

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال شانزدهم، شماره شصت و سوم، زمستان ۱۴۰۳

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

سر دبیر: دکتر مهدی محقق

هیئت تحریریه

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
دکتر اکبری، محمدعلی، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر حسنی، عطاءالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر خیراندیش، عبدالرسول، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شیراز
دکتر رهنمایی، محمدتقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر قدیمی قیداری، عباس، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تبریز
دکتر مجتبیایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی
دکتر موسوی، سیدجمال، 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 محمدحسن گنجی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویراستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی

چاپ و صحافی: چاپ تقویم

شمارگان، ۱۰۰۰ نسخه

ترتیب انتشار: فصلنامه

۸۰۰۰۰ 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: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳

کد پستی: 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.
- تقدیم 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 قرار گرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱.۰۰۰.۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳.۰۰۰.۰۰۰ 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 استاندارد به منابع و مآخذ در پانویس

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در ارجاع و استاندارد 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: ۱۳۳/۱) 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 استاندارد 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 شماره گذاری در فهرست منابع نیست.

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار)، عنوان اثر (ایتالیک)، 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-Daneshghahi Mashhad Press. [In Persian]

فهرست مطالب

مهدی بیات مختاری

- * لغزش‌های تاریخی در مورد درخواست‌کنندگان نقل حدیث از علی بن موسی الرضا^(ع) در نیشابور ۷

شهناز جنگجو قولنجی

- * بررسی جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی ۳۳

یداله حیدری باباکمال

- * شهر کهن قصرشیرین؛

- بازشناسی ساختار کالبدی و جایگاه تاریخی و ارتباطی آن در دوران ساسانی و اسلامی ۵۷

حمیده دانشجو، هادی وکیلی، فاطمه جان احمدی

- * واکاوی مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) در جهان اسلام با توجه به مواضع محمد غزالی مصری و یوسف قرضاوی ۹۵

محمدتقی سازندگی

- * زمینه‌ها و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و تداوم حکومت علی بن محمد صلیحی در یمن (حک: ۴۳۹-۴۵۹) ۱۱۹

فرشید لاری منفرد، محمدعلی چلونگر، علی‌اکبر عباسی

- * بررسی عوامل شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس (۹۰۷-۹۸۰ق) با تکیه بر نظریه محرومیت نسبی ۱۴۳

نگرش‌های تاریخی در مورد درخواست کنندگان نقل حدیث از علی بن موسی الرضا^(ع) در نیشابور

مهدی بیات مختاری^۱

چکیده: در توقف حضرت رضا^(ع) در نیشابور و درخواست نقل حدیث از وی توسط برخی شخصیت‌های نام‌بردار و شناخته شده تردیدی نیست. شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق)، حاکم نیشابوری (متوفای ۴۰۵ق)، حافظ اصفهانی (متوفای ۴۳۰ق) و ابن عساکر دمشقی (متوفای ۵۷۱ق) در مجموع به هفت نفر به گونه مستند اشاره کرده‌اند که عبارت‌اند از: محمد بن رافع، أحمد بن حرب، یحیی بن یحیی، ابن راهویه، محمد بن اسلم، یاسین بن نصر و محمد بن یحیی. البته ذکر ابو زرعه رازی از سوی اربلی (متوفای ۶۹۳ق) و برخی دیگر و قلمداد شدن ابن خزیمه، ابوعلی ثقفی، آدم بن ابی‌ایاس، نصر بن علی و معلی بن منصور توسط محمد محسن طوسی، مبتنی بر تحقیق و قراین تأییدی نیست. نگارنده این سطور با گردآوری کتابخانه‌ای جستارها و اطلاعات و ارائه آن به شیوه تاریخی-انتقادی، کوشش کرده است مرزبندی مستندی از اشخاص ارائه دهد. این شش فرد اخیر یا در آن زمان متولد نشده بودند، یا شرایط لازم برای نقل حدیث نداشتند و یا در مناطق دیگر زندگی می‌کردند.

واژه‌های کلیدی: نیشابور، علی بن موسی الرضا^(ع)، تحریف تاریخ، درخواست کنندگان نقل حدیث.

10.22034/16.63.1

bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir

ORCID: 0000-0003-2787-742X

۱ دانشیار گروه تاریخ تشیع دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

Historical Alterations and Mistakes regarding those Requesting the Narration of Hadith from Ali ibn Musa al-Reza (AS) in Neyshabur

Mahdi Bayat Mokhtari¹

Abstract: There is no doubt that Imam Reza (AS) stopped in Neyshabur and was asked to narrate Hadith by some famous and well-known figures. Sheikh Saduq (d. 381 AH), Hakim Neyshaburi (d. 405 AH), Hafiz Isfahani (d. 430 AH), and Ibn Asakir Dameshqi (d. 571 AH) have mentioned a total number of seven people in a documented manner, namely: Muhammad ibn Rafeh, Ahmad ibn Harb, Yahya ibn Yahya, Ibn Rahuyyah, Muhammad ibn Aslam, Yasin ibn Nazr, and Muhammad ibn Yahya. However, naming Abu Zarah Razi by Arbali (d. 693 AH) and some others, as well as the inclusion of Ibn Khuzaymah, Abu Ali Thaqafi, Adam ibn Abi Ayyas, Nasr ibn Ali, and Mualla ibn Mansur by Muhammad Mohsen Tabasi are not based on research or corroborating evidence. The author of this paper, using desk study and by collecting essays and information and presenting it in a historical-critical method, has tried to provide a documented identification of these individuals. These last six individuals were either not born at that time, did not have the necessary qualifications to narrate Hadith, or lived in other regions.

Keywords: Neyshabur, Imam Reza (AS), historical alteration, Hadith narration requesters.

 10.22034/16.63.1

1 Associate Professor, Department of Shiite History, University of Neyshabur, Neyshabur, Iran.

bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir

 ORCID: 0000-0003-2787-742X

Receive Date: 2024/06/28 Accept Date: 2024/10/22



A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM © 2009 by Research Center for Islamic History is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

مقدمه

جغرافی‌دانان و سفرنامه‌نویسان چهار شهر مهم بلخ، مرو، هرات و نیشابور را ارباع خراسان گفته‌اند و با عناوین «رُبع بلخ»، «ربع مرو»، «ربع هرات» و «ربع نیشابور» از آنها یاد کرده‌اند. نام این چهار شهر را همیشه در کنار یکدیگر می‌بینیم. پیش از دوره اسلامی، تقسیم‌بندی خراسان نیز به همین ترتیب بوده است. این چهار شهر بزرگ بر حسب موقعیت و جمعیت، هر یک در زمانی مرکز حکومت خراسان و جایگاه استقرار سپهسالاران، والیان و امیران بوده و از دیگر شهرهای خراسان اهمیت بیشتری داشته‌اند (مختاری، ۱۳۹۱: ۱۸). در اقلیم خراسان حضرت رضا^(ع) برای رفتن به مرو که پایتخت حکومت مأمون بود، باید از نیشابور گذر می‌کرد که اکثریت آنان از پیروان مکتب خلافت بودند و محدثان، فقیهان و متکلمانی بزرگ در آن زندگی می‌کردند. درباره ورود علی بن موسی الرضا^(ع) به نیشابور گزارش‌های متعدد و مستندی وجود دارد. حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵ ق) مورخ و محدث نامدار تصریح کرده است که شهر نیشابور در سال ۲۰۰ ق. با قدوم حضرت رضا^(ع) قرین مباهات شد، ولی دیدگاه دقیق این است که وی در سال یادشده فرا خوانده شد و پس از چند ماه در سال ۲۰۱ ق. وارد نیشابور شد (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۹۹).

با نزدیک شدن وی به شهر، هزاران کس از نیشابوریان به همراه دانشمندان آن دیار از جمله ابن‌راهویه که شیخ مؤلفان صحاح سته اهل سنت است، تا دهکده «مؤیدیّه» در پی استقبال از او رفتند. هنگام رسیدنش به نیشابور و از رهگذر شوق دیدار، شهر یکپارچه دستخوش جوشش شد. گروهی گریه و برخی فریاد شادی برآوردند؛ دسته‌ای جامه‌های خود پاره کردند، گروهی خود را به خاک افکندند و عده‌ای افسار مرکبش را می‌بوسیدند. ازدحام تا هنگام نیمروز به درازا انجامید و به تقاضای بزرگان، فریادها خاموش شد و سکوت همه جا را فرا گرفت (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸؛ اربلی، [بی‌تا]: ۱۰/۳؛ ابن‌صباغ، ۱۴۲۲: ۱۰۰/۲؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۶۴۱/۴).

علی بن موسی الرضا^(ع) مدتی در نیشابور اقامت کرد. حاکم نیشابوری نوشته است: «در افواه و اسماع فقرا مشهور بود که چهار سال در نیشابور توطن فرمودند و العلمُ عندالله» (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸). از سخنان حاکم نتیجه گرفته می‌شود که امام^(ع) از سال ۲۰۰ تا ۲۰۴ ق. در نیشابور زندگی کرده‌اند که بی‌گمان اشتباه است و حداکثر توقف چند روز متبادر به ذهن و نزدیک به صحت است؛ زیرا بر پایه دیدگاه کلینی و مفید، امام در صفر سال ۲۰۳ و به گفته صدوق ۹ روز

مانده به پایان ماه رمضان سال ۲۰۳، در طوس شهید شد (صدوق، ۱۴۰۴: ۲/۲۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۴۹). پیداست که سخن حاکم در عداد مسموعات وی است و خود در درستی این سخن تردید داشته و آوردن جمله «العلم عندالله» نشانه‌ای بر این مدعاست. به هر روی، امام رضا^(ع) مدتی در نیشابور اقامت گزیدند که مأمون با دادن پیام، آن حضرت را به مرو فرا خواند (عطاردی، ۱۴۰۶: ۵۹/۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۸۸). امام در محله «غُرّ» در بخش معروف به «بلاشاد» در ناحیه غربی شهر نیشابور، استقرار یافت. وی در آن خانه به کاشتن درخت بادامی اقدام کردند که بیماران از برگ و میوه آن شفا می‌یافتند. افزون بر آن، علی بن موسی الرضا^(ع) در زمان حضور در نیشابور روزی فرمود: «مخدوم ما اینجا مدفون است، به زیارت ایشان رویم» و سپس به روضه سید محمد محروق در منطقه «تلاجر» حاضر شد و او را زیارت کرد و یاد آن شهید را گرمی داشت (صدوق، ۱۴۰۴: ۲/۱۴۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۹، ۲۱۱).

حاکم نیشابوری تصریح کرده است که آن حضرت بر منبر برآمدند و در حضور هزاران کس که دوات و قلم در اختیار داشتند، به شیوه «مُعَنّ» و با واسطه نیاکان ارجمندش^(ع) تا حضرت خواجه کائنات^(ص)، حدیث «التعظیمُ لأمر الله و الشفقةُ علی خلق الله» را بیان کردند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۲). در اینکه حضرت رضا^(ع) «سلسلة الذهب» را در هنگام ورود و یا خروج از نیشابور بیان کرده‌اند، ناهمگونی وجود دارد. برخی مانند اربلی معتقد بودند که هنگام ورود هزاران کس با داشتن ابزار نوشتاری درخواست کردند که حدیثی برای آنان از پدران گرمی‌اش نقل کند. در این هنگام مرکب متوقف شد و سایبان به کنار رفت و دیدگان مسلمانان به جمال حضرت افتاد و امام^(ع) حدیث قدسی «لا إله إلا الله حصنی فمن دخل حصنی أمن من عذابی، بشروطها و أنا من شروطها» مشهور به «سلسلة الذهب» را در عدم انفکاک توحید و رهبری الهی القا کردند که نزدیک به ۲۴ هزار نفر حدیث را نوشتند. ولی شیخ صدوق به نقل از أبوصلت هروی و ابن راهویه نوشته است: حدیث «سلسلة الذهب» هنگام کوچ امام رضا^(ع) از نیشابور گفته شد (صدوق، ۱۴۰۴: ۲/۱۴۲، ۱۴۳؛ اربلی، [بی تا]: ۱/۳؛ ابن صباغ، ۱۴۲۲: ۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۴۹).

در اینکه چه کسانی به لگام مرکب امام رضا^(ع) چنگ زده‌اند و یا درخواست بازگویی حدیث کرده‌اند، اتفاق نظر وجود ندارد. منابع قدیم و جدید به صورت گسسته و پراکنده نام سیزده تن را برشمرده‌اند. مقاله درصدد است صحت و سقم گفته‌ها را بررسی کند که در دو

بخش ساماندهی شده است: ۱. کسانی که منابع نخستین و معتبر نام آنان را گزارش کرده‌اند؛ ۲. افرادی که نام آنان در اسناد معتبر نیست و قراین و شواهد پشتیبانی نمی‌کنند. نگارنده با گردآوری کتابخانه‌ای جستارها و اطلاعات و ارائه آن به شیوه تحلیلی-تاریخی، کوشش کرده است که مرزبندی مستند و متقنی از کسانی که به لگام مرکب امام رضا^(ع) در نیشابور چنگ زده‌اند و یا درخواست نقل حدیث کرده‌اند، از کسانی که در این عداد قلمداد شده‌اند و به دور از صحت و استواری است، ارائه دهد. رسالت این پژوهش بررسی صحت و سقم این گزارش‌ها و نسبت‌های تاریخی است که برخی دستخوش لغزش و خطا شده‌اند.

پیشینه پژوهش

طبق بررسی‌های انجام گرفته تاکنون نوشته مستقلی درباره اینکه چه کسانی به لگام مرکب امام رضا^(ع) چنگ زده‌اند و یا درخواست نقل حدیث کرده‌اند، نوشته نشده است، اما در کتاب‌های حدیثی جسته و گریخته به برخی نام‌ها اشاره شده است. شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق) با نقل روایتی در کتاب *عیون أخبار الرضا^(ع)* و *التوحید* به نام محمد بن رافع، أحمد بن حرب، یحیی بن یحیی و ابن راهویه تصریح کرده است (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۲؛ همو، ۱۳۹۸: ۲۴). ابو عبدالله حاکم نیشابوری (متوفای ۴۰۵ق) در کتاب *تاریخ نیشابور* به استملا و استماع ابن راهویه و محمد بن أسلم طوسی اشاره کرده است (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸، ۲۲۶). حافظ ابونعیم اصفهانی (متوفای ۴۳۰ق) در کتاب *ذکر أخبار إصفهان* از یاسین بن نصر، أحمد بن حرب و یحیی بن یحیی نام برده است (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۳۴: ۱۳۸/۱). ابن عساکر دمشقی (متوفای ۵۷۱ق) در کتاب *تاریخ مدینة دمشق* از محمد بن یحیی نام برده است (ابن عساکر دمشقی، ۱۴۱۵ق: ۴۶۳/۵). در سده هفتم قمری، إربلی (متوفای ۶۹۲ق) برای اولین بار در کتاب *كشف الغمة فی معرفة الأئمة* از ابوزرعه رازی به عنوان درخواست‌کننده نقل حدیث نام برده است (إربلی، [بی‌تا]: ۱۰۱/۳) پس از إربلی، ابن صباغ، قندوزی، مجلسی، امین، خویی، مرتضی عاملی و دیگران آن سخن را تکرار کرده‌اند (قندوزی، ۱۴۱۶: ۱۲۲/۳؛ ابن صباغ، ۱۴۲۲: ۱۰۰۱/۲؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۴۶۱/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۶/۴۹؛ خویی، ۱۴۱۳ق: ۸۸/۱۶؛ مرتضی عاملی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۴). طبسی در کتاب *حدیث سلسلة الذهب از دیدگاه اهل سنت* (۱۳۸۸: ۹۰-۹۷) ابن خزیمه، ابوعلی ثقفی، آدم بن ابی‌ایاس عسقلانی و نصر بن علی جهضمی و در مقاله «سلسلة الذهب به روایت اهل سنت» (۱۳۸۵: ۳۱-۴۲)

معلّی بن منصور رازی حنفی را در عداد درخواست کنندگان نقل حدیث معرفی کرده است. این سخنان وی فاقد استناد و از مجعولات تاریخی است.

۱. چنگ‌زنندگان به لگام و جویندگان نقل حدیث

بررسی منابع نخستین تاریخی و حدیثی حاوی این است که افراد ذیل در این زمره جای می‌گیرند.

۱-۱. احمد بن حرب نیشابوری (متوفای ۲۳۴ق)

ابوعبدالله احمد بن حرب بن عبدالله نیشابوری از محدثانی است که هنگام گام نهادن امام رضا^(ع) به نیشابور، به پیشباز وی رفت. افزون بر آن، در «مرّبعه» به لگام مرکب چنگ زد و درخواست بازگویی حدیث کرد. وی نیشابوری است و بنا به گفته ضعیفی، مروزی است. تاریخ زادروز وی به درستی روشن نیست. مورخان و رجالیان نوشته‌اند که وی به هنگام درگذشتش در سال ۲۳۴ق، ۵۸ سال داشته است. از این رو باید تولد وی در دهه‌های پایانی سده دوم و حدود سال ۱۷۶ باشد که در این هنگام حدود ۲۵ سال داشته است (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۲؛ همو، ۱۳۹۸: ۲۴؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۳۴: ۱۳۸/۱؛ اربلی، [بی‌تا]: ۱۰۰/۳؛ قندوزی، ۱۴۱۶: ۱۲۳/۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۴۰/۴).

وی برای فراگیری دانش به شهرهای گوناگونی چون بصره، بغداد و کوفه رهسپار شد و از سفیان بن عیینه، عبدالله بن ولید عدنی، أبوداود طیالسی و مشایخ بسیاری از آن طبقه حدیث شنید. او در نیشابور اقامت داشت و تدریس می‌کرد و بسیاری مانند سهل بن عمّار، محمد بن شاذان، ابراهیم بن اسحاق أنماطی و دیگران، از وی حدیث شنیده‌اند. سرشناس‌ترین شاگرد وی محمد بن کرام (۱۹۰-۲۵۵ق) پایه‌گذار مذهب کرامیه است و بر همین اساس کرامیه، احمد بن حرب را هم‌باور خویش می‌دانستند و گرامی می‌داشتند. اربعین، عیال‌الله، زهد، دعاء، حکمه، مناسک و تکسّب، از تألیفات ابن حرب شمرده شده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۶/۱۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰: ۱۴۹/۱).

منابع رجالی مکتب خلافت وی را اسوه اهل حدیث، فقیه، عابد، زاهد و در عداد ابدال نام برده‌اند. حاکم نیشابوری وی را در مقایسه با دو برادرش حسین و زکریا، باتقواترین دانسته است. به علاوه در جنگی که در سال‌های پس از ۲۲۰ق. در سرزمین روم رخ داد، وی شرکت داشت و

پیروزی بزرگی به دست آمد (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰: ۱۵۷؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۴/۱۱؛ عطار نیشابوری، [بی تا]: ۲۱۸-۲۲۱).

برخی منابع احمد را مرجئی‌مذهب قلمداد کرده‌اند که عقایدش را در لفافه ترویج می‌کرد، اما شخصی به نام «جمعة بن عبدالله» گرایش وی را برای مردم بازگفت و مانع او شد. مرجئه شرط عمل را در تحقق ایمان اضافی دانسته‌اند و در مورد عدم جزئیّت عمل برای ایمان با هم مشترک‌اند. عموم مرجئیان ایمان را اقرار زبانی و به معنای معرفت و تصدیق گفته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۴۱/۴؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۸۹/۱؛ وحیدی مهرجردی، ۱۳۹۴: ۷۷-۸۱).

از وی روایات ارزشمندی درباره مناقب اهل بیت^(ع) همانند سه مورد ذیل نقل شده است:
الف. امام علی^(ع) خطاب به مردم کوفه فرمود: «ای مردم کوفه از من پرسش کنید، پیش از آنکه دیگر نتوانید چیزی از من بی‌رسید. سوگند به خدایی که جانم در دست اوست، آیه‌ای نازل نشده مگر اینکه علم دارم کجا و درباره چه کسی فرود آمده؛ در کوه نازل شده یا در دشت؛ در راه یا جایگاه» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۰/۱، ۴۴؛ مرعشی، ۱۴۰۴: ۴۸۶/۱۷؛ محمودی، ۱۳۹۶: ۶۲۳/۲).

ب. وی در شأن نزول آیه ﴿وَمَا نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (سوره ص، آیه ۲۸) نقل کرده است که مقصود از درستکاران و پرهیزکاران، حمزه، علی^(ع) و عبیده بن حارث بن عبدالمطلب و مراد از مفسدین و فجّار، عتبه، شیبه و ولید بن عتبه است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۷۱/۲).

ج. نام وی در سند مناجات معروف «يَا مَنْ لَا يَشْغَلُهُ سَمْعٌ عَنْ سَمْعٍ يَا مَنْ لَا يَغْلُظُهُ السَّائِلُونَ يَا مَنْ لَا يُبْرِمُهُ الْإِلْحَاحُ الْمُلِحِّينَ، أَذْفَنِي بَرْدَ عَفْوِكَ وَحُلَاوَةَ رَحْمَتِكَ»، قرار دارد که امام علی^(ع) آن را از خضر پیامبر استماع کرده و هنگامی که خضر چنگ به پرده کعبه زده بود، آن را می‌خواند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۴۰/۴؛ ابن عساکر دمشق، ۱۴۱۵: ۴۲۵/۱۶).

۲-۱. ابن راهویه (متوفای ۲۳۸ق)

ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم مروزی حنظلی تمیمی خراسانی نامور به «ابن راهویه» از دانشمندان نیشابور بود که در مرتبه نیشابور به افسار مرکب امام رضا^(ع) چنگ زد و درخواست گزارش حدیثی از احادیث پدرانش کرد و به همین دلیل وی را از صحابیان و راویان امام رضا^(ع) شمرده‌اند

(صدوق، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۲؛ همو، ۱۳۹۸: ۲۴؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۳۵۱؛ قندوزی، ۱۴۱۶: ۱۲۳/۳). حاکم نیشابوری نوشته است که در سال ۲۰۰ ق. ابن راهویه شیخ شهر در کبر سنّ تا قریه مؤیدیه با چند هزار صدیق رفیق در پی پیشوا رفتند و ریسمان مهار مرکب امام اولیاء بر دوش احترام گرفته و به شهر باز آمد و می گفت در روز قیامت وسیله نجات من این است که روزی مهارکش مرکب حضرت سلطان بوده ام (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

وی در سال ۱۶۱ ق. در مرو زاده شد و در نیشابور سکونت گزید. در چرایی ناموری وی به «ابن راهویه» گفته شده است که «راهویه» مرکب از واژه «راه» و «ویه» به معنای یافتن و پیدا کردن، لقبی است که مردمان مرو به مناسبت تولد پدرش ابراهیم در راه مکه به او دادند و از این رو اسحاق را «ابن راهویه» گویند. در نوجوانی در خراسان از «محمد بن عبدالله بن مبارک» حدیث شنید و سپس در سال ۱۸۴ در طلب علم و شنیدن حدیث، به عراق، حجاز، یمن و شام مسافرت کرد و از مشایخ بزرگی چون سفیان بن عیینه، اسماعیل بن عُلَیّه، و کعب بن جراح، ابوبکر بن عیّاش و برخی دیگر حدیث شنید. صاحبان صحاح و سنن شش گانه و بسیاری دیگر چون یحیی بن معین از او روایت کرده اند. استادش یحیی بن آدم دوهزار حدیث از وی روایت کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۴۵-۳۵۵؛ ابن خلکان، [بی تا]: ۲۰۰/۱؛ ابن عساکر دمشقی، ۱۴۱۵: ۱۲۰/۸؛ مزی، ۱۴۱۳: ۳۷۹/۲-۳۷۶).

رجال شناسان اهل سنت وی را فقیه، مجتهد، ثقه، امین، حافظ، محدث و احیاگر سنت رسول الله^(ص) شمرده اند. هفتاد هزار حدیث یا بیشتر از حفظ داشته و گفته شده است که در املای حدیث، هرگز نوشتاری در دست او دیده نشده است. گفته اند اگر سفیان ثوری، سفیان بن عیینه و حسن بصری زنده بودند، نیازمند دانش وی بودند. ابن حنبل گفته است که همانندی در عراق و خراسان ندارد و در مناظره های که با شافعی داشت، وی پیروز بود (صفدی، ۱۴۲۰: ۲۵۱/۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۴۸/۶-۳۵۴). کتاب های تفسیر، سنن و مسند در شش جلد از آثار وی است. در ۷۷ سالگی، در شب نیمه شعبان سال ۲۳۸ در نیشابور درگذشت و همان جا دفن شد (ابن ندیم بغدادی، [۱۳۸۱ ش]: ۲۸۶؛ بخاری، [بی تا]: ۳۷۹/۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

۱-۳. محمد بن اسلم طوسی (متوفای ۲۴۲ ق)

هنگامی که علی بن موسی الرضا^(ع) به نیشابور نزدیک شد و محدثان به پیشواز وی شتافتند، ابوالحسن

محمدبن اسلم از زمره برجسته‌ترین آنان بود. طوسی وی را از اصحاب امام رضا^(ع) شمرده و اربلی نیز نقل کرده است که امام رضا^(ع) هنگام ورود به نیشابور سوار بر استر بودند. هنگامی که به بازار نیشابور نزدیک شدند، ابوزرعه و محمدبن اسلم روبه‌روی وی قرار گرفتند و خواستند حدیثی برای آنها املاء کند و حضرت حدیث «سلسلة الذهب» را بیان کرد و آن دو و بسیاری دیگر آن حدیث را نوشتند (طوسی، ۱۴۱۵: ۳۶۶؛ اربلی، [بی‌تا]: ۱۰۰/۳؛ ابن صباغ، ۱۴۲۲: ۱۰۰/۲؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۶۴۱/۴). حاکم نیشابوری نوشته است: «حضرت سلطان صلوات الله علی رسول الله و علی آله در محقه [مرکبی مانند هودج] بر ناقه عضباء خود سوار بود و قدوه اهل انس و ایناس شیخ محمدبن اسلم طوسی را در محقه دیگر اجلاس فرموده بودند». وی در موضع دیگر نوشته است: «شیخ محمدبن اسلم طوسی زاهد زمان بوده است و خدمت امام علی بن موسی الرضا را دریافت و از او حدیث شنیده است» (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸، ۲۲۶).

محمدبن اسلم طوسی از موالیان قبیله کنده بود که حدود سال ۱۸۰ق. در طوس زاده شد، اما به نیشابور رفت و در آن شهر ساکن شد و به شهرت رسید. وی که از محدثان نام‌بردار به شمار می‌آید، از مشایخ بزرگی چون نصر بن شمیل، یعلی بن عبید، قبیصة بن عقبه و گروهی دیگر حدیث شنید و محدثان ناموری چون أحمد بن سلمه، ابن خزیمه، محمد بن وکیع و دیگران از وی روایت کرده‌اند. او همانند ابن حنبل، قائل به قدم قرآن بود و کتابی بر رد دیدگاه حدوث کلام الهی نوشت. کتاب‌های مسند، أربعین و الرد علی الجهمیه را در شمار تألیفات وی شمرده‌اند. وی به اوصافی چون امام ربانی، شیخ مشرق، ثقه، حافظ، ولی از اولیاء و بدلی از ابدال توصیف شده است. از ابویعقوب مروزی پرسیدند شما که با ابن حنبل و ابن اسلم همنشین بودید، کدام یک بر دیگری برتری داشت؟ او گفت ابن اسلم در چهار چیز بر دیگران برتری داشت: بصیرت در دین، جویندگی احادیث رسول^(ص)، انس با قرآن و عالم به ادبیات عرب. او در محرم سال ۲۴۲ درگذشت و هزاران کس بر وی نماز گزاردند و در کنار ابن راهویه در آرامگاه شادیاخ نیشابور که دانشمندان بسیاری در آن آرمیده‌اند، مدفون شد (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۲: ۲۰۱/۷؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۹۵/۱۲-۲۰۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۲، ۹۴، ۲۰۸، ۲۲۴).

۴-۱. محمدبن رافع قشیری (متوفای ۲۴۵ق)

محمدبن رافع از دسته محدثانی است که در نیشابور به استقبال امام رضا^(ع) رفت و به لگام

مرکب او چنگ زد و تقاضای بازگویی حدیث کرد (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۲؛ همو، ۱۳۹۸: ۲۴). او سال ۱۷۰ق. به دنیا آمد و برای تحمل حدیث به شهرهای کوفه، بصره، بغداد، یمن و غیره رفت. وی از ده‌ها محدث مانند سفیان بن عیینه، شهاب‌بن سوار، عبدالله بن ولید عدنی، وکیع بن جراح، یحیی بن یحیی و احمد بن حنبل حدیث دریافت کرده است. بخاری، مسلم، ابوداود، نسائی، ترمذی، محمد بن یحیی، ابوزرعه، ابن خزیمه و دیگران شاگردان وی به شمار می‌آیند. ابن حنبل، بخاری، مسلم و نسائی او را توثیق کرده‌اند (مزی، ۱۴۱۳: ۱۹۲/۲۵-۱۹۴؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۱۵/۱۲-۲۱۸).

وی ناقل حدیث غدیر و برخی احادیث حاوی فضایل امام علی^(ع) است و افزون بر آن، استاد فضل بن شاذان (متوفای ۲۶۰ق) نیز به حساب می‌آید. کرباسی از رجالیان شیعی، با عبارت «کان خیراً فاضلاً تقیاً» وی را ستوده است. در ذی‌حجه سال ۲۴۵ از دنیا رفت و محمد بن یحیی بر او نماز خواند و در کنار ابن راهویه و محمد بن اسلم به خاک سپرده شد (طوسی، ۱۴۱۴: ۷۳۵؛ محمودی، ۱۳۹۶ق: ۴۵۳/۲، ۵۱۷؛ کرباسی، ۱۴۲۵: ۵۹۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۷۵/۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۲۷).

۱-۵. یاسین بن نصر نیشابوری (متوفای ۲۵۲ق)

أبوسعید یاسین بن نصر بن یونس باهلی نیشابوری از جمله محدثانی است که در منطقه «مرّبه» به اتمام مرکب امام رضا^(ع) چنگ زد و تقاضای نقل حدیث کرد (اربلی، [بی‌تا]: ۱۰۰/۳؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۳۴: ۱۳۸/۱؛ ابن عساکر دمشقی، ۱۴۱۵: ۳۶۶/۴۸؛ شاکری، ۱۴۱۸: ۲۴۲/۱۲-۲۴۳). وی از محدثانی مانند نصر بن شمیل، أبو معاویه زعفرانی، حفص بن عبدالرحمن و دیگران نقل حدیث کرده و دو پسرش یعنی أبوبکر و أبواحمد و افرادی چون محمد بن عبدالوهاب عبّدی، محمد بن زحمویه و أبویحیی بزاز از وی روایت کرده‌اند (ابن ماکولا، [بی‌تا]: ۳۵۳/۷). خاندان وی اهل فقهات و روایت بودند. أبوبکر محمد بن یاسین بن نصر (متوفای ۲۹۳ق) فقیه نام‌بردار نیشابور بود که از اسحاق بن راهویه، عثمان بن أبی‌شیبّه و هم‌طبقه آنان نقل حدیث می‌کرد و محمد بن صالح بن هانی و دیگران از او روایت می‌کردند. أبواحمد محمد بن یاسین بن نصر نیز فقیه و قاضی شهر نیشابور بود و از محمد بن رافع و علی بن سعد نسوی حدیث شنیده و أبو عبدالله دیناری و شیوخ دیگر نیشابور از وی روایت کرده‌اند. یاسین بن نصر در ذی‌قعدة سال ۲۵۲ درگذشت

(ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۰۴/۲۲، ۲۴۵/۲۳؛ ابن‌ماکولا، [بی‌تا]: ۳۵۳/۷).

۱-۶. یحیی بن یحیی نیشابوری (متوفای ۲۲۶ق)

به گفته شیخ صدوق و ابونعیم اصفهانی، أبوزکریا یحیی بن یحیی بن بکر تمیمی نیشابوری به پیشواز امام^(ع) رفت و به افسار مرکب او چنگ زد و درخواست نقل حدیث کرد. شیخ طوسی و ابن‌داود حلی نیز وی را جزو صحابیان امام رضا^(ع) شناسانده‌اند (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۲؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۳۶۸؛ ابن‌داود حلی، ۱۳۹۲: ۲۸۴، ۲۹۳؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۳۴: ۱۳۸/۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۲۷۷/۱). وی در سال ۱۴۲ق. در نیشابور زاده شد و در واپسین روز صفر سال ۲۲۶ درگذشت. او برای دریافت حدیث به مناطق گوناگون خراسان، مکه، مدینه، شام، کوفه، واسط، یمن، مصر، ری و بغداد رهسپار شد و با بسیاری از تابعین صغار دیدار داشته است. از ده‌ها کس مانند سفیان بن عیینه، عبدالله بن مبارک، فضیل بن عیاض و مالک بن انس استماع حدیث کرده است. همچنین افراد بسیاری نظیر بخاری، مسلم، ابن‌راهویه، محمد بن أسلم، محمد بن رافع، محمد بن یحیی ذهلی از وی تحمل حدیث کرده‌اند (مزی، ۱۴۱۳: ۳۱/۳۲-۳۶؛ ذهبی، ۱۹۹۲: ۳۷۸/۲؛ ابن‌عماد حنبلی، [بی‌تا]: ۵۹/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۱۸/۲).

منابع رجالی وی را با اوصاف شیخ‌الاسلام، عالم و ریحانه خراسان، حافظ، امام، زاهد، ثقه، مأمون، عاقل، صالح، فاضل و جزو کبار راویان شناسانده‌اند. احمد بن حنبل که جامه وی را بر تن می‌کرد، او را ثقه و در رده عبد الله بن مبارک شمرده است. ابن‌راهویه وی را امام اهل دنیا معرفی کرده و گفته است همانند وی ندیده‌ام. عبدالله بن طاهر شک وی را در مرز یقین می‌انگاشت. (ابن‌عماد حنبلی، [بی‌تا]: ۵۹/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۱۸/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۶۰-۴۶۲؛ مزی، ۱۴۱۳ق: ۳۴/۳۲-۳۵؛ ابن‌عبدالبر، [بی‌تا]: ۶۲).

یحیی بن یحیی در سند حدیث صحیح و متواتر «منزلت» قرار دارد. وی همچنین در سند خبری قرار گرفته که بشیر بن سعد از پیامبر^(ص) چگونگی درود فرستادن را پرسید و پیامبر فرمود بگویند «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ عَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ وَ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ عَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (ابن‌بطریق، ۱۴۰۷: ۱۳۰؛ شیروانی، ۱۴۱۴: ۱۳۳؛ بیهقی، [بی‌تا]: ۱۴۶/۲).

۱-۷. محمد بن یحیی ذهلی نیشابوری (۱۷۲-۲۵۸ق)

ابن عساکر دمشقی (متوفای ۵۷۱ق) تصریح کرده است که «ابو عبدالله محمد بن یحیی بن عبدالله بن خالد بن فارس بن ذؤیب ذهلی نیشابوری» از دانشمندان مسلمان ایرانی سده دوم و سوم قمری، از چنگ زندگان به لجام مرکب امام رضا^(ع) و متقاضی نقل حدیث بوده است (ابن عساکر دمشقی، ۱۴۱۵ق: ۴۶۳/۵). وی در سال ۱۷۲ق. در نیشابور به دنیا آمد. سپس برای تحصیل دانش علاوه بر تلمذ در نیشابور، همانند معمول همان زمان، نزد دیگر دانشمندان در شهرهای دیگر جهان اسلام مانند ری، اصفهان، کوفه، بصره، بغداد، مکه، مدینه، یمن، شام، قاهره و غیره شاگردی کرد. وی از بزرگان علم حدیث و از معروفترین حافظان و راویان حدیث بوده و در عصر خود در نیشابور و خراسان به عنوان پیشوای علم حدیث به شمار می‌رفته است.

خطیب بغدادی گفته است که او از ائمه آگاه، حافظ و امین بود که حدیث زهری را جمع‌آوری کرد و به بغداد آمد و با شیوخ آنجا نشست و سخن گفت. احمد بن حنبل او را ستود و فضیلتش را گسترش داد. ذهلی گفته است وی امام، علامه، حافظ، استاد، شیخ اسلام، عالم اهل مشرق و امام اهل حدیث در خراسان بود. حاکم نیشابوری او را امام اهل حدیث عصر خود برشمرده و ابن ابی حاتم گفته است که از پدرم درباره او پرسیدند و او گفت ثقه است. ابوزرعه او را امامی از امامان دانسته و بدرالدین عینی گفته است: او ثقه، امام و جلیل‌القدر است. گروهی از بزرگان مکتب خلافت مانند بخاری، ابوداود، ترمذی، نسایی و ابن ماجه از او روایت نقل کرده‌اند. وی سرانجام در سال ۳۵۸ق. در نیشابور درگذشت و محمد بن طاهر -امیر طاهری- شخصاً در تشییع و خاکسپاری ذهلی شرکت کرد. وی در میدان الحسین دفن شد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق: ۱۸۵/۴-۱۹۱؛ ذهلی، [بی‌تا]: ۵۳۰/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۴۵۲/۹-۴۵۵).

۲. استقبال کنندگان غیرمستند و مجعول

۱-۲. ابوزرعه رازی (متوفای ۲۶۴ق)

به گفته برخی منابع، هنگامی که امام رضا^(ع) به نیشابور وارد شد، عبیدالله بن عبدالکریم بن یزید بن فروخ معروف به «ابوزرعه رازی» در زمره شاخص‌ترین کسان بود که در بازار نیشابور از علی بن موسی الرضا^(ع) تقاضای نقل حدیث از پدرانش داشت و امام حدیث سلسله الذهب را در حضور

بیشتر از بیست‌هزار نفر گزارش کرد (قندوزی، ۱۴۱۶: ۱۲۲/۳؛ اربلی، [بی‌تا]: ۱۰۱/۳؛ ابن صباغ، ۱۴۲۲: ۱۰۰۱/۲؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۶۴۱/۴).

در تاریخ ولادت ابوزرعه رازی در ری، اقوال گوناگونی وجود دارد: سال ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۰۰ و ۲۰۰ و اندی. قول مشهور سال ۲۰۰ است و به اجماع در آخر ذی‌حجه سال ۲۶۴، در ۶۴ سالگی در ری از دنیا رفت و همان‌جا دفن شد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۶۳۶/۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۰/۷؛ ابن‌ابی‌یعلی، [بی‌تا]: ۲۰۳/۱؛ ذهبی، ۱۹۹۲: ۶۸۳/۱). با توجه به تاریخ مذکور، ابوزرعه در اساس نمی‌تواند جزو مستقبلین، مستملین و مستمعین از امام رضا^(ع) در سال ۲۰۰ و حداکثر ۲۰۱ باشد و بی‌تردید تصحیف و خلط شده است. به علاوه شیخ صدوق، حاکم نیشابوری و حافظ اصفهانی که در این زمینه گزارش داشته‌اند نیز به نام «ابوزرعه» اشاره نکرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۲؛ همو، ۱۳۹۸: ۲۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸؛ ابونعیم اصبهانی، ۱۹۳۴: ۱۳۸/۱).

اولین کسی که سخن از ابوزرعه رازی مطرح کرده، اربلی (متوفای ۶۹۲ق) در اواخر قرن هفتم قمری است که با واسطه فردی مجهول از کتاب تاریخ نیشابور نقل کرده است. پس از اربلی، ابن‌صباغ (متوفای ۸۵۵ق) در قرن نهم قمری به وی اشاره کرده است. پس از آنان، ابن سخن و اقتراح توسط قندوزی حنفی، علامه مجلسی، خوبی، جعفر مرتضی‌عاملی و دیگران تکرار شده است (اربلی، [بی‌تا]: ۱۰۱/۳؛ ابن‌صباغ: ۱۴۲۲ق: ۱۰۰۱/۲؛ قندوزی، ۱۴۱۶: ۱۲۲/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۶/۴۹؛ خوبی، ۱۴۱۳ق: ۸۸/۱۶؛ مرتضی‌عاملی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۴).

به نظر نگارنده، چون در کتاب تاریخ نیشابور که اکنون در دست ماست و مستند سخن اربلی و ابن‌صباغ و دیگران است، سخنی از حضور ابوزرعه هنگام ورود امام رضا^(ع) نیامده و از سویی حاکم نیشابوری تنها از ابن‌راهویه و محمدبن اسلم سخن گفته است، می‌توان ابوزرعه در سخن آنان را محرف ابن‌راهویه دانست و یا حداکثر ابن‌زرعه مجهول و غیر رازی مراد باشد (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۱۲/۱۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

ابوزرعه رازی برای تحمل حدیث به مراکز گوناگون رفته است. مزی نزدیک به هشتاد نفر از اساتید وی نظیر احمدبن حنبل، فضل‌بن دکین، نصربن علی جهضمی و دیگران را برشمرده است. گروه زیادی از محدثان از جمله مسلم، ترمذی، نسائی، ابن‌ماجه قزوینی و غیره نیز از او استماع کرده‌اند. وی مانند اسحاق‌بن راهویه و احمدبن حنبل معتقد به قدم قرآن و مخالف اهل رأی و اجتهاد بود و در عین حال دیدگاه مرجئه را برنمی‌تایید. رجال‌نویسانی چون نسائی، ابوحاتم رازی،

ابن حبان و ذهبی وی را ستوده‌اند. گفته شده است که وی بخشی از احادیث را در مسندی گرد آورده بود. نجاشی تألیفی با عنوان ذکر من روی عن جعفر بن محمد علیه السلام من التابعین و من قاربهم به وی نسبت داده است (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۲: ۳۲۸/۱، ۳۲۵/۵-۳۲۶: مزی، ۱۴۱۳: ۹۰/۱۹-۱۰۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۳۵-۳۲۵/۱۰؛ ابن عساکر دمشق، ۱۴۱۵: ۳۸-۱۱/۳۹-۳۹؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۸۵-۶۵/۱۳-۱۴۱۶: ق: ۱۰؛ کرباسی، ۱۴۲۵: ق: ۵۸۸؛ سیوطی، ۱۴۰۳: ۲۵۳).

۲-۲. ابن خزیمه (متوفای ۳۱۱ق)

محمد محسن طبری، ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه سلمی نیشابوری مشهور به «ابن خزیمه» را از کسانی قلمداد کرده که از امام رضا^(ع) خواسته بود حدیثی از پدرنش نقل کند (طبری، ۱۳۸۸: ۹۶). شایان یادآوری است که اولاً ابن خزیمه بیست سال پس از شهادت امام رضا^(ع)، یعنی سال ۲۲۳ زاده شد و در ۵ ذی قعدة سال ۳۱۱، هنگامی که ۸۸ ساله بود، درگذشت (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۷۱/۱۴-۳۷۲)؛ ثانیاً بیشتر از صد سال پس از شهادت حضرت، به زیارت آرامگاه وی رفت. حاکم نیشابوری گفته است از «محمد بن مؤمل بن حسن بن عیسی» شنیدم که می‌گفت «روزی با پیشوای اهل حدیث ابوبکر بن خزیمه و ابوعلی ثقفی و دیگر استادان خود به دیدار مرقد علی بن موسی الرضا^(ع) به طوس رفتیم. آنان بسیار به زیارت مزار علی الرضا می‌رفتند. بزرگداشت، فروتنی و گریه و زاری ابن خزیمه در کنار مرقد، همگی ما را شگفت‌زده کرد. این همه تواضع و احترامات ویژه ابن خزیمه به آرامگاه در حضور بزرگان از خاندان سلطان و خاندان شاذان بن نعیم و خاندان شنقشین و در حضور گروهی از علویان نیشابور و هرات و طوس و سرخس انجام گرفت و همه آنان چهره و حرکات ابن خزیمه را به هنگام دیدار قبر مشاهده و ثبت کرده‌اند. از این برخورد وی با مزار امام، بسیار خوشحال شدند و به همین سبب صدقه دادند و همگی گفتند اگر زیارت آرامگاه‌ها و گریه و زاری کنار آنها و بزرگداشت دارنده قبر سنت نبود و فضیلت نداشت، هیچ‌گاه ابن خزیمه چنین نمی‌کرد. در ربیع‌الثانی سال ۳۰۹ از زیارت برگشتیم» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۳۳۹/۷-۱۴۰۶: ۱۱۷/۱؛ حموئی جونی، ۱۳۹۸: ق: ۱۹۸/۲؛ شاکری، ۱۴۱۸: ق: ۵۵۴/۱۲).

ابن خزیمه از بزرگ‌ترین محدثان و ققیهان خراسان است که سفرهای متعددی برای کسب دانش به مرو، ری، بغداد، کوفه، بصره، عبادان، شام، قاهره، اسکندریه، حجاز و گرگان داشته و

از استادان بسیاری مانند ابن راهویه، علی بن حجر، أحمد بن عبد ضبی و دیگران حدیث شنیده است. گروهی از مشایخ صاحبان صحاح سته از مشایخ او نیز بوده‌اند و حتی خود بخاری و مسلم نیز از وی روایت کرده‌اند. ابن حبان حداقل ۳۰۱ حدیث از وی تنها در *المسند الصحيح* روایت کرده است. کتب رجالی اهل سنت وی را ثقه، صدوق، امام الأئمه، شیخ الاسلام، فقیه، محدث و مفسر قلمداد کرده‌اند. کتاب وی به نام *التوحید و اثبات صفات الرب عز و جل* گویای سلفی بودن وی است که به جلوس خدا در بالای آسمان‌های هفت گانه و قدیم بودن کلام الهی اعتقاد داشته است (ابن خزیمه نیشابوری، ۱۴۳۱: ۲۲؛ ابن حبان، ۱۳۹۳: ۱۵۶/۹؛ همو، ۱۴۱۴: ۱۵/۱؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۲: ۱۹۶/۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰: ۱۱۲/۵؛ سمعانی، ۱۹۸۴: ۱۲۴/۵).

حاکم نیشابوری پس از آنکه از ابن خزیمه به عنوان دانشمندی بزرگ یاد کرد و از او حدیث «تقتل عماراً الفئدة الباغية» را نقل کرد، از قولش نوشت: «گواهی می‌دهم هر کس در جریان خلافت با علی بن ابی طالب^(ع) به درگیری برخاست، گردن کش و سرکش بوده است. بزرگان ما در همین مسیر رفتند و ابن ادريس شافعی نیز همین را گفت». از دسته دانشمندان اهل حدیث که قائل به تقدم علی بر عثمان بوده‌اند، ابن خزیمه است. صدوق روایاتی از وی نقل کرده است (صدوق، ۱۳۸۵: ۲۱۸/۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۹۸؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۶۵/۱۴-۳۸۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۳۸/۲۴؛ ابن عماد حنبلی، [بی‌تا]: ۳۱۵/۲؛ حیدری نسب، ۱۳۹۰: ۷۷).

۲-۳. محمد بن عبد الوهاب ثقفی نیشابوری (متوفای ۳۲۸)

محمد محسن طوسی، محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب ثقفی نیشابوری را نیز در زمره کسانی معرفی کرده است که از امام رضا^(ع) خواسته بود حدیثی از پدرانش نقل کند (طوسی، ۱۳۸۸: ۹۸)، اما اولاً وی در سال ۲۴۴ یعنی ۴۱ سال پس از شهادت امام رضا^(ع) در قهستان متولد شد و در نیشابور سکونت گزید و در ۲۳ جمادی الأولى سال ۳۲۸ در ۸۴ سالگی و به قولی ۸۹ سالگی در زمان خلافت راضی عباسی در نیشابور در گذشت و در همان جا دفن شد (ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۸۳/۱۵؛ ابن عساکر دمشق، ۱۴۱۵: ۲۱۲/۴۱؛ ابن عماد حنبلی، [بی‌تا]: ۳۱۵/۲؛ مستوفی قزوینی، ۱۳۶۲: ۶۵۲)؛ ثانیاً همان‌طور که در سطور قبل گفته شد، وی بیشتر از صد سال پس از شهادت امام، به همراه ابن خزیمه به زیارت مرقد امام رفتند و در ربیع‌الثانی سال ۳۰۹ زیارت برگشتند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۳۳۹/۷؛ عطاردی، ۱۴۰۶: ۱۱۷/۱؛ حموی جونی، ۱۳۹۸: ۱۹۸/۲).

شاکری، ۱۴۱۸ق: ۵۵۴/۱۲).

ابوعلی ثقفی در بغداد از محمد بن جهم سمری و احمد بن حیان بن مُلاعِب بغدادی و در ری از موسی بن نصر رازی و در نیشابور از محمد بن عبدالوهاب فرّاء و کسانی که در طبقه آنان قرار گرفته داشتند، حدیث شنید و محمد بن اسحاق صِبْغی، حسان بن محمد فقیه و محمد بن محمد حجاجی از جمله کسانی‌اند که از وی حدیث نقل کرده‌اند. وی اولین کسی است که علوم شافعی و دقایق این سربخ را به خراسان انتقال داد و در فقه شافعی در خراسان اقله از وی نبود. وی را با عناوین امام، محدث، فقیه، علامه، واعظ، شیخ خراسان و دانشمند نیشابور ستوده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۸۰/۱۵-۲۸۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۳۸/۲۴؛ ابن عماد حنبلی، [بی‌تا]: ۳۱۵/۲). ابوعلی ثقفی با حداد نیشابوری و حمدون قسّار از صوفیان طریقت ملائمتیه در سده سوم قمری، ارتباط داشت و سخنان قصار و نغزی از وی نقل شده است. او در برخی مسائل مهم کلامی مانند ایمان، خذلان و توفیق با این خزیمه اختلاف داشت (صفدی، ۱۴۲۰: ۵۵/۴؛ ابن عماد حنبلی، [بی‌تا]: ۳۱۵/۲؛ ابن عساکر دمشقی، ۱۴۱۵: ۲۱۲/۴؛ سلمی، ۱۳۸۹ق: ۳۶۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۳۳۹/۷؛ حمّوئی جوبینی، ۱۳۹۸ق: ۱۹۸/۲).

۲-۴. آدم بن ابی‌ایاس عسقلانی (متوفای ۲۲۰)

نویسنده کتاب حدیث سلسلة الذهب از دیدگاه اهل سنت، آدم بن ابی‌ایاس عسقلانی را در شمار کسانی معرفی کرده که در نیشابور از امام رضا^(ع) خواسته بود حدیثی از آبای طاهرینش نقل کند. وی این رفتار را نمایانگر عظمت و مرجعیت علمی و معنوی امام رضا^(ع) قلمداد کرده است (طبسی، ۱۳۸۸: ۹۰).

نکته قابل ذکر اینکه اولاً وی هیچ منبع و سندی را برای انتساب مذکور یاد نکرده و ثانیاً صدوق، حاکم نیشابوری، حافظ اصفهانی و اربلی که به این موضوع فی‌الجمله ورود کرده‌اند، نام وی را گزارش نکرده‌اند؛ ثالثاً نگارنده این سطور با بررسی گسترده منابع روایی و رجالی فریقین، به استماع وی نسبت به حدیث سلسلة الذهب و سایر احادیث از امام رضا^(ع) مواجه نشده است؛ گرچه در سند برخی روایات شیعه وجود دارد (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۸۱/۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۴۵؛ محمد بن سلیمان کوفی، ۱۴۱۲: ۹۹/۱).

وی اصالتاً خراسانی بوده و در سال ۱۳۲ زاده شد. آموزش خود را در عراق، مصر، مکه، مدینه و شام سپری کرد. او از مبارک بن فضاله، شعبه بن حجاج، حماد بن سلمه و گروهی دیگر

حدیث نقل کرده و کسان بسیاری مانند بخاری، أبوزرعه دمشقی و أبوحاتم رازی از او تحمل حدیث کرده‌اند. منابع رجالی مکب خلافت وی را حافظ، قدوه، شیخ شام، ثقه، مأمون و متعبّد شناسانده‌اند. او از آغاز تا پایان زندگی در عسقلان مستقر بود و در سال ۲۲۰ - و به گفته‌ای ۲۲۱ - در ۸۸ سالگی درگذشت و همان‌جا به خاک سپرده شد (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۱۳۴/۸؛ مزی، ۱۴۱۳: ۳۰۳/۲؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۳۵/۱۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۱۷۱/۱).

۲-۵. مُعلی بن منصور رازی حنفی (متوفای ۲۱۱ ق)

محمد محسن طبسی در مقاله «سلسلة الذهب به روایت اهل سنت» (۱۳۸۵) «ابویعلی معلی بن منصور رازی حنفی» را در شمار مستقبلین از امام رضا^(ع) و درخواست‌کنندگان نقل حدیث معرفی کرده است. البته این نوشتار از منبعی یاد نکرده و شیخ صدوق و حاکم نیشابوری و متقدمان دیگر نیز اشاره‌ای به معلی بن منصور نکرده‌اند. علاوه بر آن، نگارنده مقاله پیش‌رو با بررسی منابع روایی فریقین، به موضوع استقبال و استملای وی روبه‌رو نشده است.

وی حدود سال ۱۵۰ زاده شد و در بغداد ساکن بود و از مشایخ نام‌برداری چون مالک بن انس، سفیان بن عینه و ابی بکرین عیاش تلقی حدیث کرد و از سویی محدثانی چون علی بن مدینی، محمد بن یحیی ذهلی و بخاری از وی روایت کرده‌اند. او از اصحاب ابویوسف قاضی و محمد بن حسن شیبانی - دو شاگرد ابوحنیفه - به شمار می‌رفت و چند بار از وی خواستند که عهده‌دار امور قضاوت شود، اما نپذیرفت. او مجموعه‌هایی از شنیده‌های خود را تصنیف کرد و در ربیع‌الاول سال ۲۱۱ یا ۲۱۲ در بغداد درگذشت (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۲: ۳۳۴/۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۸۹/۱۳-۱۹۱؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۶۵/۱۰؛ عجلی، ۱۴۰۵: ۲۸۹). گرچه رجال‌شناسان اهل سنت وی را به اوصاف علامه، حافظ، ثقه، متقن، مفتی، فقیه و صدوق توصیف کرده‌اند، اما ابن حنبل هیچ حدیثی از وی به خاطر رأی و اجتهادش نقل نکرده است. در عین حال، وی چون معتقد به خلق قرآن را کافر می‌دانست، در عداد اهل الحدیث قرار دارد (مزی، ۱۴۱۳: ۲۹۳/۲۸-۲۹۶؛ ابن حبان، ۱۳۹۳: ۱۸۲/۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۲۱۶/۱۰).

۲-۶. نصر بن علی جهضمی

محمد محسن طبسی، نصر بن علی جهضمی را نیز در عداد مستقبلین، مستملین و مستمعین حدیث

امام رضا^(ع) قلمداد کرده است (طبسی، ۱۳۸۸: ۹۴). گفتنی است همان سه ایرادی که در دو مورد پیشین هست، در این مورد نیز وجود دارد.

نصربن علی بن نصر حدود سال ۱۶۱ق. متولد شد و در ۲۵۰ در گذشته است. وی بصری است که در بغداد به نشر حدیث پرداخت. کتب رجالی مکتب خلافت او را از بزرگان اهل حدیث، ثقه، حافظ، علامه و از کبار علما به شمار آورده‌اند. از بسیاری مانند أبوداود طیالسی، سفیان بن عیینه و یحیی بن سعید قطان و هم‌طبقه آنان تحمل حدیث کرد و افراد بسیاری مانند نویسندگان صحاح سته، ذهلی، ابن خزیمه، ابوحاتم رازی و ابوزرعه از او روایت کرده‌اند (ابن‌ابی حاتم رازی، ۱۳۷۲: ۴۶۶/۸، ۴۷۱؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۲/۱۳۳-۱۳۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۳/۲۸۸). نقل است که وی حدیث «من أحبّی و أحبّ هذین و أباهما و أمهما کان معی فی درجتی یوم القيامة» را درباره خمسه طاهرین با سندی از پیامبر^(ص) نقل کرد و متوکل او را به هزار ضربه شلاق محکوم کرد که با شهادت برخی که وی سنی است و نه رافضی، مورد بخشش قرار گرفت. وی در اسناد برخی احادیث شیعه قرار دارد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۳/۲۸۸؛ طبری، ۱۴۱۳ق: ۱۵۸؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۶۹/۸).

نتیجه‌گیری

۱. بی‌تردید علی بن موسی رضا^(ع) در سال ۲۰۰ یا ۲۰۱ وارد نیشابور شد و برخی از دانشیان به لگام مرکب وی چنگ زده و درخواست بازگفت حدیث کرده‌اند. صدوق (متوفای ۳۸۱ق) به نام محمد بن رافع، أحمد بن حرب، یحیی بن یحیی و ابن راهویه اشاره کرده و حاکم نیشابوری (متوفای ۴۰۵) به نام ابن راهویه و محمد بن اسلم طوسی؛ و حافظ أبونعیم اصفهانی (متوفای ۴۳۰) به یاسین بن نصر، أحمد بن حرب و یحیی بن یحیی؛ و ابن‌عساکر نیز به محمد بن یحیی تصریح کرده‌اند که روی هم رفته هفت تن مستند می‌باشند.
۲. در سده هفتم، اربلی (متوفای ۶۹۲ق) از ابوزرعه رازی نام برده است. پس از اربلی، ابن‌صباغ، قندوزی حنفی، مجلسی، امین، خویی، مرتضی عاملی و دیگران آن سخن را تکرار کرده‌اند؛ با اینکه ابوزرعه رازی هنگام ورود امام رضا^(ع) یا زاده نشده بود و یا حداکثر طفل بود. به نظر می‌رسد چون در کتاب تاریخ نیشابور که مستند سخن اربلی است، سخنی از ابوزرعه نیامده و حاکم نیشابوری تنها از ابن راهویه و محمد بن اسلم سخن گفته، ابوزرعه در سخن اربلی

محرّف ابن راهویه است.

۳. محمد محسن طبسی در کتاب و مقالات خود بدون ارائه هیچ سند و منبعی، نام پنج تن دیگر را در شمار مستقبلین و مستمعین حدیث امام رضا^(ع) قلمداد کرده است؛ با اینکه دو تن از آنان چند دهه پس از امام رضا^(ع) زاده شده‌اند و یکی کودک بوده و دو تن در سرزمین دیگر زندگی می‌کردند. بی‌چون و چرا این ناآگاهی‌ها و تحریفات، تاریخ‌نگاری و حدیث‌پژوهی شیعه را دستخوش وهن قرار می‌دهد.

منابع و مأخذ

- ابن‌ابی‌حاتم رازی (۳۷۲ق)، الجرح و التعديل، ج ۱، ۵، ۷، ۸، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌ابی‌یعلی، محمد [بی‌تا]، طبقات الخنابلة، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة.
- ابن‌بطریق، یحیی (۴۰۷ق)، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- ابن‌حبان، محمد (۱۳۹۳ق)، الثقات، تحقیق محمد عبدالمعیدخان، ج ۸، ۹، حیدر آباد دکن: مؤسسة الکتب الثقافية.
- (۱۴۱۴ق)، صحیح ابن‌حبان بترتیب ابن‌بلبان الفارسی، تحقیق شعب الارنوط، ج ۱، بیروت: الرسالة.
- ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، تقریب التهذیب، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱، ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، ج ۱، ۷، ۹، ۱۰، بیروت: دار الفکر.
- (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، ج ۱، ۵، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن‌خزیمه نیشابوری (۱۴۳۱ق)، التوحید و اثبات صفات الرب عز و جل، تحقیق احمد ریاشی، مصر: مکتبة العلوم و الحكم.
- ابن‌خلکان، احمد [بی‌تا]، وفيات الأعیان و أنباء أنباء الزمان، تحقیق إحسان عباس، ج ۱، بیروت: دار الثقافة.
- ابن‌داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۹۲ق)، رجال ابن‌داود، تحقیق سید محمدصادق آل بحر العلوم، نجف: الحیدریة.
- ابن‌صباغ، علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، الفصول المهمة فی معرفة الأئمة، تحقیق سامی الغریری، ج ۲، قم: دار الحدیث.
- ابن‌عبدالبر، یوسف [بی‌تا]، الإنقیاء فی فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌عساکر دمشقی، علی (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، ج ۴، ۵، ۸، ۱۶، ۳۸، ۴۱، ۴۸، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی [بی‌تا]، شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- ابن ماکولا، علی بن هبة الله، [بی تا]، اكمال الکمال، ج ٧، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ندیم بغدادی، محمد (١٣٨١ ش)، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- ابو نعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله (١٩٣٤ م)، ذکر اخبار اصبهان، ج ١، چاپخانه بریل، لیدن المحروسة.
- اربلی، علی بن أبی الفتح [بی تا]، كشف الغمة فی معرفة الأئمة، ج ٣، بیروت: دار الأضواء.
- بخاری، محمد بن اسماعیل [بی تا]، التاريخ الكبير، ج ١، دیاربکر (ترکیا): المكتبة الإسلامية.
- بیهقی، أحمد بن الحسن [بی تا]، السنن الكبرى، ج ٢، بیروت: دار الفکر.
- جعفریان، رسول (١٣٧٩ ش)، از پیدایش اسلام تا ایران اسلامی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- حاکم حسکانی، عیدالله (١٤١١ ق)، شواهد التنزیل، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ١، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الإسلامي.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (١٣٧٥ ش)، تاریخ نیشابور، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- (١٤٠٠ ق)، معرفة علوم الحديث، تصحیح سید معظم حسین، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- حمّوئی جونی، ابراهیم (١٣٩٨ ق)، فرائد السّمطین، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ٢، بیروت: مؤسسة المحمودی.
- حیدری نسب، علیرضا (١٣٩٠ ش)، حاکم نیشابوری و المستدرک علی الصحیحین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خطیب بغدادی، احمد (١٤١٧ ق)، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، ج ٤، ٦، ١٠، ١٣، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خویی، سید ابوالقاسم (١٤١٣ ق)، معجم رجال الحديث، ج ١٦، [بی جا]: مرکز نشر الثقافة الإسلامية، ج ٥.
- ذهبی، محمد (١٤١٣ ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ١٦، ١٧، ٢٢، ٢٣، ٢٤، بیروت: دار الکتب العرب.
- [بی تا]، تذکرة الحفاظ، ج ٢، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (١٩٩٣ م)، سیر أعلام النبلاء، تحقیق صالح السمر، ج ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- (١٩٩٢ م)، الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب الستة، تحقیق محمد عوامة، ج ١، ٢، جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامیة.
- (١٣٨٢ ق)، میزان الاعتدال، تحقیق علی محمد الجاوی، ج ١، بیروت: دارالمعرفة.
- سلمی، محمد بن حسین (١٣٨٩ ق)، طبقات الصوفیة، تحقیق نورالدین شریبة، قاهره: مکتبة الخانجی.
- سمعانی، عبدالکریم (١٩٨٤ م)، الانساب، ج ٥، قاهره: مکتبة ابن تیمیة.
- سیوطی، عبدالرحمن (١٤٠٣ ق)، طبقات الحفاظ، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- شاکری، حسین (١٤١٨ ق)، موسوعة المصطفی و العترة^(ع)، ج ١٢، قم: نشر الهادی.

- شیروانی، حیدر (۱۴۱۴ق)، مناقب أهل البيت^(ع)، تحقیق محمد حسون، قم: منشورات الإسلامية.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- (۱۳۶۲ش)، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: اسلامی.
- (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، تحقیق سید محمدصادق بحر العلوم، ج ۱، نجف: الحیدریة.
- (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا^(ع)، تحقیق حسین أعلی، ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلی للمطبوعات.
- (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، تحقیق احمد ارناؤوط، ج ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبسی، محمد محسن (۱۳۸۵ش)، «سلسلة الذهب به روایت اهل سنت»، فصلنامه فرهنگ کوثر، ش ۶۷، صص ۳۱-۴۲. <http://noo.rs/1UkLg>
- طبسی، محمد محسن (۱۳۸۸ش)، حدیث سلسلة الذهب از دیدگاه اهل سنت، قم: دلیل ما.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۳ق)، دلائل الامامة، قم: مؤسسة البعثة.
- طوسی، محمد (۱۴۱۴ق)، الأملی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة.
- (۱۴۱۵ق)، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- عجلی، احمدبن عبدالله (۱۴۰۵ق)، معرفة الثقات، المدينة المنورة: مكتبة الدار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین [بی تا]، تذکرة الاولیاء، مقدمه میرزا محمدخان قزوینی، تهران: انتشارات مرکزی.
- عطار دی، عزیزالله (۱۳۸۸ش)، اخبار و آثار حضرت رضا^(ع)، تهران: صدر.
- (۱۴۰۶ق)، مسند الإمام الرضا^(ع)، ج ۱، مشهد: المؤتمر العالمي للإمام الرضا^(ع).
- قندوزی، سلیمان (۱۴۱۶ق)، ینابیع المودة للنوی القریبی، تحقیق سید علی جمال أشرف الحسینی، ج ۳، تهران: دار الاسوه.
- کرباسی، محمدجعفر (۱۴۲۵ق)، اکیلیل المنهج فی تحقیق المطلب، تحقیق سید جعفر حسینی اشکوری، قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، ج ۴۹، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدبن سلیمان کوفی (۱۴۱۲ق)، مناقب الإمام أمير المؤمنين^(ع)، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ۱، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
- محمودی، محمدباقر (۱۳۹۶ق)، نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة، ج ۲، بیروت: دار التعارف.
- مختاری، مهدی (۱۳۹۱)، دیدار فضلین شاذان با امام رضا^(ع)؛ تقدی بر معرفة الحديث، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- مرتضی عاملی، سید جعفر (۱۴۱۶ق)، الحیة السیاسیة للإمام الرضا^(ع)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین (۱۴۰۴ق)، شرح إحتقاق الحق، ج ۱۷، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
- مزی، یوسف (۱۴۱۳ق)، تهذیب الکمال، تحقیق بشار عواد معروف، ج ۲، ۱۹، ۲۵، ۲۸، ۳۲، بیروت:

مؤسسه الرسالة.

- مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۶۲ش)، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر.
- نجاشی، احمد (۱۴۱۶ق)، رجال النجاشی، تحقیق سید موسی زنجانی، قم: اسلامی.
- نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۹ق)، مستدرک سفینه البحار، ج ۸، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- مناوی، محمد عبدالرؤف (۱۴۱۵ق)، فیض القدير، تحقیق أحمد عبدالسلام، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۴ش)، مرجئه، تهران: سمت.

List of sources with English handwriting

- Abu Nu'aym al-Isfahani, Ahmad ibn Abdullah. (1934 CE). Dhikr Akhbar Isfahan. Leiden: Brill. **[In Arabic]**
- Al-'Attar, Farid al-Din. (n.d.). Tadhkirat al-Awliya. Muqaddima Mirza Muhammad Khan Qazwini. Tehran: Intisharat-e Markazi. **[In Persian]**
- Al-'Attardi, Aziz Allah. (1986 CE). Musnad al-Imam al-Rida (AS). Mashhad: Al-Mu'tamar al-'Alami al-Imam al-Rida (AS). **[In Arabic]**
- Al-'Attardi, Aziz Allah. (2009 CE). Akhbar wa Athar-e Hazrat Reza (AS). Tehran: Sadr. **[In Persian]**
- Al-Bayhaqi, Ahmad Ibn al-Husayn. (n.d.). Al-Sunan al-Kubra. Beirut: Dar al-Fikr. **[In Arabic]**
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. (n.d.). Al-Tarikh al-Kabir. Diyarbakir: Al-Maktaba al-Islamiyya. **[In Arabic]**
- Al-Dhahabi, Muhammad. (1962 CE). Mizan al-I'tidal. Tahqiq Ali Muhammad al-Bajawi. Beirut: Dar al-Ma'rifa. **[In Arabic]**
- Al-Dhahabi, Muhammad. (1992 CE). Al-Kashif fi Ma'rifat man lahu Riwaya fi Kutub al-Sitta. Tahqiq Muhammad 'Awwama. Jeddah: Dar al-Qibla lil-Thaqafa al-Islamiyya. **[In Arabic]**
- Al-Dhahabi, Muhammad. (1992 CE). Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-A'lam. Tahqiq Omar Abdul Salam Tadmuri. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. **[In Arabic]**
- Al-Dhahabi, Muhammad. (1993 CE). Siyar A'lam al-Nubala. Tahqiq Salih al-Samar. Beirut: Mu'assasat al-Risala. **[In Arabic]**
- Al-Dhahabi, Muhammad. (n.d.). Tadhkirat al-Huffaz. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. **[In Arabic]**
- Al-Hakim al-Haskani, Ubayd Allah. (1991 CE). Shawahid al-Tanzil. Tahqiq Muhammad Baqir al-Mahmudi. Tehran: Wizarat al-Thaqafa wa al-Irshad al-Islami. **[In Arabic]**
- Al-Hakim al-Nishaburi, Abu Abdullah. (1980 CE). Ma'rifat 'Ulum al-Hadith. Tas-hih Sayyid Mu'azzam Husayn. Beirut: Dar al-Afaaq al-Jadida. **[In Arabic]**
- Al-Hakim al-Nishaburi, Abu Abdullah. (1996 CE). Tarikh Nishabur. Tas-hih Muhammad Rida Shafi'i Kadkani. Tehran: Agah. **[In Persian]**

- Al-Hamawi al-Juwayni, Ibrahim. (1978 CE). Fara'id al-Simtayn. Tahqiq Muhammad Baqir al-Mahmudi. Beirut: Mu'assasat al-Mahmudi. **[In Arabic]**
- Al-'Ijli, Ahmad Ibn Abdullah. (1985 CE). Ma'rifat al-Thiqat. Medina: Maktabat al-Dar. **[In Arabic]**
- Al-Irbili, Ali ibn Abi al-Fath. (n.d.). Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'imma. Beirut: Dar al-Adwa'. **[In Arabic]**
- Al-Karbasi, Muhammad Ja'far. (2004 CE). Iktil al-Manhaj fi Tahqiq al-Matlub. Tahqiq Sayyid Ja'far Husayni Ashkuri. Qom: Dar al-Hadith. **[In Arabic]**
- Al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad. (1996 CE). Tarikh Baghdad. Tahqiq Mustafa Abdul Qadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. **[In Arabic]**
- Al-Khoei, Sayyid Abul Qasim. (1992 CE). Mu'jam Rijal al-Hadith. Markaz Nashr al-Thaqafa al-Islamiyya. **[In Arabic]**
- Al-Mahmudi, Muhammad Baqir. (1976 CE). Nahj al-Sa'ada fi Mustadrak Nahj al-Balagha. Beirut: Dar al-Ta'aruf. **[In Arabic]**
- Al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1983 CE). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. **[In Arabic]**
- Al-Mar'ashi al-Najafi, Sayyid Shahab al-Din. (2071 CE). Sharh Ihqaq al-Haqq. Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi. **[In Arabic]**
- Al-Mizzi, Yusuf. (1992 CE). Tahdhib al-Kamal. Tahqiq Bashar 'Awwad Ma'ruf. Beirut: Mu'assasat al-Risala. **[In Arabic]**
- Al-Munawi, Muhammad Abdul Ra'uf. (1994 CE). Fayd al-Qadir. Tahqiq Ahmad Abdul Salam. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. **[In Arabic]**
- Al-Murtada al-'Amili, Sayyid Ja'far. (1995 CE). Al-Hayat al-Siyasiyya lil-Imam al-Rida (AS). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. **[In Arabic]**
- Al-Najashi, Ahmad. (1995 CE). Rijal al-Najashi. Tahqiq Sayyid Musa Zanjani. Qom: Islami. **[In Arabic]**
- Al-Namazi al-Shahrudi, Ali. (1998 CE). Mustadrak Safinat al-Bihar. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. **[In Arabic]**
- Al-Qunduzi, Sulayman. (1995 CE). Yanabi' al-Mawadda li-Dhawi al-Qurba. Tahqiq Sayyid Ali Jamal Ashraf al-Husayni. Tehran: Dar al-Uswa. **[In Arabic]**
- Al-Saduq, Muhammad ibn Ali. (1978 CE). Al-Tawhid. Tas-hih Sayyid Hashim al-Husayni. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. **[In Arabic]**
- Al-Saduq, Muhammad ibn Ali. (1983 CE). Al-Khisal. Tas-hih Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islami. **[In Arabic]**
- Al-Saduq, Muhammad. (1965 CE). 'Ilal al-Shara'i. Tahqiq Sayyid Muhammad Sadiq Bahar al-'Uloom. Najaf: Al-Haydariyya. **[In Arabic]**
- Al-Saduq, Muhammad. (1984 CE). 'Uyun Akhbar al-Rida (AS). Tahqiq Husayn A'lami. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at. **[In Arabic]**
- Al-Saduq, Muhammad. (1985 CE). Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'ma. Tahqiq Ali Akbar Ghaffari. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. **[In Arabic]**

- Al-Safadi, Khalil ibn Aybak. (1999 CE). Al-Wafi bi al-Wafayat. Tahqiq Ahmad Arna'ut. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. **[In Arabic]**
- Al-Sam'ani, Abd al-Karim. (1984 CE). Al-Ansab. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya. **[In Arabic]**
- Al-Shirwani, Haydar. (1993 CE). Manaqib Ahl al-Bayt (AS). Tahqiq Muhammad Husun. Qom: Manshurat al-Islamiyya. **[In Arabic]**
- Al-Sulami, Muhammad ibn al-Husayn. (1969 CE). Tabaqat al-Sufiyya. Tahqiq Nur al-Din Shurayba. Cairo: Maktabat al-Khanji. **[In Arabic]**
- Al-Suyuti, Abd al-Rahman. (1983 CE). Tabaqat al-Huffaz. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. **[In Arabic]**
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1992 CE). Dalail al-Imama. Qom: Mu'assasat al-Bi'tha. **[In Arabic]**
- Al-Tusi, Muhammad. (1993 CE). Al-Amali. Tahqiq Mu'assasat al-Bi'tha. Qom: Dar al-Thaqafa. **[In Arabic]**
- Al-Tusi, Muhammad. (1994 CE). Rijal al-Tusi. Tahqiq Jawad Qayyumi. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. **[In Arabic]**
- Haydari Nasab, Alireza. (2011 CE). Al-Hakim al-Nishaburi wa al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn. Tehran: Intisharat-e Ilmi wa Farhangi. **[In Persian]**
- Ibn Abd al-Barr, Yusuf. (n.d.). Al-Intiqā' fi Fada'il al-Thalatha al-A'imma al-Fuqaha. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. **[In Arabic]**
- Ibn Abi Hatim al-Razi. (1953 CE). Al-Jarh wa al-Ta'dil. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. **[In Arabic]**
- Ibn Abi Ya'la, Muhammad. (n.d.). Tabaqat al-Hanabila. Beirut: Dar al-Ma'rifa. **[In Arabic]**
- Ibn al-Nadim, Muhammad. (2002 CE). Al-Fihrist. Tahqiq Riza Tajaddud. Tehran: Asatir. **[In Arabic]**
- Ibn Asakir, Ali. (1994 CE). Tarikh Madinat Dimashq. Tahqiq Ali Shiri. Beirut: Dar al-Fikr. **[In Arabic]**
- Ibn Batriq, Yahya. (1987 CE). 'Umdat 'Uyun Sahih al-Akhbar fi Manaqib Imam al-Abrar. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. **[In Arabic]**
- Ibn Dawud al-Hilli, Hasan ibn Ali. (1972 CE). Rijal Ibn Dawud. Tahqiq Sayyid Muhammad Sadiq Al Bahar al-'Ulum. Najaf: Al-Haydariyya. **[In Arabic]**
- Ibn Hajar al-Asqalani. (1970 CE). Lisan al-Mizan. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at. **[In Arabic]**
- Ibn Hajar al-Asqalani. (1984 CE). Tahdhib al-Tahdhib. Beirut: Dar al-Fikr. **[In Arabic]**
- Ibn Hajar al-Asqalani. (1994 CE). Taqrib al-Tahdhib. Tahqiq Mustafa Abdul Qadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. **[In Arabic]**
- Ibn Hibban, Muhammad. (1973 CE). Al-Thiqat. Tahqiq Muhammad Abdul Ma'id Khan. Hyderabad: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyya. **[In Arabic]**
- Ibn Hibban, Muhammad. (1993 CE). Sahih Ibn Hibban bi Tartib Ibn Balban al-Farsi.

- Tahqiq Shu'ayb al-Arna'ut. Beirut: Al-Risala. **[In Arabic]**
- Ibn Imad al-Hanbali, Abd al-Hayy. (n.d.). Shadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. **[In Arabic]**
 - Ibn Khallikan, Ahmad. (n.d.). Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman. Tahqiq Ihsan Abbas. Beirut: Dar al-Thaqafa. **[In Arabic]**
 - Ibn Khuzayma al-Nishaburi. (2010 CE). Al-Tawhid wa Ithbat Sifat al-Rabb 'Azza wa Jall. Tahqiq Ahmad Riyashi. Egypt: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam. **[In Arabic]**
 - Ibn Makula, Ali ibn Hibat Allah. (n.d.). Ikmal al-Kamal. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. **[In Arabic]**
 - Ibn Sabbagh, Ali ibn Muhammad. (2001 CE). Al-Fusul al-Muhimma fi Ma'rifat al-A'emma. Tahqiq Sami al-Ghurayri. Qom: Dar al-Hadith. **[In Arabic]**
 - Ja'fariyan, Rasul. (2000 CE). Az Paydash-e Islam ta Iran-e Islami. Tehran: Mu'assasa-ye Farhangi-ye Danish wa Andisha-ye Mu'asir. **[In Persian]**
 - Muhammad ibn Sulayman al-Kufi. (1992 CE). Manaqib al-Imam Amir al-Mu'minin (AS). Tahqiq Muhammad Baqir al-Mahmudi. Qom: Majma' Ihya' al-Thaqafa al-Islamiyya. **[In Arabic]**
 - Mukhtari, Mahdi. (2012 CE). Didar-e Fazl ibn Shadhan ba Imam Reza (AS): Naqdi bar Ma'rifat al-Hadith. Mashhad: Bunyad-e Pazhuheshha-ye Astan-e Quds-e Razavi. **[In Persian]**
 - Mustawfi Qazwini, Hamd Allah. (1983 CE). Tarikh-e Gozida. Baham-e Abd al-Husayn Nawa'i. Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
 - Shakeri, Husayn. (1997 CE). Maws'at al-Mustafa wa al-'Itra (AS). Qom: Nashr al-Hadi. **[In Arabic]**
 - Tabasi, Muhammad Mohsen. (2006 CE). "Silsilat al-Dhahab bi Riwayat Ahl al-Sunnat". Faslname-ye Farhang-e Kawthar. (No. 67), 31-42. <http://noo.rs/1UkLg> **[In Persian]**
 - Tabasi, Muhammad Mohsen. (2009 CE). Hadith-e Silsilat al-Dhahab az Didgah-e Ahl al-Sunnat. Qom: Dalil-e Ma. **[In Persian]**
 - Wahidi Mehrjardi, Shahab al-Din. (2015 CE). Murji'a. Tehran: Samt. **[In Persian]**

بررسی جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی

شهناز جنگجو قولنجی^۱

چکیده: جامعه عثمانی متشکل از افرادی از ادیان، مذاهب و اقوام مختلف بود که چند سده تحت حاکمیت حکومت عثمانی زندگی کردند. مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی جایگاه اقلیت‌های دینی (مسیحیان و یهودیان) در ساختار حقوقی، اداری و اجتماعی عثمانی تا سده سیزدهم قمری/نوزدهم میلادی است. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی صورت گرفته و نتیجه آن نشان داده است که عثمانی‌ها اختیارات و امتیازات نسبتاً زیادی به هر یک از جوامع مذهبی داده بودند؛ به طوری که هر جامعه دینی-مذهبی در به جای آوردن آیین و سنت‌های خود آزاد بوده و در امور مربوط به احوال شخصیه، قضاوت و آموزش خودمختار بوده است. هیچ غیرمسلمانی به سبب دین و اعتقادش به صورت سیستماتیک مورد ظلم، فشار و شکنجه واقع نمی‌شد. این موقعیت اقلیت‌ها و خودمختاری و آزادی عمل آنها در تضاد با وضع اقلیت‌های دینی-مذهبی در کشورهای اروپایی آن دوره بود که اتباع یهودی و غیرکاتولیک خود را به سبب مسائل دینی-مذهبی تحت تعقیب، آزار و شکنجه قرار می‌دادند.

واژه‌های کلیدی: اقلیت‌های دینی، تساهل، خودمختاری، نظام ملت.

10.22034/16.63.2

sh.jangjo@rch.ac.ir

ORCID: 0009-0008-8113-8146

۱ استادیار گروه آسیای صغیر و بالکان، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۷ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM © 2009 by Research Center for Islamic History is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

A Study of the Position of Non-Muslims in Ottoman Society

Shahnaz Jangjou Gholej¹

Abstract: The Ottoman society consisted of people with different religions and ethnicities who lived under the rule of the Ottoman government for several centuries. The topic of this study is to investigate the position of religious minorities (Christians and Jews) in the legal, administrative, and social structure of the Ottoman Empire until the 13th century AH/19th century AD. This research is conducted using a descriptive-analytical approach, and the results of the research showed that the Ottomans had given relatively great amount of authorities and privileges to each religious community, so that each of them was free to carry out its own rituals and traditions, and was considered autonomous regarding the matters related to personal life, judgment, education etc. non-Muslims were not systematically oppressed, pressured, or tortured because of their religion or beliefs. This position of minorities and their autonomy and freedom of action was in contrast to the situation of religious minorities in European countries of that period, where Jewish and non-Catholic citizens were persecuted and tortured because of their religious issues.

Keywords: Religious minorities, tolerance, autonomy, nation system.

 10.22034/16.63.2

1 Assistant Professor, Asia Minor and Balkans Department, Encyclopedia of the Islamic World, Tehran, Iran. sh.jangjo@rch.ac.ir

 ORCID: 0009-0008-8113-8146

Receive Date: 2024/10/18 Accept Date: 2025/02/19



A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM © 2009 by Research Center for Islamic History is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

مقدمه

امیرنشین کوچکی که خاندان عثمانی در نیمه دوم سده هفتم قمری در شمال غربی آناتولی، در مجاورت مرزهای امپراتوری روم شرقی (بیزانس) تشکیل داد، به سرعت گسترش یافت و به امپراتوری بزرگی تبدیل شد. بخش اعظم بالکان، سراسر آناتولی، ممالک عرب‌زبان مسلمان غرب آسیا و شمال آفریقا، بخش‌هایی از قفقاز، کریمه و جزایر قبرس و کرت قلمرو عثمانی را تشکیل می‌دادند. این جغرافیای وسیع گروه‌های قومی، زبانی، دینی و مذهبی مختلفی را در برمی‌گرفت؛ به‌طوری که ساختار جمعیتی چندمذهبی - چندقومی از بارزترین ویژگی‌های جامعه عثمانی محسوب می‌شود (Turan, 2008: 9; Yediyıldız, 2002: 189-190). اتباع غیرمسلمان عثمانی به لحاظ دینی و مذهبی به هجده گروه (دو دسته اصلی مسیحی و یهودی) و به لحاظ قومی به بیست تا ۲۲ گروه تقسیم می‌شدند که از جمله آنها می‌توان به یونانی‌ها^۱، بلغارها، صرب‌ها، آلبانیایی‌ها، رومن‌ها، کروات‌ها، مجارها، کولی‌ها، ارمنی‌ها، گرجی‌ها، سریانی‌ها، کلدانی‌ها، عرب‌ها، قبطی‌ها و یهودی‌ها اشاره کرد (Ercan, 1983: 1127-1130).

غیرمسلمانان شمار درخور توجهی از جامعه عثمانی را تشکیل می‌دادند. براساس دفاتر تحریر متعلق به سال‌های ۹۲۷-۹۴۲ق / ۱۵۲۰-۱۵۳۵م، از ۱۱۶۹۲۰۴۸۰ تن جمعیت قلمرو عثمانی -به استثنای مصر، عراق و مناطق اروپایی آن سوی دانوب- ۵۸.۱۱٪ مسلمان، ۴۱.۳۴٪ مسیحی و ۰.۵۴٪ یهودی بوده‌اند (Barkan, 1957: 20). مطابق با سرشماری سال ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م، یعنی سه سده بعد نیز از حدود ۳۵۰۰۰۰۰۰ تن جمعیت عثمانی، حدود ۵۸.۱۳٪ مسلمان، ۳۸.۸۴٪ ارتدوکس، ۲.۵۵٪ کاتولیک و ۰.۴۸٪ یهودی بوده‌اند (Ubicini, n. d: 1/48-50).

مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی جایگاه غیرمسلمانان (مسیحیان و یهودیان) در جامعه عثمانی تا اوایل سده سیزدهم قمری/نوزدهم میلادی، یعنی تا قبل از شکل‌گیری جنبش‌های ملی‌گرای در مناطق مختلف تحت حاکمیت عثمانی است. رویکرد تحقیق توصیفی - تحلیلی می‌باشد.

در ارتباط با جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی، پژوهش‌های متعددی به‌ویژه به زبان‌های ترکی استانبولی و انگلیسی صورت گرفته است^۲ که اغلب آنها مربوط و معطوف به یک بُعد یا جنبه از جایگاه حقوقی، اداری و یا اجتماعی مسیحیان یا یهودیان و یا هر دوی آنها در جامعه

1 Yunanlılar

۲ مشخصات شماری از مهم‌ترین آنها در بخش فهرست منابع مقاله حاضر آمده است.

عثمانی است. پژوهش حاضر جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی را از جنبه‌های مختلف بررسی و سعی کرده است دیدی کلی و نسبتاً جامع از جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی ارائه دهد. در ادامه نیز جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی با جایگاه اقلیت‌های مذهبی در کشورهای اروپایی هم‌عصر عثمانی به صورت کلی مقایسه شده است. البته اهمیت اصلی تحقیق حاضر، خلأ پژوهشی در ارتباط با جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی به زبان فارسی است. تا جایی که نگارنده اطلاع دارد پژوهش مستقلی به زبان فارسی در ارتباط با جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی صورت نگرفته است.

سازماندهی اقلیت‌ها و شکل‌گیری نظام ملت

چنان‌که قبلاً اشاره شد، اقلیت‌های دینی- مذهبی به‌ویژه مسیحیان، اقلیت درخور توجهی از جامعه عثمانی را تشکیل می‌دادند. اگرچه در طول دوره حکومت عثمانی، تعدادی از آنان به‌ویژه در مناطقی از بالکان و جزیره کرت به صورت گروهی به اسلام گرویدند، اما اغلب اتباع عثمانی دین آبا و اجدادی خود را طی دوره حکومت چندصد ساله عثمانی حفظ کردند. مطابق با تحقیقات صورت گرفته، طی دوره طولانی حکومت عثمانی، فشار سازماندهی شده‌ای بر ضد بیروان‌هیچیک از ادیان و مذاهب غیراسلامی صورت نگرفته (Ribolov, 2013: 15) و حکومت هیچ‌گاه سیاست مسلمان کردن اجباری اتباع غیرمسلمان خود را در پیش نگرفته بود.^۱ تنها استثناء شماری از نوجوانان مسیحی بودند که از طریق نظام دوشیرمه^۲ و به منظور خدمت در امور اداری و نظامی تربیت می‌شدند (-Shaw, 1985:1002; Kurat, 1999: 218; Muhic, 2016: p. 272; 1003). ارزیابی نظام دوشیرمه نیز باید با در نظر گرفتن همه جوانب و شرایط آن صورت گیرد.

در جامعه عثمانی، غیرمسلمانان در چارچوبی که براساس احکام حقوق اسلامی و عرفی درباره غیرمسلمانان تنظیم شده بود، زندگی می‌کردند (Eryilmaz, Kurat, 1999: 217-218; 19-20). اسلام مشروط به اطاعت و پرداخت جزیه، جان و مال اهل ذمه را ضمانت کرده و به آنان اجازه داده است آزادانه شعائر دینی خود را به جای آورند و مطابق احکام

۱ بی‌تردید، مواردی از فشار و اجبار محلی و بیرون از سیاست رسمی حکومت برای تغییر دین وجود داشته است (برای نمونه، ن.ک. به: اولیا چلبی، ۱۹۲۸: ۱۸۳/۸؛ Clarke, 1816: 323).

۲ برای اطلاع بیشتر درباره نظام دوشیرمه، ن.ک. به: Özcan, 1994: 254-257.

مذهبی خویش زندگی کنند. عثمانی‌ها نیز اغلب این اصول را به نحو احسن به اجرا گذاشتند (İnalçık, 2005: 28; İnalçık, 1973: 7).

سلطان محمد فاتح به دنبال فتح استانبول در سال ۸۵۷/۱۴۵۳م با تکیه بر اصول اسلامی به سازماندهی اتباع عثمانی بر پایهٔ دین و مذهب (و نه قومیت) پرداخت. این شیوه از سازماندهی که نظام «ملت» خوانده شد (Aktürk, 2010: 145; Yediyıldız, 1994: 465)، تا اواخر دورهٔ عثمانی حفظ گردید. کلمهٔ ملت مشتق از واژهٔ عربی «مِلَّة» به معنای دین و جامعهٔ دینی است. در سیستم اداری- حقوقی عثمانی، «ملت» اصطلاحی برای جامعه‌ای دینی بود که براساس قانون موقعیت مشخصی داشت (Kurat, 1999: 218; Eryılmaz, 1992: 11; Adıyeke, 1999: 255).

ساختار اجتماعی، سیاسی و اداری جامعهٔ عثمانی براساس دین و مذهب سازماندهی شده بود و موقعیت افراد در جامعه را تعلقات دینی و مذهبی آنان تعیین می‌کرد. بر این اساس، اتباع عثمانی در درجهٔ اول به دو دستهٔ اصلی مسلمان و غیرمسلمان تقسیم می‌شدند (Bilgiç, 2013: 339; Yediyıldız, 2002: 186, 189). مسلمانان، ملت حاکمه و پیروان ادیان دیگر، ملت محکومه خوانده می‌شدند (Adıyeke, 1999: 255; Eryılmaz, 1992: 13). سه گروه مهم دینی و مذهبی غیرمسلمان تابع عثمانی، یعنی ارتدوکس‌ها، ارمنی‌ها و یهودیان نیز هر کدام یک ملت را تشکیل می‌دادند (Ortaylı, 2002: 218; Köç Başar, 2017: 196).

ملت ارتدوکس

اولین جامعه دینی- مذهبی که به عنوان ملت به رسمیت شناخته شد، مسیحیان ارتدوکس بودند. ارتدوکس‌ها در سال ۱۴۵۴م. به دستور محمد فاتح، بطریقی برای خود انتخاب کردند (Arnakis, 1952: 237; Ercan, 1983: 1133; Eryılmaz, 1992: 21). محمد فاتح به بطریق منتخب، همهٔ امتیازات بطریق‌های دورهٔ بیزانس و امتیازاتی مانند مصونیت، معافیت مالیاتی، آزادی جابه‌جایی و حق انتقال امتیازات به جانشینش را داد (Runciman, 1968: 169-170; Ormanian, n.d: 77). «کریتوولوس»^۱ تاریخ‌نگار معاصر محمد فاتح، نوشته است که اختیارات و امتیازاتی که محمد فاتح به گنادیوس (بطریق ارتدوکس) و حکومت کلیسا داد، کمتر از اختیارات و امتیازات آنها در دورهٔ امپراتوری بیزانس نبود (Braude, 1982: 78). همان‌گونه که در ادامه

1 Kritovoulos

مفصل‌تر اشاره شده است، محمد فاتح نه تنها امتیازات مذهبی سابق بطریق را به رسمیت شناخت، بلکه فراتر از آن، به او اقتدار سیاسی قابل توجهی نیز داد (Pantazopoulos, 1967: 13). بدین ترتیب، در دوره عثمانی امتیازات و صلاحیت دینی و دنیوی بطریق از جهاتی فراتر از امتیازات و اختیاراتش در امپراتوری بیزانس شد (Stavrianos, 1958: 90).

بدین‌سان محمد فاتح کلیسای ارتدوکس را که کارکرد و اعتبارش را در نتیجه مجادلات برای اتحاد کلیسای شرق و غرب در اواخر دوره بیزانس تا حد زیادی از دست داده بود، احیا کرد (Eryılmaz, 1992: 20) و مسیحیان ارتدوکس برای اولین بار بعد از اوج شکوفایی بیزانس، تحت قدرتی واحد گرد آمدند (Karpat, 1982: 145).

همه مسیحیان ارتدکس تابع عثمانی، شامل صرب‌ها، بلغارها، یونانی‌ها، قره‌داغی‌ها (مونتنگروئی‌ها)، مردم افلاق-بُغدان (والاشی-مُلداوی) و عرب‌های ارتدوکس، «ملت ارتدوکس» را تشکیل می‌دادند (Aktürk, 2010: 145; Aydın, 1994: 424; Yediyıldız, 1994: 466)؛ یعنی افرادی از قومیت‌ها و مناطق مختلف قلمرو عثمانی که وجه اشتراک آنها وابستگی به دین و مذهب واحد بود. ملت ارتدوکس تحت کنترل و مدیریت روحانی، حقوقی، مالی و اداری بطریق ارتدوکس بود.

ملت ارتدوکس پرجمعیت‌ترین ملت غیرمسلمان بود؛ تا حدی بدین سبب و نیز به دلیل برخی ملاحظات سیاسی و رقابتی که عثمانی‌ها با دنیای کاتولیک داشتند، ملت ارتدوکس ممتازترین ملت غیرمسلمان محسوب می‌شد و نسبت به دیگر ملت‌های غیرمسلمان جایگاه برتری نزد دولت عثمانی داشت (Stavrianos, 1958: 90; Yediyıldız, 2002: 190-191; Eryılmaz, 1992: 43).

ملت ارمنی

ارمنی‌ها دومین گروه دینی-مذهبی بودند که به عنوان ملت به رسمیت شناخته شدند. محمد فاتح بطریق‌خانه ارمنی را در استانبول برپا کرد و «یوواکیم»^۱ اسقف بورسا و رهبر مذهبی ارمنی‌های آسیای صغیر را به عنوان بطریق یا سراسقف کلیسای ارمنی منصوب کرد و به او امتیازاتی مشابه با امتیازات بطریق ارتدوکس داد. گفتنی است که ارمنی‌های عثمانی از نظر روحانی همچنان تابع

کلیسای اچمیادزین بودند، اما دولت عثمانی بطریق استانبول را به عنوان بالاترین مقام ارمنی‌های قلمرو عثمانی به رسمیت می‌شناخت و روابطش با ملت ارمنی را از طریق او پیش می‌برد (Karpat, 1982: 145; Ormanian, n.d: 77).

ملت ارمنی همه مسیحیان غیر ارتدوکس شرق را شامل می‌شد. تقسیم مسیحیان به دو ملت ارتدوکس و ارمنی، براساس مذهب و فارغ از هرگونه ملاحظه قومی - نژادی صورت گرفته بود؛ تمام دیوفیزیت‌های ارتدوکس، مانند یونانی‌ها، بلغارها، صرب‌ها تابع بطریق ارتدوکس، اما مونوفیزیت‌ها^۱ (قائلان به طبیعت واحد الوهی) متشکل از ارمنی‌ها، سریانی‌ها، کلدانی‌ها، قبطی‌ها و گرجی‌ها تابع بطریق ارمنی بودند (Karpat, 1982: 146; Ormanian, n.d: 77; Yediyıldız, 1994: 466). غیر از ارتدوکس‌ها و نیز یهودیان، دیگر جوامع غیرمسلمان عثمانی مانند کولی‌ها (قبطی‌ها)، آشوری‌ها و بوگومیل‌های بوسنی نیز تحت نظارت ملت ارمنی قرار داشتند و بطریق ارمنی نسبت به آنها دارای اختیارات حقوقی و قضائی بود (Shaw, 1997: 1/152; Aydın, 1994: 425).

گفتنی است در سده سیزدهم قمری/ نوزدهم میلادی که شماری از ارمنی‌های ناراضی از تشکیلات کلیسای گریگوری، تحت تأثیر فعالیت‌های مسیونرهای غربی به آیین پروتستان و کاتولیک درآمدند، دولت‌های غربی سلطان عثمانی را وادار کردند که کاتولیک‌ها را در سال ۱۲۴۶ ق/ ۱۸۳۰ م. و پروتستان‌ها را در سال ۱۲۶۷ ق/ ۱۸۵۰ م. به عنوان ملت (مستقل) به رسمیت بشناسد (Kurat, 1999: 219; Shaw, 1997: 2/125-126; Eryılmaz, 1992: 84).

ملت یهود

یهودیان دیگر گروه دینی مهم جامعه عثمانی بودند که به عنوان ملت به رسمیت شناخته شدند. بعد از فتح استانبول، محمد فاتح آخرین خاخم‌باشی بیزانس را به عنوان اولین خاخم‌باشی عثمانی انتخاب کرد.^۲ مطابق با اصول نظام ملت، تمام یهودیان عثمانی تابع خاخم‌باشی استانبول بودند و خاخم‌باشی نمایندگی همه یهودیان قلمرو عثمانی را برعهده داشت^۳ (Ercan, 1983: 1134-1135).

1 Dyophysites

2 Monophysites

۳ خاخم‌باشی‌های بعدی، توسط خود یهودیان انتخاب می‌شدند.

۴ برخی سازمان‌یابی یهودیان به صورت ملت را در دوره‌های بعد دانسته‌اند (Karpat, 1982: 145; Aydın, 1994: 424).

191: 258; Yediyıldız, 2002: 191). یهودیان در سرتاسر امپراتوری پراکنده بودند و اغلب در شهرهای بندری مانند استانبول، ازمیر و سلانیک و همچنین شهرهای پرجمعیتی مانند بغداد و حلب زندگی می‌کردند.

ساختار، اختیارات و وظایف ملت‌ها

هر یک از ملت‌ها برای اداره امور دینی، آموزشی، قضائی و اداری خود و نیز پیشبرد روابطشان با حکومت، تشکیلات قدرتمندی داشتند. در رأس هر ملتی، ملت‌باشی (بطریق یا خاخم) قرار داشت. ملت‌باشی یا سرکرده هر ملتی، رهبر دینی، حقوقی و قضائی آن ملت محسوب می‌شد. او هم‌نماینده دینی و هم‌نماینده حقوقی ملت خود بود و به عنوان رئیس ملت، مسئول اداره امور هم‌کیشان خود و نیز نماینده آنان در برابر حکومت بود (Aydın, 1994: 425). رهبران ملت نه فقط اقتدار دینی، بلکه اقتدار دنیوی نیز داشتند. بدین ترتیب، اختیارات و اقتدار رهبران ملت‌ها در عثمانی بیش از رهبران دینی در دولت‌های مسیحی آن عصر بود (Shaw, 1985: 1003; Eryılmaz, 1992: 21, 102).

در درون تشکیلات هر ملتی، مجلسی متشکل از روحانیون دینی وجود داشت که رهبر ملت را انتخاب می‌کرد (Bilgiç, 2013: 349). با توجه به اینکه رهبران ملت‌ها وظایف اداری نیز برعهده داشتند، رهبر انتخاب‌شده می‌بایست به تأیید سلطان می‌رسید (Abu Jaber, 1967: 210; Küçük, 1999: 214). هر ملتی شورایی داشت که به ریاست رهبر آن ملت، امور ملت را اداره می‌کرد. اعضای هر ملت، شکایات و درخواست‌های خود را به رئیس ملت خود و شورای او می‌دادند و بعد از بررسی در شورا، در صورت لزوم توسط رئیس ملت به سلطان ارائه می‌شد (Abu Jaber, 1967: 214; Küçük, 1999: 210).

هر ملتی در زمینه‌های اعتقادی، حقوق خصوصی و زندگی روزمره استقلال گسترده‌ای داشت و در اداره امور دینی و داخلی خود آزاد بود. اعضای هر ملتی می‌توانستند عبادات و آیین‌های دینی - سنی خود را آزادانه به جای آورند و زندگی خصوصی خود را مطابق با قوانین دینی و مذهبی خود تنظیم کنند. هر گونه حقوق مدنی از قبیل ازدواج، طلاق و وصیت مطابق با سیستم دینی و حقوقی خود ملت تنظیم و اداره می‌شد. بدین ترتیب هر ملتی در حوزه وسیعی به‌ویژه در حوزه عبادت، آموزش و حقوق خانوادگی (تولد، ازدواج، ارث) خودمختاری داشت (Küçük, 1999: 210).

(1999: 210; Braude, 1999: 245).

نظام ملت بخشی از ساختار سیاسی- اداری دولت عثمانی بود و رهبران ملت در عین حال، مأمور دولت محسوب می‌شدند. درواقع، نظام ملت عنصر اصلی ساختار اداری و اجتماعی عثمانی بود (Ortaylı, 1985: 1001). رهبر هر ملت که از طرف سلطان امور ملت خود را اداره می‌کرد، نماینده آن ملت در دربار عثمانی بود (Abu Jaber, 1967: 214). برخلاف دوره بیزانس، بطریق در نظام ملت، عضو رسمی و بلندمرتبه دیوان‌سالاری دولت عثمانی بود (Ribolov, 2013: 11; Karpāt, 1982: 145)؛ به‌ویژه بطریق ارتدوکس مقام بالایی در سلسله‌مراتب حکومت عثمانی و حق حضور در دیوان همایون (مجلس حکومت عثمانی) را داشت. او رتبه وزارت و عنوان پاشا داشت (Lewis, 1971: 40; Ercan, 1983: 1133; Abu Jaber, 1967: 215).

رهبر هر ملتی مسئول رفتار شایسته و وفادارانه اعضای ملت خود، پرداخت منظم مالیات‌ها و دیگر تعهدات آنان در برابر حکومت بود (Runciman, 1968: 172; Günay, 2012: 1881; Abu Jaber, 1967: 215-216). رهبر ملت همچنین می‌توانست برای رفع نیازهای کلیسا و یا کنیسه، بر اعضای ملت خود مالیات‌هایی ببندد. حکومت مداخله‌ای در آن نداشت و حتی زمینه را برای جمع‌آوری راحت‌تر آن مالیات‌ها فراهم می‌کرد (Runciman, 1968: 172; Ercan, 1991: 390).

هر ملتی برای رسیدگی به امور مذهبی، آموزشی و اجتماعی، نهادهای خاص خود را داشت. بطریق‌خانه ارتدوکس غیر از امور روحانی، کارکنان زیادی برای اداره مسائل قضائی، امور مالیاتی و دیگر امور اداری داشت (Ortaylı, 1985: 999).

از مهم‌ترین حقوق جوامع دینی یا ملت‌ها، حق داشتن دادگاه‌های مستقل برای رسیدگی به امور شخصی و مذهبی اعضای آن ملت بود. به‌جز مواردی که یک طرف منازعه مسلمان بود، اتباع غیرمسلمان آزاد بودند براساس قوانین و نهادهای خاص خود و تحت نظارت رهبران مذهبی‌شان حدود رفتار و برخوردهای میان خود را تنظیم کنند. شکایت‌ها و منازعات مربوط به مسائل شخصی و خانوادگی مانند ازدواج، طلاق و میراث، در محکمه‌های (دادگاه‌های) ملت‌ها و مطابق با قوانین ملت‌ها رسیدگی می‌شدند. احکام صادره از سوی این دادگاه‌ها به نام آنها و از طرف مقامات دولت عثمانی به اجرا درمی‌آمد (Abu Jaber, 1967: 215; Küçük, 1999: 210). البته رهبران ملت‌ها اختیار مجازات برخی از متخلفان را نیز داشتند و می‌توانستند مجرمان را نفی،

حبس و مجازات کنند (انگلهارت، ۱۳۲۸: ۱۱۹؛ Aydın, 1994: 426; Kazıcı, 2002: 227). بطریق ارتدوکس زندانی در استانبول (Lewis, 1971: 40) و خاخام‌باشی نیروی کوچک پلیس داشت (Epsten, 1982: 105).

غیرمسلمانان در صورت تمایل می‌توانستند برای امور و اختلافات شخصی و خانوادگی خود به دادگاه‌های اسلامی رجوع کنند؛ یعنی اگر یکی از دو طرف متخاصم یهودی یا مسیحی از حکم محکمه بطریق یا خاخام ناراضی بود، می‌توانست شکایت خود را به دادگاه‌های اسلامی ارائه کند. مطابق مطالعات صورت گرفته، مسیحیان و یهودیان به‌طور منظم برای مسائلی چون طلاق، ارث و سایر امور اجتماعی داخلی خود نیز به دادگاه‌های مسلمانان مراجعه می‌کرده‌اند (Braude, 1999: 246) و در شهرهایی مانند ترابزون، آماسیه، صوفیه و اورشلیم که شمار زیادی غیرمسلمان داشتند، حدود ۱۱٪ پرونده‌های محکمه‌های اسلامی، مربوط به غیرمسلمانان (دو طرف غیرمسلمان) بوده است (Çiçek, 2002: 2, 5; Barkey and Gavrilis, 2016: 27; Runciman, 1968: 172). شهرت محکمه‌های اسلامی به صدور احکام عادلانه و فوری، در رجوع غیرمسلمانان به این دادگاه‌ها مؤثر بود (Barkey and Gavrilis, 2016: 27).

اختلافات بین غیرمسلمانان با مسلمانان در محکمه‌های اسلامی و مطابق با قوانین و حقوق اسلامی رسیدگی می‌شد. براساس دفاتر شرعیه، در محکمه‌های شرع به اندازه غیرمسلمانان، علیه مسلمانان نیز حکم صادر می‌شد و عموماً بین اتباع مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی گذارده نمی‌شد (Demir, 2013: 278).

دولت عثمانی همچنین به هر یک از ملت‌ها اجازه داده بود مؤسسات آموزشی، اجتماعی و درمانی مانند مدارس، یتیم‌خانه‌ها و بیمارستان‌های مختص خود را تأسیس کنند (Günay, 2012: 1880). غیرمسلمانان حق داشتند فرزندان خود را مطابق با الزامات و اعتقادات دینی و براساس تاریخ و فرهنگ خودشان تعلیم دهند. آنان برنامه درسی خاص خود را داشتند و زبان مادری خود را به کار می‌گرفتند (انگلهارت، ۱۳۲۸: ۱۱۹؛ Abu Jaber, 1967: 215; Günay, 2012: 1888).

غیرمسلمانان برای فعالیت‌های اقتصادی-تجاری خود و نیز همکاری و شراکت با اتباع مسلمان محدودیتی نداشتند (Günay, 2012: 1885). امپراتوری عظیم عثمانی و نظام مالیاتی آن، فرصت‌های اقتصادی بسیاری برای غیرمسلمانان فراهم کرده بود (Ribolov, 2013: 16). بخش بزرگی از صنعت و تجارت عثمانی در دست غیرمسلمانان بود که البته اشتغال مسلمانان به امور اداری و

نظامی نقش مهمی در آن داشته است (Ercan, 1991: 389). همان گونه که در ادامه اشاره شده است، غیرمسلمانان از ورود به امور اداری و نظامی منع بودند.

بدین ترتیب، دولت عثمانی غیر از مدیریت، نظامی گری و مالیه، امور دیگر را به تشکیلات ملت سپرده بود (Shaw, 1985: 1002; Eryılmaz, 1992: 34). غیرمسلمانان از نظر دینی تقریباً به طور کامل مستقل و از نظر اداری نیمه خودمختار محسوب می شدند. خودمختاری ملت ها در امور داخلی «شگفت آور» توصیف شده است (Lewis, 1971: 40). اختیارات بطریق خانه به حدی بود که رسماً به صورت نهادی مستقل درآمده بود. «انگلهارت» دیپلمات فرانسوی، ضمن اشاره به حدود اختیارات و اقتدار بطریق ارتدوکس، بطریق خانه ارتدوکس را «حکومتی در داخل حکومت» عثمانی دانسته است (انگلهارت، ۱۳۲۸: ۱۱۹). در این ساختار، اعضای هر یک از ملت ها ارتباط کمی با طبقه حاکم داشتند و بر همین اساس، سوءمدیریت و احجافات بر اعضای ملت ها، اغلب نه از طرف دولتمردان عثمانی، بلکه از عملکرد نامطلوب رهبران خودشان ناشی می شد (Shaw, 1985: 1003; Eryılmaz, 1992: 101-102). غیرمسلمانان در صورت سوءاستفاده رهبران خود از اختیاراتشان و ایجاد ناراحتی برای اعضای ملت، می توانستند به دولت و سلطان عثمانی شکایت کنند (برای نمونه، ن. ک. به: Turan, 1998: 23).

اگرچه دولت عثمانی جوامع متعدد تابع خود را براساس دین و مذهب سازماندهی کرده بود، هویت قومی جوامع مختلف تشکیل دهنده هر یک از ملت ها را از بین نبرد. ملت های ارتدوکس و ارمنی به زیرمجموعه هایی تقسیم می شدند که بر ساختارهای قومی و زبانی استوار بود. کلیسای ارتدوکس با توجه به ویژگی های قومی و زبانی مردم مناطق مختلف تابع خود، به مناطق مذهبی متعددی چون مناطق بلغارزبان و اسلاو زبان تقسیم شده بود (Küçük, 1999: 211; Karpat, 1982: 145-146; Karpat, 2001: 57-58). حکومت عثمانی اعضای هر یک از ملت ها را در به کارگیری زبان و سنت های خود آزاد گذارده بود و به آنها این حق را داده بود که در قالب جماعت های دینی- قومی و با داشتن خودمختاری دینی- فرهنگی، امور خود را اداره کنند (Yediyıldız, 2002: 190).

محدودیت های غیرمسلمانان

مدارا با غیرمسلمانان و حمایت از آنان، اساس اداره دولت عثمانی را تشکیل می داد (İnalçık, 2005:)

225: 184; Kazıcı, 2002: 28; İnalçık, 1954: 28) و تساهل دینی - مذهبی، فرهنگی و قومی، به سطح الزام قانونی حکومت ارتقا یافته بود (Muhic, 2016: 261). غیرمسلمانان از حقوق اساسی مانند امنیت جان و مال برخوردار بودند و از نظر حقوق اساسی بین مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی نبود. با وجود این، مطابق قانون، غیرمسلمانان حقوق برابری با مسلمانان نداشتند و تعهداتشان در برابر حکومت با مسلمانان یکسان نبود. به عبارت دیگر، غیرمسلمانان اتباع درجه دوم محسوب می شدند (Kara1, 1982: 387) و تعهدات و محدودیت های مشخصی داشتند.

مهم ترین تعهد غیرمسلمانان پرداخت مالیات جزیه و مراعات برخی محدودیت های اجتماعی و سیاسی بود. جزیه درواقع مالیاتی محسوب می شد که غیرمسلمانان در قبال معافیتشان از خدمت سربازی می پرداختند (Ercan, 1991: 372; Turan, 2008: 12; Ribolov, 2013: 13). می توان گفت به استثنای یکی دو مورد، بین مالیات پرداختی مسلمانان و غیرمسلمانان تفاوتی وجود نداشت و بخش اعظم مالیات های پرداختی مسلمانان و غیرمسلمانان یکسان بود (ن.ک. به: Ercan, 1991) و غیرمسلمانان در جامعه عثمانی به طور متوسط کمتر از هم کیشان خود در ممالک اروپایی مالیات می پرداختند (Runciman, 1968: 79).

از سده دهم قمری/ شانزدهم میلادی تا آغاز اصلاحات در عثمانی در نیمه سده سیزدهم/ نوزدهم، غیرمسلمانان به جز برخی استثنائات، حق ورود به مناصب دولتی و ارتش را نداشتند (Ribolov, 2013: 14; Kırmızı, 2002: 296-299). با وجود این، عثمانی ها تعصبی نسبت به قومیت نداشتند و غیرمسلمانان در صورت پذیرش اسلام، فارغ از اینکه از چه قوم و نژادی باشند، می توانستند با توجه به شایستگی شان به مقام های بلند پایه دولتی برسند؛ چنان که صدها دولتمرد از طریق نظام دوشیرمه و بعد از اسلام آوردن، وارد سیستم اداری و نظامی عثمانی شده بودند (Karpāt, 2016: 94; Shaw, 1997: 1/113). براساس تحقیقی، از ۲۴ وزیر اعظم سال های ۱۴۵۳ تا ۱۵۶۶، یعنی درخشان ترین دوره حکومت عثمانی، بیست تن از طریق دوشیرمه وارد سیستم اداری شده بودند (Yediyıldız, 2002: 204). مطابق با تحقیق دیگری، از ۳۸ وزیر اعظم سال های ۱۴۵۳ تا ۱۶۲۳ که قومیتشان مشخص است، تنها پنج تن ترک بوده اند. یازده تن آلبانیایی، یازده تن از اسلاوهای جنوبی، هفت تن یونانی و چهار تن دیگر ایتالیایی، ارمنی، چرکس و گرجی بوده اند (Gelzer, 1900: 85; Stavrianos, 1958: 181).

غیرمسلمانان محدودیت هایی برای ساخت کلیساها و کنیسه های جدید داشتند و برای تعمیر

کلیساها و کنیسه‌های موجود نیز می‌بایست از حکومت اجازه می‌گرفتند (Adiyeke, 1999: 34; Eryılmaz, 1992: 259؛ احمد رفیق، ۱۳۳۳: ۶۴-۶۷). البته این محدودیت‌ها بیشتر در مناطقی بود که شمار مسلمانان بیشتر بود. افزایش شمار صومعه‌ها در مناطقی مانند «سنجاق قارلی‌ایلی»^۱ که مسیحیان اکثریت را تشکیل می‌دادند، از ده صومعه در سال ۹۲۷ق/۱۵۲۱م. به ۲۹ صومعه در سال ۹۶۹/۱۵۶۲، نشان‌دهنده نگرش عمل‌گرایانه عثمانی‌ها در سیاست‌های مذهبی است (Kiel, 2001: 501).

غیرمسلمانان همچنین محدودیت‌هایی در زمینه پوشش و عدم تشابه آن به پوشش مسلمانان داشتند. ممنوعیت بلند کردن صدای ناقوس کلیساها، شراب‌خوری علنی، سوار شدن بر اسب، حمل سلاح، ساکن شدن در نزدیکی مساجد، از دیگر محدودیت‌های غیرمسلمانان بود (احمد رفیق، ۱۳۳۳: ۶۸-۷۵؛ Ercan, 1990: 118-125; 29 Numaralı Mühimme defteri, hokm: 75, 238). اجرای قوانین و دستورات مرتبط با محدودیت‌های ذکرشده، گاهی با شدت و گاه با مسامحه همراه بود؛ چنان‌که در دوره عثمان سوم (حک: ۱۱۶۸-۱۱۷۱) دستور صادر شد غیرمسلمانان قوانین پوشش را که مدتی بود نادیده می‌گرفتند، رعایت کنند (واصف افندی، ۱۲۴۶: ۳۱/۱).

ارزیابی نظام ملت و جایگاه غیرمسلمانان در ساختار حقوقی، اداری و اجتماعی عثمانی

با اختیارات و استقلال نسبی که حکومت عثمانی به غیرمسلمانان داده بود، مردمانی از ادیان، مذاهب و قومیت‌های مختلف توانستند به مدت چند سده در کنار یکدیگر زندگی و هویت، ملیت، زبان و سنت‌های خود را حفظ کنند (انگلهارت، ۱۳۲۸: ۱۹۴؛ Küçük, 1999: 210; Ribolov, 2013: 15). امپراتوری عثمانی نمونه‌ای کلاسیک از جامعه‌ای چندملیتی بود که در آن جوامع مذهبی از درجه درخور توجهی از استقلال برخوردار بودند و گروه‌های مختلف با حداقل تنش و درگیری در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند (Bilgiç, 2013: 340; Downey, 1975: 99). تا سده سیزدهم/نوزدهم مردم غیرمسلمان بالکان سلطان عثمانی را به عنوان مرجع نهایی عدالت و حمایت خود می‌دیدند (İnalçık, 2005: 28).

در ارزیابی جایگاه غیرمسلمانان در جامعه عثمانی، نظرات آن دسته از غیرمسلمانانی که خود شاهد رفتار و برخورد عثمانی‌ها بودند، اهمیت زیادی دارد. نامه‌های «Gregory Palamas»

۱ منطقه‌ای در غرب یونان که مدتی تحت حاکمیت حکومت عثمانی بود.

اسقف اعظم سلانیک که در سال ۱۳۵۵م. به دست عثمانی‌ها اسیر شده بود، نشان می‌دهد که او مسیحیان مناطق مختلف تحت حاکمیت عثمانی را در آزادی کامل دیده است (Arnakis, 1951: 104-116). «Makarios» اسقف انطاکیه نیز ضمن اشاره به ظلم و ستم لهستانی‌های کاتولیک نسبت به ارتدوکس‌ها و قتل هزاران تن از آنها، نوشته است خداوند حکومت ترک‌ها را ابدی کند؛ زیرا بعد از گرفتن مالیات، کاری با دین مسیحیان و یهودیان ندارند (Kurat, 1999: 218). «ژان تونو»^۱ سیاح فرانسوی، در سال ۱۶۵۵-۱۶۵۶ ضمن شرح مشاهدات خود در جزیره ساقز (در جنوب شرقی یونان)، نوشته است که به مانند مرکز عالم مسیحیت، تمام آیین و مراسم دینی در اینجا نیز برگزار می‌شود. ترک‌ها به همه آزادی به جای آوردن آیین و عباداتشان را داده‌اند. وی به مراسم «عشاء ربانی» اشاره کرده که در فضای باز و بدون هیچ گونه دخالت و بی‌احترامی از سوی ترک‌ها اجرا می‌شد (Thevenot, 1978: 221).

بی‌شک موقعیت یهودیان در جامعه عثمانی بسیار بهتر از موقعیت آنان در اروپای مسیحی بود. فردی یهودی-فرانسوی که متولد آلمان، اما ساکن شهر ادرنه از شهرهای مهم عثمانی بود، در نامه‌ای که احتمالاً در نیمه اول سده نهم/پانزدهم نوشته، از هم‌مذهبان خود خواسته بود شکنجه و آزاری را که در عالم مسیحیت تحمل می‌کرده‌اند، رها کنند و در پی امنیت و رفاه در عثمانی باشند. در بخشی از این نامه آمده است که: «شنیده‌ام برادرانمان در آلمان در غمی بدتر از مرگ به سر می‌برند. قوانین استبدادی، غسل تعمید اجباری و تبعید وقایع روزمره است... برای شما زندگی تحت حاکمیت مسلمانان بهتر از زندگی تحت حاکمیت مسیحیان است» (Lewis, 135-136: 2014). به تعبیر گرادوا، امپراتوری عثمانی در موارد بسیاری، از جمله برای یهودیان امپراتوری هابسبورگ در اواخر سده هشتم و اوایل سده دهم/سده پانزدهم و آغاز سده شانزدهم، «بهشتی» بر روی زمین محسوب می‌شد و رهبران مذهبی یهود از یهودیان دعوت می‌کردند از نقاط مختلف اروپا به امپراتوری عثمانی مهاجرت کنند (Gradeva, 2010: 367-368). همسر سفیر انگلستان در عثمانی که در سال ۱۱۲۹ق/۱۷۱۷م. موقعیت یهودیان جامعه عثمانی را در نامه‌ای به‌طور مفصل برای خواهرش شرح داده، در بخشی از نامه‌اش نوشته است که بیشتر تاجران ثروتمند یهودی‌اند و آنان تجارت امپراتوری را در دست گرفته‌اند. یهودیان در این کشور قدرتی باورنکردنی دارند. امتیازات آنها بیش از ترک‌های عادی است (Stavrianos, 1958: 90). بی‌تردید

بخش مهمی از پیشرفت اقتصادی و اجتماعی غیرمسلمانان مرهون سیاست تساهل عثمانی بود. سیاست تساهل و تسامح حکومت و موقعیت و جایگاه حقوقی مناسب یهودیان در جامعه عثمانی، موجب شد قلمرو عثمانی به پناهگاهی برای یهودیان فراری اروپای مسیحی تبدیل شود. یهودیانی که در مناطق مختلف اروپا تحت ظلم و ستم مسیحیان بودند، در دوره‌های مختلف به قلمرو عثمانی کوچ کردند. در سال ۱۳۷۶م. گروهی از مجارستان، در ۱۳۹۴م. بخش بزرگی از یهودیان رانده شده از فرانسه و در ۱۴۷۰م. یهودیان رانده شده از آلمان و باواریا راهی عثمانی شدند (Ercan, 1983: 1129-1130; Bozkurt, 1994: 257-258). بیشترین مهاجران یهود از اسپانیا و پرتغال آمدند. در سال ۱۴۹۲م. که مسیحیان اسپانیا در صدد برانداختن نسل یهودیان برآمدند، حدود صد هزار تن از آنان از اسپانیا و در سال ۱۴۹۶م. شماری از یهودیان پرتغال به قلمرو عثمانی مهاجرت کردند (Shaw, 1997: 1/152-153).

موقعیت مسیحیان ارتدوکس تحت حاکمیت عثمانی نیز بهتر از موقعیت آنها تحت حاکمیت کاتولیک‌ها بود؛ به طوری که یونانی‌ها در سده نهم/پانزدهم حکومت ترک‌های مسلمان را به فرانک‌ها^۱ ترجیح می‌دادند (Lewis, 1961: 349; Stavrianos, 1958: 90) و کرتی‌ها در سده یازدهم/هفدهم از ترک‌ها به عنوان «ناجیان» خود از ظلم و ستم کاتولیک‌ها، استقبال کردند (Kinross, 1979: 337). اینکه شماری از مسیحیان خانه و کاشانه خود را در کشورهای مسیحی‌ای که دارای مالیات‌های سنگین و سیستم عدالت نامتعادلی بود، رها و به قلمرو عثمانی مهاجرت کردند (Downey, 1975: 99) نیز جایگاه نسبتاً مناسب آنان را در قلمرو عثمانی نشان می‌دهد. بدین ترتیب، حرکت مهاجران و پناهندگان دست‌کم در سده‌های نهم و دهم/پانزدهم و شانزدهم از غرب به شرق بوده است (Lewis, 1961: 349).

محدودیت‌های غیرمسلمانان در جامعه عثمانی که قبلاً بدان‌ها اشاره شد، ممکن است در نگاه نخست با درک امروزی از حقوق بشر ناسازگار باشد، اما اگر شرایط آن دوره در نظر گرفته شود و با حقوق و آزادی تأمین شده برای اقلیت‌ها در دیگر ممالک آن دوره مقایسه شود، مشخص می‌شود که محدودیت‌های مذکور قابل توجه نبوده‌اند (Bilgiç, 2013: 353) و شرایط زندگی اقلیت‌ها در عثمانی نسبت به استانداردهای آن دوره خوب بوده است. همان‌طور که گرادینا اشاره کرده، مطمئناً نمی‌توان عثمانی‌ها را سرزنش کرد که به اصول حقوق بشر - که

1 Frankish

تازه در سده هجدهم اعلام شد - پایبند نبوده‌اند. حتی در آستانه سده هجدهم فردی چون «جان لاک» از ارکان تئوری لیبرالیسم، توصیه کرده بود که مسلمانان کشورهای مسیحی به این دلیل که تابع ریاست روحانی مفتی استانبول بودند، به دین مسیحیت درآیند. وضعیت غیرمسلمانان در امپراتوری عثمانی به هیچ‌وجه قابل مقایسه با وضع غیرمسیحیان در اروپای مسیحی و حتی غیرکاتولیک‌ها در کشورهای کاتولیک و غیرپروتستان‌ها در کشورهای کالونیست تا قبل از سده نوزدهم نیست. همچنین بحث تساهلی که در اواخر سده هفدهم در میان متفکران عصر روشنگری آغاز شده بود، تنها به فرقه‌های مسیحی مربوط می‌شد و اروپا برای اعلام برابری غیرمسیحیان با مسیحیان، هنوز مسیر طولانی در پیش داشت (Gradeva, 2010: 341, 367).

ارزیابی نظام ملت باید با در نظر گرفتن شرایط تاریخی آن دوره صورت گیرد. منطقی نیست در امپراتوری عثمانی دنبال اصول دموکراسی مدرن، یعنی مسامحه به مفهوم عدم تبعیض باشیم. چنانچه مسامحه را عدم آزار و اذیت تعریف کنیم، عملکرد عثمانی - تا اواخر سده نوزدهم - «عالی» بوده است (Lewis, 1961: 349). نظام ملت اساساً بر کثرت‌گرایی و درک تفاوت‌ها متمرکز بود و آزادی دین و وجدان، از مهم‌ترین اصول قوانین اساسی معاصر را در شرایط آن دوره به صورت گسترده فراهم کرده بود (Bilgiç, 2013: 340).

سیستم اداری عثمانی از نظر درجه تسامح مذهبی، در آن دوره بی‌مانند بود. در دوره‌ای که کاتولیک و پروتستان یکدیگر را قتل عام می‌کردند و یهودیان در کشورهای مسیحی تحت تعقیب بودند، همه اتباع عثمانی در به جای آوردن عبادات و آیین خود آزاد بودند (Stavrianos, 1958: 89). درواقع، عثمانی اولین دولت اروپایی بود که اصل «مذهب مملکت را حاکم مملکت تعیین می‌کند» را که تا آن زمان غالب بود، منسوخ کرد و به اتباع خود امکان داد آشکارا هویت مذهبی، قومی، فرهنگی و زبانی خود را حفظ کنند (Muhic, 2016: 261). گویون که عموماً نظر مثبتی نسبت به عثمانی‌ها نداشته، نوشته است: «این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که عثمانی‌ها نخستین ملت در تاریخ مدرن بودند که اصل آزادی مذهبی را اجرا کردند. طی قرون که ننگ آزار و شکنجه بی‌وقفه یهودیان و مسئولیت حمایت رسمی از تفتیش عقاید را دربرداشت، مسیحیان، یهودیان و مسلمانان تحت حاکمیت عثمانی‌ها در کنار یکدیگر در آرامش و سکون زندگی کردند» (Gibbons, 1916: 81).

برخی محققان نظام ملت را که اساس آن را حقوق اهل ذمه در اسلام تشکیل می‌داد، «نوآوری»

عثمانی‌ها در سازماندهی گروه‌های دینی - مذهبی امپراتوری دانسته‌اند (Muhic, 2016: 265; Barkey and Gavrilis, 2016: 24). در مقابل این به اصطلاح نوآوری تمدنی لیبرال دولت عثمانی، دیگر دولت‌های اروپایی در همان دوره، به‌ویژه در سال‌های ۱۴۹۲-۱۶۰۹ به سبب عدم تساهل فرهنگی، قومی و زبانی، اتباع خود را مورد آزار و اذیت شدید قرار می‌دادند (Muhic, 2016: 265). ریبولف نظام ملت عثمانی را «از جالب‌ترین مکانیسم‌های تساهل مذهبی در تاریخ بشر» دانسته است (Ribolov, 2013: 12).

دادن آزادی و فرصت زندگی در صلح و آرامش، البته کار هوشمندانه برای جلب وفاداری اقلیت‌ها نیز بود؛ به‌طوری که نحوه برخورد حکومت عثمانی با اتباع غیرمسلمان خود، در توسعه و دوام آن به مدت چندین سده، بسیار مؤثر بود. در دوره‌ای که امپراتوری عثمانی به وسیع‌ترین حد و وسعت خود رسیده بود، ترک‌ها عنصر حاکم در امپراتوری عثمانی، تقریباً یک‌سوم کل جمعیت را تشکیل می‌دادند. تأمین وفاداری دیگر اقوام نسبت به حکومت صرفاً با اعمال قدرت غیرممکن بود (Bilgiç, 2013: 340). درواقع، ایجاد نظامی مبتنی بر آزادی مذهبی و خودمختاری جامعه، همان‌گونه که به حفظ هویت ملی و دینی اقلیت‌ها کمک کرد، در پیوند و وفاداری آنان نسبت به حکومت عثمانی نیز نقش مهمی داشت (Barkey and Gavrilis, 2016: 26; Bilgiç, 2013: 340). تنها در سده سیزدهم/نوزدهم و با ظهور جریان‌های ملی‌گرایی و افزایش نفوذ و دخالت دولت‌های اروپایی در امور اتباع غیرمسلمان و همچنین تضعیف روزافزون حکومت عثمانی بود که رابطه قدیم و مورد قبول دو طرف (حکومت و غیرمسلمانان) تضعیف شد (Abu Jaber, 1967: 216; Lewis, 1961: 349) و هر یک از جوامع غیرمسلمان که تحت حاکمیت حکومت عثمانی دین، فرهنگ و سنن خود را طی چند سده حفظ کرده بودند، تبدیل به مراکز بیداری ملی و جنبش استقلال شدند که در نهایت به استقلال آنها و فروپاشی حکومت عثمانی انجامید. برخی معتقدند مسئله اقلیت‌ها که حکومت عثمانی در سده سیزدهم و اوایل سده چهاردهم/سده نوزدهم و اوایل سده بیستم با آن مواجه شد، نتیجه مستقیم سیستم اداره حکومت عثمانی بود و اگر عثمانی به مانند دیگر حکومت‌ها سیاست همگون‌سازی دینی و فرهنگی را در سرزمین‌های تحت حاکمیت خود در پیش می‌گرفت، مسئله اقلیت‌ها که حکومت عثمانی را در سده آخر عمر آن دچار ضعف و مشکل کرد، به وجود نمی‌آمد (Shaw, 1985: 103; Eryılmaz, 1992: 1002-1003).

در هر حال، حکومت عثمانی با «موفقیت کم نظیری» به جوامعی از مذاهب، فرقه‌ها و قومیت‌های مختلف اجازه داد چندین سده در صلح و آرامش در کنار یکدیگر زندگی کنند. وقتی درگیری‌های مذهبی و نژادی را که هنوز هم در بخش‌های مختلف جهان وجود دارد، در نظر بگیریم، مشخص می‌شود که سیاست عثمانی‌ها چقدر موفقیت‌آمیز بوده است.

تساهل عثمانی‌ها نسبت به اقلیت‌ها و خودمختاری و اختیارات داده‌شده به آنها، مورد تقدیر شمار بسیاری از غربیان قرار گرفته است. برخی نظام ملت را موفق‌ترین و دیرپاترین نمونه خودمختاری غیرسرزمینی، مدیریت تنوع و حفظ نظم و آرامش دانسته‌اند (Barkey and Gavrilis, 2016: 24, 29). شماری از مورخان، دانشمندان علوم اجتماعی و حتی سیاست‌گذاران نیز همچنان به مزیت‌های آن اشاره می‌کنند. در پی سرخوردگی از دولت ملی در اواخر سده بیستم و بیست‌ویکم و تلاش بیش از حد آن برای تحمیل همگنی بر مردمانی متفاوت از نظر فرهنگی و زبانی، نظام ملت عثمانی به عنوان نوعی از خودمختاری غیرسرزمینی توجه‌ها را به خود جلب کرد (Barkey and Gavrilis, 2016: 24, 28-29). «جیسون گودوین»^۱ مورخ انگلیسی، در بحبوحه جنگ کوزوو در دهه ۱۹۹۰، برای حل بحران بالکان و کوزوو، الگوی حکومت عثمانی را پیشنهاد کرد (Goodwin, 1999). برخی دیگر نیز معتقدند دولت‌هایی که امروزه با مسائل و مشکلات مربوط به اقلیت‌های قومی و مذهبی مواجه‌اند، باید از تساهل عثمانی در برخورد با اقلیت‌ها و نظام ملت درس بگیرند (Bilgiç, 2013: 353; Goodwin, 1999). با وجود این، نظام ملت به عنوان شکلی از خودمختاری غیرسرزمینی، محصول زمان خود بود و الگوبرداری از آن برای حل مشکلات دولت مدرن ملی، به راحتی ممکن نیست (Barkey and Gavrilis, 2016: 25, 38).

نتیجه‌گیری

تساهل و تسامح نسبت به اقلیت‌ها از ویژگی‌های بارز سیاست اداری-سیاسی و مذهبی حکومت عثمانی بود. اقلیت‌های دینی به‌رغم برخی محدودیت‌ها، از جهات بسیاری تابع شرایط مشابه با مسلمانان بودند و از اختیارات و امتیازات نسبتاً زیادی برخوردار بودند. در سایه نظام ملت، جوامع مختلف دینی، مذهبی و قومی به مدت چند سده با مسالمت نسبی در کنار یکدیگر زندگی و

1 Jason Goodwin

موجودیت و هویت دینی، فرهنگی و زبانی خود را حفظ کردند. سیستم اداری و نحوه برخورد عثمانی با اقلیت‌های مذهبی، در مقایسه با دیگر کشورهای اروپایی آن دوره بسیار بهتر و انسانی‌تر بود و هیچ غیرمسلمانی به سبب دین و اعتقاداتش به صورت سیستماتیک مورد ظلم، فشار و شکنجه واقع نمی‌شد. جایگاه نسبتاً خوب و مناسب اقلیت‌ها در جامعه عثمانی نسبت به شرایط آن دوره و در قیاس با کشورهای اروپایی، مورد تأیید و اذعان بسیاری از غربی‌هاست. سیاست تساهل و تسامح عثمانی‌ها در توسعه و دوام حکومت عثمانی به مدت چند قرن مؤثر بود.

منابع و مآخذ

کتاب و مقالات

- احمد رفیق (۱۳۳۳)، *اوننجی عصر همجریده استانبول حیاتی* (۹۶۱-۱۰۰۰)، استانبول: اورخانه.
- انگلهارت، ادوارد فیلیپ (۱۳۲۸)، *ترکیا و تنظیمات: دولت عثمانیه‌نک تاریخ اصلاحاتی ۱۸۲۶-۱۸۸۲*، ترجمه علی رشاد، استانبول: مرتبین عثمانیه.
- اولیا چلبی، محمدظلی بن درویش (۱۹۲۸) *سیاحتنامه*، چاپ احمد جودت، ج ۸، استانبول: اورخانه.
- واصف افندی، احمد (۱۲۴۶)، *تاریخ واصف، مصر: بولاق*.

منابع لاتین

- Abu Jaber, Kamel S. (July 1967), "The Millet system in the nineteenth-century Ottoman empire", *The Muslim world*, 57 (3), pp.212- 223.
- Adıyeke, Nuri (1999), "Islahat fermanı öncesinde Osmanlı imparatorluğu'nda Millet sistemi ve gayrimüslimlerin yaşantılarına dair", in *Osmanlı*, ed. Güler Eren, vol.4, Ankara: Yeni Türkiye, pp.255-261.
- Aktürk, Şener (Aralık 2010), "Osmanlı devletinde dini çeşitlilik: farklı olan neydi?", *Doğu Batı: Düşünce dergisi*, (51), pp.133-158.
- Arnakis, G. Georgiades (Jan. 1951), "Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources", *Speculum*, 26 (1), pp.104-118.
- (1952), "The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire", *The Journal of Modern history*, 24, (3), pp.235-250.
- Aydın, M. Âkif (1994), "Osmanlıda hukuk", *Osmanlı devleti ve medeniyet tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, vol. 1, İstanbul: İRCİCA, pp.375-438.
- Barkan, Ömer Lütfi (Aug. 1957), "Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1 (1), pp.9-36.

- Barkey, Karen & George Gavrilis (2016), “The Ottoman Millet system: non-territorial autonomy and its contemporary legacy”, *Ethnopolitics*, 15 (1), pp.24-42.
<https://doi.org/10.1080/17449057.2015.1101845>
- Bilgiç, Veyssel K. (2013), “Osmanlı devleti’nde azınlıklar”, *İslam hukuku araştırmaları dergisi*, (21), pp.339- 354.
- Bozkurt, Gülnihâl (1994), “An overview on the Ottoman Empire- Jewish relations”, *Der Islam: Journal of the history and culture of the Middle East*, 71 (2), pp.255-279.
- Braude, Benjamin (1982), “Foundation myths of the Millet system”, in *Christians and Jews in the Ottoman empire*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, NewYork: Holmes and Meier, pp.69-88.
- (1999), “Millet sisteminin ilginç tarihi”, in *Osmanlı*, ed. Güler Eren, vol. 4, Ankara: Yeni Türkiye, pp.245-254.
- Clarke, Edward Daniel (1816), *Travels in various countries of Europe, Asia and Afric, Greece, Egypt, and the Holy Land*, Part the second, section the third, London: T. Cadell and W. Davies.
- Çiçek, Kemal (2002), “Interpreters of the court in the Ottoman Empire as seen from the Sharia court records of Cyprus”, *Islamic law and society*, 9 (1), pp.1-15.
- Demir, Hande Seher (2013/5), “Klasik dönem Osmanlı devleti’nde din-devlet ilişkilerinin laiklik, sekülerizm, teokrasi ve din devleti sistemleri kapsamında incelenmesi”, *Ankara Barosu dergisi*, (3), pp.271-288.
- Downey, Fairfax (1975), *Kanunî Sultan Süleyman*, tr. Behiç Koryürek, İstanbul: Kültür bakanlığı.
- Epsten, Mark. A (1982), “The Leadership of the Ottoman Jewish in fifteenth and sixteenth centuries”, in *Christians and Jews in the Ottoman empire*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol.1, NewYork: Holmes and Meier, pp.101-115.
- Ercan, Yavuz (Haziran 1990), “Osmanlı İmparatorluğu’nda gayrimüslimlerin giyim, mesken ve davranış hukuku”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi dergisi*, 1(1), pp.117-125.
- (1991), “Osmanlı imparatorluğu’nda gayrimüslümanların ödedikleri vergiler ve bu vergilerin doğurduğu sosyal sonuçlar”, *Belleten*, 55 (213), pp.371-391.
- (October 1983), “Türkiye’de XV. ve XVI. yüzyıllarda gayrimüslimlerin hukuki, içtimai ve iktisadi durumu”, *Belleten*, 47 (188), pp.1119-1149.
- Eryılmaz, Bilal (1992), *Osmanlı devleti’nde Millet sistemi*, İstanbul: Ağaç yayıncılık.
- Gelzer, Heinrich (1900), *Hemistiches und Weltliches aus dem Türkisch-Griechischen Orient: Selbsterlebtes und Selbstgesehenes*, Leipzig: Teubner.
- Gibbons, Herbert Adams (1916), *The Foundation of the Ottoman empire*, NewYork: The Century.
- Goodwin, Jason (June 16, 1999), “Learning from the Ottomans”, *The NewYork Times*, from Retrieved Agu. 20, 2024.
<https://www.nytimes.com/1999/06/16/opinion/learning-from-the-ottomans.html>

- Gradeva, Rossitsa (2010), “Ottoman policy towards Christian church buildings”, in *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th centuries*, ed. Rossitsa Gradeva, Istanbul: Isis.
- Günay, Ramazan (Fall 2012), “Reasons behind Non-Muslims' allegiance to the Ottoman”, *Turkish studies*, 7 (4), pp.1875-1891.
- İnalcık, Halil (1954), *Fatih devri üzerine tetkikler ve vesikalar*, vol.1, Ankara: Türk tarih kurumu.
- (1973), *The Ottoman Empire: the classical age 1300-1600*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- (Eylül 2005), “Türkler ve Balkanlar”, *Bal-tam Türklük bilgisi*, (3), pp.20-44.
- Karal, Enver Ziya (1982), “Non-Muslim representatives in the first constitutional assembly, 1876-188”, in *Christians and Jews in the Ottoman empire*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol.1, NewYork: Holmes and Meier, pp.387-400.
- Karpaz, Kemal H. (2016), “Balkanlar'da İslâm”, in *Balkanlar'da İslâm: Miadı dolmayan umut*, Muğlaklıktan berraklığa, ed Muhammet Savaş Kafkasyalı, vol.1, Ankara: Tika, pp.93-128.
- (1982), “Milletes and nationality: the roots of the incongruity of national and state in the post-Ottoman era”, in *Christians and Jews in the Ottoman empire*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, NewYork: Holmes and Meier, pp.141-169.
- (2001), *Ortadoğu'da Osmanlı mirası ve ulusçuluk*, tr. Recep Boztemur, Ankara: İmge Kitabevi.
- Kazıcı, Ziya (2002), “Osmanlılarda Hoşgörü”, *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel et al, vol.10, Ankara: Yeni Türkiye, pp.221-232.
- Kiel, Machiel (2001), “Karlı-ili,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, vol.24, İstanbul: Türkiye Diyanet vakfı, pp.449-502.
- Kırmızı, Abdülhamit (2002/2), “Osmanlı bürokrasisinde gayrimüslim istihdamı”, *Dîvân İlmi araştırmalar (Divan: Disiplinlerarası çalışmalar dergisi)*, (13), pp.295-306.
- Kinross, Patrick Balfour (1979), *The Ottoman centuries: the rise and fall of the Turkish empire*, NewYork: Morrow.
- Koç Başar, Cansu (2017), “Osmanlı Millet sisteminden ulusa geçiş”, *Marmara üniversitesi hukuk fakültesi hukuk araştırmaları dergisi*, 23 (1), pp.195-231.
- Kurat, Yuluğ Tekin (1999), “Çok milletli bir ulus olarak Osmanlı imparatorluğu”, in *Osmanlı*, ed. Güler Eren, vol.4, Ankara: Yeni Türkiye, pp.217-222.
- Küçük, Cevdet (1999), “Osmanlı devleti'nde Millet sistemi”, in *Osmanlı*, ed. Kemal Çiçek and Cem Oğuz, vol.4, Ankara: Yeni Türkiye, pp.208-216.
- Lewis, Bernard (1961), *The Emergence of modern Turkey*, London: Oxford university press.
- Lewis, Bernard (2014), *The Jews of Islam*, United States of America: Princeton University Press.
- Lewis, Raphaela (1971), *Everyday life in Ottoman Turkey*, NewYork: Putnam.
- Muhic, Ferid (2016), “The Age of tolerance”, in *Balkanlar'da İslâm: Miadı dolmayan*

- umut*, Muğlaklıktan berraklığa, ed Muhammet Savaş Kafkasyalı, vol. 1, Ankara: Tika, pp.261-288.
- Ortaylı, İlberlî (1985), “Osmanlı imparatorluğu’nda Millet”, *Tanzimat’tan cumhuriyet’e Türkiye ansiklopedisi*, vol.4, İstanbul: İletişim yayınları, pp.996-1001.
 - (2002), “Osmanlı imparatorluğu’nda Millet sistemi ve Hoşgörü”, *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel *et al*, vol. 10, Ankara: Yeni Türkiye, pp.216-220.
 - Ormanian, Malachia (n. d), *The church of Armenia*, London: A.R. Mowbray.
 - Özcan, Abdülkadir (1994), “Devşirme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, vol. 9, İstanbul: Türkiye Diyanet vakfı, pp.254-257.
 - Pantazopoulos, Nikolaos I. (1967), *Church and law in the Balkan Peninsula during the Ottoman rule*, Thessaloniki: Institute for Balkan studies.
 - Ribolov, Svetoslav (10/2013), “The Orthodox church in the Ottoman empire and its perspectives for theological dialogue”, *Occasional papers on religion in Eastern Europe*, 33 (2), pp. 7-24.
 - Runciman, Steven (1968), *The Great church in captivity*, London: Cambridge University Press.
 - Shaw, Stanford J. (1997), *History of the Ottoman Empire and modern Turkey*, Cambridge University Press.
 - (1985), “Osmanlı imparatorluğu’nda azınlıklar sorunu”, in *Tanzimat’tan cumhuriyet’e Türkiye ansiklopedisi*, tr. Ahmet Günlük, vol. 4, İstanbul: İletişim yayınları, pp.1002-1006.
 - Stavrianos, L. S. (1958), *The Balkan since 1453*, NewYork.
 - Thevenot, Jean (1978), *1655-1656’da Türkiye*, tr. Nuray Yıldız, İstanbul: Tercüman.
 - Turan, Namık Sinan (2008), “Tefrik’ten ittifad’a”: Osmanlı devleti’nde gayrı Müslimler’in toplumsal ve siyasal statülerinde değişim süreci”, *İstanbul üniversitesi iktisat fakültesi mecmuası*, 58 (1), pp.1-43.
 - Turan, Ömer (1998), *The Turkish minority in Bulgaria (1878-1908)*, Ankara: Türk tarih kurumu.
 - Ubcini, M. A. (n. d), *Türkiye 1850*, tr. Cemal Karaağaçlı, vol.1, İstanbul: Tercüman.
 - Yediyıldız, Bahaeddin (2002), “Klasik dönemde Osmanlı toplumuna genel bir bakış”, in *Türkler*, vol.10, ed. Hasan Celâl Güzel *et al*, Ankara: Yeni Türkiye, pp.183-215.
 - (1994), “Osmanlı toplumu”, in *Osmanlı devleti ve medeniyet tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, vol. 1, İstanbul: İRCİCA, pp.441-510.
 - *29 Numaralı Mühimme defteri (984/1576)*, (1998), yüksek lisans tez, ed. Gülay Kahveci, İstanbul üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

List of sources with English handwriting

- Ahmed Refik (1915), *Omuncu 'asir Hicride Istanbul hayati (961- 1000)*, İstanbul: Orhaniye. (In Ottoman Turkish) **[In Persian]**

- Engelhardt, Edouard Philippe (1910), *Türkkiye ve Tanzimat: Devlet - i Aliyye - i Osmaniyye'nin Tarih- i Islahati 1826-1882*, tr. Ali Reşad, İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye. (In Ottoman Turkish) **[In Persian]**
- Evliya Çelebi, Mehmed Zıllî İbn-i Derviş (1928), *Seyahatname*, ed. Ahmed Cevdet, vol.8, İstanbul: Orhaniye. (In Ottoman Turkish) **[In Persian]**
- Vasıf Efendi (1830), *Vâsıf Târihi*, Mısır: Bulak. (In Ottoman Turkish) **[In Persian]**

شهر کهن قصر شیرین؛ بازشناسی ساختار کالبدی و جایگاه تاریخی و ارتباطی آن در دوران ساسانی و اسلامی

یداله حیدری باباکمال^۱

چکیده: قصر شیرین در اواخر دوره ساسانی با مجموعه‌ای مهم از بناهای سلطنتی، مذهبی، عام‌المنفعه و تدافعی شکل گرفت. در کنار کارکرد ارتباطی و تجاری قصر شیرین، شناخت عوامل شکل‌دهنده به شهر و بررسی ویژگی‌های آنها در دوره ساسانی و اسلامی اهمیت می‌یابد. بنابراین مسئله اصلی پژوهش، مطالعه ساختار فضایی شهر قصر شیرین در دوره ساسانی، تداوم حیات آن در دوران اسلامی و بررسی عوامل مؤثر در پویایی شهر از اواخر دوره ساسانی تا دوره قاجار است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که ساختار کالبدی شهر در دوره اسلامی از الگوی سازمان‌یافته شهرهای ساسانی تبعیت می‌کند. عناصر سازنده شهر شامل ارگ سلطنتی، آتشکده، محل رسمی و اداری، خندق؟ و برج و بارو بوده که با تغییراتی در دوران اسلامی تداوم می‌یابند. در قرون متأخر اسلامی، حیات شهر تحت تأثیر چالش‌های دولت‌های صفوی و قاجار با دولت عثمانی قرار گرفت که در آن «عتبات عالیات» و مسیر منتهی به آن، عنصر اصلی مناسبات بین دو کشور محسوب می‌شد.

واژه‌های کلیدی: قصر شیرین، جاده خراسان بزرگ، ساختار کالبدی، دوره ساسانی، دولت‌های عثمانی و قاجار، روابط سیاسی-تجاری.

 10.22034/16.63.3

^۱ استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده حفاظت آثار فرهنگی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران.

y.heydari@tabriziau.ac.ir

 ORCID: 0000-0002-1682-7104

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۹ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

The Old city of Qasr-e Shirin; Recognition of physical structure and its historical and communication position in the Sasanian and Islamic periods

Yadollah Heidari Babakamal¹

Abstract: Qasr-e Shirin was formed in the late Sassanid period with an important collection of royal, religious, public benefit and defense-military buildings. The main research issue is to study the spatial structure of the city of Qasr-e Shirin during the Sassanid period, its continued existence during the Islamic period, and to examine the factors affecting the city's dynamics from the late Sassanid period to the Qajar period. The results of the research show that the elements that make up the Sassanid city include the royal citadel, the fire temple, the official and administrative premises, the ditch? and the tower, which continued with some changes in the Islamic period. In the later Islamic periods, the life of the city was affected by the challenges of the Safavid and Qajar governments with the Ottoman government; in such a way that the friendly or hostile political relations of the two governments had a direct connection with the prosperity or decline of the city of Qasr-e Shirin. In other words, in addition to maintaining the role of communication, Qasr-e Shirin took on far more important religious, political, commercial and strategic functions than before, in which the *Atabat-e 'Aliat* and the path leading to it were considered the main element of the relations between the two countries.

Keywords: Qasr-e Shirin, Great Khorasan Road, Physical structure, Sassanid period, Ottoman and Qajar governments, political-commercial relations.

 10.22034/16.63.3

1 Assistance Professor, Department of Archaeology, Faculty of Cultural Materials Conservation, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. y.heidari@tabriziau.ac.ir

 ORCID: 0000-0002-1682-7104

Receive Date: 2024/09/30 Accept Date: 2025/02/19



A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM © 2009 by Research Center for Islamic History is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

مقدمه

شهرهای ساسانی بر مبنای تفکرات کیهانی به صورت دایره‌ای، شطرنجی منظم و در مواردی نامنظم بنا شده‌اند. ساختن شهرهای جدید در دوره ساسانی نمایشی از فره ایزدی شاه، ابزاری برای به رخ کشیدن قدرت و عظمت او، انعکاس‌دهنده ذهنیت و سلیقه شاه بانی آن و حتی در زمان اردشیر اول نشانه استقلال و عدم تابعیت از اردوان بوده است (مهرآفرین، ۱۳۹۳: ۲۴). اصولاً شاهان ساسانی برای به رخ کشیدن جاه‌طلبی، نام خود یا اشخاص محبوبشان را بر شهرهای جدید می‌نهادند. قصرشیرین واقع در غرب ایران، یکی از شهرهای احتمالاً نامنظم و جدید ساسانیان بوده که براساس وضعیت توپوگرافی خود شکل گرفته و با موقعیت استراتژیکی ویژه و هم‌مرز با بین‌النهرین، نقش قابل توجهی در مناسبات سیاسی و اقتصادی ساسانیان داشته است. طبق پژوهش‌های صورت گرفته اهمیت ارتباطی آن از دوره ماد تا قرون متأخر اسلامی در غرب ایران مشهود بوده و در دوره ساسانی شهر تیسفون را به کرمانشاه متصل می‌کرده است (واندنبرگ، ۱۳۷۹: ۹۷). اهمیت قصرشیرین در دوره ساسانی با توجه خسروپرویز به این منطقه بیش از پیش نمایان شد (پیرنیا، [بی‌تا]: ۳۳)؛ چنان‌که خسروپرویز با احداث مجموعه بناهای کاخ، قلعه، ساختمان‌های مذهبی و سیستم آبرسانی، برای آبادی منطقه قصرشیرین اقدام کرد. مهم‌ترین بناهای شناخته‌شده ساسانی قصرشیرین عمارت خسرو (حاجی قلعه‌سی)، چارقاپی، بان قلعه و نهر شاه‌گدار است. علاوه بر آن، در داخل کشور عراق، هم‌جوار و هم‌زمان با مجموعه قصرشیرین، بنای «هاوش‌کوری»^۱ مربوط به اواخر دوره ساسانی ساخته شد (Panahipour, 2019: 93). وجود آثار یادشده و محوطه‌های تاریخی پراکنده در اطراف شهر، حاکی از رونق این منطقه در اواخر دوره ساسانی بوده است. با توجه به ذکر مکرر قصرشیرین در نگاشته‌های مورخان اسلامی، اهمیت آن در این دوران محسوس بوده است و می‌توان حیات شهر و نقش مهم آن را در دوران صفوی تا قاجار در مناسبات سیاسی با قدرت عثمانیان پیگیری کرد. وجود کاروان‌سرای موسوم به «شاه‌عباسی» در مجاور خیابان شهدا، آثار پراکنده معماری یافته‌شده از کاوش‌های باستان‌شناسی احتمالاً با کاربری تجاری؛ یا دفاعی؛ مربوط به قرون میانی و متأخر اسلامی در زیر بافت کنونی شهر (حیدری باباکمال، ۱۴۰۱) و تداوم استفاده از بناهای دوره ساسانی در دوران اسلامی، شواهدی از رونق

۱ هاوش‌کوری با نام محلی و امروزی «تپه گاؤر» در میان مزارع کشاورزی قرار دارد.

نسبی شهر را با فراز و فرودهایی تا دوره قاجار نمایان می‌سازد. بنابراین و با توجه به فراوانی قابل توجه بناهای تاریخی شهر قصرشیرین در دوران ساسانی و اسلامی، بازیابی ساختار فضایی و جایگاه ارتباطی آن طی یک پژوهش مستقل، کاملاً ضروری به نظر می‌رسد. بر این اساس، مهم‌ترین سؤالات پژوهش حاضر عبارت است از:

۱. سازمان فضایی شهر قصرشیرین در دوره ساسانی و تداوم حیات آن در دوران اسلامی چگونه بوده است؟
 ۲. چه عواملی در رونق شهر قصرشیرین در اواخر دوران ساسانی و اسلامی مؤثر بوده‌اند؟
- روش انجام پژوهش تاریخی - تحلیلی و ابزار گردآوری اطلاعات مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، اسنادی و مطالعات میدانی باستان‌شناسی است.

پیشینه پژوهش

نخستین مطالعات انجام‌شده در قصرشیرین به کاوش‌های باستان‌شناسی در چهارقاپی (چهارتاقی) توسط ناصر نوروززاده چگینی (۱۳۷۱-۱۳۷۶) مربوط می‌شود. پس از آن یوسف مرادی به پنج فصل کاوش باستان‌شناسی در عمارت خسرو (۱۳۸۴ تا ۱۳۹۷) و علی هژبری (۱۳۸۴) به بررسی سیستماتیک باستان‌شناسی شهر قصرشیرین و حومه آن پرداخته‌اند. تمامی این مطالعات بر روی بناهای واقع در شهر قصرشیرین منسوب به اواخر ساسانی و اوایل دوران اسلامی بوده است. همچنین نگارنده در سال ۱۴۰۱ در بافت تاریخی شهر قصرشیرین با هدف شناسایی کاربری و گاه‌شناسی یافته‌های معماری محدوده خیابان ساحلی و خیابان شهدا، به کاوش گسترده در چهار ترانشه پرداخت. نتایج کاوش حاکی از بناهایی با کاربری مسکونی، تجاری؟ و تدافعی؟ از قرون میانی تا متأخر اسلامی بوده است. بیشترین مطالعات در مجموعه قصرشیرین مربوط به عمارت خسرو از یوسف مرادی است. او در سال ۱۳۸۵ به انتشار گزارش نخستین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی و شرح یافته‌های معماری و آرایه‌های وابسته، از قبیل آثار پراکنده گچ‌بری عمارت خسرو پرداخت. احمدی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «باستان‌شناسی قصرشیرین در دوره ساسانی» به معرفی قصرشیرین دوره ساسانی با توجه به شواهد تاریخی و باستان‌شناسی پرداخته است.^۱ در

۱ ابراهیم احمدی هدایتی (۱۳۸۷)، «باستان‌شناسی قصرشیرین در دوره ساسانی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

پژوهش دیگری از مرادی با عنوان «عمارت خسرو در پرتو نخستین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی»، براساس یافته‌های معماری و باستان‌شناختی و با تکیه بر آزمایش گاه‌نگاری ترمولومینسانس، عمارت خسرو به عنوان یکی از کاخ‌های خارج از شهر عباسیان و مشابه کاخ اخضر معرفی شده است.^۱ علی هژبری در پژوهشی با عنوان «پیشنهادی برای تعیین کاربری بنای چهارقاپی قصرشیرین»، چهارقاپی قصرشیرین را احتمالاً یک کلیسای ناتمام مربوط به اواخر دوره ساسانی دانسته است.^۲ در جدیدترین پژوهش صورت گرفته از یوسف مرادی با عنوان «عمارت خسرو در جاده بزرگ (خراسان یا ابریشم)»، او مجموعه تاریخی عمارت خسرو را مجدداً ارزیابی کرده و ابهامات موجود در مورد آن را رفع کرده است.^۳ همان‌طور که از پیشینه پیداست، کمتر به ساختار شهری قصرشیرین در دوران ساسانی و اسلامی پرداخته شده است. بنابراین پژوهش پیش رو در تلاش بوده تا با استفاده از شواهد تاریخی و باستان‌شناختی موجود، ساختار کالبدی شهر قصرشیرین و اهمیت ارتباطی و تاریخی آن را در دوران ساسانی و اسلامی بازشناسی کند.

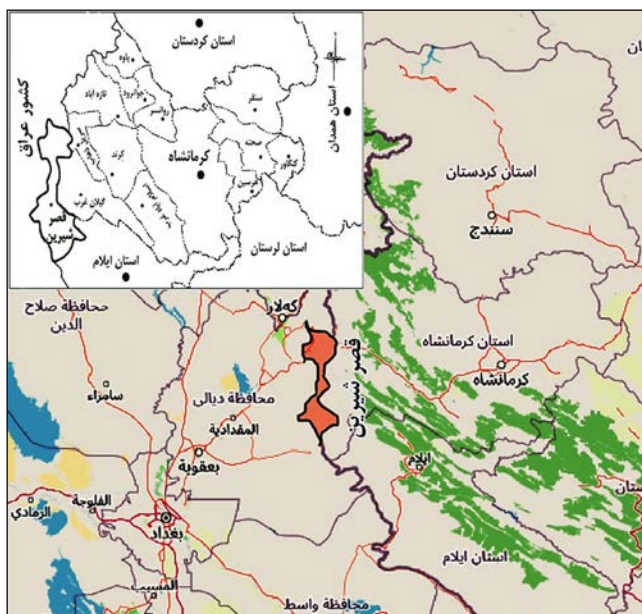
موقعیت جغرافیایی و مدیریت منابع آب

شهرستان مرزی قصرشیرین در ۱۸۵ کیلومتری و غربی‌ترین نقطه استان کرمانشاه واقع شده و هم‌مرز با کشور عراق است. داشتن حدود ۱۸۶ کیلومتر مرز مشترک با کشور عراق، قابلیت نظامی و ارزش استراتژیک فوق‌العاده‌ای به این منطقه داده است (سلطانی، ۱۳۸۱: ۴۳/۱) (شکل شماره ۱). دو رودخانه «دیره» و «الوند» منابع آبی مهم قصرشیرین محسوب می‌شوند. رودخانه الوند (خُلوان) بزرگ‌ترین جریان آبی منطقه است که از ارتفاعات «سیاوانه» یا «سیاهانه» واقع در پینجاه کیلومتری شمال قصرشیرین سرچشمه می‌گیرد؛ در ریجاب به صورت سراب نمایان می‌شود و پس از عبور از داخل شهر سرپل‌ذهاب، به طرف مرز خسروی جریان می‌یابد. رودخانه دیره از ارتفاعات سرپل‌ذهاب سرچشمه می‌گیرد که پس از تأمین آب کشاورزی دشت دیره، مازاد آن در حدود هشت کیلومتری غرب سرپل‌ذهاب به رودخانه الوند می‌ریزد (سبحانی، ۱۳۸۰: ۱۲-۱۳).

۱ یوسف مرادی (۱۳۹۱)، «عمارت خسرو در پرتو نخستین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی»، مجموعه مقالات در پاسداشت مسعود آذرنوش (نامورنامه)، تهران: سازمان میراث فرهنگی.

۲ علی هژبری (۱۳۹۱)، «پیشنهادی برای تعیین کاربری بنای چهارقاپی قصرشیرین»، پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، ش ۲، دوره سوم، صص ۱۵۳-۱۷۲.

3 Yousef Moradi (2023), "Emārat-e Kosrow on the High Road: Recent Archaeological Excavations", *Ancient Near Eastern Studies*, Vol,60, pp.93-147.



شکل شماره ۱. موقعیت جغرافیایی قصر شیرین در غرب کرمانشاه و هم‌مرز با کشور عراق با تغییرات نگارنده
(<https://www.statoids.org/en/ir/admin-profile/iran/level2/qasr-e-shirin>)

در دستگاه حکومت ساسانی، نظام آبیاری هم‌ارز نظام‌های مالی و دیوانی و از نظر فنی و مهندسی از آن دو مهم‌تر بود (لسترنج، ۱۳۶۷: ۱۴۷). به نوشته لسترنج (۱۳۶۷: ۱۶) مسلمانان در عراق نظام آبیاری را از ساسانیان به ارث برده بودند و توانستند این سرزمین را آباد و حاصلخیز کنند. در این راستا استقرار شهر ساسانی قصر شیرین مبتنی بر سرمایه‌گذاری بر منابع آبی و آبیاری بود؛ گواه آن ایجاد کانال‌های آبیاری متعدد در سطح منطقه بوده است. یکی از چالش‌های اصلی قصر شیرین در دوره ساسانی، کیفیت مهار آب رودخانه الوند به منظور بهره‌برداری حداکثری از زمین‌های کشاورزی بود که با توجه به رونق و شکوفایی شهر، به نظر می‌رسد که در این امر موفق بودند. علاوه بر آن، استفاده از بندها، کندن نهرها و آبراهه‌ها و بازسازی آنها به منظور بیشترین بهره از آب رودخانه‌ها، برعهده دولت بوده و توزیع آب از جایی که به روستاها می‌رسید، برعهده روستاییان بوده است (طبری، ۱۳۵۳: ۴۴۰/۱).

اهمیت رودخانه الوند و ذکر نام آن در متون تاریخی مختلف، از جایگاه ارزشمند آن در

منطقه قصرشیرین حکایت دارد. ابن خردادبه (۱۳۷۱: ۱۶۴)، ابن حوقل (۱۳۶۶: ۱۱۲) و نویسنده *حدود العالم* (۱۳۷۲: ۱۵۳) در قرون نخستین اسلامی به رودخانه الوند و عبور آن از میان شهر یاد کرده‌اند. از میان نویسندگان چند سده اخیر نیز اوتر (۱۳۶۳: ۶۹) و چریکف (۱۳۷۹: ۱۵۷) نقش رودخانه الوند را در تأمین آب ساکنان قصرشیرین مؤثر ذکر کرده‌اند. با توجه به اینکه بیشتر آب در دسترس قصرشیرین از رودخانه الوند تأمین می‌شد، مردم بسیاری از چندین سده پیش در حاشیه رودخانه مسکن گزیدند و از آب آن استفاده می‌کردند (شکل شماره ۲). بقایای معماری حاشیه رودخانه الوند حاکی از ساخت‌وساز منازل مسکونی در مجاور رودخانه است که امروزه اثر چندانی از آنها باقی نمانده و به صورت انباشتی از آثار معماری سنگی و آجری قابل مشاهده است (شکل شماره ۳). براساس موارد یادشده، رودخانه الوند نقش قابل توجهی در تأمین منابع آبی شهر، ایجاد بند و کانال و نیز توسعه کشاورزی منطقه در دوران ساسانی و اسلامی داشته است.



شکل شماره ۳. بقایای معماری قلوه‌سنگی و لاشه‌سنگی خانه‌های مسکونی مدفون در مجاور رودخانه الوند (نگارنده، ۱۴۰۱)



شکل شماره ۲. رودخانه الوند و استقرار خانه‌های مسکونی در مجاور آن برای استفاده از آب رودخانه در اواخر قاجار و اوایل پهلوی (Clapp, 1934)

در حدود ۱/۲ کیلومتری شمال بنای عمارت خسرو و هم‌راستا با جاده آسفالتی قصرشیرین-مرز خسروی، بقایای کانال آبی موسوم به نهر شاهگدار مربوط به دوره ساسانی احداث شده است. مصالح به کار رفته در ساخت کانال از سنگ ماسه‌ای لاشه‌ای در ابعاد بزرگ ۱۰۲×۴۶ سانتی‌متر و ملاط گچ است که به نظر می‌رسد تا سده اخیر همچنان از آن استفاده می‌شد (شکل شماره ۴).



شکل شماره ۴. بقایای نهر شاهگدار واقع در ضلع شمالی شهر قصرشیرین (نگارنده، ۱۴۰۱)

ایجاد نهر شاهگدار در جهت شمالی شهر قصرشیرین، بر تدابیر ویژه ساسانیان در مدیریت منابع آب و توزیع مناسب آن حکایت دارد. ساخت شبکه کانال‌ها و بندها بر روی رودخانه‌های الوند و سیروان به منظور تأمین آب مزارع و باغ‌های حومه شهر، تأییدی بر ادعای یادشده است. بنابراین اهمیت تأمین آب مزارع با توجه به توپوگرافی نامنظم، گرمای بالا و خشکی فراوان منطقه دوجندان می‌شود. به نظر می‌رسد نهر شاهگدار به طول تقریبی ده کیلومتر (غلامی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۹۰) از طریق بندی واقع در شمال شرقی روستای «سید اياز» به عمارت خسرو متصل می‌شد و آب رودخانه الوند را به شمال شهر انتقال می‌داد. برای احداث نهر، در بسیاری از قسمت‌ها پستی و بلندی‌های زمین را تسطیح و در برخی موارد حدود هفت متر از سطح زمین را پر کرده و یا همین اندازه را کنده‌اند. به نوشته بایندر (۱۳۷۰: ۳۸۵-۳۸۶)، خسرو دوم دوهزار کارگر برای حفر زمین و تراشیدن سنگ‌ها به منظور حفر کانال به کار گرفته بود. با این حال، نهر شاهگدار در دوره پهلوی دوم نیز مجدداً استفاده شده است.

جایگاه تاریخی قصرشیرین

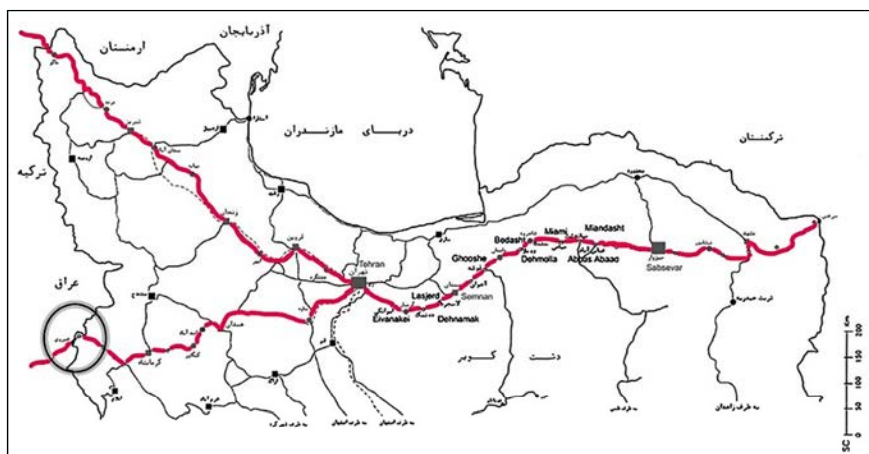
پیشینه حضور ساسانیان در منطقه خلوان و تیسفون، از زمان انوشیروان به بعد بوده (کریستین‌سن، ۱۳۸۶: ۳۲۴) و به‌طور مشخص در این زمان از قصرشیرین نامی برده نشده است. البته در اواخر دوره ساسانی، توجه ویژه ساسانیان به قصرشیرین بیشتر می‌شود و خسرو پرویز به علت خوبی

آب و هوا در زمستان، باغ وسیعی را برای شیرین می‌سازد. ابن بلخی (۱۳۶۳: ۱۰۷) قصرشیرین را تنها شهر ساخته شده توسط خسرو پرویز دانسته و در *مجمل التواریخ و القصص* (۱۳۱۸: ۸۱) قصرشیرین در مسیر قرمیسین (کرمانشاه) به بغداد ذکر شده است. به نظر می‌رسد بخشی از مجموعه ساسانی قصرشیرین در سال ۶۲۸م. با لشکرکشی هراکلیوس به ایران تخریب شد (شراتو و بوسایلی، ۱۳۸۳: ۴۹) و در سال ۱۶ق. «قعقاع بن عمرو» پس از شکست «گشنسب» سردار ایرانی، قصرشیرین و حلوان را فتح و از آنها به عنوان پادگان نظامی استفاده کرد (مشکور، ۱۳۷۱: ۸۷۶). به عبارت دیگر، این شهر نیز مانند شهرهای دیگر ایران به تصرف مسلمانان درآمد و پس از گرایش فاتحان به اسلام و التقاط آنها با مردم شهر، تا اوایل قرن سوم قمری به حکومت ادامه دادند (صفی زاده، ۱۳۹۵: ۲۰-۲۱).

اطلاعات دقیقی درباره حیات اجتماعی قصرشیرین در قرون نخستین اسلامی در دست نیست، با این حال در روزگار عضدالدوله دیلمی یعنی در اواسط قرن چهارم قمری، قصرشیرین به صورت کامل ویران نشده بود (نفیسی، ۱۳۸۸: ۲۱۳) و آن را دهی بزرگ با ایوانی بزرگ معرفی کرده‌اند (*حدود العالم*، ۱۳۷۲: ۲۱۱). برخی مورخان دوره اسلامی علاوه بر خسرو پرویز از سایر پادشاهان ایرانی با آثار قابل توجهشان در این منطقه یاد کرده‌اند (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۳۷). برخی درباره باغ‌های لیمو، نارنج و نخلستان‌های پر بار اینجا سخن رانده‌اند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۱۰) و برخی نیز قصرشیرین را ساخته خسرو پرویز و آن را یک دژ نظامی بزرگ تصور کرده‌اند (اوتر، ۱۳۶۳: ۶۹). ابن رُسته (۱۳۶۵: ۱۹۶) از بقایای دیوار آجری و همچنین برج‌های مخروطه دسکره (دستگرد) یاد کرده است. این دسکره فقط از یک کاخ حاکم‌نشین تشکیل نشده، بلکه مجموعه‌ای شامل دبیرخانه، خزانه، انبارها و اماکن دولتی بوده که با دژی مستحکم حفاظت می‌شده است. ابن فضلان بن عباس (۱۳۸۰: ۶۰) نیز حدود سال ۳۰۹ق. از قصرشیرین بازدید و از آن به عنوان دستگرد یاد کرده است. به نوشته وی، دیوار آجری دستگرد تخریب نشده بود و خرابه‌های کاخ خسرو در دستگرد تا قرن چهارم قمری به «دستگرد کسرویه» شهرت داشته است (مشکور، ۱۳۷۱: ۴۲۴). ابودلف (۱۳۵۴: ۵۸) در آغاز قرن چهارم قمری از ساختمان‌های بلند و باشکوه قصرشیرین یاد کرده و به ساختن شهر بر فراز تپه‌ای بلند اشاره کرده است. این بناها از اجزای متنوعی شامل کاخ، شکارگاه، میدان و باغ‌های وسیع تشکیل و بر فراز تپه بلندی برپا شده بودند. در تکمیل نگاشته‌های ابودلف، ابن فقیه (۱۳۴۹: ۱۰۲) اشاره کرده است که هیچ بنایی از گچ و آجر، شکوهمندتر از ایوان کسری

در مداین و هیچ بنای سنگی زیباتر از قصر شیرین نیست. نظامی (۱۳۹۳: ۲۸۹) در قرن ششم قمری در خمسه (پنج گنج) از ایجاد کوشک و عمارت توسط خسرو پرویز برای شیرین یاد کرده است:

ز ما قصری طلب کرده است جایی کز آن سوزنده تر نبود هوایی
بدان تا مردم آنجا کم شتابند ز جادو جادوئی‌ها در نیابند



شکل شماره ۵. یکی از شاخه‌های جاده ابریشم (جاده ابریشم با گذر از قصر شیرین وارد ایران می‌شود)

(Andaroodi and et al, 2006: 315)

حمدالله مستوفی (۱۳۶۲: ۲۱۱) در سال ۷۴۰ ق. قصر شیرین را ساخته خسرو پرویز برای همسرش دانسته است که در آنجا قلعه‌ای بزرگ از سنگ و لاشه سنگ ساخته شده بود. محیط آن حدود دوهزار متر مربع مساحت داشته است و کاروان‌سرای با مصالح مناسب در آنجا ساخته شده بود. همچنین هوای قصر شیرین را بسیار گرم و نامناسب توصیف و به عبور آب الوند (حلوان) از میان شهر قصر شیرین اشاره کرده است.

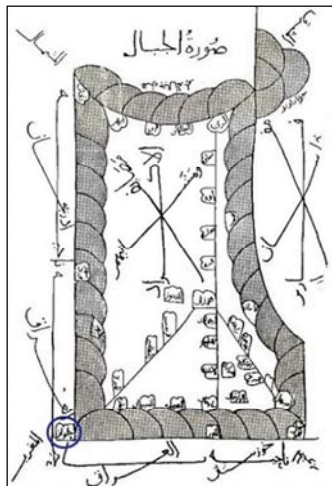
همان‌طور که از منابع تاریخی دوره اسلامی پیداست، اگرچه آبادانی شهر و ساخت و سازها در قصر شیرین به مانند دوره ساسانی ادامه نیافت، ولی به عنوان شهر کوچکی تا دوران صفوی و قاجار به حیات خود ادامه داد. نصح مطراقچی (Matrakci, 1976) به ترسیم دقیق نقشه شهر

قصرشیرین در اوایل دوره صفوی (۱۵۳۴م) پرداخته و پیترو دلاواله (۱۳۷۱: ۸) به عنوان نخستین سیاح اروپایی در سال ۱۶۵۹م. از ویرانه‌های قصرشیرین بازدید کرده است. ناآرامی‌های پس از دوره صفوی، آسیب‌های فراوانی به شهر قصرشیرین وارد آورد. شاه‌عباس در دوره صفوی و نادرشاه در دوره افشار، برای جنگ با دشمن بارها از معبر باستانی قصرشیرین لشکر کشیدند. این شهر در دوره قاجار اهمیت خود را به واسطه کارکردهای مرزی و سیاسی بازیافت و محلی برای اسکان زمستانی حکام گوران و سنجابی شد؛ از جمله این اشخاص اسدالله‌خان سرتیپ گوران، حسین‌خان، سرتیپ ملک‌خان، نیازخان کردی، شیرخان صمصام‌الممالک سنجابی و جوانمیر احمدوند چلبی بودند (سلطانی، ۱۳۸۱: ۴۶/۱). در دوران صفوی و قاجار مناطق مرزی قصرشیرین و سرپل‌ذهاب مورد مشاجره میان دولت عثمانی با ایرانیان بوده است (Panahipour, 2019: 103). تا جنگ جهانی اول مرز ایران و عثمانی از محلی در نزدیکی جنوب قصرشیرین می‌گذشت. در این ناحیه و در سرحد ایران سواران سنجابی در محلی به نام «قلعه سیزی» مرز را پاس می‌داشتند و به فاصله یک ساعت راه در آن طرف مرز پاسگاه سرحدی عثمانیان، وظیفه حراست از جهت غربی قصرشیرین را برعهده داشتند (سبحانی، ۱۳۸۰: ۳۳).

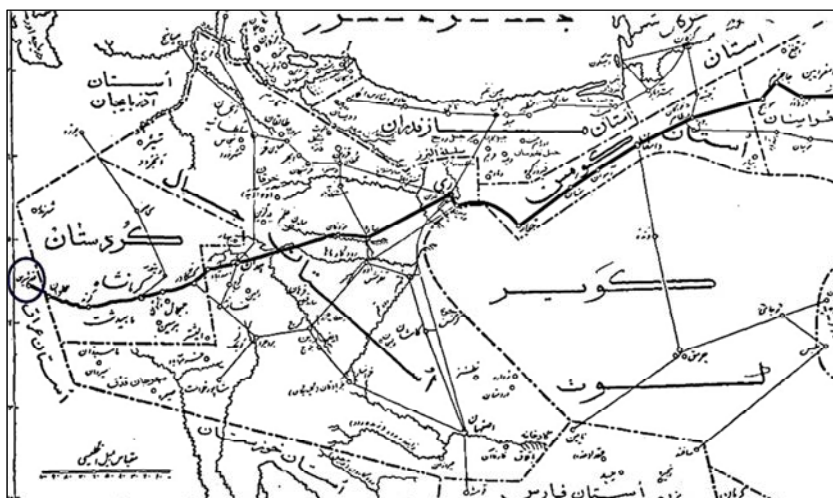
نقش ارتباطی و موقعیت استراتژیک و تدافعی

طی پژوهش‌های صورت گرفته، اهمیت ویژه ارتباطی شهر قصرشیرین از دوران تاریخی تا قرون متأخر اسلامی به خاطر قرارگیری بر سر راه بابل (بین‌النهرین) به سرپل‌ذهاب (جزو توابع شاد فیروز ساسانی یا خلوان در دوران اسلامی) و مناطق داخلی ایران مشهود بود (Le Strange, 1905: 79, 80). خانقین نزدیک‌ترین شهر عراق امروزی به قصرشیرین بود که از طریق معبر خسروی به داخل ایران راه می‌یافت. این مسیر از بغداد آغاز می‌شد و بعد از عبور از خانقین، همدان و ری، به نیشابور و مرو منتهی می‌گردید (عبدلی‌فرد، ۱۳۸۳: ۲۳) (شکل شماره ۵). شهرهای مهم واقع در این مسیر بغداد، خانقین، قصرشیرین، سرپل‌ذهاب، کرمانشاه، کنگاور، پل شکسته، اسدآباد و همدان بودند (سلطانی، ۱۳۸۱: ۱۳۱/۱). قصرشیرین اولین شهر ایرانی در مسیر بغداد به مناطق مرکزی ایران بوده، در اقلیم چهارم از اقلیم هفت‌گانه واقع شده و فاصله آن تا شهر زور بیست فرسنگ و تا خلوان پنج فرسنگ بوده است (قلقشندی، ۱۳۸۰: ۷۹-۸۰). مسیر یاد شده که از آن به عنوان جاده خراسان یاد می‌شود، نه تنها در دوره اسلامی، بلکه

در دوران پیش از اسلام نیز رونق قابل توجهی داشته و از راهسازی دوره ساسانی در آن یاد شده است (پیرنیا و افسر، ۱۳۵۰: ۹۱). درواقع، یکی از اصلی‌ترین دلایل اهمیت قصرشیرین در قرون نخستین و میانی اسلام، وجود راه ایالت جبال یا همان شاهراه بزرگ و کاروان‌رو خراسان بوده که از بغداد آغاز و به ماوراءالنهر منتهی می‌شد و در قرون متأخر اسلامی مسیر اصلی برای رسیدن به عتبات عالیات بوده است. این شاهراه در خلوان (سرپل‌ذهاب و قصرشیرین امروزی) (شکل شماره ۶) وارد ایالت جبال می‌شد و از سراسر آن عبور می‌کرد. مسیر این جاده تا حدود زیادی با جاده ابریشم منطبق بود (لسترنج، ۱۳۶۷: ۱۱) (شکل شماره ۷). کامل‌ترین توصیف از شاهراه خراسان، شرحی است که ابن‌رسته (۱۳۶۵: ۱۹۳) در اواخر قرن سوم قمری نوشته است. او شاهراه مزبور را منزل به منزل با ذکر رودها و پل‌هایی که از روی آنها می‌گذرد، وصف کرده و به تمام ارتفاعات، سراسی‌ها، پیچ‌های جاده و دهکده‌های سر راه اشاره کرده است. در دوره قاجار، مسیر یادشده با عنوان جاده عتبات عالیات از قصرشیرین به سرپل‌ذهاب، میان‌طاق (سیف‌الدوله، ۱۳۶۴: ۲۵۵)، کردند، هارون‌آباد، ماهیدشت، بیستون (ادیب‌الملک، [بی‌تا]: ۴۹) و سپس به کنگاور، اسدآباد، همدان، ملایر، نهاوند، بروجرد (سیف‌الدوله، ۱۳۶۴: ۲۵۶) و از آنجا به سلطان‌آباد (ویلز، ۱۳۶۸: ۱۴۰) قم، فیروزکوه، دامغان و به خراسان می‌رفت.



شکل شماره ۶. نمایش خلوان در مسیر جاده قرمیسین (کرمانشاه) - همدان
بر روی نقشه ابن‌حوقل (۱۳۶۶: ۱۰۲)

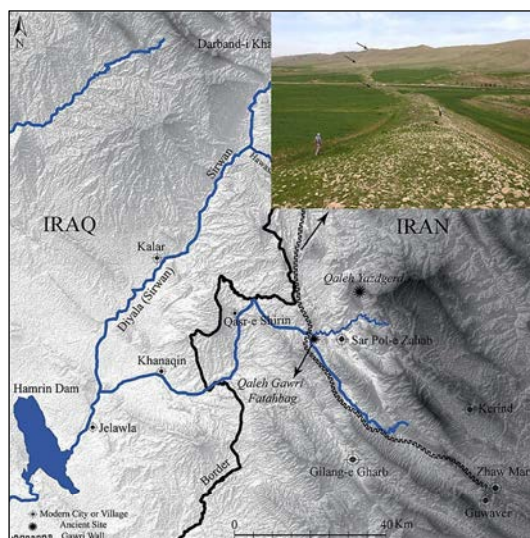


شکل شماره ۷. نمایش قصرشیرین بر روی نقشه جبال در مسیر جاده بزرگ خراسان (لسترینج، ۱۳۶۷: ۱۸۵)

توجه به امنیت این راه باستانی و حفاظت از آن، همواره مد نظر پادشاهان ساسانی و حکام اسلامی بوده و هر یک به فراخور قدرت سیاسی خود، در حراست از آن موقعیت‌هایی کسب کرده بودند؛ از جمله در نگاشته‌های ادیب‌الملک ([بی‌تا: ۱۳۴]) راه کاروان‌رو سرپل‌ذهاب تا قصرشیرین و از آنجا تا خافقین ناهموار و سنگلاخی توصیف شده و از ناامنی آن یاد شده است. او قلعه قصرشیرین (قلعه سبزی) را تنها نقطه امن در مسیر دانسته و فقدان آب را تهدیدی جدی برای منطقه ذکر کرده است.

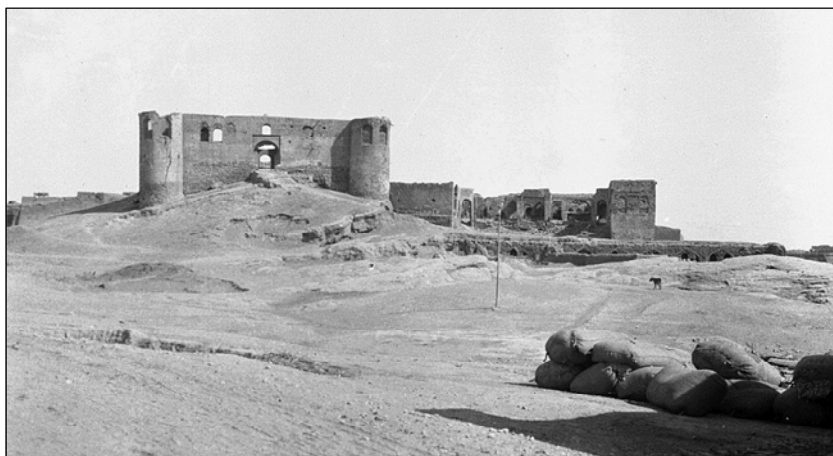
علاوه بر اهمیت ارتباطی قصرشیرین، وجود تأسیسات دفاعی مستحکم در برابر ناامنی و یا حملات احتمالی از بین‌النهرین، اشاره به اهمیت استراتژیک منطقه در دوران ساسانی و اسلامی دارد. طی بررسی روشمند باستان‌شناختی منطقه سرپل‌ذهاب در هم‌جواری قصرشیرین به سرپرستی سجاد علی‌بیگی، سازه دفاعی موسوم به «گوری» شناسایی شد. این سازه قابل توجه دیوار سنگی با ملاط گچ بوده که حدود ۱۱۵ کیلومتر طول داشته و به دوران اشکانی و ساسانی منسوب شده است. امروزه دیوار یادشده در بیشتر قسمت‌ها تخریب شده، اما در زمان استفاده حدود چهار متر عرض و سه متر ارتفاع داشته است (Alibaigi, 2019). به نظر می‌رسد از این دیوار در دوران اسلامی تاسدهای اخیر استفاده می‌شد و نقش مهمی در استحکام دفاعی قصرشیرین و تعیین مرز با دولت عثمانی داشته

است (شکل شماره ۸). در سرپل ذهاب بناهای دیگری از قبیل قلعه یزدگرد، نهر ولاش و شهر قدیم حلوان مربوط به دوران اشکانی و ساسانی، بر جایگاه مهم منطقه در این دوران تأکید دارند. البته تداوم توجه به سرپل ذهاب و قصر شیرین تا دوران صفوی و قاجار، با توجه به تعیین مرز میان کشورهای ایران و عراق و بستن معاهده‌های ذهاب (۱۶۳۹م) و ارزروم (۱۸۴۷م) با عثمانیان همچنان مشهود بوده است (Ibid). طبق معاهده ارزروم، مقرر گردید به دلیل فقدان هرگونه عارضه طبیعی یکپارچه در مرز ایران و عثمانی، سرزمین‌های غربی یا هموار به امپراتوری عثمانی برسد و ایران زمین‌های شرقی یا ناهموار را دریافت کند، اما بررسی‌های صورت گرفته در منطقه سرپل ذهاب نشان داد که عوارض طبیعی، ترکیبی از زمین‌های مرتفع و دشت بوده و تقسیم‌بندی پیشنهادی را نپذیرفت. علاوه بر آن و طی این معاهده می‌بایست میان متصرفات عثمانی از رودخانه سیروان (آب‌های بالای رودخانه دیاله) تا رشته‌کوه بامو ارتباط یکپارچه و بی‌وقفه وجود داشته باشد و شهر مرزی خانقین را از قبایل عشایری ایرانی قصر شیرین و سرپل ذهاب جدا کند. مورد مهم دیگر اهمیت مذهب در تقسیم‌بندی‌های سیاسی بود و با توجه به اینکه راه اصلی کرمانشاه به بغداد از سرپل ذهاب و قصر شیرین می‌گذشت، مقرر شد که سرپل ذهاب محل تجمع زائران قبل از ورود به خاک عثمانی (کشور عراق) باشد (Ateş, 2013: 161-165).



شکل شماره ۸. دیوار تدافعی گوری در نزدیکی قصر شیرین و سرپل ذهاب مربوط به دوره اشکانی - ساسانی

(Alibaigi, 2019: 3)



شکل شماره ۹. بارو و قلعه قصر شیرین (قلعه سیزی) در سال ۱۹۲۷م

(Clapp, 1927)

چالش‌های یادشده در دوران صفوی و به‌ویژه قاجار حاکمان مرزی و حتی حکومت مرکزی را بر آن می‌داشت که در مرز ایران و عراق (دولت عثمانی) آمادگی شهرهای سرپل‌ذهاب و قصر شیرین در ایجاد امنیت و ساختن بناهای تدافعی را افزایش دهند. به نوشته اعتمادالسلطنه (۱۳۶۳: ۱۱۲/۱-۱۱۳)، در سال ۱۳۰۱ق. سربازخانه‌های بسیاری در محدوده سرپل‌ذهاب و قصر شیرین برای امنیت منطقه و آماده‌باش به منظور مبارزه با عثمانیان ساخته شدند. همچنین ناصرالدین‌شاه (۱۳۶۲: ۲۵۱-۲۶۰) در سفرنامه عتبات عالیات از دیوار آجری بزرگ و بلند قلعه (قلعه سیزی) با دروازه‌های قطور آن یاد کرده است (شکل شماره ۹). در توصیف‌های او دیوار قلعه با آجر، گچ و آهک بسیار محکم ساخته شده بود. برخی نقاط آن تخریب و برخی نقاط همچنان پابرجا باقی مانده بود. احتمالاً این دیوار با برج‌ها و باروی ترسیم‌شده در مینیاتور مطراقچی (شکل شماره ۱۹) در بسیاری از نقاط همخوانی داشته باشد. ناصرالدین‌شاه در ادامه توصیف‌هایش، رونق شهر را مدیون حسن‌خان قصری دانسته که امور سرحدی را اداره می‌کرد (همان، ۲۶۱). الیویه (۱۳۷۱: ۲۷) نیز از بقایای حصار و برج و باروی بلند، مستحکم و قدیمی شهر در اوایل دوره قاجار یاد کرده است. همچنین ژاک دِمُرگان (۱۳۳۹: ۱۸۶/۲) در سال ۱۸۹۱م. از یک محوطه وسیع درخت‌کاری‌شده با دو قصر و یک قلعه واقع در محدوده شهر جدید به همراه اردوگاهی که

امروز «بام قلعه» (بان قلعه) نام دارد، یاد کرده است. در پژوهش‌های دیگری (سبحانی، ۱۳۸۰: ۳۳) ساخت شهر قصرشیرین با برج‌ها و باروی آن، به «جوانمیر قصری» نسبت داده شده است. این شخص مسئولیت زواری را که به کربلا می‌رفته‌اند، برعهده داشت. در این پژوهش آمده است که شاه‌عباس اول برای حفظ مرز ایران و عثمانی، نُهصد خانوار از کردان سنجابی را به قصرشیرین کوچانید؛ اگرچه به نظر می‌رسد قسمتی نیز در زمان نادرشاه به این منطقه کوچانده شده باشند. همان‌طور که از مطالب یاد شده برمی‌آید، ذکر قصرشیرین در اسناد دوره قاجار همواره با استحکامات تدافعی و امنیتی قرین بوده است.

نکته مهم دیگر عبور مسیر عتبات عالیات از قصرشیرین در دوره قاجار بوده که در حیات و رونق نسبی این شهر بی‌تأثیر نبوده است. در زمان فتح‌علی‌شاه به یمن حکومت‌داری فرزندش محمدعلی‌میرزای دولتشاه و نوه‌اش عمادالدوله، راه‌های منتهی به قصرشیرین مرمت و بازسازی شدند (بایندر، ۱۳۷۰: ۳۹۰). در متون مربوط به زمان ناصرالدین‌شاه، بارها از علاقه او به مرمت راه‌های جدید و بازسازی مسیر عتبات عالیات از تهران تا خانقین به دست مسیو کاستگرخان یاد شده است. این عملیات قبل از مسافرت ناصرالدین‌شاه به کربلا انجام شده بود (اوبن، ۱۳۶۲: ۳۵۲). قراسوران^۱ وظیفه حفاظت از راه‌های یادشده را برعهده داشتند که بیشتر در دوره ناصرالدین‌شاه استفاده می‌شدند (افضل‌الملک، ۱۳۸۴: ۵۴). علاوه بر آن، در گردنه‌ها سربازهایی گماشته می‌شدند که گاه مسافران برای تشکر از آنها انعامی می‌دادند (بروگش، ۱۳۶۷: ۲۹۹).

عناصر کالبدی شهر قصرشیرین

طبق مطالعات صورت گرفته، بیشتر آثار تاریخی قصرشیرین به دوره ساسانی تاریخ‌گذاری شده‌اند. شکل شهر ساسانی تابع باورها و اعتقادات شاه، مردم ساکن در حومه شهر (فرید، ۱۳۷۱: ۹۴)، شرایط جغرافیایی و تأثیر فرهنگ‌های دیگر بوده است. دمرگان (۱۳۳۹: ۱۱۲/۲) از نخستین باستان‌شناسانی است که به عناصر ساختاری شهر قصرشیرین مانند عمارت خسرو، چهارقاپی، بان‌قلعه و نهر شاهگدار اشاره و از آنها مستندات تهیه کرده است. بناهای متنوع یادشده جزو آخرین و بزرگ‌ترین بناهای دوره ساسانی محسوب می‌شوند (هوگی، ۱۳۸۰: ۱۷۶-۱۸۷).

۱ قراسوران سربازان محلی بودند که وظیفه تأمین امنیت جاده‌ها و راه‌های ایران را در دوره صفوی تا قاجار بر عهده داشتند.

(شکل‌های شماره ۱۰ و ۱۱) که با وجود تخریب بسیاری از آنها، بر شکوه شهر در سده‌های گذشته دلالت دارد. در دوران اسلامی برخی از این بناها به مانند گذشته استفاده می‌شدند و برخی از عناصر جدید مانند مقابر، کاروان‌سرای شاه‌عباسی، بافت تاریخی واقع در خیابان ساحلی (ضلع جنوبی شهر) و حصار و برج و بارو ایجاد گردیدند و یا بر مبنای آثار دوره ساسانی مرمت و بازسازی شدند.



شکل شماره ۱۰. موقعیت آثار تاریخی قصر شیرین در بافت کنونی شهر

(Google Earth, 2015)

عمارت خسرو

توجه ویژه به عمران و آبادانی، یکی از نشانه‌های اقتدار حکومت ساسانی بود. شاهان ساسانی به تدریج و به‌ویژه در اواخر این دوره، زندگی در مناطق غربی ایران را هم‌تراز شهرهای گور و بیشاپور می‌دانستند و یا حتی بر آنها ترجیح می‌دادند (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۳۱). در میان عناصر اصلی شهرهای ساسانی، کاخ مهم‌ترین و شاخص‌ترین عنصر معماری بوده است که به همراه عناصر وابسته به آن، در بهترین و بلندترین نقطه شهر ساخته می‌شد (مهرآفرین، ۱۳۹۳: ۸۵). از جمله شهرهای مهمی که در کنار تیسفون و شهر گوری (گورتپه یا هاوش کوری) (Casana and Glatz, 2017: 60) در غرب ایران بنیان نهاده شد، قصر شیرین با کاخ شکوهمند آن موسوم به



شکل ۱۱. نمایی از عمارت خسرو و چهارقاپی (Bell, 1914: 283)



شکل شماره ۱۲. نمای غربی عمارت خسرو (نگارنده، ۱۴۰۱)

«عمارت خسرو» است. در کنار عمارت خسرو و به ویژه هاوش کوری، ویرانه‌های چند کاخ ساسانی و استحکاماتی در شمال شرقی ساحل رودخانه دیاله قابل توجه است. این کاخ‌ها و استحکامات به منظور تأمین امنیت مسیر قصر شیرین به بین‌النهرین در دوره ساسانی ساخته شده بودند (غلامی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۸۷). به نظر می‌رسد کاخ خسرو بارگاه سلطنتی بوده و در

خارج از حصار آن، آثار قلعه مستطیلی با برج‌های گرد و خندق مشهود است که احتمالاً به عنوان سربازخانه قراولان شاهی از آن استفاده می‌شد (سبحانی، ۱۳۸۰: ۳۲). به نظر برخی پژوهشگران، از لحاظ مساحت و حیاط‌های متعدد الحاقی، عمارت خسرو مفصل‌تر از بسیاری از بناهای دوره ساسانی است (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۸) که نه تنها جایگاه کاخ‌های خسرو، بلکه نخجیرگاه وی نیز در اینجا بوده است (نیر نوری، ۱۳۷۹: ۲۳۱) (شکل شماره ۱۲). به نظر برخی دیگر، کاخ خسرو مقر زمستانی خسرو پرویز بوده و از آن به عنوان اقامتگاه دائمی استفاده نشده است (پیرنیا، ۱۳۸۲: ۱۲۶).

به اعتقاد باستان‌شناسی از جمله مرادی (۱۳۹۱)، این کاخ نمونه‌ای از کاخ‌های برون‌شهری دوره عباسی بوده است. نکته قابل تأمل آنکه در نگاشته‌های مورخان و جغرافی‌دانان قرون نخستین و میانی اسلامی، اشاره‌ای به حضور عباسیان در منطقه قصرشیرین و شرح اقدامات عمرانی آنها نشده است. منابع دوران اسلامی در انتساب این بنا به خسرو پرویز متفق‌القول می‌باشند (احمدی هدایتی، ۱۳۸۷: ۳۹، ۴۰). با این حال، احتمال استفاده از این بنا در قرون نخستین اسلامی دور از ذهن نیست و با هر کارکرد یا هدفی که ساخته شده باشد، از بنایی عظیم و سلطنتی در مقری مهم حکایت دارد.

بان‌قلعه

بان‌قلعه در حدود ۲۵۰ متری جنوب عمارت خسرو با مساحتی حدود ۱۷۶×۱۸۰ متر واقع شده است. دُمُرگان بان‌قلعه را اردوگاهی با خصوصیات قلعه دانسته که اطراف آن را برج‌هایی در پنج قسمت فرا گرفته است. این بنا مشتمل بر ساختمان‌هایی احتمالاً با کارکرد دولتی بوده که امروزه جز بی، اثری از آنها باقی نمانده است (دمرگان، ۱۳۳۹: ۱۶/۲). برخی نیز این مکان را مرکز انجام فعالیت‌های رسمی و اداری دوره ساسانی در قصرشیرین دانسته‌اند (سرفراز و فیروزمندی، ۱۳۸۱: ۲۸۹). امروزه این بنا به صورت انباشت مرتفع و نسبتاً بزرگی دیده می‌شود که صرفاً بخش‌هایی از دیواره ضلع غربی آن پابرجاست و اثر اندکی از برج‌های بخش جنوبی و شرقی آن مشخص است (شکل‌های شماره ۱۳ و ۱۴). مصالح به کار رفته در برج‌ها و دیوارها قلوه‌سنگ با گچ نیم‌کوب بوده و در انتهای آنها سازه‌های سنگ‌چین با کاربری نامشخص ساخته شده است. به نظر می‌رسد قسمتی از این سازه‌های سنگی در امتداد راهرویی بوده که دور تا دور برج‌ها کشیده شده و احتمالاً در دوران اسلامی نیز از آن استفاده می‌شد.



شکل شماره ۱۳. تصویر هوایی بانقلعه (Google Earth, 2003)



شکل شماره ۱۴. نمایی از ضلع جنوبی بانقلعه با مصالح قلوه‌سنگی و ملاط گچی (نگارنده، ۱۴۰۱)

بنای چهارطاقی (چهارتاقی)

طبق نگاشته‌ها و تصاویر سیاحان و مورخان دو سده اخیر، بیشتر بخش‌های چهارتاقی تا اوایل قرن بیستم پابرجا بوده، اما پس از آن و به‌ویژه به علت تخریب‌های ناشی از جنگ تحمیلی، صرفاً فضای اصلی چهارتاقی باقی مانده است (شکل‌های شماره ۱۵ و ۱۶). بخش‌هایی از چهارطاقی در سال ۱۳۷۱ ش. طی کاوش‌های هیئت ایرانی به سرپرستی آقای چگینی نمایان شد. نتایج این کاوش نشان داد که ساختمان بنا از قلوه‌سنگ و ملاط گچ ساخته شده و هیچ آرایه مشخص

معماری در آن به کار نرفته است. چهارتاقی با مجموعه‌ای از تأسیسات مذهبی، حاوی آتش‌دانی بود که آتش مقدس در آن شعله‌ور می‌شد. اتاق‌های پیرامون چهارتاقی به روحانیان، محل نذورات انبارها و احیاناً محل اسکان زوار تعلق داشت. این چهارتاقی از نوع آتشکده‌هایی بود که دالان طواف داشته، اما در زمان حال به‌طور کامل فرو ریخته است (مهرآفرین و احمدی هدایتی، ۱۳۹۰: ۷۹). در مورد ماهیت چهارقاب‌ی نظرات متفاوتی مطرح شده است؛ برخی مانند گولینی (Gullini, 1964: 34-52) و زاره و هرتسفلد (Sarre and Herzfeld, 1910: 293) تنها فضای چهارتاقی را آتشکده‌ای از دوره ساسانی می‌دانند و برخی دیگر چون اردمان (Erdmann, 1941: 30-50)، واندنبرگ (۱۳۷۹: ۹۸-۱۰۰)، و بل (Bell, 1914: 44-51) چهارتاقی و مجموعه فضای پیرامون آن را آتشکده می‌دانند. برخی نیز آن را کلیسایی از خسرو پرویز برای همسر مسیحی‌اش تصور کرده‌اند (هژبری، ۱۳۹۱). مهرآفرین و احمدی هدایتی (۱۳۹۰: ۸۰) با جمع‌بندی نظرات یادشده، معتقدند که این نوع چهارتاقی محل نیایش آتش برای عموم بوده که در دوره اسلامی بازسازی و در عین حال تغییر کاربری داده است؛ به این معنا که از یک مجموعه مذهبی به بنایی اداری تبدیل شده و پس از اشغال توسط عثمانیان، عشایر کوچ‌رو آن را به محلی برای نگهداری گله تبدیل کردند.



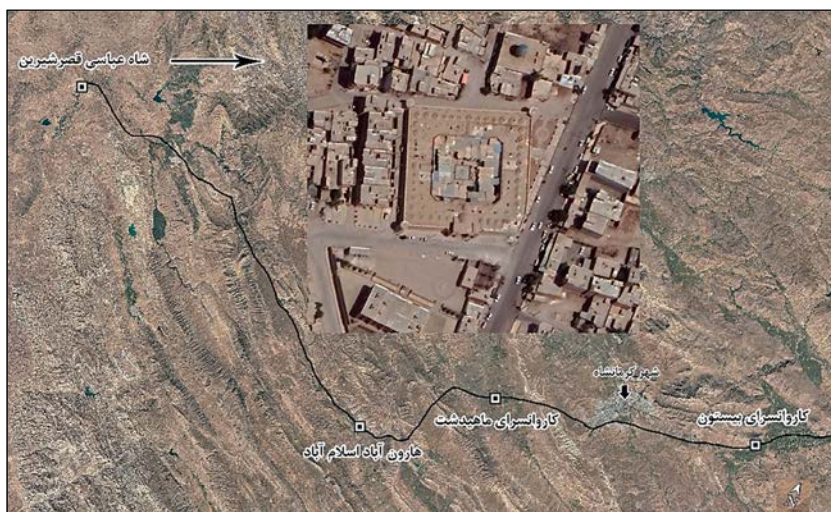
شکل شماره ۱۵. وضعیت بنای چهارقاب‌ی در سال ۱۸۹۵م (De Morgan, 1895: 219)



شکل شماره ۱۶. نمای امروزی چهارقابی (نگارنده، ۱۴۰۱)

کاروانسرای شاهعباسی

تجارت در اواخر دوره ساسانی تا حد زیادی تحت تأثیر روابط سیاسی قرار گرفته بود؛ به همین دلیل بیشتر کالاهای در مسیرهای مهم شرق به غرب از چند جاده مهم مبادله می‌شدند (دریایی، ۱۳۸۲: ۴۷). شاهراه‌های تجاری در شکل‌گیری شهرهای جدید واقع در مسیر خود بی‌تأثیر نبودند. از جمله بناهای معلول توسعه روابط تجاری، کاروانسراها بودند که در مسیر شاهراه خراسان به تعداد فراوان ساخته شدند. کاروانسرای قصرشیرین به منظور توجه به تأمین امنیت و استراحت تجار و کاروان‌های عازم عتبات عالیات، در دوره صفوی ساخته شد و در دوره‌های بعدی به‌ویژه قاجار و پهلوی مرمت و استفاده شد. کاروانسرای قصرشیرین به ابعاد ۶۰×۶۰ متر در میدان شهدا (مرزبانی) واقع شده و امروزه به بازار عرضه کالاهای سنتی و مورد نیاز مردم تبدیل شده است. به علت ناامنی و تعرض به کاروان‌های زائر، شاه سلطان حسین صفوی دستور به ساخت یا بازسازی کاروانسراهای متعددی در کرمانشاه داد و عایدات حاصل از آن را وقف عتبات عالیات کرد (قاضی، ۱۳۷۹: ۳۶-۳۷). در دوره قاجار، نوسازی کاروانسراهای واقع در مسیر عتبات عالیات در سال ۱۲۸۷ق. نیز نمونه‌ای از توجه خاص ناصرالدین‌شاه به بهبود وضعیت این راه بوده است. طبق منابع دوره قاجار ناصرالدین‌شاه هنگام عزیمت به عتبات عالیات نوزده هزار تومان وجه نقد را برای بازسازی کاروانسراهای بیستون تا خاقین اختصاص داد (ادیب‌الملک، [بی‌تا]: ۱۳۶).



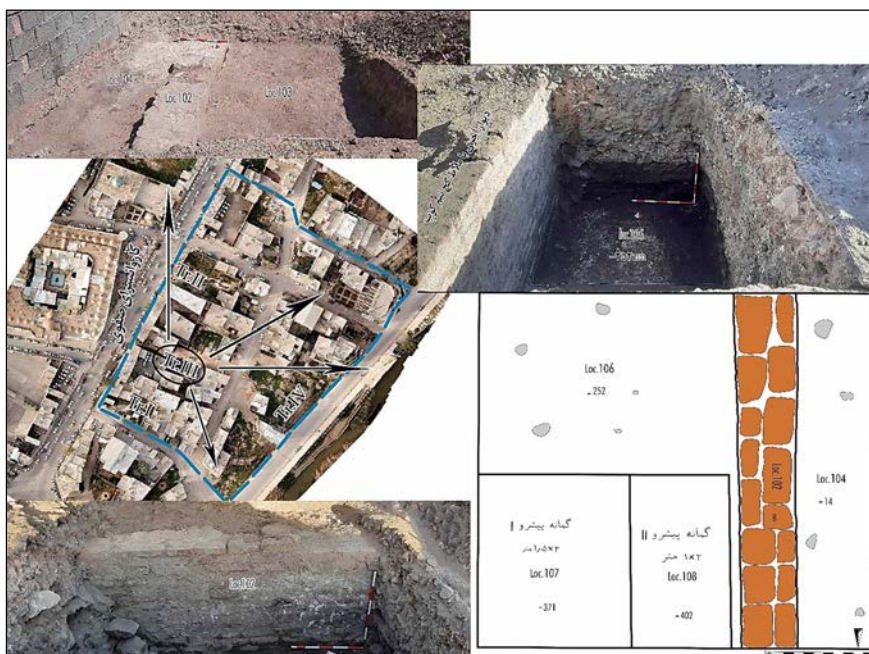
شکل شماره ۱۷. موقعیت چهار کاروانسرای مهم مسیر عبثات عالیات از بیستون تا قصر شیرین
(Google Earth, 2020)؛ با تغییرات نگارنده)

معماری کاروانسرای شاه عباسی مشابه بسیاری از کاروانسراهای دیگر، از نوع حیاطدار با چهار ایوان در چهار سو، به همراه حجره‌ها، باربندها و اتاق‌هایی در اطراف حیاط و فضایی برای نگهداری احشام بود. نکته جالب توجه قرارگیری کاروانسراهای ماهیدشت، هارون آباد (اسلام آباد)، بیستون و شاه عباسی قصر شیرین در مسیر جاده خراسان یا عبثات عالیات بوده است و همزمان با ایجاد امنیت، رونق تجاری و توسعه راه‌های این مسیر، از توجه به ساخت کاروانسراها نیز باز نمانده بودند (شکل شماره ۱۷). جالب اینکه فاصله این کاروانسراها از یکدیگر تقریباً یکسان و حدود چهار فرسنگ بوده است (به جز فاصله کاروانسرای قصر شیرین تا هارون آباد). به نوشته فلاندن (۱۳۵۶: ۶۲)، کاروانسراهای نام‌برده به‌ویژه کاروانسرای ماهیدشت از مهم‌ترین و پررونق‌ترین اماکن اتراق کاروان‌ها در این مسیر بوده‌اند. در کنار کاروانسراها، چاپارخانه‌هایی نیز برای استفاده از اسب‌های تازه نفس (بایندر، ۱۳۷۰: ۴۲۵) و یک یا دو اتاق برای استراحت کاروانیان در نظر گرفته شده بود. علاوه بر کاروانسراهای خارج از شهر یادشده، کاروانسراهای درون شهری نیز در ایجاد امنیت مسیر عبثات عالیات مؤثر بودند.

کاوش بافت تاریخی محوطه ساحلی

آثار مدفون در زیر بافت تاریخی شهرها اطلاعات ارزشمندی از دوره‌های حیات آنها به دست می‌دهند. با این حال، بیشتر این آثار با ساخت و سازهای امروزی از بین می‌روند و بازسازی آنها به سختی ممکن می‌شود. طی مرداد و شهریور ۱۴۰۱ در محدوده موسوم به خیابان ساحلی - خیابان شهدا بافت تاریخی قصر شیرین و در مجاور کاروان‌سرای شاه‌عباسی، نگارنده اقدام به کاوش گسترده به منظور شناسایی، تعیین کاربری و گاه‌نگاری آثار معماری واقع در محدوده ضلع جنوبی شهر کرد. بر همین اساس، چهار ترانشه به ابعاد 7×7 متر (Tr.IV)، 4×5 (Tr.I و Tr.II) و 4×4 متر (Tr.III) انتخاب شدند که از این میان، اطلاعات ترانشه ۳ (Tr.III) در ارتباط با سازه تدافعی قابل توجه بود. آثار سه ترانشه دیگر مرتبط با بقایای بناهای تجاری؟، مسکونی و احتمالاً عام‌المنفعه (آسیاب؟) بود. مهم‌ترین و اصلی‌ترین یافته ترانشه ۳ (Tr.III) بقایای دیواری بلند و بسیار مستحکم به ارتفاع حدود ۴ متر و عرض ۶۰ سانتیمتر بود که سطح انتهایی آن بر روی خاک بکر (۴۰۲ سانتیمتر) بود. مصالح دیوار از آجر با گچ نیم‌کوب بسیار محکم ساخته شده بود (شکل شماره ۱۸). آجرها در قطعات سالم و شکسته به ابعاد 22×39 ، 40×40 ، 21×40 ، 30×42 و 20×40 سانتی‌متر بودند. نتایج حاصل از آزمایش‌های سال‌یابی ترمولومینسانس دو نمونه از آجرهای این دیوار، انتساب آنها به قرون هشتم تا نهم قمری را تأیید می‌کند (حیدری باباکمال و دیگران، ۱۴۰۳). با توجه به بافت بسیار محکم دیوار ترانشه ۳، احتمالاً کارکرد تدافعی و ارتفاعی بیش از چهار متر داشته است. شکستگی آجرها و عدم استفاده از استاندارد مشخص در ساخت آنها، حاکی از بهره‌گیری از مصالح قدیمی‌تر در ساخت دیوار بوده است. به عبارت دیگر، آجرهای دیوار مربوط به بنای دیگری حدود قرون هفتم و هشتم بوده که با کاربری مجدد، احتمالاً در دوره قاجار استفاده شده‌اند.

با توجه به چالش‌های متعدد دولت قاجار با دولت عثمانی در حدود دو تا سه سده قبل، حیات مجدد شهر به علت رونق جاده عتبات عالیات، عجله در ساخت دیوار با توجه به آجرهای نصفه به کار رفته در ساختار آن، مرزی بودن قصر شیرین و نیز قرارگیری کاروان‌سرا در ۴۹ متری ضلع شمال غربی آن، احتمال وجود دیوار تدافعی به دور شهر و یا به منظور محافظت از بناهای عام‌المنفعه مانند کاروان‌سرای شاه‌عباسی منطقی به نظر می‌رسد.



شکل شماره ۱۸. محدوده کاوش خیابان ساحلی قصر شیرین و دیوار آجری بلند و مستحکم (Loc. 102) ترانسه III
(نگارنده، ۱۴۰۱)

بحث و تحلیل

نام‌گذاری، اهداف ساخت و سازماندهی فضایی و کالبدی شهر قصر شیرین، مشابه بسیاری از شهرهای مهم زمان ساسانیان بوده است. در کنار عامل اقتصادی، عوامل دفاعی- نظامی، ارتباطی، موارد فرهنگی- علمی یا اداری، مذهبی، خدماتی و شرایط مساعد جغرافیایی، از مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری شهرهای دوره ساسانی به شمار می‌روند. در کنار موارد نام‌برده، شاهان ساسانی همواره به منظور دفاع از قلمرو خود و تحکیم حاکمیت خویش، ساختن شهرهای مستحکم و تأمین امنیت آنها را به‌ویژه در نواحی مرزی در نظر داشتند. عوامل یادشده منجر به تشکیل ساختار نسبتاً استاندارد از شهرهای ساسانی، شامل ارک یا کاخ، مرکز دینی یا علمی، بازار و مرکز تجاری، حصار و بارو، شار میانی برای استقرار طبقه ممتاز و شار بیرونی مربوط به استقرار محله‌های مسکونی مردم، باغ‌ها و مزارع پراکنده (حیسی، ۱۳۷۵: ۳۰) شد. شار بیرونی قسمت

اصلی شهر را از نظر تراکم تشکیل می‌داد و هیچ‌گاه شکل ثابتی نداشت و در شهرهای گوناگون به اشکال مختلف بوده است (فریور صدری، ۱۳۸۰: ۶۱۵/۲). در کنار اهداف ساخت و سازماندهی شهر، موارد یادشده تا حدود زیادی در شهر قصرشیرین دوره ساسانی و تداوم استفاده از آن در دوران اسلامی قابل ردیابی است.

شهر نوبنیاد قصرشیرین با ساختار سلطنتی (ارک؛ کاخ خسرو)، دینی (چهارقاپی)، خدماتی و عمومی (نهر شاهگدار)، اداری- دولتی یا علمی؟ (بان‌قلعه)، تدافعی- نظامی و بارو (سربازخانه، قلعه‌گیری سید حاتم، اقامتگاه قراولان و برج و باروی شهر؟) در اواخر دوره ساسانی ساخته و پس از مدتی توسط هراکلیوس رومی تخریب شد. مطالعه عناصر کالبدی شهر قصرشیرین در دوره ساسانی نشان می‌دهد که محدوده دولتی و اداری از بخش‌های مذهبی و سلطنتی جدا بوده است؛ به این معنی که از زمان شکل‌گیری شهر ارتباط مکانی میان مقر سلطنتی شاه با شهر مستحکم نبوده و در خارج از آن قرار داشت. البته این وضعیت در مورد آتشکده به عنوان مکان مذهبی نیز صدق می‌کند.

نکته جالب توجه در مورد شهر کهن قصرشیرین، فقدان تأسیسات مرتبط با صنایع تولید سفال، فلز، شیشه، پارچه و یا حتی پیشرفت در آرایه‌های معماری مانند گچ‌بری، آجرکاری و یا کاشی‌کاری است. این موضوع بیانگر کارکردی غیر از شهری بزرگ، صنعتی و مولد در دوران ساسانی و اسلامی است. بنابراین قصرشیرین صرفاً به خاطر موقعیت مهم ارتباطی، تجاری، سیاسی و استراتژیکی خود توانسته بود به عنوان مقری سلطنتی و موقتی در دوره ساسانی و منطقه مهم بازرگانی- ارتباطی در دوره اسلامی، حیات خود را تا زمان حال حفظ کند. البته به نظر می‌رسد قلمرو شهر در زمان رونق خود (اواخر دوره ساسانی) بیش از زمان کنونی بوده و بخشی از قلمرو آن احتمالاً تا داخل عراق امروزی (تا نزدیک کاخ هاوش‌کوری) امتداد داشته است. در کنار موارد یادشده، شرایط آب‌وهوایی معتدل و مناسب در فصول سرد سال همراه با زمین‌های کشاورزی حاصلخیز و دسترسی کافی به منابع آبی (رودخانه الوند یا حلوان) از جمله عوامل مهم طبیعی در توجه حکام به منطقه در دوران ساسانی و اسلامی بوده است.

براساس مطالعه آثار و بقایای معماری یافته‌شده از قصرشیرین و تحلیل موقعیت فضایی آنها، می‌توان ساختاری نامنظم براساس توپوگرافی منطقه برای آن در نظر گرفت؛ به گونه‌ای که رودخانه الوند در ضلع جنوبی شهر در ارتفاعی به مراتب پایین‌تر نسبت به نهر شاهگدار قرار دارد. با توجه به نتایج حاصل از کاوش ترانسه‌های چهارگانه، به نظر می‌رسد تمرکز شار بیرونی و

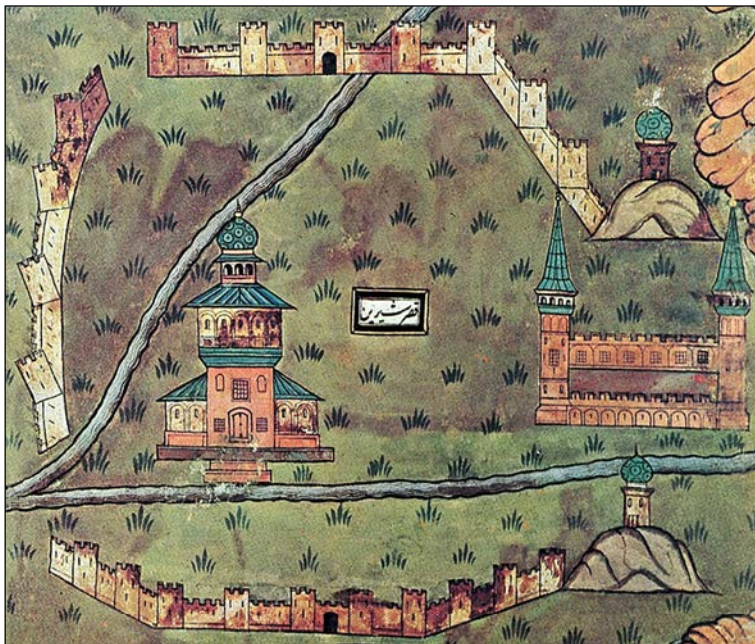
محله‌های مسکونی در قسمت جنوبی شهر بوده است. علاوه بر آن، ساختار شهر در جهت شمالی- جنوبی شکل گرفته که در آن کاخ خسرو در منتهی‌الیه ضلع شمالی به عنوان مقر سلطنتی در سطحی بالاتر از سایر فضاهای شهر و مشرف بر آنها ساخته شده است. وجود دیوار مستحکم یافته‌شده از کاوش ترانشه III محوطه ساحلی و طبق مینیاتور مطراچی، باروی شهر با ۲۱ برج و دو دروازه در جهات شمالی و جنوبی (شکل شماره ۱۹) به عنوان سازه‌های تدافعی، احتمالاً مشابه باروی آن در دوره ساسانی بوده است. این احتمال مطرح است که دروازه‌ها در ضلع شمالی و جنوبی در امتداد مسیر و یا خیابان اصلی شهر مبتنی بر فرم آن از دوره ساسانی طراحی شده باشند. در کنار آنها رودخانه الوند به عنوان پدیده طبیعی در ضلع جنوبی و نهر شاهگذار علاوه بر کارکرد آبرسانی شاید به عنوان خندق؟ (حداقل در بخش‌هایی از آن) در ضلع شمالی سایر عناصری هستند که از دوره ساسانی اهمیت آنها در دوران اسلامی در ساختار شهر مشهود بوده است.

بسیاری از بناهای مربوط به دوره ساسانی مورد بحث در پژوهش و بسیاری از بناهای دیگری که تخریب شده‌اند، مطمئناً در دوران اسلامی با تغییر کاربری اندکی نسبت به بناهای پیش از اسلام استفاده می‌شدند. از جمله این بناها یا آثار شاهراه بزرگ خراسان (بعدها جاده عتبات عالیات)، قلعه‌ها، دیوارها و برج و باروی بلند (دیوار آجری کاوش ترانشه III و حصار دوره صفوی در نقاشی مطراچی) با هدف دفع حملات عثمانیان، ایجاد بناهای عام‌المنفعه (کاروانسرای شاه‌عباسی و نهر شاهگذار) تقریباً تداوم ویژگی‌ها و کارکردهای شهر قصرشیرین در دوره ساسانی بوده که تا زمان حال نیز همچنان ادامه دارد. تفاوت مهم شهر قصرشیرین دوره اسلامی با دوره ساسانی، در مکان‌یابی مسجد به عنوان یکی از ارکان کالبدی شهرهای اسلامی است. فقدان مسجد جامع یا بقایای آن هم‌ارز آتشکده چهارقاپی در دوران اسلامی، حداقل تا قبل از دوره صفوی در ساختار شهر مشهود است. البته وجود ادیان غیراسلامی، یارسان، علی‌اللهی، اقلیت یهودی، مسیحی و بهایی در قصرشیرین در کنار مذاهب شیعه و سنی مانع از ایجاد مسجد در مرکز یا بهترین نقطه شهر می‌شد. بنابراین به نظر می‌رسد هر یک از این ادیان بناهای مهم خود را در قالب مسجد یا مقبره به نمایش می‌گذاشتند.

نگاره ارزشمند نصح مطراچی^۱ مربوط به سال‌های ۹۴۰-۹۴۲ ه‍.ق (دوره صفوی) شاهی بر این مدعاست (شکل شماره ۱۹). تصاویر این نگاره کم‌نظیر واقعیت عناصر کالبدی و مهم شهر

را به نمایش می‌گذارد که امروزه اثر چندانی از این بناها در دست نیست. در مرکز تصویر (احتمالاً آرامگاه؟) شخصیت برجسته‌ای و در سمت راست آن بنایی عام‌المنفعه (احتمالاً کاروان‌سرای شاه‌عباسی؟) با حجره‌ها و رواق‌های متعدد ترسیم شده است. در بالا و پایین کاروان‌سرا نیز دو بنای گنبددار (احتمالاً آرامگاه؟) بر روی تپه بلندی تصویر شده‌اند. در کنار بناهای یادشده حصار بلند و مستحکم چندضلعی با ۲۱ برج دفاعی مستطیلی در اطراف شهر کشیده شده و دو دروازه در جهات شمالی و جنوبی بارو تصویر شده‌اند.

در داخل حصار شهر دو رودخانه در جهت شرق به غرب (رودخانه الوند) و دیگری در جهت شمال شرقی (عبور از زیر دیوار حصار شمالی) به جنوب غربی (رودخانه دیره) جریان دارد که در منتهی‌الیه جنوب غربی حصار و خارج از آن به هم پیوسته‌اند. هندسه برج و باروی شهر در نگاره مطراقچی، مبتنی بر نقشه بدون طرحی از پیش تعیین شده بود. بنابراین می‌توان به فرم ارگانیک شهر قصرشیرین بر مبنای هندسه شهر پی برد.



شکل شماره ۱۹. شهر قصرشیرین در نگاره مطراقچی (آرشیو رقومی دانشگاه شهید بهشتی، شماره بازیابی ۱۰۳۶۱۸)

تفاوت مهم دیگر شهر قصرشیرین دوره اسلامی با دوره ساسانی، رشد قسمت مسکونی شهر در ضلع جنوبی آن به منظور اسکان مردم به نسبت تمرکز شهر در قسمت شمالی، یعنی اطراف کاخ خسرو یا چهارقاپی است. به عبارت دیگر، شار بیرونی محل فعالیت‌های اجتماعی-اقتصادی، بازار و محله‌ها در اطراف دروازه‌های اصلی شهر بود. این موضوع باعث افزودن کارکردهای خدماتی به شهر علاوه بر کارکرد ارتباطی و تجاری آن شده بود.

یکی دیگر از نقاط برجسته تاریخی شهر قصرشیرین، مربوط به تحولات آن در دوران صفوی تا قاجار است. توسعه امپراتوری عثمانی و موارد ناشی از تعصب مذهبی ایرانیان با دولت عثمانی، علل اصلی کشمکش‌های میان دولت‌های صفوی و قاجار در ایران با دولت عثمانی بود که در مواردی منجر به درگیری‌ها و جنگ‌های خونین بین سرحدات مرزی دو کشور می‌شد. با این حال، روابط سیاسی ایران با عثمانی پس از معاهده ارزروم با تأسیس نمایندگی در خاک هم، رو به صلح گذاشت (نصیری، ۱۳۶۸: ۲۵۸). از این زمان به بعد به تدریج رونق روابط تجاری میان دو کشور و به تبع آن افزایش تقاضا برای زیارت عتبات عالیات موجب پویایی شهرهای واقع در این مسیر از جمله قصرشیرین به عنوان نخستین نقطه ارتباطی در داخل خاک ایران گردید. به عبارتی نوسانات حاکی از صلح و یا درگیری میان صفویان و قاجارها با دولت عثمانی طی حدود چهار سده اخیر، فراز و نشیب‌هایی در رشد و یا رکود شهر قصرشیرین ایجاد کرده بود. ایجاد قلعه و برج و بارو در شهر، دیوارهای بلند و قطور در انواع آجری یا قلوه‌سنگی با ملاط گچ و بسیار مستحکم، گمرک مرزی و قرنطینه و مسائل و چالش‌های مربوط به حمل جنازه‌ها، ناشی از اختلاف با دولت عثمانی بود. در مقابل، ایجاد کاروان‌سراهای متعدد در مسیر ارتباطی قصرشیرین به بغداد و عتبات عالیات، بازسازی و توسعه مسیر کهن جاده خراسان، ایجاد ساخت‌وسازهای جدید در میان شهر، توسعه کشاورزی و ایجاد کانال‌ها و تأسیسات آبیاری، داد و ستد کاروان‌ها و ارائه محصولات و فراورده‌های محلی، ارائه خدمات به کاروانیان [به نوشته ادیب‌الملک (بی‌تا): ۶۳] عایدات ناشی از تعویض اسب‌های خسته با اسب‌های آماده، ناشی از بهبود روابط بود و به تبع پویایی شهر را در پی داشت.

نتیجه‌گیری

قصرشیرین در دوره ساسانی با شرایط زیست‌محیطی و ارتباطی مساعد، توجه حاکمان زمان را به

خود جلب کرده بود. حضور ساسانیان در منطقه و نگاه یکپارچه آنان به قصرشیرین و خانقین تا تیسفون، با ایجاد آثار فراوان در این مناطق و رونق بیش از پیش آنها همراه شد. بنابراین تأمین امنیت مسیر ارتباطی سرپل‌دهاب - قصرشیرین - خانقین - تیسفون حائز اهمیت فراوان شد. با ورود اسلام اگرچه منطقه مورد مطالعه به مانند قبل مورد توجه حاکمان نبود، اما جاده بزرگ خراسان با نقش جدید و پررنگ تجاری، تا دوره صفوی همچنان به رشد خود ادامه داد و در دوره قاجار کارکرد مذهبی، سیاسی و ارتباطی جاده یادشده با عنوان «عتبات عالیات» بیش از پیش نمایان شد.

تداوم جایگاه سیاسی و ارتباطی مهم قصرشیرین در دوره اسلامی، ساختار کالبدی و عناصر مهم شهری را مشابه دوره ساسانی نمایان می‌سازد؛ حصار مستحکم با برج‌های مستطیلی، دروازه‌های شمالی- جنوبی شهر، بناهای عام‌المنفعه (کاروان‌سرا)، آرامگاه شخصیت‌های مهم؛ و وجود خندق؟ به دور شهر، برخی از این عناصر می‌باشند. حصار و خندق؟ به دور شهر به منظور دفاع از شهر و ایجاد امنیت راه تجاری مهم بین‌النهرین به ایران در دوران ساسانی و اسلامی بوده است. نکته مهم دیگر مسئله تعیین حدود مرزی عثمانیان با ایرانیان، اهمیت قابل توجه مسیر عتبات عالیات با نقش محوری نقطه اتصال قصرشیرین با بین‌النهرین و موقعیت ممتاز اقتصادی عراق با اماکن مقدس تشیع آن همواره و از زمان صفوی تا انتهای قاجار مورد مناقشه دو دولت بود. بر این اساس، یکی از چالش‌های اساسی میان ایران و دولت عثمانی تسلط بر موقعیت استثنائی سیاسی و تجاری عراق و شاهرآه آن بود. البته حضور کاروان‌ها و زائران ایرانی در عراق به خاطر سود سرشار برای عثمانیان کاملاً جنبه مثبت داشت و از سوی دیگر باعث افزایش قدرت و نفوذ شیعیان در عراق و ایجاد خطر برای دولت عثمانی می‌شد. نتایج دیگر پژوهش نشان داد که سیاست‌های شاهان ساسانی و بعد از آن حاکمان اسلامی در ساخت بناهای قصرشیرین، ارتباط مستقیمی با کارکرد شهر داشته است. به عبارت دیگر، با توجه به کارکرد ارتباطی و مقر سلطنتی شهر در دوره ساسانی، عمده مصالح استفاده‌شده در ساخت بناها، قلوه‌سنگ و یا لاشه‌سنگ با ملاط گچ بوده است و کمتر از آجر بهره گرفته می‌شد. در مقابل و با توجه به شرایط سیاسی و چالش‌های موجود با دولت عثمانی در قصرشیرین، به‌ویژه از قرون هشتم و نهم قمری (اواخر ایلخانی و دوره تیموری) تا اواخر قاجار، نیاز به ساخت بناهای مستحکم تدافعی، برج‌های مستطیلی و حصار چندضلعی مستحکم، کاروان‌سراها و گمرک بیش از پیش لازم به نظر می‌رسید؛ به همین

دلیل در این زمان بیشتر بناهای مهم از آجر با ملاط گچ ساخته می‌شدند.

منابع و مآخذ

- ابن بلخی (۱۳۶۳)، *فارسانامه*، به تصحیح گای لسترینج و رینولد آلن نیکسون، تهران: دنیای کتاب.
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۳۶۶)، *سفرنامه ابن حوقل (ایران در صورة الارض)*، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- ابن خردادبه، ابوالقاسم عبداللّٰه بن عبداللّٰه (۱۳۷۱)، *مسالك و ممالك*، ترجمه سعید خاکرند، تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل.
- ابن رُسته، احمد بن عمر (۱۳۶۵)، *الاعلاق النفیسه*، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن فضلان بن عباس، احمد (۱۳۸۰)، *سفرنامه*، به ویراستاری منوچهر دانش‌پژوه، تهران: نشر ثالث.
- ابن قتیبه، ابوبکر احمد بن اسحاق همدانی (۱۳۴۹)، *البلدان*، ترجمه: ح. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابودلف، مسعر بن المهلهل (۱۳۵۴)، *سفرنامه ابودلف در ایران؛ با تعلیقات و تحقیقات والدیمیر مینورسکی*، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی، تهران: انتشارات زوار.
- احمدی هدایتی، ابراهیم (۱۳۸۷)، «باستان‌شناسی قصر شیرین در دوره ساسانی»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه تهران.
- ادیب‌الملک [بی‌تا]، *سفرنامه ادیب‌الملک*، تصحیح مسعود گلزاری، تهران: دادجو.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳۶۳)، *المآثر و الآثار؛ در چهل سال تاریخ ایران*، ج ۱، تهران: اساطیر.
- الیویه، گیوم آنتوان، (۱۳۷۱) *سفرنامه الیویه - تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در عصر قاجار*، ترجمه محمد طاهر میرزا، تصحیح غلام‌رضا ورهرام، تهران: اطلاعات.
- افضل‌الملک، غلامحسین (۱۳۸۴)، *سفرنامه قم*، تصحیح و تحقیق زهرا اردستانی، قم: انتشارات زائر.
- اوین، اوژن (۱۳۶۲)، *ایران امروز*، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- اوتر، ژان (۱۳۶۳)، *سفرنامه ژان اوتر*، ترجمه علی اقبال، تهران: جاویدان.
- بایندر، هنری (۱۳۷۰)، *کردستان، بین‌النهرین و ایران*، ترجمه کرامت‌الله افسر، تهران: فرهنگسرای یساولی.
- بروگش، هنریش (۱۳۶۷)، *سفری به دربار صاحبقران*، ترجمه حسین کردیچه، تهران: اطلاعات.
- پیرنیا (مشیرالدوله)، حسن [بی‌تا]، *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام.
- پیرنیا، محمدکریم و کرامت‌الله افسر (۱۳۵۰)، *راه و رباط*، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- پیرنیا، محمدکریم (۱۳۸۲)، *سبک‌شناسی معماری ایرانی*، تهران: پژوهنده.
- چریکف، واسیلی ایوانویچ (۱۳۷۹)، *سیاحت‌نامه مسیو چریکف*، ترجمه آبکار مسیحی، تهران: امیرکبیر.
- حبیبی، سید محسن (۱۳۷۵)، *از شار تا شهر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۷۲)، ترجمه میرحسن شاه، تهران: دانشگاه الزهراء.
 - حیدری باباکمال، یداله (۱۴۰۱)، گزارش کاوش محوطه خیابان ساحلی (کاوش آثار معماری محوطه ساسانی-اسلامی خیابان شهدا و خیابان ساحلی قصر شیرین، کرمانشاه)، تهران: پژوهشکده باستان‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری کشور.
 - حیدری باباکمال، یداله، یاسر حمزوی و مولودالسادات عظیمی (۱۴۰۳)، «ارزیابی گاه‌نگاری یافته‌های معماری محوطه ساحلی در بافت تاریخی قصر شیرین با تکیه بر نتایج سالیانی ترمولومینسانس»، پژوهه باستان‌سنجی [در دست چاپ].
 - دریایی، تورج (۱۳۸۲)، تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت دیزجی، تهران: ققنوس.
 - دلواله، پیترو (۱۳۷۱)، سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.
 - دمرگان، ژاک (۱۳۳۹)، هیئت علمی فرانسه در ایران (مطالعات جغرافیایی)، ترجمه کاظم ودیعی، ج ۲، تبریز، نشر هنر.
 - زمانی، عباس (۱۳۸۹)، تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی، تهران: اساطیر.
 - سبحانی، نریمان (۱۳۸۰)، شهر باستانی قصر شیرین، کرمانشاه: مؤسسه فرهنگی، هنری و سینمایی کوثر.
 - سرفراز، علی‌اکبر و بهمن فیروزمندی (۱۳۸۱)، باستان‌شناسی و هنر دوران تاریخی، تهران: مارلیک.
 - سلطانی، محمدعلی (۱۳۸۱)، جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان، ج ۱، تهران: سها.
 - سیف‌الدوله، سلطان محمد (۱۳۶۴)، سفرنامه سیف‌الدوله، تصحیح و تشحیح علی‌اکبر خداپرست، تهران: نی.
 - شراتو، امبرتو و ماریو بوسایلی (۱۳۸۳)، تاریخ هنر ایران (۲): هنر پارت و ساسانی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
 - صفی‌زاده، فاروق (۱۳۹۵)، جاده باستان، تهران: مدحت.
 - طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۳۵۳)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: اساطیر.
 - عبدلی‌فرد، فریدون (۱۳۸۳)، چاپارخانه‌ها و راه‌های چاپاری در ایران، تهران: هیرمند.
 - غلامی، صبا، رضا مهرآفرین و رسول موسوی حاجی (۱۴۰۰)، «پژوهشی بر چگونگی شکل گرفتن شهرک‌های ساسانی، با تکیه بر رهیافت باستان‌شناسی لندسکیپ (مطالعه موردی: کلار، قصر شیرین و گیلان غرب)»، نشریه جستارهای باستان‌شناسی ایران پیش از اسلام، س ۶، ش ۱، صص ۱۸۱-۱۹۸.
- DOI: <https://doi.org/10.22034/IAEJ.2022.11203>
- فرید، یدالله (۱۳۷۱)، جغرافیا و شهرشناسی، تبریز: دانشگاه تبریز.
 - فریور صدری، بهرام (۱۳۸۰)، «بافت و ساختار فضایی شهرهای سنتی ایران»، مجموعه مقالات دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ارگ بم-کرمان، ج ۴، تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، صص ۶۱۵-۶۵۸.
 - فلاندن، اوژن (۱۳۵۶)، سفرنامه، ترجمه حسین نورصادقی، تهران: اشراقی.
 - قاضی، محمد شریف (۱۳۷۹)، زیادة التواریخ سنجی، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران: توکلی.

- قلقشندی، احمد بن علی (۱۳۸۰)، *جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه محبوب الزویری، تهران: وزارت امور خارجه.
- کریستین سن، آرتور امانوئل (۱۳۸۶)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دبیر.
- لسترنج، گای (۱۳۶۷)، *جغرافیای تاریخی خلافت سرزمین‌های شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- *مبجل التواریخ و القصص* (۱۳۱۸)، به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور.
- مرادی، یوسف (۱۳۹۱)، «عمارت خسرو در پرتو نخستین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی»، *مجموعه مقالات در پاسداشت مسعود آذرنوش (نامورنامه)*، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲)، *نزهة القلوب*، تهران: دنیای کتاب.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۷۱)، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران: دنیای کتاب.
- مهرآفرین، رضا و ابراهیم احمدی هدایتی (۱۳۹۰)، «چهارقاپی، آتشکده‌ای در کوست خوربران»، *باغ نظر*، س ۱۸، ش ۸، صص ۷۵-۸۱. https://www.bagh-sj.com/article_465.html
- مهرآفرین، رضا (۱۳۹۳)، *شهرهای ساسانی*، تهران: سمت.
- ناصرالدین‌شاه قاجار (۱۳۶۲)، *سفرنامه عتبات ناصرالدین‌شاه قاجار*، به کوشش ایرج افشار، تهران: فردوسی.
- نصیری، محمدرضا (۱۳۶۸)، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران؛ دوره افشاریه*، گیلان: جهاد دانشگاهی.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۹۳)، *خمسہ (پنج گنج) نظامی*، تهران: سپاس.
- نفیسی، سعید (۱۳۸۸)، *تاریخ تمدن ایران ساسانی*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نیرنوری، حمید (۱۳۷۹)، *سهم ایران در تمدن جهان*، تهران: فردوس.
- واندنبرگ، لویی (۱۳۷۹)، *باستان‌شناسی ایران باستان*، ترجمه عیسی بهنام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ویلز، چارلز جیمز (۱۳۶۸)، *ایران در یک قرن پیش*، ترجمه غلامحسین قراگزلو، تهران: اقبال.
- هرتسفلد، ارنست (۱۳۸۱)، *ایران در شرق باستان*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، کرمان: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- هزبری، علی (۱۳۹۱)، «پیشنهادی برای تعیین کاربری بنای چهارقاپی قصر شیرین»، *پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران*، س ۳، ش ۲، صص ۱۵۳-۱۷۲. https://nbsh.basu.ac.ir/article_450.html
- هوگی، هانس (۱۳۸۰)، *قلعه دختر - کاخ اردشیر*، ترجمه فرزین فردانش، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- یعقوبی، ابن واضح احمد بن یعقوب (۱۳۸۱)، *البلدان*، ترجمه ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

منابع لاتین

- Alibaigi, Sajjad (2019), "The Gawri Wall: a possible Partho-Sasanian structure in the western foothills of the Zagros Mountains", *Antiquity*, Vol.93, No.370, pp.1-8.

DOI: <https://doi.org/10.15184/aqy.2019.97>.

- Andaroodi, Elham, Frederic, Andres, Alireza, Einifar and Noriko, Kando, (2006), “Ontology-based shape-grammar schema for classification of caravanserais: a specific corpus of Iranian Safavid and Ghajar open, on-route samples”, *Journal of Cultural Heritage*, Vol.7, No.4, pp.312-328. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.culher.2006.08.002>.
- Ateş, Sabri (2013), *Ottoman-Iranian borderlands: Making a boundary 1843–1914*, Cambridge University Press.
- Bell, Gertrude Lowthian (1914), *Palace and Mosque at Ukhaidir*, London, Oxford.
- Casana, Jesse & Glatz Claudia (2017), “The Land Behind the Land Behind Baghdad: Archaeological landscapes of the Upper Diyala (Sirwan) River Valley”, *IRAQ*, Vol.79, pp. 47-69. DOI: <https://doi.org/10.1017/irq.2017.3>.
- Clapp, Frederick G. (1927), *Qaşr-e Shīrīn (Iran), ruins of ancient castle*, Digital publisher: University of Wisconsin-Milwaukee Libraries, <https://bit.ly/2A3246m> (accessed June 3, 2020)
- Clapp, Frederick G. (1934), *Qaşr-e Shīrīn (Iran), view of buildings on the waterfront*, Digital publisher: University of Wisconsin-Milwaukee Libraries, <https://bit.ly/2BY3904> (accessed June 11, 2020).
- De Morgan, Jacques (1895), *Mission scientifique en Perse* (Vol. 5). Leroux.
- Erdmann, Kurt (1941), *Das Iranica Feuerheiligtum*, Berlin, Germany.
- Gullini, Giorgio (1946), *Architettura Iranica dagli Achemenidi ai Sasanidi: Il Palazzo di Kuh-i Kwagia*, Einaudi and Turin.
- Le Strange, Guy (1905), *The lands of the Eastern caliphate: Mesopotamia, Persia, and central Asia, from the Moslem conquest to the time of Timur* (Vol. 4), CUP Archive.
- Matrakcī, Nasuh (1976), *Beyân-i Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultan Süleyman Han. Hüseyin G. Yurdaydın*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Panahipour, Mitra (2019), “Land Use and Environment in a Zone of Uncertainty: A Case of the Sasanian Expansion in Eastern Iraq – Western Iran”, *Iran*, Vol.59, No.1, pp.90–108. <https://doi.org/10.1080/05786967.2019.1657781>
- Sarre, Friedrich & Ernst Herzfeld (1910), *Iranische Felsreliefs*, Berlin, Germany.

List of Sources with English Hnadwriting (Transliteration)

- Ibnu’l-Balkhī (1984), *The Farsnama of Ibnu’l-Balkhī*, ed. G. Le Strange, R.A. Nicholson, Tehran: Donyaye ketab. [In Persian]
- Ibn Hawqal, Muḥammad Abū’l-Qāsim (1966), *Sūrat al-‘Ard*, Translated by Ja’far Shoar, Tehran: Bonyad e Farhang e Iran Publication. [In Persian]
- Ibn Khurradādhbih, Ubayd Allāh ibn Abd Allāh (1992), *Al-Masālik Wa L-Mamālik*, Translated by Saeid Khakrand, Tehran: Institute for Historical Studies and Publications of the Heritage of Nations. [In Persian]
- Ibn Rusta, Abu ‘Alī Aḥmad (1986). *Al-A’lāq al-naḥḥīya*, Translated by Hosein Qara

- Chanlu, Tehran: Amir Kabir Publications. **[In Persian]**
- Ibn Faḍlān, Ahmad (2001), *Travelogue*, Daneshpajoh, Manouchehr (Eds), Tehran: Sales. **[In Persian]**
 - Ibn al-Faqīh, Abū‘Abd-Allāh Ahmad (1970), *Aḵbār al- boldān*, translated by H. Massoud, Tehran. Bonyad e Farhang e Iran Publication. **[In Persian]**
 - Abu Dulaf, Mis‘ar ibn Muhalhil’s (1975), *Abu Dulaf Travels in Iran*, Comments and Research by Vladimir Minorsky, Translated by Abolfazl Tabatabai, Tehran: Zovvar Publications. **[In Persian]**
 - Ahmadi Hedayati, Ebrahim (2008), *Archaeology of Qasr-e-Shirin during the Sassanid period*, unpublished master’s thesis in archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran. **[In Persian]**
 - Adib al Molk (No date), *Adib al-Molk’s travelogue*, Golzari, Masoud (Eds), Tehran: Dadjou Publications. **[In Persian]**
 - E‘temād-al-Saltāna, Moḥammad Ḥasan khan (1984), *Ma‘āṭer wa’l-āṭār*; *In Forty Years of Iranian History*, Vol. 1, Tehran: Asatir. **[In Persian]**
 - Afzal Al-Molk, Gholam Hosein (2005), *Travelogue of Qom*, edited and researched by Zahra Ardestani, Qom: Zaer Publications. **[In Persian]**
 - Aubin, Eugene (1983), *La Perse d’aujourd’hui Iran Mésopotamie*, Translated by Ali Asghar Saeidi, Tehran: Zovvar Publications. **[In Persian]**
 - Olivier , Guillaume Antoine (1992), *The Social-Economic History of Iran in the Qajar Period*, translated by Mohammad Taher Mirza, revised by Gholam Reza Varhrām, Tehran: Etelaāt. **[In Persian]**
 - Otter, Jean (1984), *Voyage en turquie et en pesle, avec une: relation des expeditions de tahmas kaulikan*, Translated by Ali Eqbali, Tehran: Javidan Publications. **[In Persian]**
 - Binder, Henry (1991), *Kurdistan, Mesopotamia and Perse*, Translated by Keramatollah Afsar, Tehran: Yassavoli Publications. **[In Persian]**
 - Brugsch, Heinrich Karl (1988), *Reise Der K. Preussischen Gesandtschaft nach Persien 1860 und 1861*, Translated by Hosein Kurdbacheh, Tehran: Ettela‘at. **[In Persian]**
 - Pirnia (Moshir-al-Dawlah), Hassan [No Date], *History of Iran from the beginning to the extinction of the Sassanid*, Dabirsiyaghi, Mohammad (Eds), Tehran: Khayyam. **[In Persian]**
 - Pirnia, Mohammad Karim and Afsar, Keramatollah (1977), *Road and Rebat*, Tehran: Ministry of Culture and Arts. **[In Persian]**
 - Pirnia, Mohammad Karim (2003), *Stylistics of Iranian Architecture*, Tehran: Pajouhandeh. **[In Persian]**
 - Chuikov, Vasilii Ivanovich (2000), *Travelogue of Monsieur Chuikov*, Translated by Abkar Masihi, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
 - Habibi, Sayed Mohsen (1996), *Az Shar ta Shahr [From Shar to City]*. Tehran: University of Tehran. **[In Persian]**
 - *Hudūd Al-‘Ālam Min al-Mashriq Ila al-Maghrib* (1993), Translated by Mirhasan Shah,

- Tehran: Alzahra University. **[In Persian]**
- Heidari Babakamal, Yadollah (2022), *Report on the excavation of the Saheli street*, Tehran: Archaeological Research Institute, National Cultural Heritage and Tourism Research Institute. **[In Persian]**
 - Heidari Babakamal, Yadollah, Yaser Hamzavi and Moloudsadat Azimi (2024), “The Chronology of the architectural remains of the Saheli Street in the historical context of Qasr-e Shirin by Thermoluminescence method”, *Journal of Research on Archaeometry*, in press. **[In Persian]**
 - Daryaei, Touraj (2003), *Sasanian History and Culture*, Translated by Mehrdad Qodrat Dizji, Tehran: Qoghnoos. **[In Persian]**
 - Della Valle, Pietro (1991), *Cose e parole nei viaggi di pitro della valle*, Translated by SHoaãe aldin. Shafa, Tehran: Elmi o Farhangi Publications. **[In Persian]**
 - De Morgan, Jacques (1960), *Mission Scientifique en perse*, translated by Kazem Vadie, Vol.2. Tabriz: Honar Publications. **[In Persian]**
 - Zamani, Abbas (2010), *The Influence of Sasanian Art on Islamic Art*, Tehran: Asatir. **[In Persian]**
 - Sobhani, Nariman (2001), *The Ancient City of Qasr-e-Shirin, Kermanshah*, Kosar Cultural, Artistic and Cinematic Institute. **[In Persian]**
 - Sarfaraz, Ali Akbar and Bahman Firouzmendi (2002), *Archaeology and Art of the Historical Period*, Tehran: Marlik. **[In Persian]**
 - Soltani, Mohammad Ali (2002), *Geographical History and Comprehensive History of Kermanshahan*, Vol. 1, Tehran: Sohā Publications. **[In Persian]**
 - Seif al-Dawlah, Sultan Mohammad (1985), *Seif al-Dawlah's Travelogue*, edited and corrected by Ali Akbar Khodaparast, Tehran: Ney. **[In Persian]**
 - Scerrato, Umberto and Mario Bussagli (2004), *History of Persian Art (2): Parthian and Sassanian Art*. Translated by Yaqub Azhand. Tehran: Mo'la Publications. **[In Persian]**
 - Safizadeh, Farooq (2016), *Ancient Road*, Tehran: Medhat. **[In Persian]**
 - Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr (1974), *The History of al-Ṭabarī*, Translated by Abul-Qasem Payandeh, 16 volumes, Vol.1, Tehran: Asatir. **[In Persian]**
 - Abdolifard, Fereydoun (2004), *The chapar Khanahs and chapar roads in Iran*, Tehran: Hirmand. **[In Persian]**
 - Gholami, Saba, Reza mehrafarin, and sayed rasoul moosavi haji (2021), “A study on How Sassanid Settlements Based on the Landscape Archaeological Approach) Case Study: Clare, Qasr-e Shirin, Gilan-e Gharb)”, *Journal of Iran's Pre-Islamic Archaeological Essays*, Vol.6, No.1, pp. 181-198.
DOI: <https://doi.org/10.22034/IAEJ.2022.11203> **[In Persian]**
 - Farid, Yadollah (1992), *Geography and Urbanism*, Tabriz: University of Tabriz. **[In Persian]**
 - Farivar Sadri, Bahram (2002), “Historical Context and Spatial Structure of Traditional Iranian Cities”, *Second Congress on the History of Architecture and Urban Planning of*

- the Bam Citadel - Kerman*, Tehran: Cultural Heritage and Tourism Organization. Year 2, Vol. 4, pp. 615-658. **[In Persian]**
- Flandin, Eugene (1977), *Voyage en perse*, translated by Hossein Noor Sadeghi, Tehran: Eshraghi
 - Qazi, Mohammad Sharif (1990), *Zobde al-Tawarikh Sanandaj*, edited by Mohammad Rauf Tavakoli, Tehran: Tavakoli. **[In Persian]**
 - Qalqashandī, Alī ibn Aḥmad (2001), *Historical Geography of Iran*, Translated by Mahjoub Al-Zawairi, Tehran: Ministry of Foreign Affairs. **[In Persian]**
 - Christensen, Arthur (2007), *L'Iran sous les sassanides*, Translated by Rashid Yasemi, Tehran: Dabir. **[In Persian]**
 - Le Strange, Guy (1988), *The lands of the eastern caliphate*, translated by Mahmoud Erfan, Tehran: Elmi o Farhangi Publications. **[In Persian]**
 - *Mojmal al-tawārīḥ Wa'L-qeṣaṣ* (1939), edited by Malik al-Shu'ara Bahar, Tehran: Kalaleh Khavar. **[In Persian]**
 - Moradi, Yousef. (2012) Emarat-e Khosrow in View of the First Season of Archaeological Excavations Archaeological Excavations, Collection of Articles in Honor of Masoud Azarnoosh (Namorname), Tehran: Cultural Heritage Organization. **[In Persian]**
 - Mustawfī, Hamdallah (1983), *Nozhat al-Qulub*, Tehran: Donyaye Ketab. **[In Persian]**
 - Mashkoor, Mohammad Javad (1992), *Historical Geography of Ancient Iran*, Tehran: Donyaye Ketab. **[In Persian]**
 - Mehrafarin, Reza and Ebrahim Ahmadi Hedayati (2011), “Chahār Qāpi, a Fire Temple in Khurbarān Kust (Sassanid’s Western State)”, *Bagh-e Nazar*, Vol. 8, No.18, pp. 75-81. https://www.bagh-sj.com/article_465.html **[In Persian]**
 - Mehrafarin, Reza (2014), *The Sassanid Cities*, Tehran: Samt. **[In Persian]**
 - Naser al-Din Shah Qajar (1983), *Naser al-Din Shah Qajar's Travelogue of the Holy Shrines*, Edited by Iraj Afshar, Tehran: Ferdowsi. **[In Persian]**
 - Nasiri, Mohammad Reza (1989), *Historical Documents and Correspondences of Iran; Afsharid Period*, Gilan: Jihad Daneshgahi. **[In Persian]**
 - Nezami, Elias ibn Yosef (2014), *Khamseh (Five Treasures) of Nezami*, Tehran: Sepah. **[In Persian]**
 - Nafisi, Saeed (2009), *History of Sasanian Civilization*, Tehran: Bongah-e Tarjome va Nashr-e Ketāb. **[In Persian]**
 - Nirnuri, Hamid (1990), *Iran's Contribution to World Civilization*, Tehran: Ferdows. **[In Persian]**
 - Vandenbergh, Louis (2000), *Archeologie de L'Iran ancien*, Translated by Eisa Behnam, Tehran: Tehran University. **[In Persian]**
 - Wills, Charles James (1989), *The Land of the lion and the sun, or, modern Persia*, translated by Gholamhosein Qaragazlu, Tehran: Iqbal. **[In Persian]**
 - Herzfeld, Ernst Emil (2002), *Iran in the Ancient East*, translated by Homayoun Sanatizadeh, Kerman: Institute of Humanities and Studies, Shahid Ba Honar University of

Kerman. **[In Persian]**

- Hozhabry, Ali (2013), “A Proposal on the Identification of Charqapi Monument of Qasr-e Shirin (1): Historical Study.” *pazhoheshha-ye Bastan shenasi Iran*, Vol.2, No.3, pp. 153-172. https://nbsh.basu.ac.ir/article_450.html **[In Persian]**
- Hoggie, Hans (2001), *Castle of Ardeshir Palace*, translated by Farzin Fardanesh, Tehran: Cultural Heritage Organization. **[In Persian]**
- Ya'qubi. Abu Abbas (2002), *Al-Baladan*. Translated by. Ebrahim Ayati, Tehran: Elmi o Farhangi Publications. **[In Persian]**

واکاوی مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) در جهان اسلام با توجه به مواضع محمد غزالی مصری و یوسف قرضاوی

حمیده دانشجو^۱

هادی وکیلی^۲

فاطمه جان احمدی^۳

چکیده: جهان اسلام در دو بیست سال اخیر به نحو گسترده‌ای به مطالعات زنان پرداخته است. پژوهش حاضر به منظور شناخت این سیر مطالعات و تحولات پیش روی آن، به بررسی بیانات و مواضع دو اندیشمند مصری درباره مسئله مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) پرداخته است. محمد غزالی مصری، اندیشمند و فقیه اهل سنت و یکی از داعیه‌داران جریان اخوان المسلمین است که در برخی آثار خود به وضعیت زنان و حضور آنان در عرصه سیاست اشاره کرده است. یوسف قرضاوی، اندیشمند اهل تسنن نیز به مسئله زن و حضور او در عرصه سیاست اهمیت می‌داد. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش مقایسه‌ای کوشیده به این پرسش پاسخ دهد که مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی با توجه به مواضع غزالی و قرضاوی چگونه بوده است؟ تفکرات این دو اندیشمند جهان اسلام، علی‌رغم حداقل تفاوت‌ها، نشان‌دهنده شباهت‌های ادراکی آنان از اسلام است؛ چنان‌که هر دو مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی را با توجه به آموزه‌های اسلام تأیید می‌کردند.

واژه‌های کلیدی: محمد غزالی مصری، یوسف قرضاوی، زن مسلمان، نهادهای سیاسی، جهان اسلام.

10.22034/16.63.4

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
hdaneshjoo1393@gmail.com

ORCID: 0009-0002-1130-5224

۲ دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).
vakili@um.ac.ir

ORCID: 0009-0001-5248-8891

f.janahmsdi@modares.ac.ir

ORCID: 0000-0003-4609-2011

۳ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

An analysis of Muslim Women's Participation in political (Governmental) Institutions in the Islamic World in the Viewpoints of Muhammad al-Ghazali al-Masri and Yusuf al-Qaradawi

Hamideh Daneshjoo¹

Hadi Vakili²

Fatemeh Jan Ahmadi³

Abstract: The Islamic world has extensively addressed women studies in the last two hundred years. In order to understand this course of studies and the incoming developments, the present study examines the statements and positions of two Egyptian thinkers on the issue of Muslim women's participation in political (governmental) institutions. Muhammad al-Ghazali al-Masri, an Egyptian Sunni thinker and jurist and one of the proponents of the Muslim Brotherhood movement, has referred to the status of women and their presence in politics in some of his works. Yusuf al-Qaradawi, another Sunni thinker, also considers the issue of women and their presence in politics important as well. This study, using a descriptive-analytical approach and a comparative method tries to answer the question that “How has been the participation of Muslim women in political institutions according to the viewpoints of al-Ghazali and al-Qaradawi?” The thoughts of these two thinkers from the Islamic world, despite minimal differences, show similarities in their perceptions of Islam. As both of them affirm the participation of Muslim women in political institutions in accordance with the teachings of Islam.

Keywords: Muhammad al-Ghazali al-Masri, Yusuf al-Qaradawi, Muslim women, political institutions, Islamic world.

 10.22034/16.63.4

- 1 PhD Candidate in Post-Islamic Iranian History, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. hdaneshjoo1393@gmail.com  ORCID: 0009-0002-1130-5224
 - 2 Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (Corresponding Author). vakili@um.ac.ir  ORCID: 0009-0001-5248-8891
 - 3 Associate Professor of the Department of History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. f.janahmsdi@modares.ac.ir  ORCID: 0000-0003-4609-2011
- Receive Date: 2024/10/05 Accept Date: 2025/02/19



مقدمه

حضور زنان در عرصهٔ سیاست، همواره یکی از مسائل مورد نظر اندیشمندان در جوامع اسلامی محسوب می‌شود. از جمله علما و اندیشمندانی که در این قلمرو دیدگاه‌های قابل مطالعه‌ای دارند، می‌توان به محمد غزالی مصری و یوسف قرضاوی دو اندیشمند اهل تسنن معاصر مصری اشاره کرد. علت انتخاب این دو اندیشمند مصری در این پژوهش را می‌توان این‌گونه فرض دانست که هر دو شخصیت از متفکران برجستهٔ قائل به جریان اصلاحی در مصر معاصر می‌باشند. جریانی که در واکنش به وضعیت دشوار جهان اسلام در قرن نوزدهم در مصر شکل گرفت و به مسائل سیاسی و اجتماعی مسلمانان نظری خاص داشت و تلاش می‌کرد با رویکرد عقلانی مشکلات جامعه را برطرف کند. به عبارتی اصلاحگران به تعامل بین نص و عقل، توجه ویژه‌ای داشتند و معتقد بودند که عقل و نقل دو بال دین‌اند و باید در هماهنگی با یکدیگر عمل کنند. این جریان با دیدگاه انتقادی خود مشکلات تاریخی مسلمانان را دوری از اسلام اصیل معرفی می‌کرد و تمام تلاش خود را بر این مسئله قرار داده بود تا آموزه‌های اسلامی را با پیشرفت‌های غربی با توجه به شرایط زمان و مکان تطبیق دهد؛ همان امری که از آن به عنوان «اجتهاد» یا «فقه پویا» نام برده می‌شود.

جریان اصلاحی با توجه به رویکرد خاص فقهی خود، نگاه ویژه‌ای به مسئلهٔ زنان داشت. این مسئله را می‌توان به گرفتار شدن زن مسلمان مرتبط دانست که در دوران معاصر اسیر دو جریان متناقض شده بود:

- الف. جریان قائل به سنت‌ها که به نوعی وارث سنت‌های به جای مانده از دوران انحطاط تمدن اسلامی بوده و نگاهش به زن چیزی جز نادانی و محصور کردن او نیست؛
- ب. دیدگاه قائلان به تجدد که اغلب حضور زن را با آزادی بیش از حد (بی‌بند و باری) قلمداد می‌کرد.

در مقابل، اندیشمندان و فقیهان اصلاحی مصر در مقام واکنش برآمدند و تلاش کردند ضمن پایبندی به اصول و شریعت، مسائل فقهی مرتبط با زنان را با توجه به زمان و مکان (اجتهاد پویا) مطابقت دهند. در این پژوهش برآنیم تا مواضع و دیدگاه‌های دو تن از متفکران اصلاحگر مسلمان مصری را در ارتباط با مسئلهٔ زن مورد بررسی قرار دهیم. بر این اساس، مقاله حاضر کوشیده است با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش مقایسه‌ای، به این پرسش پاسخ دهد که مشارکت

زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) براساس بیانات و مواضع محمد غزالی مصری و یوسف قرضاوی چگونه بوده است؟

در مورد زن از نگاه غزالی می‌توان به این پژوهش‌ها اشاره کرد:

مقاله «محمد غزالی و دینداری روشمند» (۱۳۷۷) که به قلم یوسف قرضاوی^۱ به رشته تحریر درآمده است. نویسنده در این نوشتار تلاش کرده است به بررسی افکار و اندیشه‌های غزالی بپردازد. او در این مقاله، مباحث مربوط به زن از نگاه غزالی را به‌طور خیلی خلاصه مورد بررسی قرار داده است. «مسئله زنان در گفتمان نوگرایی اسلامی» (۱۳۸۱) از هبه رئوف^۲؛ که نویسنده ابتدا به جریان اصلاحگر گفتمان اسلامی پرداخته و سپس تلاش کرده است به دو نمونه بارز این گفتمان اصلاحی، یعنی غزالی و قرضاوی بپردازد. مباحث غزالی در این نوشتار، حاوی مطالبی درباره مسئله زنان بوده است. مقاله «بازنمایی تاریخ صدر اسلام در آثار و افکار غزالی» (۱۳۹۹).^۳ نگارندگان این پژوهش تلاش کرده‌اند با توجه به این مطلب که بازنمایی تاریخ صدر اسلام، اغلب به عنوان مقطعی آرمانی از تاریخ اسلام تا زمان معاصر، مورد بحث اندیشمندان مسلمان بوده، افکار و اندیشه‌های غزالی را در زمینه‌های مختلف مورد بررسی قرار دهند که به مسئله زنان نیز در کنار مسائل دیگر به‌طور خیلی خلاصه پرداخته شده است.

در مورد دیدگاه و اندیشه‌های قرضاوی درباره مسئله زن نیز پژوهش‌هایی انجام شده است:

در مقاله «تحولات آرای اخوانی‌ها از حسن البنا تا راشد الغنوشی» (۱۳۹۳) از محسن عبادی و سارا شریعتی مزینانی^۴ به بررسی اندیشه‌های چهار اندیشمند مصری که از دو نسل متفاوت اخوان المسلمین می‌باشند، پرداخته شده است. در این پژوهش، دیدگاه‌های قرضاوی نیز به عنوان یک اخوانی نسل جدید مورد کنکاش قرار گرفته که اشارات مختصری نیز به بحث زنان کرده است. مقاله «واکاوی مشارکت سیاسی زنان در جهان اسلام در عصر جهانی شدن» (۱۳۹۵) از

۱ یوسف قرضاوی (۱۳۷۷)، «شیخ محمد غزالی و دینداری روشمند»، ترجمه محمد علی پور عقیل، آیین پژوهش، ش ۴۹، صص ۲-۱۸.

۲ عزت هبه رئوف (۱۳۸۱)، «مسئله زنان در گفتمان نوگرایی اسلامی»، ترجمه محمد حسین مظفری، بازتاب اندیشه، ش ۳۰، صص ۳-۹.

۳ عباس بصیری و رسول جعفریان (۱۳۹۹)، «بازنمایی تاریخ صدر اسلام در آثار و افکار شیخ محمد غزالی مصری»، پژوهش‌های علوم تاریخی، س ۱۲، ش ۳، صص ۲۵-۴۶.

۴ محسن عبادی و سارا شریعتی مزینانی (۱۳۹۳)، «تحولات آرای اخوانی‌ها، از حسن البنا تا راشد الغنوشی»، جستارهای سیاسی معاصر، س ۵، ش ۲، صص ۶۵-۸۶.

حسن شمسینی غیاثوند و خورشید نجفی^۱ که نقش زنان را به شکل خلاصه از نگاه علامه فضل‌الله و قرضاوی در تحولات نوین جهان عرب با تأکید بر مصر، مورد کنکاش قرار داده‌اند. مقاله «تحلیلی بر تأثیر اختلاف قرائت در (اولامستم النساء) بر گفتمان فقهی قرضاوی» (۱۳۹۸) از محمد رضا ستوده نیا و فاطمه طائی اصفهانی^۲.

آنچه مقاله حاضر را از تحقیقات بیان‌شده متمایز کرده، این است که نویسندگان کوشیده‌اند مشارکت زنان در امور مختلف را از یک حالت کلی به شکل اختصاصی و آن هم در قالب نهادهای سیاسی (دولتی) از نگاه غزالی و قرضاوی نشان دهد. همچنین با توجه به اینکه تاکنون پژوهشی در ارتباط با دیدگاه مشترک غزالی و قرضاوی دربارهٔ مسئله مشارکت زنان در نهادهای سیاسی (دولتی) انجام نشده، در این مقاله تلاش شده است به مشارکت سیاسی زن مسلمان در جهان اسلام از نگاه این دو اندیشمند اهل تسنن مصری پرداخته شود تا اینکه تفاوت‌ها و به‌ویژه وجوه اشتراک آنها در این زمینه بهتر مشخص شود.

درواقع، آنچه این مقاله بر آن تأکید داشته و دستاورد آن به شمار خواهد آمد، این مطلب است که در موضوع زن و حضور او در اجتماع در نزاع بین سنت و تجدد، برخی اندیشمندان و متفکران اسلامی منفعل نبودند و از خود واکنش نشان دادند؛ به‌طوری که آنان علاوه بر نقد اندیشه‌های قائل به سنت که به نوعی وارث سنت‌های به جای مانده از دوران انحطاط تمدن اسلامی بوده و نیز دیدگاه قائلان به تجدد که اغلب حضور زن را با آزادی بیش از حد (بی‌بند و باری) قلمداد می‌کرد، به منظور تقویت و تثبیت جایگاه اسلام در دوران مدرن، به سراغ احیای آموزه‌های دینی و اسلامی رفتند که در عصر پیامبر اکرم^(ص) به شکل عملی در جامعه نمود داشته است.

۱. زندگینامه

در این پژوهش، ابتدا زندگینامهٔ کوتاهی از محمد غزالی مصری و یوسف قرضاوی ارائه می‌شود:

۱ حسن شمسینی غیاثوند و خورشید نجفی جویباری (۱۳۹۵)، «واکاوی مشارکت سیاسی زنان در جهان اسلام؛ با تأکید بر کشور مصر»، *مطالعات سیاسی جهان اسلام*، س ۵، ش ۱۹، صص ۸۹-۱۱۶.

۲ محمد رضا ستوده نیا و فاطمه طائی اصفهانی (۱۳۹۸)، «تحلیلی بر تأثیر اختلاف قرائت در (اولامستم النساء) بر گفتمان فقهی قرضاوی»، *نشریه علمی مطالعات تفسیری*، س ۱۰، ش ۳۹، صص ۳۹-۴۶.

۱-۱. زندگینامه محمد غزالی مصری

محمد غزالی مصری اندیشمند و فقیه اهل تسنن مصری در سال ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م. در یکی از روستاهای استان بحیره مصر متولد شد. پدرش به خاطر علاقه به امام محمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ق) نام او را محمد غزالی گذاشت. وی در اسکندریه، دوران ابتدایی و دبیرستان خود را به پایان رساند و سپس در سال ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م. به دانشکده اصول دین «الأزهر» در قاهره رفت و در سال ۱۹۴۳م. لیسانس گرفت. در الأزهر با حسن البنا آشنا شد. بنا با آگاهی به دانش و ذکاوت سیاسی وی، از او خواست تا برای نشریه *الاخوان المسلمین* مقاله بنویسد. غزالی همچنین برای مدتی سرپرستی این نشریه را برعهده داشت (عویس، ۲۰۰۰م: ۷-۹؛ ابازری، ۱۴۲۸ق: ۱۶-۲۰). او با مجله انقلابی *الفکر الجدید* که سید قطب قبل از پیوستن به اخوان منتشر می‌کرد نیز همکاری داشت (قرضاوی، ۱۴۲۰ق: ۱۳؛ میلاد، ۱۴۲۲ق: ۱۰۵).

غزالی تا سال ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م. به عنوان یکی از اندیشمندان اخوان المسلمین فعالیت می‌کرد. بعد از ترور حسن البنا در سال ۱۹۴۸م. و انحلال اخوان المسلمین از سوی حکومت مصر، وی به همراه دیگر رهبران اخوان حدود یک سال را در زندان گذراند. پس از بروز اختلاف بین غزالی و دولت انور سادات، وی به عربستان و از آنجا به قطر عزیمت کرد و به مدت پنج سال در یکی از دانشگاه‌های این کشور که وابسته به الأزهر بود، مشغول تدریس شد. سپس به پیشنهاد رئیس دانشگاه قطر، راهی کشور الجزایر گردید. وی در شرایطی وارد آنجا شد که اوضاع سیاسی آن کشور با حضور بیگانگان، به مرحله حساسی رسیده بود و مبارزان الجزایری نیاز به حمایت فکری و تبلیغی داشتند. غزالی در سال ۱۹۸۹م. به مصر بازگشت (غزالی، ۱۳۸۱: ۹-۱۴؛ همو، ۱۹۹۷م: ۹).

غزالی عمدتاً برای تبلیغ به کشورهای مختلف سفر می‌کرد. او به ایران نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۶۴ش/۱۴۰۶ق سفر کرد. غزالی به دعوت آیت‌الله جنتی در کنفرانس اندیشه اسلامی شرکت کرد. او در این کنفرانس با ارائه مقاله‌ای با عنوان «رسالت بهترین امت»، به بیان طرح کلی اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه خود پرداخت. غزالی با طرح این موضوع که بزرگ‌ترین مشکل جهان اسلام فقدان حکومت اسلامی است، از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و استقرار یک حکومت اسلامی استقبال کرد (غزالی، ۱۳۷۹: ۳؛ غزالی، ۱۳۸۱: ۱۲).

غزالی را باید یکی از متفکران سیاسی معاصر جهان اسلام دانست که دارای اندیشه‌ای متعادل

و میانه‌رو بود و بر اصلاح و بیداری امت اسلامی تأکید داشت. او دارای آثار متعددی است که برخی از آنها به زبان فارسی ترجمه شده است. غزالی در آثار خود اغلب به این نکته اشاره کرده که ریشه انحراف از اسلام صحیح، در دوری جستن از قرآن و وجود انواع و اقسام احادیث کذب و جعلی است که با نام سنت نبوی، به دروغ به اسلام نسبت داده شده است (بحرانی، ۱۳۹۰: ۳۳۳/۱۵). غزالی سرانجام در حالی که برای سخنرانی در همایش اسلام و غرب به ریاض سفر کرده بود، در تاریخ ۲۰ شوال ۱۴۱۶ق/ ۹ مارس ۱۹۹۶/ اسفند ۱۳۷۴ در ۷۹ سالگی دچار سکته قلبی شد و پس از تشییع، در قبرستان بقیع در مدینه به خاک سپرده شد.

۲-۱. زندگینامه یوسف قرضاوی

یوسف عبدالله قرضاوی عالم اهل سنت در سال ۱۳۴۵ق/ ۱۹۲۶م. در مصر به دنیا آمد. او پس از پایان تحصیلات ابتدایی، دوره‌های دانشسرای مقدماتی و عالی دینی را گذرانید و پس از آن برای ادامه تحصیل به دانشکده اصول دین در دانشگاه الأزهر مصر رفت و در سال ۱۹۵۳م. دانشنامه لیسانس خود را کسب کرد. وی در سال ۱۹۵۷م. به مؤسسه تحقیقات و مطالعات زبان عربی - وابسته به جامعه کشورهای عربی - وارد شد و دیپلم عالی زبان و ادبیات عربی را نیز دریافت کرد. در ادامه، قرضاوی در سال ۱۹۶۰م. کارشناسی ارشد خود را از گروه علوم قرآن اخذ و در سال ۱۹۷۳م از رساله دکتری خود با عنوان «زکات و اثر آن در حل مشکلات اجتماعی» در دانشکده اصول دین دفاع کرد (تلمیه، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۲؛ قرضاوی، ۱۳۸۸: ۹).

قرضاوی در سال ۱۹۶۱م. به منظور مدیریت دانشسرای تازه‌احداث قطر، به این کشور دعوت شد. وی در سال ۱۹۷۷م. مدیریت دانشکده شریعت و پژوهش‌های اسلامی قطر را برعهده گرفت که تا سال ۱۹۹۰م. به این کار مشغول بود. در سال ۱۹۹۱م. قرضاوی به دولت الجزایر دعوت شد تا مدیریت سمینارهای علمی دانشکده‌های عالی اسلامی آنجا را برعهده بگیرد. سپس به عنوان مدیر مرکز پژوهش‌های سنت و سیره به قطر بازگشت (المجذوب، ۱۹۹۲: ۴۶۱). وی سرانجام در روز دوشنبه ۳۰ صفر ۱۴۴۴ق/ ۲۶ سپتامبر ۲۰۲۲ در ۹۶ سالگی در دوحه قطر درگذشت.

قرضاوی دارای تألیفات فراوانی است. هرچند مضامین آثار قرضاوی اغلب ضرورت بازگشت به اسلام اعتدالی را نشان می‌دهد، اما وی از زاویه‌های متعدد به این موضوع پرداخته است (تلمیه، ۱۳۸۳: ۲۴؛ بحرانی، ۱۳۹۰: ۲۲۱/۱۶). قرضاوی در آثار خود تلاش کرده است جریان

فکری میانه‌رو را در اندیشه اسلامی دنبال کند. بر همین اساس، او شیوه سلوک علمی و عملی خود را طریقه وسط نامیده است؛ چنان که در کتاب *اولویات الحركة الاسلامیة* گفته است: «اندیشه ما، اندیشه وسط است؛ اندیشه‌ای که دارای این ویژگی‌ها می‌باشد: اعتدال میان افراط و تفریط در دین، میان ایدئولوژی گرایی شدید و بی‌دینی افراطی؛ میان تصوف افراطی و دشمنان تصوف؛ میان باز بودن و تساهل شدید و بسته بودن و سخت‌گیری زیاد؛ میان موافقان و مخالفان نص؛ میان طرفداران سیاست و مخالفان سیاست» (قرضاوی، ۲۰۰۶م: ۱۰۸).

با توجه به زندگینامه و بیان مطالبی درباره غزالی و قرضاوی، می‌توان شباهت‌های مختصات اندیشه و فکری این دو اندیشمند مصری را به‌طور خلاصه در جدول زیر نشان داد:

جدول شماره ۱: خلاصه شباهت‌های مختصات اندیشه و فکری غزالی و قرضاوی

مبحث	اندیشمند	شباهت‌ها
مختصات اندیشه و فکری غزالی و قرضاوی	غزالی	- از نگاه وابستگی جریان‌های سیاسی: هر دو معتقد به اندیشه جریان اصلاحی بودند. - از منظر فقهی: هر دو معتقد به اجتهاد (فقه پویا) بودند.
	قرضاوی	- نگاه به مسئله زن: ارائه راه حل میانه در مورد زن و مسائل پیرامون او به دور از هرگونه افراط و تفریط. - نوع اندیشه: معتدل و میانه‌رو

۲. مشارکت سیاسی زن مسلمان از منظر غزالی و قرضاوی

در این قسمت از پژوهش، ابتدا مواضع غزالی در مورد مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی مورد بحث قرار گرفته و سپس به موضع قرضاوی در همین زمینه پرداخته شده است تا اینکه وجوه اشتراک این دو اندیشمند درباره مسئله مشارکت سیاسی زنان، به وضوح مشخص شود.

۲-۱. مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) براساس مواضع غزالی

غزالی معتقد است هرچند نخستین و مهم‌ترین وظیفه زن خانه‌داری اوست، اما در عین حال واگذاری مناصب سیاسی به آنان از نگاه مبانی اسلامی منعی ندارد. او سپس به شرح استدلال

خویش پرداخته و گفته است مسائلی وجود دارد که در دین مسکوت‌اند و هیچ‌گونه امر و نهی‌ای درباره آنها وارد نشده است. به عبارتی در رابطه با این امور، دین سکوت اختیار کرده تا آزادی عمل را فراهم کند تا ما بتوانیم به صورت سلبی یا اثباتی با آنها روبه‌رو شویم. همچنین کسی حق ندارد اندیشه خود در این زمینه را مساوی با دین بداند؛ زیرا نظر او صرفاً یک دیدگاه است و بس. او سپس واگذاری منصب سیاسی (دولتی) برای زنان را از این قبیل مسائل دانسته و بر این باور بوده است که در اسلام به استثنای امر خلافت (رهبری) امت اسلام، واگذاری هیچ پست و منصبی دیگر برای زن ممنوع نشده است (غزالی، ۱۳۸۱: ۹۳).

غزالی گفته است برخی این مسئله را با استناد به آیه‌ای از قرآن و یا حدیثی از پیامبر^(ص) نقض می‌کنند. از جمله:

- به دلیل این فرموده خداوند که: (مردان دارای ولایت بر زنان‌اند از آن جهت که خدا بعضی از ایشان [مردان] را بر بعضی [زنان] برتری داده [قدرت بدنی و اراده بیشتری دارند] و از آن جهت که از اموال خود نفقه می‌دهند) (سوره النساء، آیه ۳۶).

او معتقد است این سخن مردود است؛ زیرا کسی که ادامه این آیه را بخواند، متوجه می‌شود که منظور از ولایت (قیم بودن) مرد که در آیه ذکر شده، در خانه و بین خانواده است. برای نمونه، اگر همسر یک شخص، پزشک یک بیمارستان باشد، مرد حق ندارد در شغل ویژه او دخالت کند. او اجازه ندارد در بیمارستان برای زن خود امر و نهی صادر کند و بدین‌سان بر او حکومت کند (غزالی، ۱۳۸۱: ۹۴).

- برخی دیگر مسئله واگذاری منصب برای زنان را به خاطر حدیثی از پیامبر^(ص) که در صحیح بخاری ذکر شده، رد می‌کنند:

(ملتی که زمام کشور خود را به زنان بسپارند، موفق و پیروز نخواهند بود) (بخاری، ۱۳۹۱: ۹۰/۳). طبق این دیدگاه، واگذاری امور مسلمین به زنان، امت را در معرض ناکامی قرار خواهد داد. پس بجاست که هیچ مسئولیت بزرگ و کوچکی به آنان واگذار نشود.

غزالی معتقد است این حدیث پیامبر را باید در معنای خلافت معنی کرد؛ یعنی زنان به‌جز خلافت عظمی، همه مناصب را می‌توانند پذیرا باشند و این امر با مسئولیت‌های کوچک‌تر از آن رابطه‌ای ندارد (غویس، ۲۰۰۰: ۶۱). او همچنین حدیث مذکور را مقطعی دانسته که ناظر به شرایط خاص ایران آن زمان بوده و بر این باور است که پیامبر با این سخن، وضعیت ایرانیان را

پیشگویی کرد. غزالی گفته است: «در روایتی که در رابطه با این موضوع نقل شده، تأمل فراوان نموده‌ام. با اینکه متن و سند آن صحیح است، اما به راستی مفهومی چیست؟ زمانی که ایران زیر ضربات پتک فتوحات اسلامی سقوط کرد، یک نظام سلطنتی مستبد بر آن حکومت می‌کرد. دین، سراپا بت‌پرستی بود. خانواده حاکم، برای دیدگاه مخالفان ارزشی قائل نبود. روابط و مناسبات بین افراد بی‌نهایت ناخوشایند بود. ملت تسلیم و خوار بود. ارتش ایران در برابر رومی‌ها شکست فاحشی خورده بود. رومی‌ها پس از یک شکست بزرگ، پیروزی چشمگیری به دست آوردند. قلمرو کشور ایران از هر طرف در حال کوچک‌تر شدن بود. در چنین شرایطی ممکن بود زمام کشور را یک فرمانده نظامی به دست بگیرد و در برابر سیل خروشان شکست‌ها بایستد، اما چندگانگی سیاسی ملت و دولت را مرده‌ریگ دخیل نمود که چیزی نمی‌دانست؛ درست همین مسئله بیانگر این بود که دولت رو به سوی نابودی دارد. به منظور ابراز نظر دربارهٔ همهٔ این جریانات، پیامبر فرزانه آن سخن راستین خود را بر زبان آورد که توصیف دقیقی از همه شرایط بود» (غزالی، ۱۳۸۱: ۹۴-۹۵).

غزالی بر این باور بود که اگر روال امور در ایران به گونه‌ای دیگر بود، مثلاً مانند ریاست «گلدامایر» زن یهودی که بر اسرائیل حکومت می‌کرد، بود و سکان قضایای نظامی در دست فرمانروایان ویژه آن بود، به‌طور قطع پیامبر نسبت به اوضاع حاکم، نظری دیگر بر زبان می‌آورد (غزالی، همان، ۹۵).

غزالی در ادامه، به آوردن نمونه‌ای در این زمینه بسنده کرده و گفته است پیامبر در مکه برای مردم سوره نمل را قرائت کرد. او در این سوره برای آنان سرگذشت ملکه سبا را بیان کرد. او زنی بود که با فرزاندگی و زیرکی و هوشیاری خود، مردم سرزمینش را به سوی ایمان و رستگاری رهبری کرد. غیرممکن است پیامبر اکرم^(ص) حکمی صادر کند که با وحی نازل‌شده بر او تناقض داشته باشد. بلقیس حکومت و سرزمین پهناوری داشت. هدهد (شانه به سر) او را چنین توصیف کرده است: «همانا من زنی را یافته‌م به نام بلقیس که بر مردم سلطنت می‌کرد و از همه چیز دنیا برخوردار بود و تخت بزرگی داشت» (سوره نمل، آیه ۲۳).

غزالی در ادامه سخنان خود می‌افزاید؛ حضرت سلیمان تصمیم گرفت با نوشتن نامه‌ای، بلقیس را به سوی اسلام فراخواند و از گردن‌کشی و لجاجت باز دارد. بلقیس تا نامه سلیمان را دریافت کرد، در امر چگونگی پاسخ دادن به سلیمان به اندیشه فرو رفت. او با رجال حکومت خود - که

هرگاه تصمیمی می‌گرفت، بی‌درنگ به یاری و او می‌شتافتند- به تبادل نظر پرداخت. آن زن آگاه و هوشیار گول قدرت خود را نخورد و اطاعت قومش از او، دچار غرورش نکرد. او گفت سلیمان را می‌آزماییم تا بدانیم که آیا او یک زورگوست و می‌خواهد به قدرت و پول دست یابد، یا اینکه پیامبری است دارای ایمان و دعوت که مردم را به سوی آن فرا می‌خواند؟

بلقیس چون با سلیمان دیدار کرد، همچنان هوشیاری و زیرکی خود را حفظ کرد. تا اینکه در نهایت برایش روشن گردید که سلیمان یک پیامبر نیک‌سرشت است. او نامه سلیمان را به یاد آورد: «نامه از سلیمان است و [مضمون آن] این است: به نام خداوند بخشنده مهربان * بر من برتری نجوید. نزد من آید و تسلیم حق و مطیع من باشید» (سوره نمل، آیات ۳۰ و ۳۱).

سرانجام بلقیس تصمیم گرفت بت‌پرستی را ترک کند و در دین خدا داخل شود. او گفت: «... پروردگارا! من به خودم ظلم کردم و (اکنون) همراه سلیمان در برابر پروردگار جهانیان سر تسلیم فرود آورده‌ام» (سوره نمل، آیه ۴۴).

غزالی گفته است به راستی، آیا قومی که حکومتشان را به زنی این‌گونه خجسته و بی‌نظیر واگذار کرده‌اند، دچار زیان و ناکامی شده‌اند؟ او پس از بیان کلی مطالبی که دلالت بر سپردن مناصب سیاسی به زنان را داشته، تصریح کرده و گفته است با این حال، من از طرفداران و هواداران واگذاری پست‌های بزرگ و حساس به زنان نیستم. برای نمونه، من اعتقادی ندارم که زنان رئیس‌جمهور شوند (عویس، ۲۰۰۰م: ۷۰؛ قرضاوی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۷).

غزالی در کتاب من هنا نعلم نیز به مسئله واگذاری مناصب سیاسی به زنان پرداخته و گفته است من هرچند از طرفداران حقوق زن می‌باشم، اما این امر را مناسب نمی‌دانم که اکثر کلیدهای حکومت به دست زنان سپرده شود. به عبارتی هرچند از حقوق زن دفاع می‌کنم، اما موافق این مسئله نیستم که افسار حکومت به دست زنان سپرده شود. او همچنین گفته است حتی در کشورهایی که تساوی کامل زن و مرد را در همه امور اعلام کرده‌اند، جایگاه زن به این حد و اندازه نرسیده است (غزالی، ۲۰۰۵م: ۱۴۰).

غزالی بر این باور بوده است که بیشتر اندیشمندان و اهل سیاست نیز بر این امر اتفاق نظر دارند که مردان برای مناصب سیاسی و اداری بر زنان اولویت دارند؛ زیرا آنان حتی با توجه به توانایی علمی خود نمی‌توانند کاری فراتر از طاقت خود انجام دهند و اگر چنین شود به آنها ظلم می‌شود و با توجه به اینکه اسلام حتی نمازهای واجب را از زنان در ایام خاص بیماری او

برداشته است؛ بنابراین این از منطبق طبیعت زن می‌باشد که باید با آنها مدارا شود. این امر تضعیف منزلت زنان نیست، بلکه تخفیف وظایف آنهاست. در حقیقت، این مسئله جایگاه زن را خدشه‌دار نکرده و موقعیت او را نیز در اجتماع تضعیف نخواهد کرد (غزالی، ۱۳۴۶: ۱۶۹).

غزالی در نهایت گفته است آنچه من دنبالش بودم، تفسیر و توجیه روایتی بوده که در کتاب‌ها آمده است. در حقیقت، قصد من این بود که می‌خواستم از تناقضی که بین قرآن و برخی روایات به چشم می‌خورد، یا بین حدیث با واقعیت تاریخی دیده می‌شد، جلوگیری به عمل آورم. همچنین فهم نادرستی را که از برخی روایات می‌شود، برطرف کنم (غزالی، ۱۳۸۱: ۹۷).

بر این اساس، می‌توان گفت انگلیس تنها در دوران ملکه ویکتوریا بود که به عصر طلایی خود رسید. غزالی بر این باور بود که کشور انگلیس اکنون توسط ملکه (ویکتوریا) و نخست‌وزیر زن (تاجر) رهبری می‌شود. با این وصف، در اوج شکوفایی اقتصادی و ثبات سیاسی قرار دارد. به راستی! ناکامی و زبانی که امید می‌رفت دامنگیر کسانی شود که این زنان را به حکومت برگزیده بودند، کجاست؟ (عویس، ۲۰۰۰م: ۶۸). با توجه به این مطالب می‌توان گفت داستان زن یا مرد بودن در این قضایا مهم نیست، بلکه مسئله، لیاقت و استعداد است که در رأس امور کشور باید شایسته‌ترین فرد امت قرار بگیرد (قرضاوی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۷).

غزالی گفته است اکنون مسلمانان حدود یک‌پنجم جهان را تشکیل می‌دهند. آنان چگونه دین خود را بر سایر مردم عرضه می‌کنند؟ آنان باید قبل از هر چیز به ارکان، مبانی، اولویت‌ها و اهداف بزرگ آن اهتمام بورزند. البته مقولاتی که اسلام در مورد آنها سکوت اختیار کرده، نباید مردم را به آنها ملزم کنند و از آنان بخواهند اموری را که پیش از این بدان‌ها عادت کرده‌اند، ترک کنند. ما مجبور نیستیم عادات و سنت‌های عبس را به آمریکا و اروپا منتقل کنیم. ما مکلفیم اسلام را به آنان برسانیم و بس! (غزالی، ۱۳۸۱: ۹۵).

مبتنی بر دیدگاه غزالی، ملت‌ها در امور و قضایای مهم با هم تلاقی پیدا می‌کنند. او بر این باور بود که اگر دیدگاه‌های ققیهان در تبیین و تشریح یک حکم با هم متفاوت است، آنان باید آن حکمی را برای مردم برگزینند که به رسوم و سنت‌های آنان نزدیک‌تر است. خلاف این عمل کردن، نوعی مشکل‌پسندی و جلوگیری از ورود مردم به راه خداست. اگر اروپاییان به این نتیجه رسیده‌اند که زن می‌تواند حاکم، قاضی، وزیر و سفیر بشود، این حق را دارند. نزد ما انبوهی از دیدگاه‌های فقهی وجود دارد که همه این اقدامات را تجویز می‌کند و نباید آنان را بر عمل به

یک دیدگاه خاص مجبور کنیم. بنابراین دینداران ناآگاه (فقیه‌نمایان) - همان کسانی که دارای فهم عمیق از آموزه‌های دین نیستند - در این موارد باید سکوت اختیار کنند تا مبادا از طریق حدیثی که آن را به خوبی نفهمیده‌اند و با قرآن تناقض دارد، به اسلام ضربه بزنند (غزالی، همان، ۹۵-۹۶).

۲-۲. مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) براساس مواضع قرضاوی

قرضاوی همچون استادش غزالی معتقد است همان‌گونه که در برخی آیات قرآن از نقش زن در خانه و خانواده سخن به میان آمده، در مقابل، در برخی دیگر از آیات قرآن نیز از نقش و جایگاه زن به گونه‌ای صحبت شده که او بیرون از خانه، مسئولیت‌های بیشتری را برعهده گرفته است. به عبارتی، زن جایگاه خانواده را پشت سر می‌نهد و در امور سیاسی مستقیماً به ایفای نقش می‌پردازد. برای نمونه، می‌توان به دو آیه زیر اشاره کرد که زن در امور سیاسی با دو تصویر متناقض ظاهر شده است:

آیه اول: «بلقیس اطرافیان و مشاوران خود را جمع کرد و به آنان گفت ای سران کشورم، در کارم به من نظر دهید که بدون حضور شما تا الان کاری را فیصله نداده‌ام. گفتند ما سخت نیرومند و دلاوریم، ولی اختیار کار با توست. بنگر چه دستور می‌دهی؟» (سوره نمل، آیات ۳۲ و ۳۳).

قرضاوی گفته است در این آیه، قرآن از زنی به نام بلقیس ملکه سرزمین سبأ یاد کرده که هنگام برخورد با حضرت سلیمان، ابتدا سعی کرد با هدیه‌ای رضایت سلیمان را جلب کند، اما آنگاه که فهمید او پادشاهی همچون دیگر ملوک نیست، بلکه پیامبر الهی می‌باشد، به او ایمان آورد و با سیاست هوشمندانه خویش قومش را به سوی سعادت دنیا و آخرت رهنمون کرد. از این آیه می‌توان نتیجه گرفت که زن این حق را دارد که در میدان عمل سیاسی فعالیت کند. همچنین هنگامی که این آیات را می‌خوانیم، احساس نمی‌کنیم که از طرف فرمانروا تصمیمی اتخاذ شده که جای پشیمانی داشته باشد، بلکه برعکس، قرآن به زیباترین شیوه از این رویداد یاد کرده و نشان داده است که سرانجام شایستگی آن زن را به سویی رهنمون شد که آیین حضرت سلیمان را بپذیرد (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۲۵-۲۷، ۵۲). به نظر می‌رسد قرضاوی در این زمینه مانند غزالی به الگوبرداری از قرآن روی آورده و به زنی به نام بلقیس اشاره کرده که درواقع نمونه موفق یک زن در پرداختن به امور سیاسی است.

آیه دوم: «و زنانی در شهر مصر گفتند زن عزیز مصر قصد مراوده با غلام خویش داشته و حبّ او وی را شیفته و فریفته خود ساخته و ما او را (از فرط محبت) کاملاً در ضلالت می‌بینیم» (سوره یوسف، آیه ۳۰).

قرضاوی معتقد بود برخلاف آیه اول، در این روایت زنی را می‌بینیم که به عنوان همسر عزیز مصر، از موقعیت سلطنتی خویش برای اجرای آرزوهای ناپسندش استفاده می‌کند. او فرد بی‌گناهی را فقط بدان دلیل که به خواسته‌های ناشایستش جواب مثبت نداده، به زندان افکنده است. او حضرت یوسف را به زندان محکوم کرد تا بحث‌هایی را که درباره او در گرفته بود - به قول او - و موجب لکه‌دار شدن خاندانش شده بود، از دامن خود بزدايد (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۵۲-۵۳).

قرضاوی پس از بیان شرح حال این دو زن، نتیجه گرفت که هرچند از نظر قرآن، نقش زنان در خانواده پررنگ‌تر است، اما گاه در همین قرآن، مشارکت زنان در امور سیاسی، امری مثبت معرفی شده و هیچ محدودیتی برای انجام آن نیست. به عبارتی، قرآن با بیان این مطالب، نشان داده است که زن نیز همچون مرد، صاحب توانایی‌ها و استعدادها و ویژه خویش می‌باشد. او می‌تواند به امور سیاسی بپردازد و فرمانروا گردد، اما اعمال و نتیجه کارهایش به خود او بستگی دارد (قرضاوی، همان، ۵۳-۵۵).

قرضاوی پس از این بیانات کلی، به مسئله مشارکت زنان در نهادهای سیاسی از جمله ورود زنان به پارلمان (مجلس شورا) و مشروعیت کاندید شدن و برگزیده شدن آنها از دریچه دلایل شرعی اشاره کرده تا اینکه او نیز مانند غزالی به دیدگاه افرادی بپردازد که تلاش می‌کنند با استناد به برخی آیات قرآن و احادیث، مانع از ورود زنان به این فعالیت‌های سیاسی شوند. در ادامه به این موارد اشاره شده است:

الف. قرضاوی گفته است بعضی به این آیه قرآن استدلال می‌کنند: «و در خانه‌های خود بمانید و همچون دوران جاهلیت نخستین [در میان مردم] ظاهر نشوید» (سوره احزاب، آیه ۳۳). حال آنکه ساختار آیه مشخص می‌کند که مخاطب آن، همسران پیامبرند؛ زیرا آنان محدودیت‌هایی داشتند که برای دیگر زنان به آن شکل وجود نداشت. بر همین اساس، آنان برای پابندی به آن محدودیت‌ها، چندین برابر زنان دیگر پاداش داشتند و بی‌توجهی نسبت به این قوانین، مجازاتی سنگین برای آنها در پی داشت.

از نگاه قرضاوی، این افراد حتی راضی به آموزش ابتدایی تا دانشگاهی دختران و زنان نیستند.

در این صورت، طبیعی است که با مشارکت سیاسی زنان در مجلس هم مخالفت کنند. اگر این گونه آرا و نظرات ملاک عمل قرار گیرد، عملاً نیمی از استعدادها و نیروها بدون استفاده خواهد ماند؛ درحالی که ضرورت‌ها ایجاب می‌کند در پی مقابله با زنان سکولاریست که گمان می‌کنند رهبری فعالیت‌های سیاسی- اجتماعی زنان را برعهده دارند، زنان مسلمان- همان‌طور که در ادامه آیه بیان شده است- با التزام به حجاب و آداب اسلامی، وارد فعالیت‌های سیاسی- اجتماعی شوند؛ زیرا نهی شریعت از خروج زنان با خودنمایی و تبرج است (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۲۷۶-۲۷۸).

ب. برخی دیگر با این استدلال با کاندیدا شدن زنان برای عضویت در پارلمان مخالفت می‌کنند که می‌گویند نمایندگی زنان در مجلس، نوعی ولایت و ریاست زنان بر مردان است و این امر طبق آیه ۳۴ سوره نساء که می‌فرماید «مردان، کارگزاران و تدبیرکنندگان [زندگی] زنان‌اند، به خاطر آنکه خدا مردان را [از جهت توان جسمی، تحمل مشکلات و قدرت روحی و فکری] بر زنان برتری داده و به خاطر آنکه [مردان] از اموالشان هزینه زندگی زنان را [به عنوان حقی واجب] می‌پردازند» (سوره نساء، آیه ۳۴) ممنوع است؛ زیرا با اصل قوامیت مردان بر زنان که قرآن آن را بیان کرده، منافات دارد!!

قرضاوی در پاسخ به این اشکال وارده، توجه آنان را به دو موضوع جلب کرده است:

۱. تعداد زنانی که خود را برای عضویت در مجالس کاندید می‌کنند، محدود است و همچنان اکثریت نمایندگان را مردان تشکیل می‌دهند. براساس این اکثریت است که مردان زمام تصمیم‌گیری‌ها را در اختیار دارند و امور را حل و فصل می‌کنند. بنابراین جایی برای این ایراد وجود ندارد (قرضاوی، ۱۹۹۹م: ۱۶۵).

۲. همان‌طور که از این آیه استدلال می‌شود، قوامیت و سرپرستی مردان بر زنان بیان شده که مربوط به زندگی خانوادگی است که به دلیل مسئولیت‌پذیری و اتفاق مال، مرد مسئولیت حفظ خانواده را دارد؛ نه اینکه بر زنان ریاست داشته باشد. حتی در مسائل خانوادگی نیز خداوند اصل را بر مشورت زن و مرد گذاشته است، اما هیچ دلیلی برای ممنوع بودن ولایت و سرپرستی زنان بر مردان در خارج از چارچوب خانواده وجود ندارد. تنها موردی که به زنان اجازه داده نشده، مقام امامت یا رهبری عمومی جامعه است (قرضاوی، ۲۰۰۷م: ۱۹۹-۲۰۰).

ج. کسانی که با مشارکت سیاسی زنان مخالف‌اند، به حدیثی استدلال می‌کنند که بخاری و دیگران از ابی‌بکره روایت کرده‌اند: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (ملتی که زمام کشور خود

را به زنان بسپارند، موفق و پیروز نخواهند بود) (بخاری، ۱۳۹۱: ۹۰/۳). قرضای گفته است این حدیث در مورد زمانی است که به رسول خدا خبر رسید ایرانیان پس از مرگ خسرو -شاه ایران- دخترش را به جانشینی او برگزیده‌اند و پیامبر این حدیث را بیان کرد. قرضای درباره این استدلال نکاتی را بیان کرده است:

۱. آیا اعتبار به عمومیت حدیث است یا به سبب ورود آن در موضوعی خاص؟
درواقع، رسول خدا با بیان خویش، می‌خواست خبر دهد که ایرانیان به سبب حاکمیت نظام وراثتی -که حتماً فرزند شاه باید زمام امور حکومت را به دست بگیرد، هرچند ممکن است در میان مردم کسانی توانایی و شایستگی بیشتری نسبت به فرزند شاه داشته باشند- هیچ‌گاه طعم پیروزی و سربلندی را نخواهند چشید. در مورد این حدیث باید گفت که اگر مقصود عمومیت و فراگیری آن باشد، با ظاهر قرآن در تضاد است؛ زیرا قرآن (همان‌طور که در مطالب قبل گفته شد) از زنی به نام بلقیس سخن گفته است که به نیکوترین شکل حکومت‌داری کرد و به سبب اراده سیاسی حکیمانه‌اش، ملتش را از درگیری یا جنگی زیان‌بار نجات داد. واقعیت نشان می‌دهد که در این حدیث، عمومیت و فراگیری مورد نظر نیست؛ زیرا برخی زنان در جهت مصلحت خویش، از مردان بهتر عمل کرده‌اند (قرضای، ۱۹۹۹م: ۱۷۴-۱۷۵).

۲. این حدیث به همان مسئله رهبری و ولایت عمومی و امامت برمی‌گردد. این همانی است که سبب و شأن نزول حدیث با لفظ «وَلَوْ أَمَرَهُمْ» است. کلمه «أَمَرَهُمْ» یعنی امورشان نیز بیانگر همان مسئله رهبری است. این موضوع زمانی در مورد زنان صدق می‌کند که مقام رهبری و یا امامت را در اختیار بگیرند. البته در مورد برخی امور دیگر، مانند مرجعیت اجتهادی و صدور فتوا، معلمی و استادی، ریاست در امور اداری و امثال آن، براساس اجماع، زنان می‌توانند فعالیت کنند (قرضای، همان، ۱۷۵). به عبارتی قرضای نیز همچون غزالی معتقد بود که واگذاری مناصب سیاسی برای زنان، به‌جز رهبری امت اسلامی، اشکالی ندارد.

قرضای معتقد بود در طول تاریخ اسلام، عملاً زنان در چنین پست‌هایی مشارکت داشته‌اند. برای نمونه، ابوحنیفه قضاوت و حکم زنان را صحیح می‌دانست؛ یعنی در غیر حدود و قصاص. با وجود این، بعضی از فقهای سلف شهادت زنان در حدود و قصاص را نیز جایز دانسته‌اند؛ چنان‌که ابن‌قیم جوزی در کتاب *الطرق الحکمیة* بیان کرده، یا ابن‌جریر طبری و ابن‌حزم قضاوت زنان را به‌طور کلی جایز دانسته‌اند. بدین ترتیب، دلیل شرعی برای نامشروع بودن اجرای امور قضائی و

صدور حکم توسط قاضی زن وجود ندارد (قرضاوی، ۲۰۰۷م؛ ۱۹۸؛ همو، ۱۳۸۴: ۸۱/۳، ۹۸). قرضاوی نتیجه گرفته است که احراز پست وزارت، قضاوت و بازرسی و نظارت عمومی توسط زنان توانا و شایسته، مانعی ندارد. در جوامع معاصر که براساس نظام دموکراسی اداره می‌شوند، زمانی که پست‌هایی مانند وزارت، مدیر کلی، نمایندگی و غیره در اختیار زنان قرار می‌گیرد، عملاً زمام همهٔ تصمیم‌گیری‌ها به دست آنان نیست. واقعیت نشان می‌دهد که بسیاری از پست‌ها و موقعیت‌ها، گروهی و مشترک است و مجموعه‌ای از سازمان‌ها ادارهٔ آن را برعهده دارند. زنان هم به سهم خود، بخشی از آن مسئولیت‌ها را به همراه دیگران بر دوش می‌کشند (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۲۹۷-۲۹۸). با بررسی همین موضوع متوجه می‌شویم که حکومت زنانی چون تاجر در انگلستان و ایندیرا گاندی در هند، در واقع حکومت یک خانم بر یک کشور نیست، بلکه این سازمان‌ها و ارگان‌ها هستند که حکومت می‌کنند؛ هرچند خانمی در رأس آنها قرار داشته باشد (قرضاوی، همان، ۲۹۸).

د. یکی دیگر از شبهه‌هایی که مخالفان کاندیدا شدن زنان برای مجالس به آن دامن می‌زنند، آن است که می‌گویند زنان با عضویت در مجلس، موقعیتی مهم‌تر از خود حکومت، رهبری و ریاست‌جمهوری به دست می‌آورند؛ زیرا نمایندگان مجلس می‌توانند دولت و ریاست‌جمهوری را مورد بازخواست و استیضاح قرار دهند و این مسئله، خلاف دستورات اسلامی است.

قرضاوی در پاسخ گفته است مسئولیت نمایندگان مجلس در دو زمینه تبلور پیدا می‌کند: استیضاح و بازخواست دولت و تشریع و قانونگذاری. در هر دو مورد نیز نه تنها دلیلی بر منع حضور زنان نیست، بلکه به‌طور عام همهٔ مسلمانان به این دو امر تشویق شده‌اند. قرضاوی ابتدا توجه مخاطب خود را به معنای استیضاح جلب و بیان کرده است که این واژه‌ها همانند امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد که وظیفه همگانی است و فقط به مردان اختصاص داده نشده است؛ همان‌طور در تاریخ اسلام دیده می‌شود، وقتی خانمی از رأی عمر بن خطاب در مسجد انتقاد کرد، عمر از رأی خود برگشت و گفت «رأی این خانم صحیح و رأی من اشتباه بود».

بنابراین وقتی زنان به صورت فردی حق نصیحت، اظهار رأی و طرف مشورت قرار گرفتن دارند، می‌توانند آمر به معروف و ناهی از منکر نیز شوند و اجازه دارند در مواضع صحیح یا ناصحیح اظهار نظر کنند؛ پس هیچ دلیل شرعی وجود ندارد که آنها از عضویت در مجلس شورا محروم شوند و مانع انجام مسئولیت‌های آنان شویم (قرضاوی، ۱۹۹۹م؛ ۱۶۷). او گفته است این سخن که گفته می‌شود در

تاریخ اسلام سراغ نداریم که زنان به عضویت مجلس شورا درآمده باشند، نمی‌تواند مجوزی برای ممنوعیت مشارکت آنها در مجلس بشود؛ زیرا چنین موضوعی در چارچوب تغییر رأی و فتوا با توجه به تحولات اوضاع و احوال و زمان و مکان قرار می‌گیرد. از سوی دیگر در آن دوره، شورا برای مشارکت مردان و برای مشارکت زنان، سازمان‌یافته و منظم نبود. این موارد نیز نصوص کلی‌اند و تفصیل و جزئیات مربوط به آنها براساس شرایط زمانی و مکانی اوضاع اجتماعی، به اجتهاد و رأی مسلمانان واگذار شده است (قرضاوی، همان، ۱۶۷-۱۶۸).

در دوره معاصر به زنان کارهایی سپرده شده که در گذشته سابقه نداشته است. برای آنها مدارس و دانشکده‌هایی تأسیس شده که میلیون‌ها زن در آنجا به تدریس و تعلیم اشتغال دارند و سالیانه زنان بسیاری معلم، مهندس، پزشک، مدیر و غیره فارغ‌التحصیل می‌شوند. تعدادی از آنها مدیریت اداری را برعهده دارند که بیشتر کارمندان آن را مردان تشکیل می‌دهند. درواقع، کم نیستند مدارس، دانشکده‌ها، شرکت‌ها و مؤسساتی که مدیریت و ریاست آنها را خانم‌ها برعهده دارند (قرضاوی، ۱۳۸۴: ۸۴/۳).

مورد دوم از مسئولیت مجلس، در ارتباط با تشریع و قانونگذاری است. برخی بیش از حد به مسئله حق قانونگذاری می‌پردازند؛ زیرا گمان می‌کنند این مسئله مهم‌تر از رهبری یا ریاست جمهوری است. آنها می‌گویند این دولت است که باید از قوانین و لوایح مصوبه مجلس پیروی کند و آنها را به اجرا بگذارد. در نهایت، این گروه به این نتیجه می‌رسند که جایز نیست زنان در این قضیه مهم مشارکت داشته باشند. البته واقعیت آن است که آن‌گونه که آنان فکر می‌کنند، مهم و پیچیده نیست؛ زیرا اساساً قانونگذار فقط خداوند است و اصول امر و نهی و قانونگذاری متعلق به اوست. نقش ما انسان‌ها در این میان، فراهم کردن و استنباط احکام در موضوعاتی است که نصی در مورد آنها وجود ندارد یا بیان و توضیح مواردی که نصوص به صورت کلی درباره آنها وجود دارد. به عبارتی کار ما تلاشی اجتهادی برای استنباط و توضیح است (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۲۸۴-۲۸۵).

قرضاوی بر این باور بوده است که باب اجتهاد در شریعت اسلامی، هم برای مردان گشوده شده و هم زنان. درست است که اجتهاد در میان زنان به گستردگی آن در میان مردان نیست، اما این موضوع به دلیل عدم آموزش زنان در شرایط خاص موجود در دوره‌های گذشته بوده است؛ برخلاف امروزه که تعداد زنان و دختران آموزش‌دیده، کمتر از مردان نیست (قرضاوی، ۱۳۸۴: ۸۶/۳).

جدول شماره ۲: خلاصه شباهت‌ها و تفاوت‌های نظرات غزالی و قرضاوی در مبحث مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی)

مبحث	اندیشمند	شباهت‌ها	تفاوت‌ها
خلاصه شباهت‌ها و تفاوت‌های نظرات غزالی و قرضاوی در مبحث مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی	غزالی	- تأیید غزالی و قرضاوی بر واگذاری مناصب سیاسی به زنان با توجه به آموزه‌های اسلام - واگذاری هر نوع منصب سیاسی به زنان به‌جز رهبری امت اسلامی - تأکید اولیه هر دو متفکر مصری بر امر خانه‌داری زنان و سپس پرداختن به امور سیاسی - تأکید هر دو اندیشمند بر حضور زن در عرصه سیاست همراه با رعایت شئون اسلامی - بیان این نکته که اسلام هیچ‌گاه در پی حذف حضور سیاسی زنان در جامعه نبوده است - الگوبرداری از قرآن و اشاره به	- توصیه به عالمان و مبلغان دین: ارجاع صحیح به منابع اصیل اسلامی به دور از هرگونه عادات و سنت‌های نادرست - تذکر به فقیهان: در بیان مسائل فقهی در مواجهه با فرهنگ و رسوم مختلف، رجوع به سنت‌های هرچه نزدیک‌تر آن منطقه - آگاهی و هشدار به فقیه‌نمایان: پرهیز از جعل و نشر احادیث نامعتبر - هدف غزالی در ارتباط با واگذاری مناصب سیاسی به زنان، برطرف کردن تناقضاتی بوده که گاه بین آموزه‌های اسلامی با یک واقعیت تاریخی در جامعه وجود داشته است
	قرضاوی	- واکنش در برابر دیدگاه مخالف سپردن مناصب سیاسی به زنان با توجه به مبانی اسلامی - تلاش هر دو اندیشمند مصری برای احیای آموزه‌های اسلام با توجه به مسئلهٔ اجتهاد - واگذاری مناصب سیاسی براساس استعداد و لیاقت، نه براساس جنسیت	- استدلال‌های بیشتر و دقیق‌تر در ارتباط با نظرات مخالف - آوردن نمونه‌های قرآنی به دو شکل مثبت و منفی (زنی با مدیریت موفق در مقابل زنی جاه‌طلب با سوءاستفاده از موقعیت و جایگاه خویش (سوءمدیریت)) - بیان کردن صدور مجوز شرعی برخی فقیهان اهل سنت در ارتباط با واگذاری مناصب سیاسی به زنان در تاریخ اسلام

نتیجه گیری

با افزایش امکان حضور روزافزون زنان در جامعه و همچنین رشد فزاینده مشارکت آنان در همه ساحت‌های زندگی اجتماعی در دوران مدرن، یکی از مهم‌ترین مسائلی که در اندیشه متفکران مسلمان نیاز به واکاوی و تحلیل دارد، بحث بر سر تبیین و آشکارسازی جایگاه زنان در جهان‌بینی اسلامی است. در این پژوهش تلاش شده است موضوع مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) از نگاه محمد غزالی مصری و یوسف قرضاوی - دو اندیشمند معاصر مصری - مورد کنکاش قرار گیرد تا علاوه بر اینکه باعث شناخت هر چه بیشتر اندیشه و آرای این دو متفکر درباره مسئله زن در جهان اسلام می‌شود، به یافتن وجوه اشتراک بیشتری در ارتباط با جایگاه زن و نوع مشارکت‌پذیری او در فعالیت‌های سیاسی نیز یاری رساند.

با توجه به مطالب گفته‌شده در مورد دیدگاه‌های محمد غزالی و یوسف قرضاوی در ارتباط با مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی)، به نظر می‌رسد می‌توان گفت هر دو اندیشمند حضور زنان در عرصه سیاست را با توجه به آموزه‌های اسلام و با آوردن نمونه‌ای از قرآن تأیید کرده‌اند. همچنین هر دو متفکر با رد سخنانی که تلاش می‌کنند از دریچه دلایل شرعی، مانع از ورود زنان به عرصه سیاست شوند، پاسخ می‌دهند. بنابراین هم غزالی و هم یوسف قرضاوی مسئله مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) را پذیرفته‌اند؛ زیرا معتقدند این حضور سیاسی زنان، هم‌دوش مردان، برای سازندگی کشور لازم و ضروری می‌باشد.

بیانات و مواضع هر دو اندیشمند جهان اسلام نشان می‌دهد که هم محمد غزالی و هم یوسف قرضاوی در تلاش برای احیای آموزه‌های اسلامی با توجه به مقتضیات زمان بودند و اسلام را به مثابه دینی فرامکانی و فرازمانی در نظر گرفتند که قادر به حل مسئله زنان و مشکلات پیش روی آنهاست. همچنین هر دو متفکر معتقد بودند که فعالیت‌های زنان در نهادهای سیاسی دولتی، علاوه بر اینکه نباید زمینه زیان به ارکان خانواده را فراهم کند، حضور زنان در عرصه‌های عمومی باید همراه با رعایت شئون اسلامی باشد تا کرامت و منزلت زن مسلمان در جامعه حفظ شود.

البته در بیان دیدگاه مخالفان منصب سیاسی به زنان، قرضاوی در این زمینه مطالب بیشتری نسبت به غزالی ارائه داده است. او همچنین با یادآوری نام برخی از بزرگان اهل سنت، به دادن صدور مجوز شرعی برای زنان در نهادهای سیاسی (دولتی) اشاره کرده است. بیانات و سخنان غزالی نیز نشان می‌دهد که او گاه به آگاه ساختن و هشدار به دینداران ناآگاه (فقیه‌نمایان) پرداخته

است؛ زیرا آنان گاه در برخی اموری که درک درستی از آموزه‌های اصیل اسلامی نداشته‌اند، نظراتی را بیان می‌کردند که باعث می‌شد به اسلام ضربه وارد کنند.

ذکر این مطلب در مورد دیدگاه غزالی درباره مسئله واگذاری مناصب سیاسی به زنان ضروری به نظر می‌آید که وی با توجه به نظراتی که خود در این زمینه ارائه داده، قصدش بیشتر برطرف کردن تناقضاتی بوده است که گاه بین آموزه‌های اسلامی با یک واقعیت تاریخی در جامعه شکل می‌گرفت؛ به‌ویژه آن‌که این مسئله بیشتر از طرف دینداران ناآگاه دامن زده می‌شد و آنان نیز مسائل مربوط به زنان را اغلب با توجه به فهم و دانش ناقص خود از مبانی اسلام، تفسیر و تحلیل می‌کردند. بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان گفت دیدگاه غزالی بیشتر نشان دادن رفع ابهام از آموزه‌های اسلام است تا تلاش برای پذیرفتن مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) در جهان اسلام. هرچند که از طرف دیگر، غزالی را اغلب از محدود قههایی می‌دانند که مرتباً در حال تجدید نظر در آرای پیشین و اتخاذ مواضع جدید بوده است. شاید بتوان این تناقض در اندیشه‌های محمد غزالی را به مواجهه او با جهان سنت و مدرن مرتبط دانست که در گذر زمان بر اندیشه‌ها و دیدگاه او به‌ویژه در حوزه زنان تأثیر می‌گذاشت. به هر حال، این مطلب را نیز می‌توان تفاوت دیدگاه غزالی با قرضاوی در ارتباط با موضوع مشارکت زن مسلمان در نهادهای سیاسی (دولتی) در جهان اسلام دانست.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- اباذری، عبدالرحیم (۱۴۲۸ق)، *الشیخ محمد الغزالی*، تهران: مجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۹۰)، «محمد غزالی»، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، به کوشش علی‌اکبر علیخانی و همکاران، ج ۱۵، ۱۶، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۳۹۱)، *صحیح بخاری*، ترجمه عبدالعلی نور احاراری، ج ۳، تربت جام: شیخ الاسلام احمد جام.
- تلیمه، عصام (۱۳۸۳)، *تحلیلی بر افکار و اندیشه‌های فقهی قرضاوی*، ترجمه ایوب پوزش و عمر قادری، تهران: احسان.
- عویس، عبدالحلیم (۲۰۰۰م)، *الشیخ محمد الغزالی: تاریخ و جهوده و آراءه*، دمشق: دار العلم.
- غزالی، محمد (۱۹۹۷م)، *الاسلام والاستبداد الالسیاسی*، قاهره: نهضة مصر للطباعة و النشر.

- (۲۰۰۵م)، من هنا نعلم، قاهره: مطبعة دار الكتاب العربی.
- (۱۳۴۶)، حقوق بشر (مقایسه تعالیم اسلام با منشور ملل متحد)، ترجمه باقر موسوی، تهران: علمی.
- (۱۳۷۹)، تعامل روشمند با قرآن کریم، ترجمه علی اصغر محمدی سیجانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۸۱)، نگرشی نو در فهم احادیث نبوی، ترجمه داوود نارویی، تهران: احسان.
- (۱۴۲۰ق)، الشیخ الغزالی كما عرفته، قاهره: دار الشروق.
- (۱۹۹۹م)، من فقه الدولة فی الاسلام (مکانتها، معالمها، طبیعتها، موقفها من الديمقراطية، المرأة و غیر المسلمین، قاهره: دار الشروق.
- (۲۰۰۶م)، اولویات الحركة الاسلامية فی المرحلة القادمة، قاهره: مكتبة وهبة.
- (۲۰۰۷م)، الدين و السياسة، قاهره: دار الشروق.
- (۱۳۷۹)، فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزيز سلیمی، تهران: احسان.
- (۱۳۸۲)، زن در آینه حقیقت، ترجمه حامد بهرامی، تهران: احسان.
- (۱۳۸۴)، دیدگاه‌های قضی معاصر، ترجمه احمد نعمتی، ج ۳، تهران: احسان.
- (۱۳۸۸)، عبادت در اسلام، ترجمه محمد ستاری خرقانی، تهران: احسان.
- (۱۹۹۲م)، علماء و مفكرون عرفتهم القاهرة: دار الشواف.
- (۱۴۲۲ق)، الفكر الاسلامی: تطوراته و مساراته الفكرية، بیروت: دار الهادی.

List of Sources with English Hnadwriting

- The Holy Korān.
- AbāzarĪ. Ā. R. (2007). Al-šeyḵ Mohammad al-ĠazālĪ. Tehrān: Majma' al-'ĀlamĪ LetaqrĪb beyn ul-Maḍāheb ul-Slamiya. [In Arabic]
- BaḥrānĪ. M. (2011). (Moḥammad ĠazālĪ) in the Political Thought of Muslim Thinkers. by effort 'A. A. 'AlĪḳānĪ and Co-worker. Vol. 15, 16, Tehrān: Research Institute of Cultural and Social Studies. [In Persian]
- BoḳārĪ. M. Ibn E. (2012). ṢaḥĪḥ BoḳārĪ. Translation by 'A. Nūr AḥrārĪ. Vol. 3. Torbat ḡām: Šeyḵ ul-Eslām Aḥmad Ġām. [In Persian]
- QarḡāvĪ. J (1999). Al-Šeyḵ al-ĠazālĪ kama 'Arafa. Cairo: Dār ul-Šoroq. [In Persian]
- QarḡāvĪ. J. (1999). Men Feqh al-Dolat fe ai-Islam (Makānatohā, Ma'āletohā, TabĪ'atohā, Maqefohā men ai-DĪqra'Īyah. Al-Merato va Ġayra al-MoslemĪn. Cairo: Dār ul-Šoroq. [In Arabic]
- QarḡāvĪ. J (2000). Political Jurisprudence. Translation by 'A. ul- 'A. SaĪmĪ. Tehrān: Eḡsān. [In Persian]
- QarḡāvĪ. J. (2002). Contemporary Juridical Views. Translation by A. Ne'matĪ. Tehrān:

Eḥsān. **[In Persian]**

- Qarḍāwī. J (2003). Woman in Truth Mirror. Translation by Ḥ. Bahrāmī. Tehrān: Eḥsān. **[In Persian]**
- Qarḍāwī. J. (2006). Olavīyat al-Ḥarkat ul-Slamīyat fī al-Marḥala al-Qādemo. Cairo: Vahaba Library. **[In Arabic]**
- Qarḍāwī. J (2007). Al- Dīn Va al-Sīyāsāt. Cairo: Dār ul-Šoroq. **[In Arabic]**
- Qarḍāwī. J (2009). Worship in Islām. Translation by M. Satārī karaqānī. Tehrān: Eḥsān. **[In Persian]**
- Ġazālī. M. (1969). Human Rights (Comparison of Islam Teaching with Charter of the United Nations). Translation by B. Mūsavī. Tehrān: ‘Elmī. **[In Persian]**
- Ġazālī. M (1997). Islam and Political Tyrant. Cairo: Dar ul- Nehzah Egypt Leṭeba‘te va al-Našr. **[In Arabic]**
- Ġazālī. M. (1999). A new Attitude in Understanding of Prophetic Traditions. Translation by David Nārūlī. Tehrān: Eḥsān. **[In Persian]**
- Ġazālī. M (2000). The Methodical Interaction with the Holy Korān. Translation by ‘A. ‘A. Mohamadī Sījānī. Tehrān: The Publishing Institute of Islamic Culture. **[In Persian]**
- Ġazālī. M. (2005). Men Honā Na‘lam. Cairo: Dar ul-ketab el-‘Arabī. **[In Arabic]**
- Majdūb. M. (1992). ‘Ulama va Mofakarūn ‘Araftahom. Cairo: Dar ul-Šavāf. **[In Arabic]**
- Milād. Z. (2001). Islamic Thought. Beirut: Dar ul-Hādī. **[In Arabic]**
- ‘Oveys. ‘A. (2000) Al-šeyk Mohammad al-ḡazālī; His History and Opinions. Damascus: Dār Ul-‘Elm. **[In Arabic]**
- Talīma. ‘A. (2004). An analysis of Qarḍāwī’s Juridical Thoughts. Translation by A. Pozesh & ‘U. Qāderī. Tehrān: Eḥsān. **[In Persian]**

زمینه‌ها و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و تداوم حکومت علی بن محمد صلیحی در یمن (حک: ۴۳۹-۴۵۹)

محمدتقی سازندگی^۱

چکیده: حکومت صلیحیان در یمن، تأسیس شده توسط علی بن محمد صلیحی در قرن پنجم قمری، به مدت یک قرن بر این سرزمین حکم راند. در این مقاله به بررسی زمینه‌ها و عواملی پرداخته شده است که زمینه‌ساز شکل‌گیری و گسترش این حکومت شیعی اسماعیلی در یمن شد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که چه عواملی در شکل‌گیری حکومت صلیحی در یمن نقش داشت؟ هدف از این تحقیق، بررسی عواملی است که زمینه‌ساز قدرت‌گیری صلیحی و تأسیس حکومت او در یمن در قرن پنجم قمری شد. این پژوهش با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی و بررسی منابع کهن تاریخی به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است. اتکای صلیحی به ضعف زیدیه و ناتوانی اهل سنت در یمن، در کنار سیاست‌های کارآمد او، از جمله تسامح و مردم‌داری، استفاده از نیروهای وفادار، برقراری روابط حسنه با فاطمیان مصر، احداث دژهای تسخیرناپذیر و اتخاذ تدابیر جنگی هوشمندانه، زمینه‌ساز تأسیس حکومت صلیحیان و فرمانروایی بیست ساله او بر این سرزمین شد.

واژه‌های کلیدی: صلیحیان، یمن، علی بن محمد صلیحی، تشیع اسماعیلی، زیدیه، فاطمیان مصر.

 10.22034/16.63.5

۱ استادیار موسسه آموزش عالی دارالحکمه، دکترای تخصصی تاریخ و تمدن اسلامی، قم، ایران.
mt.sazandegi92@gmail.com

 ORCID: 0000-0002-3050-8329

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

The Background and Influential Factors in Formation and Continuation of the Rule of ‘Alī ibn Muḥammad al-Ṣulayḥī in Yemen (r. 439-459 AH)

Mohammad Taghi Sazandegi¹

Abstract: The Ṣulayḥid dynasty in Yemen, established by ‘Alī ibn Muḥammad al-Ṣulayḥī in the 5th century AH, ruled over this land for a century. This paper examines the background and factors that contributed to the emergence and expansion of this Ismā‘īlī Shi‘i government in Yemen. The central question of this study is: What factors played a role in the formation of the Ṣulayḥid rule in Yemen? The objective of this research is to analyze the elements that facilitated al-Ṣulayḥī’s rise to power and the establishment of his rule in Yemen in the 5th century AH. This study employs a descriptive-analytical approach, relying on historical sources using desk study. Al-Ṣulayḥī’s reliance on the weakness of the Zaydiyya and the incapacity of the Sunnis in Yemen, along with his effective policies—such as tolerance and good governance, the use of loyal forces, maintaining favorable relations with the Fāṭimids of Egypt, constructing impregnable fortresses, and adopting intelligent military strategies—paved the way for the establishment of the Ṣulayḥid dynasty and his twenty-year rule over this territory.

Keywords: Ṣulayḥids, Yemen, ‘Alī ibn Muḥammad al-Ṣulayḥī, Ismā‘īlī Shi‘ism, Zaydiyya, Fāṭimids of Egypt.

 10.22034/16.63.5

1 Assistant Professor at the Dar al-Hikmah Institute of Higher Education, Ph.D. in Islamic History and Civilization, Qom, Iran. mt.sazandegi92@gmail.com

 ORCID: 0000-0002-3050-8329

Receive Date: 2024/12/12 Accept Date: 2025/02/19



A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM © 2009 by Research Center for Islamic History is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

مقدمه

تأسیس حکومت صلیحیان به رهبری علی بن محمد صلیحی در قرن پنجم قمری، از وقایع مهم تاریخ یمن است که با حمایت خلفای فاطمی شکل گرفت و بیش از یک قرن دوام یافت. این حکومت نقش مهمی در گسترش نفوذ اسماعیلیان در یمن داشت. شکل‌گیری و استمرار آن تحت تأثیر عوامل مختلفی از جمله ضعف زیدیان و اهل سنت، حمایت فاطمیان و سیاست‌های مدبرانه صلیحی در اتحاد قبایل و مدیریت سیاسی و نظامی بود. این عوامل در تثبیت قدرت صلیحیان و تحولات بعدی یمن تأثیر بسزایی داشت. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌های تاریخی از منابع کهن و پژوهش‌های جدید گردآوری و تحلیل شده‌اند تا تصویری جامع از عوامل مؤثر بر قدرت‌گیری صلیحیان ارائه شود. با توجه به اینکه حکومت صلیحیان نقش مهمی در تحولات مذهبی و سیاسی یمن ایفا کرد و زمینه‌ساز گسترش نفوذ اسماعیلیه در این منطقه شد، شناخت دقیق عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و استمرار آن، به درک بهتر تاریخ سیاسی یمن و رقابت‌های مذهبی در جهان اسلام کمک می‌کند.

پیشینه پژوهش

علی‌رغم وجود حکومت شیعی اسماعیلی در کنار مذاهب زیدیه و اهل سنت در یمن قرن پنجم، تاکنون پژوهش‌های قابل توجهی در این حوزه صورت نگرفته است. عمده پژوهش‌های معاصر بر بررسی کلیات تاریخی حکومت صلیحیان متمرکز بوده و تنها اشاره‌ای گذرا به عوامل پیروزی و موفقیت علی صلیحی کرده‌اند. در این میان، کتاب یا مقاله‌ای مستقل به صورت اختصاصی به واکاوی این موضوع نپرداخته است. با وجود این، می‌توان به برخی آثار اشاره کرد که تا حدی به مسئله پژوهش حاضر نزدیک می‌باشند:

۱. مقاله «داعیان حکومتگر صلیحی در یمن» (۱۳۸۵) نوشته فاطمه جان‌احمدی در نشریه علوم انسانی، شماره ۵۹، چاپ شده است. در این مقاله بخش کوتاهی به حکومت علی صلیحی پرداخته است.

۲. مقاله «الصُّلَحِیُّونَ و آثارهم المعماریه فی الیمن» (بهار ۱۳۸۳) تألیف همان نویسنده به زبان عربی است که در نشریه دراسات فی العلوم الانسانیه، شماره ۲ به چاپ رسیده است. نویسنده در این مقاله غالباً به آثار فرهنگی و تمدنی حکومت صلیحیان پرداخته است.

۳. مقاله «العلاقات بين الدولة الصليحية و الخلافة الفاطمية في عهد علي بن محمد الصليحي (۴۲۹-۴۵۹ق)» (۱۴۳۷ق) توسط محمد قائد حسن، در نشریه *الجمعية التاريخية السعودية* توسط انتشارات دانشگاه ملک سعود نشر یافته است. این مقاله به بررسی روابط دولت صلیحیان با خلافت فاطمی در دوره علی بن محمد صلیحی (۴۲۹-۴۵۹ق) پرداخته و نشان داده است که این روابط مبتنی بر تبعیت و وفاداری مطلق صلیحی به خلیفه المستنصر بالله بوده است.

۴. مقاله «چگونگی تأسیس دولت صلیحی فاطمی در یمن در میانه قرن پنجم هجری» اثر محمد عبده محمد السروری و رسول جعفریان در نشریه *پیام بهارستان*، شماره ۱۰ چاپ شده است. نویسنده در این اثر به گوشه‌هایی از حیات و نبردهای علی صلیحی پرداخته، اما در تبیین عوامل پیروزی علی بن محمد صلیحی در یمن کوشش کمتری به کار برده است.

۵. پایان‌نامه «بررسی روابط سیاسی صلیحیون یمن و فاطمیان مصر (۴۲۹-۵۳۲ق)» نوشته مریم حسن پور که در مقطع کارشناسی ارشد، در سال ۱۳۸۸ در دانشگاه الزهراء^(س) دفاع شده، به بررسی روابط سیاسی میان حکومت صلیحیان در یمن (۴۲۹-۵۳۲ق) و خلفای فاطمی مصر پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تبعیت داعیان صلیحی از خلفای فاطمی، موجب استحکام روابط دو دولت شد.

در حالی که بسیاری از پژوهش‌های پیشین به بررسی کلی تاریخ حکومت صلیحیان یا شرح مختصری از پیروزی‌های علی صلیحی پرداخته‌اند، این مقاله به‌طور خاص بر شناسایی و تحلیل عواملی متمرکز شده است که زمینه قدرت‌گیری صلیحی و تأسیس حکومت او را فراهم کرده‌اند. این مقاله طیف وسیعی از عوامل را مدّ نظر قرار داده که به قدرت‌گیری صلیحی کمک کرده‌اند. این رویکرد جامع به خواننده کمک می‌کند تا درک عمیق‌تری از عوامل زمینه‌ساز این رویداد تاریخی به دست آورد. این یافته‌ها درک ما از این دوره مهم تاریخی را ارتقا می‌دهد و می‌تواند به درک بهتر تحولات سیاسی و مذهبی در یمن کمک کند.

۱. وضعیت سیاسی یمن در آستانه برآمدن صلیحیان

در قرن پنجم قمری ضعف زیدیه و ناتوانی حاکمان سنی در یمن، زمینه را برای قدرت‌گیری علی بن محمد صلیحی فراهم کرد. زیدیه که به دو شاخه ناصری و جارودی تقسیم شده بودند (زباره، [بی‌تا]: ۷۸-۷۹)، به دلیل درگیری‌های داخلی و فشارهای فاطمیان مصر و امویان شام،

دچار ضعف شدید شدند (عمارہ یمنی، ۱۹۷۶: ۱۹۷-۱۹۸). در همین حال، حکومت‌های سنی یمن نیز فاقد رهبری مقتدر و توانایی ایجاد ثبات و اتحاد بودند.

در چنین شرایطی، علی صلیحی با بهره‌گیری از توان نظامی و مهارت‌های سیاسی خود، یمن را متحد ساخت و سلسلهٔ صلیحیان را بنیان نهاد (زبارہ، [بی‌تا]: ۷۹-۸۰). او با فتح صنعا، صعده و عدن، نزدیک به دو دهه بر بخش وسیعی از یمن حکومت کرد. مهم‌ترین دستاورد او یکپارچه‌سازی یمن بود؛ امری که در تاریخ این سرزمین بی‌سابقه محسوب می‌شود (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۴۱). با توجه به وضعیت متزلزل سیاسی و کشمکش‌های قبیله‌ای یمن، این اتحاد اهمیتی دوچندان داشت (جان‌احمدی، ۱۳۸۵: ۳۴). البته صلیحی در مسیر تثبیت قدرت خود با چالش‌ها و مخالفت‌های بسیاری مواجه بود.

۲. چگونگی دعوت علنی علی صلیحی

ده سال پس از دعوت پنهان به آیین اسماعیلی در ناحیهٔ حراز، علی صلیحی با آگاهی از کشمکش میان نفیس و نجاح^۱ بر سر وزارت در دولت آل زیاد (ابوالفداء، ۱۴۱۷: ۲۴/۲)، فرصت را برای دعوت علنی به این آیین، مغتنم شمرد. در این میان، نفیس با قتل ابراهیم بن عبدالله زمام امور را به دست گرفت، اما توفیقات او دیری نپایید و نجاح بر او غلبه کرد^۲ و مسند حکومت را از آن خود ساخت (ابن خلدون، ۱۹۸۵: ۴۵۶/۴). آشوب‌ها و بی‌ثباتی سیاسی در تهامه، فرصتی مغتنم برای علی صلیحی فراهم آورد تا دعوت خود را به صورت علنی اعلام کند. او با هماهنگی یارانش در سرتاسر یمن، در مراسم حج سال ۴۳۸ق. در مکه دعوت خود را در میان حجاج آغاز کرد. در این مراسم، پیروان اسماعیلی گرد او جمع شدند و با او بیعت کردند (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۲). پس از بازگشت از حج، مردم نواحی حراز نیز که از هواداران پدرش بودند، با او بیعت کردند. این امر توجه الموید نجاح (حک: ۴۵۲-۴۱۲ق) حاکم دولت بنی‌نجاح در تهامه و زبید را به فعالیت‌های سیاسی و مذهبی رقیب خود جلب کرد (زرکلی، ۱۹۸۹: ۴۱/۳). علی صلیحی با قدرت‌گیری در

۱ مرجان غلام حسین بن سلامه بود و دو بردهٔ حبشی به نام‌های نفیس و نجاح داشت (ابوالفداء، ۱۴۱۷: ۲۵/۲). مرجان به تحریک نفیس، حاکم خردسال و عمه‌اش را در سال ۴۰۷ق. در بند کرد و مدتی بعد (سال ۴۰۹ق) نفیس آن دو را به قتل رساند و آل زیاد را به کلی برانداخت (ابن خلدون، ۱۹۸۵: ۴۵۶/۴).

۲ نجاح حبشی ملقب به «الموید»، دولت بنی‌زیاد حاکم یمن را سرنگون کرد و حکومت بنی‌نجاح را در شهر زبید بنیان نهاد (ابن دبیع، ۱۴۰۹: ۱/۲۳۷-۲۳۸).

عرصه سیاست، به شخصیتی صاحب‌نفوذ و قدرتمند تبدیل شد و هدف خود از تشکیل حکومت را یکپارچه‌سازی یمن اعلام کرد.

۳. عوامل مؤثر بر قدرت و موفقیت حکومت صلیحی

حکومت علی بن محمد صلیحی (حک: ۴۳۹-۴۵۹ق) مصادف با دوره دوم حکومت فاطمیان مصر (حک: ۳۴۱-۴۸۷ق) بود که از درخشان‌ترین دوره‌های خلافت فاطمیان به شمار می‌رود. این دوره شاهد شکوفایی و پیشرفت در عرصه‌های قدرت نظامی، فرهنگ و تمدن فاطمیان بود. در این زمان، فاطمیان بر بخش وسیعی از ممالک اسلامی حاکم بودند و به عنوان خلیفه مسلمین در مقابل خلفای عباسی در بغداد و خلفای اموی در اندلس، به رقابت می‌پرداختند (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۴۲). حکومت طولانی فاطمیان مصر به گسترش و تقویت مذهب تشیع در شمال آفریقا انجامید. علی صلیحی (متوفای ۴۵۹ق) پس از استیلا بر یمن، با جدیت تمام به ترویج مذهب اسماعیلیه در آن سرزمین همت گمارد و در این راستا روابطی دوستانه و مستحکم با دربار فاطمیان مصر برقرار ساخت. حکومت فاطمی نیز از وجود این حکومت شیعی اسماعیلی در یمن به عنوان ابزاری کارآمد برای بسط نفوذ خود در منطقه بهره برد (باسورث، ۱۳۸۱: ۲۰۸/۱). صلیحی در سال ۴۳۹ق. در ناحیهٔ «مَسَار»^۱ واقع در شمال غربی صنعا، اعلام استقلال کرد و در سال ۴۵۵ق. با فتح صنعا بر تمامی یمن چیرگی یافت. قلمرو حکومت او از آن پس تا سال ۴۵۶ق. مکه را نیز در بر گرفت و از مکه تا حَضْرَمَوْت امتداد داشت (لین پل، ۱۳۸۹: ۱۷۱). در این بخش به بررسی و تحلیل عواملی می‌پردازیم که در تقویت و پیروزی حکومت علی صلیحی در یمن نقش‌آفرین بودند:

۱-۳. ساخت پایگاه و قلاع نفوذناپذیر

در سال ۴۳۹ق. علی صلیحی در اولین اقدام پس از اعلان عمومی دعوت، به منظور ایجاد امنیت و تشکیل حکومت مستقل، در مَسَار ناحیهٔ کوهستانی حراز، قلعه‌ای^۲ مستحکم و نفوذناپذیر بنا کرد (عمارہ یمنی، ۱۹۷۶: ۱۱۷). منطقهٔ حراز به سبب فاصله قابل توجه از مراکز آباد و مسیرهای صعب‌العبور کوهستانی، بستر مناسبی برای احداث قلعه و استقرار نخستین پایگاه قدرت صلیحیان

۱ مَسَار: کوهی رفیع در سلسله‌جبال ناحیه مناخه از توابع حراز، مشرف بر روستاها، مزارع و دژهای متعددی چون عتاره، وَسِیل، مَصْنَعَه و بیت‌القنص است (مقحفی، ۱۹۸۵: ۲/ ۱۵۰۸).

۲ مهم‌ترین قلعه‌های آن منطقه شامل مَسَار، شَبام، بیح، عَر و صَعْفان است (مقحفی، ۱۹۸۵: ۱/ ۴۴۱).

فراهم می‌کرد. دورافتادگی مناطق جنوبی یمن، به همراه تنوع مسیرهای دسترسی (بیابانی، جلگه‌ای و کوهستانی)، سبب شده بود خلفای عباسی توجه چندانی به این نواحی نداشته باشند. علی صلیحی با درک این موقعیت ممتاز، از حراز به عنوان کانونی برای جذب ناراضیان و مخالفان عباسی، گردآوری هم‌کیشان اسماعیلی و تشکیل هسته اولیه حکومت خود بهره برد. موقعیت استراتژیک حراز میان صنعا و الحدیده، بر اهمیت سوق‌الجیشی این منطقه می‌افزود و آن را به گزینه‌ای ایدئال برای تأسیس یک حکومت نوپا تبدیل می‌کرد (ثور، ۱۹۸۵: ۱/۴۱۰). علی صلیحی پرورش‌یافته در دامن کوهسار، از شناخت دقیق عوارض و گذرگاه‌های حراز برخوردار بود. وی با وقوف بر موقعیت استراتژیک این سامان و آنبوهی از ارتفاعات و تپه‌ها، از این امتیاز به نحو احسن بهره گرفت و با گزینش قلع^۱ صعب‌العبور، موفق به ایجاد موقعیتی ممتاز و امن گردید.

هدف علی صلیحی از گزینش ارتفاعات حراز به عنوان مقر حکومتی، صرفاً تسلط بر مهاجمان نبود، بلکه او با درایت و تدبیر، از شیب‌های تند تپه‌ها و کوه‌ها به عنوان حصار طبیعی بهره می‌برد که دسترسی دشمن به قلعه را به امری دشوار و طاقت‌فرسا تبدیل می‌کرد. آب‌وهوای بارانی و مرطوب منطقه به همراه خاکی حاصلخیز، حراز را به گوه‌ری سبز در میان انبوه کوه‌ها تبدیل کرده بود (سیاخی، ۱۹۸۰: ۱۲۲). در این سرزمین پریمیمنت، قهوه، گندم، جو، حبوبات و انواع میوه‌ها به ثمر می‌رسید و پرورش دام در کنار منابع سرشار زیرزمینی، همچون طلا و نقره، موجب شکوفایی اقتصادی حراز و رفاه ساکنان آن شده بود (ثور، ۱۹۸۵: ۱/۴۱۱).

علی صلیحی از اهمیت احداث انبارهایی برای ذخیره‌سازی آذوقه و دام آگاه بود. این انبارها در صورت محاصره قلعه، امکان تداوم مقاومت و تأمین معیشت ساکنان و سربازان را فراهم می‌کردند. صلیحی علاوه بر قلعه اصلی که در مسیر صنعا بنا نهاده بود، اقدام به احداث استحکامات متعدد در سراسر یمن کرد و تعدادی از قبایل آن نواحی را نیز تحت تسلط خود درآورد (ابن قاسم، ۱۳۸۸: ۱/۲۵۸). در سال ۴۴۳ق. قلعه مهم جبل النبی الشعیب^۲ (بیت خولان) در نزدیکی صنعا را فتح کرد و سپس قلعه یناع در حیمه را نیز به تصرف خود درآورد و شماری از مخالفان خویش را از میان برداشت (ربعی، ۱۹۹۳: ۷۴). از این رو، وجود قلعه‌ای نفوذناپذیر برای علی صلیحی، اهمیتی حیاتی داشت و نمایانگر قدرت و اقتدار او در میان مردم و سایر حاکمان بود.

۱ میانگین ارتفاع قله‌های رشته‌کوه حراز به حدود سه هزار متر از سطح تراز دریا می‌رسد (ترسیسی، ۱۴۱۰: ۱/۴۴۰).

۲ این قله رفیع‌ترین نقطه یمن محسوب می‌شود و در جوار شهر صنعا واقع شده است. خاک این کوهستان از حاصلخیزی قابل توجهی برخوردار است.

۲-۳. روابط حسنه با فاطمیان مصر

ارتباط وثیق صلیحی با فاطمیان مصر، نقشی کلیدی در تحکیم جایگاه و موقعیت او ایفا کرد (همدانی، ۱۹۵۵: ۹۳). از آغاز قیام، صلیحی با مرکز دعوت اسماعیلیه در قاهره ارتباط برقرار کرده بود. او به طور مستمر اخبار یمن را به اطلاع آنان می‌رساند و در امور مختلف کسب تکلیف می‌کرد و نظر خلیفه را جویا می‌شد، اما این ارتباط را به طور علنی آشکار نمی‌کرد (همدانی، همان، ۹۴).

دلایل خودداری صلیحی از ذکر علنی نام خلیفه فاطمی متعدد بود:

الف. ملاحظات راهبردی در قبال قبایل یمنی

صلیحی با اتخاذ رویکردی محتاطانه، از شورش قبایل یمنی در مناطقی که هنوز تحت سیطره او در نیامده بودند، پرهیز می‌کرد. این تدبیر هوشمندانه از تحریک احساسات قبیله‌ای و شعله‌ور شدن ناآرامی‌ها در مناطق تحت کنترل صلیحی جلوگیری می‌کرد و به او فرصت می‌داد تا تمرکز خود را بر تحکیم قدرت در قلمرو تصرف شده معطوف کند.

ب. موقعیت‌سنجی سیاسی در دوران خلافت المستنصر

صلیحی با درک عمیق از شرایط سیاسی حاکم بر مصر در دوران ابتدایی خلافت المستنصر بالله فاطمی (حک: ۴۲۷-۴۸۷ق)، از اقدامات شتابزده و تهاجمی خودداری می‌کرد. صغر سن^۱ المستنصر و ناپختگی او در عرصه حکمرانی، به همراه ناپایداری و بحران‌های اقتصادی دولت فاطمی، صلیحی را بر آن داشت تا با احتیاط عمل کند و منتظر تثبیت اوضاع در مصر بماند.

ج. محاسبات اقتصادی در سایه بحران‌های فاطمی

آگاهی صلیحی از مشکلات و تنگناهای اقتصادی دولت فاطمی، او را به اتخاذ رویکردی محتاطانه در قبال مصر ترغیب می‌کرد. بحران‌های اقتصادی مصر که هفت سال به طول انجامیده بود، صلیحی را بر آن داشت تا از هرگونه اقدام تهاجمی که می‌توانست به ضرر منافع اقتصادی

۱ با توجه به صغر سن المستنصر بالله خلیفه فاطمی، زمام امور در دست «جرجرائی» وزیر دربار بود. وی به عنوان همه‌کاره حکومت ایفای نقش می‌کرد. در سال ۴۳۶ق. با وفات جرجرائی، مادر المستنصر به نیابت از فرزند خردسالش عهده‌دار امور شد، اما تمایلات وی به یهودیان و انتصاب آنان به مناصب حساس دولتی، منجر به بروز آشوب و هرج‌ومرج گسترده‌ای در قلمرو فاطمی گردید. در دوره‌ای ده ساله، شاهد تغییر و تحولات بی‌دری در منصب وزارت بودیم؛ به گونه‌ای که چهل وزیر در این مدت کوتاه زمام امور را به دست گرفتند و اکثراً به قتل رسیدند (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۲۵۴/۴).

او تمام شود، پرهیز کند.

مقریزی عوامل اصلی بحران مصر را ضعف سلطنت در اداره امور، سیطره نظامیان بر امور دولت، کشمکش‌های درون‌خاندانی و کاهش آب نیل می‌داند (مقریزی، ۱۹۷۷: ۱۲۲). براساس اسناد المستنصر (السجلات المستنصریه)، دولت مرکزی در مناطقی چون اسکندریه، جیزه و صعید با ضعف روبه‌رو بود و هزینه‌های خدمات دولتی نیز افزایش یافته بود (مقریزی، همان، ۵۸-۶۰).

علی صلیحی پس از استیلا بر قدرت در سال ۴۳۹ق، حکومت خویش را به‌طور رسمی اعلان کرد (ابن خلدون، ۱۹۸۵: ۳/۴۰۳). یکی از اقدامات راهبردی و کلیدی صلیحی، برقراری روابطی مستحکم با حاکمان فاطمی مصر بود. این روابط نقشی محوری در دستیابی به موفقیت و تثبیت حکومت وی در یمن ایفا کرد.

صلیحی با برقراری روابط استراتژیک با فاطمیان مصر، اهداف و منافع متعددی را دنبال می‌کرد که در این بخش به ارزیابی و تحلیل آنها پرداخته می‌شود:

الف. جلب حمایت نظامی

در صورت وقوع درگیری با خلیفه عباسی و امرای تابع او، صلیحی به یاری نظامی فاطمیان مصر نیازمند بود. قدرت نظامی فاطمیان در آن دوره به مثابه بازوی قدرتمندی برای صلیحیان محسوب می‌شد و می‌توانست در حفظ و تثبیت حکومت او در یمن نقشی اساسی ایفا کند.

ب. تثبیت مشروعیت حاکمیت

حمایت و تأیید خلیفه فاطمی به عنوان رهبر مذهبی اسماعیلیان، از حکومت صلیحی در یمن، مشروعیت سیاسی و دینی او را در میان مردم تقویت می‌کرد. این امر به‌ویژه در اوایل تأسیس حکومت صلیحیان که با چالش‌های داخلی و خارجی متعددی روبه‌رو بود، از اهمیت بسزایی برخوردار بود.

ج. تقویت روابط اقتصادی

تبادل هدایا و برقراری روابط تجاری میان یمن و مصر، فواید اقتصادی متقابلی برای هر دو حکومت به همراه داشت. این امر ضمن رونق بخشیدن به تجارت و بازرگانی، به تبادل کالاها و محصولات متنوع بین دو سرزمین می‌انجامید و موجبات رفاه و آبادانی هر دو منطقه را فراهم می‌کرد.

علاوه بر موارد گفته شده، صلیحی از طریق برقراری روابط با فاطمیان، می توانست از تجارب و دانش سیاسی، فرهنگی و علمی آنان نیز بهره مند شود و از این طریق در اداره بهتر حکومت خود و ارتقای سطح زندگی مردم یمن گام های مؤثری بردارد.

مستنصر خلیفه مقتدر فاطمیان، اعتمادی بی حد و حصر به علی بن محمد صلیحی داشت و او را در پیشبرد اهدافش در یمن یاری می کرد (همدانی، ۱۹۵۵: ۹۳). این حمایت از جانب خلیفه، در قالب اعزام سپاهیان ورزیده، اعطای القاب رفیع و ارسال مکاتبات و نامه های تشویق آمیز به صلیحی، تجلی می یافت (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۷۲/۵). طبق آداب و رسوم دیرینه، اسماعیلیان یمن همواره هدایایی را به عنوان نشانه مودت و دوستی به دربار فاطمیان مصر ارسال می کردند. صلیحی نیز پس از فتح قلعه های پیرامون شهر مسار، نامه ای به خلیفه مستنصر نوشت و در آن تمایل اسماعیلیان یمن به اطاعت و وفاداری به خلافت فاطمی را اعلام کرد. این نامه همراه با هدایایی نفیس از جمله مشک، عنبر، شمشیر، چاقو، البسه فاخر و دیگر تحف ارزشمند به مصر فرستاده شد (حمادی، ۱۹۸۶: ۸۲).

المستنصر در پاسخ به هدایای علی صلیحی، به رسمیت شناختن حاکمیت وی بر یمن و تحکیم موقعیت او، پرچم فاطمی و القابی را برای صلیحی ارسال داشت (حمادی، همان، ۸۲). افزون بر آن، در نامه ای خطاب به صلیحی، وی را به تسخیر تمامی نواحی یمن و اکتفا نکردن به صنعا ترغیب کرد و وعده اعطای حمایت های معنوی، سیاسی و نظامی را به او داد (ابن دیبع، ۱۴۰۹: ۵۵/۱-۶۱). خلفای فاطمی مصر به منظور حمایت از علی صلیحی، القاب متعددی به وی اعطا می کردند که نشان دهنده جایگاه ویژه او نزد آنها بود. صلیحی نیز متقابلاً احترام زیادی برای خلفای فاطمی قائل بود. این القاب و تعابیر احترام آمیز بیانگر روابط نزدیک و صمیمی بین آنها بود که بر پایه اشتراکات مذهبی و سیاسی استوار بود. صلیحی از حمایت فاطمیان بهره می برد و در عوض، به ترویج مذهب اسماعیلی در یمن و تقویت نفوذ آنها کمک می کرد (قرشی، ۱۴۱۶: ۷/۷-۸). بی گمان روابط مستحکم علی صلیحی با خلفای فاطمی مصر، نقشی بنیادی در تثبیت و تقویت ارکان حکومت صلیحیان در یمن ایفا کرد. این مناسبات صلیحی را از موهبت یاری نظامی، سیاسی و مذهبی فاطمیان بهره مند ساخت و مشروعیت حاکمیت او را در یمن به طور قابل توجهی تقویت کرد.

۳-۳. تسامح و مردم‌داری

شخصیت علی صلیحی تجلیگاه خصایصی ممتاز بود که در جلب قلوب مردم و کامیابی او نقشی بنیادی ایفا می‌کرد. روحیه تسامح، مردم‌داری، عدالت‌خواهی، اهتمام به ارتباط با مردم و خلفای فاطمی مصر، از جمله عوامل اساسی در مشروعیت‌بخشی به حکومت او بوده‌اند. صلیحی با اتکا به روحیه تسامح و مردم‌داری، موفق به جذب اقشار مختلف جامعه شد. مورخانی چون جندی، همدانی و حمادی، این ویژگی بارز او را تأیید کرده‌اند (جندی، ۱۹۸۳: ۴۸۷؛ همدانی، ۱۹۵۵: ۱۱۲؛ حمادی، ۱۹۸۶: ۸۱). عدالت‌خواهی یکی از برجسته‌ترین خصایص علی صلیحی بود. او با ظلم و ستم ستیز می‌کرد و در اندیشه برپایی جامعه‌ای عادلانه بود. ارتباط وثیق با مردم از دیگر ویژگی‌های بارز او به شمار می‌رفت. صلیحی به‌طور مستقیم با مردم در تماس بود و از مشکلات و نیازهای آنان آگاهی داشت (همدانی، ۱۹۵۵: ۱۱۲). خصایص برجسته علی صلیحی عامه مردم را مجذوب او کرده و پایگاه مردمی سترگی برای وی فراهم آورده بود. این خصایص به ویژه عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی، در مشروعیت‌بخشی به حکومت صلیحیان نقشی اساسی ایفا کرد. روحیه شجاعت، برنامه‌ریزی و تلاش او در کنار سایر خصایص، وی را در به چالش کشیدن اقتدار عباسیان یاری رساند و زمینه را برای پیروزی او و تأسیس حکومت صلیحیان فراهم کرد. بررسی خصایص برجسته علی صلیحی نشان می‌دهد که این ویژگی‌ها نقشی بنیادی در جلب توجه توده مردم، مشروعیت‌بخشی به حکومت او و تأسیس سلسله صلیحیان داشته‌اند. علی صلیحی با درک اهمیت جذب مخالفان و ایجاد وحدت در یمن، سیاست مدارا را در پیش گرفت. او با رفتار ملایم و عادلانه، سعی در جلب نظر قبایل، سران مذهبی و دیگر گروه‌های مخالف داشت (همدانی، ۱۹۵۵: ۷۷).

این سیاست، ستونی رکین در تحکیم ارکان حکومت نوپای صلیحیان به شمار می‌آمد.^۱ علی صلیحی در میدان نبرد کینه را به کناری می‌نهاد و با بسیاری از مخالفان خویش پس از شکست، با سعه صدر و رأفت رفتار می‌کرد. از مصادیق بارز این رویکرد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱ در قلعه مسار، صلیحی در خطاب‌های خطاب به مردم حراز چنین گفت: «ای مردمان حراز، مهر و محبت من نسبت به شما و خویشاوندانتان بیکران است و حراست از شما بر من واجب. نیک می‌دانم که حق کدامین کس است و برای مظلوم حق ستانده‌شده را بازپس خواهم گرفت؛ ظالم را سرکوب خواهم کرد و عدالت را در این سرزمین برقرار خواهم ساخت» (همدانی، ۱۹۵۵: ۷۷).

الف. عفو و آزادسازی جعفر بن قاسم العیانی^۱ و یارانش پس از نبرد (ربعی، ۱۹۹۳: ۱۳۱؛ مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۰-۲۳۵).

ب. مدارا و ملایمت با «اسعد بن شهاب» حاکم تهامه از جانب صلیحی، در قبال خاندان بنو نجاح و مردم آن سامان (ابن قاسم، ۱۳۸۸: ۲۵۵/۱؛ ابن دیبع، ۱۴۰۹: ۱/۱۷۷).

ج. عفو و آزادسازی قاسم بن جعفر بن قاسم العیانی و برادرش محمد بن جعفر پس از هفتاد روز محاصره در قلعه هَرابه^۲ (ربعی، ۱۹۹۳: ۱۳۱؛ مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۵-۲۳۶).

د. عفو و آزادسازی ابوالنور ابن جَهوَر پس از محاصره و تسلیم شدن (همدانی، ۱۹۵۵: ۷۸-۸۰).
علی صلیحی در اقدامی سنجیده و مبتنی بر تدبیر، از تبعید مخالفانی که دست به دشمنی و عناد با او نزده بودند، خودداری می‌ورزید و به آنان اجازه می‌داد در موطن خویش سکونت گیرند (ابن دیبع، ۱۴۰۹: ۱/۳۰۴). این سیاست حکیمانه، قبایل و مردم یمن را مجذوب صلیحی کرد و پایگاه مردمی مستحکمی برای او فراهم ساخت. اتخاذ چنین رویکردی به‌ویژه در سال‌های آغازین حکومت صلیحی، نقشی اساسی در تحکیم پایه‌های حکومت نوپای او و جلوگیری از بروز شورش‌ها و ناآرامی‌ها داشت. صلیحی با مدارای مثال‌زدنی خود با گروه‌های مختلف مذهبی و سیاسی، تا حدی به ایجاد وحدت و همبستگی در یمن یاری رساند. سیاست سنجیده و مبتنی بر خرد علی صلیحی در اداره امور حکومت، نمونه‌ای بارز از هوش و تدبیر او بود. این سیاست کارآمد، در کنار دیگر اقدامات او، به ثبات و استمرار حکومت صلیحیان در یمن کمک شایانی کرد.

علی صلیحی در مواجهه با تنوع مذهبی و قبیله‌ای یمن، سیاست‌هایی متمایز و کارآمد اتخاذ کرد که نقشی بنیادی در استمرار حکومت و حفظ صلح و ثبات در این سرزمین داشتند (عمارہ یمنی، ۱۹۷۶: ۱۲۱). وی با وجود تعلق خاطر به مذهب اسماعیلی، رویکردی مسالمت‌جویانه و مداراگرانه در قبال پیروان دیگر مذاهب در پیش گرفت (ابن دیبع، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۸). صلیحی به

۱ در سده پنجم قمری، سلسله‌ای از امیران زیدی از خاندان قاسم عیانی، بر مناطقی از شمال یمن به‌ویژه ناحیه شَهاره حکمرانی می‌کردند. این امیران همگی پیرو مذهب حسینیّه بودند (ربعی، ۱۹۹۳: ۵۵). با وجود آنکه برخی از این امیران مانند قاسم بن جعفر بن قاسم عیانی واجد شرایط امامت زیدیه بودند، اعتقاد آنان به مهدویت و غیبت حسین بن قاسم مانع از اعلام امامتشان می‌شد. با این حال، این باور خللی در همکاری آنان با دیگر علویان که ادعای امامت داشتند، ایجاد نمی‌کرد. نمونه بارز این امر، حمایت آنان از امام ابوالفتح دیلمی است (ابن فند، ۱۴۲۳: ۲/۷۱۷-۷۱۸).

۲ هرابه: قلعه‌ای مستحکم واقع در وادعه از نواحی حوث است (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۴).

والیان و امرای خود دستور داد با اقلیت‌های مذهبی با عطف و سعه صدر رفتار کنند. این سیاستِ هوشمندانه به جذب اقشار مختلف جامعه و جلب اعتماد عمومی یاری رساند (ابن‌دیبع، همان، همان‌جا).

صلیحی به عنوان داعی و پیشوای بزرگ اسماعیلیان یمن، از حمایت و پشتیبانی بی‌دریغ پیروان خود در سراسر این سرزمین برخوردار بود (یمانی، ۱۹۸۸: ۷۵). قبایل اسماعیلی نظیر جُشم، یام و جُنُب با تقدیم هدایا و تجهیزات جنگی، به تقویت ارکان حکومت او کمک شایانی می‌کردند. صلیحی در ترویج مذهب اسماعیلی، روشی مسالمت‌آمیز را برگزیده بود و از هرگونه اجبار و اکراه پرهیز می‌کرد. او با برقراری عدالت و صلح در یمن، زمینه را برای گرایش داوطلبانه مردم به این مذهب فراهم ساخت (ابن‌دیبع، ۱۴۰۹: ۲۴۲/۱). صلیحی به منظور حفظ ثبات و قدرت حکومت خویش، سیاست تعامل سازنده با قبایل یمنی را در پیش گرفت و با ایجاد صلح و آشتی بین آنها، به وحدت و انسجام یمن یاری رساند.

در سال ۴۳۹ق. علی صلیحی با دعوت از قبایل اسماعیلی یمن به قلعه مسار، موفق به جلب حمایت آنان برای حکومت خود شد (حمادی، ۱۹۸۶: ۸۱). قبایلی چون نَهد،^۱ جُشم،^۲ یام،^۳ سَنحان،^۴ جُنُب، هُبیره (یمانی، ۱۹۸۸: ۷۵) و نیز برخی قبایل بزرگ همدان و حمیر (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۲۸) در زمره حامیان اصلی حکومت صلیحی به شمار می‌رفتند (محمود، ۱۹۶۹: ۵۷). سیاست‌های مذهبی و قبیله‌ای صلیحی بر پایه مدارا، صلح‌طلبی و تعامل استوار بود. این رویکردها در کنار دیگر اقدامات او، نقشی اساسی در تأسیس و تداوم حکومت صلیحیان در یمن ایفا کرد.

۳-۴. تدابیر جنگی و نظامی قابل توجه

ستیزها و کارزارهای علی صلیحی در یمن از سال ۴۳۹ق. آغاز شد و تا واپسین دم حیات او به درازا کشید. مورخان دوره‌های نبردهای وی را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. نبرد با قبایل

۱ نَهد: قبیله‌ای بزرگ از قضاعه در شمال یمن که از تبار نهدبن زیدبن ربیع‌بن سودبن اسلم‌بن الحاف می‌باشند (مقحفی، ۱۹۸۵: ۲/۱۷۶۷).

۲ جُشم: طایفه‌ای از فرزندان شمس‌بن وائل از حمیر که در قرن پنجم و ششم از حاکمان یمن بودند (مقحفی، ۱۹۸۵: ۳۲۹/۱).

۳ یام: قبیله‌ای از همدان و شاخه‌ای از ابوالعشیره یامی می‌باشند (ابن‌حاکم، ۱۴۰۳: ۱۰/۶۸-۷۳).

۴ سَنحان: نام قبیله‌ای در شمال غرب یمن که در روستای المَذَنج از توابع استان لَحج سکونت دارند و دارای روستاها و توابع زیادی می‌باشند (مقحفی، ۱۹۸۵: ۱/۸۱۷).

یمن شمالی؛ ۲. نبرد با زیدیه در صنعا و صعده؛ ۳. نبرد با قبایل یمن جنوبی؛ ۴. نبرد با نجاح حاکم تهامه.

صلیحی با اتکا به نبوغ و ابتکار در عرصه نظامی، از طریق اتخاذ تاکتیک‌های مبتنی بر غافلگیری، تهدیدات دشمن را خشی می‌کرد. وی در میدان نبرد، تنها با قبایل معاند و متخاصم به پیکار برمی‌خاست و از تعرض به قبایل بی‌طرف خودداری می‌کرد. صلیحی در برخورد با قبایل مختلف، از سیاست‌های متمایزی بهره می‌برد؛ گاه با ملایمت و گاه با قاطعیت رفتار می‌کرد و در نبردها اصول و قواعد تاکتیکی و نظامی را به کار می‌بست. پس از دعوت از یاران هم‌کیش اسماعیلی و گردآوری سپاه از قبایل مناطق مختلف، صلیحی به احداث قلاع و استحکامات بیشتر برای ساماندهی نیروها و تجهیزات خویش مبادرت کرد. در این دوره، صنعا و نواحی تابعه شاهد آشوب‌ها و درگیری‌های متعدد میان قبایل بود. آل حاشد به رهبری حاشدبن یحیی، آل ضحاک به ریاست محمدبن قیس بن ضحاک و قبیله خولان به سرداری ابن‌ابی‌الفتوح، هر یک در تلاش برای تصاحب پایتخت صنعا بودند (همدانی، ۱۹۵۵: ۷۸-۷۹).

در سال ۴۳۹ق. علی صلیحی با عزیمت به میدان نبرد، با سپاه جعفر بن قاسم بن علی العیّانی از زیدیه روبه‌رو شد و در جنگی سهمگین، لشکریان زیدیه را مغلوب کرد. در این نبرد، نواحی حضور و قلعه یناع از توابع حیمه به تصرف صلیحی درآمد (ابن قاسم، ۱۳۸۸: ۲۴۹/۱). در ادامه این پیروزی‌ها، صلیحی در سال ۴۴۳ق. حاشدبن یحیی ضحاک حاکم صنعا را در روستای صوف واقع در نزدیکی حیمه، از پای درآورد. در این نبرد خونین، بسیاری از بزرگان همدان، خولان، حمیر و بنی‌الحارث به دست سپاهیان صلیحی کشته شدند و شهر صنعا نیز به قلمرو او ضمیمه شد (ابن قاسم، همان، همان‌جا).

علی‌رغم کثرت سپاه دشمن، صلیحی با اتخاذ تدابیر جنگی هوشمندانه بر آنان غلبه کرد. بدین‌سان سپاه انبوه دشمن در «تنگه صوف» غافلگیر شد و فرصت نیافت تا در میدانی هموار و بدون مانع به نبرد بپردازد. صلیحی با یورش ناگهانی، دشمن را آشفته و مضطرب ساخت و فرصت دفاع را از آنان سلب کرد (ابن دیع، ۱۴۰۹: ۲۳۱/۱). عدم انسجام سپاه دشمن، عاملی کلیدی در شکست آنان بود. این امر ناشی از رقابت‌ها و نزاع‌های پیشین میان زیدیه و قبایل خولان، همدان و حمیر بود. این قبایل که اکنون برای مقابله با دشمنی مشترک متحد شده بودند، از وفاق سیاسی لازم برخوردار نبودند و غالباً برای حفظ منافع و قدرت خود، در میدان نبرد حاضر

می‌شدند. علاوه بر این، اختلافات داخلی سرداران و فرماندهان ابوالفتوح با او و تعصبات قبیله‌ای نیز بر تشدید این آشفتگی‌ها دامن می‌زد (حداد، ۱۹۶۸: ۱۸۲-۱۸۳). در مقابل، سپاهیان اسماعیلی به خاطر تعالیم مذهبی، از انسجام و اطاعت‌پذیری بالایی برخوردار بودند و با جدیت و بدون تردید از اوامر نظامی صلیحی اطاعت می‌کردند.

در سال ۴۴۳ق. در پی پیروزی در نبرد «صوف»، اشراف زیدی بار دیگر در «صید البرار» واقع در منطقه ریده، به منظور نبرد با صلیحی حاضر شدند. ریده که در حدود هفت فرسخی صنعا واقع بود، از جمله شهرهای پرجمعیت همدان و مرکز دادوستد حاشد و بکیل محسوب می‌شد^۱ و از اهمیت استراتژیک بالایی برخوردار بود (ابن حنّاک همدانی، ۱۴۰۳: ۱۱۴). در این نبرد سهمگین، صلیحی با اتکا به موقعیت برتر نظامی و تجهیزات جنگی خود، بر رقبای زیدی خویش غلبه یافت و جمع کثیری از آنان را به اسارت درآورد و شماری از بزرگان و فرماندهان زیدی را از میان برد (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۰).

در زمره ادوات و ابزار جنگی که صلیحی برای گشودن قلاع به کار می‌گرفت، منجنیق جایگاهی ویژه داشت. در سال ۴۴۸ق. وی قلعه هرابه را به محاصره خویش درآورد و با شلیک سنگ‌های عظیم منجنیق، استحکامات آن را ویران کرد و برج و باروهایش را فرو ریخت. در این نبرد، شریف فاضل به اسارت درآمد و سپاهیان همدان مغلوب شدند (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۴).

محاصره درازمدت از جمله شیوه‌های کارآمد در فتح قلاع دشمن به شمار می‌رفت. علی صلیحی در این میدان نیز تبحر و کارایی چشمگیری از خود به نمایش گذاشت. در سال ۴۴۳ق. در هرابه دشمن را به مدت هفتاد روز در محاصره خویش قرار داد و در سال ۴۵۰ق. در نبرد با یَعْفَر بن احمد کَرَنَدی در ذی‌جبله، به مدت نه ماه او را محاصره کرد تا آنکه سرانجام مغلوب و اسیر شد. بدین ترتیب، قلاع عظیم سنگی دُمْلُوَه و جَند به تصرف صلیحی درآمد (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۷). صلیحی در این تاکتیک محاصره، با بهره‌گیری از حربه تهدید و ایجاد رعب و وحشت در میان دشمنان، روحیه آنان را سست می‌کرد و اراده آنها را در هم می‌شکست و با به پایان

۱ مقدسی در نیمه دوم قرن چهارم قمری، از مردمان یمن از جمله قبایل شاکر و عامر، ساکنان دودمان‌های حاشد و بکیل، یاد کرده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱۰۴). وی یمنی‌ها را مردمانی سیاه و سبزه، لاغراندام و باریک‌تن توصیف کرده که عمدتاً جامه‌های پنبه‌ای می‌پوشیدند، غالباً نعلین به پا می‌کردند و جز گوشت قربانی خشک‌شده، گوشت دیگری نمی‌خوردند (مقدسی، همان، ۹۵-۹۶). ابن حنّاک نیز به پرورش زنبور عسل، کشت ذرت و تولید محصولاتی چون انگور، هلو، انار و انجیر در میان قبیله حاشد اشاره دارد (ابن حنّاک، ۱۴۰۳: ۳۱۱).

رساندن ذخایر و آذوقه آنها، تسلیم شدنشان را تسریع می‌کرد. صلیحی افزون بر روش‌های مرسوم حکومتی، از گروگان‌گیری به عنوان ابزاری کارآمد برای اعمال فشار بر حاکمان یمنی و قبایل بهره می‌برد (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۵). بدین‌سان او شخصیت‌های برجسته قبایلی را که تحت سیطره‌اش بودند، به گروگان می‌گرفت و در مکانی امن نزدیک به خود اسکان می‌داد. این اقدام هم ضمانتی برای جلوگیری از شورش مجدد قبایل یمنی (یمانی، ۱۹۸۸: ۷۶) و هم ابزاری برای ترور شخصیت رؤسای قبایل و کاهش محبوبیت آنان در میان مردم بود؛ چنان‌که یکی از مورخان یمنی در این باره چنین نگاشته است: «صلیحی پادشاهان یمن را به اسارت درآورد. آنان همواره در سایه او حضور داشتند؛ گویی از بیم طغیان، هرگز از او جدا نمی‌شدند» (لحجی، [بی‌تا]: ۱۷۸).

۳-۵. بهره‌گیری از نیروهای انسانی قابل اعتماد

پس از سرکوب دشمنان و مخالفان در سال ۴۵۵ق، صلیحی با اتکا به موقعیت جغرافیایی و منابع طبیعی ممتاز صنعا، این شهر را به عنوان پایتخت خویش برگزید و به عمران و آبادانی آن همت گمارد. او همچنین به منظور مقابله با مخاطرات ناشی از قدرت‌گیری قبایل یمن، به ساماندهی و انسجام‌بخشی به نیروهای انسانی خویش پرداخت. صلیحی به خوبی از نفوذ و قدرت قبایلی چون خولان، همدان و حمیر آگاه بود و آنان را تهدیدی بالقوه برای ثبات حکومت خویش می‌دانست؛ به همین دلیل با به کارگیری تدابیر سنجیده، به آموزش نیروهای نظامی وفادار و کارآمد مبادرت ورزید.

صلیحی به منظور تحکیم ارکان حکومت خویش و مقابله با خطرات ناشی از قدرت‌گیری قبایل یمن، با گزینش دقیق و هوشمندانه، نیروهای نظامی قابل اعتمادی را از میان مردم یمن برگزید که از تعهد، شجاعت و مهارت‌های رزمی لازم برخوردار بودند. افزون بر این، با جذب و حمایت از علما و دانشمندان برجسته، به تقویت پایه‌های فکری و فرهنگی حکومت خویش پرداخت. صلیحی به درستی دریافته بود که این افراد می‌توانند نقشی اساسی در تحکیم و تثبیت قدرت او، ایجاد وحدت و همبستگی در میان مردم یمن و ترویج آموزه‌های دینی ایفا کنند (همدانی، ۱۹۵۵: ۱۱۲). به دنبال برگزیدن صنعا به عنوان دارالخلافه^۱، صلیحی اهتمام خود را به سازماندهی قوای

۱. پس از صلیحی، پایتخت از صنعا به ذی‌جبله در ناحیه مخلاف جعفر انتقال یافت. این شهر که در شمار زیباترین ←

خویش معطوف داشت و در این راستا اقدام به تقسیم وظایف میان آنان کرد. وی در سپردن مناصب حکومتی، اولویت را به افراد مورد وثوق خویش که در کارزارهای پیشین جانفشانی کرده بودند و نیز هم‌کیشان اسماعیلی خویش اختصاص داد. صلیحی در پی کارگزاران و والیانی کارآمد بود که امانت‌داری را سرلوحه کار خویش قرار داده باشند و با کفایتی تمام، به اداره امور قلاع، ارتفاعات و کوهستان‌ها بپردازند. افزون بر آن، به منظور تأمین مخارج لشکری و کشوری، نیازمند افرادی امین بود تا وظیفه اخذ خراج از حکام یمنی را برعهده بگیرند (همدانی، ۱۹۵۵: ۸۱، ۱۱۳).

صلیحی به منظور ساماندهی امور حکومتی، یاران برجسته خود را از قبایل همدان، حمیر و مدحج برگزید و به مناصب کلیدی گماشت. بدین‌سان «احمد بن سالم» به عنوان امین المال و مسئول ارتباطات با حاکمان عدن منصوب شد و «ابو محمد بن ابی عقامه» عهده‌دار امور قضائی و رفع منازعات گردید. افزون بر این، صلیحی، ابوالحسین علی بن محمد را به عنوان مشاور امین خویش برگزید (عمار ه یمنی، ۱۹۷۶: ۱۲۰-۱۲۳).

در ادامه این اقدامات مدبرانه، صلیحی قلعه‌های استراتژیک یمن را به کارداران امرا سپرد؛ از آن جمله عبدالله بن صلیحی به ریاست قلعه خَدِ، حسین بن مهلهل به فرماندهی قلعه اخروج^۱، احمد بن مظفر صلیحی به والی‌گری صعبه، علی بن مالک بن شهاب به حکمرانی قلعه مسار و عبدالله بن موسی بن عیسی بن هارون به استانداری بیاض در حجه منصوب شدند (لحجی، [بی‌تا]: ۱۹۵). «سلطان عبدالله بن محمد بن علی» برادر صلیحی نیز مأموریت یافت قلعه تَعَكْر^۲ را اداره کند (همدانی، ۱۹۵۵: ۸۸). امیر مَكْرَم احمد بن علی^۳ فرزند صلیحی، به منطقه جَند اعزام گردید و اسماعیل بن یَعْفَر صلیحی بر یَحْصَب، رُعَین و عَس گمارده شد (همدانی، ۱۹۵۵: ۱۰۷). هدف صلیحی از این انتصابات، تحکیم قدرت خود در تمامی نواحی یمن بود.

→

شهرهای یمن محسوب می‌شود، در جنوب اب واقع است و از موهبت جریان دو رودخانه در تمامی فصول سال برخوردار است. در سال ۴۵۸ق. عبدالله بن محمد نقشه‌ای از این شهر ترسیم کرد. پس از درگذشت علی صلیحی، ملکه اروی در ذی‌جبله اقامت گزید و این شهر به دارالعز مشهور شد (ابن مجاور، ۱۹۹۶: ۱/۶۵).

۱ خَد: قلعه‌ای که بر روی ارتفاعات کوه حَیْش در شمال شهر اب واقع است (مقحفی، ۱۹۸۵: ۱/۵۶۱).

۲ اخروج: قلعه‌ای که بر روی کوه حراز واقع است و روستاها و مزارع زیادی اطراف آن وجود دارد (مقحفی، ۱۹۸۵: ۱/۴۲).

۳ تَعَكْر: قلعه‌ای که بر روی کوه عَظَین در نزدیکی ذی‌جبله واقع شده و مدتی مقر علی صلیحی و ملکه حره بوده است (مقحفی، ۱۹۸۵: ۱/۲۳۳).

۴ احمد فرزند علی صلیحی، مردی شجاع و دلاور بود. او شوهر اسماء بنت احمد معروف به ملکه حره یا اروی بوده است (زرکلی، ۱۹۸۹: ۱/۱۷۲).

در سال ۴۵۲ق. علی صلیحی با عزیمت به عدن در جنوب یمن، قصد تسخیر سرزمین‌های آیین و احور را در سر داشت. قبایل عدن که به نام «بنومعن» شناخته می‌شدند، با تسلیم شدن به صلیحی، اطاعت خود از او را اعلام کردند. صلیحی با أخذ گروگان از سران بنومعن، آنها را به عنوان نواب خود در عدن منصوب کرد. این اقدام هوشمندانه با توجه به مهارت و تخصص قبایل عدن در امور صیادی، کشتی‌رانی و مدیریت سواحل صورت گرفت (همدانی، ۱۹۵۵: ۸۶). بدین ترتیب صلیحی ضمن واگذاری حکومت عدن، لحج، آیین، حضرموت و شجر به بنومعن (همدانی، همان‌جا)، آنها را متعهد به پرداخت سالانه مبلغ صد هزار دینار به خزانه دولت صلیحی کرد (ابن دیبع، ۱۴۰۹: ۱/۳۰۴). این تدبیر صلح‌آمیز صلیحی، از وقوع جنگ مجدد با قبایل عدن ممانعت به عمل آورد و به دیگر قبایل یمن نیز نشان داد که در صورت اطاعت و اعتماد به حکومت صلیحی، می‌توانند از قدرت و استقلال خود در چارچوب دولت صلیحیان برخوردار باشند (ابن دیبع، همان، ۳۰۳-۳۰۴). در سال ۴۵۶ق. صلیحی با صدور حکمی، أسعدبن شهاب صلیحی را به عنوان عامل و کارگزار مناطق زبید و تهامه منصوب و آن مناطق را به صورت اقطاع و تیول به او واگذار کرد. أسعدبن شهاب صلیحی موظف بود که سالانه مبلغ صد هزار دینار به خزانه دولت صلیحی پرداخت کند^۱ (عمارہ یمنی، ۱۹۷۶: ۱۲۱-۱۲۲).

۳-۶. ضرب سکه

سکه‌ها به مثابه اسناد گویای تاریخ، گنجینه‌ای از اطلاعات ارزشمند در رابطه با ویژگی‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی هر عصر و دورانی را به ارمغان می‌آورند. ضرب سکه به نام حاکم، تجلیگاه قدرت و اقتدار او و اعلام رسمی وجود و ظهور حکومتش تلقی می‌شود (فهمی، ۲۰۲۱: ۴۴-۴۶). علی صلیحی با درک ژرف این مهم، ضرب سکه را به ابزاری کارآمد برای مشروعیت‌بخشی و تحکیم بنیان‌های حکومت نوپای خویش تبدیل ساخت. سکه‌های منتسب به ادوار نخستین حکومت صلیحیان، حاکی از تمایلات شیعی حاکمان این سلسله در آن برهه تاریخی است. نقش عباراتی چون «علی ولی الله» و عدم ذکر نام خلیفه عباسی یا فاطمی بر روی سکه‌ها، به روشنی گرایش‌های مذهبی علی صلیحی و اراده او برای استقلال از خلافت‌های مقتدر آن زمان را نمایان

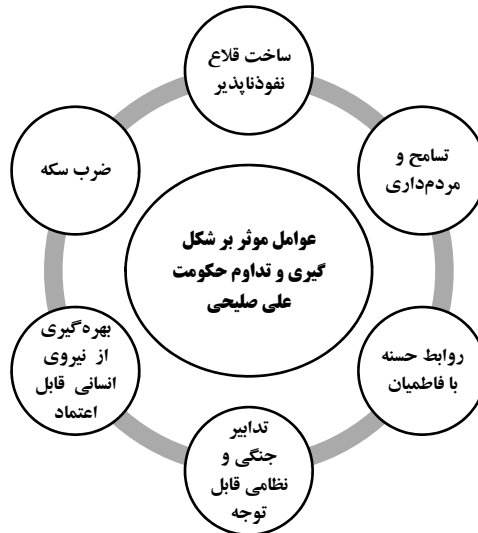
۱ اسماء همسر صلیحی، در واگذاری تیول به برادرش اسعدبن شهاب، نقشی بسیار مهم و تعیین‌کننده داشت (عمارہ یمنی، ۱۹۷۶: ۱۲۰).

می‌سازد. ضرب سکه به نام خویش، گامی مهم برای مشروعیت‌بخشی به حکومت صلیحی به شمار می‌رفت. این اقدام، به‌ویژه در میان مردم و سایر حکومت‌ها، به مثابه نشانه‌ای آشکار از قدرت و اقتدار حاکم جدید تلقی می‌شد (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۲). سکه‌ها همچون ابزاری تبلیغاتی کارآمد، برای ترویج اهداف و آرمان‌های حکومت صلیحی به کار گرفته می‌شدند. تصاویر و عبارات حک‌شده بر روی سکه‌ها، پیام‌های سیاسی و مذهبی مورد نظر حاکم را به مخاطبان القا می‌کردند. در سال‌های بین ۴۴۴ تا ۴۴۷ق. با گسترش فتوحات علی صلیحی و تسلط او بر سرزمین زبید، سکه‌های جدیدی با طرحی متفاوت ضرب شد (مطاع، ۱۹۸۶: ۲۳۳). این سکه‌ها گواهی بر روابط مستحکم و پایدار حکومت صلیحی با فاطمیان مصر به شمار می‌روند. استفاده از القابی چون «المستنصر بالله امیر المؤمنین» برای خلیفه فاطمی و «امیر المظفر نظام المؤمنین» برای علی صلیحی، بر وابستگی و دلدادگی صلیحیان به فاطمیان دلالت دارد. حک شدن عباراتی چون «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» و «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، عَلَى وَلِيِّ اللَّهِ» بر روی سکه‌ها، بیانگر گرایش‌های مذهبی حاکم و مردم آن دوره است (العش، ۱۹۸۱: ۴۳). بررسی سکه‌های دوره صلیحیان، دریچه‌ای ارزشمند به سوی سیاست‌ها، اهداف و روابط این حکومت با دیگر قدرت‌های منطقه می‌گشاید. سکه‌ها به عنوان ابزاری کارآمد برای مشروعیت‌بخشی، تبلیغات و ترویج ایدئولوژی، نقشی اساسی در تثبیت و استمرار حکومت صلیحیان ایفا کردند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که علی بن محمد صلیحی با اتخاذ تدابیر هوشمندانه سیاسی و نظامی، قادر به تأسیس و تحکیم حکومتی قدرتمند در یمن شد. او با استراتژی‌های متعددی که در حوزه‌های نظامی، دیپلماتیک و مردمی به کار گرفت، توانست محیطی امن و پایدار برای حکومت خود ایجاد کند. از جمله عواملی که به تداوم حکومت صلیحی انجامید، می‌توان به ساخت قلاع نفوذناپذیر به عنوان پایگاهی امن برای مقابله با دشمنان، برقراری روابط حسنه با فاطمیان مصر از طریق ایجاد کانال‌های دیپلماتیک مؤثر و ایجاد سازش و صلح با قبایل اسماعیلی که به گسترش پایگاه مردمی او در یمن انجامید، اشاره کرد. همچنین تصرف پایتخت صنعا به عنوان نماد مشروعیت حکومت، همراه با تسامح و مردم‌داری در برخورد با تنوع مذهبی، از جمله ویژگی‌هایی بود که به وحدت کشور کمک کرد. استفاده از ظرفیت‌های سیاسی از طریق ائتلاف‌های

هوشمندانه و توان نظامی برای سرکوب مخالفان و همچنین سیاست مدارا با اسیران و جلوگیری از خشونت بیش از حد، در کنار هم نقش اساسی در ایجاد یک دوره طولانی از ثبات و امنیت در یمن ایفا کردند. این دستاوردها نه تنها حکومتی مستحکم را به وجود آورد، بلکه الگویی برای حکمرانی عادلانه و موفق در تاریخ سیاسی و اجتماعی یمن به جای گذاشت.



نمودار: عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و تداوم حکومت علی صلیحی در یمن

منابع و مأخذ

- ابن حاتک همدانی، حسن بن احمد بن یعقوب (۱۴۰۳)، *صفة جزيرة العرب*، صنعاء: چاپ محمد بن علی اکوع.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمان بن محمد (۱۹۸۵)، *العبر و دیوان المبتدا و الخبر*، ج ۳، ۴، بیروت: دار الفکر.
- ابن دبیع، أبی الضیا عبدالرحمن بن علی الشیبانی الزبیدی (۱۴۰۹)، *قرة العیون فی اخبار الیمن المیمون*، تحقیق محمد الاکوع، ج ۱، قاهره: مطبعة السلفیه.
- ابن‌فند، محمد بن علی بن یونس بن علی الزحیف الصعدی (۱۴۲۳)، *مآثر الابرار فی تفصیل مجملات جواهر الاخبار*، ج ۲، عمان: چاپ عبدالسلام عباس وجیه و خالد قاسم محمد متوکل.
- ابن قاسم، یحیی بن حسین (۱۳۸۸)، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، تحقیق سعید عبدالفتاح عاشور و محمد

- مصطفی زیاده، ج ۱، قاهره: [بی‌نا].
- ابن مجاور، ابوالفتح نجم‌الدین یوسف بن یعقوب (۱۹۹۶)، *تاریخ المستنصر*، تحقیق ممدوح حسن محمد، ج ۱، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
 - ابوالفداء، عمادالدین اسماعیل بن علی (۱۴۱۷)، *المختصر فی اخبار البشر*، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة.
 - ابن تغری بردی، جمال‌الدین یوسف (۱۳۹۲)، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، ج ۴، ۵، قاهره: المؤسسة المصرية العامة.
 - باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱)، *سلسله‌های اسلامی جدید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، ج ۱، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
 - ترسیسی، عدنان (۱۴۱۰)، *بلاد سبأ و حضارات العرب الاولى*، ج ۱، بیروت: [بی‌نا].
 - ثور، عبدالله (۱۹۸۵)، *هذه هي اليمن: الارض والانسان والتاريخ*، ج ۱، بیروت: [بی‌نا].
 - جان‌احمدی، فاطمه (۱۳۸۵)، «داعیان حکومتگر صلیحی در یمن»، *نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)*، ش ۵۹، صص ۳۳-۶.
 - جندی، محمد بن یوسف بن یعقوب (۱۹۸۳)، *السلوک فی طبقة العلماء و الملوک*، تحقیق محمد بن علی الاکوع، صنعاء: مكتبة الارشاد.
 - حداد، محمد یحیی (۱۹۶۸)، *تاریخ اليمن السياسي*، قاهره: دار وهذان.
 - حمادی، محمد بن مالک (۱۹۸۶)، *كشف اسرار الباطنية*، تحقیق زینهم، قاهره: دار الصحوة.
 - دفتری، فرهاد (۱۳۸۶)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
 - ربیع، مفرج بن احمد (۱۹۹۳)، *سيرة الأميرين الجليلين الشريفين الفاضلين القاسم و محمد بن جعفر*، تحقیق رضوان السید، عبدالغنی محمود، بیروت: دار المنتخب العربی.
 - زبارة، محمد بن محمد [بی‌تا]، *تاریخ الائمة الزیدية فی اليمن حتى العصر الحديث*، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
 - زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹)، *الاعلام*، ج ۱، ۳، بیروت: دار العلم للملایین.
 - سیّاغی، حسین احمد (۱۹۸۰)، *معالم الآثار اليمنية*، صنعاء: [بی‌نا].
 - العرش، محمد ابوالفرج (۱۹۸۱)، «المسكوكات فی الحضارة الاسلامیة»، *مجلة الاكليل اليمنية*، صنعاء: وزارة الاعلام.
 - عماره یمنی، اَبی الحسن علی بن زیدان (۱۹۷۶)، *تاریخ اليمن*، تحقیق محمد الاکوع، قاهره: مطبعة السعادة.
 - فهمی، عبدالرحمن (۲۰۲۱)، *النقود العربية ماضيها و حاضرها*، [بی‌جا]: مؤسسة وكالة الصحافة العربية.
 - قرشی، ادریس عمادالدین (۱۴۱۶)، *عیون الاخبار و فنون الآثار فی فضائل الائمة الاطهار*، ج ۷، بیروت: دار الأندلس.
 - لحجی، مسلم بن محمد بن جعفر بن الحسن [بی‌تا]، *تاریخ مسلم لحجی*، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی.
 - لیل، استانی (۱۳۸۹)، *طبقات السلاطین*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران: دنیای کتاب.
 - محمود، حسن سلیمان (۱۹۶۹)، *تاریخ اليمن السياسي فی العصر الاسلامی*، بغداد: مطبعة دار الجاحظ.

- مطاع، احمد بن احمد بن محمد (١٩٨٦)، *تاریخ الیمن الاسلامی*، تحقیق عبدالله محمد الحبشی، بیروت: دار التنویر.
- مقحفی، ابراهیم احمد (١٩٨٥)، *معجم المُدن و القبائل الیمنیة*، ج ١، ٢، صنعاء: منشورات دار الحکمة.
- مقدسی، شمس الدین ابوعبدالله بشاری (١٣٦١)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: کوشش.
- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (١٩٧٧)، *اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطمیین الخلفاء*، تحقیق محمد حلمی، قاهره: مطابع الهرام التجاریه.
- همدانی، حسین بن فیض الله (١٩٥٥)، *الصلیحیون و حركة الفاطمیة فی الیمن*، تحقیق حسن سلیمان محمود جهنی، قاهره: چاپ الرساله.
- یمانی، تاج الدین عبدالباقی بن عبدالمجید (١٩٨٨)، *بهجة الزمن فی تاریخ الیمن*، بیروت: دار الفكر المعاصر.

List of Sources with English Hnadwriting

- Abū al-Fidā', 'Imād al-Dīn Ismā'īl ibn 'Alī (1417 AH), *al-Mukhtaṣar fī Akhbār al-Bashar*, Vol. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- al-'Ish, Muḥammad Abū al-Faraj (1981), "al-Maskūkāt fī al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah," *Majallat al-Akāl al-Yamaniyyah*, Ṣan'ā': Wizārat al-I'lām. [In Arabic]
- Bosworth, Clifford Edmund (1381 AH), *Silsilah-hā-yi Islāmī-yi Jadīd*, trans. Fereydoun Badra'i, Vol. 1, Tehran: Markaz-e Bāzshenāsi-ye Islām wa Īrān. [In Persian]
- Daftary, Farḥād (1386 AH), *Tārīkh wa 'Aqā'id-i Ismā'īliyyah*, trans. Fereydoun Badra'i, Tehran: Farzān Rūz. [In Persian]
- Fahmī, 'Abd al-Raḥmān (2021), *al-Nuqūd al-'Arabiyyah: Māḍihā wa Ḥāḍiruhā*, [n.p.]: Mu'assasat Wikālat al-Ṣaḥāfah al-'Arabiyyah. [In Arabic]
- Ḥaddād, Muḥammad Yaḥyā (1968), *Tārīkh al-Yaman al-Siyāsī*, Cairo: Dār Wahdān. [In Arabic]
- Hamdānī, Ḥusayn ibn Fayḍ Allāh (1955), *al-Ṣulayḥiyyūn wa Ḥarakat al-Fāṭimiyyah fī al-Yaman*, ed. Ḥasan Sulaymān Maḥmūd Jahnī, Cairo: Al-Risālah Press. [In Arabic]
- Ḥammādī, Muḥammad ibn Mālīk (1986), *Kashf Asrār al-Bāṭiniyyah*, ed. Zunayhim, Cairo: Dār al-Ṣaḥwah. [In Arabic]
- Ibn Dayba', Abū al-Diyā' 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī al-Shaybānī al-Zabīdī (1409 AH), *Qurrat al-'Uyūn fī Akhbār al-Yaman al-Mīmūn*, ed. Muḥammad al-Akwā', Vol. 1, Cairo: Maṭba'at al-Salafiyyah. [In Arabic]
- Ibn Fund, Muḥammad ibn 'Alī ibn Yūnus ibn 'Alī al-Zaḥīf al-Ṣa'dī (1423 AH), *Ma'āthir al-Abrār fī Tafṣīl Mujmalāt Jawāhir al-Akbār*, Vol. 2, 'Ammān: Edited by 'Abd al-Salām 'Abbās Wajīh and Khālīd Qāsim Muḥammad Mutawakkil. [In Arabic]
- Ibn Hā'ik al-Hamdānī, Ḥasan ibn Aḥmad ibn Ya'qūb (1403 AH), *Ṣīfat Jazīrat al-'Arab*, Ṣan'ā': Edited by Muḥammad ibn 'Alī al-Akwā'. [In Arabic]

- Ibn Khaldūn, Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (1985), al-‘Ibar wa Dīwān al-Mubtada’ wa al-Khabar, Vols. 3–4, Beirut: Dār al-Fikr. **[In Arabic]**
- Ibn Mujāwir, Abū al-Faṭḥ Najm al-Dīn Yūsuf ibn Ya‘qūb (1996), Tārīkh al-Mustabshir, ed. Mamdūh Ḥasan Muḥammad, Vol. 1, Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah. **[In Arabic]**
- Ibn Qāsim, Yaḥyā ibn Ḥusayn (1388 AH), Ghāyat al-Amānī fī Akhbār al-Qaṭr al-Yamānī, ed. Sa‘īd ‘Abd al-Fattāh ‘Āshūr and Muḥammad Muṣṭafā Ziyādah, Vol. 1, Cairo: [n.p.]. **[In Arabic]**
- Ibn Taghrībīrdī, Jamāl al-Dīn Yūsuf (1392 AH), al-Nujūm al-Zāhirah fī Mulūk Miṣr wa al-Qāhirah, Vols. 4–5, Cairo: al-Mu‘assasah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah. **[In Arabic]**
- Jān-Aḥmadī, Fāṭimah (1385 AH), "Dā‘iyān-i Ḥukūmatgar Ṣulayhī dar Yaman," Nashriyyah-yi ‘Ulūm-i Insānī-yi Dānishgāh al-Zahrā’ (S), No. 59, pp. 6–33. **[In Persian]**
- Jundī, Muḥammad ibn Yūsuf ibn Ya‘qūb (1983), al-Sulūk fī Ṭabaqāt al-‘Ulamā’ wa al-Mulūk, ed. Muḥammad ibn ‘Alī al-Akwā’, Ṣan‘ā’: Maktabat al-Irshād. **[In Arabic]**
- Lahjī, Muslim ibn Muḥammad ibn Ja‘far ibn al-Ḥasan [n.d.], Tārīkh Muslim Lahjī, Ṣan‘ā’: Mu‘assasat al-Imām Zayd ibn ‘Alī. **[In Arabic]**
- Lane-Poole, Stanley (1389 AH), Ṭabaqāt al-Salāṭīn, trans. ‘Abbās Iqbāl Āshtiyānī, Tehran: Dunyā-yi Kitāb. **[In Persian]**
- Maḥmūd, Ḥasan Sulaymān (1969), Tārīkh al-Yaman al-Siyāsī fī al-‘Aṣr al-Islāmī, Baghdad: Maṭba‘at Dār al-Jāhīz. **[In Arabic]**
- Maqdisī, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Bashshārī (1361 AH), Aḥsan al-Taqaṣīm fī Ma‘rifat al-Aqālīm, trans. ‘Alī Naqī Munzavī, Tehran: Kūmish. **[In Persian]**
- Maḥfāfī, Ibrāhīm Aḥmad (1985), Mu‘jam al-Mudun wa al-Qabā’il al-Yamaniyyah, Vols. 1–2, Ṣan‘ā’: Manshūrāt Dār al-Ḥikmah. **[In Arabic]**
- Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī (1977), Itti‘āz al-Ḥunafā’ bi-Akhbār al-A‘immah al-Fāṭimiyyīn al-Khulafā’, ed. Muḥammad Ḥilmī, Cairo: Maṭābi‘ al-Harām al-Tijārīyah. **[In Arabic]**
- Muṭā‘, Aḥmad ibn Aḥmad ibn Muḥammad (1986), Tārīkh al-Yaman al-Islāmī, ed. ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥabshī, Beirut: Dār al-Tanwīr. **[In Arabic]**
- Qurashī, Idrīs ‘Imād al-Dīn (1416 AH), ‘Uyūn al-Akhbār wa Funūn al-Āthār fī Faḍā’il al-A‘immah al-Aṭhār, Vol. 7, Beirut: Edited by Muṣṭafā Ghālib. **[In Arabic]**
- Rabi‘ī, Mufarriḥ ibn Aḥmad (1993), Sīrat al-Amīrayn al-Jalīlayn al-Sharīfayn al-Fāḍilayn al-Qāsim wa Muḥammad ibn Ja‘far, ed. Riḍwān al-Sayyid and ‘Abd al-Ghanī Maḥmūd, Beirut: Dār al-Muntakhab al-‘Arabī. **[In Arabic]**
- Sayyāghī, Ḥusayn Aḥmad (1980), Ma‘ālim al-Āthār al-Yamaniyyah, Ṣan‘ā’: [n.p.]. **[In Arabic]**
- Tarsīsī, ‘Adnān (1410 AH), Bilād Saba’ wa Ḥaḍārāt al-‘Arab al-‘Ulā, Vol. 1, Beirut: [n.p.]. **[In Arabic]**
- Thawr, ‘Abd Allāh (1985), Hādhihi Hiya al-Yaman: al-Arḍ wa al-Insān wa al-Tārīkh, Vol. 1, Beirut: [n.p.]. **[In Arabic]**

- ‘Umārah al-Yamanī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Zaydān (1976), Tārīkh al-Yaman, ed. Muḥammad al-Akwā‘, Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘ādah. **[In Arabic]**
- Yamānī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Bāqī ibn ‘Abd al-Majīd (1988), Bahjat al-Zaman fī Tārīkh al-Yaman, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir. **[In Arabic]**
- Zabarah, Muḥammad ibn Muḥammad [n.d.], Tārīkh al-A‘immah al-Zaydiyyah fī al-Yaman ḥattā al-‘Aṣr al-Ḥadīth, Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyah. **[In Arabic]**
- Ziriklī, Khayr al-Dīn (1989), al-A‘lām, Vols. 1, 3, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn. **[In Arabic]**

بررسی عوامل شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس (۹۰۷-۹۸۰ق)

با تکیه بر نظریه محرومیت نسبی

فرشید لاری منفرد^۱

محمدعلی چلونگر^۲

علی اکبر عباسی^۳

چکیده: کرانه‌های جنوبی خلیج فارس منطقه‌ای مهم و راهبردی از نظر سیاسی، نظامی و اقتصادی است. همین امر موجب توجه دولت‌های استعمارگر غربی به‌ویژه پرتغالی‌ها برای تسلط بر مراکز و بنادر تجاری آن شد؛ به‌طوری که با آغاز قرن دهم قمری، استعمارگران به راحتی بر بسیاری از این مناطق تسلط پیدا کردند. با این همه، مردمان این نواحی - به‌ویژه شیعیان - در برابر حضور قدرت‌های خارجی ساکت ننشستند و قیام‌های متعددی را علیه آنان برپا کردند. این تحقیق در پی آن است تا با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، به بررسی شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس از منظر نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عواملی چون تضعیف حیات اقتصادی و تجاری شیعیان، ظلم و رفتارهای خشونت‌آمیز استعمارگران، آشوب و نبود امنیت اجتماعی و همچنین تضعیف ارزش‌های دینی، در شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان نقش اساسی داشته است.

واژه‌های کلیدی: شیعیان، خلیج فارس، استعمار، محرومیت نسبی، سواحل جنوبی.

 10.22034/16.63.6

farshid.lari.th@gmail.com

 ORCID: 0009-0000-9074-6006

m.chelongar@ltr.ui.ac.ir

 ORCID: 0000-0001-9632-7291

aa.abbasi@ltr.ui.ac.ir

 ORCID: 0000-0003-2678-1549

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

۲ استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

۳ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴

Analysis of Factors Forming Anti-Colonial Struggles of Shiites on the Southern shores of the Persian Gulf (907-980 AH) based on Relative Deprivation Theory

Farshid Lari Monfared¹
Mohammad Ali Chelongar²
Ali Akbar Abbasi³

Abstract: The southern shores of the Persian Gulf are considered a significant and strategic region from political, military, and economic points of view. This strategic significance drew the attention of Western colonial governments, particularly the Portuguese to try to dominate trading hubs and ports of this region. Thus, colonial forces easily dominated many of these regions by the beginning of the 10th century AH. Nevertheless, the people of these areas, especially the Shiites, did not remain silent in the face of foreign powers and organized numerous uprisings against them. This study aims to explore the emergence of anti-colonial struggles led by the Shiites along the southern shores of Persian Gulf, using a descriptive-analytical approach based on library sources. It examines these struggles through the viewpoint of Ted Robert Gurr's "Relative Deprivation Theory". The findings reveal that several key factors contributed to the formation of these anti-colonial movements, including the weakening of the economic and commercial life of the Shiites, the oppression and violences committed by colonial powers, anarchy and lack of social security, and finally the weakening of religious values.

Keywords: Shiites, Persian Gulf, Colonialism, relative deprivation, southern shores.

 10.22034/16.63.6

- 1 PhD Candidate of Islamic History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities University of Isfahan, Isfahan, Iran. farshid.lari.th@gmail.com  ORCID: 0009-0000-9074-6006
- 2 Professor of Islamic History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding author). m.chelongar@ltr.ui.ac.ir  ORCID: 0000-0001-9632-7291
- 3 Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities University of Isfahan, Isfahan, Iran. aa.abbasi@ltr.ui.ac.ir  ORCID: 0000-0003-2678-1549

Receive Date: 2024/06/17 Accept Date: 2024/10/25



مقدمه

در ابتدای سده دهم قمری جهان اسلام و به‌ویژه سواحل جنوبی خلیج فارس شاهد تحولاتی بود که پیامدهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مهمی برای شیعیان این منطقه داشت. موقعیت استراتژیک جغرافیایی و منابع اقتصادی سرشار آن، این مناطق را در معرض تعرض پدیده‌ای به نام استعمار قرار داد. برای نخستین بار پرتغالی‌ها با هدف کسب منافع اقتصادی، این پدیده را با سبک و روش‌های گوناگون ادامه دادند. با وجود این، شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس به‌ویژه مناطق بحرین، قطیف و احساء قیام‌ها و شورش‌های متعددی را علیه آنان انجام دادند و توانستند مبارزات ضد استعماری خود را با هدف تجدید حیات اجتماعی و اقتصادی خود و رهایی از استیلای روافزون پرتغالی‌ها، به سایر مناطق خلیج فارس گسترش دهند.

در این زمان، خاندان «فال» نقش ویژه‌ای در سامان دادن به قیام‌های شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس به‌ویژه بحرین داشتند. با این حال، ظهور استعمار در سواحل جنوبی خلیج فارس و به دنبال آن بروز بحران‌های عمیق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برای ساکنان این مناطق، زمینه را برای یک بی‌ثباتی پایدار فراهم کرد. از این رو، به نظر می‌رسد نارضایتی شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس و مبارزات ضد استعماری آنان برای بازیابی حقوق از دست رفته خود در این منطقه، بی‌ارتباط با نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر^۱ نباشد. براساس این نظریه، پیش شرط منازعه خشونت‌آمیز، محرومیت نسبی است که به عنوان ادراک کنشگران درباره مغایرت بین انتظارات ارزشی و توانمندی ارزشی آشکار محیطشان تعریف می‌شود (گر، ۱۳۹۸: ۳۵). علاوه بر این، به اعتقاد تد رابرت گر، شورش ریشه در پاسخ‌های جمعی مردم به انتظارات محقق نشده ناشی از تغییرات اجتماعی دارد که این امر درواقع همان محرومیت نسبی نامیده می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۱۴).

پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیقات منسجم و جامعی درباره موضوع پژوهش حاضر به زبان فارسی صورت نگرفته، اما در آثار پژوهشگران عرب‌زبان معاصر اشاراتی به مبارزات ضد استعماری شیعیان مناطق جنوبی

1 Ted Robert Gurr

خلیج فارس دیده می‌شود که نوار، مشیخص، مدن و دروره^۱ از جمله این پژوهشگران‌اند. این نویسندگان به بررسی وضعیت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این مناطق در زمان حضور استعمار پرداخته‌اند. با وجود این، این واکاوی بیشتر ناظر بر چگونگی حضور دولت‌های استعمارگر و تسلط آن بر مراکز مهم تجاری و بازرگانی است و نقش شیعیان در قیام‌ها، شورش‌ها و مبارزات ضد استعماری به خوبی ترسیم نشده است. نویسندگان اروپایی نیز عمدتاً به دفاع و توجیه اقدامات دولت‌های استعمارگر پرداخته‌اند که لوریمر^۲ و پاتر^۳ از جمله این نویسندگان می‌باشند. در این آثار به بررسی چگونگی حضور قدرت‌های خارجی، به‌ویژه پرتغالی‌ها در کرانه‌های جنوبی خلیج فارس پرداخته شده، اما از بررسی تأثیرات حضور قدرت‌های اروپایی بر حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مردمان این مناطق غفلت شده است. کل نیز در کتاب خود^۴ به بررسی تحولات تاریخی مرتبط با شیعیان خاورمیانه پرداخته است. با این همه، وی نیز به نقش استعمارگران در تضعیف حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شیعیان کرانه‌های جنوبی خلیج فارس اشاره‌ای ندارد.

گفتنی است نگارندگان پژوهش حاضر مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان این مناطق را براساس نظریه «روان‌شناختی» تد رابرت گر تحلیل کرده‌اند. بر همین اساس، پرسش پژوهش حاضر این است که: چه ترکیب‌هایی از معرف‌های محرومیت نسبی موجب تکوین قیام و مبارزات سیاسی شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس شده‌اند؟ برای پاسخ به پرسش مزبور، فرضیه ذیل به آزمون گذاشته شده است: مبارزات ضد استعماری شیعیان در این منطقه، به سبب شرایط پرتنش ناشی از ظهور استعمار و تأثیرات آن بر حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شیعیان به وجود آمده است؛ به گونه‌ای که شیعیان همزمان با کاهش سطح نفوذ اجتماعی و تضعیف جایگاه سیاسی و اقتصادی خود، به مبارزات گسترده‌ای علیه پرتغالی‌ها روی آوردند. بر همین اساس، هدف از تحقیق حاضر شناسایی و تحلیل عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس مبتنی بر نظریه محرومیت

۱ عبدالعزیز نوار (۲۰۰۱)، *وثائق تاریخ العرب الحدیث*، قاهره: عین للدراسات و البحوث الانسانیة؛ ابراهیم دروره (۲۰۰۲) *تاریخ الاحتلال البرتغالی للقطیف ۱۵۲۱-۱۵۷۲*، ابوظبی: المجمع الثقافی؛ عبدالعظیم مشیخص (۲۰۰۲)، *القطیف و ملحقاتها*، بیروت: شركة الشيخ للتحقیق و النشر؛ یوسف مدن (۲۰۱۵)، *قری البحرین الثلاثانة و الستون بین الحقیقة و الوهم*، بیروت: مرکز اوال للدراسات و التوثیق.

2 J. G. Lorimer (1986), *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman, and Central Arabia*, London: International West Mead.

3 Lawrence Potter (2008), *The Persian Gulf in History*, United States: Palgrave Macmillan.

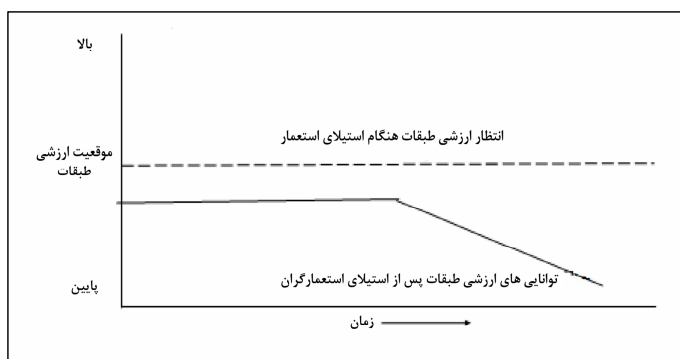
4 Juan Cole (2002), *Scared Space and Holy War*, London: Tauris.

نسبی تد رابرت گر است.

مبانی نظری تحقیق

عبارت محرومیت نسبی ابتدا به صورت نظام‌مند مورد استفاده «ساموئل ای استوفر»^۱ و «جان آدامز»^۲ (۱۹۴۹) قرار گرفت که دلالت بر نقض انتظارات داشت (گر، ۱۳۹۸: ۵۹)، اما تد رابرت گر به تدریج چارچوب و اصول آن را تکمیل کرد و توانست در کتاب *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند* شکل جامعی از آن را ارائه دهد؛ تا جایی که امروزه نظریه محرومیت نسبی با نام وی پیوند خورده است. وی در این باره نوشته است: «محرومیت نسبی [منبع نارضایتی] به عنوان برداشت بازیگران از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی‌شان تعریف می‌شود. انتظارات ارزشی، کالاها و شرایط زندگی‌ای هستند که مردم خود را مستحق آنها می‌دانند. توانایی‌های ارزشی کالاها و شرایطی‌اند که آنها فکر می‌کنند عملاً توانایی کسب و حفظ آنها را دارند» (گر، ۱۳۸۸: ۴۷). بنابراین در نگاه وی، محرومیت نسبی به سه دسته متفاوت تقسیم می‌شود:

الف. محرومیت نزولی^۳: که در آن انتظارات ارزشی یک گروه نسبتاً ثابت باقی می‌ماند، اما این تصور وجود دارد که توانایی‌های ارزشی رو به کاهش‌اند (گر، ۱۳۸۸: ۶۸).



نمودار شماره ۱: الگوی محرومیت نزولی

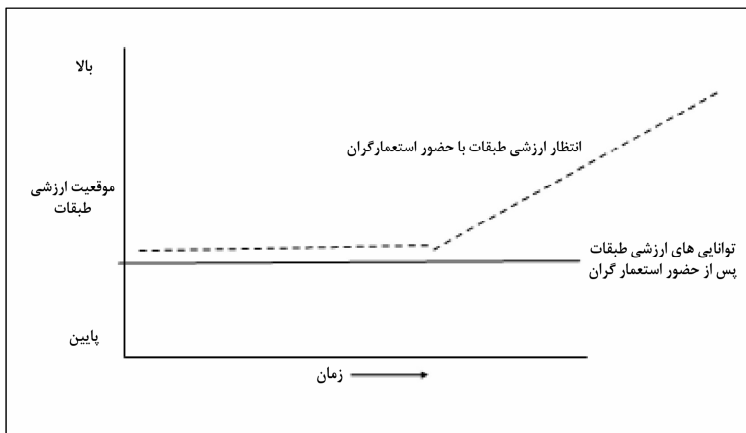
1 Samuel A. Stouffer et al.

2 John Stacey Adams.

3 Decremental

نمودار شماره ۱ بیانگر این است که با وجود تغییر اندک در انتظارات ساکنان سواحل جنوبی خلیج فارس هنگام حضور برتغالی‌ها، سطح توانایی ارزشی آنها در برخی موارد نزول کرد و با فاصله گرفتن انتظارات و توانایی‌ها، زمینه شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان فراهم شد.

ب. محرومیت ناشی از رشد خواسته‌ها: محرومیت ناشی از بلندپروازی یا محرومیت آرزویی که در آن توانایی‌ها نسبتاً ایستا باقی می‌مانند و انتظارات افزایش می‌یابند و تشدید می‌شوند (گر، همان، ۷۲).

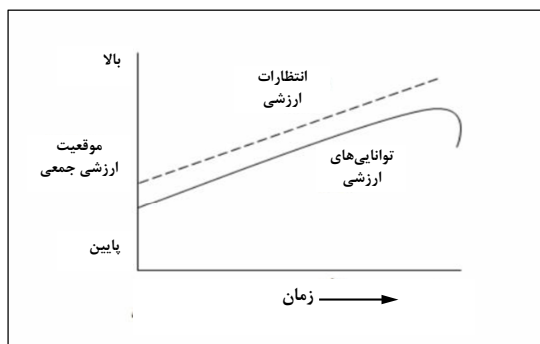


نمودار شماره ۲: الگوی محرومیت ناشی از بلندپروازی

نمودار شماره ۲ بیانگر این است که انتظارات ارزشی طبقات بالا رفت، اما توانایی آنها ثابت ماند و بدین سبب انتظارات و توانایی‌ها از هم فاصله گرفتند و زمینه آغاز قیام فراهم شد. ج. محرومیت صعودی^۲: اگر توانایی ارزشی پس از دوره‌ای از بهبود ثابت بماند یا کاهش یابد، محرومیت نسبی صعودی یا پیش‌رونده حاصل می‌آید (همان، ۷۴).

1 Aspirational

2 Progressive



نمودار شماره ۳: الگوی محرومیت صعودی

نمودار شماره ۳ نیز نشانگر این است که عواملی چون تضعیف حیات اقتصادی شیعیان، گسترش ظلم و بی‌عدالتی، رواج ناامنی و هرج و مرج و در نهایت، تضعیف ارزش‌های مذهبی شیعیان باعث محرومیت نسبی در بین ساکنان سواحل جنوبی خلیج فارس شد.

در نظریه محرومیت نسبی، سطوح عینی رفاه مادی و اجتماعی تمایل به خشونت علیه دولت را تعیین نمی‌کند، بلکه نحوه نگرش مردم به شرایط موجود خود نسبت به دستاوردهای مورد انتظارشان، آنها را به شورش تشویق می‌کند (Sekul, 1976: 12). بر مبنای این نظریه، نتیجه گسترش محرومیت نسبی در جامعه، افزایش نارضایتی مردم (به عنوان شرط لازم) است که عدم رفع آن، پتانسیل خشونت جمعی را به وجود می‌آورد. این پتانسیل در کنار دو عامل توجیهات هنجاری (وجود فرهنگ و سابقه خشونت و میزان مشروعیت نظام سیاسی) و توجیهات فایده‌انگارانه (ایدئولوژی مخالفان، فایده‌مندی کاربرد خشونت و غیره) می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری نارضایتی سیاسی و در ادامه خشونت سیاسی شود (گلدستون، ۱۳۹۸: ۱۹). به بیان دیگر، از دیدگاه رابرت گر افراد هنگامی خشمگین می‌شوند که احساس کنند شکافی میان آنچه به دست می‌آورند و آنچه استحقاق آن را دارند، وجود دارد. مردمان خشمگین با به دست آوردن فرصت دست به شورش می‌زنند. در نتیجه، هنگامی که بسیاری از مردم به تجربه مشابهی در محرومیت نسبی فراینده و در همان حال فرصتی وسیع برای شورش دست یافتند، خشونت سیاسی تعمیم می‌یابد (تیلی، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۹). از این رو، وقوع خشونت سیاسی، مقتضی احتمال محرومیت نسبی در میان تعداد درخور توجهی از افراد در یک جامعه است؛ همزمان هرچه محرومیت نسبی شدیدتر

باشد، احتمال و شدت خشونت سیاسی بیشتر است (گر، ۱۳۹۸: ۳۶). گر نظریه خود را براساس این فرض مقدماتی ظاهراً بدیهی که نارضایتی علت اساسی ستیز خشونت‌آمیز می‌باشد، آغاز کرده است. این نارضایتی مفروض برای انجام کنش‌های خشونت‌آمیز، نتیجه ایجاد محرومیت نسبی در افراد است (سام دلیری، ۱۳۸۲: ۸۱۶).

طبق این نظریه، آنچه باعث شکل‌گیری جنبش‌های سیاسی و اجتماعی می‌شود، نارضایتی یا احساس محرومیت نسبی است. مردم در چنین وضعیتی به سبب از دست دادن آنچه که زمانی برخوردار بودند یا تصور می‌کنند که باید برخوردار باشند، احساس محرومیت نسبی می‌کنند و در نتیجه به خشونت روی می‌آورند. از این رو، فرد یا گروه محروم مجبور می‌شود با هر امکاناتی که در دست دارد، به مبارزه با منبع محرومیت بپردازد. بنابراین این مبارزات در قالب قیام‌ها، شورش‌ها و انقلاب‌های عموماً خشن و قهرآمیز همراه است.

استیلای استعمار بر کرانه‌های جنوبی خلیج فارس

حضور و استیلای قدرت‌های خارجی در سواحل جنوبی خلیج فارس، به آغاز سده دهم قمری/ شانزدهم میلادی بازمی‌گردد؛ زمانی که پرتغالی‌ها به عنوان اولین دولت استعمارگر، با دور زدن دماغه امیدنیک به اقیانوس هند و خلیج فارس وارد شدند و توانستند با تسلط بر مسیرهای تجاری، به ایجاد پایگاه‌های نظامی در سواحل جنوبی خلیج فارس اقدام کنند. پس از آن، در سال ۱۵۰۶م. آلبوکرک با ناوگانی مرکب از شانزده کشتی جنگی رهسپار خلیج فارس شد و با آتش زدن جزایر و بنادر خلیج فارس و دریای عمان، بر این منطقه مسلط شد و حتی جزیره راهبردی هرمز را تصرف کرد (طلوعی، ۱۳۶۷: ۴۲). با این همه بحرین و مناطق وابسته به آن (احساء و قطیف) به تصرف پرتغالی‌ها درنیامد. موقعیت اقتصادی جزیره بحرین و نواحی وابسته آن، به گونه‌ای بود که پرتغالی‌ها نمی‌توانستند از آن چشم‌پوشند؛ به همین دلیل در سال ۱۵۲۱م. پرتغالی‌ها به فرماندهی «آنتونیو دو کوریا»^۱ به بحرین نیز هجوم بردند و بر آن منطقه مسلط شدند (وثوقی، ۱۳۸۰: ۲۷۲؛ Faroughy, 1951: 62). بنابراین بعد از استیلای پرتغالی‌ها بر ملوک هرمز، آنها به فکر توسعه قلمرو خود افتادند؛ به ویژه مناطقی که در خلیج فارس دارای ثروت و منابع حیاتی بودند. از این رو بحرین و احساء و قطیف به کانون منازعات و قدرت‌نمایی آنها تبدیل شدند (مشیخص، ۲۰۰۲:

۲۵۹/۱). در این زمان، شخصی به نام «مقرن بن زامل بن حسین بن نار الجبری» بر سواحل جنوبی خلیج فارس حکومت می‌کرد. وی در جنگ با پرتغالی‌ها اسیر و کشته شد. در نتیجه، پرتغالی‌ها در سال ۱۵۲۱م. بر قلمرو او شامل بحرین، قطیف و احساء مسلط شدند (رحمتی، ۱۴۰۱: ۱۷۷). با کشته شدن او به عنوان آخرین حاکم دولت محلی آل جبور (حک: ۸۲۱-۹۶۹ق) و سقوط حاکمیت این دولت بر بحرین، پرتغالی‌ها به قدرت بلامنازع منطقه خلیج فارس تبدیل شدند (مقتدر، ۱۳۳۳: ۲۲؛ نهانی، ۱۹۹۹: ۷۱).

بحث اصلی

شکل‌گیری قیام‌ها، شورش‌ها و مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس، علاوه بر اسباب ویژه، معلول عوامل مشترکی بود که در یک فرایند تدریجی و متأثر از یکدیگر به وقوع پیوست. با این حال، به نظر می‌رسد مجموعه معرف‌های زیر در شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان نقش داشته است که به ترتیب اهمیت عبارت است از:

۱. تضعیف حیات اقتصادی شیعیان؛
۲. گسترش ظلم و بی‌عدالتی؛
۳. رواج ناامنی و هرج و مرج
۴. تضعیف ارزش‌های مذهبی شیعیان

۱. تضعیف حیات اقتصادی شیعیان

یکی از دلایل اصلی تضعیف حیات اقتصادی شیعیان، حضور پرتغالی‌ها در مراکز مهم تجاری و تلاش آنها برای انحصار تجارت بود. برنامه‌ای که با حفظ تفوق و تسلط خود بر مراکز بازرگانی و بهره‌مندی از ظرفیت‌های اقتصادی آن، دنبال می‌شد که به موجب آن هیچ‌یک از کشتی‌های بومی بدون اجازه مخصوص آنها نمی‌توانست در خلیج فارس به تجارت بپردازد و مال‌التجاره‌های پرتغالی‌ها نیز از پرداخت عوارض معاف می‌شدند. چنان‌که در قراردادی که آلبوکرک پس از تسلط بر هرمز با خواجه عطا حاکم آن سرزمین منعقد کرد، یک شرط اساسی وجود داشت مبنی بر اینکه: «هیچ‌یک از کشتی‌های بومی بدون اجازه از مقامات پرتغالی حق تجارت نداشتند» (وثوقی، ۱۳۸۴: ۱۹۴). از این رو، با توجه به نقش و اهمیت تجارت و بازرگانی در حیات

اقتصادی شیعیان، انحصار تجارت توسط پرتغالی‌ها نقش بسزایی در ایجاد محرومیت نسبی داشت. علاوه بر این، دولت پرتغال به سراغ وضع مالیات‌های قابل توجه برای کسب درآمد رفت و در زمان تسلط آنها بر بحرین، مالیات‌های مختلفی بر مردم وضع گردید (Miles, 1920: 167). آنها خود به صورت مستقیم نقشی در مراودات تجاری و بازرگانی خلیج فارس نداشتند، اما بر بخش عظیمی از تجارت محلی در این منطقه تسلط داشتند؛ به طوری که تجار شیعه بحرین و قطیف مجبور به پرداخت مالیات قابل توجهی به پرتغالی‌ها بودند و در بحرین مبلغ دریافتی از ده هزار به صد هزار دوکات افزایش یافت (علیخانی، ۱۳۹۸: ۱۰۷). در این زمان، مهم‌ترین فرآورده اقتصادی بحرین و قطیف، مروارید بود. تجارت سالانه آن در این مناطق در قرن دهم قمری، معادل پانصد هزار مسکوک طلا برآورد شده است (وثوقی، ۱۳۸۰: ۲۷۳). با وجود این، در این دوره پرتغالی‌ها بر تمام کسانی که در بحرین و مناطق شرقی شبه جزیره عربستان از جمله احساء و قطیف به صید و تجارت مروارید می‌پرداختند، نظارت داشتند (حمدانی، ۲۰۱۰: ۴۳؛ شرفاء، ۱۹۹۴: ۴۲/۱). علاوه بر این، بررسی خاطرات سفرنامه‌نویسان اروپایی نشان می‌دهد که در قرن شانزدهم تجار و صیادان بحرینی صد هزار دوکات از راه قاچاق مروارید درآمد داشتند. یکی از دلایل رواج قاچاق در این منطقه، ترس تجار محلی از غضب و غارت کشتی‌های صید مروارید توسط پرتغالی‌ها بود. با این حال، نماینده پرتغالی‌ها در بحرین سالانه چهار هزار دوکات درآمد مالیاتی از تجارت مروارید سود می‌برد (حمدانی، ۲۰۱۰: ۷۵). شواهد نیز نشان می‌دهد که پرتغالی‌ها با زور اسلحه در سرتاسر کرانه‌های جنوبی خلیج فارس حکومت می‌کردند. آنها با تضعیف تجار محلی، افزایش مالیات‌های گمرکی و الزام بومیان به خرید کالاهای اساسی‌شان، نقش قابل توجهی در انحصار تجارت در این مناطق داشتند (خوری، ۲۰۱۴: ۳۰). افزون بر این، تخریب بازارها و منازل بومیان، آتش کشیدن کشتی‌های تجاری و صیادی، موجب تضعیف جایگاه اقتصادی ساکنان این نواحی شد (مسلم، ۱۹۶۲: ۱۷۲).

براساس نظر لارنس پاتر، تسلط بر مسیرهای تجاری، أخذ عوارض گمرکی و انحصار تجارت کالاهایی چون ادویه‌جات، گیاهان دارویی، منسوجات، فلزات گران‌بها، مروارید، اسب و عاج فیل، از جمله پیامدهای حضور پرتغالی‌ها در خلیج فارس بود که به نوعی در تضعیف جایگاه اقتصادی مردم این مناطق تأثیر گذار بود (potter, 2008: 211). از سوی دیگر، حضور آنان موجب کاهش روابط اقتصادی تجار شیعه با دیگر مراکز اقتصادی شد؛ درحالی‌که تا پیش از حضور

پرتغالی‌ها و به‌ویژه در قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی، تعاملات اقتصادی عمیقی میان تجار بحرین با دیگر مراکز تجاری به‌ویژه سواحل شمالی خلیج فارس وجود داشت (Potter, 2014: 137). در تحقیقات صورت گرفته نیز بر روابط تجاری و بازرگانی بحرین با سایر مراکز اقتصادی خلیج فارس مثل قطیف، عقیق، سواحل عمان و حتی برخی از مناطق هند و زنگبار تأکید شده است (شرفاء، ۱۹۹۴: ۴۹/۱) چنان‌که در سال ۱۵۲۲م. انتصاب مقامات پرتغالی در گمرکات بحرین، صحرار، هرمز، مسقط و قوریات موجب قطع مناسبات اقتصادی ساکنان این مناطق شد و در نتیجه گسترش اعتراضات، شورش وسیعی علیه مراکز پرتغالی در تمامی مراکز و بنادر خلیج فارس شکل گرفت (Lorimer, 1986: 148).

این امر نشانگر وضعیت بحرانی و شرایط نامطلوب تجار و بازرگانان محلی در اثر سیاست‌های اقتصادی پرتغالی‌ها در این مناطق است. بسیاری از نظریه‌پردازان محرومیت نسبی معتقدند که نارضایتی سیاسی و پیامدهای آن شامل اعتراض، قیام، بی‌ثباتی، خشونت و انقلاب، نه تنها به میزان رفاه اقتصادی، بلکه به توزیع ثروت نیز بستگی دارد (Nagel, 1974: 460). درواقع در نظریه گر، منبع دیگر جابه‌جایی محرومیت نسبی در طول زمان، پایان یافتن منابع اقتصادی یا تغییر ساختار اقتصادی است که وسایل معاش گروه‌های منطقه‌ای یا شغلی را کاهش می‌دهد (گر، ۱۳۸۸: ۱۱۳). وی معتقد است صرف فقر امکان دارد به قیام‌های مردمی منجر شود. بنابراین محققان استدلال می‌کنند که محرومیت نسبی جرقه انقلاب را می‌زند. زمانی که نابرابری یا اختلاف طبقاتی به شکلی غیرقابل تحمل فزونی یابد، یا انتظارات مردم برای ارتقای سطح زندگی و پیشرفت‌های بیشتر برآورده نشود، دست به اعتراض می‌زنند (گلدستون، ۱۳۹۸: ۵۷)؛ مانند شرایط اقتصادی شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس که به سبب انحصار تجارت و اخذ مالیات زیاد، شغل و جایگاه اقتصادی خود را از دست دادند. شیعیان این مناطق در نتیجه عدم پاسخ‌گویی به شکایات خود، چاره‌ای جز توسل به خشونت و شورش به عنوان یکی از ابزارهای نارضایتی و اعتراض نداشتند.

بنابراین در این دوران تضعیف، حیات اقتصادی شیعیان براساس دو هدف عمده و به دو شکل تبلور یافت: یکی براساس انحصار تجارت و وضع مالیات‌های قابل توجه بر کالاهای تجاری؛ و دیگری بر پایه تضعیف مناسبات تجاری شیعیان با دیگر مراکز بازرگانی. هدف از این اقدامات بهره‌مندی از ظرفیت‌های ارزشمند اقتصادی سواحل جنوبی خلیج فارس و همچنین تغییر مسیرهای

تجاری بود؛ به گونه‌ای که این اهداف و اقدامات به عمل آمده توسط پرتغالی‌ها، منجر به ایجاد محرومیت نسبی و نارضایتی در بخش عظیمی از شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس شد و از این طریق زمینه برای شکل‌گیری قیام‌ها و مبارزات ضد استعماری افزایش یافت. به بیان دیگر، بررسی سیاست‌های اقتصادی پرتغالی‌ها در سواحل جنوبی خلیج فارس نشان می‌دهد که آنها به جای ایجاد توسعه و رفاه نسبی، در صدد انحصار تجارت و تضعیف جایگاه اقتصادی مردم محلی برآمدند. از این رو، نکته مسلم آنکه این محرومیت نسبی بیشترین سهم را در به وجود آمدن قیام‌ها، شورش‌ها و مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس داشته است.

۲. گسترش ظلم و بی‌عدالتی

نگاهی به وضعیت کرانه‌های جنوبی خلیج فارس پس از تسلط نیروهای پرتغالی، نشان از محرومیت‌های بسیاری در این مناطق دارد؛ چنان‌که منابع تاریخی بر ظلم و بدرفتاری پرتغالی‌ها در زمان تسلط بر مسقط، قلعات، قوریات، صحار، بحرین، قطیف و خورفکان و به آتش کشیدن منازل این مناطق تأکید می‌کنند (ویلسن، ۱۳۶۶: ۸۰-۸۱؛ طلوعی، ۱۳۶۷: ۸۸-۸۹). در متون تاریخی به ظلم و جور و اعمال خشونت‌آمیز پرتغالی‌ها در جریان تسلط بر مراکز تجاری اشاره شده است. برای نمونه، در حمله به بحرین کشتار وسیعی به راه انداختند و حتی به اجساد کشته‌شدگان بحرینی بی‌احترامی کردند. با این همه، پادشاه پرتغال به فرمانده این نبرد (آنتونیو دو کوریا) لقب «قهرمان بحرین» داد (Faroughy, 1951: 62). علاوه بر این، پرتغالی‌ها در برخورد با حکام محلی، اغلب رفتاری تحکم‌آمیز داشتند. خودخواهی نژادی، تعصبات افراطی آنها علیه مسلمانان، مصادره و توقیف کالاهای تجاری و تهیه وسایل مورد نیاز بدون پرداخت وجه مربوطه، از جمله عواملی بود که آنها را نزد تجار منطقه منفور می‌کرد (سیوری، ۱۳۷۷: ۶۳). همزمان پرتغالی‌ها با اسارت ساکنان این مناطق، شهروندان را به خیانت به دولت پرتغال متهم می‌کردند و صدها نفر از جمله زنان و اطفال را مجازاتی سخت می‌دادند و بینی و گوش آنها را می‌بریدند (موسوی قمی، ۱۳۶۶: ۷۴-۷۵)؛ چنان‌که سربازان پرتغالی رسالت اصلی خود را کشتن، سوزاندن، به غارت بردن و ویران کردن همه چیز می‌دانستند (انیس، ۱۹۹۳: ۱۲۱). گسترش این گونه اقدامات از سوی پرتغالی‌ها موجب نارضایتی بسیاری در میان شیعیان شد؛ به‌طوری که گسترش فقر، ظلم و بی‌عدالتی، عدم انضباط نظامی فرماندهان پرتغال به‌ویژه در جمع‌آوری مالیات و تضییع حقوق

ساکنان بومی سواحل شمالی و جنوبی خلیج فارس، از جمله دلایل اصلی قیام‌ها و مبارزات ضد استعماری ساکنان این مناطق به شمار می‌رفت (Miles, 1920: 158؛ عبدالله و زین‌العابدین، ۲۰۰۹: ۱۰۲-۱۰۳).

گفتنی است ظلم و تعدی قشون عثمانی به شیعیان حاشیه جنوبی خلیج فارس را نیز باید از پیامدهای ثانویه حضور استعمارگران پرتغالی در این منطقه دانست. قشون عثمانی با هدف رهایی مسلمانان منطقه خلیج فارس از ظلم و ستم پرتغالی‌ها، عازم حاشیه جنوبی خلیج فارس شدند، اما رفتارشان با شیعیان این منطقه دست کمی از استعمارگران پرتغالی نداشت؛ به گونه‌ای که بسیاری از اموال و زمین‌های شیعیان این مناطق به بهانه حمایت شیعیان مذکور از دولت شیعی صفویه (حک: ۹۰۷-۱۱۳۵ق) مصادره شد. همچنین عثمانی‌ها مشکلاتی را در روند کار تجار شیعی این منطقه با مناطق دیگر ایجاد کردند (Mandaville, 1970: 496-499). از این رو، اقدامات ضد شیعه کارگزاران عثمانی سبب شد شیعیان بیش از سایر مردمان بومی حاشیه جنوبی خلیج فارس احساس محرومیت و بی‌عدالتی کنند. درواقع، اقدامات ضد شیعی عثمانی‌ها احساس محرومیت نسبی شیعیان را تشدید کرد؛ احساسی که خود انعکاسی از ظلم، استبداد و بی‌عدالتی نیروهای خارجی در این مناطق بود. قتل عام مردم، آتش زدن شهرها، مساجد و کتابخانه‌های شیعیان بعد از اعلام مباح بودن غارت اموال مساجد و یا ذبح کودکان در برابر چشم والدین، نمونه‌هایی از ظلم و خشونت و رفتارهای غیرانسانی آنان بود (دروره، ۲۰۰۲: ۱۲۲؛ انیس، ۱۹۹۳: ۱۲۱). علاوه بر این، شیعیان در این دوره، اموالشان غارت و شهرهایشان ویران شد. در نتیجه، بسیاری از آنان به سرزمین‌های دیگر از جمله ایران، عراق و هند مهاجرت کردند (بحرانی، ۲۰۰۹: ۴۴۳؛ Cole, 2002: 38-39).

تد رابرت گر در نظریه خود معتقد است که وجود محدودیت خارجی به شکل سیاست قهرآمیز یا کنترل نظامی جمعیت منفعل، شایع‌ترین جابه‌جایی محرومیت نسبی در طول زمان است. حتی اگر سرکوب طی مدتی طولانی نیز استمرار یابد، الزاماً به کاهش انتظارات نخواهد انجامید (گر، ۱۳۸۸: ۱۱۲). بررسی این شواهد از منظر نظریه محرومیت نسبی نیز نمایان می‌سازد که گسترش ظلم و بی‌عدالتی، خشونت و سرکوب گسترده شیعیان در زمان حضور پرتغالی‌ها، موجب محرومیت نسبی شد و زمینه را برای ابراز خشم و نارضایتی مردم محلی به عنوان شرط لازم برای قیام و انقلاب فراهم کرد؛ به‌طوری که بسیاری از پژوهشگران ظلم و ستم پرتغالی‌ها

را یکی از عوامل اصلی اخراج آنان از خلیج فارس دانسته‌اند. همایون الهی در این باره نوشته است: «خشونت، سبیت و حرص و آز بی حد پرتغالی‌ها در مقابل مردم منطقه، به‌طور مداوم قیام مردم و حتی حکام مناطق تحت‌الحمایه پرتغال را برمی‌انگیخت؛ تا هنگامی که دولت‌های محلی نظیر عثمانی و ایران قدرت یافتند و در زمان ورود ناوگان نظامی سایر دولت اروپایی نظیر هلند و انگلستان، این قیام‌ها متشکل شد و موجبات شکست نهایی پرتغالی‌ها را در منطقه فراهم آورد» (الهی، ۱۳۹۶: ۴۰). طبق دیدگاه گر نیز رابطه‌ای مستقیم میان شدت خشم و شدت یا میزان پرخاش‌جویی وجود دارد؛ زیرا خشم شدید هنگامی ارضا می‌شود که منشأ سرخوردگی به شدت لطمه بخورد. هرچه شدت خشم بیشتر باشد، طبعاً بخش وسیع‌تری از جمعیت به پرخاش‌جویی گرایش پیدا می‌کند (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۱۲۴)؛ از این رو، می‌توان ظلم، بدرفتاری و خشونت فزاینده پرتغالی‌ها، از عوامل شکل‌گیری قیام و مبارزات مردم بحرین، احساء و قطیف قلمداد نمود (مشیخص، ۲۰۰۲: ۱/۱۶۲).

با توجه به شواهد فوق می‌توان استدلال کرد که عدم توفیق پرتغالی‌ها در اقدامی عاجل و مناسب برای رفع محرومیت نسبی، شکایت‌های سیاسی را به نارضایتی‌های اقتصادی و اجتماعی افزود. سرکوب گسترده اعتراضات شیعیان توسط آنان، نارضایتی را بیش از پیش تشدید کرد و زمینه را برای شکل‌گیری شورش‌های خشونت‌آمیز علیه مراکز تحت سلطه پرتغالی‌ها فراهم کرد. اقدامات ضد شیعی کارگزاران عثمانی نیز این احساس محرومیت را تشدید کرد. بنابراین این محرومیت نسبی [ظلم و بی‌عدالتی] در شکل‌گیری و گسترش شورش‌های ضد استعماری شیعیان در طول سده دهم و یازدهم قمری نقش اساسی داشت.

۳. گسترش ناامنی و هرج و مرج

به نظر می‌رسد این عامل نقش قابل ملاحظه‌ای در شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس در برابر پرتغالی‌ها داشته است. با توجه به لزوم ثبات و امنیت برای زندگی روزمره و ادامه حیات اجتماعی و اقتصادی مردم در این مناطق، عدم وجود آن در قالب قیام‌ها و شورش‌های خشونت‌آمیز تجلی یافت.

با توجه به اینکه پرتغالی‌ها تنگه هرمز و مسیرهای کشتی‌رانی خلیج فارس را در انحصار و کنترل خود داشتند، حضور شیعیان بحرین و قطیف در صیدگاه‌های مروارید با مخاطرات عدیده،

از جمله حملات ناوگان‌های دریایی پرتغالی‌ها و یا مصادره کشتی و اموال آن به هر بهانه‌ای مواجه بود (قاسمیان، ۱۴۰۱: ۹۳). آنها با استفاده از تفوق ناوگان‌های جنگی خود که مجهز به کشتی‌های توپ‌دار بود، بی‌رحمانه به کشتی‌های دریانوردان بومی در آب‌های ساحلی آفریقا و هند و شیخ‌نشین‌ها و بنادر خلیج فارس حمله ور شدند، اسکله و کالاهای آنها را غصب و کشتی‌ها را همراه با سرنشینان آنها غرق کردند (الهی، ۱۳۹۶: ۳۰؛ علیخانی، ۱۳۹۸: ۱۰۵). دزدی دریایی و حمله به کشتی‌های تجاری توسط پرتغالی‌ها در خلیج فارس، موجب بروز هرج‌ومرج و گسترش ناامنی در خلیج فارس شد. توقیف و دزدی یک کشتی مروارید تاجران بحرینی توسط فرانسیسکو، نمونه‌ای از سیاست دزدی دریایی توسط پرتغالی‌ها به شمار می‌رود (نوار، ۲۰۰۱: ۷۰-۶۹). علاوه بر این، حضور آنان در احساء و قطیف نیز موجب ناامنی و غارت منابع اقتصادی بومیان شد و زمینه را برای تضعیف جایگاه تجاری و بازرگانی این نواحی فراهم کرد (شرفاء، ۱۹۹۴: ۴۲/۱).

پرتغالی‌ها، بحرین را یکی از مراکز مهم تجاری می‌دانستند که در محاسبات اقتصادی‌شان نقش تأثیرگذاری ایفا می‌کرد؛ چنان‌که آلبوکرک پس از تسلط بر هرمز، در نامه‌ای به پادشاه هرمز در ۲۰ اکتبر ۱۵۱۴، به موقعیت استراتژیک و ظرفیت‌های اقتصادی بحرین از جمله مراکز صید مروارید، وجود کشتی‌های تجاری زیاد، ارتباطات بازرگانی با هند و کالاهای باارزش صادراتی مانند اسب اشاره کرده و بر اهمیت تسلط بر بحرین و قطیف و تأثیر آن بر کنترل سایر بنادر خلیج فارس تأکید کرده است (عبدالله و زین‌العابدین، ۲۰۰۹: ۹۳). بر همین اساس، با انتصاب آلبوکرک به منصب نائب‌السلطنه هند در سال ۱۵۲۹م، نفوذ پرتغالی‌ها بر سواحل هند، خاور دور، خلیج فارس و جنوب عربستان افزایش یافت؛ به‌طوری که وی با تعقیب و آتش زدن کشتی‌های تجاری اعراب در آب‌های اقیانوس هند و سواحل خلیج فارس، غارت کالاهای آنان و اسارت گرفتن ملوانان، موجب بی‌ثباتی در این مناطق شد (علیخانی، ۱۳۹۸: ۱۸۵). این دزدی دریایی توسط فرماندهان دریایی پرتغال مثل آنتونیو سالدانها^۱، جون رودریگو پارس^۲، واسکو سامپا^۳ و آنتونیو فرناندیز^۴ صورت می‌گرفت (Milles, 1920: 166-167). این موضوع شرایط را

1 Antonio de Saldanha

2 John Rodrigues Pars

3 Vasco Sumpayo

4 Antonio Fernandez

برای اظهار نارضایتی و محرومیت نسبی در بین آنها فراهم کرده بود. تا آنجا که منابع تاریخی به گسترش موج شکایت تجار شیعه از اقدامات پرتغالی‌ها به تورانشاه حاکم هرموز اشاره کرده‌اند (وثوقی، ۱۳۸۴: ۱۵۵). این نارضایتی دامنه خود را گسترده‌تر کرد و شکل‌گیری قیام‌ها و شورش‌های علیه پرتغالی‌ها در سراسر سده دهم و یازدهم قمری در سواحل جنوبی خلیج فارس را در پی داشت؛ چنان‌که یکی از دلایل قیام عمومی ۱۵۲۱م. هرمز و نواحی اطراف آن مانند بحرین و قطیف، عدم توجه این دولت به مشکلات بازرگانان قلمرو هرمز و وجود ناامنی و هرج‌ومرج در این مناطق بیان شده است (Miles, 1920: 157).

بنابراین مطابق این رویکرد، کنش یا برنامه انقلابی و رادیکال شیعیان در برابر پرتغالی‌ها، در نتیجه محرومیت آنان از وجود ثبات و امنیت در این منطقه بود. به عبارت دیگر، گسترش ناامنی و هرج‌ومرج در این نواحی شیعیان را وادار به برخوردها و اقدامات ستیزه‌جویانه و حتی خشونت‌آمیز علیه پرتغالی‌ها کرد. تد رابرت گر نیز باور دارد که واکنش عاطفی در مقابل محرومیت نسبی، «خشم» است. خشم می‌تواند طیفی وسیع از نارضایتی ملایم تا عصبانیت کور را در برگیرد (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۱۲۳-۱۲۴). در نگاه او، پاسخ‌های پرخاشج‌ویانه تنها هنگامی شکل می‌گیرند که سرنخی از خارج آنها را تحریک کند؛ یعنی هنگامی که شخص خشمگین هدفی قابل حمله یا شخصی را که با منبع سرخوردگی در ارتباط است، مشاهده کند (گر، ۱۳۸۸: ۵۷). وی در نظریه خود معتقد است که ناامیدی و سرخوردگی افراد از دستیابی به اهدافشان، منجر به رفتار غیرمتعارف آنها می‌شود. به همین ترتیب، این نارضایتی مستمر انگیزه‌هایی را برای خشونت جمعی فراهم می‌کند (جان‌نثار، ۱۳۹۴: ۹۷). حمله به مراکز و ساخلوهای نظامی پرتغالی‌ها، کشتن سربازان، آتش زدن کشتی‌ها و اعدام «روی بالی» رئیس دارالتجاره پرتغالی‌ها در جریان قیام ۱۵۲۱م. شیعیان بحرین، نمونه‌ای از پاسخ‌های پرخاشج‌ویانه ساکنان این سرزمین بود (Anonymous, 1935: 621).

بنابراین یکی از عواملی که زمینه نارضایتی و به دنبال آن شکل‌گیری شورش‌های عمومی را در کرانه‌های جنوبی خلیج فارس، به‌ویژه بحرین و قطیف تسریع کرد، احساس محرومیت نسبی آنان در استفاده از امکانات طبیعی و جغرافیایی به دلیل عدم امنیت ناشی از اقدامات پرتغالی‌ها در این مناطق بود. تد رابرت گر نیز در نظریه محرومیت نسبی خود اشاره کرده است که اگر

در راه دستیابی افراد به اهداف و خواسته‌هایشان مانعی ایجاد شود، آنان دچار محرومیت نسبی می‌شوند و نتیجه طبیعی و زیستی این وضع، آسیب رساندن به منبع محرومیت است (گر، ۱۳۸۸: ۶۰). در این وضعیت، عدم امنیت و شرایط نامساعد سیاسی و اجتماعی ناشی از حضور استعمار، موجب کاهش جمعیت روستاییان، ویرانی روستاها و در نهایت مهاجرت آنان به مناطق دیگر شد. حملات وحشیانه پرتغالی‌ها و مداخلات نیروی عثمانی در سواحل جنوبی خلیج فارس به بهانه دفاع از مسلمانان و مقابله با قدرت‌های اروپایی، در گسترش ناامنی و مهاجرت از بحرین و قطیف بسیار تأثیرگذار بود (مدن، ۲۰۱۵: ۱۵؛ حمدی، ۲۰۰۷: ۳۹). با این اوصاف، شرایط بی‌ثباتی و ناامنی ناشی از حملات قبایل سنی مورد حمایت عثمانی‌ها به کشتی‌ها و اموال تجار و همچنین غارت محصولات زراعی شیعیان در احساء و قطیف، در تشدید ناامنی و هرج‌ومرج و مهاجرت ساکنان این نواحی تأثیرگذار بود (کورشون و القرینی، ۱۴۲۶: ۱۶).

۴. تضعیف حیات فکری- مذهبی شیعیان

سرزمین بحرین و مناطق وابسته آن پیش از حضور پرتغالی‌ها در فاصله قرون ششم تا یازدهم قمری شاهد رنسانس فرهنگی و علمی ممتازی بود و شرایط را برای کشف استعدادها و فعالیت‌های علمی و فرهنگی شیعیان فراهم کرد. پیدایش طبقه‌ای از فقها، علما و ادیبان و همچنین شکل‌گیری نهضت تألیف، ترجمه و طبقه‌بندی کتب علمی، نگارش رسائل و کتب دست‌اول، رواج منظرات علمی- مذهبی در مدارس، مساجد، حوزه‌های علمیه و تأسیس مدارس و حوزه‌های علمیه در روستاها و شهرهای این سرزمین، بخشی از مهم‌ترین دستاوردهای این دوره بود (مدن، ۲۰۱۵: ۳۹۵). در این دوره، دولت صفوی به احوال شیعیان این مناطق به‌ویژه عالمان و سادات امامی بحرین، احساء و قطیف توجه خاصی داشت (رحمتی، ۱۴۰۱: ۱۸۳)؛ به‌طوری که شاه اسماعیل صفوی (حک: ۹۰۷-۹۳۰ق) حتی فتاوی نخستین خود را برای تضمین صحت اعتقادی آنها، به تأیید روحانیون بحرین می‌رساند (فولر و فرانکه، ۱۳۸۴: ۲۴۷). با وجود این، استقرار دولت صفویه در ایران می‌توانست آزادی عمل شیعیان حاشیه جنوبی خلیج فارس را بیشتر کند، اما با تسلط پرتغالی‌ها بر این منطقه، نه تنها این اتفاق نیفتاد، بلکه شیعیان در تنگای بیشتری قرار گرفتند؛ چنان‌که منابع تاریخی به تعرض و بی‌حرمتی پرتغالی‌ها به اعتقادات دینی شیعیان بحرین و قطیف اشاره کرده‌اند (وثوقی، ۱۳۹۰: ۱۷۶). برای نمونه، شیخ محمدباقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ق)

در نامه‌ای که قرن بعد نگاشته، به فجایع و اقدامات خون‌بار پرتغالی‌ها و تلاش آنان برای تغییر مذهب شیعیان تأکید کرده است (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۳/۹۴۰-۹۴۳). این تبعیض و اذیت و آزار دینی موجب شورش‌های گسترده شیعیان در طول حضور پرتغالی‌ها در این منطقه شد (Belgrave, 1960: 98).

افزون بر آن، استعمارگران پرتغالی نه تنها در پی غارت منابع اقتصادی مردمان تحت سلطه خود بودند، بلکه به دنبال مسیحی کردن مردم بومی مستعمرات خود نیز بودند (Tazmini, 2017: 5). آنان در راستای این سیاست، علاوه بر فرستادن مبلغان تبشیری^۱ به حاشیه جنوبی خلیج فارس، دست به اقدامات خشونت‌باری مانند بی‌حرمتی به اماکن مذهبی مسلمانان، سوزاندن قرآن و حتی آتش زدن مساجد زدند. همین سیاست مذهبی نیز نقش مهمی در ایجاد نارضایتی مردمان حاشیه جنوبی خلیج فارس داشت (علیخانی، ۱۳۹۸: ۲۲۹). خشونت، بی‌رحمی و بدرفتاری پرتغالی‌ها با مسلمانان نشأت گرفته از روحیه صلیبی آنان پس از اخراج مسلمانان از اروپا بود. درواقع، یکی از راهبردهای پرتغالی‌ها برای تضعیف قدرت سیاسی و اقتصادی مسلمانان در این نواحی، گسترش تبلیغات تبشیری و ساختن کلیسا در این مناطق بود (Hawley, 1970: 68-69). براساس گزارش منابع انگلیسی، یکی از عوامل مؤثر در اذیت و آزار مسلمانان در بنادر و مراکز خلیج فارس توسط پرتغالی‌ها، تلاش برای گسترش تبلیغات تبشیری بود؛ چنان‌که به اسارت درآوردن ساکنان این نواحی و بریدن گوش و بینی آنان توسط آلبوکرک، نمونه‌ای از اقدامات آنان با هدف انتقام از اسلام و مسلمانان و تغییر دین و آیین آنان بیان شده است (Stripling, 1924: 34)؛ موضوعی که در نهایت باعث مهاجرت بسیاری از علمای شیعه، از جمله خاندان آل عصفور به سواحل شمالی خلیج فارس شد (منصوری مقدم و لاری منفرد، ۱۳۹۸: ۲۱).

اقدامات پرتغالی‌ها برای حذف ارزش‌های دینی و مذهبی در منطقه خلیج فارس، تا آنجا پیش رفت که موجب واکنش و اعتراض علمای شیعه بحرین به شاه‌عباس صفوی (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸ ق) شد. شیخ محمدعلی آل عصفور بحرانی در کتاب خود به نامه‌ای که یکی از فقهای بحرین به شاه‌عباس صفوی در سال ۱۰۱۴ ق/۱۶۰۵ م. نگاشته، اشاره کرده و نوشته است: «از آنچه در این سرزمین رخ داد، چگونه همت عالی و قدسی او راضی شد و در اصفهان ساکن شد

۱ این واژه به معنای ارسال رسولی از سوی خدا به منظور انتقال پیام خدا به جهانیان است. بنابراین مراد از فرستادن، ارسال بشارت است که توسط میسیونر انجام می‌گیرد و به آن هیئت تبشیری می‌گویند (صانعی، ۱۳۹۰: ۷۲).

و چشم خود را بر مصائب اهل ایمان فرو بست. این برای تو بس است از پراکندگی جمع و تخریب آثار و نابودی ارزش‌ها؛ که اگر جوانی به آن فکر کند یا این درد را به دوش گیرد، ذوب شود و به زمین فرو رود» (عصفور، ۱۴۲۲: ۴۳).

بنابراین به نظر می‌رسد اقدامات پرتغالی‌ها موجب تضعیف دین اسلام به صورت عام و مذهب شیعه به صورت خاص در منطقه خلیج فارس شد. اقدامات ضد شیعی قشون عثمانی نیز که برای مقابله با پرتغالی‌ها به این منطقه آمده بودند، موجبات تضعیف بیش از پیش شیعیان در این منطقه را فراهم کرد. درواقع، اقدامات آنها برای حذف ارزش‌های دینی و مذهبی شیعی، باعث کاهش نفوذ اجتماعی و مذهبی شیعیان و در نهایت احساس محرومیت نسبی آنها شده و زمینه را برای شکل‌گیری قیام‌ها و شورش‌های ضد استعماری در این نواحی به رهبری خبگان سیاسی و مذهبی شیعه به عنوان عناصری قابل اتکا در جامعه فراهم کرد. از دید تد رابرت گر، اگر در میان مردم نارضایتی شدیدی وجود داشته باشد و اگر این نارضایتی تنها به شرایط معدودی از زندگی گسترش یابد، امکان شورش و تظاهرات بالا خواهد بود (گر، ۱۳۸۸: ۱۴۰۲). همین استدلال را می‌توان در مورد نارضایتی و مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس نیز به کار برد؛ چنان که منابع انگلیسی به حضور رهبران و علمای مذهبی شیعه در رهبری فرماندهی قیام‌های ضد استعماری و استبدادی سواحل جنوبی خلیج فارس اشاره کرده‌اند (Miles, 1920: 168).

نتیجه‌گیری

یکی از دلایل شکل‌گیری قیام‌ها و مبارزات ضد استعماری ساکنان سواحل جنوبی خلیج فارس را می‌توان محرومیت نسبی به عنوان برداشت شیعیان از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی ارزشی آنها دانست. با این همه، چهار عامل اصلی را می‌توان به عنوان منشأ شکل‌گیری این اعتراضات بیان کرد:

الف. تضعیف حیات اقتصادی شیعیان: حضور استعمارگران پرتغالی در منطقه خلیج فارس و تسلط آنان بر راه‌های تجاری و اخذ مالیات‌های گوناگون از تجار بومی، از جمله تجار شیعی موجب تضعیف توان اقتصادی آنان شد.

ب. گسترش ظلم و بی‌عدالتی: سلطه سیاسی و اقتصادی پرتغالی‌ها بر منطقه خلیج فارس، مصادره

زمین‌ها، توقیف اموال و کالاهای شیعیان و مهم‌تر از همه بدرفتاری و تشدید سرکوب که توأم با خشونت، ظلم و بی‌عدالتی بود، موجب گسترش ظلم و بی‌عدالتی در این نواحی شد.

ج. رواج ناامنی و هرج و مرج: استعمارگران پرتغالی با برهم زدن نظم اجتماعی و غارت منابع اقتصادی مردمان بومی که از طریق حمله کشتی‌های تجاری و آتش زدن آنها دنبال می‌شد، در صدد تقویت و تثبیت نفوذ سیاسی و اقتصادی خود در این مناطق بودند.

د. تضعیف ارزش‌های مذهبی: این سیاست مذهبی پرتغالی‌ها که با هدف ترویج مسیحیت و غالباً با بی‌حرمتی به عقاید و حتی هتک حرمت به اماکن مقدس شیعیان همراه بود، موجبات حضور نخبگان سیاسی و مذهبی را در رهبری قیام بر ضد پرتغالی‌ها فراهم کرد.

مجموعه این عوامل موجب نارضایتی و احساس محرومیت نسبی گروه‌های مختلف اجتماعی و مذهبی در منطقه خلیج فارس شد. بر همین اساس، در سده دهم قمری/ شانزده میلادی شیعیان حاشیه جنوبی خلیج فارس به‌ویژه منطقه بحرین، احساء و قطیف، در برابر این سلطه خشونت‌بار و زورگویی‌های آشکار، مجبور به واکنش و مقابله به مثل بودند. بنابراین احساس سرخوردگی و محرومیت نسبی ساکنان این نواحی در نهایت به خشونت و قیام و مبارزات ضد استعماری آنها ختم شد و از این طریق سعی کردند نارضایتی خود را از وضع موجود نشان دهند. در نتیجه، دوران صدساله حضور پرتغالی‌ها در خلیج فارس، دوران قیام و شورش در این منطقه بود.

گفتنی است یکی از دلایلی که سبب شد شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس بیش از سایر گروه‌های بومی این نواحی احساس محرومیت کنند، اقدامات ضد شیعی کارگزاران عثمانی بود. صاحب‌منصبان و قشون عثمانی که به بهانه مقابله با استعمارگران پرتغالی، در حاشیه جنوبی خلیج فارس حضور یافتند، نه تنها حمایتی از شیعیان این منطقه در برابر پرتغالی‌ها نکردند، بلکه خود نیز به بهانه گرایش شیعیان این مناطق به دولت صفوی (رقیب سیاسی و مذهبی عثمانی)، به اذیت و آزار و مصادره اموال آنها و غیره پرداختند. از این رو، حضور آنان نیز نه تنها موجب تحقق انتظارات و بهبود شرایط شیعیان نشد، بلکه حتی سطح توانایی آنها بیش از پیش رکود پیدا کرد که این عامل نیز در تشدید احساس محرومیت نسبی و گسترش قیام‌های ضد استعماری تأثیرگذار بود.

جدول شماره ۱: بررسی مبارزات ضد استعماری شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس براساس نظریه محرومیت نسبی

مؤلفه‌ها	مصادق‌ها
۱. عوامل محرومیت	پرتغالی‌ها؛ ترکان عثمانی
۲. واکنش شیعیان به حضور استعمار	خشم، ناامیدی، اعتراض، مبارزات ضد استعماری و مهاجرت
۳. منشأ اصلی اعتراض	انحصار و غارت منابع اقتصادی، فقدان عدالت، هرج و مرج و تضعیف ارزش‌های مذهبی
۴. ارتباط انتظارات و توانایی ارزشی	برخورداری از ظرفیت‌های اقتصادی و وجود ثبات و امنیت برای فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و مذهبی

منابع و مآخذ

- الهی، همایون (۱۳۹۶)، *خلیج فارس و مسائل آن*، تهران: قومس.
- انیس، محمد (۱۹۹۳)، *الدولة العثمانية و الشرق العربي ۱۹۱۴-۱۵۱۴*، قاهره: مكتبة الانجلو المصرية.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۲۰۰۹)، *لولوة البحرين*، منامه: مكتبة الفخراوی.
- تبلی، چارلز (۱۳۸۸)، *از بسیج تا انقلاب*، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جان‌نثار، حمید، سید عباس هاشمی و فاطمه کربلایی احمد (تابستان ۱۳۹۴)، «بررسی کارآمدی تئوری محدودیت نسبی تدگر در تحلیل پدیده تروریسم در خاورمیانه»، *فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی*، دوره هفتم، ش ۲۳، صص ۹۷-۱۱۵.
- حمدانی، طارق نافع (۲۰۱۰)، *البحرين في كتابات الرحالة الاروبيون ۱۹۱۴-۱۵۱۷*، بیروت: بیت الوراق.
- حمدی، صبری فالح (۲۰۰۷)، *اضواء على تاريخ البحرين الحديث*، لندن: دارالحکمة.
- خوری، فؤاد (۲۰۱۴)، *القبيلة والدولة في البحرين*، بیروت: معهد الاسماء العربي.
- دروره، علی ابراهیم (۲۰۰۲)، *تاريخ الاحتلال البرتغالي للقطیف ۱۵۳۱-۱۵۷۲*، ابوظبی: المجمع الثقافي.
- رحمتی، محمد کاظم (۱۴۰۱)، *مقدمه‌ای بر تاریخ تشیع در بحرین قدیم*، قم: دار زین العابدین.
- سام دلیری، کاظم (زمستان ۱۳۸۲)، «سنجش محرومیت نسبی در نظریه تد رابرت گر»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، س ۶، ش ۴، صص ۸۱۳-۸۲۶. https://quarterly.risstudies.org/article_1035.html
- سیوری، راجر (۱۳۷۷)، *خلیج فارس از دوران باستان تا اواخر قرن ۱۸ میلادی*، ترجمه حسن زنگنه،

- تهران: همسایه.
- شرفاء، محمدعلی (۱۹۹۴)، *الحياة الاقتصادية في المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية، الجزء الاول، الدمام: شرفاء.*
 - صانعی، مرتضی (پاییز ۱۳۹۰)، «تبشیر مسیحی؛ خروج از سنت و سیره حضرت عیسی (ع)»، فصلنامه معرفت / ادیان، س ۲، ش ۴، صص ۷۱-۹۱. <https://marefateadyan.nashriyat.ir/node/83>
 - طلوعی، محمود (۱۳۶۷)، *نبرد قدرتها در خلیج فارس*، تهران: پیک ترجمه و نشر.
 - عبدالله، محمد احمد و بشیر زین العابدین (۲۰۰۹)، *تاریخ البحرين الحديث ۲۰۰۲-۱۵۰۰*، بحرین: مرکز الدراسات العربیه.
 - عصفور بحرانی، محمدعلی (۱۴۲۲)، *الذخائر فی جغرافیا الجزائر و البنادر*، تحقیق الشیخ محمد بن عیسی آل مکیاس، قم: منشورات مطبعة علمیه.
 - علیخانی، فاطمه (۱۳۹۸)، *شیعیان بحرین و احساء: از سقوط عباسیان تا سقوط عثمانیان*، قم: شیعه‌شناسی.
 - فولر، گراهام و رند رحیم فرانکه (۱۳۸۴)، *شیعیان عرب مسلمانان فراموش شده*، ترجمه خدیجه تبریزی، قم: شیعه‌شناسی.
 - قاسمیان، سلمان (تابستان ۱۴۰۱)، «بررسی تأثیرات اجتماعی و اقتصادی ظهور استعمار بر شیعیان سواحل جنوبی خلیج فارس در عصر صفوی سده ۱۰ و ۱۱ هجری»، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، س ۱۳، ش ۴۷، صص ۸۱-۱۱۰. <https://tarikh.maaref.ac.ir/article-1-1638-fa.html>
 - کورشون، زکریا و محمد موسی القرینی (۱۴۲۶)، *سواحل نجد الاحساء فی الارشیف العثماني، بیروت: الدار العربیة للموسوعات.*
 - گر، تد رابرت (۱۳۸۸)، *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند*، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
 - (۱۳۹۸)، *شورش سیاسی؛ علل، نتایج و بدیل‌ها*، ترجمه سعید صادقی جقه، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
 - گلدستون، جک (۱۳۹۸)، *دیباچه‌ای بر انقلاب‌ها*، ترجمه خرم بقایی، تهران: اندیشه احسان.
 - مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳)، *بحار الانوار*، تصحیح محمدباقر محمودی، ج ۱۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 - مدن، یوسف (۲۰۱۵)، *قری البحرين الثلاثمائة و الستون بین الحقیقه و الوهم*، بیروت: مرکز اوال للدراسات و التوثیق.
 - مسلم، محمد سعید (۱۹۶۲)، *ساحل الذهب الاسود*، بیروت: دار مکتبه الحیاة.
 - مشیخص، الشیخ عبد العظیم (۲۰۰۲)، *القطیف و ملحقاتها*، ج ۱، بیروت: شركة الشیخ للتحقیق و النشر.
 - مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۱)، *درآمدی نظری بر جنبش‌های اجتماعی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

- مقتدر، غلامحسین (۱۳۳۳)، کلید خلیج فارس، تهران: انتشارات علمی.
- منصوری مقدم، محمد و فرشید لاری منفرد (تابستان ۱۳۹۸)، «مهاجرت خاندان آل عصفور از بحرین به بوشهر و تأثیر آن بر تحولات سیاسی و اجتماعی - فرهنگی آن شهر در عصر قاجار»، فصلنامه مطالعات خلیج فارس، س ۵، ش ۱، صص ۱۸-۲۸. http://persiangulf.iranology.ir/maghale_list.aspx?vv=3041
- موسوی قمی، علی (۱۳۶۶)، خلیج فارس در گذر زمان، تهران: نبوت.
- نهانی، محمدبن خلیفه (۱۹۹۹)، التحفة النبهانية فی تاریخ الجزيرة العربية، بحرین: المكتبة الوطنية.
- نوار، عبدالعزیز (۲۰۰۱)، وثائق تاریخ العرب الحديث، قاهره: عین للدراسات و البحوث الانسانية.
- وثوقی، محمدباقر (۱۳۸۰)، مهاجرت اقوام در خلیج فارس، شیراز: دانشنامه فارس.
- (۱۳۸۴)، تاریخ خلیج فارس و ممالک هم‌جوار، تهران: سمت.
- (۱۳۹۰)، پرتغالی‌ها در خلیج فارس، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- ویلسن، سرآرنولد (۱۳۶۶)، تاریخ خلیج فارس، ترجمه محمد سعیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

منابع لاتین

- Anonymous (sep 1935), "The Portuguese in the Bahrain islands 1521-1602", *Journal of the Royal central Asian Society*, Vol.22, No.4, pp.617-630. <https://doi.org/10.1080/03068373508725395>
- Belgrave, Charles (1960), *Personal Column*, London: Hutchinson.
- Cole, J. (2002), *Scared space and holy war*, London: Touris.
- Faroughy, Abbas (1951), *The Bahrain Islands 750-1951*, NewYork: Verry Fisher.
- Hawley, Donald (1970), *The Trucial States*, London: Michel Russell Publishing.
- Lorimer, J. G. (1986), *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, London: International West Mead.
- Mandaville, Jon E. (Jul. - Sep 1970), "The Ottoman Province of al-Hasā in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of the American Oriental Society*, Vol.90, No.3, pp.486-513.
- Miles, S. B. (1920), *The Countries and tribes of the Persian gulf*, London: Harrison.
- Nagel, J. (July 1974), "Inequality and Discontent: A Nonlinear Hypothesis", *World Politics*, Vol.26, Issue.4, pp. 453 – 472. <https://doi.org/10.2307/2010097>
- Potter, Lowrence (2014), *The Persian gulf in modern times people, parts and history*, United states: Palgrave Macmilan.
- (2008), *The Persian gulf in history*, United states: Palgrave Macmilan.
- Sekul, J. D. (1976), *Relative Deprivation and Ghetto Riots*, Theses Masters, College of William. <https://dx.doi.org/doi:10.21220/s2-fzhz-gy11>
- Tazmini, Ghoncheh. (January 2017), "The Persian-Portuguese Encounter in Hormuz: Orientalism Reconsidered", *Iranian Studies*, 50(2): pp.1-22.

<https://doi.org/10.1080/00210862.2016.1263542>

- Stripling, George William Frederick (1942), “The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574”, *Illinois Studies in The Social Sciences*, Published By The University Of Illinois, Urbana, Vol.xx vi.

List of Sources with English handwriting

- Abdollāh, Muhammad Ahmad Va Bašīr zen Al- ābdīn (2009), *tārīkh Bahrīn alhadīs 1500-2002*, Bahrīn: Markaz Al-derūsāt alarabeī. **[In Persian]**
- Alīkhānī, Fātme (1398/2019), *šīāyān Bahrīn va ahsā: az soqot abāsīām tā soqot osmānīān*, Qom: šīāešenāsī. **[In Persian]**
- almoslem, muhammad saeid (1962), *sāhel alzahb alsvad*, Beirut: Dār Al-maktabe-lhayat. **[In Persian]**
- Ālšfor bāhrāny, muhammad (1422/2001), *āzkhār fī joğrāfiyā āljāzer va ālbānāder*, Research by muhammad Al-Mkiās, Qom: Mātbāe elmiē. **[In Persian]**
- Anīs, muhammad (1993), *Dolat Āl-osmānīhe va sharq al-arabī 1514-1914*, Qāhreh: Maktabe Almesrīhe. **[In Persian]**
- Bahrānī, Yosef b. Ahmad (2009). *Luluh Al-Bahrain, Manāmeḥ: Fakhṛāvī*. **[In Persian]**
- Darure, Alī ebrāhīm (2002), *Tārīkh Ehtelāl Al-borteqālī lelqatīf 1521-1572*. Abuzabī. Almajmae Alsaqāfī. **[In Persian]**
- Elahī, Homāyon (1396/2017), *khālīj fārs va māsaēl ān*, Tehrān: Qoms. **[In Persian]**
- Foler, Gerāhām va rnd rahīm frānke (1384/2005), *šīāyān arb mosalmān framoš šode*, translated by khadīj tabrīzī, Qom: šīāešenāsī. **[In Persian]**
- Goldostun, jk (1398/2019), *Dībāche bar enqelābhā*, translated by khoram bqāī, Tehran: andīše ehsān. **[In Persian]**
- Gur, Tedrābrt (1388/2009), *cerā ensānhā šoreš mīkonand*, translated by Alī moršedī zāde, Tehran: pzoheškde motālāt rāhbordī. **[In Persian]**
- Gur, Tedrābrt (1398/2019), *šoreš sīāī: elel, natayej*, translated by saaed sādeqī jje, Tehran: pzoheškde motālāt rāhbordī. **[In Persian]**
- Hamdī, Sabrī Fāleh (2007), *Azvāh Ala Tārīkh Bahrīn alhadīs*, London: dār Al-hekmeh. **[In Persian]**
- Hamdānī, Tārīq Nāfeh (2010), *Al-Bahrīn fī ketābāt Rehāle alorubīun 1517-1914*, Beirut: beīt Alverāq. **[In Persian]**
- jān nesār, Hamīd (1394/2015), *barresī Kāramadī teorī mahdodīt nesbī Tedger dar Tahlīl Padīdehe Terorīsm dar Khāvarmīneh*, Vol 23: 97-115. **[In Persian]**
- Khurī, fuād (2014), *Alqabīle va aldoleh fī Al-Bahrīn*, Beirut: mahd Al-smāh Al-arabī. **[In Persian]**
- Koršon, Zakarīā, alqarīnī, Muhammad mosā (1426/2005), *savāhl njd ahsā fī Aršīv osmānīhe*, Beirut: dār alarbīe lelmosoāt. **[In Persian]**
- Mjlesī, Muhammad bāqer (1983), *BhārAl-envār*, corrected by Muhammad bāqer mahmudī, Beirut: dār eltorūs alarabī. **[In Persian]**

- Mnsorī moqadam, Muhammad va Faršīd lāri Monfared (1398/2019), Mohājārt khānān al-osfur az Bahrīn be bušer va tasīr an br tahvolāt siasī va ejtemāī – farhangī an šahr dar asr qājār, Vol 1, pp18-28.
http://persiangulf.iranology.ir/maghale_list.aspx?vv=3041 [In Persian]
- Modn, Yosef (2015), qry Bahrīn alsismāe va alston ben alhaqīqt va alvhm, Beirut: markez ovāl lelderāsūt va altosīq. [In Persian]
- Moqtadr, Qolāmhsīn (1333/1954), Klīd khālīj fārs, Tehran: Enteshārūt elmī. [In Persian]
- Mosavī qomī, Alī (1366/1987), khālīj fārs dar gozr zmān: Tehran: Nbovt. [In Persian]
- Mošīrzāde, Homeīrā (1381/2002), drāmdī nżrī br jonbešhāy ejtmāī: pzoheškde emām khomeīnī va enqlāb eslāmī. [In Persian]
- Mšīkhs, šīkh abdolazīm (2002), Alqatīf va Molhqtahā, N1, Beirut: šrkt šīkh leltqīq va alnšr. [In Persian]
- Navār, Abdollāzīz (2001), Vāsāeq Tarīkh alarab alhadīs, Qāhreh: eīn lelderāsūt va albuhoš alensānī. [In Persian]
- Nbhānī, Muhammad Ibn Khalīfe (1999), altohfe Al- Nbhānī fī tarīkh aljazīre alarabī: Bahrīn: Al-maktabe-vatnīeh. [In Persian]
- Qāsmīn, Sīmān (1401/2022), brsrī tsīrūt ejtemāī va eqtesādī zohur estemār br šīyān savāhl jonubī khālīj fārs dr asr safāvī, Vol 47: 81-110.
<https://tarikh.maaref.ac.ir/article-1-1638-fa.html> [In Persian]
- Rahmatī, muhammadkāzem (1401/2022), Moqadmeī bar Tārīkh Tašayoh dar Bahrīn qadīm. Qom: dār zen Alabedīn. [In Persian]
- šarfā, muhammadalī (1994), alhayāt aleqtesādīh fī almanteqeh alšarqīh men almamleket alsaudīh, Aldamām: šarfā. [In Persian]
- Sīverī, Rajerz (1377/1998), khālīj fārs az dorān būstān tā āvākher qarn 18, translated by Hasan zangeneh, Tehrūn: Hamsāyeh. [In Persian]
- sām dalīrī, kāzem (1382/2003), sanješ mahrumīt nsbī dar nżrīh tedrābert gur. Vol 4. pp 813-826. [In Persian]
- Tīlī, Chārlés (1388/2009), Az basīj Tā enqlāb, translated by Alī Morshedzādeh, Tehran: Pežoškade emām khomeīnī va enqlāb eslāmī. [In Persian]
- Tolueī, Mahmud (1367/1988), Nabrd Qodrathā dar khālīj fārs, Tehrān: pyk Tarjome va nšr. [In Persian]
- Vīlsun, srūrnold (1366/1987), Tarīkh khālīj fārs, translated by Muhammad saedī, Tehran: Enteshārūt elmī va farhangī. [In Persian]
- Vosuqī, Muhammad būqer (1380/2001), Mohājārt aqvām dr khālīj fārs, šīrāz: Danšnāeh fārs. [In Persian]
- Vosuqī, Muhammad būqer (1384/2005), Tarīkh khālīj fārs va mamālek hamjavār, Tehran: sāmī. [In Persian]
- Vosuqī, Muhammad būqer (1390/2011), borteqālīhā dr khālīj fārs, Tehran: entešārāt omur khārje. [In Persian]

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: ۳۲۰.۰۰۰ تومان

تک شماره: ۸۰.۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹

به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

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

Content

Historical Alterations and Mistakes regarding those Requesting the Narration of Hadith from Ali ibn Musa al-Reza (AS) in Neyshabur	Mahdi Bayat Mokhtari	7
A Study of the Position of Non-Muslims in Ottoman Society	Shahnaz Jangjou Gholeji	33
The Old city of Qasr-e Shirin; Recognition of physical structure and its historical and communication position in the Sasanian and Islamic periods	Yadollah Heidari Babakamal	57
An analysis of Muslim Women's Participation in political (Governmental) Institutions in the Islamic World in the Viewpoints of Muhammad al-Ghazali al-Masri and Yusuf al-Qaradawi	Hamideh Daneshjoo Hadi Vakili Fatemeh Jan Ahmadi	95
The Background and Influential Factors in Formation and Continuation of the Rule of 'Alī ibn Muḥammad al-Ṣulayḥī in Yemen (r. 439–459 AH)	Mohammad Taghi Sazandegi	119
Analysis of Factors Forming Anti-Colonial Struggles of Shiites on the Southern shores of the Persian Gulf (907-980 AH) based on Relative Deprivation Theory	Farshid Lari Monfared Mohammad Ali Chelongar Ali Akbar Abbasi	143

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Research Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M.Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

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, 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 kofi kheili

English Editor: Dr. A.Tavakoli

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbaspoor avenue, Tehran, Iran.

Postal Code: 14348-86651

Web: www.pte.ac.ir

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

Fax: +9821 88676860