد (اعقاب میر سید محمد جد علامه بحر العلوم)، شیخ محمدعلی حزین (از اعقاب شیخ زاهد گیلانی)، خاندان ملا نعیمه طالقانی (حکیم محقق و دانشمند جامع کم‌نظیر) و ده‌ها خاندان علمی دیگر از این دسته علما می‌باشند (کرباسی‌زاده، ۱۳۸۲: ۷۹-۸۰).

مهاجمان سنی متعصب (سلطان محمود) در خدمت مرادی بی‌فرهنگ به نام «ملا زعفران» بود، آنان از انهدام آثار تشیع خودداری نکردند. ملا زعفران قتل شیعه و اسیر کردنش را واجب و اموال شیعیان را مباح و آزار نمودنش را ثواب عظیم می‌دانست (آصف، ۱۳۸۲: ۱۸۸).

از آن همه فقیه و فیلسوف و دانشمند که در اصفهان سکونت داشتند، تعداد کمی باقی ماندند که آنان نیز در گوشهٔ انزوا و غربت به سر می‌بردند. طلاب علوم و دانشجویان به‌طور کلی متفرق شدند؛ زیرا دیگر نه مدرسی و نه مشوقی و نه امنیتی بود. حزین لاهیجی (متوفای ۱۱۸۰ق) که خود در محاصرهٔ چند ماههٔ اصفهان - که در سال ۱۱۳۴ق. انجام گرفته بود- در آن شهر بوده است و در اول محرم ۱۱۳۵ق (پانزده روز قبل از سقوط اصفهان به دست افغانه) از آن شهر با لباس مبدل بیرون آمد، به تفصیل این واقعهٔ دردناک را شرح داده و نوشته است: «مجملاً بعد از سه چهار ماه کار محصوران به‌سختی کشید و ماکولات در آن مصر اعظم... تنقیص یافت و رفته رفته نایاب شد... و افغانه بر کسی ابقا نمی‌کردند. کمتر کسی جان به سلامت بیرون برده باشد و در شهر چون اکثر اغذیهٔ نامناسب به کار می‌رفت هر روز جماعتی بی‌شمار به اورام و امراض مبتلا گشته هلاک می‌شدند... و از هر طبقه آن مقدر از هنرمندان و مستعدان و افاضل و اکابر و اشراف در آن حادثه درگذشتند که حساب آن خدای داند و بر من در آن احوال روزگاری گذشت که عالم السیریر بدان آگاه است .....».<sup>۲۱</sup>

۱ حزین به چند تن از افاضل و اعیان اصفهان که پیش از حادثه و در آن سانحه از دنیا رفته‌اند، اشاره کرده است که از آن جمله‌اند: میرزا عبدالله افندی، میر محمد صالح شیخ‌الاسلام اصفهانی، میر محمدباقر خاتون‌آبادی، مولا محمد اصفهانی (فاضل هندی)، میرزا داود، میرزا سید رضا حسنی، میرزا کمال‌الدین حسین فسوی، مولا حمزه گیلانی، مولا محمدرضا (خلف علامه مجلسی) و مولا محمدتقی طبسی (دوانی، ۱۳۷۵: ۱۹۹-۲۰۰، ۲۰۸-۲۱۰).

۲ ملا اسماعیل خواجویی نیز در/رابعین خود چنین گفته است: «جمعتها فی زمان و آلفتها فی مکان کانت عیون البصائر و الضمائر فیه کدره و دماء المؤمنین - المحرم سفکها بالکتاب و السنّة - فیه هدره و فروج المؤمنات مغصوبة فیه مملوکه بأیمان الکفرة الفجرة قاتلهم الله - بنیبه و آله الکرام البررة - و کانت الأموال و الأولاد منهوبة فیه مسیبة مأسورة و بحار أنواع الظلم مواجة فیه متلاطمة و سحاب الهموم و الغموم فیه متلاصقة متراکمة؛ زمان هرج مرج مخرب الآثار، مضطرب الأخبار، محتوی الأخطار، مشوش الأفكار، مختلف اللیل، متلون النهار لا یسیر فیه ذهن ثاقب و لا یطیر فیه فکر صائب! نمقتها و هذه حالی و ذلك قالی. فإن عثرتم فیه بخلل، أو وقفتم علیه علی زلل؛ فأصلحوه -

انعکاس این غارتگری (حدود سال ۱۱۸۰ق، یعنی دوره حکومت کریم‌خان زند) را می‌توان در نوشته‌ای از ملا مهدی نراقی<sup>۱</sup> (متوفای ۱۲۰۹ق) دید. وی در شرح الهیات شفای<sup>۲</sup> خود نوشته است: «... دانشمندان به اطراف زمین پراکنده و ناپدید شده‌اند و چه مصیبت‌هایی که بر سر آنان وارد نیامده است و آنان که بر جای خود مانده‌اند گوشه‌های گمنامی را برای خود برگزیده و با اشک‌ریزان خود به اعتکاف پرداخته‌اند در خانه‌هاشان جز خاک و سنگ‌ریزه چیزی یافت نمی‌شود و ملخ‌های آن خانه‌ها دست به عصا راه می‌روند. سوگند به پروردگار نظام کامل جهان آنکه وجود را از عدم بیرون آورده یاران سابق و گذشتگان فاضل ما اگر در چنین زمانی تاریک و دوران تیره قرار می‌گرفتند همچون ما به خشکی اندیشه دچار می‌گشتند و نام و نشانی از آنان باز نمی‌ماند» (محقق، ۱۳۸۴: ۵).

### ظهور قاجاریه؛ بستری مناسب برای رونق دوباره حکمت در ایران

پس از ۷۶ سال کشمکش‌های قومی در ایران که با سقوط سلسله صفویه در سال ۱۱۳۵ق. آغاز شد، به استثنای دوره کوتاه نادری، سرانجام به همت آقامحمدخان قاجار بار دیگر در ایران یک دولت مرکزی تشکیل شد که توانست تمامی مناطق ایران (امروزی) را زیر فرمان خود آورد.

سر جان ملکم ضمن بیان این نکته که آقامحمدخان در زمان تاج‌گذاری خود شمشیری را که در مقبره شاه صفی اردبیلی (بانی خاندان سلطنت صفویه) تبرک شده بود بر کمر بست، گفته است: «چون شیعه از اوایل دولت صفویه در ایران رواج و تقویت یافته بود، از بستن این شمشیر مفهوم بود که باید در تقویت و حمایت مذهب این طایفه به کار رود» (ملکم، ۱۳۸۰: ۶۳۸/۲). آقامحمدخان ظواهر مذهبی را رعایت می‌کرد، نماز و روزه‌اش ترک نمی‌شد، می‌گساری را

رحمکم الله - إن الله لا یضیع أجر المصلحین» (خوانساری، [بی‌تا]: ۱۱۵/۱). صاحب روضات پس از نقل سخنان خواجویی، فرموده است: «و قد تواتر أضعاف ذلك النقل من معمرینا الذین أدرکوا ذلك الزمان و حسبک شاهدا علیه بقاء خراب أكثر محلات محروسة إصبهان من تلك الواقعة الكبرى و الداهية العظمی إلى الآن، كما نراه بالعیان».

۱ وی از حکما و فقهای بزرگ شیعه و متأثر از ملاصدرا بوده است.

۲ اگر فرض کنیم که نراقی این شرح را در سی سالگی نوشته، حدود سال ۱۱۸۰ق. خواهد بود.

ممنوع کرد و برای بارگاه حضرت علی (ع) ضریحی از طلا ساخت و شیخ الاسلام اصفهان را به نجف فرستاد تا بر طلاکاری گنبد حرم آن حضرت نظارت داشته باشد (الگار، ۱۳۶۹: ۸۲).

سر جان ملکم در این زمینه گفته است: «با اهل شریعت به احترام و رأفت زیستی خود نیز علی‌الظاهر مقدس بود. همیشه نماز بر وقت کردی و هر نیمه شب اگرچه در عرض روز زحمات بسیار کشیده بود برخاستی و به عبادت پرداختی» (ملکم، ۱۳۸۰: ۶۳۸/۲).

یکی از مؤلفان که بعضی حکایات غریب از وی نقل کرده، نوشته است: «چون جعفرقلی‌خان برادرش را کشت حکم کرد فی‌الغور نعش را از شهر بیرون ببرند تا قسمی که به قرآن خورده بود که یک شب او را بیشتر نگاه ندارد خلاف نشود. باری مشکل است بتوان اعتقاد کرد که انسان به این نوع مسخرگی‌های الحادآمیز بخواهد خود را یا دیگران را فریب بدهد» (ملکم، ۱۳۸۰: ۶۴۷/۲).

### دانش‌دوستی آقامحمدخان

از نکات ویژه‌ای که در مورد آقامحمدخان نقل شده، دانش‌دوستی وی است؛ به‌طوری که مؤلف رستم‌التواریخ از او با عنوان «مجتهد السلاطین» یاد کرده است (آصف، ۱۳۸۲: ۴۶۷). وی بنیان‌گذار سلسله قاجاریه برخلاف بنیان‌گذاران دو سلسله سلف، شیوه‌ای دیگر در تعامل با علما و مذهب تشیع در پیش گرفت که نمود آن در مراسم تاج‌گذاری وی هویدا شد. وی هنگام تاج‌گذاری خود در تهران تاج پرنادری را بر سر نهاد، بلکه با پذیرفتن شمشیر شاهانه صفوی، حکومت خود را دنباله طبیعی سلطنت صفوی و اجراکننده سیاست آنان در حمایت از تشیع اعلام کرد (کاظمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۱۳). حامد الگار در کتاب دین و دولت در ایران در دوره قاجار، به ارتباط و حمایت آقامحمدخان قاجار از علما از جمله ملا محمدحسین مازندرانی و میرزا محمدعلی بهبهانی اشاره کرده است (الگار، ۱۳۶۹: ۷۸) به لحاظ شخصیتی نیز وی چنان رفتار می‌کرد که نشان و گواهی از تعلق خاطر شدید به دیانت به ذهن را متبادر می‌کند (پاکروان، ۱۳۷۶: ۱۴). از جمله نشانه‌هایی که این موضوع را ثابت

می‌کند این است که وی نخستین پادشاهی است که جنازه‌اش بلافاصله پس از کشته شدن به عتبات منتقل شد (کاظمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۴). در همین راستاست که از عهد آقامحمدخان قاجار، آمد و شدهای زائرین به عتبات فزونی یافت و طبیعتاً این روند ارتباط علمای ساکن در عتبات و پیروان و مریدان آن‌ها را در ایران تقویت می‌کرد نتیجه آنکه در گرایش علما به ایران اوایل عهد قاجار و بالمآل مهاجرت آن‌ها تأثیرگذار بود. بدینسان اقدامات و رویکردهای بنیانگذار قاجاریه می‌توانست نوید دولتی هم‌تراز و هم‌سنگ صفویه را در حمایت از مذهب تشیع دهد.

### ارتباط آقامحمدخان با علمای شیعه

پس از سقوط صفویه و قبل از به قدرت رسیدن قاجاریه، قدرت و اعتبار روحانیت کم‌رنگ شده بود. آقامحمدخان در سال‌های پس از تاج‌گذاری (دو سال و اندی)، هم برای کشورگشایی و هم برای سرکوب مدعیان قدرت در داخل مرزها، همواره در جنگ و ستیز بود و در نتیجه، در دوره حکومت وی به سبب وضع شخصی شاه و شرایط حکومت او، ارتباط بین علما و امور دولت و سلطنت محدود بود، اما در عین حال در مورد ارتباط وی با علمایی چون وحید بهبهانی<sup>۱</sup>، محمدعلی بهبهانی<sup>۲</sup>،

۱ محمدباقر بن محمد اکمل بهبهانی (۱۱۱۷-۱۲۰۵ق) معروف به «وحید بهبهانی»، از بزرگ‌ترین فقها و اصولین شیعه بود که به سبب شکست دادن اخباریان و تربیت گروهی مجتهد مبرز، وی را ملقب به «استاد الکلی» کرده‌اند. از جمله شاگردان وی، سید مهدی بحرالعلوم، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، میرزا ابوالقاسم قمی صاحب کتاب *قوانین*، حاج ملا مهدی نراقی، سید علی (صاحب *ریاض*)، سید محمدباقر شفتی اصفهانی معروف به حجة‌الاسلام، میرزا مهدی شهیدی مشهدی، سید جواد (صاحب *مفتاح الکرامه*) و سید محسن اعرجی بوده‌اند. در مورد وی بنگرید به: مقدمه *الرسائل الفقهية* که در قم توسط مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی در سال ۱۴۱۹ق. به چاپ رسیده است.

۲ آقا محمدعلی بهبهانی (۱۱۴۴-۱۲۱۶ق) معروف به «کرمانشاهی» فقیه، اصولی و رجالی متنفذ شیعه در قرن دوازدهم و سیزدهم است. وی که فرزند ارشد وحید بهبهانی بود، در اوان بلوغ به درجه اجتهاد نائل آمد و به گفته خودش هرگز از کسی تقلید نکرد. آقا محمدعلی در بیشتر علوم و فنون تبخر داشت و در میان آثار فروان او می‌توان به *مقام الفضل*، *خیراتیة در ابطال طریقه صوفیه و سنه الهدایة السنه* اشاره کرد و علامه بحرالعلوم و سید علی طباطبایی (صاحب *ریاض المسائل*) از شاگردان او بوده‌اند. عمده شهرت آقا محمدعلی مبارزه جدی و گسترده او با صوفیه است؛ به همین دلیل در منابع متصوفه از او به شدت انتقاد شده است. آقا احمد بهبهانی (فرزند آقا محمدعلی) شرح پدرش را به تفصیل در *مرآت الاحوال* - که سفرنامه او و تذکره خاندان بهبهانی است - به رشته تحریر درآورده که این اثر در قم، توسط انتشارات انصاریان در سال ۱۳۷۳ به چاپ رسیده است.

میرزای قمی<sup>۱</sup> و میرزا محمدعلی بن میرزا مظفر<sup>۲</sup> مطالبی نقل شده است.<sup>۳</sup> معلوم می‌شود که حکومت قاجار از ابتدا ظرفیت برقراری ارتباط با روحانیون شیعه را داشته است؛ بر همین اساس در دوران فتحعلی‌شاه شاهد آنیم که علمای شیعه به جایگاهی رفیع دست پیدا کردند؛ درحالی‌که پس از سقوط صفویه چنین امری سابقه نداشت و امر تا بدان جا پیش رفت که فتحعلی‌شاه خود را از جانب شیخ جعفر کاشف الغطاء<sup>۴</sup> منصوب به حکومت می‌دانست.

- ۱ میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن جیلانی (۱۱۵۰-۱۲۳۱ق) معروف به «محقق قمی» و «میرزای قمی» از شاگردان میرزا سید حسین خوانساری (جد صاحب روضات) و مرحوم وحید بهبهانی بوده است. مهم‌ترین تألیف او *قوانین الاصول* است و به همین دلیل به میرزای صاحب *قوانین* نیز معروف است. در مورد وی بنگرید به: معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۳۷: ۹۱۱۳-۹۱۹؛ مدرّس تبریزی، ۱۳۷۴: ۶-۷۱/۶۸؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۵۱/۱۳-۵۳.
- ۲ میرزا محمدعلی بن میرزا مظفر اصفهانی (متوفای ۱۱۹۸ق) از شاگردان آقا محمد بیدآبادی و از مدرّسان حکمت الاشراق و کتب عرفانی و از زاهدان و عارفان دوران زندیه به شمار می‌رود. از جمله شاگردان وی میرزا ابراهیم کلیاسی، کبودرآهنگی و ملا مصطفی قمشه‌ای بوده‌اند. عبدالرزاق دنبلی از وی چنین یاد کرده است: «دیگر وارث زهد بودری و سلمانی حائز انواع فضایل نفسانی جامع فقاقت نعمانی و مسائل حکمای یونانی میرزا محمدعلی بن مرحوم مولانا مظفر اصفهانی که از تلامذۀ علامه بیدآبادی بود و در اعراض از زخارف دنیا و مراسم نسک و تقوا مولانا احمد اردبیلی را ثانی» (دنبلی (مفتون)، ۱۳۵۰: ۱۶۰/۱)؛ کرباسی‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۴۷؛ آصف، ۱۳۸۲: ۴۲۲-۴۲۳؛ کلیاسی، ۱۳۱۷: ۱۱؛ کبودرآهنگی، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۰.
- ۳ در مورد ارادت آقامحمدخان به مرحوم وحید بهبهانی نقل شده است که از طرف شاه قرآنی را که به خط میرزای تبریزی نوشته شده بود، با جواهرات تزئین کردند و برای مرحوم بهبهانی فرستادند؛ البته وی قرآن مذکور را نپذیرفت (جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵: ۲۷۷/۱)؛ به نقل از *فردوس التواریخ*. آقا محمدعلی بهبهانی نیز مورد احترام آقامحمدخان قاجار بود؛ به طوری که هنگام اقامت در تهران در سال ۱۲۰۵ق، بهبهانی را به پیش خود فرا خواند تا نزدش درس بخواند (معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۳۷: ۵۶۳/۲). در مورد رابطه آقامحمدخان با میرزا محمدعلی بن میرزا مظفر بنگرید به: جناب، ۱۳۰۹: ۵۴۵. همچنین گفته شده است که میرزای قمی نامه‌ای را برای آقامحمدخان نگاشته که انگیزۀ نگارش نامه، شکایت مردم از ظلم و ستم دستگاه حکومتی است و مرحوم میرزای قمی بعد از تفکر بسیار، چاره را منحصر در عرض حال به شاه دانست؛ چنان‌که در ابتدای نامه گفته بود: «در هر دم زاغان مصیبت و محنت از هر سو در این خرابه بر گردم جمع و همه در دور من پروانه‌وار و من در میانه می‌سوزم چون شمع من گاهی با نوحۀ آنها دمساز و آنها بعد از یأس از من و بخت خود در پرواز و گاهی در فکر عاقبت کار خود گریبان و در عجز چاره این مصایب سرگردان یکی فریاد می‌کرد از خرابی آشیان و دیگری خبر می‌داد از مقتول شدن جوجگان و جمعی شیون داشتند از نهب اثاث و اموال و فوجی چهره می‌خراشیدند از هتک ناموس و آسّر عیال. بعد از تفکر بسیار چاره را منحصر دید در عرض حال به سایۀ بلندپایۀ شهباز بی‌همال و همای همت و اقبال...» (طباطبایی‌فر، پاییز ۱۳۸۲: ۲۳۹).
- ۴ شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸ق) از شاگردان وحید بهبهانی و فقیه فوق‌العاده ماهری بوده و کتاب معروف او در فقه به نام *کشف الغطاء* است. در مورد زندگینامۀ وی، بنگرید به: مقدمۀ کتاب *کاشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*.

به گفته عین‌السلطنه: «[فتحعلی‌شاه] مرحوم شیخ جعفر کبیر را به دربار خواست و اجازه نیابت سلطنت خواست و مرحوم شیخ اجازه داد و کتاب کشف‌الغطاء را برای او نوشت و فرمودند اگر از احکام مقررۀ شرع انور تخطی کنی تو را معزول می‌کنم و بعد از تشریف بردن شیخ [فتحعلی‌شاه] مکرر [به زیارت] حضرت معصومه مشرف شد [ه] کسب تکلیف از مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی (صاحب قوانین) می‌کردند و جنگ روس هم به اجازه علما بود و مرحوم حاج سید محمد مجاهد<sup>۱</sup> و مرحوم ملا احمد نراقی<sup>۲</sup> فرمودند که مسامحه کنی تو را عزل و تکفیر می‌کنیم» (روزنامه‌ی خاطرات عین‌السلطنه، ۷۰۳/۹-۷۰۷).

### اهمیت قاجاریه در نشر معارف عقلی

همان‌طور که اشاره شد، از سقوط صفویه تا دوران حکومت فتحعلی‌شاه دوره‌ای پرتلاطم برای ایران بود. «کنت دو گوینو»<sup>۳</sup> پس از ذکر نام یکی از حکما به نام محمدعلی نوری،<sup>۴</sup> اشاره کرده است که: «... او نیز شاگردان زیادی تربیت کرد و با

۱ سید محمد طباطبایی (۱۱۸۰-۱۲۴۲ق) معروف به «مجاهد»، از مشاهیر علمای امامیه و از شاگردان پدرش سید علی طباطبایی (صاحب ریاض) و از اساتید شیخ انصاری بوده است. از آثار اوست: المناهل در فقه، الوسائل إلى النجاة در اصول فقه، جامع المسائل، حاشیه بر معالم الاصول، المصابیح در فقه. وی در آستانه جنگ‌های دوره دوم ایران و روس، فتوای جهاد علیه روس‌ها را داد و خود نیز در جبهه‌ها حضور یافت (سبحانی، موسوعه طبقات الفقهاء، ۱۴۱۸: ۴۹۳/۱۳-۴۹۴).

۲ ملا احمد نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق) از اعظام علما و فقهای امامیه سده سیزدهم قمری است. وی در کاشان بیشتر علوم را نزد پدرش ملا مهدی نراقی آموخت و سپس برای تکمیل دروس به نجف هجرت کرد و در اندک‌زمانی عالی‌ترین مراتب علمی را حائز شد و به کاشان برگشت و مرجع استفاده بسیاری از علمای آن عصر گردید. بزرگان چون شیخ مرتضی انصاری (صاحب مکاسب) و سید محمد شفیع جالقی (صاحب الروضة البهیة) از او روایت کرده‌اند. از آثار معروف وی مستند الشیعة، معراج السعادة و عوائد الایام است (سبحانی، ۱۴۱۸: ۱۱۵/۱۳-۱۱۷).

۳ کنت دو گوینو در سال ۱۸۱۶م. در فرانسه متولد شد. وی دوران تحصیل موفقی نداشت، ولی به تاریخ و ادبیات علاقه‌مند بود. گوینو در سال ۱۸۳۱م. به سوئیس رفت و در آنجا زبان‌های شرقی را آموخت و بعدها در پاریس به حرفه نویسندگی و روزنامه‌نگاری پرداخت؛ تا اینکه با «توکویل» (سیاستمدار آزادی‌خواه) آشنا شد و به سبب دوستی با وی به وزارت امور خارجه راه یافت. او یک بار از سال ۱۸۵۵ تا ۱۸۵۸م. به عنوان کاردار و بار دیگر از سال ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۲م. به عنوان وزیرمختار فرانسه در ایران حضور یافت و چند کتاب مهم درباره جامعه ایرانی نوشت که برخی از آنها عبارت است از: مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، داستان‌های آسیای، سه سال در آسیا، نوشته‌ای درباره وضعیت اجتماعی ایران و غیره. وی در سال ۱۸۸۲م. درگذشت (بزرگمهری، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۰۶).

۴ وی غیر از حکیم نوری شاگرد حکیم بیدآبادی است.

اینکه در فلسفه تبصری داشت و معلومات بی‌شماری به شاگردان خود آموخت، نتیجه‌ای از زحمات خود به دست نیاورد زیرا در این زمان نیز مانند زمان مغول فلسفه گرفتار بحرانی شد و با اینکه کمتر صدمه دید و مدت آن هم طول نکشید دچار وقفه شد. توضیح آنکه پس از تسلط افغان‌ها بر صفویه، ایران دچار هرج و مرج و آشوب و ناامنی شد و بعد هم حکومت نظامی و استبدادی کامل نادرشاه افشار به میان آمد و پس از او هم تشنجات و کشمکش‌های داخلی بروز کرد و زندیه و قاجاریه متوالیاً روی کار آمدند و خلاصه آنکه در آخر قرن اخیر کسی به علوم عالی و مخصوصاً فلسفه توجهی نداشت و سلاطین و بزرگان ایران هم آن ذوق و فرصت را نداشتند که از علوم پشتیبانی کنند» (گوبینو، ۱۳۲۸: ۸۰)، اما در دوران قاجار به خصوص در دوره فتحعلی‌شاه اوضاع دگرگون شد و بنا به گواهی تاریخ، دربار قاجار به علوم دینی و به ویژه علوم عقلی علاقه نشان می‌داد و شواهدی بر این امر وجود دارد که از جمله آن سؤالات فلسفی آنهاست که از حکمای عصر خود پاسخ آنها را درخواست کرده بودند.<sup>۱</sup>

کتاب حکمی که به نام شاهان و شاهزادگان و وزرای قاجار نوشته شده یا به امر آنان به نگارش درآمده<sup>۲</sup> و ملاقات شاهان قاجار با حکما و اهل معرفت و همین طور اهمیت دادن به آنان، از دیگر شواهد بر این امر است.<sup>۳</sup>

دربار قاجار در راستای این امر به تأسیس مدارس می‌پرداخت و گاهی مزایایی را به آنان اعطا می‌کرد. گوبینو بر علاقه فتحعلی‌شاه به علوم عقلی تصریح کرده و به نقد جریانی پرداخته که اجمالاً آن است که فتحعلی‌شاه در درس ملا عبدالله زنوزی (از شاگردان حکیم نوری) شرکت کرده و هدیه ممتازی به وی داده و برای برخی از

۱ سؤالات آقامحمدخان از حکیم نوری، سؤالات فتحعلی‌شاه از شیخ احمد احسانی، سؤالات بدیع‌الملک از آقا علی حکیم و سؤال ناصرالدین‌شاه از حاجی سبزواری، همه شاهد بر این مدعایند.

۲ برای نمونه، می‌توان از کتاب‌های *حجة الاسلام* (از حکیم نوری)، *انوار جلیه*، *منتخب الخاقانی* و *لمعات الهیه* (از ملا عبدالله زنوزی) و *اسرار الحکم* (از حاجی سبزواری) یاد کرد که همه آنها به درخواست شاهان قاجار یا اطرافیان آنها نوشته شده است.

۳ آقامحمدخان قاجار وصیت کرده بود جنازه او توسط ملا مصطفی قمشه‌ای (معروف به مصطفی الحکماء) به عتبات عالیات حمل شود. توجه فتحعلی‌شاه به حکیم نوری و شیخ احمد احسانی و نیز برخی از شاگردان حکیم نوری، مانند ملا ابراهیم نجم‌آبادی، ملا عبدالله زنوزی و دیگران نشان دهنده ارادت وی به حکماست.



شاگردان خوب وی مستمری مقرر کرده بود (گویینو، ۱۳۲۸: ۸۲-۸۳).

برخی از حکمای آن دوران نیز در آثار خود به تعریف و تمجید از شاهان و شاهزادگان پرداخته‌اند که در این زمینه نقل برخی سخنان آنان خالی از لطف نیست. ملا عبدالله زنوزی در مقدمه *لمعات الهیه* - که آن را به درخواست فتحعلی‌شاه نگاشته - چنین گفته است: «قبلة عالم شاهنشاه اعظم مالک رقاب امم ملک ملوک العرب و العجم قهرمان زمان سلطان صاحبقران خدیو عدالت گستر شهریار رعیت پرور ملجأ انام پادشاه اسلام شاهنشاهی که درگاه آسمان جاهش سلاطین جهان را قبلة حاجات و آستان فلک پاسبانش خواقین روزگار را کعبه نجات اسلام پناه که در عهد دولت ابد پیوندش مراسم شریعت غراً و متأثر ملت بیضا به اوج کمال رسیده و انوار علوم حقیقیه و معارف یقینیه بر ضمائر طالبان معرفت و حقیقت تاییده است. در زمان سلطنت قاهره خلافت باهره‌اش علوم عقلیه و صناعات عملیه و احادیث نبویه و احکام شرعیه که به جهت حوادث زمان و نامساعدی دوران روی به اندراس و انطماس گذاشته بودند به مرتبه‌ای در اقطار و اکناف عالم انتشار یافته است که از هر بلده بلکه از هر دهکده بسی فضیلت نامدار و علمای عالی مقدار و فقهای صاحب اقتدار در زوایای حکمت و معرفت و در منابر دعوت و موعظت و در مجالس فتوا و حکومت قرار گرفته‌اند بعضی به تعلیم معالم دینیه و معارف یقینیه و برخی به ترویج احکام شرعیه و اجرای قضایای فرعیه و جمعی به اظهار مواظبت دینیه و نصایح اخرویه مشغول‌اند. مجلس بهشت‌آئین‌اش علی‌الدوام به ذکر معضلات مسائل الهیه و مشکلات مقاصد کلامیه و معظمت‌های مطالب نقلیه و احکام فقهیه موشح و مزین است.....» (زنوزی، ۱۳۶۱: ۴-۵).

وی در مقدمه *انوار جلیه اوصاف بلندی درباره فتحعلی شاه ذکر کرده و گفته است: «... دائماً به جذبات توفیقات ربانی و تجلیات تأییدات یزدانی ابواب فتوحات معارف و حقایق بر عرش بلندپایه قلبش گشوده در کشف اسرار شریعت غراء و فهم غوامض و مشکلات احادیث و اخبار ائمه هدی (علیهم التحیه و الثناء) به جد و اهتمام با علمای اخیار و فضیلت نامدار در آن ابواب مباحثه و مذاکره فرموده به تحصیل حقایق معارف و کشف غوامض احادیث اشتغال دارند و به این جهت مصنفات بسیار و مؤلفات بی‌شمار از فنون علوم تصنیف و تألیف اطراف و اقطار عالم را فرو گرفته‌اند.*

الحق هر یک در حل مشکلات و غوامض چراغی است فروزنده و در کشف رموز دقایق آفتابی است درخشنده در صفحات اوراق هر یک، انوار علوم و معارف مثبت و در لمعات ابواب هر یک اسرار معانی و حقایق مدرج .....» (زنوزی، ۱۳۷۱: ۴۹-۵۰). وی در مورد علی شاه (فرزند فتحعلی شاه) اشاره کرده است که: «... دائماً به مقتضای «الولد سر آبی» تحصیل معارف حقیقیه و معالم دینی و کشف غوامض و مشکلات احادیث ائمه اثنی عشریه به شدت تمام مایل و راغباند» (همو، همان، ۶۵).<sup>۱</sup>

بیانات زنوزی خود از بهترین شواهدی است که دلالت بر علاقه قاجار به علوم عقلی و نقش مهم آنها در ترویج علوم عقلی دارد و دلیلی وجود ندارد که گفته‌های وی را حمل بر تملق کنیم که از شأن این حکیم الهی خارج است.

سلسله قاجاریه یکی از سلسله‌های مهم تاریخ معاصر ایران است. در این دوره تحولات مهمی در ایران رخ داد که یکی بر دیگری تأثیرگذار بود. از مهم‌ترین رخدادهای این دوره، برقراری رابطه میان ایران با دیگر کشورهای دنیاست. باز شدن درهای ایران به روی دنیا و ارتباط با آنها سبب شد ایران تا حدود زیادی با مفهوم مدرنیته و تجدد آشنا شود. اگرچه قاجارها به دلیل خوی ایلستانی و نبود امکانات نتوانستند مدرنیته را به معنای اصلی آن درک کنند، اما فرصت آشنایی با آن را پیدا کردند. در این دوره، گسترش چشمگیر مناسبات سیاسی، اجتماعی-اقتصادی و فکری با غرب را شاهدیم. آشنایی دامنه‌دار با غرب مدرن از پیامدهای ناخواسته شکست ایران در جنگ با همسایه شمالی روسیه بود. جریان‌های روشنفکری از نیمه دوم قرن نوزدهم در اثر مراوده‌های فرهنگی و اقتصادی با غرب نوین سر برآوردند. غرب نو پدیده‌ای بود که ایرانیان شناخت عمیقی از آن نداشتند. نرخ بالای بیسوادی مردم در این دوره، یکی از علل ناآگاهی آنان از بنیادهای اصلی غرب به شمار می‌رفت.

میرسپاسی نوشته است درک مسلمانان از غرب و مدرنیته غالباً بسیار محدود بود (۱۳۸۶: ۱۳). در این دوران تجارت با غرب گسترش پیدا کرد، اما در کنار واردات فرآورده صنعتی به کشور و گسترش تجارت، این تحولات به توسعه اقتصادی ایران منجر

۱ خود حکیم نوری نیز در مقدمه حجة الاسلام (برهان الملة) مدح بسیار بلندی از فتحعلی شاه و عباس میرزا کرده است (همان، ۵۰).

نشد. در نتیجه، سرمایه‌داری به شکل مدرن آن در ایران شکل نگرفت (گازیورسکی، ۱۳۷۴: ۱۱۹). برخی شخصیت‌های حکومتی و روشنفکران که با سازماندهی ارتش، علوم، فناوری، آموزش و پرورش و دیگر عرصه‌های نظری و عملی در غرب آشنا می‌شدند، به آنها به عنوان راه‌هایی برای غلبه بر عقب‌ماندگی ایران و ایجاد یک دولت شهروندان (citizenry) نیرومند می‌نگریستند و گروهی تقاضای محدود شدن قدرت سلطنت را -بیشتر بر پایه الگوهای غربی- مطرح می‌کردند که اوج آن به نهضتی تبدیل شد که به قانون اساسی ۱۹۰۶-۱۹۰۷ م (۱۲۸۵-۱۲۸۶ ش) انجامید.

### نتیجه‌گیری

حدود دوپست سال باید از مرگ ملاصدرای شیرازی مؤسس و بنیان‌گذار مکتب فلسفی حکمت متعالیه -فصل الخطاب دو جریان فلسفی مشاء ابن‌سینا و اشراق سهروردی- در عالم اسلامی می‌گذشت تا فیلسوفی چون ملا علی نوری اصفهانی شاگرد حکیم بیدآبادی -عجوبه معارف فلسفی و حکمی در دوره قاجاریه- در بستر مکتب فلسفی اصفهان ابعاد ناشناخته، متروک و مهجور این جریان حکمی را مطرح کند. فضای فرهنگی و اجتماعی مهیا شده در اوج قدرت حاکمان صفویه، توانست به خوبی زمینه‌های تکوین مکتب فلسفی اصفهان را رقم بزند، اما با افول دولت صفویه، ایران گرفتار حکومت‌های متعدد با انگیزه‌های متفاوت گردید و در نتیجه، آن هیمنه و قدرت به یک‌باره از هم پاشید. استقرار حکومت قاجاریه و آشنایی و مرادۀ چندجانبه با فرهنگ غرب مدرن، در این دوره توانست در بستر تفکر شیعی زمینه‌های لازم را برای استقرار عالمان دینی و ترویج نظام‌های فلسفی و حکمی در اصفهان، تهران، سبزوار و قزوین فراهم کند؛ و این آماده‌سازی بستر فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در کنار نبوغ حکیمان متأله، از جمله عوامل تأثیرگذار برای طرح و بازخوانی مجدد، بازنمایی و تحکیم مکتب متعالیه در اصفهان توسط حکیم نوری و تداوم آن توسط فارغ‌التحصیلان مدرسه وی در اکناف ایران و در قالب مکتب‌های فلسفی سبزوار، طهران و قم و همچنین مدرسه قزوین بودند.

## منابع و مأخذ


- آصف، محمدهاشم (۱۳۸۲)، *رستم‌التواریخ*، تصحیح میترا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس، چ ۲.
- بزرگمهری، مجید (۱۳۸۳)، «گوینو و ایران»، *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، ش ۲۰، صص ۱۰۳-۱۱۸.
- پاکروان، امینه (۱۳۷۶)، *عباس میرزا و فتحعلیشاه (نبردهای ایران و روس)*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ج ۳، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جمعی از پژوهشگران حوزه علمی قم (۱۳۸۵)، *گلشن ابرار*، ج ۱، قم: معروف.
- جناب، میر سید علی (۱۳۰۹)، *رجال و مشاهیر اصفهان*، تدوین و تصحیح رضوان پورعصار، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، قم: اسراء، چ ۵.
- خوانساری، میرزا محمدباقر [بی‌تا]، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۱، قم: اسماعیلیان.
- دنبلی (مفتون)، عبدالرزاق بیگ (۱۳۵۰)، *تجربة الاحرار و تسلیة الابرار*، تصحیح و تحشیه حسن قاضی طباطبایی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- دوانی، علی (۱۳۷۵)، *تاریخ و سفرنامه حزین*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۶۱)، *لمعات الهیة*، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲.
- ..... (۱۳۷۱)، *انوار جلیه*، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- سبحانی، سید جعفر (۱۴۱۸)، *موسوعة طبقات الفقهاء*، ج ۱۳، قم: مؤسسه امام صادق.
- طباطبایی‌فر، سید محسن (پاییز ۱۳۸۲)، «ارشادنامه میرزای قمی»، *نشریه علوم سیاسی*، ش ۲۳، صص ۲۳۷-۲۵۴.
- عین السلطنه، قهرمان میرزا سالور (۱۳۷۴)، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۹، تهران: اساطیر.
- کیودرآهنگی، محمدجعفر (۱۳۸۳)، *مرآت الحق*، با مقدمه و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حقیقت.
- کرباسی‌زاده، علی (۱۳۸۲)، *حکیم متأله بیدآبادی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- کروسینسکی (۱۳۶۴ش)، *سفرنامه کروسینسکی*، ترجمه عبدالرزاق دنبلی، با مقدمه و تصحیح مریم میراحمدی، تهران: انتشارات توس.
- کاظمی موسوی، احمد (۱۳۷۶)، *جایگاه علمادر حکومت قاجار*، ایران نامه، ش ۲، س ۱۵، صص ۱۹۹-۲۲۷.
- کلباسی، حاج میرزا ابوالهدی (۱۳۱۷)، *البدر التمام و البحر الطمطماف فی أحوال البحرین و النحریرین الوالدی القمقام*، تهران: سنگی.
- گازیورسکی، مارک جی (تابستان ۱۳۷۴)، «بحران اقتصادی و تغییر رژیم‌های سیاسی»، ترجمه حمیرا مشیرزاده، *راهبرد فصلنامه مرکز تحقیقات استراتژیک*، ش ۷، صص ۱۱۷-۱۵۸.
- گوینو، کنت دو (۱۳۲۸ش)، *مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی*، ترجمه همایون فره‌وشی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- محقق، مهدی (۱۳۸۴)، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴)، *ریحانة الأدب*، ج ۶، تهران: خیام.
- معلم حبیب‌آبادی، میرزا محمدعلی (۱۳۳۷)، *مکارم الآثار؛ در احوال رجال دوره قاجار*، ج ۲، ۳، اصفهان: مؤسسه نشر نفایس مخطوطات.
- ملکم، سر جان (۱۳۸۰)، *تاریخ کامل ایران*، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تصحیح مهدی قمی‌نژاد، ج ۲، تهران: افسون.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۶)، *روشنفکران ایران؛ روایت‌های یأس و امید*، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات توسعه، چ ۳.

### List of sources with English handwriting

- Āsef, Mohamad Hašem (1382), *rostam-oltavariq, mosaheh Mitra Mehrābādi*, Tehran: donyaye ketab.
- Elgar, Hamed (1369), *din va dolat dar Iran, tarjome' abulqāsem seri, čāp e dovvom*, Tehran: Tus.
- Bozorgmehri, Maǰīd (1283), *gobino dar Iran, faslname tariq ravabet k̄āreǰi*, no. 20, Tehran: markeze asnad va tariqe diplomasi vezarat omure k̄āreǰ.
- ĵafariyān, Rasul (1379), *Safaviye dar arse ye din, farhang va siyāsāt*, Tehran: pažuheškade hoze va danešgāh.
- ĵamī az hoze elmiye pažuhešgaran Qom (1385), *Golšan abrār*, Qom: Ma'ruf.
- ĵavadi āmoli, abdollah (1386), *čāp pañjom, sarčešme andiše, ĵelde 3*, Qom: asra.

- Kānsāri, Mirzā Mohamad Bāqer(No Date), rozāt al-ĵanāt fi ahvāl –lelolamā va alsādāt, ĵeld 1, ĵeld2, ĵeld3, ĵeld4, Qom: esmāiliān.
- Big Danbeli(maftun), abdolrazaq (1350), tajrobe 'e al-ahrār va tasliye al- abrar, tashih va tahšīye hasan Qāzi Tabātabāi, Tabriz: moasese tāriḳ va farhange Iran.
- Davāni, Ali (1375), tāriḳ va safarnāme hazing, Tehran: markez asnād enqelāb.
- Zenozi, Mollāh abdollā(1371), anvār ĵalile, be tashih va moqademeh seyyed ĵalāl al-din āštiyani, čāp 2, Tehran: amir kabir.
- Sobhāni, ĵafar (1418), Moose tabeqāt al-foqahā, āyat ol-allāh, Qom: moasese emām sādeq.
- Kabudar Ahangi, Mohamad ĵafar (1383), marāt ol haq, be moqademe va tashih hāmed nāĵi Esfehāni, Tehran: Haqiqat.
- Karbāsi, Ali (1382), Hakim motaleh Bid ābādi, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran.
- Krosinski, Danili, Abdolrazāq (1364), Safarnāme krosinski, mosaheh Maryam Mirahmadi, Tehran: entešārat Tus.
- Kalbāsi, Haĵ Mirzā abolhodā, (1317), al-badr al-tamām va al-bahr al-tamtam fi ahval al-bahrain va al-nahrain al-valedi al-qamqām.
- Do Ğobino, kont (1328), mazaheb va falsafe dar āsiyā e vostā, tarĵome Homayun farvaši.(-)
- Modarres, Tabrizi, Mohammad Ali (1374), Reyhāne adab, Tehran: Kayām.
- Moalem Habibābadi, Mirzā Mohammad Ali (1337), Makāram al- āsār dar ahval rejāl dore Qājār, Esfehan, moasse našre nefayes maqlugāt .
- Melkom, serĵān, tārḳ kamel Iran (1380), tarĵome Mirzā esmāil Heyrat, mosaheh Mehdi Qominežād

 20.1001.1.22286713.1401.14.54.5.7

## شناسایی مؤلفه‌های باستان‌گرایی و گرایش جوانان شهر تهران به ایران قبل از اسلام

مجید رضائیان<sup>۱</sup>  
آرزو غیاثوند<sup>۲</sup>

چکیده: باستان‌گرایی از جمله جریان‌های فرهنگی است که طی سده اخیر نقش مهمی در تغییر هندسه ارزش‌های حاکم و بروز آشوبناکی در ساخت فرهنگی-سیاسی جامعه داشته است. از این رو، در مقاله حاضر ضمن شناسایی این پدیده و مؤلفه‌های آن، به بررسی گرایش جوانان شهر تهران به باستان‌گرایی پرداخته شده است. برای گردآوری داده‌ها در بخش تاریخی از روش اسنادی و کتابخانه‌ای و در بخش میدانی از شیوه پیمایش و ابزار پرسشنامه استفاده شده است. تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز در بخش تاریخی با بهره‌مندی از روش تحلیل محتوای کیفی و در بخش میدانی با روش آماری صورت گرفته است. نتایج تحقیق گویای آن است که امروزه در میان نسل جوان، باستان‌گرایی در سطح زیاد وجود دارد. بر این پایه، از نظر میزان باستان‌گرایی ۰/۸ درصد از جوانان شهر تهران در سطح بسیار کم، ۱۷/۲ درصد در سطح کم، ۳۱ درصد در سطح متوسط، ۲۹/۴ درصد در سطح زیاد و ۲۱/۶ درصد در سطح بسیار زیاد قرار دارند.

واژه‌های کلیدی: باستان‌گرایی، تجددگرایی، ملی‌گرایی، جوانان

---

شناسه دیجیتال (doi): 10.52547/pte.14.54.5

۱ استادیار گروه مدیریت فرهنگی و رسانه دانشگاه سوره، تهران، ایران. rezaeian@soore.ac.ir

۲ کارشناس ارشد علوم ارتباطات اجتماعی دانشکده فرهنگ و علوم ارتباطات دانشگاه سوره، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) arezooghiyasvand8@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲

## **Identifying the Components of Archaism and the Tendency of Tehrani Youths towards pre-Islamic Iran**

Majid Rezaeian<sup>1</sup>

Arezu Ghiyasvand<sup>2</sup>

**Abstract:** Archaism is one of the cultural currents, which has played an important role in changing the ruling values and causing chaos in the cultural-political structure of the society during the last century. Therefore, in this paper, while identifying this phenomenon and its components, the tendency of the Tehrani youths towards archaism has been investigated. Documentary and desk study methods were used to collect data for the historical section of the paper, and survey method and questionnaire tools were used for the field section. In the historical section, data analysis has been done using qualitative content analysis method, while in the field section the statistical method has been employed. The results of the research indicate that there is a high level of Archaism among the youths today. According to the findings, 0.8% of Tehrani youths shows a very low level, 17.2% a low level, 31% a medium level, 29.4% a high level, and 21.6% a very high level of tendency towards Archaism.

**Keywords:** Archaism, modernism, nationalism, youth.

---

1 Assistant Professor, Cultural and Media Management Department, Sooreh University, Tehran, Iran.  
rezaeian@soore.ac.ir

2 MA in Social Communication Sciences, Faculty of Culture and Communication Sciences, Sooreh University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) arezooghiyasvand8@gmail.com

Receive Date: 2022/04/19      Accept Date: 2022/08/24



## مقدمه

هر جامعه دارای ویژگی‌های بالنسبه پایداری است که از آن به هویت فرهنگی یاد می‌شود و موجب بازشناسی آن از جامعه‌های دیگر می‌شود. از این رو، «هر جامعه‌ای، معمولاً در همه جا و همه وقت بر اصالت هویت فرهنگی خود تأکید کرده و می‌کوشد که با قدرت و غرور مشخصه‌های این هویت را زنده نگهدارد و از آن دفاع کند» (روح‌الامینی، ۱۳۹۴: ۱۱۱). پیشینه تاریخی و تمدنی از جمله مشخصه‌های هویت فرهنگی است و انتظار می‌رود اعضای جامعه بدان پایبند باشند و با مجد و عظمت از آن یاد کنند. در واقع، امتداد فرهنگی خود را به گذشته تاریخی مربوط بدانند و جامعه خود را دارای ریشه کهن و اصالت دیرین معرفی کنند. البته این گرایش صرفاً تا زمانی پذیرفته و مقبول است که جنبه اعتدال در آن رعایت شده باشد و صورت افراطی پیدا نکند. به تعبیر دیگر، تأکید بر آن به نفع سایر مشخصه‌های هویت فرهنگی نظیر باورهای دینی، زبان مادری و مواردی از این قبیل نینجامد.

مروری بر تاریخ معاصر ایران حاکی از آن است که از اواخر دوره قاجاریه که مقارن با ورود تجددخواهان غرب‌گرا در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه ایران است، گرایش به پیشینه تاریخی و تمدنی به صورت افراطی مورد توجه برخی از نخبگان قرار گرفته و عده‌ای سعی داشته‌اند با تأکید بر گذشته ایران، به‌ویژه دوران قبل از اسلام، ضمن احیای ارزش‌های این دوره، به ترویج آن در سطح جامعه مبادرت ورزند.

در دوران پهلوی، باستان‌گرایی از سطح گرایش‌های روشنفکری به ایدئولوژی حکومت ارتقا یافت و به دنبال آن تلاش شد سطره‌اش بر جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی و فرهنگی ایران گسترش یابد. بر پایه این ایدئولوژی، دوره پیش از اسلام، دوران اوج اعتلا و عظمت ایران و دوران پس از آن، عصر قهقرا و انحطاط این تمدن بوده و در این میان، حمله عرب‌های مسلمان علت این انحطاط به شمار می‌رود.

ترویج باستان‌گرایی از سوی حکومت پهلوی تا شکل‌گیری انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ استمرار یافت تا آنکه با پیروزی این انقلاب و برپایی نظام جمهوری اسلامی، بار دیگر زمینه برای بازگشت دین و حضور آن در عرصه‌های مختلف جامعه فراهم

شد. در این دوره، در واکنش به تلاش رژیم سابق برای تأکید بر ایران باستان، دین اسلام پایه هویت ایرانی قرار گرفت و آموزه‌های تشیع، موجودیت و نظام معنایی ایرانیان را ساخت. به عبارت دیگر، در گفتمان انقلاب اسلامی، اسلام بر مقام «دال مرکزی» نشست و سبک زیستی مردم و ساختمان هویتی آنان را شکل بخشید (کچوئیان، ۱۳۸۶: ۶۹).

در حاشیه ماندن باستان‌گرایی تا پایان نخستین دهه از پیروزی انقلاب ادامه یافت؛ تا آنکه از اوایل دهه دوم و مقارن با دوره سازندگی، بار دیگر نشانه‌هایی از احیای باستان‌گرایی پدیدار شد. در این بازخیزی، برخی از نیروهای مخالف حاکمیت با تأثیرپذیری از نهضت عاطفی آلمان، برای بازتولید گفتمان خود از تاریخ و ابعاد فرهنگی بهره گرفتند و هویت ایرانی را بر پایه تاریخ و زبان ایران باستان و عرب‌ستیزی تعریف کردند (کریمی مله و گرشاسبی، ۱۳۹۷: ۱۶۲). بنابراین در کنار گفتمان غالب اسلامی که هویت این دوره را صورت‌بندی می‌کرد، باستان‌گرایی در زمره مجموعه‌ای از گفتمان‌های فرعی قرار گرفت که به مبارزه با هویت مسلط برمی‌خیزد (کچوئیان، ۱۳۸۶: ۶۹).

نتایج مطالعات انجام شده حاکی از آن است که گفتمان باستان‌گرایی متفاوت از ملی‌گرایی شهروندمحور است و می‌تواند به آشوبناکی ساخت فرهنگی-سیاسی بینجامد. این گفتمان «کنشی تفسیری» و «روایتی ساخت‌شکن» است که بسترساز مشروعیت‌زدایی و بازاندیشی هویتی می‌شود و انسجام و ثبات سیاسی-اجتماعی را تهدید می‌کند (کریمی مله و گرشاسبی، ۱۳۹۷: ۱۵۳).

نظر به اینکه باستان‌گرایی می‌تواند برای نظم کنونی تهدیدی فرهنگی-سیاسی به شمار آید و مشروعیت، ثبات و انسجام ساخت سیاسی را تهدید کند، برخی از مخالفان جمهوری اسلامی بر آن شده‌اند که برای فروپاشی نظام، از آن به عنوان یک حربه فرهنگی استفاده کنند. از آن جمله می‌توان به جریان سلطنت‌طلب اشاره کرد. این جریان که درصدد احیای مجدد حکومت پادشاهی در ایران است، ضمن وقوف بر اهمیت این مسئله، با برنامه‌ریزی‌های متعدد درصدد ترویج باستان‌گرایی است. سلطنت‌طلب‌ها از ایران قبل از اسلام با عظمت یاد می‌کنند و با تحسین از دوران باستانی، اسلام را به چشم دشمن می‌نگرند. بدین‌سان، با تحقیر ارزش‌های دینی، در پی

احیای آداب و رسوم پیش از اسلام می‌باشند. آنها ناسیونالیسم گذشته‌گرا را برای ارائه‌ی ایدئولوژی جایگزین اسلام در ایران مطرح می‌کنند و می‌کوشند فرهنگ باستانی را به جای فرهنگ اسلامی بشناسانند (مظفری، ۱۳۸۷: ۱۵۶). استفاده از باستان‌گرایی در راستای مبارزه با نظام جمهوری اسلامی را می‌توان در رسانه‌های وابسته به جریان سلطنت‌طلب به وضوح ملاحظه کرد. برای مثال، در نشریه‌ی یکی از گروه‌های وابسته به این جریان آمده است بزرگداشت سنت‌ها و آداب و رسوم ایران، گذاشتن نام‌های فارسی بر روی فرزندان، به کار بردن واژه‌های فارسی آشنا و نزدیک به ذهن به جای لغات عربی و آشنا کردن کودکان و نوجوانان با تاریخ ایران و ادبیات فارسی، تشویق نویسندگان و هنرمندان ایران و غیره جلوه‌هایی از پیکار فرهنگی است. در ادامه، همین نشریه برای مبارزه با نظام اسلامی توصیه کرده است که با اجرای مراسمی مثل نوروز، چهارشنبه سوری [چهارشنبه آخر سال]، مهرگان، سده و غیره با رژیم مبارزه کنید (گنجی، ۱۳۶۸: ۱۹-۲۰).

شاید بتوان مهم‌ترین عرصه‌ای را که روند باستان‌گرایی در آن نفوذ گسترده و در حال رشد دارد، فضای رسانه‌ای دانست که در آن نمادها، ارزش‌ها، هنجارها و سبک زیستی عصر باستان مورد بازنمایی حداکثری قرار می‌گیرد (کریمی مله و گرشاسبی، ۱۳۹۷: ۱۶۳-۱۶۴). این فضا سازی آرمانی و تعامل‌گرایی نمادین به شدت انگیزاننده است و می‌تواند به تحریک تمایلات مربوط به تنوع‌طلبی، کنجکاوی و نوجویی بینجامد که بیش از هر قشر دیگری بر جوانان تأثیر می‌گذارد؛ به همین دلیل برخی شهروندان به‌ویژه جوانان با پناه بردن به این فضای آرمانی، به نظام ذهنی و هویت خود سامان می‌دهند و سازه‌ی اصلی هویت خود را ایران باستان، نژاد آریا و آئین زرتشت می‌دانند (Salimi, 2013: 78).

بر پایه آنچه آورده شد می‌توان دریافت هرچند جریان باستان‌گرایی می‌تواند در قشرهای مختلف جامعه تأثیر گذارد، ولی در این میان رواج باستان‌گرایی در بین نسل جوان از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا این قشر به عنوان آینده‌سازان کشور به شمار می‌روند و نگرش‌ها و گرایش‌های آنها می‌تواند شرایط فرهنگی و اجتماعی

جامعه را در آینده رقم بزند. بدیهی است در این میان رواج این گرایش در بین جوانان شهر تهران از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا حضورشان در مرکز کشور بر تأثیرگذاری آنها در تحولات اجتماعی و فرهنگی می‌افزاید.

نظر به نقش باستان‌گرایی در تغییر هندسه ارزش‌های ایرانی-اسلامی حاکم بر جامعه، این پژوهش بر آن است تا ضمن شناسایی باستان‌گرایی و مؤلفه‌های آن، به میزان گرایش جوانان شهر تهران به ایران قبل از اسلام بپردازد. بر این پایه می‌توان پرسش‌های اصلی تحقیق را بدین صورت ارائه کرد:

- باستان‌گرایی از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده است؟
- جوانان شهر تهران تا چه اندازه به باستان‌گرایی روی آورده‌اند؟

### پیشینه پژوهش

بیش از یک قرن از رواج جریان باستان‌گرایی در ایران می‌گذرد، اما تاکنون در مطالعات علمی کمتر بدان پرداخته شده است. از معدود مواردی که به تحقیق در این باره پرداخته‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- مهدی کلهر در مقاله خود با عنوان «باستان‌گرایی در تاریخ معاصر»<sup>۱</sup> به بحث در مورد زمینه‌ها و علل باستان‌گرایی پرداخته است. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که بین باستان‌گرایی و باستان‌ستایی تفاوت وجود دارد.
- رضا بیگدلو در کتاب خود با عنوان «باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران»<sup>۲</sup> در سه بخش به علل باستان‌گرایی، سیر جریان باستان‌گرایی و اقدامات تبلیغاتی حکومت رضاشاه در جهت باستان‌گرایی پرداخته است.
- احمد اشرف در مقاله خود با عنوان «هویت ایرانی به سه روایت»<sup>۳</sup> هویت ایرانی را در سه روایت «ملت‌پرستانه»، «مُدرن و پُست‌مُدرن» و «تاریخی‌نگر» مورد بررسی قرار داده است. نویسنده در بحث دربارهٔ روایت ملت‌پرستانه معتقد است

۱ مهدی کلهر (تابستان ۱۳۶۶)، «باستان‌گرایی در تاریخ معاصر»، مجله یاد (بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران)، ش ۷، صص ۱۰۹-۱۲۲.

۲ رضا بیگدلو (۱۳۸۰)، باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران، تهران: نشر مرکز.

۳ احمد اشرف (مرداد و شهریور ۱۳۸۷)، «هویت ایرانی به سه روایت»، دومهنامه بخارا، ش ۶۶، صص ۱۰۹-۱۲۷.

مواردی از قبیل احساسات رمانتیک به وطن و ملت در آثار پیشگامان این جریان فکری همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا (پسر فتحعلی‌شاه) و میرزا آقاخان کرمانی کاملاً مشهود است. آثار این افراد مشحون از احساس دل‌تنگی برای میهن باستانی، بزرگداشت اساطیر ایرانی، تکریم دین زرتشت و زرتشتیان، برتری ملیت بر دین و بیزاری از تازیان و مغولان و ترکان که از این دیدگاه، پایه و مایه تمام ناکامی‌ها و عقب‌ماندگی‌های ایران بوده‌اند، است.

۱- علی‌اکبر کجباف و زینب احمدوند در مقاله خود با عنوان «جریان باستان‌گرایی و تشکیل حکومت پهلوی»<sup>۱</sup> به بررسی چگونگی به وجود آمدن باستان‌گرایی و ریشه‌های اجتماعی و سیاسی آن و نیز چگونگی سیر آن تا پایان حکومت رضاشاه پرداخته‌اند.

۲- سید آیت‌الله میرزایی و طاهره قادری با عنوان «ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم»<sup>۲</sup> در مقاله خود به بازخوانی اهداف و ابعاد زمینه‌ساز پیدایش ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم پرداخته‌اند. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که پیدایش ناسیونالیسم ایرانی در این سده، پیامد گریزناپذیر بحران ناشی از رویارویی ایران سنتی با مدرنیت است. ناسیونالیسم ایرانی در اصل در واکنش به توسعه‌طلبی قدرت‌های مهاجم خارجی، به نحو ضد استعماری بروز کرد و سرانجام در برابر استبداد داخلی شکل ضد استبدادی به خود گرفت. از همین دوره، ناسیونالیسم ایرانی به تدریج در پیوند با زمینه متنوع و در حال دگرگونی ایران، ماهیتی چندبعدی یافت. آشنایی و دریافت داده‌های سیاسی مدرن، گرایشی مدنی به آن داد و سپس در بازگشت به داشته‌های فرهنگی، گرایشی باستانی و مذهبی نیز یافت.

۳- غلامعلی سلیمانی و علی آزر می در مقاله خود با عنوان «ملی‌گرایی باستان‌گرا و

۱ علی‌اکبر کجباف و زینب احمدوند (زمستان ۱۳۹۰)، «جریان باستان‌گرایی و تشکیل حکومت پهلوی»، پژوهش در تاریخ، ش ۴ (پیاپی ۵)، صص ۱۳۷-۱۵۶.

۲ سید آیت‌الله میرزایی و طاهره قادری (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم»، دوفصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۱۸، ش ۲، صص ۶۹-۱۰۴.

بحران در هویت انسان ایرانی؛ بازخوانی پاسخ مطهری<sup>۱</sup> به بازخوانی پاسخ مطهری درباره ملی‌گرایی باستان‌گرا و بحران در هویت انسان ایرانی پرداخته‌اند. نتایج این تحقیق حاکی از آن است که به نظر مطهری، روشنفکر حقیقی کسی است که هم تقلید و سرمشق‌گیری را به کناری بگذارد و هم از خیال‌پردازی در احیای گذشته واقعی و خیالی دست بردارد. «هویت» در تاریخ معاصر ایران به مشکل و مسئله‌ای اساسی تبدیل شده است. الگوهای باستان‌گرا و تقلیدی در حل این مسئله ره به جایی نخواهند برد؛ زیرا متضمن نوعی گسست از هویت فرهنگی می‌باشند.

— علی کریمی مله و رضا گرشاسبی در مقاله خود با عنوان «باستان‌گرایی جدید و تأثیر آن بر امنیت فرهنگی - سیاسی جمهوری اسلامی ایران»<sup>۲</sup> به بررسی باستان‌گرایی جدید و تأثیر آن بر امنیت فرهنگی - سیاسی جمهوری اسلامی ایران پرداخته‌اند. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که گفتمان باستان‌خواهی آریاگرا متفاوت از ملی‌گرایی شهروندمحور است و می‌تواند به آشوبناکی ساخت فرهنگی - سیاسی بینجامد.

با مروری بر آنچه آورده شد، می‌توان دریافت اگرچه در مطالعات پیشین به وجود جریان باستان‌گرایی در سده اخیر پرداخته شده، ولی تاکنون اقدامی برای شناسایی مؤلفه‌های این جریان و میزان گرایش افراد به آن انجام نشده است.

### روش تحقیق

تحقیق حاضر از نظر ماهیت در ردیف تحقیقات توصیفی و برحسب هدف، از نوع کاربردی محسوب می‌شود. همچنین با توجه به آنکه در بخشی از تحقیق به شناسایی مؤلفه‌های باستان‌گرایی و در بخش دیگر به بررسی میزان رواج آن در بین جوانان

۱ غلامعلی سلیمانی و علی آزرمی (بهار و تابستان ۱۳۹۶)، «ملی‌گرایی باستان‌گرا و بحران در هویت انسان ایرانی؛ بازخوانی پاسخ مطهری»، *دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی*، دوره ۱۴، ش ۳۷، صص ۲۰۷-۲۲۳.

۲ علی کریمی مله و رضا گرشاسبی (زمستان ۱۳۹۷)، «باستان‌گرایی جدید و تأثیر آن بر امنیت فرهنگی - سیاسی جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ش ۴ (پیاپی ۸۲)، صص ۱۵۳-۱۸۲.

پرداخته شده، از دو شیوه کتابخانه‌ای و میدانی در گردآوری اطلاعات استفاده شده است.

در بخش نخست، برای شناسایی مؤلفه‌های باستان‌گرایی، اطلاعات مورد نظر با استفاده از شیوه اسنادی و ابزار فیش‌برداری گردآوری شده است. اسناد و مدارک مورد مطالعه در این بخش، مجموعه‌ای از کتب و مقالات علمی بوده که از سوی مروّجان، منتقدان باستان‌گرایی و یا محققان این عرصه به رشته تحریر درآمده است. داده‌های گردآوری شده در این بخش با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی مورد پردازش قرار گرفته است.

در بخش دوم، گردآوری داده‌ها با استفاده از شیوه پیمایش و ابزار پرسشنامه (محقق ساخته) صورت گرفته است. در این پرسشنامه با اقتباس از طیف لیکرت، ۳۰ گویه برای سنجش میزان باستان‌گرایی در نظر گرفته شد. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش‌های آماری استفاده شده است.

تعیین روایی ابزار گردآوری، با استفاده از روش اعتبار صوری و برای تعیین پایایی نیز از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شد و با توجه به آنکه ضریب مذکور (۰/۹۵۹)، بیش از ۰/۷ بود، پایایی آن مورد تأیید قرار گرفت. جامعه مورد مطالعه در این بخش عبارت از همه جوانان ۱۸-۳۵ ساله شهر تهران در اسفند ۱۴۰۰ است که در مناطق ۲۲ گانه آن سکونت دارند. براساس آمار دریافتی، تعداد کل آنان حدود ۲۰۲۲۵۰۰ نفر برآورد شده است. نظر به تعدد و پراکندگی جامعه آماری، با استفاده از فرمول کوکران، ۳۸۴ نفر به عنوان حجم نمونه در نظر گرفته شده‌اند که در مرحله گردآوری با استفاده از روش نمونه‌گیری سهمیه‌ای این افراد بر حسب جنس، سن و پهنه محل سکونت، انتخاب و مورد مطالعه قرار گرفتند.

### یافته‌های تحقیق

در این قسمت ابتدا به توصیف یافته‌های تحقیق درباره باستان‌گرایی و مؤلفه‌های آن پرداخته شده و در ادامه به میزان رواج آن در بین جوانان شهر تهران مبادرت شده است.

### بخش اول: باستان‌گرایی و مؤلفه‌های آن

«آرکائیسیم»<sup>۱</sup> یا باستان‌گرایی در اصطلاح ادبی عبارت از کاربرد کلمات منسوخ یا شیوه مهجور و غیرمتداول در زبان امروز است (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۳۱). ناقدان ادبی باستان‌گرایی را «ادامه حیات گذشته در خلال زبان اکنون می‌دانند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۴). در چند دهه اخیر دامنه کاربرد این اصطلاح از آنچه گفته شد فراتر رفته و به هر جریانی که در صدد احیای پیشینه فرهنگی و تمدنی باشد، اطلاق می‌شود. بر این پایه باستان‌گرایی عبارت از گرایش افراد به تجلیل و احیای پیشینه فرهنگی و تمدنی در جامعه است. باستان‌گرایی در پی آن است که فضای مربوط به گذشته را بازآفرینی کند و با احیا و تجدید حیات سنت‌ها و عقاید کهن و باستانی، زیرساخت‌های فرهنگی و اجتماعی نوین را بر پایه سنت‌های کهن بنا نهد (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۱۹-۲۰).

با توجه به تنوع جنبه‌های حیات فرهنگی و تمدنی می‌توان دریافت باستان‌گرایی از مؤلفه‌های مختلف تشکیل شده است. برای تبیین هر چه بهتر این مفهوم، لازم است ابتدا مؤلفه‌های آن شناسایی و سپس احصا شود. برای رسیدن بدین هدف، نسبت به تحلیل آثار برخی از مبلغان و یا منتقدان باستان‌گرایی مبادرت کرده‌ایم که نتایج آن مؤید وجود ۱۰ مؤلفه مختلف در ذیل این مفهوم است. در ادامه سعی شده است در ذیل هر یک از مؤلفه‌های مذکور، به برخی از آرای مطرح شده در این باره پرداخته شود.

#### ۱. باور به شکوه و عظمت ایران باستان

از مهم‌ترین مؤلفه‌های باستان‌گرایی، باور به شکوه و عظمت ایران پیش از اسلام و افتخار به آن است.

آقاخان کرمانی<sup>۲</sup> که از جمله پیشگامان باستان‌گرایی است، در این باره نوشته است: «زمانی وسعت مرز و بوم تو به جایی می‌رسید که از کران تا کرانش را

1 Archaism

۲ میرزا عبدالحسین کرمانی معروف به میرزا آقاخان کرمانی، یکی از بنیان‌گذاران ناسیونالیسم نوین در ایران و منتسب به فرقه «زلیه».



خورشید در یک روز نمی‌پیمود. در آن دوران پادشاهان تو به پیمان فرهنگ عمل می‌کردند... [پارسیان] در امور بزرگ، مجلس مشورت تشکیل می‌دادند...» (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰م: ۱۲۶-۱۲۷). وی در جای دیگر افزوده است: «ایرانیان در دانش و آداب و اخلاق و فضیلت بر همه ملل سروری داشتند... علوم هندسه و جغرافیا و هیئت و سیاست مدن و نظام لشگری و کشوری آن شهره آفاق بود...» (همو، همان، ۲۶۵-۲۶۶). یکی دیگر از افرادی که علاقه وافر به ایران باستان داشت، ادیب‌الممالک فراهانی<sup>۱</sup> بود. وی در اشعارش سعی در به رخ کشیدن شکوه و عظمت و کشورگشایی‌های کوروش و داریوش داشته و به مقایسه بین اوضاع پرعظمت گذشته با اوضاع فلاکت‌بار کنونی می‌پرداخت (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۴۹). «اردشیر جی»<sup>۲</sup> که از پارسیان هند و در خدمت دولت انگلیس بود، در دوران مأموریت خود در ایران در مجامع و انجمن‌ها همگان را به احیای تعالیم زرتشت و آداب و رسوم باستانی فرا می‌خواند. وی همچنین با سران ایل بختیاری رابطه صمیمانه داشت و آنها را «به اعاده مجد و جلال و فرّ و شکوه ایران باستان تهییج می‌نمود» (شهمردان، ۱۳۳۰ یزدگردی: ۳۶۳). دبیری‌نژاد درباره وضعیت ایران در عصر ساسانی گفته است دولت ساسانی به همت اردشیر بابکان تشکیل شد و بار دیگر عظمت و شهرت دوره درخشان هخامنشی را باز یافت. پادشاهان علاقه‌مند و عدالت‌گستر این سلسله پیوسته در تعمیم و توسعه آبادانی کشور و احیای سنن و آداب و تمدن ملی کوشش و فعالیت مستمر کردند و با ایجاد مدارس و دانشگاه‌ها و مکاتب علمی و ادبی و فرهنگی، جهان را به سوی خود متوجه ساختند؛ همچنین از حیث فرمانروایی و مملکت‌داری و طرز به کار بستن قوانین و حقوق ملی و رفتار با بیگانگان و شجاعت و قدرت و نظم امور و ایجاد سازمان وسیع و نظم مملکتی، بهترین راهنما و رهبر برای زمامداران آینده شدند (دبیری‌نژاد، ۱۳۵۱: ۱۰۷).

۱ محمدصادق فرزند میرزا حسین ملقب به ادیب‌الممالک، شاعر، ادیب، مترجم و از روزنامه‌نگاران فعال دوره مشروطه بود.

۲ معروف به اردشیر ریپورتر و نماینده انجمن اکابر پارسیان بمبئی و سرپرست زرتشتیان ایران بود. وی اداره شبکه اطلاعاتی حکومت راج بریتانیا در ایران را برعهده داشته و نقش اصلی در کودتای ۳ اسفند ۱۲۹۹ و رویدادهای پس از آن را ایفا کرد.

## ۲. عرب‌ستیزی

باور به نقش عرب‌ها در افول فرهنگ و تمدن ایران باستان، از جمله مؤلفه‌های باستان‌گرایی است. یکی از افرادی که نقش بسزایی در رواج باستان‌گرایی در ایران داشت، سرجان ملکم<sup>۱</sup> است. وی که نخستین مأمور انگلیس برای اجرای این پروژه بود، فعالیت خود را در عصر قاجار در قالب باستان‌شناسی آغاز کرد. ملکم نسبت به عرب‌ها و مسلمانان دارای موضع بدبینانه و تحقیرآمیز بود و این نکته را به وضوح می‌توان در کتاب *تاریخ ایران* وی ملاحظه کرد. تأثیر کتاب ملکم بر ایرانیان بسیار زیاد بود و بنیان‌گذاران باستان‌گرایی متأثر از کتاب وی بوده‌اند (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۱۳۵). ملکم درباره فتح ایران به دست عرب‌ها نوشته است: «سلطنت یزدجرد در میان اهل تاریخ شهرتی یافت. بدان جهت که مملکت ایران در آن عهد به دست سوسمارخوران عور یعنی اعراب افتاد» (ملکم، ۱۳۶۲: ۹۲). او که از اولین مدعیان نابودی تمدن و فرهنگ و علوم ایرانی به دست عرب‌هاست، در بخش دیگری از کتابش نوشته است هنگام حمله عرب‌ها به ایران، آنها که از پایداری ایرانیان خشمگین شده بودند، «هر چیز را که اسباب تقویت ملت می‌دانستند عرضه دماء و هلاک ساختند. شهرها با خاک یکسان و آتشکده‌ها سوخته، موبدان... از تیغ گذرانیده و کتب فضیلت امت در تاریخ و مسائل مذهبی... در معرض تلف درآوردند. عرب متعصب در آن ایام به جز قرآن نه کتابی می‌دانست و نه می‌خواست بداند» (همو، همان، ۱۰۷). آخوندزاده<sup>۲</sup> به شدت عرب‌ها را سرزنش می‌کرد که باعث نابودی تمدن و آثار علمی ایرانیان شدند و با زور و اجبار، دین خود را به مردم قبولاندند و آنان را به فلاکت و بدبختی دچار ساختند (آخوندزاده، [بی‌تا]: ۱۶). آقاخان کرمانی نیز ایرانیان را به سبب قبول کردن دین اسلام و قبول حاکمیت و فرمانروایی مسلمانان، سرزنش کرده و گفته است: «لعنت بر کسانی که دولت به آن بزرگی را تسلیم راهزنان کرده و دل خویش را به موهومات بستند تا به سعادت دو

۱ Sir John Malcolm: افسر اسکاتلندی کمپانی هند شرقی، دیپلمات، تاریخ‌دان، سیاست‌مدار و مأمور دولت بریتانیا در ایران بود.

۲ میرزا فتحعلی آخوندزاده نمایش‌نامه‌نویس، مترجم فرماندار گرجستان و از پیشگامان جنبش ترقی‌خواهی و ناسیونالیسم ایرانی در دوره قاجار بود.

جهان نائل گردند، از نسیه که خبر نداریم حرفی است که سعد وقاص و یک جمع سناس به تو گفته‌اند، از نقد همین قدر بگوییم که با سوختن آثار علم و حکمت و فنون، آتش به دانش آفاق زدند...» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۸۳). آقاخان سلطهٔ عرب‌ها را ریشه مشکلات ایران می‌دانست. هرگاه دربارهٔ عرب‌ها بحث می‌کرد، با خشم و نفرت بر آنان می‌تاخت و ایرانیان را به دوری و کنار گذاشتن آداب و رسوم و آئین آنها دعوت می‌کرد. وی می‌گفت: «حیف از تو و افسوس بر تو ای ایران. کو آن دولت عظیم. کو آن شوکت جسیم. چه شد آن قدرت کذائی، کجا رفت آن سلطنت خدائی، کجا است آن شرف و در کجا است آن سعادت. یک مشت عرب لخت... برهنه وحشی گرسنه بی‌سر و پا آمدند و یک هزار و دویست و هشتاد سال است که تو را بدبخت کرده‌اند و بدین روزگار سیاه نشانیده‌اند» (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰م: ۱۲۸). «کاظم‌زاده ایرانشهر»<sup>۱</sup> عرب‌ها را دشمن علم و سواد و باعث از بین رفتن علم و دانش و تمدن ایرانی می‌دانست؛ زیرا کتاب‌های ایرانی را سوزانیده و باعث از رسمیت افتادن زبان فارسی شده‌اند. او گفته است خسارت‌هایی که عرب‌ها بر علم و تمدن ایرانی زدند (به‌خصوص نابود کردن فرش بهارستان)، چیزی است که «همیشه صفحات تاریخ اسلام را لکه‌دار خواهد ساخت» (کاظم‌زاده ایرانشهر، ۱۳۳۵: ۳۱).

عبدالحسین زرین‌کوب دربارهٔ تلاش عرب‌ها برای از بین بردن زبان و ادبیات ایرانیان گفته است: عربان از آغاز شاید برای آنکه از آسیب ایرانیان در امان بمانند و آن را همواره چون حربهٔ تیزی در دست مغلوبان خویش نبینند، درصدد برآمدند زبان‌ها و لهجه‌های رایج در ایران را از میان ببرند. شاید بهانهٔ دیگر، این نکته بود که خط و زبان مجوس را مانع از نشر و رواج قرآن می‌شمردند. بدین‌گونه شک نیست که در هجوم تازیان بسیاری از کتاب‌ها و کتابخانه‌های ایران دستخوش آسیب و فنا شده است (زرین‌کوب، ۱۳۳۶: ۱۰۵-۱۰۶). علوی<sup>۲</sup> این‌گونه ایران بعد از اشغال عرب‌ها را به تصویر کشیده است که: عرب‌ها به ایران حمله کردند و در حال غارت کردن آن

۱ حسین کاظم‌زاده معروف به «ایرانشهر» نویسنده، روزنامه‌نگار و صاحب امتیاز مجلهٔ «ایرانشهر» و دارای گرایش تئوسوفی بود.

۲ سید مجتبی آقا بزرگ علوی مشهور به آقا بزرگ علوی و بزرگ علوی نویسنده، روزنامه‌نگار نوگرا، سیاست‌مدار چاپ‌گرا

می‌باشند. دختران و زنان آن را به اسارت بردند و آثار تمدن آنها از جمله فرش کسری را پاره پاره کردند و در معرض فروش گذاشته‌اند و علم و تمدن ایرانیان را به نابودی کشاندند. وی در این باره نوشته است: «... مگر چه شده است؟ شیر شتر، پشم شتر، کشک شتر، پشگل شتر و کینه شتری تمدن چندصدساله ایرانیان را نابود می‌کند» (علوی، ۱۳۵۷: ۷).

### ۳. زرتشت‌گرایی

یکی دیگر از مؤلفه‌های باستان‌گرایی، ارج نهادن به آئین زرتشت و معرفی آن به عنوان دین ایرانیان در برابر اسلام به عنوان دین عرب‌هاست. سر جان ملکم هر جا که از پیامبر اکرم (ص) صحبت کرده، از وی به عنوان «پیغمبر عرب» نام برده است و این با اندیشه باستان‌گرایی ایرانی که اسلام را دینی بیگانه و غیرایرانی می‌خواندند، قرابت خاصی دارد (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۱۳۵). آخوندزاده علت عقب‌ماندگی ایران را ساقط شدن حکومت ساسانی به دست عرب‌ها و تداوم این عقب‌ماندگی و به دور ماندن از قافله علم و تمدن را نتیجه حاکمیت تعالیم اسلامی می‌داند؛ چنان‌که هدف از تألیف *کمال‌الدوله* را نابود کردن دین اسلام که سد راه متمدن شدن ایرانیان است و باعث شده در خواب غفلت و نادانی فرو روند، بیان کرده است (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳۵۴). وی علاوه بر این، به ستایش آئین زرتشت و پیروی از آن پرداخته و نوشته است: «... نیاکان ما عدالت‌پیشه و فرشته‌کردار بودند. ما فرزندان ایشان نیز در این شیمه حمیده باید پیروان ایشان بشویم نه پیروان راهزنان و اهرمنان» (همو، ۲۴۹). آقاخان کرمانی درباره دین ایرانی «همه جا زردشت بزرگ را می‌ستاید و معتقد است که قانون زند کامل‌ترین و مترقی‌ترین کیش‌های عهد باستان است، و با خوی ایرانیان از هر آئین دیگری سازگارتر آمده است» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۷۲). او درباره آئین یادشده نوشته است: «زرتشت از ایران برخاست و رسالتش این بود که مردم را از عقاید باطل مخرب هستی و ایمان به احکام آسمانی و بخت و طالع که زندگانی روزمره ملت را به فساد کشانیده بود برهاند» (همو، ۱۳۶). آقاخان کرمانی آئین زرتشت را آئین پاک و روشن خوانده است که عرب‌ها آن را از بین برده‌اند. وی در این باره خطاب

به ایرانیان نوشته است: «[تازیان] آئین پاک و روش تابناک شما را به خوی نجس عربی و طبیعت نحس بدوی و فطرت دزدی تحویل دادند. اساس دروغ و بنیاد ظلم و دین مخالف طبیعت و خدای مجهول و پیغمبر امّی به عوض در میان شما برپا نموده و دادند» (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰م: ۲۴۰). او دربارهٔ دین اسلام گفته است این دین مناسب قبایلی «وحشی و دزدمزاج باشد که راهی برای معاش و زندگانی جز غارت و یغما نداشتند و جز طریق فحشا و بی‌باکی نمی‌پیمودند و انواع فحشا و ظلم در میانشان شایع بوده» است (آقاخان کرمانی و روحی، [بی‌تا]: ۶). وی در جایی دیگر در حمله به اسلام نوشته است: «دروغ‌گویی و فتنه‌جویی و زشت‌روی و بدگویی گویا از فرایض و واجبات دین و لوازم مذهب و آئین شما است» (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰م: ۱۶۶). کاظم‌زادهٔ ایرانشهر در مورد دین و مذهب ایرانی‌ها، شروع به ستایش از دین زرتشت و تعالیم آن کرده و آزادی مذهبی و تساهل را از اصول دین زرتشت می‌شمرد. وی اسلام پذیرفتن ایرانیان را از روی جبر و از ترس شمشیر عرب دانسته و پارسیان هند را به شدت ستایش می‌کرد که دین و آئین خود را رها نکردند و برای صیانت از آن رهسپار هند شدند (کاظم‌زاده ایرانشهر، ۱۳۳۵: ۱۶، ۳۰). پورداوود<sup>۱</sup> بر آن عقیده بود که در زمینه معنویات باید «چشم امید به سوی عهد فرخنده نیاکان دوخته داریم» و چون علم و معنویات ایرانی‌ها توسط دشمنان (عرب‌ها) نابود شده است و جز اوستا یادگار مطرح دیگری نداریم، باید دوباره به تعالیم آن بازگشت کنیم و تا «از این سرودها در سر شوری نیست و تا در دل‌ها از هیجان ملی خالی است و تا یک ایرانی از هر حیث [حتی دین] ایرانی نیست، وطن به فر و شکوه ایران باستان نخواهد رسید» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۱۹).

#### ۴. گرایش به نظام سیاسی و اجتماعی ایران باستان

ارائهٔ چهره آرمانی از نظام سیاسی و اجتماعی حاکم بر ایران پیش از اسلام و گرایش به آن، از دیگر مؤلفه‌های باستان‌گرایی است.

۱ ابراهیم پورداوود ایران‌شناس، اوستاشناس و استاد فرهنگ ایران باستان و زبان اوستایی، از بنیان‌گذاران گروه احرار و کمیته ملیون ایران و عضو شورای فرهنگی سلطنتی ایران بود.

آقاخان کرمانی در مقایسه نظام سیاسی و اجتماعی حاکم بر ایران در قبل و بعد از اسلام گفته است تفاوت فاحشی میان آئین حکمرانی ایران در دوره‌های پیش از اسلام و اعصار اسلامی وجود دارد. اگر در حکومت شاهنشاهان ایران پارلمان وجود نداشت، آئین مشورتی بنیانی قوی داشت؛ چنان که در امور مهم مملکتی سه مجلس از بزرگان و خردمندان تشکیل می‌دادند که در مجلس اول در مستی و سرخوشی به تعاطی افکار می‌پرداختند و در مجلس دوم با هوشیاری تذکار همان کار را انجام می‌دادند و در مجلس سوم صورت این دو مجلس را می‌نگاشتند و با یکدیگر تطبیق می‌دادند و از مجموع آنها هر چه به مصلحت بود، میزان کار خویش قرار می‌دادند (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰م: ۱۲۶). وی در ادامه افزوده است قانون سیاست تازیان بر اطاعت از اولوالامر بود و کسی را یارای مخالفت نبود. فقدان آزادی رأی بود که حتی نوه پیامبر بزرگ اسلام را چون بیعت نیاورد، کشتند. در عصر پاریسیان همه اقوام در سلامت و راحت روزگار می‌گذرانند و در کیش خود آزاد بودند. شاهنشاهان ایران چنان احترامی به اصول ادیان مختلف داشتند که کوروش همه جا به حکمت و صلاح و بزرگی ستوده شده و او را مسیح موعود خوانده‌اند. در هیئت اجتماع پیش از اسلام، راستی و شهامتمندی آئین بزرگ ایرانیان شناخته شده بود، اما در حکومت اسلامی چنان بیم و هراسی در دل مردم جای داشت که تقیه و توریه ناموس مدنی گردیدند. آنچه مهم است همان بسط و نفوذ قواعد حکومت ایران است که در واقع «قوانین سیاسی و مدنی‌اش» دستور ملوک جهان بود (آقاخان به نقل از آدمیت: ۱۳۵۷: ۱۷۴). کاظم‌زاده ایرانشهر در بیان خصلت‌های روح ایرانی، یکی از مهم‌ترین آنها را شاه‌پرستی دانسته و گفته است: «ایرانیان همواره در شاه‌پرستی و فرمان‌بری سلاطین خود انگشت‌نما و معروفند» (کاظم‌زاده ایرانشهر، ۱۳۳۵: ۱۴). همچنین وی حاکمیت عرب‌ها و سلطه آنان بر مردم ایران را باعث از دست رفتن آزادی مردم و اسیری آنها در زندان دانسته است. «روح ایرانی همانند یک مرغ [در] دام افتاده خود را اسیر دست صیاد بیرحم دید. دیگر یارای بلندپروازی در فضای بی‌انتهای آزادی را نداشت... و در یک تنگنای تیره و در یک قفس بی‌روزنه و بی‌زاد اسیر افتاده بود...» (همو، ۳۱).

## ۵. نژادگرایی

پیش از ورود آریاییان به سرزمین ایران، اجتماعات مختلفی در اقصی نقاط آن سکونت داشته و حتی پس از ورود آریایی‌ها، کماکان این سرزمین مقصد گروه‌های مهاجر از نقاط دیگر بوده است، اما همچنان باستان‌گرایان بر انتساب ایرانیان به نژاد آریایی تأکید می‌کنند و آن را جزئی از هویت ملی خویش به شمار می‌آورند.

از جمله کسانی که در سده‌های اخیر به طرح نژاد آریایی و انتساب ایرانیان به آن پرداخته، دو گوینو<sup>۱</sup> است. وی نژاد ایرانیان را از نژاد آریایی دانسته و در این باره گفته است: «از روی کمال صحت می‌توان ثابت نمود که این ملت [ایران] دارای همان اسمی است که از قرون پیشمار قبل از آنکه دنیا شروع شود بوده و اسمی که آن را آیریان یا آریان است» (گوینو، [بی‌تا]: ۵). از دیگر پیشروان باستان‌گرایی که به انتساب ایرانیان به نژاد آریایی پرداخته، آقاخان کرمانی است. وی هویت ایرانیان را در آئین زرتشت و نژاد آریا می‌دانست و ایرانیان را از نژاد نجیب آریا می‌شمرد (Kedouie & Haim, 1980: 80). انتساب ایرانیان به نژاد آریایی و احساس برتری از این بابت، به عنوان یکی از مؤلفه‌های باستان‌گرایی، از اهمیت و جایگاه خاصی نزد مبلغان این ایده برخوردار شد. این نکته را می‌توان در این جمله از مشفق کاظمی ملاحظه کرد. وی معتقد بود: «ایران هم نشانه عظمت و جلال ایران باستان و هم نشانه آریا نژادی ماست» (به نقل از جلال‌پور، ۱۳۹۱: ۴۹). در دی ۱۳۱۳ دولت ایران به اطلاع همه سفارتخانه‌های دولت‌های خارجی مقیم تهران رسانید که از این به بعد به جای «پرس، پرشیا و پرزین» واژه‌هایی که در زبان‌های اروپایی برای نامیدن کشور و مردم ایران به کار برده می‌شد و اکنون به استانی در جنوب ایران اطلاق می‌گردید، واژه ایران به کار برده شود؛ واژه‌ای که خود مردم ایران برای نامیدن کشور خویش به کار می‌برند. هدف از این کار، نشان دادن اصل و تبار آریایی ایرانیان بوده و سفارت ایران در برلین در این کار دخالت داشته است (بلوشر، ۱۳۶۸: ۳۱۳).

۱ Joseph Arthur de Gobineau: نویسنده، خاورشناس، شاعر، تاریخ‌نگار، پژوهشگر و سیاستمدار فرانسوی بود. وی را بنیانگذار نظریه نژادگرایانه نوین می‌دانند.

## ۶. ملی‌گرایی

یکی دیگر از مؤلفه‌های باستان‌گرایی، تأکید بر ملی‌گرایی و ملیت‌خواهی در برابر گرایش‌های دینی و قومی است که به‌ویژه با روی کار آمدن رضاخان، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت.

آقاخان کرمانی نقش مهمی در طرح ایده ملی‌گرایی داشت. وی با همه شیوه‌های فکری و مرام‌های سیاسی زمان خود آشنا بود و البته ادعای توجه به واماندگی اجتماعی ایران از جهان نو را داشت. پس به پرداختن ایدئولوژی ملی ایران دست زد و در این راه به تمام عناصر سازنده فلسفه ناسیونالیسم جدید توجه داشت (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۷۰). بیگدلو گفته است: «ناسیونالیست‌های اولیه به علل مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی به سوی ایران قبل از اسلام گرایش پیدا کردند و این گرایش آنها همراه با طرد و بی‌توجهی نسبت به ایران بعد از اسلام و فرهنگ و تمدن آن بود. آنها در ساختن ناسیونالیسم ایرانی، پایه‌های آن را بر روی فرهنگ و تمدن ایران قبل از اسلام بنا کردند» (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۸۹). صارمی معتقد است در دوره رضاشاه اندیشه ناسیونالیستی و ملت‌گرایی و نیز خود واژه ملت به مفهوم جدید و متجددانه آن، جهت بودنش با گذشته را از دست داد و علی‌رغم پیوندهایی که با آن داشت، در شکل نوین ناسیونالیسم را خلق کرد که دیگر آن ناسیونالیسم تاریخی نبود. حال پدیده ناسیونالیسم معاصر یا نوین تلاشی بود برای جایگزین کردن علایق ملی به جای وابستگی‌های قومی و دینی (صارمی، ۱۳۷۶: ۴۵).

## ۷. پاسداشت زبان فارسی

پس از به قدرت رسیدن سلسله صفویه در اوایل قرن دهم قمری، بار دیگر زبان فارسی به عنوان زبان رسمی ایران برگزیده شد (گودرزی، ۱۳۹۰: ۶۳)، ولی امتزاج آن با برخی واژه‌های عربی تا قرن‌های بعد نیز ادامه یافت. ازین رو، در دوران قاجار برخی پیشروان باستان‌گرایی مانند میرزا ملکم<sup>۱</sup>، آخوندزاده و آقاخان کرمانی با

۱ میرزا ملکم خان ملقب به ناظم‌الدوله، روشنفکر، روزنامه‌نگار، دیپلمات و سیاست‌مدار دوره قاجار بود. وی را نخستین مؤسس لژهای فراماسونری در ایران می‌دانند.



هدف تأکید بر پاسداشت زبان و ادبیات فارسی، به تلاش برای پیراستن آن از واژه‌های بیگانه، به‌ویژه لغات عربی پرداختند.

آقاخان کرمانی از جمله کسانی است که به رواج زبان عربی در ایران به شدت انتقاد می‌کرد. وی در این باره نوشته است: «استیلای زبان عربی ایران و ایرانیان را ده برابر قتل عام و خونریزی چنگیز خراب کرده زیرا که جان و روان هر آدم و انسان دانش و بینش است و تن و بدن دانش و معقولات، الفاظ و عبارات زبان است» (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰م: ۳۹۰). همچنین آقاخان عقیده داشت الفبای عربی خواندن و نوشتن را مشکل ساخته است (Kedouie & Haim, 1980: 79). ذبیح بهروز در مقایسه بین زبان‌های فارسی و عربی، برتری تمدن و فرهنگ ایرانیان را یادآور شده و اعتقاد داشته است که فارسی زبانی اصیل و زبان مردمی متمدن و بافرهنگ است؛ درحالی‌که عربی زبانی التقاطی و آمیخته‌ای از زبان‌های آریایی و آفریقایی و زبان مردم وحشی و صحرائشین بوده است. ازین رو، نابجاست که زبان اصیل خود را فراموش کنیم و از زبان عربی وام بگیریم. او عقیده داشت زبان فارسی بعد از چندین مرحله طی چنددهزار سال، از قدیمی‌ترین زبان‌هاست، اما عربی از برخورد سخنگویان شمال آفریقا با فلات ایران پیدا شده و شعر و ادب جاهلیت عرب‌ها از دوره فرمانروایی مهاجران ایرانی آغاز شد (بهروز، ۱۳۱۳: ۵۱-۵۲). جلال‌پور در مقاله خود پس از اشاره به ناکامی میرزا ملکم، آخوندزاده و آقاخان کرمانی در دستیابی به اهداف خود، معتقد است: «حدوداً شش سال قبل از قدرت‌گیری رضاخان، موج جدیدی از باستان‌گرایی، عرب‌ستیزی، خالص‌سازی زبان و حذف واژه‌های بیگانه به راه افتاد و چاپ مقالاتی در نشریات کاوه، ایرانشهر و ایران باستان به این موج دامن زد. بیشتر این رجال از همفکران و یاران رضاشاه در نیمه اول قدرت او شدند» (جلال‌پور، ۱۳۹۱: ۴۷).

## ۸. احیای سنت‌های کهن ایرانی

از جمله مؤلفه‌های باستان‌گرایی، تلاش برای احیای جشن‌ها، آئین‌ها و سنت‌های کهن ایرانی به جای اعیاد و مراسم دینی و مذهبی است. تقی‌زاده در روزنامه کاوه که خود از جمله مهم‌ترین منابع درباره باستان‌گرایی در

ایران است، در سرمقاله‌ای با عنوان «نوروز جمشیدی» اظهار امیدواری کرده بود که: «طبقه جوانان آینده ایران عادات و آداب ملی قدیم نیاکان خود را احیا نموده و تقویم قدیم را با جشن سده و مهرگان و فروردگان به نوروز ضمیمه سازند و بدین واسطه ملیت ایران را رونقی دهند» (تقی‌زاده، ۱۳۳۵: ۳۱). در مجله *ایران/امروز* نیز -که در سال‌های پایانی حکومت رضاشاه منتشر می‌شد- دربارهٔ اعیاد باستانی از جمله جشن سده مطالبی آورده شده است. این نشریه وجود این اعیاد را نشانهٔ عظمت و شکوه ایران باستان دانسته، سپس شرح مفصّلی از جشن سده را بیان کرده و در پایان گفته است: «هنوز یاد آن [جشن سده] از خاطر ایرانیان محو نشده است و با جزئی‌ترین توجهی ممکن است آن را به همان شکوه و جلال دیرین بازگرداند»؛ که نمود کاملی از تلاش برای احیای آداب و رسوم و اعیاد دورهٔ باستان می‌باشد (مجله *ایران/امروز*، اسفند ۱۳۱۹: ش ۱۲، ص ۱۸). صادق هدایت آداب و رسوم متعلق به ایران باستان را بسیار ستایش کرده و همگان را به احیای آنها فرا خوانده است. «نباید فراموش کرد دسته‌ای از این آداب و رسوم نه تنها خوب و پسندیده است بلکه یادگاری‌های روزهای پرافتخار ایران است. مثل جشن مهرگان، سده و... که زنده کردن و نگاهداری آنها از وظایف مهم ملی به شمار می‌رود... ولی خرافاتی که از خارج به ایران آمده زندگی را مشکل و زهرآلود می‌کنند» (هدایت، ۱۳۴۲: ۲۵۵).

## ۹. رواج گاهشماری و نام‌گذاری ایرانی

یکی دیگر از مؤلفه‌های باستان‌گرایی، استفاده از روش‌های گاهشماری و نام‌گذاری ایرانی به جای تقویم و اسامی عربی است. نظر به اهمیت موضوع، در این باره ابتدا به مبحث گاهشماری و سپس نام‌گذاری پرداخته شده است.

### گاهشماری

دربارهٔ تغییر در روش گاهشماری، باستان‌گرایان ابتدا به نقد تقویم هجری قمری که تا اواخر قاجاریه به عنوان گاهشماری رسمی کشور به شمار می‌آمد، پرداختند و خواستار جایگزینی آن با تقویم هجری شمسی شدند. در نتیجهٔ اقدامات یاد شده، سرانجام تقویم کشور به هجری شمسی تغییر یافت و «از فروردین ۱۳۰۴ تمام

ادارات و نهادهای دولتی مکلف شدند به جای تاریخ قمری، تاریخ شمسی را به کار برند و از این زمان تاریخ شمسی رسمیت یافت» (مکی، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۶). اگرچه روش گاهشماری در ایران از هجری قمری به هجری شمسی تغییر یافت، ولی در آخرین سال‌های حکومت پهلوی برخی از باستان‌گرایان به این بهانه که تقویم هجری شمسی نه ملی و نه دینی است، با آن به مخالفت پرداختند و پیشنهاد جایگزینی مبدأ گاهشماری از هجرت پیامبر اسلام به زمان تاج‌گذاری کوروش را مطرح کردند. سرانجام گاهشماری جدید که از آن به گاهشماری شاهنشاهی یاد می‌شد، در ۲۴ اسفند ۱۳۵۴ طی جلسه مشترک مجلس شورای ملی و مجلس سنا، به عنوان تقویم رسمی کشور ایران اعلام شد. در این مصوبه مبدأ تقویم خورشیدی از هجرت پیامبر اسلام به تاریخ تاج‌گذاری کوروش تغییر یافت. بر مبنای این گاهشماری، سال ۱ شاهنشاهی برابر است با ۵۵۹ پ.م. و سال ۲۵۰۰ شاهنشاهی با ۱۳۲۰ هجری خورشیدی (آغاز پادشاهی محمدرضا پهلوی) مصادف می‌شود. گفتنی است اجرای گاهشماری شاهنشاهی که با مخالفت علمای دینی همراه بود، دیری نپایید و با اوج‌گیری انقلاب اسلامی، برای کاستن از اعتراض‌های مردمی، گاهشماری رسمی کشور بار دیگر به هجری شمسی تغییر یافت.

### نام‌گذاری

دامنه فعالیت باستان‌گرایان در ایران به تغییر اسامی افراد، مراکز و مکان‌های مختلف نیز رسید و در پی آن، اقداماتی چند صورت گرفت تا به تدریج استفاده از اسامی عربی، ترکی و غیره حذف و استفاده از نام‌های ایرانی جایگزین آن شود. جلال‌پور معتقد است: «اجرای پروژه ملت‌سازی با خصایص یکدست و یکسان، به بستر اسامی و نام‌ها هم کشیده شد. به بهانه خالص‌سازی زبان، موجی شدید و تکان دهنده در سراسر ایران به راه افتاد تا تمامی واژه‌های بی‌مسمای عربی، ترکی و ارمنی را از صفحه ایران پاک کند» (جلال‌پور، ۱۳۹۱: ۴۶).

### ۱۰. گرایش به هنر و معماری ایران باستان

یکی از مؤلفه‌های باستان‌گرایی، ارائه تصویری درخشان از هنر و معماری ایران پیش

از اسلام و تلاش برای بازآفرینی نشانه‌های آن در احداث بناهای جدید است. این تلاش در دوران سلطنت رضاشاه از گستردگی بیشتری برخوردار شد؛ به گونه‌ای که می‌توان نمونه‌هایی از آن را در معماری ابنیه و نقوش به کار رفته در تزئین آنها ملاحظه کرد.

نادر انتخابی در این باره معتقد است از جمله عواملی که بر باستان‌گرایی ایرانیان تأثیر نهاد، کشف و شناسایی تمدن‌های باستانی و شناخته شدن هنر و معماری و شکوه و عظمت برخی از این تمدن‌ها بود (انتخابی، ۱۳۷۲: ۷۷). صارمی نیز در این باره معتقد است رضاشاه در رهگذر اهداف خود، از حربه سبک معماری باستان‌گرایانه بهره زیادی برد. در این دوره، این پدیده به وضوح همراه با نوسازی و هویت ملی همگام شد که نشانه‌های خود را در بسیاری از جنبه‌ها، از جمله معماری با ساختن بناهای متعدد ظاهر ساخت. در نگاه معماری، عناصری که مورد بهره‌برداری و یا تقلید قرار گرفت، به دو گونه بود. عناصر مشخص معماری در بنا نظیر ستون‌ها، سرستون‌ها، پایه ستون‌ها، پنجره‌ها، پلکان، ورودی‌ها، قوس‌ها و دهانه‌ها و عناصر تزئینی نظیر نقوش برجسته حجاری‌ها، مجسمه‌ها، کنگره بام و غیره. در این دوره معماران ایرانی و غربی برای اولین بار با نوعی انتخاب تاریخی روبرو شدند و متأثر از فضای باستان‌گرایی، توانستند با تعدد بناهای ساخته شده، فضای معماری باستان‌گرایی را تنوع بخشند (صارمی، ۱۳۷۶: ۴۵). از جمله ساختمان‌هایی که در این دوره در بنای آنها کوشش شد تا از سبک معماری و نقوش ابنیه و سرستون‌های باستانی ایران مانند تخت جمشید، پاسارگاد و نظایر آن استفاده شود، می‌توان به موزه ایران باستان، شهربانی دربند، بانک ملی، دادگستری، مدرسه فیروز بهرام، ساختمان فرش و مقبره فردوسی در طوس اشاره کرد. بیگدلو درباره بازآفرینی برخی از نشانه‌های هنر و معماری ایران قبل از اسلام در ساخت بنای مقبره فردوسی، نوشته است: «مقبره فردوسی به شکل قبر کوروش ساخته شد و با سرستون‌های مشابه سرستون‌های تخت جمشید آن را مزین ساختند تا همچنان که کوروش به عنوان به وجود آورنده امپراطوری ایران مطرح بود، فردوسی را عامل بقا و تجدیدکننده حیات ملیت ایرانی و وحدت ملی ایران معرفی نمایند» (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۲۶۵).

**بخش دوم: نتایج تحقیق دربارهٔ رواج باستان‌گرایی در بین جوانان شهر تهران**  
در این بخش ابتدا به توصیف ویژگی‌های فردی و اجتماعی و در ادامه به نتایج تحقیق درباره میزان باستان‌گرایی جوانان مورد مطالعه پرداخته شده است.

### ویژگی‌های فردی و اجتماعی جوانان شهر تهران

- توزیع فراوانی برحسب جنس: در جامعه مورد بررسی ۵۰/۳ درصد (۱۹۳ نفر) از پاسخ‌گویان زن و ۴۹/۷ درصد (۱۹۱ نفر) مرد می‌باشند.
- توزیع فراوانی برحسب سن: در جامعه مورد بررسی ۳۱/۳ درصد (۱۲۰ نفر) از پاسخ‌گویان، ۱۸ تا ۲۳ ساله، ۳۳/۹ درصد (۱۳۰ نفر) از آنها ۲۴ تا ۲۹ ساله و ۳۴/۸ درصد (۱۳۴ نفر) ۳۰ تا ۳۵ ساله‌اند.
- توزیع فراوانی برحسب میزان تحصیلات: می‌توان گفت در جامعه مورد بررسی ۲/۳ درصد (۹ نفر) از پاسخ‌گویان زیر دیپلم، ۲۰/۱ درصد (۷۷ نفر) دیپلم، ۷ درصد (۲۷ نفر) در مقطع کاردانی، ۳۵/۲ درصد (۱۳۵ نفر) در مقطع کارشناسی، ۲۸/۴ درصد (۱۰۹ نفر) در مقطع کارشناسی ارشد و ۷ درصد (۲۷ نفر) در مقطع دکتری به تحصیل اشتغال دارند.
- وضعیت تأهل: در جامعه مورد بررسی ۶۲/۵ درصد (۲۴۰ نفر) از پاسخ‌گویان مجرد و ۳۷/۵ درصد (۱۴۴ نفر) متأهل می‌باشند.
- وضعیت اشتغال: در جامعه مورد بررسی ۵۹/۹ درصد (۲۳۰ نفر) از پاسخ‌گویان شاغل و ۴۰/۱ درصد (۱۵۴ نفر) غیرشاغل‌اند.

### میزان باستان‌گرایی جوانان شهر تهران

در این قسمت، ابتدا به میزان گرایش جوانان مورد مطالعه به هر یک از مؤلفه‌های باستان‌گرایی اشاره شده و در ادامه به نتایج تحقیق درباره میزان باستان‌گرایی آنان پرداخته شده است.

### گرایش جوانان شهر تهران به مؤلفه‌های باستان‌گرایی

نظر به تعدد و تنوع مؤلفه‌های باستان‌گرایی، در این قسمت به گرایش جوانان شهر تهران به هر یک از مؤلفه‌های مذکور پرداخته شده است؛ بدین منظور میانگین گرایش افراد به این مؤلفه‌ها در طیف ۱-۵ محاسبه شده که می‌توان نتایج آن را در

جدول شماره (۱) ملاحظه کرد.

جدول شماره ۱: گرایش جوانان مورد مطالعه به مؤلفه‌های باستان‌گرایی

رتبه	مؤلفه	میانگین
۱	گرایش به هنر و معماری ایران باستان	۴/۲۵
۲	باور به شکوه و عظمت ایران باستان	۴/۱۳
۳	پاسداشت زبان فارسی	۴/۱۲
۴	احیای سنت‌های کهن ایرانی	۳/۶۲
۵	ملی‌گرایی	۳/۴۳
۶	رواج گاهشماری و نام‌گذاری ایرانی	۳/۲۶
۷	نژادگرایی	۳/۱۲
۸	گرایش به نظام سیاسی و اجتماعی ایران باستان	۲/۹۵
۹	عرب‌ستیزی	۲/۸۴
۱۰	زرتشت‌گرایی	۲/۵۵

با مروری بر آنچه که در جدول شماره (۱) آورده شد، می‌توان به وجود تفاوت در گرایش جوانان مورد مطالعه به مؤلفه‌های مختلف باستان‌گرایی پی برد. در این میان، گرایش به هنر و معماری ایران باستان با میانگین ۴/۲۵ از بالاترین رتبه در میان مؤلفه‌های باستان‌گرایی برخوردار است و بعد از آن باور به شکوه و عظمت ایران باستان با میانگین ۴/۱۳ و پاسداشت زبان فارسی با میانگین ۴/۱۲ در رتبه‌های بعدی قرار دارد. پس از مؤلفه‌های مذکور مواردی از قبیل احیای سنت‌های کهن ایرانی با میانگین ۳/۶۲، ملی‌گرایی با میانگین ۳/۴۳ و رواج گاهشماری و نام‌گذاری ایرانی با میانگین ۳/۲۶ حائز رتبه‌های بعدی شدند. همچنین با توجه به مندرجات جدول یادشده، می‌توان دریافت که مواردی از قبیل نژادگرایی با میانگین ۳/۱۲، گرایش به نظام سیاسی و اجتماعی ایران باستان با میانگین ۲/۹۵، عرب‌ستیزی با میانگین ۲/۸۴ و زرتشت‌گرایی با میانگین ۲/۵۵ در پایین‌ترین رتبه قرار دارند.

### میزان رواج باستان‌گرایی در جوانان شهر تهران

با توجه به نتایج تحقیق، می‌توان میزان باستان‌گرایی افراد مورد مطالعه را در یک پیوستار رتبه‌ای، از بسیار کم تا بسیار زیاد<sup>۱</sup> به شرح مندرج در جدول شماره (۲) ملاحظه کرد.

جدول شماره ۲: توزیع فراوانی جوانان مورد مطالعه برحسب میزان باستان‌گرایی

میزان گرایش	فراوانی	درصد فراوانی	درصد فراوانی معتبر	درصد فراوانی تجمعی
بسیار کم	۳	۰/۸	۰/۸	۰/۸
کم	۶۶	۱۷/۲	۱۷/۲	۱۸/۰
متوسط	۱۱۹	۳۱/۰	۳۱/۰	۴۹/۰
زیاد	۱۱۳	۲۹/۴	۲۹/۴	۷۸/۴
بسیار زیاد	۸۳	۲۱/۶	۲۱/۶	۱۰۰/۰
کل	۳۸۴	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰	

با توجه به جدول شماره (۲)، می‌توان دریافت که ۰/۸ درصد (۳ نفر از ۳۸۴ نفر) از پاسخ‌گویان از نظر میزان باستان‌گرایی در سطح بسیار کم قرار دارند، ۱۷/۲ درصد (۶۶ نفر) در سطح کم، ۳۱ درصد (۱۱۹ نفر) در سطح متوسط، ۲۹/۴ درصد (۱۱۳ نفر) در سطح زیاد و ۲۱/۶ درصد (۸۳ نفر) در سطح بسیار زیاد گزارش شده است. گفتنی است در طیف ۱-۵، میانگین باستان‌گرایی جوانان مورد مطالعه ۳/۵۳ محاسبه شده که بر این اساس می‌توان گفت باستان‌گرایی پژوهیدگان در سطح زیاد قرار دارد.

### نتیجه‌گیری

از جمله جریان‌های مهم که از اواخر دوره قاجاریه تا کنون فضای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران را تحت تأثیر قرار داده، باستان‌گرایی است. در شکل‌گیری

۱ با توجه به آنکه میزان باستان‌گرایی به صورت یک متغیر فاصله‌ای در طیف ۱-۵ اندازه‌گیری شده است؛ برای تبدیل آن به متغیر رتبه‌ای، طیف مذکور به صورت مساوی به پنج درجه تقسیم شد. بر این اساس، از ۱ تا ۱/۷ در سطح بسیار کم، از ۱/۸ تا ۲/۵ در سطح کم، از ۲/۶ تا ۳/۳ در سطح متوسط، از ۳/۴ تا ۴/۱ در سطح زیاد و از ۴/۲ تا ۵ در سطح بسیار زیاد محاسبه شده است.

این پدیده می‌توان نشانه‌هایی از حضور روشنفکران ملی‌گرا، رجال سیاسی، روزنامه‌نگاران، مروّجان فرقه ازلیه و حتی مأموران قدرت‌های استعمارگر را ملاحظه کرد. به هر ترتیب، باستان‌گرایی در دوره پهلوی به صورت بخشی از ایدئولوژی حاکم بر نظام سیاسی کشور درآمد و از آن پس تا پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۵۷، اقدامات گسترده‌ای برای ترویج آموزه‌های این جریان فرهنگی در سطح جامعه صورت گرفت. مطالعات انجام‌شده گویای آن است که مروّجان و مبلغان این جریان سعی در گسترش اندیشه‌های خود در تمامی جنبه‌های حیات اجتماعی و فرهنگی ایران داشته‌اند. بر این پایه می‌توان انتظار داشت که باستان‌گرایی خود از مؤلفه‌های مختلفی تشکیل شده است که هر یک ناظر بر رواج این اندیشه در بخشی از حیات اجتماعی و فرهنگی جامعه است.

پس از برپایی نظام جمهوری اسلامی در ایران، زمینه برای بازگشت دین به حیات اجتماعی جامعه فراهم شد، اما در این میان دشمنان نظام به مخالفت با آرمان‌های آن برخاسته و در این زمینه از تمامی ظرفیت‌های موجود برای مبارزه با جمهوری اسلامی و مبانی دینی آن استفاده کرده‌اند. ترویج باستان‌گرایی از جمله روش‌های مورد استفاده اپوزیسیون در مبارزه با نظام جمهوری اسلامی است و ضمن آن قصد دارد با تأثیر گذاشتن بر افکار و عقاید اقشار مختلف به‌ویژه جوانان، با بزرگ‌نمایی ایران قبل از اسلام، تمامی مشکلات موجود در جامعه را ناشی از حضور دین و حکومت دینی نشان دهد.

مروری بر تحقیقات انجام شده در این باره حاکی از آن است که هر یک از پژوهشگران پس از مطالعه آثار و اندیشه‌های باستان‌گرایان، به ارائه فهرستی از مؤلفه‌های مذکور پرداخته‌اند که البته تنوع و تعدد فهرست‌های یادشده می‌تواند ناشی از رویکرد محقق و روش تحقیق وی باشد. در نخستین بخش این تحقیق، با استفاده از تحلیل محتوای کیفی آثار مبلغان و مروّجان باستان‌گرایی، مؤلفه‌های مختلفی مورد شناسایی قرار گرفت که از جمله می‌توان به مواردی نظیر باور به شکوه و عظمت ایران باستان، عرب‌ستیزی، زرتشت‌گرایی، گرایش به نظام سیاسی و اجتماعی ایران باستان، نژادگرایی، ملی‌گرایی، پاسداشت زبان فارسی، احیای سنت‌های کهن ایرانی، رواج گاهشماری و نام‌گذاری ایرانی و گرایش به هنر و معماری ایران



باستان اشاره کرد.

در بخش دوم این تحقیق، به بررسی میزان گرایش جوانان شهر تهران به باستان‌گرایی و مؤلفه‌های آن پرداخته شده است. نتایج تحقیق در این باره که با استفاده از روش پیمایش انجام شده، حاکی از آن است که میزان باستان‌گرایی پژوهیدگان در سطح زیاد قرار دارد و این نکته می‌تواند مؤید تأثیر تبلیغات گسترده بر روی این قشر از جامعه باشد. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که گرایش به مؤلفه‌های مختلف باستان‌گرایی یکسان نیست. به تعبیر دیگر، این گرایش در مواردی نظیر گرایش به هنر و معماری ایران باستان، باور به شکوه و عظمت ایران باستان و پاسداشت زبان فارسی که منافات چندانی با ارزش‌ها و باورهای دینی ندارد، از شدت بیشتری برخوردار است. حال آنکه در مواردی که مؤلفه‌های باستان‌گرایی در تعارض و تضاد با این ارزش‌ها و باورهاست، گرایش کمتری ملاحظه می‌شود که از آن جمله می‌توان به گرایش به نظام سیاسی و اجتماعی ایران باستان، عرب‌ستیزی و زرتشت‌گرایی اشاره کرد. بر این پایه می‌توان دریافت که با وجود تلاش گستردهٔ مروجان باستان‌گرایی، این جریان نتوانسته است تمام جنبه‌های حیات فرهنگی و اجتماعی جامعه را در برگیرد و در مواردی که مغایر با نظام اعتقادی و ارزشی حاکم در جامعه باشد، میزان گرایش بدان کمتر است.

## منابع و مآخذ

### الف. کتب و مقالات

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷)، *القبای جدید و مکتوبات*، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز: نشر احیاء.
- ..... [بی‌تا]، *کمال‌الدوله (ممه‌ور به مهر مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی)*، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام.
- آقاخان کرمانی، عبدالحسین (۲۰۰۰م)، *سه مکتوب*، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، اسن آلمان: نیما.
- آقاخان کرمانی، عبدالحسین و احمد روحی [بی‌تا]، *هشت بهشت*، [بی‌جا]: [بی‌نا].

- انتخابی، نادر (مهر و آبان ۱۳۷۲)، «از عثمانی گری تا تورانی گری»، نگاه نو، ش ۱۶، صص ۶۸-۱۰۱.
- بلوشر، وپبرت فون (۱۳۶۸)، *سفرنامه بلوشر*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ ۲.
- بهروز، ذبیح (۱۳۱۳)، *زبان ایران فارسی یا عربی*، [بی جا]: [بی نا].
- بیگدلو، رضا (۱۳۸۰)، *باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران*، تهران: نشر مرکز.
- پوردوود، ابراهیم (۱۳۴۷) *بیتها*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
- تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۵۶)، *مجله کاوه*، با مقدمه ایرج افشار، تهران: [بی نا]، چ ۲.
- جلال‌پور، شهره (زمستان ۱۳۹۱)، «تحلیل تغییر اسامی شهرهای ایران در دوره پهلوی اول و نقش فرهنگستان ایران»، *مجله گنجینه اسناد*، ش ۸۸، صص ۴۴-۶۳.
- دبیری‌نژاد، بدیع‌الله (آبان ۱۳۵۱)، «فرهنگ و تمدن ایران در عصر ساسانیان»، *مجله خاطرات وحید*، ش ۱۰۷، صص ۸۶۳-۸۷۳.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۹۴)، *زمینه فرهنگ شناسی: تألیفی در انسان شناسی فرهنگی و مردم شناسی*، تهران: عطار، چ ۱۱.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۶)، *دوقرن سکوت*، تهران: امیرکبیر.
- سلیمانی، غلامعلی و علی آزر می (بهار و تابستان ۱۳۹۶)، «ملی‌گرایی باستان‌گرا و بحران در هویت انسان ایرانی؛ بازخوانی پاسخ مطهری»، *دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی*، دوره ۱۴، ش ۳۷، صص ۲۰۷-۲۲۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *موسیقی شعر*، تهران: آگاه.
- شهردان، رشید (۱۳۳۰ یزدگردی)، *فرزانگان زرتشتی*، تهران: چاپ راستی (نشریه سازمان جوانان زرتشتی بمبئی).
- صارمی، علی‌اکبر (۱۳۷۶)، *ارزش‌های پایداری در معماری ایران*، تهران: میراث فرهنگی.
- علوی، بزرگ (۱۳۵۷)، *دیو*، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین (۱۳۳۵)، *تجلیات روح ایرانی*، تهران: انتشارات اقبال، چ ۳.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۶)، *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران*، ایرانی در کشاکش با تجدد و ما بعد تجدد، تهران: نی، چ ۲.
- کریمی مله، علی و رضا گرشاسبی (زمستان ۱۳۹۷)، «باستان‌گرایی جدید و تأثیر آن بر امنیت فرهنگی - سیاسی جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ش ۴ (پیاپی ۸۲)، صص ۱۵۳-۱۸۱.
- گنجی، منوچهر (۱۳۶۸)، *راهنمای پیکار*، فرانسه: انتشارات سازمان درفش کاویانی.
- گوینو، آرتور [بی تا]، *تاریخ ایرانیان*، ترجمه ابوتراب خواجه نوریان، [بی جا]: چاپخانه شرکت مطبوعات.

- گودرزی، حسین (پاییز ۱۳۹۰)، «موقعیت زبان و ادبیات فارسی در ایران عصر صفویه و رابطه آن با زبان رسمی و ملی»، *مطالعات ملی*، ش ۳، صص ۵۳-۸۱.
- مظفری، آیت (۱۳۸۷)، *جریان‌شناسی سیاسی ایران معاصر*، قم: زمزم هدایت، چ ۳.
- ملکم، سر جان (۱۳۶۲)، *تاریخ ایران*، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران: انتشارات یساولی.
- مکی، حسین (۱۳۶۲)، *تاریخ بیست ساله*، ج ۶، تهران: نشر ناشر.
- میرصادقی، میمنت (۱۳۷۶)، *واژه‌نامه هنر شاعری*، تهران: مهناز.
- هدایت، صادق (۱۳۴۲)، *نیرنگستان*، [تهران]: امیرکبیر، چ ۳.

### ب. روزنامه و مجلات

- *مجله ایران امروز* (اسفند ۱۳۱۹)، س ۲، ش ۱۲، ص ۱۸.

### ج. منابع لاتین

- Kedouie, Eli and Sylvia G. Haim (1980), *Toward a modern Iran*, London: Frank Cass.
- Salimi, Darius (2013), *Nationalism, Identity and National Consciousness Among Diaspora Iranians*, George Mason University.

### List of sources with English handwriting

- Ādamīyat, Fereydoūn (1357), *life and thought of mirza aqakhan -e Kermani*, Tehran: Payam Publications.
- Agha Khan Kermani, Abdul Hossein (2000 AD), *three letters*, edited by Bahram Chubineh, Essen, Germany: Nima.
- Agha Khan Kermani, *Abdul Hossein and Ahmad Rouhi* [N.d], Hašt Behešt.
- ĀKūndzāda, Mīrzā Fath-‘Alī (1357), *Alefba-ye jadīd va Maktūbāt*, by Hamid Mohammadzadeh, Tabriz: Ehyā’ Publication.
- ĀKūndzāda, Mīrzā Fath-‘Alī [N.d], *Kamāl al-Doūlah* (stamped with the seal of the Institute for Research and Cultural Studies).
- Alavi, Bozorg (1357), *Dīv*, Tehran: Amirkabir, 2<sup>th</sup> edition.
- Behrouz, Zabih (1313), *Iranian language, Persian or Arabic*, Mehr printing house

- Bigdelo, Reza (2008), *antiquity in the Contemporary History of Iran*, Tehran: Nahr-e-Markaz.
- Blucher, Wipert (1368), *Zeitenvende in Iran*, translated by Keikavos Jahandari, [unpublished]: Khwarazmi Publishing Co., 2<sup>th</sup> edition.
- Dabirinejad, Badiullah (1351), "Culture and Civilization of Iran in the Sasanian Era", *Khaterat-e Vahid Magazine*, Vol. 107, pp. 863-873.
- Entekhabi, Nader (1372), *From Ottomanism to Turaniism*, New View, Vol. 16, pp. 101-68.
- Ganji, Manouchehr (1368), *Fighting Guide*, France: Darafsh-e Kaviani Organization Publications.
- Gobineau, Arthur [n.d], *Histoire des Perses*, translated by Abu Torab Khajeh Noorian, [unpublished]: Printing Company Press.
- Godarzi, Hossein (Autumn 2018), "The position of Persian language and literature in Safavid and its relationship with the official and national language", *National Studies*, Vol. 3, pp. 53-81.
- Hedayat, Sadegh (1342), *Neīrangestān*, [Tehran]: Amirkabir, 3<sup>th</sup> edition.
- Jalalpoor, Shohre (2011), "Changing the Names of Cities in Iran in the First Pahlavi Era and the Role of the Language Academy of Iran", *Ganjineh Sanad Magazine*, Vol. 88, pp. 44-63.
- Kachuiyan, Hossein (2016), *evolution of Identity Discourses of Iran, Iranians in Struggle with Modernity and Us After Modernity*, Tehran: Ney, 2<sup>th</sup> edition.
- Karimi-Maleh, Ali and Reza Garshasbi (winter 2017), "Neo-Archaism and Its Impact on Islamic Republic of Iran's Cultural-Political Security ", *Strategic Studies Quarterly*, vol. 4 (82 series), pp. 153-181.
- Kazemzadeh Iranshahr, Hossein (1335), *Manifestations of the Iranian Spirit*, Tehran: Iqbal Publications, 3<sup>th</sup> edition.
- Makki, Hossein (1362), *20-year history*, Vol. 6, Tehran: Nasher.
- Malcolm, John (1362), *History of Iran*, translated by Mirza Ismail Hirat, Tehran: Yasavoli Publications.
- Mirsadeghi, Mayment (1376), *Dictionary of poetic art*, Tehran: Mahnaz.
- Mozafari, Ayat (1387), *political currents of contemporary Iran*, Qom: Zamzam

- Hedayat, 3<sup>th</sup> edition.
- Pourdavoud, Ebrahim (1347) *Yašt-hā, by the efforts of Bahram Farahvashi*, Tehran: Tehran University Press, second edition.
  - Rohol Amini, Mahmoud (2014), *The Field of Cultural Studies: A Compilation in Cultural Anthropology and Anthropology*, Tehran: Attar, 11<sup>th</sup> edition.
  - Saremi, Ali Akbar (1376), *sustainable values in Iranian architecture*, Tehran: cultural heritage.
  - Shafiei Kadkani, Mohammad Reza (2004), *music of poetry*, Tehran: Aghaz.
  - Shahmardan, Rashid (Yazdgerdi 1330), *Farzānegān-e Zartoštī*, Tehran: Rāstī Press (Zoroastrian Youth Organization Publication, Mumbai).
  - Soleimani, Qolam Ali, Ali Azarmi (2016), "Ancient-Oriented Nationalism and the Crisis of Iranian Identity: A Review of martyr Motahari's Response to the Crisis of human Identity in Contemporary Iran ", *two-quarter journal of religious anthropology*, volume 14, vol. 37, pp. 207-223.
  - Zarinkoob, Abdul Hossein (1336), *two centuries of silence*, Tehran: Amirkabir.
  - *b. Newspapers and magazines*
  - Maḡale Iran-e Emrūz (March 1319), *second year*, number 12, p. 18
  - Taghizadeh, Seyyed Hassan (1335), *Maḡale Kāveh*, with an introduction by Iraj Afshar, [unpublished]: Offset Joint Stock Company, 2<sup>th</sup> edition.



DOI: 20.1001.1.22286713.1401.14.54.7.9

## قلمرو و مفهوم سیاسی ایران در نیمه نخست حکومت صفوی بر مبنای نقشه‌های تاریخی اروپایی (۱۵۱۱-۱۶۰۰م/۹۰۷-۱۰۰۸ق)

فاطمه فریدی مجید<sup>۱</sup>

جواد هروی<sup>۲</sup>

محمد بهرامزاده<sup>۳</sup>

چکیده: برآمدن صفویان و تحولات بنیادین شکل‌گیری یک امپراتوری، توجه اروپاییان را در مدتی کوتاه به ایران معطوف کرد. این دوره همزمان با پیشرفت‌های دانش نقشه‌نگاری در اروپا و ثبت دقیق مکان‌های جغرافیایی، از جمله سرزمین‌های آکنده از ثروت شرقی بود. این پژوهش با روش تحقیق تاریخی، به دنبال یافتن پاسخ این پرسش اصلی است که آیا قلمرو ایران و مفهوم آن در دوره نخست حکومت صفوی، در نقشه‌های اروپاییان متأثر از واقعیت‌های سیاسی، جغرافیایی و نیز مقاصد حکومتگران ایرانی ثبت شده است؟ بدین منظور هفت نقشه (۱۵۱۱-۱۶۰۰م/۹۰۷-۱۰۰۸ق) گزینش، توصیف و مطابقت داده شده است تا تصویری روشن از انعکاس قلمرو جغرافیایی و مفهوم سیاسی ایران در عصر صفویه در این اسناد به دست آید. نتایج نشان می‌دهد همسویی معنادار (غیرمستقیمی) میان اراده شاهان صفوی با اهداف سفارش دهندگان اروپایی نقشه‌ها وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: دوره صفوی، نقشه‌های تاریخی، قلمرو جغرافیایی، مفهوم ایران

---

شناسه دیجیتال (doi): 10.52547/pte.14.54.6

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
f.faridi.m@gmail.com

۲ دانشیار گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
mr.javadheravi@gmail.com

۳ استادیار بنیاد ایران‌شناسی mohammadbahramzade@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۷/۱۴

## **The Domain and Political Concept of Iran in the First Half of Safavid Era Based on European Historical Maps (1511-1600 AD/907-1008 AH)**

Fatemeh Faridi Majid<sup>1</sup>

Javad Heravi<sup>2</sup>

Mohammad Bahramzadeh<sup>3</sup>

**Abstract:** The establishment of the Safavid Empire soon drew the Europeans' attention to Iran. This era coincided with the progress of mapping knowledge in Europe and the recording of eastern geographical locations full of wealth such as Iran. This paper, using historical research and content analysis method, seeks to find the answer to this main question: whether the territory of Iran and its concept in the first period of the Safavid era as recorded in the maps of Europeans was affected by the political, geographical realities and the intentions of the Iranian rulers or not. Seven maps (for the years between 1511-1600 AD/907-1008 AH) have been selected, described and compared in order to get a clear picture of the reflection of the geographical territory and the political concept of Iran in Safavid era in these documents. The results show that there is a significant (indirect) alignment between the interests of the Safavid kings and the intentions of the European clients of the maps.

**Keywords:** Safavid era, historical maps, geographical domain, the concept of Iran.

- 
- 1 Fatemeh Faridi Majid, PhD Student in History, Faculty of Literature, Humanities and Social Sciences, Science and Research Unit of Azad University, Tehran, Iran. [f.faridi.m@gmail.com](mailto:f.faridi.m@gmail.com)
  - 2 Javad Heravi, (corresponding author), Associate Professor of the Faculty of Literature, Humanities and Social Sciences, Science and Research Unit of Azad University, Tehran, Iran.  
[mr.javadheravi@gmail.com](mailto:mr.javadheravi@gmail.com)
  - 3 Mohammad Bahramzadeh, Assistant Professor of Iranology Foundation, Tehran, Iran.  
[mohammadbahramzade@gmail.com](mailto:mohammadbahramzade@gmail.com)

Receive Date: 2022/07/16      Accept Date: 2022/10/6



## مقدمه

عصر صفوی (۹۰۶-۱۱۴۹ق/۱۵۰۱-۱۷۳۶م) را فصل تازه‌ای از احیای قلمرو سرزمینی ایران در مفهوم سیاسی آن دانسته‌اند. دو رویکرد مذهب رسمی تشیع و توجه به فلسفه سیاسی ایران باستان (اندیشه ایرانشهری) موجب تمایز صفویان از خاندان‌های حکومتگر پیشین شد. همچنین اقداماتی که صفویه بانی آن بود، در ایجاد ایران نوین نقش اساسی داشت. به نوشته صفت گل «برآمدن صفویان برآیند یک رشته تکاپوهای پیگیر سیاسی و مذهبی بود که دست کم از روزگار یورش مغولان و طی فرمانروایی ایلخانان رفته‌رفته چهره‌ای آشکارتر به خود می‌گرفت» (صفت گل، ۱۳۸۱: ۷۰). در واقع، رویکرد حکومت در برکشیدن و بساختن مفاهیم تازه‌ای از ایران سیاسی در دوران صفوی، ابزاری برای ایجاد نوعی هویت ملی یا ایجاد و افزایش خودآگاهی ایرانی در درک محیطی که در آن می‌زیست، شد. به باور نظریه پردازان، ساختار سیاسی فضا در جغرافیای سیاسی هر کشوری، بیانگر ماهیت و نحوه استقرار عناصر کالبدی بعد فضایی دولت است. این عناصر که از ماهیت سیاسی برخوردارند، عبارت است از: کانون سیاسی، مرز و محدوده‌ها و تقسیمات سیاسی-اداری کشور. از این منظر دولت صفوی در فراهم آوردن عناصر پیش‌گفته کاملاً موفق بود (حافظ‌نیا و قلی‌زاده، ۱۳۸۶: ۳-۲۸) و توانست ساختار و ماهیت سیاسی را در قلمرو مشخص‌تری از حکومتگران پیش از خود تحقق بخشد. احمد اشرف به این موضوع با اختصاص فصلی مجزا با عنوان «دوران صفوی: عصر دین و وطن» پرداخته و با گذر از تکاپوهایی در این عرصه در دوره‌های قبل معتقد است: «اگر در دوران ایلخانان برای نخستین بار مفهوم ساسانی ایران‌زمین به منزله مفهومی برای دوران ایلخانان احیا شد، در عصر صفوی برای نخستین بار بعد از افول ساسانیان مبنای دینی هم برای آن پدید آمد و پایه‌های پنج‌گانه تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، فرهنگی و دینی که در زمان ساسانیان تدوین شده بود برای آن فراهم آمد» (اشرف، ۱۴۰۰: ۱۴۳-۱۴۴). در نتیجه، اشرف مجموع این عوامل را موجب آن دانسته که تلقی قدما از وطن که تا این دوران به زادگاه مشخص انسان در یک شهر یا یک ده یا یک ایالت اطلاق می‌شد، یا به جهان اسلام و یا به دنیای ملکوتی دلالت داشت، به پدیده‌ای به نام کشور ایران اطلاق شود. بدین ترتیب، مفهوم ایران به منزله وطنی اسلامی و جهان‌وطنی

ملکوتی برقرار شد و تا دوران معاصر تداوم یافت (همو، همان، ۱۴۴). در این پژوهش برآمدن مفهوم سیاسی ایران و تأکید بر مرزهای سرزمینی مشخص در عصر صفوی، در میان نقشه‌های جغرافیایی اروپاییان جست‌وجو شده است تا مشخص شود که آیا چنین تحولی در این سنخ منابع خارجی نمود داشته است؟ گزارش‌های سفرنامه‌های خارجیانی که از ایران دیدن کرده‌اند، یکی از منابع اصلی شناخت ایران صفوی است. این منابع و مراجع خارجی نقش اساسی در روشن شدن قلمرو و مفهوم سیاسی ایران دارند. تحقیقات جدید درباره سفرنامه‌های اروپاییان شاید به میزان کافی توسط پژوهشگران مورد بررسی و انتشار قرار گرفته باشد، اما در مورد نقشه‌های تاریخی همان دوران تقریباً خاموش است؛ درحالی‌که ماهیت تصویری نقشه‌های تاریخی پرتو روشن‌تری بر گستره‌های سرزمینی و قلمروهای مرزی افکنده است.

خوشبختانه! همزمان با پیدایش صفویان در سپهر تاریخ ایران، کارتوگرافی جدید نیز در اروپا شاهد پیشرفت‌های چشمگیر بود. گسترش صنعت چاپ، افزایش فراوانی سفرهای اروپایی‌ها به شرق از جمله ایران و پیشرفت‌های علمی در محاسبات ریاضی و نقشه‌برداری، در کنار انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی از علل اصلی توسعه دانش جغرافیا و فن نقشه‌کشی در سده شانزدهم است؛ قرن‌ها که شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب صفوی بنیان‌های واپسین امپراتوری بزرگ شرقی را در ایران پی افکندند. بدین‌سان، نقشه‌های تاریخی می‌توانند اسناد دست اول مناسبی برای نمود تحولات ایران در آن روزگار باشند؛ موضوعی که مطالعه آن بدنه اصلی پژوهش پیش رو را تشکیل داده است.

این دست مطالعات پیشینه تحقیق چندانی در پژوهش‌های ایرانیان ندارد. «کافورته» در تحقیقی با عنوان «چهره ایران»<sup>۱</sup>، ایران عصر صفوی را بر مبنای نقشه‌های اولئاریوس تشریح کرده است. در تحقیقی دیگر، صفت گل «ایران عصر صفوی از منظر نقشه‌های تاریخی»<sup>۲</sup> را با هدف معرفی این منابع مورد بررسی قرار داده که از

1 C. Brancaforte (2003), *Visions of Persia: Mapping the Travels of Adam Olearius*, Cambridge: Mass.

۲ منصور صفت گل (۱۳۸۲)، «نقشه‌نگاری و خلیج فارس: منظر صفوی»، *مجله تاریخ*، ش ۵، صص ۲۱۵-۲۳۰.

جمله کارهای معدود در این حوزه است. البته در سال‌های اخیر توجه پژوهشگران ایرانی به نقشه‌های تاریخی بیشتر شده است. مقالات «جغرافیای تاریخی مکران در دوره صفوی براساس نقشه‌های تاریخی»<sup>۱</sup> و «نقش راه‌های ارتباطی سیستان و قندهار بر مناسبات ایران و هند در دوره صفوی (براساس نقشه گیوم د. لیل فرانسوی)»<sup>۲</sup> پژوهش پیربابایی با عنوان «بازخوانی ساختار شهر اردبیل در دوره صفویه بر اساس تطبیق متون تاریخی در نقشه آدام اولناریوس»<sup>۳</sup> و مقاله «آگاهی و تصور نقشه‌نگاران اروپایی قرن ۱۶ تا ۱۸ میلادی، از محدوده سرزمینی ایران با هند (با تکیه بر نقشه‌های ایران صفوی)»<sup>۴</sup> از جمله تحقیقات جدید درباره این موضوع به شمار می‌روند. بدین ترتیب، قلمرو و مفهوم سیاسی ایران در عصر صفوی مورد توجه پژوهشگران واقع نشده و این موضوع با نگاهی به گستره جغرافیایی ایران و سپس طرح مفهوم ایران در نقشه‌ها و بیان قلمرو ایران در هفت نقشه جغرافیایی منتخب، در این مقاله بررسی شده است.

### گستره جغرافیایی ایران براساس منابع و مراجع

حدود جغرافیایی ایران در متون تاریخی صفوی با توجه به رونق تاریخ‌نگاری قابل ترسیم است. از جمله یحیی قزوینی در کتاب *لب التواریخ* که نگارش آن را در سال ۹۴۸ق. به پایان رساند و بخش چهارم آن درباره سلطنت شاه اسماعیل صفوی است، درباره برآمدن دولت اسماعیل نوشته است: «چون دولت آق‌قویونلو چنانچه سابقاً

۱ عبدالله صفرزایی و یاسر ملازبی (شهریور ۱۴۰۰)، «جغرافیای تاریخی مکران در دوره صفوی براساس نقشه‌های تاریخی اروپاییان»، *مجله پژوهش‌های علوم تاریخی*، ش ۲۶، صص ۹۵-۱۱۸

۲ عبدالله صفرزایی و یاسر ملازبی (فروردین ۱۴۰۱)، «نقش راه‌های ارتباطی سیستان و قندهار در مناسبات ایران و هند در دوره صفوی (براساس نقشه گیوم دلیل فرانسوی)»، *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، دوره ۱۶، ش ۱ (پیاپی ۳۰).

۳ محمدتقی پیربابایی، سامان ابی‌زاده و احد نژاد ابراهیمی (زمستان ۱۳۹۸)، «بازخوانی ساختار شهر اردبیل دوره صفویه براساس تطبیق متون تاریخی در نقشه آدام اولناریوس»، *نشریه هنرهای زیبا- معماری و شهرسازی*، ش ۴، صص ۷۱-۸۲.

۴ یاسر ملازبی (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، «آگاهی و تصور نقشه‌نگاران اروپایی قرن ۱۶ تا ۱۸ میلادی، از محدوده سرزمینی ایران با هند (با تکیه بر نقشه‌های ایران صفوی)»، *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، دوره ۵۴، ش ۲ (پیاپی ۱۱۳)، صص ۵۰۲-۵۲۳.

ایراد یافته ضعیف گشت و در ممالک ایران هرج و مرج شد، مردم عالم پامال ظلم و عدوان گشتند و نهب و غارت شیوع یافت و کار عالم از نسق و نظام بیفتاد، رایات نصرت آیات شاهی بعون عنایت الهی در اواسط محرم سنهٔ خمس و تسع مائه (۹۰۵) به عزم تسخیر ممالک ایران و اطفای نایرهٔ ظلم و طغیان در حرکت آمد» (قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۱۸). روملو در *احسن التواریخ* به فراوانی از ایران در ترکیب‌هایی چون ممالک ایران، ولایات ایران، دانشمندان ایران، تاریخ ایران، اوضاع ایران و مانند آن استفاده کرده است. بدین ترتیب، در سدهٔ دهم قمری ایران در معنی یک سرزمین با مرزهای مشخص و هویت سیاسی متمایز از سرزمین‌های هم‌جوار در اندیشهٔ جاری آن روزگار، مصداق و اصالت داشته است. از جمله «فتح مملکت طرابزان که دارالملک ارمنیهٔ کبری و مستقر حکومت بقایای قیاصرهٔ کبری بوده متصل به ممالک گرجی و بعضی ولایات ایران زمین است» (روملو، ۱۳۸۴: ۸۴۹/۲). او برای توصیف به پادشاهی رسیدن شاه‌اسماعیل دوم از تعبیر سلطنت ایران استفاده کرده است: «چون قلم تقدیر ملک قدیر سلطنت ایران را بلکه جهان را به نام نامی شاه عالم پناه رقم زده بود، قریب بیست سال، در مبادی احوال، به مقتضای حکمت کریم ذوالجلال در قلعهٔ قهقهه بود» (همان، ۱۵۱۲/۳). استفاده از پیشوند سلطنت که در جای جای نوشته‌های روملو دیده می‌شود (همان، ۱۵۵۱/۳)، حکایت از آن دارد که ایران در زمان او کاملاً هویت سیاسی نهادینه‌شده‌ای داشته است. اهمیت نوشته‌های روملو بیشتر از آن روی است که وی مورخ رسمی صفوی بوده و دیدگاه او منطبق با طرح صفویه از مبانی نظری حکومت بوده است.

در میان متون کم‌شمار جغرافیایی عهد صفوی، در کتاب *هفت اقلیم* (تألیف ۱۰۰۲ق) دربارهٔ ایران شرحی گویا ذیل عنوانی به همین نام وجود دارد: «مملکتی است در غایت وسعت و مشتمل بر صنوف و نعمت...» (رازی، ۱۳۷۸: ۸۳/۱). رازی حدود ایران‌زمین را این چنین بیان کرده است: «... ایران‌زمین در وسط اقلیم سبعة افتاده. شرقی‌اش ولایات سند و کابل و ماوراءالنهر و خوارزم است تا حدود سقسین و غربی‌اش ولایات روم و تکفور و سیس و شام و شمالی‌اش ولایات آس و روس و چرکس و دشت خورک که آن را دشت قیچاق خوانند و آلان که فرنگستان را گویند و فارق میان ولایات ایران‌زمین قلعهٔ اسکندر است و بحر خزر که بحر گیلان و

مازندران نامند و جنوبی‌اش بیابان نجد است که بر راه مکه واقع شده...» (همان، ۸۴). نویسنده مختصر مفید - رساله‌ای که تنها کتاب مستقل در موضوع جغرافیاست که از این روزگار می‌شناسیم و به ظاهر آخرین کتابی است که پیش از تألیف مرآت البلدان ناصری به منظور بیان جغرافیای عمومی ممالک ایران به نگارش درآمده است - در تدوین کتاب ضمن بهره‌مندی از منابع متعدد، نزهة القلوب حمدالله مستوفی را به عنوان الگوی اصلی کتاب در نگارش جغرافیا براساس اندیشه ایران شهری مد نظر داشته است (مستوفی بافقی، ۱۳۹۰: مقدمه). در کتاب مستوفی بافقی حدود ایران چنین آمده است: «حکما و دانایان فرموده‌اند که ایران زمین در وسط معموره ربع مسکون واقع گشته و مملکتی است در غایت وسعت و نهایت مساحت مشتمل بر صنوف نعمای الهی شرقی ایران و ولایت سند و کابل و ماوراءالنهر و سیس و شام، و شمالی ولایات ارس و آس و تکس و چرکس و برطاس و دشت خورک مشهور به دشت قیچاق و آلان که فرنگستان گویند و فرق میان ایران زمین قلعه اسکندر و بحر خزر است که دریای گیلان و مازندران نامند. مؤلف نزهة القلوب مرقوم نموده که مملکت ایران زمین بر میان ربع مسکون است مایل به غرب. چنان که در طول اکثر آن از نصف غربی و اقلش از نصف شرقی است و در عرض بیشتر آن از اقلیم سیم و چهارم و اندکی از اقلیم دیگر افتاده. طولش از قونیه روم است تا جیحون بلخ» (مستوفی بافقی، همان، ۱۹).

در کنار آنچه ایرانیان درباره سرزمین خود نگاشته‌اند، سفر به ایران و سفرنامه - نویسی درباره وضعیت سده‌های میانه و پیشامدرن آن، پیش از صفویان آغاز شده بود. «وینچنتو دالساندری» جزو اولین اروپایی‌هایی بود که بین سال‌های ۹۷۰-۹۸۲ق/ ۱۵۶۲-۱۵۷۴م. از ایران عصر صفوی دیدن کرده است. وی که در عهد شاه طهماسب به ایران رسیده، قلمرو آن را چنین توصیف کرده است: «کشوری که از آن شاه ایران است از مشرق محدود است به هندوستان که واقع است در میان رود گنگ و سند، از مغرب به رود دجله که ایران را از بین‌النهرین جدا می‌کند و اکنون دیاربکر خوانده می‌شود و تا مرز بابل کشیده شده است و به رود فرات می‌پیوندد و سپس هر دو رود در یک بستر از بصره می‌گذرد و در سمت جنوب به خلیج فارس می‌ریزد، از شمال محدود است به دریای مازندران که دریای باکو نیز نام دارد و نیز محدودست

به تاتارستان - ختای بزرگ در کشور ایران نواحی ذیل متعلق به شاه کنونی است: شیروان، سرزمین باستانی مادها، ارس، نزدیک ارمنستان بزرگ، خراسان، یزد، هرات، دیاربکر و گیلان که اکنون به سبب شورش مردم آن سامان دچار هرج و مرج است. کشور ایران دارای پنجاه و دو شهر است که مهم‌ترین آنها تبریز پایتخت همه مملکت است، قزوین، خراسان، نخجوان، شماخی، و دیگر شهرها را نام نمی‌برم» (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۸۱: ۴۷۲).

پیترو دل‌واله (۱۵۸۶-۱۶۵۲م) که در سال ۱۶۱۷م. در ایران بوده، «قلمرو ایران» را از جایی دانسته که مردم به زبان فارسی سخن می‌گفته‌اند (بهبه‌روزی، ۱۳۹۲: ۲۹/۱۸-۳۱). دیگر سفرنامه‌نویس مهم این دوره آدام اولتاریوس (۱۶۰۳-۱۶۷۱م) است که نقشه‌ترسیمی او و شرحش از ایران، بر غالب توصیفات غیرایرانی سایه افکنده است. او که از سال ۱۶۳۶م. تا حدود یک و نیم سال بعد در ایران بود، قلمرو این سرزمین را چنین دانسته است: «در حال حاضر از شمال تا باختر، تمام سرزمین‌هایش که بین دریای خزر و خلیج فارس یا سینوپرسیکو قرار دارد و سرزمین‌هایی که از خاور به باختر، یعنی از فرات (یا مرات‌سو) تا مرزهای قندهار گسترده است به امپراطوری ایران تعلق دارد. در باختر دریای خزر پهنه فرمانروایی ایرانیان تا کوهستان‌های ارمنستان کشیده شده و از نیمه دریای خزر به طرف خاور تا رودخانه کورکان (در قدیم او کسوز نامیده می‌شد) نیز، از آن ایران است، که بر کرانه شمالی آن ازبک‌ها یا تاتارهای بخارا نشسته‌اند و به شاه ایران خراج می‌پردازند» (اولتاریوس، ۱۳۸۵: ۲۳۴). او درباره نحوه اداره کشور نوشته است: «ایران امپراطوری گسترده‌ای است که به ایالات متعدد تقسیم شده است. شاه به وسیله عوامل خود یعنی خوانین، سلاطین، کلانتران، داروغگان، وزیران و کدخداهای بر این ولایت که دور از مقر اوست حکومت می‌کند» (همان: ۳۱۶).

جان باپتیست تاورنیه (۱۶۰۵-۱۶۸۹م) بین سال‌های ۱۶۳۲ تا ۱۶۶۸ در مجموع شش بار به شرق و ایران سفر کرده بود. در فصلی از کتاب چهارم تاورنیه با عنوان «در بیان وسعت ایران و تقسیم ایالات آن» آمده است: «ایران در حالت حالیه محدود است از طرف شمال به دریای خزر، از جنوب به دریای محیط، از مشرق به ممالک مغولان کبیر (هندوستان) و از مغرب به ممالک خداوندگار ترک که

دجله و فرات آنها را از یکدیگر جدا می‌کند. برای اینکه وسعت مملکت پادشاه ایران بهتر معلوم شود، می‌گوییم: علاوه بر آن مملکتی که به‌طور اخص ایران نامیده می‌شود، این پادشاه قسمت بزرگی از آشور قدیم-ارمنستان کبیر و ممالک پارت قدیم و مد و مملکت پادشاه نشین لار و هرمز را با تمام قطعاتی که در مشرق ایران تا آن طرف قندهار ادامه یافته، الی مملکت سند که سرحد ممالک اوست در تصرف دارد» (تاورنیه، ۱۳۵۱: ۳۵۷). تاورنیه تقسیمات اداری ایران در سده هفدهم به ترتیب ایالات را چنین برشمرده است:

۱. ارمنستان کبیر: میان رود ارس و سیروس (ارس و کر امروز) با شهرهای عمده ایروان، قارص، نخچئان، جلفا و شهر و دریاچه وان؛
۲. دیاربکر که سابقاً «مزوپوتمی» می‌خواندند، میان دو رود دجله و فرات با شهرهای معتبر اورفا (شانلی اورفه یا اورفا منطبق با همان رها باستانی مرکز استانی به نام شانلی اورفه در جنوب شرق ترکیه)، موصل، ماردین (امروزه مرکز استان ماردین در جنوب شرقی ترکیه)؛
۳. کردستان یا آشور قدیم در ساحل دجله از دریاچه وان تا سرحد بغداد با شهرهای عمده نینوا، شریزدل، عمادیه، سنیرن (سنه = سنندج)، بتلیس (استان و شهری در شرق ترکیه)، سلماستر (سلماس آذربایجان غربی ایران)؛
۴. عراق عرب منطبق با بابل و کلدۀ قدیم و شهرهای اصلی آن یعنی فلاحیه، بغداد، شمه‌دعلی، گورنو، بصره در ساحل شط‌العرب، بوروص و شهروانو و هرون آباد؛
۵. عراق عجم - که پارت قدیم است - با شهرهای اصفهان، تویسرکان، همدان، کاشان، قم، قزوین و شاید یزد اگر جزو کرمان و سجستان به حساب نیاید؛
۶. ایالت ششم عبارت است از دو قسمت؛ یکی شیروان در طول دریای خزر با شهرهای دربند و دمیرقاپی و بادکوبه و شمالخی؛ دیگری ایالت آذربایجان که شهر تبریز و اردبیل و سلطانیه در آن است و دو قسمت با هم تقریباً مملکت مدی را تشکیل می‌دادند که تا ساحل دریای خزر ادامه داشت؛
۷. ایالت گیلان و مازندران در طول دریای خزر و مملکت هیرکانی قدیم که عبارت بود از: فیروزکوه، شکارآباد، میانکاله، آبه‌ست، ساری، فرح‌آباد، سیارمان، اشرف؛
۸. فارس یا فارسستان که «پرس یا ایران خالص باشد» با شهرهای شیراز، کازرون،

بنارون، فیروزآباد، دارابکرد... و ایالت کوچک لارستان با شهرهای لار و بندر گمبرون. بندرهای این ایالت در طول خلیج فارس عبارت است از: بندرعباس و بندر لنگه. در نهایت، ایالت خوزستان که شطالعرب میان آن و کلدیه حد فاصل قرار دارد. شهرهای معتبر آن شوشتر و اهواز و رامهرمز (همان، ۳۵۷-۳۶۱).

### مفهوم ایران در نقشه‌ها؛ طرح یک چالش

در دوره مورد مطالعه وجود دولت عثمانی خطر و مانع مهمی برای اروپاییان محسوب می‌شد و این امر اهمیت شناخت سرزمین‌های شرق و لزوم استقلال سیاسی و جدایی آنها از عثمانی را برای حاکمان و تاجران اروپایی دوچندان می‌کرد. طبیعتاً دولت‌های اروپایی نیز مانند ایران تمایل زیادی داشتند بزرگ‌ترین چری‌های عثمانی پشت مرزهای ایران متوقف بماند و از این بابت در قرن شانزدهم ایران و اروپا دست‌کم در مورد عثمانی منافع مشترک سیاسی داشتند.

حال پرسش اصلی اینجاست که این منافع سیاسی مشترک تا چه اندازه روی نقشه‌های اروپایی‌ها در نمود ایران تأثیر داشت؟ آیا ممکن است آنها بنا به منافع خود و در تقابل با عثمانی، قلمرو و مفهوم ایران را پرننگ‌تر از واقعیت نمایش داده باشند؟ در میرحیدر و حسین حمیدی‌نیا طی مقاله‌ای، موارد متعدد دستبرد ارباب قدرت و حاکمان برای تغییر نقشه‌ها مطابق با منافع خود را بررسی کرده و چنین اتفاقی در نقشه‌ها را کاملاً ممکن دانسته‌اند (میرحیدر و حمیدی‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۹۵-۳۱۳). اهمیت ماجرا هنگامی بیشتر است که برآمدن نقشه‌نگاری مدرن را همزمان با سیاست‌های توسعه‌امپریالیستی در اروپا بدانیم و این موضوع وقتی شکل واقعیت به خود می‌گیرد که بگوییم آنها در مورد ایران نیز بنا به منافع و مصالح سیاسی که در مواجهه با عثمانی داشتند، تأکید بیشتری بر استقلال سیاسی ایران صفوی داشته‌اند. با این حال، درباره اینکه آیا نقشه‌های اروپایی در مورد مفهوم سیاسی و قلمرو جغرافیایی ایران اغراق کرده‌اند، باید بیشتر تأمل کرد و باید دید پادشاهان صفوی در مقام موجدان و اداره‌کنندگان امپراتوری خود، چه نگاهی به ایران داشته‌اند و از چه میزان آگاهی سیاسی نسبت به سرزمین زیر فرمانشان برخوردار بودند؟

اسناد رسمی شامل مکاتبات اداری و اسناد و فرامین حکومتی دوره صفوی، منابع



معتبری برای درک مفهوم ایران نزد ایرانیان و همچنین معنای آن در اندیشه خارجیانی است که ایران را خطاب قرار داده‌اند. شاه اسماعیل بنیان‌گذار سلسله صفوی، در نامه‌ای که پس از غلبه بر شیبک خان ازبک و بازپس‌گیری خراسان به قانصوه دوم الغوری (۹۰۶-۹۳۲ق/ ۱۵۰۱-۱۵۱۶م) سلطان مصر نوشته بود، از ایران با عنوان «ممالک ایران» در معنای سرزمینی یاد کرده و آورده است: «در این اثنا از مهیب تأییدات غیبی نسائم لاریبی وزیدن گرفت شیبک شقاوت آثار ... طعمه شمشیر و هدف نیزه و تبر گشت و همگی ممالک ایران و توران به قبضه اقتدار و حیطة اختیار آمد» (گودرزی، ۱۳۸۶: ۸). استفاده از واژه ایران توسط نخستین پادشاه صفوی و در آغاز امپراتوری صفوی جالب توجه است؛ چنان‌که به نقل از حیوانی ماریا آنجوللو، اسماعیل در نامه‌ای برای سلطان سلیم نیز از عنوان پادشاه ایران استفاده کرده است: «ما اسماعیل، پادشاه ایران این تحف و هدایای خسروانی را که به ملک تو می‌ارزد برای تو فرستادیم. اگر مردی آنها را خوب نگاه دار، زیرا من خواهم آمد و آنها را از تو پس خواهم گرفت. نه فقط آنها، بلکه تخت و تاج و سر و جان ترا» (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۸۱: ۳۵۴). در نامه رسمی دیگری شاه‌طهماسب، سلطان سلیمان (۹۲۶-۹۷۴ق/ ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) را خطاب گرفته و دست‌درازی وی را بر ایران مورد تمسخر قرار داده است: «در این ولا که محیی مراسم آل زیاد و آل مروان و آل عثمانی به اعتقاد بی‌ایمان کرده بعد اولی و مره بعد اخری به وسوسه بعضی شیاطین الانس به باد بروت خود مغرور گشته خیال شاهان و هوای پادشاهی ملک ایران که بهترین روی زمین و خلد برین است در دماغ او جا گرفته بود به کثرت لشکر شقاوت اثر و بر سیاهی سپاه خود اعتقاد کرده از کرم نامتناهی حضرت واهب بی‌منت نسبت به این دولت غافل شده عزیمت مملکت آذربایجان نمود...» (نوایی، ۱۳۶۸: ۲۰۴-۲۰۵). در جایی دیگر، شاه‌عباس خطاب به پاپ کلمانت هشتم (۱۶۰۵-۱۵۹۲م)، خود را آغازگر روابط پادشاهان ایران از ابتدا تا آن تاریخ دانسته و نوشته است: «بر ضمیر منیر ظاهر است که در زمان پیش هرگز میانه پادشاهان ایران و سلاطین فرنگستان طریقه بازگشت نبوده و با یکدیگر الفت و آشنایی ننموده‌اند. به جهت اینکه دوستی ایشان در دل ما اثر کرده بود... نواب همایون ما باعث و بادی این امر شده فتح ابواب مراسله و دوستی کرده است» (گودرزی، همان،

۸). استفاده از واژه‌هایی چون ممالک نزهت بخش ایران، ولایات ایران زمین و غیره در زمان شاه‌عباس به فراوانی دیده می‌شود (ترکمان، ۱۳۸۲: ۹۷۴/۳). در نامه دیگری که اعتمادالدوله صدراعظم شاه‌عباس، همین زمان به لویی چهاردهم (۱۶۴۳-۱۷۱۵م) نوشته بود، چند جا صحبت از ایران در معنای قلمرو و کشور کرده است (قائم‌مقامی، ۱۳۴۸: ۷۲-۷۳). شاه‌عباس در نامه‌ای ضمن معرفی آنتونی شرلی، نوشته است: «با صوابدید و رضای او [شرلی] یکی از رجال دربار خود را همراه وی نزد شما می‌فرستیم. در ایران او را چون برادر عزیز می‌شماریم...» (ولایتی، ۱۳۷۴: ۷۱). نامه رسمی دیگری وجود دارد که در آن شاه‌صفی خبر جلوسش بر سلطنت را به پادشاه هلند داده و در آن به روشنی از پیشینه تاریخی ایران گفته است: «چون از قضا واقعه هائله نواب فردوس مکانی بابای بزرگوارم وقوع یافته... اکنون سریر سلطنت و پادشاهی عرصه ایران که تختگاه پادشاهان رفیع‌الشان اکاسره و کیانی است حسب الادب بذات همایون ما مزین است...» (گودرزی، همان، ۱۰).

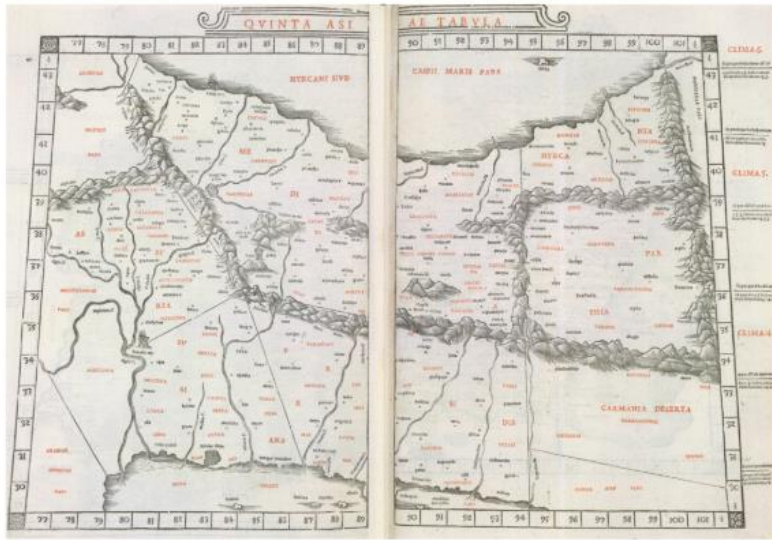
بدین ترتیب، به نظر می‌رسد پادشاهان صفوی خود را فرمانروای سرزمینی با نام ایران و با مرزهای جغرافیایی معلومی می‌شناختند. نقشه‌نگاران اروپایی نیز که این معنا و واقعیت همخوان با منافع سیاسی اروپا را در تضاد با عثمانی می‌دیدند، نقشه‌های خود را با تأکید بر قلمرو و مفهوم سیاسی ایران در نسبت با سرزمین‌های هم‌جوار ترسیم کردند.

### قلمرو و مفهوم ایران در نقشه‌های تاریخی

در این پژوهش هفت نقشه برای بررسی انتخاب شده است. نقشه اول از محدود موارد در نقشه‌های بطلمیوسی است که می‌توان برخی اطلاعات قرن شانزدهم ایران را در آن مشاهده کرد. نقشه دوم شاید نخستین نقشه اروپایی باشد که از عنوان پریشیا استفاده کرده و جیاکومو گاستالدی گستره ایران عصر طهماسب را در آن کشیده است. نقشه سوم ادامه کار گاستالدی و تکمیل کننده آن در روزآمد کردن اطلاعات نقشه‌هاست. نقشه چهارم متعلق به «اورتلیوس»، بی‌تردید بنا به داده‌های متن نقشه، مهم‌ترین نقشه جغرافیایی سرتاسر قرن شانزدهم از ایران است. این نقشه الهام‌بخش نقشه‌های زیادی پس از خود شد. نقشه پنجم از لانگرن گستره وسیع‌تری

از ایران را نمایش داده و برای به دست دادن تمایزهای سرزمینی میان ایران و سرزمین‌های مجاور سند مناسبی است. نقشه مازینی در رویکردی متفاوت با نقشه قبل، ضمن نمایش گستره وسیع‌تری از ایران، تنها به مفاهیم مربوط به محدوده ایران پرداخته و باقی مناطق را ثبت نکرده است. آخرین نقشه انتخاب شده در این مقاله، مربوط به «ماتیاس کواد» است و در زمره اولین نقشه‌های کارتوگرافی آلمانی از ایران قرار دارد که بعدها نقش مؤثری در نقشه‌های ترسیمی از ایران داشت.

مفاهیم مورد نظر در این پژوهش با ارائه شناسنامه، شامل عنوان نقشه فارسی و زبان اصلی، نقشه‌نگار، مشخصات سندی (مکان و تاریخ چاپ و اندازه) و منبعی که نقشه از آن برای این مقاله برگرفته شده، آمده است. در ادامه تصویر و سپس شرح و مطالعه نقشه قرار گرفته است.



نقشه شماره ۱. [ناحیه] پنجم آسیا<sup>۱</sup>

Cladius Ptolemy (2th Century) by Pentiu De Leucho, Venice: 1511, 36\* 52 cm  
(Alaei, 2005: 25)

نخستین نقشه از کلادیوس بطلمیوس که توسط «پنتیو د لوچو» ترسیم شده است؛ چنان که در طول سده‌های شانزدهم و هفدهم شیوه ترسیم بطلمیوسی وجه غالب نقشه‌نگاری اروپایی بود. تاریخ ترسیم نقشه مربوط به دهمین سال سلطنت شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ق/ ۱۵۰۱-۱۵۲۴م) است و به همین دلیل در ابتدای پژوهش برای شناخت و درک تحول کشیدن نقشه‌های جغرافیایی و چگونگی نمود و نمایش ایران، نقشه مورد نظر برگزیده شده است. اهمیت شیوه نقشه‌کشی بطلمیوسی تا آنجا بوده است که حتی پس از پیمایش‌های دقیق ریاضی و ثبت اطلاعات تازه، همچنان روش او در برخی کانون‌های نقشه‌نگاری پیروی می‌شده است. در این زمان هنوز اطلاعات جدید به وسیله سفرنامه‌ها و گزارش‌نویسان اروپایی که از ایران دیدن کرده بودند، در دسترس نبود و نقشه‌کشی مدرن نیز دستخوش پیشرفت‌های بنیادین تکنیکی نشده بود تا ترسیم نقشه‌ها به واقعیت‌های جغرافیایی نزدیک شود. در نتیجه، با وجود آنکه در این نقشه هیچ‌گونه اطلاعاتی درباره ایران عصر صفوی نیست، اما همزمانی آن با دهمین سال سلطنت شاه اسماعیل (۱۵۲۴-۱۵۰۱م)، موجب گنجاندن آن در ابتدای فصل بررسی نقشه‌ها گردید. نقشه‌های بطلمیوس به دو دسته اصلی تقسیم می‌شدند؛ نقشه جهان همراه با ۲۶ نقشه منطقه‌ای که در کتاب جغرافیای او وجود داشته است؛ و ۲۷ نقشه از مناطق کوچک‌تر (شریف، ۱۹۶۹: ۵۰۸). نقشه‌های منطقه‌ای وی شامل ده نقشه اروپا، چهار نقشه آفریقا و دوازده نقشه آسیا بوده است (همان، همان‌جا). این نقشه‌ها تمام دنیای شناخته شده بطلمیوس را در برداشت و فهرست مفصلی مشتمل بر حدود هشت‌هزار مکان جغرافیایی که مختصات طول و عرض جغرافیایی در آنها ثبت شده بود، در ابتدای نقشه‌ها قرار داشت (زاهدی، ۱۳۷۰: ۷).

ایران در نظام جغرافیایی بطلمیوس در نقشه پنجم آسیا قرار دارد. مفاهیم نقشه کاملاً برگرفته از کتاب جغرافیای او (شامل ماد و هیرکانی و کرمان و سوزیا و غیره) است و داده جدیدی مربوط به ایران ابتدای عصر صفوی در آن نیست. در نتیجه، بی‌نیاز از شرحی اضافه به نظر می‌رسد. کوتاه سخن اینکه اطلاعات بطلمیوسی از نواحی غربی ایران بیشتر از مناطق شرقی بود؛ به همین دلیل فراوانی موقعیت‌های جغرافیایی در قسمت‌های غربی پرشمارتر از نواحی شرقی است.

نقشه شماره ۲. نقشه جدید پرشیا [ایران]<sup>۱</sup>

Giacomo Gastaldi (1500- 1565), Venice: 1548, 12/5× 17 cm (Al- Qasimi, 1999: 22)

جیاکومو گاستالدی اهل پیه‌مونت از برجسته‌ترین نقشه‌نگاران ایتالیا در قرن شانزده میلادی بود. ابتدا مهندسی می‌کرد و از سال ۱۵۴۰ به نقشه‌برداری مشغول شد. گاستالدی نقشه‌هایش را روی صفحه‌های مسین حکاکی می‌کرد و این نوآوری تحولی در تولید نقشه‌ها به شمار می‌رفت. نقشه گاستالدی در کنار نقشه‌های آبراهام اورتلئوس، جرادوس مرکاتور و تعدادی از طراحان تجاری قرن هفدهم در هلند - که تولیدات چاپی آنها به لحاظ تیراژ از نمودارهای دست‌نویس پرتغالی‌ها بسیار موفق‌تر بود- به سرعت فراگیر شد (Woodward, 2007: 157-235). آن بخش از آسیا که در نقشه‌های پرتغالی بی‌نام باقی مانده بودند، توسط گاستالدی با هزاران نام از مکان‌های قدیمی و جدید و سایر ویژگی‌های جغرافیایی برگرفته از گزارش‌های سفر ایتالیایی‌ها و آثار سنتی رومی-یونانی تکمیل شد. بررسی دقیقی از ایران در نقشه گاستالدی وجود ندارد؛ هرچند فرض بر این است که بخشی از اطلاعات موجود در آن توسط مسافران ایتالیایی و در نتیجه سفرهای زمینی جمع‌آوری شده است.

این نقشه با عنوان «نقشه جدید ایران» یکی از نخستین نمونه‌های چاپ نقشه جدید ایران در اروپا به شمار می‌رود (Alai, 2005: 37). چنان‌که به روشنی پیداست، منظور نقشه‌کش از پرشیا (ایران) منطبق با سرتاسر قلمرو صفویه و نه فقط ایالت تاریخی فارس است. انتخاب این عنوان پیروی سنتی بطلمیوسی بود که برای مناطق مختلف جهان از عنوان «Tabula» لاتین استفاده می‌کردند. البته استفاده از نام سرزمین ترسیم یافته، در نقشه‌های بطلمیوسی چندان رسم نبود، بلکه براساس نظام جغرافیانگاری بطلمیوس که آسیا به دوازده بخش تقسیم می‌شد، نقشه‌هایی که گستره ایران در آن قرار می‌گرفتند، بیشتر با عنوان «نقشه قسمت پنج آسیا»<sup>۱</sup> ترسیم می‌شد (برای آشنایی با نظام جغرافیایی بطلمیوس بنگرید به: انوری، ۱۳۹۶: ۱۸-۲۳؛ و برای نقشه‌های پنجم آسیا بنگرید به: Sahab, 2005: 1/20-23). تاریخ نقشه گاستالدی در سال ۹۵۵ق/۱۵۴۸م. همزمان با بیست و پنجمین سال پادشاهی شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۴ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶م) است که حکومت صفویه در آستانه پنجاه سالگی قرار داشت.



نقشه شماره ۳. نقشه جدید پرشیا [ایران]<sup>۲</sup>

Girolamo Ruscelli (1504- 1566), Venice: 1561, 18\* 24.5 cm., (Alai, 2005: 40)

1 Asia v Tabula

2 PERSIA NVOVA TAVOLA

«جیرولامو روسلی» ریاضی‌دان و نقشه‌کش ایتالیایی بود. روش کار او براساس الگوی نقشه‌نگاری بطلمیوسی فراهم آمده است. این نقشه برگی از اطلسی است که روسلی در آن کوشش کرده است جهان را براساس کتاب جغرافیا بازنمایش دهد (Alai, Ibid, 40). در سال ۸۱۲ق/۱۴۰۹م. «مانوئل کریسولوراس»<sup>۱</sup> و «جاکوپو آنجلی»<sup>۲</sup> کتابی از جغرافیای بطلمیوس به زبان لاتین منتشر کردند. این کتاب در ذهن نقشه‌نگاران ایتالیا نقشی عمیق از روش نقشه‌کشی بطلمیوسی برانگیخت که دست‌کم دو قرن دوام آورد (Woodward, 2007: 450).

نکته جالب در این مطالعه، انتخاب واژه پرشیاست که می‌توان آن را اقتباسی از کار گاستالدی دانست. او نیز مانند گاستالدی برخلاف سنت جغرافیایی بطلمیوس که از عنوان تابلوی پنجم آسیا برای معرفی گستره ایران استفاده می‌کردند، از واژه پرشیا در معنای نمایش گستره ایران استفاده کرده است. استفاده نقشه‌کشان اروپایی از عنوان پرشیا از نیمه قرن شانزدهم برای نمایش تمام ایران، می‌تواند به برآمدن صفویان و شهرت و تأثیر آنها در جهان مربوط باشد.



نقشه شماره ۴. پرشیا یا قلمرو صوفی<sup>۳</sup>

Abraham Ortelius, Antwerp: 1570, 49\* 34 cm

(کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره شناسایی ۱۲۳۱۸۴۱)

1 Manuel Chrysoloras

2 Jacopo Angeli

3 PERSICI SIVE SOPHORVM REGNI TYPVS

آبراهام اورتلیوس (۱۵۲۷-۱۵۹۸م) نقشه‌نگار و جغرافی‌دان اهل آنتورپ بلژیک امروزی - بندری در قلمروی پادشاهی هابسبورگ (۱۵۲۶-۱۸۰۴م) قرن شانزدهم - بود. اورتلیوس مهم‌ترین نقشه‌نگار سرتاسر قرن شانزدهم میلادی و یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ نقشه‌نگاری جهان است. آنتورپ در آن زمان یکی از کانون‌های اصلی نقشه‌نگاری در اروپا به شمار می‌رفت و همزمان با اورتلیوس، نقشه‌کش بزرگی چون «جرارد مرکاتور» (۱۵۱۲-۱۵۹۴م) را به خود دیده بود. اورتلیوس ابتدا با مرکاتور همکاری داشت و با یکدیگر در سال ۱۵۶۴م. نقشه بزرگی از جهان را فراهم آوردند، اما کار بزرگ او چاپ نخستین کتاب-نقشه (اطلس) جغرافیایی در تاریخ کارتوگرافی جدید اروپا، یعنی نمایش کره جهان<sup>۱</sup> در سال ۱۵۷۰م. در آنتورپ است (Van der Broecke, 1996). کتاب نقشه اورتلیوس پاسخی بود بر ضرورت شناخت سیاسی جهان در اروپایی که به سرعت در حال تحول بود. در قرن‌های بعد رشد اندیشه‌های ناسیونالیستی و پیدایش دولت-ملت‌ها تولید این نوع اطلس‌ها را رونقی فزاینده بخشید و تا ابتدای قرن نوزدهم کتاب‌های فراوانی با الگوی کتاب اورتلیوس که در نوع خود اولین به شمار می‌رفت، چاپ شد (Akerman, 1995: 1). بخش آسیا با نقشه روسیه آغاز می‌شود و نقشه ایران در برگ «fl 49» قرار دارد. عنوان آن «پریشیا» یا «قلمرو صوفی»<sup>۲</sup> است. نظر به گستره و مجموعه ایالت‌هایی که در این نقشه آمده است، پر واضح به نظر می‌رسد که بنا به سنت دیرینه جغرافیای اروپایی که ریشه در مکتب یونان دارد، پریشیا برابر با ایران و نه ایالت تاریخی پارس (فارس) است. این مهم را از نقشه قبلی - که هند است - و نقشه بعدی - که امپراتوری عثمانی است - به عنوان همسایگان ایران می‌توان به راحتی دریافت. همچنین در نقشه جهان‌نمای اورتلیوس گستره پریشیا کاملاً متمایز و معلوم است. روش اورتلیوس در نمایش ایران، مبتنی بر نقشه‌نگاری بطلمیوسی است که کشیدگی نادرست شرقی - غربی دریای کاسپی (هیرکانی) را باید شاخص اصلی این روش گرفت. نسخه اولی (چاپ ۱۵۷۰م) نقشه ایران اورتلیوس، به زبان لاتینی و مقیاس آن فرسنگ است. نقشه‌ای که در این پژوهش معرفی و بررسی شده نیز همان

1 Theatrum Orbis Terrarum

2 PERSICI SIVE SOPHORVM REGNI TYPVS



نسخه چاپ اول (۱۵۷۰م) است.

این نقشه از نخستین نمونه‌ها در مطالعه قلمرو و سرزمین صفوی است که در آن نام ایالت‌ها و شهرهای عصر شاه‌طهماسب صفوی درج شده است. ایران از شمال غرب به ارمنستان<sup>۱</sup> محدود شده و شهر دربند<sup>۲</sup> بیرون از ایران قرار دارد و در بالای ارمنستان نام مسکو یا امپراتوری روسیه<sup>۳</sup> دیده می‌شود. از غرب ارزروم<sup>۴</sup> و دیاربکر<sup>۵</sup> با شهرهای Cafacan و موصل<sup>۶</sup> در قلمرو عثمانی درج شده‌اند. جنوب غرب نیز عراق عرب<sup>۷</sup> با بغداد<sup>۸</sup> و بصره<sup>۹</sup> بیرون از گستره ایران هستند. مشرق ایران در پهنه جنوب شرقی محدود است به رود ایندوس<sup>۱۰</sup> و در آن سوی رود هند<sup>۱۱</sup> قرار دارد. نیمه شمالی مشرق آن سوی طخارستان<sup>۱۲</sup> امپراتوری تاتار<sup>۱۳</sup> هست. شمال ایران به دریای هیرکانی یا کاسپی<sup>۱۴</sup> و ماوراءالنهر<sup>۱۵</sup> محدود است. این نقشه ماوراءالنهر را بیرون از قلمرو ایران نشان داده است. به دلیل قدرت گرفتن ازبکان اورگنج<sup>۱۶</sup>، بخارا<sup>۱۷</sup>، Sirisitr، سمرقند<sup>۱۸</sup>، چغانیان<sup>۱۹</sup>، Sacui و ترکستان<sup>۲۰</sup> بیرون از قلمرو ایران ترسیم شده است.

- 1 ARMENIA
- 2 Derbent
- 3 DVCIS MOSCOVAE SIVE RVSSIAE IMPE RATORIS CONFINIA
- 4 ARZERVVM
- 5 DIARBECH
- 6 Mojul
- 7 ARACELARAN
- 8 Bagdet
- 9 Baljsara
- 10 Indus
- 11 INDIA
- 12 ATCALISTAN
- 13 TATARIAE SIVE IMPERII MAGNI CHAMI PARS
- 14 HYRCANVM SIVE CASPIVM
- 15 MAVRENACHER
- 16 OCRAGEE
- 17 BVCCARA
- 18 SAMACHAND
- 19 SAFANIAN
- 20 CIARCIAN



نقشه شماره ۵. پرشیا

**Henricus (Hendricus) Florentinus van Langren (1574-1648)**

(Amsterdam: 1596, 38/ 5× 53 cm., Alai, 2005: 72)

«هنریش هوندیوس» گراوریست و نقشه کش آلمانی، گستره وسیعی میان دره رود نیل تا سواحل برمه را نمایش داده است. نقشه به زبان آلمانی و دارای مقیاس ۵۰ میلی متر به ۱۰۰ میلی یارد آلمانی است.



کارتوش نقشه لانگرن

پرشیا منطبق با ایران، در میان عربیبا در باختر و سند و هند در خاور قرار دارد. البته مهم‌ترین بخش این نقشه از دیدگاه نام و مفهوم ایران، ثبت واژه پرشیا در کنار نام ایالت فارس<sup>۱</sup> است. تردیدی وجود ندارد که مقصود از واژه پرشیا نزد اروپاییان سده شانزدهم به بعد، گستره ایران امروز است نه ایالت فارس. در این نقشه قلمرو پرشیا از سرزمین‌های هم‌جوار هند و آرابیا با رنگی دیگر متمایز شده است. در نقشه لانگرن قلمرو ایران از شرق به ارمنستان،<sup>۲</sup> دیاربکر<sup>۳</sup> و بین‌النهرین،<sup>۴</sup> کلبه قدیم<sup>۵</sup> و بیابان عرب<sup>۶</sup> و از شمال به دریای نمک (یا کاسپی) و بخارا<sup>۷</sup> محدود است. گستره شرقی پرشیا در این نقشه مشخص نیست، اما در جنوب شرقی آن هند<sup>۸</sup> دیده می‌شود. جنوب نیز به دریای بزرگ پارس و یا اقیانوس هند<sup>۹</sup> محدود است.



نقشه شماره ۶. پادشاهی پرشیا یا امپراتوری صفوی<sup>۱۰</sup>

Giovanni Antonio Magini (1557- 1617), Venice: 1596, 12.5\* 17.5 cm (Alai, 2005: 45)

- 1 FARS
- 2 ARMENIA
- 3 DIARBECHE
- 4 Mefopotamia
- 5 CHALDEA
- 6 ARABIA DESERTA
- 7 BVCCARA
- 8 INDIA
- 9 INDICVM
- 10 PERSIÆ REGNUM SIVE SOPHORVM IMPERIVM

ماژینی در شهر «پادوا» ایتالیا به دنیا آمد و تحصیلاتش را در فلسفه در بولونیا به اتمام رساند، اما به ریاضی و کیهان‌شناسی علاقه‌مند شد. او در سال ۱۵۹۶ کتاب جغرافیای بطلمیوس را چاپ کرد و با نقشه‌های بطلمیوسی آشنا شد. او در ترسیم نقشه‌هایش به شدت تحت نفوذ کارهای مرکاتور، اورتلیوس و گاستالدی بود. زبان نقشه لاتین است و طول جغرافیایی ۸۳ تا ۱۳۰ درجه شرقی و عرض ۲۵ تا ۵۰ درجه شمالی را نمایش می‌دهد. مبدأ طول جغرافیایی در این زمان جزایر خالدات و عرض جغرافیایی خط استوا بود. عنوان نقشه گویاست و در آن پرشیا (ایران) برابر با قلمرو امپراتوری صفوی گرفته شده است. پرشیا (ایران) از شمال باختری به امپراتوری روسیه،<sup>۱</sup> از شمال به دریای هیرکانی، از غرب به گرجستان<sup>۲</sup> و جنوب باختری صحرای عربستان و از جنوب به یمن یا عربستان خوشبخت<sup>۳</sup> محدود است؛ زیرا قلمرو ایران طبق نقشه ماژینی تا جنوب خلیج فارس امتداد دارد. مرز ایران در جنوب به دریای هند که دریای سرخ هم نام داشته،<sup>۴</sup> متصل می‌شود. در شمال خاوری گستره پرشیا (ایران) به سرزمین تاتارها<sup>۵</sup> می‌رسد و شرق و جنوب شرقی هند یا هندوستان<sup>۶</sup> پایان مرزهای پرشیا (ایران) است.



نقشه شماره ۷: قلمرو پرشیا (ایران) یا امپراتوری صفویه<sup>۷</sup>

Mathias Quad (1557- 1613), Cologne: 1600, 20\* 26 cm, (Alaci, 2005: 135)

- 1 Imperatoris Rufiæ
- 2 Mengrelia
- 3 AYAMAN olim ARABIA FOELIX
- 4 MARE INDICVM olim REBRVM
- 5 Tataræ
- 6 INDIA ... INDOSTAN
- 7 PERSIA REGNUM SIVE SOPHRV IMPERIVM

زبان نقشه لاتین است و ۱/۱۸۰۰۰۰۰۰ مقیاس دارد. علایی آن را توسعه یافته نقشه جیوانی بوترو<sup>۱</sup> چاپ ۱۶۹۶م. با عنوان «قلمرو ایران»<sup>۲</sup> دانسته است (Alaei, (Ibid: 134, 60).

عنوان نقشه «قلمرو ایران» یا امپراتوری صفویه به روشنی پیداست. مراد از پرشیا همان ایران است که در زمان ترسیم نقشه (۱۶۰۰م) تحت فرمان پادشاهی شاه‌عباس بزرگ (۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۷-۱۶۲۹م) بوده است.

همان‌طور که پیشتر گفته شد، ستیزه‌جویی عثمانی با غرب، اروپا را از سر وحشت متوجه ایران صفوی، تنها قدرت قلمرو شرقی ترک‌ها کرد. آلمان نیز در آن زمان خارج از این قاعده باقی نماند؛ زیرا در سال ۹۲۰ق/۱۵۱۴م. یکی از روزنامه‌های نورنبرگ صحنه‌ای از نبرد شاه‌اسماعیل با سلطان سلیم در چالدران را به تصویر کشید. از نتایج شکست شاه در همان جنگ، ارسال نامه‌ای برای کارل پنجم امپراتور قدرتمند آلمان بود (۱۵۱۸م) که می‌توان آن را آغاز روابط سیاسی-فرهنگی دو کشور در ابتدای عصر صفوی به حساب آورد که تا امروز ادامه یافته است (میرزایی، ۱۳۹۳: ۱۰۶-۱۰۷). هرچند نقطه عطف این روابط برای پژوهش ما ورود آدام اولتاریوس به ایران است، اما نقشه ماتياس کواد پیش‌زمینه توجه کارتوگرافی آلمان به ترسیم نقشه‌هایی از ایران به شمار می‌رود. «ترام بوخولتس»<sup>۳</sup> «لمبرت اندراو»<sup>۴</sup> و «ماتياس کواد»، «گوتفريد فون کمپن»<sup>۵</sup> «پيتر کشدت»<sup>۶</sup> و «یوهان کریستوفل»<sup>۷</sup> ناشران اصلی نقشه در کلن بودند تا این شهر در سال ۱۵۹۰م. رونق خود را به سود آمستردام از دست داد (Woodward, 2007: 3/619).

1 Botero

2 PERSAE REGNUM

3 Bertram Buchholtz

4 Lambert Andreae

5 Pen Gottfried von Kem

6 Peter Keschedt

7 Johann Christoffel

## نتیجه گیری

همزمان با قدرت گیری صفویان در ایران، اروپا دوران جدید پیشرفت‌های علمی خود را از سر می‌گذراند. در این میان، نقشه‌نگاری نیز به شیوه‌های جدید آغاز شده بود. در واقع، هنگامی که اسماعیل در تبریز تاج پادشاهی ایران را بر سر می‌گذاشت، نقشه‌کش‌های پرتغالی برخاسته از نخستین کانون‌های علمی جهان نو، در کنار دریانوردان سوار بر کشتی‌هایشان در راه رسیدن به خلیج فارس بودند. بدین ترتیب، شرایط برای ثبت جغرافیایی ایران آن هم در یکی از مهم‌ترین مقاطع تاریخی مهیا بود. وجه غالب دانش نقشه‌کشی در این زمان محدود به نظام جغرافیایی بطلمیوسی بود. در این قالب، ایران در تابلوی (نقشه) پنجم آسیا قرار می‌گرفت. نقشه‌های پرتغالی بنا بر نیاز به نمایش خلیج فارس محدود ماند، اما در شهر ونیز نخستین نقشه جدید پرشیا (ایران) در سال ۱۵۶۱م، همزمان با پنجاهمین سال تشکیل صفویه کشیده شد که ترکیبی از اطلاعات بطلمیوسی و شماری نه چندان قابل اعتنا مفاهیم زمان خود بود. البته نقشه گاستالدی تا مدت‌ها الهام‌بخش کارتوگرافان بود. از آن جمله روسلی در سال ۱۵۶۱م. اقتباسی دیگر از نقشه گاستالدی را ارائه کرد. در هر دو نقشه گاستالدی و روسلی که عنوان «نقشه جدید پرشیا» دارند، پرشیا برابر با ایران است. گاستالدی شانزده ایالت یا منطقه مهم را در ایران ثبت کرده است که شاید مهم‌ترین تمایز آن با نمونه‌های بطلمیوسی است. همچنین مفاهیم تازه‌ای چون دیاربکر، لار و قزوین را می‌توان در آن دید. با این حال، نقشه ابراهام اورتلیوس با عنوان «پرشیا یا قلمرو صوفی» که در سال ۱۵۷۰م. در آنتورپ کشیده شد، نقطه عطفی در تاریخ نقشه‌کشی اروپایی از ایران است. این نقشه از هر دیدگاه برای مطالعات ایران‌شناختی پراهیمت است. نخست اینکه پرشیا با قلمرو صوفی یکی دانسته شده، نه با ایالت تاریخی فارس. در نتیجه، تمامی ایران مد نظر قرار گرفته است. دیگر اینکه ۳۵ ایالت و ناحیه مهم در نقشه مشخص شده که بسیاری از آنها مانند شیروان برای نخستین بار در یک نقشه اروپایی نمود یافته‌اند.

در تحلیلی از آنچه گفته شد، در نقشه ۱۵۴۸م. گاستالدی سیمای تقسیمات کشوری ایران در اروپا هنوز ناشناخته است. به نظر می‌رسد نظام اداری ایران در این سه دهه تکوین نیافته بود. بر همین اساس، گاستالدی برای نمایش ایران در نقشه خود

به سراغ منابع یونانی-رومی رفت و جز اطلاعات اندکی که از سفرنامه‌های مارکوپولو یا آمبرسیو کنتارینی در دست داشت، عملاً دانسته‌ی زیادی روی نقشه خود نتوانست ثبت کند. ۳۲ سال بعد اورتلیوس مجموعه‌ای از اطلاعات تازه در دست داشت؛ ضمن اینکه در نقشه او تقسیمات کشوری و مرزهای سیاسی ایران مشتمل بر ایالات، شهرها و عوارض طبیعی، به صورت روزآمد شده و شکلی عینی و معلوم به خود گرفته بود. این تحول که دو نقشه پیش‌گفته مصداق بیان آن است، نمودی از اعتلای دوباره ایران در عرصه جهانی می‌تواند باشد؛ ایرانی که عنوان امپراتوری را در دهه‌های پایانی سده شانزدهم میلادی بر روی نقشه‌های جغرافیایی آن سوی دنیا در اروپا به خود می‌دید.

«خوان مارتینز» اسپانیایی بدان سبب که بر منابع و اطلاعات پرتغالی دسترسی داشته، دقیق‌ترین ترسیم از بریدگی‌های خطوط ساحلی خلیج فارس را ارائه کرده؛ ضمن اینکه جانمایی واقعی‌تری از بنادر و جزیره‌ها را به دست داده است. او ۲۵ ایالت یا ناحیه مهم را در گستره ایران نمایش داده است. در سال ۱۵۹۶م. لانگرن نقشه‌ای از ایران کشید که هرچند اقتباسی از نقشه اورتلیوس است، اما پیشگام ورود آلمانی‌ها به ترسیم نقشه‌های ایران به حساب می‌آید. در نقشه قلمرو ایران یا امپراتوری صفویه که توسط ماتیاس کواد آلمانی ترسیم شده، مشخص است که مراد از پرشیا همان ایران است که در زمان ترسیم نقشه تحت فرمان پادشاهی شاه‌عباس بزرگ بوده است.

همسویی معنادار خواست شاهان صفوی در ارائه تصویر قدرتمند از ایران در برابر رقبای مذهبی-سیاسی از سوئی و انگیزه اروپاییان برای یافتن هم‌پیمانی در شرق در مقابل عثمانی و ایجاد پایگاه‌های نظامی و اقتصادی در دوره مورد نظر از طرف دیگر، با فراوانی یکباره نقشه‌هایی با موضوع پرشیا، قلمرو صوفی، قلمرو امپراتوری ایران و غیره، برای محقق تاریخ ایران سرشار از داده‌ها و اطلاعات قابل بررسی در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جغرافیایی است.

## منابع و مأخذ

## الف. کتب و مقالات

- اشرف، احمد (۱۴۰۰)، هویت ایرانی، ترجمه حمید احمدی، تهران: نشر نی.
- انوری، امیر هوشنگ (۱۳۹۶)، اطلس تاریخی نقشه‌ها و تصویرهای جغرافیایی آذربایجان، تهران: ندای تاریخ.
- اولتاریوس، آدام (۱۳۸۵)، سفرنامه آدام اولتاریوس، ترجمه احمد بهپور، تهران: ابتکار نو.
- بهفروزی، محمود (۱۳۹۲)، «دل‌واله»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۸، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- تاورنیه، جان باپتیست (۱۳۵۱)، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، تهران: تأیید.
- ترکمان، اسکندریبگ (۱۳۸۲)، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۲، تهران: امیرکبیر، چ ۳.
- حافظ‌نیا، محمدرضا و علی‌ولی قلی‌زاده (زمستان ۱۳۸۶)، «دولت صفوی و هویت ایرانی»، مطالعات ملی، دوره ۸ (پیاپی ۳۲)، صص ۳-۲۸.
- رازی، احمد امین (۱۳۷۸)، تذکرة هفت اقلیم، تصحیح و تعلیق سید محمدرضا طاهری، ج ۱، تهران: سروش.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴)، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۲، ۳، تهران: اساطیر.
- زاهدی، مجید (۱۳۷۰) مقدمه‌ای بر کارتوگرافی، تهران: سمت.
- سفرنامه ونیزیان در ایران (۱۳۸۱)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- شریف، محمد شریف (۱۹۶۹م)، تطور الفکر الجغرافی: العصور القدیمة، قاهره: آرشیف الاسلام.
- صفت گل، منصور (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی (تاریخ تحولات دینی ایران در سده های دهم تا دوازدهم هجری قمری)، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- قائم‌مقامی، جهانگیر (۱۳۴۸)، یکصد و پنجاه سند تاریخی از جلایریان تا پهلوی، تهران: ارتش شاهنشاهی.
- قزوینی، یحیی بن عبدالطیف (۱۳۸۶)، لب التواریخ، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- گودرزی، حسین (بهار ۱۳۸۶)، «بازآفرینی مفهوم ایران در دوره صفویه و رابطه آن با هویت ملی»، فصلنامه مطالعات ملی، س ۸، ش ۱، صص ۳-۳۰.
- مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۹۰)، مختصر مفید، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- میرحیدر، دره و حسین حمیدی‌نیا (بهار ۱۳۸۹)، «کالبدشکافی نقشه جغرافیایی و نقش آن در



- اعمال قدرت و سیاست»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۰، ش ۱، صص ۲۹۵-۳۱۳.
- میرزایی، سونیا (تابستان ۱۳۹۳)، «روابط فرهنگی ایران و آلمان از عصر صفوی تا پایان دوره قاجار؛ بازخوانی مدارک منتشر شده و رهیافتی به اسناد جدید»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، سال ۵، ش ۲۰، صص ۱۰۳-۱۲۹.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۸) شاه‌طهماسب صفوی: مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی، همراه با یادداشت‌های تفضیلی عبدالحسین نوایی، تهران: ارغوان، چ ۲.
- ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۷۴)، *تاریخ روابط خارجی ایران در عهد شاه‌عباس*، تهران: انتشارات وزارت خارجه.

### ب. نقشه‌ها

- نقشه پرشیا یا قلمرو صفوی (Abraham Ortelius, Antwerp: 1570, 49\*34 cm). کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره شناسایی ۱۲۳۱۸۴۱.

### منابع لاتین


- Akerman, James. R. (1995), "The Structuring of Political Territory in early Printed Atlases", *Imago Mundi*, vol. 47, Published Online 29 Jul 2008, <https://doi.org/10.1080/03085699508592817>.
- Al Qasimi, Soltan bin Muhammad (1999), *The Gulf in Historic Maps 1478- 1861*, Leister.
- Alaei, Syrus (2005), *General Maps of Persia 1477- 1925*, Leiden & Boston: Brill
- Sahab, Mohammad-Reza, Nazarahari, Reza, Kamali sarvestani, Kourosh, Safi nejad, Javad, Mahmoudian, Ali Akbar, Vatandoust, Gholamreza, F.Tehrani, Farhad, Qassemi, Houshang (2005), *Persian Gulf Atlas and Historical Maps*, Tehran: Center for Document & Diplomatic History.
- Van der Broecke, M (1996), *Ortelius Atlas Maps*, Amsterdam: HES Publishers.
- Woodward, David (2007), *THE HISTORY OF CARTOGRAPHY, Cartography in the European Renaissance*, Vol.3, Part.1, Chicago & London: The University of Chicago Press.

### List of sources with English handwriting

- Ashraf, Aamad (2021), Iranian Identity, translated by Hamid Ahmadi, Tehran: Ney Publishing.
- Torkaman, Iskandar Beig (2005), the History Alam Araye Abbasi, Vol 2, Tehran: Amir Kabir.
- Anvri, Amirhoshang (2016), Historical Atlas of Maps and Geographical Images of Azerbaijan, Tehran: Neday Tarikh.
- Olearius, Adam (2006), Travel book of Adam Olearius, translated by Ahmad Behpoor, Tehran, Ebtakare noo.
- Travel book of Vensians in Iran, (2002), translated by Manouchehr Amiri, Tehran: Khwarazmi.
- Tavernier, Jean-Baptiste (1976), Tavernier's Travel book, translated by Abu Torab Nouri, Tehran: Taeid.
- Razi, Amin Ahmad (1999), Tazkereh Haft Iqlim, revised and suspended by Seyyed Mohammad Reza Taheri, 3 vols, Tehran: Soroush.
- Zahedi, Majid (1991), An Introduction to Cartography, Tehran: Samt.
- Sefat Gol, Mansour (2002), Institution structure and religious thought in Safavid Iran (History of religious developments in Iran in the 10th to 12th centuries AH), Tehran: Rasa Cultural Services Institute.
- Qaem Maghami, Jahangir (1969), One Hundred and Fifty Historical Documents from Jalayirid to Pahlavi, Tehran: Arteshe- Shahanshahi.
- Mostofi Bafghi, Mohammad Mofid (2011), Mokhtasar Mofid, Iraj Afshar's effort, Tehran: Mahmoud Afshar Endowment Foundation.
- Velayati, Ali Akbar (1995), History of Iran's foreign relations during the reign of Shah Abbas, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications.
- Qazvini, Yahya bin Abdul Latif (2007), Lob al-Tavarikh, edited by Mirhashem Mοhhaddeth, Tehran: Association of Artists and Scholars.
- Mirzaei, Sonia (summer 2013), "Cultural relations between Iran and Germany from the Safavid era to the end of the Qajar period; Re-reading published documents and access to new documents", Cultural History Studies, year 5, No. 20, pp. 103-129.

- Navaei, Abdul Hossein (2007), *Shah Tahmasb Safavi: a collection of historical documents and correspondence, with special notes Abdul Hossein Navaei*, second edition, Tehran: Arghvan.
- Sharif Mohammad (1969), *The Development of Geography: Al- Asar Al-Qadimah*, Cairo: Arshive Eslam.
- Romlu, Hasan Beyg (1970), *Ahsan al-Tawarikh*, revised by Abdul Hossein Navaei, Vol 2&3, Tehran: Asatir.
- Hafez Nia, Mohammad Reza, Qolizadeh, Ali Wali (Winter 2006), "Safavid State and Iranian Identity", *National Studies Volume 8 (series 32)*, pp. 28-3.
- Gudarzi, Hossein (2016), "Recreation of the concept of Iran in the Safavid period and its relationship with national identity", *National Studies Volume, No. 1, Year 8*, pp 3-30.
- Mirhaidar, Dorreh and Hossein Hamidinia (2009), "An autopsy of the geographical map and its role in the exercise of power and politics", *Politics Quarterly, Volume 40, Spring, Number 1*, pp. 295-313
- Behforozi, Mahmood, (2012), "Della Valle", *Encyclopaedia of the World of Islam, vol. 18*, Tehran: Foundation of the Great Islamic Encyclopedia.



: 20.1001.1.22286713.1401.14.54.2.4

## اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی میرزا ابوالمکارم و میرزا ابوطالب زنجان؛

### برگی از مشروطه زنجان و ایران

عباس قدیمی قیداری<sup>۱</sup>

حسن رستمی<sup>۲</sup>

چکیده: انقلاب مشروطیت به‌رغم مطالعات گسترده، در برخی موضوعات از جمله نقش برخی کنشگران سیاسی و عناصر متنفذ محلی دور از کانون‌های مشروطیت، به بررسی بیشتری نیاز دارد. در این راستا دو شخصیت سیاسی زنجان، میرزا ابوالمکارم و ابوطالب موسوی از جمله کنشگران دوره مشروطه به شمار می‌روند که تاکنون به‌جز اشاره‌های کوتاه منابع عمومی، کارنامه‌شان مورد بررسی قرار نگرفته است. برادران زنجان با فراز و فرود در مواضع و چرخش‌های سیاسی، در مقابل دو جریان مشروطه‌خواهی و ضد مشروطه‌نقشی شایسته بررسی ایفا کردند. در این پژوهش با بهره‌گیری از منابع اصیل، روزنامه‌ها و اسناد جدید و با استفاده از روش توصیفی-تبیینی به بررسی کارنامه و مواضع سیاسی این دو شخصیت زنجان عصر مشروطه پرداخته شده است. مدعای نگارندگان پژوهش این است که مشروطه‌خواهی میرزا ابوالمکارم متأثر از ملاحظات و رقابت‌های طبقاتی با خاندان‌ها و علمای نوظهور زنجان بود. مواضع ضد مشروطه میرزا ابوطالب نیز به سبب نزدیکی به دربار، رقابت با علمایی چون بهبهانی و مشروعه‌خواهی حاصل شد. این مواضع به تثبیت موقعیت میرزا ابوالمکارم در زنجان و قتل میرزا ابوطالب در تهران انجامید.

واژه‌های کلیدی: میرزا ابوالمکارم، میرزا ابوطالب، مشروطیت، زنجان، انجمن ولایتی، رقابت‌های سیاسی

۱ دانشیار گروه تاریخ، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)

Ghadimi.history@gmail.com

۲ دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

Rostami.h1210@gmail.com

تاریخ دریافت: 1400/10/17 تاریخ تأیید: 1401/03/22

## **The Political Thoughts and Actions of Mirza Abolmakarem and Mirza Aboutaleb Zanjani, as a Part of the Constitutional Movement of Zanjan and Iran**

Abbas Ghadimi Gheydari<sup>1</sup>

Hasan Rostami<sup>2</sup>

**Abstract:** Despite extensive studies on Constitutional Revolution, there are some issues that need to be examined further in this subject, including the role of some political activists and influential local elements far from the centers of constitutionalism. In this regard, two Zanjani politicians, namely Mirza Abolmakarem and Aboutaleb Mousavi, were among the political activists of the constitutional period, whose roles and influence has not been examined so far, except for some brief references in public resources. The Zanjani brothers played a valuable role in the confrontation between the two currents of constitutionalism and anti-constitutionalism by rising and falling in political positions and turns. Using original sources, newspapers and new documents, this study uses a descriptive-explanatory method to examine the biographies and political positions of these two Zanjani personalities of the constitutional era. This research claims that Mirza Abolmakarem's constitutionalism was influenced by class considerations and rivalries with emerging families and scholars in Zanjan. Mirza Abutaleb's anti-constitutional stances were also formed due to closeness to the court, competition with scholars such as Behbahani, and Legitimacy movement. These positions led to the consolidation of Mirza Abolmakarem's position in Zanjan and the assassination of Mirza Aboutaleb in Tehran.

**Keywords:** Mirza Abulmakarem, Mirza Abutaleb, Constitutionalism, Zanjan, provincial association, political competitions.

---

1 Associate Professor, Department History, Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran (corresponding author)Ghadimi.history@gmail.com.

2 PhD Candidate of Iran later Islam, Department History Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran Rostami.h1210@gmail.com.

Receive Date: 2022/01/7

Accept Date: 2022/09/13

## مقدمه

علمای شیعه از دوره صفویه با مهاجرت به ایران، طبقه‌ای مهم در جریان‌های سیاسی به شمار می‌رفتند. در دوره قاجاریه جنگ‌های ایران و روسیه، امتیازهای خارجی، مواجهه با دستاوردهای تمدنی غرب، جنبش بایبه و مشروطیت، موجب حضور برجسته علمای شیعه در ساخت اجتماعی و سیاسی ایران گردید. نسبت دین با سیاست و به دنبال آن علمای شیعه با حکومت و حکومت‌داری، مسائل مهمی برای ایجاد بحث‌ها، جدل‌ها و اختلاف نظرهای جدی در میان علما بودند.

خاندان میرزا ابوالکارم و میرزا ابوطالب موسوی -از جمله علمای متنفذ زنجان- از دوره صفویه ریاست دینی بخشی از جامعه زنجان را برعهده داشتند. جایگاه علمی مناسب و شرایط مساعد اقتصادی-اجتماعی، حضور مؤثر برادران موسوی در حوادث مشروطیت را فراهم کرد. در این دوره میرزا ابوالکارم به صف مشروطه‌طلبان زنجانی پیوست و میرزا ابوطالب با اقامت در تهران، از علمای مخالف نام گرفت. با وجود شهرت خاندانی و فعالیت‌های سیاسی میرزا ابوطالب که با اقامت در تهران و نزدیکی به دربار حاصل گردید، سیر اندیشه‌ها و فعالیت‌هایش مورد بررسی قرار نگرفت. از سوی دیگر، آرا و عملکرد میرزا ابوالکارم به مانند حوادث مشروطه زنجان به فراموشی سپرده شد. مسئله اصلی پژوهش، بررسی و نتایج عوامل مؤثر بر آرا، رفتار و جهت‌گیری‌های سیاسی برادران زنجانی در عصر مشروطیت است. در پژوهش حاضر به این سؤال پرداخته شده است که برادران موسوی براساس کدام زمینه‌ها و علل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، کنش‌ها و بینش‌های متضادی داشتند؟

مقاله از پیشینه‌ای برخوردار نیست. در فصلنامه فرهنگ زنجان، مؤلف مقاله «رجال علمی زنجان - خاندان میرزایی»<sup>۱</sup> با نادیده گرفتن فعالیت‌های سیاسی، به توصیف تحصیل، نام فرزندان و شرح آثار برادران زنجانی پرداخته شده است. نگارندگان پژوهش حاضر با اتکا به منابع اصیل، اسناد نویافته و روزنامه‌های دوره

۱ یوسف محسن اردبیلی (تابستان ۱۳۷۹)، «رجال علمی زنجان؛ خاندان میرزایی‌ها»، فصلنامه فرهنگ زنجان، سال اول، ش ۲، صص ۹-۴۹.

مشروطه، با روش توصیفی-تبیینی، برای نخستین بار به بررسی آرا و فعالیت‌های برادران زنجانی در عصر مشروطه پرداخته‌اند.

### ۱. خاندان موسوی زنجانی

سادات موسوی از قدیمی‌ترین خاندان‌های زنجان‌اند که نسبشان به سید ابراهیم سمین می‌رسد. سید سلیم نواده سمین، به همراه محقق کرکی برای تبلیغ به ایران آمد و در زنجان سکونت گزید. در اوایل دوره قاجار سید کاظم نواده سید سلیم، از علمای برجسته زنجان به شمار می‌آمد. ابوالقاسم جد میرزایی‌ها و محمدباقر جد موسوی-های زنجان، پسران سید کاظم بودند (موسوی زنجانی،<sup>۱</sup> ۱۳۵۲: ۱۷۵؛ موسوی - میرزایی، ۱۳۲۶: ۳۵-۳۷). میرزا ابوالقاسم پس از مرگ پدر سرپرستی خاندان را برعهده گرفت و اندکی بعد در جریان جنگ باییت زنجان، با محمدعلی حجت مبارزه کرد (اسناد خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹). وفات میرزا ابوالقاسم در سال ۱۲۹۲ق. روی داد و فرزندانش با توجه به وصیت‌نامه‌ای که در پشت یکی از آثارش با نام *مقالید الابواب* وجود دارد، به ترتیب ابوالمکارم، ابوطالب و ابوعبدالله بودند (زنجانی، ۱۳۹۰: ۱۸۰). از میان پسرانش ابوعبدالله فرزند کوچک‌تر در سال ۱۳۱۳ق. از دنیا رفت و در مقبره خانوادگی میرزایی‌ها به خاک سپرده شد (موسوی زنجانی، ۱۳۵۲: ۴۰۶-۴۰۷). ابوالمکارم و ابوطالب موضوع این مقاله‌اند که به معرفی آنها - پرداخته‌ایم.

#### ۱-۱. ابوالمکارم موسوی

عزالدین ابوالمکارم محمد سال ۱۲۵۵ق. در زنجان به دنیا آمد. پس از طی دروس مقدماتی، روانه عتبات شد و با حضور در کلاس درس مرتضی انصاری و سید حسین کوه‌کمری، با کسب درجه اجتهاد به زنجان بازگشت. پس از درگذشت پدر منصب قضا، فتوی و سرپرستی مسجد خاندان موسوی (مسجد میرزایی‌ها) به او رسید (اقبال

۱ نام ابراهیم موسوی زنجانی نویسنده کتاب *تاریخ زنجان؛ علما و دانشمندان*، بر روی جلد به اشتباه «زنجانی موسوی» درج شده است. در صفحه اول کتاب، این اشتباه تصحیح شده و به صورت ابراهیم موسوی زنجانی اصلاح شده است.



آشتیانی، ۱۳۲۵: ۱۳۳-۱۳۴؛ صحرایی، ۱۳۹۵: ۶۳۹/۲۱). میرزا ابوالکارم با توجه به اراضی فراوان خاندانی و رونق محکمه قضا در زنجان، به عنوان یکی از علمای برجسته شناخته می‌شد (شیبانی، ۱۳۷۴: ۴۵۳). میانه‌روی، خلق آرام و رفتار پسندیده موجب نزدیکی طبقات و گروه‌های مختلف به او شده بود (زنجانی، ۱۳۹۳: ۱۸۸-۱۸۹؛ احتشام‌السلطنه، ۱۳۹۲: ۱۵۸). میرزا ابوالکارم خطی نیکو داشت. آثارش علاوه بر رساله علمی، درباره احکام دینی و تفسیر تدوین گردید (اقبال آشتیانی، ۱۳۲۵: ۱۳۴). او در دوره مشروطیت با جایگاه برجسته دینی، به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین علمای زنجان شناخته می‌شد.

## ۱-۲. ابوطالب موسوی

فخرالدین ابوطالب محمد سال ۱۲۵۹ق. در زنجان به دنیا آمد. پس از گذراندن سطوح مقدماتی، به همراه میرزا ابوالکارم روانه نجف شد و از درس‌های شیخ - راضی، مرتضی انصاری و سید حسین کوه‌کمری بهره برد (موسوی میرزایی، ۱۳۲۶: ۳۸). پس از پایان تحصیلات، با روحیه نوگرایی و پرسش‌گری برای آموختن رهسپار عثمانی شد. پس از بازگشت به کشور فضای جامعه زنجان را برای رشد و پیشرفت محدود دید؛ به همین دلیل از برادرش جدا شد و تهران را برای اقامت برگزید. اندکی بعد به سبب مراتب علمی بالا، ناصرالدین‌شاه قاجار مأموریت تدوین قوانین جدید برای عدلیه را به میرزا ابوطالب سپرد، اما با حسادت متنفذان بی‌نتیجه ماند (همان، ۴۲؛ مصاحبه با محسن میرزایی، ۱۳۹۹). با ورود سید جمال‌الدین اسدآبادی به ایران، میرزا ابوطالب به طرح اتحاد اسلامی علاقه‌مند شد و روابط نزدیکی با او برقرار کرد. در جریان تحصن سید جمال در حرم عبدالعظیم، واسطه رفع کدورت گردید. اندکی بعد روابطش با سید جمال در استانبول از چشم مأموران ایرانی دور نماند؛ در نتیجه به سبب بی‌مهری شاه تصمیم به دوری از دربار گرفت (اسناد خاندان موسوی میرزایی، ۱۳۹۹؛ اسناد وزارت امور خارجه درباره سید جمال‌الدین حسینی (اسدآبادی)، ۱۳۹۵: ۳۵۶). او برخلاف برادرش، فردی مغرور و پرمدعا بود (احتشام‌السلطنه، ۱۳۹۲: ۱۵۸؛ مصاحبه با محسن میرزایی، ۱۳۹۹). آثار میرزا ابوطالب در زمینه‌های مختلف، نشان از علاقه به تجدد و علوم جدید داشت. از

جمله این آثار ترجمه سیاحت‌نامه را می‌توان نام برد (بامداد، ۱۳۶۳: ۷۴/۱؛ موسوی زنجانی، ۱۳۸۴: ۳۰۵). میرزا ابوطالب در سال‌های مشروطه با فعالیت‌ها و مواضعش تأثیر مهمی بر حوادث این دوره گذاشت.

## ۲. ساختار و وضعیت اجتماعی-سیاسی علمای زنجان در دوره قاجار

ساختار جامعه ایران دوره قاجار زمینه‌ساز ترسیم الگوهای بسیاری شد که از آن جمله می‌توان به تغییر و اصلاح اولویت‌ها، شکل و شیوه سیاست‌ها، ساختار سازمانی، چالش در اجرای سیاست‌ها و حوزه‌هایی از اقتدار دولت اشاره کرد. در این دوره کنترل اجتماعی در اختیار دولت نبود و نیروهایی چون علما با ریاست دینی، از جمله موانع اقتدارگرایی بودند. براساس الگوی «جوئل میگدال»<sup>۱</sup>، سیاستی که دولت-های ضعیف برای بقای خود به آن دست زدند، توسط کارگزاران قاجاریه به اجرا درآمد. اعطای مناصب دینی به گروه‌های رقیب از جمله این سیاست‌ها برای مهار طبقه فرادست بود. برای نمونه، سیاست عین‌الدوله در مقابل سید عبدالله بهبهانی با برکشیدن علمای رقیبی چون میرزا ابوطالب را می‌توان نام برد (کسروی، ۱۳۸۳: ۶۵؛ ملک‌المورخین، ۱۳۸۶: ۷۶۳/۲).

زنجان در نخستین سال‌های حکمرانی شاهزاده «عبدالله‌دارا» تحولاتی در زمینه‌های مختلف داشت. در این دوره علمای بزرگ با نپذیرفتن ریاست مراکز دینی و امامت جمعه، زمینه همکاری علمای گمنام با دولت را فراهم کردند. در این راستا عبدالله‌دارا با احداث بازار و مسجد جامع، خاندان حسینی را از روستای «سیردان» طارم به زنجان آورد و منصب امامت جمعه و تولیت مسجد جامع را به سید محمد سیردانی واگذار کرد. در ادامه برای حمایت از امام جمعه، مغازه‌های اطراف بازار و روستاهای نزدیک وقف مسجد گردید. هدف از این اقدام واگذاری سرپرستی و تولیت مسجد به یک عالم دینی بود، اما برکشیدن یک خاندان از جامعه روستایی واکنش خاندان‌های موسوی و شیخ‌الاسلام را به دنبال داشت. به نظر می‌رسد با توجه به اسناد خاندانی و همچنین جبهه‌گیری بعدی خاندان‌های شهری در مقابل اعطای

1 Joel S. Migdal

منصب امام‌جمعه به خاندان حسینی، در ابتدا دعوتی از علمای منتفذ شهر برای تصدی این منصب انجام نشد (اسناد خاندان حسینی زنجان، ۱۳۹۹). اندکی بعد، با آغاز جنگ بابت زنجان که خاندان امام‌جمعه به مقابله برخاستند، علاوه بر مسائل دینی، رقابت‌های علمای زنجان با خاندان نوظهور حسینی در این جنگ شهری بی-تأثیر نبود.

در دوره ناصری با ورود علمای روستاها (ملا قربانعلی و شیخ ابراهیم زنجان)، پایان تحصیلات حوزوی فرزندان میرزا ابوالقاسم موسوی (ابوالکارم، ابوطالب، ابوعبدالله) و شیخ‌الاسلام زنجان (ضیاء‌الدین نایب‌الصدر)، زنجان بیش از گذشته محل تنش‌ها و رقابت‌های طبقاتی شد. سال‌های پیش از مشروطه مسئله تولیت مسجد جامع جدال‌های فراوانی به وجود آورد که خاندان‌های موسوی و شیخ‌الاسلام برای تصدی با ملا قربانعلی از حامیان خاندان هم‌گروه امام‌جمعه به رقابت پرداختند (همان اسناد). در ادامه، منازعه علمای زنجان بر سر مسائل سیاسی درباره اعطای مناصب دیوانی، به گروه‌های طرفدار کشیده شد (سالور، ۱۳۷۴: ۱۵۶۳/۲) و مجالس دینی میدانی برای مشاجره‌های لفظی به سبب جایگاه نشستن و یا احترام در زمان ورود علما گردید (مصاحبه با محسن میرزایی، ۱۳۹۹). به نظر می‌رسد سیاست‌های کارگزاران قاجاری با ایجاد خاندان‌های رقیب و حمایت از عناصر فرودست روستایی در مقابل گروه‌های منتفذ شهری، مهم‌ترین عامل در این جبهه‌بندی جریان‌های سیاسی عصر مشروطه در زنجان بود و گروه‌های سیاسی متأثر از مراکز قدرت به رقابت با یکدیگر پرداختند.

### ۳. فعالیت‌های سیاسی برادران زنجان در سال‌های مشروطیت

#### ۳-۱. میرزا ابوالکارم در آزمون رقابت‌های سیاسی

با فرمان تأسیس مجلس شورای ملی و انجمن‌های ایالتی و ولایتی، طبقات مختلف زنجان برای انتخابات به تکاپو افتادند. خودشیفتگی طبقاتی که ریشه تاریخی در جامعه داشت، در زنجان موجب حذف خاندان‌های نوظهور برای مشارکت سیاسی گردید. بنابراین انجمن ولایتی با پیشگامی خاندان‌های قدیمی شهر و با ریاست میرزا

ابوالمکارم در زمستان ۱۳۲۴ تأسیس شد (روزنامه *حبل‌المتین طهران*، ۲۰ ربیع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۵، صص ۳-۴؛ بهزادی، ۱۳۸۹: ۳۴۰-۳۴۲). با توجه به این رویه انتخابات، ملا قربانعلی به عنوان مهم‌ترین نماینده گروه‌های نوظهور در جامعه شهری، به مقابله برخاست. به نظر می‌رسد در این جبهه‌گیری علاوه بر رقابت‌های علما برای تصاحب مناصب سیاسی، روابط آنها با کانون‌های قدرت نیز مؤثر بوده است. در نتیجه، ملا قربانعلی با توصیه محمدعلی میرزا ولیعهد و با همکاری نیرالممالک حاکم زنجان، تصمیم به تأسیس پایگاه ضدّ مشروطه با نام «انجمن اسلام» گرفت (زنجان، ۱۳۹۳: ۲۲۹-۲۳۰) و این نهاد ضدّ مشروطه با پیشگامی ملا قربانعلی و همراهی علمای هم‌تباری چون میرزا ابوالفضایل امام‌جمعه، در مسجد جامع تشکیل شد (روزنامه *انجمن تبریز*، ۲۲ شعبان ۱۳۲۵: شماره ۱۴۳، ص ۳). با تأسیس دو انجمن، رقابت در ظاهر برای اهداف سیاسی و در نهان به منظور مقاصد طبقاتی آغاز شد. به گفته شیخ ابراهیم زنجان - از مهم‌ترین مشروطه‌خواهان زنجان - انتخابات بدون یک رأی مخالف با پیروزی‌اش به سرانجام رسید (زنجان، ۱۳۹۳: ۲۳۱-۲۳۲). البته به نظر می‌رسد به مانند تأسیس انجمن ولایتی از سوی طبقه فرادست و نزدیکی زنجان به خاندان‌های منتفذ شهری که همسرش وابسته به این طبقه بود، انتخابات مجلس نیز با در نظر نگرفتن گروه‌های رقیب انجام گرفت (همو، همان، ۱۵۴). در ادامه، ملا قربانعلی با مشاهده پیشتازی گروه رقیب، سید ابوطالب سلطانیه را به عنوان نماینده انجمن اسلام روانه مجلس کرد که رقابت بر سر این انتخاب، با تغییر حکمران زنجان به درگیری انجامید (مذاکرات مجلس اول، ۱۸ جمادی‌الاول ۱۳۲۵: جلسه ۱۱۲).

پس از برکناری نیرالممالک از سوی دولت مشروطه، سعدالسلطنه در ۱۷ ربیع‌الاول ۱۳۲۵ روانه زنجان شد (همان، جلسه ۱۱۲)، اما سوابق حکمرانی سعدالسلطنه امکان درگیری را دوچندان کرد (فخرایی، ۱۳۵۳: ۳۰-۳۱). سعدالسلطنه را گروه‌های رقیب زنجان در تنگناهای حاصل از رقابت‌های طبقاتی قرار داده بودند (روزنامه *صبح صادق*، ۱۱ رجب ۱۳۲۵: نمره ۱۱۰، صص ۳-۴). در این راستا فرودستان شهری، مانند اصناف و نظامیان که در جبهه حامیان ملا قربانعلی قرار داشتند، به منظور فشار به مجلس شورای ملی برای تأیید اعتبارنامه سید ابوطالب

سلطانیه، به تجار مشروطه‌خواه حمله کردند و در نتیجه بازار زنجان تعطیل شد (مذاکرات مجلس اول، ۶ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵: جلسه ۸۶). میرزا ابوالکارم در مقابل حمله‌های صورت گرفته به تجار، با ارسال نامه اعتراضی به مجلس شورای ملی واکنش نشان داد (همان، ۱۵ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵: جلسه ۹۲).

گروه‌های سیاسی در تلاش برای جلب نظر سعدالسلطنه بودند، اما با شکست مواجه شدند. سعدالسلطنه نیز برای تسلط بر اوضاع شهر، ناگزیر به مقابله با طرفداران ملا قربانعلی شد، اما طی حمله گروه‌های طرفدار ملا قربانعلی به دارالحکومه، با جراحت‌های وارده کشته شد (روزنامه صبح صادق، ۲۵ جمادی‌الاول ۱۳۲۵: نمره ۷۵، صص ۳-۴). قتل سعدالسلطنه فضای آشفته مجلس شورای ملی را به نفع میرزا ابوالکارم و مشروطه‌خواهان زنجان تغییر داد و اعتبارنامه «مقبل لشکر» نماینده دوم، مورد تأیید مجلس شورای ملی قرار گرفت (مذاکرات مجلس اول، ۱۸ جمادی‌الاول ۱۳۲۵: جلسه ۸۶). نتیجه این اقدام مجلس دور از انتظار نبود؛ زیرا این بار طرفداران ملا قربانعلی با حمایت‌های شیخ فضل‌الله نوری دفتر انجمن ولایتی را تعطیل کردند. کنش سیاسی میرزا ابوالکارم به عنوان رئیس انجمن ولایتی همچنان بر مدار اعتراض و شکایت به مجلس شورای ملی گذشت (همان، ۲۴ جمادی‌الاول ۱۳۲۵: جلسه ۱۱۵؛ روزنامه حبل‌المتین طهران، ۲۲ جمادی‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۵۸، صص ۳-۴). او برخلاف برادرش میرزا ابوطالب که سیاست روشن و صریحی در مقابل مشروطه اتخاذ کرده بود، نه در تبیین واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی زنجان، به یاری سعدالسلطنه پرداخت و نه در جریان حمله به دارالحکومه، با گروه‌های فشار مقابله کرد. مرگ سعدالسلطنه علاوه بر نادیده گرفتن تعامل با قدرت‌های محلی، نشان از فقدان روح همکاری میان رئیس تنها نهاد مشروطه در زنجان و حاکم داشت. حوادثی چون تأسیس دو انجمن، رقابت‌های انتخاباتی و حمله به بازار و دارالحکومه، نشان از موانع تاریخی در رشد بنیان‌های تجددخواهی و روح مشارکت جمعی در بین علمای زنجان داشت. باید افزود میرزا ابوالکارم نماینده طبقه فرادست، در مقابل عناصر متنفذ نوظهور و طبقه حفاظت از منافع طبقاتی را با لحاظ قرار دادن همگامی با مراکز قدرت برعهده داشت. او با توجه به ثروت خاندانی، جایگاه دینی و ریاست بر انجمن ولایتی، ممانعتی از حمله به نهادهای

مشروطه در زنجان نکرد. این موضوع در مقابل خواسته‌های منتقدانه همزمان برادرش نسبت به بنیان‌های مشروطیت در تهران، نشان از نداشتن باور قلبی به مبانی و اهداف سیاسی داشت.

تلاش‌های فخرالملک حاکم جدید، موجب بازگشایی انجمن ولایتی در شعبان ۱۳۲۵ شد (روزنامه مجلس، ۲۱ محرم ۱۳۲۶: شماره ۵۶، ص ۳)، اما ثبات نسبی با رقابت‌های اقتصادی خوانین متنفذ زنجان -جهانشاه امیر افشار و اسعدالدوله- از بین رفت. طبقه فرودست به عنوان قربانی این منازعه‌ها از میرزا ابوالمکارم یاری خواستند. او علاوه بر بیان خواسته‌های مردمان ایلی و روستایی به مجلس شورای ملی، در پاسخ به تقاضای هیئت علمای تهران برای حکمیت، با تبیین موارد اختلاف خوانین، به حمایت از مردم پرداخت (مذاکرات مجلس اول، ۷ و ۱۱ رمضان ۱۳۲۵: جلسات ۱۶۹ و ۱۷۱؛ روزنامه حبل‌المتین طهران، ۸ ذی‌حجه ۱۳۲۵: شماره ۲۰۵، ص ۴). حکمیت میرزا ابوالمکارم به سود طبقه فرودست تمام شد، اما به نظر می‌رسد این مواضع با توجه به رقابت‌های گذشته علمای زنجان و حوادث سیاسی مشروطه گرفته شده بود. در تبیین این موضوع می‌بایست نخست به حکم ملا قربانعلی در تأیید خواسته‌های امیر افشار اشاره کرد. این خان متنفذ آرای صادره را به وزرا و نمایندگان در تهران نشان می‌داد، در نتیجه واکنش مخالف میرزا ابوالمکارم در مقابل همکاری ملا قربانعلی و امیر افشار قابل پیش‌بینی بود (ساکما، ۲۱۵۳/۰۰۲۹۸). دوم اینکه اسعدالدوله در جریان قتل سعدالسلطنه و حمله به انجمن ولایتی، مأمور دولت برای بررسی و بازداشت مجرمان بود، اما با توجه به پیوندهای سببی و نسبی با مخالفان مشروطه، اوضاع را در صحن مجلس شورای ملی آرام گزارش کرد (روزنامه حبل‌المتین طهران، ۴ جمادی‌الآخر ۱۳۲۵: شماره ۶۸: صص ۵-۶). میرزا ابوالمکارم و مجلس شورای ملی سومین نکته در این بررسی است. او به مانند گذشته فقط به ارسال جوابیه و یادداشت‌های اعتراضی بسنده کرد و مجلس نیز با توجه به مشکلات روزافزون مشروطه، به نتایج قطعی در رسیدگی به خواسته‌های دو طرف نرسید. در نتیجه، موضوع قتل عام روستاییان و نامه‌های میرزا ابوالمکارم با اعمال نفوذ خوانین در تهران و حضور بی‌محاکمه‌شان در منطقه به سرانجام نرسید و این اراضی در دهه‌های بعد نیز محل خواسته نوادگان خوانین گردید (کومامشا، ۰۰۲/۱۷۹۱۰/۰۰۰۱۵).

کنش‌های سیاسی میرزا ابوالمکارم درباره رقابت‌های فرادستان جامعه زنجان، به نادیده گرفتن مصالح و خواسته‌های مشروطه انجامید. این اهداف و خواسته‌ها در تعارض با مشی سیاسی مشخص میرزا ابوطالب در تهران بود. در ادامه، منازعه‌ها و رقابت‌های طبقاتی گروه‌های سیاسی زنجان و مشی میرزا ابوالمکارم موجب ناکامی تثبیت مبانی حکومت مشروطه در زنجان شد.

### ۲-۳. میرزا ابوالمکارم در میانه اهداف مشروطه‌خواهی و سیاست‌های طبقاتی

آغاز دوره استبداد صغیر و انتخاب مجدالسلطنه برای حکمرانی، به انزوای گروه‌های متنفذ طرفدار مشروطه در زنجان انجامید. برخی گروه‌های فرودست مشروطه‌خواه از بیم مجازات به اندیشه نزدیکی به ملا قربانعلی افتادند (روزنامه چهره‌نما، ۱۳۸۵: ۲/۵۳۹؛ مطلب زنجان، ۱۳۵۰: ۴۰). میرزا ابوالمکارم نیز با توجه به حمایت از مشروطیت در ماه‌های ابتدایی و ریاست بر انجمن ولایتی زنجان، با بسته شدن مجلس شورای ملی، برخلاف برادرش میرزا ابوطالب که در صدد مجاب کردن شاه برای تأسیس مجلس کبرای دولتی بود، تصمیم به اتخاذ سیاست انزوا و انتظار گرفت. این مدعا از دو بُعد قابل اثبات است. نخست باید به روابط انجمن‌های ایالتی و ولایتی سایر شهرها اشاره کرد که برخلاف زنجان، در برهه حساس حمله به تبریز، با یکدیگر ارتباط داشتند. دوم اینکه مشروطه‌خواهان تبریز با این سستی و ناکارآمدی مشروطه‌خواهان زنجان در هماهنگی و ارتباط با سایر شهرها، با برداشت نادرست نسبت به رخدادهای زنجان، در انتظار حمایت از سوی ملا قربانعلی در جریان محاصره و نبردهای شهری بودند (روزنامه انجمن تبریز، ۲۴ رمضان ۱۳۲۶: نمره ۱۴، ص ۴؛ روزنامه حکمت، ۱۵ شوال ۱۳۲۶: شماره ۹۲۲، ص ۵).

آغاز حمله‌های مجاهدان مشروطه در ماه‌های نخستین ۱۳۲۷، گروه‌های فرودست زنجان را از انزوا خارج کرد، اما طبقه فرادست از هرگونه اقدام عجولانه با احتمال از بین رفتن موقعیت اجتماعی و سیاسی خودداری ورزید. در راستای تکاپوی مخالفان مشروطه، شیخ جوینی کشته شد (موسوی زنجان، ۱۳۵۲: ۳۳۰). در ادامه، با اعزام سردار مسعود از سوی شاه برای حکمرانی و مأموریت عظیم‌زاده از قزوین برای برقراری مشروطیت در زنجان، احتمال درگیری‌ها و تنش‌های دو طرف افزایش یافت

(کتاب نارنجی، ۱۳۶۶: ۲/۱۴۰؛ کسروی، ۱۳۸۴: ۸۲). هر دو نفر با بی‌اطلاعی از کنش‌ها و بینش‌های سیاسی گروه‌های زنجانی و بی‌توجه نسبت به زمان حساس نبرد پیش روی تهران، از میرزا ابوالمکارم تقاضای همکاری کردند، اما میرزا ابوالمکارم درخواست‌ها را با سیاست صبر و انتظار بی‌پاسخ گذاشت.

با شکست مقطعی مشروطه‌خواهان در شاه‌آباد کرج، گروه‌های مشروطه‌خواه زنجانی به فعالیت هر چه بیشتر ترغیب شدند (کسروی، ۱۳۸۴: ۸۲). در این برهه، عظیم‌زاده که سخنرانی‌هایش را در مسجد میرزایی‌ها انجام می‌داد، به مسجد جامع پایگاه انجمن اسلام و کانون مخالفان مشروطه منتقل کرد. به روشنی نمی‌دانیم این تصمیم با پیشنهاد چه کسی انجام گرفت، اما برخی منابع محلی به نقش میرزا ابوالمکارم در این قضیه اشاره کرده‌اند (روحانی، ۱۳۴۷: ۵۵-۵۶). به نظر می‌رسد در صورت صحت این موضوع، میرزا ابوالمکارم در صدد رویارویی عظیم‌زاده و ملا قربانعلی و در نتیجه، حذف این عنصر متنفذ نوظهور از جامعه زنجان بود.

مجلس سخنرانی عظیم‌زاده به دستور ملا قربانعلی در مسجد جامع بهم خورد. در ادامه، این موضوع به جنگ شهری تبدیل شد و عظیم‌زاده با وجود درخواست‌های چند روز پیش از میرزا ابوالمکارم برای همکاری، بدون یاری به قتل رسید (کسروی، ۱۳۸۴: ۸۲-۸۳؛ بهزادی، ۱۳۸۹: ۳۲۲). در ناکامی عظیم‌زاده موارد زیر تأثیرگذار بود. نخست سپهدار تنکابنی با آگاهی از درخواست‌های بی‌پاسخ گذشته و اعتماد بی‌اساس به موقعیت و جایگاه میرزا ابوالمکارم که برخلاف برادرش میرزا ابوطالب چندان تمایل به دخالت در بازی‌های سیاسی نداشت، عظیم‌زاده را به مأموریت بی‌بازگشت زنجان فرستاد (همان، ۳۱۰-۳۱۱). او در کنار نادیده گرفتن موقعیت متزلزل مشروطه در ماه‌های پیش از فتح تهران که بر مواضع و کنش‌های سیاسی عناصر متنفذي چون میرزا ابوالمکارم تأثیر می‌گذاشت، ساختار و وضعیت گروه-های سیاسی زنجان را مورد بررسی قرار نداد. میرزا ابوالمکارم به عنوان عامل دوم با اتخاذ سیاست منفعلانه و چشم‌پوشی نسبت به درخواست‌های عناصر متنفذي چون سردار مسعود حاکم ضد مشروطه، سپهدار تنکابنی و عظیم‌زاده، جایگاه و موقعیت طبقاتی‌اش را بر اهداف سیاسی ترجیح داد و به انتظار جنگ تعیین‌کننده تهران نشست.



با فتح تهران، چرخش سیاسی میرزا ابوالمکارم دور از انتظار نبود. بنابراین پس از بی‌توجهی به درخواست‌های نخستین سپهدار، با ارسال نامه خواستار حاکمی با کفایت برای زنجان شد. دولت مشروطه نیز برای عادی‌سازی اوضاع، ضمن تشویق میرزا ابوالمکارم برای همکاری، معین‌الدوله را به زنجان فرستاد (بهزادی، ۱۳۸۹: ۳۲۱-۳۲۲). در این برهه، طبقه فرادست به دلیل عدم برقراری مشروطه در زنجان و احتمال بازگشت محمدعلی‌شاه به قدرت، موضع انفعالی را ادامه دادند (روزنامه شمس، ۱۷ ذی‌الحجه ۱۳۲۷: شماره ۱۷، صص ۳-۴). نتیجه این ملاحظات طبقاتی میرزا ابوالمکارم و سایر مشروطه‌خواهان، به دخالت دولت برای تثبیت مشروطه در زنجان منتهی شد. بنابراین با توجه به شورش شاهسون‌ها در اردبیل و برقراری مشروطه در زنجان، نیرویی از مجاهدان اعزام شد (روزنامه ایران‌نو، ۲۴ شوال ۱۳۲۷: شماره ۶۱، ص ۲). با تصرف زنجان به دست مشروطه‌خواهان، میرزا ابوالمکارم به عنوان رئیس انجمن ولایتی، کنش‌های اجتماعی و سیاسی‌اش را با ناکامی به سرانجام رساند. او با وجود توانایی جمع‌آوری نیرو و کمک به مجاهدان، اقدامی در این باره نکرد و حتی با ارسال تلگراف، توصیه به دستگیری هر چه سریع‌تر ملا قربانعلی کرد (همان، ۱۱ ذی‌قعدة ۱۳۲۷: شماره ۷۴، ص ۳). در ادامه، با نامه‌های پیش از جنگ زنجان خواستار عفو و اغماض نسبت به همه گروه‌های زنجان مخالف مشروطه شد (روزنامه مجلس، ۷ شعبان ۱۳۲۷: شماره ۱۵، ص ۲)، اما به علت وابستگی به طبقه فرادست، در جریان اجرای مجازات‌ها اقدامی در ممانعت از تبعیض‌های صورت گرفته نسبت به تبعید و اخذ جریمه از عناصر متنفذ و در مقابل اعدام گروه‌های فرودست شهری انجام نداد. این نگرش طبقاتی اندکی بعد ضمن کم‌توجهی نسبت به درخواست اعطای مقرری برای بازماندگان فرودست مشروطه، با ارسال نامه برای برقراری حقوق امام‌جمعه ضد مشروطه به دلیل پیوندهای سببی (استادوخ، ۳۰۳۰۱۰۰-۲۱۶۱۳؛ ساکما، ۲۴۰/۱۴۶۸۰؛ اسناد خاندان حسینی زنجان، ۱۳۹۹) و رقابت‌های گروهی علما با هدف منت‌گذاری دنبال شد.

پس از پایان حوادث زنجان، میرزا ابوالمکارم با وجود ناکامی‌های سیاسی عصر مشروطه، به ریاست انجمن ولایتی منصوب گردید و حاکمان زنجان با مشاوره او تعیین شدند (بهزادی، ۱۳۸۹: ۳۴۳ و ۳۵۰). مرگ میرزا ابوالمکارم در روز شنبه ۲۶

ربیع‌الاول ۱۳۳۰، زنجان را به تعطیلی کشاند (اقبال آشتیانی، ۱۳۲۵: ۱۳۳) و جایگاه تأثیرگذارش را در میان گروه‌های مختلف که نتوانست با توجه به منافع طبقاتی به نفع مشروطیت استفاده کند، دوباره نمایان کرد.

#### کنش سیاسی میرزا ابوالمکارم در عصر مشروطه؛ تأثیرات و نتایج

تأثیرات	نتایج
۱. ریاست خاندان و مسئولیت حفظ موقعیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خانواده.	۱. قتل سعدالسلطنه، تبیین نکردن حوادث زنجان به مجاهدین تبریز، ناکامی در ممانعت از عبور قوای عین‌الدوله به تبریز و شکست مأموریت عظیم‌زاده ارتباط مستقیمی با انزوای میرزا ابوالمکارم داشت.
۲. خلق و خوی آرام و میانه‌روی در میان طبقات مختلف.	۲. کارنامه ناموفق انجمن ولایتی زنجان در تحقق اهداف مشروطه که ریاست آن را برعهده داشت.
۳. دارا بودن یکی از مهم‌ترین محاکم شرعیه زنجان و تلاش برای حفظ اعتبار و اهمیت آن.	۳. جلوگیری نکردن از تبعیض دولت مشروطه در تعیین مجازات مجرمان حوادث زنجان.
	۴. تبعیض در پیگیری قطع مقرری طبقات مختلف زنجان.
	۴. تثبیت موقعیت خاندان موسوی تا زمان مرگ با موقعیت‌سنجی و میانه‌روی در سال‌های مشروطه.
	۵. مرگ طبیعی و تشیع جنازه باشکوه در زنجان.

#### ۳-۳. میرزا ابوطالب زنجانی و جریان‌های سیاسی دوره مشروطه

برخلاف میرزا ابوالمکارم که در سال‌های مشروطه در اندیشه منافع خاندانی بود، میرزا ابوطالب در عرصه سیاست با اهداف و آرمان مشخص فعالیت داشت. او درباره نوع مجلس شورای ملی، نحوه قانونگذاری، طبقه و جایگاه نمایندگان انتقادهایی کرد که این مسئله در بروز شایعه درباره مخالفتش با نهاد مشروطه بی‌تأثیر نبود. میرزا ابوطالب برای تبیین آرا و نظراتش نسبت به نهاد مشروطه، دو نامه با یک مضمون با نام «مرض را قبل استیلا علاج کنیم» به جراید داخلی و خارجی فرستاد. در آغاز نامه به دشمنی‌های نخستین مخالفان به دلیل دخالتش در امر سیاست اشاره کرد. به نظر می‌رسد منظورش بی‌مهری ناصرالدین‌شاه به سبب روابطش با اسدآبادی بود. براساس محتوای این نامه، میرزا ابوطالب در جریان تحصن علما در

قم، از شاه درخواست اعطای آزادی و تأسیس مجلس قانونگذاری کرد. او نوشته است: «شرایط منتخبین و انتخاب را عرض کردم. حال چطور می‌شود منکر مجلس باشم؟». در ادامه نامه به انتقاد از ابهام در چگونگی و کارکرد مجلس شورای ملی و فعالیت نمایندگان پرداخت (روزنامه حبل‌المتین کلکته، ۶ ذی‌الحجه ۱۳۲۴: شماره ۲۳، ص ۱۵).

در اوایل سال ۱۳۲۵، امیر افشار که برای تصاحب زمین‌های مورد منازعه با اسعدالدوله، جواز علمایی چون ملا قربانعلی و سید عبدالله بهبهانی را به محاکم تهران ارائه کرد و در مقابل از فعالیت‌های ضد مشروطه ملا قربانعلی ممانعتی به عمل نیاورد، میرزا ابوطالب به انتقاد از سیاست‌های متنفذان زنجانی پرداخت (اسناد خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹). او با وجود مواضع هم‌گرایی با مشروطه، در ماه‌های بعد به جبهه مخالفان پیوست. اقوامش علت این رویکرد را بدبینی نسبت به شعارها و اهداف رهبرانی چون بهبهانی دانستند که براساس مطامع شخصی در حمایت از مشروطه ایجاد شده بود (مصاحبه با محسن میرزایی، ۱۳۹۹). در تحلیل این موضوع می‌بایست به رقابت‌های گروه‌های علما و سیاست‌های کارگزاران قاجاری پرداخت که در راستای تداوم حیات سیاسی، سعی در جلب نظر و ایجاد گروه‌های رقیب داشتند. همان‌گونه که اشاره شد، مخالفت‌های بهبهانی و طباطبایی با عین‌الدوله، به جلب نظر علمای رقیب برای دامن زدن به اختلاف‌ها و تحقق اهداف سیاسی منجر شد. بنابراین عین‌الدوله با برکناری بهبهانی از مسجد و مدرسه سپهسالار، علاوه بر واگذاری سرپرستی این مراکز به میرزا ابوطالب، به وسیله پول درصدد تطمیع برآمد (کسروی، ۱۳۸۳: ۶۵؛ ملک‌المورخین، ۱۳۸۶: ۷۶۳/۲). باید افزود نزدیکی میرزا ابوطالب به اندیشه‌های اسدآبادی و تلاش برای تحقق نظریه «امت اسلامی»، با انتقادات نسبت به چگونگی و کارکرد مجلس شورای ملی، در این گرایش‌های سیاسی بی‌تأثیر نبود. بنابراین میرزا ابوطالب با پیوستن به جبهه مخالفان مشروطه، به همراه شیخ فضل‌الله نوری در گردهمایی‌های حرم عبدالعظیم حضور یافت (دولت‌آبادی، ۱۳۹۰: ۲۸۸).

افزایش اختلاف‌های اندیشه‌ورزان حوزه‌های سیاست و مذهب درباره فلسفه حکومت مشروطه، به همکاری شاه با علمایی چون شیخ فضل‌الله نوری و میرزا

ابوطالب در میدان توپخانه انجامید. میرزا ابوطالب بر این مدعا بود که با اکراه و به درخواست شاه در این تجمع اعتراضی شرکت کرد (کسروی، ۱۳۸۳: ۵۱۱-۵۱۳)، اما این سخنان در تضاد با فعالیت‌های همزمانش بود. برای بررسی این موضوع باید دو نامه رهبران هر دو جبهه به زنجان را در ذی‌قعدة ۱۳۲۵ مرور کنیم که هر یک به نوعی در صدد همراهی گروه‌های سیاسی با اهدافشان بودند. در نامه علمای مخالف مشروطه، میرزا ابوطالب برخلاف برادرش میرزا ابوالمکارم که در جبهه طرفداران مشروطیت در زنجان قرار داشت، از همشهریانش درخواست «همراهی با شریعت ظاهره و رد آراء مذاهب فاسد» را کرد (اقبال آشتیانی، ۱۳۲۵: ۲۹-۳۰). در ادامه، میرزا ابوطالب به همراه سایر علما نامه‌هایی به ولایات مختلف فرستاد، اما با پاسخ تند انجمن‌های شهرها مواجه شد (روزنامه صبح صادق، ۳۰ ذی‌قعدة ۱۳۲۵: شماره ۲۰۸، ص ۲؛ روزنامه انجمن تبریز، ۹ ذی‌حجه ۱۳۲۵: شماره ۲۹، صص ۱-۳). به نظر می‌رسد تندروی‌های مخالفان مشروطه در میدان توپخانه و قتل عنایت‌الله زنجانی، صلح و امضای بی‌اساس شاه با مشروطه‌خواهان که بعدها با حوادث باغشاه به بدعهدی تعبیر شد و همچنین مشارکت بعدی میرزا ابوطالب در به توپ بستن مجلس، دلایل عمده این توجیه حضور در میدان توپخانه بود. میرزا ابوطالب از تأثیرات و عواقب بدعهدی شاه با امضای پشت جلد قرآن آگاه بود، اما نامه‌های انتقادی گذشته درباره نوع و کارکرد مجلس شورای ملی و رقابت با سید عبدالله بهبانی، او را به صف مخالفان مشروطه در باغشاه کشاند.

شکست مشروطه‌خواهان و مشارکت میرزا ابوطالب با استخاره برای شاه در به توپ بستن مجلس شورای ملی، حیات اجتماعی-سیاسی‌اش را تحت تأثیر قرار داد. با توجه به مهمور بودن پاکت استخاره‌نامه‌ها، مسئله آگاهی میرزا ابوطالب از محتوای آنها به جدال قلمی کاظم میرزایی-برادرزاده میرزا ابوطالب- و عباس اقبال آشتیانی انجامید. به عقیده میرزایی، عمویش از محتوای نامه‌های داخل پاکت‌ها اطلاعی نداشته است (اقبال آشتیانی، ۱۳۲۸: ۷۰)، اما اقبال آشتیانی پاسخ‌های میرزا ابوطالب در زیر نام بزرگان مشروطه را گواه آگاهی‌اش می‌دانست (همو، همان، ۷۵). برای تبیین این مسئله، براساس اسناد خاندانی و منابع به بررسی پرداخته‌ایم. میرزا ابوطالب از علمای نزدیک به شاه و ملکه جهان بود (اسناد خاندان موسوی،

۱۳۹۹). به نظر می‌رسد او با علم و آگاهی و یا بدون اطلاع قبلی، براساس نزدیکی به دربار و همراهی بعدی با سیاست‌های شاه در باغشاه، از محتوای نامه‌ها اطلاع داشته است. در ادامه با آغاز نبرد، میرزا ابوطالب از مشاوران نزدیک شاه بود و درباره چگونگی تعیبه دهانه توپ‌ها به سمت مجلس، طرف مشورت قرار داشت که تأیید دیگری بر این آگاهی است (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۱۷/۲). در سال‌های پس از مشروطه نیز کوه کمری از نمایندگان مجلس دوم شورای ملی، اسناد استخاره‌ها را دیده بود و با تأیید آگاهی و راهنمایی میرزا ابوطالب، افزود: «اگر آن اسناد به دست مشروطه-طلبان می‌افتاد بی‌تردید قطعه قطعه‌اش می‌کردند» (کمره‌ای، ۱۳۹۸: ۲۷/۱-۲۸).

#### ۴-۳. چرخش در مواضع و رفتارهای سیاسی میرزا ابوطالب

کنش ارتباطی در جوامع با ضرورت تبادل آرا و نظرهای مختلف، سرانجام به هم‌گرایی می‌انجامد. در جوامع شرقی نیز دولت‌های استبدادی با وجود سلطه مطلقه بر جامعه، ناگزیر از این روابط و کارکردهای اجتماعی بودند. در دوره استبداد صغیر، نیاز به هم‌گرایی محمدعلی‌شاه را به تحقق وعده از پیش داده شده درباره برقراری مجلس کبرای دولتی وادار کرد. در نتیجه، نشست باغشاه برای این منظور تشکیل شد، اما بی‌اعتقادی شاه و برخی علما نسبت به اساس مشروطیت، این هم‌گرایی را به راهپیمایی‌های ساختگی در اعتراض برای برقراری دوباره مجلس تبدیل کرد و در نتیجه به سبب بدعهدی شاه مجلسی تشکیل نشد (کسروی، ۱۳۸۳: ۸۲۶؛ ملک‌زاده، ۱۳۷۳: ۵۴/۸۶۰-۸۶۱؛ اسناد خاندان موسوی، ۱۳۹۹). در این برهه موضوعی که تعجب همگان را برانگیخت، بازگشت علمای بزرگی چون سید علی یزدی و میرزا ابوطالب به جبهه مشروطیت بود (کتاب نارنجی، ۱۳۶۶: ۴۲/۲). علت این مواضع سیاسی میرزا ابوطالب تاکنون بررسی نشده است. به عقیده کاظم میرزایی، عمومیش پیش از به توپ بستن مجلس، «میوه مشروطه را نارس می‌دانست» (اقبال آشتیانی، ۱۳۲۸: ۶۸)، اما این ادعا نمی‌تواند به واقعیت‌های سیاسی نزدیک باشد؛ زیرا چرخش سیاسی میرزا ابوطالب به فاصله چند ماه پس از سرکوب مشروطه‌خواهان انجام گرفت و در این مقطع زمانی مشروطیت نمی‌توانست به بالندگی برسد. به نظر می‌رسد اندیشه سیاسی میرزا ابوطالب درباره ضرورت وجود

مجلس مشورتی که در نامه به مظفرالدین‌شاه به آن اشاره شد و همچنین دغدغه ایجاد «امت اسلامی» که با استبداد حکومت قاجاریه در تضاد بود، او را به اندیشه همکاری با سید علی یزدی کشاند. در نتیجه، میرزا ابوطالب با وجود بیماری شدید و برخلاف برادر مصلحت‌طلبش در زنجان، برای تحقق آرمان سیاسی و با هدف فشار به شاه برای بازگشایی مجلس، در تجمعات اعتراضی حرم عبدالعظیم حضور یافت.

با فتح تهران و بازگشایی مجلس شورای ملی، معترضان عبدالعظیم به بخشی از خواسته‌هایشان رسیدند. میرزا ابوطالب نیز به همکاری با مشروطیت همچنان ادامه داد. این تعامل علاوه بر افزایش شایعه درباره فتوای قتل شیخ فضل‌الله نوری، به محکوم کردن ملا قربانعلی به عنوان همکار نوری و رقیب نوظهور خاندانش در زنجان انجامید (صدوقی، ۱۳۵۱: ۱۸۱؛ روزنامه ایران نو، ۱۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۷: شماره ۷۹، ص ۲). با وجود مواضع مشروطه‌خواهی میرزا ابوطالب، در ماه‌های ابتدایی سال ۱۳۲۸ به کنج انزوا پناه برد. مخالفان این خانه‌نشینی را به توطئه برای براندازی مشروطیت تعبیر کردند (اسناد خاندان موسوی، ۱۳۹۹؛ بهزادی، ۱۳۸۹: ۳۵۲). این گفته مشروطه‌خواهان نیز به دور از واقعیت نبود؛ زیرا با تمایل شاه مخلوع برای بازگشت به سلطنت، میرزا ابوطالب دوباره به جبهه مخالفان پیوست (عزیزالسلطان، ۱۳۷۶: ۱۹۹/۲). چرخش سیاسی میرزا ابوطالب برای چه بود؟ از دیدگاه تدگار، در تحلیل رفتار گروهی و فردی براساس نظریه «سرخوردگی نسبی»، نارضایتی فرد موجب پیوستن به کنش‌های جمعی می‌شود. این سرخوردگی در واقع نسبی است؛ یعنی شکاف میان ارزیابی او از وضع موجود و انتظاراتی که از اوضاع حال و آینده دارد، اقدام به این «کنش جمعی» را تبیین می‌کند. در تعمیم این نظریه بر کنش سیاسی میرزا ابوطالب، علاوه بر پیشگامی رقیب سید عبدالله بهبهانی در عرصه سیاست کشور، رخدادهای مجلس دوم را باید مد نظر قرار داد. در این برهه، رقابت‌های سیاسی احزاب مجلس دوم (اجتماعیون اعتدالیون و دموکرات عامیون) موجب مرگ عناصر طرفدار هر دو جناح گردید. شعارهای جدایی کامل قوای سیاسی از روحانیان و منع نظام ارباب-رعیتی از سوی حزب دموکرات، انتقادهای فراوانی را از سوی علما در پی داشت. در نتیجه، میرزا ابوطالب با توجه به باورهای سیاسی و وابستگی به خاندان‌های علمی زمیندار، این شعارها را مخالف خواسته‌هایش می‌دید. به نظر

می‌رسد حضور میرزا ابوطالب در باغشاه و نزدیکی به دربار، تأثیر مهمی بر این انزوای سیاسی گذاشت. چنانکه اشاره شد، دولت‌آبادی با طعنه و تمسخر از راهنمایی‌های میرزا ابوطالب برای تعیینه موقعیت توپ‌ها یاد کرده است. نکته آخر در این بررسی توجه دوباره به نامه میرزا ابوطالب در اوایل مشروطه با درخواست-های انتقادی درباره نام، نوع و کارکرد مجلس شورای ملی است که با رویه پیش گرفته شده از سوی احزاب مجلس دوم در تضاد بود.

میرزا ابوطالب روز پنج‌شنبه ۱۵ ربیع‌الاول ۱۳۲۹، در کتابخانه خانه‌اش از دنیا رفت. دولت مشروطه مرگ او را طبیعی جلوه داد، اما بریدگی گردن، آثار خفگی و رد انگشتان دست بر گردن، نشان از قتل داشت. به نظر می‌رسد همکاری میرزا ابوطالب با محمدعلی‌شاه مخلوع و بی‌توجهی نسبت به هشدارها و تهدیدهای مشروطه‌خواهان، موجب هراس مجاهدان مشروطه و این قتل شبانه شده بود (عزیز السلطان، ۱۳۷۶: ۲۰۰۰؛ اسناد خاندان موسوی، ۱۳۹۹). احمدشاه قاجار بعد از مرگ میرزا ابوطالب نسبت به حمل جنازه به مشهد و تخصیص مقرری برای بازماندگان مساعدت کرد (همان اسناد). این توجه شاه نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه بالای میرزا ابوطالب در میان دربار و دولتیان بود؛ موضوعی که از آن هیچ‌گاه برای تعامل سیاسی و کاهش تنش‌های عصر مشروطیت استفاده نکرد.

#### کنش سیاسی میرزا ابوطالب در عصر مشروطه؛ تأثیرات و نتایج

نتایج	تأثیرات
۱. رویکرد انتقادی صریح نسبت به حکومت مشروطیت. ۲. حمایت از جناح ضد مشروطه. ۳. حضور و همکاری در به توپ بستن مجلس شورای ملی. ۴. بازگشت از جبهه شاه به دلیل بی‌اعتنایی نسبت به خواسته‌ها. ۵. چرخش سیاسی پس از فتح تهران و مخالفت دوباره با مشروطه. ۶. قتل شبانه توسط مجاهدان مشروطه و ناکامی در تحقق آرمان‌های سیاسی.	۱. فرزند دوم خانواده، نداشتن مسئولیت سرپرستی خاندان و اقامت در تهران. ۲. روحیه پرسش‌گری و نوگرایی. ۳. غرور و تکبر. ۴. تأثیرپذیری از آرای سید جمال‌الدین اسدآبادی. ۵. رقابت با علمایی چون بهبهانی و طباطبایی. ۶. بی‌اعتنایی شاه و مشروطه‌خواهان نسبت به خواسته‌های سیاسی.

### ۵-۳. تطبیق فعالیت‌های سیاسی برادران زنجان در عصر مشروطه

برادران زنجان پس از تحصیلات حوزوی و از آغاز ورود به عرصهٔ دین و سیاست، کنش‌هایی مختلفی داشتند که در جدول زیر به تطبیق آنها پرداخته‌ایم:

میرزا ابوالکلام	میرزا ابوطالب
۱. مسئولیت سرپرستی خاندان موسوی.	۱. فرزند دوم خانواده و نداشتن بار مسئولیت ریاست خاندان.
۲. خلق و خوی آرام و میانه‌روی.	۲. مغرور، متکبر و نوگرا.
۳. نزدیکی به جریان‌های سیاسی روز برای تثبیت موقعیت خاندان.	۳. نزدیکی به گفتمان سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی و وابستگی به دربار.
۴. انزوا و گوشه‌نشینی در مقام ریاست انجمن ولایتی زنجان در بحران‌های سیاسی عصر مشروطه.	۴. مشارکت آشکار سیاسی، چرخش در بحران‌های عصر مشروطه و تلاش برای تحقق آمال سیاسی.
۵. مماشات با مخالفان و پرهیز از هرگونه درگیری.	۵. درگیری و رقابت مستقیم با مخالفان و دشمنان سیاسی.
۶. تحقق اهداف با حفظ جایگاه و موقعیت خاندان موسوی در زنجان و مرگ طبیعی.	۶. انزوا به علت مشی سیاسی مخالف با مشروطه-خواهان و ناکامی در تحقق اهداف دینی و سیاسی و قتل توسط مجاهدان مشروطه.

### نتیجه‌گیری

برادران موسوی در آغاز از محیط زندگی و تحصیلات حوزوی یکسانی برخوردار شدند، اما تحت تأثیر خصایل شخصی، ضرورت‌های اجتماعی زنجان و تهران و رقابت‌های طبقاتی و سیاسی، کنش‌های متعارضی داشتند. میرزا ابوالکلام با رسیدن به ریاست خاندان موسوی، با توجه به سیاست‌ها و حمایت‌های کارگزاران قاجاریه در برکشیدن خاندان‌ها و عناصر نوظهور در زنجان، وارد رقابت‌های طبقاتی شد. نادیده گرفتن عناصر نوظهوری چون ملا قربانعلی و امام‌جمعه در امر تأسیس انجمن ولایتی، صدور رأی علیه خوانین نزدیک به ملا قربانعلی در جریان حمله به اراضی ایلی و روستایی، سیاست انزوا در زمان حملهٔ مستبدان به تبریز که به تصور نادرست مجاهدان تبریزی از واقعیت‌های سیاسی زنجان دربارهٔ مقاومت ملا قربانعلی در مقابل قوای استبداد انجامید و موضع صبر و انتظار در ماه‌های حساس پیش از فتح

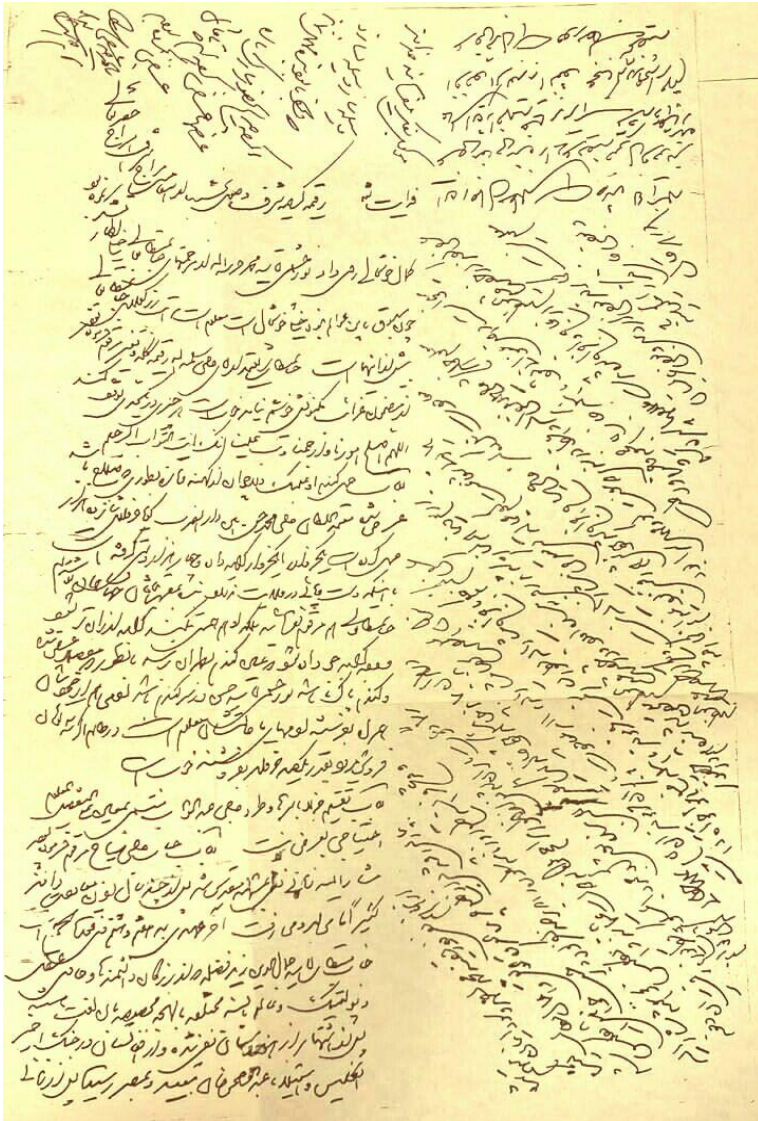


تهران که با بی‌ارادگی نسبت به خواسته‌های دو طرف (سردار مسعود حاکم ضد مشروطه و سپهدار تنکابنی و عظیم‌زاده) همراه شد، از این رقابت‌ها و ملاحظات طبقاتی با هدف تثبیت موقعیت و جایگاه اجتماعی-سیاسی نشأت گرفت. میرزا ابوالکارم علاوه بر تبیین نکردن واقعیت‌های اجتماعی-سیاسی زنجان به سعدالسلطنه و عظیم‌زاده، مقاومتی در جریان قتل این دو نفر کرد. پس از فتح زنجان، ملاحظات طبقاتی میرزا ابوالکارم با جلوگیری نکردن از تبعیض در مجازات گروه‌های فرادست و عناصر فرودست، پیگیری مقرری قطع‌شده امام‌جمعه ضد مشروطه که با بی‌توجهی برای اعطای مقرری به بازماندگان مجاهدان همراه بود، ناکامی دیگری به کارنامه مشروطه‌خواهی‌اش افزود.

میرزا ابوطالب از دوستان سید جمال‌الدین اسدآبادی بود. در اوایل مشروطه با وابستگی به دربار قاجار، حمایت از عین‌الدوله و رقابت با سید عبدالله بهبهانی و انتقاد از نام، نوع و چگونگی کارکرد مجلس شورای ملی که در نامه‌اش به مجلس شورای ملی تبلور یافت، به جبهه مخالفان مشروطه پیوست و در جریان به توپ بستن مجلس مشارکت کرد. او در دوره استبداد صغیر با بدعهدی شاه نسبت به بازگشایی مجلس کبرای دولتی، به‌رغم وابستگی به دربار قاجار، به اعتراض و تحصن برخاست. این موضوع نشان از اعتقاد راسخ میرزا ابوطالب به آرا و عقاید سیاسی‌اش داشت. پس از فتح تهران، میرزا ابوطالب با عواملی چون انزوای سیاسی از سوی مشروطه‌خواهان به دلیل نزدیکی و همکاری‌های گذشته با شاه مخلوع، پیشگامی رقبایی چون بهبهانی در عرصه سیاست کشور و شعارهای حزب دموکرات در لغو نظام ارباب-رعیتی و جدایی دین از سیاست که برخلاف خاستگاه طبقاتی و باورهای سیاسی‌اش بود، با چرخش سیاسی دوباره به جبهه مخالفان مشروطه پیوست.

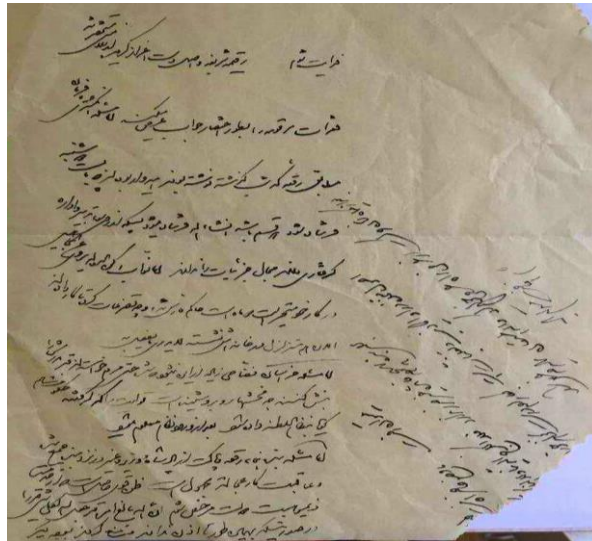
فعالیت‌های سیاسی برادران زنجان در بستر مشروطه با ملاحظات و رقابت‌های طبقاتی از سوی میرزا ابوالکارم با موفقیت در تثبیت جایگاه خاندانی و شکست در کارنامه مشروطه‌خواهی‌اش پایان پذیرفت و میرزا ابوطالب نیز با توجه به اندیشه‌های اسلامی، نزدیکی به دربار قاجار و رقابت با علما، سرانجام قربانی آمال و اهدافش گردید و به دست مجاهدان مشروطه به قتل رسید.

پیوست‌ها

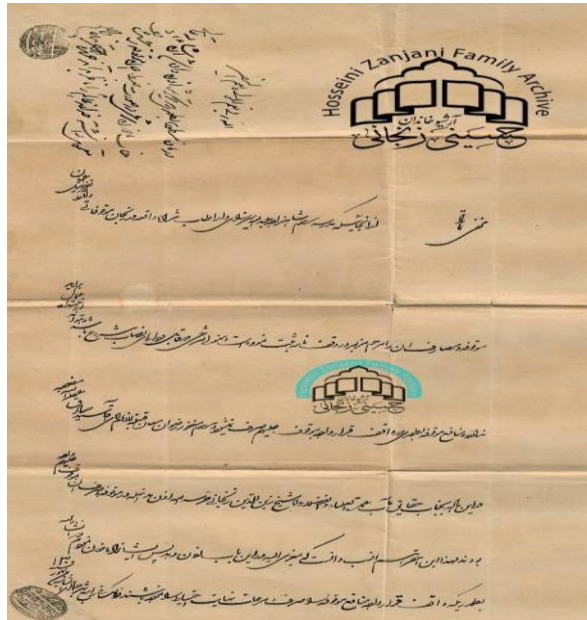


نامه میرزا ابوطالب برای وساطت بین ناصرالدین شاه و سید جمال‌الدین اسدآبادی (اسناد خاندان موسوی

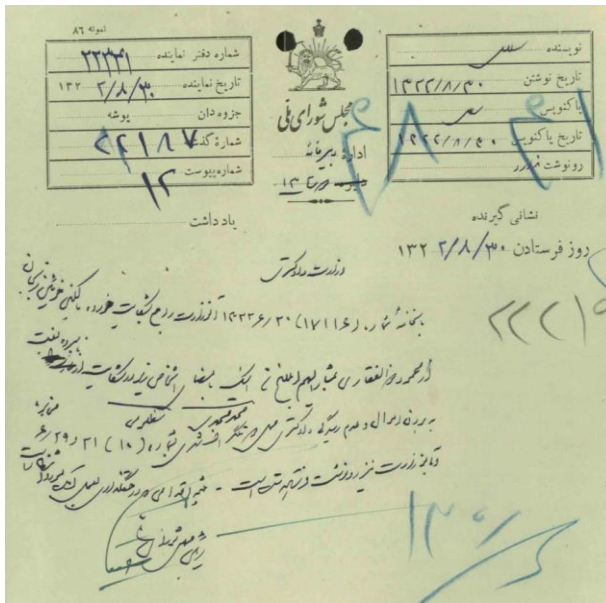
زنجان، ۱۳۹۹)



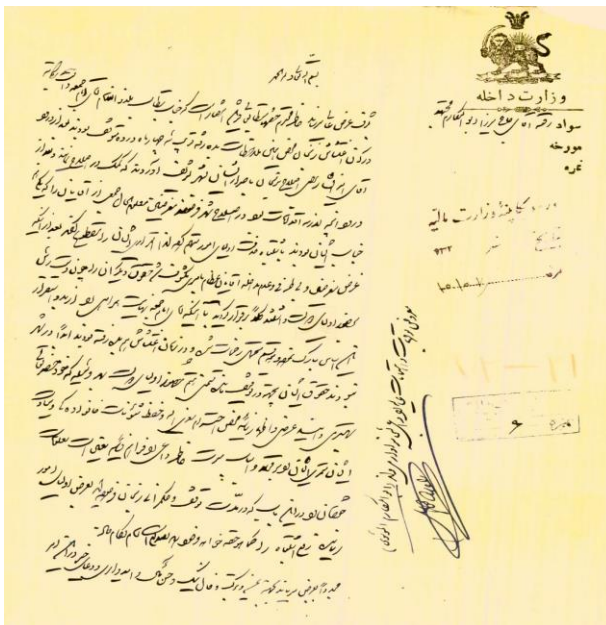
نامه میرزا ابوطالب درباره تصمیم به دوری از دربار ناصری به علت روابط با سید جمال‌الدین اسدآبادی (اسناد خاندان موسوی، ۱۳۹۹)



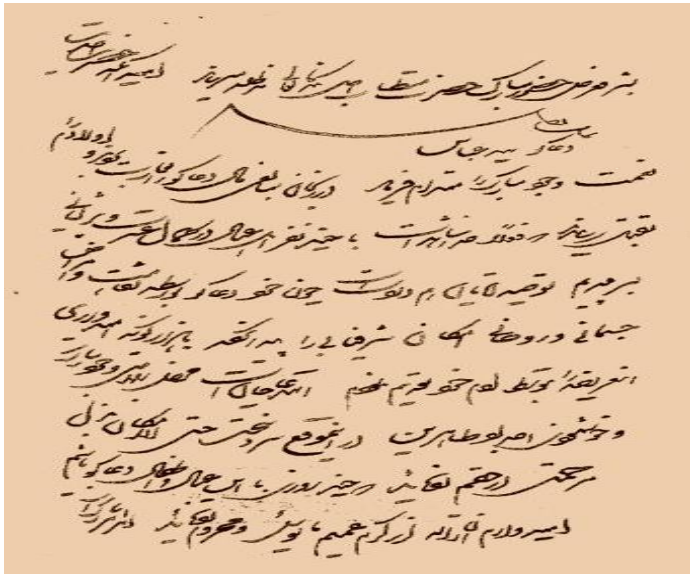
منازعه علمای زنجان، استفتا از میرزا ابوطالب درباره موقوفات مسجد جامع و حکم او علیه خاندان امام‌جمعه (اسناد خاندان حسینی زنجانی، ۱۳۹۹)



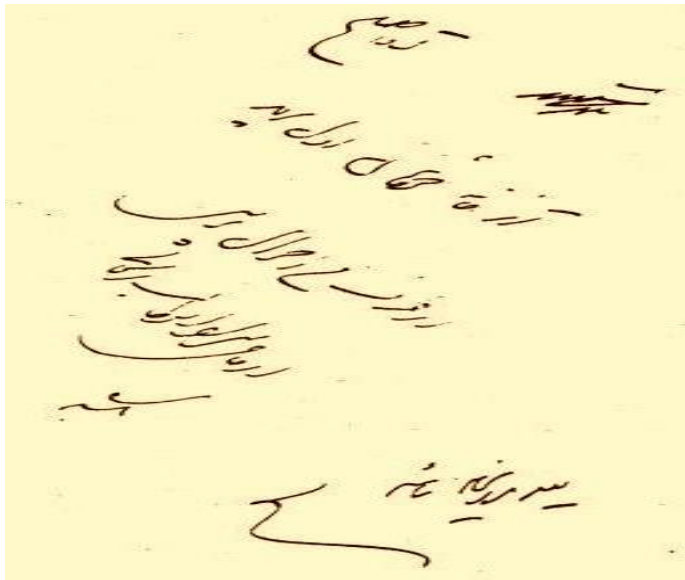
شکایت مالکان روستای خوئین در دوره بهلولی (کموامشا، ۱۵/۰۰۰۱۰/۱۷۹۱۰۰۲)



نامه میرزا ابوالمکارم درباره برقراری حقوق میرزا ابوالفضایل، امام جمعه ضد مشروطه (ساکما، ۲۴۰/۱۴۶۸۰)



نامه خانوادگی مجاهدان زنجانی برای برقراری مقرر «عرایض مردم زنجان» (استادخ، ۳۰۳۰۱۰۰-۲۱۶۱۳۰)

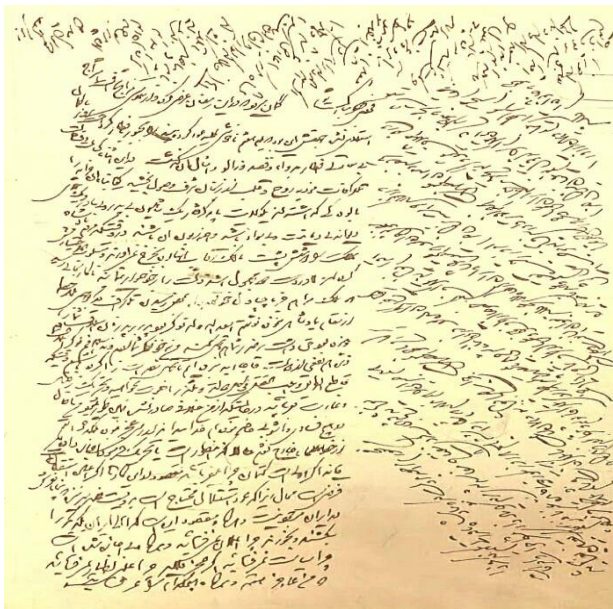


روابط نزدیک میرزا ابوطالب با محمدعلی‌شاه؛ دستخط شاه به یکی از درباریان: فردا صبح از خانه خودتان اول برید از طرف من احوالپرسی از حاجی میرزا ابوطالب زنجانی بکنید، بعد به در خانه بیائید (اسناد خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹)

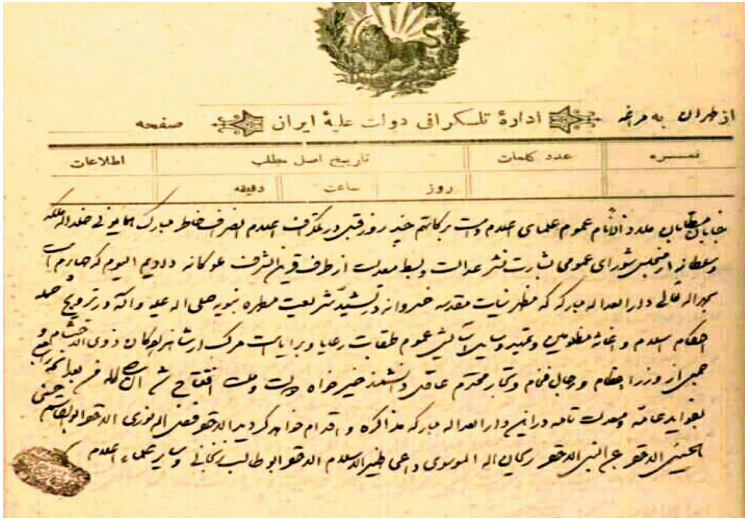


جشن ختنه سوران ملکه جهان برای ولیمهد احمد میرزا و دعوت از میرزا ابوطالب برای استخاره (اسناد

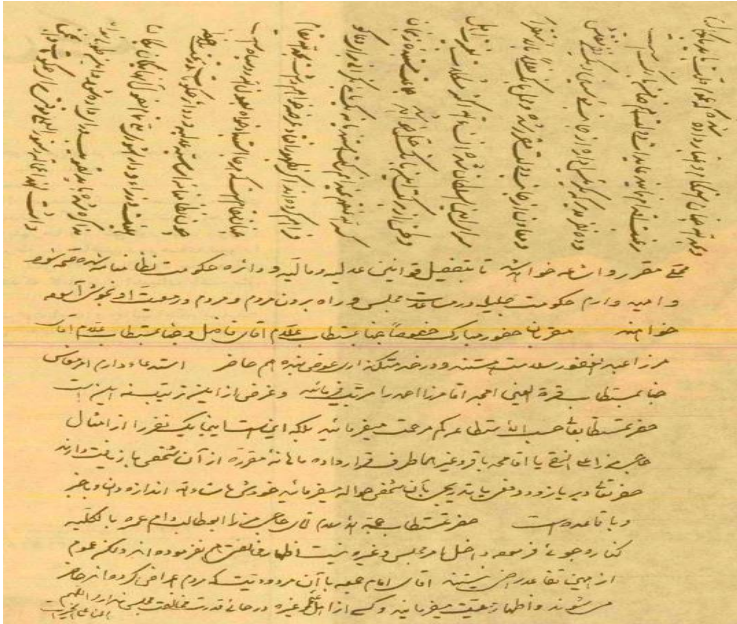
خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹)



بخشی از نامه میرزا ابوطالب در انتقاد از همکاری ملا قربانعلی و امیر افشار برای سرکوب مشروطه-  
خواهان و تصاحب اراضی طبقه فرودست در اوایل سال ۱۳۲۵ (اسناد خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹)



نامهٔ شیخ فضل‌الله نوری و میرزا ابوطالب پس از به توپ بستن مجلس، در اعلام برقراری مجلس شورای عمومی (اسناد خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹)



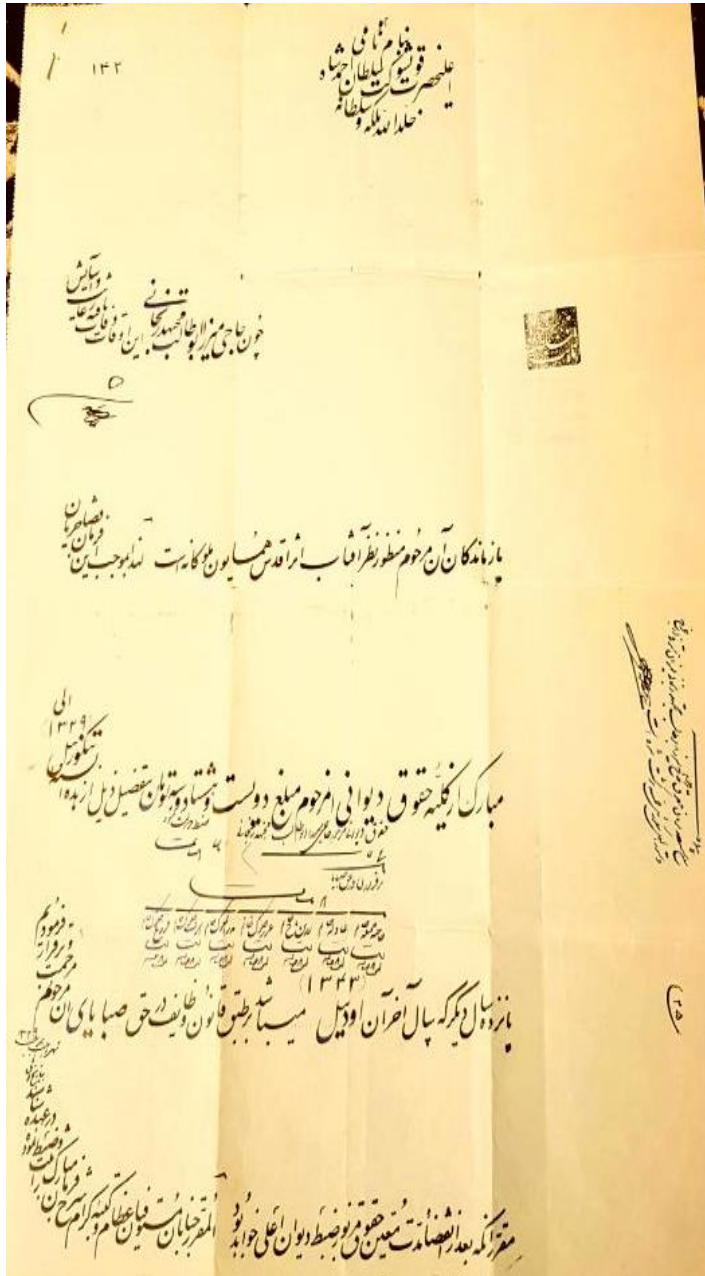
بخشی از نامهٔ شیخ ابراهیم زنجانی پس از فتح تهران دربارهٔ انزوای سیاسی میرزا ابوطالب (اسناد خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹)

قرابت شوم سیدت و ام و از سینه وجود عزیز تشکر کم از محبت صبر جنابا کلبیغ نهم و فکرت  
 تعلق خودم با دینی نهم از مزه که بدید خود میهم امیدوارم که اگر آنکه تعلق خودم را در با خود  
 کرده و خداوند است، هر سلیقه که در افرازم خواهد آورد. طایفه خود که در دست خود را نصیب  
 بلکه خداوند با یقین فرستاده آن عزت و تاج کار خدایت سبب حکومت معاندان است و لامل این  
 ترغیب میدهد که بوزیر و محضو بنشیند و از آنجا که خداوند تبارک و تعالی میگذرد و در دنیا  
 که دنیا با نفس لطیف و جلال و شرف و جلال با رفیق در دست کرده خسته ایم مینماید اگر خود را در دست خطبه عوی  
 شود و بیخالد و در باره او از وزارت و اخلا خراج نکرده خسته و آسودگی علم را گرفته است  
 بنده ضعیفه حضرت با آن همه صداقت و خدمت بنده که شرفی حیوة در کوفه و دود شامی علی که در کوفه  
 مشرف حضور دارم محضو است طایفه خود شریف و در محضر سید الکلی معزز لعل طان مشرف لعل بل طیفه  
 در عهد با دومی خسته و زاده دست را لعل میگیرند حتی التکی منزل معزز لعل طان در آن آتیه نیز گواری بود  
 مستقل خود بار او گرفته شمول کار نیز در وقت سکن از طایفه چیز فرود می گذارند از اینها دست را لعل  
 عطلت صحنی می بینم همه اده از تکران تفصیله بسپه کرده اند که هر نظام بدست لعل طان  
 و بیاید الدوله پارسی مورا است و اینها تکمیل کرده دف و درج با نموده زنگان را هم میزنند و هر روز را هم  
 بیست تکرار با اینها کابینه و زمامی خایسته — تا اینها نوشته بودم تا کاه خیره آوردند بنا خانه  
 آثار هم برود و هر چه از ابوطالب شجاع آقا شرف یافت کرده حیران ماندم اید آنچه شرف  
 با جانان علی بن ابی طالب و اقا میرزا احمد زینم جمعی بودند و در روز چهارم آنها بوده تا غروب بلکه یکت  
 از سیم جمعی در خدمتش بوده اید آنوقت هم بنده همه جمع معلوم شده رسیدیم نوکر که همگی بنده شرف  
 بود صبح آنیم جاری در شکره منتظر شدم آقا بیاید ار شده طول کشید با آن غرضه صفی آتقیه آتقیه  
 دارد معین آقا را در خدمت خواب خفته شده یا ختم با در جمعی حاضر بودیم گفتیم چونکه یک  
 فرموده و قضیتان بعد از آن است. یا در به معلوم شد آن عجیب و جیب آهنی میگرد که در اوقات  
 خود منی همیشه بود با بند کردن برده شده آوردند باز شده و دست خورده و دیگر صحن بنده

دست زده نمود با مورین لطیف هم حاضر بودند مهر و کسر الماس در یا قوت هم حاضر نبود تعلق برند  
 هنوز برت سینه تکرانی علی شرف زبا الی شرف کرده بود تکرانی بنده اطلاع و عرض کردم تکرانی  
 دیگر استینان تفصیل تکفین نمودم با مورین نظیر طایفه طایفه حاضر کردند از غطر و کلکو بود  
 و رنگ سیاه و زبان قدر از زمان بیرون و خوبی در دست جیب با قدر شرف گفتی که اهل خانه  
 نطقون استند در حال حاضر اندرون و اطاعت ممکن خوش هر روز فضا برار غزال  
 فرستاده بگوست اطلاع داده مقصد این است بعد از تفصیل تکفین در خانه که بنده خود  
 تا ورود حضرت آقا را هرگز امید که کسب صفت حرکت داده شود فضا ظهر است بنانه  
 بر گشته کا غذا تمام از تمام التکران آنهاست ما حرکت حضرت با هم شده کنی خنده لعل  
 ندانستم این عریفه عرض کردم فضا میروم آقا و بنده حضرت با اهل بیت و متعلقین و احباب  
 تسلیم عرض کنم و فضا از حضور در مجلس هم افتد از نوشته فرستادم نصیب تا زانرا این  
 فاجعه فاجعه استیم و دل بقاء الله الله دانا لکه دانا الیه مرجع

نامه شیخ ابراهیم زنجانی درباره چگونگی مرگ میرزا ابوطالب (اسناد خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹)





برقراری حقوق دیوانی برای بازماندگان میرزا ابوطالب توسط احمدشاه قاجار (اسناد خاندان موسوی زنجانی، ۱۳۹۹)

## منابع و مأخذ

## الف. کتب و مقالات

- احتشام السلطنه، محمود (۱۳۹۲)، *خاطرات احتشام السلطنه*، به کوشش محمدمهدی موسوی، تهران: زوار.
- اسناد وزارت خارجه ایران درباره سید جمال‌الدین حسینی (اسدآبادی) (۱۳۹۵)، به کوشش هادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.
- اقبال آشتیانی، عباس (مهر ۱۳۲۵)، «دو مکتوب راجع به تاریخ مشروطیت»، مجله یادگار، س ۳، ش ۲، صص ۲۶-۳۰.
- ..... (بهمن و اسفند ۱۳۲۵)، «ما و خوانندگان؛ مرحوم حاج میرزا ابوطالب زنجانی برادر ایشان»، مجله یادگار، س ۳، ش ۶ و ۷، صص ۱۳۰-۱۳۴.
- ..... (خرداد ۱۳۲۸)، «ما و خوانندگان؛ اعتراض به نویسنده مقاله چند استخاره از محمدعلی‌شاه و جواب‌های آنها»، مجله یادگار، س ۵، ش ۱۰، صص ۶۵-۷۵.
- بامداد، مهدی (۱۳۶۳)، *شرح حال رجال ایران*، ج ۱، تهران: زوار، چ ۳.
- بهزادی، محمدرضا (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، «زنجان عصر قاجار؛ پژوهشی در اسناد میرزا ابوالمکارم موسوی زنجانی»، *فصلنامه تاریخ معاصر ایران*، ش ۵۳-۵۴، صص ۲۷۷-۳۵۶.
- دولت‌آبادی، علی‌محمد (۱۳۹۰)، *خاطرات و ملاحظات سید علی‌محمد دولت‌آبادی*، به کوشش ایرج افشار، تهران: سخن.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱)، *حیات یحیی*، ج ۲، تهران: انتشارات فردوسی.
- روحانی، محمدرضا (۱۳۴۷)، *فرهنگنامه زنجان*، زنجان: پرچم.
- زنجانی، احمد (بهار و تابستان ۱۳۹۰)، «سرگذشت خودنوشت آیت‌الله احمد زنجانی به ضمیمه یک اجازه روایی و ترجمه علمای زنجان»، *مجله کتاب شیعه*، ش ۳، صص ۱۸۳-۱۹۱.
- زنجانی، ابراهیم (۱۳۹۳)، *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، به اهتمام غلامحسین میرزا صالح، تهران: کویر، چ ۳.
- سالور، قهرمان میرزا (۱۳۷۴)، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۲، تهران: اساطیر، چ ۲.
- شیبانی، نصیرالملک (۱۳۷۴)، *روزنامه خاطرات بصیرالملک شیبانی*، به کوشش ایرج افشار و محمدرسول دریاگشت، تهران: دنیای کتاب.
- صحرايي، شهرام (۱۳۹۵)، «ابوالمکارم زنجانی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۲۱، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلام.
- صدوقی، منوچهر (۱۳۵۱)، «میرزا علی‌اکبر اردبیلی و خاندان او»، *مجله وحید*، ش ۱۰۱، صص ۱۷۶-۱۸۲.

- عزیزالسلطان، غلامعلی (۱۳۷۶)، روزنامه خاطرات غلامعلی‌خان عزیزالسلطان، به کوشش محسن میرزایی، ج ۲-۳، تهران: زریاب.
- فخرایی، ابراهیم (۱۳۵۳)، گیلان در جنبش مشروطیت، تهران: سازمان کتاب‌های جیبی، چ ۲.
- کتاب نارنجی؛ گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران (۱۳۶۶)، ترجمه حسن قائمیان و دیگران، به کوشش احمد بشیری، ج ۲، تهران: نور.
- کسروی، احمد (۱۳۸۳)، تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر، چ ۲۱.
- ..... (۱۳۸۴)، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران: امیرکبیر، چ ۱۳.
- کمره‌ای، محمد (۱۳۹۸)، روزنامه خاطرات سید محمد کمره‌ای، به کوشش محمدجواد مرادی‌نیا، ج ۱، تهران: شیرازه.
- مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی (۱۳۹۳)، مذاکرات دوره اول تا بیست و چهارم، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس.
- مطلب زنجانی (۱۳۵۰)، «انقلاب زنگان»، مجله خاطرات وحید، س ۹، ش ۱، صص ۳۷-۴۰.
- ملک‌المورخین، عبدالحسین‌خان (۱۳۸۶)، مرآت الوقایع مظفری، ج ۲، تهران: میراث مکتوب، چ ۲.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۷۳)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۴، ۵، تهران: علمی، چ ۴.
- موسوی زنجانی، ابوطالب (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)، «سیاحت‌نامه»، مجله آینه میراث، به کوشش کیانوش کیانی، دوره جدید، س ۳، ش ۳-۴، (پیاپی ۳۱-۳۲)، صص ۳۰۵-۳۱۱.
- موسوی زنجانی، ابراهیم (۱۳۵۲)، تاریخ زنگان؛ علماء و دانشمندان، تهران: کتابفروشی مصطفوی- بوذرجمهری.
- موسوی میرزایی، کاظم (فروردین ۱۳۲۶)، «مرحوم میرزا ابوطالب موسوی»، مجله یادگار، س ۳، ش ۸، صص ۳۵-۴۴.

## ب. اسناد

- اسناد خاندان حسینی زنجانی (۱۳۹۹)، اسناد تولیت و نامه‌های علماء، زنگان: دفتر آیت‌الله حسینی زنجانی.
- اسناد خاندان موسوی زنجانی (۱۳۹۹)، یادداشت‌ها و نامه‌های خاندان موسوی، مشهد: آرشیو حسین موسوی زنجانی.
- اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه (استادوخ)، سند شماره ۳۰۳۰۱۰۰۰۲۱۶۱۳، ۵۱۳۲۸ ق.
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما)، سند شماره ۲۴۰/۱۴۶۸۰.
- .....، سند شماره ۲۹۸/۰۰۲۱۵۳.
- کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی (کموامشا)، سند شماره ۰۰۲/۱۷۹۱۰/۰۰۰۱۵.

## پ. روزنامه

- روزنامه انجمن تبریز (۲۲ شعبان ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۱۴۳، ص ۳.
- ..... (۹ ذی‌حجه ۱۳۲۵)، سال دوم، شماره ۲۹، صص ۱-۳.
- ..... (۲۴ رمضان ۱۳۲۶)، سال سوم، نمره ۱۴، ص ۴.
- روزنامه ایران نو (۲۴ شوال ۱۳۲۷)، سال اول، شماره ۶۱، ص ۲.
- ..... (۱۱ ذی‌قعدة ۱۳۲۷)، سال اول، شماره ۷۴، ص ۳.
- ..... (۱۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۷)، سال اول، شماره ۷۹، ص ۲.
- روزنامه حبل‌المتین طهران (۲۰ ربیع‌الاول ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۵، صص ۳-۴.
- ..... (۲۲ جمادی‌الاول ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۵۸، صص ۳-۴.
- ..... (۴ جمادی‌الآخر ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۶۸، صص ۵-۶.
- ..... (۸ ذی‌حجه ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۲۰۵، ص ۴.
- روزنامه حبل‌المتین کلکته (۶ ذی‌الحجه ۱۳۲۴)، سال چهاردهم، شماره ۲۳، ص ۱۵.
- روزنامه حکمت (۱۵ شوال ۱۳۲۶)، سال هفدهم، شماره ۹۲۲، ص ۵.
- روزنامه شمس (۱۷ ذی‌الحجه ۱۳۲۷)، سال دوم، شماره ۱۷، صص ۳-۴.
- روزنامه صبح صادق (۲۵ جمادی‌الاول ۱۳۲۵)، سال اول، نمره ۷۵، صص ۳-۴.
- ..... (۱۱ رجب ۱۳۲۵)، سال اول، نمره ۱۱۰، صص ۳-۴.
- ..... (۳۰ ذی‌قعدة ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۲۰۸، ص ۲.
- روزنامه مجلس (۲۱ محرم ۱۳۲۶)، سال دوم، شماره ۵۶، ص ۳.
- ..... (۷ شعبان ۱۳۲۷)، سال سوم، شماره ۱۵، ص ۲.

## ت. مصاحبه

- مصاحبه با محسن میرزایی درباره‌ی خاندان موسوی، انجمن دست‌آوردان تاریخ و فرهنگ زنجان، ۱۳۹۹/۲/۱۲.

## List of sources with English handwriting

## Documents

- Documents of the Ministry of Foreign Affairs (1909), *The appeals of the people of zanzan*, document No. 021613-3030100
- Documents of Hosseini Zanjani family (2020), *Tulit documents and scholars' letters*, Office of Ayatollah Hosseini Zanjani.
- Documents of Mousavi Zanjani family (2020), *Notes and letters of the Mousavi*

*family*, Mashhad: Hossein Mousavi Zanjani Archive.

- *Disagreement over the villages around khamse*. (1897\_1904), document No. 298/002153
- Islamic Council Documents center (1904), *The complaint of the owners of Khoin village*, document No: 02/17910/00015.
- National Documents Organization of Iran (1909), *Mirza Abul al-Makaram's letter to establish the rights of Mirza Abul Fazayl Imam Juma*, document No: 240/14680.

## Newspaper

- Calcutta Habalul Matin newspaper (1906), *Raqima Mirza Abutaleb Zanjani to the National Assembly*, year 14, 6 Dhul Hijjah, No. 23, page 15.
- Hekmat newspaper (2005), vol. 4, year 19-16, Arrangement: Inayatullah Rahmani, Tehran: Organization of Documents and National Library, vol. 1, edition 1.
- Iran No newspaper (1909), *Mirza Abu Talib's answer to the merchants of Zanjan*, year 1, No. 79, Wednesday, the 17 th of Dhiqaidah, page 2.
- (2006), volume 1, No (150-1), Preparation and arrangement: Inayatullah Rahmani, Tehran: Organization of Documents and National Library of the Islamic Republic of Iran.
- Majlis newspaper (1997), vol. 2, year 7-5, Arrangement: Inayatullah Rahmani, Tehran: Organization of Documents and National Library, edition 1.
- 3 year, No.15, 7 Shaban 1327 AH, page 2.
- Newspaper of Tabriz Anjoman (1997), vol. 2, year 2, (first period, No. 15\_32, and the second period No. 1-3), year 3 (No. 1-46), Tehran: National Library in cooperation with East Azerbaijan Governorate.
- Shams newspaper (1908), year 2. No 17. 17DhulHijjah.
- Sobh Sadegh newspaper (1906), *Mazandaran Mujahidan Telegraph*, year 1, Sunday, 30th of Dhiqaidah, No. 208, page 2.
- (2005), year 1, No 151-1, Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute, edition 1.
- Tehran's Habal-ul-Matin newspaper (2004), *Habal al-Matin's diary*, vol. 1, year 1, No (157-1) and vol. 2 No (158-274), vol. 1, Tehran: University of Tehran.

## Books and articles

- Article by Zanjani (1971), "Zanjan Revolution", *Khaterate vahid Magazine*, year 9, No.1, P 37 -40.
- Aziz al-Sultan, Gholam Ali (1997), *Diary of Gholam Ali Khan Aziz al-Sultan*, edited by Mohsen Mirzaei, vol. 2-3, Tehran: Zaryab, edition 1.
- Bammad, Mehdi (1984), *biography of Iranian men*, Vol. 1, Tehran: Zavvar, edition 3.
- Commentary on the deliberations of the National Council (2013), *the deliberations of the first to twenty-fourth period*, Tehran: Library, Museum and Majlis Document Center.
- *Documents of the Ministry of Foreign Affairs of Iran about Seyyed Jamaluddin Hosseini (Asadabadi)* (2016), By the efforts of Hadi Khosrowshahi, Tehran: Ettelaat, edition 1.
- Daulatabadi, Yahya (1982), *Hayat Yahya*, Vol. 2, Ferdowsi Publications, edition 1.
- Daulatabadi, Ali Mohammad (2011), *memories and observations of Seyyed Ali Mohammad Daulatabadi*, with the efforts of Iraj Afshar, Tehran: Sokhan, edition 1.
- Ehtsham al-Sultaneh, Mahmoud (2013), *Memories of Ehtsham al-Sultaneh*, by the efforts of Mohammad Mahdi Mousavi, first edition, Tehran: Zavvar, edition 1.
- Encyclopaedia of Islamic World (2016), *Abul Makarem Zanjani*, under the supervision of Gholam Ali Haddadadel, Vol. 21, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation, edition 1.
- Fakhraei, Ebrahim (1974), *Gilan in the Constitutional Movement*, Tehran: sazmane Ketabhaye jibi, edition 2.
- Iqbal Ashtiani, Abbas (1946), "Two letters about the history of constitutionalism", *Yadgar Magazine*, year 3, number 2, pages 26\_30.
- (1949), "We and the readers; Objection to the author of the article Chand Istikhara by Muhammad Ali Shah and their answers", *Yadgar magazine*, year 5, No.10, pages 75-65.
- Kasravi, Ahmad (2004), *Constitutional History of Iran*, Tehran: Amirkabir, edition 21.
- (2005), *18-year history of Azerbaijan*, Tehran: Amirkabir, edition 13.
- Komrehei, Mohammad (2018), *Seyyed Mohammad Komrehei's diary newspaper*, edited by Mohammad Javad Javadinia, Vol. 1, Tehran: Shirazeh, edition 1.


- Malekzadeh, Mehdi (1994), *History of Iran's Constitutional Revolution*, Tehran: Elmi, edition 4.
- Mousavi Mirzaei, Kazem (1947), "We and the readers: Mirza Abutalib Mousavi and his brother" *Yadegar Magazine*, year 3, No 6-7, P 131-134, No 8, p 35-44.
- Mousavi Zanjani, Abu Talib (2004), "Travel Book", by Kianush Kiani, *Ayneh mirase magazine*, new period, year 3, No.3-4, P 311- 305.
- Mousavi Zanjani, Ebrahim (1973), *History of Zanjan- Scholars and Scholars*, Tehran: ketab forooshi Mostafavi.
- *orange book; Political reports of the Ministry of Foreign Affairs of Tsarist Russia about the Iranian Constitutional Revolution* (1987), by Ahmad Bashiri, translated by Hassan Qahemian and others, Vol.2, Tehran: noor, edition 1.
- Rouhani, Mohammad Reza (1968), *Dictionary of Zanjan*, Zanjan: Parcham, edition 1.
- Sadoughi, Manouchehr (1972), "Mirza Ali Akbar Ardabili and his family", *Vahid Magazine*, No.101, P 176- 182.
- Salor, Ghahreman Mirza (1997), *Ain al-Sultaneh newspaper*, with the efforts of Masoud Salor and Iraj Afshar, Vol. 2, Tehran: Asatir, edition 2.
- Sepehr, AbdulHossein (2007), *Merat al-Waq'a'i Mozafari*, edited by AbdulHossein Nawai, Vol. 2, Tehran: Mirase Maktoob, edition 2.
- Shibani, Nasirul-Molk (1995), *Basir-ul-Molk Shibani's diary*, with the efforts of Iraj Afshar and Mohammad Rasul Daryagasht, Tehran: Donyaye Ketab, edition 1.
- "Zanjan of the Qajar era; A research in the documents of Mirza Abul Makaram Mousavi Zanjani" (2010), By the efforts of Mohammad Reza Behzadi, *Quarterly Journal of Contemporary History of Iran*, No. 53-54, pages 277 - 356.
- Zanjani, Ahmad (2011), "Autobiography of Ayatollah Ahmed Zanjani with an appendix of a narration permission and translation by the scholars of Zanjan", *Shia Book Magazine*, number 3, pages 183-191.
- Zanjani, Ebrahim (2014), *Sheikh Ebrahim Zanjani's memoirs*, edited by Gholamhossein Mirzasaleh, Tehran: Kavir, editeditio 3.

## Interview

- Interview with Mohsen Mirzaei about the Mousavi family: Zanjan History and Culture Lovers Association.2020/05/01.





: 20.1001.1.22286713.1401.14.54.6.8

## جنبش آلاش و تکوین قزاقستان؛

### در تکاپوی گذار از جامعه ایلی به دولت-ملت (۱۹۱۷-۱۹۲۰)

علی کالیراد<sup>۱</sup>

فرزاد امینی آریا<sup>۲</sup>

چکیده: جنبش آلاش در اوایل سده بیستم میلادی توسط گروهی از روشنفکران قزاق در مستملکات آسیایی امپراتوری روسیه شکل گرفت، در پی تحولات سال ۱۹۱۷ هیئتی سیاسی یافت و حکومت «آلاش-اوردا» از دل آن زاده شد. حاکمیت روس‌ها به خصوص سیاست آنان در تصاحب اراضی و اسکان مهاجران، قزاق‌ها را با مسائل تازه‌ای مواجه ساخت. روشنفکران به عنوان نیروی نوین سیاسی-فرهنگی کوشیدند در برهه انقلاب ۱۹۰۵ و جنگ جهانی اول به سخنگوی مطالبات قزاق‌ها تبدیل شوند. با بروز انقلاب‌های فوریه و اکتبر ۱۹۱۷، روشنفکران قزاق با فرصت‌ها و چالش‌های پیش‌بینی نشده‌ای روبه‌رو شدند و کوشیدند در فترت پیش‌آمده، رهبری سیاسی قزاق‌ها و پی‌ریزی یک دولت-ملت مدرن را برعهده گیرند. حکومت آلاش -گرفتار میان طرف‌های درگیر در جنگ داخلی روسیه- می‌بایست بر مجموعه‌ای از مشکلات داخلی و رقابت‌های درونی فائق آید و در عین حال، امکان بهره‌مندی از حمایت خارجی را نداشت. آلاش‌اوردا سرانجام در سال ۱۹۲۰ تسلیم بلشویک‌ها شد. با وجود این، بازخوانی میراث سیاسی و فکری آن در قزاقستان پس از استقلال همچنان ادامه دارد.

واژه‌های کلیدی: آلاش (جنبش)، بلشویک‌ها، روسیه تزاری، روشنفکران قزاق، قزاقستان

شناسه دیجیتال (doi): 10.52547/pte.14.54.7

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) kalirad@ut.ac.ir

۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ، گرایش مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

farzad.amini.aria@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۶ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۷/۱۴

## **The Alash Movement and the Emergence of Kazakhstan, an Effort for Transition from a Nomadic Society to a Nation-state (1917-1920)**

Ali Kalirad<sup>1</sup>

Farzad Amini Aria<sup>2</sup>

**Abstract:** The Alash movement was formed in the early 20th century by a group of Kazakh intellectuals in the Asian territories of the Russian Empire. After the Russian Revolution of 1917, it emerged as a political body, and then the "Alash Orda" government was born from it. The rule of the Russians, especially their land policy and settling of immigrants by them, brought new problems to the Kazakhs. Intelligentsia, as a new political-cultural class, tried to become the representative of Kazakhs' public demands during the revolution of 1905 and the First World War. After the February and October revolutions of 1917, Kazakh intelligentsia faced unexpected opportunities and challenges and tried to assume the political leadership of Kazakhs and the foundation of a modern nation-state. The Alash Orda faced with various forces involved in the Russian civil war and had to overcome a series of internal problems and internal rivalries. On the other hand, Kazakh leaders were unable to benefit from the support of foreign powers. The Alash Orda finally surrendered to the Bolsheviks in 1920. Nevertheless, the rereading of their political and intellectual legacy continues in post-independence Kazakhstan.

**Keywords:** Alash movement, Bolsheviks, Tsarist Russia, Kazakh intelligentsia, Kazakhstan.

---

1 Assistant Professor, Department of History, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author)  
kalirad@ut.ac.ir

2 MA in History of the Central Asia & the Caucasus, University of Tehran, Tehran, Iran.  
farzad.amini.aria@ut.ac.ir

Recive Date 2022/08/27

Accept Date: 2022/10/6

## مقدمه

استیلای روسیه تزاری بر آسیای مرکزی و قفقاز، تأثیرات ژرف و پایداری بر ابعاد مختلف حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جوامع گوناگون ساکن این سرزمین‌ها داشت. شکل‌گیری دولت-ملت‌ها در این گستره جغرافیایی، مستلزم بررسی عوامل دخیل در فرایندهای هویت‌سازی -اعم از درون‌زا و برون‌زا- در دوران استعمار روسی است. دگردیسی قزاق‌ها -به عنوان جامعه‌ای کوچ‌رو با سنت‌های ریشه‌دار ایللی- به یک دولت-ملت مدرن در زمره همین تحولات قرار می‌گیرد. یکی از نخستین زمینه‌سازی‌ها برای این دگردیسی، در تلاش روشنفکران قزاق در چارچوب جنبش موسوم به «آلاش» (آلاش‌اوردا)<sup>۱</sup> در اوایل سده بیستم میلادی صورت گرفت. نگارندگان برآن‌اند که با بررسی مقطع گذار از نظام تزاری به اتحاد جماهیر شوروی، کمّ و کیف نقش‌آفرینی روشنفکران قزاق و میزان توفیق آنها در ایجاد زمینه‌های تکوین یک دولت-ملت مدرن را واکاوی کنند. از این منظر، نگارندگان کوشیده‌اند چگونگی شکل‌گیری جنبش آلاش در سال‌های مقارن با انقلاب روسیه و مشکلات و موانع پیش روی آن را بررسی کنند. پیش از آن، خطوط کلی سرگذشت قزاق‌ها از زمان تشکیل‌یابی در قالب یک هویت متمایز جمعی در اواخر سده پانزده میلادی و چالش‌ها و مسائل اصلی آنها با امپراتوری تزاری از اواخر قرن هجده به اختصار بیان شده است. در همین دوره است که روشنفکران به مثابه حاملان ارزش‌ها و جهان‌بینی مدرن، در جامعه قزاق ظاهر می‌شوند و در ادامه می‌کوشند راهکارهای نوسازی جامعه خویش را بیابند و محقق سازند.

مناسبات مردمان آسیای مرکزی با مرکز نه از نوع روابط اقلیت با اکثریت، بلکه از نوع استعماری بوده است (کار، ۱۳۷۱: ۳۸۳). پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷، بلشویک‌ها به خودمختاری اقوام و ملل تابعه امپراتوری تزاری روی خوش نشان دادند، اما پس از انقلاب اکتبر با ساختارهای سیاسی متزلزل شکل‌گرفته در قلمرو سابق تزاری به معارضة برخاستند. همین امر موجب گرایش بسیاری از رهبران

---

1 Alash Orda

سیاسی جوامع مسلمان آسیای مرکزی و قفقاز به همکاری با حرکت‌های ضد بشوویک شد که البته ناکام ماند. در واقع، رهبران جوامعی نظیر قزاق‌ها، باشقیرها و تاتارها خود را در میان دو قدرت رقیب گرفتار می‌دیدند که اولی خواستار حفظ آنها در چارچوب روسیه واحد بود و دومی قصد داشت آنها را به امواج خروشان انقلاب سیاسی-اجتماعی بیندازد.

از نخستین پژوهش‌ها درباره جنبش آلاش می‌توان به «آلاش‌اوردا؛ یک مقاله کوتاه تاریخی در مورد جنبش ملی-بورژوازی قزاقستان، ۱۹۱۷-۱۹۱۹»<sup>۱</sup> نوشته «آرخپ بوچاگف» اشاره کرد که در سال ۱۹۲۷ در قزل‌آردای قزاقستان منتشر شد. «آلاش‌اوردا در اسناد و مدارک»<sup>۲</sup> توسط «ن. مارتینکو» در سال ۱۹۹۲ در آلماتی به چاپ رسید که حاوی اسناد معتبری از تاریخچه، فعالیت و برنامه‌های آلاش‌اورداست و تصویر جامعی از وقایع تاریخی سال‌های ۱۹۱۳-۱۹۲۰ به دست می‌دهد. البته مهم‌ترین پژوهش به زبان روسی درباره جنبش آلاش توسط «دینا امانزولوا» به نگارش درآمده است. این پژوهش در قالب کتاب *در بحران: آلاش در تاریخ قومی-سیاسی قزاقستان*<sup>۳</sup> در سال ۲۰۰۹ در آلماتی به چاپ رسید. امانزولوا به اسناد دولتی دوران شوروی، از جمله برگه‌های بازجویی رهبران آلاش در زمان تصفیه‌های دهه ۱۹۳۰ دسترسی داشته و به شکلی دقیق و جزئی روند حوادث را بازسازی کرده است.

از بین مطالعات به زبان انگلیسی می‌توان از پژوهش «استیون سابول» که با عنوان *استعمار روسی و آگاهی ملی قزاق*<sup>۴</sup> در سال ۲۰۰۳ منتشر شد، نام برد. در این پژوهش تصویر جامعی از اوضاع جامعه قزاق در دوران استیلای روسیه و زمینه‌های برآمدن روشنفکران قزاق ارائه شده است. در واپسین سال‌های حیات اتحاد شوروی، «مارتا اولکات» در کتاب *قزاق‌ها*<sup>۵</sup> تحقیقی همه‌جانبه از سده پانزده میلادی تا آخرین دهه

1 Arkhip Kuz'mich Bochagov (1927), *Alash-Orda: kratkiy istoricheskiy ocherk o natsional'no-burzhuznom dvizhenii v Kazakhstane perioda 1917-1919*, Kzyl-Orda.

2 N. Martinenko (1992), *Alash orda sbornik dokumentov*, Alma Ata.

3 Dina Amanzholova (2009), *Na izlome. Alash v etnopoliticheskoi istorii Kazakhstana*. Almaty.

4 Steven Sabol (2003), *Russian colonization and the genesis of Kazak national consciousness*, NewYork.

5 Martha Brill Olcott (1987), *The Kazakhs*, Hoover Institution Press, Stanford University.

قرن بیستم میلادی ارائه داد. نوشته‌های «توموهو کو اوایاما»<sup>۱</sup> و «مامبت قوی گلدیف»<sup>۲</sup> درباره جنبش آلاش نیز شایان ذکر است. همچنین «اوزگه جان کسه‌ژی»<sup>۳</sup> در مقالات خود تلاش کرده است با استفاده از مفاهیم جامعه‌شناختی به تحلیل این جنبش بپردازد. در پژوهش‌های موجود در زبان فارسی - به‌ویژه ترجمه‌ها - ذیل تحولات آسیای میانه پس از انقلاب روسیه، اشاراتی گذرا به جنبش آلاش شده است (برای نمونه، ن. ک. به: آکینر، ۱۳۶۷: ۳۶۶؛ حسین‌پور و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۱۷؛ سوچک، ۱۳۹۸: ۲۵۶).

### استپ‌های قزاق از ایجاد خان‌نشین‌ها تا انقلاب ۱۹۱۷

در میانه سده پانزدهم میلادی/ نهم قمری، دو خان چنگیزی به نام‌های «گرای» و «جانی‌بیگ» و اتباعشان پیوند اتحاد خود با ابوالخیرخان شیبانی فرمانروای دشت قپچاق را بریدند و به «اسن‌بوغای ثانی» خان مغولستان پناه بردند. وی آنها را در سرحدات غربی مغولستان صاحب ملک و زمین کرد. در پی بروز درگیری میان ازبکان پس از مرگ ابوالخیرخان، شمار بسیاری از آنها به گرای‌خان و جانی‌بیگ خان پیوستند. به این ترتیب، اتحادیه ایلی جدیدی در «ژتی‌سو»<sup>۴</sup> ایجاد شد که به «خانات قزاق» در تاریخ آسیای مرکزی شهرت یافت (دوغلان، ۱۳۸۳: ۱۰۸-۱۰۹، ۴۰۴؛ گروسه، ۱۳۶۵: ۷۸۷؛ آکینر، ۱۳۶۷: ۳۶۲). کلمه «قزاق» که به معنی سرکش و سرگردان بود، نخست توسط همسایگان بر این جماعت اطلاق شد (دوغلان، ۱۳۸۳: ۴۰۴). البته درباره ریشه واژه «آلاش» برخی این اصطلاح - به معنای آدمکش - را لقبی دانسته‌اند که قلموق‌ها به «احمدخان» خان مغولستان داده بودند (قس: دوغلان، ۱۳۸۳: ۱۵۶، ۲۲۷). به نظر بوکیخانف،<sup>۵</sup> آلاش لقب جوجی

1 Tomohiko Uyama

2 Mambet Koigeldiev

3 Ozgezhan Keszehi

۴ اخیراً پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «جنبش آلاش؛ مبانی فکری و زمینه‌های سیاسی» توسط فرزاد امینی آریا، به راهنمایی علی کالیراد، در گروه تاریخ دانشگاه تهران دفاع شده است.

۵ ژتی‌سو (یدی‌سو)؛ هفت‌آب و یا سمیرچییه: سرزمینی تاریخی و مهم پیرامون دریاچه بالخاش.

6 Alikhan Bukeikhanov (1866-1937).

فرزند چنگیزخان و به معنی فرد منتسب به موطن و سرزمین پدری بوده است (Kesezhi, 2017: 1141-1143). گروهی نیز آلاش را نام نیای اسطوره‌ای قزاق‌ها دانسته‌اند (Ubiria, 2015: 36)؛ همچنین ن. ک. به: رمزی، ۲۰۰۲: ۴۳۸/۲).

«قاسم خان» فرزند جانی‌بیگ را عموماً بانی خانات متحد قزاق می‌دانند. او قلمرو تحت سلطه قزاق‌ها را گسترش داد و مراتع شرقی دشت قپچاق، بخش بزرگی از دره سیردریا و تمامی دره رود چو را به قلمرو خویش افزود (رمزی، ۲۰۰۲: ۴۴۲/۲؛ Olcott, 1995: 9). در زمان «حق نظرخان» خانات به سه ژوز<sup>۱</sup> بزرگ، کوچک و میانی تقسیم شد. اردوی بزرگ یا «اولوژوز»<sup>۲</sup> در ژتی‌سو و در امتداد آبگیر رودهای چو، طراز و ایلی کوچ می‌کرد؛ اردوی میانی یا «اورتاژوز»<sup>۳</sup> در اطراف مسیر پایین دست سیردریا زمستان را سپری و در تابستان به سمت رودهای صاری‌سو، توبول<sup>۴</sup> و ایشیم در منطقه استپ مرکزی مهاجرت می‌کرد؛ اردوی کوچک یا «کیشی ژوز»<sup>۵</sup> در امتداد پایین دست رودهای سیردریا و اورال و در منطقه بین رود «ایرغز»<sup>۶</sup> و کوه‌های «تورغای»<sup>۷</sup> زمستان را می‌گذرانند و در امتداد رود اورال، سرچشمه‌های توبول و در تپه‌های ایرغز، تابستان را سپری می‌کرد (Ibid).

در قرن هجدهم دولت امپراتوری روسیه از شمال، خانات خوقند از جنوب و به خصوص خانات جونگار از شرق در حال گسترش قلمرو خود به زیان قزاق‌ها بودند. «ابوالخیر» خان اردوی کوچک و فرزندش نورعلی در سال ۱۷۳۰ م. خود را تابع «آنا ایوانوونا»<sup>۸</sup> تزارینای روس قرار دادند. او بدون رضایت بزرگان اردوی کوچک به روس‌ها پیوسته بود و همین موجب قیام‌هایی در اردوی کوچک از قرن هجده تا نیمه دوم قرن نوزده شد. در اردوی میانی «آبلای خان» قهرمان مقاومت

۱ ژوز (به ترکی: یوز) به معنای صد است.

2 Uly juz

3 Orta juz

4 Tobol

5 Kishi juz

6 Irgiz

7 Turgai

8 Anna Ivanovna (1693-1740)

قزاق - ضد جونغارها، روس‌ها و خوقندی‌ها بود و برای حفظ استقلال خود، هر از گاه به یک طرف متمایل می‌شد. پس از او، نوه‌اش «کنه‌صاری‌خان»<sup>۱</sup> پرچم‌دار قیام ضد روس‌ها شد. اردوی بزرگ قزاق خیلی دیرتر از دو اردوی کوچک و متوسط، در نیمه دوم قرن نوزده تحت سلطه روس‌ها درآمد (رمزی، ۲۰۰۲: ۴۴۳/۲-۴۵۱).

چنان‌که بارتولد (۱۳۷۶: ۲۷۲) اشاره کرده است، روس‌ها تا اوایل سده بیستم اصطلاح «قرقیز» را توأمان برای قرقیزها و قزاق‌ها به کار می‌بردند و سپس برای تدقیق آن، از اصطلاح «قره‌قرقیز» برای متمایز کردن قرقیزها از قزاق‌ها استفاده کردند. افزون بر این، اصطلاح «قزاق» به سبب اطلاق بر جوامع جنگاور مستقر در سرزمین‌های میان دریای سیاه و دریای مازندران - که زبان، آیین، فرهنگ و خاستگاه قومی متفاوت با قزاق‌های آسیای مرکزی داشتند - ابهام‌آفرین است. اگرچه امروزه در زبان روسی، قزاق‌های آسیای مرکزی «کازاخی»<sup>۲</sup> و قزاق‌های غیرترک‌تبار/زبان «کازاکی»<sup>۳</sup> خوانده می‌شوند، اما در زبان‌هایی چون فارسی و ترکی چنین تمایزی وجود ندارد.<sup>۴</sup>

در پی استیلای روسیه بر سرزمین‌های قزاق‌ها و افزایش تدریجی مهاجرت روس‌ها به استپ، تملک اراضی به مسئله اصلی روابط دولت روسیه با قزاق‌ها تبدیل شد. دولت تزاری برای جایگزینی نخبگان دست‌پرورده خود با نخبگان سنتی جوامع قزاق، مدارس روس-قزاق را تأسیس کرد تا در این مدارس کاتب و مترجم برای اداره امور استپ تربیت شوند. نسل نخست این دانش‌آموختگان افرادی چون «شاقان ولیخانف»<sup>۵</sup>، «ابراهیم آلتین‌صارین»<sup>۶</sup> و «آبای قونان‌بای»<sup>۷</sup> بودند که کاملاً تحت تأثیر فرهنگ و تمدن روسیه قرار داشتند. نیمه دوم قرن نوزدهم شاهد تغییرات مهمی در جامعه قزاق‌ها بود. از طرفی گسترش اسلام در میان توده‌های قزاق و نقش‌آفرینی آن

1 Kenesari Kasimov (1802-1847)

2 Kazakhi

3 Kazaki

۴ در مقاله حاضر برای جلوگیری از آشفتگی، از اصطلاح کازاک برای قزاق‌های غیرترک‌زبان/تبار استفاده کرده‌ایم.

5 Shoqan Valikhanov (1835-1865).

6 Ibriham Altynsarin (1841-1889).

7 Abai Kunanbaev (1845-1904).

به مثابه یک نیروی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی؛ و از طرف دیگر، نظام آموزشی سکولار روس‌ها که به ظهور روشنفکران قزاق منجر شد (Olcott, 1995: 101).

در انقلاب ۱۹۰۵، نخبگان مذهبی نقش اصلی را در سازماندهی چندین تجمع اعتراضی ایفا کردند. دولت در واکنش به نمایش قدرت قزاق‌ها و در تلاش برای جلوگیری از گسترش ناآرامی‌ها، تسلیم برخی خواسته‌ها از جمله حق آموزش دینی به زبان قزاقی در مدارس ابتدایی شد. بیشتر برای آموزش‌های دینی از زبان تاتاری استفاده می‌شد. مهم‌تر از آن، توصیه شورای وزیران برای گسترش اختیارات روحانیون مسلمان محلی در استپ - به بهای کاهش قدرت روحانیون تاتار - بود که در سال ۱۹۰۶ به ایجاد مفتیات منطقه استپ منجر شد. با این حال، اعطای چنین امتیازاتی برای توقف ناراضی‌های روزافزون قزاق‌ها کافی نبود (Ibid, 111).

تأسیس دوما فرصت بیشتری برای قزاق‌ها فراهم کرد تا مطالبات خود را در گردهمایی‌های انتخاباتی ابراز کنند. قزاق‌هایی که به عضویت دوما درآمدند، با اعضای «کادت»<sup>۱</sup> (حزب دموکراتیک مشروطه) متحد شدند و در انجمن حزبی مسلمانان که تحت نفوذ جدیدی‌های تاتار بود، شرکت کردند. یکی از نمایندگان قزاق‌ها در دوما، «علی خان بوکیخانف» از منتقدان سرسخت نظام تزاری بود. بوکیخانف دانش‌آموخته رشته جنگلداری، پس از پایان تحصیلات از سن پترزبورگ به «امسک»<sup>۲</sup> رفت و چهارده سال از عمرش را صرف زندگی و کار در آنجا کرد. در سال ۱۸۹۶ وارد هیئت «شربینا»<sup>۳</sup> شد که هدف از تشکیل آن، علاوه بر ارزیابی محیط و منابع طبیعی منطقه استپ، تحقیق درباره فرهنگ، اقتصاد، جامعه و شیوه زندگی جامعه بومی بود (Sabol, 2003: 75).

در انقلاب ۱۹۰۵، بوکیخانوف به عضو ارشد گروهی از روشنفکران قزاق تبدیل شد که گرایش سیاسی به دموکرات‌های مشروطه‌طلب (کادت) داشتند. در سال ۱۹۱۰ بوکیخانوف رساله سیاسی مهم و مشهورش به نام قرقیزها<sup>۴</sup> [قزاق‌ها] را - به

1 Kadets

2 Omsk

3 F. A. Shcherbina (1849-1936).

4 Kirgizy



زبان روسی - منتشر کرد. این رساله شامل چهار بخش است؛ دو بخش اول به توصیف شرایط اقتصادی و سیاسی در چهار ناحیهٔ استپ و بخش سوم به بررسی تأثیرات حکومت تزاری بر ساختار اجتماعی-سیاسی قزاقها اختصاص دارد؛ در بخش آخر نیز تأثیر انقلاب ۱۹۰۵ بر رشد سیاسی قزاقها مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش پایانی رساله، بوکیخانوف اختلاف میان روشنفکران قزاق، به خصوص اختلاف زاپادنیکی‌های<sup>۱</sup> سکولار (غرب‌گرایان)، پان‌ترکیست‌ها و پان‌اسلامیست‌ها را تشریح و پیش‌بینی کرده است که در آینده نزدیک دو حزب در بین قزاق‌ها ظاهر خواهد شد؛ یکی از آنها گرایش به غرب‌گرایی و دیگری تمایل به پان‌اسلامیسم دارد (Ibid).

جنبش ملی قزاق‌ها نخست وجه فرهنگی و ادبی داشت. زبان برای جنبش‌های ملی تنها ابزار ارتباطی نیست، بلکه میراثی گرانبها از فرهنگ ملی است که پاسداری و ترویج آن ضرورت دارد و در بسیاری موارد، به منزلهٔ اساس ملیت تلقی می‌شود (Barbour & Carmichael, 2002: 9). در کنار زبان، وجود فرهنگ ملی متشکل از داستان‌های عامیانه، قهرمانان اساطیری و اشعار حماسی برای جنبش ملی ضروری می‌نماید. در جنبش ملی قزاق، نشریه‌های *آی‌قاپ*<sup>۲</sup> (۱۹۱۱-۱۹۱۵) و *قزاق*<sup>۳</sup> (۱۹۱۳-۱۹۱۸) تلاش می‌کردند از طریق فرهنگ و ادبیات تأثیری مشابه همهٔ جنبش‌های ملی‌گرا بر جامعه داشته باشند (Sabol, 2003: 70).

بوکیخانف در سال ۱۹۱۳ به همراه «احمد بای تورسونف»<sup>۴</sup> و «میریعیقوب دولتوف»<sup>۵</sup> نشریهٔ *قزاق* را منتشر کردند که چندی بعد به ارگان جنبش آلاش تبدیل شد. توجه هیئت تحریریهٔ *قزاق* به موضوعات مختلفی معطوف بود که خط‌مشی‌های استعمار تزاری و مسائل آموزشی، از مهم‌ترین آنها به شمار می‌رفت. در این نشریه «مختار عیوضاف»<sup>۶</sup> از نویسندگان مشهور و «ساکن سیفولین»<sup>۷</sup> بلشویک آینده،

1 Zapadniki

2 Ay Qap

3 Qazaq

4 Ahmed Baitursynov (1873-1937)

5 Mir Yakub Dulatov (1885-1935)

6 Mukhtar Auezov (1897-1961)

7 Saken Seifullin (1894-1938)

«مصطفی شاقای»<sup>۱</sup> رهبر آینده‌تشیلات خودمختار خوقند و «نظیفه قلجانوا»<sup>۲</sup> قلم می‌زدند. نشریه مهم دیگری که در این سال‌ها منتشر می‌شد و خط‌مشی‌ای شبیه به نشریه قزاق داشت، نشریه آئی‌قاپ به مدیریت «محمدجان شیرعلین»<sup>۳</sup> بود. قزاق را می‌توان ارگان روشنفکران سکولار غرب‌گرا دانست؛ در حالی که آئی‌قاپ بیشتر متمایل به مسلمانان جدیدی بود. در همین چارچوب، زبانی که در آئی‌قاپ استفاده می‌شد، لغات بیشتری از فارسی و سایر زبان‌های ترکی وام گرفته بود، اما نشر قزاق خالص‌تر به نظر می‌رسید و به نوعی خاستگاه زبان ادبی امروزی قزاقی به شمار می‌رود.

اگرچه آغاز جنگ جهانی اول مهاجرت به استپ را کاهش داد، اما پس از مدت کوتاهی مشکلات بزرگ‌تری برای قزاق‌ها و سایر مردمان بومی آسیای مرکزی پدید آمد. فرمان ژوئن ۱۹۱۶ تزار مبنی بر اعزام مردان جوان سرزمین‌های آسیای مرکزی به جبهه‌ها و خدمت در واحدهای غیررزمی، موجی از نارضایتی در منطقه پدید آورد و به شورش‌های خونینی منجر شد که بومیان را در برابر مهاجران روس قرار داد (Ganin, 2016: 116). تلفات قیام مشخص نیست، اما نزدیک به پانصد هزار قزاق به چین گریختند. اعضای جنبش آلاش در نشریه قزاق آشکارا از قیام دفاع نکردند و همین امر در سال‌های بعد بهانه‌ای به دست بلشویک‌ها داد که جنبش آلاش را به دفاع از تزاریسیم متهم کنند.

### قزاق‌ها و انقلاب فوریه

هنوز استپ و ترکستان از پیامدهای قیام ۱۹۱۶ خلاص نشده بودند که انقلاب فوریه ۱۹۱۷ به عمر دولت تزار پایان داد. اقوام مختلف امپراتوری روسیه در مراحل مختلفی از توسعه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی قرار داشتند. اکنون با توجه به فرصتی که انقلاب ایجاد کرده بود، امید زیادی برای تحقق آرمان‌های ملی در بین نخبگان سیاسی-فرهنگی پدید آمد. فروپاشی ناگهانی استبداد و رویکرد دموکراتیک دولت موقت

1 Mustafa Shoqay (1890-1941)

2 Nazipa Qulzhanova (1887-1934)

3 Mukhamedzhan Seralin (1872-1929)

باعث شد که رفته‌رفته جامعه قزاق نسبت به انقلاب واکنش مثبت نشان دهد (Amanzholova, 2009: 153). جامعه قزاق در جلسات منطقه‌ای که در بهار و تابستان ۱۹۱۷ برگزار شد، هرچه بیشتر تشکل یافت. در این جلسات، نمایندگان آلاش یعنی همان حلقه روشنفکران نشریه قزاق و اطرافیان بوکیخانف، نقش عمده‌ای ایفا کردند. مسائل مطرح‌شده در این جلسات درباره مسائل مربوط به جنگ، دولت موقت، خودمختاری محلی، مسئله زمین، آزادی مذهبی، دادگاه‌های محلی و آموزش بود. در این جلسات به‌طور کلی نظام پادشاهی محکوم و از تشکیل جمهوری دموکراتیک فدرال و مجلس مؤسسان حمایت شد. در تصمیمات آنها جایگاه ویژه‌ای به مسئله زمین اختصاص داده شد. از پیشنهادهای مهمی که در اجلاس «ژتی‌سو» مطرح شد، نام‌گذاری همه استپ‌های قزاق با عنوان «قزاقستان» بود. در اجلاس تورغای نیز بحث تشکیل یک حزب ملی قزاق مطرح شد (Ibid: 167).

نخستین اجلاس عمومی قزاق‌ها از ۲۱ تا ۲۸ ژوئیه در اورنبورگ برگزار شد. در این اجلاس نمایندگان آق‌مولینسک،<sup>۱</sup> سمی‌پالاتینسک، اورالسک، تورغای، آردوی بوکی،<sup>۲</sup> ژتی‌سو و فرغانه حضور داشتند. در این اجلاس برای نخستین بار تشکیل جمهوری خودمختار قزاقستان در چارچوب فدراسیون روسیه مطرح و تصمیم گرفته شد حزب سیاسی ویژه قزاق‌ها تأسیس شود. روند تبدیل جنبش آلاش به حزب، در تابستان ۱۹۱۷ آغاز شد و ارتباط نزدیکی با کارزار انتخابات مجلس مؤسسان داشت. روزنامه قزاق به عنوان ارگان رسمی جنبش، در ۵ اکتبر ۱۹۱۷ ضمن ارائه فهرست نامزدها، از ضرورت نام‌گذاری آن با عنوان نامزدهای آلاش سخن گفت (Ibid: 171-174).

مصوبات ژوئیه پشتیبانی گسترده‌ای در میان رهبران سکولار و حتی مذهبی به دست آورد، اما این حمایت یکپارچه نبود. قزاق‌هایی که دولت موقت را نپذیرفته بودند، تصمیمات کنگره سراسری قزاق را نیز رد کردند. رهبری جریان مخالف با شخصی به نام «قلبای توقوسوف»<sup>۳</sup> مدیر مسئول نشریه آلاش بود که مواضع پان‌ترکی و پان‌اسلامی داشت و بعدتر حزب «اوش‌ژوز»<sup>۴</sup> را برای رقابت و مخالفت با آلاش

1 Akmolinsk

2 Bukey Horde

3 Kolbay Togusov (1879-1919)

4 Ush Zhuz

در تاشکند ایجاد کرد (Olcott, 1995: 136). گروه دیگری که از ابتدا خطوط خود را از جنبش آلاش جدا کرد، «شیرعلی لاپین»<sup>۱</sup> و هواداران حزب شورای علما بودند. لاپین در «پروفسک» (قزل‌اوردا) شورای موقت نمایندگان را با ۳۵ نفر ایجاد کرد. طبق خواست آنها ترکستان (که مناطق استپ را هم در برمی گرفت) باید جمهوری خودمختار در ساختار روسیه می‌شد و قانونگذاری باید براساس قوانین روسیه و شریعت اسلام صورت می‌گرفت (Bisinbayev, 2018).

«آ.و. سوشکو»<sup>۲</sup> پژوهشگر روس، جناح‌بندی‌های داخل استپ را نه ایدئولوژیک، بلکه از جنس طایفه‌گرایی و رقابت‌های بین قبایل قزاق دانسته است (Sushko, 2008: 329-336). برای مثال، وی با اشاره به گزارش محرمانه‌ای که از دولت «کولچاک»<sup>۳</sup> به جا مانده، دشمنی «جانگلدین»<sup>۴</sup> با آلاش را نه دعوی ایدئولوژی چپ و راست، بلکه کینه و عداوت طایفه‌ای قلمداد کرده است. بر این اساس، با توجه به خاستگاه اشرافی اعضای آلاش، باید رقابت اوش‌روز با آلاش‌اوردا را رقابت بین قره‌سویک‌های<sup>۵</sup> غیراشرافی با آق‌سویک‌های<sup>۶</sup> اشرافی تلقی کرد که ریشه در سلسله‌مراتب اجتماعی قزاق‌ها داشت. سوشکو تقسیم آلاش‌اوردا به دو شعبه شرقی با رهبری بوکیخانف و غربی به ریاست برادران دوست‌محمدوف را نیز نتیجه رقابت بین روزه‌های قزاق دانسته است. گفتنی است که بوکیخانف از اردوی متوسط و دوست‌محمدوف‌ها از اردوی کوچک بودند. اردوی بزرگ قزاق هم نقش اصلی خود را نه در آلاش‌اوردا، بلکه در ترکستان ایفا کرد؛ چنان‌که «مصطفی شاقای» رهبر خودمختاری خوقند شد (Ibid).

## آلاش‌اوردا و انقلاب اکتبر

انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ وظایف جدیدی برای آلاش رقم زد و موجب شد جنبش و

1 Sherali Lapin (1869-1919)

2 A.V. Sushko

3 Alexander Kolchak (1874-1920)

4 Alibi Dzhangildin (1884-1953)

5 Qara suieki

6 Aq suieki

جامعه قزاق وارد مرحله جدیدی از حیات خود شوند. نخبگان قزاق که رهبری جنبش را برعهده داشتند، در طول دوره کوتاه حکومت خود ایده‌های اساسی مطرح کردند که پس از سرنگونی آلاش‌اوردا نیز تکرار شد؛ ایده‌هایی چون مالکیت عادلانه زمین با در نظر گرفتن ویژگی‌های عشایری و نیمه‌عشایری قزاق‌ها، خودگردانی محلی براساس سنت‌ها، پاسداری و حمایت از فرهنگ بومی و آزادی-های مذهبی. بدین ترتیب، در پی تحولات پس از فوریه ۱۹۱۷، آلاش در شرایطی پراشتهاب از یک جنبش نخبه‌گرایانه به قامت حزب سیاسی درآمد (Amanzholova, 2009: 187).

دومین اجلاس سراسری قزاق‌ها از ۵ تا ۱۳ دسامبر -تنها چند هفته پس از انقلاب اکتبر- در اورنبورگ برگزار شد. شرکت‌کنندگان ایجاد خودمختاری قزاق با عنوان آلاش‌اوردا را در تمامی مناطقی که قزاق‌ها اکثریت داشتند، در قالب روسیه فدراتیو و دمکراتیک تصویب کردند و پایتخت این دولت نیز بخش غربی «سمی پالاتینسک» (ژاناسمی)<sup>۱</sup> تعیین و بوکیخانف به ریاست آلاش‌اوردا منصوب شد. اجلاس به دو جناح میانه‌روی طرفداران بوکیخانف و تندروهای طرفداران «جهانشاه دوست‌محمدوف»<sup>۲</sup> تقسیم شده بود. تندروها خواهان اعلام فوری خودمختاری، ایجاد نیروی نظامی و پیوستن به جمهوری خودمختار ترکستان (به مرکزیت خوقند) بودند (Ibid: 193-194).

بلشویک‌ها به عنوان حاکم مسکو سعی در تمشیت امور داشتند، اما در شرق، نیروهای ضد بلشویک در پی براندازی حکومت آنها بودند. آلاش‌اوردا نخست کوشید بسان نیروی سوم عمل کند. آنها و بلشویک‌ها در مارس ۱۹۱۸ سعی در برقراری ارتباط کردند. جهانشاه دوست‌محمدوف و خلیل دوست‌محمدوف<sup>۳</sup> به عنوان نمایندگان آلاش، در مسکو با سران بلشویک دیدار و گفت‌وگو کردند و گویا مبلغ قابل توجهی نیز برای کمک به جنبش دریافت کردند؛ البته در راه بازگشت دستور بازداشت آنها صادر شد. به نظر می‌رسد اختلاف دو طرف در مورد ترکیب

1 Zhanasemeyskiy rayon

2 Jahansha Dosmukhamedov (1887-1938)

3 Khalel Dosmukhamedov (1883-1939)

شوراهایی بوده است که باید امور جمهوری را برعهده می گرفتند. آلاش‌آورد از شوراهایی که بومیان در آن حائز اکثریت بودند، دفاع می کرد؛ درحالی که بلشویک‌ها تفسیر طبقاتی خود را از ترکیب شوراها داشتند و معتقد به دیکتاتوری کارگران و زحمتکشان بودند. موضع منفی حکومت بلشویکی نسبت به آلاش به همراه اقدامات خشن بلشویک‌ها در مناطق قزاق‌نشین، باعث شد عملاً آلاش‌آورد به دسته‌جات ضد بلشویک گرایش پیدا کند.

با آغاز جنگ داخلی، در جبههٔ اورال، کازاک‌های اورال به فرماندهی «آتامان دوتوف»<sup>۱</sup> در نوامبر ۱۹۱۷ قدرت را در اورنبورگ قبضه کردند. در ژانویهٔ ۱۹۱۸ بلشویک‌ها اورنبورگ را به تصرف درآوردند، اما در ژوئیه شهر دوباره به دست دوتوف افتاد. از سوی دیگر، لژیون چکسلواک به عنوان یک نیروی ضد بلشویک، در ژوئن ۱۹۱۸ «چلیابینسک»<sup>۲</sup> «سامارا»<sup>۳</sup> و «ترویتسک»<sup>۴</sup> را تصرف کرد (Ibid: 245).

در شرق قزاقستان، در میانهٔ مه ۱۹۱۸، به دستور سرهنگ «گریشین آلمازوف»<sup>۵</sup> - رئیس تشکیلات ضد بلشویک سیبری - و در هماهنگی با لژیون چکسلواک، نیروهای ضد بلشویک در شهرهای مختلف سیبری و قزاقستان دست به تحرک زدند. در ۱۹ ژوئن نیروهای آلاش‌آورد وارد سمی پالاتینسک شدند. در ۲۴ ژوئن آلاش‌آورد با صدور بیانیه‌ای تمام احکام بلشویکی را در قلمرو خود بی اعتبار خواند (Ibid: 212). در اوت همان سال، دولت موقت سیبری از طرف آلاش‌آورد به عنوان نمایندهٔ قانونی انقلاب فوریه به رسمیت شناخته شد و نیروهای آلاش در کنار نیروهای گارد سفید، در همهٔ جبهه‌ها به مبارزه با ارتش سرخ پرداختند (Olcott, 1995: 146).

تا اکتبر ۱۹۱۸ در جبهه‌ها نیروهای گارد سفید و آلاش‌آورد برتری داشتند. سرلشکر «ماتکوفسکی»<sup>۶</sup> فرمانده سپاه دوم سیبری، به همراه «الیوت»<sup>۷</sup> نماینده

1 Ataman Dutov (1879-1921)

2 Chelyabinsk

3 Samara

4 Troitsk

5 Aleksey Grishin-Almazov (1880-1919)

6 Aleksey Matkovskiy (1877-1920)

7 Charles Eliot (1862-1931)

متفقین، به سمی پالاتینسک رفت و به بازدید از واحدهای نظامی از جمله واحدهای نظامی آلاش پرداخت. در آنجا ماتکوفسکی با رهبران آلاش ملاقات و در نماز جمعه مسلمانان شرکت کرد، اما از ملاقات دوم خودداری کرد تا ملاقات‌های مکرر شائبه به رسمیت شناخته شدن آلاش‌اوردا را در پی نداشته باشد (Amanzholova, 2009: 219-222).

سران آلاش‌اوردا با ارسال پیش‌نویس توافق‌نامه‌ای برای شورای وزیران دولت موقت سبیری، درصدد کسب حمایت آنها از خودمختاری قزاق‌ها برآمدند. رهبران آلاش‌اوردا امیدوار بودند بتوانند فدراسیونی مرکب از دولت موقت سبیری، آلاش-اوردا، باشقیرستان و ترکستان تشکیل دهند. توافق‌نامه مذکور که به جزئیات روابط بین دو تشکیلات در زمینه نیروهای مسلح، مبارزه با بلشویک‌ها، نظام مالیاتی و حل مسئله زمین پرداخته بود، به دلیل عدم اعتقاد اعضای دولت موقت سبیری به خودمختاری ملل بومی، راه به جایی نبرد. آنها قصد داشتند سازوکار اداره سرزمین‌های استپی را به دوره پیش از انقلاب فوریه برگردانند (Ibid: 231).

در ژوئن ۱۹۱۸ در سامارا که توسط لژیون چکسلواک از بلشویک‌ها پس گرفته شده بود، کمیته اعضای مجلس مؤسسان موسوم به «کاموچ» فعالیت خود را آغاز کرد. قلمرو تحت سیطره کاموچ شامل سرزمین‌های میانی ولگا، اورال جنوبی و استان «یکاترینبورگ»<sup>۱</sup> بود. بیشتر سمت‌های تشکیلات کاموچ را اعضای حزب سوسیالیست‌های انقلابی موسوم به «اس. آر» از آن خود کرده بودند. کاموچ برخلاف دولت سبیری، از همان ابتدا در تلاش بود اتحاد خود با جنبش‌های ملی را تقویت و از پیشنهادها و نظرات آنها حمایت کند. پایبندی به اصل تشکیل جمهوری فدراتیو دموکراتیک باعث شکل‌گیری اتحاد میان کاموچ و آلاش‌اوردا شد. کاموچ اعلام کرد تمام دولت‌هایی را که قبل از حل مسئله مربوط به خودمختاری، در مجلس مؤسسان روسیه تشکیل شده‌اند، به رسمیت خواهد شناخت.

تحت نظارت کاموچ، نشست مشورتی «اوا»<sup>۲</sup> (سپتامبر ۱۹۱۸) با حضور

1 Ekaterinburg

2 Ufa

نمایندگان دولت‌های تمام بخش‌ها و مناطقی که با نیروهای حکومت بلشویکی مبارزه می‌کردند، تشکیل شد. در حاشیه این اجلاس، در ۱۱ سپتامبر نشست اضطراری آلاش‌اوردا به ریاست بوکیخانوف برای بررسی مسائل و مشکلات مربوط به حکومت خودگردان محلی برگزار گردید. آلاش‌اوردا به عنوان تنها مرجع و نهاد رسمی خودمختاری قزاق اعلام شد و به منظور ادارهٔ اردوی بوکی، رایون اوئیسکی<sup>۱</sup>، منقشلاق در ابلاست ماورای خزر<sup>۲</sup> و آق‌تاوبه<sup>۳</sup> و ایرغز در استان تورغای، شعبهٔ غربی آلاش‌اوردا به ریاست جهان‌شاه دوست‌محمدوف تأسیس شد.

درحالی‌که به نظر می‌رسید به زودی خودمختاری آلاش‌اوردا مورد شناسایی کاموچ قرار خواهد گرفت، با تغییر اوضاع جبهه‌ها عمر کاموچ به آخر رسید. ارتش سرخ در جنگ‌های جبههٔ شرق، در تابستان ۱۹۱۸ موفقیت‌های زیادی به دست آورد. کاموچ که از میان اقوام و ملت‌های مختلف طرفداران زیادی را گرد آورده بود، با پیشروی بلشویک‌ها تضعیف شد و از هم پاشید. در اکتبر ۱۹۱۸ حکومت موقت (دیرکتوار<sup>۴</sup>) پس از نشست اوفا در اومسک تشکیل شد. نیروهای دست راستی حاکم بر دیرکتوار که در تلاش بودند روسیهٔ متحد و یکپارچه را از طریق دیکتاتوری نظامی بار دیگر احیا کنند، فعالیت تمام دولت‌های محلی و استانی، از جمله آلاش‌اوردا را ملغی اعلام کردند. البته دیرکتوار در نتیجهٔ وقوع کودتا در اومسک، در ۱۸ نوامبر از بین رفت و اختیارات آن و فرماندهی کل نیروهای مسلح به دریاسالار کولچاک واگذار شد. در نتیجه، حکومتی که اکثریت اعضای آن را نیروهای نظامی راست‌گرا و سلطنت‌طلب تشکیل می‌دادند، پدید آمد. حکومت کولچاک نه تنها قصد اعطای استقلال سیاسی به مردم و ملت‌های مختلف روسیه را نداشت، بلکه سیاست تبعیض به کار گرفته شده توسط حکومت تزاری در قبال مردمان غیرروس موسوم به «بیگانگان»<sup>۵</sup> را از سر گرفت. به باور کولچاک و

---

1 Uilskiy rayon

2 Zakaspiyskaya oblast'

3 Aktobe

4 Directorate

5 Inorodtsy



هم‌قطارانش، «بیگانگان» در سطح نازل‌تری از پیشرفت قرار داشتند و از این رو، گریزی از حفظ و نگهداری آداب و رسوم آنها نبود. با استفاده از همین نگرش نسبت به آداب و رسوم قزاق‌ها، آلاش‌اوردا در مورد مسئلهٔ به رسمیت شناختن دادگاه‌ها، متشکل از قضاتی که مسلط به زبان قزاقی و پیرو آداب و رسوم محلی باشند، با کولچاک مذاکره کرد. حکومت کولچاک مقررات دادگاه‌های قزاق را در اوت ۱۹۱۹ تصویب کرد (Uyama, 2018: 261).

### شکست

در اواخر ۱۹۱۸ اوضاع جبهه‌ها بیش از پیش به نفع ارتش سرخ شده بود. در دسامبر نیروهای ارتش سرخ، اویا و سپس در ژانویهٔ ۱۹۱۹ اورنبورگ و اورالسک را تصرف کردند. آلاش‌اوردا که از همکاری با نیروهای ضد بلشویک طرفی نبسته بود، کم‌کم به بلشویک‌ها متمایل شد. البته در تمامی سرزمین‌های آلاش، این نیروهای گارد سفید و کازاک‌ها بودند که دست بالا را داشتند و نیروهای آلاش‌اوردا نمی‌توانستند به یکباره جبههٔ خود را عوض کنند. واحدهای آلاش در تورغای به رهبری بایتورسونوف، اولین گروهی بود که به بلشویک‌ها پیوستند. در ۱۹ مارس ۱۹۱۹ نمایندهٔ بلشویک‌ها به «جامییت»<sup>۱</sup> مرکز شعبهٔ غربی آلاش رفت تا تلگراف مرکز را به سران آلاش‌اوردا تحویل دهد، اما به علت شکست‌های همزمان ارتش سرخ در جبهه «لیشنسک»<sup>۲</sup>، شاخهٔ غربی از پاسخ به نمایندهٔ بلشویک‌ها خودداری کرد. در نوامبر ۱۹۱۹، جامییت و اوئیل<sup>۳</sup> به دست ارتش سرخ افتاد و نیروهای آلاش‌اوردا و ارتش سفید به قیزیل‌کوگ<sup>۴</sup> عقب نشستند (Amanzholova, 2009: 321).

آلاش‌اوردا سیاستی دوگانه در پیش گرفته بود؛ از طرفی چون توان روبارویی با کازاک‌های سازمان‌یافته و مسلح را نداشت، در برابر آنها راهکار مقاومت منفعلانه

1 Dzhambeytinskiy uyezd

2 Lbischensk(Chapaev)

3 Oiyi

4 Kyzyl-Kug

را در پیش گرفت تا مردم محلی آماج خشونت کازاک‌ها قرار نگیرند و از طرف دیگر، به دنبال مصالحه با بلشویک‌ها برآمد. در همین حال، مأموران آلاش‌اوردا که به جامییت نزد بلشویک‌ها اعزام شده بودند، اطلاعاتی مهم در مورد موقعیت و برنامه‌های کازاک‌های گارد سفید در منطقه قیزیل‌کوگ در اختیار بلشویک‌ها گذاشتند.

رهبران آلاش‌اوردا می‌خواستند شریک برابر بلشویک‌ها در قدرت باشند، اما بلشویک‌ها تمایلی به پذیرفتن آلاش‌اوردا نداشتند (Ibid, 328-329). در ۲۱ ژانویه ۱۹۲۰ کمیته انقلابی-نظامی در مورد آلاش‌اوردا تصمیم گرفت. تا زمان برگزاری کنگره عمومی قزاق‌ها به عنوان تنها مرجع قانونی انتخاب دولت بلشویکی در قزاقستان در ماه ژوئیه، مسئولیت اداره مناطق مختلف قزاقستان برعهده کمیته انقلابی-نظامی قرار داشت که توسط شورای کمیسرهای خلق جمهوری فدراتیو سوسیالیستی بلشویکی روسیه منصوب شده بود. بنابراین ادغام آلاش‌اوردا با کمیته انقلابی تنها به گونه‌ای میسر بود که شورای کمیسرهای خلق، برخی اعضای آلاش‌اوردا را در ترکیب کمیته انقلابی-نظامی قزاقستان بگنجانند. کمیسیون به «قیزیل‌کوگ» اعزام شد که اختیار تصمیم‌گیری در مورد انتقال، انحلال و خلع سلاح واحدهای آلاش‌اوردا، تغییر ساختار فرماندهی و تصاحب اموال آنها را داشت. بدین ترتیب، شعبه غربی آلاش‌اوردا به پایان راه خود رسید.

سرنوشت شعبه شرقی آلاش‌اوردا به وقایع نظامی در سیبری و ژتی‌سو وابسته بود. با دستور کولچاک در ۶ ژانویه ۱۹۱۹، سمی‌پالاتینسک و ژتی‌سو منطقه جنگی اعلام شدند. نیروهای آلاش در تابستان ۱۹۱۹ در نبردهای ژتی‌سو نقش فعالی ایفا کردند. در ۲۸ نوامبر ۱۹۱۹ «فرونزه» فرمانده جبهه ترکستان، به ارتش سرخ دستور داد پیشروی خود را به سمت سمی‌پالاتینسک آغاز کند. در شب اول دسامبر در نتیجه قیام مسلحانه، رژیم بلشویکی در سمی‌پالاتینسک برقرار شد. در ۳ دسامبر واحدهای پارتیزانی و در ۱۰ دسامبر نیروهای ارتش سرخ وارد شهر شدند. در اوایل نوامبر در جلسه‌ای که بوکیخانوف به‌طور ویژه تشکیل داد، تصمیم گرفته شد رژیم بلشویکی به رسمیت شناخته شود. در ۲۱ دسامبر طی مصوبه شورای منطقه‌ای، آلاش‌اوردا به بلشویک‌ها پیوست (Ibid, 339).

در ۹ مارس ۱۹۲۰ کمیته انقلابی-نظامی قزاقستان، آلاش اوردا و نهادهای تابع آن را منحل کرد و همه قوانین و دستورالعمل‌های آلاش اوردا فاقد اعتبار اعلام شد. واحدهای آلاش که جزئی از نیروهای مسلح ارتش سفید در ژتی سو بودند، به مقاومت خود که پیشاپیش محکوم به شکست بود، ادامه دادند. سرانجام در ۲۹ مارس سرهنگ «آسانوف» فرمانده ارتش ژتی سو، وفاداری نیروهای خود به حکومت بلشویکی را اعلام کرد و تسلیم واحدهای ارتش سرخ شد (Ibid).

در ۲۶ اوت ۱۹۲۰ با فرمانی به امضای «ولادیمیر لنین» و «میخائیل کالینین»، جمهوری شوروی سوسیالیستی قرقیز<sup>۱</sup> (قزاق) به مرکزیت اورنبورگ، با مساحتی حدود دو میلیون کیلومتر مربع و بیش از پنج میلیون نفر جمعیت، در چارچوب جمهوری شوروی سوسیالیستی فدراتیو روسیه تشکیل شد. در ۱۹۲۵ نام این جمهوری رسماً به «جمهوری شوروی سوسیالیستی قزاق»<sup>۲</sup> تغییر کرد. قلمرو جمهوری نیز طی دهه ۱۹۲۰ دستخوش دگرگونی‌هایی شد؛ اوبلاست‌های سمی پالاتینسک، آق مولینسک، سوردارینسک،<sup>۳</sup> سمیرچییه، قره‌قالپاق و گوبرنیای اومسک به قلمرو جمهوری افزوده و گوبرنیای اورنبورگ از آن منتزع شدند. بسیاری از اعضای جنبش آلاش به سبب پذیرش حاکمیت بلشویک‌ها، فرصت آن را یافتند تا در چارچوب نظام جدید به فعالیت خود ادامه دهند. از منظر رهبران بلشویک، ایجاد جمهوری مستقلی برای قزاق‌ها منتج به ایجاد خودآگاهی جمعی مدرن و حذف تعلقات طایفه‌ای و نظام اجتماعی-اقتصادی پیشامدرن آنها می‌شد (Kassymova & et al, 2012: 143)؛ آرمان‌هایی که روشنفکران نوگرای قزاق، از جمله اعضای جنبش آلاش در آن هم‌داستان بودند.

همراهی و همکاری بلشویک‌ها و ملی‌گرایان در تصفیه‌های دهه ۱۹۳۰ به نقطه پایان رسید و تقریباً تمامی روشنفکران قزاق، اعم از ملی‌گرایان جنبش آلاش، جدیدی‌ها و حتی کمونیست‌هایی چون سیفولین اعدام شدند. البته تکاپوهای جنبش آلاش کاملاً بی‌نتیجه نبود؛ ایده ابداع ملت نوین قزاق از میان قبایل پراکنده، اردوهای

1 Kirgizskaya Avtonomnaya Sotsialisticheskaya Sovetskaya Respublika.

2 Kazakhskaya Avtonomnaya Sotsialisticheskaya Sovetskaya Respublika.

3 Surdarinsk

سه گانه و سنت‌های تفرق‌گرا را چه بسا بتوان مهم‌ترین دستاورد آنها دانست. آنها پایه‌گذار زبان ادبی قزاقی شدند که نقش چشمگیری در فرایند ملت‌سازی ایفا کرد. قزاقستان در سال ۱۹۳۶ در ساختار اتحاد شوروی از وضعیت جمهوری خودمختار به جمهوری متحد با عنوان «جمهوری سوسیالیستی قزاقستان شوروی»<sup>۱</sup> ارتقا یافت. در پی فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در اوایل دهه ۱۹۹۰، قزاقستان به عنوان آخرین جمهوری اتحاد شوروی اعلام استقلال کرد.

### نتیجه‌گیری

ملی‌گرایی قزاق، در حالی که هنوز به بلوغ خود نرسیده بود، در مواجهه با انقلاب ۱۹۱۷ و پیامدهای آن ناچار به دگرگونی از یک جنبش فکری و فرهنگی به قامت یک حزب سیاسی شد. حکومت آلاش‌اوردا در این عصر بحرانی بسان رژیم نیم‌بندی بود که مورد شناسایی هیچ دولتی قرار نگرفت؛ نه راست‌گرایانی چون کولچاک و گارد سفید و نه بلشویک‌ها و ارتش سرخ علاقه‌ای به ملی‌گرایان عضو جنبش آلاش و رژیم برآمده از آنها نداشتند. آلاش‌اوردا و سایر جنبش‌های ملی و مذهبی مسلمانان روسیه را به لحاظ نظامی، اقتصادی و حتی اجتماعی یارای آن نبود که جبههٔ سومی برای دفاع از اهداف و آرمان‌های خود تشکیل دهند. پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، تاریخ‌نگاری رسمی قزاقستان، متأثر از رویکرد ملی‌گرایانه، توجه ویژه‌ای به جنبش آلاش و رهبران آن به مثابه پدران بنیان‌گذار دولت قزاقستان مبذول داشت. برای نمونه، «مؤسسهٔ مطالعاتی آلاش»<sup>۲</sup> در دانشگاه ملی اوراسیا (گومیلوف)<sup>۳</sup> تأسیس شد و همایش‌هایی در بزرگداشت اهمیت و جایگاه آلاش‌اوردا در تاریخ معاصر قزاقستان برگزار گردید. البته بازخوانی میراث آلاش به محافل رسمی و تخصصی محدود نمانده است و فعالان رسانه‌ای و هنرمندان نیز به سراغ رهبران این جنبش رفته‌اند. برای نمونه، در سال ۲۰۱۹ همزمان با تحولات سیاسی در قزاقستان، اعضای جنبش اعتراضی موسوم به «اویان قزاقستان»<sup>۴</sup> از ضرورت پرداختن به دستاوردهای

1 Kazakhskaya Sovetskaya Sotsialisticheskaya Respublika.

2 Nauchno-issledovatel'skiy tsentr Alash.

3 Eurasian National University after Gumilev.

4 Oyan, Qazaqstan

نوگرایانه جنبش آلاش سخن گفتند. جنبش آلاش و رهبران آن اگر به سبب تأسیس دولتی مستعجل در فترت انقلاب و جنگ‌های داخلی روسیه، نقطه عطفی در تاریخ‌نگاری رسمی قزاقستان به شمار می‌روند، از سوی دیگر به سبب شعارهای ترقی‌خواهانه و نوگرایانه‌شان به ظرفیتی برای طرح مطالبات جریان‌ها و محافل منتقد دولت تبدیل شدند.

## منابع و مآخذ

### الف. کتب و مقالات

- آکینو، شیرین (۱۳۶۷)، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمه محمد حسین آریا، تهران: علمی و فرهنگی.
- بارتولد، واسیلی (۱۳۷۶)، *تاریخ ترک‌های آسیای مرکزی*، ترجمه غفار حسینی، تهران: توس.
- حسین‌پور، اکرم و دیگران (۱۳۷۳)، *ماهیت تحولات در آسیای مرکزی و قفقاز*، تهران: وزارت امور خارجه.
- دوغلات، میرزا محمدحیدر (۱۳۸۳)، *تاریخ رشیدی*، تصحیح عباسقلی غفاری‌فرد، تهران: میراث مکتوب.
- رمزی، محمد (۲۰۰۲)، *تلفیق الاخبار و تلقیح الآثار*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سوچک، اسوت (۱۳۹۸)، *تاریخ آسیای میانه*، ترجمه سیده فهیمه ابراهیمی، تهران: سمت.
- کار، ادوارد هالت (۱۳۷۱)، *تاریخ روسیه شوروی*، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، تهران: زنده‌رود.
- گروه، رنه (۱۳۶۵)، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۴.


### ب. منابع لاتین

- Amanzholova, D. A. (2009), *Na izlome: Alash v etnopoliticheskoy istorii Kazakhstana*, Almaty: Taymas.
- Barbour, Stephen & Cathie Carmichael (2002), *Language and Nationalism in Europe*, Oxford: Oxford University Press.
- Bisinbayev, Asylbek (2018), "Kazakhskiye bol'sheviki i «Alash-Orda»: kogo nazyvati' geroyami, a kogo predavat' anafeme?", Available at: <https://camonitor.kz/30514-kazahskie-bolsheviki-i-alash-orda-kogo-nazyvat-geroyami-a-kogo-predavat-anafeme.html>;
- Ganin, Andrey (2016), "Krovavye uroki shestnadsatogo goda: Vosstaniye 1916

- g. v Semirechenskoj oblasti”, *Zhurnal rossiyskikh i vostochnoyevropeyskikh istoricheskikh issledovaniy*, No.1 (7), pp.94-124.
- Kassymova, Didar, Zh. B. Kundakbaeva & Ustina Markus (2012), *Historical Dictionary of Kazakhstan*, Lanham & Plymouth: Scarecrow Press.
  - Kesezhi, Ozgeznan (2017), “The Alash movement and the question of Kazakh ethnicity”, *Nationalities Papers*, Vol. 45, No. 6, pp.1135-1149.
  - Olcott, Martha Brill (1995), *The Kazakhs*, Stanford: Hoover Institution.
  - Sabol, Steven (2003), *Russian Colonization and the Genesis of Kazak National Consciousness*, Basingstoke: Palgrave.
  - Sushko, A.V. (2008), “Mezhrodovaya bor’ba kazakhskoy (kirgizskoy) intelligentsii v gody revolyutsii i grazhdanskoj vojny v Rossii”, *Vestnik TGU*, No. 11 (67), pp. 329-337;
  - Ubiria, Grigol (2015), *Soviet Nation-Building in Central Asia: The Making of the Kazakh and Uzbek Nations*, London & New York: Routledge.
  - Uyama, Tomohiko (2018), “Politicheskaya strategiya Alash-Ordj vo vremya grazhdanskoj vojny sravneniye s natsional’no-kul’turnoj avtonomijey tyurkotatar”, *Sbornik nauchnykh statej, posvyashchennyj 70-letilkyu d-ra istoricheskikh nauk*, prof. V. I. Shishkina, Novosibirsk.

### English transliteration of Persian sources

- Ākiner, Širin (1367 SH), *Aqvām-e Mosalmān-e Ettehād-e Šowravī*, Tehrān, Elmī va farhangī.
- Barthold, Vasily (1376 SH), *Tāriḳ-e Tork-hāye Āsyā-ye Markazī*, Tehrān, Tūs.
- Carr, Edward Hallett (1371 SH), *Tāriḳ-e Rūsiye-ye Šowravī*, Vol. 1, Tehrān, Zenderūd.
- Duḡlāt, Muḥammad Ḥaidar (1383 SH), *Tāriḳ-e Rašidī*, Tehrān, Mirās-e Maktūb.
- Grousset, René (1365 SH), *Emperatūriye sahrānavardān*, translated into Persian by 'Abdolḥossejn Meykade, 4<sup>th</sup> edition, Tehrān, Elmī va farhangī.
- Ḥoseinpūr, Akram & et la (1373 SH), *Māhiyat-e Tahavvolāt dar Āsyā-ye Markazī va Qafqāz*, Tehrān, Vezārat-e Omur-e Kāreje.
- Ramzī, Muḥammad (2002), *Talfiq al-aḳbār wa talqih al-āthār*, 2 Vols, Beirut, Dāralkitābal’ilmiya.
- Soucek, Svat (1398), *Tāriḳ-e Āsyā-ye Miyāne*, translated into Persian by Fahime Ebrāhimī, Tehrān, SAMT.

:20.1001.1.22286713.1401.14.54.1.3

## بررسی انگیزه‌های اقتصادی زرتشتیان در گروش به اسلام

### در سده نخست هجری قمری

نرگس کدخدایی<sup>۱</sup>

محسن معصومی<sup>۲</sup>

چکیده: پس از ورود دین اسلام به ایران، زرتشتیان با انگیزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، دینی و اقتصادی به دین اسلام گرویدند. نگارندگان این پژوهش بر آن‌اند تا با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع تاریخی به بررسی تأثیر انگیزه‌های اقتصادی زرتشتیان در گروش به دین اسلام بپردازند؛ موضوعی که تاکنون چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که زرتشتیان در سده نخست قمری افزون بر انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی و دینی، بنا به انگیزه‌های اقتصادی مختلف از جمله سهم شدن در غنایم جنگی، دریافت مقرری از دیوان عطا، دریافت پول به ازای خواندن نماز، دستیابی به مناصب حکومتی، رهایی از پرداخت جزیه و کاهش میزان خراج، از دین زرتشتی برگشتند و به اسلام گرویدند.

واژه‌های کلیدی: گروش به اسلام، مسلمانان، زرتشتیان، انگیزه‌های اقتصادی، ایرانیان

---

۱ دانش‌آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤل)  
na.kadkhodaie@ut.ac.ir

۲ دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران mmassumi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲



## **A Study of Zoroastrian Economic Motivations in Religious Conversion of them to Islam in the First Century AH**

Mohsen Masoumi<sup>1</sup>

Narges Kadkhodaei<sup>2</sup>

**Abstract:** After the arrival of Islam to Iran, Zoroastrians converted to Islam with different political, social, religious and economic motivations. This research intends to study the effect of Zoroastrian economic motives in converting to Islam by using descriptive-analytical method and benefitting from historical sources. This is a topic that has not been much paid attention by the researchers. The result of this study shows that in the first century AH, in addition to political, social and religious motivations, Zoroastrians converted to Islam due to various economic motives, such as sharing booties (Ghanīmat), receiving a pension from the Court of Atta (Dīwān-i'atā'), attainment of government positions, exemption from paying per capita tax (Djizya), and reduction of tribute (Kharāj).

**Keywords:** Conversion to Islam, Muslims, Zoroastrians, economic motivations, Iranians.

---

1 PhD candidate in History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author) [na.kadkhodaie@ut.ac.ir](mailto:na.kadkhodaie@ut.ac.ir)

2 Associate Professor, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. [mmassumi@ut.ac.ir](mailto:mmassumi@ut.ac.ir)

Recive Date: 2022/01/6

Accept Date: 2022/05/23



## مقدمه

یکی از بحث‌های رایج دربارهٔ گروش زرتشتیان به اسلام، شیوه ورود این دین به ایران است؛ به این معنا که دین اسلام چگونه و با چه ابزاری به ایران وارد شد؛ به زور شمشیر یا از طریق دعوت مسالمت‌آمیز؟ تاکنون تحقیقات بی‌شماری در این باره صورت گرفته و نظرات متنوعی در این مورد ارائه شده است. برخی محققان مانند سر توماس آرنولد بر این باورند که گروش ایرانیان به اسلام معلول زور و فشار نبود، بلکه مردم ایران به علت قرار گرفتن در وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که در سال‌های پایانی حکومت ساسانیان گرفتار آن بودند، آمادگی عقلانی و روانی لازم را برای گروش به دین تازه داشتند (آرنولد، ۱۳۵۸: ۱۵۰). این گروه معتقدند دین اسلام به علت شباهت‌های زیاد با دین زرتشت، مورد قبول مردم واقع شد و با سقوط حکومت ساسانی، نظام دینی و ملی ایران به یکباره سقوط کرد و مردم ایران به دین تازه گرویدند. در صورتی که پس از سقوط حکومت ساسانی، بسیاری از ایرانیان تا مدت‌ها بر دین زرتشتی ماندند و مسلمان نشدند.

برخی پژوهشگران مانند چوکسی با تأکید بر برخوردهای نظامی و استفاده از ابزارهای قهرآمیز و خصمانه توسط فاتحان مسلمان، گروش ایرانیان به اسلام را بیشتر در نتیجهٔ غلبه و تفوق سیاسی عرب‌ها معرفی کرده‌اند؛<sup>۱</sup> در حالی که پژوهشگرانی نظیر ریچارد بولت نقش عوامل اجتماعی را پررنگ کرده‌اند. در این میان، دنیل دنت در کتاب *مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام*<sup>۲</sup> تأثیر جزیه را در روند گروش همهٔ مناطق مفتوحه بررسی کرده است. نگارندگان در این پژوهش بر آن‌اند با تمرکز بر گروش زرتشتیان ایران به اسلام و با بررسی منابع و مآخذ تاریخی، تأثیر همه ابزارهای اقتصادی (و نه فقط جزیه) را در تغییر دین زرتشتیان مورد بررسی و واکاوی قرار دهد. آنچه دنت درباره تأثیر جزیه بر گروش ایرانیان به دین اسلام آورده، فقط مربوط به مبحث جزیه است. پژوهش دیگری که از لحاظ موضوع تا حدودی به مقاله حاضر نزدیک است، مقاله «انگیزه‌های

1 Jamsheed kairshasp Choksy, (1997), Conflict and Cooperation, Columbia University.

2 Daniel Dennet (1950), Conversion and the Poll Tax in Early Islam, MA: Harvard University.

اقتصادی و دینی ایرانیان در مصالحه با عرب‌ها در قرن نخست براساس عهدنامه‌ها (رویکرد مقایسه‌ای)» است که در آن به بررسی تأثیر انگیزه‌های اقتصادی (در صلحنامه‌ها) پرداخته شده نه در پذیرش اسلام؛<sup>۱</sup> و از این بُعد با مقاله حاضر متفاوت است. همچنین می‌توان از مقاله «تأثیر جزیه بر مصونیت نظامی زردشتیان و تداوم حیات آنها» نام برد که در آن جزیه به عنوان عاملی برای استمرار دین زرتشت قلمداد شده است.<sup>۲</sup> به این ترتیب می‌توان گفت تاکنون پژوهش مستقلی درباره انگیزه‌های اقتصادی زرتشتیان در گروش به اسلام در سده نخست قمری نگاشته نشده است.

### نقش انگیزه‌های اقتصادی در گروش زرتشتیان به اسلام

تلاش مسلمانان برای دعوت زرتشتیان به دین اسلام، به دوره حیات پیامبر (ص) و ارسال نامه از طرف وی برای خسرو پرویز پادشاه ساسانی برمی‌گردد. این اقدام پیامبر در دعوت ایرانیان به دین اسلام چندان مؤثر نبود. با وجود این، شماری از زرتشتیان ایران از دوره حیات پیامبر به صورت فردی به حضور وی رسیدند و داوطلبانه به دین اسلام گرویدند. در این مقطع زمانی دین اسلام و حکومت اسلامی خطر مالی و جانی برای ایرانیان نداشت؛ از همین رو بی‌تردید اسلام آوردن این گروه بنا به انگیزه‌های اقتصادی نبود. ام‌الفارسیه،<sup>۳</sup> سلمان فارسی (ابن کثیر، ۱۳۸۴ق: ۳۰/۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۳: ۳۸۱/۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲ق: ۵۴/۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۱۶۵/۱)، ابو عبدالله سالم بن معقل (ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۱۳۴/۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۳: ۵۶۹/۲-۵۶۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۸/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۱/۲۸)، ابو عقبه

۱ محسن معصومی و سمانه خلیلی فر (۱۳۹۶)، «انگیزه‌های اقتصادی و دینی ایرانیان در مصالحه با عرب‌ها در قرن نخست براساس عهدنامه‌ها (رویکرد مقایسه‌ای)»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، دوره ۱، ش ۲۵، صص ۵-۲۲.

۲ سمانه خلیلی فر و محمد محمودپور (۱۳۹۷)، «تأثیر جزیه بر مصونیت نظامی زردشتیان و تداوم حیات آنها»، مطالعات تاریخی جنگ، س ۲، ش ۲ (پیاپی ۴)، صص ۶۹-۸۶.

۳ ام‌الفارسیه پیش از ورود سلمان به مدینه، در این شهر حضور داشت و مسلمان شده بود. با ورود سلمان به مدینه، این زن با او ملاقات کرد و اطلاعاتی درباره پیامبر به او داد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۹/۸). درباره مکان، زمان و چگونگی اسلام آوردن این زن ایرانی اطلاعات چندانی در منابع تاریخی ذکر نشده است، اما روایاتی از این قبیل نشان می‌دهد که برخلاف نوشته چوکسی (۱۳۸۱: ۶۷)، سلمان فارسی نخستین زرتشتی مسلمان شده نیست.

فارسی (واقدی، ۱۴۰۹: ۲۶۰/۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۳: ۱۷۱۶/۴)، سعدبن خوله (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۶۸۵/۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۳: ۵۸۶/۲)، ماناهیه بازرگان زرتشتی (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۷۱؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۲/۶)، آزادمردبن هرمز فارسی (ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۷۷/۱)، ابوبزه یسار مکی مخزومی (همان، ۳۲/۵؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۴/۷؛ ذهبی، ۱۴۲۲: ۱۴۵/۱۸)، زید دیلمی مولای سهم‌بن مازن (ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۱۳۵/۲)، ابوعبدالرحمان احمر ملقب به «سفینه» (مهران) (ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۳: ۶۸۴/۲)، ذکوان (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۳۹/۲؛ ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۱۶/۲)، هرمزبن ماهان (ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۶۱۷/۴)، ابومسرح انسه پسر کردوی<sup>۱</sup> و کیسان که نام اصلی او به اختلاف مهران، طهان، میمون و هرمز ثبت شده است (ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۲۰۴/۴)، از جمله زرتشتیانی بودند که در زمان زندگانی پیامبر به اسلام گرویدند.

در این دوره تعدادی از زرتشتیان نیز مانند ایرانیان ساکن بحرین (بلاذری، ۱۹۷۸: ۸۵) و یمن (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۹۱-۹۳؛ طبری، ۱۹۶۷: ۶۵۶/۲)، به صورت گروهی و پس از مسلمان شدن حاکمان خود اسلام آوردند. پس از آن در دوره خلفای راشدین یکی از شیوه‌های رایج برای گسترش دین اسلام و حکومت اسلامی در ایران، حملات نظامی در قالب فتوحات بود. از این دوره به بعد که ایران به تدریج گشوده شد، مسلمانان نه به عنوان مبلغ دین، بلکه به عنوان فاتح و کشورگشا وارد این سرزمین شدند. در این مرحله گروهی از زرتشتیان به تدریج با انگیزه‌های مختلف، از جمله انگیزه‌های اقتصادی به دین اسلام گرویدند.<sup>۲</sup>

گزارش مورخان نشان می‌دهد ساکنان برخی مناطق ایران هنگام فتح محل

۱ او در غزوه‌های بدر، احد و دیگر جنگ‌ها همراه پیامبر بود. انسه در سال سیزدهم هجرت، در دوره خلافت ابوبکر و به قولی در اولین روز خلافت عمر درگذشت (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۳۸۶/۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۳: ۱۳۷/۱؛ طبری، ۱۹۶۷: ۱۷۱/۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۸۹/۱؛ ۴۷۸).

۲ بی‌گمان تنها عاملی که پس از فتوحات به گروش زرتشتیان به دین اسلام منجر شد، عوامل و انگیزه‌های اقتصادی نبود. در این دوره، گروهی از زرتشتیان بنا به انگیزه‌های دینی و به همت مبلغان و واعظان و یا همسایگان عرب خود و گروهی از آنان به دعوت پیروان فرقه‌های مختلف اسلامی اعم از سنیان، شیعیان، مرجئه و خوارج با دین اسلام و احکام آن آشنا شدند و به این دین گرویدند، اما نگارندگان در این نوشتار فقط به بررسی انگیزه‌های مادی ایرانیان پرداخته‌اند.

سکونتشان به اسلام گرویدند و بر این دین ماندند؛ برای نمونه با ورود سپاهیان مسلمان به «کلبانیه» (در نزدیکی جندی شاپور) گروهی از ساکنان این شهر به اسلام گرویدند (بلاذری، ۱۹۷۸: ۳۷۱). گروه دیگری از زرتشتیان در مرحله فتوحات ابتدا به اسلام گرویدند، اما پس از ترک این منطقه توسط فاتحان مسلمان، از اسلام برگشتند و مرتد شدند. برای مثال، می‌توان به گزارش بلاذری از ارتداد دهقان «ميسان»<sup>۱</sup> اشاره کرد. وی پس از فتح شهر ميسان توسط مسلمانان، ابتدا به اسلام گروید، اما با خروج آنان، بلافاصله فرصت را غنیمت شمرد و از اسلام رویگردان شد. وی به جرم ارتداد به دست مغیره بن شعبه به قتل رسید (همان، ۳۳۴). همچنین به نوشته نرشخی در تاریخ بخارا، اهالی این شهر (بخارا) چندین بار با ورود سپاهیان عرب اظهار مسلمانی کردند، اما پس از بازگشت سپاهیان، به دین پیشین خود بازگشتند. بر اساس این روایت، قتیبة بن مسلم فرمانده سپاه مسلمانان در فتح بخارا، چندین بار این شهر را گشود و فقط زمانی توانست دین اسلام را در آنجا گسترش دهد که نیمی از خانه‌های اهالی بخارا را به عرب‌های مسلمان اختصاص داد «تا از احوال ایشان باخبر باشند و به ضرورت مسلمان باشند». وی همچنین با «زدودن آثار کفر و رسم گبری»، اجرای قوانین اسلامی، ساخت مسجد و دعوت از مردم برای شرکت در نماز جمعه، دین اسلام را در ماوراءالنهر گسترش داد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۶۶).

سرزمین ایران چه از نظر حوزه جغرافیایی و چه از نظر سیر تاریخی، در دوره مورد بحث شرایط یکسان و یکنواختی نداشت؛ همچنین ساکنان مناطق مختلف ایران به لحاظ اقتصادی شرایط یکسانی نداشتند. از این رو، هنگامی که مسلمانان به ایران وارد شدند، واکنش طبقات مختلف در قبال پذیرش یا عدم پذیرش دین اسلام یکسان نبود؛ به همین دلیل عرب‌های مسلمان در طول سه سده نخست قمری ناچار بودند با توجه به شرایط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و جغرافیایی موجود در هر یک از مناطق و ایالات ایران، از شیوه خاصی برای تشویق زرتشتیان به گروش به دین اسلام استفاده کنند. برای مثال، در برخی مناطق ایران مانند نواحی حاصلخیز جنوب دریای

۱ دشت ميسان: ولایتي بزرگ بين واسط و بصره (ياقوت حموی، ۱۹۹۵: ۵۲۸/۱).

خزر - که فتح آن در مقایسه با نواحی مرکزی و غربی ایران چندان آسان نبود - استفاده از ابزارهای قهرآمیز و قرار دادن ساکنان آن در تنگنای اقتصادی کاربردی نداشت؛ به همین دلیل استفاده از ابزارهای قهرآمیز نظامی و اقتصادی در گروش ساکنان این مناطق تأثیر چندانی نداشت؛ اما ایرانیانی که در فاصله دورتری از مقر حکومت مسلمانان زندگی می‌کردند و از لحاظ اقتصادی در تنگنا بودند، گاه بنا به انگیزه‌های اقتصادی به اسلام می‌گرویدند. همچنین به نظر می‌رسد آنچه در گروش مناطق مرکزی ایران تأثیرگذار بود، مهاجرت قبایل عرب مسلمان به این مناطق و همزیستی آنان با زرتشتیان، به‌ویژه شهرنشینان بوده است.

### ۱. سهم شدن در غنایم جنگی

در دین اسلام برای تشویق پیروان سایر ادیان به مسلمانی، احکام و قوانینی وجود داشت که نقش مهمی در تغییر دین ایرانیان داشت. تا جایی که به طبقه نظامیان مربوط می‌شد، یکی از نخستین نموده‌های تأثیر عوامل اقتصادی در گروش زرتشتیان به اسلام، رهایی از اسارت و بردگی و برخورداری از غنایم جنگی بود. برای مثال، گفته شده است که پدربزرگ ابن اسحق - مورخ مشهور - در دوره خلافت ابوبکر و در عین‌التمر اسیر و به مدینه فرستاده شد. وی در آنجا ضمن ایمان آوردن به دین اسلام، از بند بردگی و اسارت رهایی یافت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۴۸/۱؛ یاقوت حموی، ۱۴۱۴: ۲۴۱۸/۶). همچنین به روایت منابع تاریخی، گروهی از جنگاوران ایرانی که دریافتند با تغییر دین و جنگیدن در رکاب عرب‌های مسلمان می‌توانند از غنیمت‌های جنگی حاصل از نبرد با هموطنان خود بهره‌مند شوند، از همان مراحل نخست به دین اسلام گرویدند و از مزایای مسلمانی بهره‌مند شدند. برای مثال، یک سرباز زرتشتی به نام «قباد» از اهالی خراسان، پس از تغییر دین و جنگیدن در صف عرب‌های مسلمان، به عنوان حاکم جلولا بزرگ‌گیده شد (طبری، ۱۹۶۷: ۲۸/۴). همچنین جمعی از سپاهیان زرتشتی ایران در جریان محاصره شوشتر به فرماندهی «سیاه اسواری»، به سپاه عرب‌ها پیوسته بودند و مسلمان شدند (بلاذری، ۱۹۷۸: ۳۶۲).

به نظر می‌رسد آنچه بیش از سایر عوامل به گروش این نظامیان زرتشتی به دین اسلام منجر می‌شد، انگیزه‌های اقتصادی بوده است. شاهد این امر ارتداد برخی

سپاهیان ایرانی با از دست دادن منافع مادی است. به نوشته طبری، در سال ۱۶ق. هنگامی که در مورد حدود اراضی اهواز و خراج حاصل از آن، میان هرمرزان از رؤسای خاندان‌های بزرگ در فارس (طبری، ۱۹۶۷: ۷۲/۴) با فرماندهان مسلمان درگیری رخ داد و حکم به سود فرماندهان عرب رأی داد، هرمرزان که پیشتر به اسلام گرویده بود، مرتد شد و قلمرو خود را به روی مسلمانان بست و با سپاه عرب‌ها جنگید (همو، ۷۶/۴). به نوشته ابن سعد و طبری، وی در نبرد با مسلمانان در سال ۱۷ق. اسیر شد و با حيله و ترفند از عمر بن خطاب که قصد جان او را کرده بود رهایی یافت، اما زمانی که عمر او را تهدید به مرگ کرد، دوباره به دین اسلام ایمان آورد و «عُرْفُطَه» نامیده شد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۶۶/۵؛ طبری، ۱۹۶۷: ۸۸/۴).

## ۲. دریافت مقرری از دیوان عطا

دستیابی مسلمانان به غنایم فراوان در جریان فتوحات، مستلزم برقراری دیوانی بود که وظیفه آن ثبت نام‌های مسلمانان به تفکیک قبیله برای پرداخت عطای سالانه و ارزاق ماهانه بود. این دیوان که نخستین دیوان در تشکیلات اداری مسلمانان بود، «دیوان عطا» نام داشت (طبری، ۱۹۶۷: ۲۰۹/۴). با تشکیل دیوان در قلمرو خلافت اسلامی، خویشاوندی با پیامبر(ص) و سبقت در گروش به اسلام دو عامل مهم در تعیین مقرری مسلمانان اعلام شد؛ به این معنی که هر یک از مسلمانان که پیوند خانوادگی نزدیک‌تری با پیامبر داشتند و یا زودتر به اسلام گرویده بودند، بهره بیشتری از دیوان عطا می‌بردند. خویشاوندی با پیامبر فقط برای برخی عرب‌ها میسر بود و ایرانیان فاقد این امتیاز بودند. آنها فقط از طریق گروش به اسلام می‌توانستند از مقرری بهره‌مند شوند. از این رو، در ابتدای فتوحات شماری از زرتشتیان (به‌ویژه سپاهیان) در ایمان آوردن به دین اسلام بر سایر هموطنان خود پیشی گرفتند و افزون بر معافیت از پرداخت جزیه، نسبت به ایرانیان دیگر سهم بیشتری از عطایا دریافت کردند. به نوشته منابع تاریخی، برخی سپاهیان ایرانی پس از شکست رستم در نبرد قادسیه، به فرمانده خویش گفتند: «ما چون دیگر مجوسان نیستیم. پناهگاهی نداریم و اینان (ساسانیان) قدر ما را نمی‌دانند. کار درست این است که به دین عرب‌ها بگرویم و نزد ایشان عزیز شویم» (بلاذری، ۱۹۷۸: ۲۷۵).

از چنین نقل قول‌هایی پیداست که علت رویگردانی این گروه از سپاهیان زرتشتی و تغییر دین آنان به اسلام را می‌توان با تلاش آنها برای یافتن جایگاه نزد عرب‌های تازه به قدرت رسیده و احتمالاً سهیم شدن در غنایم جنگی جست‌وجو کرد. این گروه پس از گروش به اسلام، به یاری مسلمانان در نبرد مداین و جلولاء پرداختند و نقش مهمی در این نبردها ایفا کردند. به نوشته بلاذری، جمعی از سپاهیان ایرانی به فرماندهی سیاه اسواری، در جریان محاصره شوش، هنگامی که از پیروزی مسلمانان اطمینان یافتند، به سپاه اسلام پیوستند و مسلمان شدند (بلاذری، ۱۹۷۸: ۳۶۲). همچنین یکی از زرتشتیان ساکن خوزستان با گروش به دین اسلام، نه تنها امنیت خود و خانواده‌اش را تضمین کرد، بلکه با بهره‌مندی از عطا برای خود و خانواده‌اش، مسلمانان را در نبرد با هموطنانش یاری کرد و راهنمای آنان شد (همو، ۳۶۹). در زمان خلافت عمر بن خطاب (حک: ۱۳-۲۳ق) نیز فردی به نام «ابن رفیل» به اسلام گروید. عمر برای او سالیانه هفتصد درهم مقرری تعیین کرد و نام او در دیوان عطا ثبت شد (یحیی بن آدم، ۱۳۸۴ق: ۴۷). به نوشته بلاذری، پس از نبرد جلولاء<sup>۱</sup> جمعی از دهقانان ایرانی ناحیه سواد به اسلام گرویدند. در این شرایط عمر بن خطاب علاوه بر ابقای آنان بر سمت پیشین، آنان را از پرداخت جزیه معاف (بلاذری، ۱۹۷۸: ۲۶۱) و برایشان مقرری تعیین کرد (همو، ۴۴۰). یک دهقان در عین‌التمر نیز در زمان خلافت علی (ع) (حک: ۳۵-۴۰ق) اسلام آورد و به دستور خلیفه برای او مقرری تعیین شد (همو، ۵۸).

### ۳. دریافت پول در ازای شرکت در مراسم عبادی

مبارزه و مخالفت با دین اسلام و فاتحان عرب، در برخی قسمت‌های ایران نظیر بخارا و سمرقند به اندازه‌ای بود که امنیت مسلمانان به شدت تهدید می‌شد؛ از همین رو گاه در این مناطق به منظور حفظ امنیت مسلمانان، فقط آنان اجازه حمل اسلحه را داشتند. گفته شده است که ساکنان بخارا از ترس غیرمسلمانان تا مدت‌ها جرئت نداشتند بدون اسلحه در مساجد و مجامع عمومی حضور یابند و گاه در این ولایت

۱ جلولاء: ناحیه‌ای در سواد عراق (باقوت حموی، ۱۹۹۵: ۱۵۶/۲).

جاسوسانی برای محافظت از تازه‌مسلمانان تعیین می‌شد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۷۲). در چنین شرایطی یکی از راهکارهای فاتحان برای فرا خواندن مردم به دین اسلام، ترغیب و تشویق آنها به شرکت در مراسم عبادی مسلمانان از طریق پرداخت پول بود. به گزارش نرشخی، در شهر بخارا به کسانی که در نماز جمعه شرکت می‌کردند، دو درهم پرداخت می‌شد. به نظر می‌رسد اعطای این مبالغ از سوی دیوان عطا صورت می‌گرفته است. این شیوه برای جذب بسیاری از فقرا و بخارا به دین اسلام مؤثر بود، اما تأثیری در تغییر دین ثروتمندان این شهر نداشت (همو، ۶۷). در منابع تاریخی درباره استفاده مسلمانان از این شیوه برای ترغیب و تشویق زرتشتیان سایر ولایات ایران برای گروش به دین اسلام، مطلبی نیامده است.

#### ۴. ابقا بر مناصب حکومتی

وعدۀ پُست و مقام و یا ابقای صاحبان منصب بر مشاغل پیشین خود در صورت گروش، یکی از شیوه‌های رایج برای فرا خواندن زرتشتیان به اسلام بود. برخی طبقات ایرانی مانند نظامیان، دهقانان و دبیران دریافته بودند که تنها با گروش به دین اسلام می‌توانند بر مناصب پیشین خود باقی بمانند، یا به منصب تازه‌ای دست یابند. آنان از این طریق علاوه بر حفظ پایگاه اقتصادی، می‌توانستند جایگاه اجتماعی خود را نیز حفظ کنند و یا آن را بهبود دهند. این شیوه از دوره پیامبر (ص) مرسوم بود؛ چنان‌که پیامبر به «باذان» فرمانروای یمن وعده داده بود در صورت گروش به اسلام می‌تواند بر مقام پیشین خود باقی بماند و از همین رو او به دین اسلام گروید (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ۲/۲۱۴). پس از آن در دوره خلفای راشدین جمعی از دهقانان ایرانی ناحیه سواد به اسلام گرویدند و بر مناصب پیشین خود ابقا شدند. در دوره خلافت علی بن ابی‌طالب (ع) دهقان ایرانی ناحیه فرات سفلی که زادن فرخ نام داشت،<sup>۱</sup> مسلمان شد. وی در سال ۳۸ق. به قتل رسید (بلاذری، ۱۹۷۸: ۲۶۱). همچنین از نام صالح بن عبدالرحمن دبیر حجاج و پدرش - که از اسیران سیستان بود (همو، ۲۹۴) - می‌توان به این نتیجه رسید که احتمالاً این فرد ایرانی

۱ این فرد با زادن فرخ دوره اموی که منصب دبیری داشت، متفاوت است؛ زیرا به نوشته طبری زادن فرخ دهقان در سال ۳۸ق. کشته شد (طبری، ۱۹۶۷: ۱۱۷/۵).



مسلمان شده بود. به نظر می‌رسد طغشاده حاکم بخارا (نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۲-۸۵) و پسرانش قتیبه و بنیات (همو، ۱۴) - که در سال‌های پایانی حکومت امویان و عباسیان زندگی می‌کردند- هر سه مرتد شدند. احتمالاً آنان نیز به منظور باقی ماندن بر حکومت خود، وانمود کردند که مسلمان شده‌اند.

شماری از زرتشتیان برای حفظ سَمَت یا دستیابی به مناصب مهم به اسلام گرویدند، اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد خلفا و والیان مسلمان برای استفاده یا عدم استفاده از زرتشتیان در امور کشوری مانند دبیری و جابیت خراج، سیاست‌های متفاوتی را در پیش می‌گرفتند. عمر بن خطاب و اگذاری دیوان به دبیران زرتشتی را جایز نمی‌دانست؛ زیرا به آنان اعتماد نداشت (طبری، ۱۹۶۷: ۲۰۲/۴). اما در دوره خلافت وی گروهی از دهقانان که به اسلام روی نیاورده بودند، بر منصب خود ماندند. به نوشته طبری، در سال ۱۶ق. جمعی از دهقانان بهر سیر دعوت مسلمانان را نپذیرفتند و مقرر شد جزیه پردازند (همو، ۵/۴). در سال ۶۴ق. ابن زیاد - کارگزار معاویه- بر لزوم استفاده از دهقانان ایرانی برای گردآوری خراج تأکید داشت. وی علت استفاده از دهقانان ایرانی در دریافت خراج را بصیرت بیشتر آنان در این کار، امانداری و آسان‌تر بودن مطالبه خراج از آنان توسط حکومت دانست. به اعتقاد وی، هنگامی که دریافت خراج از ایرانیان به عهده یک عرب گذاشته می‌شد و میزان خراج کاهش می‌یافت، حساب پس کشیدن از وی دشوار بود (همو، ۵/۲۳). حال آنکه اگر عامل خراج ایرانی بود، والیان عرب مشکل کمتری برای سرکوب او داشتند و در صورت مقابله با این افراد، کسی متعرض آنان نمی‌شد. برای مثال گفته شده است حمزه بن عبدالله بن زبیر که از جانب پدرش ولایت بصره را یافت، در سال ۶۸ق. مردانشاه ایرانی را به سبب تأخیر در ارسال خراج گردن زد (همو، ۱۱۷/۶). انتصاب بهرام‌سیس زرتشتی به مرزبانی در سال ۱۰۵ق. توسط مسلم بن سعید حاکم اموی خراسان (همو، ۲۱/۷)<sup>۱</sup> و انتصاب ابن مقفع بر منصب دبیری در

۱ گفته شده است در زمان ولایت نصر بن سیمار بر خراسان - که از دوران حکومت هشام تا سقوط امویان در خراسان بود- بهرام‌سیس از سی هزار نومسلمان جزیه گرفت و هشتاد هزار زرتشتی را از پرداخت جزیه معاف کرد (طبری، ۱۹۶۷: ۱۷۳/۷).

دوره حکومت بنی امیه با حفظ دین زرتشتی،<sup>۱</sup> انتصاب زادان فرخ بن پیروز (بلاذری، ۱۹۷۸: ۲۹۴) و پسرش مردانشاه (بلاذری، ۱۴۱۷: ۷/۳۳۰) به منصب دبیری حجاج و استفاده از ماجسبس (۶) بن بهرام بن مردانشاه بن زادان فرخ به منصب دبیری سلیمان بن حبیب بن مهلب - حاکم بصره - از سوی مروان بن محمد (جهشیاری، ۱۴۰۸: ۶۵)، نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد در سده‌های نخست قمری، به‌ویژه تا پیش از تعریب دیوان‌های ایران، دستیابی زرتشتیان به مناصب حکومتی لزوماً منوط به گروه به دین اسلام نبوده است، اما به نظر می‌رسد جایگاه اجتماعی و اقتصادی صاحبان مناصب و نفوذ و اقتدار آنان در صورت گروه به دین اسلام تقویت می‌شد.

## ۵. جزیه و خراج

یکی از ابزارهای اقتصادی رایج و تأثیرگذار حکومتگران مسلمان برای دعوت زرتشتیان به اسلام، تحمیل فشارهای اقتصادی بر آنان بود. دریافت جزیه از اهل کتاب<sup>۲</sup> که براساس حکم قرآن<sup>۳</sup> گرفته می‌شد، ابزاری برای در تنگنا قرار دادن و تحقیر زرتشتیان به عنوان جامعه‌ای شکست خورده و تحت انقیاد به شمار می‌رفت.<sup>۴</sup> حاکمان مسلمان در نظر داشتند از طریق وضع جزیه بر زرتشتیان و سایر اهل کتاب، آنان را از لحاظ اجتماعی و اقتصادی تحت فشار قرار دهند و به پذیرش دین تازه ترغیب کنند؛ چنان‌که گروهی از اشراف اصفهان پس از فتح جی توسط مسلمانان، به علت اکراه از پرداخت جزیه، فرمان‌بردار فاتحان شدند و تغییر دین دادند (بلاذری، ۱۹۷۸: ۳۰۶). با وجود این، برخی از زرتشتیان برای رهایی از پرداخت جزیه

۱ وی در دوره حکومت بنی امیه با حفظ دین زرتشتی به عنوان دبیر فعالیت می‌کرد، اما در دوره خلافت عباسیان به دعوت عیسی بن علی (ابن خلکان، ۱۹۷۱: ۱۵۱/۲) خواه از سر صدق و خواه بنا به برخی ملاحظات اجتماعی و سیاسی به اسلام گروید و ابومحمد عبدالله خوانده شد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴/۲۱۸).

۲ اگرچه دستور قرآن مبنی بر دریافت جزیه فقط شامل اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) می‌شد، اما مسلمانان با تاسی از روش پیامبر در برخورد با مجوس هجر بحرین، با زرتشتیان ایران نظیر اهل کتاب برخورد کردند و از آنان جزیه پذیرفتند (بلاذری، ۱۹۷۸: ۷۸؛ قدامه بن جعفر، ۱۹۸۱: ۲۲۵؛ قاضی ابویوسف، ۱۳۹۹ق: ۶۷، ۱۳۰).

۳ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (توبه، ۲۹).

۴ در فرمان عمر به عتبه بن غزوان آمده است: «... کسان را به سوی خدا دعوت کن، هر که پذیرفت از او بپذیر و هر که دریغ کرد با ذلت و خواری جزیه دهد وگرنه شمشیر به کار است...» (طبری، ۱۹۶۷: ۵۹۳/۳).

مهاجرت را برمی‌گزیدند؛ چنان‌که گروهی از اهالی جبال حاضر به تغییر دین نشدند و برای فرار از پرداخت جزیه به مناطق کوهستانی گریختند (طبری، ۱۹۶۷: ۳۷/۴). جزیه فقط از مردان واجد شرایط<sup>۱</sup> گرفته می‌شد و کودکان، زنان، روحانیون زرتشتی و سالخورده‌گان از پرداخت آن معاف بودند (قدامة بن جعفر، ۱۹۸۱: ۲۲۵). اما بیزاری از پرداخت این مالیات سرانه، خواه بنا به مشکلات اقتصادی و خواه بنا به فشار اجتماعی، در طول سده‌های نخست شمار بسیاری از زرتشتیان را به قبول اسلام ترغیب کرد. گروش به دین اسلام برای فرار از پرداخت جزیه و نه از روی صدق و راستی، در برخی مقاطع کوتاه تاریخی چنان واضح بود که مسلمانان ایمان نوگروندگان را می‌آزمودند. گاه نیز حاکمان مسلمان به منظور جلوگیری از تظاهر زرتشتیان به پذیرش دین اسلام و حتی به منظور جلوگیری از تسریع روند گروش، علی‌رغم دستور دین، از نومسلمانان جزیه می‌گرفتند؛ زیرا حذف جزیه به معنای کاهش چشمگیر مالیات‌های دریافتی از آنان بود.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد برای آن دسته از زرتشتیانی که نسبت به دین خود تعصب داشتند و برای آنان که از تمکن مالی برخوردار بودند، جزیه به منزله راه فراری برای شانه خالی کردن از گروش به دین تازه به شمار می‌رفت. میزان جزیه به شرایط تسلیم زرتشتیان هر منطقه، دامنه اختیار فرمانده عرب و میزان توانایی و ثروت گروه زیردست بستگی داشت، اما زرتشتیان فقط با پرداخت جزیه می‌توانستند از پشتیبانی حکومت اسلامی برخوردار شوند و بدون پذیرفتن دین اسلام، در قلمرو مسلمانان زندگی کنند. به نوشته آرنولد، پرداخت جزیه وسیله‌ای بود که ایرانیان زرتشتی در پناه آن می‌توانستند از سربازی معاف شوند و در معتقدات دینی خود آزاد باشند (آرنولد، ۱۳۵۷: ۴۵۷).

مسلمانان در قبال دریافت جزیه متعهد می‌شدند که جان و مال جزیه‌دهندگان را حفظ کنند و اگر موفق به انجام تعهدات خود نمی‌شدند، از گرفتن آن خودداری می‌کردند. برای مثال، به نوشته قاضی ابویوسف در کتاب *الخراج*، خالدبن ولید در

۱ جزیه از همه مردان گرفته نمی‌شد، بلکه تنها از مردان بالغی ستانده می‌شد که توان حمل اسلحه داشتند، اما از رفتن به جنگ معاف بودند.

۲ این شیوه یعنی گرفتن جزیه از نو مسلمانان، در برهه کوتاهی از حکومت امویان اجرا شد (طبری، ۱۹۶۷: ۵۵/۷).

قرارداد با مردم حیره منعقد شده بود که مسلمانان در صورت عدم حمایت از اهالی این شهر، از گرفتن جزیه خودداری خواهند کرد (قاضی ابویوسف، ۱۳۹۹ق: ۱۳۹). در نگاه نخست، دریافت جزیه از اهل کتاب می‌تواند نشان‌دهنده گسترش اسلام از طریق ایجاد تنگناهای اقتصادی برای مغلوبان باشد، اما شاید بتوان جزیه را به عنوان تنها راه چاره‌ای در نظر گرفت که فرد غیرمسلمان از طریق پرداخت آن می‌توانست بر دین خود باقی بماند و به زندگی در مناطق مفتوحه ادامه دهد. برای مثال، در سال ۱۶ق. که نواحی سواد عراق فتح شد، اهالی بومی اغلب ترجیح می‌دادند به جای گروش به اسلام، جزیه بپردازند. به نوشته طبری، به دستور عمر مقرر شده بود به کشاورزان بهر سیر که در نبرد بین ایران و عرب‌ها به مسلمانان کمک کرده بودند، اختیار داده شود که بین اسلام و جزیه یکی را برگزینند، آنها جزیه را برگزیدند و از پذیرش دین اسلام سر باز زدند (طبری، ۱۹۶۷: ۵/۴). هنگامی که مسلمانان به «قصر الأبیض» رسیدند و ساکنان زرتشتی آن منطقه را در پذیرش دین اسلام، جنگ با مسلمانان و یا پرداخت جزیه و خراج مخیر کردند، سخنگوی ایرانیان راه سوم را برگزید و از این طریق توانست ایرانیان را از خطر مرگ در نبرد و یا پذیرش دین تازه رها کند (همو، ۱۹۶۷: ۳۶۱/۳). هنگام فتح آذربایجان حذیفه بن یمان پس از نبرد با مرزبان ولایت که در اردبیل مستقر بود، با اهالی بر دریافت جزیه و آزاد گذاشتن آنان در انجام امور دینی و امان یافتن آتشکده‌ها صلح کرد (بلاذری، ۱۹۷۸: ۳۱۷).

یکی از گروه‌هایی که بنا به انگیزه‌های مادی مانع از گروش زرتشتیان می‌شدند، دهقانان بودند. گروش زرتشتیان به اسلام برای آن دسته از دهقانان که از مراکز تحت حکومت عرب‌ها فاصله داشتند، چندان خوشایند نبود (بولت، ۱۳۶۴: ۵۳)؛ زیرا در نواحی دور از مرکز و دور از چشم حکمرانان مسلمان، دهقانان می‌توانستند آزادانه سیاست‌های مالیاتی مورد نظر خود را بر مردم اعمال کنند؛ در حالی که با گروش مردم به اسلام، جزیه حذف می‌شد و میزان خراج کاهش می‌یافت. در نتیجه، درآمد دهقانان که بخشی از مالیات‌های دریافتی را برای خود برمی‌داشتند، کم می‌شد. با مسلمان شدن مردم علاوه بر کسر درآمد که به هر حال دهقانان باید به نحوی آن را جبران می‌کردند و به حکومت می‌پرداختند، موقعیت اجتماعی دهقانان نیز متزلزل می‌شد؛ به همین علت در مواردی دهقانان اقدام به دریافت جزیه از

نومسلمانان کردند و حتی از اسلام آوردن فرودستان در این ناحیه ممانعت به عمل آوردند. برای مثال، می‌توان به شکایت دهقانان ماوراءالنهر به والیان اموی اشاره کرد. به روایت منابع تاریخی، در دوره حکومت امویان به تدریج بخش زیادی از مردم ماوراءالنهر برای فرار از پرداخت جزیه به اسلام گرویدند و این روند شکایت دهقانان را در پی داشت؛ تا جایی که این امر منجر شد که مسلمانی نوگروندگان را با بررسی ختنه آنان و نیز با نظارت بر انجام یا ترک وظایف دینی و قرائت سوره‌ای از قرآن توسط آنان بیازمایند (طبری، ۱۹۶۷: ۵۵/۷).

یکی دیگر از فشارهای اقتصادی مهم بر زرتشتیان که در برخی برهه‌های تاریخی آنان را به گروش به اسلام ترغیب می‌کرد، خراج یعنی مالیات بر زمین‌های کشاورزی بود که طبعاً این عامل بیشتر بر اسلام آوردن کشاورزان ایرانی مؤثر بود. پس از فتح هر منطقه توسط مسلمانان، زمین‌های مغلوبان به عنوان غنیمت از آن فاتحان می‌شد. زرتشتیان ناچار بودند برای باقی ماندن در زمین خود و کشت و زرع در آن، مبلغی به عنوان خراج به مسلمانان بپردازند. در صورت گروش زرتشتیان به اسلام، جزیه از آنان برداشته می‌شد، اما پرداخت خراج برقرار بود و زمین‌های خراجی به زمین‌های عشری تبدیل و از میزان مالیات آن کاسته می‌شد (قدامة‌بن جعفر، ۱۹۸۱: ۲۲۰). به نوشته منابع تاریخی، در دوره خلافت عمر و علی بن ابی‌طالب (ع) آن دسته از دهقانانی که به اسلام گرویدند، ناچار به پرداخت خراج به مسلمانان بودند (یحیی بن آدم، ۱۳۸۴ق: ۵۷). این امر به تدریج باعث شده بود کشاورزان نومسلمان روستانشین که به سبب ترک دین زرتشتی در تنگنای اجتماعی قرار داشتند، برای فرار از پرداخت خراج، زمین‌های خود را رها و به شهرها مهاجرت کنند (دنت، ۱۳۹۱: ۸۳).

چنان که گفته شد، در صورت گروش افراد به دین اسلام، خراج به صورت کامل حذف نمی‌شد و فقط از میزان آن کاسته می‌شد. این امر گاه موانعی برای تغییر دین زرتشتیان ایجاد می‌کرد. در دوره خلافت علی بن ابی‌طالب (ع) (حک: ۳۵-۴۰ق) ساکنان خوزستان و فارس از پرداخت خراج به حکومت اسلامی امتناع کردند (طبری، ۱۹۶۷: ۱۲۲/۵). همچنین به نوشته طبری، در سال ۱۱۰ق. در دوره ولایت اشرس بر خراسان، گروه زیادی از مردم ماوراءالنهر، از جمله اهالی سغد و بخارا و

سمرقند در نتیجه تبلیغات ابوالصیداء صالح بن طریف به اسلام گرویدند و به همین دلیل میزان مالیات دریافتی از این منطقه به شدت کاهش یافت؛ لذا دستور داده شد درباره صحت اسلام آوردن مردم تحقیق شود. در این زمان گروهی از دهقانان از کاهش میزان مالیات‌های دریافتی نزد اشرس شکایت بردند و چون به دستور وی مقرر شد نومسلمانان از پرداخت جزیه معاف باشند اما خراج بپردازند، هفت‌هزار نفر از مردم سغد مرتد شدند (طبری، ۱۹۶۷: ۵۵/۷).

بنا بر آنچه گفته شد، کشاورزان روستایی در صورت پذیرش اسلام از پرداخت مالیات بر اراضی (خراج) رهایی نمی‌یافتند. فشار اقتصادی روستاییان را پس از گروش به اسلام، از لحاظ اجتماعی (به علت شمار زیاد زرتشتیان در روستاها) در تنگنا قرار می‌داد. از این رو، نسبت به سایر طبقات، گروش کشاورزان زرتشتی دیرتر اتفاق افتاد و آن دسته از کشاورزان که به اسلام گرویده بودند، برای برخورداری از وضع بهتر اجتماعی و اقتصادی، زمین‌های خود در روستاها را رها می‌کردند و برای زندگی در کنار هم‌دینان تازه، به‌ناچار به شهرهایی مهاجرت می‌کردند که عرب‌های مسلمان در آن سکونت داشتند و ضمن پیوستن به سپاه و یا برگزیدن مشاغلی غیر از کشاورزی (که مستلزم پرداخت خراج بود)، روزگار می‌گذراندند. در نتیجه این امر، شهرهای نسبتاً کوچکی مانند کوفه و بصره - که فاتحان مسلمان به عنوان اردوگاه نظامی در مناطق فتح شده ساخته بودند - به سرعت رشد کرد و جمع بسیاری از نومسلمانان در این شهرها اقامت گزیدند.

### نتیجه‌گیری

پس از ورود فاتحان مسلمان به ایران، انگیزه‌های اقتصادی یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار در گروش زرتشتیان به دین اسلام بود، اما تا پیش از دوره فتوحات، زرتشتیان به صورت داوطلبانه و فردی و بیشتر بنا به انگیزه‌های دینی مسلمان شدند. در دوره فتوحات و پس از آن، زرتشتیان در کنار سایر اهل کتاب (مسیحیان و یهودیان) با تغییر دین می‌توانستند از جزیه معاف شوند و خراج کمتری بپردازند. دین اسلام در جزیره‌العرب نخست میان طبقات پایین جامعه رواج یافت، اما روایت‌های مندرج در منابع تاریخی نشان می‌دهد که هنگام ورود فاتحان مسلمان به ایران، ابتدا

برخی طبقات ممتاز جامعه از جمله نظامیان، دبیران، مرزبانان و دهقانان، با تشخیص مصلحت‌های اجتماعی و اقتصادی، پیشگام سایر زرتشتیان شدند و با ایمان به دین تازه به مزایای مسلمانی دست یافتند.

طبقات مختلف جامعه ایران در سده‌های نخست قمری انگیزه‌های اقتصادی متفاوتی را در نظر داشتند. آنچه بیش از همه به گروش نظامیان به دین اسلام کمک می‌کرد، سهم شدن در غنائم جنگی و رهایی از اسارت و بردگی بود. حاکمان محلی، دهقان‌ها، دبیران و مرزبانانی که منفعت‌طلبانه مسلمان شده بودند، بیشتر در پی حفظ مقام و منصب خود بودند. اعطای مناصب مهم به ایرانیان در دوره حیات پیامبر منوط به مسلمانی افراد بود، اما در برخی مقاطع تاریخی، خلفای راشدین و امویان در امور کشوری مانند دبیری و مرزبانی از زرتشتیان استفاده می‌کردند؛ این امر گروش برخی از دهقانان، دبیران و مرزبانان را به تأخیر می‌انداخت. به نظر می‌رسد نیاز مسلمانان به تجربه و کارآزمودگی این افراد، در استفاده از زرتشتیان در این مشاغل تأثیرگذار بوده است. آن دسته از کشاورزان ایرانی که بنا به عوامل اقتصادی مسلمان شده بودند، کاهش میزان خراج را در نظر داشتند؛ زیرا در صورت گروش به دین اسلام، خراج زمین‌های کشاورزی به میزان قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌یافت. این گروه از زرتشتیان چنانچه پس از گروش هم قادر به پرداخت خراج نبودند، زمین‌های کشاورزی خود در روستاها را ترک می‌کردند و با مهاجرت به شهرهای مسلمان‌نشین، از فشارهای اقتصادی و اجتماعی موجود در روستاها رها می‌شدند. همچنین گروهی از زرتشتیان برای دریافت مقرری از دیوان عطا و گروه اندکی نیز برای دریافت پول در ازای انجام اعمال مذهبی، به اسلام گرویدند. در مقابل، آن دسته از زرتشتیانی که تمایل به تغییر دین نداشتند، از شهرها متواری می‌شدند و در مناطق کوهستانی دور از دسترس و یا روستاها ساکن می‌شدند؛ زیرا در سده‌های نخست قمری بیشتر ساکنان چنین مناطقی هنوز زرتشتی بودند، اما شهرهای بزرگ عمدتاً تحت نفوذ و مراقبت کامل کارگزاران مسلمان بودند. این امر زندگی در روستاها را برای زرتشتیان دشوار می‌کرد.

در این میان، جزیه به عنوان یکی از عوامل مهم در گرویدن زرتشتیان به دین اسلام، در مسلمان شدن همه طبقات جامعه ایرانی، به‌جز روحانیون زرتشتی که از

پرداخت آن معاف بودند، تأثیرگذار بود. بقیه طبقات جامعه ایرانی اعم از سپاهیان، دهقانان، مرزبانان، کشاورزان و سایر پیشه‌وران با گروش به دین اسلام و یا تظاهر به مسلمانی، می‌توانستند از پرداخت جزیه معاف شوند و از تنگناهای اقتصادی و اجتماعی که برای اهل ذمه پیش می‌آمد، رهایی یابند. طبقات بالا و متوسط جامعه ایران به سبب سرافکندگی اجتماعی و طبقات پایین جامعه نیز به علت فشار اقتصادی و تنگناهای مالی، از پرداخت جزیه بیزار بودند. از این رو، با اینکه از طریق پرداخت جزیه می‌توانستند بر دین زرتشتی بمانند، در موارد بسیاری به اسلام گرویدند و از پرداخت این مالیات تحقیرآمیز معاف شدند.

### منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آرنولد، سر توماس (۱۳۵۸ش)، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: دانشگاه تهران.
- ..... (۱۳۵۷ش)، علل گسترش اسلام، ترجمه حبیب‌الله عاشوری، تهران: سلمان.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، ج ۶، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌اثیر، عزالدین علی بن محمد [بی‌تا]، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج ۱، ۲، ۴، تهران: المكتبة الاسلامیة.
- ..... (۱۳۸۵ق)، الكامل فی التاريخ، ج ۲، بیروت: دار صادر.
- ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، الإصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج ۲، ۶، ۷، ۸، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمد (۱۹۷۱م)، وفيات الاعیان و انباء انباء الزمان، تحقیق احسان عباس، ج ۲، بیروت: دار صادر.
- ابن‌سعد، محمد (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌عبدالبر، ابو‌عمر یوسف (۱۴۲۳ق)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ج ۱، ۲، ۴، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۳۸۴ق)، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی عبدالواحد، ج ۱، قاهره: عیسی البابی الحلبي و شرکاه.



- ابن هشام، عبدالملک [بی‌تا]، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الیاری و عبدالحفیظ الشلی، ج ۱، بیروت: دار المعرفه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، جمل من انساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ۱ و ۷، بیروت: دار الفکر.
- ..... (۱۹۷۸م)، فتوح البلدان، تحقیق، رضوان محمد رضوان، بیروت: [بی‌نا].
- بولت، ریچارد (۱۳۶۴ش)، گروش به اسلام در قرون میانه، ترجمه محمدحسین وقار، تهران: تاریخ ایران.
- جهشیاری، محمد بن عبدوس (۱۴۰۸ق)، الوزراء و الکتاب، تحقیق حسن زین، بیروت: دار الفکر الحدیث.
- چوکسی، جمشید گرشاسب (۱۳۸۱ش)، ستیز و سازش؛ زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: ققنوس.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، تاریخ نیشابور، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- دنت، دانیل (۱۳۹۱ش)، مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد (۱۴۲۲ق)، تاریخ الإسلام و وفيات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ۱۸، بیروت: دار الکتب العربی.
- شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۶ق)، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۲ق)، اختیار معرفة الرجال (المعروف برجال کشی)، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البت (ع) لاحیاء التراث.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷م)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، بیروت: دار التراث.
- قاضی ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹ق)، الخراج، بیروت: دار المعرفه.
- قدامه بن جعفر کاتب بغدادی (۱۹۸۱م)، الخراج و صنعة الكتابة، تصحیح محمدحسین زبیدی، بغداد: دار النشر.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۲۸، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳ش)، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبای، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تحقیق محمدتقی مدرس رضوی، تهران: توس.

- واقدي، محمدبن عمر (١٤٠٩ق)، المغازي، تحقيق مارسدن جونز، ج ١، بيروت: مؤسسة الاعلمي.
- ياقوت حموي، شهابالدين (١٤١٤ق)، معجم الادباء، ج ٦، بيروت: دار الغرب الاسلامي.
- ..... (١٩٩٥م)، معجم البلدان، ج ١، ٢، بيروت: دار صادر.
- يحيى بن آدم، ابوزكرياء (١٣٨٤ق)، الخراج، تحقيق احمد محمد شاکر، قاهره: مطبعة السلفية و مکتبها.

### List of sources with English handwriting

- *The Holy Quran.*
- Arnold, Sir Thomas (1979), *The preaching of Islam: a history of the propagation of the muslim faith*, translated by Abu al-Fazl Ezzati, Tehran: University of Tehran.
- Balādhurī, Ahmad ibn Yahya (1978), *Futūḥ al-Buldān, Researched by Rezvan Muhammad Rezvan*, Beirut: Dar al Kotob al-Ilmiyah.
- Balādhurī, Ahmad ibn Yahya (1997), *Ansab al-Ashraf, Researched by Soheil Zakar and Riyad Zarkali*, v1,7, Beirut: Dar al-Fikr.
- Bulliet, Richard (1985), *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in quantitative history*, translated by Muhammad Hussein Vaghar, Tehran, Tarikh e Iran.
- Choksy, Jamsheed Kairshasp (2002), *Conflict and cooperation: zoroastrian subalterns/and muslim elites in medieval iranian society*, translated by Nader Mir Saeedi, Tehran: *Qoqnoos*.
- Dennett, Daniel Clement, *Conversion and the poll tax in early Islam* (2012), translated by Mohammad Ali Movahed, Tehran: Kharazmi.
- Dhahabī, Shams ad-Dīn Mohammad (2002), *Tarikh al-Islam al-kabir, Researched by Omar Abdul Salam Tadmari*, v18, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabī.
- Hakim al-Nishapuri, Abu Abd-Allah Muhammad ibn Abd-Allah (1996), *Tārīkh Naysabūr, Researched by Mohammad Reza Shafī'i Kadkani*, Tehran: Agah.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abu 'Umar Yusuf (2002), *Al-Esti'ab Fi Ma' refat Al-Ashab*, v1, 2, 4, Beirut: *Dar al-Fikr*.
- Ibn Abi al-Hadīd (1983), Abd al-Hamī d bin Hībat-Allah, *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, v6, Qom: Ayatollah Maarashi Najafi Library.

- Ibn al-Athir, 'Izz al-Din Ali ibn Muhammad (1965), *Al-Kāmil fī al-tārīkh* , v2, *Beirut: Dar Sader*.
- Ibn al-Athir, 'Izz al-Din Ali ibn Muhammad, *Usd al-ghābah fī ma'rifat al-ṣaḥābah*, v1, 2, 4, *Tehran: Maktaba al-Islamiyyah*,
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī (1994), *al-Isaba fī tamyiz al-Sahaba*, *Reseached by Adel Ahmad Abd Al-Mojud and Ali Muhammad Moavvaz*, v2,6,7,8, *Beirut: dar al kotob Al-Ilmiyah*.
- Ibn Hisham, 'Abd al-Malik ibn Hishām Himyari, *Reseached by Mustafa al-Saqa, Ibrahim al-Abyari and Abd al-Hafiz Shalabi*, *Beirut: Dar al Marefat*.
- Ibn Kathīr, Abu al-Fiḍā Ismā'īl ibn 'Umar ,*Al-Sira al Nabawiyya* (1965), *Reseached by Mustafa Abd al-Wahid, Cairo: Isa alBabi al-Halabi*.
- Ibn Khallikan, Abū Al-'Abbās Aḥmad (1971), *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*, v2, *Reseached by Ehsan Abbas, Beirut: Dar Sader*.
- *ibn Sa'd*, Muḥammad, *aṭ-Tabaqāt al-Kabīr* (1990), v1, *Reseached by Mohammad Abd al-Ghader Ata*, *Beirut: Dar al Kotob al-Ilmiyah*.
- Jahshiyārī, Muḥammad ibn 'Abdūs, *al-wuzara wa al-kuttāb* (1988), *Reseached by Hassan Zein, Beirut: Dar al-Fikr al-Hadith*.
- Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn 'Alī (1997), *Ta'rīkh Baghdād*, *Mostafa Abd al-Ghader Ata, Beirut, Dar al-Kotob Al-Elmieh*.
- Majlesi, Mohammad Baqer, *Bihār al-'Anwār* (1983), v28, *Beirut, Moassese al-Vafa*.
- Narshakhī, Abu Bakr Muhammad ibn Jafar (1984), *Tarikh-i Bukhara*, translated by Abu Nasr Ahmad al-Qubavi, abridged by Muhammad ibn Zufar ibn 'Umar, *Reseached by Mohammad Taghi Modarres Razavi, Tehran: Toos*.
- *Qadi* Abu Yusuf, Yaḥyā ibn Ibrahim (1979), *Kitāb al-Kharaj*, *Beirut: Dar al Marefat*.
- Qudāma ibn Ja'far al-Kātib al-Baghdādī (1981), *Kitāb al-Kharāj*, *Reseached by Mohammad Hosein Zobeidi, Baghdad: Dar al-Nashr*.
- Shaykh al-Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn 'Ali ibn Babawayh al-Qummi (1996), *Kamal ad-din va tamam al-nimah*, v1, *Qom: Moassese Nashr Islami*.
- Shaykh Tusi, *Abu Ja'far Muhammad Ibn Hassan* (2003), *Ekhtiyar Ma'refat Al-*

- Rijal*, v1, *Qom: Moassese Al-Bait Alihemo Al-Salam*.
- Tabari, *Muhammad ibn Jarir (1967), Tarikh al-Rusul wa al-Muluk, Reseached by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, v2, 3, 4, 5, 7, Beirut: Dar al-Turath.*
  - Waqidī, Abu `Abdullah Muhammad ibn `Omar (1989), *al-Maghazi, Reseached by Marsden Jones, v1, Beirut: Dar Al-Alami.*
  - Yaḥyā ibn Ādam, *Kitāb al-Kharādj (1965), Reseached by Ahmad Muhammad Shakir, Cairo: Matba'at al-Salafīyyat.*
  - Yāqūt Hamawī, Shihāb al- Dīn (1995), *Mu'jam al-Buldān, v1, 2, Beirut, Dar Sader.*
  - Yāqūt Hamawī, Shihāb al-Dīn (1994), *Mu'jam al-Udabā, v1, Beirut, Dar al-gharb al-islami.*

## بسمه تعالی

### خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

### برگه درخواست اشتراک

نام:	نام خانوادگی:	نام پدر:
متولد:	شغل:	میزان تحصیلات:
شماره نسخه درخواستی:	تعداد نسخه درخواستی:	
شماره فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال
نشانی:		
تلفن:	امضا و تاریخ:	

## Content

<b>Analytical Study of Van Vloten’s Perspective on Elm-e-Imam</b>	Mohammadreza Barani Hamid Ebrahimzadeh	6
<b>The Role of Qajar Kings in the Rise of ekmat Sadraie after a Two-hundred-year Stagnation Period (“Fetrat” Era)</b>	Gholamhossein Khederi	28
<b>Identifying the Components of Archaism and the Tendency of Tehrani Youths towards pre-Islamic Iran</b>	Majid Rezaeian Arezu Ghiyasvand	48
<b>The Domain and Political Concept of Iran in the First Half of Safavid Era Based on European Historical Maps (1511-1600 AD/907 - 1008 AH)</b>	Fatemeh Faridi Majid Javad Heravi Mohammad Bahramzadeh	80
<b>The Political Thoughts and Actions of Mirza Abolmakarem and Mirza Aboutaleb Zanjani, as a Part of the Constitutional Movement of Zanzan and Iran</b>	Abbas Ghadimi Gheydari Hasan Rostami	110
<b>The Alash Movement and the Emergence of Kazakhstan, an Effort for Transition from a Nomadic Society to a Nation-state (1917-1920)</b>	Ali Kalirad Farzad Amini Aria	146
<b>A Study of Zoroastrian Economic Motivations in Religious Conversion of them to Islam in the First Century AH</b>	Mohsen Masoumi Narges Kadkhodaei	168

# **Journal of Historical Studies of Islam**

**Published by:** Reserch Center of Islamic History

**Executive Director:** H. Khamenei

**Editor-in-Chief:** M.Mohaghegh

**Scientific Adviser:** J.Kianfar

## **THE EDITORIAL BOARD**

Akbari, M. A, Professor of Iranian History, Shahid Beheshti 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

Ghadimi Gheydari.A, Associate Professor of Iran History, Tabraiz University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

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

Kheirandish.A, Professor of Iran History, Shiraz 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 Geographi, Tehran University

Mosavi, j, Associate Professor of Islamic History and Civilization, Tehran University

**THE Editorial Board of the Journal of Historical Studies of Islam,  
honors the memory and names of its deceased members.**

**The Late:** Dr. Sadegh Ayinehvand, Dr. Ehsan Eshraghi, Dr.Mohammad  
Hasan Ganji and Dr. Hossein Gharachanloo

\*\*\*

**Executive Manager:** L. Ashrafi

**Farsi Editor:** M. Sorkhi kohl kheili

**English Editor:** A.Tavakoli

**Address:** 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran, Iran.

**Postal Code:** 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. Pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

Fax:+9821 88676860