

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ نو

فصلنامه علمی - تخصصی

سال هفتم / شماره هجدهم / بهار ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس (معاونت فرهنگی و اجتماعی)

مدیر مسئول: کامران حمانی

سر دبیر: علی بابایی سیاب

هیأت تحریریه:

دکتر سید هاشم آقاجری.....استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر فاطمه جان احمدی.....دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر مقصود علی صادقی.....دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر حسین مفتخری.....دانشیار دانشگاه خوارزمی

دکتر ابوالفضل رضوی.....دانشیار دانشگاه خوارزمی

دکتر مجتبی خلیفه.....استادیار دانشگاه بیرجند

دکتر مجتبی گراوند.....استادیار دانشگاه لرستان

دکتر محمد حسن بهنام فر.....استادیار مجتمع آموزش عالی اسفراین

دکتر مهدی وزین افضل.....استادیار دانشگاه جیرفت

مدیر اجرایی: وریا میرزایی

مترجم انگلیسی: محبوبه شفایی پور سرمور

نشانی: بزرگراه چمران - تقاطع بزرگراه جلال آل احمد - دانشگاه تربیت مدرس - دانشکده علوم

انسانی - گروه تاریخ.

فصلنامه تاریخ نو در پایگاه نشریات تخصصی دانشگاهی به آدرس

www.sciencejournals.ir همچنین پرتال جامع علوم انسانی به آدرس

www.ensani.ir نمایه شده است.

newhistory52@yahoo.com

پست الکترونیک:

شماره مجوز: ۶۰/۲۶۳۶۲

فهرست مطالب

- ۳..... پیامدهای حکومت آل بویه عراق بر ساختار سیاسی - فرهنگی جهان اسلام
دکتر مجتبی گراوند، ایرج سوری
- ۳۱..... واکاوی محاکمه و مجازات در عصر صفوی
رضا الوندی
- ۶۱..... فتح دمشق بر پایه کهن ترین منابع تاریخ گذاری شده
محمد تقوی
- ۹۹..... نقش انگلیس، شوروی و ترکیه در روابط سمکو (سمیتقو) و شیخ محمود حفید
رضوان عارف عباس
- ۱۱۵..... زمینه های رکود مکتب معتزله بصره در قرن سوم هجری
میترا سعادت
- ۱۳۹..... نهادهای تمدنی جدید در دوره رضاشاه پهلوی
جواد عسکری چاوردی، علی بیکدلی، علیرضا علی صوفی، حیدر جهانبخش
- ۱۵۹..... بررسی سیاست مذهبی شاه سلطان حسین
سارا شوهانی
- ۱۷۹..... تبیین جایگاه و موقعیت وزارت در ایران و وزرای معروف
رضا دریکوندی، اسماعیل سپهوند
- ۲۰۵..... زنان و قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲.....
فاطمه حسین پور

واکاوی پیامدهای حکومت آل بویه عراق بر ساختار سیاسی - فرهنگی جهان اسلام

مجتبی گراوند^۱

ایرج سوری^۲

چکیده

هدف پژوهش حاضر، بررسی دستاوردهای حکومت آل بویه عراق برای ساختار سیاسی - فرهنگی جهان اسلام می باشد. آل بویه پس از تصرف بغداد به رغم اختلافات مذهبی - نژادی با خلفای عباسی بنا به ملاحظات سیاسی - فقهی از براندازی خلافت سنی عباسی خوداری کردند. آنان با توجه به شرایط عراق پاره ای تمهیدات اعمال کردند که بر قوم مغلوب بتوانند مدیریت سیاسی خود را اعمال کنند. تکیه آل بویه بر دیوان سالاری توانمند، اقدامات عمرانی - فرهنگی و دوری از تعصبات مذهبی عاملی مهم برای حفظ قدرت آنان بود. آل بویه به دلیل اختلافات قومی و ایدئولوژیکی با دیگر رقبا؛ سیاست تسامح و تساهل را در پیش گرفتند. لذا مقاله حاضر با روش توصیفی و تحلیلی بر آن است که دستاوردهای فرهنگی و سیاسی دولت آل بویه در عراق را تبیین تاریخی نماید. از یافته های مهم پژوهش نیز، در دوره آل بویه رشد تشیع و علنی شدن شعایر و مناسک آن، پرورش دانشمندان و رواج فقه شیعی، رواج همزیستی مسالمت آمیز سیاسی و مذهبی با توجه به تنوع قومی و فرق متعدد اسلامی، رشد مباحثات علمی، کلامی و فلسفی اسلامی و احیاء نقش عنصر ایرانی در مناسبات سیاسی جهان اسلام می باشد.

واژگان کلیدی: آل بویه، عراق، عباسیان، شیعیان، تسامح مذهبی.

^۱. استادیار تاریخ اسلام دانشگاه لرستان. garavand.m@lu.ac.ir

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی تهران.
soori94@yahoo.com

Analysis of the consequences of the Buwayhid Iraq's political structure - Islamic Culture

Abstract

The aim of this study is to evaluate the achievements of the Iraqi government Buwayhid political structure - cultural world of Islam. Buwayhid after the capture of Baghdad in spite of religious differences - race with the Abbasid caliphs, according to political considerations - the legal age of the Abbasid caliphate refused to overturn. With regard to the situation in Iraq can overcome some of the restrictions imposed on the people to exercise their political management. Buwayhid rely on a powerful bureaucracy, civil actions - cultural and religious prejudices important factor to keep power away from them. Buwayhid due to ethnic and ideological differences with other competitors tolerance policy adopted. The analytical method of the present article is to safeguard the cultural and historical account of the political Buwayhid in Iraq. The important findings of the research during Buwayhid growth of Shi'ism and public rites, rituals, breeding and the spread of Shi'ite jurisprudence scholars, political and religious coexistence prevails with respect to ethnic diversity and the various Islamic sects, the growth of scientific arguments, verbal and Islamic philosophical and reviving the role of political relations between the Muslim world is Iran.

Key words: Buwayhid, Iraq, the Abbasids, the Shi'a religious tolerance.

مقدمه

دیلمان در مناطق شمالی ایران، قبل از ظهور دولت آل بویه، همواره در مناسبات قدرت سیاسی در جهان اسلام دارای نقشی مهم بودند. حکومت های محلی در نواحی شمالی ایران مانند علویان، همواره بخش عمده ای از توانایی مادی و نظامی خلفای عباسی و حکام تابع آنان را به خود مشغول کرده بود. دیلمان با روحیه جنگجویی و سازش ناپذیر و متأثر شدن از آموزه ی شیعی در آن مناطق برای دولت عباسی همواره نیروی بالقوه، چالش برانگیز و تهدید کننده برای خلفای عباسی محسوب می شد. خلفای عباسی یا از طریق سازش و یا بهره برداری از رقابت های محلی برای سرگرم کردن و تفرق سیاسی آنان بهره برداری می کرد. وجود یک قدرت نظامی با تضادهای ایدئولوژیکی و قومی محلی تنش زا در این منطقه با موقعیت جغرافیایی مناسب و پوشش های طبیعی و پناهگاههای صعب العبور تهدیدی جدی برای موقعیت سیاسی خاندان عباسی تلقی می گردید. قدرت یابی آل بویه در ایران با گرایشات شیعی بر دامنه نگرانی های عباسیان می افزود.

لذا در پژوهش پیش رو، سوال اصلی آن چنین سامان یافته است: اتخاذ سیاست تسامح و تساهل آل بویه چه تأثیراتی بر ساختار سیاسی و مذهبی جهان اسلام گذاشت؟ فرضیه پژوهش بدین قرار است: افزایش قدرت سیاسی آل بویه در ایران و تصرف بغداد با وجود اختلافات مذهبی و قومیتی سبب گرایش به تساهل سیاسی و مذهبی و اهتمام به توسعه علمی و فرهنگی هم برای بقاء حکومت آنان و هم رواج فرهنگ ایرانی و اسلامی بود. روش گردآوری داده ها نیز به صورت منابع کتابخانه ای می باشد.

در ارتباط با این موضوع تاکنون هیچ گونه پژوهش مستقلی که تمامی ابعاد سیاسی و فرهنگی و مذهبی آل بویه عراق را پوشش دهد صورت نگرفته است. پژوهش هایی با تفاوتی از درجات با توجه به اهمیت این دوره تاریخی صورت گرفته است. به

عنوان نمونه، سید احمد رضا خضری و نصیر جعفرپور در مقاله « عوامل رونق و شکوفائی موسیقی در عصر عباسی از آغاز تسلط آل بویه بر بغداد » فراهم شدن بستری مناسب برای گسترش و رشد موسیقی و جذب هنرمندان را مولد فراغت خلفای عباسی از جنگ و فتوحات و درآمدهای بدست آمده زیاد هدایا و غنائیم دانسته اند. موسیقی ابزاری برای جلوه گر شدن شکوه و اقتدار خلفای عباسی بوده است. منشأ این توجه به موسیقی تقلید از شاهان ساسانی و اقتباس از فرهنگ ایرانی بوده است. ایرانیان نیز در این توجه و رشد موسیقی نقشی مهم ایفا کرده اند.

وجه تمایز و تفاوت مقاله حاضر، پرداختن به صورت گسترده تر به حوزه مورد بررسی، یعنی توجه به عامل مذهب و فرهنگ و علم در این دوره می باشد. ضمن آنکه دولت آل بویه عراق و سیاست های حکومتی و تأثیرات بر مذهب و فرهنگ مد نظر اصلی می باشد. تأثیرات و دستاوردهای تشکیل حکومت آل بویه در عراق در زنده کردن سنن ملی و روش های مملکتداری ایرانی در اوج سیطره اعراب سنی نیز مدنظر بوده است.

- مریم شاکری در مقاله « تساهل گری مذهبی آل بویه » تساهل و تسامح مذهبی را به عنوان یک اصل کشور داری در باور و فرهنگ سیاسی ایرانیان دانسته است و اتخاذ این سیاست از سوی آل بویه، منشأ آن روا داری و تساهل گری خاندان ایرانی در گذشته بوده است.

آنچه وجه تمایز مقاله حاضر محسوب می شود، تاکید بر این بوده است که بر سیاست های تسامح و تساهل مذهبی آل بویه علاوه بر تاثیر پذیری از عناصر فرهنگی ایرانی در این راستاست. شناخت درست آنان از بافت تاریخی زمانه و تضادهای مذهبی موجود و نحوه ی اداره ی امور سیاسی با شرایط متفاوت پیش روی آنان است.

- حسین پواحمدی در مقاله «آل بویه و نقش آنان در برپائی مراسم و مواسم شیعه ی امامیه در عراق» معتقد است با توجه به قدرت و نفوذ شیعیان امامیه در عراق، آل بویه زیدی به مذهب شیعه امامیه متمایل شدند. آل بویه اهتمام خاصی به برپائی و زنده کردن مراسمات و شعایر و مناسک شیعی در عراق داشته است.

آنچه وجه تمایز و تفاوت مقاله حاضر در مقایسه با این مورد ذکر شده محسوب می شود، پذیرش شیعه امامیه از سوی آل بویه مستندات تاریخی قوی ندارد. دیگر آن که تأثیرات حکومتی دیلمیان عراق علاوه بر مذهب امامیه بر سایر فرق و بر مسائل علمی و فرهنگی نیز در نظر گرفته شد است. ضمن آنکه مبانی معرفت شناسی آنان تفاوت‌های زیادی با امامیه دارد و از بعد سیاسی نیز تبعات این رویکرد بررسی شده است.

- مفتخری و دیگران در مقاله «مدارای دینی و مذهبی در عصر آل بویه» مدارای دینی به معنای تحمل افکار و عقاید مخالف یکی از اصول پذیرفته شده در اسلام را بحث کرده اند. دولت های اسلامی در طول تاریخ همواره با ادیان مختلف در قلمرو حکومتی خویش مدارای دینی داشته اند اما مدارای مذهبی وضعیتی متفاوت داشته است. آل بویه در قرون چهارم و پنجم مدارای دینی و مذهبی با سایر فرقه ها در حکومت داشته است. از علل اساسی رشد فرهنگ و تمدن اجازه فعالیت مذهبی و دینی آنها بوده است. در مجموع تلاش نگارندگان سعی در تشریح نظری مبانی و ادله های فقهی و تعاریف در این باره را دارند و نگاهی کلی به منشأ و تأثیرات سیاست مذهبی تساهلی آل بویه دارند.

آنچه وجه تمایز مقاله حاضر محسوب می شود، سعی در شناسایی زمینه ها و بافت تاریخی برای درک بهتر تأثیرات دیلمیان عراق بر دین و فرهنگ جامعه اسلامی مد نظر است. یعنی تمرکز صرفاً بر روی دیلمیان عراق است. ضمن آنکه با توجه به بافت تاریخی هم به منشأ و هم علل فراز و فرودهای سیاست های مذهبی و

فرهنگی و عمرانی آل بویه عراق پرداخته شده است. همچنین علاوه بر اینکه منشأ سیاست های تساهلی مرتبط با فرهنگ ایرانی دانسته شده است. زمینه های تعقلی و همگرایی مذهب شیعی نیز در این تساهل موثر بوده است؛ امری که بدان در اثر معرفی شده توجه نشده است.

در مجموع مقاله حاضر پژوهش مستقلی درباره دیلیمان عراق از ابعاد گوناگون تاثیر گذاری آنان بر این سرزمین است و نه تنها از منظر مذهب، بلکه فرهنگ و سنن و علم و نیز به طور اختصاصی آمده است.

قدرت یابی دیالمه در عراق: فتح بغداد و تلاش برای حل مناقشه های سیاسی و مذهبی (معزالدوله و عزالدوله)

نابسامانی های گوناگون دستگاه حکومت عباسی، خلع خلفا و وزیران، وضع خودسرانه ی ترکان و مشاجرات میان فرقه ها و مذاهب کلامی، همه راه را برای ظهور تغییرات سیاسی در قسمت شرقی هلال حاصل خیز هموار کرد. بار دیگر، همان گونه که در انقلاب عباسی اتفاق افتاد، فاتحان خارجی از خاور بر سر کار آمدند. آنان از سرزمین دیلم واقع در جنوب باختری بحر خزر بودند و به نام خاندان فرمانروایی ایشان آل بویه خوانده می شدند (هولت و لمتون، ۱۳۸۱:۲۰۳). سلسله ی آل بویه ادعا می کردند که از تبار ساسانیان، یعنی سلسله ای که عرب ها در صدر اسلام { آنها راسرنگون کرده و خود { جانشین آن شدند، می باشند (تقی زاده داوری، ۱۳۸۲:۱۳۴). ابو اسحاق صابی نخستین کسی بود که برای فرزندان بویه نسب ساخت (به نقل از فقیهی، ۱۳۸۶: ۱۵). اختلافات درونی عباسیان سبب تحریک و هدایت آل بویه به سمت بغداد گردید. ابو عبد الله بریدی پس از اختلاف با بجکم به تشویق معزالدوله برای حمله به بغداد پرداخت علی رغم شکست اولیه در اهواز با رسیدن قوای کمکی و بهره گیری از اختلافات خلیفه و ترکان موفق به تصرف مرکز خلافت گردید.

خلیفه عباسی از احمد بن بویه برای ورود به بغداد، دعوت کرد. برخی از فرماندهان نیز به همین منظور به وی نامه نوشتند. در سال ۳۳۴ هجری احمد بن بویه پس از خروج ترکان از آنجا وارد بغداد شد. خلیفه مستکفی از او استقبال کرد؛ برای او جشن گرفت؛ او را به عنوان امیر الامرا تعیین کرد و «معزالدوله» نامید (طغوش، ۱۳۸۳: ۲۷۳). مهمترین دلایل برتری آل بویه و مسلط شدن آنان بر بغداد و عباسیان عبارتند:

۱. لیاقت و استعداد و هوشیاری و حسن سیاست و تدبیر و دلاوری و نیک نفسی که این گونه خصال در سلاطین نخستین آن سلسله وجود داشت. آوازه نیکی ایشان با مردم در همه جا پیچیده بود و مردم از همه جا به آنان روی می آوردند.
۲. صفت بسیار پسندیده آل بویه که بیش از هر چیز در جذب قلوب مردم و محبت عموم به ایشان تاثیر داشت، خوشرفتاری با اسیران و نیکی درباره کسانی بود که انتظار عقوبت داشتند و آنها را قتل عام نمی کردند؛ اسیران و شکست خوردگان را مورد شکنجه قرار نمی دادند و به آنها احسان نیز می کردند؛
۳. اطاعت کامل سپاهیان از ایشان که هیچ گاه از فرمان آنان سرپیچی و در انجام دادن دستورهای ایشان سهل انگاری نمی کردند (ابن مسکویه ۵، ۱۳۷۶: ۲۸۳). پس از سلطه سیاسی آل بویه بر عراق، در مورد تغییر خلافت از عباسی به علوی و یا پابرجا بودن نهاد خلافت که در جهان بینی اهل سنت مظهر مشروعیت سیاسی و فقهی بود. معزالدوله دیلمی و وزراء به تبادل نظر پرداختند. درایت و شناخت مناسب از شرایط سیاسی و مذهبی با توجه به تضادهای فقهی موجود بین اهل سنت و شیعیان و یا اختلاف نظر بین زیدیان و امامیه منجر به اتخاذ تصمیمی سنجیده از سوی آل بویه شد. بدین صورت که با پرجا ماندن خلافت عباسی هرچند به صورت تظاهری، از فشارهای سیاسی اهل سنت کاسته می شد و هم بحث بر سر اینکه علوی خلیفه از امامیه باشد یا زیدیه با اختلافات فقهی و معرف شناسی حل گردید. امامیه در غیاب

امام زمان پذیرش نایب سنی یا زیدی را پذیرا نبود و خلیفه امامیه نیز اساس مشروعیت و سلطه سیاسی آل بویه را خدشه دار می کرد. در نتیجه با برسر کار ماندن مقام خلیفگی و عزل او و روی کار آوردن خلیفه دست نشانده دیلمیان به اهداف خود یعنی مقام امیر الامرای می رسیدند. ضمن آنکه اتخاذ سیاست تسامح مذهبی امری لازم برای کاهش تنش های مذهبی و تعصبات دینی و نیز امکان بروز آیین شیعی فراهم می گردید .

صمیری وزیر معزالدوله معتقد بود که چون آل بویه دولتی شیعی مذهب است، گماردن فردی شیعه در جایگاه خلافت، به ناچار باید زیر فرمان او باشند. لیکن اگر خلیفه همچنان از عباسیان باشد، به جهت شکستی که عباسیان از بوئیان خورده اند، خلیفه بی چون و چرا تحت فرمان او خواهد بود (انصاری، ۱۳۹۲: ۱۶). تغییر خلافت علاوه بر اینکه حکومت آل بویه را تضعیف می نمود، جهان اسلام را به چالش می کشید؛ همچنین شیعیان عراقی مذهب بودند و منصوب کردن خلیفه ای زیدی، از نظر آنان با خلیفه ی عباسی یکسان بود (طوقوش، ۱۳۸۱: ۲۷۴). تغییر مذهب آل بویه (بر فرض قبول این مطلب) به مذهب امامیه و اعتقاد به آن، نه از آن جهت بود که چون امام آنان غایب بود، پس می توانستند خلیفه عباسی را به رسمیت بشناسند و در عین حال، خود اعمال قدرت کنند، بی آنکه ناگزیر از انتصاب یک مدعی علوی باشند. از طرفی، شیعیان نیز با حفظ بیعت خود با امام غایب اجازه پیدا می کردند تا حکومت امرای آل بویه را قبول کنند و به آن وفادار باشند؛ چرا که اولاً، هیچ گاه امامیه خلافت عباسیان را به رسمیت نشناختند و آن را غیر دانسته اند؛ ثانیاً، در مذهب امامیه چنین نظریه ای نیست که در غیبت، هرکس که می تواند حکومت شرعی داشته باشد. پذیرش منصب های حکومتی از طرف شیعیان، اختصاص به حکومت آل بویه نداشته است؛ بلکه فقهای امامیه با شرایطی به جواز قبول چنین مناصبی فتوا داده اند (خضری و دیگران، ۱۳۸۸: ۷۱). ابن خلدون می نویسد: « آل

بویه دولت عظیمی شدند که اسلام بر سایر امتهای بدان مباحثات می کند» (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۴/۶۲۵). مصادف با تصرف بغداد توسط آل بویه شیعی، در قرن چهارم فرقه های شیعی در سراسر جهان اسلام رشد چشمگیری کرده بودند و در گوشه ایی از جغرافیای سرزمین های اسلامی توانسته بودند حکومت هایی تشکیل دهند. روابط آل بویه از این پس متأثر از این حکومت های محلی به عنوان رقیبی سیاسی - ایدئولوژیک نیز بود. دولت فاطمیان مصر (اسماعیلیان)، دولت شیعی ادریس در مغرب الاقصا، آل حسنویه (کُردها) در مناطق جنوب غربی ایران و بخش هایی از عراق، آل بریدی در بصره و اهواز، آل حمدان در شام و شمال عراق، علویان طبرستان در طبرستان ایران محل رشد و نمودی دیلمیان عراق اما به لحاظ تشکیلات لشکری و اداری و توانایی نظامی آل بویه در بیشتر مواقع برتری نسبی به آنان داشت. روابط سیاسی و مذهبی آل بویه نیز از برقراری صلح و سازش تا جنگ و نبرد متغیر بود. این روند خصوصاً در مواقع بروز بحران ها و اختلافات درونی آل بویه چندگانگی کانون های قدرت سیاسی و توسعه طلبی ها و غیره تشدید می شد. معزالدوله با توجه به وجود کانون های تنش زا یعنی شخص خلیفه و رقبای او بهترین راه حل را در تسویه سیاسی آنان از قدرت و روی کار آوردن کارگزارانی مطیع و جدید بود و با سیاست مهار نقاط آسیب زا می کوشید بر اوضاع مسلط شود و به مرور به تثبیت حکومت نوپای خود پردازد. به احمدبن بویه خبر رسید که مستکفی با حمدانیان علیه او توطئه می کند» اخبار و اسرار وی را به آنها نوشته، بعلاوه چیزها که از پیش او به دل داشت» (مسعودی ۱۳۶۰: ۷۳۹).

با تسلط آل بویه بر بغداد، موقعیت خلفای عباسی کاملاً متزلزل شد. عملکردها، اندیشه های متفاوت و میزان قدرت امیران بویی، جایگاه خلفای عباسی را در طول حکومت آل بویه تعیین می کرد. در مرحله اول، با ورود معزالدوله به بغداد، اقتدار معنوی و دنیوی خلفای عباسی کاملاً محدود گردید. این امر با روی کار آمدن

عزالدوله که درباره مذهب تشیع متعصب تر می نمود، تشدید گردید. در مرحله دوم، عضدالدوله سعی داشت در روابط خویش با خلیفه، موضع معتدل تری در پیش گیرد، ضمن آن که اندیشه دست یابی به مقام معنوی خلافت و جمع آن با قدرت دنیوی امیران و پادشاهان ایرانی را در سر می پروراند. در مرحله سوم، جانشینان عضدالدوله، خود دچار ضعف شدند و مشکلات داخلی حکومت آل بویه، آنان را از بغداد و خلفای عباسی غافل نمود و خلفا با توسل به قدرت های موازی و رقیب آل بویه، در صدد برآمدن تا اقتدار معنوی و دنیوی پیشین را بازستانند (ترکمنی آذر، ۱۳۸۵: ۸۳-۱۰۰). در دوره ۱۱۳ ساله حکومت آل بویه بر بغداد، پنج خلیفه عباسی در بغداد به ظاهر قدرت را در اختیار داشتند، آنان عبارت بودند: المستکفی (۳۳۴-۳۳۳ ه.ق)، المطیع (۳۳۴-۳۶۳ ه.ق)، الطائع (۳۶۳-۳۸۱ ه.ق)، القادر (۴۲۲-۳۸۱ ه.ق)، و القائم (۴۲۲-۴۶۷ ه.ق) که خلیفه آخر تا زمان ورود سلجوقیان به صحنه سیاست بر مسند خلافت باقی بود، از این میان سه خلیفه نخستین، یکی پس از دیگری از مقام خود خلع شدند. تنها چهارمین آنان یعنی القادر بالله در حالی که هنوز مقام خلافت را به عهده داشت در گذشت و پسرش القائم به عنوان جانشین وی تعیین شد (طبری، ۱۴۱۷: ۱/۱۸۹). به طور کلی دیلمیان بغداد برحسب شرایط و اوضاع سیاسی به عزل و نصب خلفای عباسی بسنده کردند و در راستای اهداف و سیاست های خود از آنها بهره برداری می کردند. قدرت دنیوی خلیفه عملاً از بین رفته بود و قدرت معنوی آن نیز متناسب با منافع آل بویه و در یان جهت هدایت می شد.

فروپاشی آل بویه با زوال عصیبت خاندانی، اولین نشانه های زوال عصیبت در نسل دوم بویه و پس از مرگ معزالدوله بود. اختلافات عزالدوله و عضدالدوله و دیگران فقدان قاعده ی نایب در جانشینی به همراه قدرت گیری مجدد ترکان نیز از دیگر موارد بود (برزگر، ۱۳۸۳: ۲۱۳). نمایش قدرت دیوان سالاری ایرانی میراث کهن مملکتداری ایرانیان با درایت سیاسی مبتنی بر تساهل مذهبی سبب اعتلای گسترده

فرهنگی جامعه اسلامی گردید. مدفون شدن بسیاری از امیران بویهی در کنار اماکن متبرکه شانه تعلق خاطر آنان به مسائل دینی بود. عضدالدوله نخستین کسی بود که در کنار مرقد حضرت علی (ع) به خاک سپرده شد. بعدها شرف الدوله و صمصام الدوله نیز کنار پدرشان در مشهد امیرالمومنین به خاک سپرده شدند. عزل الدوله، بخاطر، علاقه ای که به خاندان رسول (ص) داشت، جسد پدرش معزالدوله را به مقبره های قریش (کاظمین) حمل و دفن کرد (طالش عزیز، بی تا: ۳).

قدرت یابی عضدالدوله در بغداد: سیاست های مذهبی عضدالدوله و جانشینان او
وقتی عضدالدوله در سال ۳۶۷ هجری پیروزمندانه وارد بغداد شد، مورد استقبال خلیفه عباسی قرار گرفت. او طی مراسمی وارد دربار خلیفه شد. عضدالدوله سعی کرد تا با تلفیق آداب دوره ساسانی و اسلامی نزد خلیفه بار یابد، ضمن آنکه تواضع او به خلیفه، برای اطرافیانش ایجاد سؤال ننماید، ولی وقتی عضدالدوله مجبور به بوسیدن زمین در مقابل خلیفه شد، زیاربن شهر آکویه، یکی از همراهانش، با تعجب گفت: «این خداست؟ عضدالدوله شنید و به عبدالعزیزبن یوسف گفت: به او بفهمان که خلیفه خداست در زمین». خلیفه اختیارات حکومتی خود را به عضدالدوله تفویض کرد. عضدالدوله حتی اختیار خلیفه در انتخاب قاضی القضاة بغداد را به خود منتقل کرد. برای خلیفه فقط اداره امور خصوصی خودش باقی ماند. خلیفه دو پرچم که نشانه فرمانروایی شرق و غرب قلمرو حکومتی خلیفه بود به او عطا کرد. از امتیازات دیگری عضدالدوله کسب کرد، ذکر نام و دعا برای او در خطبه بعد از نام خلیفه بود که در خاندان بویه سابقه نداشت. لقب تاج المله نیز به القاب عضدالدوله افزوده شد و او اولین فرد از آل بویه بود که از خلیفه دو لقب دریافت کرد. الطایع بالله دستور داد هنگام نماز پنج گانه، بر در خانه اش نقاره بکوبند. ابن اثیر گفته است «قبل از آن چنان رسمی جاری نبود» (ابن اثیر، ۱۳۳۹: ۸ / ۶۸۹).

پیروزی عضدالدوله بر عزالدوله به سود اهل تسنن و خلیفه عباسی بود. عضدالدوله سیاست مصالحه در پیش گرفت. او سعی داشت بر قدرت معنوی خلفا نیز دست یابد و آن را به خاندان بویه منتقل کند. از این رو، دخترش را در سال ۳۶۹هـ به ازدواج الطایع بالله، خلیفه عباسی، درآورد تا فرزند مشترک آن دو نقش خلیفه-پادشاه را برعهده گیرد و مقبول تمامی مسلمانان، اعم از شیعه و سنی گردد. ابن مسکویه، هدف عضدالدوله از وصلت دخترش با خلیفه را اینگونه بیان می کند: «دارای پسری شود که ولیعهد باشد و خلافت به آل بویه برسد، پادشاهی و خلافت در دولت دیلمی یکی شود»، اما خلیفه عباسی که به تمام خواسته های مدبرانه و سیاست مدارانه عضدالدوله به دیده تشریفات درباری می نگریست و شاید به علت آگاهی از هدف اصلی عضدالدوله، وصلت با دختر او را نوعی تشریفات و التفات بیش از حد به خاندان بویه تلقی کرد و دختر او را هیچ گاه زن رسمی خود ندانست و مسلماً از او فرزندی نیز متولد نشد. بنابراین تضعیف خلافت و خلفای عباسی یکی از پی آمدهای مهم قدرت یابی حکومت ایرانی- شیعی آل بویه بود. تسلط آنان بر خلفای عباسی، قدرت دنیوی و معنوی خلفا را رسماً محدود کرد. تنها امتیاز خلفا این بود که به نامشان خطبه خوانده می شد؛ امتیازی که آل بویه به آنان داده بودند. خلیفه عباسی، بقای خود را مدیون اغماض آل بویه از دست یابی به خلافت و انتقال آن به خاندان آل علی(ع) بود. اختیارات حکومتی خلیفه به آل بویه تفویض شد و حق انتخاب صاحب منصبان دیوانی، قضایی و نظامی از آنان سلب گردید. بوییان، چندبار به دلایل مختلف، خلیفه عباسی را خلع کردند و فردی مطیع را بر مسند خلافت نشاندهند. آل بویه ترازوی قدرت حکومت و جامعه اسلامی را به طرف تشیع سنگین تر کرده بودند. آنان در صدد تلفیق آداب ایرانی و دیانت اسلامی(از نوع شیعی) بودند. تلاش عضدالدوله در دست یافتن به خلافت عباسی از طریق وصلت دخترش با خلیفه عباسی، حرکتی در همین راستا محسوب می شد؛ او می خواست

منصب جدید خلیفه-پادشاه را با داشتن اختیارات کامل معنوی و دنیوی جامعه اسلامی ایجاد کند که موفق نشد(ترکمنی آذر، ۱۳۸۵: ۹۰-۹۱). مرگ عضدالدوله در سال ۳۷۲ ه.ق. به مبارزه بر سر جانشینی انجامید؛ وحدتی که او ایجاد کرده بود از میان رفت؛ و ستاره ی بخت آل بویه افول آغاز کرد (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۹۹). فرمانرویان آل بویه بعد از عضدالدوله، اکثراً دچار نفاق داخلی بودند (گائویت، ۱۳۹۱: ۲۳۷). بعد از درگذشت عضدالدوله رقابت های دیلمیان و چند دستگی آنان برای کسب قدرت کامل و تسلط بر مناطق تحت قلمرو بالا بود. ابن اسفندیار می نویسد: «چون عضدالدوله وفات یافته بود و کار عراق به سبب ناموافقی فرزندان عضدالدولهی سامان شده فخرالدوله به عراق رفت و بسی نیامد که در ری وفات کرد و...» (ابن اسفندیار، ۱۳۸۶: ۷). فخرالدوله امیر دیالمه ی جبال برای تصرف بغداد و افزایش قلمرو خود با هرج و مرج ناشی از فوت عضدالدوله به سوی بغداد روانه شده بود که عجل امانش نداد. عضدالدوله با غلبه بر عزالدوله و سرکوب خاندان بویهی آغاز گر زوال تدریجی خاندان بویهی شد، اگرچه تا زمان حیات خود تبعات آن مشخص نشد. اوج صلابت و توسعه سیاسی و فرهنگی دیلمیان عراق در دروه عضدالدوله بود. با توجه به زمینه های بالقوه موجود در بغداد، یعنی تعارضات مذهبی بین آل بویه و سایر رقبای سیاسی، تفاوت های قومیتی، ترکیب نامتجانس سپاهیان بویان مرکب از دیلمیان و ترکان و اعراب و...به همراه عواملی مانند: نظام اقطاع و واگذاری مناصب و فروش آنان که مهمترین عامل تضعیف نظام دیوان سالاری آنان بود همگی با اضافه تر شدن اختلافات خانوادگی باعث شد در شد در سرایشی سقوط قرار بگیرند. یعنی تمرکز ایی سیاسی و اداری آنان خدشه درآوردید. ضمن آنکه نهاد دینی شیعی علی رغم همه گسترش و رشد خود با وجود خلافت عباسی و کثرت جمعیتی اهل سنت با تعدد فرق و اختلافات فقهی و معرفت شناسی از پشتوانه ایدئولوژیکی منسجم و یکدستی برخوردار نبود و تنها

عامل بازدارنده زور و قدرت بود که با افول آن این ائتلاف نسبی شکننده شیعیان نیز تداومی نداشت.

- تأثیرات حکومت آل بویه عراق بر فرهنگ سیاسی - مذهبی جهان اسلام :

دولت آل بویه، پس از ایجاد تمرکز سیاسی در نقاط تحت نفوذ خود و تصرف بغداد به سه شاخه دیلمیان جبال و دیلمیان فارس و عراق تقسیم شد. احترام خانوادگی و تبعیت دو امیر بویهی از برادر بزرگتر و حفظ سنت های خانوادگی از مهمترین دلایل استحکام آنان در مناطق تحت نفوذ خود بود. قرن چهارم، با تأسیس حکومت شیعی آل بویه، قرن آزادی عقاید و رشد فلسفه عقلی و کلام و سایر زمینه های علمی به شمار می رفت و شیعه نیز به عنوان یک مسلک مذهبی راه خود را برای ابراز وجود مقتدرانه در بین سایر فرق اسلامی خاصه اهل سنت باز کرد. تفاوت های مذهبی و قومی و ناهمگونی ترکیب قوای نظامی از مهمترین عواملی بود که می توانست منجر به بروز منازعات سیاسی برای آل بویه گردد. دولت آل بویه از قرن چهارم تا اواسط قرن پنجم با همه ی اوج گیری و افول خود، به عنوان بخشی اصلی از بازیگران صحنه تحولات سیاسی و مذهبی در جهان اسلام خود را مطرح کردند و منشأ ترقی و پیشرفت های علمی و فرهنگی و مادی فراوانی شدند. روابط مذهبی آنان با خلفای عباسی متأثر از شرایط فرهنگ سیاسی و مذهبی غالب بود. از اینرو ضمن تشریح ماهیت سیاست های مذهبی دیلمیان عراق و شرایط ذهنی و عینی جامعه اسلامی، به تأثیرات حکومت آل بویه عراق بر ساختار سیاسی - فرهنگی جهان اسلام پرداخته خواهد شد.

رشد و گسترش شعائر شیعی

با روی کار آمدن دولت زیدی آل بویه در عراق ، علی رغم تضادهای فقهی با امامیه ، باز فرصت تاریخی آشکار شدن شعایر و مبانی اعتقادی شیعیان امامیه فراهم شد . تجمع فقهای شیعی در بغداد و نگارش رسالات و کتب فقهی و پرورش نسلی از

فقهای بزرگ در این دوره مسیر شد. یعنی امامیه به مراتب زیدیه را دستکم به لحاظ سیاسی بیشتر می‌پسندید. وزرای شیعی آل بویه نیز در گسترش سیاسی تشیع و فراهم کردن امکانات مادی و زیر ساختی برای آنان موثر بودند.

تساهل و تسامحی که در حکومت آل بویه بوده است، مرهون تفکرات شیعی آنان است یا اینکه مناسبات سیاسی آنها به خاطر ادامه ی حکومت خویش آنان را به چنین امری واداشته است (فدایی عراقی، ۱۳۸۳: ۷۲). در قلمرو دیلیمان، نصاری و یهود در جبال و اهواز، مجوس در فارس و کرمان و صابئین در اهواز بودند و در عراق هم پیروان تمام ادیان تعداد قابل ملاحظه ایی وجود داشت. در قلمرو آل بویه غالباً در اقامه ی مراسم خویش آزادی داشتند و در مقابل جزیه و خراج در ذمه ی حمایت مسلمین بودند (قدیانی، ۱۳۸۲: ۲۶۳). موسسان دودمان بویه از «شیعیان میانه رو زیدیه» بودند و به ترویج تشیع و مراسم شیعه پرداختند و در گسترش آن نیز سعی فراوان مبذول داشتند (نیازمند، ۱۳۸۳: ۴۰). نقبای شیعی که به عنوان کارگزاران و نمایندگان شیعی در مناسبات اجتماعی و سیاسی بودند کارکردی قویتر در دوره آل بویه پیدا کردند و فقهای شیعی و نقبای آنان برای حفظ منافع و گسترش اندیشه های شیعی با فضای مناسب عهد دیلمیان می‌کوشیدند. یعنی آنها به نوعی پل ارتباطی فرقه شیعه و دستگاه رسمی حکومتی بودند و بیانگر انتظارات و نیازهای فرهنگی و مذهبی جامعه بودند.

زندگی سیاسی و فرهنگی نقیبان را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: دوره ی اول، از سال ۱۳۲ تا ۳۳۴ ه. ق. سال تسلط احمد معزالدوله بر بغداد را شامل می‌شود. دوره ی دوم، شامل دوران حکومت آل بویه است که از سال ۳۳۴ تا ۴۴۷ ه. ق. ادامه داشته است. دوره ی دوم، دوره ی تسلط آل بویه بر بغداد است. چون امیران این سلسله شیعه بودند، علویان و پیروانشان، آزادی عمل نسبی بدست آوردند و توانستند تا همچون پیروان سایر مذاهب، مدارس خاصه ی شیعه تاسیس کنند،

درباره عقاید و مذهب خویش دست به تالیف کتب بزنند، آزادانه به اجرای مراسم مذهبی خویش پردازند و به دلیل پیدایی فضای سیاسی - مذهبی، علمای مبرزی پا به عرصه ی وجود نهند (موسوی، ۱۳۸۱: ۱۵۲-۱۵۱). تمرکز قدرت طالبیان در شخص نقیب (کارآمدی نقابت و منزلت نقبا) موجب افزایش کارآیی آن و عزت خاندان بود. شریف رضی نومنه بارز آن در دروه آل بویه است. معزالدله احمد با آنکه با بزرگ زیدیه، ابو عبدالله محمد بن الحسن الصغیر (ابن الداعی) مخالفت جدی داشت و حتی او را به زجر و زندان کشیده بود، تحت فشار افکار عمومی و به ویژه علویان عراق، او را بزرگ داشت و به نقابت برگزید (۳۴۸ه.ق.) و حتی خلیفه نیز شرط ابن الداعی را برای نپوشاندن خلعت سیاه پذیرفت (خالقی، ۱۳۸۷: ۱۹۱).

در سال ۳۵۴ه شریف ابو احمد حسین بن موسوی نقیب علویان و امیر الحاج شد، حکم او از طرف دیوان خلیفه صادر شد. معزالدوله شعایر شیعیان را در بغداد برقرار نمود. او در سال ۳۵۱ه دستور داد بر درهای مسجد دارالسلام، جمله «لعن الله معاویه بن ابی سفیان و لعن الله من غصب فاطمه، رضی الله عنها فداً و من منع من أن یدفن الحسن عند جدّه علیه السلام و من أبأذّر العفّاری و من أخرج العباس من الشوری» را نقش کنند. خلیفه ضعیف تر از آن بود که به معزالدوله اعتراض نماید، ولی مردم بغداد دست به شورش زدند و قسمت هایی از نقش را شبانه محو کردند. پس معزالدوله به صلاحدید وزیر خود محمدبن مهدی مهلبی شیعه مذهب برای خواباندن شورش دستور داد، فقط معاویه را لعن کنند و بنویسند: «لعن الله الضالمین لآل رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم» (میرخواند، ۱۳۳۹: ۱۵۰/۴). در مدت امارت معزالدوله بر عراق عرب مذهب شیعه در بغداد و عراق رواج کلی یافت و شیعیان از حال نکبتی که سابقاً داشتند، بیرون آمدند (اقبال آشتیانی و عاقلی، ۱۳۷۸: ۱۴۷). ابن جنید، از بزرگان فقهای شیعه و ادیب و متکلمی توانا و یکی از برجسته ترین عالمان امامی زمان خود، در بغداد و از جانب معزالدوله دیلمی و امیر

او سبکتکین حاجب ، مورد توجه قرار گرفت و در بسیاری از مسائل فقهی مرجع آنان بوده است (ملک ملکان و دیگران ، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

آل بویه عراق بنا به اعتقادات شیعی و نیز کسب پایگاه مردمی با برقراری نظم و ثبات سیاسی و فعالیت های آبادگرایانه و عنایت به اماکن مقدسه پرداختند. این امر در استحکام روابط سیاسی و اقتصادی آل بویه مهم تلقی می گردید (ابن مسکویه، ۱۳۸۶: ۶/ ۴۱۶). ظهیرالدین مرعشی می نویسد: «امیر معزالدوله مشهد مبارک حضرت امیر علیه السلام را در نجف و مشهد حضرت سید الشهداء علیه السلام را در کربلا و مشهد حضرت موسی و جواد علیهم السلام را در کاظمین و مشهد حضرت عسکری علیه السلام را در سرّ من رأی عمارت بسیار فرمود و بر در حرم حضرت امیر علیه السلام نام خود را نوشت و در آنجا آیه ۱۸ سوره کهف (وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ) را ثبت کرد» (ابن اجوزی، ۱۴۱۵: ۸/ ۱۰۵). معزالدوله با آزادی سیاسی و مذهبی اعطایی به شیعیان و با داشتن اشتراکات ایدئولوژیکی با آنان برگزاری مراسمات و ایام مبارک و با اهمیت در آموزه ی شیعی را اشاعه می کرد. فراگیر شدن مسائل ارزشی شیعی و همراهی آنان برای تداوم ارکان حکومتی نیز مهم ارزیابی می گردید.

در سال ۳۵۲ ه. ق . معزالدوله، روز هجدهم ذی حجه را عید اعلام کرد و با قائلان به تناسخ برخورد کرد (سلطانی، ۱۳۹۰: ۱۰۸). گفته می شود برای نخستین بار در عاشورای سال ۳۵۲ ه. ق . به دستور معزالدوله با بستن مغازه ها و تعطیلی، برگزاری مراسم عزاداری رسم می شود. در آن زمان به دلیل حمایت پادشاه شیعی و شمار زیاد شیعیان ، اهل سنت قدرت منع این کار را نداشتند. ذکر « اشهد ان علیاً ولی الله » در اذان و اقامه نمازها بیان می شود و از همان زمان به عنوان علامت اقتدار شیعیان در می آید و در هر جا که سلاطین شیعه به قدرت می رسند ، نظیر بویه ، چنین سنی اجرا می گردد (برزگر، ۱۳۸۳: ۲۱۳-۲۱۲). علنی شدن شعایر مانند اظهار « حی

علی خیر العمل « و شهادت به ولایت علی بن ابی طالب (ع) در اذان و جشن و سرور در روز عید غدیر از جمله علائم ایجاد فضای باز برای شیعیان بود (فقیهی ، ۱۳۶۶: ۴۵۷).

ابن مسکویه از عزیمت عزالدوله بختیار به نجف اشرف و زیارت مرقد حضرت علی علیه السلام در سال های ۳۶۱ و ۳۶۴ خبر می دهد (ابن مسکویه، ۱۳۷۹: ۳۰۵/۶). همچنین همدانی می نویسد: «او در سال ۳۶۶، شریف ابوالحسن محمد بن عمر را به نیابت خود در بغداد معین کرد و خود با وزیرش به زیارت کربلا رفت» (همدانی، ۱۳۳۷: ۲۳۱/۱). سنیان به تلافی در روز ۱۸ محرم به بهانه کشته شدن مصعب بن زبیر عزاداری کردند و روز ۲۶ ذی الحجه را به بهانه ورود ابوبکر، همراه پیامبر به غار ثور را جشن گرفتند. در سال ۳۶۳ هـ به شیبیه سازی واقعه جنگ جمل پرداختند و شعار می دادند «با یاران علی بن ابیطالب می جنگیم» (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق: ۵۱ / ۸).

ابن اثیر در ضمن وقایع سال ۳۶۳ق گفته است: «فتنه ای بزرگ میان سنی و شیعه برخاست و اهل سوق الطعام که از پیروان تسنن بودند، زنی را سوار شتر کردند و او را عایشه نام نهادند. یکی از آنان خود را طلحه و دیگری خود را زبیر نامید. این گروه با گروه دیگر (شیعه) به جنگ پرداختند و می گفتند ما با اصحاب علی بن ابی طالب جنگ می کنیم» (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق: ۵۱/ ۷). در دوره عضدالدوله و در مواقع بروز افکار انتقادی و یا بر حسب سیاست های حکومتی نقبای شیعی و فقهای سنی که همواره برای عاملان حکومتی بطور بالقوه تهدیدی محسوب می شدند، مورد تعقیب مواجه می شدند .

عضدالدوله در تعقیب سیاست خود در سال ۳۶۹ هـ ق ابو احمد موسوی، نقیب علویان، برادرش ابو عبدالله و قاضی القضاة ابو محمد بن معروف را به فارس تبعید کرد. هر سه آنان از بزرگان مذهب شیعه و تسنن بغداد بودند (ابن مسکویه، ۱۳۷۶:

۶/۷۱۴). جانشیان عضدالدوله نیز با همه افول قدرت سیاسی بویه‌یان به مسائل مذهبی برای حفظ و تداوم حکومت عنایت داشتند و می‌کوشیدند وجه مردمی و پایگاه سیاسی خود را حفظ نمایند. در سال ۴۳۱ جلال الدوله، یکی از نوادگان عضدالدوله، با فرزندان و جمعی از یاران خود برای زیارت، رهسپار کربلا و نجف شد. او در کربلا از جلوی قبرستان پابره‌نه شد و از خندق شهر کوفه تا مشهد امیرالمؤمنین علیه السلام در نجف راه، که یک فرسنگ فاصله بود، پیاده و با پای برهنه پیمود (ابن اجوزی، ۱۴۱۵: ۸/۱۰۵). ملک رحیم، آخرین امیر آل بویه در عراق ضعیف‌تر از آن بود که بتواند به نفع شیعیان کاری صورت دهد. رئیس الرؤسا علی بن حسین بن مسلمه، وزیر خلیفه که سنی مذهب بود، آرامگاه امام موسی کاظم (ع) و امام محمد بن علی (ع) را غارت کردند و قصد داشتند، قبرها را خراب نمایند، ولی نقیب عباسیان مانع گردید. در این زمان مردم شیعه مذهب خسارات جانی و مالی بسیاری تحمل کردند. با تسلط سلاجقه بر بغداد، شیعیان که در دوره آل بویه، به صورت رقیب قدرتمندی برای اهل تسنن وارد عمل شده بودند، بار دیگر در اقلیت قرار گرفتند (ترکمنی آذر، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۴۷). در دوره ملک رحیم که ترکان قدرت زیادی گرفته بودند و دستگاه خلافت کانون مناقشات بین آل بویه و سایر رقبا و عباسیان با فاطمیان مصر خصوصاً با قدرت‌گیری بساسیری و تبلیغ به سود اسماعیلیان سبب درخواست کمک خلیفه از طغرل سلجوقی و کشیدنش دن پای او به بغداد بود. بساسیری که از حمایت ترکان نیز برخوردار بود بغداد را با مشکلات سیاسی زیادی مواجه کرد. اوج تضادهای بین فرق اسلامی در این دوران پر هرج و مرج بود. حموی می‌نویسد: «در روزگاری که ملک رحیم ابونصر بر تخت نشست کار بساسیری بالا گرفت. پیشوای ترکان بغداد و ثروتمند شد، پیروان او فزونی یافتند. چون طغرل بیگ نخستین شاه سلجوقی به بغداد رسید، ملک رحیم به نزد او رفت، لیکن بساسیری به رحبه گریخت و...» (حموی بغدادی، بی تا: ۵۳۱). در

واقع توازن قوایی که بویان در اوج اقتدار سیاسی بین عناصر متضاد قومیتی و مذهبی با ظرافت خاصی برقرار کرده بودند در دروه زوال آنان خدشه دار شد و گروههای رقیب سیاسی و مذهبی برای بازگرداندن قدرت به چنگ خود از کاستی های موجود در راستای قدرت طلبی بهره برداری می کردند و تعصبات قدیمی دینی و نژادی سر بیرون می آورد.

در سال ۴۴۹، اهل سنت به خانه ابوجعفر طوسی (شیخ طوسی یکی از علمای بزرگ شیعه در قرن پنجم و مؤلف دو کتاب از کتب اربعه شیعه: *الأسْتَبْصَار* و *تَهْذِيبٌ*) در کرخ حمله بردند و کتاب ها و دفاتر او و کرسی تدریس او و سه منجنيق سفید را، که زوآر محله کرخ از قدیم الایام هنگام زیارت امیرالمؤمنین علی علیه السلام با خود حمل می کردند، غارت نمودند و سوزاندند (ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۸ / ۱۷۹).

انجام فعالیت های عمرانی و فرهنگی در بغداد

آل بویه عراق بیش از یک قرن بر امور سیاسی عراق تسلط سیاسی داشتند و با همه ی فراز و نشیب های خود منشا فعالیت های علمی و فرهنگی و دستاوردهای عمرانی شایانی بودند. این امر در دوره مغزالدوله و عضدالدوله اوج شکوفایی خود را پیمود. تسامح مذهبی و آزادی فعالیت های علمی و کلامی و فلسفی سبب رشد مکاتب علمی و توسعه اماکن آموزشی گردید. شعراء، مورخان، اطباء فلاسفه و متکلمین زیادی رشد و نمو پیدا کردند. این امر محصول دو عامل مهم بود. اول اینکه، ایرانیان در ادوار گذشته با توجه به گستردگی قلمروهای حکومتی و تنوع قومیتی و مذهبی به نوعی فرهنگ تسامح سیاسی و مذهبی ریو آورده بودند و در باورهای ایرانیان نهادینه شده بود. یعنی عامل تداوم و حفظ ساختار حکومتی با وجود طبقات مختلف اجتماعی نوعی سیاست تشامحی را می طلبید و این به شکل موروثی در بین دیپیمان وجود داشت. اما عامل مهم دوم، اعتقادات شیعیان که در بطن خود مدارا و گذشت و تساهل را با قوی بودن رویکردی عقلی داشت و این امر نیز در اتخاذ این

سیاست موثر بود اما با نگاهی واقع گرایانه علاوه بر عوامل روانی و فرهنگی ذکر شده، آل بویه به خوبی دریافته بودند که با وجود اختلافات مذهبی (فرق مختلف سنی و شیعه) و تفاوت های قومیتی مصالحه و آزادی نسبی برای ادیان سبب کاهش تعصبات و کینه توزیهای دینی است. اگرچه یان روش مقطعی جوابگو بود چون نهادینه نشده بود و عامل زور پشتوانه آن بود. ولی با همه ی این اوصاف دستکم به مدت بیش از یک قرن پابرجا بود و تاثیراتی نیز بر رشد فرق اسلامی اقلیتی داشت.

افرادی مانند ثابت بن ابراهیم صابی پزشک و ابوالفرج اصفهانی مورخ و ابن مسکویه مورخ در دربار معزالدوله بودند (خضری و دیگران، ۷۳: ۱۳۸۸). عضدالدوله در عراق بناهای زیادی از خود به یادگار گذاشته از جمله بسیاری از عمارات بغداد را که خراب شده بود، تعمیر کرده و بر مشاهد شهدای کربلا و قبر امیر المومنین علی گنبد و بارگاه ساخته و در بغداد به انشاء بیمارستان عضدی و بنای آب انبارها پرداخته است (اقبال آشتیانی و عاقلی، ۱۳۷۸: ۱۵۲). بنا به نقل تاریخ وقتی عضدالدوله بر امور دولت حاکم شد، مساجد را آباد کرد و برای هر مسجدی امام جماعتی تعیین نمود و دریافت نفقه ی حجاج را لغو کرد. چاه های موجود در مسیر بغداد به مکه را لایروبی کرد (سلطانی، ۱۳۹۰: ۱۰۷). در این دوره، اساساً یکی از معیارهای اعتبار هر شهری منوط به وجود مساجد و به ویژه مساجد جامع بود. مساجد محل تجمع، تدریس و مناظره ی علمای مشهور بود. شاید به دلیل همین اعتبار بوده است که در خصوص تعداد و کثرت مساجد شهرها، همواره از سوی مردم و سیاحان، بعضاً اغراق صورت گرفته است. احتمالاً، یکی از معیارهای « دارالعلم » قرار گرفتن شهرها نیز وجود مساجد کهن و در عین حال دارای جایگاه علمی برمی گشت (مفتخری و دیگران، ۱۵۷: ۱۳۹۳). یکی از مفاخر بزرگ فرهنگی ایران، ابوعلی سینا طبیب، متفکر و فیلسوف بزرگ در این دوره می زیست (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۲). توجه عضدالدوله به احداث بیمارستان و جلب و تربیت پزشکان و

دانشمندان، خویشان و فرزندان او را هم به این گونه کارها تشویق نمود (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۴۸۲). برپایی کتابخانه های عظیم که در این میان عضدالدوله و وزیر موید الوله و فخرالدوله (صاحب بن عباد) گوی سبقت را از همگان ربودند. چنانکه مقدسی که روایت گر معاصر آل بویه بوده، مباحثات خود را از دیدار کتابخان ی عضدالدوله چنین بیان می دارد: « کتابخانه عضدالدوله اتاق مستلی بود با خزانه دار ویژه و ناظری از معتمدین شهر، هر کتابی که تا روزگار عضدالدوله در انواع علوم نوشته شده بود در آنجا بدست می آمد، هر نوع کتاب با فهرست مربوطه در قفسه ایی معین چیده شده بود و جز آدم های موجه در یان کتابخانه راه نداشتند (واعظ شهرستانی، ۱۳۸۰: ۲۳).

وزیران آل بویه نیز در گسترش دانش و پرورش ارباب علوم و معرفت سهم به سزایی داشتند. از جمله ی آنان ابوسفر بن اردشیر بود که در سال ۳۸۲ ه.ق. یک مرکز علمی در محله ی شیعه نشین کرخ - نزدیک بغداد - به وجود آورد و هزاران جلد کتاب، از جمله صد جلد قرآن خوش خط و کم نظیر را وقف آن کرد و برای نخستین بار در تاریخ تمدن اسلامی، گنجینه بی مانند از حدود ده هزار جلد کتاب نفیس، که غالباً به خط مولفان آنها بود، در آن مرکز فراهم ساخت تا به همراه امکانات علمی و پژوهشی دیگر در اختیار دانشمندان و پژوهشگران قرار گیرد. اداره و نگهداری آن کتابخانه را به گروهی از رجال نامدار شیعه از جمله سید رضی و شریف مرتضی سپرد؛ با لذا آن مرکز رفته رفته به پایگاه مهمی برای رواج مذهب شیعه تبدیل گردید (احمدی طالشیان، ۱۳۸۸: ۷۹). بنابراین حاکمان آل بویه علاوه بر دستاوردهای تمدنی و فرهنگی به رغم اینکه شیعه مذهب بودند اما با تسامح و تساهل دینی و مذهبی از افرادی با گرایشات دینی و مذهبی مختلف در بالاترین منصب های اجتماعی استفاده کردند و فضای خوبی را برای نشر افکار و اندیشه های

گروه‌های مختلف مذهبی فراهم کرده بودند تا آن‌ها با امنیت به تدوین اصول فقهی و کلامی و فلسفی خود پردازند.

نتیجه‌گیری

با قدرت‌گیری آل بویه، آشفتگی اوضاع سیاسی بغداد و منازعات بی پایان درونی بین خلیفه و ترکان و امراء و... سبب تشویق و کشانده شدن دیلمیان به عراق و تصرف آن سرزمین گردید. اختلافات مذهبی و نژادی آل بویه با مردم عراق، سبب شد آل بویه تنوع قومی و نگرش‌های مذهبی را در نوع سیاست‌های اتخاذی خود لحاظ کند. آل بویه، با پابرجا بودن نهاد خلافت با توجه به پشتوانه مشروعیتی فقهی و سیاسی بالای آن، کوشید راستای اهداف سیاسی و مذهبی خاص خود از آن بهره‌برداری می‌کردند.

اتخاذ سیاست تسامح و تساهل در برخورد با فرق و فرهنگ‌های مختلف میراثی از رسوم ایرانیان در گذشته در برخورد با ملل مغلوب و تاثیر پذیری از تساهل موجود در آموزه شیعی بود که مناسب اوضاع عراق بود. این رویه، امکان آزادی مذهبی و توجه بیشتر به مراسمات و مناسک و شعایر مذهبی شیعی، همچنین جذب علماء و مشاهیر و اهل علم و فضل را فراهم کرد. آل بویه بعد از اسلام موفق شدند، اولین و بزرگترین حکومت ایرانی- اسلامی را با رویکردی شیعی در جهان اسلام تشکیل داده و به احیاء و تقویت عنصر ایرانی و توسعه فرهنگی آن نایل آیند. دیلمیان عراق تلفیقی از اندیشه‌های ملی ایرانی را با آموزه مذهبی شیعی در هم آمیخته بودند و سبب اعتلای فرهنگ ایرانی اسلامی شدند.

منابع و ماخذ

کتب

۱. ابن مسکویه، ابوعلی، (۱۳۷۶)، تجارب الامم، مترجم علی منزوی، تهران:

انتشارات توس.

۲. اقبال آشتیانی، عباس و عاقلی، باقر، (۱۳۷۸)، تاریخ ایران پس از اسلام، تهران: نشر نامک .
۳. ابن جوزی، جمال الدین، (۱۴۱۵ه.ق/۱۹۹۵م)، المنتظم: فی تواریخ الملوک و الامم، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن اسفندیار، (۱۳۸۶)، تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال و به اهتمام محمد رضائی، تهران: انتشارات تبرستان.
۵. ابن اثیر، عزالدین، (۱۳۹۹هـ/۱۹۷۹م)، الکامل فی التاریخ ، بیروت: دار صادر.
۶. احمدی طالشیان، محمد رضا، (۱۳۸۸)، تحول مفهوم حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۷. ابن جوزی، (۱۴۱۵ه.ق)، المنتظم فی تواریخ الملوک و الامم، سهیل زکار، بیروت، لبنان: دارالفکر.
۸. ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م)، تاریخ ابن خلدون، تحقیق خلیل شحاده، بیروت: دارالفکر.
۹. انصار، بهمن، (۱۳۹۲)، جنبش بزرگ طبرستان؛ مازیار، مرداویج، عضدالدوله، نشر الکترونیک: WWW.TARIKHBOOK.IR
۱۰. برزگر، ابراهیم، (۱۳۸۳)، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، تهران: انتشارات سمت.
۱۱. تقی زاده داوری، محمود، (۱۳۸۲)، تصویر شیعه در دایره المعارف آمریکانا، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به موسسه امیرکبیر .
۱۲. جعفریان، رسول، (۱۳۹۰)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: نشر علم.
۱۳. خضری، سید احمد رضا و دیگران، (۱۳۸۸)، تاریخ تشیع، تهران: انتشارات سمت.

۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۵. سلطانی، مصطفی، (۱۳۹۰)، تاریخ عقاید زیدیه، قم: نشر ادیان.
۱۶. کرمر، جوئل، (۱۳۷۵)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۸. طقوش، محمد سهیل، (۱۳۸۳)، دولت عباسیان، مترجم حجت الله جودکی، تهران: پژوهش حوزه و دانشگاه.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۷ق)، تاریخ طبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. فدایی عراقی، غلامرضا، (۱۳۸۳)، حیات علمی در عهد آل بویه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. فقیهی، علی اصغر، (۱۳۶۶)، نخستین سلسله های قدرتمند شیعه، بی جا: بی نا.
۲۲. فقیهی، علی اصغر، (۱۳۸۶)، تاریخ آل بویه، تهران: سمت.
۲۳. قدیانی، عباس، (۱۳۸۲)، تاریخ ادیان و مذاهب در ایران، تهران: نشر فرهنگ مکتوب.
۲۴. کاتوزیان، همایون، (۱۳۹۲)، ایرانیان دوران باستان تا دوره ی معاصر، مترجم حسین شهیدی، تهران: نشر مرکز.
۲۵. گارثویت، جین رالف، (۱۳۹۱)، تاریخ سیاسی ایرانیان از شاهنشاهی هخامنشی تا کنون، تهران: نشر کتاب آمه.
۲۶. مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۲)، نزهة القلوب، تصحیح گای لیسترانج، چ اول، تهران: دنیای کتاب.

۲۷. مسعودی، (۱۳۶۰)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۸. موسوی، سید حسن، (۱۳۸۱)، زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد، قم: نشر بوستان کتاب قمی.
۲۹. ملک ملکان، حمید و دیگران، (۱۳۸۹)، تشیع در عراق در قرون نخستین، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۰. ترکمنی آذر، پروین، (۱۳۸۹)، دیلمیان در گستره ی تاریخ ایران، تهران: انتشارات سمت.
۳۱. حموی بغدادی، یاقوت، (بی تا)، ترجمه معجم البلدان، نشر الکترونیک:
- WWW.TARIKHBOOK.IR**
۳۲. میرخواند، محمد بن برهان الدین، (۱۳۳۹ه.ق)، تاریخ روضه الصفا، تهران: خیام.
۳۳. خالقی، محمد هادی، (۱۳۸۷)، دیوان نقابت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۴. نیازمند، رضا، (۱۳۸۳)، شیعه در تاریخ ایران، تهران: نشر حکایت قلم نوین.
۳۵. نراقی، حسین، (۱۳۷۸)، چکیده تاریخ ایران، تهران: انتشارات فرشیوه.
۳۶. همدانی، محمد بن عبدالملک، (۱۳۳۷)، تکلمه تاریخ طبری، جزء اول، به اهتمام یوسف کنعان، بیروت .

مقالات:

۱. مفتخری، حسین و دیگران (۱۳۹۳)، «کارکردهای اجتماعی مسجد در عصر آل بویه»، فصلنامه تحقیقات اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره ی اول، بهار و زمستان ۱۳۹۳، صص ۱۷۳-۱۵۳.

۲. طالش عزیزی، محمد باقر (بی تا)، «نگاهی به سیاست مذهبی آل بویه»، نشریه رشد آموزش تاریخ، سال چهارم، شماره ۱۱، صص ۱-۲۰.
۳. واعظ شهرستانی، نفیسه (۱۳۸۰)، «نگرشی بر سیاست مذهبی آل بویه با تاکید بر گرایش مذهبی صاحب بن عباد»، فصلنامه فرهنگ اصفهان، شماره ۲۱، صص ۲۲-۴۵.

واکاوی محاکمه و مجازات در عصر صفوی

رضا الوندی^۱

چکیده

یکی از مهمترین ویژگی‌های اصلی نظام حکومتی در میان ملت‌ها آیین قضاوت و دادگستری می‌باشد. در ایران از روزگار باستان تا به امروز نیز توجه به نهاد قضایی، با فراز و نشیب‌هایی تداوم داشته است. آیین قضاوت، جرم و مجازات با توجه به شرایط عینی و ذهنی حاکم و بسته به نوع اقتدار حکومت‌ها و ویژگی‌های شاهانه متفاوت بوده است. در حکومت‌های ایران اسلامی نمی‌توان قوانین ثابت و یکپارچه‌ای برای جامعه ایران در نظر گرفت؛ چرا که مولفه‌های فرهنگی و تمدنی در طول زمان با عنایت به حوادث و رخداد‌های تاریخی متغیر بوده است. این مقاله با روشی تحلیلی - توصیفی در صدد است به مسئله اصلی این پژوهش مبنی بر چرایی و چگونگی فرآیند محاکمات، جرم و مجازات بپردازد.

کلید واژگان: حکومت، صفوی، محاکمه، مجازات، قضاوت، جرم، دادگستری، دادگاه.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس. reza.a937@yahoo.com

Analysis of trial and punishment of Safavid

Abstract

One of the main features of the system of government in judgment and justice among nations is religion. In Iran from ancient times to today, according to a judicial body, had continued with ups and downs. Judging faith, crime and punishment according to objective and subjective conditions governing and depending on the type of authority and royal properties have been different. Iran's Islamic government laws can not be considered fixed and integrated to society; This article is an analytical - descriptive intends to issue about why and how this research trials process, deal with crime and punishment.

Keywords: government, Safavid, trial, punishment, justice, crime, justice, court.

مقدمه

آیین قضاوت و دادرسی، رسیدگی به دعاوی، مظالم در جوامع مختلف پیشینه‌ای کهن دارد و جامعه ایران نیز از این امر مستثنی نبوده و نیست. با عنایت به کتیبه‌های شاهان باستان ایران، اهمیت آیین دادگستری و نهادهای قضایی در نزد ایرانیان به خوبی نمایان می‌شود. توجه بیش از حد شاهان باستان به عدالت، رسیدگی به حق و حقوق مظلومان، مبارزه با مجرمان و ستمگران و مجازات مجرمان از اطلاعاتی است که این کتیبه‌ها در اختیار پژوهش‌گران قرار می‌دهند؛ اگر چه در دوران اقتدار حکومت مرکزی، رویکرد قضایی دولت‌ها، شدت بیشتری می‌یافت و شاهنشاه با قدرت، در رأس سیستم قضایی قرار می‌گرفت و حرف اول را در محکمه می‌زد؛ اما به‌همان اندازه در دوران بحران دولت‌ها، سیستم قضا نیز آشفته می‌شد و اشخاص در لباس قضا از هیچ‌گونه ظلم و ستمی دریغ نمی‌ورزیدند.

با ظهور دین اسلام احکام شرعی اسلامی خود را در محکمه‌ها نمایان ساخت. توجه به امر دادرسی و دادگستری جان تازه‌ای یافت. با شروع فتوحات و گسترده‌گی ارضی اسلام، نیازها به این امر حساسیت بیشتری پیدا کرد. لذا اعراب بدوی سعی کردند با استفاده از ساختار و نهادهای قضایی ایرانیان و با تکیه بر قرآن، سنت رسول اکرم (ص) و توصیه‌های ائمه (ع) و صحابه پیغمبر، میان مسلمانان به محکمه و دادگستری بپردازند. یکی از موثرترین عوامل بر شیوه‌ی دادرسی نزد حکومت‌های ایران اسلامی دین و شرع می‌باشد که باعث روی کار آمدن دادگاه‌های شرع می‌شد که ریاست آن اکثراً بر عهده‌ی علمای اسلامی بود. البته روی کار آمدن دولت‌های مختلف با آداب و رسوم متفاوت بر امر قضاوت و مجازات مجرمین، هر کدام تاثیرات خاص و مستقیم خود را داشتند. این مسئله دستیابی به یک قانونی ثابت و پایدار را در جامعه ایران، دشوار می‌کرد. مخصوصاً با روی کار آمدن دولت‌های

قبیله‌ای که اکثراً خاستگاه شرقی داشتند و آداب رسوم بدوی با مشخصه شمنیستی که از ویژگی‌های اصلی‌شان به‌شمار می‌رفت و با مفاهیم اسلامی گاه‌ها مغایر بودند، وضعیت سیستم قضایی جامعه را آشفته‌تر می‌کردند. این رویکرد با روی کار آمدن سلجوقیان شروع با هجوم مغولان شدت بیشتری یافت که تدریجاً باعث به وجود آمدن سنت‌های جدیدی در جامعه ایران شد که بعضاً تا به امروز نیز باقی مانده‌اند. لذا بعد از مغولان یاسای چنگیزی به عنوان یکی از مبانی اصلی در امر قضاوت قرار می‌گیرد و پایه و اساس دادگاه‌های عرف می‌شود که در رأس این دادگاه‌ها شاه جای داشت. ما از این دوران به بعد شاهد صدور مجازات‌های سنگینی در محکمه‌ها هستیم. سنت مغولی یکی از مهمترین ویژگی حکومت‌های ایران اسلامی تا اواخر قاجار محسوب می‌شود.

مقاله حاضر برآنست تا با بررسی سیستم قضایی دوره صفویان شیوه‌ی دادرسی، محاکمه، جرم‌ها و مجازات‌ها به سوالاتی زیر که محرک نگارنده در انجام تحقیق شد، پاسخ دهد: ۱. مبادی و مبانی صدور احکام در دوره صفویان چه بوده؟ اقتدار شاهانه چه تاثیری بر فرایند محاکمه و مجازات‌ها داشته است؟ نگارنده با استفاده از منابع تاریخ‌نگارانه و غیرتاریخ‌نگارانه دوره صفوی و همچنین سفرنامه سیاحان اروپایی که اطلاعات زیادی در رابطه با موضوع دارند، سعی نموده‌اند آیین دادگستری در دوره صفویان را به بحث و بررسی بگذارند.

قوانین شرع و مجریان آن

قطعا یکی از منابع حقوقی حکام قضایی در دوره صفوی قرآن و سنت رسول الله (ص)، بخصوص روایات ائمه اطهار (ع) بود. علمای شیعی که اکثراً در رأس محاکم شرع بودند به دعاوی میان مردم می‌پرداختند. هر قصبه کوچک و قریه‌ای حاکمی داشت که قاضی می‌نامیدند (شرلی، ۱۳۸۷: ۸۲). در دوره‌ی صفویان قاضیان شرع به دو گروه تقسیم می‌شدند: ۱. درباری ۲. اجتماعی یا عمومی. از گروه نخست می‌توان

به صدر، شیخ الاسلام، قاضی و ملاباشی اشاره نمود؛ از میان مناصبی که حکومتی نیستند می‌توان به مجتهدالزمانی، پیشنماز و مدرس اشاره نمود (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۹۳). علمای درباری که در رأس آنان صدر قرار داشت، نه تنها امور شرعی دربار را بر عهده داشتند بلکه مسئولیت تعیین حکام شرع ولایات ایران نیز بر عهده آنان بود؛ امور مربوط به صدر خاصه را در این ولایات نایب الصداره و عمال صدر اداره می‌کردند (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۰-۲۱۱). مقام صدارت در ایران به دونفر اختصاص داشت یکی صدر خاصه و دیگری صدر عامه یا صدر الممالک، گاه نیز این دو منصب فقط به یک نفر داده می‌شد؛ صدور خاصه و عامه را «نواب» هم می‌گفتند، چرا که در امور شرعی نایب شاه بودند. صدور خاصه و عامه مواجب معینی نداشتند، ولی از حق التولیه‌ها و حق نظاره موقوفات و غیره ده نیم به ایشان می‌رسید (همان). نواب یا صدر ریاست امور دینی را بر عهده داشتند (کارری، ۱۳۴۸: ۱۷۰). تاورنیه در سفرنامه خود، صدر را، شخص اول روحانی در ایران و رئیس شریعت و قوانین نام می‌برد (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۵۸۸). شاردن نیز صدر را مقتدر، وی را پادشاه و حاکم امور مذهبی و حقوقی، شیخ، قبله گاه واقعی، قائم مقام پیغمبر و نایب امامان می‌داند (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۳۳۵/۴). همچنین مقام صدارت در انحصار سادات بود (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۱۳). اولین کسی که از سوی شاه اسماعیل صفوی به مقام صدارت برگزیده شد، قاضی شمس الدین لاهیجی بود (گنابادی، ۱۳۸۷: ۶۷).

توصیفات سیاحان از مقام صدارت به خوبی اهمیت جایگاه آنان در حکومت صفوی را به تصویر می‌کشد؛ چنانکه از گزارش سیاحان برمی‌آید، حکم اینان ظاهری بود، چرا که حکم قطعی از سوی شاه صادر می‌شد. پس به نوعی می‌توان عنوان نمود که محاکم عرف در دوره صفوی از قدرت بیشتری نسبت به محاکم شرع برخوردار بود. البته کاهش و افزایش قدرت صدر بستگی به اقتدار و ضعف شاه صفوی داشت؛ در دوران سلاطین مقتدر، قدرت صدر کاهش ولی در زمان ضعف دستگاه سلطنت

مانند دوره شاه سلطان حسین صدر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌گردید. مسئله‌ی دیگری که از قدرت صدر در طول زمان کاست تجزیه شدن این منصب به خاصه و عامه و همچنین روی کار آمدن مناصب جدیدی که با محاکم شرع مرتبط بودند؛ مانند منصب شیخ الاسلامی، ملاباشی، قاضی، قاضی اصفهان، قاضی عسگر. منصب شیخ الاسلام ویژه کسی دانسته می‌شد که به لحاظ علمی بر دیگران برتری داشته و با تأیید شاه به رتق و فتق امور شرعی می‌پرداخت (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۱۶). شیخ الاسلام یا «آخوند» در خانه خود به دعاوی شرعی و امر به معروف و نهی از منکر می‌رسید. طلاق شرعی را نیز در حضور او می‌دادند و ضبط مال غایب و یتیم اغلب به او رجوع می‌شد و از سوی شاه همه ساله مواجب برای او تعیین می‌شد (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۱). بنا به گزارش سانسون یکی از سیاحان اروپایی در دوره صفویه، می‌توان به مجموع وظایف و مسولیت‌های شیخ الاسلام پی برد: شیخ الاسلام بزرگ‌ترین صاحب منصب امور شرعی و مدنی است و به دعاوی بیوه زنان و یتیمان و صغاری که زیر نظر قیم اداره می‌شوند؛ رسیدگی می‌کند و همچنین اداره سایر امور شرعی نیز بر عهده اوست و اغلب دعاوی و اختلافات را شیخ الاسلام شخصا حل و فصل می‌کند؛ شیخ الاسلام مدرس علم فقه نیز می‌باشد و روزهای چهارشنبه و شنبه به تمام قضات دادگستری و تمام صاحب منصبانی که زیر دست او هستند درس می‌دهد (سانسون، ۱۳۴۶: ۴۱-۴۲). اما چنانکه از منابع دوره صفوی بر می‌آید جایگاه شیخ الاسلام پایین‌تر از جایگاه صدر قرار می‌گیرد. در دوره‌ی شاهانی که نسبت به امور سیاسی چندان آگاهی نداشتند و به نوعی توجه بیش از حدی نسبت به علما داشتند، قدرت شیخ الاسلامان نیز فزونی می‌یافت. در دو دوره این منصب از اهمیت بالایی برخوردار می‌شود؛ اتفاقاً هر دو دوره از لحاظ دینی در مجموعه‌ی دوره صفوی برجسته است. نخست دوره شاه طهماسب با حضور محقق کرکی و دوم دوره شاه سلطان حسین با حضور علامه مجلسی. با حضور محقق

کرکی بود که عنوان شیخ الاسلام در دوره‌ی صفوی باب گردید (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۱۱)، و با رحلت علامه مجلسی در شب ۲۷ رمضان سال ۱۱۱۰م، از اهمیت این منصب کاسته می‌شود (همان، ۲۴۱). تعیین حکم مرتدین و کفار و کسانی که به دین اسلام، پیامبر و یا امامان معصومین اهانت می‌کردند با شیخ الاسلام بود و اکثراً به مجازات سخت و سهمناکی محکوم می‌شدند اما این حکم گاهی با دادن رشوه، از سوی شاه لغو می‌شد؛ این موضوع کاملاً از گزارشاتی که در سفرنامه کاری در رابطه با این موضوع آمده است مستفاد می‌گردد: یک مسیحی ارمنی به نام «خواجه ماراکارا» از طرف شاه به پرداخت پانصد تومان محکوم شد. درباره‌ی محکومیت وی حرف‌ها گفته‌اند (۰۰۰) دیوان بیگی، آخوند را که قضاوت‌های مهم را انجام می‌داد (۰۰۰)، احضار کرده و فتوایی درباره‌ی وی خواسته است؛ آخوند پس از اندک تأملی فتوی داده که این ارمنی را باید زنده زنده در آتش افکند. این فتوی توسط شاه نخست به پرداخت دو هزار تومان و سپس با وساطت دختر ماراکارا که از ملازمان حرم بود به پانصد تومان تقلیل یافته است (کاری، ۱۳۴۸: ۷۶). و یا در گزارشی مشابه از همین سفرنامه آمده است که: ... به کلانتر اطلاع داد که در منزل اتین در جلغا چند کتاب بر ضد مسلمان‌ها و محمد (ص) پیامبر اسلام وجود دارد که یکی از آن‌ها توسط همین اسقف ارمنی نوشته شده، بلافاصله چند آخوند و کلانتر در جلغا این نوشته‌ها را در منزل اتین یافتند و اتین و ورتابیه به زنده زنده سوزاندن در آتش محکوم گردیدند. ولی این حکم باید برای اجرایی شدن به امضای شاه می‌رسید؛ در نهایت مجرمان توانستند با تطمیع مادر شاه خود را از محکومیت مرگ و از بند مجازات برهانند (همان، ۸۶-۸۷).

از صاحب منصبان دیگر، قاضیان می‌باشند که انتخاب آنان عمدتاً توسط صدر و با موافقت شاه صورت می‌گیرد (میرزاسمیعا، ۱۳۶۸: ۳). تاورنیه در سفرنامه خود عنوان می‌کند که: در تمام شهرهای عمده مملکت دو نفر به اسم شیخ الاسلام و قاضی

هستند که به امور مذهبی و قانونی رسیدگی می‌نمایند (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۵۸۹). این قضات ریاست محاکم شرع را در ایالات و ولایات برعهده دارند ولی احکامی که آنان صادر می‌کنند، امکان استیناف آن در محکمه صدر خاصه وجود دارد (سانسون، ۲۲۷). اما از لحاظ جایگاه، بعد از شیخ الاسلام قرار می‌گیرد (همان، ۴۲). یک مقام قضایی دیگر که با عنوان قاضی عسگر امور شرع سپاهیان رابر عهده داشت وجود دارد (رک: راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۱؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۴/ ۱۴۶-۱۴۹؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۰۶؛ افندی، ۱۴۰۱: ۴/ ۹۶-۳۰۲). قاضی اصفهان نیز یکی دیگر از مقامات بسیار مهم در امور قضایی بود که مستقل از صدر عمل می‌کرد؛ وی به جز جمعه‌ها در روزهای دیگر در خانه‌ی خود به دعاوی شرعی مردم رسیدگی می‌کرده است. پس از تشخیص مورد دعوی، حکم شرعی آن را می‌نگاشت و برای اجرا به دیوان می‌فرستاد و دیوانیون بر اساس حکم وی، به اجرای حکم می‌پرداختند (میرزا سمیعا، ۱۳۶۸: ۳؛ راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۱؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۰۶).

ملاباشی از مقامات بزرگ روحانی بود که عمدتاً در ارتباط با مسائل قضایی؛ شفاعت از گنهکاران و رفع ظلم از مظلومان را برعهده داشت و به موضوعات شرعی می‌پرداخت (راوندی، ۱۳۶۸، ۲۱۰). در سال ۱۳۳۳م در دوران آشفته بازاری سلطنت شاه سلطان حسین، عده‌ای از معاندین فتحعلیخان داغستانی به حکم ملاباشی (ملا محمد حسین) چشمان فتحعلیخان را از حدقه درآوردند (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۵۰).

قوانین عرف و مجریان آن

یکی از مبانی اصلی آیین دادرسی و ساختار حقوقی جوامع و دولت‌ها مبتنی بر عرف، آداب و رسوم همان جامعه است. هر کدام از حکومت‌های ایرانی چه در دوره‌ی باستان و چه در دوره اسلامی خصوصیات خاص خود را در امر قضایی داشتند. در اوایل اسلام بیشتر محکمه‌ها از اصول شریعت اسلام پیروی می‌کردند

چنانکه در قرآن برای برخی جرم‌ها احکامی صادر شده است. اما به مرور زمان موازنه قدرت در محاکم به سوی محاکم عرف تغییر می‌یابد و نافذترین حکم‌ها در محاکم عرف گرفته می‌شد. با ورود اقوام قبیله‌ای ترک، بسیاری از آداب و رسوم مناطق شرقی وارد دنیای اسلام می‌شود و بر نحوه محاکمات و مجازات تاثیر می‌گذارد؛ این مسئله با روی کار آمدن سلاجقه شروع و با ورود مغولان شدت یافته و از حالت عرف به سنت تبدیل می‌شود. این سنت یاسایی مورد استفاده‌ی حکومت‌های ایران اسلامی تا دوران قاجار می‌شود. این سنت با روی کار آمدن صفویان شدیدتر هم می‌شود. حکومت صفویان با اینکه رویکردی شیعی داشتند ولی هیچ‌کدام از محاکم و مجازات‌های عرف و حتی بعضاً شرع، رنگ و بوی شیعی اسلامی نداشتند؛ بلکه کاملاً بدوی و مغولی بودند. این مسئله بخاطر این بود که؛ دولتی تشکیل شده بود توسط ترکان قزلباش آناتولی، که عقاید غلو آمیز و خرافه پرستی و تظاهر از ویژگی‌های اصلی آنان به شمار می‌رفت. پس با ورود قبایل مختلف ترکان آناتولی، بسیاری از آداب و رسوم منحنط و افراطی هم بدنبال‌شان به سرزمین اسلامی ایران وارد شد؛ و اگر هم بتوان اظهار نمود که از لحاظ قضایی یک نوع تعادلی در دوره تیموریان ایجاد شده بود، با روی کار آمدن صفویان نه تنها آن تعادل از بین رفت بلکه اوضاع آشفته‌تر هم شد. این مسئله کاملاً در این سخن شرلی نمایان است: قوانین این مملکت مانند قوانین عسگریه سخت است (شرلی، ۱۳۸۷: ۸۲). رشوه دادن رشوه گرفتن و تطمیع، حب و بغض، گریبان بسیاری از بی‌گناهان را می‌گرفت و همچنین بسیاری از گنهکاران با دادن رشوه به قاضیان و درباریون خود را از بند مجازات می‌رهانیدند. اولین نشانه‌های سنت مغولی در این سخن شاه اسماعیل، نماد صفویه، کاملاً نمایان است: « من از هیچکس باک ندارم به توفیق الله اگر رعیت حرفی بگویند شمشیری می‌کشم و یک نفر را زنده نمی‌گذارم»

و « تبرداران و قورچیان می‌گمارد تا هرکه در کوی و برزن با لعن خلفای ثلاث موافقت نکند او را بقتل آورند» (فلسفی، ۱۳۴۷: ۱ / ۱۷۱؛ گیلاننتر، ۱۳۷۱: ۱۶).

در رأس محاکم عرف شاه صفوی قرار داشت. هر حکمی، چه از سوی محاکم عرف و چه از سوی محاکم شرع صادر می‌شد برای اجرایی شدن باید به موافقت شاهنشاه می‌رسید. فرمان شاهی از نافذترین حکم‌ها و بدون هیچ قید و شرطی بلافاصله اجرا می‌شد. شاهنشاه صفوی هم قاضی و هم مجری حکم بود؛ این قدرت را داشت که حلال را حرام و حرام را حلال کند و هیچ کسی هم نمی‌توانست بر حکم او خرده بگیرد. چنانکه شرلی در سفرنامه‌اش عنوان می‌کند که: « اگر شاه بخواهد شراب تا سه روز آزاد می‌شود بعد سه روز هر کسی مست کند مجازات او سر بریدن است» (شرلی، ۱۳۸۷: ۷۷). این در حالی است که در دربار صفوی شرب خمر کاملاً حلال شده بود. شاهان صفوی برای ارضای میل شهوانی خود می‌توانستند زنان و دختران رعایا را بدون هیچ مقاومتی توسط خواجه سرایان به دربار ببرند؛ هر گونه مخالفتی در این زمینه مجازات مرگ را در پی داشت (بنگرید: گارسیا، ۱۳۶۳: ۳۲۷-۳۲۸).

یکی دیگر از فرمان‌های شاهی که مخالفت با آن مجازاتش مرگ بود؛ نزدیک شدن به اهل حرم شاهنشاهی بود. هنگامی که شاه با زنان دربار بیرون می‌آمد؛ یک روز قبل اطلاع رسانی می‌شد تا کسی در مسیر اهل حرم ظاهر نشود (کارری، ۱۳۴۸: ۷۹).

چنانکه در دوره شاه سلطان حسین یک دهقانی بخاطر این مسئله به قتل رسید (فیدالگو، ۲۵۳۷: ۵۳). شاه اسماعیل در خونریختن بسیار حریص بود و به گناه اندک، حکم قتل صادر می‌کرد (قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۵). یا شاه طهماسب بخاطر ترس از عثمانی‌ها و به هم نخوردن پیمانش با آنان، پسرش را مدت زیادی زندانی می‌کند. شاه اسماعیل دوم، شاه عباس، شاه صفی، شاه سلیمان کاملاً بی‌رحم و بسیاری از نزدیکان و حتی فرزندان‌شان را نابینا و یا به قتل رساندند (همان، ۴۷-۴۸؛ ۷۵).

می‌توان اظهار نمود که بعد از شاه اسماعیل دوم کور کردن شاهزاده‌ها و اخوان توسط

سلاطین باب شد (برن، ۱۳۴۹: ۶۱). دوران سلطنت شاه صفی سیزده سال و دو ماه و شش روز طول کشید، در این مدت نه چندان کوتاه، هیچ واقعه‌ی افتخار آمیزی به غیر از خونریزی و کور کردن شاهزادگان، امرا، بزرگان قوم رخ نداد (نوایی، ۱۳۶۰: ۳). شاه عباس برای مجازات یک دسته جلاد گوشت خوار نیز داشت؛ کار ایشان این بود که پاره‌ای از گوشت مجرمان زنده را می‌خوردند. این مجازات نفرت انگیز ظاهراً یادگار عهد مغول و تیمور است (فلسفی، ۱۳۴۷: ۲۳۰؛ راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۷). و یا اینکه شاه عباس بدلیل وضعیت بد سربازان در رژه داخل آنان شد، عده‌ای را کتف برید (شرلی، ۱۳۸۷: ۷۲). فرمانی که از سوی شاه صادر می‌شد هیچ گونه ثباتی نداشت و متغییر و کاملاً ضدو نقیض بود (کارری، ۱۳۴۸: ۷۴). با این وجود گاه‌ها شاه صفوی به شخصه به شکایات رعایا از حکام ستمگر رسیدگی می‌کرد و حکمرانان عاصی را مجازات می‌نمود (همان، ۷۹). شاه عباس بیش از سایر سلاطین صفوی در این زمینه کوشا بود و به درد مظلومان رسیدگی می‌کرد (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۶). شاه عباس ثانی هم از سلاطینی بود که به اجرای عدالت پایبند بود. چنانکه گفته شده، عده‌ای از اهالی شروان از ستم‌های محمدخان، بیگلربیگی شروان شکایت نزد شاه عباس ثانی بردند، شاه برای معلوم شدن صدق ادعاهای شاکیان، غلام خاصه شریفه خود، فتحعلی بیگ را همراه آنان به شروان فرستاد؛ چون ستم‌های حاکم شروان آشکار شد، شاه دستور به عزل، سپس حبس و مصادره اموال او را صادر کرد (نوایی، ۱۳۶۰: ۱۱۲).

در محاکم قضایی عرف؛ پس از شاه صفوی، دیوان بیگی قرار داشت که بزرگ‌ترین و عالی‌ترین مقام قضایی دوران صفوی بود. این نهاد قضایی از بدو دولت صفوی وجود داشت و دیوان بیگی توسط شخص شاه انتخاب می‌شد. بالاترین محکمه قضایی مرجع، در دوران صفوی محسوب می‌شد. دیوان بیگی به همراه کلانتر که آن هم توسط شاه انتخاب می‌شد، وظیفه رسیدگی به تمام تخلفات را در شهرها عهده‌دار

بودند و حتی اکثر حکم‌هایی که از سوی محاکم شرع صادر می‌شد، به دیوان بیگی ارجاع داده می‌شد. چنانکه کارری در سفرنامه‌اش از او به عنوان قاضی بزرگ یاد می‌کند که نه تنها به امور جنایی می‌رسد بلکه به امور کشوری نیز رسیدگی می‌کند؛ می‌تواند هر کسی را از ایالات مختلف کشور فرا بخواند و اطلاعات مربوط به خان‌ها و بزرگان را نیز او دریافت می‌کند (کارری، ۱۳۴۸: ۱۶۶). کمپفر نیز دیوان بیگی را در رأس حقوق عرف می‌داند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۹۹). در عهد شاه عباس کلیه دعاوی و مسائل قضایی در حوزه صلاحیت دیوان بیگی بود و این دستگاه دادگستری چهار روز در هفته به شکایات مردم رسیدگی می‌کرد؛ معمولاً دیوان در محل کشیک‌خانه دولتی تشکیل می‌شد و دادخواهان هر یک به نوبت به اشاره فراشان دیوانی، مرافعات و شکایات خود را به عرض دیوان بیگی که عالیترین مرجع قضایی بود می‌رسانیدند. (...). بالاتر از این دیوان، تنها مرکز دادخواهی محضر پادشاه بود. اگر مرافعه در حضور دیوان بیگی و صدر حل نمی‌شد و یا به نحوی از انحاء ارتباط با شخص شاه داشت، قضیه به محضر وی احاله می‌شد (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۶-۲۱۷). دیوان بیگی‌ها چاپارهای خاص خود را داشتند که با امتحان و آزمایش دوندگی، آنان را انتخاب می‌کردند (کارری، ۱۳۴۸: ۸۵).

در دوره صفوی هر ایالت و ولایتی سیستم قضایی خود را دارا بود. بالاترین مرجع قضایی محلی، خان‌ها یا بیگلربیگیان بودند. هر کدام از خوانین ایالات و ولایات برای خود شاهک‌هایی بودند که حکم‌شان نافذ بی معطلی توسط داروغه و عسس اجرا می‌شد. از طرف خان نماینده‌ای به نام «داروغه» (قاضی محکمه جنایی) تعیین می‌شد که شخصی به نام «عسس» را تحت امر خود داشت که احکام صادره از سوی خان را به موقع به اجرا می‌گذارد (همان، ۱۳۸). البته حکم خان به عنوان رئیس محکمه جنایی ممکن است توسط دیوان بیگی مورد تجدید نظر قرار بگیرد (راوندی، ۲۲۷). خان‌ها با قدرتی که داشتند در حکم پادشاهان کوچکی در ایالت

خود بودند (برن، ۱۳۴۹، ۶۸؛ شاردن، ۱۳۷۲: ۲۵۵/۵). همواره از قدرت‌شان برای سود و منفعت خود استفاده می‌کردند و در طی قرن‌ها رعایا را استثمار می‌کردند. البته در دوره سلاطین مقتدر سعی می‌شد از قدرت خان‌ها بکاهند و اعمال آنان را تحت نظر بگیرند. از سوی شاه وزیری برای حکام تعیین می‌شد تا امور ایالتی آنان را تحت نظر بگیرند که این وزرای حکام، اختیارات قضایی هم داشتند (برن، ۱۳۴۹: ۱۴۹). گاهی عسس بود که وظیفه نظارت بر خان را بر عهده می‌گرفت (کارری، ۱۳۴۸: ۱۷۰). با این اوصاف نباید انتظار داشت که در جامعه صفوی شاه می‌توانسته خان‌ها را تحت انقیاد خود درآورد؛ چرا که این خوانین از امرای قزلباشی انتخاب می‌شدند که دارای اختیارات زیادی بودند و دولت قزلباشی را به وجود آوردند. امرای قزلباشی نیروهای تحت امر خود را داشتند که این نیروها به غیر از خان از کسی فرمان نمی‌بردند. شاه صفوی برای نگه داشتن دولت صفوی به آنان نیاز داشت و در واقع خان و شاه، در نگهداری قدرت در دست خود، لازم و ملزوم یکدیگر بودند و از منافع همدیگر حمایت می‌کردند.

انواع جرم در دوره صفوی

در دوره صفویان تخلفاتی که در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی و مذهبی صورت می‌گرفت جرم محسوب می‌شد که بدنبال آن مجازات شخص متخلف را در پی داشت. چنانکه ذکر شد جرم‌ها بر حسب ماهیت‌شان متفاوت بودند لذا به تبع آن؛ مجازات‌ها هم بستگی به نوع جرم داشت و مجرمان را برحسب نوع جرم‌شان، مجازات‌های گوناگونی برای‌شان در نظر گرفته می‌شد. در اینجا سعی می‌شود به تعدادی از جرم‌های دوره صفوی پرداخته شود:

جرم‌های سیاسی

در دوره صفویان هر گونه طغیان علیه شاه یا حکومت صفوی جرم سیاسی تلقی می‌شد و مجازات‌های سنگینی را در پی داشت. با کوچک‌ترین اقداماتی، افراد

ممکن بود مجرم سیاسی تلقی شوند. گاهی برای از بین بردن مخالفان به آنها انگ‌های سیاسی زده می‌شد. از مهم‌ترین این نوع جرم‌ها:

- توطئه و عصیان علیه شاه؛
- همراهی از افراد عصیانگر و حمایت از آنان؛
- سوء قصد به جان شاه؛
- خیانت از سوی شاهزادگان و نزدیکان علیه شاه؛
- مخالفت با فرامین شاه؛
- شورش علیه شاه
- خیانت به شاه

بسیاری از این جرم‌های سیاسی در منابع دوره صفوی مشهود است (بنگرید به: ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۰۴-۴۰۵، ۴۱۸، ۴۳۶؛ گارسیارا، ۱۳۶۳: ۳۲۷؛ کارری، ۱۳۴۸: ۱۲۸؛ گنابادی، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۴؛ بدلیسی، ۱۳۸۸: ۱۱؛ قزوینی، ۱۳۶۷: ۷، ۴۷-۴۸، ۵۲؛ فیدالگو، ۲۵۳۷: ۶۸).

جرم‌های نظامی

از جرایم دیگر در دوره صفوی که گاهی مجازات شدیدی هم داشت، جرم‌های نظامی است. نمونه‌هایی از این نوع جرم‌ها در این دوره به قرار زیر می‌باشد:

- آزاد کردن و فراری دادن اسرا و زندانیان؛
- سستی و کوتاهی سربازان در رژه‌های نظامی و نبرد با دشمن؛
- فرار از جنگ؛
- جاسوسی نظامی برای دشمن؛

این موارد نمونه‌هایی از جرایم نظامی در دوره صفوی بود (مرعشی، ۱۳۶۲: ۲۴؛ شرلی، ۱۳۸۷: ۷۲؛ عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۱۰۷).

جرم‌های اقتصادی

جرم‌های اقتصادی از جرایم رایج دوره صفوی بود. البته خود شاهان صفوی از این جرم‌ها مبرا بوده و به راحتی احساس حراست و طمع خود را به طرق مختلف ارضاء می‌کردند. از مهم‌ترین جرم‌های اداری و مالی دوره صفوی می‌توان به این موارد اشاره نمود:

- رشوه خواری؛

- گرانفروشی؛

- تصرف در مال غیر؛

هرچه به اواخر دوره صفوی نزدیک می‌شویم این جرایم بیشتر خود را نشان می‌دهند. یکی از ویژگی‌های مهم دربار شاه سلطان حسین، رشوه خواری بود؛ چنانکه در مدت زمان کوتاهی چند تن عزل و نصب می‌شدند (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۳-۲۱۴، ۲۲۹، ۲۳۴؛ مرعشی، ۱۳۶۲: ۵۰؛ طاهری، بی‌تا، ۲۱۰؛ شرلی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۹).

مغزول شدم بنده به کاشان نرسیده

گرگ دهن آلوده یوسف

ندریده

جرم‌های اجتماعی و عمومی

- دزدی؛

- راهزنی؛

- قتل؛

- اشتباه منجمان در توصیف رخدادها؛

- ناتوانی پزشکان از معالجه شاه و شاهزادگان؛

- نزاع و درگیری‌های اجتماعی؛

این جرایم در عرصه‌های اجتماعی در میان عموم جامعه رخ می‌داد که تخلف محسوب شده و با خاطیان برخورد می‌شد (شرلی، ۱۳۸۷: ۸۲؛ کارری، ۱۳۴۸: ۸۶، ۱۳۸-۱۳۹).

جرم‌های مذهبی

از دیگر جرم‌های دوره صفوی که احکام آن از سوی دادگاه شرع صادر می‌شد، جرایم دینی و شرعی بود. با رسمیت یافتن تشیع در این دوران بسیاری از افرادی را که با این مذهب همراه نمی‌شدند از دم تیغ می‌گذرانند. در حقیقت ترکان قزلباش، تشیع را دستاویزی قرار دادند تا از طریق آن به سوداگری‌های سیاسی خود پردازند و در این راه از هیچ‌گونه قساوت و جنایات به بهانه احکام مذهبی، دریغ نکردند. نمونه‌هایی از مهمترین جرایم مذهبی در دوره صفوی عبارتند از:

- عدم تبرا و تولی از سوی افراد؛

- توهین به اسلام و پیامبر؛

- خارج شدن از دین اسلام؛

- توهین به امامان معصوم و تشیع؛

- زنا و لواط

- شرابخواری (در زمانی که حرام می‌شد از سوی شاه)؛

- سوداگری‌های اقلیت‌های دینی به بهانه‌های مختلف؛

این جرایم بعضاً از سوی علمای قضایی به فجیع‌ترین شکل محکوم می‌شد ولی بدلائیل گوناگون از جمله رشوه و تطمیع از طرف خاطیان به شاه و شاهزادگان یا وساطت زنان دربار و ... به اجرا نمی‌رسید ولی برخی هم به سختی اجرا می‌شدند (شرلی، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷؛ کارری، ۱۳۴۸: ۷۶، ۸۶-۸۷، ۱۱۳؛ گیلانتز، ۱۳۷۱: ۱۶؛ فلسفی، ۱۳۴۷: ۱۷۱/۱، گنابادی، ۱۳۸۷: ۶۶، ۸۴).

مجازات‌ها در دوره صفوی

الزاما هر جرمی مجازات خاص خود را به دنبال دارد. مجازات‌هایی که در دوره صفوی صورت می‌گرفت نه تنها نسبت به گذشته بهتر نشد؛ بلکه بدتر هم شد و برخی از مجازات‌هایی تازه و نو رواج یافت که در حکومت‌های قبلی وجود نداشت. مجازات‌های دوره صفوی کاملا غیر انسانی و بسیار شنیع بودند. صفویان، مغولان دیگری بودند که روی مغولان را سفید کردند. در این دوران گرچه برخی از مجازات‌ها و احکام و حدودی که اسلام تعیین کرده، به اجرا گذاشته می‌شد ولی بیشتر این مجازات‌ها متأثر از قوانین یاسا بود. شاه صفوی و سیستم قضایی او (دیوان بیگی) مجازات‌های سختی را برای افراد خاطی و حتی افراد بی‌گناه در نظر می‌گرفتند. سعی می‌شود به نمونه‌هایی از این نوع مجازات‌ها اشاره شود:

میل کشیدن چشم‌ها

این نوع مجازات در دوره صفوی بیشتر در مورد شاهزادگان و کسان نزدیک شاه مورد استفاده قرار می‌گرفت و به عنوان یک رسم در فرهنگ مجازات حکومت‌های بعد از صفویان هم، به اجرا گذاشته می‌شد. این مجازات با روی کار آمدن شاه اسماعیل دوم به صورت گسترده شروع و در دوره شاه صفی به اوج خود رسید (بنگرید به : هربرن، ۱۳۴۹: ۶۱؛ قزوینی، ۱۳۶۷: ۴۷-۴۸، ۵۲؛ نوایی، ۱۳۶۰: ۳). در دوران صفوی این نوع مجازات برای عمال دولتی و وزرا نیز استفاده می‌شد برای مثال در سال ۱۳۳۳ق بر اثر سعایت و توطئه علیه فتحعلیخان داغستانی (وزیر سلطان حسین)، او را دستگیر کردند و نایینا ساختند(مرعشی، ۱۳۶۲: ۵۰؛ نوایی، ۱۳۶۳: ۹).

آدمخواری

این مجازات یکی از مجازات‌های بدیع در ایران دوره صفوی می‌باشد که با شاه اسماعیل اول شروع شد و با روی کار آمدن شاه عباس اول به اوج خود رسید و یکی از مجازات‌هایی است که در این دوره رایج شد. به عنوان مثال شاه اسماعیل

دستور داد تا گوشت شبیک خان را بخوردند (گنابادی، ۱۳۸۷: ۹۷). یا اینکه شاه اسماعیل قاتلان والد ماجد خویش را دستگیر کرده، زنده کباب کرد و تکلیف خوردن، به هندویان خویش کرد. گویند مریدان شاه اسماعیل حتی استخوان‌های آنان را نیز خوردند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷). مراد بیگ ترکمان که توسط یاران شاه اسماعیل اول دستگیر شده بود را بر چوبی بسته و کبابش کردند آن‌گاه شاه دستور داد تا هر کس لقمه‌ای از گوشت او را بخورند؛ آن گروه آدمخوار چنان او را خوردند که اثری از گوشت و استخوان باقی نماند (خورشاه، ۱۳۷۹: ۲۷). شاه عباس یک دسته جلاد گوشت خام خور نیز داشت که گوشت خاطیان را می‌خوردند (فلسفی، ۱۳۴۷: ۲/ ۱۲۱). تعداد زنده خواران شاه عباس عمدتاً دوازده نفر بودند و دوازده قلاده سگ هم داشت که در محاکمه از آنان استفاده می‌کرد (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۱۷).

گچ گرفتن مجرمین

یکی دیگر از مجازات‌های که تاسیس آن از دوره صفویان می‌باشد یا به عبارتی یادگار دوران صفویان محسوب می‌شود، گچ گرفتن مجرمین است. این نوع مجازات کاملاً نشانگر روحیه مغولی سلاطین صفوی و حکایت از سفاکی آنان دارد. به عنوان نمونه، در عهد شاه سلطان حسین، صفیقلیخان که شخصی بی‌رحم بود در جنگ با بشر غازی ازبک که در خراسان روی داد، عده‌ای از سرداران ازبک اسیر شده و به فرمان صفیقلیخان به گچ گرفته شدند (مرعشی، ۱۳۶۲: ۲۴).

سوزاندن مجرم

این نوع مجازات به دو صورت انجام می‌شد یا فرد خاطی را زنده زنده و یا جسد مجرم را می‌سوزاندن. حکم به زنده سوزاندن، اکثراً از سوی دادگاه شرع برای ارتداد مذهبی صادر می‌شد. نمونه آن همانطور که در بالا اشاره شد واتین و ورتابیه دو شخصیت ارمنی بودند؛ بدلیل اینکه نوشته‌هایی توهین آمیز به پیامبر (ص) در خانه‌شان یافت شد، حکم به زنده سوزاندن آنان صادر شد (کارری، ۱۳۴۸: ۸۶). ویا

شاه اسماعیل دستور داد جسد حسین کیا چلاوی حاکم گیلان و سید محمد کره‌ای حاکم ابرقو را سوزاندن (گنابادی، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۴؛ عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۱۳۱، ۱۴۰ خورشاه، ۱۳۷۹: ۲۷؛ قمی، ۱۳۸۳: ۸۳، ۸۶). یکی دیگر از مجازات‌هایی که به سوزاندن محکوم می‌شد، زنا بود. زن منکوحه اگر زنا کند و مدلل شود، او را فوراً می‌سوزانند (شرلی، ۱۳۸۷: ۷۶). در زمان سلطان محمد خدابنده یکی از قلدران الوار را دستگیر کرده و لباس باروت بر او پوشانده و او را آتش زدند (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۳۲).

بریدن گوش، بینی، دست و پا

این نوع مجازات از رایج‌ترین مجازات‌ها در دوره‌ی صفویان بود و به کوچک‌ترین جرمی اعضای بدن مجرم را قطع می‌کردند. به عنوان نمونه، شخصی را که به یکی از زنان دربار نزدیک شده بود به دستور شاه عباس زبان، لب، دماغ و پاهای او را بریدند (شرلی، ۱۳۸۷: ۷۰). گاهی اوقات داروغه‌ها هم دماغ و گوش گرانفروشان را می‌بریدند (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۲۸). برخی مواقع نیز دست و پاهای جسد را قطع می‌کردند؛ چنانکه شاه اسماعیل اول با جسد شبیک خان ازبک، چنین کرد (گنابادی، ۱۳۸۷: ۹۷). به دستور شاه اسماعیل اول، شاهی بیگ، نامی را دست و پا بریدند (عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۳۶۹). محمد بیگ، قاضی تبریز که بدلیل میل شهوانی‌اش بسیاری از دختران باکره را ازاله‌ی بکارت نموده بود؛ شاه طهماسب به تبریز آمده و دستور داد قاضی محمد و حیدر بیگ را گرفتند و گوش و بینی قاضی را بریده و در صندوق نهاد (قمی، ۱۳۸۳: ۳۸۹).

سر فرعونیان قاضی محمد

که مصر ظلم را او بود بانی

ریش تراشیدن و بر گرد شهر گرداندن

این نوع مجازات؛ از شکنجه‌های روحی محسوب می‌شد. ریش مجرم را می‌تراشیدند و یا لباس زنانه برآنان می‌پوشاندند و مجرم را سوار اسب، قاطر یا دیگر چارپایان در

داخل شهر می‌گرداندند و جارچیان جرم او را برای مردم تکرار می‌کردند و مردم را تحریک می‌کردند به مجرم تف و لعنت بفرستند و یا با سنگ، مجرم را مورد هدف قرار دهند و گاهی با سگ‌های غول پیکری مجرم را می‌ترساندند. به عنوان نمونه؛ ریش دده بیگ قورچی باشی را به امر شاه اسماعیل اول تراشیدند و سفیدآب بر صورت وی مالیدند و لباس زنانه بر او پوشاندند و بر الاغی او را بصورت واژگون سوار کردند و نه تنها در شهر هرات، بلکه دستور داد در کل ولایات ایران، برای عبرت دیگران، بگردانند (عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۴۷۱). در اواخر دوره صفوی؛ در مورد سپه سالار شیراز، علیخان داغستانی هم همین کار را انجام دادند (مرعشی، ۱۳۶۲: ۵۰). ذوالفقار خان والی بغداد دستور داد عمویش را دستگیر کردند و ریش و ابروان او را تراشیدند (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۵۶).

سرب داغ در گلو ریختن

یکی دیگر از مجازات‌های رایج در دوره صفوی این بود که سرب داغ در گلوی مجرم می‌ریختند؛ عمدتاً کسانی که برخلاف فرمان شاهی شراب می‌نوشیدند، به این حکم محکوم می‌شدند. چنانکه تاورنیه در سفرنامه‌اش عنوان می‌کند که: روز ۲۸ رمضان ۱۰۲۹ هجری جمعی را که بر خلاف فرمان شاه شراب خورده بودند در میدان اصفهان سرب گداخته در گلو ریختند و کسانی را که شراب فروخته بودند شکم پاره کرد (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۱۳۶).

مقطوع النسل کردن

خصی کردن یا مقطوع النسل کردن یکی دیگر از مجازات‌هایی بود که در دوره صفویان، افرادی که بدلیل جرم‌هایی از قبیل فحشا، زنا و یا لواط دستگیر می‌شدند، به آن محکوم می‌شدند. به عنوان نمونه پیتر و دلاواله در سفرنامه اش عنوان می‌کند که وزیر مازندران را به اتهام لواط مقطوع النسل می‌کنند (دلاواله، ۱۳۷۰: ۴۵۶). یا در

مورد احمد بیگ هم در زمان شاه عباس این مجازات اجرا شد (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۴۰).

در تنور انداختن

این نوع مجازات هم عمدتاً برای تخلفات اقتصادی استفاده می‌گشت. به فرمان شاه در میدان اصفهان تنورهایی تعبیه شده بود تا کسانی که گرانفروشی می‌کردند و یا به دیگر تخلفات اقتصادی دست می‌زدند را در داخل آن کباب می‌کردند. این نوع مجازات در گزارشات تاورنیه نمایان است؛ که در عهد شاه عباس، نانوا و کبابی را، در تنور انداختند ... (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۷۹۹).

سر بریدن

در دوره صفویان عده بی‌شماری از افراد با گناهی اندک، سر بریده شدند. این نوع مجازات از مهمترین سیاست شاهان صفوی بود؛ هر شخصی، با هر مقامی و به هر دلیلی موجبات خشم شاه را فراهم می‌کرد توسط خود شاه سر بریده می‌شد. شاه اسماعیل اول به کور سلیمان قورچی دستور داد از تبریز به شیراز رفته و سر حاکم شیراز، سلطان خلیل را ببرد (قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۵). شاه عباس دستور داد سر حاکمی را که رشوه می‌گرفت، بریدند (شرلی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰). شخصی را به نام بیر قلی بیگ، که از پسر بچه‌ای تقاضای لواط کرده بود، توسط همان پسر بچه به حکم شاه عباس سر بریده شد (همان، ۷۶). یکی از سیاحان پرتغالی، در دربار شاه سلطان حسین صفوی عنوان می‌کند که این نوع مجازات در دربار ایران رسم است، وقتی که یکی از رعایای شاه نافرمانی و یاغیگری می‌کند و یا گناهی مرتکب می‌شود، این عمل را انجام می‌دهند (فیدالگو، ۲۵۳۷، ۶۸).

اعدام کردن

اعدام کردن نیز یکی از مجازات‌های رایج در دوره صفویان بود. چوبه‌های دار را در میدان‌ها نصب کرده و در انتظار عموم مجرم را به دار می‌آویختند. قتل، یکی از

جرم‌هایی بود که حکم قصاص داشت. البته در دوره صفوی قاتل می‌توانست با دادن دیه یا خون‌بهای مقتول از طناب دار خلاصی یابد این در صورتی میسر می‌شد که خانواده مقتول به گرفتن دیه راضی شوند؛ اما کارری عنوان می‌کند که کمتر دیده شده قاتلی را بدین وسیله عفو کرده باشند (کارری، ۱۳۴۸: ۱۳۸). همچنین عنوان می‌کند که دو نفر را به جرم شرابخواری برای اعدام به شهر آوردند ولی آن‌ها قسم خوردند از اینکه شاه شراب را حرام کرده، بی اطلاع بوده‌اند؛ پس مجازات دیگری برای‌شان در نظر گرفته شد (همان، ۱۱۳). جرم دیگری که مجازات اعدام داشت، در مسیر کاروان حرم شاهی قرار گرفتن بود (همان، ۱۲۸). نمونه‌ی دیگر از این نوع مجازات، به دار آویختن محمد کاظم، نامی و شیخم میرزا ازبک توسط امیر نجم ثانی بود (عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۴۲۳، ۴۲۶).

در معرض نیش زنبور قرار دادن بدن مجرم

این مجازات در دوره صفوی برای اولین بار به دستور شاه اسماعیل اول در مورد سید محمد کره‌ای حاکم ابرقو اجرا شد. در شاه اسماعیل نامه در مورد این رخداد چنین آمده: شاه اسماعیل پس از شنیدن شورش محمد کره از راه اصفهان در سال ۹۱۰ هجری به سوی یزد می‌رود و سرانجام در نبرد با او بر او غالب شد و او را دستگیر و در یک قفس آهنین زندانی کرد. به دستور شاه اسماعیل برای زجر دادن او تن وی را غسل مالیدند تا از نیش زنبوران رنج فراوان به وی رسد و سرانجام او را به آتش کشیدند (گنابادی، ۱۳۸۷: ۷۴).

سمند غضب بر سرش تاختند
چو مرغش اسیر قفس ساختند
تنش در قفس دام او یار شد
به زندان آهن گرفتار شد

(عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۱۳۹).

دریدن شکم مجرم

این نوع مجازات اکثرا در مورد دزدان و راه زنان اعمال می‌شد. برای دزدی‌هایی که در شهرها اتفاق می‌افتاد سارق را به هر دو پا از جهاز شتر می‌آویختند و شکم او را از پایین به بالا می‌شکافتند و در کوچه و بازارها می‌گردانند؛ اگر او پس از مدتی نمرده بود، او را به یکی از درختان کوچه و خیابان به دار می‌زدند (کارری، ۱۳۴۸: ۱۳۷).

حبس و تبعید کردن

حبس کردن یکی از مجازات‌ها رایج دوره صفویان است که مجرم را به آن محکوم می‌کردند. سلاطین صفوی بسیاری از شاهزادگان را محکوم به حبس می‌کردند. چنانکه؛ شاه طهماسب پسر خود اسماعیل میرزا را، به هر طریقی سعی داشت از مرکز حکومت تبعید کند، سرانجام او را به مدت ۱۹ سال در قلعه قهقهه که معروف‌ترین زندان صفویان بود، زندانی کرد (بنگرید به: مستوفی، ۱۳۷۵: ۸۳؛ قمی، ۱۳۸۳: ۳۸۸). یا حبس کردن القاص میرزا یکی دیگر از شاهزادگان صفوی در همان قلعه (نوائی، ۱۳۸۶: ۱۸؛ قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۰۴). بسیاری از افرادی که مرتکب جرم سیاسی می‌شدند یا محکوم به مرگ بودند و یا محکوم به حبس ابد می‌شدند. در سفرنامه کارری آمده است که چون پزشک شاه سلیمان، از معالجه‌ی شاه ناتوان شد بعد از مرگ شاه، او را دستگیر و محکوم به حبس ابد کردند. معمولا در این قبیل موارد طبیب را یا محکوم به مرگ یا حبس ابد و یا نفی بلد می‌کنند (کارری، ۱۳۴۸، ۸۹). عده‌ای هم در زمان شاه اسماعیل دوم بخاطر توطئه علیه شاه حبس و تبعید شدند. امیر شرف هم به نخجوان تبعید شد و عهده‌دار حکومت آنجا گردید (بدلیسی، ۱۳۸۸: ۱۱).

شلاق زدن

فلک کردن یا شلاق زدن از نمونه‌های معمول مجازات در دوره صفویان بود. این مجازات در جرم‌های نه‌چندان سخت استفاده می‌شد و برای اصلاح مجرمان به کار

برده می‌شد. برای نمونه، حکم اعدام شخصی به علت شرابخواری در دوره سلطان حسین، با سوگند مجرمین، مبنی بر بی‌اطلاعی از حرام اعلام شدن شراب، به فلک بستن، تخفیف داده شد. آنقدر چوب زدن که خون از پاهایشان جاری شد. مردم می‌گفتند این تنبیه در برابر سزای حقیقی آنان که بریدن سر بود بسیار ناچیز است (کارری، ۱۳۴۸: ۱۱۳). این مجازات توسط محتسبان برای گرانفروشان نیز استفاده می‌شد (همان، ۱۳۷).

پوست کندن

یکی دیگر از مجازات‌های سخت در دوره صفوی، این بود که پوست مجرم را می‌کندند سپس با کاه پر می‌کردند؛ این در صورتی بود که یا مجرم را زنده زنده و یا پس از مرگش پوست می‌کندند. این نوع مجازات وحشتناک اکثراً برای جرم‌های سیاسی اعم از طغیان و شورش علیه شاه یا در مورد سرداران اسیر شده دشمن به کار برده می‌شد. یکی از نمونه‌های بارز آن در دوره صفوی کندن پوست شبیک خان به دستور شاه اسماعیل بود (گنابادی، ۱۳۸۷: ۹۷). چنانکه در خلاصه التواریخ آمده است: فی الفور سر پُر شر او را از جنازه‌اش جدا ساخته {و} به نظر خاقان اسکندر شأن آوردند خاقان صاحب قران امر کرده تا سر او را پوست کنده پر کاه کردند و نزد سلطان بایزید عثمانی فرستاد و از کاسه سرش قدحی زرین ساختند (قمی، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

مجازات‌هایی که در عهد شاه اسماعیل اول در ایران متداول گردیده بود؛ یا به همان صورت اصلی و یا به شکل کامل‌تری در مورد مجرمین این عصر به کار می‌رفت. از جمله آن، قطعه قطعه کردن جوارح یا پاره کردن شکم، زنده پوست کندن، بستن دست و پای مجرمین به شاخه‌های دو درخت، میل کشیدن چشم، گوش و بینی بریدن، سرب گذاخته در گلو ریختن، سیخ کشیدن، پوست مجرم را از کاه پر کردن و از دروازه‌ها واژگون آویختن، در روغن جوشانیدن، قبای باروت پوشانیدن و آتش

زدن، در پوست گاو کشیدن و خوردن مجرم که این مجازات اشمئزازآور از یادگارهای دوره‌ی مغول و فرمانروایی تیمور بود (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۳۱).

نتیجه‌گیری

چنانکه از این مقاله مستفاد می‌شود؛ در دوره صفویان به طور کلی دو نوع محکمه وجود داشت، یکی عرف، که بیشتر با امور اجتماعی سیاسی، امنیتی، نظامی سرو کار داشت؛ و دیگری دادگاه شرع بود که با امور دینی و مذهبی سرو کار داشت. در رأس قوانین عرف، شاه سپس دیوان بیگی، بیگلربیگی و دیگر ضابطین دادگستری کلانتر، داروغه، عسس، میر غضب، احداث بودند و محاکم شرعی نیز بر عهده صدور و شیخ الاسلام بود که فقط تعیین حکم را برعهده داشتند، چرا که حکم نهایی توسط دادگاه عرف صادر می‌شد. پس در این دوران دادگاه شرع چندان اهمیتی نداشت تمام قدرت در دست دادگاه عرف بود. شاه صفوی، هم قاضی عرف و هم قاضی شرع و هم مجری حکم بود. حکم او نافذترین احکام بود هیچ گونه انتقادی را نمی‌پذیرفت مگر در اندک مواردی از سوی بزرگان درباری و ملا باشی. در زمان سلاطین مقتدر صفوی با اینکه مجازات‌هایی سخت انجام می‌گرفت ولی امنیت، حداقل در مرکز حکومت برقرار می‌گردید اما باید توجه نمود که این امنیت نسبی بود؛ چرا که جامعه متشکل از قزلباشانی بود که موسس دولت صفوی بودند و این قزلباشان با روش‌های مختلف شاه را دور می‌زدند معمولاً گوش به فرمان رئیس قبیله‌شان بودند نه شاه صفوی. به هر حال علت شنیع‌تر شدن احکام و مجازات در دوره‌ی صفوی نسبت به دوره‌های قبل خود و حتی مغولان، به دلیل آداب و رسوم غلوآمیز و خرافی سرزمین آناتولی می‌بود که توسط قبایل قزلباش به محدوده جغرافیایی ایران وارد شد. به عبارتی؛ این قبایل قزلباش تا زمان اسکان در سرزمین آناتولی سه مذهب و آداب رسوم متناقض را مخلوط کرده و پذیرفته بودند؛ یکی آیین شمنی خودشان بود که هنگام عبور از ایران با آیین اسلام تسویه شد و در آناتولی هم با آیین رهبانیت و

عقاید غلو آمیز متصوفه مخلوط شدند. پس به راحتی می‌توان علت این قساوت قلب سلاطین، احکام و مجازات مشمئز رایج شده در دوره صفوی را تشخیص داد؛ که ریشه در این آیین سه‌گانه قزلباشان داشت. این تظاهر و غلو آمیز بودن افکار سلاطین صفوی در خواب‌های شاه اسماعیل مبنی بر ملاقات با حضرت علی (ع) نمایان است. در حقیقت این خواب‌ها را حسین بیگ لله برای شاه اسماعیل می‌دید نه خود شاه اسماعیل.

جرم‌هایی که در دوره صفوی انجام می‌گرفت در زمینه‌های مختلف سیاسی، نظامی، اجتماعی، اقتصادی، مذهبی مجازات‌های متفاوتی داشتند؛ که سخت‌ترین این مجازات مربوط به جرایم سیاسی و نظامی بود. البته، چنانکه استنباط می‌شود؛ قوانین، احکام و مجازات مشخص و ثابت شده‌ای در دوره صفویان وجود نداشت و بیشتر این قوانین سلیقه‌ای و به میل قاضیان این دوره بستگی داشت. گاه افراد با جرایمی بسیار کوچک محکوم به مرگ می‌شدند و گاه نیز با جرایم بالا تنبیهی مختصر مانند شلاق زدن برایشان در نظر گرفته می‌شد. رشوه دادن مجرمان به قاضیان چه برای رفع مجازات از خود و چه برای گرفتن منصب در این دوره رواج داشت. کسانی که در دربار صفوی نفوذ داشتند به راحتی می‌توانستند با تطمیع شاه و شاهزادگان و اهل حرم از مجازات خود بکاهند. پس مجازات‌هایی که در این دوران متداول شد نه تنها برگرفته از یاسای چنگیزی، بلکه شدیدتر از آن هم بود. نابینا کردن شاهزادگان یکی از این قوانین مغولی بود؛ اگرچه در دوره‌های قبلی مورد استفاده بود ولی بصورت گسترده در دوره صفوی تبدیل به عرف و سنت شد. یا برخی از مجازات‌هایی که بدعت دوره صفوی محسوب می‌شود به مانند: گچ گرفتن، گوش‌تخواری، در معرض نیش زنبور قرار دادن و بسیاری از این نمونه مجازات‌ها که برای اولین بار در این دوره به‌کار برده شدند.

منابع و مآخذ

۱. آصف، محمد هاشم، (۱۳۸۲)، رستم التواریخ. مصحح میترا مهرآبادی، تهران: نشر دنیای کتاب.
۲. افندی، ملا عبدالله اصفهانی، (۱۴۰۱)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم: کتابخانه‌ی مرعشی.
۳. بدلیسی، شرف‌خان، (۱۳۸۸)، شرفنامه، مصحح ولادیمیر ولیامینوف، تهران: نشر اساطیر.
۴. برن، رهر، (۱۳۴۹)، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. پاشازاده، محمد عارف اسپناچی، (۱۳۷۹)، انقلاب اسلام بین الخواص و العوام، مصحح رسول جعفریان، تهران: نشر دلیل.
۶. تاورنیه، ژان باتیست، (۱۳۳۶)، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، به کوشش حمید شیروانی، تهران: سنائی.
۷. ترکمان، اسکندر بیگ، (۱۳۸۲)، تاریخ عالم آرای عباسی، مصحح ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۸. جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۹. خورشاه بن قباد الحسینی، (۱۳۷۹)، تاریخ ایلچی نظام شاه، مصحح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. دلاواله، پیتر، (۱۳۷۰)، سفرنامه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. راوندی، مرتضی، (۱۳۶۸)، سیر قانون و دادگستری در ایران، تهران: نشر چشمه.
۱۲. سانسون، (۱۳۴۶)، سفرنامه، ترجمه تقی تفضلی، تهران: بی‌نا.

۱۳. سیوری، راجر، (۱۳۶۶)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر سحر.
۱۴. شاردن، (۱۳۷۲)، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: نشر توس.
۱۵. شرلی، آنتونی، (۱۳۸۷)، سفرنامه برادران شرلی، ترجمه آوانس، مصحح علی دهباشی، تهران: نشر نگاه.
۱۶. طاهری، ابوالقاسم، (بی تا)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. عالم آرای شاه اسماعیل، (۱۳۸۴)، مصحح اصغر منتظر صاحب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. فلسفی، نصرالله، (۱۳۴۷)، زندگی شاه عباس اول، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. فندرسکی، سید ابوطالب موسوی، (۱۳۸۸)، تحفه العالم در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین، مصحح رسول جعفریان، تهران: کتابخانه‌ی موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲۰. فیدالگو، گرگوریو پیرا، (۲۵۳۷)، گزارش سفیر کشور پرتغال در دربار شاه سلطان حسین، ترجمه پروین حکمت، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۱. فیگویروا، دن گارسیا دسیلوا، (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
۲۲. قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷)، فواید الصفویه، مصحح مریم میر احمدی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. قزوینی، بوداق منشی، (۱۳۸۷)، جواهر الاخبار، مصحح محسن بهرام نژاد، تهران: میراث مکتوب.

۲۴. قزوینی، محمد طاهر وحید، (۱۳۸۳)، تاریخ جهان آرای عباسی، مصحح سید سعید میر محمد صادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. قمی، قاضی احمد، (۱۳۸۳)، خلاصه التواریخ، مصحح احسان اشراقی، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۶. کارری، جملی، (۱۳۴۸)، سفرنامه، ترجمه عباس نخجوانی و عبداعلی کارنگ، تبریز: اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی.
۲۷. کرمانی، ملا محمد مومن، (۱۳۸۴)، صحیفه الارشاد، مصحح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: نشر علم.
۲۸. کروسینسکی، (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه عبدالرزاق دنبلی مفتون، مصحح مریم میر احمدی، تهران: نشر توس.
۲۹. کمپفر، (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: خوارزمی.
۳۰. گنابادی، قاسمی حسینی، (۱۳۸۷)، شاه اسماعیل نامه، مصحح جعفر شجاع کیهانی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۳۱. گیلاننتر، پطرس دی سرکیس، (۱۳۷۱)، سقوط اصفهان، ترجمه محمد مهریار، اصفهان: نشر گلها.
۳۲. مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل، (۱۳۶۲)، مجمع التواریخ، مصحح عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه طهوری.
۳۳. مستوفی، محمد حسن، (۱۳۷۵)، زبده التواریخ، مصحح بهروز گودرزی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۳۴. میرزا سمیعا، (۱۳۶۸)، تذکره الملوک، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: امیرکبیر.
۳۵. نوایی، عبدالحسین، (۱۳۵۰)، اسناد و مکاتبات تاریخی شاه طهماسب صفوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۳۶. _____ (۱۳۵۳)، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی شاه عباس صفوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۷. _____ (۱۳۶۰)، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۸. _____ (۱۳۶۳)، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۹. _____ (۱۳۸۶)، روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه، تهران: سمت.

فتح دمشق بر پایه کهن‌ترین منابع تاریخ‌گذاری شده

محمد تقوی^۱

چکیده

این مقاله به قلم ینس شاینر، اسلام‌پژوه آلمانی و استاد تاریخ و رییس گروه پژوهشی تاریخ دانشگاه جورج آگوست گوتینگن آلمان، نوشته شده است. او رساله دکتری خود را پیرامون نقد روایت‌های فتح دمشق نوشت^۲ و مقاله حاضر نیز برگرفته از همین رساله است که به بررسی و نقد قدیمی‌ترین روایت‌های اسلامی درباره فتح دمشق می‌پردازد. شیوه تحلیل در این مقاله، شیوه «تحلیل متن و سند» است که پیشتر در مورد حدیث و سیره پیامبر به کار گرفته می‌شد و شاینر از آن برای تحلیل روایت‌های تاریخی استفاده کرده است. این مقاله در مجموعه مقالات جشن‌نامه هارالد موتسکی در سال ۲۰۱۱ انتشار یافته است.^۳

کلیدواژه‌ها: فتح دمشق، تحلیل متن و سند، تاریخ‌نگاری اسلامی، ابو عبیده جراح، خالد بن ولید.

^۱ . دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران. m.taqavi93@ut.ac.ir

^۲ . این رساله در سال ۲۰۱۰ از سوی انتشارات بریل منتشر شد و در همین سال جایزه بهترین رساله دکتری را از سوی انجمن شرق‌شناسی آلمان دریافت کرد.

^۳ . *The transmission and dynamics of the textual sources of Islam, essays in honour of Harald Motzki, edited by Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh and Joas Wagemakers, Leiden: Brill, 2011.*

مقدمه مترجم

شیوه «تحلیل متن و سند» یکی از شیوه‌های تحلیل حدیث و روایت است که از سوی پژوهشگرانی چون هارالد موتسکی، گریگور شولر و آندراس گورکه برای ارزیابی نخستین روایت‌ها و احادیث اسلامی مورد ارزیابی قرار گرفته است. در این شیوه، حدیث یا روایت هم از حیث سلسله سند و هم از حیث متن، تحلیل و بررسی می‌شود. این شیوه مستلزم وجود روایت‌های مختلف درباره یک واقعه است تا بتوان از طریق مقایسه آنها را بررسی کرد. چنین تنوعی درباره روایت‌های سیره پیامبر چندان زیاد نیست، با این حال این شیوه می‌تواند تا زمان حاضر بهترین شیوه برای بررسی اعتبار روایت‌های منابع اسلامی باشد.

ینس شاینر از نخستین کسانی بود که این شیوه را برای تحلیل روایت‌های تاریخی به کار برد. او فتح دمشق در دوره اسلامی را بر پایه شیوه «تحلیل متن و سند» مورد بررسی قرار داد و بدین منظور، بیش از هزار روایت موجود درباره این رویداد را از نظر گذراند. انتشارات بریل این پژوهش او را که به زبان آلمانی است در سال ۲۰۱۰ منتشر ساخت. در همین سال این کتاب جایزه بهترین کتاب سال را از سوی انجمن شرق‌شناسی آلمان دریافت کرد. این کتاب در سال ۱۳۹۲ نیز در بیست و یکمین جشنواره کتاب سال جمهوری اسلامی ایران به عنوان اثر برتر در حوزه مطالعات اسلامی انتخاب شد. مقاله حاضر، چکیده‌ای از یافته‌های ینس شاینر در رساله دکتری خویش است که در مجموعه مقالات جشن‌نامه هارالد موتسکی در سال ۲۰۱۱ انتشار یافته است.^۱

فتح دمشق بر پایه کهن‌ترین منابع تاریخ‌گذاری شده

توصیف فتح دمشق در اثری که اخیراً به چاپ رسیده بدین شرح آمده است:

^۱. *The transmission and dynamics of the textual sources of Islam*, essays in honour of Harald Motzki, edited by Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh and Joas Wagemakers, Leiden: Brill, 2011.

«بازمانده‌های ارتش بیزانس به دمشق عقب‌نشینی کردند. مسلمانان به تعقیب آنها پرداختند. [...] . گفتیم که خالدبن ولید در دروازه شرقی (باب‌الشرقی)، عمرو بن-عاص در دروازه سنت‌توماس (باب‌تومه)، ابوعبیده در دروازه اکتون ویران‌شده جابیه در جانب غربی و یزید بن‌ابی‌سفیان در باب‌الصغیر و دروازه کیسان در جانب جنوبی شهر قرار داشتند. سپاهی از مسلمانان نیز از روی احتیاط بر مسیر شمالی دمشق قرار گرفت. این اقدام، حرکتی عاقلانه بود؛ چرا که هرآکلیوس که گفته شده در این زمان در حمص بود، سواره‌نظام‌هایی را برای آزادسازی این قسمت فرستاد که با ناکامی مواجه شد. بازه زمانی محاصره این قسمت [شهر از سوی بیزانسی‌ها] چندان معلوم نیست. [...] وقتی که معلوم شد هیچ نیروی کمکی نخواهد رسید، مدافعان این شهر ناامید شدند. بنا بر روایتی، این محاصره زمانی پایان یافت که فرزند پاتریکیوس (فرمانده بیزانسی) به دنیا آمد و او به سربازانش دستور استراحت و خوردن و نوشیدن داد. خالدبن‌ولید که همواره در پی فرصت‌جویی بود و کاملاً از جریان‌ات درون شهر آگاهی داشت از این فرصت استفاده کرد. او به همراه خود ریسمان و نردبان داشت. برخی از سربازان او که به سوی این دروازه رفته بودند با استفاده از پوست باد شده حیوانات از خندق [این شهر] گذشتند و ریسمان‌های‌شان را بر دیواره قلعه‌ها انداختند، از آن بالا رفتند و طناب‌ها را نیز بالا کشیدند تا در معرض دید نباشد. سپس به عنوان علامتی معلوم، با فریاد الله اکبر به این دروازه یورش بردند و نگهبانان و هرکس را که مقاومت می‌کرد کشتند. در این ضمن، در سوی دیگر شهر، مردم دمشق مذاکرات صلح با مسلمانان را آغاز کرده بودند و لشکریان مسلمان از جانب غربی وارد شهر شدند. دو سپاه مسلمان، یکی سربازان خالد از جانب شرقی و دیگران [یعنی رومیان] از جانب غربی وارد دمشق شدند و در بازارهای قدیمی مرکز شهر به هم دیگر برخوردند و مذاکرات صلح را آغاز کردند. شرایط تعیین‌شده، ترک ساکنان شهر در ازای پرداخت مبلغی بود. اموال متعلق به

خزانه سلطنتی به عنوان «فیء» (ثروت عمومی جامعه اسلامی) به نفع تمام مسلمانان مصادره شد.^۱

همانطور که در پاورقی اشاره شد، بخش اصلی متن مذکور از روایت موجود در تاریخ طبری است.^۲ هیو کندی این روایت استوار و روشن را^۳ همچون افراد پیش از خود تکرار کرده است.^۴

با خواندن روایت فوق، چند سوال مطرح می‌شود: چرا این روایت به طور خاص برای توصیف فتح دمشق انتخاب شده است؟ آیا این قدیمی‌ترین روایت موجود درباره واقعه مذکور است؟ آیا سلسله روایان آن معتبر است؟ آیا این روایت نزدیک‌ترین تصویر از آنچه در دروازه‌های دمشق «واقعا اتفاق افتاده» است؟ حدود هزار روایت دیگر درباره فتح دمشق چه توصیفی از این واقعه ارائه می‌کند؟ دلیل نادیده گرفتن آنها چه بوده است؟ آیا به خاطر زیاد بودن، اشتباه بودن و یا متأخر بودن آنها بوده است؟

^۱ Hugh Kennedy, *The great Arab conquests: How the spread of Islam changed the world we live in*, Philadelphia, 2007, 79f.

کندی به تاریخ طبری (تصحیح دخویه، لیدن: ۱۸۷۹-۱۹۰۱، ۲۱۵۲/۱ و ۲۱۵۴) استناد می‌کند.

^۲ این روایت عمدتاً بر پایه روایتی است که به سیف بن عمر (م. دهه ۱۸۰ق) نسبت داده شده است. پارگراف اول ظاهراً از بلاذری گرفته شده است. نک: بلاذری، *فتوح البلدان*، تصحیح دخویه، لیدن: ۱۸۶۶، ص ۱۲۰-۱۲۱.

^۳ اگرچه او ترکیبی از هر دو روایت را بیان کرده ولی از اطلاعات روایت نخست که به حضور ابو عبیده در دروازه جابیه اشاره کرده بهره نبرده و از آن برای متن دوم که در آن نام فرمانده سپاهیان جانب غربی شهر ذکر نشده استفاده نکرده است.

^۴ برای سایر روایت‌های توصیفی فتح دمشق نک: ←

→ Gustav Weil, *Geschichte der Chalifen*, Mannheim, 1846-1851, vol. I, 46ff; Michael de Goeje, "Mémoire sur la conquete de la Syrie", in: id. (ed.), *Mémoires d'histoire et de géographie orientales*, Leiden, 1903, vol. II; John Glubb, *The great Arab conquests*, London, 1966, 158f; Walter Kaegi, *Byzantium and the early Islamic conquests*, Cambridge, 1992, 108.

برای روایت‌های انتقادی این واقعه نیز نک:

Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, Mailand, 1905-1926, vol. III, 326-422; Fred Donner, *The early Islamic conquests*, Princeton, 1981, 131f.; Albrecht Noth, "Futūh-history and futūh-historiography: The Muslim conquest of Damascus", *al-Qantara*, vol. 10, 1989.

این مقاله مشتمل بر برخی از یافته‌های من در طول پژوهش بر روی رساله خودم است.^۱ در اینجا قدیمی‌ترین روایت‌های فتح دمشق که قابلیت بازسازی از طریق منابع اسلامی را دارد ذکر می‌شود. سپس این روایت‌های بازسازی شده بر اساس ساختار روایی‌شان تحلیل خواهد شد تا [میزان] اعتبارشان ارزیابی شود. من در پایان، وقایعی را که منجر به فتح دمشق شد - بر اساس این روایت‌ها - به طور آزمایشی بازسازی می‌کنم.

روش به کار گرفته شده ترکیبی از تحلیل «متن و سند» و نقد روایی است. شیوه تحلیل «متن و سند» که به طور خاص توسط هارالد موتسکی و گریگور شولر توسعه یافت، در پژوهش‌های متعدد به ویژه در حوزه سیره و حدیث به کار گرفته شد. در این بین، سوال مطرح شده این است که آیا می‌توان این شیوه را در مورد روایت‌های تاریخی هم به کار برد؟ نیازی به توضیح تفصیلی درباره این شیوه تحلیل نیست؛ زیرا در منابع ارجاعی ذکر شده به خوبی به آن اشاره شده است. با وجود این، از آنجایی که روایت‌های فتح دمشق به شکل‌های گوناگون باقی نمانده‌اند - که به نظر من این در مورد تمام روایت‌های تاریخی صدق می‌کند - و اسانید آنها نسبت به روایت‌های سیره کمتر است، لذا ناچارم تا برای ارزیابی تاثیرپذیری روایت‌های تاریخی، تحلیل متن را به گونه‌ای دیگر انجام دهم. من این تاثیرپذیری روایت‌ها را چه از یکدیگر و چه از منبعی مشترک، از حیث ساختار روایی، محتوا، نقش‌مایه‌ها و عبارات هر کدام تحلیل و بر اساس سلسله اسانید، این روایت‌ها را تاریخ‌گذاری و حلقه مشترک روایت را بازسازی کرده‌ام. این روایت بازسازی شده مبنای تحلیل متن که بین عناصر ساختگی و تخیلی درون این روایت تمایز قائل می‌شود قرار گرفته است. عناصر ساختگی به معنی روایت داستانی بدون تغییر بافت «واقعی» آن [از

¹ Jens Scheiner, *Die Eroberung von Damaskus: Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*, Leiden, 2010.

حیث] زمان مورد بحث و توصیف انگیزه‌هاست. به عبارت دیگر، آنها نمایانگر یک داستان «جعلی» دربارهٔ یک رویداد نیستند. به محض بیان یک روایت برای نخستین بار، راوی عناصر ساختگی را عامدانه یا غیر عمد به آن وارد می‌کند. با این حال ممکن است که در فرایند نقل یک روایت، بیشتر عناصر ساختگی در درون آنچه که راوی نقل می‌کند ترکیب و ادغام شود. در متون اسلامی، این راویان ناقلانی هستند که احادیث را در نخستین حلقه‌های تعلیم و نقل آنها به تواتر می‌رسانند.^۱ این فرایند اضافه شدن عناصر ساختگی به یک روایت، «جعل‌سازی»^۲ نامیده می‌شود. عناصر تخیلی، شامل جزئیاتی در درون روایت است که ورای طبیعت هستی است؛ مثل اسب پنج‌پا و یا پرواز کردن یک انسان. این عناصر در روایت کم‌اهمیت نیست و با تغییر دادن ماهیت روایت، آن را به روایت تخیلی تبدیل می‌کند. پیش‌فرض اصلی ارزیابی حاضر این است که کمتر بودن عناصر تخیلی در یک روایت، دقت آن را در بیان «آنچه واقعا اتفاق افتاده» بیشتر می‌کند؛ یعنی از اعتبار بیشتری برخوردار است.^۳ من سه مثال دربارهٔ فتح دمشق ارائه خواهم کرد: نخست روایت ابن‌اسحاق، دوم روایتی از ابومهلّب، سپس چند روایت دربارهٔ این فتح که نمونه‌سازی شده‌اند و سرانجام روایتی از توصیف اقدامات قهرمانانه واثله بن الأسقع^۴ در فتح دمشق بیان خواهد شد.

روایت ابن‌اسحاق از فتح دمشق

۱. شولر اصطلاح «Kollegbetrieb» را برای توصیف این حلقه‌های درس و نقل [روایت] به کار می‌برد: Schoeler, *Charakter*, 51 and 168.

۲. Fictionalization.

۳. اکنون این سوال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان از روایت‌هایی که عناصر تخیلی زیادی دارد برای بازسازی حقایق تاریخی استفاده کرد. من از محمدکان آکپینار برای این نظر سپاسگذارم. پاسخ به این سوال همچنان مجهول است.

۴. مترجم: در متن اصلی به اشتباه نام او اسقع ذکر شده است.

یکی از قدیمی ترین روایت‌ها از فتح دمشق در تاریخ طبری است که معمولاً به ابن-اسحاق، مورخ قدیمی و نویسنده سیره مشهور پیامبر بازمی‌گردد.^۱ طبری این روایت را با ذکر سند در کتاب خود آورده است که من در جایی دیگر در مورد آن بحث کرده‌ام: ابن‌اسحاق ← سلمه ← ابن‌خُمید ← طبری.^۲ این روایت به شرح زیر است:

«بعد از فتح فحل در ذی‌القعدة سال ۱۳ هـ ق و گریختن سپاه رومیان به دمشق، مسلمانان به فرماندهی خالد بن ولید آنها را تا دمشق تعقیب کردند. همزمان با جمع شدن رومیان در دمشق به فرماندهی باهان، خالد از فرماندهی سپاه مسلمانان عزل و ابوعبیده جراح جایگزین او شد. نبرد قریب‌الوقوع بین دو سپاه به خواست خداوند و گریز رومیان خاتمه یافت؛ با این حال مسلمانان تلفات زیادی به رومیان وارد ساختند. سرانجام سپاهیان روم به داخل شهر رفتند و دروازه‌های آن را بستند. مسلمانان شهر را محاصره کردند و تا هنگام فتح شهر، اطراف آن اردو زدند و [بعد از فتح] بر ساکنانش جزیه مقرر ساختند. هرچند نامه انتصاب ابوعبیده و عزل خالد به ابوعبیده رسیده بود، اما او تا فتح دمشق و بستن پیمان صلح با اهالی آنجا توسط خالد و به نام خالد نوشته شد آن را از خالد مخفی نگه داشت. بعد از این معاهده صلح، باهان فرمانده رومیان به سوی هراکلیوس رفت. این فتح در ماه رجب سال ۱۴ ق رخ داد. سپس ابوعبیده انتصاب خود به جای خالد و عزل او از فرماندهی را اعلام کرد.»

^۱ طبری، تاریخ، ۲۱۴۵/۱، سطر ۱۵؛ ص ۲۱۴۷ سطر ۲ (روایت ش ۲۷۰). نک: Scheiner, *Damaskus*, 496ff. من در اثر مذکور هر روایت را شماره‌گذاری کرده‌ام. در اینجا به منظور سهولت در ارجاع متقابل بین متن کتاب مذکور و مقاله حاضر، شماره مربوط به هر روایت را نیز ذکر کرده‌ام.

^۲ Jens Scheiner, "Gelehrtenetzwerke im islamischen Mittelalter: Zu einem möglichen Gebrauch der biographischen Lexika im Islam am Beispiel von at-Tabarī's Standard-*isnād* Ibn Humayd > Salamah b. Fadl > Ibn Ishāq", in: S. Göthlich & D. Modarressi-Tehrani (eds.), *Netzwerke*, Münster, 2008.

روایت‌های مشابهی نیز در آثار ابن حَبِیش، ابن سالم کلاعی، ابن اثیر، ذهبی، ابن خلدون، ابن طِقْطَقی، ابن حَبان و ابن جوزی دیده می‌شود.^۱ اگرچه ابن حبیش و ابن سالم کلاعی روایت خود را مستقیم به ابن اسحاق نسبت داده‌اند، مقایسه متون نشان می‌دهد که ابن حبیش به طور مستقیم و کلاعی به طور غیرمستقیم (از طریق ابن حبیش) روایت خود را از تاریخ طبری گرفته‌اند. این روایت‌ها در [آثار] ابن اثیر، ذهبی، ابن خلدون، ابن تقطقی و ابن حبان^۲ نیز باقی مانده است که طبق متن آنها، علی‌رغم تفاوت‌های بعضاً عمده در نقش‌مایه‌ها و عبارات‌شان، به طور مستقیم یا غیرمستقیم متأثر از روایت طبری است. تمام این روایت‌ها حاوی ساختار روایی، نقش‌مایه‌ها و عبارت‌های روایت طبری است (روایت شماره ۲۷۰)، که بر اساس تاریخ وفات طبری (۳۱۰ق) دست‌کم می‌توان تاریخ‌گذاری آنها را پایان قرن سوم هجری دانست. روایت شماره ۲۷۰ یک روایت ساختگی است؛ زیرا مشتمل بر سه رشته اقدام مختلف (از سوی مسلمانان شام، از سوی رومیان و از جانب عمر در مدینه) و دو تاریخ‌گذاری از جانب مؤلف است (فتح فحل و فتح دمشق) که از سوی یک راوی همه‌چیزدان

۱. ابن حبیش، *غزوات ابن حبیش*، تصحیح سهیل ذکار، بیروت، ۱۹۲۲، ص ۲۱۱، ۲۱۲ (= روایت شماره ۸۵۴-۸۵۸)؛ ابن-سالم کلاعی، *الاکتفاء فیما تضمنه من مغازی رسول‌الله و ثلاثه الخلفاء*، تصحیح ک. علی، بیروت، ۱۹۹۷، ۱۷۸، ۱۷۹/۳ (= روایت شماره ۱۴۵۷)؛ ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۶۷، ۴۳۲/۲ (= روایت شماره ۳۸۰)؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، تصحیح تدمری، بیروت، ۱۹۸۹-۲۰۰۰، ۱۲۴/۴ (روایت شماره ۱۱۲۴)؛ ابن خلدون، *کتاب العبر*، تصحیح الفاسی و ابن‌ادریس، ۱۹۳۶-۱۹۵۹، ۳۰۷/۲ (روایت شماره ۹۹۲)؛ ابن تقطقی، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة*، به کوشش آلوارت، گوتا، ۱۸۶۰، ص ۹۲ (= روایت شماره ۸۴۲-۸۴۱)؛ ابن حبان، *کتاب الثقات*، حیدرآباد، ۱۹۷۳-۱۹۸۳، ۲۰۲/۲ (سطر ۱۱)، ۲۰۳ (= روایت شماره ۱۱۹۲)؛ ابن جوزی، *المنتظم فی التاریخ الامم و الملوک*، به کوشش عبدالقادر عطا و عبدالرحمن عطا، بیروت، ۱۹۹۲-۱۹۹۳، ۱۴۲/۴ (سطر ۱۸)، ص ۱۴۳ (= روایت شماره ۱۶۹۰-۱۶۹۱).

۲. روایت ابن حبان (= روایت شماره ۱۱۹۲) با روایت طبری (= روایت شماره ۲۷۰) از حیث داشتن سه نقش مایه اضافی تفاوت دارد. با در نظر گرفتن این موضوع، منطقی به نظر می‌رسد که هر دو روایت از یک منبع مشترک باشد که [این منبع مشترک] می‌تواند ابن حمید باشد که غالباً در *کتاب الثقات* ابن حبان نامش ذکر شده است. نک: ابن حبان، *کتاب الثقات*، ۵۳۶/۷، ۴۵۹/۸، ۱۱۰، ۳۷۲، ۲۰۵، ۲۳۸/۹.

روایت شده است. با این حال در این روایت هیچ عنصر تخیلی وجود ندارد. لذا راوی آن می‌بایست این روایت را با منابع متعدد دیگر ترکیب کرده باشد. راوی می‌تواند هریک از کسانی که در اسناد روایت آمده است (از ابن اسحاق تا خود طبری؛ البته نه لزوماً یک نفر) باشد و به سختی می‌توان او را شناخت. بدون روایت دیگر نمی‌توان به نتایج بیشتری رسید. هرچند روایت دیگری در تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر وجود دارد که با این مجموعه حدیثی ارتباط دارد.^۱

۱. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش عمر عمرای و شیری، بیروت، ۱۹۹۵-۲۰۰۱، ۱۱۱/۲ = ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش المنجد، دمشق، ۱۹۵۱-۱۹۵۳، ۴۹۵/۱ = فسوی، کتاب المعرفه، به کوشش عمری، مدینه، ۱۹۹۰، ۳۷۵/۳، ص ۳۷۶ (سطر ۳) (= روایت شماره ۵۶۲=۴۲۴=۱۲۲). ابن منظور روایت کوتاه‌تری را بر پایه روایت ابن عساکر نقل کرده است. نک: ابن منظور، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، به کوشش نحاس و مراد و حافظ، دمشق، ۱۹۸۴-۱۹۹۱، ۲۰۳/۱ (= روایت شماره ۱۴۹۸-۱۴۹۹).

مطابق معمول، ابن عساکر این روایت را با ذکر کامل اسناد آن که به ابن اسحاق می‌رسد نقل می‌کند^۱ و در ابن اسحاق به حلقه‌ای مشترک با طبری می‌رسد. این امر نشان می‌دهد که جمله‌بندی این روایت و رواج آن در سنت‌های نقل شفاهی به ابن اسحاق برمی‌گردد.^۲ تمرکز بر متن این روایت‌ها نشان می‌دهد که هر دو روایت نشان‌دهنده یک ساختار روایی مشابه و ترتیبی از نقش‌مایه‌های مشترک‌اند. هرچند روایت طبری حاوی چندین نقش‌مایه است که در روایت ابن عساکر نیست، اما روایت ابن عساکر حاوی نقش‌مایه «زمستان» است که طبری آن را به صورت روایتی مستقل آورده است.^۳ از سوی دیگر، جمله‌بندی نقش‌مایه‌های مشترک، سوای تفاوت‌های جزئی، هم‌خوانی زیادی با هم دارد. برای مثال هر دو روایت با عبارت «ثم ساروا الی دمشق» آغاز می‌شود، محاصره دمشق را با عبارت «فربطوها» توصیف و فتح این شهر را به شکلی منفعلانه با عبارت «حتی فُتِحَت دمشق» وصف می‌کند.^۴ لذا روایت طبری و ابن عساکر، شاهد یافته‌شده در اسانید را تایید می‌کند. می‌توان نتیجه گرفت که ابن اسحاق روایتی درباره فتح دمشق روایت کرده که حاوی عبارات زیر است:

«ثم ساروا الی دمشق و خالد علی (مُقدِّمُهُ؟) الناس و قد کان عمر عَزَلِ خالد بن ولید و أَمْرًا/إستعمل ابو عبیده (علی جامع الناس؟). فربطوها حتی فُتِحَت دمشق فلما و قد قدم الکتاب علی ابو عبیده بامرتَه/ بامارته و عَزَلِ خالد فإستحیا (ابو عبیده؟) عن یُقرأ خالد الکتاب حتی فُتِحَت دمشق. و کان (فتح دمشق؟) فی سنه اربع عشره فی رجب

^۱ برای نمودار گرافیکی سلسله اسناد از طبری و ابن عساکر نک: شکل ۱.

^۲ برای تعریفی مفصل‌تر از مفهوم نقل شفاهی، یعنی نقل شفاهی از طریق استفاده از نوشته‌های مکتوب نک:

Gregor Schoeler, *The genesis of literature in Islam: From the aural to the read*, Edinburgh, 2009

^۳ طبری، تاریخ، ۲۳۴۶۱، ۲۳۴۷ (= روایت شماره ۲۸۸).

^۴ برای تحلیل جزئی‌تر درباره این عبارات نک: جدول ۱۰.۱۹ در Scheiner, *Damaskus*, 588f.

(قال؟) و أظهر أبوعبیده إمرته/ إمارته و عزل خالد (و دخل أبوعبیده فی / تلک سنه دمشق؟) فشتی بها».

این روایت را می‌توان این‌گونه ترجمه کرد:

«سپس مسلمانان به سوی دمشق رفتند. خالد فرمانده لشکریان بود هر چند عمر او را عزل و ابوعبیده را جانشین وی کرده بود (بر همه مردم؟). آنها تا هنگام فتح دمشق اطراف شهر اردو زدند. وقتی که نامه انتصاب به فرماندهی و عزل خالد به دست ابوعبیده رسید، او از آگاه کردن خالد از محتوای نامه تا زمان فتح دمشق خودداری کرد. این فتح (فتح دمشق؟) در رجب سال ۱۴ق انجام شد. (او گفت؟) سپس ابوعبیده انتصاب خود و عزل خالد را اعلام کرد. (ابوعبیده در آن سال وارد دمشق شد؟) و زمستان را در آنجا سپری کرد».

بدیهی است که هنوز برخی ابهامات درباره این عبارات باقی‌ست. از آنجا که روایت‌های مختلف بسیار کمی [از این واقعه] نقل شده است، نمی‌توان منشأ نقش‌مایه‌های اضافی در روایت طبری را شناخت. آیا ابن اسحاق به دو صورت این روایت را نقل کرده است؟ یک‌بار شبیه به آنچه طبری گفته و یک‌بار شبیه به روایت ابن عساکر؟ آیا راوی دیگری نقش‌مایه‌های اضافی را به روایت ابن اسحاق افزوده و یا آنها را از روایت ابن عساکر حذف کرده است؟ آیا این تفاوت در جمله‌بندی‌ها را شیوه‌های شفاهی نقل در قرن دوم هجری به خوبی شرح می‌دهد یا جعل‌سازی عامدانه متن؟ هر پاسخی که به این سوالات داده شود، [باز هم] یک توصیف پایه‌ای از وصف فتح دمشق وجود دارد که در دو حلقه تعلیم و نقل از جانب ابن اسحاق به وجود آمده است که با توجه به تاریخ مرگ ابن اسحاق (۱۵۰ق) می‌توان تاریخ‌گذاری آن را مربوط به ربع دوم قرن دوم هجری دانست.

ویژگی‌های خاص این روایت، نخست تاریخ‌گذاری این فتح (رجب سال ۱۴ق)، دوم ارتباط این فتح با عزل خالد و انتصاب ابوعبیده به جای او و سوم ذکر غیر مستقیم

فاتح دمشق است. با توجه به سطح تحلیل متن، اساس روایت ابن اسحاق حاوی چند عنصر ساختگی است، ولی عنصر تخیلی در آن وجود ندارد. در سایر روایات، دو رشته از طرح داستان (یکی در شام و دیگری در مدینه)، چارچوب زمانی چند ماهه و تاریخ گذاری موثق این واقعه در رجب سال ۴۱ق به چشم می خورد.^۱ از آنجا که متن هر دو روایت بسیار شبیه به یکدیگر است، سازگاری در متن آنها، شواهد اسانید را تایید می کند. لذا می توان ابن اسحاق را نه فقط برای عبارات بازسازی شده، که برای ترکیب این روایت و استفاده از عناصر ساختگی در درون آن، عامل اصلی دانست.^۲ به طور مختصر: او راوی این روایت فتح است.

فتح دمشق بر پایه روایت ابومهلّب صنعانی

مجموعه حدیثی دیگری نیز اطلاعاتی درباره فتح دمشق ارائه می دهد. در تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر با روایت زیر مواجهیم:^۳

^۱ تاریخ گذاری این فتح در رجب سال ۴۱ق می تواند به عنوان نوعی جعل سازی تفسیر شود. ابن اسحاق از طریق ماه رجب، یک مفهوم دینی اضافی به روایت افزوده است. به گفته مایر کیستر، چند حادثه مهم به اذن خداوند در ماه رجب رخ داده است: از جمله ابلاغ نبوت محمد. نک:

Me'ir Kister, "Rajab is the month of God . . ." a study in the persistence of an early tradition", Israel Oriental Studies, vol. 1, 1971. [Reprint in id., Studies in Jāhiliyya and early Islam, London, 1980].

اگر تأثیر خداوند بر مومنان در ماه رجب در بالاترین میزان است، کدام ماه غیر از رجب می توانست برای فتح دمشق به خواست خداوند نسبت داده شده معنی دار جلوه کند؟

^۲ البته برخی از این عناصر می تواند ناشی از منابع ابن اسحاق باشد. هر چند چون ما از منابع او آگاهی کافی نداریم، تنها می توان این عناصر را به خود ابن اسحاق نسبت داد.

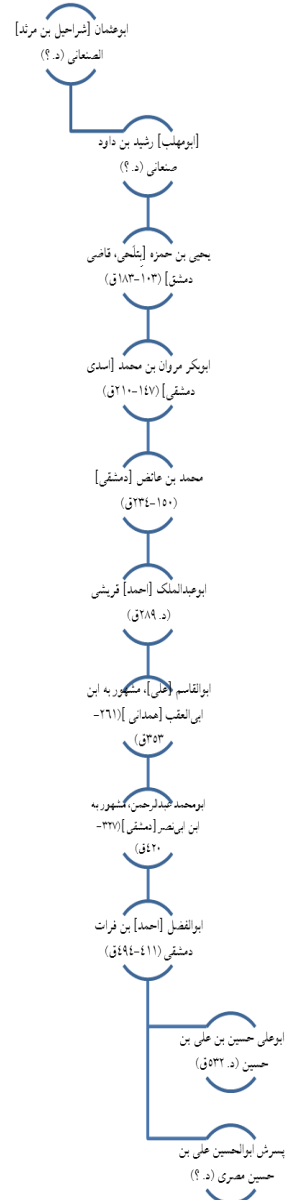
^۳ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش عمرای و شیری، ۱۱۷-۱۶۶/۲ (= روایت شماره ۵۸۵-۵۹۰=۴۴۷-۴۵۲). نک:

Scheiner, Damaskus, 116ff and 598f.

از آنجا که اسناد روایت طولانی بود به جای بیان آن در قالب عبارت، آن را به صورت دسته بندی شده نشان دادم. ارجاعات مذکور در درون گروه، حاوی اطلاعاتی بیشتر درباره شرح حال این افراد است که از بخش ترجمت کتاب تاریخ مدینه دمشق اخذ شده است. در ترجمه به علت محدودیت فضا، تنها متن ذکر شده است. برای نقل قولی از این روایت نک: ابن منظور، مختصر، ۲۰۳/۱-۲۰۴.

«قال حاصرنا دمشق فنزل يزيد بن أبي سفيان على باب الصغير و نزل أبو عبيدة بن - الجراح على باب الجابية و نزل خالد بن الوليد على باب الشرقي و كان أبو الدرداء ببرزة. قال: فحاصرناها أربعة أشهر. قال: و كان راهب دمشق قد طلب من خالد بن - الوليد الصلح. قال: فشرط عليه خالد بن الوليد أشياء أبي الراهب أن يجيبه إليها. قال: فدخلها يزيد بن أبي سفيان قسرا من باب الصغير حتى ركبها. قال: و ذهب الراهب كما هو على الحائط؛ الحائط فأتى خالد بن الوليد و لا يعلم أحد أن يزيد قد دخلها قسراً. فقال له: هل لك في الصلح. قال: و تجيبني إلى ما شرطت عليك. قال: نعم فأشهد عليه ففتح له باب الشرقي فدخل يزيد فبلغ المقسلاط فالتقى هو و خالد عند المقسلاط. فقال: هذا دخلتها عنوة. و قال: هذا دخلتها صلحا. فأجمع رأيهم على أن جعلوها صلحا».

شکل ۲ - سلسله اسناد ۲:
 روایت شماره: ۵۸۵-۵۹۰ =
 ۴۴۷-۴۵۲ (از ابن عساکر) (از
 بالا به پایین)



ابن عساکر این روایت را با اسنادی آورده که معمولاً به هنگام نقل از ابن عاتق از آن استفاده کرده و آن را به ابوعثمان صنعانی، که چندین روایت [درباره] فتوح به او

منسوب است می‌رساند.^۱ این روایت شامل چند نقش مایه است: اول، نقش مایه‌ای درباره مدت محاصره؛ دوم نقش مایه‌ای که «نقش مایه دروازه» نامیده می‌شود که شامل نام‌های مختلفی از یک دروازه خاص شهر دمشق است؛ سوم، نقش مایه فتح دومرحله‌ای دمشق و چهارم «نقش مایه مذاکره» درباره وضعیت شهر فتح شده. کلمه «قال»، که بدون مشخص بودن مرجع آن چندین بار به طور پراکنده در روایت ذکر شده، یا با عبارتهای مربوط به اول شخص جمع ارتباط دارد و یا نویسنده‌ای همه-چیزدان آنها را در مقام سوم شخص مفرد بیان کرده است. لذا راوی این روایت، آن را از چند نقش مایه و عنصر ساختگی همچون زاویه دید و مکالمه مستقیم ترکیب کرده است. این راوی می‌تواند ابوعثمان صنعانی و یا فرد دیگری باشد.^۲ به خصوص این نکته که داستان ورود یزید به دمشق که دو بار ذکر شده، نشان‌دهنده ویژگی ترکیبی این روایت است. نقش مایه فتح دومرحله‌ای شهر به دست خالد و یزید را می‌توان ربع اول قرن سوم هجری تاریخ‌گذاری کرد؛ زیرا ابومشیر (د. ۲۱۸ق) نمونه دیگری از این روایت را نقل کرده است.^۳ با این حال، تاریخ‌گذاری کل روایت تنها از طریق مقایسه آن با روایت دیگری (روایت شماره ۴۶۹-۴۷۹=۱۲۵) که طولانی‌تر و با اسنادی متفاوت فقط در تصحیح منجد از تاریخ مدینه دمشق ثبت شده (با توجه به ذکر آن تنها در یک نسخه خطی) امکان‌پذیر است.^۴ این خبر دوم، روایتی طولانی-ست و به وصف اقدامات خالد در یمامه، مرگ ابوبکر، دستور عمر به خالد برای

^۱ برای تحلیلی از تمام این روایات و نمود آنها در تاریخ‌نگاری اولیه شام نک: Scheiner, *Damaskus*, 110-41.
^۲ این موضوع در دفاع از ابوعثمان مطرح است که دیگر روایت‌هایی که به او منسوب شده است، دارای همان ساختار و عباراتی است که از صنعا، روستایی در نزدیکی دمشق، به او به ارث رسیده است. نک: Scheiner, *Damaskus*, 126f.
^۳ همان، ص ۵۹ ب.

^۴ ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، تصحیح صلاح‌الدین منجد، ۵۰۸/۱، ۵۰۹، (روایت شماره ۴۶۹-۴۷۰=۱۲۵). هرچند تقسیم [فتح شهر] به دو بخش در هر دو تصحیح کتاب ابن‌عساکر دیده می‌شود. نسخه دقیقی از این روایت در کتاب-المعرفه فسوی نیز وجود دارد (۳۷۶/۲-۳۷۷).

رفتن به شام، هجوم‌های مثال‌زدنی او در صحرا و فتح عین‌التمر و در آخر فتح دمشق می‌پردازد. ابن‌عساکر [سند] این روایت را که با همان اسناد روایات منقول از یعقوب بن سفیان فسوی (د. ۲۷۷ق) نقل کرده است، به ابومهلّب صنعانی رسانده و آن را به ابوعثمان صنعانی منسوب می‌کند.^۱ از آنجا که هر دو روایت به او برمی‌گردد، احتمالاً ابومهلّب صنعانی راوی هر دو باشد.^۲ بخشی از متن روایت که فتح دمشق را توصیف می‌کند، درستی این فرضیه را تقویت می‌بخشد. شباهت‌های متون در ساختار روایت و هم‌ترازی نقش‌مایه‌ها رخ می‌دهد؛ مثلاً «نقش‌مایه دروازه» (شامل ابوالدرداء در برزه و شهری کوچک در همسایگی دمشق)،^۳ نقش‌مایه فتح دو مرحله‌ای شهر توسط خالد و یزید، محل ملاقات مقسلاط و «نقش‌مایه مذاکره». عبارات هر دو روایت حاوی جملاتی هم‌معناست، اصطلاح «قسراً» (تصرف با زور) هم به یک میزان به کار رفته است. این واژه نمونه ویژه‌ای از این مجموعه حدیثی است؛ چرا که تصرف با زور را با عبارتی متفاوت از اصطلاح مشهور «عنه» وصف کرده است. علاوه بر این، سبک دو روایت نیز شبیه به هم است. واژه «قال» بدون اشاره به مرجع ضمیر آن و زاویه دید اول‌شخص و سوم‌شخص نشان از آن دارد که [روایت] در حال بازی با زمان است. تمام این شباهت‌ها نشان از آن دارد که یک روایت اصلی مشترک وجود دارد

^۱ این مخالفت را که ابن‌عساکر ممکن است دو اسناد مختلف ساخته باشد تا به جای یک، دو روایت پدید آورد می‌توان نادیده گرفت؛ زیرا ابن‌عساکر هر دو اسانید - یکی به ابن‌عائض برمی‌گردد و یکی به فسوی - را به کار گرفته است؛ در حالی که به نظر می‌رسد که آنها به عنوان روایاتی برای جنگ‌ها و کتاب‌های هر دو دسته باشد، نه اسانید واحد ضمیمه شده [مختص] به یک روایت. من در حال انجام تحقیقات بیشتری در این باره هستم.

^۲ با توجه به تفاوت‌های بسیار در ساختار روایت و نقش‌مایه‌ها و اختلاف کم در عبارات، بسیار بعید است که هر دو روایت، راوی جداگانه داشته باشد. نقض‌مایه اضافی نقش کامل‌کننده ابوعبیده در قرارداد صلح در روایت اخیر، اهمیت خاصی در این زمینه دارد؛ زیرا از یک مجموعه حدیثی دیگر انتقال یافته است.

^۳ حضور خالد بن ولید در دروازه کیسان که در روایت دوم آمده، احتمالاً اشتباه در نقل است. زیرا این روایت چند سطر پایین‌تر می‌گوید که خالد با اسقف در دروازه شرقی درباره قرارداد صلح مذاکره کرد و از همان دروازه شرقی وارد شهر شد.

که به یک راوی مشترک، یعنی ابومهلّب صنعانی، برمی‌گردد^۱ و تنها در سطح ساختار روایت و نقش‌مایه‌ها قابل بازسازی است؛ زیرا عبارات، جز در مواردی، بسیار متفاوت است.

روایت اصلی ابومهلّب صنعانی را بدین شکل می‌توان بازسازی کرد: «مسلمانان به دمشق آمدند. یزید بن ابی سفیان بر باب‌الصغیر، ابوعبیده بر دروازه جابیه، خالد بر دروازه شرقی و ابودرداء بر برزه (نقش‌مایه دروازه) گماشته شد. او گفت: یزید دمشق را از جانب باب‌الصغیر به زور فتح کرد. کشیشی (یا راهب یا اسقفی) نزد خالد آمد و با او برای بستن پیمان صلح مذاکره کرد و باب شرقی را برای خالد گشود (نقش‌مایه فتح دوباره شهر). یزید و خالد در مقسلاط همدیگر را ملاقات کردند».

در ادامه، «نقش‌مایه مذاکره» به شکل گفتگوی دیدگاه‌های متفاوت درباره وضعیت شهر فتح‌شده و پیمان‌نامه صلح مطرح می‌شود. تمرکز این روایت بر وصف فتح دمشق است. محاصره [شهر] تنها از طریق استفاده از «نقش‌مایه دروازه» ذکر شده است. هدف اصلی این روایت - برخلاف روایت اصلی ابن‌اسحاق - پاسخ به این سوال است که فاتح دمشق چه کسی بوده است. این روایت فتح دمشق را در دو مرحله شرح می‌دهد؛ یعنی تقریباً در یک زمان، دو فرمانده از دو سوی شهر وارد دمشق شدند و همچنین از یک راهب دمشقی [که طرف مذاکره مسلمانان بود] یاد می‌کند.

ساختار روایت به طور خلاصه بیان شده است که بهترین حالت آن در ترتیب «نقش-مایه دروازه» دیده می‌شود. ساختار این روایت شامل دوگانگی [کیفیت فتح دمشق]

^۱ این موضوع تفاوتی در این مساله ایجاد نمی‌کند. یا ابومهلّب در دو نقطه از حیات علمی خود، دو روایت جداگانه روایت کرده است (یکی شبیه به روایت شماره ۵۸۵-۵۹۰=۴۴۷-۴۵۲ و دیگری شبیه روایت شماره ۴۶۹-۴۷۰=۱۲۵) و یا یک روایت اصلی وجود داشته که در روند نقل روایت به دو صورت تغییر یافته است.

(صلحاً- عنوتاً)، استفاده از «قال» بدون مشخص کردن مرجع آن و پایان یافتن با پیمان نامه صلح است؛ شبیه به دیگر روایت‌هایی که «نقش‌مایه مذاکره» را به کار گرفته است. با توجه به سطح تحلیل متن، این روایت را یک نویسنده همه‌چیزدان به ترتیب وقایع زمانی، بدون ذکر [وقایع] قبل و بعد آن و عناصر روایت نقل کرده است. همچنین هیچ عنصر ساختگی در آن دیده نمی‌شود. به طور خلاصه، روایت مذکور، روایتی افسانه‌ای است که از سوی راوی آن با اهدافی و رای یک روایت [صرف]، ساخته شده است.

تاریخ‌گذاری روایت اصلی ابومهلّب مشکل است؛ زیرا تاریخ مرگ دقیقی از او در کتاب‌های طبقات ثبت نشده است. هرچند تاریخ مرگ یحیی بن حمزه بتلهی که روایت شماره ۵۸۵-۵۹۰=۴۴۷-۴۵۲ را از ابومهلّب نقل کرده، در کتاب‌های طبقات، سال ۱۸۳ق ذکر شده است. لذا اگر هر نسل علمی را حدود ۳۰ سال در نظر بگیریم، بسیار محتمل است که ابومهلّب حوالی سال ۱۵۰ق از دنیا رفته باشد.^۱ این بدان معنی است که روایت اصلی ابومهلّب دست‌کم در ربع دوم قرن دوم هجری شکل گرفته است.

اهمیت ویژه این گزارش و ساختار روایت آن، تبدیل شدن آن به الگویی برای چند روایت دیگر در رابطه با فتح دمشق است؛ مثل روایتی که در ابتدای این مقاله ذکر شد و منسوب به سیف بن عمر است.^۲ سایر روایت‌ها اسناد را به طور مفصل ذکر

^۱. طبق گفته آندراس گورکه به من، اسناد این روایت نشان از سن بالای راویان آن دارد. یحیی بن حمزه ۸۰ سال، ابوبکر دمشقی ۶۳ سال، ابن عاض ۸۴ سال، ابن ابی‌العقب ۹۲ سال، ابن ابی‌نصر ۹۳ سال و ابوالفضل ۸۳ سال داشتند. لذا منطقی به نظر می‌رسد چنین فرض کنیم که این روایت، فاصله زمانی بین ابن‌عساکر و ابوعثمان صنعانی را از یک راه کوتاه پیوند می‌زند.

^۲. نک: پانویس ۲ صفحه یک. برای روایت‌های بیشتر بنگرید به: بلاذری، فتوح البلدان، ص ۱۲۲ (روایت ش ۸۹)، ص ۱۲۰-۱۲۱ (روایت ش ۸۴، ۱۹۰۵-۱۹۰۸ و ۱۹۱۰-۱۹۱۱)؛ ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش عمراوی و شیری، ۱۲۲/۲-۱۲۳ (روایت شماره ۶۰۳=۴۶۶)؛ ابن‌خلدون، ۳۴۶/۲ (روایت ش ۹۸۷)؛ نیز نک:

نکرده‌اند و لذا تنها از طریق کتاب‌هایی که در آنها ذکر شده است قابل تاریخ‌گذاری است.^۱ به عبارت دیگر، این روایت در محافل آموزشی و نقل [روایت] در ربع سوم از قرن سوم به بعد به منظور جعل‌سازی تثبیت شده است. اگر تاریخ‌گذاری روایت اصلی ابومهلّب به طور تقریبی صحیح باشد - که من معتقدم این‌گونه هست - لذا ساختار این روایت می‌بایست در جریان محافل آموزشی ربع دوم از قرن دوم به بعد شکل گرفته باشد، و یا ابومهلّب آن را (به شکل کوتاه‌تری) پدید آورده و یا آن را از فرد دیگری (احتمالاً ابوعثمان صنعانی) گرفته است.^۲

فتح دمشق و اقدامات قهرمانانه وائله بن أسقع

مجموعه حدیثی مهم دیگری نیز در رابطه با فتح دمشق وجود دارد. روایت اصلی آن در کتاب *الاموال* ابوعبید (روایت شماره ۱۰-۱۱) بدین شرح آمده است:^۳

«ابو ایوب [سلیمان بن عبدالرحمن] دمشقی (د. ۲۳۳ق) از حسن بن یحیی کَشَنی (د. بعد از ۱۹۰ق) از زید بن واقد [قریشی] (د. ۱۳۸ق) از بُسر بن عبیدالله شامی

Eutychiu, *Annals*, M. Breydy (ed.), Leuven, 1985, 136 (l. 12) - 138 (l. 11) and id., *Annals*, J.-P. Cheikho (ed.), Beirut, 1906-1909, 14 (l. 20)—16 (l. 11) (= tr. no. 305=1993)

۱. قدیمی‌ترین روایت از این دسته، دو روایتی است که در *فتوح البلدان* بلاذری (د. ۲۷۹ق) ذکر شده است.

۲. در این مورد می‌توان ابوعثمان را به عنوان شاهد عینی که این وقایع را روایت می‌کند در نظر گرفت؛ زیرا این روایت دوبار به صورت اول شخص جمع به محاصره اشاره می‌کند (حاصرنا...). زیرا این توصیف از ابومهلّب به ابوعثمان هنوز قابل اثبات نیست. لذا مبتنی دانستن این بحث بر گزارش‌های شاهد عینی از حیث روش‌شناسی ضعیف خواهد بود. برای نمونه‌ای دیگر از یک گزارش شاهد عینی نک: ادامه متن. [مترجم: مقصود از روایت عینی، روایتی است که راوی خود شاهد آن بوده است]

۳. ابوعبید قاسم بن سلّام، کتاب *الاموال*، به کوشش خلیل هراس، قاهره، ۱۹۸۱، ص ۱۷۲. من برای ترجمه انگلیسی، از برخی عبارات صحیح عمران نیازی بهره برده‌ام. ابوعبید قاسم بن سلّام، کتاب *الاموال*، ترجمه نیازی، پانویس ص ۱۷۶ (شماره ۴۷۷). بنابر روایت ابوعبید روایت دیگری در *تاریخ مدینه دمشق* وجود دارد که ابن‌عساکر آن را از نسخهٔ مکتوب کتاب ابوعبید گرفته است. نک: ابن‌عساکر، ۳۴۴/۶۲-۳۴۵ (روایت شماره ۸۱۹-۸۲۲). ابن‌منظور این روایت را گرفته و مختصر آن را نقل کرده است. نک: ابن‌منظور، ۲۳۷/۲۶-۲۳۸ (روایت شماره ۱۶۲۸).

(درگذشته در دوره خلافت هشام بن عبدالملک «۱۰۵-۱۲۵ق») از واثله بن الاسقع لیثی (د. ۸۵ق):

هنگامی که خالد بن ولید به مرج الصفر پیشروی کرد، من سوار اسبم شدم و تا باب- الجابیه رفتم.^۱ لشکر بزرگی به راه افتاد. هنگامی که آنها بین من و دیر ابن ابی عوفی بودند، «الله اکبر» گویان از پشت به آنها حمله کردم. لذا آنها گمان کردند که خود و شهرشان محاصره شده است و عقب نشینی کردند. من به رهبر آنها حمله کردم و با نیزه‌ام ضربه‌ای به اسبش زدم که [از اسب] افتاد. وقتی دیدند تنها هستم به سوی من آمدند. برگشتم و مردی را روبه روی آنها و نزدیکی خودم دیدم. افسارها را روی زین رها کردم و به سوی او رفتم، او را زخمی کردم و کشتم. سپس به سمت اسب آمدم و آنها به تعقیب من آمدند. این تعقیب تا زمانی که سه تن از آنها را به قتل رساندم ادامه داشت. وقتی آنها توانمندی مرا دیدند به عقب برگشتند و من به راهم ادامه دادم تا به صُفَر رسیدم. سپس به نزد خالد رفتم و آنچه را کرده بودم برایش گفتم؛ در حالی که رهبر بیزانسی‌ها نیز نزد او بود. او [رهبر بیزانسی‌ها] قصد بستن پیمان صلح برای ساکنان شهر را داشت. خالد به او گفت: «می‌دانی که خداوند فلانی - یعنی جانشینش - را کشته است؟». او به یونانی (بالرومیّه) پاسخ داد: «متانوس». یعنی به خدا پناه می‌برم (معاذ الله). بعد از این، واثله اسب را جلو آورد و او [مرد بیزانسی] اسب را شناخت. به واثله گفت: «زین [اسب] را می‌فروشی؟». واثله گفت: «آری». [مرد بیزانسی] گفت: «ده هزار بابت آن به تو می‌دهم». خالد به واثله گفت: «آن را بفروش». واثله به خالد گفت: «تو آن را بفروش ای فرمانده». او [خالد] آن را فروخت. او [واثله] گفت: «او [خالد] تمام غنایم جنگی را تمام و کمال به من داد».

۱. ابو عبید در اینجا توضیح می‌دهد که باب الجابیه از دروازه‌های دمشق بود.

روایت مرتبگی هم در تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر آمده است^۱ که با همان ساختار روایت و نقش مایه‌های مشابه و همان عبارات است. هرچند اسناد آن کاملاً متفاوت از روایت ابو عبید است. بدین شکل:

ابومحمد [عبدالکریم] بن حمزه [سلمی] (د. ۵۲۶ق) از عبدالعزیز بن احمد [کتانی] (۳۸۹-۴۶۶ق) از ابونصر محمد بن احمد بن هارون [غسانی، مشهور به ابن جندی] (د. ۴۱۷ق) از [ابوالقاسم علی مشهور به ابن ابی‌العقب همدانی] (۲۶۱-۳۵۳ق) و ابوالقاسم عبدالرحمن [بن علی بن ابی‌العقب همدانی] (د. ۴۱۵ق) از ابوالقاسم علی مشهور به ابن ابی‌العقب همدانی (۲۶۱-۳۵۳ق) از ابو عبدالملک [احمد] بسری (د. ۲۸۹ق) از محمد بن عائض [دمشقی] (۱۵۰-۲۳۴ق) از ولید [بن مسلم دمشقی] (۱۰۹-۱۹۵ق) از سعید بن عبدالعزیز [تنوخی] (د. ۱۶۷ق) و دیگران (و غیره) از واثله (د. ۸۵ق) که گفت:^۲

بر اساس اسناد، ولید بن مسلم مدعی است که از طریق تنوخی و دیگران خبر مربوط به واثله را دریافت کرده است. از آنجا که بعید است تنوخی (د. ۱۶۷ق) واثله (د. ۸۷ق) را دیده باشد، ولید بن مسلم ممکن است اخبار را از دیگرانی که نام‌شان معلوم نیست گرفته باشد. متأسفانه شناسایی این «دیگران» امکان‌پذیر نیست. هرچند به واسطه کتاب‌های شرح حال می‌دانیم که حسن بن یحیی کشنی (د. بعد از ۱۹۰ق) و زید بن واقد (د. ۱۳۸ق) که هر دو راوی روایت ابو عبید بوده‌اند، منبع ولید هم هستند.^۳ لذا ممکن است که آنها در زمره «دیگران» باشند. اگر این گونه باشد، می‌توان ارتباطی بین هر دو سلسله سند یافت. با این حال «دیگران» ممکن است کسان دیگری

۱. ابن عساکر، ۳۴۵، ۳۴۶/۵۲ (روایت شماره ۸۲۳-۸۲۴). ترکیب مختصری از هر دو روایت این کتاب در سیر ذهبی آمده است (روایت شماره ۱۹۲۸ و ۱۳۶۸). نک: ذهبی، سیر الاعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۶، ۳۸۶، ۳۵۹/۳.

۲. برای شکل نموداری این اسناد نک: شکل ۳ در پایان مقاله.

۳. ابن عساکر، ۳/۱۴ (الحسن)؛ ۵۲۵/۱۹ (زید).

باشند؛ راویان بی‌نامی که چگونگی نقل اخبار از ولید به واثله را نامعلوم باقی می‌گذارد. اسناد روایت به وضوح نشان می‌دهد که ولید بن مسلم نقش اساسی در فرایند نقل این روایت داشته است. بنابراین تاریخ‌گذاری روایت دوم را با اطمینان می‌توان ربع چهارم قرن دوم تعیین کرد؛ زیرا مرگ ولید در سال ۱۹۵ق است. به طور خلاصه: دو روایت در بیان اقدامات قهرمانانه واثله وجود دارد. یکی در کتاب الاموال ابو عبید که تاریخ‌گذاری آن را می‌توان ربع اول قرن سوم دانست و دیگری در تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر مربوط به ربع چهارم قرن دوم. گرچه هر دو روایت به واثله - بن اسقع برمی‌گردد، [اما] بر اساس شواهد اسناد نمی‌توان رابطه‌ای بین این دو پیدا کرد.

با این حال، تحلیل جزئی متن این دو روایت نشانگر ساختار مشترک روایت است: [حضور] واثله در دروازه جابیه - فرار سواران - یک نبرد با سربازان متعدد رومی - گزارش به خالد - مذاکره رهبر بیزانسی‌ها با خالد برای امان - معامله اسب و زین - فروختن هردوی آن.

«نقش‌مایه معامله» هم یکسان و هم متفاوت است؛ هرچند ترتیب نقش‌مایه‌ها همان است. هر دو روایت از نقش‌مایه متفاوتی برای ورود به روایت استفاده کرده است: روایت ابو عبید به اردو زدن خالد در مرج‌الصفیر اشاره می‌کند؛ در حالی که روایت ابن عساکر نظارت واثله بر شهری در پل قینیه را وصف می‌کند.^۱ علاوه بر این، روایت اخیر شامل چند نقش‌مایه است که در روایت [ابو عبید] دیده نمی‌شود.^۲ بیشتر نقش‌مایه‌ها مشترک و با ترتیبی مشابه [در هر دو روایت] آمده است. عبارات هر دو روایت به ویژه در رابطه با نقش‌مایه‌های مشترک، شبیه به یکدیگر است.

۱. همو، ۳۴۵/۶۲.

۲. برای مثال صدا دادن (تق و لق بودن) دروازه جابیه یا نقش‌مایه جایی که همسران واثله مرواریدهایی از زینی که واثله می‌خواست به رهبر رومیان بفروشد گرفتند. همان، ۳۴۵، ۳۴۶/۶۲.

تفاوت در الفاظ دو روایت، باعث تغییر معنا نشده و نشانگر مشابهت موضوعی آنهاست. از جمله این موارد مشابه، فریاد «به خدا پناه می‌برم» (معاذ الله) رهبر رومیان - که با عنوان عظیم‌الروم از او یاد شده - است و جمله «می‌دانی که خداوند فلانی را کشته است؟» (إنَّ الله قد قتل فلاناً).

این شباهت‌ها و تمایزات ضمن اثبات وجود ارتباط متنی قوی بین هر دو روایت، نشان می‌دهد در همان زمان از این دو روایت برداشت ویژه‌ای وجود داشته است. سه توضیح احتمالی برای این مدعا وجود دارد: اول اینکه هر دو روایت [علی‌رغم] استفاده از یک منبع مشترک، تفاوت‌هایی با هم دارد که [نمونه آن] توصیفات واثله از واقعه است. راوی این روایت ظاهراً از یک سو بسو بن عبیدالله و از سوی تنوخی (با اسنادی ناقص) باشد. دوم آنکه هر دو روایت از منبعی متفاوت گرفته شده‌اند؛ هرچند که هر منبع نشان‌دهنده ویژگی‌های خاص هر روایت است. این موضوع را می‌توان چنین تفسیر کرد که واثله (یا فردی دیگر) در دو زمان مختلف از زندگی خود، دو داستان متفاوت از آن واقعه را بازگو کرده است. سوم آن که یکی از روایت‌ها اساس روایت دیگر است؛ بدین معنی که روایت ابن عساکر در تاریخ مدینه دمشق بر پایه روایت ابو عبید است. شاهد این مدعا از اسناد روایت به دست می‌آید؛ جایی که «دیگران» را می‌توان نخستین روایان روایت ابو عبید دانست.

هر کدام از این فرضیه‌ها که صحیح باشد - ترجیح من درست فرضیه اول است - می‌توان روایت اصلی را از میان این دو روایت بازسازی کرد. با توجه به علاقه‌مندی من به فتح دمشق، مابقی روایت اصلی بازسازی شده بر اساس نقش‌مایه‌های آن را خلاصه خواهم کرد.^۱ روایت اصلی بدین شرح است:

[حضور] واثله در دروازه جابیه - فرار بخش زیادی از سواران [رومی] - وصف نبردها - رفتم تا نزد خالد بن ولید رسیدم - و به او آنچه را کرده بودم گفتم - رهبر

^۱. برای جزئیات بیشتر درباره روایت اصلی نک: Scheiner, Damaskus, 163.

رومیان (عظیم‌الروم) نزد او بود - او [رهبر رومیان] نزد خالد آمده بود تا برای ساکنان شهر امان بخواهد (یلتمسوه لأمان لأهل المدینه) - خالد به او گفت - می‌دانی که خداوند فلانی را کشته است؟ (هل علمت أن الله قد قتل فلاناً؟) - او پاسخ داد - مثنوس - یعنی به خدا پناه می‌برم (معاذ الله) - او وابسته به برخی از جنگجویان (مقاتله) گوناگون شهر تحت محاصره بود - معامله اسب و زین - فروش هر دو.

تاریخ‌گذاری این روایت اصلی به شرح رابطه متنی انتخاب‌شده بستگی دارد (نک: سطور بالا). اولین و دومین گزینه، ساخت این روایت توسط خودِ واثله را محتمل می‌سازد و لذا تاریخ‌گذاری آن را باید ربع سوم قرن اول هجری دانست. گزینه سوم بر منابع ولیدبن مسلم، تنوخی و «دیگران» تأکید دارد. او [ولید] در میانه قرن دوم از دنیا رفت؛ لذا این روایت باید در ربع دوم قرن دوم شکل یافته باشد؛ بدون در نظر گرفتن این احتمال که روایت مطبوع از طریق راوی نامعلومی از واثله گرفته شده باشد. هرچند این احتمال قابل‌اثبات نبوده و در حد یک فرضیه باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، این روایت در حلقه‌های درسی در حدفاصل ربع سوم قرن اول (بر اساس روایت اصلی واثله) تا ربع دوم قرن دوم (بر اساس روایت تنوخی و یا «دیگران») نقل شده است. روایت اخیر [مربوط به قرن دوم] محتاطانه‌تر و تاریخ-گذاری مرجحی دارد. تا زمانی که شواهد بیشتری به دست نیامده است، ترجیح من به پذیرش همین روایت محتاط‌گراست.

با نگاهی به تمرکز اصلی روایت می‌بینیم که این روایت عمدتاً از اقدامات قهرمانانه واثله در دروازه جابیه و ثروت او در پی فروش اسب و زین آن بحث می‌کند. فقط در برخی بخش‌های آن از فتح دمشق صحبت می‌شود. لذا این روایت نه برای توصیف فتح دمشق، که برای لاف‌زنی در مورد اقدامات واثله ساخته شده است. تحلیل متن روایت اصلی شامل برخی عناصر تخیلی است. نمونه آن، نقل عبارت فرضی «مثنوس» به زبان یونانی است که به کل داستان اعتبار بخشیده است. از آنجا

که احتمالاً معنای این عبارت قابل فهم نبود، معنای آن از طریق عبارت دیگری (معاذ الله) فهمیده می‌شود. این عبارت افزوده و ویژگی‌های دیگر همچون استفاده فراوان از مکالمه مستقیم، به یک راوی همه‌چیزدان اشاره دارد که احتمالاً آنها ساخته و پرداخته اوست. آگاهی راوی به منظور یونانی‌ها نیز موید همین موضوع است. اول، گفتیم که «آنها گمان کردند که خود و شهرشان محاصره شده است و عقب‌نشینی کردند» و این عاملی شد تا رهبر بیزانسی‌ها «برای بستن پیمان صلح مذاکره کرد». فقط یک راوی همه‌چیزدان می‌تواند هر بینشی را به اندیشه افراد [نسبت] بدهد. جالب اینجاست که هیچ عنصر ساختگی که در طول وقایع مکرراً بدون اشاره به اقدامات قبل و بعد ذکر شده باشد وجود ندارد. همچنین هیچ عنصر تخیلی نیز در این روایت دیده نمی‌شود.

بر اساس اسناد روایت، واثله راوی این روایت (در هر دو شکل آن) است (قال واثله). او در عین حال شخصیت اصلی روایت نیز هست. اقدامات او که به شکل اول شخص روایت شده است («به خالد رسیدم ... آنچه انجام داده بودم..») نشان می‌دهد که این روایت، روایتی عینی است. این تناسب میان راوی و شخصیت اصلی روایت را از طریق کاربرد متعدد «قال» در این روایت می‌توان دید، اما فاعل جمله را و اینکه افعال جمله به چه کسی برمی‌گردد نشان نمی‌دهد.^۱ هرچند این موضوع در بیشتر موارد به شکل قانع‌کننده‌ای جایگزین شده است، برخی نقش‌مایه‌ها به شکل سوم-شخص و از دید یک راوی همه‌چیزدان بیان شده است (برای مثال در آغاز روایت به جای «خالد به من گفت»، «خالد به واثله گفت» آمده است). حال آیا می‌توان این روایت عینی را صحیح دانست یا اینکه [این روایت] متناسب با راوی و شخصیت اصلی روایت، به شکلی دقیق مطالبی ساختگی از جانب یک راوی متأخر است؟ دلایلی در دفاع از احتمال اول وجود دارد: طبق کتاب‌های شرح‌حال، واثله در سال

^۱. برای مثال نک: «قال واثله رکبت» (ابوعبید، ص ۱۷۲)؛ «قال حملت» (ابن‌عساکر، ۳۴۵/۶۲).

۸۳ یا ۸۵ق از دنیا رفت. با در نظر گرفتن اینکه دمشق در سال ۱۴ق فتح شد، او ۶۹ یا ۷۱ سال بعد از این واقعه زیسته است و می‌بایست بین ۹۰ تا ۱۰۰ سالگی (قمری) یا ۸۸ تا ۹۷ سالگی (شمسی) از دنیا رفته باشد. به علاوه، این محاسبه مطابق با اطلاعاتی است که در منابع شرح حال آمده است که در آن ادعا شده است واثله در سن ۹۸ یا ۱۰۵ سالگی مرد.^۱ بخشی از این روایت‌های مرتبط با سن واثله [به هنگام مرگش]، عینیت روایت او، شیوه ترکیب «قال» که فاعل آن معلوم نیست و استفاده از فعل اول شخص در این روایت را تایید می‌کند. این شیوه با همین هدف، یعنی ادعای اینکه ابوعثمان صنعانی روایت عینی ارائه داده است، در ارتباط با روایت‌های منسوب به او به کار گرفته شد.^۲ نظر به اینکه هر دو روایت به طور مستقل گسترش یافته است، به نظر می‌رسد باید چنین پنداشت که این شیوه، مشخصه ویژه نخستین روایت‌های مرتبط با فتح دمشق است. هر دو موضوع، یعنی سن واثله و شیوه کلی روایت را می‌توان شاهدهی بر این مدعا دانست که اسانید روایت بازسازی شده اصلی یک روایت عینی بوده است. در این صورت، این روایت نه یک گزارش خبری دقیق، که بیشتر روایتی ساختگی است که از عناصر عادی روایت استفاده می‌کند.

بوعز شوشان^۳ و دیگران احتمال دومی را مطرح می‌کنند^۴ که روایت‌های عینی را روش‌های معمول نقل کردن می‌داند. این موضوع بدین معناست که راویان مختلفی از میانه قرن دوم به طور جداگانه از «قال» و اول شخص بودن به منظور معتبر کردن روایت استفاده کرده‌اند. علاوه بر این، آنها سن واثله (و ابوعثمان) را به منظور پیوند میان زمان واقعه و حیات آنها برآورد کرده‌اند. در این راستا، اگر سن این دو درست

۱. ابن سعد (کتاب الطبقات، ۴۰۷/۷) از مرگ او در ۹۸ سالگی و ابن حبان (کتاب الثقات، ۴۲۶/۳) و ابن عساکر (۳۴۸/۶۲) از ۱۰۵ سالگی او به هنگام مرگ سخن گفته‌اند.

۲. نک: مطالب پیشین. برای روایت‌های بیشتر از ابوعثمان و استفاده از این شیوه روایت نک: Scheiner, *Damaskus*, 110ff.

3. Boaz Shoshan.

4. Shoshan, *Poetics*, 25–41.

باشد ذکر نام‌شان در اسانید به منظور متقاعد کردن شنونده برای صحت این متون است. این موضوع دربارهٔ وضعیت گزارش‌های شهودی هنوز به نتیجه نرسیده و پژوهش‌های بیشتری را می‌طلبد. برای پیشبرد این بحث، من معتقدم که این روایت، یک روایت ساختگی است که از سوی واثله که روایات مذکور را تجربه کرده نقل شده است.

این که ربع دوم قرن دوم واپسین تاریخ برای روایت اصلی است و این نظر که اساس این روایت اصلی، گزارشی شهودی است که نخستین‌بار از سوی خود واثله ایجاد شده است سوال باقی مانده در این بحث است. این روایت چه چیزی دربارهٔ فتح دمشق به ما می‌گوید؟ اول از همه اینکه نام دمشق در این روایت ذکر نشده است. رهبر بیزانسی‌ها تنها «درخواست صلح برای ساکنین شهر (المدینه) دارد». نزدیک‌ترین اشاره به دمشق را واثله می‌کند که در دروازه جاییه بود. تا جایی که من می‌دانم شهر دیگری که دروازه‌ای به همین نام داشته باشد نیست. لذا با اطمینان می‌توان پذیرفت که این روایت از فتح دمشق سخن می‌گوید و [البته] به طور حاشیه‌ای به آن می‌پردازد. اول اینکه این روایت می‌گوید که به تعاقب واثله «لشکر بزرگی به راه افتاد» و [واثله] همزمان با رهبر بیزانسی‌ها به اردوگاه خالد، که فاصله‌ای با شهر نداشت، رسید. دوم، روایت اصلی از بزرگ مردم دمشق (عظیم‌الروم) یاد می‌کند که می‌توان او را نماینده نظامی، غیرنظامی یا دینی دانست. سوم، روایت به پیمان صلح میان مسلمانان و دمشق‌ها اشاره دارد که هنوز انجام نشده بود؛ ولی به ابتکار دمشق‌ها تحقق یافت. هیچ اشاره‌ای به محاصره شهر یا فاتح آن که مدعی افتخار فتح شهر باشد نشده است. به طور خاص از ابو عبیده هرگز یادی نشده است. این اطلاعات نادر و توجه خاص روایت که قصد بیان فتح دمشق را ندارد و اقدامات قهرمانانه واثله مدنظرش است، دلایل مهمی برای اصالت این روایت است. این میزان بالای اصالت، بر پایهٔ این دیدگاه است که در یک روایت که بر اقدامات قهرمانانه

تاکید دارد، در بخش‌هایی که از این اقدامات بحث می‌شود جهت‌گیری‌های رخ می‌دهد؛ مثل میزان شجاعت واثله، تعداد کسانی که به دست او کشته شدند، نحوه فروختن اسب و زینش و لذا اطلاعاتی که در سایه توجه همگان است، مثل بخش‌های مربوط به فتح دمشق، از راه‌های معتبرتری نقل شده است؛ زیرا این موضوع [در این روایت] به طور تصادفی ذکر شده است. روایت اصلی بازسازی شده مثال خوبی از روایتی است که به گفته آلبرت نوث به منظور خلاصی از گرایش‌ها و تمایلات و بهره‌گیری از اطلاعات معتبر آن، باید خلاف نیت اصلی آن مورد توجه قرار گیرد.^۱

روایت اصلی بازسازی شده واثله با روایت اصلی ابوعثمان صنعانی شباهت‌هایی دارد. هر دو پیشگامی دمشق‌ها را در مذاکره برای پیمان صلح ذکر کرده‌اند؛ از یک روش روایتی استفاده کرده‌اند (مثلاً فعل «قال» فاعل مشخصی ندارد و در ادامه، فعل اول- شخص جانشین آن شده است) و ادعا شده که این روایت در زمره گزارش‌های عینی است. تاریخ‌گذاری هر دو روایت را می‌توان با اطمینان ربع دوم قرن دوم هجری دانست؛ هرچند هر دو ممکن است در حلقه‌های درسی پیش از این دوره نیز نقل شده باشد. به علاوه، هر دو روایت بازسازی شده از طریق راویان دمشق‌ی نقل شده‌اند. روایت واثله را حسن بن یحیی کشنی و تنوخی (احتمالاً زید بن واقد) و روایت ابوعثمان را خودش و دیگر راویان دمشق‌ی نقل کرده‌اند. لذا منشاء هر دو روایت به یک ناحیه برمی‌گردد. این شباهت‌ها برای بازسازی رویدادهای منجر به فتح دمشق که من دنبال کردم اهمیت بسیار دارد.

نتیجه‌گیری

من در این مقاله سه روایت را بازسازی کردم که بی‌تردید دست‌کم از ربع دوم قرن دوم به بعد در حلقه‌های آموزشی نقل شده‌اند؛ یعنی بیش از صد سال بعد از حوادثی

¹ A. Noth, "Fiktion als historische Quelle", in: S. Leder (ed.), *Story-telling*.

که توصیفش در آنها آمده است.^۱ همانطور که پیشتر نشان داده شد، روایت ابن-اسحاق بر پرسش فرمانده عالی (ابتدا خالد، سپس ابوعبیده و سپس اعلامیه هردو) و ذکر فتح دمشق بدون اشاره به نام فاتح آن تکیه دارد و از به صلح یا به زور فتح شدن شهر سخنی نمی‌گوید. احتمالاً ناآگاهی ابن‌اسحاق از این موضوع که خالد فرمانده عالی بوده یا ابوعبیده، باعث شده تا نام فاتح شهر ذکر نشود. با این حال در روایت او برای اولین بار به محاصره شهر اشاره شده و تاریخ فتح دمشق را رجب سال ۴۱۴ اعلام می‌کند.

از طرف دیگر، روایت ابومهلّب فقط روی فتح شهر تمرکز دارد. اگرچه محاصره شهر نیز به طور مستقیم در «نقش‌مایه دروازه» آمده است اما پرسش اصلی هویت فاتح شهر است که برای اولین بار در آغاز روایت دیده می‌شود که در آن از «فتح دوباره» شهر بحث شده است؛ یعنی فتح جنگجویانه از سوی یزید و فتح صلح‌آمیز از سوی خالد. این روایت به همراه روایت واثله و روایت سومی که بازسازی کرده‌ام مذاکره‌کننده‌ای از جانب دمشق‌ها را معرفی می‌کند. روایت مذکور از اسقف یا راهبه‌ای سخن می‌گوید که بی‌شک فردی روحانی است؛ در حالی که روایت واثله به هنگام اشاره به رهبر بیزانسی‌ها این اقدام را شرح نداده است. هردو روایت می‌تواند به یک نفر برگردد.

در پایان روایت، اقدامات قهرمانانه واثله بن الاسقع وصف شده است. به دلیل همین تغییر تکیه اصلی روایت، این گزارش عینی داستانی را تا حد زیادی معتبر دانست. این روایت صراحتاً به نمایندگی خالد بن یزید از سوی مسلمانان برای مذاکره اشاره دارد و از پیمان‌نامه صلح نیز که از جانب خالد بسته شد یاد می‌کند.

^۱ به علت کم‌تنوعی روایت‌های مربوط به فتح دمشق، ممکن نیست تاریخ‌گذاری یک روایت بازسازی شده را به طور یقین مربوط دانست. برخلاف روایت‌های فقهی و سیره، از این روایات نمی‌توان برای شکستن سکوت قرن اول استفاده کرد.

هریک از این سه روایت بر جنبه‌های متفاوتی از فتح دمشق (فرمانده عالی، فتح دوباره، مذاکرات پیمان صلح) در سه دسته مختلف از شخصیت‌های اصلی (خالد/ ابو عبیده، خالد/ یزید بن ابی سفیان، خالد) تأکید دارد. هر سه روایت بر نقش ویژه خالد در این فتح توافق دارد. از این بین، دو روایت (روایت ابن اسحاق و ابومهلّب) نقش ویژه‌ای برای ابو عبیده به عنوان فرمانده نظامی قائل است. هیچ شاهدی، چه در اسانید و چه در متن، وجود ندارد که به وابستگی میان این سه روایت اشاره داشته باشد.

این روایت‌ها چه چیزی درباره رویدادهای تاریخی واقع شده در دروازه‌های دمشق به ما می‌گویند؟ تمام آنها توافق دارد که خالد بن ولید نقشی اساسی در فتح دمشق داشت. دو روایت به مذاکره صلح میان خالد و نماینده مردم دمشق اشاره می‌کند. سومی، یعنی روایت ابن اسحاق، هرگز به این موضوع اشاره نکرده است. دو روایت غالباً بر موضوعی غیر از فتح دمشق، یکی بر فرمانده عالی و دیگری بر اقدامات قهرمانانه واثله، تأکید دارد. روایت ابومهلّب با وصف یزید بن ابی سفیان به عنوان فاتح دلیر دمشق، به وضوح تمایلات اموی دارد. با این حال تسلط خالد با توافق بر فتح صلح‌آمیز شهر تثبیت شده است. لذا من مفهوم «فتح دو مرحله‌ای» به عنوان یک شیوه روایت را که برای برجسته نشان دادن نقش یزید در این فتح ایجاد شده است مورد ملاحظه قرار داده‌ام.^۱ این موضوع اطلاعات زیر را در رابطه با بازسازی تاریخی این روایت در پی دارد:

گفته‌های ادمان^۲ و یوحنا بار پنکه^۳ ثابت کرده که دمشق هرگز فتح نشده است.^۱

^۱ لذا نقش‌مایه دروازه، نقطه ملاقات و نقش‌مایه مذاکره را نیز باید به عنوان جعلیاتی دانست که برای اینکه روایت به خوبی پایان یابد ایجاد شده است.

^۲ Adamnan.

^۳ Johannes bar Penkaye.

دست کم عده‌ای از سربازان تحت فرماندهی خالد روزی به دمشق می‌آیند.^۲ مسلمانان مدتی را اطراف دیوارهای این شهر اردو زدند.^۳ بنا به دلایلی که دقیقاً معلوم نیست، مردم دمشق مصالحه برای تسلیم شهر را پذیرفتند و نماینده‌ای - کشیش یا فرد دیگری - را بدین منظور انتخاب کردند.^۴ این نماینده با خالد بن ولید پیمان صلح بست.^۵ مسلمانان بعد از این صلح‌نامه، به سایر نواحی شام هجوم بردند.

مقایسه این روایت بازسازی‌شده با آنچه در ابتدای مقاله آمد نشان می‌دهد که بیشتر اطلاعات و نقش‌مایه‌ها کوتاه شده‌اند. با این حال، این روایت بازسازی‌شده می‌تواند به درستی ادعا کند که بر اساس نقد دقیق منابع پدید آمده و فتح دمشق را بر اساس قدیمی‌ترین گزارش منابعی که امروزه برای ما باقی‌ست وصف می‌کند. هرگونه

^۱ نظر به اینکه پنکه، در سال ۶۷-۶۹ ق تنها می‌گوید که «مسلمانان فقط شهرهای محروس (برج و بارو دار) فتح کردند»، ادمنان صراحتاً می‌گوید که «رهبر مسلمانان حاکم دمشق شد». درباره پنکه و ادمنان نک:

Johannes bar Penkaye, *Ktaba d-res h melle, partly translated by Sebastian Brock, "North Mesopotamia in the late seventh century", JSAI, vol. 9, 1987 (= tr. no. 1902). For Adamnan see Adomnan, "De locis sanctis libris tree", in: P. Geyer (ed.), *Itinera Hierosolymitana, saeculi IIII-VIII, Wien, 1998 (= tr. no. 1897).**

^۲ سال‌گذاری تقریبی این واقعه را نمی‌توان تعیین کرد؛ زیرا راویان مختلف این رویداد را رابطه با وقایع مختلفی نقل کرده‌اند. همچنین سال‌گذاری دقیق آن نیز ممکن نیست؛ زیرا نمی‌دانیم ابن‌اسحاق سال ۱۴ را از کجا برای این فتح آورده است و می‌دانیم که او با ذکر نام ماه این واقعه، تاریخ مذکور را بیشتر غیرواقعی ساخته است.

^۳ ادمنان نشان داده که دمشق هنوز هم یک شهر (رومی) محصور است. این حصار به گفته واتزینگر و ولتینگر هفت دروازه داشت که از نقش‌مایه دروازه یک شیوه ادبی است که به همه دروازه‌های شهر برنمی‌گردد. نک:

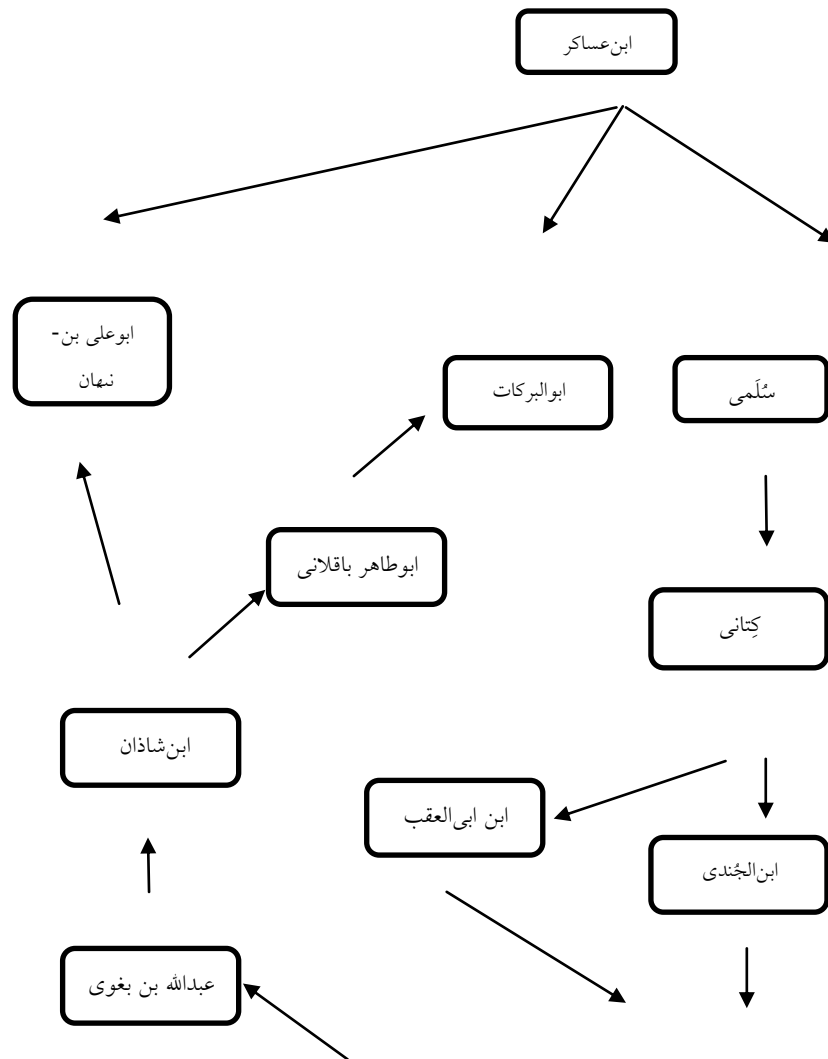
Carl Watzinger & Karl Wulzinger, *Damaskus: Die antike Stadt, Berlin, 1921, 57ff.*

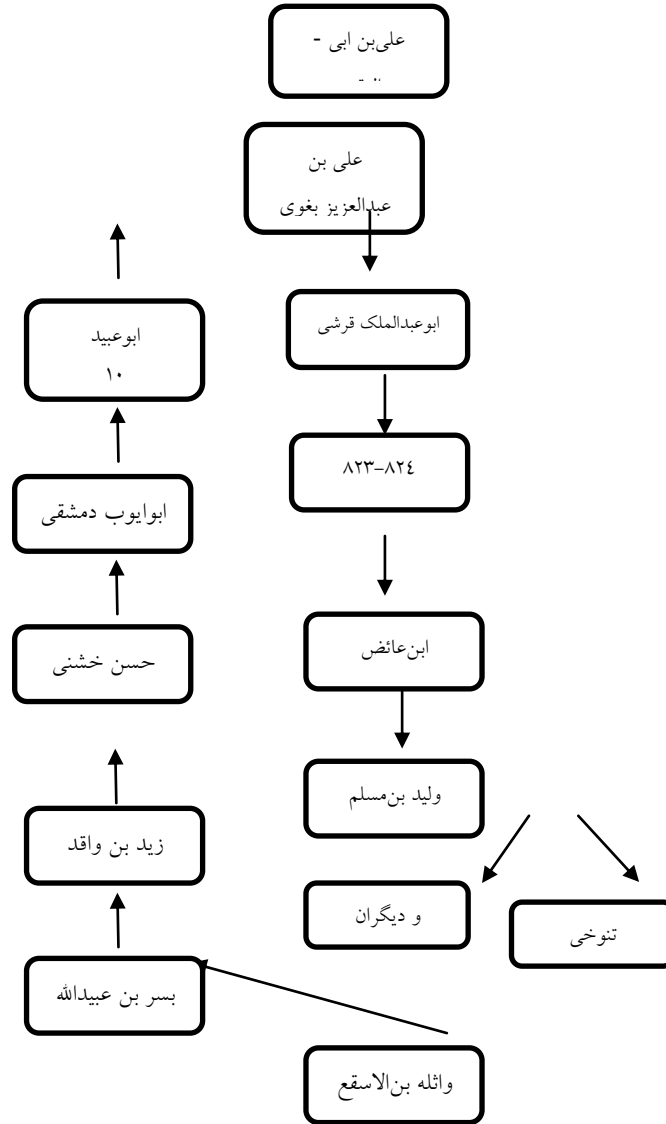
این «نقش‌مایه دروازه» بر اساس تعریف نوث از این اصطلاح، موضوعی ادبی بود که می‌بایست برای دیگر روایت‌ها هم به کار رفته باشد. با این حال من تنها یک نمونه از روایت‌های دیگر پیدا کردم که نقش‌مایه دروازه را در رابطه با فتح شهر ذکر کرده باشد که آن هم مربوط به فتح حمص بود.

^۴ دلایل این تغییر دیدگاه ممکن است کمبود غذا، فشار نظامی مسلمانان و یا دیدگاه‌های سیاسی باشد.

^۵ تمام روایت‌های مرتبط با فتح دمشق در این موضوع که دمشق به صلح فتح شد اتفاق نظر دارد. حتی روایت‌های حاوی مفهوم «فتح دوباره» دمشق نیز با اشاره به فتح صلح‌آمیز این شهر پایان می‌یابد. از جمله مفاد این قرارداد، پرداخت جزیه و تأمین امنیت، رفاه و آزادی دین بود. من کهن‌ترین روایت مربوط به این صلح‌نامه را که به اوزاعی (د. ۵۷ق) بازمی‌گردد بازسازی کرده‌ام که با توجه به محدودیت حجم، در اینجا قابل بازگویی نیست. در این باره نک: Scheiner, *Damaskus, 40ff* .

توصیف تاریخی درباره فتوحات که فاقد این دو ویژگی، یعنی نقد دقیق منابع و بازسازی بر پایه منابع قدیمی باشد از حیث روش شناسی مورد تردید است و دقت علمی ندارد. این موضوع باید بیشتر بر پایه داوری تاریخی باشد؛ بدین معنی که برای بازسازی یک روایت، تمام روایت‌های موجود مدنظر قرار گیرد نه فقط چند روایت خاص.





شکل ۳- سلسله اسناد ۳: روایت شماره ۱۰ (از ابو عبید)، روایت شماره ۸۲۳-۸۲۴ (از ابن عساکر) و دیگران

فهرست منابع:

الف) منابع کهن

۱. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: بی جا، ۱۹۶۵-۱۹۶۷.
۲. ابن جوزی، *المنتظم فی التاریخ الامم و الملوک*، به کوشش عبدالقادر عطا و عبدالرحمن عطا، بیروت، ۱۹۹۲-۱۹۹۳.
۳. ابن حبان، *کتاب الثقات*، حیدرآباد، ۱۹۷۳-۱۹۸۳.
۴. ابن حبیب، *غزوات ابن حبیب*، تصحیح سهیل ذکار، بیروت، ۱۹۲۲.
۵. ابن خلدون، *کتاب العبر*، تصحیح الفاسی و ابن ادیس، ۱۹۳۶-۱۹۵۹.
۶. ابن سعد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۰/۱۴۱۰.
۷. ابن طقطقی، *الفخری فی الآداب السلطانیه و الدول الاسلامیه*، به کوشش آلوارت، گوتا، ۱۸۶۰.
۸. ابن عساکر، *تاریخ مدینه دمشق*، به کوشش عمر عمراوی و شیری، بیروت، ۱۹۹۵-۲۰۰۱.
۹. -----، به کوشش المنجد، دمشق، ۱۹۵۱-۱۹۵۳.
۱۰. ابن منظور، *مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر*، به کوشش نحاس و مراد و حافظ، دمشق، ۱۹۸۴-۱۹۹۱.
۱۱. بلاذری، احمد بن جابر، *فتوح البلدان*، تصحیح دخویه، لیدن: ۱۸۶۶.
۱۲. ذهبی، *تاریخ الاسلام*، تصحیح تدمری، بیروت، ۱۹۸۹-۲۰۰۰.
۱۳. ذهبی، *سیر الاعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنوط، بیروت، ۱۹۸۶، ۳/۳۵۹، ۳۸۶.
۱۴. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل و الملوک*، تصحیح دخویه، لیدن: بریل، ۱۸۷۹-۱۹۰۱.

۱۵. فسوی، کتاب‌المعرفه، به کوشش عمری، مدینه، ۱۹۹۰.
۱۶. قاسم بن سلام، کتاب الاموال، به کوشش خلیل هراس، قاهره، ۱۹۸۱.
۱۷. کلاعی، ابن‌سالم، الاكتفاء فیما تضمنه من معازی رسول‌الله و ثلاثه الخلفاء،
تصحیح ک. علی، بیروت، ۱۹۹۷

ب) تحقیقات جدید

1. Caetani, Leone, *Annali dell'Islam*, Mailand: Hoepli, 1905–1926.
2. Donner, Fred, *The early Islamic conquests*, Princeton: Princeton University Press, 1981.
3. Glubb, John, *The great Arab conquests*, 2nd edition, London: Hodder and Stoughton, 1966.
4. Goeje, Michael de, “Mémoire sur la conquete de la Syrie”, in: id. (ed.), *Mémoires*
5. *D’histoire et de géographie orientales*, 2nd edition, Leiden: Brill, 1903, vol. II, 1–176.
6. Görke, Andreas, “The historical tradition about al-Hudaybiya: A study of ‘Urwa b.
7. al-Zubayr’s account”, in: H. Motzki (ed.), *The biography of Muḥammad: The issue of the sources*, Leiden: Brill, 2000, 240–75.
8. ———, “Eschatology, history, and the common link: A study in methodology”, in: H. Berg (ed.), *Method and theory in the study of Islamic origins*, Leiden: Brill, 2003, 179–208.
9. Günther, Sebastian, “Fictional narration and imagination within an authoritative framework: Towards a new understanding of *hadīth*”, in: S. Leder (ed.), *Storytelling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 433–71.

10. Kaegi, Walter, *Byzantium and the early Islamic conquests*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
11. Kennedy, Hugh, *The great Arab conquests: How the spread of Islam changed the world we live in*, Philadelphia: Da Capo, 2007.
12. Kister, Meir, “‘Rajab is the month of God . . .’ a study in the persistence of an early tradition”, *Israel oriental studies*, vol. 1, 1971, 191–223. [Reprint in Me’ir Kister, *Studies in Jāhiliyya and early Islam*, London: Variorum Reprints, 1980, 191–223.]
13. Leder, Stefan, “Conventions of fictional narration in learned literature”, in: id. (ed.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 34–60.
14. Mitter, Ulrike, *Das frühislamische Patronat: Eine Studie zu den Anfängen des islamischen Rechts*, Würzburg: Ergon, 2006.
15. Motzki, Harald, “The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: On the origin and reliability of some *maghāzī*-reports”, in: id. (ed.), *The biography of Muḥammad: The issue of the sources*, Leiden: Brill, 1999, 170–239.
16. —, “The Prophet and the cat: On dating Mālik’s *Muwatta’* and legal traditions”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 22, 1998, 18–83.
17. —, “Der Prophet und die Schuldner: Eine *ḥadīṭ*-Untersuchung auf dem Prüfstand”, *Der Islam*, vol. 77, 2000, 1–83.
18. —, “Quo vadis, *Ḥadīṭ*-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: ‘Nāfi’, the *mawlā* of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim *Ḥadīṭ* Literature”, *Der Islam*, vol. 73, 1996, 40–80 and 193–231.

19. Noth, Albrecht, “Fiktion als historische Quelle”, in: S. Leder (ed.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 472–87.
20. —, “*Futūḥ*-history and *futūḥ*-historiography: The Muslim conquest of Damascus”, *al-Qanṭara*, vol. 10, 1989, 453–62.
21. —, & Lawrence Conrad, *The early Arabic historical tradition: A source-critical study*, 2nd edition, M. Bonner (tr.), Princeton: Darwin Press, 1994.
22. Scheiner, Jens, *Die Eroberung von Damaskus: Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*, Leiden: Brill, 2010.
23. —, “Gelehrtenetzwerke im islamischen Mittelalter: Zu einem möglichen Gebrauch
24. Der biographischen Lexika im Islam am Beispiel von at-Ṭabarī’s Standard-*isnād* Ibn Ḥumayd > Salamah b. Fadl > Ibn Ishāq”, S. Göthlich & D. Modarresi-Tehrani
25. (eds.), *Netzwerke, Synergien aus Punkten und Strichen*, Münster: Monsenstein und Vannerdat, 2008, 43–58.
26. Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin: de Gruyter, 1996.
27. —, *The genesis of literature in Islam: From the aural to the read*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
28. Shoshan, Boaz, *Poetics of Islamic historiography: Deconstructing Tabarī’s history*, Leiden: Brill, 2004.
29. Watzinger, Carl & Karl Wulzinger, *Damaskus: Die antike Stadt*, Berlin: de Gruyter, 1921.
30. Weil, Gustav, *Geschichte der Chalifen*, Mannheim: Friedrich Bassermann, 1846– 1851.

نقش انگلیس، شوروی و ترکیه در روابط سمکو (سمیتقو) و شیخ محمود

حفید

(۱۹۱۸-۱۹۳۰م)

رضوان عارف عباس^۱

چکیده

توسعه قدرت کشورهای بزرگ در خاورمیانه همراه با فشار به روی سیستم استعمارگری کشورهای غربی و منافع آنها باعث شد که دولتهای مستعمره همواره در اوضاع نابسامان به سر ببرند و این موضوع تنها علت حفظ منافع دولتهای استعماری بود. هنگام شورش اسماعیل آقا سمکو اوضاع ایران به دلیل سقوط فرمانروایان قاجار و بر تخت نشستن پهلوی رضا شاه نابسامان بود. در این زمان انگلیس و روسیه در خاورمیانه و بخصوص ایران برای دستیابی به منافع خود بصورت کامل در اوضاع سیاسی ایران رخنه کرده بودند. روابط سمکو با شیخ محمود حفید بیشتر اوقات ارتباطی ساده بوده و به یکدیگر یاری رسانده اند و بخصوص سمکو در جنبشهای شیخ محمود بر ضد انگلیسها نقش داشته است، اما بدلیل نابسامانی منطقه و وجود قدرت ترکیه گاهی سمکو ناچار به اطاعت از ترکیه می شد و این بدلیل نزدیکی منطقه زیر نفوذ سمکو با ترکیه بود. در این پژوهش نگارنده سعی دارد با استفاده از منابع کتابخانه و شیوه توصیفی تحلیلی به بررسی نقش کشورهای خارجی در روابط اسماعیل آقا سمکو (سمیتقو) و شیخ محمود حفید بپردازد.

کلید واژه ها: سمکو ، شیخ محمود حفید ، روابط ، انگلیس ، روسیه ، ترکیه.

^۱. عضو هیئت علمی دانشگاه حلبچه. raza.wan@yahoo.com

The role of the British, Soviet-Turkish relations Samokov (Smytqv) and Sheikh Mahmoud Hafid(1918-1930M)

Abstract

Development of the major countries in the Middle East with the pressure of Western countries and their interests led to the colonial system. The colonial governments have to live in a chaotic situation and it was only due to the interests of the colonial powers. When riots Ismail Agha Samokov situation in Iran because of the fall of the rulers of the Qajar and Pahlavi Reza Shah poor enthronement. At this time Britain and Russia in the Middle East and particularly Iran to achieve its interests were completely infiltrated the political situation in Iran. Samokov relations with Sheikh Mahmoud Hafid often simple communication and helped each other and Samokov, especially in the anti-British movement, Sheikh Mahmoud's role. But because of the ravages of power in the region and Turkey are sometimes forced to obey Turkey was Samokov. This is due to the influence of Samokov and nearby area with Turkey. In this study, the author is trying to use library resources and descriptive analysis of the role of foreign countries in relation Ismail Agha Samokov (Smytqv) and Sheikh Mahmoud Hafid pay.

Keywords: Samokov, Sheikh Mahmoud Hafid, relationships, England, Russia, Turkey.

مقدمه

ایلات و قبایل از دیرباز در تاریخ ایران نقش بسیار تأثیرگذاری داشته اند و فراز و فرود قدرت آنها و کاهش و افزایش شمار جمعیت و تغییرات در پراکندگی جغرافیایی آنها همواره با پیامدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی بسیار مهم و بنیادین همراه بوده است. در طول تاریخ ایران بعد از اسلام و بخصوص بعد از برافتادن قاجارها و بر آمدن رضا خان پهلوی، اوضاع مناطق مختلف ایران دچار آشفتگی شده بود، بخصوص وجود قدرتهای بزرگ مانند انگلیس و روسیه که همیشه به دنبال منافع خود بودند، قدرت پادشاهان ایران را تضعیف کرده بود. در این میان سمکو در منطقه آذربایجان و شیخ محمود نیز در کردستان عراق به فکر شورش افتاده و به فکر استقلال طلبی بودند

سر آغاز مرحله نخست عملیات علیه شاهسونها در بهار ۱۳۰۰ش و پس از آن اسماعیل آقا بود، که یک دهه پیش بخشهایی از کردستان و آذربایجان را ناامن کرده و حتی با سیاست ترکیه و روسیه نیز پیوند خورده و در اواخر کار تحت تأثیر سیاست بیگانگان بر اندیشه استقلال جویی نیز رسیده بود. در آن زمان نیروهای ایران جهت برقراری آرامش در منطقه و سرکوب کردن شورش سمکو به قلعه چهریق حمله کردند که مکان اصلی سمکو بود و سپاه سمکو را شکست دادند و سمکو را ناچار به عقب نشینی به خاک ترکیه کردند.

ارتباط میان سمکو شکاک و شیخ محمود بر حسب منافع دولتهای بزرگ بود، که به هیچ وجه اجازه گستردگی رابطه میان آن دو را نمی دادند زیرا مطابق با منافع آنها نبود و چندین بار با تعهدهایی سمکو و شیخ محمود را فریب داده بودند.

برآمدن سمکو و اوضاع سیاسی ایران

قبیله شکاک از عشایر قدیمی گرد بوده که از زمانهای گذشته در منطقه (سوما و برادوست) سکونت داشتند. روسای این قبیله مدت زمانی در منطقه ارومیه حکومت کرده اند. از مشهورترین شخصیت‌های آنان امیر خان برادست بود که در نزدیکی شهر ارومیه قلعه‌ی استوار و محکمی برای مرکز حکمرانی خود در کوه دم دم بنا کرد و امارتی مستقل تشکیل داد. سمکو از شخصیت‌های معروف، جنگجویی شجاع و مردی بلند قامت بود (یاسین سردشتی، ۲۰۰۳: ۳۷). که از حدود ۱۲۶۹ تا ۱۳۰۹ش، و با حمله به شهرها و دهات آذربایجان غربی کوشید بقیه قبایل گرد را با خود همراه سازد (سیروس غنی، ۱۳۷۷: ۳۰۹-۳۱۰).

سمکو آقا رئیس شجاع قبیله شکاک به دلیل شخصیت بالا و شجاعتش در میان قبایل دیگر معروف شده بود. از سال ۱۹۲۰م شماره افراد قبیله اش به دوهزار خانوار رسیده بود، (حسن ارفع، ۲۰۰۷: ۹۷) سمکو معروفترین و قدرتمندترین فرد قبیله شکاک بود (نوشیروان مستفا امین، ۲۰۰۷: ۴۱۲). روسای قبیله شکاک بدلیل اوضاع جغرافیایی منطقه که در مرز کشور ایران و ترکیه بود تحت حکمرانی هیچ یک از دو حکومت نبودند، وقتی که ایران به آنها حمله می کرد به خاک ترکیه پناه می بردند و وقتی ترکیه به آنها حمله می کرد، به خاک ایران نزدیک می شدند (حسین مدنی، ۲۰۰۱: ۷۱). پشتیبانی قبایل دیگر از سمکو و قبیله شکاک قبایلی چون هرکی، مامش، منگور، زرزا، پشدر یکی از عوامل گسترده‌گی شورش وی بود (حسین مدنی، ۲۰۰۱: ۹۱).

در سال ۱۹۰۷ حاکم تبریز نسبت به جعفر آقا - برادر سمکو - اظهار دوستی کرده و از وی خواست که در فرو نشاندن آشوب تبریز نیروی حاکم را همراهی کند. بنابراین جعفر آقا با جمعی از نیروهای خود به تبریز آمده تا در نشاندن آشوب شهر که به دلیل شورش سال ۱۹۰۵م روسیه آذربایجان و قفقاز برپا شده بود به او کمک

کند، با این نقشه در سال ۱۹۰۷م جعفر آقا را به قتل رساندند، و این دلیل نگرانی بیشتر قبیله شکاک شد و در صدد انتقام بر آمدند (حسن ارفع، ۲۰۰۷: ۱۰۱).

به وجود آمدن خلاء سیاسی در مناطق کردنشین از دلایل دیگر شورش سمکو بود، پس از وقوع شورش اکتبر و خروج نیروهای روسیه از خاک ایران، حکومت ایران هیچ قدرتی در منطقه آذربایجان نداشت، به همین دلیل کردها اوامر خود را مدیریت می کردند، به عبارت بهتر با قطع نفوذ روسیه در ایران فرصت بهتری برای شورش سمکو فراهم شد (عزیز شمزینی، ۲۰۰۶: ۱۵۶). شورش سمکو شکاک وقتی آغاز شد که سلسله پادشاهان قاجار در اواخر عمر خود بسر می برد و تمامی قدرت نظامی ایران دوازده هزار ژاندارم و هفت هزار قزاق بود که کنترل آنها به عهده روسیه و انگلیس بود (کوچرا، ۲۰۰۴: ۸۸). سمکو ضعف قدرت نظامی ایران را خوب دریافته بود، و شهر دیلمان را به تصرف خود در آورد؛ خوی را به غارت برد؛ ارومیه را محاصره کرد، شهر لکستان را به تصرف در آورد و روزنامه ای تحت عنوان «گرد» را که ارگان شورش بود را منتشر کرد (روژنامه‌ی کورد، ۲۵۹). سمکو در پاییز سال ۱۹۲۱م برابر با ۱۳۰۰ش به شهر مهاباد حمله کرد، سپاه ایران جهت انتقام شکست مهاباد در پاییز همان سال تحت فرماندهی سرهنگ لوید بیرگ سوئدی با سلاحهای انگلیسی و ادوات جنگی فرانسوی و روسی به اسماعیل آقا حمله کرده، اما با شکست روبرو شدند (کوچرا، ۲۰۰۴: ۸۹).

سمکو در مدت چهار سال جنگ در نبردهای خود به پیروزی های بزرگی دست یافت، سمکو در صدد افزایش قدرت خود دو نماینده به نامهای (سیف القضاة، شیخ سراج الدین) راهی (بانة، مریوان، سنندج) کرد، با محمود خان کانی سانان و محمود خان دزلی و سردار رشید ملاقات کردند، همچنین عشایر گرد عراق و ترکیه روابط دوستی با سمکو ایجاد کردند. سمکو به عنوان قهرمان ملی در منطقه خوانده می شد، در آن زمان هفته نامه ای تحت عنوان «بانگی گردستان» در سلیمانیه منتشر می شد، که

در بیشتر شماره های خود اوضاع شورش سمکو منتشر می کرد (صالح محمدامین، ۳۵۴-۳۵۷).

سیاست دولتهای بزرگ با شورش سمکو

شوروی در سال ۱۹۲۱م با ایران عهدنامه ای امضا کرده بود که در آن به نمونه معاهده نامه های امضاء شده در روسیه تزاری اشاره شده بود، بر اساس این عهدنامه کسی یا سازمانی که بر ضد ایران و شوروی شورش کند جلو آن را گرفته و آن را سرکوب کنند (ا.آ. گراتتوسکی و دیگران، ۱۳۸۹). در این میان سمکو برای مدتی طولانی تلاش زیادی جهت جذب توجه انگلیس به سوی خود کرد اما فایده نداشت زیرا درخواستهای سمکو در سیاست انگلیس جای نداشت (مدنی، ۱۲۹۹-۱۳۰۴: ۹۷). انگلیس با کمک نظامی به ایران یک از دلایل اصلی قدرتمند شدن حکومت مرکزی بود، رضا خان وزیر جنگ با پشتیبانی مستقیم دولت انگلیس جهت سرکوب کردن شورش سمکو حمله کرد، که حکومت انگلیس با روانه ساختن پانزده هزار سرباز با ادوات نوین جنگی به سمت سمکو و آذربایجان به او کمک کرد، (ارفع، ۲۰۰۷: ۶۳) سپاه سمکو با ده هزار سرباز از شورش سمکو محافظت می کردند، سرانجام سمکو و سپاه وی دچار شکست شد و در مورخه ۲۰-۵-۱۳۰۱ش برابر با ۴-۸-۱۹۲۲ با باقیماندن نیروها خود را به خاک ترکیه عقب نشینی کرد (مکی، ۱۳۶۱: ۵/ ۱۱۰) و در مرداد ماه ۱۳۰۱ش رضا خان توانست سپاهی پنج هزار نفری گرد آوری و به سراغ سمیتقو برود، پس از چند زد و خورد کوچک، در رویارویی بزرگی قوای سمیتقو به سختی شکست خوردند. (غنی، ۱۳۷۷: ۲۷۷). در حمله دیگر نیروهای ایران جهت برقراری امنیت در منطقه و سرکوب کردن شورش سمکو به قلعه چهریق حمله کردند که مکان اصلی سمکو بود و سپاه سمکو را شکست دادند و سمکو را ناچار به عقب نشینی به خاک ترکیه کردند (رحمانیان، ۱۳۹۱: ۱۲۶). به

نظر می‌رسد که اگر سمیتقو پیروزی به دست می‌آورد، رئیس تمامی طوایف گرد می‌شد و یک جمهوری برپا می‌کرد (غنی، ۱۳۷۷: ۲۷۷).

در سالهای ۱۹۲۴-۱۹۲۵م در بخش غربی دریاچه ارومیه شورش دیگری به رهبری سمکو آغاز شد، اما نیروهای ایران در سرکوب این شورش نیز موفق شدند. بعدها و در سال ۱۹۲۹م ترکیه از سمکو خواست تا مرز ترکیه را ترک کرده و وارد خاک ایران شود اما سمکو با این درخواست موافقت نکرد، پس از آن سمکو از ایران خواست در منطقه (سوما، برادوست) سکونت گزیند، اما حکومت ایران نیز این درخواست را رد کرد، ایران به او اجازه سکونت در تبریز یا تهران را داد، سمکو با این پیشنهاد موافقت کرد، در این زمان نیروهای ایران در حالت آماده باشد بوده و تحت وضع امنیتی شدید در شب ۱۸-۷-۱۹۳۰ به نیروهای سمکو حمله کرده و در این حمله سمکو کشته شد (لازاریف، ۲۰۰۸: ۳۶۶-۳۶۷).

زندگی نامه شیخ محمود حفید

شیخ محمود فرزند شیخ سعید حفید فرزند کاک احمد شیخ فرزند شیخ مارف نودی میب اشد که در سال ۱۸۷۸م دیده به جهان گشود (کوچرا، ۲۰۰۴: ۱۷)، از همان دوران کودکی باهوش و با نشاط بود، درس قرآن را در خانقاه شهر سلیمانیه فرا گرفت. غیر از زبان کردی به زبانهای فارسی و عربی و ترکی تسلط کامل داشته است. در همان دوران کودکی مشغول فراگیری واری و دروس جنگی بود. وی در جنگی که میان قبیله اش و قبایل دیگر که بر سر ملک و زمین روی داده بود شرکت کرده بود (حلمی، ۱۹۹۸: ۳۵).

بیشتر منابع بر آن تاکید دارند که شیخ محمود از همان سفری که همراه پدرش به استانبول رفته و وارد دیوان سلطان شد سیاست را شروع کرد، و در این سفر با حاکمان عثمانی دیدار کرد (سجادی، ۱۹۵۹: ۷۹)، در سال ۱۹۱۴م دولت عثمانی وارد جنگ جهانی اول شد، این جنگ کردستان را نیز فرا گرفت زیرا در آن زمان کردستان

عراق زیر نفوذ دولت عثمانی قرار داشت. به دلایل مذهبی شیخ محمود به یاری عثمانیها بر ضد انگلیس و روسیه شتافت و همراه با بیست هزار تفنگدار در سال ۱۹۱۷م با ارتش روسیه مقابله کرد و از این زمان شیخ محمود معروف گردید (سجادی، ۱۹۵۹: ۷۹-۸۰).

وقتی سپاه روس در پیشروی بود و به شهر کرکوک رسید، شیخ محمود به طور مخفی نامه ای به (ویلسن) حاکم انگلیس در عراق در سال ۱۹۱۷ نوشت، که طی آن شیخ محمود از وی درخواست تشکیل یک حکومت کردی در سلیمانیه تحت نظارت خود آنها (انگلیس) کرد، وقتی که ترکیه از این موضوع آگاه شد شیخ محمود را زندانی کردند و در مورخ ۳۰-۸-۱۹۱۸م حکم اعدام را برای وی صادر کردند، اما به دلیل منافع سیاسی خود شیخ را به سلیمانیه بازگردانده و به فرمانروایی این شهر منصوب کردند (یاداشتهای شیخ لتیف حفید، ۲۶-۲۷). برای هر چه بیشتر راضی کردن شیخ محمود لقب نقیب را به وی اهدا کردند (یاداشتهای احمد تقی، ص ۲۱). پس از سقوط دولت عثمانی و بر سرکار آمدن مصطفی کمال اتاترک و تشکیل دولت عراق به رهبری ملک فیصل و وجود روابط و منافع دولتهای قدرتمند بخصوص انگلیس رویای شیخ محمود در راستای تشکیل حکومت گردی در سلیمانیه تحقق نیافت و سرانجام جنبش شیخ محمود با حمله نیروهای عراق با پشتیبانی نیروهای انگلیس به سلیمانیه شکست یافت و در سال ۱۹۲۴م شیخ محمود سلیمانیه را ترک و به سمت مرز ایران و کوها حرکت کرد و شهر سلیمانیه توسط نیروهای عراق تصرف شد (عبدالجبار حیدر، ۱۲۲). در ۳-۶-۱۹۲۵م دولت عراق مبلغ (شصت هزار روپیه) را برای اسارت شیخ محمود اختصاص داد و ربع آن مبلغ را به کسی که بتواند جنازه شیخ را تحویل دهد اهدا کرد (عیسی علی، ۱۴۲-۱۴۳).

عبدالمحسن حمدون وقتی که در ۲۶-۶-۱۹۲۵م کابینه جدید حکومت را در عراق تشکیل داد نیروهای عراق و انگلیس به شهر (پینجویین) که شیخ محمود در آن

سکونت داشت حمله کرده و در انجام موفق به تصرف این شهر شدند و شیخ به ناچار تن به خواسته‌های حکومت عراقی داد. (همان) بدین ترتیب تلاشهای شیخ و جنبش وی بدلیل منافع دولتهای قدرتمند و پشتیبانی نکردن آنها از وی شکست خورد.

روابط سمکو و شیخ محمود و نقش کشورهای ترکیه، انگلیس و شوروی در آن

پس از آنکه سمکو شکاک بصورت مداوم در جنگ و مقابله با نیروهای ایران بود، همچنین ضد سیاستهای ترکیه و برخی اوقات انگلیس بود، به کردستان عراق روی آورد، وقتی (سمکو و سید طه) به عراق روی آوردند، شیخ محمود تحت عنوان ملک محمود در اوج قدرت خود بسر می برد، رابطه وی با ترکها بیشتر از روابط او با انگلیس بود. اما شیخ محمود قادر به دفاع از منافع انگلیس در عراق نبود و ارتباط سیاسی طرفین بر اساس عدم اعتماد به همدیگر بنا شده بود، کاربردستان انگلیس با دو هدف اصلی خود را به سمکو و سید طه نزدیک کرده بودند، انگلیسی ها بخاطر اعتماد به سید طه قصد داشتند وی را به دشمنی با شیخ محمود وادار کند. سید طه شمرینی دشمن سیاستهای ترکیه بود و برای جلب توجه انگلیس تلاش می کرد تا به وی و سمکو کمک کرده تا کردستان ترکیه را از چنگ مصطفی کمال آزاد کرده و به کردستان ایران ملحق کنند اما چنین پیشنهادی از جانب انگلیس مردود اعلام شد.

رؤسای انگلیس در عراق نقشه دومی را برای سمکو ترتیب داده بودند تا شیخ محمود حفید را به دوری گرفتن از ترکیه وادار کند، اما شیخ محمود چون از سیاست ناشفاف انگلیس آگاه بود، نه تنها سخنان سمکو بر وی تأثیری نداشت بلکه از طریق (ازدمیر) زمینه آشتی با ترکیه را فراهم ساخت، این بار ترس انگلیس از آن بود که اتفاق سمکو و شیخ محمود جبهه ضد انگلیس در دو قسمت کردستان ایران و عراق ایجاد کند(مدنی، ۲۰۰۱: ۱۰۸).

سمکو بر اساس خواست انگلیس شهر سلیمانیه را ترک کرد و در مورخ ۲۸-۲-۱۹۲۳ از شیخ جدا شد، دولت انگلیس سمکو را آگاه کرده بود که انگلیس از ایران برای او طلب شفاعت کرده و ایران با این درخواست آنان موافقت کرده است و سمکو می تواند به ایران باز گردد، سمکو شکاک بر سر دو راهی انگلیس و ترکیه قرار گرفته بود، سمکو به ترکها باور نداشت و آگاه بود که آنها دشمن سر سخت گرد هستند و همچنین ترکها سمکو را باور نداشتند. (رمزی قزاز، ۲۰۳) اما در این زمان و وقت در مصلحت سمکو نبود تا به ضد ترکیه بایستد چون پسر وی و ثروتش پیش ترکیه گروگان بودند و ترکیه نیازمند همکاری سمکو بودند و به مصلحت آنها بود که سمکو به ایران بازگشته و امکانات خوب و نفوذ بهتری در کردستان عراق داشته باشد، همچنین شیخ محمود را به علیه انگلیس تقویت کنند. هر چند این غنیمت طرز فکر سمکو را تغییر نداد اما در آن زمان که در دول بزرگ، انگلیس و روسیه با هم اختلاف داشتند زمینه مناسبی برای وی فراهم ساخت. سمکوی شکاک در تلاشی دراز مدت نتوانست اعتماد انگلیس را جلب کند، قبل از سفر وی به ترکیه از طریق روزنامه (روز کردستان) سپاسنامه ای به شیخ محمود فرستاد: «بر اساس دعوت و اراده حضرت جلالت ملک کردستان سید السادات جناب ملک محمود اول، (دامنه الشوکه) با کمال شور و شوق جهت کسب شرف زیارت حضرت ملک معظم به شهر سلیمانیه آمدم، از هر جهت مظهر توجهات و عنایات حضرت ملوکانه بودم لذا با همه موجودیت خود هرچه تشکر و افتخار میکنم و در راستای انسانیت و حس قومیت پرورانه که در مراسم استقبال از طرف جناب رئیس الرؤسا و سادات و رؤسا و ماموران عسکری و ملک حکومت و اشراف منوران و اهالی کردستان در حق به شخص من تدارک دیده بودید بسیار متشکر و مفتخرم بلکه هر فلاکت و و اذیتی که در راه خدمت به ازادی و اخلاص این ملت بر سرم آمد فراموش کرده ام، به واسطه روژ کردستان بیان ممنونیت و مسروری از همه برادران کرد شهر سلیمانیه

می کنم، خداوند همه شما را موفق کند. سمکو.» (روزنامه کردستان، ش ۸، سلیمانیه، ۲۳-جمادالاول-۱۳۴۱ق).

اسماعیل آقا در بهار سال ۱۹۲۳م به ترکیه روی آورد، در آن زمان دو مسئله مهم، موضوع رایج بودند، ماده‌های عهدنامه (سیفر) بر سر حاکمیت ترکیه و تشکیل حکومت مستقل کردستان، که این عهدنامه چماقی در دست انگلیس جهت نرم کردن سر ترکیه بود. همچنین عهدنامه (لوزان) در سال ۱۹۲۳م میان انگلیس و ترکیه امضاء شد که مصطفی کمال آب سردی به دستهای سمکو ریخته و او را نا امید کرد. وی نامه ای به فرمانده ارکان سپاه فرستاد که در آن آمده است: «وضع سیاسی دولتها ما را به صدور فرمان به تاخیر انداختن شورش اسماعیل آقا ناچار کرد» (رمزی قزاز، ۱۹۶). علاوه بر پیشیمان کردن سیفر، حل مشکلات ولایت موصل نیز به عهده جامع الملل قرار گرفت تا با همه پرسى مسیر منطقه را مشخص کنند.

اسماعیل آقا پس از توافق انگلیس و ترکیه به طور کل نا امید شد و آخرین شانس خود را امتحان کرد و به شوروی پناه برد و دو شرط اصلی را عنوان کرد، اولین شرط وی همکاری روسیه با وی ایجاد دولت مستقل گردی بود در مقابل سمکو همه گردها را برای همکاری با شوروی هماهنگ کند، اما اگر این شرط تحقق نیافت و به سمکو کمک کردند تا مکان خود را به ایران بازگردد، اما در آن زمان روابط میان ایران و شوروی رابطه خوبی بود و در مصالح شوروی نبود تا به خاطر سمکو منافع خود را در ایران را از دست بدهد (همان، ص ۱۶۶). پس از (معاهده لوزان) اسماعیل آقا و شیخ محمود نزد ترکیه و انگلیس ارزش سابق را نداشتند، بخصوص سمکو که قدرت سیاسی خود را از دست داده بود. (همان).

در سال ۱۹۲۵م قدرت قاجارها در ایران فرو پاشید و رضاخان بر تخت نشست و حکومت پهلوی بر سرکار آمد، رضاخان جهت هرچه قدرتمندترین ساختن خود در مرزها، عهدنامه ای پنج ساله در سال ۱۹۲۶م با ترکیه تحت عنوان معاهده (ویدادیه و

تامینیه) امضا کرد، در دو فصل این معاهده همکاری میان دو دولت ایران و ترکیه جهت سرکوب کردن شورشها و تامین امنیت در مناطق مرزی مطرح گردید، در آن زمان شورشهای شیخ محمود سمکو شکاک و شیخ سعید پیران در مناطق مرزی جریان داشت و همچنین طرفین معاهده تعهد کردند که از شورش هر گونه گروه و سازمانی جهت اغتشاش در امنیت هر کدام از این دولتها جلوگیری کنند(مکی، ۱۳۶۱: ۴ / ۸۳-۸۱)

علاوه بر این شورای جامع ملل در مؤرخه ۱۶- دیسامبر-۱۹۲۵م اوضاع ایالت موصل را به نفع انگلیس خاتمه داده بود. دولت عراق با پشتیبانی مستقیم نیروهای انگلیس قدرت شیخ محمود را در شهر سلیمانیه برکنده بود و شیخ به مرزهای ایران عقب نشینی کرده بود، جهت تحکم مرزهای میان ترکیه و ایران لازم بود که از نفوذ شیخ محمود و سمکو شکاک در داخل خاک ایران جلوگیری شود. دولت عراق، با وساطت شورای جامع الملل با ترکیه توافق کرده بود و تنها دولت ایران باقی مانده بود که می بایست اختلافات خود را با این دولت به پایان برساند. رضا شاه که با پشتیبانی مستقیم انگلیس بر تخت نشسته بود راههای آشتی و ایجاد ارتباط و دوستی میان هر دو دولت ایران و عراق را همواره کرده بود، و طی این رابطه بود که سفیر انگلیس در بغداد از حکومت بغداد خواست تا جهت سرکوب شورش سمکو شکاک و دولت ایران را یاری کند(صالح محمد امین، ۳۹۳).

در ژوئن سال ۱۹۱۹م شورش شیخ محمود حفید شکست خورد و خاندان شیخ محمود خود را به مرز کردستان ایران رسانده بودند و از جانب سمکو استقبال گرمی شده بودند و در پناه سمکو در آرامی بسر می بردند.(رفیق حلمی، ۱۹۹۸: ۶ / ۵۷۷). پس از بازگشت شیخ محمود به کردستان عراق و تشکیل حکومت کردستان در سال ۱۹۲۲م ارتباط وی با کردهای ایران هرچه بیشتر پیشرفت کرد و بخصوص با رؤسای قبایل و رهبران کردستان از جمله (محمود خان کانی سانان و محمود خان دزلی) و

نمایندگان (سقز و بوکان و کرمانشاه)، در این زمان رابطه میان سمکو شکاک و شیخ محمود در اوج خود بود و هر دوی آنها فکر استقلال کردستان را در سر می پروراندند. (رنجیار، سمایل خان شکاک، مجله رابه، ش ۳۱-۳۲).

قبل از بازگشت شیخ محمود به سلیمانیه سمکو به واسطه مصطفی پاشا یامولکی با کردستان عراق رابطه برقرار کرده بود که این مورد به انگیختن نفرت ترکیه از آنها شد (حلمی، ۱۹۹۸: ۵/۴۹۳). شیخ محمود پس از بازگشت به کردستان خواست که پاداش سمکو شکاک را چند برابر بدهد، و به گرمی از نامه های سمکو و سید طه استقبال می کرد (سجادی، ۱۹۵۹: ۹۹).

در جواب نامه ای شیخ محمود حفید آمادگی خود جهت استقبال از اسماعیل آقا را اعلام کرد که به سلیمانیه آمده و مهمان وی می شود، سمکو هم آمادگی خود برای این حکومت را اعلام کرد و هیأت استقبال با ریاست «طاهر افندی» تشکیل شد که در اواخر سال ۱۹۲۲ از جانب مردم شهر سلیمانیه از وی استقبال شد. (شیخ لثیف حفید، ۱۰۵). هنگام حضور سمکو، مصطفی پاشا یامولکی دوست دیرین سمکو با سخنان مفصل داستان زندگی سمکو را در میان مردم شهر سلیمانیه تعریف کرد. (رفیق حلمی، ۱۹۹۶: ۵۸۲/۶)

با این سفر سمکو به شهر سلیمانیه اتفاقات زیادی در حال وقوع بود که همه آنها در منفعت ترکیه بود، در همان زمان (رمزی بگ ترک) همراه با (فوضی بگ یوزباشی) از رواندز به سلیمانیه آمده و بصورت مخفیانه نزد شیخ محمود آمدند (همان، ۵۸۵).

سمکو به ترکها باور نداشت اما پسرش به نام (خسرو) نزد ترکها گروگان بود همچنین بیست هزار سکه وی در خزانه ترکیه بود، به همین جهت ترکها این رابطه سمکو و شیخ محمود را با فریب دادن هر دو طرف شکر آب کردند. علت اصلی به هم خوردن رابطه سمکو و شیخ محمود، بازگرداندن پسر سمکو به کردستان عراق و

همچنین بازگرداندن املاک مرزی به وی از سوی ترکها بود که با این اقدام اهداف ترکیه نیز تحقق یافت (همان، ۵۸۷).

نتیجه گیری

وخامت و عدم ثبات اوضاع سیاسی ایران و عراق، و اعلامیه ۱۴ بند ویلسن رئیس جمهور وقت ایالات متحده امریکا، فرصتی را برای شورش سمکو و شیخ محمود حفید آماده کرد. اسماعیل آقا جهت آزاد ساختن و استقلال مناطق زیر دست خود تلاش بسیار می کرد و به مدت یک دهه در تلاش و تکاپو بود. وجود دولت های بزرگ استعماری از جمله انگلیس و روسیه، اوضاع سیاسی ایران و عراق را نابسامان کرده بود، مخصوصاً بعضی اوقات این کشورها با سمکو و شیخ محمود پیمان بسته و پس از آن بنخاطر منافع خود عهد شکنی می کردند ترکیه به صورت مداوم برای رسیدن به منافع خود در پی ایجاد روابط دروغین با سمکوی شکاک و شیخ محمود حفید بود و دلیل آن جلوگیری از اتحاد میان آن دو و از بین بردن خطر اتحاد آن دو برای ترکیه بود. سمکو و شیخ محمود بر ضد ترکیه و انگلیس و عراق با هم همکاری کرده اند و وقتی حکومت عراق به شیخ محمود حمله کرد، خانواده وی به سمکو شکاک پناه برد.

منابع

۱. آ.آ. گرانوسکی و دیگران، (۱۳۸۹)، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران: پویش.
۲. ارفع، حسن، (۲۰۰۷)، کورده‌کان، تصحیح حامید گهوه‌ری، هه‌ولیر.
۳. امین، نوشیروان مستفای، (۲۰۰۷)، کوردو عه‌جه‌م، سلیمانی: چاپخانه‌ی روون.
۴. ته‌قی، احمد، (۱۹۷۰)، خباتی گه لی کورد له یاداشته‌ کانی احمد ته قیدا، بغداد: بی‌نا.

۵. حامد محمود، عیسی علی، (۱۹۹۲)، المساله الكردیه فی الشرق الاوسط منذ بدايتها حتى سنه ۱۹۹۱، مطبعه مدبولی.
۶. حیلمی، رفیق، (۱۹۹۸)، یادداشت، ب ۱-۲-۳، بغداد: چاپخانه روشنبیری و لاوان.
۷. رحمانیان، داریوش، (۱۳۹۱)، ایران بین دو کودتا، تهران: سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی دانشگاهها(سمت) مرکز تحقیق و علوم انسانی.
۸. رمزی قزاز؛ بزوتنه وه ی سیاسی و روشنبیری کانی کورد.
۹. رنجیار، (اسماعیل خانی شکاک)، (۱۹۹۵)، مجله رابه ر، ش ۳۱-۳۲، سال چهارم.
۱۰. روزنامه کردستان، شماره ۸، ۲۳-جمادالاول-۱۳۴۲.
۱۱. سجادی، علاالدین، (۱۹۵۹)، شورشه کانی کورد و کوماری عراق، بغداد: چاپخانه معاریف.
۱۲. سردشتی، یاسین، (۲۰۰۳)، کردستانی ایران، سلیمانی.
۱۳. شمزینی، عزیز، (۲۰۰۶)، جولانه وهی رزگاری نیشتمانی کوردستان، ترجمه فرید نئه سه سه رد، سلیمانی.
۱۴. صالح محمد امین، کورد و عجم، میژووی سیاسی کورده کانی عراق.
۱۵. غنی، سیروس، (۱۳۷۷)، ایران برآمدن رضا خان بر افتادن قاجار و نقش انگلیسیها، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نیلوفر.
۱۶. کسروی، احمد، (۱۳۸۴)، تاریخ هجده ساله آذربایجان، تهران: امیر کبیر.
۱۷. کوچیرا، کریس، (۲۰۰۴)، کورد له سده نوزده و بیست، ترجمه حمه کریم عارف، سلیمانیه: مطبعه شوان.
۱۸. لازاریف، (۲۰۰۸)، میژووی کردستان، ترجمه هوشیار عبدالله، اربیل.

۱۹. مدنی، سید جلال الدین، (۱۳۸۹)، تاریخ معاصر سیاسی ایران، وضع سیاسی ایران در سالهای ۱۲۹۹-۱۳۰۴، تهران: نشر انصاری.
۲۰. مدهنی، حسین، (۲۰۰۱)، کردستان و استراتژی دهوله تان، اربیل.
۲۱. مک داوول، دیوید، (۱۹۹۶)، تاریخ الاکراد، بیروت: الحدیث.
۲۲. مکی، حسن، (۱۳۶۱)، تاریخ بیست ساله ایران، مقدمات تغیر سلطنت، تهران: امیر کبیر.
۲۳. وان بروین سن، مارتین، (۱۳۸۷)، اسماعیل آقا سیمکو، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: ققنوس.

زمینه های رکود مکتب معتزله بصره در قرن سوم هجری

میترا سعادت^۱

چکیده

مکتب معتزله بصره یکی از جریان های کلامی اسلام بود که در نیمه دوم قرن اول هجری در منطقه بصره شکل گرفت. پیروان این جریان مدافع به کارگیری عقل در مباحث اعتقادی بودند و اگرچه به یک سری اصول مشترک معتقد بودند اما در تفسیر اصول اعتقادی دیدگاه های مختلفی داشتند که همین امر به ایجاد شاخه های متنوعی اعتزالی در مکتب بصره انجامید. این جریان به مدت یک قرن در عرصه های مختلف فرهنگی زمینه ساز تحولاتی تأثیر گذار بود و در فاصله ی سالهای ۱۹۸ تا ۲۳۲ ق یعنی از زمان حکومت مأمون تا پایان حکومت واثق به اوج پیشرفت خود رسید. اما در قرن سوم هجری فعایت های مکتب رونق خود را از دست داد و از پیشرفت باز ماند. مسئله مطرح شده این است که چرا مکتب معتزله ی بصره در قرن سوم هجری دچار رکود شد؟ یافته های تحقیق نشان می دهد که تبعات حاصل از وقوع قیام های متعدد که سرتاسر قرن سوم هجری بصره را درگیر خود کرده بود به همراه مشکلات اجتماعی موجود در بصره و مخالفت های شکل گرفته از طرف خلفا و اهل سنت و معتزلیان روی گردان از اعتزال به رکود مکتب بصره انجامیده است.

واژگان کلیدی: بصره، معتزله، مکتب معتزله بصره، رکود.

^۱. کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه شهید بهشتی. m.saadat33@yahoo.com

Mutazilism Basra field of recession in the third century AD

Abstract

Mutazilism was one of the Islamic theology currents that were of formed in the Basra area in the second half of the first century AD. The followers of this movement advocate the use of reason in the debates and although believed in a set of common principles they had different views on the interpretation of these principle and this fact led to the various branches of Mutazilites in the Basra school. This process was influential in different cultural developments for a century and between 198 to 232 AD from the reign of Mamun until the end of Vasegh, the progress reached its peak But school activities lost its boom in the third century AD and did not have any progress the issue raised is why Mutazilism Basra stagnated in the third century? The result show that the consequences of the Multiple uprising around the third century AD and social problems in Basra and the opposition formed by the caliph and sunnies and Mutazilites that gave up Mtazilism have led to stagnation of Basra school

Keyword: Basra , Mutazilism , Mutazilism Basra , recession.

مقدمه

مسلمین در آغاز به دلیل تعالیم صریح و روشن اسلام و وجود پیامبر(ص) در کنارشان، اختلافی در باب مسائل اعتقادی نداشتند، اما با فوت پیامبر(ص) و بروز مسائل سیاسی در مبحث جانشینی و رهبری مسلمین(صابری، ۱۳۹۱: ۲۵/۱) به همراه خروج مسلمین از جزیره العرب که منجر به رویارویی با پیروان سایر ادیان شد، مسلمین در مسائل اعتقادی با پرسش های کلامی روبرو شدند و تفسیر های جدیدی از اصول اعتقادی ارائه شد و درنهایت به شکل گیری فرقی چون قدریه، جبریه و مرجئه انجامید(فاضل، ۱۳۶۲: ۲). پس از آن گروهی با نام معتزله شکل گرفتند و اندیشه های خود را برپایه ی اندیشه های این فرق پی ریزی کردند (شهیدی، ۱۳۸۳: ۱۶۶) و تحت تأثیر فلسفه ی یونان (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۲) عقل را وارد مسائل اعتقادی اسلام کردند و در برابر شبهات مطرح شده از سوی پیروان سایر ادیان، به دفاع از اصول اعتقادی اسلام پرداختند. خاستگاه این جریان منطقه بصره بود و واصل بن عطا با طرح فاسق بودن مرتکب کبیره که جایگاهی میان مومن و کافر داشت، پایه گذار مکتب بصره شناخته شد. پس از شکل گیری بغداد در سال ۱۴۵ هجری شاخه ای از معتزله توسط بشر بن معتمر به بغداد منتقل شد و مکتب معتزله ی بغداد بنیان نهاده شد. این دو مکتب به یک سری اصول مشترک پای بند بودند اما در تفسیر اصول با هم اختلاف داشتند.

متکلمین این دو مکتب باعث پیشرفت جریان اعتزال در عرصه های مختلفی چون ایجاد شاخه های معتزلی، تربیت شاگردان، تألیف کتب متعدد و ترویج اندیشه های اعتزال شدند و در فاصله ی سالهای ۱۹۸ هجری تا ۲۳۲ هجری که همزمان با حکومت مأمون و معتصم و واثق عباسی بود، به اوج پیشرفت خود رسیدند.

از میان پژوهش های مرتبط با جریان اعتزال برخی از پژوهش ها به بررسی علل سقوط جریان اعتزال پرداخته اند. حسین صابری در کتاب تاریخ فرق

اسلامی (صابری، ۱۳۹۱: ۱۴۷/۱-۱۵۰) و علی آقا نوری در مقاله زمینه های سیاسی، اجتماعی اوج و فرود تفکر اعتزال (آقانوری، ۱۳۸۴: ۱۰۰). شاخص ترین علل را عقل گرایی افراطی معتزلیان و مخالفت های شکل گرفته از جانب اهل سنت می دانند و علی محمد ولوی در کتاب تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی (ولوی، ۱۳۶۷: ۳۴۲/۲) و مونتگمری وات در کتاب فلسفه و کلام اسلامی (وات، ۱۳۷۰: ۷۸) نقطه آغاز این افول را روی کار آمدن مخالفان اعتزال چون متوکل عباسی و فقهای اهل سنت می دانند و محمود فاضل حمایت های دستگاه خلافت از جریان اعتزال را در روند سقوط دخیل می داند (فاضل، ۱۳۶۲: ۲۰). فاخوری هم برخورد سخت گیرانه ی معتزلیان با پیروان عقاید مخالف اعتزال را مزید بر علت می داند (فاخوری، بی تا: ۱۳۶).

اما نکته ای که از بررسی این آثار به دست می آید این است که آنها به نقش رکود مکتب بصره و تأثیری که می توانست بر جریان سقوط اعتزال داشته باشد سخنی به میان نمی آورند و در بررسی روند سقوط تفکیکی میان مکتب بصره و بغدا قائل نمی شوند و تأثیر این عوامل بر هر دو مکتب را به یک اندازه می دانند و معتقدند این عوامل منجر به سقوط جریان اعتزال شد. اما نکته جدیدی که این تحقیق بدان می پردازد این است که این علل منجر به سقوط مکتب بصره نمی شود بلکه فعالیت های مکتب را برای مدتی مختل می کند و با روی کار آمدن ابوعلی جبایی فعالیت های مکتب باز از سر گرفته می شود و تا سقوط کامل راه درازی را طی کرد.

وقوع قیام های ویرانگر

بصره در دوران خلیفه ی دوم پایه گذاری شد و در ابتدا به خاطر ویژگی ارتباطی اش برای هدف های نظامی مورد استفاده قرار می گرفت (فروزانی، ۱۳۹۳: ۱۱۹) اما به مرور زمان جمعیت بصره افزایش یافت و اقوام مختلفی از ایران (بلاذری، ۱۳۳۷: ۵۱۱). و بخارا (بلاذری، ۱۳۳۷: ۵۲۵). و هندوستان (مسعودی، التنبیه و

الاشراف، ۱۳۶۵: ۳۳۸). در بصره سکنی گزیدند و به امور مختلف (بلاذری، ۱۳۳۷: ۵۲۳). مشغول شدند در کنار تنوع جمعیتی، تنوع ادیان موجود (بغدادی، ۱۳۴۴) به ایجاد جامعه فرهنگی در بصره انجامید. موقعیت جغرافیایی منطقه هم فرصت مناسبی برای تجارت دریایی فراهم آورد و تجار مختلف از سرزمین های دور مثل هند (ابن رسته، ۱۳۸۰: ۱۰۸). و یمن (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱۶۲/۱). برای امور داد و ستد وارد بصره می شدند و به رونق اقتصادی منطقه کمک می کردند و همین امر جایگاه اقتصادی بصره را تا قرن سوم هجری در منطقه بالا برد (فروزانی، ۱۳۹۳: ۱۲۱).

از طرف دیگر وجود مکتب معتزله ی بصره جایگاه فرهنگی ویژه ای به منطقه داده بود و سران معتزلی به تربیت شاگردان (عبدالجبّار همدانی، ۱۴۰۶: ۳۳۳) و تألیف کتب در زمینه های مختلف (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۲۹۶). و برگزاری مجالس مناظره مشغول بودند (عبدالجبّار همدانی، ۱۴۰۶: ۲۶۴). و بصره شهری توسعه یافته به حساب می آمد. اما در قرن سوم هجری تمام این فعالیت ها به یکباره تعطیل شد و بصره جایگاه خود را در تمامی زمینه ها از دست داد که یکی از عوامل آن وقوع قیام های متعدد در این منطقه بود.

یکی از این قیام ها را قوم زط^۱ برپا کرد. آنها به خاطر قحطی هایی که در هندوستان روی داد به اهواز و بصره مهاجرت کردند و کم کم قدرت گرفتند تا جایی که در سال ۲۱۹ هجری هم زمان با حکومت معتصم به فرماندهی محمد بن عثمان در راهها به راهزنی و غارت اموال مردم پرداختند و حتی غلات را از خرمن ها غارت

۱. گروه های زط از اقوام جنوب شبه قاره ی هند و سرزمین سند بودند و مهارت آنها در نواختن عود سبب شد بهرام گور ده هزار از آنها را از سند بخر ایران منتقل کند و در مناطق مختلف سکونت دهد. به مرور زمان جمعیت آنها افزایش یافت و با ورود اسلام بسیاری از آنها مسلمان شدند و در فتوحات سند مسلمین را یاری دادند. معاویه و حجاج بن یوسف گروهی از این قوم را به مناطق شام و کسکر منتقل کردند و در امور نظامی و پاسداری از بیت المال از آنها بهره می گرفتند تا اینکه در زمان مأمون امنیت منطقه بصره را برهم زدند (عالم زاده، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۲۰).

کردند و کشتی های تجاری را غارت کردند (مسعودی،التنبیه و الاشراف، ۱۳۶۵: ۳۳۸). میزان خسارتی که آنها به مردم و کشت و کار آنها وارد کردند به حدی وسیع بود که معتصم مجبور شد فردی به نام عجیف بن عنبسه را برای پیکار با آنها به بصره بفرستد ، عجیف بن عنبسه در طی ۹ ماه پیکار موفق شد ۳۰۰ نفر از آنها را کشته و ۵۰۰ نفر دیگر را اسیر کند(مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۳۸). و آنها را در سال ۲۲۰ هجری تحویل حکومت دهد.

حدود ۹ ماه رویارویی با قومی که بنا بر گفته ی طبری ۲۷ هزار نفر بودند که از این میزان حدود ۱۲ هزار نفر از آنها جنگاور بودند نشان از قدرتمندی آنها دارد ، پس میزان خسارتی که بر تجارت و بر کشاورزی وارد آوردند بسیار وسیع بوده است و در کنار آن رعب و وحشتی که در دل مردم ایجاد می کردند مشکلات بیشتری به بار آورد. بعد از اینکه این قوم را سرکوب کردند بشرین سمیدع به فرمان معتصم آنها را به مرزهای روم در عین زربه تبعید کرد(طبری ، ۱۳۵۴: ۱۳/۵۸۰۳).

پس از فروکش کردن شورش زط ها هنوز بصره از زیر تبعات قیام خارج نشده بود که این بار قیام بزرگتری به وقوع پیوست که مدت ۱۵ سال بصره را تحت تأثیر قرار داد ، این قیام به قیام زنگیان معروف است.

در سال ۲۵۵ هجری همزمان با حکومت مهتدی در ناحیه ی فرات بصره فردی به نام علی پسر محمد که مدعی بود از اعقاب حضرت علی (ع) است، به پا خواست(مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۷۰/۲) وی بعد از طی مسیری از بحرین وارد بصره شد و در میان قوم بنی ضبیعه منزل گزید و جماعتی پیرو وی شدند. در این زمان محمد بن رجاء حاکم بصره بود و بصره صحنه ی زد و خورد دو گروه از مردم بصره به نام بلالیان و سعدیان^۱ بود این دو گروه قدرت برتر را در بصره در دست داشتند زیرا

^۱. بلالیان و سعدیان دو گروه درگیر در منطقه ی بصره بودند که دشمنی میان آنها نظم و آرامش منطقه را برهم می زد و در منابعی که مورد مطالعه قرار گرفت به علل دشمنی و درگیری آنها اشاره ای نشده بود.

علی بن محمد در صدد بود که یکی از این دو گروه را با خود همراه کند تا از حمایت و قدرت نظامی آنها بهره مند شود، اما در این امر موفقیتی کسب نکرد و به ناچار از بصره خارج شد (طبری، ۱۳۵۴: ۱۴/۶۳۰۹).

محمد بن رجاء حاکم بصره خانواده علی بن محمد و گروهی از کسانی که پیرو وی بودند را زندانی کرد و بعد از مدتی همزمان با برکناری ابن رجاء از منصبش با شدت گرفتن درگیری بلالیان و سعدیان و حمله ی آنها به زندان های بصره برای آزادی یاران خویش، خانواده ی علی بن محمد و پیروان وی نیز از زندان رها شدند و علی بن محمد با شنیدن این خبر و وضعیت آشوب زده ی بصره به این منطقه بازگشت. در این زمان گروهی از غلامان که در وضعیت رفاهی نامناسبی بودند، جذب وعده های علی بن محمد شدند و به وی پیوستند (طبری، ۱۳۵۴: ۱۴/۶۳۱۱).

علی بن محمد که عنوان صاحب الزنج گرفت به غلامان وعده ی ملک و املاک داد و همراه با آنها به غارت دهکده های اطراف بصره و غارت اموال مردم پرداخت (ابن اثیر، بی تا: ۱۲/۱۰۴). مردم بصره برای مقابله با وی تحت رهبری فردی به نام حماد ساجی به جنگ زنگیان رفتند اما در نبرد با آنها شکست خوردند و تلفات سنگینی متحمل شدند و این مسئله بر ترس آنها افزود (طبری، ۱۳۵۴: ۱۴/۶۳۴۲).

زنگیان ضمن غارت دهکده ها و بازارها، ساکنان این مناطق را قتل عام می کردند (ابن اثیر، بی تا: ۱۲/۱۰۶) و بسیاری از زنان هاشمیان و قریشیان را اسیر کرده و آنها به قیمت ۲ تا ۳ درهم می فروختند (مسعودی، مروج الذهب، ۱۳۶۵: ۲/۶۰۶)، آنها نه تنها کشتی های باری (طبری، ۱۳۵۴: ۱۵/۶۳۹۸). بلکه کشتی های حامل حاجیانی که به مکه می رفتند را نیز غارت می کردند (ابن اثیر، بی تا: ۱۲/۷۵) و مسافران آن را به اسیری می بردند (طبری، ۱۳۵۴: ۱۵/۶۳۹۹)، غارت این کشتی ها در کنار راهزنی هایی که از زمان زط ها شروع شده بود به اقتصاد و بازرگانی منطقه ضربه وارد کرد و تجارت را از رونق انداخت (طبری، ۱۳۵۴: ۱۵/۶۴۲۶). از آنجا که

تجارت و بازرگانی باعث گرد هم آمدن اقوام و ملل مختلف و تبادل افکار و اندیشه ها می شد (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۲۹۵) و به رونق مجالس بحث و مناظره کمک می کرد ، پس با به خطر افتادن تجارت ، معتزلیان چنین موقعیتی را از دست دادند. از طرفی ترس از کشته شدن به همراه خرابی ها و ویرانی هایی که به بار آمده بود (مسعودی، مروج الذهب، ۱۳۶۵: ۶۳۴/۲) باعث کاهش جمعیت بصره شد و بسیاری از مردم در پی شغل و حفظ جان خود منطقه را ترک کردند (طبری، ۱۳۵۴: ۶۴۰۱/۱۵).

آن تعداد از مردم هم که در بصره باقی مانده بودند دچار چنان وضعیتی بودند که آب برای خوردن نداشتند و در پناهگاه ها زندگی می کردند و فقط شبها بیرون می آمدند و به خاطر نبود غذا به خوردن سگ ها و گربه ها روی می آوردند (مسعودی، ۱۳۶۵: ۶۰۶/۲).

ویرانگری های زنگیان در سال ۲۷۰ هجری بعد از ۱۵ سال به وسیله ی ابواحمد بن متوکل برادر معتمد خلیفه ی عباسی سرکوب شد. ویرانی های به بار آمده در طی این ۱۵ سال خارج از وصف بود (مسعودی، مروج الذهب ۱۳۶۵: ۶۳۴/۲). و فرصتی برای احیا می طلبید اما چنین فرصتی ایجاد نشد زیرا باز قیامی دیگر بصره را فرا گرفت.

در سال ۲۸۶ هجری فردی به نام ابوسعید جنابی در بحرین قیام کرد و قرمطیان زیادی از وی حمایت کردند وی پس از حمله به دهکده های اطراف به دروازه های بصره رسید. (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۴۳ / ۵). چنین تظاهر می کرد که قصد حمله به بصره را دارد امیر بصره احمد بن یحیی واثقی به خلیفه نامه نوشت و وضعیت را با وی در میان گذارد (ابن اثیر، بی تا: ۱۳ / ۱۳). پس از آن که کار قرمطیان بالا گرفت و به نزدیکی بصره رسیدند. وحشت سراسر بصره را فرا گرفت و احمد واثقی از خلیفه طلب کمک کرد و خلیفه چندین کشتی جنگی به همراه سپاهی تحت فرماندهی

عباس بن عمر عنوی فرستاد (ابن اثیر، بی تا: ۱۳/ ۱۷). قرمطی ها در طی برخورد با این سپاه همه ی آنها را شکست دادند و ۷۰۰ نفر از این سپاه اسیر شده و بقیه گردن زده شدند (مسعودی، مروج الذهب، ۱۳۶۵: ص ۶۵۹). مردم بصره از این قضیه ترسیده و قصد ترک شهر را داشتند اما امیر بصره مانع آنها شد (ابن اثیر، بی تا: ۱۳/ ۱۸). و برای جلوگیری از ورود مهاجمان دستور ساخت دیواری دور شهر داده شد (مسعودی، مروج الذهب، ۱۳۶۵: ۶۵۸/۲).

تبعات حاصل از این قیام ها باعث برهم خوردن نظم و امنیت منطقه شد و این امر روند ورود علاقه مندان به آموزش های معتزلی به بصره را مختل کرد و سران معتزلی بصره از وجود شاگردان بی بهره ماندند (ابن مرتضی، ۱۹۶۱: ۷۲) و حیات مکتب در نبود آنها با خطر مواجه شد چرا که اندیشه های مکتب از طریق چنین شاگردانی به نسل های بعد و مناطق دیگر منتقل می شد (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۱۴). از طرف دیگر با از میان رفتن مساجد به عنوان مکان های آموزش و ترویج عقاید معتزلی امکان برپایی کلاس های درس از آنها گرفته شد. (طبری، ۱۳۵۴: ۶۴۱۳/۱۵).

علاوه بر چنین مشکلاتی از میان رفتن تجارت و بازرگانی منطقه هم به ضرر معتزلیان تمام شد چرا که ورود تجار مختلف از ملل مختلف با ادیان و فرهنگ های مختلف امکان آشنایی معتزلیان با اندیشه های پیروان سایر ادیان را فراهم می کرد و روح پویایی و تحرک را در آنها به وجود می آورد و معتزلیان را تشویق به مباحثه با آنها و فراگیری فنون جدید می کرد (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۲۹۵). و از طرف دیگر همین تجار می توانستند اندیشه های معتزلی را به سایر مناطق برده و علاوه بر ترویج این عقاید، علاقه مندانی را جذب اعتزال کرده و شاگردانی برای معتزلیان فراهم آورند (ابن مرتضی، ۱۹۶۱: ۱۰۱). و چه بسا خود معتزلیان از این طریق برای ترویج اندیشه های خود راهی سایر دیار می شدند (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۱۴). اما با از میان رفتن امنیت منطقه روند ورود این تجار کاهش یافت و معتزلیان چنین مزایایی را نیز

از دست دادند. حال با وجود چنین وضعیتی دیگر جایی برای زندگی باقی نمی ماند و ما در این دوره شاهد کوچ کردن سران معتزلی بصره به سایر مناطق هستیم که شحام (عبدالجبار همدانی، ۱۴۰۶ه: ۲۸۰). و ابوعلی الجبایی (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۱۹). از آن جمله بودند.

تمام این مسائل فعالیت های مکتب را مختل کرد به طوری که دیگر شاهد شکل گیری شاخه های متعدد معتزلی در بصره نیستیم و تعداد کم سران معتزلی بصره حکایت از وضعیت آنها دارد (بغدادی، ۱۳۴۴: ۱۲۳). در این دوران پر آشوب یوسف بن شحام مهم ترین استاد مکتب معتزلی بصره بود که در طی قیام صاحب الزنج به اردوگاه وی آورده شد و مورد بازخواست قرار گرفت و شحام که خود را در معرض تهدید وی دید از بصره خارج شد (همدانی، ۱۴۰۶: ص ۲۸۰). این امر نشان می دهد که هیچ چیز نمی توانست امنیت وی را تضمین کند و تنها راه حل را خارج شدن از بصره می دانست.

شحام به خاطر شرایط بصره و سیاست های حکومتی نتوانست به برپایی مجالس درس و تربیت شاگردانی بپردازد که راه وی را ادامه دهند و به عنوان یک شاخه ی خاص در مکتب معتزله ی بصره شناخته شود. در کتب ملل و نحل نویسان در کنار تمامی شاخه های مشهور معتزله ی بصره به شاخه ای خاص که به او نسبت داده شود بر نمی خوریم مثلاً در کتاب ملل و نحل شهرستانی نامی از شاخه ی منتسب به شحام به میان نمی آید و حتی به عقاید وی هم اشاره نمی شود گویی که چنین شاخه ای وجود ندارد.

در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری هم ذکری از شاخه ی منتسب به وی نمی آید اما به عقاید وی اشاره می کند (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۰۳ و ۱۴۹). ابن مرتضی نیز در کتاب طبقات المعتزله تنها اشاره ی کوتاهی به شحام می کند و اطلاعات بیشتری ارائه نمی دهد (ابن مرتضی، ۱۹۶۱: ۷۲). بغدادی هم اگرچه شاخه ی شحامیه را منسوب به

شحام معرفی می کند (بغدادی، ۱۳۴۴: ۱۲۳). اما ویژگی های یک فرقه یا شاخه ی منتسب به معتزله را ندارد زیرا اسمی از پیروان وی به میان نمی آورد و به شرح فعالیت های علمی وی نمی پردازد و در ذکر عقاید وی به نوعی کمبود اطلاعات از طرف نویسنده برمی خوریم زیرا بغدادی در ذکر عقاید سایر شاخه های معتزلی با وجود فاصله ی زمانی زیادی که با آنها دارد به تفصیل سخن می گوید اما در مورد شحام اطلاعات کمی ارائه می دهد در حالی که فاصله ی زمانی کمتری با روزگار وی دارد. پس این وضعیت حاکی از این امر است که شحام موفق به برگزاری کلاس های درس در بصره نشد و پیروان زیادی هم نداشت تا راه وی را ادامه دهند و تنها شاگرد وی ابوعلی جبایی بود که او هم در این شرایط سخت بصره را ترک کرد و به بغداد رفت (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۱۹). و بعداً یک فرقه ی منسوب به خود را پایه گذاری کرد.

مشکلات اجتماعی

در کنار این قیام ها مشکلاتی دیگر نیز گریبان مردم را گرفته بود که از آن جمله میتوان به درگیری های موجود در میان مردم بصره اشاره کرد که امنیت و آرامش جامعه را بر هم می زد و هم چنین مانع اتحاد آنها در برابر قیام های رخ داده در بصره می شد. درگیری این گروه ها در جریان قیام زنگیان افزایش یافت و بر روند خرابی ها و ناآرامی ها افزود. بلالیان و سعدیان (ابن ابی الحدید، بی تا: ۲/۳۱۳). از جمله گروه های درگیر در بصره بودند که باعث دو دستگی در میان مردم شدند. زمانی که صاحب الزنج قیام خود را آغاز کرد نیاز به متحدی داشت تا بتواند به وسیله ی آن قیام را به سرعت در بصره پیش ببرد پس چشم طمع به همکاری یکی از این دو گروه دوخت، این مسئله قدرتمندی این گروه ها را در جامعه می رساند به طوری که از آنها چنین انتظار می رفت که قیامی را همراهی کرده و در روند آن تأثیر بگذارند ولی صاحب الزنج در زمینه جذب این گروه ها هیچ موفقیتی کسب

نکرد. اما به هر حال درگیری های آنها ناخواسته در پیشرفت کار صاحب الزنج موثر واقع شد، چرا که وجود این دو جناح باعث دو دستگی و عدم اتحاد در میان مردم می شد و هیچ کدام از این دو گروه حاضر نمی شدند تحت رهبری دیگری به جنگ با زنگیان بروند (طبری، ۱۳۵۴: ۱۵ / ۶۴۱۴). از طرف دیگر در جریان درگیری هایی که بین خودشان داشتند با آزاد کردن حامیان صاحب الزنج از زندان زمینه را برای قیام وی محیا کردند.

وجود چنین مشکلاتی در جامعه ی بصره نظم و آرامش منطقه را بر هم می زد و بر روند ویرانی های ناشی از قیام ها می افزود و امنیت منطقه را مختل می کرد و از آنجا که حیات جامعه ی معتزلیان را ورود تازه واردین به مذهب معتزله تقویت می کرد (ابن مرتضی، ۱۹۶۱: ۱۰۱). وجود چنین جو پر آشوبی مانع از ورود آنها به بصره می شد.

پس از سپری شدن قیام ها، منطقه نیاز به بازسازی داشت تا جنب و جوش قبلی را بازیابد و باز هم مجالس درس برپا شود و منطقه حیات علمی خود را تجدید کند اما چنین نیازی برآورده نشد به طوری که در سال ۳۸۴ هجری هم زمان با حکومت معتضد خلیفه ی عباسی، مردم بصره به همراه خطیبان و متکلمان و عالمان نزد معتضد رفتند و از جور حکام و مشکلات متعدد منطقه شکایت کردند (مسعودی، مروج الذهب، ۱۳۶۵: ۲ / ۶۳۳). این حاکمان منصوب از طرف حکومت وظیفه ی بازسازی منطقه و برقراری نظم و آرامش را برعهده داشتند اما شکایت مردم نشان می دهد که منطقه با مشکلات متعددی روبرو بود که یکی از مهم ترین عوامل آن حاکمانی ظالم بود که امنیت را برهم زده و به مشکلات رسیدگی نمی کردند. شکایت متکلمان از این وضعیت نشان می دهد که تجدید حیات علمی با مشکلات متعددی روبرو بود و نبود فعالیت های علمی و آموزشی این وضعیت را به خوبی نشان می دهد.

رشد جریان های مخالف اعتزال

ویرانی ناشی از قیام های متعدد و مشکلات موجود در جامعه ی بصره تنها مشکلاتی نبود که مکتب معتزله ی بصره با آن دست به گریبان بود. در این دوران ما شاهد شکل گیری جریان های مخالف با اعتزال هستیم که مخالفت آنها در پهنه ای گسترده مشکلات مکتب بصره را دو چندان می کرد و این امر هر گونه حمایت از جریان اعتزال را مسکوت می گذاشت. در اینجا به بررسی جریان های مخالف با اعتزال و تأثیر آنها بر مکتب اشاره خواهد شد.

الف. مخالفت دستگاه حکومت

در چنین دوران سختی متکلمان بصره حامی نداشتند که آنها را یاری کند و این بار برخلاف سالهای قبل که خلفای عباسی حمایت خود را از اعتزال نشان دادند و در روند پیشرفت مکتب موثر واقع شدند و حتی اندیشه اعتزال را به عنوان اندیشه ی برتر برکشیدند (ابن مرتضی، ۱۹۶۱: ۴۹). با روی کار آمدن خلیفه متوکل وضعیت دگرگون شد و وی به مخالفت صریح با اعتزال برخاست و این روند مخالفت در جانشینان وی ادامه پیدا کرد.

در دوران متوکل مردم از بحث کردن در مورد قرآن نهی شدند و وی مخالفت خود را با اعتزال به جایی رسانید که نامه هایی در نهی از جدال و مسائل کلامی به سراسر مملکت فرستاد و مردم را از بحث و جدل نهی کرد (یعقوبی، ۱۳۶۶: ۲/ ۵۱۳). وی هم چنین مخالفان معتزلی چون احمد بن نصر خزاعی را که در دوران واثق به جرم مخالفت با خلق قرآن زندانی شده بود، آزاد کرد و مورد احترام قرار داد و به حمایت از بزرگان اهل سنت پرداخت و به آنها فرمان ترویج حدیث و سنت را داد (مسعودی، مروج الذهب، ۱۳۶۵: ۲/ ۴۹۶).

روند مخالفت با اعتزال در خلفای بعدی هم برقرار ماند و خلیفه معتمد در سال ۲۷۹ هجری فرمان داد تا وراقان را قسم دهند که کتاب های کلام و منطق و فلسفه را

نفروشند(طبری، ۱۳۵۴: ۱۵ / ۶۶۴۸). وجود چنین برخوردهایی با اهل کلام به همراه وضعیتی که گریبان بصره و محافل متکلمی را گرفته بود فعالیت مکتب را مختل کرده بود به طوری که احیای آن امری بعید به نظر می رسید. پس از آن در سال ۲۸۴هجری به روزگار خلیفه معتضد در یک روز جمعه در مساجد بانگ زدند که اگر کسی به مناظره و جدل پردازد حرمت از او برداشته می شود و مستوجب تازیانه می شود(طبری، ۱۳۵۴: ۱۵ / ۶۶۷۵). این مسئله امکان برپایی مجالس بحث و گفتگو را از آنها گرفت(یعقوبی، ۱۳۸۷: ۲ / ۵۱۳).

ب. مخالفت اهل سنت

یک گروه دیگر از مخالفین متکلمان معتزلی فقهای اهل سنت بودند که مورد احترام مردم و خلفای عباسی بودند از آنجا که فقه و قضا اساس احکام سیاسی شناخته می شد بسیاری از مشکلات را محدثان و قاریان و فقها برطرف می کردند و خلفا هم در بسیاری از امور با فقها مشورت می کردند و آنها به گونه ای رابط دینی مردم و خلفا بودند و خلفا از طریق فقها بر مردم حکم می راندند و نفوذشان را بر مردم محکم تر می کردند پس ناگزیر بودند که مقام و منزلت فقها را برتری ببخشند(زیدان، ۱۳۷۳: ۸۳۱).

صحابه ی پیامبر اولین فقهایی بودند که احکام فقهی را بر اساس احادیث پیامبر و آیات قرآن بیرون کشیدند. اما زمانی که مسلمانان فتوحات خود را گسترش دادند و با ملل دیگر ارتباط برقرار کردند و علوم آنها در میان مسلمانان نفوذ کرد تحولی عظیم در علوم اسلامی ایجاد شد. احتیاجات مردم به احکام و سایر مسائل فقهی متنوع شد و دیگر قرآن و حدیث جوابگوی مسائل فقهی آنها نمی شد.

در این دوران بود که مکاتب فقهی در جهان اسلام شکل گرفت یکی در سرزمین حجاز به پیشوایی مالک بن انس، که پیروان وی به اهل حدیث معروف بودند و

مکتب دیگر مکتب ابوحنیفه در عراق بود که پیروان وی به اصحاب رأی معروف بودند و دو مکتب دیگر شافعی و حنبلی بودند.

حمایت های دستگاه حکومت از جریان اعتزال به همراه فشاری که بر سران اهل سنت وارد کردند مخالفت هایی را علیه معتزلیان برانگیخت و این مخالفت به مخالفت با رأی هم کشیده شد. از آنجایی که فقهای زیادی در بصره حضور داشتند پس به تبع باید با این مخالفت ها همراهی کردند.

اولین گروه از فقهای اهل سنت بصره شامل جابر بن یزید ازدی (موسوعه طبقات الفقها، ۱۴۲۰: ۳۰۵). رفیع بن مهران (موسوعه طبقات الفقها، ۱۴۲۰: ۳۴۹). عبدالله بن زید ازدی (موسوعه طبقات الفقها، ۱۴۲۰: ۴۳۵). ابن سیرین، مسلم بن یسار (موسوعه طبقات الفقها، ۱۴۲۰: ۵۲۸). حمید بن عبدالرحمن (موسوعه طبقات الفقها، ۱۴۲۰: ۳۳۴) می باشد و دومین گروه آنها شامل قتاده بن دعامه (موسوعه طبقات الفقها، ۱۴۲۰: ۴۹۳)، ابو ایوب سختیانی (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ۷۸). ابو عبدالله یونس بن عبید مولى عبدالقیس (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ۶۵۰). ابو عون عبدالله بن عون بن اربطبان (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ۳۴۲). ابوهانی، اشعث بن عبدالملک حمرانی (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ۷۲)، اسماعیل بن مسلم مکی، ابوبکر هشام بن ابی عبدالله ربیع دستوایی، داود بن ابی هند (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ۱۸۶). حمید بن تیروییه ی طویل، عثمان بن موسی تیمی (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ۳۷۶). سواد بن عبدالله بن قدامه التمیمی (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ص ۲۵۸)، عبدالله بن حسن بن حصین عنبری (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ۳۷۱). ابوسعید عبدالرحمان بن مهدی بن حسان عنبری (موسوعه طبقات الفقها، جزء الثانی، ۱۴۲۰: ۳۱۱). می باشند.

این فقها از همان ابتدا مخالفت خود را با عقل و رأی ابراز کردند به طوری که رأی را نوعی بدعت دانستند و از به کار بردن آن در مباحث دینی خودداری کردند. قتاده از کسانی بود که در مورد عمرو بن عبید بدگویی می کرد و عاصم احوال از او پرسید: «آیا چنین می بینم که علماء بعضی درباره ی بعضی دیگر زشت و بد می گویند». او هم گفت: «ای احوال آیا نمی دانی که چون کسی بدعتی بگذارد شایسته ی آن است که به بدی یاد شود تا از آن حذر به همه رسد» (شهابی، ۱۳۵۴: ۳ / ۶۲۷). در اینجا منظور وی از بدعت ها همان به کار بردن عقل در مباحث دینی بود که در برابر آن چنین موضعی می گیرد.

فقهای اولیه ی بصره مخالفت خود را اینگونه ابراز می کردند اما کم کم با شکل گیری مکاتب فقهی اهل سنت، فقهای این مکاتب مخالفت خود را به گونه ای دیگر ابراز کردند. بغدادی در کتاب خویش موارد متعددی از عقاید معتزلیان را بیان کرده که حکم تکفیر آنها از طرف اهل سنت بیان شده است که وجهه ی آنها را در میان مردم از بین برده اند.

فقها حتی مردم را از نماز خواندن پشت سر معتزلیان بر حذر می داشتند و محمد بن حسن شیبانی فتوا داد که هر کس پشت سر مردی معتزلی نماز بخواند باید نماز خود را دوباره بخواند (بغدادی، ۱۳۴۴: ۱۱۹). این حکم در بی اعتبار کردن معتزلیان در بین مردم تأثیر به سزایی داشت. فقها حتی پا فراتر نهاده و همان طور که حکومت برای سرکوب مخالفان عنوان زندیق را بر آنها می چسباند آنها نیز معتزلیان را زندیق می خواندند و ابویوسف قاضی و احمد بن حنبل (ابن جوزی، ۱۳۸۹: ۶۸). از فقهای بودند که حکم زندیق بودن معتزلیان را صادر کردند. آنها تا جایی وجهه ی معتزلیان را نابود کردند که فقهای مدینه و مالک بن انس و شافعی (بغدادی، ۱۳۴۴: ۱۱۹). از پذیرش گواهی معتزلیان خودداری کردند و بر علم کلام هم هجوم برده و آن را نزد مردم بدترین علم روی زمین جلوه دادند به طوری که شافعی علم کلام را از همه ی

بلاها بدتر دانست و چنین گفت: «هرگاه بشنوم کسی می گوید اسم عین مسمی است یا غیر آن؟ گواهی می دهم که از اهل کلام است و بی دین و فتوای من در مورد اهل کلام این است که چوب زده شود و آنان را در میان مردمان بگردانند و بگویند این است جزای آنکه کتاب و سنت را ترک کرده است» (ابن جوزی، ۱۳۸۹: ۶۸).

وجود چنین فتواهایی از طرف فقهای اهل سنت که رهبران دینی مردم محسوب می شدند و مردم هم از آنها اطاعت می کردند روند بی اعتباری معتزلیان را شدت بخشید. تبلیغات گسترده ی آنها در ترویج افکار اهل سنت و نیاز مردم به احکام فقهی مهم ترین دلایل گرایش مردم به اهل سنت به حساب می آید از آنجا که بسیاری از این فقها منصب قضاوت داشتند، می توانستند در راه ترویج افکار اهل سنت تلاش کرده و مردم را با خود همراه کنند مثل قاضی ابویوسف که از شاگردان ابوحنیفه بود و از طرف هارون الرشید مقام قضاوت کل کشور را در دست داشت. به خصوص که خود خلیفه هم پیرو اهل سنت بود و این امر باعث گرایش بیشتر مردم به اهل سنت می شد. اما در این دوران غلبه ی عنصر ترک در دستگاه خلافت زمینه را جهت حذف جریان های فکری مهیا می کرد (ولوی، ۱۳۶۷: ۳۴۲/۲).

از طرفی چون مخالفت ها از طرف حکومت وقت صورت می گرفت معتزلیان از برپایی کلاس های درس و ترویج اندیشه های معتزلی می ترسیدند چرا که امکان از دست دادن جانشان وجود داشت. (طبری، ۱۳۵۴: ۶۶۷۵/۱۵). چنین ترسی در میان علاقه مندان به اعتزال هم وجود داشت چرا که با برخورد حکومت روبرو می شدند و این امر مانع از روی آوردن علاقه مندان به مجالس درس معتزلی می شد (یعقوبی، ۱۳۸۷: ۵۱۳/۲). اما یکی از تأثیرات بزرگ چنین مخالفت هایی در میان خود معتزلیان دیده شد به طوری که در این دوره شاهد روی گرداندن معتزلیان از

جریان اعتزال هستیم و آنها تحت تأثیر این مخالفت ها به سایر جریان های موجود جامعه می پیوستند که در قسمت بعد به آنها اشاره می کنیم.

معتزلیان روی گردان از اعتزال

جریان مخالفت اهل سنت با اعتزال چنان گسترده بود که هم تأثیر زیادی در بی اعتبار کردن اندیشه های اعتزال در جامعه داشت و هم بر اندیشه سران معتزلی تأثیر گذاشت. در این دوران به علت گسترش یافتن جریان مخالفت اهل سنت با اعتزال (ابن خلدون، ۱۳۴۷: ۲ / ۹۵۷). شاهد روی گرداندن تعدادی از معتزلیان از جریان اعتزال هستیم و این یک پدیده ی جدید در میان معتزلیان بود که تا قبل از این بی سابقه بود معتزلیانی که جریان اعتزال را رها می کردند به سایر جریان های موجود در جامعه می پیوستند و خطر بیشتری برای مکتب داشتند چرا که آنها با اندیشه های اعتزال آشنایی بیشتری داشتند و می توانستند ضربات جبران ناپذیری بر اعتزال وارد کنند. از جمله معتزلیانی که اعتزال را رها کردند ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن اصفهانی بود که به جریان امامیه پیوست ، وی همزمان با ابوعلی جبایی بود و جبایی با وی در مبحث امامت و اثبات آن مجلسی در حضور ابو محمد قاسم بن محمد کرخی برگزار کرد. ابن ندیم کتاب های الامامه و نقض الامامه علی بن علی را به وی نسبت می دهد (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۳۲).

ابوعیسی محمد بن هارون بن محمد بن وراق هم از متکلمان معتزلی با فراستی بود که متهم به پیروی از دوگانه پرستی شد و ابن ندیم کتابهای المقالات ،الحدث ، الامامه الکبیر،الرد علی النصارى کبیر و... را از تألیفات وی می داند (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۱۶). این فرد در اندیشه ی ابن راوندی تأثیر گذاشت و به گونه ای راوندی هم از اعتزال کناره گیری کرد. ابوالحسین احمد بن یحیی راوندی از مردم مرورود بود و در علم کلام حاذق و دانا بود ولی عواملی باعث شد که وی علمش را کنار بگذارد. ابن ندیم معتقد بود او علمی بیش از عقلش داشت و علت کار وی به این مسئله برمی

گردد. وی تا به جایی از اعتزال دوری گزید که کتاب هایی بر رد معتزله نوشت مثل کتاب الرد علی المعتزله فی الوعید و المنزلہ بین المنزلتین و... (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۱۸).

ابوحفص حداد هم از دیگر معتزلیانی بود که اعتزال را رها کرد و ابوعلی جبایی برای رد عقاید وی تلاش کرده و ابن ندیم کتاب الجاروف فی تکافی الادله را به حداد نسبت می دهد (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۱۶).

خطر رشد چنین جریانی با روی گردانی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری از اعتزال شدت گرفت. ابوالحسن اشعری که مدت ۴۰ سال به آموختن اندیشه های اعتزال پرداخت، در نهایت اعتزال را رها کرد و به جریان اهل سنت پیوست (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۳۹). و این امر معلول قدرت یافتن اهل سنت و مخالفت های آنان با جریان اعتزال و جایگاه متزلزل اعتزال در جامعه بود. او در این زمینه تحت تأثیر آراء عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلانسی و حرث بن اسد محاسبی از سران اهل سنت بود (ابن خلدون، ۱۳۴۷: ۹۵۷). روی گردانی وی از اعتزال به عنوان یکی از معتزلیانی که مدت ۴۰ سال از اندیشه های اعتزال حمایت کرد ضربه سنگینی به اعتزال وارد آورد. وی در ملاء عام از اندیشه های اعتزال کناره گرفت و اندیشه های آنها را مخالف اسلام قلمداد کرد (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۳۹). و به برگزاری جلسات مناظره با سران معتزلی پرداخت و در بسیاری از این جلسات اندیشه های آنها را زیر سوال برد مثل مناظره هایی که با استادش ابوعلی جبایی در زمینه های مختلف کلامی (ابن خلکان، ۱۹۷۰: ۲۶۷/۴) داشت و در بسیاری از آنها استادش را شکست داد (بغدادی، ۱۳۴۴: ۱۲۷) وی اندیشه های خود را برپایه ی اندیشه های معتزلی بنیان نهاد و با حذف دیدگاه های افراطی معتزله (فاخوری، بی تا: ۱۳۶). مذهبی جدید پایه گذاری کرد (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱/۵۰). روی گردانی چنین کسانی مکتب را با نوعی خلأ در رهبری مکتب روبرو کرد در حالی که هرکدام از آنها خود می

توانستند شاگردان بسیاری را آموزش دهند و چه بسا شاخه ای جدید در مکتب پایه گذاری کنند و اندیشه های جدیدی را عرضه کنند.

نتیجه گیری

رکود به وجود آمده در مکتب بصره از طرفی نتیجه وقوع قیام های متعددی بود که در منطقه ی بصره رخ داد و به نابودی مراکز آموزشی اعتزال و توقف جریان ورود و خروج معتزلیان برای تبلیغ و آموزش اندیشه های انجامید و از طرفی تلفات انسانی به بار آمده در بصره انگیزه ی متکلمین برای خروج از بصره را تقویت کرد و سران مکتب ، بصره را ترک کردند در نتیجه فعالیت های مکتب در نبود استادان و شاگردان و مراکز آموزشی متوقف شد عامل دیگر این رکود شکل گیری گروه های مخالف اعتزال مثل دستگاه حکومت و جریان اهل سنت بود که با صدور بیانیه علنا معتزلیان را از انجام هرگونه فعالیت آموزشی و ترویجی بازداشتند و سران اهل سنت با صدور فتوا جایگاه معتزلیان و اندیشه های آنان را میان مردم بی اعتبار کردند. عامل دیگر این رکود خروج تعدادی از متکلمین معتزلی از جریان اعتزال بود که نوعی خلأ علمی در مکتب ایجاد کرد و عرصه ی نظریه پردازی و تولید اندیشه های جدید را مسکوت گذاشت و پیوستن آنها به سایر جریان های مخالف اعتزال به تقویت این جریان ها و بی اعتبار شدن اندیشه های اعتزال انجامید. رکود به وجود آمده در مکتب مقطعی بود و با روی کار آمدن ابوعلی جبایی باز فعالیت های مکتب از سر گرفته شد و شاخه هایی چون جبائیه و بهشمیه به وجود آمدند و به تربیت شاگردان و ترویج اندیشه های معتزلی پرداختند

منابع

۱. آقا نوری، علی، (۱۳۸۴)، زمینه های سیاسی اجتماعی اوج و فرود تفکر اعتزال، مجله حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۱۵، صص ۷۷-۹۸.

۲. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد، (بی تا)، شرح نهج البلاغه، بیروت: داراحیا التراث العربی.
۳. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، (بی تا)، الکامل فی التاریخ، ترجمه عباس خلیلی، تهران: نشر کتب ایران.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی جوزی بغدادی، (۱۳۸۹)، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: نشر دانشگاهی.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۴۷)، مقدمه‌ی ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتب.
۶. ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابی بکر، (۱۹۷۰)، وفيات الاعیان و انباءأبنا الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت: دارصادر.
۷. ابن رسته، احمد بن عمر، (۱۳۸۰)، الاعلاق النفیسه، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: نشر امیر کبیر.
۸. ابن مرتضی، (۱۹۶۱)، طبقات المعتزله، به تحقیق سوسنه دیفشلد، بیروت: مطبعه الکاتولیکیه.
۹. ابن مسکویه رازی، ابوعلی، (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: نشر توس.
۱۰. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۶۶)، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
۱۱. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۶۲)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مویدی، تهران: نشر امیر کبیر.
۱۲. اوسترین ولفسن، هری، (۱۳۶۷)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.

۱۳. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، (۱۳۴۴)، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۳۳۷)، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران: نشر نقره.
۱۵. زیدان، جرجی، (۱۳۷۳)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۶. شهابی، محمود، (۱۳۵۴)، ادوار فقه، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۲)، الملل والنحل، تحریر مصطفی هاشمی، تهران: نشر اقبال.
۱۸. شهیدی، سعیده سادات، (۱۳۸۳)، عوامل پیدایش فرقه کلامی معتزله، حکمت سینوی، سال ۸، شماره ۲۶-۲۷، صص ۱۳۸-۱۵۹.
۱۹. صابری، حسین، (۱۳۹۱)، تاریخ فرق اسلامی، تهران: نشر سمت.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۴)، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
۲۱. عالم زاده، هادی و حجت الله یزدی، (۱۳۸۴)، گروه های جات در قلمرو اسلامی، نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره ۵۳، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۲۲. فاخوری، حن او خلیل الجری، (بی تا)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: نشر زمان.
۲۳. فاضل، محمود، (۱۳۶۲)، معتزله بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار و آثار معتزله، تهران: نشر دانشگاهی.
۲۴. فروزانی، ابوالقاسم و بهادر شهریاری، (۱۳۹۳)، بررسی نقش مواصلائی بصره با مناطق همسایه اش، فصلنامه پژوهشنامه تاریخ اسلام، سال ۸، شماره ۱۶، صص ۱۱۵-۱۳۲.

۲۵. مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۶۵)، التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۶۵)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران.
۲۸. وات، مونتگمری، (۱۳۷۰)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. ولوی، علی محمد، (۱۳۶۷)، تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، بی جا: نشر بعثت.
۳۰. همدانی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار، (۱۴۰۶)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تحقیق فوادسید، تونس: موسسه الوطنیه.
۳۱. یعقوبی، احمد بن ابی واضع، (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نهادهای تمدنی جدید در دوره رضاشاه پهلوی

جواد عسکری چاوردی^۱

علی بیگدلی^۲

علیرضا علی صوفی^۳

حیدر جهانبخش^۴

چکیده

تشکیل دولت پهلوی اول در سال ۱۳۰۴ هـ ش و روی کار آمدن رضاشاه در تاریخ معاصر ایران تحولی عظیم بود. چرا که نام این حکومت بر خلاف سلسله‌های پیش از خود با نوسازی کشور عجین شد. کاری که سلسله‌های پیشین نتوانستند انجام دهند. بنابراین می‌توان از رضاشاه به عنوان بنیان گذار ایران نوین یاد کرد. لذا این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی به بیان اقدامات اصلاحی حکومت پهلوی اول و ایجاد نهادهای جدید تمدنی در این دوره می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد «نیاز» در کشور که حاصل تجدد و نوگرایی بود زمینه‌های نوسازی را در این دوره فراهم کرد و نوسازی کشور بدون وجود ارتش کارآمد میسر نبود. به طوری که ارتش و ماهیت نظامی دولت پهلوی اول تأثیر زیادی بر ایجاد نهادهای جدید تمدنی گذاشت.

کلیدواژه: پهلوی اول، نوسازی، نهادهای جدید تمدنی

^۱. دانشجوی دکتری رشته تاریخ مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور تهران. askari_lar@yahoo.com

^۲. عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی. alibigdelihist@yahoo.com

^۳. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور. ar.soufi@yahoo.com

^۴. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور. H_jahanbakhsh@pnu.ac.ir

New institutions of civilization in Reza Shah Pahlavi dynasty

Abstract

Formation of the first Pahlavi and the rise of Reza Shah in 1304 are considered as a massive transformation in the contemporary history of Iran, a change was enormous, because the name of the government unlike the earlier dynasties became intertwined with the modernization of the country, what previous dynasties failed to do it. Reza Shah can be named as the founder of modern Iran. This study has studied the establishment of new institutions of civilization in the period and corrective actions taken the first Pahlavi using library and analytical-descriptive method. The findings show that "need" in the country which was the result of modernity, has provided the grounds for modernization in this period, and modernization of the country is not possible without an efficient army. So that, besides the military and military nature, civilization had a great impact on the creation of new institutions, so that, army and military nature of first Pahlavi had a great impact on the creation of new institutions.

Keywords: First Pahlavi, modernization, new institutions of civilization

مقدمه

فروپاشی نهایی قدرت قاجاریه در سال ۱۳۰۴ ه.ش، این پیامد را داشت که پس از چند قرن، دولتی با منشاء غیر ایلی در ایران به قدرت رسد. دولتی که این بار نه بر تکیه بر سازمان قومی - عشیره‌ای، بلکه بر پایه‌ی یک سازمان متشکل دیوان سالار و نیروی نظامی مستقل از تقسیم بندی‌های اجتماعی - عشیره‌ای کهن تشکیل می‌گردد و استیلاي خود را بر هر سه جامعه‌ی ایلی، روستایی و شهری می‌گستراند. نطفه‌ی این دولت در سال‌های ۱۳۰۰ بسته می‌شود و با تشکیل دولت پهلوی در سال ۱۳۰۴ پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد. دولتی که به خاطر ماهیت و اقتضائات زمانه و با بهره‌گیری از «آن تاریخی» تقارن مثبت شرایط داخلی و خارجی در صدد تمرکز قدرت، یک پارچه سازی ملت و نوسازی حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بر آمد.

اما تکوین دولت پهلوی با تعارض‌هایی در ساختمان اجتماعی و نیروهای بر آمده از آن مثل ایلات و عشایر رویارو شد. دولت پهلوی در پی تغییری شکلی بود نه محتوایی. تغییر شکلی به این صورت: بی آن که تلاشی مجدانه برای دگرگونی شیوه‌های زیست و تولید جامعه صورت گیرد و نقاط اتکاء برای این تغییر درون جامعه و در روابط مسلط بر آن جستجو شود، سعی بر آن می‌گردد که به گونه‌ای صوری چارچوب‌های جدیدی برای این تغییر به وجود آید، با این تصور که تغییر شکلی در بلند مدت دگرگونی محتوایی را نیز به دنبال خواهد داشت. تحسین پیشرفت و ترقی‌ات غرب در دولت قاجار به شیفتگی به غرب در دولت پهلوی ختم می‌گردد.

فروپاشی سازمان تولیدی کشور با انقطاع صوری سه جامعه‌ی ایلی، روستایی و شهری و هجوم سرمایه و کالای خارجی از سوی و ورود سرمایه‌ی نفتی به عنوان ممر اصلی درآمد دولت از دیگر سوی، به دولت اهمیتی می‌بخشد که تا کنون در

تاریخ کشور سابقه نداشته است. دولت قانون‌گذاری و مجری به دولت روزی بخش نیز تبدیل می‌گردد. نقشی که از این پس اهمیتی روز افزون می‌یابد. به همین دلیل می‌توان گفت که در ایران عصر پهلوی، دولت مدرن به دولت بزرگ تغییر چهره داد. با این یادآوری که دولت پهلوی اول یک تفاوت عمده با دولت‌های بزرگ در اروپا داشت و آن تفاوت این بود که در ایران، روشنفکران از دولت بزرگ حمایت می‌کردند در حالی که در اروپا، اقتصاددانان مدافع دولت بزرگ بودند. زیرا در فاصله‌ی سال‌های پس از بحران ۱۹۲۹ میلادی (۱۳۰۸ ه.ش)، برخی از اروپایی‌ها به این نتیجه رسیدند که باید دولت مراقب امور بوده و به هدایت منافع بپردازد و از توانمندی لازم در این زمینه برخوردار شود. اما در ایران، صاحبان جراید و روشنفکران، و نه اقتصاددانان چاره‌ی از هم گسیختگی و چند پارگی‌های ایران در پایان حکومت قاجار را در دفاع از تشکیل یک دولت متمرکز می‌دیدند. برخی از پژوهشگران از جمله گاوین همبلی و خانم لمبتون دولت رضاشاه را دولت تأخیری نیز می‌نامند. با این توضیح که سیاست‌گفتاری و کرداری دولت، حاکی از انجام اعمال به تأخیر و به تعویق افتاده‌ی حکومت‌های پیشین بود. مانند رفورم در ارتش، راه سازی، کارخانه سازی و برپایی مؤسسات صنعتی، آموزشی و اسکان و سلب قدرت از ایلات و عشایر (حبیبی، ۱۳۸۴: ۱۵۰ و ۱۵۳؛ اکبری، ۱۳۸۸: ۲ و ۷).

از رضاشاه پهلوی به دلیل استبداد و خودکامگی‌اش و نقش مخرب او در از میان بردن نهادهای‌های دموکراتیک و شخصیت‌های ملی یا حبس و تبعید آن‌ها نظیر مدرس و ملک الشعراء بهار یا مال اندوزی او باید انتقاد کرد. اما همت بی نظیر او در برقرار کردن امنیت در سر تا سر کشور، نجات ایران از تجزیه و تأسیس نظامات جدید ستودنی است (امین، ۱۳۸۳: ۴۷). در این دوره اگر چه امنیت مردم در برابر یکدیگر تا حد زیادی تامین شد، اما بعد دوم امنیت داخلی یعنی امنیت مردم در برابر حکومت فراموش شد. این عدم امنیت مرتبط شد با زندگی سیاسی و هراس از

بازداشت‌های خودسرانه همراه با وقوف نسبت به این واقعیت که هیچ مرجع بی‌طرفی یافت نمی‌شود که به توان به آن شکایت برد (حسن وند، ۱۳۸۷: ۱۳۸).
 به گفته‌ی آرتور میلسپو، ایران در این دوره نه تنها فرصت استفاده از سیاست "درهای باز" را پیدا کرد، بلکه توانست حقیقتاً نام سخیف منطقه‌ی تحت نفوذ را از روی خود بزدايد و با تثبیت سیاست و امنیت داخلی، شرایطی ایجاد نماید که سرمایه‌های خارجی بتوانند با کمال بی‌طرفی در ایران به رقابت بپردازند (میلسپو، بی‌تا، ۲۷۹). با این مقدمه، هدف این پژوهش این است که بخشی از اقدامات اصلاحی رضاشاه را بیان کند و در نتیجه علل نوسازی کشور در این مقطع را بررسی نماید. لذا به دنبال یافتن پاسخی برای این سوال هستیم که چه عاملی ضرورت نوسازی کشور در این زمان را ایجاب کرد که باعث متمایز شدن این حکومت از سلسله‌های پیشین گردید؟ با توجه به نوع موضوع، روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش عمدتاً کتابخانه‌ای است. همچنین با توجه به ماهیت موضوع، روش تحقیق در این پژوهش بر اساس شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی است. بخش اصلی و نقطه‌ی تمرکز این پژوهش محدوده‌ی زمانی از چند سال بعد از انقلاب مشروطه تا پایان دوره‌ی پهلوی اول را در بر می‌گیرد.

بحث و بررسی

زمینه‌های نوسازی کشور که از دوران قاجاریه شروع شده بود بنا به دلایل گوناگون از جمله ضعف و ناتوانی دولت قاجار و طبقه‌ی متوسط به کندی پیش رفت. لذا با توجه به ضعف بورژوازی در ایران، پیشبرد فرآیند نوسازی مستلزم وجود دولتی مدرن، متمرکز و مقتدر بود. همان طور که در سایر نقاط جهان نیز دولت‌های مطلقه همه جا دست اندر کار نوسازی جامعه خود بوده‌اند در ایران نیز زمینه‌های نوسازی و تأکید بر آن از کودتای ۱۲۹۹ هـ.ش توسط رضاخان در جهت تشکیل یک دولت مرکزی قوی شکل گرفت.

زمینه‌های نوسازی و اصلاحات که از مشروطیت به شکل نهضتی در طبقه‌ی تصمیم‌گیرنده و اثرگذار شهری صورت گرفت در دوره‌ی پهلوی اول به گونه‌ای فراگیر شکل تازه‌ای از نظام اجتماعی، جدید و غیر سنتی را خواستار شد که عملاً متولی و رهبری این نوسازی را ساختار و تشکیلات متجدد دولتی به عهده گرفت. این روند تغییرات علاوه بر این که شکل جهانی داشت و حرکتی بود که کشورهای مختلف در مرحله‌ی انجام و یا در تکاپوی رسیدن به آن بودند، دولت پهلوی اول را نیز که اساساً به منظور ادغام ایران در نظام جهانی به وجود آمده بود را به آن مسیر اندخت تا برای به اجرا گذاشتن چنین فرایندی، فعالیتی وسیع و همه‌جانبه را انجام دهد. بنابراین دهه‌ی اول دوره‌ی رضاشاه مقطعی است که دگرگونی در ساختار، سرعت در تغییرات و تعجیل در نوسازی، صفت ممتاز و تا حدی اجتناب‌ناپذیر این دوره شد. طبیعی بود که این نوسازی نیازمند به نوآوری‌هایی در هر زمینه بود (رمضانی، ۱۳۹۱: ۵). در این دوره با توجه به نگرش‌هایی که رضا شاه به سیستم اداری و حکومتی در ایران داشت، تلاش شد سامان دهی شکل حکومت ایران منطبق با اشکال موجود در اروپا باشد. در نخستین گام، احداث ساختمان‌هایی که پاسخ‌گوی شرایط جدید اداری باشند در قالب سه نوع متفاوت کاربری اداری، آموزشی و صنعتی مورد توجه قرار گرفت (همان‌جا).

رضاشاه با کسب قدرت بلا منازع، اصلاحاتی اجتماعی را آغاز کرد. با آن که رضاشاه هرگز طرح قاعده‌مندی برای نوسازی یا مدرنیزاسیون کشور ارائه نداد - تز عمده‌ای نوشت، سخنرانی‌های مهمی ایراد نکرد و وصیتی از خود به جا نهاد - اما اصلاحاتی انجام داد که هرچند قاعده مند نبود، ولی نشان می‌دهد که وی خواهان ایرانی بود که از یک سو، رها از نفوذ روحانیون، دسیسه‌ی بیگانگان، شورش عشایر و اختلافات قومی، و از سوی دیگر دارای مؤسسات آموزشی به سبک اروپا، زنان متجدد و شاغل در خارج از خانه، ساختار اقتصادی نوین با کارخانجات دولتی،

شبکه‌های ارتباطی، بانک‌های سرمایه‌گذار و فروشگاه‌های زنجیره‌ای باشد. هدف بلند مدت او بازسازی ایران طبق تصور از غرب - یا به هر حال تصور او از غرب - بود. وسیله‌ی وی برای نیل به این هدف نهایی، مذهب زدایی یا دنیا‌نگری، برداشتن قبیله‌گرایی، ناسیونالیسم، توسعه‌ی آموزشی و سرمایه‌داری دولتی بود. در این زمان مناسبات خارجی ایران در زمینه‌های تجاری و صنعتی با دول مرفعی گسترش یافت و فعالیت‌های عمرانی و صنعتی در بخش دولتی، به خصوص در سال‌های ۱۳۰۷ و ۱۳۱۱ تا ۱۳۱۴ هـ ش رونق بیشتری گرفت (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۱۲۸-۱۲۷؛ دانیل، ۱۳۸۲: ۲۲).

یکی از مهم‌ترین اقدامات رضاشاه تحول در نظام آموزش و پرورش و آموزش عالی بود که این روند تا به امروز نیز ادامه دارد. نوسازی در حوزه‌ی آموزش یکی از پر دامنه‌ترین اقداماتی بود که در چارچوب سیاست‌های دولت پهلوی اول در ایران به اجرا گذارده شد. نظام آموزشی جدید در ایران که جای مکتب‌خانه‌ها را گرفت، در سال‌های ۱۳۰۹-۱۳۰۴ پایه ریزی شد. اگر چه قبل از آن تلاش‌هایی صورت گرفته بود اما به صورت کامل عملی نشده بود. پس از تأسیس دارالفنون، مؤسسات آموزش عالی نظیر دانشکده‌ی علوم، دانشکده کشاورزی کرج، دانشکده‌ی ادبیات، دانشکده‌ی حقوق و مدرسه‌ی طب به صورت پراکنده ایجاد شده بودند. اما از سال ۱۳۰۴ به بعد نظام آموزشی رشد چشمگیری پیدا کرد که طی آن با ایجاد مدارس جدید، مکتب‌خانه‌های قدیمی تحت نظر روحانیون تعطیل شد و دانشسراهای مقدماتی در سال ۱۳۰۷ هـ ش تأسیس شدند که به تربیت آموزگاران می‌پرداختند و معلمان نظام جدید باید غیر روحانی و تابع ضوابط وزارت فرهنگ باشند. تا شهریور ۱۳۲۰، تعداد دانشسراهای کشور به ۳۶ مرکز رسید. این اصلاحات از اقتدار و نفوذ روحانیت کاست؛ به ویژه آن که تعداد مدارس روحانی و حوزه‌های علمیه نیز کاهش یافت (دشتی، ۱۳۸۹: ۳۴۴).

رایگان شدن دبستان‌های دولتی در سراسر کشور که به موجب قانون از اول فروردین ماه ۱۳۱۲ عملی شد یکی دیگر از اقدامات مهم دولت در زمینه‌ی آموزش همگانی بود. در همان سال انجمن ملی تربیت بدنی که قبلاً به وجود آمده بود به ریاست عالی‌ی ولیعهد رسمیت یافت و با ایجاد ورزشگاه‌ها و استخرهای شنا و تشکیل مسابقه‌ها و اعطای جوایز به دست شاهنشاه پرداخت (صدیق، ۲۵۳۶: ۱۷).

مدارس ابتدایی و متوسطه‌ی جدید با سرعت خوبی گسترش یافتند، ولی بیشتر در شهرها و شهرستان‌های مهم. غالب آن‌ها همان طور که گفته شد مدارس دولتی رایگان بودند و امکان تحصیل را برای طبقات فرودست شهری فراهم می‌آوردند، اما تنها برای کودکانی که ناچار به کار کردن برای تأمین زندگی خود نبودند، خاصه اگر ۱۰-۱۲ سالگی را پشت سر گذاشته بودند. طبقات متوسط شهری متجدد تقریباً بدون استثنا شروع به فرستادن دختران خود به مدرسه کردند و طبقات سنتی تر نیز تا حدودی از آن‌ها پیروی کردند. اما باز جامعه‌ی روستایی کشور تقریباً از این روند به کنار ماند. اشکال عمده این جا بود که کما بیش همه‌ی سرمایه گذاری دولتی در آموزش علمی پر هزینه و کشدار صرف می‌شد و کار چندانی برای گسترش سواد آموزی صورت نمی‌گرفت (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۴۴۲).

در اواخر دوره‌ی رضاشاه به دنبال تأکید زیاد حکومت بر روی آموزش و پرورش، اصلاح کتاب‌های درسی به سبک و سیاق نوین صورت گرفت. این تفکر بعد از مشروطه خواهی کماکان وجود داشت اما از نخستین سال‌های حکومت رضاشاه اقدامات برنامه ریزی شده در این زمینه صورت پذیرفت. اقدام در جهت تدوین کتب درسی در اواخر حکومت رضاشاه به کمیون تدوین کتب درسی سازمان پرورش افکار سپرده شد که نشان دهنده‌ی نارضایتی از کتاب‌های تدوین شده و اصرار بر ترسیم این کتب بر اساس اهداف خاص آموزشی می‌باشد (یزدانی، ۱۳۷۷: ۱۴). در ماده‌ی ۱۲ اساسنامه سازمان پرورش افکار (مصوب هیأت وزیران، مورخ ۱۲

دی ماه ۱۳۱۷) در رابطه با کتب درسی چنین آمده است: کمیسیون کتب کلاسیک مأمور است در کتب درسی دبستان‌ها اصلاحات سودمند به عمل آورده، افکار میهن دوستی و شاه پرستی را در مندرجات آن‌ها به وجه مؤثری بپروراند (مسگر، ۱۳۸۸: ۵۳۸).

اگر چه در حوزه‌ی آموزش عالی، اعزام دانشجویان به خارج از کشور از دوره‌ی قاجار شروع شده بود اما در دوره‌ی پهلوی شدت بیشتری گرفت. این دانشجویان که اکثراً به کشورهای فرانسه، انگلیس، آلمان، سوئیس و بلژیک اعزام می‌شدند، در بازگشت تأثیر عمیقی بر روابط و سنت‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه به جای می‌گذاشتند (دشتی، همان: ۳۴۵). در سال ۱۳۰۷ و پس از فرستادن ۱۰۰ محصل ایرانی به اروپا، رضاشاه دیدگاه‌های خود را درباره‌ی آموزش عمومی و سایر موارد به روزیتا فوربز، نویسنده و روزنامه نگار ابراز کرد. وی در پاسخ به این سوال که چرا بهترین جوان‌های کشور را برای تحصیل به اروپا می‌فرستند، گفت: «ما نیازمند متخصص در تمام زمینه‌ها هستیم... غرض این است که هر یک از افراد این کشور را به بهترین ایرانیان تبدیل نماییم و نیازی به کپی از اروپا نیست. زیرا دانشجویان در پشت سر خود فرهنگ و رسوم خاص دارند... من می‌خواهم هر کدام از آن‌ها ارزش‌هایشان را بیاموزند که در آن صورت در ذهن و عمل مستقل خواهند گردید». طبق گزارش برخی از منابع، نکته‌ی حائز اهمیت این است که در میان این دانشجویان اعزامی، تعدادی از دختران ایرانی نیز بوده‌اند (یزدانی، همانجا).

تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳ را می‌توان مهم‌ترین اقدام رضاشاه در روند نوسازی و تجدد کشور دانست. علی اصغر حکمت نقل می‌کند که «در یکی از شب‌های فرخنده‌ی اواخر سال ۱۳۱۲، جلسه‌ی هیأت دولت در حضور شاه تشکیل شده بود، سخن از آبادی تهران و عظمت ابنیه و عمارت و قصور زیبای جدید در میان آمد... عرض کردم در آبادی و عظمت پایتخت البته شکی نیست ولی نقصی که

دارد این است که این شهر هنوز عمارت مخصوص "اونیورسیتیه" (دانشگاه) ندارد و حیف است که این شهر نوین از همه‌ی بلاد بزرگ عالم از این حیث عقب باشد. شاه بعد از اندک تأملی یک کلمه گفتند: بسیار خب آن را بسازید» (حبیبی، همان: ۱۷۸).

در مورد تاریخچه‌ی تأسیس دانشگاه تهران این گونه بیان شده که در فروردین ماه سال ۱۳۱۰ که دکتر صدیق اعلم (لقبی که از طرف احمدشاه به عیسی صدیق اعطا شده بود) با اجازه‌ی رضاشاه به دعوت دانشگاه کلمبیا در نیویورک مشغول مطالعه‌ی وضع تعلیم تربیت آمریکا بود از طرف تیمور تاش وزیر دربار پهلوی به دکتر صدیق دستور رسید که پس از تحقیق، طراحی برای ایجاد یک دارالفنون دولتی به منظور تربیت معلم و پزشک و مهندس تهیه و تقدیم کند. دکتر صدیق پس از پژوهش و مشورت با عده‌ای از استادان و رؤسای دانشگاه کلمبیا و کارشناسان مؤسسه‌ی راکفلر طرحی را تهیه و در اواخر خرداد ۱۳۱۰ به تهران فرستاد. پس از بازگشت ایشان از امریکا در بهمن ۱۳۱۰ دستور رسید که طرح تقدیمی مورد تصویب قرار گرفته و خود دکتر صدیق باید آن را اجرا کند. از این رو ریاست دارالمعلمین عالی به ایشان واگذار گردید. دارالمعلمین در تیرماه ۱۳۱۱ از جنوب خیابان شاهپور به ساختمان‌های جدید نگارستان یعنی محل فعلی دانشکده‌ی علوم اجتماعی و تعاون منتقل گردید و در ظرف دو سال با وارد کردن شش آزمایشگاه و نصب آن‌ها در نگارستان و تأسیس کتابخانه و کارخانه‌ی برق و دعوت از فضلا و دانشمندانی چون سید محمد تدین، ملک الشعراء بهار، غلامحسین رهنما، دکتر علی اکبر سیاسی، سعید نفیسی، رشید یاسمی، نصراله فلسفی و علی نقی وزیری، دارالمعلمین عالی (که موسوم به دانش سرای عالی شده بود) هسته‌ی مرکزی دانشگاه تهران را تشکیل داد. اولین بار نیز لفظ "دانشگاه" به جای دارالفنون توسط دکتر صدیق به کار گرفته شد. قانون تأسیس دانشگاه که در خرداد ۱۳۱۳ وضع گردید بی‌درنگ اجرا شد. شعبه‌ی ادبی و شعبه‌ی علمی دانش سرای عالی مبدل به دانشکده‌ی ادبیات و دانشکده علوم

شد، مدرسه‌ی طب و حقوق که از سابق وجود داشت به صورت دو دانشکده در آمد و دانشکده‌ی فنی و دانشکده معقول و منقول (الهیات و معارف اسلامی فعلی) ایجاد گردید. در جلالیه که یک کیلومتر خارج از شهر بود زمینی به مساحت یک هکتار خریداری و نقشه دانشگاه توسط آندره گدار مدیر کل باستان شناسی تهیه و ساختن دانشکده‌ها آغاز شد و روز ۱۵ بهمن ۱۳۱۳ رضاشاه با مسرت، سنگ بنای دانشگاه را در زیر پلکان دانشکده‌ی پزشکی در دل زمین جای داد و به تدریج که عمارات دانشکده‌ها ساخته شد و دانشجویان اعزامی به خارج که واجد شرایط تدریس در دانشگاه بودند به ایران بازگشتند و دانش‌سرای عالی و شش دانشکده‌ی مذکور به ساختمان‌های خود منتقل شده و رو به تکامل و توسعه گذاشتند (صدیق، همان: ۲۳۰).

از دیگر اقدامات فرهنگی رضاشاه می‌توان به تأسیس فرهنگستان، بزرگداشت فردوسی و شاهنامه، تغییر نام کشور، باستان شناسی و تقویم جدید اشاره کرد. فرهنگستان زبان و ادب پارسی در خرداد ماه ۱۳۱۴ توسط ۲۴ نفر از اساتید دانشگاه تشکیل گردید. هدف از تشکیل آن، زدودن زبان فارسی از واژه‌های بیگانه و معادل سازی برای آن‌ها شد که بیشتر، واژه‌های عربی را در بر می‌گرفت.

بزرگ‌ترین و شاید مهم‌ترین اقدام رضاشاه در حوزه‌ی فرهنگ، بزرگداشت هزاره‌ی فردوسی و شاهنامه بود که با شرکت دانشمندان هفده کشور در تهران گشایش یافت و در همین زمان آرامگاه فردوسی که به همت انجمن آثار ملی ساخته شده بود گشایش یافت. هم‌زمان در برخی کشورهای دیگر نیز بزرگداشت فردوسی برگزار شد. در این زمان همچنین برای شاعران و علما و دانشمندان دیگر از جمله حافظ، سعدی، ابوعلی سینا و ... نیز آرامگاه‌هایی طراحی شد.

در سال ۱۳۱۳ هـ ش طی بخشنامه‌ای از کشورهای خارجی خواسته شد نام "ایران" را به جای پرشیا در مکاتبات خود به کار ببرند. بخشنامه‌ی مذکور اشاره داشت که

پریشیا نام تنها بخشی از جنوب ایران است و همه‌ی کشور را در بر نمی‌گیرد. در این دوره نام بسیاری از شهرهای ایران تغییر یافت یا به اسامی باستانی و اساطیری خود بازگشت و نام شاه در اسامی برخی از شهرها و بناها وارد شد. هم چنین تقویم کشور اصلاح شد و تقویم خورشیدی رایج گردید و نام ماه‌ها از عربی و ترکی به اوستایی و پهلوی تغییر یافت که یادآور گذشته‌ی اساطیری ایران بود (ناصری ذاکر، ۱۳۸۸: ۱).

در این دوره در جهت حفظ و احیاء میراث و تاریخ ایران به باستان‌شناسی توجه ویژه شد و باستان‌شناسان و خاورشناسان بزرگ در ایران مشغول به کار و حفاری در مناطق مختلف از جمله شوش و تخت جمشید شدند و آثار تاریخی مرمت شد. سه کنگره‌ی بین‌المللی هنر و باستان‌شناسی ایران توام با نمایشگاه بزرگ از آثار هنری ایران در پنسیلوانیا در ۱۳۰۵، لندن ۱۳۰۹ و لینن‌گراد در سال ۱۳۱۴ تشکیل شد و چندین هزار قطعه از آثار هنرمندان چند قرن به معرض تماشا و بررسی صدها هزار نفر از مردم جهان قرار داده شد و کتاب‌های مهمی در رابطه با فرهنگ و هنر ایران منتشر شد که از جمله‌ی آن‌ها مجموعه‌ی شش جلدی "بررسی هنر ایران" به قلم هفتاد نفر از ایران‌شناسان و به سرپرستی پرفسور پوپ آمریکایی تألیف شد. علاقه‌ی رضاشاه به باستان‌شناسی و آثار گذشتگان قبل از شاه شدن وی نیز مشهود بود. اولین بازدید وی از آثار کهن ایران در سال ۱۳۰۱ هـ ش اتفاق افتاد. زمانی که او وزیر جنگ بود و به قصد استقبال از احمدشاه عازم جنوب شد و از اصفهان و شیراز دیدن کرد. او گفته بود: «امیدوارم پس از ترمیم خرابی‌های اساسی مملکت که هم از آثار آن مردمان بی‌علاقه است (قاجارها) به تعمیر و احیای جاودانی آثار لایزال پیشینیان نیز بپردازیم، خاصه قبر فردوسی که دیر زمانی است آرزوی عمارت آن را در دل دارم» (همان: ۲).

یکی از بحث برانگیزترین اقدامات رضاشاه مسأله‌ی کشف حجاب بود که در سال ۱۳۱۴ اجرا شد. مسأله‌ی کشف حجاب و برداشتن چادر در راستای آزادی عمل بیشتر زنان ایرانی از سال‌ها قبل توسط برخی روشنفکران مطرح شده بود اما در این دوره عملی شد و مناقشات زیادی را موجب گردید. در این زمان مسأله‌ی کشف حجاب منحصر به زنان نبود و مردان را نیز در بر می‌گرفت. از آن جا که کشف حجاب ابتدا باید در دستگاه اداری کشور صورت می‌گرفت، دولت ناچار به اختصاص بودجه‌هایی برای کمک به کارمندان جهت خرید لباس‌های جدید برای خود و خانواده‌هایشان شد. بعد از سال ۱۳۲۰ و استعفای رضاشاه، بیشتر، زنان طبقه‌ی متوسط بودند که پوشش اروپایی خود را حفظ کردند و دیگر طبقات دوباره چادر به سر کردند.

رضاشاه برای کاستن از قدرت قضایی روحانیون که تا این زمان به صورت سنتی در محاکم شرع به قضاوت می‌پرداختند، قانون جدید وضع کرد که مطابق با آن، قضات می‌بایست تحصیلات رسمی قضایی داشته باشند. به این منظور علی‌اکبرخان داور حقوقدان تحصیل کرده‌ی سوئیس را به عنوان وزیر عدلیه انتخاب کرد. داور، قضات تحصیل کرده را وارد سیستم قضایی کرد. ازدواج، طلاق و حضانت اطفال را سر و سامان داد. ثبت اسناد و املاک را از روحانیون گرفت و به وکلای غیر روحانی واگذار کرد. همچنین در سال ۱۳۱۸ همه‌ی املاک و زمین‌های وقفی توسط دولت تصرف شد. در نتیجه، روحانیون نه تنها در حوزه‌ی سیاست بلکه در امور قضایی، اجتماعی و نیز اقتصادی نفوذ خود را از دست دادند (امیربانی، ۱۳۹۰: ۱۸۷). اصلاحات داور تنها اشکالی که داشت این بود که این ساختار نو بیشتر به درد فرانسه می‌خورد تا ایران آن زمان. البته قوانین جدید لزوماً بیگانه نبودند زیرا بیشتر قوانین مدنی و بسیاری از قوانین جزایی به سنت‌های موجود تکیه داشتند. اشکال کار از ساختار کلی، سلسله مراتب و روال کار بود که نظام قضایی جدید را هزینه‌بر،

وقت‌گیر، پرت و دور از دسترس عامه‌ی مردم می‌ساخت. با این همه، یکی از برجسته‌ترین و با دوام‌ترین دستاوردهای این دوره بود(همایون کاتوزیان، همان منبع: ۴۴۳).

تجددگرایی و تضعیف ارزش‌های دینی در کارکردی تعاملی، بخشی از برنامه‌های نوسازی فرهنگی دولت رضاشاه محسوب می‌شد. ریشه دار بودن تفکر دینی و مبانی ارزشی حاکم بر جامعه‌ی ایرانی، مانع جدی در فرایند مدرن سازی این دوره به شمار می‌رفت(دشتی، همان منبع: ۳۴۸). از این رو غیر دینی ساختن جامعه در چند جبهه آغاز شد. از اولین اقدامات رضاشاه، کاهش مناسبت‌های مذهبی و قومی در حیطه‌ی جامعه و روابط اجتماعی بین مردم بود. وی رسم قدیمی بست نشینی و تحصن در اماکن مقدسه را از اهمیت انداخت. تظاهرات عمومی در عید قربان و زنجیر زنی و قمه زنی در ماه محرم را غیر قانونی کرد و محدودیت‌هایی در برگزاری عزاداری ماه محرم قائل شد. رضاشاه مساجد تاریخی را بر روی جهانگردان گشود و صدور روایید برای عتبات عالیات را محدود کرد. به دانشکده‌های پزشکی دستور داد که حرمت کالبد شکافی را نادیده بگیرند و مجسمه‌های خود را در میادین شهرهای بزرگ بر پا کرد(امیربانی، همان: ۱۸۷).

گسترش شبکه‌ی راه‌های ارتباطی و توسعه‌ی ارتباطات و حمل و نقل از دیگر برنامه‌های اصلاحی دوره‌ی رضاشاه بود که نقش مهمی در گسترش حوزه‌ی نفوذ و اقتدار دولت و نیز در یکپارچگی بازار ملی و مبادله‌ی آزاد کالا و خدمات بین مناطق مختلف شهری و روستایی داشت و به نوسازی اقتصادی و صنعتی کمک فراوانی نمود(دشتی، همان منبع: ۳۴۵). به دلیل موقعیت جغرافیایی ایران، اندیشه‌ی ایجاد راه‌آهن سراسری از مدت‌ها پیش در ذهن رجال ایرانی بود. پس از بررسی‌های متعدد و با مشورت مهندسان آمریکایی مرحله‌ی نخست راه‌آهن از شمال مرکزی به سمت جنوب غربی ایران با تأمین هزینه از محل دریافت مالیات بر قند و شکر و چای

شروع شد. در امتداد این راه آهن دو بندر جدید به نام بندر شاهپور (امام خمینی فعلی) و بندر شاه (بندر ترکمن فعلی) ساخته شد (امیربانی، همان منبع: ۱۸۶). زمانی که در سال ۱۳۱۷ راه آهن سراسری به پایان رسید برخی از مطبوعات آن زمان رضاشاه را به رستم دستان تشبیه نمودند (کسرای، ۱۳۸۴: ۴۲۹).

در زمینه بهداشت هم گام‌های مفیدی برداشته شد. در سال ۱۳۰۸ ه.ش، مایه‌کوبی بر ضد آبله اجباری گردید و مبارزه برای از میان بردن مالاریا، عفونت‌های روده‌ای و تراخم شدت یافت. در سال ۱۳۰۵ اداره‌ی صحیه به وجود آمد که بعدها وزارت بهداشتی شد. در سال ۱۳۱۱ تمام افرادی که طبابت می‌کردند می‌بایست امتحان می‌دادند تا پروانه‌ی پزشکی بگیرند. این مقررات شامل دارو فروشان هم می‌شد. تقریباً در همه‌ی مراکز استان‌ها و بیشتر شهرستان‌ها بیمارستان‌هایی ساخته شد که بزرگ‌ترین آن‌ها بیمارستان پانصد تخت‌خوابی مشهد و بیمارستان هزار تخت‌خوابی تهران بود. سازمان‌های نیکوکاری مانند شیر و خورشید سرخ، پرورشگاه‌ها و بنگاه حمایت از مادران و کودکان، همه یادگار زمان رضاشاه است (امیربانی، همان منبع: ۱۸۸).

در سال ۱۲۹۵ ه.ش در دوران جنگ بین‌الملل اول بیماری طاعون گاوی به ایران سرایت کرد و تلفات بسیاری به جای گذاشت. در سال ۱۳۰۳ مجدداً بیماری از مرزهای ترکیه و قفقاز وارد ایران شد و سراسر مناطق شمال و شمال غرب را فرا گرفت و در سال ۱۳۰۴ به اطراف تهران رسید... وزارت فلاح و تجارت و فوائد عامه‌ی آن زمان به فکر چاره‌جویی و پیشگیری از بیماری افتاد و در اردیبهشت ماه سال ۱۳۰۴ ه.ش مؤسسه‌ای به نام مؤسسه‌ی دفع آفات حیوانی تأسیس نمود و بعدها در سال ۱۳۱۲ آزمایشگاه جدید یا دارالتجزیه امراض حیوانی تأسیس شد که طرح آن بسیار شبیه طرح ساختمان‌های آموزشی و مدرسی بود که مارکف معمار ساخته بود (دانیل، همان منبع: ۱۰۹-۱۰۸).

از مهم‌ترین اصلاحات مالی در این دوران، تأسیس بانک ملی با اختیار انحصاری چاپ اسکناس در سال ۱۳۱۱ ه‍.ش و تلاش برای تثبیت ارزش پول ریال به جای قِران با استقرار واحد طلا و نیز استقلال گمرکی کشور به دست دولت بود که با اصلاح نظام مالیاتی و افزایش منابع درآمدی دولت، به ویژه درآمدهای نفتی، قدرت و توان مالی و اعتباری و نقش دولت در تخصیص بودجه برای نوسازی از بالا در حوزه‌های مختلف نظامی، اداری، خدماتی، اقتصادی و صنعتی افزایش چشمگیری یافت (دشتی، همان جا).

نخستین بودجه‌ی کشور به صورت هدف‌دار و برنامه‌ریزی شده در این دوره تصویب شد که در پایان دوره‌ی رضاشاه به ۱۵ برابر افزایش یافت. برای کالاهای تمام کشورها تعرفه‌ی یکسان تعیین گردید. کارخانه‌های ریسندگی و بافندگی، سیمان، قند، چرم‌سازی، حریر بافی، مقواسازی، دخانیات و برق تأسیس شد و از تولیدات و محصولات داخلی حمایت شد. بانک ملی، سپه، رهنی، کشاورزی و صنعتی تأسیس گردید. با قبول و اجرای دستگاه متر، اوزان و مقادیر در کشور یکسان شد. نسبت به امتیازات نفت ایران و انگلیس و سهم ایران و محدودیت شرکت تصمیمات مهم و نافع عملی گشت. بهای غله تثبیت و از کشاورزان تشویق به عمل آمد (صدیق، همان: ۱۶-۱۵). توسعه‌ی کشاورزی باعث به وجود آمدن مؤسسات تمدنی جدید شد؛ مؤسساتی مثل کارخانه‌ی قند کرج که زیر نظر وزارت فوائد عامه تأسیس شد و از معماران اروپایی مثل مارکف برای طراحی ساختمان‌های آن استفاده شد (دانیل، همان: ۱۰۵-۸۹).

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که "نیاز" به نوسازی یک عامل اساسی در این مقطع حساس از تاریخ ایران بود. چرا که به واسطه‌ی ارتباطات گسترده با جهان غرب و در برخورد با تجدیدی که از دوره قاجاریه شروع شده بود و در پی انقلاب مشروطه و

خواست عمومی مردم، ضرورت ایجاد ساختارهای جدید تمدنی در کشور بیش از پیش احساس می‌شد. همچنین آگاهی گسترده‌ای که در جامعه پس از انقلاب مشروطه در میان اقشار مختلف مردم و حاکمان مبنی بر ضرورت نوسازی کشور و مقایسه‌ی وضعیت کشور با غرب و مشاهده‌ی عقب ماندگی ایران ایجاد شده بود لزوم اصلاحات را دو چندان می‌کرد. عاملی که تا پیش از این دوره به علت نبود آگاهی مورد توجه قرار نمی‌گرفت و سبک زندگی سنتی و ساده بود. اما با گسترش آگاهی در این دوره ایجاد نهادهای جدید لازمه پیشرفت کشور دانسته شد. لذا با توجه به ماهیت حکومت مطلقه، رضاشاه برای انجام تمام این اقدامات و بازسازی و نوسازی کشور نیاز به یک ارتش قوی و فرمانبردار داشت، زیرا او خود نیز نظامی بود و با فرماندهی بر این ارتش می‌توانست به همه‌ی اهداف خود دست یابد. از این رو باید ریشه‌ی اصلاحات اداری رضاشاه را در شکل‌گیری ارتش و نیروهای مسلح جست. ارتش و ماهیت نظامی دولت رضاشاه تأثیر عمده‌ای بر معماری و ایجاد نهادهای جدید تمدنی این دوره به جا نهاد به طوری که می‌توان گفت بدون وجود ارتش نوسازی ایران قابل انجام نبود. در این دوره هم چنین دستگاه اداری و دیوانسالاری دولت به سرعت رشد کرد و نهادها و مؤسسات وابسته به آن روز به روز ساخته و شکل گرفت. مؤسسات و نهادهایی همچون اداره‌ی پست، کتابخانه‌ها، موزه‌ها، ورزشگاه‌ها، زندان‌ها و ... که بحث همه‌ی آن‌ها در این پژوهش نمی‌گنجد.

منابع

۱. آبراهامیان، یرواند، (۱۳۸۴)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند، محسن مدیر شانه چی و حسن شمس آوری، تهران: مرکز.
۲. اکبری، محمدعلی و نفیسه واعظ، (۱۳۸۸)، «بازخوانی نظری ماهیت دولت پهلوی اول»، مجله تاریخ ایران، شماره ۶۳/۵.
۳. امیربانی، مسعود، (۱۳۹۰)، معماری معاصر ایران (در تکاپوی بین سنت و مدرنیته)، تهران: هنر معماری قرن، جلد چهارم، چاپ چهارم.
۴. امین، سید حسن، (۱۳۸۳)، «بر آمدن رضاشاه و تحولات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی»، حافظ، شماره ۱.
۵. حبیبی، سید محسن، (۱۳۸۴)، از شار تا شهر، تهران: دانشگاه تهران.
۶. حسن وند، شهرام و مهدی صلاح، (۱۳۸۷)، «بررسی مفهوم توسعه در اندیشه تنی چند از روشنفکران عصر قاجار و پهلوی»، تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه لرستان، شماره ۳.
۷. دانیل، ویکتور و دیگران، (۱۳۸۲)، معماری نیکلای مارکف، ترجمه ترانه یلدا، تهران: دید.
۸. دشتی، فرزانه و سید مصطفی ابطحی، (۱۳۸۹)، «شبه نوسازی در عصر پهلوی اول»، راهبرد یاس، شماره ۲۱.
۹. رمضانی، (۱۳۹۱)، «بررسی عوامل مؤثر در شکل گیری معماری پهلوی اول».
۱۰. صدیق، عیسی، (صدیق اعلم)، (۲۵۳۶)، «تجدید حیات ایران در زمان رضاشاه کبیر»، مجله وحید، شماره ۲۳۰، متن سخنرانی دکتر صدیق اعلم در دانشگاه تهران در ۲۳ اسفند ۲۵۳۶.

۱۱. کسرائی، محمد سالار، (۱۳۸۴)، چالش سنت و مدرنیته در ایران، تهران: نشر مرکز.
۱۲. مسگر، علی اکبر، (۱۳۸۸)، «نهادهای هویت ساز در دوره پهلوی اول: نمونه [سازمان پرورش افکار]»، پیام بهارستان، دوره دوم، سال اول، شماره سوم.
۱۳. میلسپو، آرتور، (بی تا)، مأموریت آمریکایی‌ها در ایران، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: پیام.
۱۴. ناصری ذاکر، حنا، (۱۳۸۸)، «معماری دوره پهلوی اول حاصل تفکرات یک شاه» سایت معمار کوچک.
۱۵. همایون کاتوزیان، محمدعلی، (۱۳۸۹)، دولت و جامعه در ایران، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.
۱۶. یزدانی، مرضیه، (۱۳۷۷)، «تاریخچه معارف در ایران»، گنجینه اسناد، شماره ۳۱ و ۳۲.

بررسی سیاست مذهبی شاه سلطان حسین

سارا شوهانی^۱

چکیده

در این پژوهش به بررسی سیاست مذهبی شاه سلطان حسین در دوره صفویه پرداخته شده است. پادشاهان صفوی با بهره‌گیری از ایدئولوژی شیعه، سعی در کسب مشروعیت سیاسی و ساختاری حکومت خویش نمودند. انتشار و تثبیت ایدئولوژی مذهب تشیع، در تعامل با علمای دینی، دست‌یافتنی بود. بنابراین هر کدام از پادشاهان صفوی با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی حکومت از نفوذ علما در راستای توسعه و گسترش تشیع و تثبیت حکومت بهره بردند. تعامل شاهان صفوی با علما و فقهای شیعه، از اواخر دوره شاه اسماعیل اول آغاز شد، و با ورود علمای شیعه، بویژه از جبل عامل به ایران در دوره شاه طهماسب گسترش یافت. در دوره صفوی با وجود دیگر گروه‌های تأثیرگذار در قدرت، از جمله نیروهای قزلباش و ... قدرت و جایگاه علمای شیعه در دستگاه حکومت روندی رو به رشد داشت. در دوره‌ی شاه عباس اول با توجه به تغییرات گسترده‌ی در حکومت و کاهش قدرت نیروهای قزلباش و جایگزینی نیروی سوم متشکل از نیروهای گرجی و چرکس، شرایط برای افزایش قدرت علما و فقها در صحنه سیاسی کشور فراهم شد. اما نظارت دقیق شاه عباس و قدرت مطلقه او مجال برای مداخله سیاسی علما باقی نگذاشت. سیاست مذهبی صفویان چه تأثیری در تعامل یا برخورد آنها با اقلیت‌های دینی و اهل سنت داشته است؟ پس از شاه عباس و با روی کار آمدن شاهان ضعیف این فرصت فراهم شد تا علمای شیعه در قدرت مداخله مستقیم نمایند. در دوران شاه سلطان حسین به دلیل عدم درایت سیاسی و بی‌اعتنایی او نسبت به منافع حکومت و ملت، مداخله زیاد علما، با اتخاذ سیاست خشن و سخت‌گیرانه به پیروان

^۱ . کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه پیام نور. sarashohani6715@gmail.com

دیگر مذاهب باعث ایجاد تنش‌هایی در درون قلمرو صفویان شدند که نتیجه این سیاست پیگرد اقلیت‌های مذهبی غیرشیعی بود که بافت اجتماعی جامعه ایران را سست کرد و زمینه برای سقوط دولت صفویه فراهم گردید. روش تحقیق در این پژوهش تاریخی - توصیفی و تحلیلی بوده است.

واژگان کلیدی: صفویان، سیاست مذهبی، شاه سلطان حسین، اقلیت‌ها و اهل سنت.

the religious policy of the Shah Sultan Hussein

Abstract

In this study, the religious policy of the Safavid Shah Sultan Hussein has been paid. Using the Shiite Safavid kings ideology, were attempting to gain political legitimacy and its governance structure. And consolidation of Shiite religious ideology, in interaction with religious scholars, was achievable. Thus, each of the Safavid kings, according to the social and political conditions in the development and governance of the influence of the ulama Expansion and consolidation of Shiite benefited. Interaction with scholars and jurisprudents Shiite Safavid dynasty, Shah Ismail I started late, and with the arrival of Shiite scholars, especially from Jabal 'Amil to Iran during Shah Tahmasp developed. In the Safavid era with other influential groups in power, including Ghezelbash forces and Shiite scholars power and position in the state apparatus was a growing trend. However, careful monitoring of Shah Abbas and the absolute power he did not leave room for political interference scholars. Safavid religious policy affect interaction or encounter they had with religious minorities and Sunni? After Shah Abbas, and with the rise of kings weak this opportunity to Shiite scholars in the power of direct intervention. Shah Sultan Hussein because of lack of tact and political indifference towards the interests of the state and nation, intervention, many scholars, by adopting a policy of harsh followers of other religions leads to tensions within the territory of the Safavids were the result of political persecution of religious minorities Ghyrshyy the social fabric of society and undermine respect for the fall of the Safavid state was prepared. Methods In this study, historical - descriptive analysis.

Keywords: Safavid, religious politics, Shah Sultan Hussein, Aqlyt-Ha and Sunnis.

مقدمه

تشکیل حکومت صفویه به دلیل تأثیر تعیین کننده‌ای که در سرنوشت ایران، سرزمین‌های اسلامی برجای گذاشت مهم‌ترین واقعه‌ای بود که در سالهای آغازین قرن دهم هجری رخ نمود. در واقع سلسله صفویه از جنبه‌های سیاسی دولتی متمرکز و مقتدر بودند و از لحاظ مذهبی با رسمی کردن مذهب تشیع برای اولین بار در ایران به اغتشاشات فرقه‌ای و اختلافات مذهبی در قلمرو ایران پایان دادند. اما به زودی هم در پی آرامش صد ساله پس از قرارداد زهاب (۱۰۴۹ ه.ق) و خو گرفتن دربار صفوی به تنعم و نازپروری، سرآغاز انحطاط آنان، تا اینکه در زمان شاه سلطان حسین زوال حکومت صفوی شتاب بیشتری گرفت. فاجعه‌ای که شاه و نیز مملکت را که دو قرن تمام در برابر بحران‌های سخت داخلی دشمنان خارجی مقاومت کرده بودند به وسیله دشمنی غیرمنتظره اما در واقع بی‌اهمیت غافلگیر کرد. درد بی‌خبری از مصالح ملی به مرتبه‌ای رسیده بود که شاه و درباریان خود را در محور عالم می‌دانستند، شمشیر تیز قزلباش دیگر و برندگی خود را از دست داده بود و نقش روحانیون شیعه و مقامات و مناصبی که آنها عهده‌دار بودند تأثیر حاکمان و روحانیون نسبت به هم، ساخت مساجد، برگزاری مراسمات مذهبی و حمایت یا سرکوب پیروان و فرقه‌های مذهبی دیگر از مسائلی بود که از یک سو باعث استحکام دولت صفوی و از سوی دیگر موجب فروپاشی و سقوط آن گردید.

بیان مسئله

تشکیل دولت صفوی در اوایل قرن دهم هجری قمری / شانزدهم میلادی یکی از رویدادهای مهم تاریخ ایران محسوب می‌شود. پیدایش این حکومت که باید آن را سرآغاز عصر تازه‌ای در حیات سیاسی و مذهبی ایران دانست موجب گردید استقلال ایران براساس مذهب رسمی تشیع و یک سازمان اداری نسبتاً متمرکز تأمین گردد. در راستای نگرش مذهب تشیع، سیاست مذهبی پادشاهان صفوی ادوار مختلفی داشته

است و با روی کار آمدن هر یک از شاهان این سلسله، سیاست مذهبی هر یک نیز رنگ خاصی به خود گرفته است.

سیاست تساهل و تسامح دوران پیشین تا حد زیادی به دست فراموشی سپرده شد البته این جریان مذهبی در اواخر دوران صفویان کاملاً به نفع شیعیان و به ضرر اهل سنت (افغانها) و اقلیتهای مذهبی (ارامنه مسیحی، زردشتیان، یهودیان و غیره) پیش رفت. به طوریکه منابع تاریخی صفویه از شکنجه و تبعیضات مذهبی و مهاجرت این اقلیتها گزارش داده اند. در واقع حکومتی که شاه اسماعیل اول در سال ۹۰۷ ه.ق تأسیس کرد تا حکومتی مذهبی بر پایه شاخصهای دینی موجود در جامعه باشد و حاکمان صفویه با انتساب یا اتکا بر نهاد دین روند شکل‌گیری قدرت دینوی خود را تسریع بخشند. نقش دین و مذهب در شکل‌گیری، رسمی شدن، تداوم و استمرار و سرانجام فروپاشی دولت صفویه کاملاً نمایان است.

در این پژوهش سعی بر آن بوده تا مشخص شود نقش شاه سلطان حسین صفوی و علمای شیعی تا چه میزان در بروز شورش‌های قومی مذهبی و انحلال صفویه نقش داشته است.

ویژگی‌های فردی، جسمی، ابعاد روحی و روانی و رفتارهای سیاسی شاه سلطان حسین را تحت تأثیر قرار داده بود بطوری که خشونت‌گریزی، عیاشی، تنبلی، آرامش‌طلبی، شخصیت پیرو و انفعالی، ضعف نقش، نداشتن مهارت مخالفت و مقاومت، تسلیم‌پذیر و نداشتن خلاقیت.

سیاست مذهبی صفویان در دوره شاه سلطان حسین باعث فشار بر اقلیت‌های مذهبی و پیروان سایر ادیان گردد. همین مسئله یکی از دلایل سقوط نهایی صفویان می‌باشد.

بستر سازی تاریخی صفویان

ظهور دولت صفوی یکی از وقایع مهم تاریخ ایران و در چشم‌انداز تاریخ سیاسی ایران اسلامی، جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. عصری که تا کنون در داخل و خارج

از کشور توجه بسیاری از پژوهشگران تاریخ را به خود جلب نموده است. این اهمیت از آن رو است که با برآمدن صفویان در سده دهم هجری، افق تاریخی جامعه ایرانی دگرگون شد و فصل تازه‌ای را در تاریخ ایران گشود. بر آمدن دولت صفوی در زمینه‌ای از انحطاط ایران به انجام رسید. دوران پیش از آن انهدام‌های گسترده‌ای و سپس تلاش برای ایجاد نوعی نظم بود که امکان شکوفایی و پیشرفت جامعه رانی را فراهم نماید. این دوران با افول دانش و اقتصاد بدلیل انهدام‌های پی در پی و چند باره در شهرهای بزرگ ایران همراه بود. اما با برآمدن صفویه ایران توانست با دستیابی مجدد به هویت ملی، به کشوری قدرتمند و مستقل در شرق اسلامی تبدیل شود. دایره سروری و خلافت عثمانیان را بر ممالک اسلامی رد می‌کند. حکومتی که در اوایل قرن دهم هجری بر پا شد یک حکومت مذهبی و بر پایه تشیع بود که با تأسیس آن مقطع جدیدی در تاریخ ایران گشوده شد و ایران دوباره «ملت- دولت» مستقل، خودمحمور، پر قدرت و مورد احترام به خود دید. از این روی تشکیل دولت صفوی را می‌بایست در ورای تعبیر ساده‌ی سیاسی و سلسله‌ای که در گذشته اتفاق افتاده است دانست و بدان اندیشید. بنابراین، قبل از پرداختن به اوضاع اجتماعی در زمان شاه سلطان حسین نظر به اهمیت سلسله صفویه چنین مقدمه‌ای ضرورت می‌یابد؛ چرا که ظهور سلسله صفویه در ایران نه تنها برای این کشور و همسایگان آن، بلکه برای اروپا نیز واقعه تاریخی مهمی به شمار می‌رود.

سیاست مذهبی شاهان صفویه

در این راستا، شاهان صفویه با بهره‌گیری و تلفیق سه عنصر متفاوت، شالوده‌های قدرت خود را استحکام بخشیدند و به شکل عجیبی در این راه کامیاب شدند. نمایندگی شیعه علیهم السلام و به طور خاصی امام غایب علیه السلام، بهره‌گیری از نظریه سلطنت یا فره ایزدی که در قالب سلطان ظل‌اللهی تبلور می‌یافت و در نهایت

استفاده از طریقت صفوی و ایجاد مرید و مرادی میان شاه و سپاهیان سه عنصری بود که صفویه آنها را با هم تلفیق نمودند ما بیش از همه سلطنت صفویه با تکیه بر نیروی ایلات و عشایر و اندیشه‌های صوفیانه و گرایش شیعی تعصب‌آمیز آغاز شد (سیوری، ۱۳۸۰: ۷۲).

در حقیقت شاه اسماعیل اولین اقدام مهم خود را در شهر تبریز و اعلام مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی دولت و مملکت صفوی قرار داد و از آن تاریخ به بعد تبریز به عنوان اولین پایتخت تشیع در جهان اسلام مطرح گردیده است. البته تشیع قرن‌ها پیش از صفویه در ایران نفوذ کرده بود. قبل از صفویان چندین حکومت قوی در ایران با خصوصیت شیعی روی کار آمدند؛ مانند علویان طبرستان، سربداران خراسان و البته در آن دوره علما و فقهای اسلام، سلطنت شاهان صفویه را بر پایه این اندیشه کلیدی شیعه که هر حکومت غیر منصوب (از ناحیه ائمه معصومین علیهم السلام) غیر شرعی است، نامشروع می‌دانستند؛ اما برخی از آنها ناگزیر بودند بر اساس قاعده ضرورت، مصلحت و تقیه به همکاری با شاهان صفوی (و بعدها قاجاریه) پردازند و به امید روزی بنشینند که توانایی جایگزین کردن حکومتی مبتنی بر ولایت فقیه را به جای سلطنت سلطان عادل یا مشروطه پیدا کنند. مقامات روحانی و وظایف روحانیون اهمیت دادن دولت صفوی به تشیع و توجه ویژه این دولت به علمای شیعی مذهب و حمایتش از علمای مذهبی باعث شد که به تدریج علماء در امور اجتماعی و سیاسی مملکت مؤثر واقع شوند و این تأثیر و نفوذ به ویژه در دوره شاه طهماسب اول و شاه سلطان حسین به اوج خود رسید. تشویق سلاطین صفویه به فقه تشیع، مرجعیت علما مشروعیت دولت را تقویت نمود. در واقع نوعی رابطه میان قدرت دنیوی و قدرت مذهبی زعامت معنوی و زعامت سیاسی پدید آمد که یکی از نتایج آن اداره برخی از تشکیلات دولتی مانند امور قضایی، اوقاف و امور مالکیت توسط روحانیون بود که از سنن قدیمی نشأت می‌گرفت.

شخصیت و زمامداری شاه سلطان حسین

شاه سلطان حسین آخرین پادشاه از خاندان صفویه بود که در سال ۱۱۰۵ بر تخت سلطنت نشست. او که در انزوای بزرگ شده بود سواد نداشت و از آمادگی لازم برای اداره کشور برخوردار نبود ولی در عین حال دارای شخصیتی آرام بود. دوران سلطنت شاه سلطان حسین صفحه رقابت علما با اعضا حرم و خواجگان حرمسرا بود این عوامل باعث شد تا شاه سلطان حسین در نهایت به شخصی ضعیف النفس تبدیل شود. در دوره حکومت وی که ۲۸ سال بر ایران فرمانروایی می‌کرد و آخرین بازمانده دوران صفویان بود. تعلم حکومتی و ساختار اداری که با تلاش‌های شاه اسماعیل و شاه طهماسب و شاه عباس اول ایجاد شده بود از میان رفت. وی عملاً هیچ قدرتی در اداره امور نداشت و حتی علاقه‌ای هم به دانستن اتفاقاتی که در اطرافش می‌افتاد نشان نمی‌داد. کشور در هرج و مرج نابسامانی فرو رفت و هر نوع ظلم و ستمی بدون هیچ مانعی در پایتخت انجام می‌گرفت. سیستم حکومتی شاه سلطان حسین از مردان قدرتمند خالی و به جای آن خواجگانی که خطری برای او نداشتند جایگزین می‌شدند و بزرگ شدن شاهزادگان در حرم که این رسم غلطی بود که از دوره شاه عباس شدید شده بود و دخالت خواجه سرایان در امور حکومتی باعث شده بود که نتوانند از چنگال آنها رهایی یابند.

ظلم حاکمان بر مردم به بهانه یکسان سازی مذهبی آنقدر شدید بود که به گونه‌ای که فریاد تظلم‌خواهی به دربار می‌رسید. اما شاه سست عنصر و ظاهربین به این مسأله هیچ توجهی نمی‌کرد. و همچنین ترتیب خاص شاه در حرم باعث فقدان شجاعت در او بود به نحوی که از حل مشکلات می‌هراسید. قاطعیت نداشت بی‌ارادگی و ترس و ظلم حاکمان در زمان او ارکان ایران را بر باد داده بود. و در نواحی دوردست دولت نفوذ نداشت حکام ملی چون نظارتی بر روی آنها نبود برای جبران مبلغی که مستعمران برای حفظ نفوذ خود به وزرا و درباریان پرداختند از هرگونه احجاف و

ایمان و زور از مردم دریغ نمی‌کردند. شورش در این مناطق عادی بود و گوش شنوایی برای دولت خانه صفوی برای آگاهی از مظالم وجود نداشت. سپاه که سالها بی‌کار و بی‌نظم بود فاقد امیران لایق از عهده هیچ کاری جز آزار و اذیت مردم بی‌دفاع بر نمی‌آمد. چون بسیاری از مقامات بلند سپاه توسط افراد فرومایه اشغال شده بودند (سیوری، ۱۳۸۰: ۹۰).

بازتاب اجتماعی دین و بروز شورش‌های قومی - مذهبی

شاه سلطان حسین از سیاست‌ها و خط‌مشی‌هایی که شاه عباس اول در اداره مملکت به کار گرفت، استفاده نکرد. عدم تسلط شاه بر امور مملکتی، وحدت کشور را به مخاطره انداخته بود و در گوشه و کنار ایران به ویژه در نواحی بلوچستان، کرمان، کردستان و گرجستان حکومت‌های محلی نضج و قوت گرفتند و این امر مقدمه حوادث بعدی بود. البته که این امر بازتاب سیاست‌های دولت و کارگزاران حکومت و در رأس آنها شاه سلطان حسین بود. امنای مذهب که به تبعیت از اوضاع، غرق در مسایل دنیوی و مادی شده بر سبیل تعمیم و مسامحه که گاه روحانیون خوانده می‌شدند، عمده وظیفه خود را، اعمال فشار و تشدید ایذاء و آزار اهل سنت و پیروان دیگر ادیان می‌دانستند؛ بدین ترتیب، تسامح و آزادی نسبی عهد شاه عباس بزرگ، از زمان شاه سلیمان به کلی نادیده گرفته شد و در عهد شاه سلطان حسین، خود را در اعمال غیر انسانی، تحقیر، تضییق، اهانت، مشکل‌تراشی و حتی قتل و کشتار نشان داد. به همین دلیل در زمان وی تقریباً تمامی ایران دستخوش شورش شد.

با وجودی که شاه سلطان حسین لقب «دین‌پرور» داشت، سختگیری‌های دوران وی شورش اقلیت‌های دینی ایران را گسترش داد و حتی دامنه آن از همدان به اصفهان کشیده شد. عدم کفایت شاه سلطان حسین و سیاست‌های نادرست وی و نیز دلایل سیاسی دیگری باعث شد که وی بسیاری از نواحی جنوبی ایران مانند جزایر بحرین، قشم و لارک را از دست بدهد و در جنوب غرب ایران مشعشعیان و در ناحیه

جنوب شرق ایران بلوچ‌ها، حرکت‌هایی را آغاز کنند (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۱۰۲).
ابراین، ضعیف‌النفس بودن شاه سلطان حسین مانع از آن نبود که سیاست بیرحمانه
قتل و آزار و تعقیب پیروان دیگر مذهب را دنبال کند، مانع از آن نبود که با سیاست
تساهل و تسامح مذهبی پیشینیان قوی خود نظیر شاه عباس وداع کند، مانع از
خونریزی‌ها و کشتارها و قتل عام‌ها نبود و نه تنها نبود بلکه دقیقاً ضعیف‌النفسی وی
در همین جا بود. به پیشنهاد علامه مجلسی مدارای مذهبی کنار رفت و بد رفتاری با
مسیحیان، یهودیان، صوفیان و اهل سنت آغاز شد. این رویه را نوه او میر محمد
مجلسی که از نزدیکان شاه بود نیز دنبال کرد. این عوامل باعث شد تا دوره شاه
سلطان حسین برای تمامی فرق مذهبی دوره سختی باشد و این زمینه‌ساز
شورش‌های درونی شد و قویترین آن طوفان مناطق زمیندار قندهار بود که زمینه
سقوط شاه سلطان حسین را فراهم کرد. برای درک بهتر مطلب در ادامه به بخشی از
سیاست دینی شاه سلطان حسین نسبت به اقلیت‌های دینی و مذهبی و بازتاب آن در
جامعه اشاره می‌کنیم.

سختگیری و برخورد شاه سلطان حسین با ادیان دیگر

ارامنه

سیاست شاه عباس اول که در ارتباط با کوچ آرامنه و فرمان تشکیل کوچ‌نشین مستقل
جلفای نو و واگذاری امتیازات مذهبی و سیاسی او به آنها توضیح داده شد، در بطن
توسعه اقتصادی و تأمین مصالح عالیه مملکت قرار داشت. شاه عباس با پیش گرفتن
سیاست تساهل و تسامح مذهبی نسبت به آنان، محیط نسبتاً امن و مناسبی را برای
جلفائیان فراهم آورد تا به راحتی بتواند به تجارت پرداخته و منجر به گسترش
مناسبات تجاری و سیاسی مملکت گردند. بدین ترتیب بین حکومت صفوی و طبقه
بازرگان ارمنی، اشتراک منافع یا نوعی تعامل پدید آمد که برای هر دو طرف مقرون
به صرفه بود. دولت شرایط مساعد تجاری برای خواجه‌ها ایجاد می‌کرد و آنها نیز با

فعالیت‌های تجاری خود، سود سرشاری عاید خزانه کردند. در زمان جانشینان شاه عباس، منحنی روابط دو سویه بین شاهان صفوی و ارامنه سیر نزولی پیدا نمود، به گونه‌ای که تجار ارمنی دیگر رغبتی به سرمایه‌گذاری در ایران نشان نمی‌دادند و کم‌کم در پی مهاجرت به دیگر کشورها از جمله هندوستان برآمدند. همین امر منجر به خروج نقدینگی از مملکت گردید و یکی از زمینه‌های زوال اقتصادی و تجاری صفویه را فراهم آورد (اعرابی، ۱۳۸۷: ۲۴).

تعقیب اقلیت‌ها در اواخر عهد صفوی دامن ارمنیان را نیز گرفت و به حدی شدت یافت که حتی رؤسای مذهبی ارامنه به زندان افتادند و کلیسای جلفا مجبور شد که سالیانه مبلغی به دولت پرداخت کند. در این دوره، هرگاه شخصی از ارامنه تغییر مذهب داده و به دین اسلام مشرف می‌شد حق داشت که ارث پدر خود را طلب نماید و حتی بعضی از آنها مدعی بودند که اموال و دارایی‌های تمام خاندان آنها تا درجه هفتاد و دوم به آنها تعلق می‌گیرد. به همین دلیل سانسون نقل می‌کند که دعاوی پایان‌ناپذیری همواره در محاکم در جریان بوده است (سانسون، ۱۳۴۶: ۱۴). از طرفی میزان مالیات کلیساها در این دوره به قدری افزایش یافت که منجر به واکنش‌هایی از طرف ارمنیان نسبت به حکومت صفویه شد. همچنین در مناسبات اجتماعی آنها با مسلمانان محدودیت‌هایی ایجاد شد از جمله بر اساس فرمان مورخ ۱۱۲۰ هـ ق مقرر گردید که «اهل کتاب نمی‌بایست مرتکب امری خلاف شرایط ذمه باشد، شوند و از آن جمله در روز باران بیرون نیامده، ارامنه کفش جسته نپوشند که امتیازی با مسلمانان داشته باشند» و از طرف دیگر طی فرمان مورخ ۱۱۱۹ هـ شاه سلطان حسین و طبق عریضه شیخ الاسلام اصفهان، میر محمد صالح الحسینی «به علت اقامت جمعی از مسلمانان و جماعت جدیدالاسلام در جلفا دستور صادر شد که به زودی مسجدی در جلفا بنا نهاده و به اتمام رسانیده، مؤذنی در آنجا تعیین و

وظیفه در وجه او مقرر و قدغن نماید که در اوقات صلوات، به گفتن اذان اقامت نماید» (اعرابی، ۱۳۸۷: ۲۷).

البته در برخی منابع آمده است که رفتار شاه سلطان حسین نسبت به مسیحیان حداقل بعد از مرگ علامه مجلسی به سال ۱۱۱۱ هـ.ق ملایم و متعادل تر بوده است و خود شاه با اینکه ظاهراً فردی مذهبی و متعصب بوده ولی برای بهبود وضع مسیحیان و جلوگیری از تجاوزات دیگران به اموال آنها فرمان‌هایی صادر می‌کرد و از دخالت افراد غیر مسئول در امور کلیساها جلوگیری می‌کرد و متخلفین را مجازات می‌نمود و فرمان‌هایی که در این خصوص صادر می‌شد، بیانگر توجه شاه سلطان حسین نسبت به آسایش و رفاه حال مسیحیان می‌باشد (تاج‌بخش، ۱۳۷۲: ۳۹۱). حتی سیاست تسامح شاه سلطان حسین موجب شد که او یک شاهزاده گرجی که مسیحی بود را به فرماندهی قندهار برگزیند و او را روانه آن حدود کرد. این شاهزاده همان گرگین خان بود که به علت عصیان و عدم تمکین وی را به اصفهان می‌آوردند و مدتی بعد او را به قندهار فرستادند برای اینکه به امور قندهار سر و سامان دهد. اما نهایتاً به دلیل بی‌کفایتی و عدم تدبیر چنانکه بعداً خواهیم گفت کار بالا گرفت و منجر به شورش افغانه و سقوط اصفهان گردید (لاکهارت، ۱۳۶۸: ۹۶-۱۲۹). اما در کل با توجه به تسلطی که علامه مجلسی بر شاه سلطان حسین داشت تا زمانیکه وی در قید حیات بود مسیحیان مانند ارامنه و دیگر اقلیت‌ها در معرض سخت‌گیری‌های وی قرار داشتند.

زرتشتیان

با حمله اعراب و ورود اسلام به ایران، دین زرتشتی برخلاف دوران قبل که آیین رسمی این سرزمین بود، رو به افول رفت و به مرور در سراسر دوران اسلامی از پیروان این کیش ایرانی کاسته شد. آن‌ها در جامعه ایران به عنوان یک اقلیت دینی بشمار می‌رفتند که آداب و مناسک خاص خود را داشتند. این پارسیان زمانی خود را

«بهدین» می‌نامیدند (یعنی بهترین دین)، حال در دوران صفویه با توجه به سیاست سختگیرانه حکومت با عنوان توهین آمیز «گبر» شناخته شدند و به آنها به عنوان مردمی مشرک نگریسته می‌شد. به نقل از شاردن «گبرها که نژاده مردمان ایران قدیمند و آتش پرست خوانده می‌شوند و در انتهای جلغا سکونت دارند چون به راستی بی‌بضاعت بودند از دادن جریمه معاف شدند. تهیدستی گبران مورد تأیید همگان است» (شاردن، ۱۳۵۰: ۷۱). وران صفویه، زرتشتیان در مناطق دورافتاده و به ویژه در روستاها ساکن شده و زندگی انزواگونه‌ای داشتند. زیرا از ابتدای گسترش اسلام، زرتشتیان اکثراً در روستاها باقی مانده بودند. مثلاً در فارس زرتشتیان موفق شوند تعداد، دین و دارایی خود را چندین دهه بیشتر حفظ کنند زیرا دهقانان، روستاییان را از نصایح واعظ اسلامی برکنار می‌داشتند. به نقل از استخری «زرتشتیان کتب مقدس، آتشکده‌ها و آیین‌ها را از دوران شاهان خود حفظ کرده‌اند آنها رسوم اجدادی خود را برقرار نگه داشته‌اند و بر طبق آنها عمل می‌کنند.» (استخری، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

در زمان صفویان با توجه به سیاست مذهبی شاه سلطان حسین در گسترش مذهب تشیع، زرتشتیان چون دین تشیع را نپذیرفتند، به مشرکان و بت پرستان نیز معروف شده بودند که می‌بایست مانند سایر اقلیت‌های دینی جزیه پردازند، که به نظر میرسد میزان آن سالیانه به طور متوسط برای هر فرد یک مثقال طلا بوده است. علاوه بر آن بر مشاغل آنان نیز نوعی مالیات بسته می‌شد. همچنین در امور بازرگانی آنان می‌بایست ده درصد مالیات ورود یا صدور کالاهای خود را پردازند. در حالیکه این میزان برای کالاهای مسلمانان پنج درصد بوده است (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۲۰).

در زمان فرمانروایی شاه سلطان حسین (۱۱۳۵ - ۱۱۰۵) که پادشاهی نالایق و سست عنصری بود، با نفوذ روحانی متنفذ این دوره و عالم مشهور مذهب تشیع محمدباقر مجلسی، اوضاع برای زرتشتیان سخت‌تر شد. در سال ۱۱۱۱ ه.ق شاه سلطان حسین

فرمان اسلام آوردن اجباری زرتشتیان و رویگردانی از دینشان را صادر کرد اما بسیاری از زرتشتیان که به عقاید دینی شان پایبند بودند، حاضر به تسلیم در برابر فرمان شاه نشدند و بر باقی ماندن کیش خود پافشاری کردند. همین امر باعث شد که در نهایت بسیاری از آنها به فرمان شاه صفوی به قتل برسند. اندک شماری هم گریختند و خبر فاجعه را به هم کیشان روستایی شان در یزد بردند. آتشکده شان در همین زمان ویران و مسجدی به جای آن بنا شد. شاه حسین دستور داده بود که آنها اجباراً مسلمان شوند و فشار بر این اقلیت به قدری افزایش یافت که زرتشتیان آتش مقدس خود را مخفیانه از اصفهان به کرمان منتقل کردند. آنان را موجوداتی شوم و نحس به شمار می آوردند. اگر زرتشتیان نمی خواستند کیش خود را ترک کنند و در هر شهری که بودند جزیه می پرداختند اما باز هم در امان نبودند. اگر خشکسالی بود و باران نمی بارید، زرتشتیان را مسئول خشکسالی میدانستند. اگر باران به حدی می بارید که موجب سیل و ویرانی منازل می شد، آنان را می کشتند و اموالشان را به تاراج می بردند. هیچ زرتشتی مجاز نبود لباسی بپوشد که کبود رنگ باشد و حق سوار شدن بر اسب را هم نداشت. آنان نباید در موقع بارش برف و باران در معابر شهر یا قریه حضور می یافتند، دیوارشان نیز باید کوتاه تر از دیوار دیگران می بود و حق کاشتن برخی گل ها را نداشتند چون نمی بایستی عطر گل از خانه آنها به مشام می رسید (سروشیان، ۱۳۷۲: ۱۲۷). در واقع نظام روحانیت و قوانین متعصبانه حاکم بر آن بود که اجازه میداد محمد باقر مجلسی و محمد حسین و اطرافیان آنها نسبت به زرتشتی ها در ایران با خشونت رفتار کنند.

بررسی اوضاع اجتماعی یهودیان در جامعه صفوی

یکی دیگر از اقلیت های مذهبی در ایران عصر صفویان، یهودیان بودند که آنها نیز همچون ارامنه و زرتشتیان میبایست جزیه می پرداختند. در زمان شاه عباس به دلیل تلاش وی در تضعیف بنیان های روحانی سالار؛ اقلیت ها از آزادی نسبی برخوردار

شدند. دوران شاه عباس دوم مجدداً عصر اقتدار علماست و این آغازی برای اذیت و آزار یهودیان بود در زمان شاه سلطان حسین روحانیون نفوذ بی سابقه‌ای در دربار صفوی یافتند و به شدت بر شاه و فرمان‌های او اثر گذار شده بودند. خود شاه نیز بسیار خرافی و موهوم‌پرست بود و بیش از حد معمول و متعارف از دیگران تاثیر می‌گرفت. یهودیان نمی‌توانستند از خانه خود بیرون بیایند. شایعاتی در میان مردم اصفهان و کاشان پیچیده بود که یهودیان با مسلمانان لجاجت دارند و شراب می‌نوشند و مسلمانان هم باید بر آنها سخت گیرند و آنها را بکشند و دارایی‌شان را ضبط کنند (لوی، ۱۳۳۹: ۵۱). این عده گاهی متهم به جادوگری می‌شدند و هم چنین ضرر مادی بسیار می‌دیدند، زیرا قانونی وجود داشت که به موجب آن اگر یک نفر کلیمی یا عیسوی اسلام می‌آورد، می‌توانست اموال خویشان خود را تصاحب کند.

نحوه ارتباط شاه سلطان حسین با ملل مسلمان

روابط خارجی صفویان با عثمانی در سایه عملکرد مذهبی آنان

تاریخ طولانی سلسله صفویه حاکی برخورد و اصطکاک بین دو دولت ایران و عثمانی است. افزایش مریدان صفویه در خاک عثمانی و تبلیغ مذهب شیعه در آن سرزمین، سلاطین عثمانی را بر آن داشت که نه تنها در کشور خود با این نوع افراد مبارزه کنند بلکه دشمنی شدید بین دو دولت به وجود آمد که تا سقوط دولت صفوی ادامه یافت. البته این تخصصات فقط به صورت نبرد فیزیکی و جنگها نبود بلکه عثمانی از تبعیضات مذهبی پادشاهان صفوی در ایران بهره جست و با حمایت از اقلیت‌هایی همچون یهودیان، موازنه قدرت را به نفع خویش تغییر داد. در واقع یهودیان و مسیحیان تحت استثمار مذهبی صفویان، به دولت عثمانی متمایل شده و در مقابل فشار صفویان به آنها پناه بسته و به کارشکنی علیه صفویان و ناامنی در مرزهای غربی می‌پرداختند.

روابط خارجی صفویان با گورکانیان هند در سایه عملکرد مذهبی آنان

بنابر گزارش منابع تاریخچه روابط رسمی صفویان و گورکانیان هند به دوران شاه اسماعیل صفوی و مناسبات قدرت و سیاسی وی با بابر بازمی‌گردد و از زمان شاه طهماسب تا پایان حکومت صفویان، با توجه به نقش حیاتی قندهار در حیات سیاسی و اقتصادی هر دو دولت، قندهار مساله جدال و کشمکش صفویان و گورکانیان گردید. در عصری که شاهان صفوی نوعی وحدت مذهبی با محوریت تشیع به وجود آورده و با اینکار خود پیروان دیگر ادیان و مذاهب را تحت فشار قرار داده بودند، اکبرشاه با وضع سیاست مذهبی کم نظیری نه تنها اقلیت‌های دینی را تحت فشار قرار نداد بلکه با اعطای آزادی‌های مذهبی به آنها و برگزاری جلسات دینی، محیطی باز و دل‌پذیری ایجاد کرده بود که موجب تبادل فکری و فرهنگی در میان ساکنان هند می‌شد. وضعیتی که در ایران تحت سیطره صفویه به هیچ وجه دیده نمی‌شد و گاه و بیگاه پیروان سایر ادیان مورد اتهام و ستم دستگاه حاکمه صفوی قرار می‌گرفتند (شهمردان، ۱۳۶۳: ۳۶). وجود چنین شرایطی و آزادی مذهبی موجود در قلمرو گورکانیان به همراه چشمداشت آنان به قندهار سبب شد تا پادشاهان گورکانی از نارضایتی اقلیتها و اهل سنت ساکن در مرزهای خود با صفویان بهره برداری نمایند.

روابط خارجی صفویان با ازبکان در سایه عملکرد مذهبی آنان

رویکرد تبلیغی صفویان در جهت اشاعه تشیع در خراسان و افراط برخی از مریدان شاه اسماعیل در این زمینه دامنه اختلافات مذهبی را با ازبکان افزون ساخت. از سوی دیگر تحریکاتی که برخی علمای ماورالنهر علیه مذهب صفویان به راه انداخته بودند، زمینه هرگونه مماشات را متفی ساخته بود. بر اساس همین رویکرد بود که شییک خان ازبک کشتار مخالفان دین و دولت را وظیفه شرعی و دینی خود دانسته و سعی او و هم پیمانانش بر این بود که شیعیان طرفدار صفوی را از میان بردارند. از سوی دیگر شعارهای آغازین صفویان در لعن خلفا دستاویز محکمی را فراروی

ازبکان قرار داد تا با جدیت بیشتری علیه شیعیان فتوا صادر کنند. ازبکان تاخت و تاز به خراسان را که بیشتر با درون مایه غارتگری و زیاده خواهی همراه بود، در پوشش جهاد علیه بدعت و رفض قرار دادند و مبتنی بر همین شیوه هرگونه رفتاری را علیه شیعیان مباح شمردند.

بدین ترتیب در طول دوره صفویه بارها تهاجمات ازبکان به قلمرو صفویان صورت گرفت که نمونه عینی آن قتل عام مردم هرات به دستور عبدالله خان ازبک است و « ازبکان به نوعی مبالغه در قتل و غارت کردند که بسیاری از مردم تازیک نیز با وجود موافقت مذهب، با اولیا قزلباش کشته شدند.

نتیجه گیری

نفوذ روحانیت شیعه در دربار صفوی منجر به نوعی تعصب دینی حکومتی شد که شیوه حکمرانی شاهان صفوی را تحت الشعاع قرار داد. در واقع پادشاهان صفوی جهت تحکیم پایه‌های حکومتی خویش و کسب مشروعیت نزد عامه مردم و نفوذ و اعمال تصمیمات خویش در تمامی لایه‌های جامعه، به ترویج و تحکیم و تثبیت ایدئولوژی تشیع پرداختند. در دوران هر یک از پادشاهان بنابر سیاست خاص آنان و شرایط جامعه مذهب به نوعی ابزاری کارآمد برای اجرای منویات آنان درآمد. مثلاً شاه اسماعیل با رسمی کردن و ایجاد مقامات مذهبی، شاه طهماسب با دعوت از علمای جبل عامل، شاه عباس با دادن اختیارات مذهبی به علما البته با نظارت خود بر عملکرد آنان و تعامل سازنده به اقلیتهای هندو و ارمنی و یهودی و زردشتی... ولی در دوران پس از شاه عباس با قدرت یافتن مجتهدان در سیاست، نظریه تعامل مجتهدان و حکومت غالب گشت و نفوذ مجتهدان در عرصه حکومت را به جایی رسانید که با در پیش گرفتن سیاست تعصبات مذهبی، موجبات اذیت و آزار اقلیت‌های غیرمسلمان و حتی مسلمانی همچون اهل سنت را فراهم آوردند. البته این امر پیامدهای منفی برجای گذاشت و پناهندگی اقلیت‌ها به دشمنان صفویه همچون

ازبکان و عثمانی و گورکانیان هند را به دنبال داشت و بر شدت تخاصمات آن قدرتها با صفویان افزود. افزون بر این از داخل نیز این سیاست متعصبانه مذهبی ساختارهای از هم پوسیده حکومت را دچار نقصان بیشتری کرد و نیاز به حمایت و مدد اقلیت‌ها در مواقع ضروری همچون زمان حمله محمود افغان را غیرمنتفی ساخت. زیرا زردشتیان یا یهودیان به جای حمایت علیه صفویان شمشیر کشیدند. به علت بی تدبیری و باورهای خرافی و شخصیت ضعیف شاه سلطان حسین و بی‌اعتنایی به امور کشور و آزار و اذیت اقلیت‌های مذهبی و شورش افغان‌ها و روابط نادرست با همسایگان صفویان از جمله عواملی بودند که باعث به سقوط کشاندن دولت صفویه شد.

منابع

۱. استخری، ابواسحاق ابراهیم، (۱۳۷۹)، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲. اعرابی، شکوه السادات، (بی تا)، ارمنیان و سقوط صفویه، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ، سال سوم، شماره هشتم.
۳. تاجبخش، احمد، (۱۳۷۳)، تاریخ صفویه، شیراز: نوید شیراز.
۴. سانسون، (۱۳۷۷)، سفرنامه وضع کشور ایران، ترجمه محمد مهیار، اصفهان: گلها.
۵. سروشیان، جمشید، (۱۳۷۲)، زردشتیان کرمان در این چند سده، تهران: بینا.
۶. سیوری، راجر، (۱۳۸۰)، درباب صفویان، ترجمه رمضان علی روح‌اللهی، تهران: مرکز.
۷. شاردن، ژان، (۱۳۵۰)، سفرنامه، محمد عباسی، ج ۵، تهران: امیرکبیر.
۸. شهرمدان، رشید، (۱۳۶۳)، تاریخ زردشتیان - فرزندگان زردشتی، تهران: فروهر.

۹. فلور، ویلم، (۱۳۶۵)، برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان (روایت شاهدان هلندی)، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
۱۰. لاکهارت، لارنس، (۱۳۶۸)، انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران: مروارید.
۱۱. لوی، حبیب، (۱۳۳۹)، تاریخ یهود ایران، ج ۳، تهران: یهود ابروخیم.
۱۲. میراحمدی، مریم، (۱۳۶۹)، دین و دولت در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر.
۱۳. هنرفر، لطف الله (۱۳۷۲)، آشنایی با شهر تاریخی اصفهان، اصفهان: گلها.

تبیین جایگاه و موقعیت وزارت در ایران و وزرای معروف با تکیه بر کتاب

تحفه

رضا دریکوندی^۱

اسماعیل سپهوند^۲

چکیده

از جمله متونی که در قالب سیاست‌نامه یا اندرزنامه دارای سبک ادبی و سیاسی بسیار زیبا می‌باشند می‌توان به برخی از آداب‌الملوکهای فارسی اشاره کرد. این منابع اطلاعات خوبی در زمینه امر وزارت در ایران به دست می‌دهند. وزیر نقش اساسی در امور حکومتی و سیاسی در ایران و اسلام داشته است، چنانکه در بسیاری از موارد قدرت و ضعف پادشاهان به لیاقت و شایستگی وزیر بستگی داشته است. موقعیت و جایگاه وزیر باعث شد تا مورخان، محققان و نویسندگان کتب‌های اندرزنامه‌ای این مقام را از نگاه سیاسی و اخلاقی مورد توجه قرار دهند. اهمیت این موضوع از یک طرف به خاطر اهمیت نقش وزیر در دیوان‌سالاری ایران و از طرف دیگر به دلیل جایگاه ویژه‌ای است که مقام وزارت نزد نویسندگان آداب‌الملوکها داشته است. از جمله متونی که در قالب سیاست و اخلاق به بحث درباره وزرا پرداخته است و وزارت را مورد توجه قرار داده کتاب «تحفه» از مؤلفی ناشناس است؛ که در قرن هشتم هجری به رشته تحریر درآمده است. این کتاب از دید یک عالم درباری نوشته شده است؛ از جمله نگاه مؤلف گمنام این اثر پرداختن به معنا و لزوم منصب وزارت و اخلاق و کردار وزرا و معرفی وزرای معروف در تاریخ ایران و اسلام می‌باشد. در این پژوهش سعی شده با روش توصیفی-تحلیلی متکی بر منابع کتابخانه‌ای معتبر و با هدف تبیین جایگاه و موقعیت وزرا با نگاهی به وزرای معروف از نظر تحفه به ارائه اطلاعات منسجمی از این موضوع پردازیم.

واژه های کلیدی: تحفه، وزارت، اخلاق، آداب‌الملوکها.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه خوارزمی تهران. rezaderikvandy70@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه لرستان. esy.sepah@yahoo.com

Exposition of ministry and prominent ministers' status in Iran according to the book "Tohfe"

Abstract

Amongst the texts with the form of the Book of Rules for Kings or Advice Books which has a magnificent literary and political style, the Persian Manner of Kings are noticeable, that provide a great source of information on ministry phenomenon in Iran. Minister had such a main role in political and governmental affairs in Iran and Islam that in many cases the weakness or the powerfulness of kings was depended on that. The status of minister caused the historians, researchers and authors of Advice Books to put this position of authority under consideration from political and ethical perspectives. The importance of this issue was from one side due to the major role of minister in Iran's bureaucracy, and by the other side for the special position of ministry role in the eyes of the Manner of Kings books' authors. The Book "Tohfe" is one of the texts that discussed ministry from the political and ethical views and authored by an anonymous writer at 8th century. This book being authored from a courtier-scholar's point of view, discussed the essence and necessity of ministry status, the essential manners and ethics for that, and introduced the prominent ministers of Iran and Islam's history. By the use of analytic and descriptive methods and based on creditable library sources, this study aims to explain the status of ministers according to the prominent ministers in "Tohfe", and finally provide an organized information on them.

Keywords:Tohfe, ministry,, behavior,manner of kings.

مقدمه

با نگاهی به آداب‌الملوکهای فارسی می‌بینیم که مولفان آنها همواره حداقل یک باب از کتابشان را به موضوع وزارت اختصاص داده‌اند و یا در لابلای متن آنها به مبحث وزارت اشارات ارزشمندی شده است. وزارت از جمله مناصب مهم و خطیر در ایران و اسلام بود که همه امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی به او ختم می‌شد. ضعف و قوت وزیر و اقدامات وی باعث بروز تاثیرات گوناگونی بر عملکرد و ساختار حکومت‌ها می‌شد. توجه به جایگاه وزارت و بررسی اقدامات سیاسی و اجتماعی و خصوصیات اخلاقی و رفتاری وزرا در ایران در طی قرون متمادی مورد بحث و بررسی بزرگان علم سیاست و اخلاق بوده که در قالب آداب‌الملوکها به نگارش درآمده است، بنابراین پرداختن به این جایگاه مهم در ایران و بررسی اقدامات سیاسی و اجتماعی و خصوصیات اخلاقی وزرا و همچنین آثار به جا مانده در این حوضه کاری بسیار مهم و ضروری می‌باشد که در پرتو شناخت آداب‌الملوکهای نوشته شده توسط ایرانیان حاصل می‌شود. از جمله این آثار کتاب تحفه می‌باشد. این کتاب توسط یک مولف ناشناس در سده هشتم هجری قمری نوشته شده است. که با توجه به اهمیت جایگاه وزارت دو باب به آن اختصاص داده است. در این تحقیق باب هفتم با عنوان «در احوال وزرا و حکم ایشان»، مورد بررسی و تفحص قرار گرفته است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این سوال است که نگارنده ناشناس تحفه برای آگاه ساختن دیوانسالاران ایرانی در قرن هشتم هجری از چه اصولی بهره برده است؟ فرضیه‌ای که می‌توان در جواب این سوال ارائه داد این است که به نظر می‌رسد نویسنده تحفه در قرن هشتم هجری بعد از تسلط مغولان و ایلیخانان بر ایران در زمان حکومت تیموریان تلاش کرده با تحریک دولتمردان ایران آنها را متوجه اهمیت این منصب و وزرای بزرگ کند.

تاکنون تحقیق جامعی که به کتاب تحفه پرداخته باشد انجام نشده اما برخی تحقیقات مشابه در این زمینه انجام شده که در ادامه به معرفی چند نمونه مهم از آنها می‌پردازیم. یکی از این پژوهش‌ها «در شناخت آداب‌الملوکهای فارسی و بررسی چند نمونه وزین» (سپهوند و محمدزاده، ۱۳۹۵). می‌باشد؛ که علاوه

بر بررسی سایر کتب آداب الملوک مانند تحفه الملوک و نصیحه الملوک اشاره مختصری نیز به کتاب «تحفه» شده است. اثر دیگر «بررسی جایگاه وزارت و اهمیت آن در ایران در قرن پنجم هجری با تکیه بر قابوس نامه» (سپهوند و توانگر رنجبر، ۱۳۹۴) و دیگری «بررسی شاخص‌های گفتمان وزارت محور در قرون میانه ایران تا روی کار آمدن تیموریان» (رستمی و منفرد، ۱۳۹۱). است که به طور کلی به تبیین اهمیت نقش وزیر در تاریخ ایران دوره باستان و اسلامی و همچنین معرفی شاخص‌های وزارت پرداخته اند.

وزارت در ایران

وزارت که امروزه از آن بعنوان نهاد یاد می‌شود در تاریخ ایران رکن مهم نظام دیوانسالاری و سرپرست آن یعنی وزیر عقل منفصل حکومت و منشا حکمت و خردمندی در راس حاکمیت محسوب می‌شد بویژه آنکه این ویژگی در منابع در مقایسه با نهاد امارت برجسته‌تر نشان داده شده است. چگونگی تاسیس نهاد وزارت و تاریخ دقیق شکل‌گیری نظام دیوانسالاری در منابع به روشنی ذکر نشده است اما قدر مسلم آنست که در طول تاریخ ایران همواره در کنار شاه، سلطان و یا خلیفه وزیری حضور داشته که در مقام مشاور و تدبیر ایفای نقش می‌کرد. خرد ملکداری و تدبیر حکومت یکی از شاخص‌های گفتمان وزارت محور محسوب می‌شود این اندیشه در دوره‌های تاریخی در قالب وزیری مدبر و مشاور ترسیم شده است. از آنجا که مهم‌ترین وظیفه وزیران در طول تاریخ ثبت و ضبط امور مالی و دیوانی بوده علاوه بر شاخص خرد ملکداری، هنر نویسندگی نیز از جمله شاخص‌های گفتمان وزارت محور محسوب می‌شود (رستمی و فرهانی منفرد، ۱۳۹۱: ۷-۱۱). صدارت یا وزارت؛ متصدی این شغل را به اختلاف زبان فارسی یا عربی، خواجه بزرگ یا صدر یا دستور یا وزیر می‌گفتند و این مقام عالی‌ترین مقامات دولتی بود (شاه‌حسینی، ۱۳۵۳: ۱۹۵). و در واقع در رأس کلیه دستگاه اداری دولت، هزارپات که وزورگ فراماتر هم نامیده می‌شد قرار گرفته بود. هزار پات فراماتر مشاور کل پادشاه بود و اختیاراتش تا قرن ششم بعد از میلاد بسیار وسیع بود. مقام و منصب وزیر بزرگ در دوران خلافت اعراب از خیلی جهات انعکاس همان اختیارات

وزورگ فرامتر دوره‌ی ساسانیان است (دیاکونوف، ۱۳۸۳: ۳۲۳). بعد از اسلام در عهد سامانیان ریاست دیوان با وزیر یعنی خواجه بزرگ بود که کدخدا و صاحب تدبیر امیر محسوب و او بر جمیع نویسندگان و دبیران و دفتری‌ها و مستوفیان (مأمورین جمع و دخل) و مشرفان (ناظران بر خرج) و عمال مالی ریاست داشت (شاه‌حسینی، ۱۳۵۳: ۱۵۹-۱۵۸). در قرون میانه ایران یعنی از زمان غزنویان به بعد امارت در دست امیران ترک بود که مهم‌ترین ویژگی آنها توجه به امور نظامی بود و وزرا عموماً از میان ایرانیان انتخاب می‌شدند که در عرصه فرهنگی و دبیری مهارت داشتند که در کنار خرید ملک‌داری از جمله امتیازات وزیران ایرانی در برابر این امر بود (رستمی و فرهانی منفرد، ۱۳۹۱: ۷). طبق روایت خواندمیر: «پیوسته سلاطین جهان‌گشا و خواقین مظفرلوای مسند وزارت را به وجود وزرای صائب‌رأی می‌آرایند و زمام اختیار کلیات مهمات را به قبضه درایت ایشان داده، روز به روز در علو منزلتشان می‌افزایند» (خواندمیر، ۱۳۵۵: ۴).

در مناسبات سیاسی هرگاه وزیر دارای اختیار و اعتبار می‌بود، از سوی مخالفان مورد تهدید و تهمت قرار می‌گرفت. در برخی مواقع، اقتدار وزیر سبب کاهش قدرت شاه و در نهایت، وحشت او از وزیر می‌شد. در این وضعیت بنا بر تحریک نزدیکان شاه که در رأس آنها امیران حضور داشتند، وزیر مقتدر از منصب وزارت عزل شده و در برخی مواقع به اتهام مال‌اندوزی از چشم شاه یا سلطان افتاده و در نهایت به قتل می‌رسید. حضور وزیر در کنار شاه در امور سیاسی جزء لاینفک نظام دیوانسالاری محسوب می‌شد. در کنار شاه باید وزیری خردمند و دانا حضور می‌داشت که در صورت لغزش شاه امور حکومت را اداره کند و جامعه را نجات دهد و نیز کتابت و باسوادی وزیران از جمله امتیازات مهم آنها در برابر امیران بی‌سواد بود؛ چنانچه توجه به عرصه نویسندگی تا بدانجا بود که از وزیران در ردیف گروه اهل قلم یاد شده است (رستمی و فرهانی منفرد، ۱۳۹۱: ۱۶).

تحفه؛ در اخلاق و سیاست

کتاب تحفه به روش تجربه‌ی اجتماعی و ملاحظه‌ی خارجی است. در این شیوه مباحث این علوم آمیخته با کلمات طوال و قصار یا سخنان بلند و کوتاه بزرگان و فرمانروایان و پیران و سالخورده‌گان و خردمندان آزموده‌ی گرم و سرد چشیده و جهان‌دیده است و رفتار و کردار آنها نقل می‌گردد و موضوعات در جامه‌ی حکایات و افسانه‌ها و قصص پوشیده می‌شود (تحفه، ۱۳۴۱، مقدمه: ۱۱). فرق این کتاب با نصیحه‌الملوک غزالی این است که در اثر غزالی تاریخ ایران گنجانیده شده است و در باب نهم این کتاب تاریخ اسلام آمده است (تحفه، ۱۳۴۱، مقدمه: ۱۲).

این کتاب طبق دیباچه آن برای نصرت‌الدین احمد بن یوسف‌شاه بن الب ارغون بن هزار اسب از اتابکان لرستان (۷۳۳-۶۹۶ ق) در یک دیباچه و ۱۰ باب بدین مضمون‌ها: باب اول؛ در فضایل ولات به داد، باب دوم؛ در آنچه با رعیت مغبون‌اند، باب سوم؛ در عدل و ظلم، باب چهارم؛ در معرفت خصلی که نظام ملک و دولت به مراعات آن منوط است و سعادت دنیا و آخرت به محامات آن مربوط: مثل عفو و قهر و تیغ، باب پنجم؛ در مآثر ملوک در جهان‌داری، باب ششم؛ در لطایف سخنان ملوک و نکت ایشان، باب هفتم؛ در احوال وزرا و حکم ایشان، باب هشتم؛ در نتایج خواطر وزرا و حکم ایشان، باب نهم؛ در تاریخ اسلامی، باب دهم؛ در مواعظ ملوک، تألیف و به نام تحفه نامگذاری شده است. جای نام مؤلف آن در نسخه اصل سفید است و دریغ این است که از متن کتاب هم نشانه و قرینه‌ای به دست نمی‌آید که ما را در شناختن مؤلف یاری کند (تحفه، مقدمه: ۱۲).

دیدگاه‌های صاحب تحفه در باب وزیر و وزارت

صاحب تحفه دیدگاه برتری را برای مقام وزارت و شخصیت وزیر و جایگاه آن در نظام سیاسی حکومت قائل است چنانچه وی در باب لزوم پرداختن به منصب وزارت چنین اشاره دارد: «و درین باب طرفی از طرف احوال و اشعار و حکایات و نکات و طرایف و لطایف وزرا که جهان فضایل و ماحی بدع اوایل و عالم علم و منبع حلم بوده اند و آثار پسندیده‌ی ایشان بر ناصیه‌ی ایام زاهر و صفحات صحف از لالی ابدار نظم و نثر ایشان حالی زبان گردون تاریخ

مناقب ایشان را تالی است، ثبت افتاد که از فواید خالی نخواهد بود» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۴-۱۰۳). در ادامه به ذکر رابطه‌ی وزیر با پادشاه، مردم و دشمنان و همچنین به خصوصیات اخلاقی و رفتاری وزرا از دیدگاه نگارنده آن می‌پردازیم:

معنای وزارت

کلمه وزیر در میان ملل اسلامی نیز از لفظ فارسی مأخوذ و در اوستا به صورت «ویسیرا» یعنی کسی که تصمیم می‌گیرد آورده شده است (ماسه، ۱۳۳۹: ۲۰۰). عده‌ای از محققان بر این باورند که واژه وزیر از واژه فارسی ویچیر (Vičir) یا وچر (به معنای تصمیم، رأی، فتوا، حکم و سندی حقوقی که متضمن حکم یا فتوایی باشد) گرفته شده است (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۱۰۷). برخی محققان چون دارمستتر این کلمه را با شک و تردید از لغت پهلوی وی-چیر (vi_chir) می‌دانند که از کلمه وی-چیرا (vi_chira) به معنای تصمیم گرفتن مشتق شده است (بهرامی، ۱۳۵۱: ۱۳۴۹). صاحب تحفه در معنای وزارت چنین می‌نویسد که: «و لفظ وزیر یا از وَزَرَ مشتق است و آن پناه جای باشد. قال تعالی: کلا لا وزر. یا از وزر و آن ثقل باشد، یعنی ملوک در معضلات امور به رأی و رویت وزرا پناه طلبند، تا وزرا اعبا و اثقال اشغال از دوش دل ملوک تحمل نمایند. چه قواعد مملکت به حسن تقریر وزرا ممهّد است و فواید دولت به یمن تدبیرشان منضد و کلک بی قرار گوهربار وزیر نایب تیغ مریخ آثار ملک تواند بود که الوزیر عون الامیر و شریکه فی تدبیر» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۱). چنانچه ممتحن نیز اشاره دارد که لفظ وزیر در میان اعراب پیش از اسلام متداول بود و به معنای یار و یاور بود و دارای دو معنا؛ یکی وزر (با کسر واو و سکون زا) که بار باشد یعنی وزیر بار سنگین سیاست را می‌کشد و یکی وزر (به فتح اول و دوم) که به معنی کوه باشد، زیرا کوه پناهگاه است و وزیر مورد اعتماد سلطان و محل رأی و التجا سلطان است. در دوران عباسیان برای نخستین بار وزارت به وجود آمد که از اصطلاح ایرانی گرفته شد (ممتحن، ۱۳۷۴: ۱۸-۸).

لزوم و اهمیت وجود وزیر

اهمیت و موقعیت وزیر چنان بالا و در صدر امور می‌درخشید که پرداختن به جایگاه آن از نظر نویسندگان کتب سیاسی و اخلاقی همواره در اهم کتابهایشان بود چنانکه در این باره در تحفه آمده است: «قال الله تعالی حاکیا عن موسی علیه [السلام]: اجعل لی وزیرا من اهلی هارون اخی، اشدد به ازری، و اشركه فی امری. و قال النبی صلی الله علیه و سلم: اذا ارادالله به ملک خیر قیض له وزیرا صالحا، ان نسی ذکره و ان عدل اعانه. چون حق سبحان و تعالی یکی از ملوک را به نظر عنایت ملحوظ فرماید و به سعادت هر دو جهانی محظوظ گرداند، او را وزیری صالح کرامت کند، که اگر دقیقه‌ای از دقایق عدل و احسان از لوح دل او برود، او را به باد دهد و اگر عزم اجمال حزم کند، حسن معاونت دریغ ندارد و چون درگاه وزیر مفزع اصحاب استنجداد و باب او مفرع اصحاب استرفاد است و سفیر و واسطه میان ملک و خلق اوست، باید که مالک ازمت تمامت مکارم اخلاق باشد، خاصه فرط تواضع و بسط خلق و لطف و حلم و اشاعت مبرات و به رجاحت عقل و سماحت خلق از ابنای جنس سرآمده و در غزارت فضل انگشت نمای جهانیان گشته تا خلائق حاجات و مصالح خویش عرض توانند کرد» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۲-۱۰۱).

چنانچه خواندمیر در دستورالوزرا در اهمیت وزیر چنین آورده است: «بر رأی صواب نمای اصحاب جاه و جلال و ضمیر عقده گشای ارباب دولت و اقبال پوشیده نخواهد بود که بر طبق کلام خیر انجام «اذا اراد الله بالامیر خیرا جعل له وزیر صدق ان نسی ذکره و ان ذکر اعانه» تشدید قواعد خلافت و کامرانی و تمهید مبانی سلطنت و جهانیانی بی‌اصابت تدبیر وزیر صافی ضمیر نظام‌نگیرد و سرانجام امور نصفت و رعیت پروری و تمشیت مهام عظمت عدالت گستری بی‌توقیه رأی صواب نمای مشیر صائب تدبیر انتظام‌پذیرد و سنان کشورستان هیچ سلطانی بی‌معاونت قلم خجسته رقم وزرای عظام کارگر نیاید و حسام خون آشام هیچ صاحب قرانی بی‌مساعدت خامه‌ی مشکین عمامه‌ی صواب کرام دستبرد ننماید،

ز رأی وزیران روشن ضمیر شود کار شاهان کفایت پذیر».

(خواندمیر، ۱۳۵۵: ۳).

مقایسه رابطه شاه و وزیر از دیدگاه نویسندگان آداب الملوکها

در سنت ایران عصر ساسانی، پادشاه به منزله قطب اصلی نیروی معنوی قرار داشت زیرا بزرگی خدایی به او بخشیده شده بود و محاط در شکوه فروزانی (خورنه/ فارسی دری: فر) بود که به او پایگاهی فراتر از شأن انسان فانی می-بخشید(هوار، ۱۳۸۴: ۱۸۹). در واقع استیلای مسلمانان علاوه بر از بین بردن دربار ساسانی، نام ایرانی «شاهنشاه» را نیز از بین برد. اما در حاشیه مناطق کوهستانی ایران، بسیاری از امیرنشین‌های کوچک در سرزمین‌های خود باقی ماندند و حتی در قرن اول هجری قمری پس از سقوط قدرت بزرگ شاهنشاهی، خود، صاحب قدرت نیز شدند(اشپولر، ۱۳۷۹: ۱۴۹/۲). از آنجا که در سنت ایران باستان «سلطان سایه‌ی هیبت خدایست بر روی زمین، یعنی که بزرگ و گماشته خدایست بر خلق خویش. پس ببايد دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرّ ایزدی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع باید بودن و با ملوک منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن»(غزالی، ۱۳۵۱: ۸۱). بعد از ورود اسلام به ایران نیز این سنت دوباره احیا شد، رابطه با پادشاه دارای حساسیت خاصی بود زیرا در سنت ایرانی، خدمت کردن به پادشاه مقدس شمرده می‌شد چنانچه بسیاری از متونی که در قالب سیاست‌نامه و پند و اندرز تألیف می‌شد به این امر توجه خاصی داشته‌اند بطوریکه غزالی نیز اشاره دارد، که خدای تعالی فرموده است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تفسیر این چنان است که مطیع باشید خدای را و پیغامبران را و امیران خویش را، پس هر که را خدای تعالی دین داده است، باید مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد و بدان را که پاداششان خدای دهد و آن را دهد که او خواهد»(غزالی، ۱۳۵۱: ۸۲). عنصرالمعالی نیز می‌گوید: «در جمله‌ی حاشیه-ی پادشاه باشی و به خدمت او پیوندی هر چند که پادشاه ترا نزدیک خود ممکن دارد، تو به نزدیکی وی غره مشو و گریزان باش، اما از خدمت گریزان مباش، که از نزدیکی پادشاه دوری خیزد و از خدمت پادشاه نزدیکی. و اگر ترا از خویشتن ایمن دارد، آن روز نا ایمن باش، که هر که از کسی فربه شود، زودتر کشتن از وی به چشم باید داشتن و هر چند که عزیز باشی، از خویشتن

شناسی غافل مباش و هیچ سخن جز به مراد پادشاه مگوی و با وی لجاج مکن، که در مثل گفته‌اند: هر که با پادشاه لجاج کند، پیش از اجل بمیرد. و بر درفش مشت زدن، احمقی باشد. و خداوند خویش را جز نیکویی کردن راه منما و اگر بدآموزی، با تو بد کند» (عنصرالمعالی، ۱۳۳۵: ۱۷۹). جاحظ نیز در گرامی داشتن پادشاه روایت چنین آورده است: «چون خداوند عزوجل بزرگی و ارجمندی را از طرف خود خاص شاهان نمود و با فرمانروایی و قدرت و سلطنت گرامی داشت و آنها را بر کشور مسلط نمود و توانایی داد و اداره امور بندگان خود را به آنها واگذار فرمود، بنابراین بزرگ داشتن و بزرگ نمودن و گرامی داشتن و ستودن آنها را بر دانشمندان واجب گردانید همچنان که فرمانبری و فروتنی و پیروی از پادشاهان را بر آنها لازم نمود» (جاحظ، ۱۳۴۳: ۴۲).

کیکاووس بن اسکندر در باب وزارت در رابطه وزیر با پادشاه چنین می‌نویسد: «از پادشاه ترسان باش، که کس را از خداوند چنان واجب نیست ترسیدن که وزیر را، و اگر پادشاه خرد باشد، او را به خردی مشمر، که مثال پادشاه زادگان مثال بچه مرغابی باشد که بچه مرغابی را آشنا نباید آموخت، بس روزگار بر نیاید که از نیک و بد تو آگاه گردد. و اگر پادشاه بالغ و تمام باشد، از دو بیرون نباشد: دانا باشد یا نادان، اگر دانا بود به خیانت تو راضی نشود به وجه احسن دست ترا از عمل کوتاه کند و اگر نادان بود و جاهل نعوذبالله به وجه هر کدام زشتتر ترا معزول کند. و از دانا مگر به جان برهی و از نادان به هیچ روی رهایی نباشد، دیگر هر جا که پادشاه رود، تو از او جدا مباش و او را تنها مگذار تا دشمنان تو با وی در غیبت تو فرصت بد گفتن نیابند و وی را از حال خویش بگردانند. و از حال پادشاه هیچگونه غافل مباش، چنان کن که نزدیکان او جاسوس تو باشند تا از هر نفسی که بزند ترا آگاه کنند و با هر کلمه، سخن اندیشیده باشی و هر زهری را پا زهری ساخته کنی» (عنصرالمعالی: ۱۹۷-۱۹۶).

در این خصوص در تحفه آمده است: «و هر که را حق سبحانه تعالی به خلعت کرامت وزارت که تالی خلافت و ثانی سلطنت است و نصارت حدیقه‌ی دولت

و بصارت حدقه‌ی مملکت از تدبیر رأی ثاقب ایشان تواند بود، تخصیص فرمود و تاج این موهبت بر فرق مبارک او نهاد، بر ذمت کرم او واجب شد که به عزم ثاقب و جد صاعد و اقبال مساعد بدین منصب خطیر اقبال نماید و در اتمام مهام خاص و عام و استدراک اخلال اهتمام تمام فرماید. مقادیر جمهور رعیت و رعای را در نصاب استیصال و مصاب استحقاق فرود آرد تا حکیم از جاهل و اصیل از خامل ممتاز شوند و چون ملک در حل و عقد و وجدان و فقد و رتق و فتق و شکر و شق و حفظ و رفع و نصب و عزل احوال ممالک گوش به زبان او دارد و صوا در افعال او به تدبیر وزیر و کفایت او متعلق و منوط است، باید که از زلت قدم و عثرت قلم در پناه ثبات و کفایت و فکر و درایت باشد تا افعال و اقوال او، موقوف صواب و مربوق فصل خطاب افتد. هر چه از نیک و بد ظاهر شود به وزیر مضاف و منسوب باشد (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۳-۱۰۲). صاحب تحفه همچنین اشعاری در این خصوص آورده است:

فاصابة الخلفاء فیما حاولوا

مقرونه بكفایة الوزراء

اذا نسی الامیر قضاء حق

فان الذنب فیه للوزیر

لان علی الوزير اذا تولى

امور الناس تذكیر الامیر. (همان: ۱۰۳).

چگونگی انتخاب وزیر توسط پادشاه

تجربه وزیر در فرهنگ سیاسی ایران باید بیش از پادشاه می‌بود، چون که زینت پیران همواره مورد توجه ایرانیان در تمامی آداب و رسوم آنان بود. چنانچه خود کیکاووس بن اسکندر در باب نهم اثر خود با عنوان «در پیری و جوانی» فرزند خویش را اینگونه پند می‌دهد: «و همه نشست و خواست‌ها با جوانان مکن، با پیران نیز مجالست دار و رفیقان و ندیمان پیر و جوان آمیخته دار». وی در باب وزارت نیز در چگونگی انتخاب وزیر توسط پادشاه، چنین پند می‌دهد: «اگر پیر باشی و اگر جوان، وزیر پیر دار، جوان را وزارت مده از آنچه گفته‌اند:

به جز پیر سالار لشکر مباد جوان هم جوان است گر چه به بس استاد دیگر اگر تو پیر باشی، زشت کاری بود که پیری را جوانی مدبر و کدخدای باشد. و اگر جوان باشی و وزیر جوان باشد، آتش جوانی تو به آتش جوانی وزیر یار شود، به هر دو آتش، مملکت سوخته گردد. و دیگر باید که وزیر بهی روی و پیر باشد یا کهل^۱ و تمام قامت و قوی ترکیب و بزرگ شکم، که نحیف و کوتاه قامت و سیاه ریش را هیچ شکوهی نباشد، وزیر باید بزرگ ریش باشد» (عنصرالمعالی، ۱۳۳۵: ۲۰۵). صاحب تحفه درباره انتخاب وزیر در حکایت فضل بن سهل به تجربه و پیر بودن وزیر اشاره دارد، چنانکه در دو بیت بدین مضمون به زیبایی بدین امر اشاره دارد:

پیر باید وزیر زانکه به پیر هم تعب هم طرب رسیده بود
سرد و گرم جهان کسی داند که زهر شربت پی چشیده بود
(تحفه، ۱۳۴۱: ۱۲۰-۱۱۹).

در دستورالوزراء نیز در این باره چنین آمده است: «وزیر پادشاه سبب مصالح جمهور و مناجح امور سالیس و مسوس و رییس و مرئوس است و گفته‌اند وقتی حسن بن صالح در خدمت پادشاه رفت گفت مرا وصیتی کن موجد، چنانکه حجاب شبهت از روی حقیقت برداری. گفت ای پادشاه «اصلح وزیرک فانه الذی یقودک الی الجنة او الی النار» و وزیر صالح گرچه در مصالح خلق سخن خواهد گفت مراعات اوقات خشم و رضای پادشاه از مواجب شناسد که گفته‌اند: «اختیار وقت الحاجه من امارات السعاده» (اصفهانى، ۱۳۶۴: ۱۰۶).

رابطه وزیر با لشکریان و رعیت

نظام‌الملک نیز در این رابطه می‌گوید: «و از احوال وزیران می‌باید پرسیدن تا شغل‌ها بر وجه می‌رانند یا نه که صلاح و فساد پادشاه و مملکت بدو باز بسته باشد که چون وزیر نیک روش و نیک رأی باشد مملکت آبادان بود و لشکر و رعایا خشنود و آسوده و با برکت و پادشاه فارغ دل و چون بد روش باشد در

۱. در معنای این واژه می‌توان به دو معنی اشاره کرد: یک. ویژگی مردی که سنش بین سی و پنجاه باشد. دو. آزموده و عاقل.

۲. معنی: وزیرت را نیکو انتخاب کن، که اوست که تو را به سوی آتش می‌کشاند یا به بهشت.

مملکت آن خلل تولد کند که در نتوان گفت همیشه پادشاه سرگردان بود و رنجور دل و ولایت مضطرب» (نظام‌الملک، ۱۳۳۴: ۲۱). با توجه به همین حساسیت خاص می‌باشد که کیکاووس بن اسکندر در باب وزارت دقت و توجه ویژه خود را مبذول داشته است چنانچه در این خصوص روایت می‌کند: «با لشکر و رعیت منصف باش و توفیرهای حقیر مکن که گوشت از بن دندان به خلال بیرون کردن و خوردن سیری نکند و بدان اندک مایه توفیر، لشکری را دشمن کرده باشی و رعیت را دشمن خداوند خویش کرده. و اگر کفایتی خواهی کردن، به عمارت و زراعت کوش و از آن حاصل کن و ویرانی‌های مملکت آبادان دار تا ده چندان توفیر پدید آید و خلقان خدای را بی‌توان نکرده باشی» (عنصرالمعالی، ۱۳۳۵: ۱۹۵-۱۹۴).

غزالی نیز به زیبایی در این خصوص چنین روایت می‌کند: «دین به پادشاهی، و پادشاهی به سپاه، و سپاه به خواسته، و خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل [استوار] است و به جور و ستم کردن همداستان نبودندی و از کسان خویش بیداد روا نداشتندی، از آنکه می‌دانستندی که مردمان با جور و ستم پای ندارند و شهرها و جای‌ها ویران شود و مردمان بگریزند و به ولایت دیگران شوند [تا آبادان ویران گردد] و پادشاهی به نقصان او فتد و دخل کم شود و گنج تهی شود و عیش بز مردمان تلخ و بی‌مزه گردد و رعیت، پادشاه جابر را دوست ندارند و همیشه بر وی دعای بد کنند تا خدای تعالی ایشان را بر خورداری ندهد و زود هلاک شوند». (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۰۱-۱۰۰).

صاحب تحفه نیز در این خصوص می‌گوید: «و پیوسته تحری مراضی ایزد تعالی بر همه مقدم و مرجح دارند و مراسم خدمات شایسته فریضه دانند و در قیل و قال و جواب و سؤال با رعیت به امر «فقولا له قولاً لیناً» باشند و رعایت جانب رعیت را مستدعی دوام ایام دولت شناسند و درین میانه از ترانه‌ی «ان لفسک علیک حقاً فلا تضعه غافلاً» غافل نباشند تا در کارها لازمهی «اعطوا القوس باریها» متروک نماند و طریق «استعینوا علی کل ضیقہ نصایح اهلها» مسلوک دارد» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۲).

و در جای دیگر چنین می‌نویسد: «دیگر باید که در معاملات طریق مجاملت سپرد و ابواب بر و انعام و انواع صلوات و اکرام بر خلق مفتوح دارد و در تعظیم و اجلال اهل فضل به واسطت "إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذوه" تا به حدی مبالغت نماید که از هبوب صبای تربیتش، از ریاض علوم، ازهار امانی بشکفتد و ترشح زلال اقبالش ترشح نهال افضال باشد و در بسط کف احسان و کف بسط عدوان، آثار مساعی جمیله تقدیم رساند، تا ظواهر نجوم دانش به یمن ذاتش درجت استعلا گیرد و طلعت یزک صبح عدل بر لشکر ظلام شب استیلا یابد و از حسن تدبیر او اغنام دیات از ذیاب باز ستاند و آفتاب رخشنده‌ی آرایش، آرایش عالمیان گردد و سایه‌ی هما آسایش، آسایش عالم باشد و بدین واسطت صیت جمیل او در بسیط عالم سایر گردد و سایر خلق زبان به دعای دوام ایام دولت او دایر گردانند» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۳). خواجه نصیرالدین طوسی که در این خصوص صاحب فن بود می‌گوید: «و هیچ کار سخت تر از وزارت سلطان نبود که به مکان او منافسه بسیار کنند و حساد او اولیای سلطان باشند که در منازل و مداخل با او مساهم و مشارک باشند و پیوسته طامعان منصب او منتهز فرصتی حبایل باز کشیده و مترصد ایستاده و هیچ سلاح او را چون صحت استقامت نبود چه در سر چه در علانیه. و باید که بر کید حاسدی یا سعایت معاندی وقوف یابد به ظاهر چنان فرا نماید که او را بدان هیچ مبالغت نیست و در حضرت مخدوم خشمی و کینه ای از ایشان اظهار نکند که مؤکد سخن ایشان گردد و اگر در مقام سؤال و جواب و مناظره و مجادله افتد جواب به وقار و حلم و حجت گوید که غلبه همیشه حلیم را بود» (طوسی، بی تا: ۲۷۶-۲۷۵).

رفتار و کردار وزیر

درباره رفتار و کردار وزیر در آداب الملوک‌ها اشارات زیادی بر جای مانده است، شاید بهتر از همه‌ی آنها فخر مدبر به ویژگی‌های رفتاری و کرداری وزرا اشاره کرده است: «از خاندان وزارت باشد یا از خاندانی که آبا و اجداد او را درین دولت اسمی و صیتی بوده باشد. باید که کریم طبع و بزرگ‌خطر و کامل-ادب و خوب‌منظر و بلندبالا و تمام‌زینت و صافی‌دل و پاک‌عقیده و لطیف‌خلق

و ضابطه‌امر و نافذ فرمان و نیکو محضر و بسیار عطا و متین رأی و شیرین سخن و در کارها متانی و راست وعده و در کارها زودگذار و در کار ملک بسیار تفکر و تانی و شجاع و مردانه و حزم نگاهدار و معاملات دان و متواضع و مکرم و بی‌کینه و چرب‌زبان و رحیم‌دل و خندان‌روی و مصلح‌دوست و فراخ‌دل و بسیار صدقه و نان‌ده و خدای‌ترس و با اهل تجربه و مشاورت همنشین و بگاه-خیز و فراخ‌پیشانی و شریعت‌دان و فقیه و صاحب اخبار و صاحب تفسیر و بسیار فضل و فاضل‌دوست و نیکوالفاظ و نیکوخط و محاسب و دبیر و طیب و منجم و شاعر و عروضی و اصولی و حمول و حلیم و انتقام‌ناکشنده و حاضر-جواب و لشکرکش و حکیم باشد» (فخر مدبر، ۱۳۴۴: ۱۳۱-۱۲۹). صاحب تحفه نیز در این خصوص اشاره دارد: «بر کارها نواب کاردان کافی معتمد علیه رحیم دل خداترس جلد معین کند که بر فرط دوربینی و غایت عاقبت‌اندیشی او اعتماد داشته باشد، تا قضای حوایج مسلمانان را به جان میان دربندد و وجوه خزانه از وجوب انگیزند و سمت اقتصاد التزام نمایند» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۲).

وزرای معروف از دیدگاه مولف تحفه

در خصوص وزرای معروف در ایران و اسلام در آثار و منابع تاریخی و آداب-الملوک‌ها مطالب بسیاری آمده است که روایات و حکایات بسیاری را به آنها منسوب می‌کنند، در کتاب تحفه نیز به بعضی از این وزرای معروف اشاره رفته است که در این مبحث به آنها می‌پردازیم:

بزرگمهر

بزرگمهر یا بزرگمهر در پندنامه‌ای که به او منصوب است خود را این‌گونه معرفی می‌کند: «من بزرگمهر بختگان، دستور شبستان شهر استیکان^۱ خسرو انوشیروانم ...» (پندنامه بزرگمهر، حکیم ایرانی، ۱۳۷۲: ۱۵۱). درباره این وزیر بزرگ ایرانی عهد ساسانی، در تحفه چنین آمده است: «بزرگمهر وزیر انوشیروان از مشاهیر جهان و سرآمده‌ی دوران بود و به رأی رزین و حزم متین موصوف و مذکور به کمال دها و فرط ذکا معروف و مشهور. عقلای زمانه از ابجار افضال او اعتراف نمودندی و فضلالی عالم یک کلمه به شهامت و

کیاست و درایت او اعتراف کردند. نکت و اشارات او عین انسان و کلمات او کلیات قانون [و] جوامع دقایق حکم است. اسرار و ضمائر و استار مصایر، پیش نظر بصیرت او پیدا بودی و بیدای فسیح [و] عرصه‌ی عریض بسطت فضل پیش مسرع طبع وقاد و قریحت نقاد او مختصر نمودی» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۲۳).

در واقع بزرگمهر، پسر بوختک، وزیر خسرو، که در داستان‌ها و روایات ملی ایران نمونه یک وزیر فرزانه است، مؤلف کتاب گفتارهای آموزنده گنج شاهگان و قهرمان داستان چترنگ نامک (شطرنج‌نامه) بود. در این کتاب کوچک و جالب، حکایت می‌شود که دیوسارم، پادشاه هندوستان، مهره‌های شطرنج و نفایس دیگری را برای خسرو فرستاده از او خواست که یا نکات اساسی و قواعد بازی شطرنج را روشن سازد و یا به او باج سنگینی بپردازد. بزرگمهر، در ظرف سه روز، معما را حل کرده به اصول بازی پی برد و، درعین حال، بازی دیگری به نام نیوار تخشیر (نرد) اختراع کرد و با آن رهسپار هندوستان گشت تا، به نام شاه، عینا، همان درخواست را از دیوسارم کند. پادشاه هندوستان طبعاً وزیری چنین باتدبیر نداشت و از درباریان نالایقش نیز کاری ساخته نبود؛ چنان‌که، به ناچار، به شکست خود اعتراف کرده به پرداخت باج مورد بحث به ایران گردن نهاد (ریپکا، ۱۳۸۱: ۹۳).

برامکه

برمکیان از جمله وزرای معروف ایرانی در دربار خلافت عباسیان از عهد منصور تا زمان عهد هارون بودند که در شیوه وزارت و بخشش و کاردانی و تدبیر شهره خاص و عام بودند. صاحب تحفه درباره آنها چنین روایت می‌کند: «از جمله‌ی آنها که بدین صفات مذکوره موصوف‌اند برامکه‌اند که هر یک از ایشان آیت جوانمردی و فضل بر اوراق جریده‌ی سیه سپید چرخ کبود نگاهشتند و رایت نام نیک و عطا بر ذروه‌ی عیوق برافراشتند، بیدای ناپیدای غور فضل، پیش پیک خاطر و قاد فضل یک تک بودی و دریای بی‌پایان با کف درپاش جعفر، جعفر نمودی» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۴). و در جای دیگر در این باره می‌گوید: «و فضل در فضل و شجاعت یگانه‌ی روزگار و مبارز روز کار بود و در

فصاحت و کرم نادره‌ی دوران و سرآمده‌ی اقران. منهل عذب عدل و رافت او مورد ضمان گشته و کف رادش اذاق جهانیان را ضمان کرد» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۵).

چنانچه اصفهانی درباره برامکه چنین روایت می‌کند: «آورده‌اند از ابوداود که در حدت فهم، سلیمان دوم بود و در کشف معضلات حکم لقمان ثانی، گفته است که: "رحم الله البرامکه علموا ان الدنيا فانیة فبادروا باصطناع المعروف"^۱ که ایشان وجوه اکارم و فهرست مکارم و سرجریده معالی و معانی و قبله‌ی آمال و امانی بوده‌اند...» (اصفهانی، ۱۳۶۴: ۴۲ و ۴۴).

احمد بن الخصیب

به نوشته خواندمیر چون منتصر بر سریر خلافت نشست منصب وزارت را به احمد بن الخصیب که از جمله اکابر زمان بود، تفویض فرمود و احمد در غایت اعتبار و اختیار چندگاهی به تمشیت این امر اقدام نمود (خواندمیر، ۱۳۵۵: ۷۱). صاحب تحفه در این باره چنین آورده: «گویند احمد بن الخصیب وزیر معتصم در صناعت خویش مقصر بود و به حدت طبع و طیش شهرت داشت، اما فراش سخای او بساط منشور حاتم طی را طی کرده بود و برید فهم طبع و قادش مرغ وهم نیرنگ سبحان را پی. هر که طیش و حدت او را تحمل کردی به مطلوب رسیدی» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۶). البته خواندمیر در ادامه معرفی الخصیب به مانند صاحب تحفه از اخلاق تند و «حدت و سرعت و غضب» که بر او مستولی بود، اشاره دارد (خواندمیر، ۱۳۵۵: ۷۱).

ابن مقله

ابن مقله از جمله وزرای خلفای عباسی، یعنی وزیر خلیفه مقتدر بود که شهرت او بیشتر در خطاطی و کتابت بود تا وزارت، چنانکه هندوشاه نخجوانی درباره او می‌نویسد: «و او کاتبی فایق بود چنانکه در حسن خط به او مثل زدندی و نام او در صناعت کتابت بس مشهور بود و کسی که این خط را از خطوط اول استخراج کرد، او بود (نخجوانی، ۱۳۴۴: ۲۰۸). در تحفه درباره او چنین آمده است: «ابن مقله کاتبی فایق و مترسلی بی نظیر بود و از فضیلت و ادبیات بهره-

۱. معنی: خدای، برامکه را رحمت کند که می‌دانستند دنیا گذران و زوال‌پذیر است و در انجام و گذاردن نیکی‌ها پیشدستی می‌کردند.

ای تمام و حصه با نام داشت و شعر پاکیزه گفتی و توقیعات فاضلانه نوشتی (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۷). در دستورالوزرای خواندمیر درباره ابن مقله چنین آمده است: «در سلک اکابر وزرای عظام و اعظام فضلی لازم الاحترام سمت انتظام داشت و در ایام دولت و اقبال و اوان وزارت و استقلال رایت جود و سخاوت برافراشت ...» (خواندمیر، ۱۳۵۵: ۷۸).

اسماعیل بن عباد

اسماعیل بن عباد طالقانی چون با ابن العمید مصاحبت داشت به او "صاحب" - گفته می‌شد، وی وزیر فخرالدوله بویه بود (فقیهی، ۱۳۸۴: ۵۱). در تحفه درباره وی چنین آمده: «دیگر صاحب کافی الکفاه اسماعیل بن عباد است. بزرگواری صاحب و فضایل و کمالات او مشهورتر از آنست که در آن به فضل بیان حاجت افتد. شعر:

و لیس یصح فی الافهام شیء

اذا احتاج النهار الی دلیل

خاطر و قاد او مفترع معانی بکر و طبع نقادش مخترع مبانی فکر بود و در فنون علوم نحو و لغت و شعر و اصولین تصانیف دارد و شهرت رسایل و نکت و لطایف او از آن گذشته که به بسطی حاجت افتادی و بحار زخار با کف راد او بخار نمودی. و اگر عمر و عمر یافتی و مغیره (؟) را غبار فنا بر دوش جان دوختی، اضطراب آداب از مشاغل انفاس او اقتباس کردند» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۰۸). صاحب بن عباد بعنوان یکی از وزرای معروف دربار آل بویه دارای مقام بزرگی بود (منصوری قوام‌آبادی، ۱۳۹۵: ۱۴۳).

خواجه نظام الملک

ابوعلی حسن بن علی معروف به خواجه نظام الملک، خواجه بزرگ یک نفر ایرانی بود که از مرتبت و مقامی نازل به منزلتی شامخ و والا رسید و منشأ تغییرات عظیمی در حالت اجتماعی همه‌ی مسلمانان گردید. او سررشته‌ی همه‌ی امور و پیشامدهای سیاسی ایران را در سراسر دوره‌ی ۳۰ ساله سلطنت البارسلان و ملکشاه سلجوقی را در دست داشت و حوزه‌ی قلمرو حکومت ایران را چنان وسیع کرد که در کلیه‌ی این ۱۴۰۰ ساله‌ی تاریخ اسلام نظیر آن

دیده نشده است (حلی، ۱۳۸۸: ۲۳۵). وی به سال ۴۰۸ ق. در طوس زاده شد، و پدرش از دهاقین طوس بود. هنوز شیرخواره بود که مادرش درگذشت، و در همین احوال پدرش بسبب خسارت‌های مالی دچار تنگی معیشت گشت. اما وی باوجود این وضع نامساعد به تحصیل علوم پرداخت، زبان تازی را فراگرفت و فقه و حدیث آموخت، و سرانجام در شهر بلخ به دبیری علی بن شادان، که از طرف چغری بیگ به حکومت آن شهر منصوب شده بود، اشتغال یافت. چغری بیگ، پدر البارسلان، در وقت مرگ نظام‌الملک را به شهزاده جوان سپرد، و بدین ترتیب وی وزیر و راهنمای البارسلان شد، و از آن پس که البارسلان بر اریکه سلطنت سلجوقیان مقام گرفت، وی بزرگترین وزیر آن خاندان به شمار آمد و در سراسر قلمرو حکومت سلجوقی زمام امور بدست او افتاد. نظام‌الملک در اداره امور توانائی بی‌حدی داشت و در کشورداری بسیار هوشیار و دقیق‌النظر بود. به مذهب تسنن اعتقاد کامل داشت، با شیعیان و اسماعیلیان به خشونت تمام رفتار می‌کرد، ادب‌دوست بود، مردان علم و دین را بزرگ می‌داشت و در حفظ نظم و امنیت، تأمین رفاه عمومی، و ترویج علم و دین و فرهنگ همواره و بی‌دریغ می‌کوشید (براون، ۱۳۶۷: ۲۵۹/۱-۲۵۸).

صاحب تحفه در وصف نظام‌الملک چنین می‌نویسد: «دیگر خواجه نظام‌الملک [ابو] علی حسن طوسی است که آفتاب از پرتی ذکا [ی او] استقراض اضواء کردی، آراسته‌ی فضل موفور و ادب مشهور بود، قدر [ی] رفیع و عزیزی منیع داشت، موصوف به رأی زرین و حزم متین. صاحب کفایتی که اگر خواستی صحت و مرض را با هم جمع کردی و میان جوهر و عرض تفرقه افکندی. به حسن کفایت اقطار جهان را از مشرق تا مغرب مسخر تیغ سلطان ملک‌شاه و قلم خود گردانید و سرهنگان را به انعام و احسان مخصوص کرد و از آثار خیر او یکی نظامیه‌ی بغداد است؛ مدرسه‌ای به غایت مبارک و بزرگان بسیار از علمای اسلام مثل حجة‌الاسلام غزالی طوسی و امام ابواسحق شیرازی آنجا مدرس بوده‌اند (تحفه: ۱۰۹) وی در ادامه به یک سروده درباره خواجه بزرگ اشاره داد:

پیر باید وزیر زانکه به پیر

هم تعب هم طرب رسیده بود

سرد و گرم جهان کسی داند

که زهر شربت‌تی چشیده بود» (همانجا)

در واقع می‌توان گفت نظام‌الملک از بزرگترین و مقتدرترین وزرای آل سلجوق بود. وی در سیاست و کشورداری سرآمد بود (آیت‌اللهی بافقی، ۱۳۸۳: ۲۳۱-۲۳۰).

فضل بن سهل

صاحب تحفه در حکایتی از زبان فرستادگان ملک روم درباره فضل بن سهل می‌نویسد «و در کفایت و کیاست و اصابت رأی ثاقب، مانند وزیر او [فضل بن] سهل صعب یافت شود» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۱۹). به نوشته بهرامی، اصل وی از اکاسره و در خاندان سلطنت پرورش یافته بود، ابتدا سلک مزدیسنی داشت و در زمان مهدی یا هارون الرشید، از خلفای عباسی، اسلام آورد و عبدالله نامیده شد. وی به دست سلام بن فرج، غلام یحیی بن خالد اسلام آورد و از این تاریخ به بعد سهل در خدمت یحیی بن خالد برمکی منزلتی ارجمند و اعتباری بلند یافت و اغلب یحیی انجام امور خود را بر عهده او می‌گذاشت (بهرامی، ۱۳۵۱: ۱۳۴۵-۱۳۴۶).

طبق نوشته اصفهانی وی «ذوالریاستین لقب داشت، وزیر مأمون بود و بر اسرار ممالک به غایت امین، در گوهر پاک و حسب عالی و هنر وافر، از اکفاء عهد خویش مستثنا و بر اقران زمان خود سابق و فایق آمده، رأی ثاقب او بر اشاعت معدلت و اذاعت مکرمت بر رعایا متوفر و از تیقظ او در ابواب عدل که فتح-الباب مسلمانی و تقوی است» (اصفهانی، ۱۳۶۴: ۴۸). بهرامی هم درباره خصوصیات فضل چنین می‌نویسد که فضل به خصال آزادگی آراسته بود و کثرت فضل و دانش و کرم و بخشش و بردباری امتیاز داشت. در بلاغت و فصاحت و حسن تدبیر انگشت نما بود. برای او حدسی صائب و رأی استوار و حزم و دوراندیشی و فراست و هوشیاری معتقد بود. فضل آداب صحبت ملوک و رسوم خدمت خلفا را نیکو می‌دانست تالی برامکه به حساب می‌آمد و او را وزیر می‌گفتند (بهرامی، ۱۳۹۱: ۱۳۴۹-۱۳۴۸).

عمیدالدوله بن جهیر

عمیدالدوله بن جهیر، نام و نسب او ابومنصور محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن جهیر است (نخجوانی، ۱۳۴۴: ۲۸۳). طبق روایت ابن‌اثیر به وزارت رسیدن او چنین بود که فخرالدوله جهیر (پدر عمیدالدوله) که از وزرای خلیفه مقتدی بود، در سال ۴۷۱ ق. به علت تهاجمات حنبلیان به مدرسه نظامیه عزل شد. خواجه نظام‌الملک به این بهانه که او در این قضیه نقش داشته است طی نامه‌ای به خلیفه خواستار عزل او شد و حتی کوشید پسر خودش، مویدالملک را به عنوان وزیر بر خلیفه تحمیل کند. خلیفه به فخرالدوله دستور داد برود و ملازم خانه‌ی خود باشد. خلیفه مدتی ابوشجاع محمدبن‌الحسین را به وزارت برگزید. ولی زمانیکه فخرالدوله و پسرش عمیدالدوله شخصاً به نزد نظام‌الملک آمدند خواجه از عقل و کفایت عمیدالدوله خوشش آمد و در سال ۴۷۲ ه. ق. با شفاعت خواجه عمیدالدوله به وزارت خلیفه برگشت ولی پدرش از این مقام محروم شد (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۱۷ / ۸۸-۸۷). خواجه نظام‌الملک دختر خود صفیه را به زنی عمیدالدوله داد ولی چون دختر خواجه در خانه عمیدالدوله نماند و عمیدالدوله جمعی شاهد آورد که دختر را مرده دیده‌اند. خواجه از این جریان برنجید و خلیفه، مقتدی، عمیدالدوله را از وزارت معزول کرد (نخجوانی، ۱۳۴۴: ۲۸۳). عمیدالدوله پس از عزل دوباره به خدمت خواجه رسید و با دو دختر او ازدواج کرد و مقتدی به شفاعت خواجه بار دیگر وزارت به او داد (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۸۸-۸۷). صاحب‌تحفه در خصوص ابن‌جهیر روایت می‌کند: «و از فضلالی وزراء یکی عمیدالدوله ابن‌جهیر بوده است، وزیر مقتدی، مرد کامل و فاضل و متبحر، به اثباتی که کوه بن بست آن‌کان بود و مهر از آفتاب رأی او اقتباس نور چون ماه نمودی، مسند وزارت از مکانت او زینت یافت و گل فضایل و مآثر به باد قبول او شکفته شد و رخساره‌ی فضل و ادب به مکانت تربیت او برافروخت» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۲۱).

جلال‌الدین ابن‌صدقه

«و دیگر جلال‌الدین ابن‌صدقه وزیری ادیب و کافی بود و فکرت و فطنت و کرم و دقت نظر در غوامض امور با آن مضاف شده» (تحفه، ۱۳۴۱: ۱۲۲).

چنانچه اصفهانی هم درباره ابن صدقه چنین روایت می‌کند: «الملك منصور بن صدقه، رایات او به هر جای که روی آورده است منصور بوده است و از بخت راهنمای و اقبال جهانگشای پیوسته مسرور و در وقایع ضروب حوادث بیدار و در شوکت و اهبت جهاننداری به غایت هوشیار» (اصفهانی، ۱۳۶۴: ۹۷).

نتیجه گیری

در پایان می‌توان گفت که کتاب تحفه کتابی از نوع آداب‌الملوکی است که توسط یک نویسنده مجهول‌الهویه در قرن هشتم هجری قمری نوشته شده است این کتاب نیز به مانند سایر کتب مشابه اهمیت فراوانی برای نقش وزیر در ارکان حکومتی قائل شده است به طوری که دوبات از اثر خویش را منحصرأً به امر وزارت اختصاص داده است و به بیان ویژگی‌های یک وزیر خوب پرداخته است نویسنده به بیان مباحثی مانند در معنی وزارت، لزوم و اهمیت وجود وزیر، رابطه شاه با وزیر، چگونگی انتخاب وزیر توسط شاه، رابطه وزیر با لشکریان و رفتار و کردار وزیر اشاره کرده است. نگارنده تحفه همچنین به معرفی چند تن از وزرای معروف همچون، بزرجمهر، ابن مقله، احمد بن خصیب، فضل بن سهل و ... پرداخته است. در واقع باید گفت که وزرات یکی از مهم‌ترین مباحث و موضوعاتی است که همواره مورد توجه نویسندگان سیر-الملوکها، آداب‌الملوکها و سایر کتب ادبی، اخلاقی و سیاسی است و در اکثر این کتب به نقش و جایگاه و اهمیت وزیر در ارکان مدیریتی پرداخته شده است. همچنین می‌توان گفت که در باب وزارت شباهت موضوعی بین کتاب تحفه و سایر کتبی که در این باب نوشته شده‌اند وجود دارد و همه آنها با اندکی اختلاف به بیان ویژگی‌ها و وظایف وزرا پرداخته‌اند.

منابع

۱. آیت‌اللهی بافقی، سیدعباس، (۱۳۸۳)، وزارت در آینه تاریخ، یزد: نیکو روش.

۲. ابن اثیر، ابو الحسن عزالدین علی، (۱۳۷۱)، الکامل یا تاریخ کامل اسلام، جلد ۱۷، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳. اشیپولر، برتولد، (۱۳۷۹)، ایران در قرون نخستین اسلامی، جلد اول، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. اصفهانی، محمود بن محمد بن الحسین، (۱۳۶۴)، دستورالوزاره، تصحیح و تعلیق از رضا انزابی نژاد، تهران: امیرکبیر.
۵. تحفه؛ در اخلاق و سیاست، (۱۳۴۱)، به اهتمام محمدتقی دانش پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. براون، ادوارد، (۱۳۶۷)، تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، جلد اول، ترجمه فتح‌الله مجتبائی و غلام حسین صدیقی افشار، تهران: مروارید.
۷. پندنامه بزرگمهر، حکیم ایرانی، (۱۳۷۲)، ترجمه ابوطالب تبریزی، تهران: دنیای کتاب.
۸. جاحظ، ابوعثمان عمر بن الحاحظ، (۱۳۴۳)، تاج، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: کتابخانه ابن سینا.
۹. حلبی، علی اصغر، (۱۳۸۸)، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، تهران: اساطیر.
۱۰. خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، (۱۳۵۵)، دستورالوزرا، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
۱۱. دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ، (۱۳۸۳)، تاریخ ایران باستان، ترجمه روحی ارباب، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۲. ریپکا، یان، (۱۳۸۱)، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه عیسی شهابی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳. شاه‌حسینی، ناصرالدین، (۱۳۵۳)، تمدن و فرهنگ ایران؛ از آغاز تا دوره‌ی پهلوی، تهران: مؤسسه علوم بانکی ایران.
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، (بی‌تا)، اخلاق ناصری، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.

۱۵. عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، (۱۳۳۵)، بحث درباره قابوس نامه، با تصحیح و مقدمه و حواشی دکتر امین عبدالمجید بدوی، به ضمیمه متن قابوس نامه، تهران: کتاب فروشی ابن سینا.
۱۶. غزالی طوسی، امام محمد بن محمد بن محمد، (۱۳۵۱)، نصیحةالملوک، با تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات و مقدمه تازه به خامه جلال الدین همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
۱۷. فخر مدبر، محمد بن منصور بن سعید مبارکشاه، (۱۳۴۶)، آداب الحرب و الشجاعه، به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران: اقبال.
۱۸. فقیهی، علی اصغر، (۱۳۸۴)، تاریخ آل بویه، تهران، سمت.
۱۹. ممتحن، حسینعلی، (۱۳۷۴)، پژوهشی در تاریخ فرهنگ اسلام و ایران، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۲۰. نخجوانی، هندوشاه بن سنجر عبدالله صاحبی، (۱۳۴۴)، تجاربالسلف، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: کتابفروشی طهوری.
۲۱. نظامالملک، ابوعلی حسن بن علی، (۱۳۳۴)، سیاستنامه، با حواشی و یادداشت‌ها و اشارات و تصحیح علامه فقید محمد قزوینی، با تصحیح مجدد و تعلیقات و مقدمه به کوشش مرتضی مدرس چهاردهی، تهران: کتابفروشی طهوری.
۲۲. هوار، کلمان، (۱۳۸۴)، ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

مقالات

۱. بهرامی، اکرم، «خاندان سهل»، مجله وحید، شماره ۱۲، دوره ۱۰، سال ۱۲، اسفند ۱۳۵۱، صص ۱۳۵۴-۱۳۴۵.
۲. رستمی، فاطمه و مهدی فرهانی منفرد، «بررسی‌های گفتمان وزارت محور در قرون میانه‌ی ایران تا شاخص روی کار آمدن تیموریان»، فصلنامه گنجینه اسناد، سال ۲۲، دفتر اول، بهار ۱۳۹۱، صص ۱۷-۶.

۳. ماسه، هانری، «تشکیلات اداری و اجتماعی ساسانیان»، «تاریخ تمدن ایران، به همکاری جمعی از دانشوران ایرانشناس اروپا، تهران: گوتنبرگ، ۱۳۳۹، صص ۱۹۹-۲۰۲.

۴. منصوری قوام‌آبادی، شهلا، «وزارت ابن‌عمید و نقش آن در تثبیت توسعه سیاسی آل‌بویه»، فصلنامه روایت تاریخ، سال اول، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۳۹-۱۵۷.

زنان و قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲

فاطمه حسین پورا^۱

چکیده

مسئله زنان و نقشی که در جنبش های معاصر ایران ایفا کرده اند از جمله مسایلی است که با توجه به مهم و تاثیرگذار بودن آن، در تاریخنگاری تا حدودی مورد غفلت قرار گرفته است. لذا می طلبد که پژوهش هایی در این زمینه به رشته نگارش درآید تا نه تنها برهه هایی از تاریخ ایران ملموس و روشن تر شود بلکه با عنایت به نقش تاریخی زنان در حوادث انقلاب اسلامی این قشر به عنوان نیمی از جامعه ایران میدان بیشتری در سایر زمینه های علمی، سیاسی و اجتماعی داده شود. همین مهم سبب شد تا نگارنده به واکاوی کنش زنان در حوادث سال ۱۳۴۲ بپردازد. از این رو مسئله اصلی تحقیق حاضر میزان مشارکت زنان در تظاهرات ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ است و اینکه دلیل این حضور زنان چیست؟ لذا نگارنده برای رسیدن به پاسخی درخور با استفاده از منابع کتابخانه ای اطلاعات مورد نظر را گردآوری و سپس فکت های مربوط به موضوع از میان داه های اولیه جدا کرده و برای تحلیل فکت ها از روش توصیفی تحلیلی استفاده شده است.

کلید واژه ها: زنان، حکومت پهلوی، قیام ۱۵ خرداد، تهران، امام خمینی.

^۱. کارشناس ارشد تاریخ دانشگاه الزهراء(ع).

Women and the uprising 's 15th of Khordad 1342

abstract

The issue of women and the role they have played in contemporary movements, including those that Owing to the importance and efficiency of its history is somewhat neglected. This requires that research in this field to be writing field Not only periods of Iranian history is more tangible and clear But also with regard to the historical role of women in the Islamic Revolution events of the cortex as half of society More fields in other areas of science, politics and society are given. This led the authors to investigate the actions of women's events in 1342. The main research question of the participation of women in protests 's 15th of Khordad 1342, and that because of the presence of women? So the author to achieve proper response using library resources to gather information And then separate the facts related to the subject of the initial data, and to analyze the facts Analytical method is used.

Keywords: women, Pahlavi regime, uprising 's 15th of Khordad, Tehran, Imam Khomeini.

مقدمه

دوره قاجار آغاز حرکت جمعی زنان در ایران است؛ دوره‌ای که زنان به علت نارضایتی‌های سیاسی - اجتماعی ناشی از ضعف دولت، در برابر دولت‌های استعمارگر خارجی و حکومت استبدادی داخلی در پی مردان و به هدایت، تشویق و تأیید آنها، به نهضت‌های اجتماعی پیوستند و نقش مؤثری داشتند.

نخستین حرکت ملی در دوره معاصر پس از شکست ایران در جنگ با روسیه، جنبش خود جوش مردم تهران در دفاع از زنان گرجی مسلمان شده‌ای بود که سفیر مستبد روس می‌خواست با تفسیر یکی از مواد معاهده ترکمانچای، آنها را از شوهران و فرزندان خود جدا کرده و با تغییر مذهب روانه گرجستان سازد. این عمل نزد مسلمانان تجاوز به ناموس ملی و مذهبی به شمار رفت و مورد اعتراض مردم قرار گرفت. زنان تهران در این واقعه، حاضر بودند و تا آخرین دقیقه‌ای که هیاهوی مردم در خراب کردن سفارت روس و قتل عوامل این بی‌حرمتی ادامه داشت، آنها نیز از پای ننشستند. (مصفا ۱۳۷۵: ۳۴، ۳۳).

در تظاهرات دیگری که مردم تهران در دفاع از امیرکبیر به پا کردند، زنان شرکت داشتند. درخشان‌تر از این دو واقعه، اتحاد و همبستگی زنان در جنبش تحریم تنباکو بود. در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه قاجار، توتون و تنباکو در انحصار یک کمپانی بیگانه درآمد. مردم (حتی زنان دربار) که تا آن زمان هرگز در اوامر سلطان چون و چرا نمی‌کردند در این جهاد به دستور آیت الله سید حسن میرزای شیرازی، شرکت کردند. این جنبش که در زمان ناصرالدین شاه به وقوع پیوست، از جمله مهم‌ترین حرکت‌های گسترده‌ی سیاسی دوره قاجار است که برای نخستین بار مردم در برابر استبداد و استعمار مقاومت کرده و قادر به قبولاندن خواسته خویش

بر نظام خودکامه قاجاری شدند. در این شورش که در پی فتوای علما در اعتراض به واگذاری امتیاز توتون و تنباکو به تالبوت انگلیسی به راه افتاد، زنان نقش پررنگی را ایفا نمودند. تعداد زیادی از زنان سنگلج جهت حمایت از شورش تنباکو و تداوم مبارزه، اقدام به بستن بازار کرده و با این اقدام حیات اقتصادی بازار را به مخاطره انداختند. پس از بستن بازار، جمعیت انبوه زنان به طرف ارگ دولتی به راه افتادند و مردان نیز به دنبال زنان روانه ارگ شدند. زنان حرم ناصرالدین شاه هم قلیان ها را شکستند و در مقابل دستورات صریح شاه مقاومت کردند. (واحد ۱۳۷۳ : ۱۳؛ همچنین برای آگاهی از مبارزان زنان رک. مراد حاصلی خامنه ۱۳۸۶). این جنبش، محدود به زنان تهران نبود. بسیاری از زنان در شهرهای بزرگ به خیابان ها ریختند و به تظاهرات پرداختند. حتی زنان ایلاتی درکنار مردان در این جنبش شرکت کردند. از آنجا که مأموران دولتی با زنان درگیر نمی شدند، لذا زنان در بیشتر موارد پیشاپیش مردان حرکت و از آنان دفاع می کردند. بدین ترتیب مشارکت فعال زنان در نهضت تنباکو سبب تشدید قدرت و تأثیرگذاری این حرکت شد.

زنان ایران در نهضت مشروطیت هم بی‌اعتنا و منفعل نبودند و از این تاریخ به بعد بیداری واقعی زنان ایران آغاز شد. یکی از جلوه های حضور زنان در مشروطیت، اعتراض زنان تهران به منظور بازگرداندن علما از حرم عبدالعظیم به تهران بود. (تیموری ۱۳۶۱: ۱۵۲، ۱۵۳). زنان در قیام مشروطه همراه با مردان، در آوردن علما به مسجد جهت سخنرانی و افشاگری، مسئولیت حفظ جان سخنرانان را عهده دار بودند. یکی از این بانوان از سوی زنان آزادیخواه تهران موظف گردید هر وقت عالمی بر فراز منبر می رود، با کمک دیگر زنان و با چماق هایی که زیر چادر

مخفی کرده بودند، در اطراف منبر به پاسداری بپردازند تا در صورتی که حامیان استبداد قصد آشوب داشتند، آنها را سرکوب کنند.

همچنین در طرح تحصن مشروطه خواهان در سفارت بریتانیا، زنان نیز بر آن شدند به مردان متحصن بپیوندند. گرچه نگهبانان سفارتخانه مانع از ورود همه ی مردم به ساختمان سفارت شدند. (آفاری ۱۳۷۹: ۲۳۵). ناظم الاسلام کرمانی می نویسد: «امروز هشتم جمادی الاخر ۱۳۲۴ هجری تمام بازار بسته است. شهرت یافته زنان خیال اجتماع و اعتراض دارند، برای اینکه شوهران آنها مدتی است در سفارت مانده اند. زنی ناشناس آمد لب سفارتخانه و حاج محمدتقی را طلب نمود و دسته ای اسکناس به او داد و گفت: خرج متحصنین کن، حاجی پول را گرفت، ولی موفق نشد آن زن را بشناسد.» البته با تمام این رشادت ها و هرچند بانوان در تمامی مراحل که به پیروزی نهضت مشروطه فرجامید حضور داشتند اما در اولین مصوبه، حقوق آنان نادیده گرفته شد، زیرا در ماده سوم و پنجم نظامنامه انتخابات مجلس، زنان در کنار اطفال و اتباع بیگانه، از حق انتخاب شدن به نمایندگی و حتی انتخاب کردن نمایندگان مجلس شورای ملی محروم شدند. با این وجود، زنان پیگیر امور مجلس و سامان یافتن اوضاع براساس قوانین و زوال استبداد بودند.

وضعیت زنان در دوره پهلوی

تغییرات وسیع در امور زنان، از دوره پهلوی آغاز شد. دوره ی پهلوی فرایند نوگرایی، امتیازاتی برای بخش هایی از طبقات بالا و متوسط جامعه در پی داشت، اما این فرایند به بخش سنتی و مذهبی جامعه که اکثریت بودند، آسیب می رساند. عامه ی مردم، با روحانیون ارتباط مستحکمی داشتند و به همین دلیل تعارض مستمر و جناح بندی های جدیدی بین نوگرایان از یک طرف و روحانیون، قاطبه ی مردم، از

جمله بازار سنتی از طرف دیگر، به وجود آمد که موضوع حضور یا عدم حضور زنان در فعالیت های اجتماعی و غیره این حضور، قسمتی از موضوع اختلافات به وجود آمده بود. از نگاه تجددگرایان دوره پهلوی حضور بدون قید و شرط فرهنگی و دینی زنان در اجتماع، کشف حجاب و دور شدن آنها از باورهای دینی و فرهنگ ملی نماد نوگرایی به حساب می آمد و حکومت در پی دامن زدن به آن بود. این حرکت به شکاف اساسی بین مردم متدین به رهبری روحانیان از یک طرف و پیشقراولان فرهنگ غرب از طرف دیگر انجامید. پس از شهریور ۱۳۲۰ و تبعید رضا شاه، زنان نیز همانند دیگر افراد جامعه در صحنه اجتماعی و سیاسی حضور داشتند. آنان فرصت یافتند تا آشکارا علیه بی حجابی و قانون اجباری کشف حجاب که سوغات اجباری تمدن غرب به حساب می آمد وارد عمل شوند. زنان تمام قوانین و محدودیت هایی را که برای حجاب آنان تعیین شده بود، نادیده گرفتند. (واقعه کشف حجاب در دوره ی رضاشاه، ۱۳۷۳: ۴۲۴). طرح بازگشت به حجاب دینی و ملی ایرانیان، از عوامل سیاسی شدن بخش های مهمی از جامعه ی زنان شد. در این دوره، زنان علاوه بر انجام فعالیت های اجتماعی، گاه و بیگاه در احزاب سیاسی نیز حضور داشتند (حافظیان، ۱۳۸۰: ۶۲).

زنان و حوادث ۱۵ خرداد

پس از فوت آیت الله سید حسین بروجردی در فروردین ۱۳۴۰ و حضور بیشتر امام خمینی در صحنه های سیاسی و اجتماعی کشور، مبارزات امام با حکومت پهلوی شدت گرفت. نخستین جرقه ی این مبارزه نیز در ماجرای انجمن های ایالتی و ولایتی بود. این لایحه اصولی داشت مانند شرکت زنان در انتخابات و حذف اعتقاد به اسلام از شرایط انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان که این اصول از دیدگاه

مراجع، مخالف شریعت اسلام و قانون اساسی بود که در نهایت با عقب نشینی حکومت و پذیرش خواسته‌های مراجع و به ویژه امام خمینی آرامش نسبی تا مدتی به کشور بازگشت (روح بخش ۱۳۸۱: ۱۲۷ - ۱۳۰؛ شاهدی، ۱۳۷۹: ۲۰۳).

بعد از لغو مصوبه انجمن های ایالتی و ولایتی، زمزمه انجام فراندوم در محافل دولتی شنیده شد. در روزهای نخست بهمن ماه ۱۳۴۱، دولت در تلاش بود تا زمینه را برای فراندوم ۶ بهمن آماده کند. زنان در کنار روحانیت و مردم به مخالفت با فراندوم پرداختند. در دوم بهمن تعدادی از کسبه تهران که در میان آنان تعداد قابل توجهی از زنان نیز حضور داشتند به منزل آیت الله سید محمد بهبهانی رفتند و سپس به دستور ایشان به طرف بازار راه افتادند و از بازاریان خواستند بازار را ببندند. مردم هم بازار را بستند، زنان وقتی به مقابل مغازه ها می رسیدند می گفتند که ما خواهران شما هستیم ما را اسیر کردند. دین از دست رفت. (یاران امام به روایت اسناد ساواک (محمدتقی فلسفی)، ۱۳۷۸: ۲۱۲). این، اولین نمونه از شرکت زنان در مبارزات علیه حکومت پهلوی دوم بود که زمینه ساز حرکت های بعدی آنان شد.

مخالفت ها و اعتراض های روحانیت بعد از تصویب انقلاب سفید از طریق فراندوم وارد مرحله ی تازه ای شد، به ویژه در ۸ اسفند ۱۳۴۱ اعلام شد که به زنان حق رای داده شده است. روحانیت احساس کرد ملازم با حضور زنان، حذف قید اسلام هم عملی شده است و آن را در راستای سیاست اسلام زدایی تحلیل کردند و به طور منطقی با آن به مخالفت پرداختند. پس از آن محمد رضا شاه در ۲۳ اسفند ۱۳۴۱ در پادگان هوایی دزفول روحانیون را مرتجع خواند و به مجازات تهدید کرد. چندی بعد روحانیون به رهبری امام خمینی در اعلامیه هایی تصریح کردند که نوروز ۱۳۴۲ جامعه ی روحانیت عزادار و به عنوان عید جلوس نخواهند

داشت. (روحانی ۱۳۶۰ : ۱ / ۳۲۹؛ حسینیان ۱۳۸۲: ۲۲۳). رژیم در ۲ فروردین ۱۳۴۲ به مدرسه فیضیه هجوم بردند و چند نفر کشته و زخمی شدند. در این روز شهربانی هم به مدرسه طالبه تبریز حمله کرد. (باقری ۱۳۸۷: ۱۰۱، ۱۰۲) روز ۲ فروردین ۱۳۴۲ جمعیت زیادی از مردم تبریز که تعداد زیادی از آنان را زنان تشکیل می دادند علیه رژیم تظاهرات کرده، ماموران را مورد حمله قرار دادند و قصد داشتند شهربانی و ساواک را آتش بزنند. زنان در این جریان می گفتند ما جان خود را در راه دین و قران و علما خواهیم داد (قیام پانزده خرداد به روایت اسناد (فیضیه) ۱۳۷۸: ۲ / ۵۷).

با سخنرانی امام خمینی در عصر عاشورای ۱۳۴۲ مأموران انتظامی وی را در ساعت ۳ بامداد ۱۵ خرداد دستگیر و به تهران منتقل نمودند. (کیهان ، ش ۵۹۵۹ ، ۱۵ خرداد ۱۳۴۲: ۱۱) با انتشار خبر دستگیری امام خمینی، مردم قم در حمایت از امام و آزادی ایشان به خیابان ها ریختند و دسته دسته از اطراف شهر به طرف حرم حضرت معصومه (ع) حرکت کردند. نکته قابل توجه در این روز حضور گسترده و چشمگیر زنان آن شهر در کنار مردان بود که یکصدا خواستار آزادی مرجع تقلیدشان بودند. زنان به خاطر دستگیری این عالم بزرگ «مانند کسی که فرزندش مرده باشد گریه میکردند و اشک میریختند.» و شعار «یا مرگ یا خمینی» سر می دادند. (طهماسبی ۱۳۸۵: ۶۶ / بشارتی ۱۳۸۵: ۴/۴۸). روز ۱۵ خرداد زنان در کوچه حکیمی قم گرد هم آمدند و مانند مبارزان واقعی در صحنه جنگ با چوب ، کارد ، قند شکن ، سیخ کباب ، و حتی خنجر در مقابله با سلاح گرم نیرهای حکومت پهلوی و پیشاپیش مردان در کوچه و خیابان به حرکت درآمدند و به طرف صحن حضرت معصومه (ع) حرکت کردند. (روحانی، ۱۳۶۰: ۴۷۶). در همین هنگام صدها

زن چادری که بیشتر شان از اقشار پایین شهر بودند مسلح و با در دست داشتن عکس های امام وارد صحن شده و شعارهایی در حمایت از امام سر میدادند و با گریه و زاری هیجان و احساسات زیادی از خودشان نشان می دادند. بنا به گزارش ساواک در ساعت ۹/۳۰ عده زیادی از زنان در مسجد اعظم قم بوده و در حمایت از امام شعار می دادند. (منصوری ۱۳۷۸: ۱۶/۲). این عمل زنان بار دیگر هیجان را به تظاهر کنندگان باز گرداند و جمعیت متحصن را به جوش و خروش انداخت آه و ناله زنان بر نفرت مردم از رژیم می افزود. با سیل احساساتی که زنان راه انداخته بودند جمعیت نتوانست مدت زیادی در زیر سقف حرم پناه بگیرد. پس از مدتی اقامت در صحن، حوصله‌ی حضار سرآمد و تصمیم گرفتند از حرم خارج شوند. در حالی که زنان پیشاپیش حرکت کرده و شعار بر ضد شاه و حمایت از امام سر می دادند از صحن بیرون آمدند. هنوز چند متر بیشتر حرکت نکرده بودند که مأموران به مقابله آنان آمدند و ابتدا به زنان که در صف اول و پیشقراول بودند شلیک کردند، در نتیجه‌ی آن تهاجم تعدادی از زنان شهید و مجروح و همانند بسیاری از برادران خود به خاک و خون کشیده شدند. (همان ۱۳۷۸: ۲/ ۴۷۷). به این ترتیب باید اشاره کرد که در آغاز دهه ۱۳۴۰ یک نوع همکاری ظریف اما مستحکم بین روحانیت و قشر زنان به وجود آمده بود. این قشر به شدت تحت تاثیر سخنان امام خمینی قرار گرفته بودند که دائم در سخنانشان به عفت و پاکدامنی زن ایرانی اشاره کرده و با تاکید بر رعایت حجاب اسلامی از حقوق شرعی آنان نیز دفاع می کردند.

در میان زنان قم، ساکنان محله چهار مردان نقش عمده تری در تظاهراتها داشتند و در واقع آنان، پیشرو زنان قم برای شرکت در انقلاب بودند (شیرخانی ۱۳۵۷: ۵۸). امام خمینی درباره پیشرو بودن زنان محله چهارمردان، در اردیبهشت سال

۱۳۵۸ فرمودند: «نام بزرگ ملت ایران در عالم به رشد سیاسی ثبت شد؛ نام بزرگ قم در بین ملت ایران به رشد سیاسی و فعالیت و جانفشانی در تاریخ ثبت شد، نام بزرگ چهارمردان در فداکاری و جان‌نثاری در تاریخ عالم ثبت شد؛ نام بزرگ بانوان ایران ثبت شد؛ نام بزرگ بانوان قم ثبت شد؛ نام بزرگ بانوان چهارمردان ثبت شد؛ بانوان قم و بانوان چهارمردان پیشرو این نهضت اسلامی بودند، رشد سیاسی خودشان را اثبات کردند، نهضت را راهنمایی کردند، شما رهبران نهضت هستید، بانوان رهبر نهضت ما هستید، ما دنباله‌ی آنها هستیم، من شما را به رهبری قبول دارم و خدمتگزار شمایم.» (جایگاه زن در اندیشه امام خمینی، ۱۳۹۳: ۱۶۸).

حضور زنان در قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ چنان چشمگیر بود که شهربانی و ساواک در باره آن گزارش‌هایی دادند. در گزارش ساواک قم در ساعت ۹ صبح ۱۵ خرداد چنین آمده است: «جمعیت هنوز در صحن باقی است زنان در مسجد اعظم به نفع خمینی اجتماع نموده اند روحانیون طراز اول در منزل حاج سید احمد زنجانی مجتهد جلسه مشورتی دارند.» (منصوری، ۱۳۷۸: ۱۵/۲).

در گزارش شهربانی به تاریخ ۴۲/۳/۲۷ که در باره وقایع ۱۵ خرداد تنظیم شده نیر چنین آمده است: «زن‌ها را هم به دنبال آنها (مردان) حرکت می‌دادند و تعدادی قمه و قداره زیر چادرهای زن‌ها و تعدادی هم در یک کیسه شکری ریخته ... بین افراد خود تقسیم وارد صحن می‌شوند ...» (منصوری، ۱۳۷۸: ۱۸). این دو گزارش حکایت از حضور فعال و تأثیرگذار زنان در قیام ۱۵ خرداد برای دفاع از اسلام و مرجعیت تشیع دارد.

در تظاهرات ۱۵ خرداد در تهران، زنان نقش بسزایی ایفا کردند و با توجه به اسناد بسیار اندکی که از حضور زنان در این نهضت حکایت دارد تعدادی از شهدا و

مجروحان این دو روز را زنان تشکیل می‌دادند. از ۲۳ نفر مجروح و مصدومی که به بیمارستان سینا منتقل شدند، چهار نفر زن بودند که یک نفر آنان (نرگس پاشایی) شهید شد. در بیمارستان فیروزآبادی از میان ۱۹ نفر، در بیمارستان پهلوی (جاده کرج) از ۱۷ نفر و در بیمارستان شفا یحیائیان از میان ۱۹ نفر، یک نفر زن بود. در مجموع، در این چهار بیمارستان، شش نفر از مجروحان زن بودند. (دهنوی ۱۳۶۰: ۱۱۹-۱۳۸). در تظاهرات ۱۶ خرداد ۱۳۴۲ در تهران زنان مبدع شیوه‌ای در مبارزه شدند که بعدها در سراسر تظاهرات‌ها و جریان‌ها کاربرد داشت. این شیوه، تلاش برای ایجاد الفت با نیروهای نظامی و کشاندن آنان به حمایت از نهضت بود. برای این منظور تعدادی از زنان در میدان توپخانه و بازار، میان سربازانی که برای سرکوب مردم اعزام شده بودند، میوه و شیرینی پخش می‌کردند تا بدین ترتیب، آنان را به نهضت مایل کنند و از برخورد با تظاهرات‌کنندگان بازدارند. (قیام پانزده خرداد به روایت اسناد(زندانی)، ۱۳۷۸: ۳/۲۴).

در شهر خمین زنان نقش مهمی در وقایع و تظاهرات ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ ایفا کردند. پس از اینکه خبر دستگیری امام به شهر خمین رسید، مردم آنجا به هیجان آمده و در میادین و خیابان‌های اصلی شهر جمع شدند و در اعتراض به این اقدام حاکمیت دست به تظاهرات گسترده‌ای زدند. زنان نقش مهمی در این تظاهرات داشتند. آنها مانند زنان شهر قم علیه شاه شعار سر داده و ناله و شیون می‌کردند و با آه و فغان می‌گفتند: «یا مرگ یا خمینی» و به نشانه عزاداری در ماتم دستگیری امام خاک و گاه مخلوط کردند و بر چادرهایشان می‌ریختند. وقتی مأموران، برای متفرق کردن تظاهرات‌کنندگان به مقابله با آنان آمدند، زنان نخستین گروهی بودند که با آنان

درگیر شدند و با این کار خود، مردان را تشویق کرده و از آنان خواستند در برابر یورش ماموران مقاومت کنند (مرادی‌نیا، ۱۳۷۷: ۴۹).

تظاهرات مردم ورامین با توجه به تقارن با عاشورا و مراسم های خاصی که اجرا می‌کردند رنگ و بویی عاشورایی و حسینی به خود گرفت. مردم در حال اجرای مراسم دینی بودند که خبر دستگیری امام خمینی را شنیدند و یکباره مراسم به تظاهرات ضد حکومتی تبدیل شد و مردم و جوانان کفن پوش به طرف تهران حرکت کردند. در این تظاهرات زنان هم با اشتیاق خاصی با مردان همراه شدند اما مردان با رفتن آنها مخالفت کردند ولی هنوز به پل حاجی (میدان شهید چمران فعلی) نرسیده بودند که باز هم مشاهده کردند زنان مخفیانه دنبالشان میروند این بار هم مانند دفعه پیش مانع از رفتن آنها به تهران شدند. ولی در میان شهدای قیام ۱۵ خرداد در ورامین نام دو نفر شهید زن نیز قید شده که در مسیر ورامین به تهران شهید شدند. (حسین‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۵؛ حاجی بیگی کندری ۱۳۸۳: ۲۵۰).

در شیراز آیت‌الله سید عبدالحسین دستغیب و سید مجدالدین مصباحی شب ۱۵ خرداد از قول شیخ بهاءالدین محلاتی روی منبرها اعلام کردند که بر عموم مردم واجب است که برای ابراز مخالفت با دستگیری امام، روز پنج‌شنبه ۱۶ خرداد بازار و مغازه‌ها را تعطیل کنند و در مسجد نو جمع شوند. بلافاصله بعد از این سخنرانی مأموران به منزل آیت‌الله دستغیب و سایر علمای شیراز حمله بردند. هنگامی که ماموران برای دستگیری آیت‌الله دستغیب رفتند، همسر ایشان مقاومت زیادی در مقابل مهاجمان از خود نشان داد و به خاطر رشادت او آیت‌الله دستغیب توانست از معرکه‌رهایی یابد (یاران امام به روایت اسناد ۱۳۷۸: ۱۰ / ۱۱۹-۱۲۹). ولی کماندو‌هایی که به خانه او ریخته بودند جنایات و فجایع زیادی انجام دادند به هر

کسی می‌رسیدند و با هر چه که در دست داشتند می‌زدند با نهایت قساوت و بی‌رحمی سر و دست و پای مردم را می‌شکستند چند نفر از بستگان آیت الله دستغیب را در حین پرس‌وجو از محل ایشان به شدت کتک زدند آنان به زنان و بچه‌ها هم رحم نمی‌کردند یکی از خانم‌ها را که حامله و در خواب بود چنان زدند که سقط جنین کرد خانم دیگری را سر و دستش شکستند. (همان، ۱۳۷۸: ۱۲۶)؛ سربداران کوچک و بازار (۱۳۸۵: ۷۳). در ۱۶ خرداد شماری از مردم شیراز که تعداد زیادی زن هم در میان آنان حضور داشت، به پیروی از دستورات علما و بی‌خبر از وقایع شب گذشته و اقدام دولت برای توقیف علما شهر، در مسجد جامع عتیق جمع شدند و پس از مدتی تحصن و شعار دادن از آنجا به سوی مسجد نو راه افتادند. تظاهرات‌کنندگان، که زنان پیشاپیش آنان بودند، به مسجد نو رسیدند، در آنجا تحصن کردند و در حمایت از امام و علیه رژیم شعار دادند. جمعیت، منتظر آمدن آیت‌الله دستغیب ماندند و چون از ایشان خبری نشد، به حال اعتراض از مسجد بیرون آمدند و در خیابان‌های اطراف به تظاهرات پرداختند دسته دسته به طرف بازار وکیل حرکت و با پلیس درگیر شدند حکومت برای سرکوب نمودن این قیام در شیراز، لشکر جنوب را به کمک شهربانی فرستاد. در درگیری‌های اولیه، ابتدا پلیس به سوی تظاهرکنندگان گاز اشک‌آور شلیک کرد اما با شدت یافتن اعتراض به سوی آنها آتش گشود که در نتیجه آن، عده‌ای از جمله تعدادی از زنان شهید شدند که هنوز هیچ آمار دقیقی از آنها در دست نیست. (یاران امام به روایت اسناد، ۱۳۷۸: ۱۰ / ۱۱۹-۱۲۹) زنان در توزیع اعلامیه‌ها در قبل و بعد از قیام ۱۵ خرداد نقش داشتند و از ابتدای نهضت این امر به زنان واگذار شده بود زیرا کمتر مورد سوظن واقع می‌شدند. (باقری ۱۳۸۸: ۱۱۵). همچنین بعد از دستگیری امام در

۱۵ خرداد زنان تلگراف هایی برای آزادی ایشان فرستادند که در گزارش های ساواک نیز آمده است. از جمله آن تلگرافی است که از سوی ۹۲ تن از زنان اهواز به رئیس ساواک حسن پاکروان ارسال و درخواست آزادی امام شده است. (عصر مبارزات امام در آئینه اسناد به روایت ساواک ۱۳۸۶: ج ۲/ ۹۷، ۹۸).

نتیجه گیری

دوره قاجاریه را باید شروع وجود و حضور زنان در جنبش های اجتماعی و سیاسی دانست. چرا که آنها با نقش آفرینی در جنبش هایی همچون رژی، مشروطه و . . . به خوبی در عرصه جامعه ظاهر شده و به وظیفه ملی و دینی خود در برابر استعمار و استبداد عمل کردند. هر چند این نقش تاریخی زنان آنچنان که در خور و شایسته است مورد حمایت قرار نگرفت.

دوره پهلوی که جامعه ایران شاهد نوسازی بود رضا شاه می خواست با کشف حجاب در نظر خودش این قشر را اجتماعی کرده به صحنه اجتماع بیاورد. سیاست رسمی این بود که زنان ایران باید خود را با انتظارات نظم جدید پهلوی تطبیق دهند و آماده سازند. آنها باید در تعلیم و تربیت، لباس پوشیدن و فعالیت های اجتماعی از خواهران غربی خود پیروی کنند که این ساست ها در مواردی با مخالفت زنان به شکست انجامید.

اوج حضور زنان را باید در نهضت امام خمینی و در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ دید. در واقع این قیام آغاز حضور فعال زنان در نهضت امام خمینی به شمار می رود. این قشر به شدت تحت تاثیر سخنان امام خمینی قرار گرفته بودند که دائم در سخنانش به عفت و پاکدامنی زن ایرانی اشاره کرده و با تاکید بر رعایت حجاب اسلامی از حقوق شرعی آنان نیز دفاع می کرد. بی جهت نبود فریاد «خمینی خمینی» آنها در این روز

هیات حاکمه که خود را حامی زنان می‌دانست شگفت زده نمود. میزان مشارکت بانوان در قیام بستگی به میزان شدت و ضعف واکنش های شهرها به بازداشت امام داشت. از این رو تهران، قم و شیراز نسبت به دیگر نقاط نقش زنان پررنگ تر بود. نباید از نظر دور داشت که بعد از قیام ۱۵ خرداد نیز مبارزات زنان همچنان ادامه داشت هر چند بیشتر جنبه تبلیغاتی به خود گرفت. آنان با حضور در مساجد و برپایی مجالس زنانه شیوه‌های مبارزاتی را آموخته و برنامه‌های ضد مذهبی رژیم را نفی می‌کردند و در تظاهرات ها و راهپیمایی‌ها نیز حضور داشتند. تا آنجا که مرحوم آیت‌الله طالقانی در تظاهرات بعد از ۱۵ خرداد زنان را به فرشتگانی تشبیه می‌کند که مشتهای خود را گره کرده و علیه حکومت پهلوی شعار می‌دادند.

منابع

۱. اعظم، مراد حاصلی خامنه، (۱۳۸۶)، تاریخ شفاهی مبارزات سیاسی زنان مسلمان، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲. آفاری، ژانت، (۱۳۷۹)، انقلاب مشروطه ایران، ترجمه رضا رضایی، تهران: بیستون.
۳. باقری، علی، (۱۳۸۸)، خاطرات ۱۵ خرداد، تهران: انتشارات حوزه هنری.
۴. تیموری، ابراهیم، (۱۳۶۱)، تحریم تنباکو: اولین مقاومت منفی در ایران، تهران: کتاب های جیبی.
۵. جایگاه زن در اندیشه امام خمینی (ره)، (۱۳۹۳)، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۶. حاجی بیگی کندی، محمد علی، (۱۳۸۳)، انقلاب اسلامی در ورامین، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۷. حافظیان، محمدحسین، (۱۳۸۰)، زنان و انقلاب: داستان ناگفته، تهران: اندیشه برتر.
۸. حسینیان، روح الله، (۱۳۸۲)، سه سال مرجعیت شیعه (۱۳۴۳-۱۳۴۱)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۹. دهنوی، محمد، (۱۳۶۰)، قیام ۱۵ خرداد ۴۲ به روایت اسناد، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۰. دوانی، علی، (بی تا)، نهضت روحانیون ایران، تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا.
۱۱. روحبخش، رحیم، (۱۳۸۱)، نقش بازار در قیام پانزده خرداد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۲. روحانی، حمید، (۱۳۶۰)، نهضت امام خمینی، تهران: انتشارات راه امام.
۱۳. شاهدی، مظفر، (۱۳۷۹)، اسدالله علم، مردی برای همه فصول، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی.
۱۴. شیرخانی، علی، (۱۳۷۵)، حماسه ۱۹ در ماه ۱۳۵۶. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۵. طهماسبی، ساسان، (۱۳۸۵)، نقش زنان در نهضت امام خمینی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۶. عصر مبارزات امام در آیین اسناد به روایت اسناد ساواک، (۱۳۸۶)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. قیام پانزده خرداد به روایت اسناد(زندان)، (۱۳۷۸)، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی.

۱۸. قیام پانزده خرداد به روایت اسناد(فیضیه)، (۱۳۷۸)، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی.
۱۹. مرادی‌نیا، محمدجواد، (۱۳۷۷)، خمین در انقلاب، تهران: مؤسسه‌ی چاپ و نشر عروج.
۲۰. مصفا، نسرین، (۱۳۷۵)، مشارکت سیاسی زنان در ایران، تهران: موسسه چاپ وزارت امور خارجه.
۲۱. منصوری، جواد، (۱۳۷۸)، تاریخ قیام پانزده خرداد به روایت اسناد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۲. موحدخوئی، جمیل، (۱۳۸۵)، سربداران کوچه و بازار (تاریخ معاصر)، قیام پانزده خرداد، تهران: اشجع، میکائیل.
۲۳. واحد، سینا، (۱۳۷۳)، زن و حضور تاریخی، تهران: مرکز نشر فرهنگی.
۲۴. واقعه کشف حجاب در دوره رضا شاه، (۱۳۷۳)، تهران: سازمان مدارک فرهنگی و انقلاب اسلامی و موسسه‌ی پژوهش و مطالعات فرهنگی.
۲۵. یاران امام به روایت اسناد ساواک(محمدتقی فلسفی)، (۱۳۷۸)، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی.
۲۶. یاران امام به روایت اسناد ساواک.(آیت الله سیدهادی میلانی)، (۱۳۸۰)، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی.
۲۷. یاران امام به روایت اسناد، (۱۳۷۸)، نقش مطمئن (شهید آیت‌الله سیدعبدالحسین دستغیب).

روزنامه‌ها

۱. روزنامه کیهان، ش ۱۰۶۱۱ ۲۳ دی. ۱۳۵۷.

۲. زن مسلمان، ش ۱، مرداد ۱۳۵۹.

۳. کیهان، ش ۵۹۵۹، ۱۵ خرداد ۱۳۴۲.

مجله روشنفکر، ش ۳۹۴، ۱۸ فروردین ۱۳۴۰.