

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعات تاریخی جهان اسلام

دوفصل نامه علمی - تخصصی

صاحب امتیاز:

جامعة المصطفی العالمية (مجمع آموزش عالی امام خمینی)

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۲

مدیر مسئول و سردبیر

نعمت الله صفری فروشانی

جانشین سردبیر

مرتضی شیرودی

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

محمدامیر شیخ نوری استاد دانشگاه الزهراء	محسن خندان (الویری) دانش یار دانشگاه باقرالعلوم
نعمت الله صفری فروشانی دانش یار جامعة المصطفی العالمية	ناصر باقری بیدهندی استاد یار جامعة المصطفی العالمية
هادی عالم زاده استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران	فاطمه جان احمدی دانش یار دانشگاه الزهراء
حسین عبدالمحمدی استاد یار جامعة المصطفی العالمية	محمد رضا جباری دانش یار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حسین قره چانلو استاد دانشگاه تهران	محمد علی چاونگر دانش یار دانشگاه اصفهان
اصغر منتظرالقائم دانش یار دانشگاه اصفهان	سید احمد رضا خضری استاد دانشگاه تهران
سید علیرضا واسعی استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز دانش یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	محمد سپهری استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز دانش یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مدیر داخلی: حسین رسولیان

ویراستار: علی رضا جوهرچی

صفحه آرا: علی قنبری

مترجم چکیده های انگلیسی: مرتضی بارانی

نشانی: قم / میدان جهاد / مجتمع آموزش عالی امام خمینی / گروه تاریخ اسلام

تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۰۶۳۲ نماز: ۰۲۵-۳۷۱۱۰۶۳۳ صندوق پستی: ۱۴۳-۳۷۱۴۵

ایمیل: emam.history@gmail.com سایت: www.sokhanetarikh.com

شمارگان: ۱۲۰۰ نسخه قیمت: ۴۰/۰۰۰ ریال

دو فصل نامه علمی - تخصصی مطالعات تاریخ اسلام

با هدف

تعمیق و تقویت پژوهش
توسعه خلاقیت و نوآوری
فراهم کردن بستر تولید علم
گسترش ارتباط با مراکز علمی
پاسخ‌گویی به شبهات و نیازهای فکری
شناخت، تحلیل و تبیین نارسایی‌ها و کاستی‌ها
ایجاد بستر لازم در جهت گسترش گفت‌گوهای علمی
و تنها در محدوده کشورهای با اکثریت مسلمان و نیز دارای اقلیت معتنابه مسلمان
در حوزه‌های زیر منتشر می‌شود:

تاریخ اهل بیت (ع)
تاریخ تشیع
تاریخ اسلام
تاریخ تمدن اسلامی
مباحث نظری تاریخ اسلام
تاریخ معاصر ایران و جهان اسلام

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

الف) ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان مقاله
۲. درج نام و نام خانوادگی کامل بر اساس مندرجات شناسنامه، میزان تحصیلات، رشته تحصیلی، رتبه علمی، گروه آموزشی، نام دانشگاه، پست الکترونیکی، نشانی پستی، شماره همراه و ثابت نویسنده مسئول و دیگر نویسندگان (تعیین نام نویسنده مسئول، لازم است)؛
۳. چکیده شامل تبیین مسأله، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته‌های تحقیق حداکثر در ۲۰۰ کلمه؛
۴. کلید واژه در بردارنده ۵ واژه مرتبط و اساسی مقاله؛
۵. مقدمه که ارائه دهنده چارچوب کلی مقاله در راستای پاسخ به سؤال اصلی و نحوه آزمون فرضیه و دیگر مسائل مطروحه در چکیده حداکثر در یک صفحه؛
۶. بررسی مفاهیم اصلی مقاله به ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلید واژه به منظور بسترسازی فهم آسان تر مطالب مقاله؛
۷. متن یا بدنه مقاله مشتمل بر ۴ تا ۶ موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر چارچوب مطروحه در چکیده و مقدمه؛
۸. نتیجه‌گیری به معنای ارائه یافته‌های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهاداتی برای بررسی یافته‌ها و موارد مرتبط؛
۹. تنظیم کتاب‌نامه بر اساس شیوه‌نامه تنظیم آدرس‌ها؛
۱۰. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جداول در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن).

ب) شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع مورد استفاده در درون متن و به صورت ذیل درج شود:
(نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان سال انتشار اثر: صفحه مورد استفاده)
نمونه: (اصغری: ۱۸)
اگر منبع مورد استفاده دارای جلد‌های مختلف باشد، درج جلد استفاده شده لازم است،
مانند:
(اصغری، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۸)
اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده به کار گرفته شود، با حروف الفبا متمایز گردد، مانند:
(اصغری، ۱۳۹۲ الف، ج ۲: ۱۸)

اگر سال انتشار منبعی به میلادی و یا قمری باشد درج "م" و "ق" بعد از سال انتشار ضروری است، مانند:

(اصغری، ۱۹۹۵م، ج ۲: ۱۸)

نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید اگر به پرنانز آدرس برسد، قبل از پرنانز قرار گیرد، مانند: بوده است. (اصغری، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۸)

چنانچه منبع مورد استفاده بلافاصله تکرار شود از کلمه همان یا موارد مشابه استفاده نشود بلکه آدرس به صورت کامل نگاشته شود.

آدرس دهی به قرآن بدین صورت خواهد بود: (حج: ۱۸)

استناد به سایت‌ها در آدرس دهی معتبر نیست.

در آدرس دهی درون متنی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست.

برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و هم‌چنین توضیحات ضروری به اختصار در زیرنویس درج گردد.

درج آدرس‌های منابع لاتین مانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد، مانند:

(Fukoyama 1995:21)

۲. در فهرست منابع و مأخذ (کتاب‌نامه) آدرس‌ها به صورت ذیل درج شود:

برای کتاب:

الگو: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر). نام اثر به صورت ایرانیک، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام محل نشر، نام ناشر، جلد مورد استفاده.

مثال: مظفری، حسین (۱۳۹۱). تشیع در جهان آینده، ترجمه حسن ملانوری، مشهد، معرفت، ج ۲.

چنانچه منبع مورد استفاده فاقد مصحح یا مترجم باشد، جای آن دو در فهرست منابع و مأخذ (کتاب‌نامه) خالی می‌ماند.

برای مقاله:

الگو: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "نام مقاله"، نام نشریه به صورت ایرانیک، شماره مجله، ماه یا فصل انتشار، صفحات مقاله.

مثال: الله‌وردی، علی (۱۳۹۰). "جهان در عصر حکومت امام عصر"، فصلنامه نگاه به آینده، شماره ۴، زمستان، ص ۱۷-۳۱.

سایر موارد:

نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "موضوع"، نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخن‌رانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخن‌رانی.

منابع باید بر اساس نام خانوادگی به صورت الفبایی تنظیم گردد.
درج "ش" به نشانه شمسی بعد از سال، لازم نیست مگر این که سال مندرج، شمسی نباشد که در این صورت، به تناسب از "ق" "م" به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود. ضروری است معادل شمسی سال‌های میلادی و قمری هم‌زمان درج گردد،
مانند: ۱۳۹۱/۲۰۱۱

درج سال آغاز و پایان حکومت و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و سلاطین لازم است،
مانند: غوریان (۷۸۶-۶۷۳) و ابن سینا (۸۶۷-۷۹۱)

ج) دیگر مسائل مهم

۱. شیوه دریافت مقالات صرفاً از طریق آدرس (emam.history@gmail.com) یا پورتال ارسال و پیگیری مقالات است که از طریق سایت سخن تاریخ (sokhanetarikh.com) قابل دسترسی است.
۲. سطح علمی نویسنده مسئول، حداقل استادیاری است. سطح علمی یک یا چند نویسنده غیرمسئول دیگر، نباید کمتر از کارشناسی ارشد باشد.
۳. لازم است مقالات ارسالی پیرامون یک مسأله خاص در حوزه فعالیت فصل‌نامه (تاریخ اسلام و ایران) متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.
۴. مقاله باید بر مؤلفه‌های مطروحه در چکیده شامل تبیین مسأله، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته‌های تحقیق استوار باشد.
۵. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسندگان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۶. تحریریه فصل‌نامه در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و نیز، جزئیات ارزیابی‌های به عمل آمده به هیچ وجه در اختیار نویسنده مسئول و دیگر نویسندگان قرار نمی‌گیرد.
۷. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسندگان است و فصل‌نامه، مسئول دیدگاه‌های مطروحه در مقالات نیست.
۸. مقالات ارسالی نباید کم‌تر از ۲۰ و بیش‌تر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد.
۹. تهیه و ارسال ترجمه لاتین چکیده مقاله پس از نهایی شدن آن الزامی است.
۱۰. مقالات ترجمه شده پذیرفته نمی‌شود مگر آن که دارای نقد قوی یا نوآوری ویژه‌ای باشد.
۱۱. تنها مقالاتی قابل بررسی است که نویسنده مسئول متعهد شود قبلاً آن را منتشر نکرده و یا هم‌زمان برای انتشار در نشریه دیگری ارسال نشده باشد.

۱۲. مقالاتی امکان چاپ می‌یابند که از منابع دست اول در موضوع مورد بررسی استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی، قلمی روان و هم‌زمان از دو وجه تاریخی و اسلامی برخوردار باشد.
۱۳. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۱۴. نقل مطالب فصل‌نامه با ذکر نام آن، بلامانع است.
۱۵. فصل‌نامه از هرگونه نقد و پیشنهادی استقبال می‌کند.

د) مسائل مربوط به داوری

۱. مقالات پس از دریافت، اعلام وصول می‌شود. دیگر مراحل چرخه ارزیابی به اطلاع نویسنده مسئول می‌رسد.
۲. مقالات دریافتی پس از احراز شرایط مورد اشاره توسط سردبیر و تصویب تناسب آن با اهداف و جهت‌گیری‌های فصل‌نامه از سوی هیأت تحریریه، هم‌زمان برای دو داور صاحب نظر ارسال می‌گردد.
۳. داوران از افراد صاحب نظر در موضوع انتخاب می‌شوند. حداقل رتبه علمی، داوران دانشیار یا استادیارانی است که دارای سابقه ارزیابی مقالات علمی - پژوهشی می‌باشند.
۴. چنانچه امتیاز داوری دو داور ۶۰ و بالاتر از آن باشد، مراحل چاپ مقاله پس از اصلاحات کافی توسط نویسنده مسئول دنبال می‌شود.
۵. چنانچه نظریکی از داوران تأیید و دیگری رد مقاله باشد، مقاله با نظر سردبیر برای داور سوم ارسال می‌گردد.
۶. داوری مقالات بر اساس عوامل ارزشیابی ذیل صورت می‌گیرد.
- | | |
|--------------------------|-----------|
| نوآوری و خلاقیت | ۲۵ امتیاز |
| اتقان و غنای علمی | ۲۰ امتیاز |
| ساختار منطقی | ۱۵ امتیاز |
| روانی و رسایی | ۱۰ امتیاز |
| جنبه کاربردی | ۱۰ امتیاز |
| قوت نقد یا تحلیل | ۱۰ امتیاز |
| انطباق با اهداف فصل‌نامه | ۱۰ امتیاز |
۷. نتیجه نهایی ارزیابی حداکثر سه ماه پس از دریافت به نویسنده مسئول اعلام می‌شود.
۸. صدور گواهی پذیرش مقاله پس از اتمام داوری و بعد از انجام اصلاحات از سوی نویسنده مسئول صورت می‌گیرد.

فهرست عناوین

- ۹..... بررسی و نقد مسأله جانشینی پیامبر (ص) در آثار شرق شناسان
علی اکبر جعفری، طیبه پیشرو
- ۳۳..... جایگاه رواداری مذهبی در امور حکومتی عصر آل بویه.....
محمد رضا بارانی، محمد دهقانی
- ۵۳..... تشیع بنگال هند در عصر نوآیین مرشدآباد.....
اسماعیل جهان بین، محمد زین العابدین
- ۷۷..... نقش امام خمینی در بیداری اسلامی در مقایسه با سید جمال الدین.....
مرتضی شیروزی، سید محمد عابدی
- ۱۰۳..... عوامل رشد انساب نگاری اسلامی و کارکردهای آن.....
نعمت الله صفری فروشانی، سید محمد رضا عالمی
- ۱۳۱..... پیامدهای کلان اجتماعی مهاجرت شیعیان افغانستان به ایران در سه دهه اخیر.....
وحید بینش، سید بسم الله مهدوی

بررسی و نقد مسأله جانشینی پیامبر (ص) در آثار شرق شناسان

علی اکبر جعفری*

طیبه پیشرو**

چکیده

جانشینی رسول خدا، محمد بن عبدالله (ص) به دلیل جنبه‌های تاریخی از جهت نتایج و پیامدها، توجه بسیاری از خاورشناسان را جلب کرده است؛ عده‌ای مانند مادلونگ (Madelung) به صورت مستقل آن را بررسی کرده‌اند و گروهی دیگر مثل هالم (Halm)، شیمل (Schemail)، لالانی (lalani) و وات (watt) در خلال آثار تألیفی خود به بررسی این مسأله پرداخته‌اند. این افراد در تحقیقاتشان اهداف یکسانی نداشتند و به تبع آن، نتایج هم‌سانی نیز نگرفتند. در میان آنان تعداد کمی قرآن را ملاک بررسی خود قرار دادند اما همین افراد در فهم قرآن نیز دچار کج‌فهمی شدند و مفهوم واقعی آن را در نیافتند. برخی دیگر به احادیثی پرداختند که از نظر سلسله سند و راویان، دارای مشکل بودند و عده‌ای هم به منابعی مراجعه کردند که مغرضانه در مورد جانشینی پیامبر (ص) اظهار نظر کرده‌اند، این آثار در مجموع با نواقص و کاستی‌های بسیار، روبه‌رواست. در میان شرق‌شناسان عده‌ای جانشینی ابوبکر را پذیرفته و تعداد کمی نیز جانشینی ابوبکر را با شک و تردید قبول کرده‌اند، اما در میان شرق‌شناسان موردی یافت نمی‌شود که جانشینی علی (ع) را به صورت مطلق بپذیرفته باشند هرچند اکثر آنان به برتری امام علی (ع) از بسیاری جهات بر سایر خلفا اعتراف کرده‌اند. علت اساسی این اظهارات آن است که اکثریت آنان در بحث جانشینی پیامبر (ص)، نظریه اهل سنت را ترجیح می‌دهند. براین اساس، در این مقاله

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان - a.jafari2348@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ گرایش شیعه‌شناسی دانشگاه اصفهان - tayebepishro@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱۵

ضمن نقد و بررسی آرای تعدادی از شرق‌شناسان به این سؤال پاسخ داده خواهد شد که: خاورشناسان دیدگاه‌های خود در مورد جانشینی پیامبر را بر چه اساسی بیان کرده‌اند؟

واژگان کلیدی

پیامبر(ص)، شرق‌شناسان، خلافت، تشیع، تسنن، امام علی(ع)، ابوبکر.

مقدمه

مهم‌ترین مسائل جامعه اسلامی بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص)، جانشینی ایشان بود که اختلاف در مورد آن به عنوان عاملی در جهت افتراق جامعه اسلامی شناخته می‌شد. این مسأله از دید شرق‌شناسان نیز پنهان نمانده است به گونه‌ای که از بررسی آثار آنان می‌توان به این مهم پی برد. اگر چه این موضوع در آثار بسیاری از خاورشناسان دیده می‌شود اما آنان نتوانسته‌اند آن را به خوبی تجزیه و تحلیل کنند. علت اساسی این ضعف آن است که تعداد زیادی از آنها با در اختیار داشتن منابع غیرمعتبر و یا با تبعیت از نظرات سایر شرق‌شناسان به خود زحمت نداده‌اند تا به تحقیقات علمی و جدید بپردازند و در نهایت نظراتی بیان کرده که نه تنها حقیقت را نشان نمی‌دهد بلکه تکرار نظرات قبلی بوده است تا جایی که برخی از آنان راه بی انصافی را طی نموده، شیعیان را به دو دسته: به‌آیین و کژآیین معرفی کرده‌اند. این موضوع اگرچه ابتدا و انتها به عنوان یک موضوع تاریخی مورد توجه آنان قرار داشت و در همین محدوده نیز اشتباهاتی محسوس را مرتکب شدند. اما در دهه‌های اخیر به ویژه با پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان موضوعی که با طرح و پرداختن به آن به مقابله فکری و بنیادین با اندیشه تشیع و مبانی ایدئولوژیک انقلاب اسلامی می‌پرداختند مورد توجه آنان قرار گرفت.

بررسی مسأله جانشینی پیامبر(ص) از دیدگاه شرق‌شناسان

اهمیت مسأله جانشینی پیامبر(ص) و ضرورت واگذاری این وظیفه خطیر به کسی که شایستگی آن را داشته باشد علاوه بر تکلیف وحیانی برای ایشان، یک ضرورت دینی - اجتماعی نیز محسوب می‌شد. اهمیت این مسأله و واگذاری یک مسئولیت خطیر به کسی که شایسته آن باشد، موجب شد تا پیامبر(ص) در مراتب مختلف به آن توجه نماید و سرانجام در ماجرای غدیرخیم و بر اساس نص صریح وحی، تکلیف جامعه اسلامی را در این مورد تعیین نماید. این مسأله از آن زمان همواره مورد توجه بوده است. از نظر شیعیان

پیامبر(ص) جانشین خود را در موارد بسیاری تعیین کردند که باشکوه‌ترین آن جریان غدیر بود اما اهل سنت معتقدند پیامبر(ص) جانشین خود را به جماعت مسلمین واگذار کردند و جریان غدیر و حدیث آن را به صورتی دیگر تفسیر نموده و تحلیل‌های دیگری از این واقعه دارند. این مسأله در گزارش‌های تاریخی نیز با تفاوت روبه‌روست و همین ویژگی را در تحقیقات شرق‌شناسان نیز می‌توان یافت.

شرق‌شناسان با توجه به اهداف اسلام‌شناسی، وارد بررسی مبحث جانشینی پیامبر(ص) شده‌اند و نظراتی بیان کرده‌اند که باید نقد و بررسی شود. این بررسی علمی ضمن یافتن صحت و سقم این گزارش‌ها، می‌تواند نواقص آن‌ها را با استناد به گزاره‌های دقیق تاریخی تکمیل نماید. نوع نگاه شرق‌شناسان به این‌گونه موضوعات از دو شکل خارج نیست، عده‌ای از آنان با هدف کسب حقیقت به تحقیق می‌پردازند و سعی می‌کنند بدون این‌که جانب فرقه خاصی را بگیرند موضوع را بررسی نمایند هر چند در نتیجه گرفتن، تفاوت زیادی با بقیه ندارند، درمقابل عده‌ای دیگر که تعدادشان هم کم نیست از ابتدا با ذهنیات خاص و پیش‌فرض‌های غیرعلمی و جانب‌دارانه قدم به میدان تحقیق می‌گذارند و در نهایت نتیجه مناسبی نمی‌گیرند.

با عنایت به این دو نگاه متفاوت، تعدادی از این شرق‌شناسان که به طور مشخص در نوشته‌های خود به موضوع جانشینی پرداخته‌اند، را مورد مطالعه قرار داده و نظراتشان را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

۱. مونتگمری وات (wiliam montomegry watt)

اسقف مونتگمری وات استاد رشته زبان عربی و مطالعات اسلامی در دانشگاه ادینبورگ در اسکاتلند بود. وات از مفسران غیرمسلمان اسلام در غرب به حساب می‌آمد و تأثیر عظیمی در رشته مطالعات اسلامی بر جای نهاد. او از شرق‌شناسانی است که نظریات اهل سنت را در مورد جانشینی پیامبر(ص) ترجیح داده است، وات می‌نویسد:

مسلماً پیش از آن که محمد(ص) مکه را به عزم مدینه ترک کند ابوبکر موقعیت و قائم مقامی و مشاورت خود را نسبت به آن حضرت تثبیت کرده بود و این مقام را تا زمان رحلت محمد حفظ کرده، از این‌رو انتخاب او به خلافت روشن بود (وات: 18: 1961).

این که وات این ادعا را چگونه مطرح می‌کند و در کدام کتاب این مطلب را یافته است

که ابوبکر، مشاور پیغمبر(ص) بود آن هم در مکه قبل از هجرت معلوم نیست، عجیب‌تر از آن، ادعایی است که در مورد موقعیت امام علی(ع) بیان می‌کند:

حضرت علی(ع) هرچند دولت‌مرد با کفایتی نبود اما پس از مرگش احترام فراوانی نزد شیعیان به دست آورد (تقی‌زاده داوری، ۱۳۶۸: ۲۹۹).

اهل سنت و شیعیان نسبت به برتری امام علی(ع) مطالب فراوانی نوشته‌اند؛ مگر افراد مغرض که در پی اهداف خود بودند. وات دلیلی برای گفته‌هایش نمی‌آورد و گویا براساس پیش زمینه‌هایی که قبلاً داشته در این مورد داوری کرده است. او اصل را به نظریات اهل سنت می‌دهد و انتخاب ابوبکر را صحیح می‌داند. با تمام تنگ‌نظری‌های او و سایر شرق‌شناسان، به طرف‌داری از خود و سایر شرق‌شناسان بر می‌خیزد و می‌گوید:

در دهه‌های اخیر بعضی از مسلمانان به متهم کردن خاورشناسان غربی پرداخته‌اند و گفته‌اند که آنان دست در دست استعمارگران داشته و سعی کرده‌اند اسلام را تضعیف کنند و یا حتی از بین ببرند (وات، ۱۳۷۳: ۱۷۸).

او تأکید می‌کند که اسلام توانسته جای دین و مذهب آنان (مسیحیت) را بگیرد و لذا باید به اعتقادات خود مقید باشند.

۲. آرزینا لالانی (arzina lalani)

لالانی استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه ادینبورو و عضو انجمن مطالعات شیعه لندن است. او از شرق‌شناسانی است که به قصد کشف حقیقت پا به عرصه گذاشته است. در بحث جانشینی پیامبر(ص) می‌نویسد:

عجیب می‌آید که پیامبر(ص) به رغم اهل سنت، جانشینی برای خود تعیین نکرده باشد اگر چنین بوده باشد، ابوبکر که صریحاً عمر را به جانشینی خود برگزید و حتی آن را به قید کتابت درآورد، بایستی سنت پیامبر(ص) را زیر پا نهاده باشد (همان: ۱۲).

تحلیلی که او از عقیده اهل سنت بیان می‌کند بسیار جالب است زیرا از عقاید خودش برای نقد آن‌ها استفاده کرده و این، از بهترین راه‌ها برای مجادله با اهل فرق است.

لالانی بسیاری از آیات و روایاتی را که شیعیان در شأن امام علی(ع) می‌دانند می‌آورد و به جریان مباحله، حدیث منزلت، بیان علم علی(ع) اشاره می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که:

نظر شیعه که می‌گوید پیامبر(ص) در واقع امام علی(ع) را صریحاً به جانشینی خود تعیین کرده بود امکان دارد؛ ولی جامعه مسلمانان بر آن شده‌اند که گزینش پیامبر(ص) را نادیده بگیرند (همان: ۱۲).

از این نظر، لالانی را باید به عنوان شرق‌شناسی که در موضوع جانشینی پیامبر(ص) با دید علمی و به بررسی موضوع پرداخته، شناخت. او علاوه بر این که نظرات رایج بین شرق‌شناسان را به چالش کشیده است، با استفاده از نظرات و منابع اهل سنت، آن‌ها را نیز نقد کرده است.

۳. همیلتون گیب (Hamilton Alexander rosskeen cobb)

همیلتون الکساندر روسکین گیب، تاریخ‌دان و شرق‌شناس معاصر اسکاتلندی است. گیب نیز در موضوع جانشینی پیامبر(ص) اظهار نظر کرده و اتفاقاً به عنوان شرق‌شناسی که آبخور فکری او از منابع اهل سنت است شناخته می‌شود، فقط یک جمله از او کافی است تا معلوم شود که او انتخاب ابوبکر را ارجح می‌داند و شیعیان را کژآیین معرفی می‌کند، او در کتابش با عنوان *اسلام بررسی تاریخی*، اهل سنت را درست‌دینان (ارتدوکس اسلامی) معرفی می‌کند (گیب، ۱۳۶۷: ۱۳۲) و چه بیانی گویاتر از این حرف می‌تواند عقیده او را بیان کند. با وجود این، کسانی از شرق‌شناسان مثل خانم لالانی و هاینس‌هالم این دیدگاه را رد می‌کنند بنابر نظر این عده، پذیرش این نظر زمانی صحیح است که به قول خانم لالانی قانون کلیسا در جامعه اسلامی حاکم باشد. لالانی معتقد است:

به علت آن که در اسلام یک مرجعیت کلیسایی وجود ندارد، اطلاقش بر اسلام به کلی نابخاست (لالانی، ۱۳۸۱: ۸۰).

براین اساس، گیب بدون آن که مستقیماً به مسائل جانشینی پیامبر(ص) از بعد تاریخی و عقلی پردازد، با بررسی جایگاه اهل سنت و شیعیان بر اساس فرهنگ اسلام ستیزانه حاکم بر فضای شرق‌شناسی، عملاً معتقد است که جانشینی ابوبکر، درست‌ترین گزینه برای این موضوع است و چگونگی انتخاب نیز، منطبق بر همین ویژگی است.

۴. ویلفرد مادلونگ (wilferd Ferdinand madelung)

مادلونگ خاورشناس آلمانی، دارای دکتری مطالعات اسلامی است او به تدریس مطالعات اسلامی در دانشگاه آکسفورد اشتغال دارد. او از دریچه آیات قرآن، جانشینی

حضرت محمد(ص) را مطرح می‌کند، مادلونگ در نگاه اول و بدون آن که بخواهد در دام احادیث یک‌سویه و ضعیف قرار گیرد و یا اینکه بخواهد با نظرات عامه همراه شود، به آیات قرآن استناد جسته و معتقد است:

قرآن بطوری که همه می‌دانند، هیچ پیش‌بینی و یا حتی اشاره‌ای به جانشینی حضرت محمد(ص) نکرده است (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۹).

او سپس می‌گوید:

در قرآن اشاره‌ای به جانشینی حضرت محمد(ص) نشده است اما مسائلی در مورد خویشاوندی و حفظ پیوندهای خویشی و وراثت در قرآن آمده است که نمی‌تواند بی ارتباط به جانشینی پیامبر (ص) باشد (همان: ۱۹).

با این استدلال، مادلونگ در صدد پیدا کردن دلایلی بوده است که جانشینی پیامبر(ص) را موروثی اعلام کند و دلیل به حکومت رسیدن امام علی(ع) را خویشاوندی با پیامبر(ص) می‌داند نه براساس شایستگی‌ها و نص صریح وحی، که پیامبر(ص) را مأمور به ابلاغ می‌نماید. باید گفت امامت و جانشینی امامان در اندیشه شیعه نه به قرابت است و نه وراثت، بلکه بر اساس نص الهی است و گر نه پیامبر(ص) در آن زمان، خویشان دیگری هم داشتند که از نظر سنی از امام علی(ع) بزرگ‌تر بودند اما جانشینی در مورد آنان مطرح نشد. او می‌نویسد:

تا آن‌جا که قرآن افکار محمد را بیان می‌کند روشن است که او در نظر نداشت ابوبکر جانشین طبیعی او باشد و نه به اینکار رضایت داشت (همان: ۲۲).

از ایرادات مفهومی و محتوایی استدلال مادلونگ این است که، قرآن حاصل افکار پیامبر(ص) است نه به عنوان یک کتاب وحیانی و ریشه در ذات اقدس الهی دارد. به همین دلیل، او در بعضی مواقع دچار تناقض‌گویی می‌شود ابتدا می‌گوید پیامبر(ص) نمی‌خواست ابوبکر جانشینش باشد، اما در ادامه نتیجه می‌گیرد:

هر پاسخی به مسأله جانشینی داده شود براساس حدس و گمان است (همان: ۳۴).

مادلونگ جریان غدیر را نه با عنوانی که شیعیان می‌گویند آن را در تأیید مسأله جانشینی پیامبر(ص) به کار می‌برند، مطرح می‌کند بلکه با همان عنوان از این ماجرا یاد می‌کند که امثال طبری بیان می‌کنند. به زعم او، پیامبر(ص) به حمایت از امام علی(ع) این جلسه را ترتیب داد نه به دلیل انتخاب جانشینی خود. او معتقد است

به دلیل این که بین امام علی (ع) با قبایل یمنی کدورتی ایجاد شده بود، لازم بود کدورت‌ها از بین برود و اصولاً در آن موقعیت، شرایط برای انتخاب جانشینی مناسب نبود. براساس این دیدگاه، شخص دیگری هم به جز امام علی (ع) نامزد انتخاب جانشینی نبود اما شرایطی برای بیان و تثبیت این موضوع فراهم نشد. مادلونگ اعتقاد دارد اجل به پیامبر(ص) مهلت نداد تا فردی از خاندانش را به جانشینی انتخاب کند. این اعتقاد به اندازه کافی غیر قابل قبول و ناپذیرفتنی است زیرا پیامبر(ص) به مناسبت‌های مختلف برای دفاع از آبرو، حفظ حرمت مسلمانان، زنان، کودکان و در هنگام جنگ، برای خود جانشین معین می‌کردند، در مراحل متعدد، ویژگی‌های جانشینی خود را بیان می‌نمودند و در چند موضع مهم، نسبت به حقانیت و شایستگی امام علی(ع) برای این مهم اشاره داشته‌اند. با این وجود، چگونه می‌توانستند نسبت به جامعه مسلمین پس از خود بی‌تفاوت باشند. جامعه‌ای که برای ساختنش سال‌ها متحمل سختی‌های زیادی شده بودند؟

در دیدگاه مادلونگ، آن چه بیش تر قابل تأمل و نقد است، بحث انتخاب جانشین، آن هم به صورت خویشاوندی است که از دیدگاه شیعه رد می‌شود. او بدون آن که به دام هیاهوهای سست‌بنیان شرق‌شناسان، در موضوع جانشینی پیامبر(ص) بیفتد، از دریچه‌ای دیگر وارد این بحث شد و سرانجام نظری داد که اساساً به لحاظ سیره و سنت نبوی و استدلال عقلانی، صحیح نیست.

۵. لئون کایتانی (leon kaytany)

کایتانی از اسلام‌شناسان ایتالیایی است که در قرن حاضر به تحقیق در زمینه مطالعات اسلامی پرداخته است. او نیز در موضوع جانشینی پیامبر(ص) اظهار نظر کرده است. او همانند وات نظر می‌دهد و معتقد است:

اگر حضرت محمد(ص) می‌توانست برای خود جانشینی انتخاب کند احتمالاً ابوبکر را بر هر کس دیگری ترجیح می‌داد (کایتانی 1905:523).

نکته مهم در اظهار نظر کایتانی این است که معلوم نیست چرا می‌گوید: «اگر محمد می‌توانست جانشین معین کند»، سیره پیامبر(ص) و جایگاه پیامبر اعظم(ع) به خوبی نشان می‌دهد که به عنوان رهبر جامعه عرب، چنین کاری را می‌توانست انجام دهد و انجام داده است هر چند ممکن است با آن مخالفت‌هایی شده باشد. شاهد این ادعا، تشکیل اجتماع

عظیم مسلمانان در غدیر خم بود. او هم‌چنین در تحلیل دیگری، باب اشتباه جدیدی را باز می‌نماید. در این مورد کایتانی می‌نویسد:

مخالفت بنی‌هاشم و دیگر اصحاب پیامبر با ابوبکر فقط به انگیزه جاه‌طلبی و انگیزه‌های شخصی بود (همان: ۵۴۲).

این دیدگاه نیز صحیح نیست زیرا تمام افرادی که طرفدار ابوبکر بودند اهداف یک‌سانی نداشتند شاید کسانی از آن‌ها هم دنبال جاه‌طلبی و اهداف شخصی بوده باشند و مخالفت با ابوبکر دلیلی بر جاه‌طلبی نیست. کایتانی از خلیفه دوم تمجید می‌کند و در مورد او می‌نویسد:

بزرگ‌ترین سیاست‌مدار بعد از پیامبر بود (همان: ۱۲۳).

او در استدلال خود به این دلیل، خلیفه دوم را سیاست‌مدار می‌خواند که باعث نجات امت پیامبر(ص) از بلاها و مصیبت‌ها شد؛ اما کمک‌ها و حمایت‌های قضایی و سیاسی امام علی (ع) عمر را که کایتانی این چنین از او تمجید می‌کند، بارها نجات داد.

۶. هانری لامنس (henry lammens)

اسقف هانری لامنس، از راهبان متعصب مسیحی است. او در مورد اسلام، تحقیقاتی انجام داده و مورد اعتراض قرار گرفته است. او در مقاله‌ای با عنوان، *مثلث قدرت ابوبکر، عمرو ابوعبیده*، به همکاری این سه نفر در خلافت پس از پیامبر(ص) می‌پردازد و تأکید می‌کند ابوبکر و عمر از طریق عایشه و حفصه امورات پیامبر(ص) را زیر نظر داشتند. این واژه «زیرنظر» نشان‌گر قصد و هدف سوء این دو تن، و استدلالی برای اثبات موضوع جانشینی آن‌هاست. آن‌چه از دیگر نظرات لامنس به دست می‌آید، نکته دوم را تأکید می‌کند. او در ادامه می‌نویسد:

امام علی(ع) نمی‌توانست انتخاب مناسبی برای جانشینی پیامبر باشد (هانری، ۱۹۱۳: ۱۲۶).

با این بیان، دیدگاه لامنس در مسأله جانشینی، مشخص می‌شود؛ زیرا براساس آن، لامنس جانشینی ابوبکر را پذیرفته است. ظاهر این پذیرش نه مبتنی بر روایاتی است که اهل سنت به آن استدلال می‌کنند و نه پایه عقلانی دارند، تنها با استناد به شرایط حاکم بر فضای خانوادگی پیامبر (ص) به این نتیجه رسیده است.

۷. آنه ماری شیمیل (Annemarie schimel)

شیمیل در آلمان متولد شد، علاقه‌اش به فرهنگ و زبان‌های شرقی، باعث تحصیل او در رشته زبان عربی و مطالعات اسلامی شد. پس از آن، با سفر به کشورهای شرقی به بررسی و مطالعه در مورد آن‌ها پرداخت. او پس از تحقیقات چندین ساله کتاب *محمد رسول خدا* را نوشت که در این کتاب، به موضوع جانشینی پیامبر (ص) پرداخته می‌شود. او معتقد است:

محمد مقررات مکتوبی برای جانشینی خویش بر جای نگذاشت (شیمیل، ۱۳۸۳: ۲۶).

در مورد غدیر نیز معتقد است که این جریان را فقط شیعیان قبول دارند اما در مورد کم‌وکیف آن صحبتی نمی‌کند. هم‌چنین معتقد است که آخرین وحی در آخرین حج بود. او خلفا را می‌ستاید و با عناوین «ذوالنورین» و «حامل قرآن» از عثمان یاد می‌کند. اما در مورد عمر معتقد است:

نقش او از جهت سازمان دادن امت مسلمان و اجرای قانون شرع و برقراری نظم، در مغرب‌زمین با نقش پولس مسیحی حواری برابری می‌کند (همان: ۲۷).

بر این اساس، شیمیل با ظرافت خاصی که بر افکار و ادبیاتش حاکم است، موضوع جانشینی پیامبر (ص) را از زاویه اهل سنت بررسی کرده، بدون توجه به مواضع مختلفی که پیامبر (ص) در آن‌جا به مسأله جانشینی اشاره کرده و مصداق آن را - علی (ع) - معرفی فرموده است، با استناد به فقدان مقررات مکتوب و معرفی خلفا، به اثبات نظریه خود می‌پردازد.

۸. گودین سیمز هاجسن (godin sims hodgson)

هاجسن از اعضای انجمن مطالعات اسماعیلیه است و بیش‌تر تحقیقات او نیز در مورد این فرقه می‌باشد. او در کتاب *فرقه اسماعیلیه* به بررسی یکی از مهم‌ترین فرقه‌های اسلام می‌پردازد اما در ابتدا، دورنمایی از خلافت اسلامی را نشان می‌دهد. این قسمت اگر چه در مقایسه با تمام کتاب کم و ناچیز است، اما در بردارنده نظرات او در مورد تشیع و حتی اسلام است. او معتقد است:

خلافت اسلامی، حکومتی نظامی بود که ناگهان بر نیمی از امپراتوری روم و بر تمام سرزمین‌های شاهنشاهی ساسانی استیلا یافت (هاجسن، ۱۳۸۳: ۳).

هاجسن نیز مانند دیگر شرق‌شناسان، تنها به جنبه‌های نظامی خلافت اسلامی پرداخته و جنبه‌های دینی، اعتقادی و فرهنگی آن را در نظر نگرفته است. در همین قسمت، می‌توان نظر او را هم در مورد سنت و تشیع و در نتیجه جانشینی پیامبر(ص) دید. از ظاهر گفتارش هویداست که حاکمیت اهل سنت را پذیرفته، او معتقد است:

مذهب اهل سنت از متانتی بی‌خدشه و خلل و برنامه‌ای متعالی که کم‌تر کسی از آن مستثنا می‌شده برخوردار بوده (همان: ۱۰).

او در همین قسمت مسأله جانشینی پیامبر(ص) را تنها از منظر ریاست جامعه نبوی مورد توجه قرار داده و اشاره می‌نماید که چه کسی باید رئیس جامعه اسلامی باشد. او سپس می‌گوید:

آن‌ان که مطرود و محروم واقع شده بودند، به سرعت، بحث را به شبهات کلی‌تر دینی و اجتماعی کشانند، نهضت دین‌دارانه خالصی با رنگ‌ها و سایه‌روشن‌های بسیار علیه حکومت رسمی اسلام پدید آوردند (همان: ۶).

در این اظهارات، او از اهل سنت با عنوان جامعه رسمی اسلام یاد می‌کند، و قرآن و سنت را تنها عاملی می‌داند که همه مسلمانان پذیرفته‌اند. هاجسن مسائلی مثل شهادتین را به عنوان نماد جامعه اسلامی دانسته و می‌گوید:

جامعه اهل تسنن، نمایاننده کوشش هوشمندانه‌ای در چنگ زدن به آن نمادها و سمبل‌های اجتماعی است (همان).

تأکید این‌گونه‌ای هاجسن از حاکمیت سنت بر جامعه اسلامی و تأکید بر قرآن و سنت به جای قرآن و عترت، گویای نظر قطعی او در مورد جانشینی پیامبر(ص) است. به عبارت دیگر، پذیرش حاکمیت اهل سنت به عنوان حکومت اسلامی یعنی پذیرش خلافت ابوبکر به جانشینی پیامبر (ص) که هاجسن بر آن صحنه می‌گذارد.

۹. هاینس هالم (heins halm)

هاینس هالم از شرق‌شناسان کشور آلمان است. تحصیلات و تحقیقات او در مورد تاریخ اسلام و مطالعات اسلامی می‌باشد. او در کتاب تشیع فرقه‌های مختلف شیعی را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این میان، بیش‌ترین مباحث کتابش را به تشیع اثناعشری اختصاص داده است. در ابتدا به موضوع جانشینی پیامبر (ص) می‌پردازد و می‌نویسد:

زمان رحلت پیامبر در سال یازدهم قمری، وی از طریق نزدیک‌ترین اصحابش می‌توانست مشکل جانشینی را به شکل مسالمت‌آمیز حل کند. هر چند پیامبر برای هدایت آینده امت اسلامی حکمی از خود برجای نگذاشت (هالم، ۱۳۸۵: ۲۴).

هالم در این اظهارات، از ضرورت و فلسفه آیه ابلاغ غافل شده و حتی سیره پیامبر(ص) در مراحل مختلف و به ویژه روز انظار و دعوت خویشان را فراموش کرده است. ادبیات او نشان می‌دهد که ضمن تأیید ماجرای سقیفه، موضوع نص در جانشینی را کاملاً منتفی می‌داند. او هم‌چنین تقسیم‌بندی اسلام را، به درست‌آیین و کژآیین پذیرفته اما در نهایت، معتقد است منظور پیامبر(ص) در حدیث غدیر هرچه بوده انتخاب جانشین نبوده است.

۱۰. ادوارد گرانویل براون (edward Granville browne)

ادوارد براون خاورشناس و ایران‌شناس انگلیسی است که به تحصیل پزشکی پرداخت و هم‌زمان با آن به یادگیری زبان‌هایی مثل عربی و فارسی مشغول شد. اشتغال او به یادگیری زبان فارسی زمینه حضور او در ایران را فراهم کرد و باعث شد در آن ایام کتاب *سفرنامه‌اش* را بنویسد. بخشی از اظهارات پیرامون موضوع جانشینی پیامبر(ص) را در آثار آن دسته از مستشرقینی می‌توان دید که با مأموریتی متفاوت و در قرن ۱۹ و ۲۰ به ایران سفر کرده‌اند. این بررسی‌ها به دلیل این که آن‌ها به بررسی مذهب ایرانیان پرداخته‌اند در نوع خود جالب توجه است. از این نمونه می‌توان به نظرات ادوارد براون اشاره کرد. براون از جمله کسانی است که منشا پیدایش شیعه را ایران می‌داند. او در *سفرنامه‌اش* با عنوان «یک‌سال در میان ایرانیان»، معتقد است که پذیرش آیین اسلام توسط ایرانیان را با سرعت و همراه با تغییرات بسیاری می‌داند و معتقد است که «این تغییرات سطحی بوده است و پس از مدت کوتاهی، ایرانیان مذاهب و فرق مختلفی را ابداع کردند (براون، ۱۳۸۶: ۱۵۲). او در میان این فرق به تشیع به طور عام و اسماعیلیه و تصوف به طور خاص اشاره می‌کند. اگرچه او اظهار نظر صریحی در مورد جانشینی پیامبر(ص) نکرده است، از آن جهت که تشیع را مذهب ابتکاری ایرانیان می‌داند، پس اصل را بر مذهب تسنن قرار داده و جانشینی ابوبکر برای پیامبر (ص) را می‌پذیرد.

۱۱. یاکوب ادوارد پولاک (jakob edvard polak)

پولاک پزشک مخصوص ناصرالدین شاه بود. او یهودی بود و اظهارات بسیار عجیب و تندی نسبت به شیعیان و ایرانیان شیعی مذهب دارد. بنابر گفته‌های او: تشیع در اسلام را

با مذهب پروتستان در مسیحیت مقایسه می کنند زیرا شیعیان، سنت یعنی تفسیر قرآن را جایز نمی شمارند. او می گوید که شیعیان درباره عمر، انواع و اقسام قصه ها به هم می بافند (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۲۲).

سخیف و نادرست بودن نظر پولاک را در همان جمله اول می توان دید. مقایسه تشیع با پروتستانیزم و بیان این نظر که شیعه تفسیر قرآن را جایز نمی داند به اندازه ای نادرست است که نیاز به توضیح ندارد. از دیگر اشتباهات او این که می گوید:

اعراب، بسیاری از اعیاد ایرانیان را از آنان گرفته اند اما نتوانستند عید نوروز را از ایرانیان بگیرند و دلیلی برای آن بافتند و آن خاطره فتح علی بود (همان: ۲۵۲).

ارائه اطلاعات نادرست در مورد تشیع، دفاعیات سرسخت از عمر و مقایسه های غیر صحیح بین تشیع با فرق مسیحی نشان می دهد که پولاک نیز در مسأله جانشینی با نظرات اهل سنت همراه شده و بدون توجه به وقایع و حوادث تاریخی و مبانی دینی و سیره نبوی، به یک اظهار نظر کاملاً غیر علمی رسیده است.

نمایه نظرات شرق شناسان در موضوع جانشینی پیامبر(ص)

شرق شناس	دیدگاه شرق شناس	علت اساسی دیدگاه	انطباق دیدگاه با	
			نظریه سنّت	نظریه شیعه
مونتمگری وات	پیش از هجرت از مکه به مدینه ابوبکر مشاور پیامبر بود انتخاب او به خلافت روشن بود.	سابقه و سن ابوبکر	*	
آرژینا آر لانی	نظر شیعه که می گوید پیامبر در واقع علی را صریحاً به جانشینی خود تعیین کرده بوده است امکان دارد ولی جامعه مسلمانان بر آن شده اند که گزینش پیامبر را نادیده بگیرند.	نیافتن سندی مکتوب.	*	
همیلتون گیب	او شیعیان را کژآیین معرفی می کند، اهل سنت را «درست دینان (ارتدوکس اسلامی)» می داند.	بدبینی نسبت به فرقه شیعه به عنوان فرقه ای عارضه ای به تبعیت از سایر شرق شناسان.	*	

انطباق دیدگاه با		علت اساسی دیدگاه	دیدگاه شرق شناس	شرق شناس
نظریه شیعه	نظریه سنت			
	*	نیافتن سندی مکتوب در قرآن.	تا آن جا که قرآن افکار محمد را بیان می کند روشن است که او در نظر نداشت ابوبکر جانشین طبیعی او باشد و نه به این کار رضایت داشت اما هر پاسخی که به این مسأله جانشینی داده شود از روی حدس و گمان است.	ویلفرد مادلونگ
	*	تعصب داشتن او، ندیدن منابع شیعیان، عدم مطالعه دقیق تحولات تاریخی اسلام.	اگر محمد می توانست برای خود جانشینی انتخاب کند احتمالاً ابوبکر را بر هر کس دیگری ترجیح می داد.	لئون کایتانی
	*	تعصب او به عنوان اسقفی مسیحی، تکیه بر منابع اهل سنت.	او می نویسد علی نمی توانست انتخاب مناسبی برای جانشینی پیامبر باشد.	هانری لامنس
	*	نیافتن سندی مکتوب.	محمد مقررات مکتوبی برای جانشینی خویش برجای نگذاشت.	آنه ماری شیمل
	*	استفاده از منابع اهل سنت، پیروی از نظرات سایر شرق شناسان.	او به طور مستقیم به جانشینی پیامبر اشاره نمی کند بلکه تمجیدهای او از اهل سنت به عنوان حکومت رسمی خلافت اسلامی بیان گر دیدگاه اوست.	گودین سیمز هاجسن
	*	پیروی از نظرات سایر شرق شناسان.	او معتقد است که منظور پیامبر از حدیث غدیر هر چه بوده انتخاب جانشین نبوده است	هاینس هالم
	*	بدبینی نسبت به فرقه شیعه به عنوان فرقه ای عارضه ای به تبعیت از سایر شرق شناسان.	براون از جمله کسانی است که منشأ شیعه را ایران می داند.	ادوارد گرانویل براون

انطباق دیدگاه با		علت اساسی دیدگاه	دیدگاه شرق شناس	شرق شناس
نظریه شیعه	نظریه سنت			
	*	عدم اطلاع صحیح از اعتقادات شیعیان و نداشتن تخصص در زمینه مورد مطالعه.	دفاعیات و تعاریف او از عمر بیانگر دیدگاه سنی پسند اوست اما در مورد جانشینی صحبت نکرده است.	یاکوب ادوارد پولاک

بر اساس جدول بالا می توان نظرات شرق شناسان پیامبر(ص) را به شکل زیر دسته بندی کرد:

۱. عده ای با صراحت ابوبکر را به عنوان جانشین پیامبر(ص) معرفی می کنند و نظر خود را بدون شک و تردید بیان می کنند. مانند: وات؛
 ۲. عده ای جانشینی ابوبکر را با شک و تردید می پذیرند. مانند: مادلونگ و شیمل؛
 ۳. عده ای عقایدی نزدیک به شیعه دارند اما پیدا نکردن اثری مکتوب در این زمینه باعث می شود عقیده اهل سنت را بپذیرند. مانند: لالانی و شیمل.
- بر اساس جدول فوق و با بررسی دقیق نظرات شرق شناسان، مهم ترین دلایل بیان شده توسط آن ها برای تأیید جانشینی ابوبکر را می توان به صورت زیر بیان کرد:

۱. انتخاب ابوبکر برای امامت جماعت توسط پیامبر(ص)؛
۲. برتری سنی ابوبکر - و حتی دیگران - نسبت به حضرت علی (ع) برای این امر؛
۳. سابقه ابوبکر، زمینه پذیرش او را فراهم می کرد در حالی که سابقه حضور و دلاوری های حضرت علی (ع) در غزوات و سریه ها خیر؟! در مجموع می توان نتیجه گرفت که عقاید شرق شناسان در مورد جانشینی پیامبر، بر نظرات اهل تسنن منطبق است تا بر نظرات تشیع، و اغلب آنان شیعه را به عنوان جریانی می دانند که در حوادث پس از رحلت پیامبر(ص) شکل گرفت. لذا عده ای از آنان ابوبکر را انتخاب خود پیامبر(ص) دانسته اما دلیل موثقی برای آن پیدا نمی کنند. با این وجود نظر اهل سنت را ترجیح می دهد. بی شک اولین دلیل این امر به چگونگی دستیابی آنان به تاریخ صدر اسلام بر می گردد. استفاده از منابع اهل سنت در این پی جویی و غفلت از دیگر گزارش ها و در نتیجه انجام تحقیقاتی غیر علمی و دقیق و در موارد متعددی اغراض سیاسی و فرهنگی، مهم ترین دلایل این نوع اظهارات

شرق‌شناسان است. علاوه بر این موارد، باید افزود در زمینه پذیرش ابوبکر به عنوان جانشین پیامبر(ص) تعدادی از شرق‌شناسان با تعصب خاصی که ناشی از اعتقاد دینی خودشان می‌باشد به بیان عقایدشان می‌پردازند. تعدادی از این شرق‌شناسان بدون داشتن تخصص در زمینه مسائل دینی مسلمانان و تاریخ اسلام صرفاً آن‌چه واقع شده است (جانشینی ابوبکر) را می‌پذیرند.

بررسی دوسویه ضرورت تعیین جانشین توسط پیامبر(ص) و دیدگاه شرق‌شناسان

در بررسی نظرات شرق‌شناسان در موضوع جانشینی پیامبر(ص) یک اصل اساسی که باید مورد بررسی دوسویه قرار گیرد، مسأله جانشینی در سیره و کلام پیامبر(ص) به ویژه ماجرای غدیرخم و آن‌چه پیرامون این واقعه بیان شده است، می‌باشد. آن‌چه مسلم است این است که پیامبر(ص) در سال دهم هجرت پس از حجه‌الوداع اقدام به تشکیل مجلسی نمودند که جمع بسیاری از مسلمانان در آن حضور داشتند و آن را گزارش نموده که در آثار تعدادی از شرق‌شناسان هم آمده است خانم شیمل ضمن اشاره به آیات سوره مائده تأکید می‌کند که براساس این آیات، قرار است پیامبر(ص) کار مهمی را به اتمام برساند. اهمیت این کار هم به دلیل قریبالوقوع بودن فوت پیامبر(ص) و هم به علت موضوع مهم جانشینی بوده است.

نکته‌ای که باید به آن توجه نمود این است که پیامبر(ص) از مرگ زودهنگام خود اطلاع داشتند و می‌دانستند که به زودی به دیارباقی خواهند شتافت؛ بر عکس عقیده مادلونگ که مدعی است پیامبر(ص) از رحلت خود اطلاع نداشتند و برای خود جانشین تعیین نکردند. ابن کثیر می‌گوید:

پیامبر در حجه‌الوداع هنگام رمی جمرات فرمودند: «مناسک خود را از من فراگیرید شاید بعد از امسال دیگر به حج نیایم» (ابن کثیر، ۱۹۶۶: ۳۲۳).

این مسأله، در بررسی و تحلیل گفتمان شرق‌شناسان در موضوع جانشینی پیامبر(ص)، از این‌رو مهم است که به زعم برخی از این عده، مسأله جانشینی زمانی مطرح می‌شود که موضوع رحلت و اطلاع از آن پیش بیاید. این گروه تلاش می‌کنند تا به اصطلاح با یک استدلال عقلی مسأله روز غدیر خم را از جایگاه و محور اصلی خود منحرف سازند. این گروه با ایجاد این تردید در واقع به نوعی خود غفلت‌زدگی مبتلا شده‌اند. از فحوای نظریات

منتج از این سخن آن‌ها، چنین بر می‌آید که با فرض پذیرش آگاهی پیامبر(ص) از رحلتش، موضوع اجتماع غدیر خم می‌تواند برای مسأله جانشینی باشد؛ اما چون ایشان آن را نمی‌دانسته، پس مسأله جانشینی در این اجلاس، سالبه به انتفاع موضوع شناخته می‌شود. این نگاه شرق‌شناسان، پاک کردن صورت مسأله است، اقدامی که به خودی خود حکایت از خودغفلت‌زدگی پیش‌گفته دارد. موضوع مهم‌تر که باید مورد بررسی قرار گیرد، تلاش‌های پیامبر(ص) برای معرفی امام علی(ع) به جانشینی خود و تثبیت این موضوع است. صرف‌نظر از تلاش‌های ایشان پیش از ماجرای غدیر خم، مهم‌ترین اقدام پیامبر(ص) در این راستا، تدارک سپاه اسامه و تأکید ایشان بر حضور همگان در این سپاه به جز علی(ع) بود. پیامبر اسلام (ص) در محرم سال ۱۱ هجرت یعنی اندکی قبل از رحلتشان، لشکری را به فرماندهی اسامه بن زید آراستند تا به جنگ رومیان برود. این انتخاب در درجه اول خط بطلانی است بر نظر کسانی که پایین بودن سن امام علی(ع) را دلیل به خلافت نرسیدن ایشان می‌دانند. نکته قابل توجه در این موضوع این است که این نظر نادرست را برخی از شرق‌شناسان پایه استدلال خود قرار داده‌اند. این انتخاب پیامبر(ص) جهت دیگری نیز داشت که آن هم مورد غفلت شرق‌شناسان واقع شده است. پیامبر(ص) می‌خواستند با اعزام این لشکر زمینه دخالت کسانی که می‌توانستند در آغاز حکومت امام علی(ع) پس از رحلت پیامبر(ص) مشکل‌آفرینی کنند را از بین ببرند. در واقع این اقدام تلاشی بود برای دور کردن عوامل مشکل‌آفرین برای جانشین شایسته و مورد نظرش. به همین دلیل افراد زیادی به سپاه اسامه پیوستند: «کسی از مهاجرین اولیه نماند جز این که به سپاه اسامه پیوست» (واقعی، بی تا: ۱۱۱۸). ابن ابی الحدید هم این مطلب را تأیید می‌کند و به شرکت مهاجرین و انصار در سپاه اسامه اشاره دارد: «و از آن جمله ابوبکر و عمر بودند» (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۱: ۱۵۹). از این رو، پیامبر اسلام (ص) تلاش زیادی برای تعیین و اعلام جانشین خود و تدارک عوامل تثبیت این جانشینی را انجام دادند. اندکی تأمل در آیات مربوط به واقعه غدیر گویای این است که تشکیل چنین جلسه‌ای مهم و طبق دستور الهی بوده است. اگر در آیات قرآن و در تبیین آن‌چه در این روز صورت گرفت، از واژگانی هم‌چون «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ، أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي، يَسَّيَ الَّذِينَ كَفَرُوا و...» استفاده شده حاکی از انجام کاری مهم در این روز و مهم‌تر از همه، اهمیت این روز است. روزی که در آن، دین کامل می‌شود و اسلام به عنوان دین موردپسند خداوند اعلام می‌شود. «آن‌چه مسلم است روزهای عادی نیست بلکه باید یک روز بسیار حساس و مهم

باشد» (قرائتی، بی‌تا: ۲۹۵).

روزهای مهمی در تاریخ حیات پیامبر(ص) اتفاق افتاد اما دلایل روشن بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد روزی که در آیات سوره مائده به آن اشاره شده است غیر از این روزهاست و باید در روزهای پایانی حیات پیامبر(ص) اتفاق افتاده باشد و این روز همان هیجده ذی‌حجه است که در آن حدیث غدیر بیان شد و قرار شد که امامت به عنوان ادامه نبوت مطرح شود و امام به عنوان ادامه دهنده راه پیامبر(ص) باشد. از اصل تداوم یابی نبوت با ولایت که در غدیر خم بر آن تأکید شده، جایی برای اما و اگرهای شرق‌شناسان در موضوع جانشینی پیامبر(ص) باقی نمی‌گذارد. علامه امینی در الغدیر از ۲۶۰ نفر از کسانی که حدیث غدیر را نقل کرده‌اند نام می‌برد و می‌نویسد:

ابوبکر بن ابی‌قحافه نیز از جمله کسانی است که حدیث غدیر را نقل کرده است (امینی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۶).

آوردن این حدیث در میان آثار سایر اهل تسنن هم مشهور است اما متأسفانه بعدها معنا و مفهوم روایت و برداشت از آن را تغییر دادند کلمه ولی را از جایگاه اصلی‌اش دور کردند و معانی دیگری برای آن در نظر گرفتند. شرق‌شناسان نیز از طریق همین آثار اهل سنت و تعابیر آن‌ها، به موضوع جانشینی پیامبر(ص) پرداخته‌اند. کسانی هم چون مادلونگ، هالم و دیگران بر اساس همین دیدگاه اهل سنت، منظور از این حدیث را تعیین جانشین پیامبر(ص) ندانسته معانی برادری و دوستی را از آن به‌کار برده‌اند، لذا نظریات خود را به نوشته‌های اهل سنت نزدیک کردند. این موضوع از نظر شکلی علت دیگری نیز داشته است و آن این‌که، موجود بودن منابع اهل سنت و کمبود منابع تشیع جهت استفاده خاورشناسان که آن‌ها هم دلایل مختلفی داشته، مزید علت شده است. از جمله دلایل آن نبود حکومت شیعی منسجم تا قرن‌ها پس از ورود اسلام به نواحی هم‌جوار جزیره‌العرب است.

هرگاه حکومتی نیمه مستقل شیعی تشکیل می‌شد و یا فردی شیعی قیام می‌کرد، به عنوان یک شورش‌گر مطرح می‌شد که در مقابل حکومت ایستاده است. لذا اگر شرق‌شناسانی هم‌چون گیب، شیعیان را پروتستان‌های مسلمان می‌خوانند به زعم این‌که افرادی مانند هالم آن را رد می‌کنند به این دلیل بوده است. طبیعی است که مطرح شدن افرادی با عنوان پروتست (معترض) باعث پیداشدن بدبینی عمومی نسبت به شیعیان می‌شود. در نتیجه این تبلیغات که توسط افراد ناآگاه و بعضاً مغرض صورت گرفته است،

تشیع ناشناخته ماند و مذهب واقعی را همان تسنن می‌شناختند تا این که در دوران معاصر، افرادی هم چون هانری کربن، معتقد شدند که تشیع، مذهب حقیقی اسلام است. شایگان مدعی است که کربن معتقد بود:

تشیع از بنیاد و به معنای برحق کلمه، در حکم باطن و معنای درونی اسلام است (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۳۵).

این چنین نظریاتی به یمن ملاقات‌هایی بود که با علمای شیعه داشته به این ترتیب شرق‌شناسان فرصت پیدا کردند تا از دریچه‌ای دیگر در مورد تشیع تحقیق کند. نبود حکومت‌های شیعی باعث شده تا آثار تألیفی در معرفی تشیع مورد حمایت قرار نگیرند و در نهایت مورد فراموشی واقع شده، در انزوا فرو می‌رفتند. هم‌چنین اگر حکومت‌های وقت متعصب بودند این افراد و کتاب‌هایشان را نابود می‌کردند، لذا نبود و یا کمبود آثار شیعی باعث استفاده شرق‌شناسان از منابع اهل سنت و نتیجه‌گیری متناسب با نظر آنان شد هر چند نباید غرض‌ورزی‌های بسیاری از شرق‌شناسان را نادیده گرفت. نمونه مشخص از این تبعیت شرق‌شناسان، روایت مورد تأکید و استناد اهل سنت در تبیین دلیل برتری ابوبکر برای خلافت است. بیش‌تر شرق‌شناسان نیز همانند اهل سنت در بیان دلایل خود برای جانشینی پیامبر(ص) به بحث انتخاب او برای نماز جماعت اشاره دارند. حتی با فرض پذیرش و صحت این روایت، باز «این سؤال مطرح می‌شود که اگر نظر آن حضرت این بود که ابوبکر خلیفه باشد، چرا صریحاً اعلام نکرد.» (عطایی اصفهانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۳). در تاریخ طبری آمده است که پیامبر(ص) به هنگام بیماری فرمودند:

به ابوبکر بگوئید با کسان نماز کند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۳۲۳).

سپس می‌گوید وقتی حال پیامبر بهتر شد و سبک گشت خود به نماز ایستاد و از آن جایی که ابوبکر خوانده بود ادامه داد (همان، ۱۳۲۴). در نتیجه انتخاب ابوبکر برای امام جماعت، دلیل برتری او برای جانشینی پیامبر(ص) نیست. خلیفه مسلمین باید شرایط دیگری برای رسیدن به حکومت داشته باشد و این از تفاوت‌های دیدگاه شیعه و سنی در انتخاب خلیفه است که شرق‌شناسان از آن غافلند و ویژگی خاص دیگری برای این موضوع توسط آن‌ها بیان نشده است. درحالی که ارجحیت را در علم و دانش به حضرت علی(ع) داده‌اند. اهل سنت نیز معتقد به علم خاص خلفا نبوده‌اند، و بر عکس آن، عالم بودن امام علی(ع) را بیان کرده‌اند. شرق‌شناسانی مثل لالانی، شیمیل نیز به خوبی از امام

(ع) یاد کرده‌اند اما هیچ‌کدام، این برتری محسوس که اتفاقاً و بر عکس سن زیاد، فضیلتی بود برای کسی که می‌خواست جانشین باشد را در نظر نگرفته‌اند. با این وجود آن‌چه از اسناد هویدا می‌شود این است که پیامبر(ص) ابوبکر را مسئول برگزاری نماز کردند نه مسئول پیش‌نمازی آن، و حتی اگر بپذیریم که او را پیش‌نماز کردند، دلیلی برای تعیین جانشینی او نیست.

پیامبر(ص) در مواردی، افرادی را به جانشینی خود برای اداره مدینه انتخاب می‌کردند، طبق این دیدگاه باید گفت آنان گزینه‌های پیامبر(ص) برای جانشینی بوده‌اند. اما از آن‌جا که جانشین پیامبر(ص) باید شخصی با ویژگی‌های خاص باشد، تا بتواند جامعه را در آن شرایط سخت اداره و حراست نماید، و به مسائل مستحدثه پاسخ گوید، تا افتراق در جامعه پیش نیاید و جامعه از آن آرمانشهر مورد نظر پیامبر(ص) با عنوان امت واحده دور نیفتد. توجه به سایر شرایط ضرورت بیش‌تری داشت که نص صریح وحی آن را بیان کرد. این ضرورت‌ها و بایسته‌های تعیین جانشینی، به هر دلیل در روایت‌های اهل سنت دیده نشده و شرق‌شناسان نیز همین مسیر را طی نموده‌اند در حالی که بررسی و تحقیق علمی توسط آن‌ها می‌توانست این نقیصه را بر طرف نماید. انتخاب جانشین، انتخابی مهم بود، لذا نباید پیامبر(ص) آن را با کنایه اعلام کنند. هم‌چنین اگر بزرگی سن ابوبکر باعث به خلافت رسیدن او شد، در آن موقع افراد بزرگ‌تر از او بودند، چرا آنان به حکومت نرسیدند؟ «محققاً ابوقحافه (پدر ابوبکر) بزرگ‌تر از پسرش بود و در آن زمان حیات داشت چرا او را خلیفه قرار ندادند» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۵۹).

خاورشناسان در سده اخیر در مورد شرق، خصوصاً شرق اسلامی مطالعات بسیاری داشته‌اند؛ در زمینه اسلام یافته‌های آنان مفصل‌تر شده است. با این وجود، دسوقی معتقد است که:

آثار اسلام‌شناسی شرق‌شناسان با یک‌دیگر تفاوت‌های صوری و کمی دارد ولی در محتوی و کیفیت و جهت و قضاوت و نتیجه‌گیری یک‌سان می‌باشند. (دسوقی، ۲۷: ۱۳۷۶)

سخن دسوقی در مورد شرق‌شناسانی که به بررسی جانشینی پیامبر(ص) پرداخته‌اند درست است. اکثر آنان در نهایت به دیدگاه اهل سنت می‌رسند؛ حتی زمانی که سندی نمی‌یابند، تسلیم آن دیدگاه می‌شوند. آن‌ها باید در خصوص دینی مثل اسلام به خوبی با قرآن و تفاسیر مختلف آشنا باشند و شأن نزول آیات را بدانند و از احادیث اطلاع کافی

حاصل کنند و صحت و وسقم آنان را با توجه به کتب نوشته شده بدانند و به دور از هرگونه جانب‌داری، فضای آیات و روایات را دریابند. بسیاری از شرق‌شناسان، آگاهانه و به قصد تبلیغ مسیحیت وارد تحقیقات اسلام‌شناسی شده‌اند تا جایی که گفته شده: مسیحیت و شرق‌شناسی دو روی یک سکه‌اند و در هدف مشترک می‌باشند (همان: ۱۷۴). خاورشناسان باید انصاف داشته باشند و به قصد کشف حقیقت پا به عرصه تحقیق بگذارند تا نتایج واقعی را به دست آورند.

در مورد لویی ماسینیون، نقل شده که «از علم منصرف شده است و مشغول تبلیغ آئین کلیسا گردیده است» (خالدی و فروغ، ۱۳۵۱: ۳۹). چنین دیدگاهی از خاورشناسان در کنار ضعف‌های پیش‌گفته از آن‌ها نتیجه‌ای جز آن‌چه در بخش اول این پژوهش در مورد نظرات آن‌ها پیرامون جانشینی پیامبر(ص) بیان شد، نداشته است. بررسی دو سویه اصل و ضرورت مسأله جانشینی پیامبر(ص) و سیره و سخنان پیامبر(ص) در این رابطه با اظهارات خاورشناسان نشان‌گر یک شکاف عمیق بین واقعیت موضوع از یک‌سو و نگاه‌های خاورشناسان از سوی دیگر است. از این‌رو دیدگاه‌های آن‌ها کاملاً یک‌سویه است.

نتیجه

تحقیقات شرق‌شناسان در مورد اسلام در دوران اخیر به صورت گسترده ادامه یافته است در این بررسی‌ها، موضوعات مهم و متعددی مورد توجه آنان قرار گرفته که از جمله این مسائل، موضوع جانشینی پیامبر اکرم (ص) است. در رابطه با این موضوع، شیعیان معتقدند جانشین پیامبر(ص) باید دارای ویژگی‌های خاصی برای صلاحیت تصدی این امر باشد، لذا به ضرورت نص در این مورد تأکید دارند، در مقابل اهل سنت اعتقادی به این موضوع ندارند. این اختلافات مورد توجه شرق‌شناسان قرار گرفته است. تعدادی از آن‌ها، سال‌ها پیرامون زندگی و جانشینی ایشان تحقیق کرده‌اند. نظرات بیش‌تر آنان در مورد مسأله جانشینی پیامبر(ص)، همان دیدگاه اهل سنت است و عمده‌ترین دلیل آن، منابع مورد استفاده آنان است که بیش‌تر کتب اهل سنت بوده است. در واقع آبشخور اطلاعاتی آن‌ها در این موضوع، منابع و روایات اهل سنت است و هیچ‌گاه به خود در این رابطه که چرا یک‌سویه می‌نگرند نیز خرده نگرفته‌اند. در این میان، تعدادی از شرق‌شناسان با غرض‌ورزی و تعصب به مسائل اسلام می‌نگرند و تعدادی از آنان، مبلغ آئین مسیحیت

بوده‌اند و نتوانسته‌اند به خوبی از عهده تحقیقات خود برآیند. لذا پیگیری مسأله جانشینی پیامبر(ص) در تحقیقات شرق‌شناسان، نشان‌گر تحقیقی یک‌سویه، غیرعلمی، جانب‌دارانه و غیرواقعی است.

از مطالعات آن‌ها نکته تازه‌ای به دست نمی‌آید. آنان برای پذیرفتن ابوبکر به جانشینی پیامبر(ص)، دلایلی را بیان می‌کنند که مهم‌ترین آن‌ها سن ابوبکر و انتخاب کردن او برای برپایی نماز جماعت است که هیچ‌کدام از این دو مورد از نظر شیعه ملاک انتخاب جانشین پیامبر(ص) نیست.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین هبه‌الله، شرح نهج البلاغه، ج ۱، بیروت: کتب‌العلمیه، بی تا.
۲. ابن کثیر، البدایه والنهایه، ج ۵-۶، بیروت: دارالعلم‌الکتب، ۱۹۶۶.
۳. امینی، عبدالحسین احمد، الغدیر والکتاب والسنه والادب، ج ۱، تهران: مطبعه الحیدری، ۱۳۹۶.
۴. براون، ادوارد گرانویل، یک سال در میان ایرانیان، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۶.
۵. پولاک، یاکوبادوارد، سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸.
۶. تقی‌زاده داوری، محمود، تصویر شیعه در دایره‌المعارف امریکانا (ترجمه و نقد مقالات شیعی دایره‌المعارف امریکانا)، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶.
۷. خالدی مصطفی و فروغ، عمر، نقش کلیسا در ممالک اسلامی، ترجمه مصطفی زمانی، قم، انتشارات پیام، ۱۳۵۱.
۸. داوری اردکانی، رضا، درباره غرب، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۰.
۹. دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: نشر هزاران، ۱۳۷۶.
۱۰. شایگان، داریوش، هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه، باقر پرهام، تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۳.
۱۱. شیرازی، سلطان‌الواعظین، شبهای پیشاور، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۳.
۱۲. شیمیل، آنه ماری، محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۳. طبری، محمد بن جریر، تاریخ‌الریسل والملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴ و ۵، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۵.
۱۴. عطایی اصفهانی، علی، چرا؟ چرا؟ پرسش و پاسخ در مدینه منوره، قم: امیرالعلم، ۱۳۸۴.
۱۵. قرائتی، محسن، درس‌هایی از قرآن ۵-۱ اصول عقاید، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، بی تا.

۱۶. گیب، همیلتون، *اسلام بررسی تاریخی*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
۱۷. لالانی، آرزینا، *نخستین اندیشه‌های شیعی تعالیم امام محمد باقر (ع)*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۱.
۱۸. مادلونگ، ویلفرد، *جانشینی حضرت محمد (ص) پژوهشی پیرامون خلافت نخستین*، ترجمه احمد نمایی، جواد قاسمی، محمدجواد مهدوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
۱۹. موریه، جیمز، *سرگذشت حاجی بابا اصفهانی*، ترجمه حبیب اصفهانی، تهران: چاپ غزال، ۱۳۸۷.
۲۰. وات، ویلیام مونتگری، *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان تفاهمات و سوء تفاهمات*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۱. واقدی، مغازی، ج ۳، بیروت: انتشارات اعلمی، بی تا.
۲۲. هاجسن، گودین سیمز، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۳. هالم، هاینس، *تشیع*، ترجمه محمدتقی اکبری، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۵.
24. Caetani L. *Annali dell'Islam*. Milan, 1905.
25. Lammens, Ti, "Letriou mvirat Abou Bakr, Omar et Abou obida", *Melages de la faculte on ental del universite st joseph de Beyrouth*, 4(1913).
26. Watt, w.m, *Muhammad: prophet and statesman*. oxford, 1961.

جایگاه رواداری مذهبی در امور حکومتی عصر آل بویه

محمد رضا بارانی*

محمد دهقانی**

چکیده

رواداری مذهبی یکی از مباحث اساسی در جلوگیری از تفرقه و اختلاف در جوامع مختلف است. این مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی موارد برجسته رواداری در عصر آل بویه را مورد بررسی، سنجش و تحلیل قرار می‌دهد. وقتی که یک بحث مذهبی در یک دوره تاریخی مانند آل بویه مورد بررسی قرار می‌گیرد، بی‌گمان بهترین مصداق در مورد رواداری یا عدم رواداری را در عملکرد پادشاهان و حاکمان جامعه می‌توان مشاهده کرد. این نظام حاکم است که با در دست داشتن قدرت و حاکمیت، می‌تواند این موضوع را تقویت یا تضعیف کند. آل بویه با درایت و کیاست، رواداری مذهبی را در امور سیاسی و حکومتی سرلوحه امور خود قرار دادند؛ آنان در برخورد با خلافت عباسی، صبر و شکیبایی در برابر گرایش‌های مختلف مذهبی، استفاده از وزیران و دبیران مذاهب مختلف و روابط با همسایگان، گام مهمی در این راه برداشتند؛ لذا حاکمان آل بویه با در پیش گرفتن سیاست رواداری مذهبی فرصت استفاده از اندیشه‌ها و ظرفیت‌های مختلف جامعه را فراهم کردند. در واقع، در سایه رواداری مذهبی بود که عصر رنسانس اسلامی و شکوفایی فرهنگی جهان اسلام رقم خورد.

واژگان کلیدی

آل بویه، خلافت عباسی، رواداری، مذهب، حکومت.

* استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء - mrb1385@yahoo.com

** کارشناس ارشد مطالعات تاریخ تشیع - mdehqan23@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۰

مقدمه

عصر آل بویه از دوران مهم تاریخ اسلام به شمار می‌رود. آل بویه (۴۴۸-۳۲۱ق/۴۳۵-۳۱۱ق.م/۱۰۵۶-۹۳۳م) از مشهورترین خاندان شیعی ایرانی بودند که در نیمه اول قرن چهارم هجری دولتی بزرگ تأسیس نمودند و به نام جد بنیان‌گذاران آن «بویه» حکومت آل بویه نام گرفتند. (ابن اثیر، ۱۳۵۱: ۸۸) به قدرت رسیدن آل بویه در بغداد، باعث تقویت تشیع گردید. آل بویه، افزون بر زنده کردن برخی شعائر شیعی، خدمات اجتماعی ارزنده‌ای نیز برای جامعه اسلامی آن زمان، انجام دادند و نقش آن‌ها در شکوفایی علمی و فرهنگی و تأثیر آن بر فرهنگ ایرانی-اسلامی در ادوار بعدی، از مهم‌ترین نتایج حاکمیت آن‌ها می‌باشد.

در آستانه ظهور آل بویه، بغداد صحنه نزاع گروه‌ها و نحله‌های مختلف سیاسی و فکری بود. تا قرن چهارم فرقه‌ها، مذاهب و مکاتب متفاوتی به وجود آمده بودند که در بسیاری از مسایل از جمله؛ مسایل سیاسی- رهبری و خلافت افتراق مسلمانان را موجب شده بودند. (ابن ندیم، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۷۰) در عصر آل بویه با ظهور مکتب اشاعره و حمایت آن‌ها از خنابله (بارانی و چلونگر، ۱۳۸۸: ۲۳۱-۱۸۴) رویکرد خاندان نوبختی، شیخ مفید و شاگردانش و ظهور جریان عقل‌گرایی، آتش منازعات بالا گرفت و پیروان ادیان دیگر و فلاسفه نیز، بر وسعت این منازعات می‌افزودند و دولت آل بویه در شرایط فرهنگی - مذهبی، تشکیل شد. تسلط بر این اوضاع، دشوار به نظر می‌رسد و این مهم، جز با تدبیر و اعمال سیاست‌های خاص، که به نظر می‌رسد آل بویه از عهده آن برآمدند میسر نبود. این تحقیق از زاویه رواداری مذهبی، حکومت آل بویه را مورد توجه قرار می‌دهد و میزان این رواداری در امور سیاسی و حکومتی و عملکرد حاکمان و امیران به ویژه در انتخاب وزیران و دبیران و وجود تعصب و یا عدم تعصب در ورود افراد با گرایش‌های مختلف مذهبی به مجموعه حاکمیت، مورد بررسی قرار می‌گیرد. قلمرو زمانی و مکانی پژوهش، دوره زمانی حاکمیت آل بویه بر بغداد به عنوان مرکز حکومت اسلامی است.

تعریف مفاهیم

رواداری مذهبی از اصطلاحاتی است که در گذشته با عنوان تساهل و تسامح شناخته می‌شد ولی در حقیقت رواداری، مفهومی بسیار وسیع‌تر از تساهل و تسامح دارد. رواداری معادل واژه (taleration) از ریشه لاتینی (talero) به معنای تحمل کردن و اجازه دادن، به

کار می‌رود (oxford:1998، ۱۲۵۸). مفهوم مدارا در زمینه‌های دینی، سیاسی و اجتماعی از مباحث جدید در فرهنگ اسلامی است و به معنای احترام گذاشتن به حق و رعایت آن است که زیر پا گذاشتن آن تجاوز به حریم قانونی آزادی‌های فردی و جمعی شمرده می‌شود و هم‌چنین به معنای خویشتن‌داری نسبت به عقاید مخالف یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال یا عقایدی است که مورد پذیرش شخص نباشد؛ اما علی‌رغم توان مقاومت و یا اعتراض به آن، به دلیل احترام به افکار و عقاید دیگر انسان‌ها از انجام آن سرباز زند. (فولادوند، ۱۳۷۶: ۶۳)

مذهب، مصدر میمی و گرفته شده از ذهب است، که به معنای راه و روش است و در مفهوم دینی، به مسیر اعتقادی افراد، مذهب گفته می‌شود؛ (ابن منظور، ۱۹۵۶: ۳۹۴) مانند مذهب شیعه امامیه، مذهب اشاعره و معتزله. آل‌بویه، سلسله‌ای ایرانی نژاد و شیعی مذهب، منسوب به ابوشجاع دیلمی که میان سال‌های ۳۲۲-۴۴۸ قمری/۹۳۳-۱۰۵۶ میلادی بر بخش بزرگی از ایران و عراق و جزیره‌العرب تا مرزهای شمالی شام فرمان راندند.

استفاده از گرایش‌های مختلف مذهبی در ساختار حکومت

شکیبایی و بردباری نسبت به ادیان و مذاهب مختلف در تمدن اسلامی، امری شناخته شده بود و به جز در پاره‌ای مواقع که قشری‌گری دینی غلبه داشت، ادیان و مذاهب مختلف، وضعیت نسبی مناسبی داشتند. در دوره رسول خدا (ص) نیز این حقوق مورد توجه قرار داشت و با وجود حاکمیت مسلمانان، برای یهودیان، بت‌پرستان مدینه و حتی کسانی که در ظاهر مسلمان بودند، حقوق برابر در نظر گرفته بودند. بنابراین، می‌توان آن را یک اصل در سیاست‌گذاری حاکمان مسلمان یافت. لازمه زندگی اجتماعی و گردآمدن گروه‌های مختلف اجتماعی با گرایش‌ها و نگرش‌های مختلف حاکم شدن فضایی است که همه با شرایط یک‌سان و با بهره‌مندی از حقوق برابر زندگی کنند. در غیر این صورت، چالش‌ها و بحران‌های اجتماعی و سیاسی و دینی در آن جامعه آغاز خواهد شد و درگیری‌هایی را پدید خواهد آورد.

آل‌بویه شیعی مذهب در امر دین و مذهب جامعه تعصب‌چندانی به خرج نمی‌دادند و حتی گاهی بیش از اندازه اهل شکیبایی و تحمل و گذشت بودند. حاکمان آل‌بویه به همه علما و دانشمندان و پیروان فرق و مذاهب مختلف آزادی عمل داده بودند تا در حکومت

آل‌بویه ابراز وجود کنند و بتوانند آزادانه به عقاید و اندیشه‌های خود عمل کنند و حتی فراتر از این حقوق آن‌ها را محترم می‌شمرد و از آن دفاع می‌کرد. آنان در اغلب موارد در امور سیاسی و حکومتی، شایسته‌سالاری را ملاک قرار می‌دادند و بدون تعصب مذهبی از افراد خبره و برجسته در امور مملکتی استفاده می‌کردند. حاکمان آل‌بویه با در پیش گرفتن سیاست رواداری در امور سیاسی، تعصبات مذهبی را در عزل و نصب‌های کارگزاران حکومتی دخالت نمی‌دادند و به افراد با گرایش‌های مذهبی مختلف، اجازه داده بودند تا بتوانند در سایه حمایت حاکمیت به ابراز وجود بپردازند و حکومت نیز از وجود گرایش‌های مذهبی مختلف برای اداره مملکت بهره می‌برد.

عضدالدوله نمونه شاخص و بارز این خاندان می‌باشد که فردی عالم و فرهیخته بود و آزادی مذهبی وسیعی را فراهم آورده بود، چنان‌چه سجستانی می‌گوید:

این پادشاه سزاوار آن است که تمام خلق و خاصه اهل دانش و فرهنگ او را تمجید و برای بقای ملک او دعا کنند، زیرا آن‌ها را تقویت کرده، گفتارشان را منزلت بخشیده و بند از زبان ایشان برداشته تا هر یک از آن‌ها، معتقدات فرقه خویش را بدون تقیه ابراز کند، در نتیجه آشکار شود آنچه آن‌ها ادعا می‌کنند و معلوم شود آنچه بدان معتقدند و حق از باطل جدا شود و چنان امنیتی پدید آید که کسی با زبان تعصب دینی به دیگری هجوم نبرد. (سجستانی، بی‌تا: ۳۸۶-۳۸۵)

در زمان آل‌بویه، به دلیل در پیش گرفتن سیاست همراه با مدارا، افرادی از اهل ذمه نیز در دربار به کار گرفته می‌شدند و در استفاده از آن‌ها در مشاغل مهم، مشکلی وجود نداشت. پادشاهان بویهی از افراد مسیحی و یهودی برای حل و فصل امور و انجام خدمات دولتی استفاده می‌کردند. اولین وزیر بویهیان ابوسعید (ابوسعبد) اسرائیل بن موسی که وزارت عمادالدوله را بر عهده داشت، مسیحی بود. (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۵: ۳۹۹) وی مدتی نیز کتابت معزالدوله را بر عهده داشت. ابواسحاق صابی کاتب عزالدوله بختیار، از صابئین به شمار می‌آمد. (موسوی، ۱۳۸۱: ۲۱۹) او در دین خود استوار بود ولی در ماه مبارک رمضان به احترام مسلمانان با مسلمانان روزه می‌گرفت و قرآن را حفظ کرده بود و از آیات قرآنی در نوشته‌هایش استفاده می‌کرد. (ابن خلکان، بی‌تا: ۳۵) رواداری آل‌بویه به عنوان یک فرهنگ نهادینه شده بود به طوری که در این‌جا شاهد هستیم این فرهنگ به بزرگان مذاهب دیگر نیز، منتقل شده بود.

یکی از کاتبان عضدالدوله یک فرد نصرانی به نام ابن رزق بود و هم‌چنین یکی از

بزرگ‌ترین وزیران او نیز مردی نصرانی به نام نصر بن هارون بود و او کسی است که عضدالدوله به خاطر او، اجازه داد تا مسیحیان، کلیساهای خود را تعمیر کنند و دستور داد تا صدقات او شامل اهل ذمه هم بشود. (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶: ۴۰۸) یکی از معتمدان عضدالدوله یک مرد زرتشتی به نام ابونصر خواشاده (خواشاده) بود که به گفته خطیب بغدادی، خزانه‌دار او بود. (توحیدی، ۱۹۵۶: ۵۴۵)

رواداری آل بویه یهودیان را نیز شامل می‌شد و از آزادی و عدل و داد سلاطین بویه سهم عظیمی داشتند و اغلب متصدی مشاغل مهمی بودند. برخی از یهودیان به عنوان حاکم شهرهای مختلف گمارده می‌شدند؛ به عنوان نمونه حاکم بندر سیراف فردی یهودی بوده است. (راوندی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۳۹) یکی از فرماندهان عضدالدوله فردی به نام ابوالعلاء عبیدالدین فضل، مسیحی بود و از قدرت زیادی در دربار نیز برخوردار بود. (کبیر، ۱۳۶۲: ۱۰۶) منصب قضای القضاتی عضدالدوله را ابوسعید بشر بن الحسن که پیرو مذهب ظاهری^۱ بود بر عهده داشت. (ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۱۵: ۱۲۵) حاکمان آل بویه با وجود اینکه شیعه بودند، ولی اغلب، بدون هیچ‌گونه تعصبی از افراد کاردان و مدیر در امور حکومتی خود - بدون در نظر گرفتن گرایش‌های مذهبی - استفاده می‌کردند؛ گرچه موارد نادری از تعصب نیز در عملکرد آن‌ها وجود داشت. عضدالدوله، ابوبکر محمد بن طیب اشعری، معروف به باقلانی را که عقایدش کاملاً مخالف عضدالدوله شیعی بود - از علمای اشعری مذهب - به عنوان نماینده خود نزد امپراتور روم فرستاد تا پاسخ‌نامه او را بدهد. (ابن اثیر، ۱۴۱۵، ج ۷: ۴۰۱) باقلانی پس از این موضوع، از سوی عضدالدوله به سفارت روم شرقی برگزیده شد.

آل بویه که خود شیعه بودند هرگز در پی آن نبودند که شیعیان را جایگزین اهل سنت کنند، بلکه مقصود آن‌ها بیش‌تر این بود که با استفاده از امکانات موجود و اعمال سیاست مدارا، در جهت توسعه و ترقی تمدن اسلامی گام بردارند. بی‌گمان، اگر رواداری روشن اندیشانه طبقه حاکم نبود، امکان نداشت که عصر رنسانس اسلامی، در دوره آل بویه رخ دهد. حاکمان آل بویه در اغلب دوران حاکمیت خود سعی داشتند از دامن زدن به موارد

۱. مذهب ظاهری منسوب به «داود بن علی بن خلف ابی سلیمان» متوفای ۲۰۷ قمری است؛ ویژگی مهم این مذهب تمسک به ظاهر نصوص (آیات و روایات) است و به همین جهت آن‌ها را ظاهری می‌نامند، قابل رؤیت بودن خداوند در قیامت برای مسلمین، اعتقاد به قضا و قدر حتمی، مخالفت با تقلید و فتح باب اجتهاد و مخلوق بودن قرآن بعضی از عقاید آنهاست. (مدکور، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۹۴)

اختلافی که برای حاکمیت آنها و جامعه اسلامی مضر بود، خودداری کنند و بر عکس در مواردی، گرچه برای آنان ناخوشایند بود ولی به صلاح جامعه اسلامی بود، از خود تحمل و ظرفیت بالایی نشان می‌دادند. حاکمان آل بویه با مقدم دانستن مصالح جامعه اسلامی بر تعصبات و علائق خود، فضای باز اجتماعی و آزادی بسیار وسیعی را فراهم آوردند و همواره تلاش می‌کردند تا مانع از ایجاد یک فضای بسته و خفقان‌آور شوند. آل بویه با تمسک به اصل رواداری و احترام به دیگر اندیشه‌ها مانع از ایجاد تنش بین مذاهب مختلف می‌شدند و تنش‌زدایی، سیاستی بود که همواره مورد توجه حاکمان بویهی بود.

رواداری حاکمان آل بویه نسبت به خلافت عباسی

با گذشت بیش از سه قرن از سقوط حکومت ساسانیان در ایران، خلافت اموی و سپس عباسی، با تسلط بر امور سیاسی، قدرت خود را بر ایرانیان تحمیل می‌کردند و تسنن، مذهب غالب دستگاه خلافت و بالطبع مورد پذیرش حاکمان و کارگزاران دستگاه خلافت در قلمرو حکومت اسلامی، از جمله ایران بود. عصر آل بویه نقطه عطف سیاسی در روابط ایران و بغداد و آغازی بر ورود خلفای عباسی به دوره ضعف سیاسی و از دست دادن اقتدار معنوی و دنیوی آنان است. تسلط آل بویه بر بغداد، ضعف خلفای عباسی را که از چندین دهه پیش آغاز شده بود، آشکار ساخت. «از آن پس، خلفا را جز لوا و منشور فرستادن و خلعت دادن و پاسخ پادشاهان اطراف، کاری نماند.» (بهار، ۱۳۱۸: ۳۷۹).

آل بویه با اینکه شیعه بودند و از نظر مذهبی هیچ‌گونه تعهدی نسبت به خلفای عباسی نداشتند به ساقط کردن خلافت عباسی مبادرت نورزیدند. امیران آل بویه در گزینش خلیفه عباسی و برکناری او از مقام خلافت دخالت نکردند مگر دو مورد؛ (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۹۹) یکی این‌که معزالدوله که در سال ۳۳۴ قمری خلیفه مستکفی را برکنار کرد. (مسعودی، ۱۳۸۵: ۲۷۶) و دیگری بهاءالدوله که در سال ۳۸۱ قمری خلیفه طائع را برکنار کرد و قادر را به جای آن نشانید. (ابن عمرانی، ۱۳۶۳: ۱۴۸) با توجه به این‌که اغلب جمعیت بغداد و به طور کل عراق و همچنین ترکیب سپاهیان آنها که اغلب از ترکان سنی مذهب بودند، حاکمان آل بویه ناگزیر بودند میان گرایش‌های شیعی و فشار اهل سنت، موازنه‌ای دقیق برقرار سازند و اصل «الناس علی دین ملوکهم» در این‌جا مصداق نداشت؛ زیرا آل بویه از احترام گسترده مردم نسبت به مرجعیت خلیفه در عراق و به طور کل در جهان اسلام، به مثابه وسیله‌ای برای مشروعیت بخشیدن قدرت خویش

استفاده می‌کردند.

اگر آل‌بویه خلیفه عباسی را کنار می‌زدند ناگزیر می‌شدند که یک خلیفه علوی را جایگزین او کنند و چنین اقدامی قدرت آل‌بویه را تنزل می‌داد و مجبور بودند از خلیفه علوی پیروی کنند و اغلب مردم بغداد را که سنی مذهب بودند، در مقابل خود قرار می‌دادند. حتی نقل شده است که معزالدوله، فکر به خلافت رساندن یک علوی زیدی مذهب را به همین دلیل، از سر بیرون کرد. (کاهن، بی‌تا: ۱۵۵)

در گزارش‌های تاریخی آمده است که معزالدوله با نزدیکان و مشاوران خود مشورت کرد تا برای رهایی از نفوذ عباسیان، به علویان روی آورد و خلیفه را از علویان انتخاب کند. معزالدوله نگران اقدامات مستکفی و اطرافیانش برای بازیابی قدرت بود. وی می‌بایست خلافت یا خلیفه را تغییر دهد. ابتدا درصدد برآمد تا خاندان خلافت را تغییر دهد و آن را به آل‌علی(ع) منتقل کند. بسیاری از مشاوران با این نظر معزالدوله موافقت کردند. همدانی می‌نویسد:

می‌خواست با ابوالحسن محمدبن یحیی زیدی علوی بیعت کند. (همدانی، ۱۹۵۸، ج ۱: ۱۴۹)

ولی به صلاحدید وزیرش، صیمری، از این کار منصرف شد و خلیفه‌ای مطیع از عباسیان را به فردی از خاندان علی(ع) ترجیح داد. صیمری معتقد بود که اگر خلیفه، علوی باشد، معزالدوله ناچار خواهد بود از او اطاعت کند و چه بسا فقط به منزله فرمانده لشکر ایفای نقش نماید. صیمری گفته بود:

هرگز چنین مکن و کسی را که قوم تو فرمان‌بردار او باشند به خلافت منشان چه بسا به فرمان او تو را از میان بردارند. (ابن‌خلدون، ۱۳۶۴، ج ۲: ۷۰۸)

خطر دیگری که تغییر خاندان خلافت به دنبال داشت، شورش عباسیان بود که در نقاط مختلف قلمرو حکومت در اکثریت به سر می‌بردند و در نظر آنان، مشروعیت حکومت‌ها با فرمان خلیفه تأمین می‌گردید و خطر سوم از جانب خلفای فاطمی مصر بود که با از میان رفتن خاندان عباسی، در صدد گسترش قلمرو خود بر می‌آمدند و چون خود را وابسته به آل‌علی(ع) می‌دانستند، مدعی تسلط بر بغداد و آل‌بویه نیز می‌شدند. تصور کلی آل‌بویه از قدرت، تصور دوگانه‌ای از حکومت مشترک عباسی و شیعی بود. (کاهن، بی‌تا: ۱۵۷) آل‌بویه علاقه‌مند به ادامه فرمان‌روایی در میان ایرانیان، اعراب و ترکان بودند که بیش‌ترین آنان

را اهل سنت تشکیل می‌دادند. از دلایل دیگر موافقت آل بویه با خلفای عباسی می‌توان به این موارد اشاره کرد: بیش‌تر جمعیت بغداد از افراد متعصب در مذهب تسنن بودند و قدرت خلیفه اگر چه اسمی و ظاهری بود، لیکن از طریق ترک‌ها می‌توانست از قوه به فعل درآید، لذا تحریک کردن ترکان سپاه، امر معقولی نبود، خلفای عباسی از زمان‌های قبل بر بغداد خلافت داشتند و مردم آن‌ها را به عنوان حاکم قانونی پذیرفته بودند و سرنگون کردن قدرتی که در ذهن مردم، حکومت قانونی شده است، کار آسانی نیست و به خصوص این‌که اهل سنت چنین اقدامی را تحمل نمی‌کردند.

خلفای عباسی چاره‌ای جز تأیید حاکمان آل بویه نداشتند و با تأیید حاکمان آل بویه توسط خلفای عباسی، قدرت دینی و سیاسی بویه‌پیمان در میان مسلمانان سنی مذهب که خلافت عباسی را مشروع می‌دانستند، افزایش می‌یافت، (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۵۱) لذا حکومت آل بویه را بسیاری از تاریخ‌نویسان سنی، ستوده‌اند؛ به عنوان نمونه، ابن خلدون می‌نویسد: «آل بویه صاحب دولت عظیمی شدند که اسلام بر سایر امت‌ها، بدان مباحثات می‌کند.» (ابن خلدون، ۱۳۶۴، ج ۴: ۴۲۰)

به علاوه، در دوران به قدرت رسیدن آل بویه بحث درباره مفهوم غیبت امام زمان، امری بسیار شایع بود. کلود کاهن بر این اعتقاد است که آل بویه از جنبه سیاسی، تا آن‌جا که در عمل، مشروعیت خلیفه سنی را قبول داشتند، امامی بودند. (کاهن، بی‌تا: ۱۵۶) اعتقاد به امام غایب برای آل بویه عقیده‌ای مطلوب بود، زیرا این اعتقاد، آن‌ها را قادر می‌ساخت که به طور موقت، خلیفه عباسی را به رسمیت بشناسند و درعین حال، خود اعمال قدرت کنند، بی‌آنکه ناگزیر از انتصاب یک مدعی علوی باشند. اعتقاد به امام غایب برای شیعیان امامی نیز مناسب بود و به آنان اجازه می‌داد که بیعت با امام خود را حفظ کنند و درعین حال، حکومت امرای آل بویه را نیز قبول کنند. وفاداری به حکومت آل بویه طرفدار تشیع، به شیعیان اجازه می‌داد که با پذیرفتن منصب‌هایی در اداره امور حکومت، مقاصد خویش را پیش برند، بدان امید که با این روش، راه نفوذ تسنن را کاهش دهند و شاید سرانجام اسلامی سنی را براندازند.

مناسبات آل بویه با همسایگان

ملاک قرار دادن رواداری و در پیش گرفتن سیاست تنش‌زدایی، به خصوص با همسایگان از اصول کشورداری است. اگر همسایگان حقوق یک‌دیگر را محترم بشمارند و

برای هم‌دیگر حق حاکمیتی قائل شوند بی‌گمان بسیاری از جنگ‌ها و خونریزی‌ها متوقف خواهد شد و این مهم همواره از سوی حاکمان روشن‌اندیش آل‌بویه مورد توجه قرار می‌گرفت. فرمان‌روایانی چون سامانیان و بعدها غزنویان و سلجوقیان، منتظر بهانه‌ای بودند تا علیه آل‌بویه اقدام کنند و طرف‌داری سرسختانه آل‌بویه از شیعیان، این بهانه را فراهم می‌کرد درحالی‌که بررسی روابط آل‌بویه با مصر که مقرر فاطمیان بود و همچنین با روم نشان می‌دهد که دشمنان آل‌بویه، ناکام ماندند.

ارتباط با مصر

تسلط آل‌بویه بر بغداد از استقلال‌طلبی دولت‌های محلی مانند حمدانیان جلوگیری کرد و سیاست توسعه‌طلبی دولت بیزانس و مصر و قرامطیان در حوزه سرزمین‌های شرقی را ناکام گذاشت. سرزمین عراق همواره مورد توجه خلفای فاطمی مصر به خصوص بعد از تسلط آل‌بویه بر آن‌جا بود. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد ارتباط آل‌بویه با مصر از زمان اخشیدیان در مصر برقرار بوده است. در سال ۳۳۸ قمری که برابر چهارمین سال حکومت آنوجور اخشیدی بر مصر بود، از طرف وی هدایای گران‌بهایی برای معزالدوله فرستاده شد و از معزالدوله خواست تا با مشارکت برادرش در امر حکومت مصر و این‌که بعد از وی، جانشین او شود، موافقت کند و معزالدوله نیز با این درخواست موافقت کرد. بعد از معزالدوله جانشینان او نیز راه او را ادامه دادند و با فاطمیان ارتباط برقرار نمودند و به داعیان آن‌ها اجازه نشر عقاید خود در عراق و تمام نواحی که تحت سیطره آن‌ها بود را دادند. با وجود اشتراکات مذهبی انتظار می‌رفت دو دولت شیعی آل‌بویه و فاطمیان با هم روابط دوستانه‌ای داشته باشند، اما منافع سیاسی، توسعه‌طلبی طرفین و اختلافات مذهبی در برخی از اصول اعتقادی مانع تحقق این امر شد. با این وجود، هر یک از این دو دولت، طرف مقابل را بر سایر دولت‌ها که از نظر مذهبی با آن‌ها اختلاف داشتند، ترجیح می‌دادند. آل‌بویه علی‌رغم اینکه از سیطره و نفوذ فاطمیان در هراس بودند اما از نظر مذهبی، فاطمیان را بر عباسیان ترجیح می‌دادند. به همین دلیل، العزیز بالله هیچ تلاشی در جهت تعرض به خلافت آل‌بویه ننمود و فقط به فعالیت‌های سیاسی اکتفا کرد. (طغوش، ۱۴۲۲: ۲۵۲) در مورد ارتباط عضدالدوله با عزیزالله حاکم فاطمی نیز گزارش‌هایی وجود دارد. عزیز، دو سفیر به دربار عضدالدوله در بغداد اعزام داشت: یکی در سال ۳۶۹ قمری و دیگری در اواخر همان سال. هدف عزیزالله از اعزام دومین سفیر برقراری اتحاد

بین دو قدرت منطقه، برای مقابله با قدرت سوم یعنی امپراتور روم شرقی بود. پاسخ عضدالدوله گرچه مساعد بود اما در عمل به لطایف‌الحیل از این پیشنهاد شانه خالی کرد. (کبیر، ۱۳۶۲: ۸۵-۸۴)

الپتکین که در سلک موالی آل‌بویه بود به قصد جنگ با العزیز بالله حاکم فاطمی مصر به طرف شام حرکت کرد و پس از رویارویی با ابهت عزیز، ترس بر وجودش چیره شد و از اسب پیاده شد و عذرخواهی کرد و عزیز الپتکین را عفو کرد و به همه سرداران سپاه، خلعت گران‌بها و پاداش‌ها هدیه کرد و به آن‌ها اجازه برگشت داد. بعد از آن میان عزیز و عضدالدوله دیلمی باب مکاتبات باز شد. (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۹۸) عزیز نامه‌ای به عضدالدوله نوشته بود و نامه در حضور خلیفه، طائع، خوانده شد که دلالت بر غایت فضل و قوت و شوکت عضدالدوله دارد و عضدالدوله در پاسخ، به فضل وی اعتراف کرد و او را از خاندان اهل بیت دانست. (ممتحن، ۱۳۷۱: ۹۶) عضدالدوله از بغداد تماس‌های سیاسی خود را با قاهره آغاز کرد و یک رشته مبادله سفیر با قاهره پدید آمد. مسایلی که در گفتگوهای وی با قاهره موضوع بحث قرار گرفت شامل سیاست‌های آن‌ها در خصوص قرامطیان، جهاد با دولت بیزانس و مسأله نسب علوی فاطمیان مصر می‌گردید. (فرای، ۱۳۶۳: ۲۳۵) هم‌چنین در گزارشی آمده که العزیز بالله خلیفه فاطمی مصر برای مقابله با تهدید بیزانس از عضدالدوله درخواست کمک و اتحاد کرد. بویه‌یان پیوسته قرامطیان را در پیکارهایی که بر ضد فاطمیان مصر داشتند، کمک می‌کردند.

شرف الدوله پسر عضدالدوله که پس از مرگ پدرش بر بخشی از قلمرو آل‌بویه حکومت می‌کرد، بر شکرخادم که از خواص دربار پدرش بود، خشم گرفت و او به مصر گریخت و نزد عزیز بالله آمد و خلیفه مصر او را اکرام و اعزاز داشت. (ابن خلدون، ۱۳۶۴، ج ۳: ۷۹) از جمله افراد دیگری که به جهت نارضایتی از آل‌بویه به دربار فاطمیان مصر پناه برد مؤیدالملک رخجی وزیر مشرف‌الدوله بود. مشرف‌الدوله پسر بهاء‌الدوله بود که از سال ۴۱۲ تا ۴۱۶ بر عراق حکومت می‌کرد. شورش بساسیری^۱ و حمایت فاطمیان از آن‌ها نشان می‌دهد که فاطمیان در سیاست خارجی خویش تسلط بر بغداد را دنبال می‌کردند. همواره

۱. بساسیری در دوره جلال‌الدوله، ابوالکیجار و ملک‌رحیم در خدمت حاکمان بویه‌ی بود. (ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۹: ۵۸۹-۵۸۸) دشمنی خلیفه عباسی - قائم - با بسایری باعث شد او به ملک‌رحیم دستور دهد تا بساسیری را از خود دور کند و بدین ترتیب او یکی از قدرتمندترین امیران خود را از دست داد و مقدمات تسلط طغرل بر بغداد فراهم شد. پس از تسلط طغرل بر بغداد، بساسیری در سال ۴۵۰ هجری قمری پس از تصرف موصل، وارد بغداد شد و در ۲۰ ذی‌قعدة خطبه‌ای به نام فاطمیان خواند و سکه به نام خلیفه فاطمی ضرب کرد. (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۴۳)

فاطمیان دست به تبلیغات گسترده در قلمرو آل بویه می‌زدند و این تبلیغات بعد از مرگ عضدالدوله شدت یافت اما وجود دولت قدرت‌مند آل بویه مانع تحقق تسلط فاطمیان بر بغداد شده بود. آل بویه به منظور رویارویی با فاطمیان، همواره قرامطه را در مقابل فاطمیان تقویت می‌کردند تا مانع سلطه‌جویی فاطمیان شوند. در مجموع می‌توان گفت علی‌رغم دشمنی فاطمیان با آل بویه، در برخی موارد شاهد روابط دوستانه از جمله تبادل سفرا و رد و بدل شدن نامه بین آن‌ها هستیم و این ارتباط باعث شد تا هیچ وقت درگیری نظامی بین آن‌ها به وجود نیاید. پناهنده شدن برخی از شاهزادگان آل بویه به مصر در گریز از رقبای خویش، سندی متقن بر این ادعا می‌باشد.

ارتباط با روم

در زمان حکومت عضدالدوله، روم در شام و شمال بین‌النهرین بر علیه وی دست به اقداماتی زد اما پس از آن با عضدالدوله از در سازش درآمدند و با وی به مذاکره پرداختند (کبیر، ۱۳۶۳: ۳۶-۳۵) و پس از آن سفرایی، راهی دربار آل بویه شدند که اولین آن‌ها سفیری از جانب «بردس» فرمانده سپاه امپراتور روم بود که او نیز پس از شورش بر علیه دو امپراتور روم و شکست از آن‌ها از روم گریخت و به مسلمانان پناهنده شد و برای جلب حمایت عضدالدوله برادر خود را نزد وی فرستاد و سعی کرد پشتیبانی عضدالدوله را بر ضد بیزانس به دست آورد. (ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۱۵: ۱۱۸-۱۱۷) بردس خود را مدعی تاج و تخت امپراتور می‌دانست و با پناهنده شدن به قلمرو اسلامی در واقع در دربار بغداد محبوس بود و قسطنطنیه در واقع می‌خواست به هر قیمتی او را پس بگیرد و به این ترتیب، عضدالدوله توانست درباره قرارداد متارکه جنگی که مطلوب وی باشد با دولت بیزانس به توافق برسد. در اواخر دوره حکومت عضدالدوله، مذاکراتی با رومیان صورت گرفت. این مذاکرات بر سر استرداد بردس در برابر آزاد شدن متصرفات رومیان بود. دولت بیزانس هیأتی را نزد عضدالدوله فرستاد و عضدالدوله به خوبی از آن هیأت استقبال کرد و نامه‌ای در پاسخ، فرستاد. بدین‌سان، عضدالدوله از پشتیبانی بردس خودداری کرد و بردس و برخی از بستگانش را در دوره حاکمیت خود به عنوان اسیر نزد خود نگه داشت و تا زمان مرگ عضدالدوله و جانشینی صمصام‌الدوله هم‌چنان در بند آل بویه باقی ماندند. (همان، ۱۱۹) عضدالدوله با امپراتور بیزانس و سرداران آن دیار برای واگذاری نواحی سرحدی و مبادله اسیران و گروگان‌ها روابط سیاسی داشت. در سال ۳۷۱ قمری سفیر عضدالدوله را در

قسطنطنیه پذیرفتند. در همان سال عضدالدوله قاضی ابوبکر محمد بن طیب اشعری، معروف به ابن باقلانی را به سفارت به دربار پادشاه روم، گسیل داشت.

باقلانی چون به دربار روم رسید به او گفتند هنگامی که به حضور پادشاه رسید، باید زمین را ببوسد، ولی او نپذیرفت، سپس به او گفتند، اجازه ورود نخواهد یافت مگر با زمین بوسی، باقلانی هم در خودداری از این کار پافشاری کرد. سپس امپراتور درب کوچکی برای ورود به بارگاهش آماده کرد که چون قاضی بخواهد بر او وارد شود ناگزیر شود خم کرده و این کار او را به زمین بوسی وانمود کند، ولی قاضی باقلانی چون آن درب کوچک و کوتاه را دید با زیرکی به مقصود او پی برد و از پشت به دربار او وارد شد و پادشاه روم از جای برخاست و از او استقبال کرد و از فراست و زیرکی او حیرت زده شد. (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۶۵)

شهرت ابوبکر محمد باقلانی و حرکت و عظمتش در نظر عضدالدوله باعث شد که از سوی او به سفارت روم شرقی برگزیده شود. احتمال می رود که عضدالدوله آگاهانه باقلانی را به این سفارت برگزیده باشد تا او با نیروی جدلی خود، قدرت منطقی و استدلالی اسلام را به رخ اسقف های شهر قسطنطنیه که از مراکز مهم دینی مسیحیت بود، بکشد و به عبارت دیگر، برتری علمی و فرهنگی بغداد را بر قسطنطنیه ثابت کند. عضدالدوله به این منظور باقلانی را به این امر مهم برگزید تا حقیقت و بزرگی اسلام را در مقابل مسیحیت نشان دهد. (همان)

امپراتور روم هدایای بسیاری را برای عضدالدوله ارسال کرد و به همراه باقلانی تعدادی از اسرای مسلمان و قرآن هایی را که غنیمت گرفته بود، فرستاد و علاوه بر آن، برخی از سربازان خود را به حراست از قاضی گماشت، تا او را به جایی امن برسانند. عضدالدوله در سال ۳۷۱ قمری علاوه بر قاضی ابوبکر باقلانی، سفیر دیگری نیز به نام ابن شهرام را به دربار کنستانتین فرستاد. ابن شهرام کوشید تا از طریق مذاکره با امپراتور بازیل، بخشی از استحکامات مرزی را که میسحیان در جریان مالیات حلب و ادسا گرفته و از مسلمانان بود، باز پس گیرد و نیز با وی در مورد استرداد بردس وارد گفتگو شود اما تنها نتیجه ای که از این مذاکرات حاصل شد، این بود که بردس آزاد گردید تا به هرجا که می خواهد برود. سفیر امپراتور بازیل به همراه ابن شهرام وارد بغداد شد ولی زمان ورود وی به بغداد مصادف با بیماری و سپس مرگ عضدالدوله بود. (کبیر، ۱۳۶۲ : ۵۸-۵۹)

رواداری آل بویه با عامه مردم

در عصر آل بویه اغلب مردم ایران و عراق مسلمان بودند و به مذاهب مختلف گرایش داشتند ولی پیروانی از سایر ادیان نیز در این مناطق ساکن بودند. ضعف دولت عباسی از یک طرف و قدرت و سیطره آل بویه شیعی مذهب بر بغداد از طرف دیگر، مجال و فرصت زیادی به آزادی مذاهب و گفتگوهای دینی داده بود. (نعمه، ۱۳۶۷: ۳۶۵) اگرچه جریان‌های فکری و مذهبی مختلف در جامعه اسلامی، گونه‌هایی از آزادی را در دوره‌های تاریخی تجربه کرده‌اند، اما تجربه رواداری مذهبی در دوره آل بویه تا آن زمان تقریباً یک استثنا بوده است و در کمتر دوره زمانی شاهد رواداری حاکمان با گرایش‌های مختلف دینی و مذهبی بوده‌ایم.

آل بویه به همه فرق و مذاهب با دید احترام می‌نگریستند و همه مردم با هر گرایش مذهبی اجازه داشتند تا بر اساس کیش و آیین خود عمل کنند. زمانی که عضدالدوله در شیراز بود عمده مردم شهر سنی مذهب بودند، اما ایشان و همراهان دیلمی‌اش بر مذهب امامی بودند. کتیبه‌ای که از سال ۳۶۳ قمری از وی بر تخت جمشید مانده، مشتمل بر نام ۱۲ امام است، (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۲) با این حال، ملاحظات سیاسی او را بر آن داشت تا با تاب و تحمل بیشتری با اهل سنت برخورد کند. وی همان‌گونه که به باقلانی احترام می‌گذاشت شیخ مفید را نیز احترام و اکرام می‌کرد و زمانی هم به شیعیان قم و کوفه گفته بود تا نماز تراویح بخوانند. (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۲) اغلب اهل سنت از حکومت آل بویه رضایت کامل داشتند؛ زیرا بویه‌یان به زندگی عادی، مذهب، آیین و اعتقاداتشان کاری نداشتند و نه تنها آنان را در همه امور آزاد گذاشته بودند بلکه از آن‌ها حمایت هم می‌کردند. حاکمان آل بویه به آنان فرصت داده بود تا از آزادی‌های دینی و عقیدتی برخوردار شوند و با این اقدام، همه مذاهب برابر شدند درحالی‌که تا پیش از آن، آزادی مذهبی تنها به یک گروه اختصاص داشت.

رواداری آل بویه با ادیان

حاکمان بویه‌یی همان‌طور که نسبت به مذاهب گوناگون اسلامی رواداری پیشه کرده بودند نسبت به ادیان دیگر و غیرمسلمانان نیز رواداری را سرلوحه عمل کرد خود کرده بودند. غیرمسلمانان در این دوره از آزادی خوبی برخوردار بوده‌اند و حاکمیت برای آن‌ها مزاحمت چندانی ایجاد نمی‌کرد. اقلیت‌های مذهبی در دوران حکومت روشن‌اندیش آل بویه

زندگی مطلوبی داشتند. امیران آل بویه که وظیفه دشوار اداره کردن جمعیتی عظیم و ناهمگون از سنیان و شیعیان را بر عهده داشتند، علاقه‌مند بودند که اعتماد و حمایت گروه‌های غیرمسلمان را نیز به دست آورند. مسیحیان در میان طبقه کاتبان، بسیار نمایان بودند و بسیاری از مقام‌های اداری را در دست داشتند. (کرم، ۱۳۷۵: ۱۲۱)

مسیحیان در این دوره به طور آزادانه در کلیساهای خود به انجام مراسم دینی می‌پرداختند. عضدالدوله به وزیر خود نصرین هارون که نصرانی بود امر کرد جهت اجرای مراسم معتقدین آیین مسیح کلیسایی بنا کنند. (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶: ۴۸۲) عضدالدوله، نصرین هارون را که مسیحی بود به وزارت برگزید و به وی اجازه داد که کلیساها و معابد را بازسازی کند و اموالی را به نیازمندان آنان اختصاص داد. آدام متز در مورد وضعیت مسیحیان در این دوره می‌گوید:

وجود مسیحیان بین مسلمانان سبب شد اصلاح‌گران نواندیش اصول تسامح را عرضه کنند، هر چند نیاز به زندگی مشترک و لازمه آن که تفاهم بود، هم از آغاز نوعی آسان‌گیری و مدارا را در جامعه اسلامی پدید آورده بود که در اروپای قرون وسطی شناخته نیست. نمونه این تسامح، پیدایش علم ملل و نحل و تحقیق در ادیان گوناگون است که با شور و شوق از آن استقبال شد. (متز، ۱۳۶۲: ۴۷)

سیاست رواداری مذهبی آل بویه برای یهودیان نیز همانند مسیحیان شرایط مطلوبی را فراهم آورده بود. یهودیان در این دوره در بغداد جمعیت زیادی را تشکیل می‌دادند. بنیامین تطلی که یک قرن بعد - ۵۶۳ قمری - از بغداد دیدن می‌کرد از وجود ۴۰۰۰۰ یهودی، ۲۸ کنیسه و ۱۰ مرکز تعلیم و تعلم در آن شهر گزارش داده است. (کرم، ۱۳۷۵: ۱۲۵) به قدرت رسیدن آل بویه در بغداد، برای یهودیان خجسته و میمون بود. واقعه اجتماعی و سیاسی مهم این دوره، نزدیک شدن یهودیان و شیعیان بغداد به یکدیگر بود. یهودیان و شیعیان بغداد در مجاورت هم‌دیگر در محله‌های عتیقه و کرخ زندگی می‌کردند، که در دوران آشوب، یهودیان نیز مانند همسایگان شیعی خود خساراتی را متحمل می‌شدند. به عنوان نمونه در سال ۴۲۲ قمری خانه‌ها و مغازه‌های یهودیان را به دلیل این‌که آن‌ها دوستان ساکنان محله کرخ بودند غارت کردند. (کرم، ۱۳۷۵: ۱۲۶) رواداری آل بویه با یهودیان فرصت مناسبی را برای تبلیغ آن‌ها فراهم کرده بود. در نیشابور گروهی یهودی بودند که در روزهای شنبه برای برگزاری مراسمات خود به کنیسه‌ای که در آنجا داشتند می‌رفتند و حکومت هیچ ممانعتی برای آن‌ها به وجود نمی‌آورد. (منور، ۱۳۷۱: ۱۴۱)

رواداری آل بویه با مذاهب

سخت‌گیری‌هایی نظیر آن‌چه که متعصبان اهل سنت، قبل از زمان آل بویه نسبت به شیعیان اعمال می‌کردند، از سوی آل بویه نسبت به اهل سنت روا داشته نشد. در عصر آل بویه بیشتر مردم ایران سنی مذهب بودند ولی امیران آل بویه نه تنها از انجام مراسم مذهبی اهل سنت جلوگیری نمی‌کردند، بلکه در مواردی آنان را در انجام مناسک مذهبی یاری می‌کردند. ابن جوزی نقل می‌کند: معزالدوله هنگامی که وارد بغداد شد سه نفر از قاریان قرآن را که از نظر تلاوت و زیبایی صوت مشهور بودند به نام‌های ابوالحسین ابی‌الرفاء، ابوعبدالله... ابن‌الزجاجی و ابوعبدالله... بن‌بهلول را برای اهل سنت معین کرد تا به نوبت برای آنان نماز تراویح بخوانند. (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۲۸) در زمان عضدالدوله در سال ۳۶۹ قمری مردم شیعه و سنی پس از آن همه دشمنی و لعن یکدیگر آشتی کردند و با هم به مساجد و زیارتگاه‌ها رفتند. (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶: ۴۸۲)

مهلبی وزیر معزالدوله به منظور جلوگیری از درگیری بین شیعه و سنی پیشنهاد کرد که شعارهای نرم‌تر و ملایم‌تری به جای شعارهای « لعنت خدا بر معاویه و آنان که باغ فدک را از فاطمه (س) بازستاندند و لعنت خدا بر کسی باد که مانع از تدفین امام حسن (ع) در کنار مرقد جدش شد و... » (ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۸: ۴۰۳) نوشته شود و حد فاصلی بین شیعه و سنی اتخاذ گردد، بدین معنا که گفته شود لعنت خدا بر آن کس باد که خاندان رسول خدا را آزرده و جز در مورد شخص معاویه، نام شخص دیگری ذکر نشود. (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۷)

ساکنان بغداد از پایان یافتن دوران آل بویه متأثر و نسبت به مخالفان آن‌ها خشمگین بودند، از این رو، به محض شنیدن فریاد کمک‌خواهی بر سپاه طغرل حمله‌ور شدند و بدون آن‌که سبب اختلاف را جويا شوند و یا از خواسته لشکریان بپرسند، آنان را سنگ باران کردند. این قضیه به عامه سنیان بغداد نیز سرایت کرد. عامه‌ای که ابن‌اثیر در توصیف شان می‌نویسد: مردم با شنیدن فریاد پنداشتند که ملک رحیم و سپاهیانش آهنگ جنگ با طغرل بیک را دارند. از این روی جای‌جای شهر به جنبش در آمد و مردم از هر کوی و برزن سرازیر شدند و هر یک از غزان را که در محله‌های بغداد می‌یافتند می‌کشتند، مگر ساکنان کرخ - شیعیان - که به آن‌ها تعرض نکرده و از آن‌ها محافظت کردند. مفهوم این سخن این است که اهل بغداد پس از آگاهی بر تسلیم شدن پادشاه دیلمی در برابر اشغال

سلاجقه سکوت اختیار کردند ولی پس از شنیدن فریاد و مشاهده درگیری شهروندانشان با سپاه طغرل بیک، پنداشتند که ملک رحیم دیلمی تغییر رأی داده و قصد مقاومت دارد. به این دلیل شهر به آشوب درآمد و انقلابی عمومی علیه طغرل بیک شکل گرفت. ولی ساکنان کرخ که اغلب شیعه بودند به جای شرکت در این انقلاب، به سپاه طغرل پناه دادند و از آن‌ها حمایت کردند. (ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۱۶: ۳۱۴)

آن‌چه در این‌جا انسان را به تأمل وامی‌دارد این است که سنی‌ها بر اشغال‌گری هم کیشان خود شورش می‌کنند و به حاکم شیعی - ملک رحیم - کمک می‌کنند و از کشتن سپاهیان سنی مذهب، باکی ندارند، اما شیعه نه تنها به حاکم شیعی کمک نمی‌کند بلکه سپاه سنی مذهب را پناه می‌دهد و از آن‌ها حمایت می‌کند. به نظر می‌رسد دلیل اصلی این عکس‌العمل متفاوت از طرف شیعه و سنی را باید در عمل کرد حاکمان آل بویه جست‌وجو کرد و این‌که دولت آل بویه، دولتی بود که رواداری را سرلوحه امور خود قرار داده بود و فرقه‌ای را بر فرقه‌ای دیگر ترجیح نمی‌داد و شیعیان که توقع داشتند حاکمان شیعی آل بویه از آن‌ها حمایت کنند از آن‌ها دل‌خور بودند. اغلب اهل سنت از حکومت آل بویه رضایت کامل داشتند؛ زیرا بویه‌پیمان به زندگی عادی، مذهب، آیین و اعتقاداتشان کاری نداشتند و نه تنها آنان را در همه امور آزاد گذاشته بودند بلکه از آن‌ها حمایت هم می‌کردند. حاکمان آل بویه به آنان فرصت داده بود تا از آزادی‌های دینی و عقیدتی برخوردار شوند و با این اقدام همه مذاهب برابر شدند درحالی‌که تا پیش از آن، آزادی مذهبی تنها به یک گروه اختصاص داشت.

نتیجه

آل بویه نسبت به فرق مذهبی، از خود انعطاف و تحمل زیادی نشان می‌دادند و توانایی تحمل افکار و عقاید گروه‌های مخالف را داشتند. حاکمان آل بویه به همه دانشمندان و پیروان فرق و مذاهب مختلف آزادی عمل داده بودند تا بتوانند اعتقادات خود را ابراز کنند. پادشاهان بویه‌پس از افرادی با گرایش‌های مذهبی مختلف در امور سیاسی و حکومتی و انجام خدمات دولتی استفاده می‌کردند و شایسته‌سالاری را جایگزین تعصبات مذهبی خود کرده بودند. حاکمان آل بویه با وجود این‌که شیعه بودند، ولی بدون هیچ‌گونه تعصبی از افراد کاردان و مدیر در امور حکومتی خود بدون در نظر گرفتن گرایش‌های مذهبی آن‌ها استفاده می‌کردند که وجود افرادی با مذاهب مختلف در طبقه دبیران و وزیران، گواه

این مدعاست.

آل بویه با اینکه شیعه بودند و از نظر مذهبی هیچ‌گونه تعهدی نسبت به خلفای عباسی نداشتند، اقدامی در جهت ساقط کردن خلافت عباسی انجام ندادند. بویه‌یان در مناسبات خود با همسایگان دیگر، رواداری را سرلوحه امور خود قرار داده بودند و با مصر و روم نیز، ارتباط مناسبی داشتند. آل بویه در سایه رواداری مذهبی، قرن چهارم را به یکی از درخشان‌ترین دوران اسلامی تبدیل کردند که این قرن، به عنوان رنسانس اسلامی شناخته می‌شود. این شکوفایی فرهنگی و تمدنی بی‌گمان مدیون ایجاد فضای تحمل و شکیبایی عقاید و افکار مختلف می‌باشد که آل بویه خود حامی چنین فضایی بودند. رواداری مذهبی حاکمان آل بویه باعث ماندگاری این عصر در ذهن انسان‌های آزاداندیش شده است. پیامدهای سیاسی رواداری مذهبی آل بویه؛ تقویت موقعیت سیاسی آل بویه، ایجاد فضای باز سیاسی، عدالت در انتخاب وزیران و دبیران و ملاک قراردادن شایسته‌سالاری در عزل و نصب‌های حکومتی، آزادی پیروان ادیان و مذاهب بوده است.

منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین علی، *کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه علی هاشمی حائری، ج ۷، ۹، ۱۵، تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران، ۱۳۵۱.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، تحقیق عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲.
۳. ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون: العبر و دیوان المبتداء والخبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، ۳ و ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.
۴. ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، ج ۱، بیروت، دارصادر، بی تا.
۵. ابن عمرانی، محمد بن علی بن محمد، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به اهتمام تقی بینش، مشهد: بی تا، ۱۳۶۳.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرّم بن علی، *لسان العرب*، ج ۱، بیروت: دار صادر، ۱۹۵۶.
۷. ابن ندیم، محمد ابن اسحاق، *فهرست*، تصحیح محمد نجد، تهران: امر کبیر، ۱۳۶۶.
۸. ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن محمد بن جوزی، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۲.
۹. بارانی، محمدرضا و محمدعلی چلونگر، *هم‌گرایی و واگرایی در اندیشه سیاسی امامیه و حنابله در بغداد دوره آل بویه*، شیعه شناسی، سال هفتم، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۸۸.
۱۰. توحیدی، ابوحنیان، *مثالب الوزیرین*، دمشق: مطبوعات المجمع العلما العربی، ۱۹۵۶.
۱۱. راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، ج ۲، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴.
۱۲. سجستانی، عبدا... بن سلیمان، *رساله فی الکمال الخاص نبوغ الانسان*، تصحیح بدوی، بی جا: بی تا، بی تا.
۱۳. شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد، *مجمع الانساب*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۱۴. طقوش، محمدسهیل، *تاریخ الفاطمیین فی شمالی افریقیه و مصر و بلاد شام*، قاهره: دارالفنّاس، ۱۴۲۲.
۱۵. فرای، ریچاردن، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، جلد چهارم تاریخ ایران کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳.

۱۶. فولادوند، عزت‌الله؛ خرد در سیاست، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۷. کاهن، کلود، آل بویه، ترجمه یعقوب آژند، بی‌جا: مولی، بی‌تا.
۱۸. کبیر، مفیز الله، ماهی‌گیران تاجدار، ترجمه مهدی افشار، تهران: زرین، ۱۳۶۲.
۱۹. کرمر، جوئل، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۲۰. منتز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه ذکاوتی قراگزلو، ج ۱، تهران: سپهر، ۱۳۶۲.
۲۱. مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعرا بهار، به همت محمد رضانی، تهران: چاپخانه خاور، ۱۳۱۸.
۲۲. مدکور، محمدسلام، مناہج الاجتهاد فی الاسلام فی الاحکام الفقہیہ والعقائدیہ، کویت: جامعه الکویت، ۱۳۹۳.
۲۳. مسعودی، علی بن الحسن، مروج الذهب و معادن الجواهر، بیروت: دار الاندلس، ۱۳۸۵.
۲۴. مسکویه، ابوعلی، تجارب الامم، ترجمه، علی نقی منزوی، ج ۵۶، تهران: طوس، ۱۳۷۶.
۲۵. ممتحن، حسین علی، نهضت قرمطیان، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۱.
۲۶. منور، محمدبن، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، ۱۳۷۱.
۲۷. موسوی، سیدحسن، زندگی فرهنگی و سیاسی شیعیان در بغداد عباسیان، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۸. نعمه، عبدالله، فلاسفه شیعه، ترجمه سیدجعفر غضبان، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۲۹. همدانی، محمدبن عبدالملک، تکمله تاریخ الطبری، به اهتمام یوسف کنعان، ج ۱، بیروت: مکتبه الکاتولیکیه، ۱۹۵۸.

30. Oxford advanced learner's dictionary of cuarrent English ,oxford univevsity press ,1998.

تشیع بنگال هند در عصر نوابین مرشدآباد

اسماعیل جهان بین*

محمد زین العابدین**

چکیده

بنگال هند، پیش از ظهور اسلام، مسیر تجاری عرب‌ها و ایرانیان به چین بود. این امر و در پی ظهور اسلام، مردم این سرزمین را با اسلام آشنا ساخت؛ البته اطلاع دقیقی درباره ورود تشیع در بنگال، در دست نیست، ولی پیش از فتح بنگال توسط بختیار خلجی در قرن سیزدهم میلادی، شیعیان در لباس صوفیان وارد این سرزمین شدند. در قرن هفدهم میلادی شاه محمد شجاع فرزند شاه جهان، والی بنگال شد، اما او به عنوان نخستین والی شیعی نیز نتوانست برای گسترش تشیع، اقدام مؤثری انجام دهد. در اوایل قرن هجدهم میلادی، فردی شیعی به نام نواب مرشد قلی خان از طرف اورنگ‌زیب، والی آن جا گردید. او به تدریج اعلام استقلال کرد و سلسله نوابیت را در آن ناحیه تأسیس نمود و اقدامات زیادی برای گسترش تشیع انجام داد. فعالیت‌های وی، باعث پیشرفت چشمگیر علمی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و مذهبی شیعیان شد؛ با این وصف، درباره شیعیان بنگال در عصر نوابین مرشدآباد، تاکنون هیچ تحقیقی صورت نگرفته، لذا این پژوهش در صدد بیان وضعیت تشیع در عصر نوابین مرشدآباد است که از سال ۱۷۱۷ - ۱۸۸۰ میلادی، مجموعاً شانزده نواب شیعه به مدت ۱۶۳ سال در این سرزمین، حکومت کردند. در این دوره، پیشرفت‌های تشیع بنگال به اوج خود رسید. آغاز انحطاط این سلسله اواخر قرن نوزدهم میلادی است. توطئه و اشغال کمپانی هند شرقی، مهم‌ترین علت فروپاشی حکومت مقتدر نوابین، است. بنابراین، سؤال اصلی این است که وضعیت شیعیان بنگال در

* مدرس دانشگاه، عضو هیأت علمی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی - naserkiadeh@yahoo.com

** دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ تشیع جامعه المصطفی - Emam.history@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲۱

عصر نواین مرشدآباد چگونه بوده است؟ دستیابی به اوج دستاوردهای سیاسی، مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی در آن دوره، فرضیه این نوشتار است.

واژگان کلیدی

اسلام، تشیع، بنگال، نواب، مرشدآباد، هند، انگلیس، کمپانی هند شرقی.

مقدمه

سرزمین بنگال، تاریخی کهن دارد. از دوران پیش از اسلام، عرب‌ها و ایرانی‌ها با این منطقه آشنا بودند؛ زیرا بنگال گذرگاه دریایی برای دستیابی به چین بود. مسلمانان عرب قبل از ورود لشکر اسلامی به بنگال، وارد این سرزمین شده بودند. دیدگاه‌های متفاوتی درباره ورود اسلام در بنگال وجود دارد؛ اما بازرگانان عرب و ایرانی، از نخستین مسلمانانی بودند که وارد بنگال شدند و اسلام توسط بازرگانان، مبلغان، عارفان و صوفیان، به این سرزمین راه یافت. محمدبختیار خلجی اولین بار دولت اسلامی را تأسیس کرد. نواین مرشدآباد نخستین حکومت شیعی در بنگال را پایه‌گذاری نمودند که بیش از یک قرن به طول انجامید. پایتخت این حکومت در این دوره، مرکز شیعیان و سادات بود و نشست‌های علمی و دینی حاکمان شیعی با علمای شیعه برگزار می‌شد. این دوره برای تشیع بسیار اهمیت دارد؛ چون در این دوره تشیع پیشرفت چشم‌گیری داشت و آثار آن هنوز پابرجا هستند. بررسی این دوره در مباحث پیش‌رو دنبال می‌شود:

تاریخچه مرشدآباد

در قرن هفتم میلادی، پایتخت امپراتور بنگال، شاشانک، در مرشدآباد بود و در قرن هجدهم، مقر نواین بنگال و مهم‌ترین مرکز فرهنگی شیعه در هند شمالی به‌شمار می‌آمد. پیش از قرن هجدهم، مرشدآباد یکی از مراکز مهم تجاری، سیاسی و ادبی ایالت بنگال به‌شمار می‌رفت. مساجد و آثار بنای منهدم شده قرن شانزدهم در این شهر هنوز هم وجود دارد. آثار اسلامی باقی‌مانده آن دوران، دلالت دارند که مرشدآباد پیش از قیام مرشد قلی‌خان، مرکز مهم ادب، هنر، بازرگانی و سیاست بوده و فرهنگ و تمدن اسلامی در این سرزمین وجود داشته است (خان، ۲۰۰۷: ۲۲). در سال ۱۷۰۴ میلادی، پایتخت را از داکا^۱

۱. پایتخت فعلی کشور بنگلادش.

به مقصودآباد منتقل کرد و به نام مرشد قلی خان، مرشدآباد شد^۱ و قصر، قلعه، دربار و مساجد در دوره وی ساخته شد (خان، ۲۰۰۷: ۴۷۳). مساحت آن ۵۳۲۴ کیلومترمربع و جمعیت آن طبق آمار سال ۲۰۱۱ میلادی ۵،۸۶۶،۵۶۹ نفر است (بهتاچارچ، ۲۰۱۱: ۴۱). که ۱۲،۴۹ درصد آن شهرنشین و ۵۴،۳۵ درصد آن باسوادند؛ هم‌چنین ۶۰،۷۱ درصد را مردان و ۴۷،۶۳ درصد را زنان تشکیل می‌دهند (مونرماثرُبک، ۲۰۱۱: ۴۷۳).

مرشدآباد از عصر حکومت نواب مرشد قلی خان (۱۷۱۷-۱۷۲۷ میلادی) تا دوره نواب منصور علی خان (۱۸۳۸-۱۸۸۰م) مرکز شیعیان و سادات بود. پیش از آن، در این شهر شیعیان رفت‌وآمد داشتند (خان، ۲۰۰۷: ۲۲-۲۴) و نشست‌های علمی و دینی حاکمان شیعی با علمای شیعه در این شهر برگزار می‌شد (K.K. Dutta، ۱۳۷: ۱۹۹۸). در مرشدآباد بازرگانان ترک، عرب و ایرانی ساکن بودند. این شهر محل اتصال زبان‌های فارسی، ترکی و عربی (خان، ۲۰۰۷: ۲۳) و افزون بر آن، حلقه ارتباط هند شمالی و بنگال شرقی بود (اکرام، ۱۹۹۶: ۶۲۵).

تا سال ۲۰۱۱ میلادی در مرشدآباد، حدود هشتصد خانواده شیعه سکونت داشتند. در این شهر، صدها مسجد، حسینیه و عزاخانه وجود دارد. حکومت خانواده نوابین شیعی مرشدآباد از بین رفته؛ اما برخی از قصرها هنوز هم در اختیار فرزندان آنان قرار دارد. این خانواده هنوز هم بین عموم مردم مرشدآباد جایگاه ویژه‌ای دارند و کنار آنان، مانند گذشته، در مراسم عزاداری شهدای کربلا شرکت می‌کنند. وضعیت دینی و اخلاقی جوانان خانواده نوابین، خوب است اما از لحاظ علمی و آموزشی در وضعیت مناسبی نیستند. شیعیان با پیروان ادیان دیگر روابط خوبی دارند.

تاریخ اجمالی دوره نوابین

بنگال از سال ۱۷۱۷-۱۷۶۵ میلادی (۴۸ سال)، تحت حکومت نواب‌های کمابیش مستقل قرار داشت (اسعدی، ۱۳۶۹ شمسی، ج ۲: ۲۶)؛ یعنی از زمان حکومت مرشد قلی خان تا دوره حکومت میرجعفر. سپس در سال‌های ۱۷۶۵-۱۸۸۰ میلادی یعنی از زمان حکومت نواب ناظم‌الدین علی خان تا نواب منصور علی خان، نُه نواب شیعه که دست‌نشانده انگلیسی‌ها بودند، به عنوان ناظم بر بنگال حکومت راندند. خلاصه این که مجموعاً شانزده نواب شیعه به مدت ۱۶۳ سال در سرزمین بنگال، بهار و اریسه حکومت کردند.

۱. شهر مرشدآباد از شهر معروف هند، کولکاتا ۱۹۷ کیلومتر دور است.

تأسیس سلسله حکومت‌های ایالتی شیعی در قرن هجدهم میلادی در بنگال، و گسترش نفوذ و سلطه اعیان شیعی بر امپراتورانشان که قادر نبودند از قدرت خود دفاع کنند، شیعیان را بر آن داشت تا عقاید خود را اعلام نمایند (رضوی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۶). حکومت‌های مستقلی که در قرن هجدهم به وجود آمدند، اغلب حاکمان آن شیعه بودند. نخستین حکومت در مرشدآباد بود مرشد قلی خان آن را بنیان نهاد. مرکز فرهنگ این حکومت بزرگ مرشدآباد، عظیم‌آباد و جهانگیرنگر^۱ بود (اکرام، ۱۹۹۶: ۶۱۸). نواین مرشدآباد عبارت بودند از:

۱. مرشد قلی خان (حک ۱۷۱۷-۱۷۲۷م)

او مؤسس نوایت در بنگال بود. فعالیت او در بنگال به عنوان رئیس قوه قضاییه این ایالت آغاز شد و به منصب ناظم بنگال و اریسه رسید. وی معاون والی ایالت بیهار و سردار لشکر در چند شهر دیگر هند بود. در آغاز قرن هجدهم میلادی، زندگی فعال مرشد قلی خان به اتمام رسید. درباره پدر و مادر و خانواده مرشد قلی خان، اطلاعاتی در دست نیست. یکی از امیران به نام حاج شفیع در شهر اصفهان او را به فرزندی گرفت و تربیت کرد. بعد از وفات حاج شفیع، مرشد قلی به هندوستان رفت و سردار لشکر مغول شد. او از طرف امپراتور شاه جهان در سال ۱۶۳۵ میلادی، در کامان پهباری بسیاری از شورشیان را کشت (آشنا، ۲۰۰۹: ۲۱۷). وقتی اورنگ‌زیب در سال ۱۶۵۲ میلادی نایب‌السلطنه دکن شد، با کمک مرشد قلی اصلاحاتی در امور مالی انجام داد (سراج الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۱۹). وقتی اورنگ‌زیب پادشاه هندوستان شد، او را در سال ۱۷۰۱ میلادی حاکم بنگال نمود و به او لقب «کار طلب خان» داد. بدین گونه مرشد قلی خان، حکمران بنگال شد (سلیم احمد، ۱۹۹۶: ۲۶) و نخست به شهر داکا رسید. او با عظیم‌الدین، ناظم بنگال آن زمان اختلاف داشت. اورنگ‌زیب در سال ۱۷۰۲ به او اجازه داد تا در مرشدآباد اداره و دفتر تشکیل دهد. مرشد قلی دارای بنگال را افزود و در سال ۱۷۰۳ به جنوب هندوستان رفت و از اورنگ‌زیب لقب «مرشد قلی خان» گرفت.

مرشد قلی مالیات بنگال را برای اورنگ‌زیب ارسال می‌کرد. امپراتور نیز منتظر دریافت این دارایی بود (سعیدالحق، ۳۵۲). بعد از درگذشت اورنگ‌زیب (۱۷۰۷م)، در دوره پادشاه بهادرشاه، مرشد قلی را به جنوب هند فرستادند؛ اما بعد از دو سال (۱۷۱۰م) بار دیگر به

۱. اسم قدیم پایتخت بنگلادش داکا، جهانگیرنگر بوده است.

بنگال برگردانده شد. در سال ۱۷۱۳ میلادی فرخنده سیر پسر فرخ سیر، جانشین حکمران شد. او بعد از درگذشت فرخنده سیر، نایب حکمران بنگال گردید و در سال ۱۷۱۶ به سمت فرماندهی بنگال رسید و لقب «جعفرخان» کسب کرد و بعد از آن، به او لقب «مؤتمن‌الملک علاءالدوله جعفرخان ناصری ناصر جنگ بهادر» داده شد. وی در سال ۱۷۱۷ پایتخت ایالت را از داکا به مرشدآباد منتقل کرد (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۱۴). بدین‌گونه مرشد قلی‌خان، در سال‌های ۱۷۰۰-۱۷۱۷ میلادی از طرف حکومت مغولی، رئیس کل مالیاتی و والی بنگال شد (پی هاردی، ۱۳۶۹: ۶۹). مرشد قلی در سال ۱۷۲۲ همه سرزمین بنگال را پیمود و زمین‌داری را اصلاح کرد. او به گرفتن مالیات، سخت پای‌بند بود و قانون‌شکنان را مجازات می‌کرد. در نتیجه، دادوستد داخلی بنگال پیشرفت کرد. مرشد قلی‌خان مسجدی به نام کارطلب‌خان (مسجد بیگم بازار) و مسجد جامع مرشدآباد ساخت. او خیلی مذهبی بود و هیچ‌گاه از شریعت منحرف نشد. او از قرآن نسخه‌برداری می‌کرد و به مقامات مقدس هدیه می‌نمود. او پیرو مذهب تشیع بود (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۱۵) و در سی ژوئیه سال ۱۷۲۷ دنیا را ترک گفت.

۲. شجاع‌الدین محمدخان

وی در سال‌های ۱۷۲۷-۱۷۳۹ میلادی نواب بنگال بود. شجاع‌الدین از خانواده شیعه به‌شمار می‌آمد و با جنت‌النساء، دختر نواب مرشد قلی‌خان ازدواج کرد و فرزندى به‌نام سرفرازخان از آن دو به دنیا آمد. مرشد قلی‌خان نوه خود، سرفرازخان را بسیار دوست داشت، لذا او را جانشین خود کرد. بنابراین، روابط بین پسر و پدر بر سر قدرت تیره شد و با وساطت بیوه مرشد قلی‌خان اختلاف رفع گردید. شجاع‌الدین بعد از درگذشت پدرزن خود، مرشد قلی‌خان، حاکم بنگال شد. او هنگام مرگ پادشاه هند، اورنگ‌زیب، استقلال حکومت خود را در بنگال اعلام کرد (سراج الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۵۹). شجاع‌الدین بعد از به دست گرفتن قدرت، فرزند دیگرش به‌نام محمدتقی را در اریسه و داماد خود مرشد قلی‌خان دوم را در داکا جانشین خود ساخت. سرفرازخان نیز والی بنگال شد. او عالم چاند والی اریسه را نایب اراضی مرشدآباد کرد. شجاع‌الدین با زمین‌داران، روابط مصالحت‌آمیز داشت و زمین‌دارانی را که در دولت پیشین زندانی بودند، آزاد ساخت. او کارمندی را که برای پرداخت مالیات بر مردم سخت می‌گرفتند، به آنان مجازات می‌کرد. وی از زمین‌داران، پانزده میلیون روپیه مالیات گرفت و به خزانه دهلی فرستاد، لذا امپراتور

محمدشاه، به او لقب «مؤمن‌الملک شجاع‌الدوله اسد جنگ» داد. در دوران شجاع‌الدین، در دهلی ارزانی فراوان بود. او امور مملکت را به حاجی احمد، عالم چاند، جگت‌سیتته و فتح‌چاند واگذار کرد. امیران مذکور بین دو فرزند شجاع‌الدین، سرفرازخان و تقی‌خان، اختلاف ایجاد می‌کردند و از یکدیگر سعایت می‌نمودند و به جان هم‌دیگر می‌انداختند؛ اما با دخالت مادر سرفرازخان مشکل حل شد.

در سال ۱۷۳۳ سرزمین بیهار در ایالت بنگال ادغام شد. شجاع‌الدین این سرزمین را به چهار قسمت تقسیم کرد. منطقه مرکزی را برای خود گذاشت، علی وردی خان را در منطقه بیهار، مرشد قلی‌خان دوم را در ناحیه داکا گماشت. بعد از مرگ محمدتقی‌خان، مرشد قلی‌خان دوم به منطقه اریسه منتقل گردید و سرفرازخان در داکا جانشین شد. در دوران شجاع‌الدین، بنگال امنیت کامل داشت. مدتی زمین‌دار افغانی، بدیع‌الزمان در ناحیه بیربهم، شورش کرد؛ اما علی وردی‌خان و سرفرازخان او را سرکوب کردند. شجاع‌الدین در سال ۱۷۳۹ میلادی از دنیا رفت و در مرشدآباد دفن شد.

۳. سرفرازخان (حک ۱۷۴۰-۱۷۵۶م)

وی فرزند شجاع‌الدین در سال ۱۷۳۹ میلادی با لقب «علاء‌الدین حیدر جنگ» بر تخت حکومت بنگال نشست (سراج‌الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۵۹). او در زندگی شخصی مذهبی اما در امور دولتی کم‌تجربه بود. طبق وصیت پدر، در امور مملکت تغییرات چشم‌گیری انجام نداد. حاجی احمد، عالم چاند و جگت‌سیتته را در سیمت‌های خودشان نگه داشت. آنان از کم‌تجربی و ضعف سرفرازخان بهره بردند و کوشیدند او را از حکومت برکنار سازند. او بعد از آشکار شدن توطئه، حاجی احمد را از ریاست قضایی برکنار کرد. حاجی احمد، برادر کوچکش علی‌وردی‌خان را که در آن زمان جانشین ناظم در بیهار بود، رقیب سرفرازخان کرد و حمایت عالم چاند و جگت‌سیتته را جلب نمود. در این زمان، علی‌وردی‌خان از طرف حکومت مغول، حکمرانی بنگال، بیهار و اریسه را رسماً از آن خود ساخت. در این دوران، نادرشاه دهلی حمله کرد. علی‌وردی‌خان برای سرکوبی سرفرازخان حرکت نمود و بین طرفین در منطقه گیریا جنگ شدید رخ داد و سرفراز کشته شد. فرماندهان سرفرازخان، مانند میرحبیب، شمشیرخان و گووُدهرسنگه در مقابل دشمنان، بی‌طرف ماندند و فرمانده مورد اعتماد او، غوث‌خان با شجاعت جنگید و کشته شد. بعد از کشته شدن سرفرازخان، حکومت سلسله مرشد قلی‌خان در تاریخ بنگال به پایان رسید.

۴. علی وردی خان (حک ۱۶۷۶-۱۷۵۶م)

اسم اصلی علی وردی خان، میرزا محمدعلی و لقب او «شجاع الملک»^۱ بود (مؤنرماثرَبُک، ۲۰۱۱: ۴۸۷). پدرش شاه قلی خان میرزامحمد مدنی، عرب‌نژاد و از کارمندان دربار میرزا اعظم شاه، پسر دوم اورنگ زیب به شمار می‌آمد. مادرش از قبیله ترک افشار خراسان و دختر نواب عقیل خان بود. علی وردی خان فرمانروایی ایرانی جوان، زیرک و سیاست‌مدار بود (مظفر، ۱۳۷۹: ۳۳۷). بعضی نویسندگان او را الله‌وردی خان نیز گفته‌اند (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۱۵؛ مظفر، ۱۳۷۹: ۳۳۷). وی اندکی بعد از درگذشت امپراتور دهلی، اورنگ‌زیب (سراج الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۳۷). در سال ۱۷۴۰ میلادی سرافرازخان، فرمانروای بنگال، بیهار و اریسه، را مغلوب ساخت و این سه ایالات مهم هند را زیر سلطه خود درآورد (اسعدی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۶) و در سال‌های ۱۷۴۰-۱۷۵۶ میلادی، نواب مستقل این سه ایالت شد (اسپییر، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۰۷). او بعد از شکست دادن سپاه مرآت‌ها (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۱۴) در بنگال امنیت برقرار کرد (مؤنرماثرَبُک، ۲۰۱۱: ۴۸۷). علی وردی خان شیعه و بسیار دانا بود و با همه مردم طبق شخصیت‌های آنان رفتار می‌کرد (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۱۵). او همیشه آدم‌های شرور و منافق را تحت کنترل نگه می‌داشت تا توطئه نکنند (بهبهانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۱۳۷۵: ۴۶۸-۴۶۹).

علی وردی خان در سال ۱۷۴۱ میلادی بر بنگال، بهار و اریسه حکومت خود را پابرجا کرد؛ اما در سال‌های ۱۷۴۲-۱۷۵۱ مرات‌ها به حکومت او حمله کردند. و او حملات مکرر آن‌ها را دفع کرد (اسپییر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۷). بنگال در نتیجه تهاجمات مرات‌ها، فلج شده بود؛ اما او با حمایت محمدشاه، در بنگال، بهار و اریسه مستقل شد. وضعیت سراسر کشور به سبب سقوط حکومت مغولان، حمله نادرشاه، تهاجمات مرآت‌ها و توطئه‌های انگلیسی‌ها، وخیم بود (فهیمی، ۲۰۰۹: ۳۴۱). علی وردی برای حل این مشکلات تلاش‌های فراوان نمود. او در آخر عمر، نوۀ خود، سراج‌الدوله را جانشین خود ساخت (مظفر، ۱۳۷۹: ۳۳۷) و ده یا شانزدهم آوریل ۱۷۵۶ میلادی (اسپییر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۸) بر اثر بیماری استسقا درگذشت (بهبهانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۶۷).

علی وردی بعد از توافق‌نامه صلح سال ۱۷۵۱ میلادی با مرات‌ها، در بنگال فعالیت‌های زیادی را آغاز کرد. او مناطقی را که در اثر جنگ با مرات‌ها تباه شده بود، از دوباره آباد

۱. علاوه بر لقب مذکور، نامبرده دارای القاب حسام‌الدوله، مهابت جنگ، نواب ناظم بنگال بیهار و اریسه بوده است.

ساخت و به کشاورزان کمک کرد. حکومت او منظم و توأم با آرامش بود. کار و کسب رونق داشت و بر ثروت هنگفت این ایالت افزوده شد (نهر، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۶۳). علی وردی سه دختر به نام‌های مهرالنساء بیگم، عرف گهسیتی بیگم، منیرا بیگم و آمنه بیگم داشت. او بسیار شجاع، بود و از فواحش و مسکرات دوری می‌جست. او به علماء، سادات و دانشمندان محبت می‌ورزید (بهبهانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۶۶) و مرید عالم بزرگ شیعی، علامه سید محمد علی بود (اکرام، ۱۹۹۶: ۶۲۶). علی وردی خان بعد از نماز عصر، نشست‌های علمی و دینی ترتیب می‌داد. دانش‌وران در حضور او به عنوان تیرک متون کتاب‌های امامیه می‌خواندند و درباره آن‌ها بحث می‌کردند. حدود دو ساعت درباره مسائل دینی و علمی گفت‌گو می‌شد (اکرام، ۱۹۹۶: ۶۲۷-۶۲۸).

۵. میرزا محمد سراج‌الدوله (حک ۱۷۵۶-۱۷۵۷م)

وی متولد ۱۷۳۳ میلادی، نوه علی وردی خان (سراج‌الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۵۹) و فرزند نواب زین‌الدین احمدخان هیبت جنگ پسر حاجی احمد (بهبهانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۶۷) و مادرش آمنه بیگم بود. دوران تعلیم او در منزل پدر بزرگ مادری سپری شد و از علی وردی خان مملکت‌داری آموخت. علی وردی او را فرمانده ارتش دریایی منطقه داکا کرد. او در سال ۱۷۴۶ میلادی در جنگ علیه مرات‌ها، در کنار علی وردی بود. او سراج‌الدوله را در ماه مه سال ۱۷۵۲ جانشین خود ساخت. بعد از درگذشت علی وردی خان، سراج‌الدوله، آخرین حاکم خودمختار شیعه بنگال شد. وی در بیست سالگی، حکومت بنگال را به دست گرفت. از همان آغاز حکومت او دچار بحران‌های پیاپی شد. حکومت بنگال برای او دردساز بود و مشکلات زیادی ایجاد کرد؛ چون اوضاع بنگال آشفته بود. او در این مدت کوتاه با مخالفت‌های شدید خانواده و دشمنان خارجی روبه‌رو شد. سرشناسان هندو از این که اقلیتی مسلمان بر آنان حکومت کنند ناراضی بودند (اسپیئر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۸). برخی از امیران مانند گهسیتی بیگم، راج بلب، میرجعفر و شوکت جنگ، دشمن سرسخت او شدند. سراج‌الدوله نیز دارایی‌های گهسیتی بیگم را ضبط نمود و اختیارات او را محدود ساخت. علاوه بر این، سراج‌الدوله در مقامات مهم دولتی افراد مورد اعتماد خود را گماشت. میرمردان (مدن) به جای می جعفر بخشی و به عنوان موهن لال پیشکار دیوان‌خانه منصوب شدند. تخت‌نشینی سراج‌الدوله برای بعضی از امیران بزرگ، نوعی تهدید بود. چون نواب به‌جای حمایت از امیران قدیم، به افراد، قبایل و مذهب دیگر، قدرت و مقام

بخشید. از طرف دیگر، انگلیسی‌ها تسلط خود را در سال ۱۶۹۴ آغاز کردند و در سال ۱۷۱۶ قدرت آن‌ها به اوج رسید. آنان بدون اجازه نواب سراج‌الدوله، انبارها و خانه‌های مسکونی در اطراف حصار قلعه محکم شهر کولکاتا ساختند. با وجود دستور نواب، انگلیسی‌ها از این کار دست برنداشتند و حمله‌گری کردند (اسپیئر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۹). زمانی که انگلیسی‌ها دستور نواب درباره جلوگیری استحکامات کولکاتا و تحویل دادن پسر خائن راج بلبه، کرشن داس را رد کردند، او به شدت خشمگین شد و در قاسم بازار کاخ تجارتهی انگلیسی‌ها را تحریم نمود و کولکاتا را تصرف و انگلیسی‌ها را از بنگال اخراج کرد. انگلیسی‌ها به جزیره فولتا پناه بردند (سراج الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۵۹) و کولکاتا سقوط کرد. (اسپیئر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۹). بعد از مدتی، به سبب حمله به کولکاتا و آمدن پی‌درپی ارتش انگلیس از مدارس، بین نواب و انگلیسی‌ها توافق نامه علی‌نگر برقرار شد و نواب رضایت داد خسارت‌هایی را که انگلیسی‌ها در کولکاتا بر اثر حمله متحمل شده بودند، پرداخت کند. بعد از این، شرارت‌های انگلیسی‌ها روزبه‌روز اضافه شد و به طور سری برای جنگ آماده شدند. آن‌ها در صدد جانشین برای سراج‌الدوله بودند تا بتوانند خواسته‌های خود را برآورده سازند. آنان میرجعفر، جگت‌سیتة و بعضی از امیران حریص را از خود مطمئن کردند. کمپانی به فرماندهی کلائیو و وات سن، به طرف مرکز حکومت سراج‌الدوله، (مرشدآباد) حرکت کرد. سراج‌الدوله در ۲۳ ژوئن ۱۷۵۷ در میدان پلاسی مقابل ارتش مجهز استعمارگر انگلیس ایستاد. بدین گونه او نخستین کسی بود که علیه انگلیسی‌ها قیام کرد. وی فردی عمیقاً مذهبی بود (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۱۴).

این نواب غیرتمند شیعی، نهضتی بر ضد انگلیسی‌ها آغاز کرد و برای خروج آن‌ها از کولکاتا و قاسم بازار تلاش نمود (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۳۶۰). کمپانی هند شرقی، کولکاتا را پایگاه خویش قرار داده بود و پس از کسب قدرت، به مصاف با سراج‌الدوله برخاست و در یک توطئه، وی را مجبور به فرار ساخت. سرانجام سراج‌الدوله کشته شد و کمپانی هند شرقی به یک قدرت بزرگ سیاسی تبدیل گردید (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۱۷-۱۸) و موجب نفوذ آنان در شمال شرقی هند شد (شریفی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). عمال کمپانی بانفوذ در ایالت بنگال و شرکت در تحریکات و دسته‌بندی‌های درباریان و امیران محلی، توانستند مقاومت سراج‌الدوله، را درهم بشکنند و با پیروزی بر او در جنگ پلاسی، راه تسلط و نفوذ کامل خود را بر هند هموار سازند.

از آن پس، نفوذ انگلیسی‌ها با سرعت در سراسر هند گسترش یافت (شریفی، ۱۳۸۷:

۱۴۰). سرانجام پسر میرجعفر نیز در سوم ژوئیه ۱۷۵۷ در مصاف با انگلیسی‌ها در راه پتنه به دستور میرن، کشته شد (السعدی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۷). و قربانی توطئه خائن داخلی و استعمارگران خارجی گردید (آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۱۴).

بعد از مطالعه دقیق تاریخ نوابین مرشدآباد، معلوم می‌شود که علت‌های مختلفی درباره سقوط و انحطاط حکومت مقتدر نوابین شیعی بنگال هند، وجود دارد. به علت وسیع نبودن این تحقیق، از بین آنان، فقط به مهم‌ترین علت‌ها اشاره می‌شود:

- توطئه هندوها؛
- خیانت منصب‌داران؛
- پذیرش مشورت نادرست؛
- توطئه مشترک انگلیسی‌ها و خائنان داخلی؛
- عسرت‌طلبی نوابین و رقابت امیران؛
- کم‌سن و کم‌تجربه بودن سراج‌الدوله؛
- اهمیت ندادن به انگلیسی‌ها؛
- آگاهی نداشتن سراج‌الدوله و ارتش او به آموزش پیشرفته نظامی؛
- دستگاه اطلاعاتی ضعیف.

۶. میرجعفر علی خان (حک ۱۷۵۷-۱۷۶۰م)^۱

وی از نسل عرب و فرزند سیداحمد نجفی بود. او در تلاش معاش به هندوستان آمد. سید احمد در نجف اشرف داروغه و در واقع، مستأجر حمام وقف‌شده حضرت امیرمؤمنان (ع) بود. او به علت ترس از حاکمان وقت، از آن‌جا فرار کرد و به بندر سورت در گجرات پناه برد. میرجعفر در سورت به دنیا آمد. وقتی بزرگ شد به خدمت علی وردی رسید و فرمانده سپاه او گردید و در دستگاه حکومت قرار گرفت. او رفته‌رفته به سبب حسن خدمت، دل علی وردی را به دست آورد؛ به طوری که همشیره ناتنی خود شاه خانم را به عقد میرجعفر در آورد و او را معاون خویش نمود (بهبهانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۶۸-۴۶۹). بعد از درگذشت علی وردی، میرجعفر علیه سراج‌الدوله شورش کرد و سراج‌الدوله او را از مقامش برکنار نمود. بدین‌گونه انگلیسی‌ها برای خلع حکومت سراج‌الدوله، در آوریل ۱۷۵۷ میرجعفر را با خود همراه کردند. میرجعفر نیز در جنگ پلاسی به سراج‌الدوله خیانت کرد و

۱. متوفی ۱۷۶۵ میلادی.

سراج‌الدوله به دستور میرن، پسر میرجعفر، به دست محمدی بیگ کشته شد. کلائیو در ۲۹ ژوئن، میرجعفر را بر تخت حکومت نشاند (مظفر، ۱۳۷۹، ۳۳۷)؛ اما حاکم اصلی، کمپانی هند شرقی بود (اکرام، ۱۹۹۷: ۷۳) و انگلیسی‌ها از میرجعفر سوءاستفاده نمودند و سراسر بنگال را تصرف کردند. میرجعفر مانع ظلم‌های انگلیسی‌ها بر مردم این سرزمین می‌شد (مظفر، ۱۳۷۹: ۳۳۷) و انگلیسی‌ها گمان می‌کردند که او طلا و جواهرات زیادی مخفی نموده است (اسپیر، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۱۱) و نمی‌خواهد به انگلیسی‌ها بدهد. هنری وانسیتارت^۱ در اکتبر ۱۷۶۰ میلادی (سراج‌الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۶۰)، او را معزول کرد و داماد او، میرقاسم را به جای وی نشاند (اسعدی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۷)؛ البته میرقاسم با انگلیسی‌ها درگیر شد (فهمی، ۲۰۰۹: ۳۶۱). کمپانی هند شرقی بعد از پیروزی در جنگ بکسر در سال ۱۷۶۳ میلادی با میرقاسم، او را بر کنار کرد (سراج‌الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۶۰) و میرجعفر را دوباره در سال‌های ۱۷۶۳-۱۷۶۵ به فرمانروایی بازگرداندند (مونرماثرَبُک، ۲۰۱۱: ۴۳۴-۴۳۵)؛ اما قدرت در سراسر بنگال در دست انگلیسی‌ها بود (مظفر، ۱۳۷۹: ۳۳۷) و میرمحمدجعفرخان، (بهبهانی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۶)، تحت حمایت انگلیس حکومت می‌کرد (اسعدی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۷). او در سال ۱۷۶۵ میلادی از دنیا رفت (سراج‌الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۶۰).

۷. میرقاسم علی خان (حکومت ۱۷۶۰-۱۷۶۳م)

کمپانی هند شرقی در بیستم اکتبر ۱۷۶۰ میرجعفر را از قدرت خلع کرد و داماد او، میرقاسم را بر تخت حکومت مرشدآباد نشاند (اسپیر، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۲). او برای استقلال بنگال تلاش کرد (فهمی، ۲۰۰۹: ۳۴۸). و در اوایل حکومت، بر خلاف تمایل درونی خود، به نفع انگلیسی‌ها فعالیت می‌نمود، مثلاً در سال ۱۷۶۰ منطقه وَرَدَه‌مان را به کمپانی هند شرقی واگذار کرد. میرقاسم برای جلب حمایت انگلیسی‌ها، مجبور شد حتی با مسلمانان درگیر شود (مونرماثرَبُک، ۲۰۱۱: ۴۶۳-۴۶۸). پرداخت قرض‌های میرجعفر که انگلیسی‌ها بر او تحمیل کرده بودند، به عهده میرقاسم بود. علاوه بر این، او به پرداخت دویست هزار پوند به انگلیسی‌ها ملزم شد. او به انگلیسی‌ها دارایی‌های زیادی داد لذا حکومت مستقل بر این سرزمین را حق خود می‌دانست. بنابراین، دو نیروی جداگانه برای کسب قدرت بیش‌تر فعال شد. در نتیجه، احتمال جنگ وجود داشت؛ اما به سبب دانشمندی میرقاسم و

۱. Henry Vansittart فرماندار انگلیس در بنگال (۱۷۶۰-۱۷۶۴م) و جانشین کلائیو.

اختلافات درونی انگلیسی‌ها، جنگ سه سال عقب افتاد.

میرقاسم از پادشاه مغول، شاه عالم دوم فرمان حکومت گرفت. انگلیسی‌ها به علت داشتن نیروی دریایی به مدت پنجاه سال در مناطق سطوح پایین دریای گنگ، قدرت زیادی کسب کرده بودند. میرقاسم نقشه‌ای طراحی کرد تا انگلیسی‌ها در آن مناطق محدود بمانند و کشتی‌های آنان نتوانند در ناحیه شمالی گنگ وارد شوند. او با هدف تشکیل ارتش قدرتمند برای جلوگیری از دخالت‌های کمپانی، تصمیم گرفت پایتخت را از مرشدآباد به مونگیر منتقل سازد، اما برای این کار، ثروت زیادی لازم بود، لذا زمین‌هایی را که قابل کاشت نبود، آباد کرد و مالیات مقرر ساخت. او در مورد زمین‌های کشاورزی اصلاحاتی انجام داد و مالیات را اضافه کرد. بدین‌گونه درآمدهای دولتی افزایش یافت و حقوق باقی‌مانده سپاه و کارمندان پرداخت شد. هم‌چنین او به ضررهایی رسیدگی کرد که به سبب مفاسد کارمندان کمپانی به حکومت وارد شده بود. چون انگلیسی‌ها از مجوز بازرگانی سوءاستفاده می‌کردند، میرقاسم مانع آنان شد که این کار ناراحتی انگلیسی‌ها را باعث شد.

وقتی انگلیسی‌ها دارایی حکومت میرقاسم را کاملاً گرفتند و دیگر چیزی نماند، از او ناراحت شدند و در سال ۱۷۶۲ میلادی علیه او لشکر کشیدند (فهمی، ۲۰۰۹: ۳۶۱). میرقاسم در سال ۱۷۶۳ نیروی مسلحی به سبک اروپاییان تأسیس کرد و به خوبی در مقابل نظامیان کمپانی مقاومت نمود (اسپیر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۴۶). نخست در منطقه پتنه درگیری آغاز شد. میرقاسم در مقابل فعالیت‌های ناروای ایس نماینده کمپانی، نتوانست مقاومت کند، لذا علیه انگلیسی‌ها علم استقلال بلند کرد؛ وی پس از قتل ۱۵۰ انگلیسی در پتنه، در سال ۱۷۶۳ میلادی شکست خورد (اسعدی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۷). سپس به تدریج این جنگ در مناطق کتوا، مرشدآباد، گیریا، سوتی، اودوی و مونگیر نیز رخ داد (سراج الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۶۰). علت شکست او نفاق سردارانش بود. میرقاسم سرمایه خود را برداشت و از بنگال گریخت (بهبهانی، ۱۳۷۵: ۲۹۷). وقتی او طعم تلخ ظلم انگلیسی‌ها را احساس کرد (مظفر، ۱۳۷۹: ۳۳۷)، به شهر پتنه آمد (فهمی، ۲۰۰۹: ۳۴۸) و از آخرین امپراتور مغول، جلال‌الدین علی جوهر ملقب به شاه عالم، و شجاع‌الدوله، حاکم آوده، درخواست کمک کرد (اسعدی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۷). نواب آوده، شجاع‌الدوله و امپراتور ضعیف، شاه عالم دوم، از نهضت میرقاسم علیه انگلیسی‌ها، حمایت کردند. بدین‌گونه این رهبران سه ناحیه هند، برای نجات بنگال از چنگال انگلیسی‌ها هم‌پیمان شدند.

میرقاسم، شجاع‌الدوله و شاه عالم دوم، به سوی شرق هندوستان حرکت کردند (فهمی، ۲۰۰۹: ۳۴۸). شاه عالم تلاش کرد قسمتی از بنگال را برای خود حفظ کند (شیمل، ۱۳۸۶: ۶۵)؛ اما در ۲۲ اکتبر ۱۷۶۴ میلادی در میدان بکسر^۱ مجبور به عقب‌نشینی شد (اسپییر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۱۱) و انگلیسی‌ها تحت فرمان هکتور مونرو (اسعدی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۷) آنان را شکست دادند (سراج الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۶۰؛ فهمی، ۲۰۰۹: ۳۴۸). امپراتور مغلوب، شاه عالم بن کام بخش بن اورنگ زیب بعد از شکست، بنگال، بهار و اریسه را به انگلیسی‌ها واگذار کرد. میرقاسم ناپدید گشت و در نزدیکی دهلی در سال ۱۷۷۷ درگذشت.

نوابین غیرمستقل بنگال هند

انگلیسی‌ها در اواسط قرن نوزدهم میلادی به حکومت مرشدآباد خاتمه دادند (احمد، ۱۹۹۶: ۲۶) و نوابین بعدی که دست‌نشانده کمپانی هند شرقی بودند، به نام ناظم، حکومت می‌کردند و خودشان را نواب خطاب می‌نمودند. همه این نوابین، شیعه‌مذهب بودند؛ البته درباره زندگی فردی، اجتماعی، مذهبی و فعالیت‌های سیاسی آنان اطلاعات زیادی در تاریخ نیست. در لابه‌لای بعضی از مطالب، ذکری از آنان وجود دارد. اکنون درباره آنان مختصر توضیح داده می‌شود.

سید ناظم‌الدین علی خان (۱۷۴۷ - ۱۷۶۶م) بعد از درگذشت میرجعفر علی‌خان (سراج الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۶۰) به نام میرپهلوری، در سال‌های ۱۷۶۵-۱۷۶۶ میلادی نواب بنگال، بهار و اریسه شد. او از دودمان سادات نجفی‌ها و به نام «شجاع‌الملک ناظم‌الدوله نواب ناظم، ناظم‌الدین علی‌خان بهادر مهابت جنگ» معروف بود. او پسر دوم میرجعفر، از همسر سوم منی بیگم بود. او به عنوان نهمین نواب بنگال بر تخت مرشدآباد نشست. هنگامی که میرجعفر مریض شد، میرسعید را به جای پسر میرن، جانشین خود کرد. انگلیسی‌ها نیز او را به عنوان جانشین نواب پذیرفتند و به او لقب ناظم‌الدوله دادند. او هنگام مرگ میرجعفر، هجده ساله بود. او سوم مارس یا پنجم ماه فوریه ۱۷۶۵ میلادی بعد از مرگ میرجعفر به تخت نشست. انگلیسی‌ها سیدمحمدرضا خان را معاون این حاکم جوان قرار دادند. میان مهاراجه نندکمار یکی از ارکان با نفوذ دولت، و رضاخان روابط خوبی وجود نداشت. نندکمار همیشه علیه رضاخان نزد این حاکم جوان شکایت می‌کرد. در نتیجه، هیچ‌گاه

۱. دهکده‌ای در غرب ایالت بهار.

ناظم‌الدوله نتوانست با رضاخان روابط بهتری برقرار کند. رضاخان نیز از حکمران مرکزی انگلیسی، فورت ویلیام از حمایت کامل برخوردار بود. ناظم‌الدوله مانند پدرش، دست‌نشانده کمپانی هند شرقی بود. انگلیسی‌ها قدرت حکومتی و نظامی را سوم سپتامبر ۱۷۶۵ از دست او گرفتند. او مجبور شد تاوان زیادی در مقابل جنگ بکسر بپردازد و مناطق آکوره و اله‌آباد به انگلیسی‌ها رسید (سراج‌الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۶۰). ناظم‌الدوله در هشتم مه ۱۷۶۶ در عهد جوانی به طور اسرارآمیز درگذشت. او در جعفر گنج «مرشدآباد» به خاک سپرده شد. بعد از مرگ ناظم‌الدوله، برادر کم سن او، سیف‌الدوله (نجابت علی‌خان) جانشین او شد. نجابت‌علی نیز یکی از پسران میرجعفر بود که به حمایت و سرپرستی سیدرضاخان، حکمران بنگال، بیهار و اریسه شد.

لقب سیدنجابت علی‌خان (۱۷۵۰-۱۷۷۰م) «سیف‌الملک سیف‌الدوله نواب ناظم سیدنجابت علی‌خان بهادر شهامت جنگ» بود. او دوم مه سال ۱۷۶۶ به حکومت بنگال، بیهار و اریسه رسید و تا دهم مارس سال ۱۷۷۰ میلادی حاکم آن‌جا بود. نجابت‌علی از همسر سوم میرجعفر، منی‌بیگم به دنیا آمد. او از سادات نجفی‌ها بود. و دهم مارس سال ۱۷۷۰ بر اثر بیماری ویا درگذشت.

سیداشرف علی‌خان (۱۷۷۰م) نواب مبارک علی‌خان را جانشین خود کرد. او از دودمان سادات نجفی‌ها بود. اشرف‌علی فرزند میرجعفر علی‌خان و مادرش راحت‌النساء بود. او با سرپرستی نفیسه‌النساء (مجهلی بیگم) پرورش یافته بود. او بیست و یکم مارس ۱۷۷۰ بر تخت حکومت بنگال، بیهار و اریسه نشست. او بعد از سه روز حکومت درگذشت و مبارک علی‌خان جانشین او شد. او در سال‌های ۱۷۷۰-۱۷۹۳ میلادی نواب این سه ایالت بود و بابر، جانشین نواب مبارک علی‌خان شد. بابر علی‌خان در سال‌های ۱۷۹۳ تا ۱۸۱۰ نواب بنگال، بیهار و اریسه بود. بعد از بابر علی‌خان، زین‌العابدین علی‌خان از سال ۱۸۱۰ تا ۱۸۲۱ نواب این سرزمین بود و بعد از درگذشت زین‌العابدین علی‌خان، نواب احمدعلی خان از سال ۱۸۲۱ تا ۱۸۲۴ به حکومت رسید. بعد از وفات نواب احمدعلی خان، سیدمبارک علی‌خان دوم (۱۸۱۰-۱۸۳۸م) ناظم بنگال، بیهار و اریسه شد. او از سال ۱۸۲۴ تا ۱۸۳۸ بر بنگال حکومت کرد. او منصور علی‌خان را جانشین خود قرار داد.

نواب سیدمنصور علی‌خان (۱۸۳۸-۱۸۸۰م) از سلسله سادات نجفی بود. او بیست و نهم اکتبر سال ۱۸۳۰ متولد شد. و از سال ۱۸۳۸ تا ۱۸۸۰ حاکم این ناحیه بزرگ بود. او به سبب انتقاد از موقعیت خود، در سال ۱۸۸۰ کناره‌گیری کرد؛ چون اختیارات کامل بنگال از سال

۱۷۷۳ در دست بریتانیا بود و حاکم کاره‌ای نبود. لذا منصور احساس آزادی نمی‌کرد. او در سال ۱۸۸۴ میلادی بر اثر بیماری وبا از دنیا رفت. او پسر ارشد خود، نواب سیدحسن علی میرزاخان را جانشین خود کرد. البته نوابیت او لغو شد.

روابط خارجی حکومت شیعی بنگال هند

حکومت مرشدآباد از مورث اعلای خاندان شاهان آوده، برهان‌الملک سعادت‌خان میرمحمدامین نیشا بوری، پشتیبانی کرد. میرمحمدباقر، برادر برهان‌الملک از نظام مرشدآباد شهریه می‌گرفت. میرمحمدامین از نیشابور برای ملاقات با برادر و پدرش به بنگال آمده بود. سپس بعد از کسب سمت بزرگ از دربار محمدشاهی، بانی حکومت لکهنو شد. سرانجام لکهنو به مرکز بزرگ حکومت و تفکرات شیعی تبدیل گردید (اکرام، ۱۹۹۶: ۶۱۸). حکومت شیعی مرشدآباد، علاوه بر کمک به شاهان آوده، به عظیم‌آباد (پتنه) نیز کمک دینی و فرهنگی کرد. عظیم‌آباد^۱ در سال ۱۷۳۱ تابع حکومت مرشدآباد بود. با کمک‌های مرشدآباد، چند خاندان مهم شیعه دوازده امامی به وجود آمدند که تاکنون در این ناحیه سکونت دارند (اکرام، ۱۹۹۶: ۶۲۸-۶۲۹)؛ البته با وجود فرهنگ و تمدن شیعی، پرداختن به عظیم‌آباد از حوصله این نوشتار خارج است.

وضعیت سیاسی بنگال در دوران نواب‌ها

قیام دولت شیعی در مرشدآباد در قرن هجدهم میلادی، گاهی باعث پیچیدگی‌های سیاسی و مذهبی می‌شد. شیعیان مفاد ملی را لحاظ کردند و با دانشمندی، بلندنظری و لیاقت خود در تاریخ ادبی و تمدنی هند آثار بسیاری از خلق نمودند (اکرام، ۱۹۹۶: ۳۵). مرشدآباد در قرن هجدهم میلادی، به مرکز مهم سیاسی تبدیل شد. نواب‌ها و والیان (ناظران) بنگال نیز در این زمینه تلاش‌های فراوان نمودند. (خان، ۲۰۰۷: ۷)

علل فروپاشی حکومت نوایین شیعیان بنگال

مهم‌ترین سؤال که در ذهن خواننده می‌آید این است که علل فروپاشی حکومت نوایین شیعیان بنگال غربی چیست؟ در پاسخ باید گفت که عوامل داخلی و خارجی از عمده‌ترین علت‌ها بودند. این عوامل عبارتند از:

۱. اسم فعلی این شهر، پتنه و پایتخت ایالت بیهار است.

۱. وجود و دوام انگلیسی‌های استعمارگر در بنگال. آنان مناطق نفوذی در سرزمین بنگال مانند شهر بندری کولکاتا را به دست آوردند و نفوذ خود را در آن مناطق گسترش دادند. انگلیسی‌ها مخفیانه علیه سراج‌الدوله توطئه چیدند و بعضی از خائنان این سرزمین نیز به آن‌ها کمک کردند.

کمپانی هند شرقی بعد از سراج‌الدوله، در سال ۱۷۶۵ میلادی در ازای شهر اله‌آباد، شاه عالم را مأمور جمع‌آوری مالیات و عوارض بنگال کرد. در نتیجه، دو حکومت بر سر کار بودند: یکی نواب که مسؤل اداره امور قضایی و امنیت بود و دیگری کمپانی که وظیفه تصدی امور مالی را بر عهده داشت. جمع‌آوری مالیات را معاون نواب، محمدرضا خان از جانب کمپانی انجام می‌داد. به این ترتیب، کمپانی فرمانروای بنگال شد؛ زیرا نیروی نظامی را نیز در اختیار داشت. برای نواب فقط اداره امور قضایی باقی ماند. آنگاه مجبور شد قوه قضایی را نیز به معاون نواب واگذار کند که کمپانی هند شرقی او را منصوب کرده بود. سرانجام تسلط کمپانی هند شرقی در این ناحیه کامل شد (اسپیر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۱۳-۱۱۴).

۲. تفرقه بین منصب‌داران، فرمانداران ارتش و خانواده سلطنتی و غفلت نوابین، راه را برای دست‌یازی استعمارگران به این سرزمین هموار کرد.

۳. نوابین رفته‌رفته به رفاه‌طلبی، اشرافیت، زندگی تجملاتی و شیوه استبدادی روی آوردند، لذا عزت و اعتبار آنان نزد مسلمانان از بین رفت و اقتدار معنوی آنان غروب کرد.

۴. سرزمین‌های حکومت شیعیان بنگال، به مرور وسعت یافته بود و اقوام گوناگونی را با نژادها، زبان‌ها، ملیت‌ها و گرایش‌های متعددی دربرمی‌گرفت که حکمرانی بر چنین مجموعه‌ای سخت دشوار بود.

۵. درگیری‌های زیادی با حکومت‌های همسایگان مجاور مانند مرات‌ها و راجه‌های ناگپور وجود داشت.

۶. وجود بعضی کمبودها مانند ناهماهنگی با تحولات جهان، از لحاظ شیوه‌های رزمی، فنون نظامی و

وضعیت دینی شیعیان در دوره نوابین

نوابین مرشدآباد که از اوایل قرن هجدهم میلادی بر بنگال حکومت می‌کردند، شیعه دوازده امامی بودند. نخستین بار در بنگال در دهه اول محرم، نواب مرشدقلی خان برای

احترام شهادت امام حسین (ع) و اصحاب آن حضرت، تعطیل رسمی اعلام کرد. پیروان ادیان دیگر از این تعطیل رسمی طولانی دولت تعجب کردند و درباره آن کنجکاو شدند. زمین‌داران، منصب‌داران و عموم مردم بعد از تحقیقات، آگاه شدند که نواب مرشدقلی خان به سبب شهادت نوه پیامبر اعظم (ص) این ده روز را تعطیل اعلام کرده و در این ده روز عزاداری می‌کند. لذا رفته‌رفته با تشویق مرشدقلی خان، عزاداری در ماه محرم از بزرگ‌ترین مراسم مذهبی این حکومت شد. در این ایام برای رضایت نوابین و خوشنودی شیعیان، زمین‌داران سنی و هندو مراسم عزاداری برگزار می‌کردند. راجه‌های مناطق ناتو و وَردهمان، جذاب‌ترین ضریح شبیه به ضریح امام حسین (ع) را در بنگال ساختند و دسته عزاداری به راه انداختند. زمین‌داران بزرگ در خیابان‌ها همراه شبیه ضریح امام حسین (ع) و آهنگ‌های غم‌انگیز با پای پیاده راه می‌رفتند. هنوز هم در مرشدآباد روبه‌روی قصر هزار در، حسینیه‌ای وجود دارد که از بزرگ‌ترین حسینیه‌های هندوستان است. قصر شاهی در ماه محرم با چراغ‌های متنوع مزین می‌شد. هنوز هم در اول هر ماه قمری و روزهای دیگر، در قصر شاهی قرآن تلاوت می‌شود.

اگرچه بسیاری از مقامات رسمی بنگال و نواب‌های آن، شیعه بودند، تعلیم دینی شیعه در این سرزمین چندان رواج نیافت (اسعدی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۸).

اوضاع فرهنگی در دوران نوابین

مرشدآباد مرکز حکومت نوابین شیعیان بنگال بود. امیران، نوابین و حتی زنان این شهر در فعالیت‌های ادبی و علمی شرکت می‌کردند و این شهر گهواره علم و ادب و مرکز علم و تمدن و ادبیات اردو در بنگال شد. در قرن‌های هجدهم و نوزدهم میلادی، فعالیت‌های ادبی مرشدآباد در سراسر هندوستان معروف بود. مرشدآباد پیش از سقوط، یکی از مرکز مهم ادبیات هند به شمار می‌رفت. در مورد خدمات ادبی این سرزمین به طور جدی تحقیق نشده لذا آثار ادبی آن در معرض عموم قرار نگرفته است. در سده سوم قرن هجدهم میلادی، تهاجمات سیاسی به دهلی صورت گرفت. در نتیجه، شاعران، ادیبان، علماء، بازرگانان و دیگر صاحبان کمال، برای حفظ جان، به طرف شرق هند کوچ کردند و نخست لکهنو سپس پتنه را مسکن خود گزیدند. بعد از فروپاشی حکومت‌های آوده و پتنه، اهل علم و هنر به مرشدآباد هجرت کردند. مرشدآباد نیز از آنان استقبال گرم کرد. نوابین، امیران و والیان این سرزمین، طوری آنان را پشتیبانی کردند که تعداد زیادی از آنان برای

همیشه در این شهر ماندند. با قیام آنان، محافل شعر و سخن رونق گرفت و علم و ادب طوری گسترش یافت که این شهر مرکز فعالیت علمی و ادبی شناخته شد. مردم عادی جذب ادبیات شدند و در رشد شعر و سخن نقش مهمی ایفا کردند. در مرحله بعدی، شاعران، ادیبان، نویسندگان و دیگر هنرمندان با دیدن دریادلی، ادب‌پروری، سخاوت و حمایت نوایین، راجه‌ها و زمین‌داران مرشدآباد، از شمال و جنوب هند گروه گروه جمع شدند و این شهر مرکز اتصال فرهنگ و ادب گردید. (خان، ۲۰۰۷: ۳-۲۴). خلاصه این که در قرن هجدهم میلادی، از زمان نواب مرشدقلی خان تا دوران حکومت نواب میرقاسم، هزارها اهل قلم و دانشمند از دهلی، لکهنو و عظیم‌آباد به مرشدآباد آمدند و در این سرزمین ساکن شدند.

زبان اردو

بنگال در گسترش زبان و ادبیات اردو اهمیت ویژه‌ای دارد. با ورود صوفیان در اواخر قرن چهاردهم میلادی، زبان‌های بومی در این سرزمین منسوخ شد و زبان جدید رشد کرد. در قرن پانزدهم میلادی، زبان اردو در بنگال رسمی شد. *شرف‌نامه احمد منیری*، اثر ابراهیم فاروقی در سال ۱۴۵۹ میلادی در بنگال نوشته شد. زبان اردو در مرشدآباد نیز رشد کرد و ابتدا به نام زبان هندوستانی سپس به نام اردو معروف شد. اردو در اوایل قرن هفدهم میلادی، زبان ارتباط بین هندوستان شمالی و شرقی گردید. مرشدآباد در قرن هجدهم میلادی فقط پایتخت شرق هند نبود بلکه مرکز قدیم زبان و ادبیات اردو نیز به‌شمار می‌آمد و از دهه‌های دوم و سوم قرن هجدهم میلادی، زبان اردو، به زبان ادبیات تبدیل شد (خان، ۲۰۰۷: ۷-۲۳).

زبان فارسی

مردم بومی بنگال، برای کسب رضایت حکمرانان و برای ورود به دستگاه حکومتی، زبان‌های فارسی و عربی را فرا می‌گرفتند. فارسی زبان دربار در زمان حکومت مغولان، بود. بنابراین، در اشعار و نوشته‌های شاعران و نویسندگان بنگال، آثار چشم‌گیر فارسی به زبان اردو مشاهده می‌شود (خان، ۲۰۰۷: ۲۲-۲۴).

وضعیت اجتماعی شیعیان در دوران نوایین

در قرن هجدهم میلادی، حکومت شیعیان مرشدآباد با اهل سنت تعامل زیادی داشت.

اهل سنت نیز با آنان برخورد دوستانه داشتند؛ البته تجزیه نمودن شخصیت‌های شیعه و سنی در تاریخ اسلامی هند، کار سختی است؛ چون شیعیان برای پنهان کردن مذهب خود مجبور به تقیه و احتیاط بودند، چنان‌که درباره بسیاری از شخصیت‌های ممتاز، اختلاف وجود دارد که آنان شیعه بودند یا سنی. وضعیت عقاید مذهبی بدین گونه بود که شیعه و سنی مانند شیر و شکر زندگی می‌کردند و جدا کردن آنان از یکدیگر مشکل بود (اکرام، ۱۹۹۶: ۳۵).

حکومت نوابین، با دیگر اقوام به ویژه هندوها که در اکثریت بودند، بیش از حد تعامل داشت؛ چون بسیاری از هندوها در دوران حکومت نوابین شیعی بنگال، در سمت‌های کلیدی بودند. حتی برخی به وزارت منسوب شده بودند و نوابین در بعضی از کارها، بیش از مسلمانان بر آن‌ها تکیه می‌کردند.

هندوهایی چون سی جی لیال (۱۸۳۵-۱۹۱۱م) استخدام مأموران جمع‌آوری مالیات را در اختیار داشت. مرشدقلی خان و علی‌وردی خان ترجیح می‌دادند که اداره نظام جمع‌آوری مالیات را به هندوها بسپارند و آنان نیز مناسب‌ترین افراد برای این کار بودند. مرشدقلی خان در استخدام هندوها به تبعیض قائل نبود، بلکه در کارهای اداری بیش‌تر هندوها را مقرر می‌ساخت و مسلمانان را کم‌تر به کارهای اداری انتخاب می‌کرد. مرشدقلی خان بیش‌تر مسئولان جمع‌آوری مالیات و قانون‌گوهایی (حساب‌داران مالیاتی دهکده) هندو را می‌گماشت. عاملان و زمین‌دارانی که مالیات‌ها را جمع‌آوری می‌کردند بیش‌تر هندو بودند (هاردی، ۱۳۶۹: ۶۳-۷۰).

خلاصه مرشدقلی خان، شجاع‌الدین، سرفراز خان و علی‌وردی خان عملاً حکمرانان خودمختار بنگال بودند. علی‌وردی خان هندوها را به مقامات مهم اداری گماشت و از فعالیت‌های بازرگانی آنان حمایت می‌کرد و افزایش سرمایه‌های آنان را به نفع دولت خود می‌دانست. بدون رضایت و آگاهی هندوها هیچ کار مهمی ممکن نبود. در زمان سراج‌الدوله، هندوهای دارای پست‌های کلیدی دولت در تنگنا بودند لذا سقوط سلطنت اسلامی را انتظار می‌کشیدند (سراج الاسلام، ۲۰۰۳: ۲۵۹).

وضعیت اقتصادی شیعیان در دوره نوابین

بنگال در زمان حکومت علی‌وردی خان (۱۷۴۰-۱۷۵۶م) یکی از نواحی بسیار ثروتمند هند بود. این سرزمین پنبه، ابریشم و موسلین بسیار تولید می‌کرد (اسعدی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۲۶).

بین بازرگانان و حکومت این سرزمین روابط خوبی برقرار بود. بازرگانان به حکومت مالیات می‌پرداختند و مطیع علی‌وردی‌خان بودند (بهبهانی، ۱۳۷۵: ۴۶۶). در دوران حکومت شجاع‌الدین محمدخان (۱۷۲۷-۱۷۳۹م) در بنگال، بیهار و اریسه بسیار ارزانی بود و کالاهای روزمره در این سرزمین فراوان یافت می‌شد. او میلیون‌ها روپیه از زمین‌داران بنگال مالیات گرفت و به امپراتور دهلی تقدیم کرد؛ درحالی‌که برای گرفتن مالیات از زمین‌داران جبر نمی‌کرد و مالیات را از بعضی زمین‌داران و کشاورزان برداشته بود. پس معلوم می‌شود که اوضاع اقتصادی زمین‌داران بنگال در دوران او بسیار خوب بوده است.

کلائیو، فرماندار انگلیسی در شرحی که در سال ۱۷۵۷ میلادی نوشته، مرشدآباد را چنین وصف کرده: «به وسعت و ثروت لندن، با این تفاوت که در این‌جا افرادی هستند که اموال و ثروتی خیلی بیش از ثروتمندان لندن دارند» (نهر، ۱۳۶۱: ۴۷۰). اغلب ساکنان مرشدآباد در آن زمان، شیعیان و از سرمایه‌داران بودند.

در سال‌های ۱۷۵۷ تا ۱۷۷۲، دارایی‌هایی که انگلیسی‌ها تصرف کردند، قابل‌تصور نیست. این دارایی‌ها به «تصرفات پلاسی»^۱ معروف شد. پس از جنگ پلاسی، ثروت و منافع عظیمی در اختیار آنان قرار گرفت که از آن برای جنگ با دیگران استفاده کردند و هر پیروزی تازه هم بر این ذخایر می‌افزود (نهر، ۱۳۶۱: ۴۶۳). بعد از جنگ پلاسی، انگلیسی‌ها از حاکم دست‌نشانده خود، میرجعفر علی‌خان، علاوه بر گرفتن اختیارات شهرهای مهم تجاری بنگال، مجوز تجارت بدون پرداخت گمرک و گرفتن جبران خسارت سقوط کمپانی هند شرقی در حمله نواب سراج‌الدوله در کولکاتا، یک و نیم میلیون لیره استرلینگ از بودجه دولتی بنگال گرفتند. بعد از برکناری او، از دامادش نواب میرقاسم دویست هزار لیره دریافت کردند و سه سال بعد، جانشین او مجبور به پرداخت ۱۳۹۰۰۰ لیره استرلینگ شد. حتی بازرگانان انگلیسی که از بنگال رفته و بعد از مدتی به بنگال بازگشته بودند نیز سهم می‌خواستند. قرار شد از آن به بعد، این بازرگانان از پرداخت هرگونه عوارض و مالیات در بنگال نیز معاف باشند (اسپیر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۹-۱۱۲).

در نتیجه این تصرفات، انگلیسی‌ها توانستند در همه جای بنگال رقبای خود را نابود

1. Plassey Plunder.

سازند. فقط به این اکتفا نشد بلکه بیش از این ظلم کردند؛ زیرا برتری نیروهای مسلح کمپانی بر نیروهای نواب تثبیت شد. عملاً سرتاسر بنگال، به علت طبیعت آرام و مردم صلح‌جوی آن، در اختیار عمال کمپانی هند شرقی قرار گرفت. بازرگان انگلیسی که چند هزار نفر ارادل و اوباش را استخدام می‌کرد، می‌توانست مردم روستاها و حتی مأموران دولتی را در معرض ضرب و شتم قرار دهد. آنچه این‌گونه ستم را آسان می‌ساخت، این بود که کمپانی چون مستقیماً مسئول اداره امور نبود، همیشه می‌توانست ادعا کند هیچ‌گونه مسئولیتی در برابر رفتارهای عمال و بازرگانان خود، در داخل خاک بنگال ندارد (اسپیر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۱۲). در نتیجه این تصرفات، در سال ۱۷۷۰ در بنگال قحطی به وجود آمد. در این قحطی یک سوم جمعیت کل مرشدآباد و حدود نصف جمعیت اطراف آن جان خود را از دست دادند (مونرماث‌رئیک، ۲۰۱۱: ۴۷۳). به گفته نهر، یکی از عواقب حکومت آن‌ها قحطی مهیبی بود که در سال ۱۷۷۰ میلادی در ایالت بنگال و بهار پیش آمد و بیش از یک سوم جمعیت این نواحی ثروتمند و پهناور و پر جمعیت را کشت (نهر، ۱۳۶۱: ۴۵۵).

پس از جنگ پلاسی، نواین فقط اسماً مسئول اداره امور بودند و سمت آنان نمایشی بود و نیروی مسلح بنگال در اختیار کمپانی هند شرقی قرار داشت. این کمپانی، برای پر کردن جیب خود، از نواین استفاده می‌کرد. انگلیسی‌ها به تاجران وابسته به خود، مجوز بازرگانی دادند تا کارهای دلخواه خود را انجام دهند. چند سالی نگذشت که ویرانی و رکود اقتصادی بر بنگال چیره شد (اسپیر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۱۲).

نتیجه

نواب مرشد قلی‌خان در سال ۱۷۱۷ میلادی، حکومت شیعی را در شهر مرشدآباد، برپا کرد که تا دوره حکومت منصور علی‌خان (۱۸۸۰م) برقرار بود. دوره نواین مرشدآباد، دوره‌ای استثنایی و طلایی در تاریخ تشیع بنگال به حساب می‌آید. در این دوره که ۱۶۳ سال به طول انجامید، هفت نفر از نواین شیعه حکومت مستقل داشتند و بعد از اشغال بنگال توسط انگلیسی‌ها در سال ۱۷۵۷، نه نواب شیعی دیگر به صورت غیرمستقل حکومت کردند. این دوره سبب شد تا تشیع بیش از گذشته در بنگال هند توسعه یابد و شیعیان توانستند عقاید خود را آشکار نمایند. در این دوره، نخستین بار در بنگال مرشد قلی‌خان در دهه اول محرم برای عزاداری امام حسین (ع) و اصحاب آن حضرت،

تعطیل رسمی اعلام کرد و به تشویق او، عزاداری شهدای کربلا در ماه محرم از بزرگ‌ترین مراسم مذهبی بنگال شناخته شد. نواب سراج‌الدوله بزرگ‌ترین حسینیه هندوستان را در بنگال ساخت و مراکز دینی دیگر نیز برای شیعیان تأسیس شدند. حاکمان شیعه در کنار نشست‌های علمی و ادبی، جلسات عقیدتی و فقهی شیعی برگزار می‌کردند. مجتهد یا عالم بزرگ آن زمان در امور شرعی بالاتر از پادشاه بود و به عنوان ولی‌فقیه، دستور صادر می‌کرد.

منابع

الف) فارسی و عربی

۱. مظفر، محمدحسین، *تاریخ شیعه*، ترجمه سیدمحمدباقر حجتی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۲. اسپیر، پرسبول، *تاریخ هند*، ج ۲، ترجمه، همایون صنعتی زاده، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۷.
۳. آخوندزاده، محمد مهدی، *تجزیه شبه قاره هند و استقلال بنگلادش*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۵.
۴. اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹.
۵. شیمیل، آنه ماری، *در قلمروی خانان مغول*، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۶. رضوی، عباس، *شیعه در هند*، ج ۱، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۷. لعل نهری، جواهر، *کشف هند*، ج ۱ و ۲، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۸. بهبهانی، احمد، *مرآت الاحوال جهان نما*، ج ۱ و ۲، تصحیح علی دوانی، تهران: مرکز اسناد و انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
۹. هاردی، پی، *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.
۱۰. آشنا، میرزا محمدطاهر خان، *ملخص شاه جهان نامه*، تصحیح دکتر جمیل الرحمان، هند: مرکز تحقیقات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران: دهلی نو، ۲۰۰۹.
۱۱. نقوی، علی محمد، *مجموعه مقالات فرهنگی ایران و هند*، تهران، الهدی، ۱۳۸۵.
۱۲. میرشریفی، سیدعلی، *هندوستانی که من دیدم*، قم: دلیل ما، ۱۳۸۷.

ب) اردو

۱۳. مسلم لیگ، آل انڈیا و احمد، محمد سلیم، اردو اکیدمی، پاکستان: لاهور، ۱۹۹۶.
۱۴. الاسلام، سیدسراج و غضنفر اکیدمی، *تاریخ پاک و هند: عهد قدیم*، پاکستان، بی‌نا، ۲۰۰۳.

۱۵. اکرام، شیخ محمد، رود کوثر، پاکستان: ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۹۶.
۱۶. سی اورنگ زیب تک، محمد بن قاسم و محمد سعیدالحق، شاہد پبلیکیشنز، پاکستان: لاہور، بی تا.
۱۷. خان، سید محمد رضا علی، مرشد آباد اردو کا ایک قدیم مرکز، ہند: کولکاتا ۲۰۰۷.
۱۸. اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، پاکستان: ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۹۷.
۱۹. فہمی، شوکت علی، ہندوستان پر مغلیہ حکومت، ہند: مسجد دہلی، ۲۰۰۹.

ج) بنگالی

۲۰. گائیڈ، پُشچمینگ و بہتاچارچ، شوپون، تیچرس کنفرانس، ہند: کولکاتا، ۲۰۱۱.
۲۱. ایربک، مونرما، کوتایام ۶۸۶۰۰۱، ہند: کولکاتا، ۲۰۱۱.

د) انگلیسی

31. Aliverdi and his times, K.K. Dutta, Kolkata, India, 1998.

نقش امام خمینی در بیداری اسلامی در مقایسه با سید جمال الدین؛

(بررسی زمینه‌ها، ویژگی‌ها و راه کارها)

مرتضی شیرودی *

سید محمد عابدی **

چکیده

نهضت فکری امام خمینی (ره)، از یک سو تحول شگرفی در باورها و اذهان عموم جهان به وجود آورد و از سوی دیگر، رهبری این نهضت توانست تنوری‌هایی را که در جهت نیل به اهداف و آرمان‌های والایش در نظر داشت، در چشم‌انداز درخشان انقلاب اسلامی اجرا نماید. با این نگرش اگر به نهضت فکری سید جمال‌الدین (ره) نگریسته شود، می‌توان گفت که هرچند عظمت این نهضت به لحاظ تأثیرگذاری در عرصه جهانی به ویژه در ساحت افکار عموم ملت‌های مسلمان نقطه عطف در تاریخ معاصر جهان اسلام به شمار می‌رود، مقاله حاضر در پی پاسخ به این سؤال است: زمینه‌ها، ویژگی‌ها و راه کارهای سید جمال‌الدین در بیداری اسلامی در مقایسه با امام خمینی (ره) چه بوده است؟ این پرسش را می‌توان با این فرضیه پاسخ داد که زمینه‌ها، ویژگی‌ها و راه کارهایی که امام خمینی (ره) برگزید، مناسب‌ترین گزینه در جهت به ثمر رسیدن این نهضت فکری و انقلابی بود، در حالی که نهضت سید جمال‌الدین فاقد آن‌ها بود. از این رو، آرمان‌های سید جمال به صورت کامل تحقق نیافت. هدف از این پژوهش، الگوپذیری از نهضت امام خمینی (ره) در بیداری اسلامی است. روش

* استادیار پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق (ع) - dshirody@yahoo.com

** دانش پژوه کارشناسی ارشد تاریخ معاصر جهان اسلام جامعه المصطفی العالمیه - mhdabd34@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۹

پژوهش حاضر، تحلیلی - تبیینی است، زیرا نگارنده سعی دارد زمینه‌ها، ویژگی‌ها و راه‌کارهای نهضت امام خمینی و سیدجمال را باهم مقایسه و ثمردهی هر کدام را روش ننماید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ویژگی‌هایی مانند مرجعیت، حوزه‌محوری، مردم‌سالاری دینی، دکترین ولایت فقیه و تشکیل حکومت اسلامی، نهضت فکری و انقلابی امام خمینی را به ثمر رسانید و آرمان‌هایش را تحقق بخشید؛ اما این ویژگی‌ها، در نهضت فکری سیدجمال به چشم نمی‌خورد.

واژگان کلیدی

سیدجمال‌الدین (ره)، امام خمینی (ره)، بیداری اسلامی، نقش، عوامل، راهکار.

مقدمه

سیدجمال‌الدین از پیش‌گامان اصلی در جهت احیای هویت دینی و بیداری اسلامی شناخته شده است؛ به گونه‌ای که امروزه ترسیم ساختار شایسته بیداری اسلامی در چشم‌انداز جهان اسلام، مرهون حرکت فکری او به حساب می‌آید؛ اما به نظرمی رسد از منظر خود سیدجمال، راهکارها و راهبردهای که در جهت بیداری اسلامی به کار گرفته شده، مطلوب نبوده است؛ به طوری که سوی محصول زحمات فرایند بیدارگری خویش را به شکل تأسف‌آمیز این‌گونه بیان می‌دارد:

افسوس می‌خورم از این که کشت‌های خود را ندرویدم ... ای کاش من تمام تخم افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم. چه خوش بود تخم‌های بارور و مفید خود را در زمین شوره‌زار سلطنت فاسد نمی‌نمودم، آنچه در آن مزرعه کاشتم، به ثمر رسید؛ هرچه در این کویر غرس نمودم، فاسد گردید. (کرمانی، ۱۳۵۵: ۶۷)

امام خمینی (ره) نیز از شخصیت‌های کم‌نظیر در جهت بیدارگری در جهان اسلام شناخته شده، به گونه‌ای که تحقق انقلاب اسلامی، تحول‌شگرفی در اذهان عموم مردم و ملت‌های مسلمان به وجود آورد. در این زمینه، حضرت امام از راهکارها و راهبردهای مؤثر در جهت نیل به آرمان‌های ولایت استفاده نمود و اهدافش را تحقق بخشید. ایشان در جهت رمز موفقیت نهضت فکری و انقلابی خویش چنین اذعان می‌دارد:

این‌جانب با آنچه در ملت عزیز از بیداری و هوشیاری و تعهد و فداکاری و روح مقاومت و صلابت در راه حق می‌بینم، امیدوارم که به فضل خداوند متعال، این معانی انسانی به اعقاب ملت منتقل شود و نسل‌بعد نسل بر آن افزوده گردد. (امام

خمینی، ۱۳۷۳: ۵۷)

با این نگرش، می‌توان گفت عوامل و راهکارهایی که در نهضت امام خمینی وجود داشت، نهضت فکری سیدجمال(ره) فاقد آن بود. بر همین اساس، سیدجمال، روش‌ها و راهکارهای خویش را رضایت‌بخش نمی‌دانست، موضوعی که این مقاله در پی نشان دادن آن است.

مفاهیم

تعریف و تعیین حدود برخی از واژه‌ها، برای دست‌یابی به درک درست از این مقاله اجتناب‌ناپذیر است:

بیداری: واژه بیداری در فرهنگ لغات چنین تعریف شده است: «بیدار، بیدار کردن و بیداری به معنای آن ویژگی که در خواب نیست، آگاه، هوشیار، برانگیختن، و تحریک کردن حس و حالتی در کسی، آمده است. مثلاً بندگان خدا بیدار باشید! مبادا شیطان شما را گول بزند» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷: ۱۱۲۶). با توجه به این تعریف، نقش سیدجمال‌الدین و امام خمینی در بیداری اسلامی نیز به معنای برانگیختن احساسات دینی و تحریک نمودن ملت‌های مسلمان در برابر استعمار گران مورد نظر است.

نقش: واژه نقش را در تعریف چنین آورده‌اند: «نقش، نقش باختن، و نقش برانگیختن به معنای نگاشتن، رسم، صورت‌سازی کردن، طرح تازه ریختن، تدبیر کردن و رل بازی کردن آمده است» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۲۶۶۲-۲۲۶۶۶) در پژوهش، حاضر مراد از نقش، معنای تدبیر نمودن آن مورد نظر است، زیرا سیدجمال و حضرت امام خمینی تدبیرهای مؤثری در جهت بیداری اسلامی اندیشیدند.

مقایسه: «مقایسه به معنای دو چیز را باهم سنجیدن دو کار یا دو چیز را با هم اندازه گرفتن آمده است.» (عمید، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۸۹) در این پژوهش، راهکارها و عواملی را که سیدجمال و امام خمینی در جهت بیداری اسلامی به کار بسته‌اند، با هم مقایسه گردیده است.

زمینه‌ها، ویژگی‌ها و راهکارهای نهضت فکری و اصلاحی سیدجمال‌الدین

هنگامی که پدیده شوم استعمار برای ربودن سرمایه‌های فکری، فرهنگی، تمدنی و اقتصادی کشورهای اسلامی بر سر مسلمانان سایه گسترانیده بود، برخی متفکران مسلمان

مانند سیدجمال‌الدین پا به عرصه‌های سیاسی و اجتماعی نهاده، برای برون‌رفت از این وضعیت در جست‌وجوی راه حل اساسی چاره‌اندیشی برآمدند. سیدجمال حل این معضل را جز احیای اندیشه دینی، اصلاح امت و وحدت اسلامی نمی‌دانست. وی با این نگرش، سعی کرد تا در جهت بیدارگری و هویت بخشی به عظمت گذشته، مسلمانان را در برابر پدیده استعمار دعوت نماید.

به هر حال، سیدجمال حرکت اصلاحی خویش را آغاز نمود و در کوتاه‌مدت، شماری از نخبگان علمی و سیاسی تحت تأثیر افکار و ایده‌های او قرار گرفتند؛ اما به مرور زمان، قشرهای مختلف مردم و ملت‌های مسلمان - هرچند به صورت غیرمستقیم - با طرح‌ها و دیدگاه‌های وی آشنا شدند و هویت دینی و اسلامی خویش را بازیافتند؛ زیرا نهضت سید از نظر فکری، اجتماعی و جغرافیایی جامع بود. محمدجواد صاحبی می‌نویسد:

نهضت سیدجمال هم فکری بود هم اجتماعی. او می‌خواست رستاخیزی در اندیشه مسلمانان به وجود آورد و هم در نظامات زندگی آن‌ها. (صاحبی، ۱۳۷۶: ۱۰۵)

نهضت سید، نهضتی فراگیر بود. او بر اساس گردش‌ها و سفرهای مداوم و اختیاری به کشورهای اسلامی از یک سو و تبعیدها و اخراج‌های اجباری توسط حاکمان استبدادی و دست‌نشانندگان استعمار از سوی دیگر، توانست شناخت دقیق از فرهنگ‌های مختلف و حتی فرهنگ و تمدن غرب به دست آورد و زمینه را برای گسترش اندیشه احیای فکری دینی در سراسر جهان فراهم سازد. نگارنده کتاب *اندیشه اصلاحی در نهضت‌های اسلامی* می‌نویسد:

و در یک شهر و حتی یک قاره توقف نکرد؛ هرچند وقت، در یک کشور به سر می‌برد، آسیا و اروپا را زیر پا گذاشت؛ در هر کشور با گروه‌های مختلف در تماس بود. هم‌چنان که نوشته‌اند، در برخی از کشورهای اسلامی عملاً وارد ارتش شد. (همان: ۱۰۸)

دیدگاه‌ها و تلاش‌های مهم سید در این زمینه عبارت بودند از:

الف) نظریه خلافت

تئوری خلافت، یکی از راهکارهای سیدجمال بود، هرچند نظریه‌پردازی سید نسبت به سایر ویژگی‌ها و برجستگی‌های کاری او کم‌رنگ جلوه می‌نماید. البته در این زمینه، برخی

معتقدند که سید بیش‌تر مرد پیکار، سخت‌کوشی و عمل‌بود نه قلم و نظریه‌پردازی. سیدجمال در ذهن خود، نظم فکری و معرفتی خاصی درباره موضوعات و مسائل اجتماعی داشت؛ اما برای پرورش و بیان نظریه‌پردازانه سیستماتیک مطالب خود، یا انگیزه نداشته و یا روحیه انقلابی‌اش این مجال را به او نمی‌داده است. (کافی، ۱۳۸۹: ۳۹)

به هر حال نظریه خلافت، یکی از طرح‌هایی به شمار می‌آید که سید در صدد تحقق یافتن آن بود و اساسی‌ترین راه حل مشکلات جهان اسلام را یکپارچگی جهان اسلام بر مبنای خلافت می‌دانست. به همین دلیل، برای تشکیل خلافت اسلامی تلاش می‌کرد. ادوارد بروان می‌نویسد:

از شرح کوتاه زندگی و اعمالش چنین برمی‌آید که غایت همه اقدامات و محور تمامی امیدهایش، وحدت اسلامی و اتحاد کل مسلمین در اقصی نقاط جهان در یک امپراتوری اسلامی و تحت حکومت یک خلیفه اعظم بوده است. (گرانویل، ۱۳۷۶: ۳۲)

سیدجمال در دیدار و توافقی که با عبدالحمید، پادشاه عثمانی داشت، جمعیت اتحاد اسلامی را بنیاد نهاد و صدها نامه برای عالمان دینی و دولت‌های اسلامی فرستاد و قرار شد تا کنگره عظیمی متشکل از علما و نمایندگان دولت‌های اسلامی برگزار کند و در رأس آن کنگره، شخصی به عنوان رئیس کل قرار داشته باشد. «از این رو، حدود ششصد نامه به رهبران مذهبی و روشن‌فکران مسلمان نگاشت. از هر سرزمین اسلامی، یک نماینده به انتخاب دولت و یک نماینده از میان علمای طراز اول به انتخاب ملت برگزیده شود و در این کنگره شرکت نمایند» (صاحبی، ۱۳۸۵: ۱۷۵) البته طرح و الگوی سید تحقق نیافت، شاید در این زمینه علت‌های مختلفی وجود داشته باشد ولی پرداختن به این موضوع، در این پژوهش نمی‌گنجد.

ب) استبداد و استعمارستیزی

مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی، یکی از بارزترین فعالیت‌های سید در عرصه سیاسی - اجتماعی بود. یکی از پژوهش‌گران می‌نویسد:

سیدجمال در اندیشه سیاسی، اساساً بر این بود که باید به مسلمانان بلاد، آگاهی سیاسی مبتنی بر شعور دینی داد؛ آن‌ها را به مبارزه با ظلم و استبداد و دخالت و مشارکت در امور سیاسی و سرنوشتشان، به عنوان یک وظیفه شرعی و

برای برقراری نظامی عادلانه و حکومتی در راستای امامت برانگیخت.
(موتقی، ۱۳۷۳: ۱۷۰)

مبارزه و ایستادگی در برابر استعمارگران که اصلی‌ترین هدف سید تلقی می‌گردد، از راهکارهای اساسی وی بوده است. مجید کافی در این زمینه می‌نویسد:

نهضت سیدجمال بیش‌ترین تأکید و تمرکز را روی مسأله استعمار داشته و در واکنش به اشغال نظامی و تهاجم سیاسی اروپا و غرب به کشورهای اسلامی در قرن نوزدهم رادیکال‌ترین مواضع را اتخاذ نمود ه بود.» (همان، ۱۹۹)

ج) آسیب‌شناسی اجتماعی سیدجمال

سید برای برون‌رفت از وضعیت مسلمانان که دچار سستی، بی‌هویتی، ضعف و انحطاط شده بودند، توجه خاصی به شناخت و شناسایی دردها و آسیب‌های جامعه اسلامی داشت؛ دردهایی که دامن‌گیر ملت‌های مسلمان شده و سید آن‌ها را تشخیص داده بود: استبداد حکام، جهالت و بی‌خبری توده مسلمانان، نفوذ عقاید خرافی در اندیشه مسلمانان، جدایی و تفرقه میان مسلمانان و نفوذ استعمار غربی بود. (همان، ۱۲۵)

د) راهکارهای سیدجمال

سیدجمال برای برون‌رفت از این وضعیت نابه‌هنجار جامعه اسلامی، راهکارهایی را پیشنهاد داد تا بتوانند با به‌کارگیری این راهکارها، وضعیت موجود را تغییر داده، به یک جامعه ایده‌آل دست یابند؛ از جمله: مبارزه با خودکامگان و حاکمان مستبد که ملت را با تصرفات خود در پرتگاه تباہی سقوط می‌دهند و پرده جهل بر چشمان آنان می‌کشند؛ مجهز شدن به علوم و فنون جدید که مسلمانان را به کسب علوم جدید تشویق می‌کرد. او در *عروه الوثقی* بر این نکته تأکید می‌کند که مسلمانان باید علمی مانند فیزیک، شیمی، طبیعی و هندسه را بیاموزند و در اختراع و رشد صنایع مورد نیاز زمان و آن‌چه لازمه دفاع از سرزمین است، مانند ساختن ادوات مدرن جنگی و آموختن فنون نظامی سرآمد دیگر ملت‌ها باشند. سید معتقد بود:

حرکت دینی در این دینی که گرفتار کژفهمی و کتمان حقایق شده است، به این است که همت دانشمندان مصروف اصلاح کژفهمی عوام و خواص شده و آن‌چه را عقاید دینی و حقایق قرآنی و متن اساس‌نامه شرعی، بر خلاف واقع فهمیده و در نتیجه ضربه سختی به پیشرفت مسلمین وارد آورده‌اند، از مغز آن‌ها خارج

نماید. (همان، ۱۳۵)

مبارزه با استعمار خارجی، از مهم‌ترین راهکارهای وی به شمار می‌آید. سید استعمار جدید را خوب شناخته بود؛ زیرا سیر و سیاحت و مطالعه گسترده او در کشورهای شرقی، سبب می‌شد تا از نزدیک با عملکرد و آثار استعمار آشنا شود. در نگاهی کلی، راهکارهای سید عبارت بودند از: اعتماد به دین اسلام، اعطای آزادی، تشکیل جبهه اتحاد اسلامی، مبارزه و جهاد، جامعه‌پذیر کردن صحیح، اصلاحات دینی، اجتماعی و سیاسی، بومی‌سازی علوم و فنون جدید، آگاهی سیاسی، همبستگی اجتماعی و اجتهاد. (کافی ۱۳۸۹: ۱۱۴-۹۷) با توجه به این مباحث، می‌توان گفت تلاش‌های گسترده و آگاهانه سید برای بیداری اسلامی، بسیار عمیق و مؤثر بود. وی با تلاش‌های بی‌وقفه ملت‌های مسلمان را از خواب دیرینه بیدار نمود تا بار دیگر هویت دینی و اسلامی خویش را به دست آورده، عزت و عظمت گذشته اسلامی را حفظ کنند و از سستی، ضعف و انحطاط نجات یابند. شخصیت‌هایی مانند شهید مطهری، استاد خسروشاهی در ایران و ده‌ها نفر از اساتید دیگر معتقدند: سید با توجه به امتیازات ذاتی و اکتسابی، تأثیر عمیق و همه‌جانبه‌ای در سرزمین‌های اسلامی و بلاد مشرق زمین، از خود به یادگار گذاشته است تا آن‌جا که اگر به دقت بررسی و مطالعه شود، در هر جنبش و حرکت اسلامی و آزادی خواهان‌های در این بلاد، یکی از شاگردان یا تربیت‌شدگان مکتب وی، پیشتاز جریان و طلیعه‌دار حرکت بوده است. (خسروشاهی، ۱۳۸۳: ۷۹)

هر چند ویژگی‌های نهضت فکری و اصلاحی سید بیش‌تر از مباحث مطرح شده است، به نظر می‌رسد در این پژوهش، به همین اندازه برای نیل به مقصود کافی باشد. به هر حال از این مباحث، مشخص می‌شود که نهضت فکری و اصلاحی سید در عرصه بیداری اسلامی، نقطه عطفی در تاریخ معاصر جهان اسلام قلمداد می‌گردد.

زمینه‌ها و ویژگی‌های حرکت اصلاحی و انقلابی امام خمینی (ره)

بعد از نهضت فکری سیدجمال‌الدین، اوضاع سیاسی جامعه اسلامی دوباره بحرانی شد و به ضعف گرایید. این بار، افزون بر تهاجم شرق و غرب، صهیونیسم بین‌المللی نیز در برابر اسلام و مسلمین و سرمایه‌های اقتصادی، فکری، فرهنگی و تمدنی آن چنگ و دندان تیز کردند و وارد صحنه شدند. نظام سلطه غرب و استکبار جهانی و حامیان آنان توطئه‌های مختلفی را بر ضد اسلام و ملت‌های مسلمان به کار گرفتند. تسلط نظام‌های خودکامه

استبدادی بر جان و مال ملت‌ها، ترویج افکار ضد دینی، به وجود آمدن سکولاریسم مبتنی بر جدایی دین از سیاست، گسترش مکاتب لیبرالیستی، پیدایش ناسیونالیسم افراطی، تفرقه بین مذاهب اسلامی، ترویج افکار بابی‌گری و وهابی‌گری و ده‌ها دسیسه شیطانی، از این توطئه‌ها به شمار می‌رود. در این اوضاع چهره ابرمرد و بت‌شکن تاریخ معاصر، حضرت امام خمینی در نیمه دوم قرن بیستم تجلی یافت و نظام استبداد شاهنشاهی را از ریشه برکند و دماغ اربابان خارجی و استکبار جهانی را به خاک مذلت مالید و روح تازه در کالبد نیمه‌جان ملت‌های مسلمان دمید.

در ادامه، به ویژگی‌ها و خدمات ایشان اشاره می‌شود:

الف) مرجعیت

مرجعیت به شخص متفکر و صاحب‌نظری گفته می‌شود که مردم برای نظرخواهی یا رفع مشکلات خود به او مراجعه می‌کنند. مرجعیت حاصل مصدر است. حوزه تدریس خارج فقه و اصول، پیش‌نیاز ریاست و مرجعیت است. (انوری، ۱۳۸۱: ۶۸۵۹)

مرجعیت، مقامی علمی است که به شخص فقیه، قدرت می‌دهد تا از نظر علمی و فقهی اختیاراتی گسترده یابد و مردم را در مسائل فقهی و دینی هدایت کند. امام خمینی (ره) قبل از آن که به طور عملی وارد دنیای سیاست شود، به این مقام علمی دست یافت.

سیدحمید می‌نویسد:

عظمت چشم‌گیر و ممتاز امام خمینی در علم و فضیلت و تقوا موجب شد که بسیاری از مردم مسلمان ایران به اعلم بودن و مرجع بودن و ارجح بودن ایشان پی برده، بی‌دغدغه از ایشان تقلید کردند و فتاوا و دستورات حیات‌بخش ایشان را به کار بستند. (روحانی، ۱۳۶۰: ۶۳)

از آن‌جا که مسأله مرجعیت امام خمینی از نظر سیاسی - اجتماعی در جامعه بسیار تأثیرگذار بود، این مسأله در خارج از کشور نیز بازتاب گسترده و عمیقی یافت به گونه‌ای که دستگاه جاسوسی آمریکا (cia) و رژیم صهیونیستی و ضد اسلامی شاه که از مرجعیت عامه و نفوذ روزافزون ایشان سخت بیمناک بودند، می‌کوشیدند تا از تقلید و پیروی مردم از ایشان جلوگیری کنند. (همان) مسأله مرجعیت و اهمیت آن به ویژه بعد از انقلاب اسلامی که رهبری آن را مرجعیت دینی بر عهده داشت، از دیدگاه نویسندگان غیرمسلمان نیز دور نماند. در کتاب *نتایج انقلاب ایران* آمده که پس از پیروزی انقلاب، آیت‌الله خمینی،

توسط پیروانش به عنوان روحانی برتر و یا نایب امام («معاون امام» و یا کوتاه‌تر «امام») خوانده شد. (استمیل، ۱۳۷۷: ۶۸)

نویسنده دیگر، نقش و جایگاه مرجعیت شیعه در جامعه را این‌گونه ارزیابی می‌نماید:

به درستی گفته شده است که در اسلام، شرع، محور است و عالمان دینی حافظ شریعت و آداب اسلامی هستند. افزون بر آن، تحول تشیع به نظامی که در آن احکام علمای بزرگ (مراجع) برای پیروانشان از اهمیت نا معمولی برخوردار است. (نیکو، ۱۳۸۳: ۱۳۹)

تا این‌جا روشن گردید که حضرت امام (ره) قبل از همه چیز، به عنوان یک فقیه و مرجع تقلید، در یک موقعیت بالای اجتماعی قرار گرفت. بنابراین می‌توان گفت که مرجعیت از نظر اعتقادی و اجتماعی، جایگاه مهمی است که مردم و جامعه نسبت به آن اهتمام ویژه دارند؛ زیرا فقها و مراجع تقلید به عنوان رهبران مذهبی، از بالاترین مقام و نفوذ معنوی در جامعه برخوردارند و اگر فتوایی صادر کنند مردم از آن اطاعت می‌کنند. (همان: ۷۴) هم‌چنین این نکته از نظر سیاسی نیز یک ویژگی محسوب می‌گردد. بر این اساس، امام خمینی (ره) نقش مهم و برجسته‌ای در بیداری اسلامی ایفا نمود.

ب) تشکیل حکومت

در تاریخ اسلام بعد از حکومت رسول‌الله (ص) و حضرت امیرمؤمنان (ع) هیچ فقیه و مرجع دینی نتوانسته به تشکیل حکومت اسلامی اقدام نماید. عالمان دینی به ویژه علمای شیعه در طول تاریخ اسلام، از نظر سیاسی تقریباً در انزوا قرار داشتند. وقتی مسأله از این زاویه مطالعه و بررسی قرار می‌شود، می‌بینیم ایشان به عنوان اولین فقیه و عالم دینی، به تشکیل حکومت اسلامی اقدام نمود. لذا نقش دیگر ایشان در بیداری اسلامی، تشکیل حکومت اسلامی است.

امام خمینی (ره) تشکیل حکومت را امر وحیانی و عقلانی و درعین حال یک تکلیف شرعی می‌دانست تا جلو هرگونه فساد، هرج و مرج و ناامنی گرفته شود. ایشان در این باره معتقد است:

طبق ضرورت عقل و ضرورت احکام اسلام و رویه رسول اکرم (ص) و حضرت امیرالمؤمنین (ع) و مفاد آیات و روایات، تشکیل حکومت لازم است. اکنون به عنوان نمونه، روایتی را که از حضرت امام رضا (ع) نقل شده است می‌آوریم: «عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النیشابوری العطار، قال حدثنی ... چنان‌که از فرمایش امام (ع)

استنباط می‌شود، علل و دلایل متعدد تشکیل حکومت و برقراری «ولی‌امر» را لازم آورده است. (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۹)

امام خمینی (ره) در جای دیگر اشاره دارد:

ما تکلیف داریم این که می‌گویید، حکومت لازم نیست معنایش این است که هرج و مرج باشد. اگر یک سال حکومت در یک مملکتی نباشد، نظام در یک مملکتی نباشد، آن طور فساد پر می‌کند مملکت را که آن طرفش پیدا نیست. (اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳: ۷۷)

بنابراین برای برقراری نظم در جامعه اسلامی و جلوگیری از هر نوع از هم پاشیدگی، و هرج و مرج، وجود حکومت اسلامی مقتدر، ضروری است. بر این اساس، امام خمینی (ره) تشکیل حکومت دینی را از وظایف انبیای الهی و دستورهای دینی دانسته، خود به عنوان فقیه و مرجع دینی، به تشکیل حکومت اسلامی اقدام نمود و توانست حکومت مقتدر اسلامی را تأسیس کند.

برقراری حکومت اسلامی، تأثیر عمیقی در منطقه و جهان گذاشت. چرا می‌گوییم عمیق؟ زیرا تشکیل حکومت اسلامی، از یک سو بیداری اسلامی در کشورهای منطقه را موجب گردید و از سوی دیگر، باعث شد تا نظریه‌ها و تئوری‌های برخی از متفکران و نظریه‌پردازان غیرمسلمان پست‌مدرن ابطال گردد. شهید مطهری می‌نویسد:

این نهضت، یکی از صدها واقعیت‌های عینی تاریخی است که بی‌پایگی نظریه مفسران مادی تاریخ و طرف‌داران ماتریالیسم تاریخی را برملا می‌کند. (مطهری، ۱۳۶۷: ۶۳)

تشکیل حکومت اسلامی، تئوری پایان مذهب را نقش بر آب ساخت. در کتاب *انقلاب اسلامی و نظریه پایان تاریخ* آمده است:

روح مسیحیت، یهودیت و اسلام، هر سه در ذیل تجدد و سکولاریسم در متن تمدن غربی اضمحلال خواهند یافت؛ دیگر چالشی عمومی و فرا خصوصی در حوزه شریعت و دیانت وجود نخواهد داشت. دین، به نازل‌ترین مرتبه امور وسایل خصوصی و فردی فرومی‌افتد. (مدد پور، ۱۳۸۱: ۳۳)

فوکو یکی از کسانی است که در بطلان نظریه‌های مادی‌گرایانه غربی توسط انقلاب اسلامی تصریح می‌کند. وی معتقد است:

نظریه‌های توسعه غربی در این برهه، به بن بست رسیده و انقلاب اسلامی به عنوان چالشی در برابر نظریه‌های توسعه خطی به سبک مدرنیته غربی است. (خوش‌روزاده، ۱۳۸۳: ۱۷۲)

شکل‌گیری حکومت اسلامی، بزرگ‌ترین چالشی بود که غربی‌ها آن را با نظام سلطه جهانی در تضاد می‌دیدند. انقلاب ایران از سوی اروپا و غرب به عنوان پیامی تعبیر شد که اروپا و جهان مسیحیت آن را به عنوان یک هشدار و خطر برای هویت غربی خود احساس می‌کرد. (بختیاریان، ۱۳۸۹: ۱۰۴)

بنابراین، زمانی که امام خمینی (ره) انقلاب الهی و مردمی را به پیروزی رساند و حکومت اسلامی تشکیل داد، یکی از تأثیرهای آن در جهان، این بود که متفکران و نظریه‌پردازان غیرمسلمان این تئوری جدید را ارائه دهند:

انقلاب اسلامی، انقلابی است فرامردن و در روایت مدرنیته جای نمی‌گیرد... علی‌رغم به‌سرآمدن مذهب در گفتمان مدرنیته، مذهب می‌تواند در اداره جامعه ایفای نقش کند. (فراتی، ۱۳۸۱: ۲۵-۲۶)

ج) نظریه پردازی

تعریف نظریه:

نظریه به منزله دستگاه نظری برای درک و تبیین واقعیت‌های اجتماعی و مجموعه‌ای منسجم و منطقی برای آزمودن روابط میان پدیده‌ها و دست‌یابی به قانون تلقی شده است. (همان)

نظریه ولایت فقیه، از معروف‌ترین تئوری‌های امام خمینی (ره) است که حکومت اسلامی را بر این مبنا و نظریه پی ریزی کرد. بر اساس این نظریه، اگر فرد لایقی به‌پا خاست که دارای دو ویژگی علم به قانون و عدالت بود و حکومت تشکیل داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشتند، او نیز دارد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. (امام خمینی ۱۳۷۳: ۵۵)

ایشان با استناد ولایت فقیه به اخبار وارده می‌نویسد:

از روایاتی که در دلالتش اشکال نیست، این روایت است: «قال امیرالمؤمنین (ع) قال رسول الله (ص) اللهم ارحم خلفائی ثلاث مرا تقیل یا رسول الله و من خلفائک؟ قال الذین یأتون من بعدی، یروون حدیثی و سنتی فیعلمونها الناس من بعدی» امیرالمؤمنین می‌فرماید: رسول الله (ص) فرمود: «خدایا! جانشینان مرا رحمت کن» و

این سخن را سه بار تکرار فرمود. پرسیده شد که «ای پیغمبر خدا (ص) جانشینانت چه کسانی هستند؟» فرمود: «کسانی که بعد از من می‌آیند، حدیث و سنت مرا نقل می‌کنند و آن را پس از من به مردم می‌آموزند.» (همان: ۶۴)

البته ایشان درباره تئوری ولایت فقیه و حکومت اسلامی به صورت گسترده بحث نموده اما در این پژوهش به همین اندازه بسنده می‌گردد.

د) رهبری و نفوذ معنوی آن

رهبر یکی از عوامل مهم و استحکام و قوام انقلاب و حکومت اسلامی است. هر انقلاب و حکومتی را شخصی به عنوان رهبر باید هدایت نماید؛ زیرا رهبر مانند محور اصلی می‌ماند که اگر وجود نداشته باشد، مردم دچار سردرگمی شده، از مسیر اصلی انقلاب منحرف می‌گردند. امام خمینی (ره) با تشکیل حکومت اسلامی بر اساسی دکترین ولایت فقیه و شخصی که دارای شایستگی‌های رهبری در رأس حکومت اسلامی است، مسیر انقلاب و آینده حکومت اسلامی را در افق‌های بسیار دور، روشن ساخت. ایشان شرایط رهبر در دوره غیبت را این‌گونه بیان می‌کند:

اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است اما آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب (ع) موجود بود، برای بعد از غیبت هم قرار داده است؛ این خاصیت که عبارت است از علم به قانون و عدالت باشد، در جمع بی‌شماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر باهم اجتماع کنند، می‌توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند... (همان: ۵۴)

شهید مطهری نیز ویژگی رهبر حکومت اسلامی را این‌گونه بیان می‌کند:

برای این که تکلیف رهبری را روشن کرده باشم، گفتم امروز هم ما به خواجه نصیرالدین‌ها، بوعلی سیناها، ملاصدراها، شیخ انصاری‌ها، شیخ بهایی‌ها، محقق حلّی‌ها و علامه حلّی‌ها احتیاج داریم، اما خواجه نصیرالدین قرن چهاردهم نه خواجه نصیرالدین قرن هفتم؛ بوعلی قرن چهاردهم نه بوعلی قرن چهارم؛ شیخ انصاری قرن چهاردهم نه شیخ انصاری قرن سیزدهم؛ یعنی همان خواجه نصیر و همان بوعلی و همان شیخ انصاری، با همه آن مزایای فرهنگی، به علاوه این که باید به این قرن تعلق داشته باشد و در این قرن نیاز این قرن را احساس نماید. (مطهری، ۱۳۶۷: ۷۴)

با توجه به این نکات، می‌توان اذعان نمود که امام خمینی (ره) از معدود رهبران مذهبی

در دنیای معاصر بود که از ویژگی رهبری و نفوذ معنوی خویش، همواره به عنوان یک محور در جهت اهداف و آرمان‌های انقلاب اسلامی مردم عمل کرد.

۵) تمرکزگرایی

عامل دیگری که نهضت امام خمینی (ره) را به ثمر رساند و استحکام بخشید، تمرکزگرایی در عملکرد ایشان بود. امام با بینش عمیق سیاسی و نبوغ فکری خویش، حوزه علمیه را به عنوان نقطه آغاز و مرکز فعالیت انتخاب نمودند. آیت‌الله هاشمی رفسنجانی معتقد است:

امام راحل وقتی که در قم قیام کردند حاکم نبودند، بلکه یک عالم دینی و مدرس حوزه علمیه قم بودند. واقعاً از همین زمینه ایشان شروع کردند. (میرآقایی، ۱۳۷۹: ۹۵)

امام خمینی (ره) با طرح بحث سیاست در داخل حوزه علمیه، طلاب، علما و مراجع دینی را به قیام تشویق کرد. حرکتی که از قلب حوزه علمیه و روحانیت آغاز گردید، تأثیر دو چندان در روحیات مردم منطقه و جهان گذاشت. در واقع می‌شود گفت: این دقت نظر یکی از ویژگی‌های امام در عرصه سیاسی بود که تجلی یافت. در کتاب *انقلاب و ریشه‌ها* آمده است:

با کشاندن مبارزه به کانون اصلی فعالیت‌های مذهبی یعنی حوزه علمیه قم، برای همیشه بر دکتترین جدایی دین از سیاست خط بطلان کشیده و حتی کسانی را که از ورود به فعالیت‌های سیاسی اکراه داشتند، وادار به اتخاذ موضع کرده و بدین وسیله سنت دیرینه را در حوزه درهم شکست. (طاهری، ۱۳۷۶: ۲۱۷)

تغییر و تحول در حوزه علمیه و سیاسی کردن حوزه، کار هر کس نبود. این مسأله به مراتب مشکل‌تر از سایر کارهای سیاسی بود. شجاعت امام، سیاست را به داخل حوزه علمیه کشاند. یکی از نویسندگان در این زمینه می‌نویسد:

بدین ترتیب آیت‌الله خمینی تاکتیک‌های خاص خود را در تغییر مواضع حوزه علمیه و سیاسی کردن آن به کار گرفت. (فارسون، ۱۳۷۹: ۹۴-۹۵)

حرکتی را که امام در حوزه علمیه و روحانیت به وجود آورد، عمومی و فراگیر بود. امام خمینی (ره) معتقد است:

اگر طلبه‌ای منصب امامت جمعه و ارشاد مردم یا قضاوت در امور مسلمین را خالی

ببیند و قدرت اداره هم در او باشد و فقط به بهانه درس و بحث مسئولیت نپذیرد و یا دلش را فقط به هوای اجتهاد و درس خوش کند، در پیشگاه خداوند بزرگ یقیناً مؤاخذه می‌شود و هرگز عذر او موجه نیست. (شیدائیان، ۱۳۷۹: ۶۱-۶۲)

ایشان علاوه بر حوزه علمیه، این حرکت را از ملت شروع کرد و با همت و تلاش مردم ایران، انقلاب اسلامی را به ثمر رساند.

البته نهضت فکری و انقلابی امام به ایران منحصر نبود، بلکه تمام جهان اسلام را شامل می‌گردید. در این زمینه شواهد فراوان وجود دارد؛ مثلاً حمایت از ملت فلسطین نیز جز آرمان‌های سیاسی امام (ره) بود:

من از عموم مسلمانان جهان و دولت‌های اسلامی می‌خواهم که برای کوتاه کردن دست این غاصب و پشتیبانان آنان به هم بپیوندند. روز قدس روز اسلام است. (شهرامی، ج ۳، ۱۳۷۷: ۲۸۴)

بر همین مبناست که لقب «امام مستضعفین» به ایشان نسبت داده می‌شود. (فارسون، ص ۹۴ - ۹۵) همچنین اعلام حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش، از دیگر سیاست‌های اصلی ایشان بود. بر این اساس جمهوری اسلامی ایران، حمایت از نهضت‌ها و جنبش‌های آزادی‌بخش را در صدر اولویت‌ها و اهداف خود قرارداد. (فلاح زاده، ۱۳۸۴: ۱۰۲) نکته قابل ذکر این که دیگر مسلمانان نیز نهضت امام خمینی (ره) را نهضتی جهانی قلمداد می‌کنند. یکی از پژوهش‌گران در این زمینه می‌نگارد:

امام خمینی تنها رهبر مردم ایران نبود بلکه رهبر بزرگ جهان اسلام بود. پیام‌های امام خمینی در آینده نیز چراغ هدایت مسلمانان است و ملت‌های مسلمان، در آینده نیز از پرتو نورانی افکار و اندیشه‌های والای حضرت امام استفاده خواهند کرد. (بیرکی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۹)

به هر حال، دلایلی وجود داشت که ایشان روی ملت و مردم ایران تمرکز نمود. یکی از این دلایل اوضاع جغرافیای سیاسی و بین‌المللی است که در خارج از ایران ممکن نبود گرچه در اسلام مرز جغرافیایی بین کشورهای اسلامی پذیرفته نیست، اوضاع جهانی و بین‌المللی، چیزی دیگر را می‌طلبید که ایشان نیز به قوانین بین‌المللی توجه داشت و اهمیت می‌داد.

دلیل دیگر این بود که ایشان ملت ایران را بیش‌تر از دیگر ملت‌های مسلمان می‌شناختند؛ یعنی اگر درباره انقلاب اسلامی و حرکت امام از نظر جامعه‌شناختی بحث و

بررسی شود، می‌بینیم که در بعد جامعه‌شناختی، امام نقش مؤثر و فوق‌العاده‌ای در بین مردم ایران داشت و همین امر، موجب شد تا ملت ایران مانند سیل خروشان، در صحنه حضور یابند و این حرکت و نهضت مقدس را به ثمر برسانند. مسأله شناخت متقابل امام و مردم ایران رمز پیروزی انقلاب بود.

و) مردم‌سالاری دینی

منظور از مردم‌سالاری، حکومتی است که مردم در آن نقش اصلی را به عهده دارند؛ بدین معنا که مردم بر سرنوشت خویش حاکم هستند و با تدبیر به آن می‌پردازند. (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۶۵۱)

بنابراین، هر انقلاب و نهضتی اگر از پشتوانه مردمی برخوردار نباشد، محکوم به شکست خواهد بود. مردم از یک سو انقلاب را به ثمر می‌رسانند و از سوی دیگر، به نظام برخاسته از انقلاب مشروعیت می‌بخشند. بسیار روشن است که اگر انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی (ره) از حمایت مردمی برخوردار نبود، شکست می‌خورد. بر همین اساس، امام خمینی قبل از همه چیز به سراغ مردم رفت و در قلب مردم نفوذ عمیق پیدا کرد:

در طول خیزش انقلابی مردم طی سال‌ها ۱۳۵۶-۱۳۵۷، از طریق اقبال و روآوری توده‌وار به سوی آیت‌الله خمینی (ره) و درک و اعتماد متقابل ایشان نسبت به آنان، پیوند و ارتباط وثیق میان مردم و رهبری پدید آمد که کم‌تر نظیری برای آن در انقلاب‌های اجتماعی تاریخ معاصر می‌توان سراغ گرفت. (شجاعی زند، ۱۳۸۲: ۳۳۱)

نقش مردم در انقلاب و توجه امام به این مسأله یکی از ویژگی‌های نهضت امام خمینی بود:

امام چه قبل از انقلاب و چه بعد از آن همواره بر نقش مردم تأکید داشته و حقیقتاً برای آن ارزش و اهمیت زیادی قائل بودند. در طول مبارزه با نظام ستم‌شاهی و بعد از پیروزی انقلاب، مخاطب اصلی امام مردم بود. (خواججه‌سروی، ۱۳۸۹، شماره ۲۳: ۱۹)

مردم علاوه بر این که امام را به عنوان مرجع تقلید خویش می‌شناختند و اوامرش را بدون درنگ اجرا می‌کردند، در بعد روحی-روانی و حتی سیاسی-تاریخی (که مربوط به شهادت پدر بزرگوار ایشان می‌شود، امام را یگانه رهبر دل‌سوز برای سرنوشت خویش و جامعه اسلامی می‌دانستند. این امر ناشی از آن بود که امام علاقه عجیبی به مردم داشتند.

مقام معظم رهبری درباره اعتماد و تکیه امام به مردم می‌فرماید:

در سخت‌ترین مراحل، به مردم اطمینان داشت. در یکی از پیام‌های خود به مردم فرمود: «من شما را خوب می‌شناسم، شما هم من را خوب شناختید». واقعاً این‌گونه بود. (خسروی، ۱۳۷۹: ۳۳۰-۳۳۱)

بنابر آنچه گفته شد، نقش امام خمینی (ره) در بیداری اسلامی را می‌توان بدین شکل خلاصه نمود: پیروزی انقلاب اسلامی تأثیر عمیق در منطقه و جهان گذاشت و نسیم تازه‌ای در روح و روان ملت‌های مسلمان دمید. بر این اساس، ملت‌های مسلمان به خوبی دریافتند که با الگوگیری از انقلاب اسلامی، می‌توانند نظام‌های مبتنی بر رأی و انتخاب مردم را به وجود آورند و با در دست داشتن اوضاع سیاسی و اجتماعی آزادانه و آگاهانه سرنوشت خویش را رقم زنند. نقش امام خمینی در بیداری اسلامی، تا آن‌جا برجسته و آشکار است که تمام نخبگان فکری و سیاسی و متفکران اسلامی، درباره عظمت و تأثیرگذاری آن اظهار نظر کرده‌اند. به بخشی از این اظهارنظرها توجه کنید:

۱. متفکر شهید آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر (ره) معتقد است:

امام خمینی (ره) در احیای اسلام و آزادی از بند، تنها بازگو کننده قدرت عظیم او و دلیری مردم ایران نبود، بلکه پرده از جنایت عظیم کسانی برداشت که اسلام را در زیر غبار جاهلیت پوشانده‌اند. (همان، ۱۰۴)

۲. «کوراتولا» استاد هنر اسلامی دانشگاه ایتالیا می‌گوید:

مهم‌ترین کار آیت‌الله خمینی مطرح کردن مجدد اسلام در سطح جهان و معطوف ساختن دوباره افکار عمومی جهان اسلام بوده است. (بیرکی: ۳۵۶)

۳. «اوسوس، یوس» یکی از رهبران برجسته مسلمانان آلمان می‌گوید:

امام خمینی (ره) بیدارگر همه موحدان در عصر ماست؛ احیای دین و معنویت در روزگاری که سیطره مادیت و ابزار مادی و اندیشه‌های ضد معنوی جامعه بشری را در چنبره خود گرفته بود، مدیون امام خمینی و یاران انقلاب اسلامی است. (همان، ۲۶).

نگاه مقایسه‌ای

نهضت امام خمینی و سیدجمال‌الدین را با در نظر گرفتن چند عامل و راهکار مهم می‌توان باهم مقایسه نمود:

الف) قبلاً گفتیم که، امام خمینی قبل از آن که وارد عرصه سیاست گردد، به عنوان یک فقیه و مرجع تقلید در موقعیت بالای اجتماعی قرار گرفت. بنابراین می‌توان گفت که مرجعیت از نظر اعتقادی و اجتماعی سیاسی، جایگاه مهمی بود که جمع کثیری از مردم و مقلدان تحت تأثیر گفتار و رفتار امام قرار گرفتند و از حرکتی که مرجع تقلیدشان به راه انداخته بود، حمایت کردند. بر این اساس، امام خمینی با استفاده از این ویژگی، نقش براننده‌ای در بیداری اسلامی ایفا نمود.

اما سیدجمال‌الدین از ویژگی مرجعیت برخوردار نبود. بر اساس فقدان همین ویژگی، وی عملاً در نامه‌ای به آیت‌الله میرزا حسن شیرازی (میرزای شیرازی) که در آن روزگار از مراجع بزرگ تقلید بود، او را چنین خطاب کردند که شما مرجع و امید و پناه و ملجأ مسلمانان جهان هستید، مسلمانان را از دست کفار و استعمارگران نجات بدهید. این سفارش‌ها و تأکیدهای سید، موجب شد تا میرزای شیرازی فتوای معروف به تحریم تنباکو را صادر نماید. بخشی از نامه سید بدین شرح است:

پیشوای دین، پرتو درخشان انوار ائمه، پایه تخت دیانت، زبان گویای شریعت، جناب میرزا حسن شیرازی! خدا نیابت امام زمان (عج) را به تو اختصاص داده و از میان طایفه شیعه، تو را برگزیده و زمام ملت را از طریق ریاست دینی به دستت داده؛ در مقابل این بزرگی که به تو ارزانی داشته، حفظ دین و مدافعه از جهان اسلام را نیز بر عهده‌ات نهاده است ... ملت اسلام در هر پیشامدی به تو متوجه شده و در هر مصیبتی چشمش را به تو دوخته. اگر برای حق قیام کنی، همه پشتیبانی تو برخاسته آن‌گاه افتخار و سربلندی نصیبشان خواهد شد. تو ای پیشوای دین! اگر به کمک ملت برنخیزی و آن‌ها را جمع نکنی و کشور را با قدرت خود از چنگ این گناه‌کاران بیرون نیاوری، طولی نخواهد کشید که مملکت اسلامی زیر اقتدار بیگانگان درمی‌آید (الحسینی، ۲۰۰۲: ۶۱-۶۲).

واژه‌های پیشوای دین، نیابت امام زمان، ریاست دینی، حافظ و مدافع اسلام و رئیس فرقه شیعه که در این نامه آمده، بیانگر عظمت مرجعیت دینی است. بر این اساس، می‌شود گفت که نقش مرجعیت دینی تا آن‌جا برجسته است که حتی خود سیدجمال، باز کردن گره مشکلات جهان اسلام را به دست مرجعیت می‌داند، ولی خود سید فاقد این ویژگی بود؛ درحالی‌که امام خمینی به عنوان یک مرجع تقلید، نهضت الهی خویش را آغاز نمود و به ثمر رساند. البته این نکته آشکار است که مقام علمی و نبوغ فکری و از همه مهم‌تر مرجعیت سیاسی سید کم‌نظیر بود، اما سایر ویژگی‌های علمی و فقهی ایشان تحت تأثیر

مرجعیت سیاسی او قرار داشت.

ب) تشکیل حکومت اسلامی توسط امام خمینی (ره) حول عظیمی بر عرصه‌های سیاسی - اجتماعی جهان اسلام و غرب به وجود آورد و نیز بر افکار و دیدگاه‌های مادی‌گرایان و سایر لیبرالیست‌ها، از جمله نظریه مبنی بر پایان مذهب تأثیر گذاشت و نقش بر آب نمود.

اما درباره نظریه خلافت سیدجمال، این سؤال مطرح است که چرا وی نتوانست این نظریه را در خارج تحقق بخشد و تنها در حد یک پیشنهاد باقی ماند؟ بر فرض این توجیه و تحلیل که سید نظریه خلافت را در اواخر عمر ارائه کرده، باز هم نمی‌تواند دلیلی برای ناموفق بودن وی باشد؛ زیرا اگر این نظریه قابل اجرا بود، به طور حتم شاگردان سید این کار را اجرا می‌کردند. گذشته از این، می‌توانیم بگوییم که چرا او در همان آغاز نهضت این طرح و تئوری را ارائه نکرد. پس به این نتیجه می‌رسیم که بی‌شک نظریه خلافت قابل مناقشه و تأمل است والا شاگردان سید یا دیگر متفکران اسلامی روی آن می‌اندیشیدند. جنبش خلافت که در هند به وجود آمده، نمونه‌ای روشن از ممکن نبودن تحقق نظریه خلافت و پیشنهاد سید در این زمینه بود. درباره جنبش خلافت یکی از نویسندگان چنین نگاشته است:

با گستردن تور، سعی می‌شد از کشتی شکسته نهضت خلافت چیزی را نجات دهند. این نیز به سان هدف محدود قبلی به شکست انجامید. (مشیر، ۱۳۶۷: ۸۷)

بدین ترتیب بود که مکتب جدید حیات مذهبی اسلام در هندوستان اوایل سده بیستم ناگزیر به بن بست رسید؛ مکتبی که شعارش خلافت و مشی سیاسی‌اش جدایی طلبی بود. (همان: ۹۳)

بنابر آنچه گفتیم، یکی از ویژگی‌های مهم و برجسته نهضت امام خمینی (ره) به شمار می‌آید که نهضت سیدجمال‌الدین فاقد آن بود. تشکیل حکومت اسلامی توسط امام خمینی، یکی از پدیده‌های بزرگی است که در قرن بیستم اتفاق افتاد.

۴. اهمیت و ضرورت نظریه‌پردازی در انقلاب‌ها به طور کامل روشن است. انقلاب اسلامی مانند سایر انقلاب‌های جهان، از نظریه‌های عمیق برخوردار بود. نظریه ولایت‌فقیه، از بارزترین نظریه‌های امام خمینی به‌شمار می‌آید که حکومت اسلامی را بر اساس این نظریه پی‌ریزی نمود و بنیاد نهاد. تئوری ولایت‌فقیه، انعکاس گسترده و عمیقی در جهان ایجاد کرد اما در نهضت فکری سیدجمال، این مسأله خیلی روشن نیست. البته

بعضی معتقدند که سید مرد پیکار، سخت‌کوشی و عمل بوده نه قلم و نظریه‌پردازی (کافی، ۱۳۸۹: ۳۹). به هر صورت در نهضت فکری سید، نظریه معروفی چون دکترین ولایت فقیه امام خمینی وجود نداشت تا اذهان و افکار را به طرف خویش جلب نماید.

۵. یکی از عواملی که نقش امام خمینی را در مقایسه با نهضت سید برجسته ساخت، تعیین جایگاه رهبری در حکومت اسلامی بود. امام خمینی مسأله رهبری یا به عبارت دیگر دکترین ولایت فقیه را پیش از تشکیل حکومت اسلامی بیان کرده بود تا مسلمانان، بعد از پیروزی انقلاب دچار سردرگمی و مشکل نگردند. اهمیت این مسأله به طور کامل روشن است. هر انقلاب و حکومتی، در صورتی می‌تواند برای همیشه پایدار بماند که شخصی با ویژگی‌ها و شرایط خاص به عنوان رهبر در رأس آن قرار داشته باشد، ولی سید با وجود تلاش‌های گسترده و طاقت‌فرسای خویش برای تشکیل خلافت اسلامی، به مسأله رهبری کمتر توجه داشت. به عبارت دیگر، وی به نقش و جایگاه رهبر و حاکمیت اسلامی و در جامعه به صورت کلی پرداخت. گویا سید تشکیل حکومت یا خلافت اسلامی با رهبری واحد را ممکن نمی‌دانست:

من نمی‌گویم که بر همه کشورهای اسلامی یک نفر حکومت کند، زیرا این کار بسیار دشوار است ... ولی امیدوارم که حاکم و سلطان همه ملت‌های مسلمان، تنها قرآن باشد و عامل وحدت و یگانگی آن دین آن‌ها (منصوری نژاد، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹).

درباره تئوری خلافت سیدجمال این سؤال مطرح است:

بر فرض که حاکمان اسلامی یا ملت‌های مسلمان در تشکیل خلافت دور هم جمع می‌شدند، چه کسی به عنوان خلیفه و حاکم اسلامی در رأس امور قرار می‌گرفت؟ یکی از چالش‌های عمده‌ای که در مسیر خلافت اسلامی قرار داشت، تعیین شخص به عنوان خلیفه در رأس حکومت اسلامی بود؛ زیرا با توجه به اوضاع سیاسی-اجتماعی مسلمانان و نظام‌های وقت، هر سلطان و حاکمی از هر جا ادعای خلافت داشت؛ در ترکیه، ایران، مصر، هند و جاهای دیگر. خود سیدجمال هم آن طوری که از شواهد پیداست، در صدد این نبود که خود به عنوان رهبر یا خلیفه در رأس حکومت و خلافت اسلامی قرار بگیرد.

۶. یکی از عواملی که نهضت امام خمینی را به ثمر رساند، تمرکز ایشان بر حوزه علمیه

و سیاسی کردن آن بود که فوق‌العاده احساسات دینی مردم را برانگیخت و در پی آن مردم، به حمایت و دفاع از مرکز اسلام یعنی حوزه علمیه و روحانیت برآمدند. تمرکز امام روی ملت، به شناخت متقابل و اطمینان طرفینی میان ایشان، ملت و مردم برقرار بود که انقلاب اسلامی را به پیروزی رساند. درحالی‌که سیدجمال نه جای مشخصی را به عنوان مرکز فعالیت خویش انتخاب کرد و نه ملت خاصی را بلکه یک روز در شرق، یک روز در غرب، گاهی در هند و افغانستان، گاهی در روسیه، مصر و ایران، مدتی در حوزه‌های علمیه، چندی در دربار پادشاهان، لحظ‌های در قهوه‌خانه و لحظه‌ای در جای دیگر مشغول فعالیت بود.

سید طی نامه‌ای به رئیس دولت عثمانی، از سفرها و دیدارهایی که با مسلمانان در کشورهای مختلف داشته، گزارش می‌دهد که در یکی از آن سفرها، ابتدا از هند حرکت نمود و افغانستان و شهرهای آن، کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز و شهرهای مختلف آن را یکی پس از دیگری طی کرد و سپس به سوی ترکیه و سایر شهرهای آن رفته و در طول این سفر، مسلمانان اعم از نخبگان علمی و سیاسی و مردم عادی را ملاقات نمود است (الحسینی، ۲۰۰۲: ۱۴۲-۱۴۴).

روشن است هیچ نهضتی با این همه گستردگی و پراکندگی، نمی‌تواند نتیجه‌بخش باشد؛ هر قدر فعالیت‌های سیاسی، دینی و فرهنگی، تمرکز بیش‌تری داشته باشد، نتیجه بهتری را در پی خواهد داشت.

۷. امام خمینی پیش از آغاز انقلاب، به پایه‌های فکری، فرهنگی و از همه مهم‌تر اجتماعی و مردمی آن توجه داشت. امام ابتدا این پایه‌ها را مستحکم کرد و سپس نهضت خویش را آغاز نمود. بنابراین، نقش و جایگاه مردم چه در پیروزی انقلاب و چه بعد از آن در تشکیل حکومت اسلامی، بسیار برجسته و برازنده بود. بی‌تردید، نهضت امام خمینی و در پی آن تحقق و شکل‌گیری حکومت اسلامی، تنها نظام برخاسته مبتنی بر مردم‌سالاری دینی در تاریخ معاصر تلقی می‌گردد:

امام چه قبل از انقلاب و چه بعد از آن، همواره بر نقش مردم تأکید داشته و حقیقتاً برای آن ارزش و اهمیت زیادی قائل بودند و در طول مبارزه با نظام ستم‌شاهی و بعد از پیروزی انقلاب، مخاطب اصلی امام مردم بود (خواجه سروی، ۱۳۸۹: ۱۹).

درحالی‌که نقش مردم در نهضت فکری سیدجمال‌الدین با تمام برجستگی‌هایش، بسیار کم‌رنگ بود. سید به جای این که سراغ ملت‌ها برود، یک‌سره سراغ نخبگان علمی و

سیاسی و دربار پادشاهان روی می‌آورد: سیدجمال مانند دیگر روشن‌فکران ایرانی، در آغاز به دنبال اندیشه اصلاح از بالا بود، اما از طریق ارتباط نزدیک با دربار ناصرالدین‌شاه، به تدریج به این باور رسید که اندیشه اصلاح از بالا نتیجه‌بخش نیست (فلاح توتکار، بی‌تا: sid.irwww).

سیدجمال بنا بر اهمیت خاصی که به بیداری علما و رهبری آن‌ها در نهضت‌های سیاسی و فکری مشرق‌زمین دارد، در کشورهای اسلامی به سراغ علما رفت (موثقی، ۱۳۸۸: ۷۰).

خود سید گویا بیش از هر کس دیگر، در واپسین روزهای زندگی به برخی از کاستی‌های کار خود پی برده بود:

سیدجمال‌الدین همه قدرت انقلابی و نبوغ فکری و سیاسی‌اش را در رفت‌وآمد میان دربارها و در بازی میان رجال و بازیگران کثیف سیاست به هدر داد و بارورترین سال‌های پر تلاش عمرش را در آوارگی و دوندگی میان روسیه و ایران و ترکیه و لندن تباہ کرد و در نتیجه قربانی خیانت‌ها، پیشرفت‌ها و توطئه‌سازی‌های رجال منحط، خیانت‌کار یا مأمور عصر خویش شد (فراست‌خواه، ۱۳۷۷: ۱۸۲).

با این نگرش، سید اذعان نموده که از راهکارهای خویش درباره نهضت اصلاحی و بیداری اسلامی، آن طور که باید نتیجه کافی را به دست نیاورده است (کرمانی، ۱۳۵۵: ۶۷).

نتیجه

امام خمینی (ره) با به‌کارگیری راهکارها و عوامل مختلف، نقش مهمی در بیداری اسلامی ایفا نمود و به اهداف الهی و آرمان‌های خویش نایل گردید. نخست با کسب مقام مرجعیت، جایگاه اجتماعی و نفوذ معنوی خویش را فراهم ساخت، سپس با استفاده از این موقعیت اجتماعی و مردمی، حرکت و قیام را بر ضد نظام استبدادی آغاز نمود. ملت و مردم در کنار حوزه علمیه و روحانیت، از این قیام پشتیبانی کردند تا انقلاب اسلامی به پیروزی رسید. تشکیل حکومت اسلامی توسط ایشان از یک‌سو، تأثیر عمیق بر افکار سیاسی- اجتماعی ملت‌های مسلمان در جهت بیداری اسلامی در منطقه و جهان گذاشت. از سوی دیگر، دیدگاه‌های مکاتب لیبرالیستی مبنی بر «پایان مذهب» را نقش بر آب ساخت. هم‌چنین نظریه‌پردازی امام خمینی به ویژه دکترین ولایت‌فقیه، برای استحکام

بخشیدن به حکومت اسلامی از دیگر برجستگی‌های ایشان به حساب می‌آید. تمرکز امام خمینی (ره) روی ملت و حوزه علمیه در پیروزی این نهضت الهی، فوق‌العاده تأثیرگذار بود که جامعه‌شناختی بسیار بالای ایشان را نشان می‌دهد. از همه مهم‌تر، نقش و جایگاه مردمی یا به عبارت دیگر مردم‌سالاری دینی که بسیار برجسته و نمایان است، از دیگر عوامل تأثیرگذار در نهضت امام خمینی (ره) به شمار می‌رود.

نهضت فکری سیدجمال‌الدین تأثیر عمیقی در بیداری اسلامی داشت، اوضاع سیاسی منطقه و جهان را متحول ساخت و روح تازه‌ای در کالبد نیمه‌جان ملت‌های مسلمان دمید؛ اما آن عواملی را که امام خمینی در نهضت خویش به کار گرفت، در نهضت فکری سید وجود نداشت تا بتواند بر اساس آن عوامل به آرمان‌های الهی و جامعه ایده‌آل خویش دست یابد.

منابع

۱. استمپل، جان. دی، *درون انقلاب ایران*، ترجمه دکتر منوچهر شجاعی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۲. امام خمینی، روح‌الله، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۳. انوری، حسن و دیگران، *فرهنگ بزرگ سخن*، ج ۷، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
۴. بختیاریان، رضا، *ماهنامه سیاسی - تحلیلی دیپلماتیک*، شماره ۴۶، زمستان ۱۳۸۹.
۵. جمشیدی، محمدحسین، *اندیشه سیاسی امام خمینی*، تهران: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴.
۶. الحسینی الافغانی، سیدجمال‌الدین، *الرسائل والوثائق* (نامه‌ها و اسناد)، تهیه و تنظیم سید هادی خسروشاهی، مکتبه الشروق الدولیه، القاہرہ: بی‌نا، ۲۰۰۲.
۷. خسروشاهی، سید هادی، *مجموعه مقالات: سیدجمال‌الدین اسدآبادی و نهضت بیداری اسلامی*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۳.
۸. خسروی، احمدعلی، *بررسی استراتژی امام خمینی در رهبری انقلاب اسلامی*، قم: انتشارات پیک جلال، ۱۳۷۹.
۹. خواجه سروی، غلام‌رضا، *فصلنامه علمی - پژوهشی در حوزه انقلاب اسلامی*، سال هفتم، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۸۹.
۱۰. خوش روزاده، جعفر، *فصلنامه پژوهشی اندیشه انقلاب اسلامی*، شماره نهم، بهار ۱۳۸۳.
۱۱. داستانی بیرکی، علی، *امام خمینی از نگاه نخبگان جهان*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، *لغتنامه*، ج ۱۴، تهران: مؤسسه لغتنامه دهخدا، ۱۳۷۷.
۱۳. روحانی، سید حمید، *بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی*، تهران: انتشارات راه امام، ۱۳۶۰.
۱۴. شجاعی زند، علی‌رضا، *ایدئولوژی رهبری و فرآیند انقلاب اسلامی*، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی، ج ۲، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۲.
۱۵. شهرامی، بیژن، *مجموعه مقالات دومین کنگره بین‌المللی امام خمینی و احیاء تفکر*

- دینی، ج ۳، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
۱۶. شیدائیان، حسین، *آسیب شناسی انقلاب اسلامی از نگاه امام خمینی*، قم: نشر یاقوت، ۱۳۷۹.
۱۷. صاحبی، محمدجواد، *اندیشه اصلاحی در نهضت های اسلامی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۸. _____، *سید جمال الدین حسینی پرچم دار اتحاد و تقرب*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۹. طاهری، حبیب الله، *انقلاب و ریشه ها*، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۰. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، ج ۳، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۱. فارسون، سمیح و مهرداد مشایخی، *فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*، ترجمه معصومه خالقی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹.
۲۲. فراتی، عبدالوهاب، *انقلاب اسلامی و بازنتاب آن*، قم: زلال کوثر، ۱۳۸۱.
۲۳. فراست خواه، مقصود، *سراغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۴. فلاح توتکار، حجت، *سید جمال الدین اسدآبادی و نظریه جنبش توده ای*، قزوین: گروه تاریخ دانشگاه بین المللی امام خمینی، sid.irwww.
۲۵. فلاح زاده، علی، *سیاست صدور انقلاب اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۶. کافی، مجید، *تغییرات اجتماعی در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۲۷. کرمانی، ناظم الاسلام، *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.
۲۸. گرانویل، ادوارد بروان، *انقلاب مشروطیت ایران*، ترجمه مهری قزوینی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۶.
۲۹. مددپور، محمد، *انقلاب اسلامی و نظریه پایان تاریخ*، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱.
۳۰. مشیر الحسین، *جنبش اسلامی و گرایش های قومی در مستعمره هند*، ترجمه حسن

- لاهورتی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی استان قدس رضوی، ۱۳۶۷.
۳۱. مطهری، مرتضی، *نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
۳۲. منصوری نژاد، محمد، *رویکردی دینی به مسأله وحدت و همگرایی*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۷.
۳۳. موثقی، سید احمد، *علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۳۴. موثقی، سید احمد، *سید جمال‌الدین اسدآبادی؛ مصلحی متفکر و سیاست‌مدار*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۳۵. میرآقایی، سید جلال، *همبستگی امت اسلامی*، مجموعه سخنرانی‌های هاشمی رفسنجانی در کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۹.
۳۶. نیکی، آرکدی، *نتایج انقلاب ایران*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.

عوامل رشد انساب‌نگاری اسلامی و کارکردهای آن

نعمت‌الله صفری فروشانی*

سید محمد رضا عالمی**

چکیده

دانش انساب به عنوان یکی از معدود دانش‌های دوره جاهلیت است که به دلیل کارکردش در نظام قبیله‌ای، مورد توجه بسیار بود و نسب‌دانان از جایگاه اجتماعی ممتازی برخوردار بودند اما انساب در آن دوره، هیچ‌گاه مکتوب نشد. این دانش پس از اسلام با نفی ارزش‌های جاهلی و با توجه به آموزه‌های اسلامی برگرفته از قرآن و روایات، کارکردهای جدیدی یافت و پس از مدتی، تألیفات فراوانی در این خصوص انجام گرفت که درصد قابل توجهی از میراث مکتوب مسلمانان را در بر گرفت؛ لذا این علم که در ابتدا جایی در تقسیم‌بندی علوم نداشت، توانست جایگاهی مهمی را برای خود دست و پا کند، از این رو، این نوشتار بر آن است تا به دلایل رشد و گسترش این علم پس از اسلام و همچنین کارکردهای این علم که باعث بقا و پیش‌رفت آن شده‌اند به روش توصیفی-تحلیلی بپردازد.

واژه‌گان کلیدی

انساب، انساب‌نگاری، عوامل رشد انساب‌نگاری، کارکردهای انساب‌نگاری، نقابت.

مقدمه

علوم بشری مطرح در جزیره‌العرب دوره جاهلی و ابتدای ظهور اسلام، شامل انساب، ایام‌العرب و اشعار بود و از این رو، نیازی به تقسیم‌بندی علوم احساس نمی‌شد، هرچند دانشمندان و حکمای اولیه اسلامی هم‌چون حکیم ابونصر محمدبن محمد فارابی (۳۳۹ق) که متأثر از فرهنگ و فلسفه یونان بودند و به گونه‌ای در تقسیم‌بندی علوم از دید آنان می‌نگریستند و جایگاهی برای علم انساب قائل نبودند، اما دانشمندان متأخرتر، نظری متفاوت دارند، برای نمونه، ابن حزم اندلسی (۴۵۶ق) علم اخبار و رویدادها (تاریخ) را به عنوان یکی از علوم بر می‌شمرد و در ضمن آن، علم نسب را جزئی از علم تاریخ می‌داند و بدان تصریح می‌کند (ابن حزم، ۱۳۶۹: ۷۹). در جدیدترین تقسیم‌بندی‌ها، علم انساب و انساب‌نگاری به عنوان یکی از انواع تاریخ‌نگاری در کنار دیگر انواع تاریخ‌نگاری هم‌چون سیر و مغازی، مقاتل و فتن و حروب، خراج و فتوح، تواریخ عمومی، تواریخ دودمانی، تواریخ محلی طبقات، وزارت و دیوان‌سالاری، فرق و مذاهب و فرهنگ‌نامه‌های تاریخی قرار می‌گیرد (سجادی و عالم زاده، ۱۳۳، ۱۳۸۰). با این توصیفات، علم انساب که در ابتدا خود به گونه‌ای در کنار ایام‌العرب به عنوان مادر و به وجود آورنده تاریخ‌نگاری بود، در ادامه تطورات تاریخ‌نگاری و گسترش روزافزون آن به انواع، در تحت تاریخ‌نگاری و به عنوان یکی از انواع آن مطرح گردید که رابطه تنگاتنگی با تمام انواع تاریخ‌نگاری داشت؛ در نتیجه، برای مورخ، نسب‌شناسی از علوم پایه است. کسانی نیز بر این اعتقادند که انساب‌نگاری خود علمی ابزاری است که در علوم دیگر مانند تاریخ، رجال، حدیث به کار گرفته می‌شود و لذا نباید به عنوان نوعی از تاریخ‌نگاری از آن بحث کرد، البته این دو نظر در مقابل هم قرار نمی‌گیرند و می‌توان بین آن دو را جمع نمود و انساب‌نگاری را یکی از انواع تاریخ‌نگاری دانست که در بسیاری از علوم دیگر به عنوان ابزار از آن می‌توان بهره جست.

پس از اسلام، خلیفه دوم برای داشتن معیاری برای تقسیم بیت‌المال در بین مسلمین، دستور داد انساب را در دفاتری ثبت و ضبط کنند، قواعد حاکم بر این دفاتر مانند نزدیکی به پیامبر و نحوه تقسیم قبایل، توسط انساب‌نگاران پس از آن مد نظر قرار گرفت (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۴۳؛ بلاذری، بی‌تا، ج ۳: ۵۴۹). البته بین ثبت انساب توسط عمر و تدوین کتب انساب، یک گسست زمانی نسبتاً طولانی ایجاد گردید؛ نشانه این فترت را

می‌توان در خروج قبایل از نسب قدیم به نسبی جدید و تقسیم‌بندی جدید در دوره اموی به بعد دید که نسابه‌ها فقط شروع به ثبت انساب قبایل مشهور و معروف و نه همه قبایل نمودند؛ به نظر می‌رسد که ازدیاد جمعیت و هم‌چنین تغییر شرایط اجتماعی و سیاسی، دلیل اصلی این امر بوده که انگیزه‌های متفاوتی را به دنبال داشته است، در نتیجه نسابه‌ها هم تحت همین شرایط و انگیزه‌ها به تدوین انساب با روش و محدوده خاص اقدام نموده‌اند.

در دوره اموی که مسأله امامت، خلافت و تشکیل گروه‌های سیاسی مخالف حکومت اموی، مطرح بود، امویان به گونه‌ای از سیاست توازن قوا متمایل شدند؛ از سویی دیگر، رایحه تعصب قبیله‌ای که در نتیجه تفاضل و برتری‌جویی به واسطه نسب و قومیت در دوره عثمان به وجود آمده بود در دوره اموی، فزونی یافت و دولت عربی اموی که حافظ بقایای فرهنگی و جاهلی عرب‌ها بود، سعی نمود به علم انساب توجه کرده، بیش‌تر آن را به سبک و سیاقی که قبل از اسلام و در دوره جاهلیت بود، برگرداند و همان مسایل فخر به قبیله و نسب را دوباره پروبال بخشند، این مسائل در چند امر قابل لمس است؛ یکی از این امور، نزدیکی خلفای اموی با نسابه‌ها و گوش دادن به سخنان آنان می‌باشد.

در دوره عباسی شرایط و عوامل جدیدی به وجود آمد که به انتقال انساب از روایت به تدوین منجر شد؛ در این دوره، سرزمین‌های اسلامی گسترش یافته و شامل سرزمین‌هایی گردید که اهالی آن عرب نبودند، بنابراین به اختلاط عرب‌ها که خود را دارای نسب مشخص می‌دانستند با غیر عرب‌ها که دارای نسب نبودند، انجامید؛ در این زمان تأثیر عناصر غیر عربی بسیار مشهود است که هم عنصر قومی داشت مانند فارس‌ها و هم عنصر دینی مانند نصرانی و یهودی، این غیر عرب‌ها که خود را تحت حاکمیت عرب‌ها می‌دیدند، سعی کردند تا به گونه‌ای غیرنظامی تأثیرات خویش را آشکار ساخته و به نوعی برای خویش، مجد و عظمتی بر پا داشته و در مقابل به سرزنش و طعن عرب‌ها پردازند، در پاسخ همین جریانات بود که به سرعت کتاب‌هایی در انساب عرب و مفاخر آنان نوشته و بدون گشت؛ این تألیفات در انساب و بقیه موضوعات در راستای چند هدف صورت پذیرفت اولاً در این کتب مطالبی در رد شعوبیه و هر آن‌چه از قصص و مفاخر فارس‌ها که طرف‌داران آن نگاشته بودند، وجود داشت؛ ثانیاً این کتب انساب از اختلاط هرچه بیش‌تر عرب با غیر عرب جلوگیری می‌کرد و ثالثاً در نتیجه تدوین کتب نسب، نسب به نشانه شرفی که عرب‌ها به آن افتخار می‌کردند، باقی می‌ماند.

هم‌چنین در این دوره به خاطر نشاط و جنب و جوش و نهضتی که در تدوین و شکوفایی حرکت علمی به وجود آمد، علم انساب هر چه بیش‌تر از حالت روایی و شفاهی خارج‌شده و به ساحت تدوین قدم برداشت و برای آن اصول و قواعدی پدید آمد؛ اولین نتیجه این که، اهتمام انساب از عنایت به نسب قبیله به سوی انساب امت عرب و شمول کلی آن جلب گردید؛ تحول دیگری که در این میان و هم‌زمان با نوشته‌های اولیه اسلامی در انساب رخ داد، این بود که قبل از آن، مردم منتسب به قبایل عربی می‌شدند و معیار همان قبایل عربی بود و همگی فخر خویش را در همین انتسابات می‌دیدند و همه چیز رنگ نسب جنس و قبیله داشت، اما کم‌کم رنگ دینی نیز به آن اضافه شد، دوری و نزدیکی به پیامبر(ص) نیز در انساب افراد مورد توجه واقع شد و به مرور زمان علاوه بر شرافت به نوعی رنگ تقدس و برکت نیز به خود گرفت، پس از مدتی شرف، همان پاکی نسب عربی و شریف کسی بود که از اهل بیت پیامبر(ص) بود.

از اواخر قرن دوم و با تدوین انساب و شروع انساب‌نگاری و وضع قواعد و ضوابطی برای آن، کم‌کم تحولی چشم‌گیر در نسب‌شناسی و در پی آن، انساب‌نگاری پدید آمد، زیرا پیش از آن، عرب‌ها خود را منتسب به قبایل خویش می‌کردند و به آن افتخار می‌نمودند و شرافت و بزرگی، به پاکی نسب بود و هر کس منسوب به نسب پاک عربی بود، شریف شمرده می‌شد، اما از این زمان به بعد، با حاکم شدن جو اسلامی که باعث شده بود نسب‌شناسی و انساب‌نگاری رنگ و بوی دینی به خود بگیرد، انتساب و نزدیکی به رسول خدا(ص) به عنوان یک افتخار تلقی می‌شد خواه از اولاد امام حسن(ع) و امام حسین(ع) باشد یا از ذریه محمد بن حنفیه و یا جعفر و عقیل بن ابی‌طالب و یا حتی عباس بن عبدالمطلب؛

عوامل رشد انساب‌نگاری اسلامی

رشد انساب‌نگاری در طی قرن‌های نخستین اسلامی تحت تأثیر عواملی چند صورت پذیرفت که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. کسب مشروعیت حاکمان

یکی از عوامل در نضج و رشد این دانش، استفاده‌های سیاسی از نسب افراد حاکم، برای دستیابی به مشروعیت بود. بسیاری از حاکمان و مؤسسان سلسله‌های مختلف اسلامی برای به دست آوردن قدرت و یا استمرار آن، سعی داشتند تا با شمردن انتساب

خویش و یا حتی ساختن نسب و شرافت خانوادگی جعلی، خود را بزرگ داشته و شایسته حکومت قلمداد کنند؛ از بزرگ‌ترین نمونه‌ها در تاریخ اسلام که کشمکش‌های بسیار طولانی و زیادی را نیز به دنبال داشت، درگیری بین علویان و عباسیان بر سر خلافت و شرایط حاکم بود (ابن سلام، ۱۴۱۰: ۲۳) که منازعات گسترده بر سر خلافت و مجادله بر سر آموزه‌های دینی درباره مشروعیت حاکم را در پی داشت، در ابتدا عباسیان با شعار «الرضا من آل محمد» و استفاده از نسب سعی نمودند امویان را از مشروعیت انداخته، کسانی را که به پیامبر از امویان نزدیک‌تر بودند دارای مشروعیت بیش‌تر برای خلافت بدانند و برای همین منظور، هدف خویش را بازگرداندن خلافت به اهلش، یعنی نوادگان و عموزادگان پیامبر (ص) دانستند و منظورشان از قریش، منسوبان به علی (علویان)، جعفر (جعفریان) و عباس (عباسیان) بود، اما عباسیان که برای روی کار آمدن و کنار زدن بنی‌امیه از شعارهای علویان و پیروان آنان استفاده می‌کردند و به جز عموزادگی با پیامبر، مشروعیت حکومت خویش را از طریق وصیت ابوهاشم به حضرت علی (ع) می‌رساندند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۷: ص ۱۴۹-۱۵۰؛ مسعودی: بی‌تا: ص ۲۹۲-۲۹۳؛ ابن قتیبه: ۱۳۱۷: ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ قاضی نعمان: بی‌تا، ج ۳: ص ۳۱۶-۳۱۷). به تدریج از علویان فاصله گرفتند و ادعا کردند که خلافت میراث عباس عمومی پیامبر (ص) است، آن‌ها با تکیه بر این اصل جاهلی که دختر ارث نمی‌برد، وارث پیامبر را عباس - تنها پسر عبدالمطلب که پس از پیامبر زنده بود- معرفی می‌کردند، در مقابل علویان به ویژه اهل بیت (ع) با استناد به آیات قرآنی و احکام عقلی درصدد رد ادعای عباسیان برآمدند (اللهی زاده: ۱۳۸۱: ص ۱۰۱). به این ترتیب، علویان که خود را به واسطه قرابت بیش‌تر به پیامبر نسبت به عباسیان محق‌تر در حکومت می‌دانستند، دست به مخالفت و شورش‌های بسیاری زدند که تا پایان قرن دوم هجری با شدت ادامه یافت.

فاطمیان از دیگر کسانی بودند که از نسب خویش و قرابت با پیامبر برای دستیابی به قدرت و کسب مشروعیت استفاده و افری نمودند، اینان با ادعای قرابت بیش‌تر نسبت به پیامبر، خود را بیش از عباسیان شایسته خلافت می‌دیدند؛ در همین راستا، در مصر و مغرب دست به تأسیس دولتی قدرت‌مند زدند و در طی چند قرن رقیب جدی عباسیان به شمار می‌رفتند؛ اینان توانستند حکومت عباسی را بارها به چالش جدی روبه‌رو کنند؛ لذا، این اختلافات سیاسی با هدف کسب مشروعیت به طرح مباحث جدیدتر و جدی‌تر در عرصه‌ی نسب‌شناسی و اعتقادات و مسائل مربوط به آن منجر شد (ابن سلام: ۱۴۱۰: ۸۴-۸۷، ابن

رسول: ۱۴۱۲: ۷) که نسب‌شناسی ابزار و وسیله اصلی در این بین بود.

۲. توجه و پرداختن طبقه حاکمه به آن

تنها دلیل توجه حاکمان به نسب‌شناسی، کسب مشروعیت نبود، هرچند از مهم‌ترین دلایل بود؛ از این رو، در صدر بحث به صورت جداگانه به آن پرداخته شد، اما نمونه‌هایی وجود دارد که هدفی غیر از کسب مشروعیت را نیز دنبال می‌کند؛ طبقه حاکمه اعم از امویان یا عباسیان و یا دیگر حکام و امرای محلی، تلاش زیادی برای احضار و نگهداری نسابه‌ها می‌کردند؛ نسابه‌ها نیز قرب و منزلتی که نسابه‌ها در دستگاه سلاطین و حکام می‌یافتند؛ مشهور است؛ معاویه، دغفل و عبید بن شریه را به نزد خویش خواند و دغفل را مأمور ساخت که به یزید، انساب عرب را بیاموزد (ابن‌عبدالبر: ۱۴۱، ج ۲: ۴۶۲؛ ذهبی: ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۷). وزیر و نویسنده معروف شیعه ابوسعید منصور بن حسین آبی (وفات ۴۲۱ق) می‌گوید:

أوصي العباس بن محمد بن علي بن عبد الله ابن العباس، معلم و كده فقال: ...
أغذهم بالحكمة فاتمها ربيع القلوب، وعلمهم النسب والخبر فاته أفضل علم الملوك
عباس بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس معلم فرزندان را توصیه کرد و
گفت: ... به آن‌ها حکمت بیاموز که بهار دل‌هاست و هم‌چنین علم نسب و تاریخ
بیاموز که برترین علوم در نزد ملوک است (آبی: ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۷).

این جمله به روشنی بر این نکته تاکید دارد که علم نسب در کنار تاریخ برای ملوک لازم و ضروری بوده است و عدم آگاهی از انساب خصوصاً برای بلندپایگان اجتماع نقص و ننگی به شمار می‌آمده است و گاه این « ننگ و عار و نقص » موجب و بهانه برای طعن و سرزنش می‌شده است؛ نقل شده، پس از آنکه عبدالله بن زبیر کشته شد، خالد بن یزید بن معاویه به حج مشرف شد و در مکه معظه، از «رمله» خواهر عبدالله بن زبیر خواستگاری کرد؛ حجاج بن یوسف که امیر و فاتح مکه بود به او پیغام فرستاد: «گمان نمی‌کردم تو پیش از مشورت با من از خاندان زبیر زن بخواهی؛ چگونه از خاندانی که کفو تو نیستند، خواستگاری می‌کنی؛ اینان همانانند که با جد و پدر تو بر سر خلافت جنگیدند و تو را به اتهامات ناشایست متهم کردند و به گمراهی تو و نیاکان تو گواهی دادند» (ابوالفرج، الأغانی: بی‌تا، ج ۱۷: ۲۶۰). خالد به آورنده پیغام گفت: «اگر نه این بود که تو فرستاده‌ای بیش نیستی و فرستادگان را نمی‌توان کشت، بند از بندت جدا می‌ساختم و لاشه‌ها را بر

در خانه فرستنده می انداختم، به او بگوی: گمان نمی کردم که تو را آن رسد که من در انتخاب همسر با تو رأی زنم، اما آن چه را که گفته ای اینان کفو من نیستند، ای حجاج خدای ترا بکشد تا چه پایه نادان و از انساب قریش بی خبری؟! آیا عوام بن خویلد - برادر حضرت خدیجه (ع) و پدر زبیر و جد رمله - که همسر صفیه دختر عبدالمطلب شد و پیامبر اکرم (ص) که خدیجه را به همسری انتخاب فرمود، باهم کفو بودند، ولی اینک آنان کفو و هم‌شان اَبوسفیان (و فرزندان او) نیستند (همان)؟!؛

امثال این داستان و یا داستان‌هایی که بر محور علم نسب و معرفت انساب عرب می‌چرخد از توجه دقیق طبقات بالای اجتماع بر آن علم حکایت دارد و در کتب ادب و سیر بسیار است (ابن عبدربه: ۱۴۰۹، ج ۳: ۳۱۲ - ۴۱۷).

۳. قبیله‌گرایی

برخی از نویسندگان رشد نسب‌شناسی اسلامی را در پرتو روی‌کرد قبیله‌گرایی پاره‌ای از تاریخ‌نویسان، در مقابل روی‌کرد حدیث‌گرایی دیگر مورخان دانسته‌اند (الدوری، ۱۳۶۱: ص ۹۰). نسابه‌های نخستین و یا همان منابع شفاهی اولیه نسب، از اولین کسانی بودند که در ادامه نظام جاهلی و تفاخرات قبیله‌گی سعی در حفظ انساب قبایل خویش داشتند، در اوایل قرن دوم هجری برخی از نویسندگان مانند مسلم بن شهاب زهری (وفات ۱۲۴ ق) انساب قبایل خود را تدوین کردند و حتی تک‌نگاری‌هایی درباره انساب قبیله خود نوشتند. این سبک نگارش‌ها از مایه‌هایی هم‌چون شعر و اقوال شفاهی عامیانه بیش‌تر بهره می‌برد (همان، ص ۹۱). در عصر خلافت اموی با وجود گشایش جامعه عرب، منازعات قبیله‌ای دامن زده شد؛ گویا سیاست امویان بر تشدید اختلافات بود. ادبیات این دوره پر از تفاخرات و تنقیص‌ها است؛ از سوی دیگر خلافت اموی، برای کسب و ارتقای مشروعیت سیاسی و اجتماعی که خود یکی از عوامل رشد انساب‌نگاری است، به انساب و مفاخر قبیله‌ای خود پناه می‌برد که خودبه‌خود به ترویج انساب منجر می‌شد. در مجموع، خلافت اموی نسبت به بقیه سلسله‌های اسلامی بیش‌ترین حمایت را از نسب‌شناسی داشت (ابن سلام، ۱۳۱۴: ۲۳، ۷۸، ۸۹).

۴. شعوبی‌گری

در دوره بنی‌امیه و در پی سیاست عربوت‌گرایی بنی‌امیه، غیر عرب‌ها دست به واکنش زده و به طعن عرب‌ها پرداخته و جنبش شعوبی‌گری را به وجود آوردند؛ اینان بسیاری از

مفاخر عرب‌ها را تبدیل به مثالب کردند (همان، ۹۵-۸۷، ابن رسول: ۱۴۱۲: ۶). از مهم‌ترین کتاب‌های مثالب می‌توان به *المیدان فی المثالب* نوشته علان بن حسن شعوبی (اوایل قرن ۳ ق)، *المثالب* اثر ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۱۱ ق)، *المثالب* نوشته هیشم بن عدی (۲۰۷ ق) و *المثالب* نوشته احمد بن حمد (محمد) جهمی (قرن ۳ ق) را می‌توان نام برد. در مقابل این حملات شعوبیه، عرب‌ها کتاب‌های زیادی در فضایل و نسب عرب مانند *فضایل یا نسب قریش* نوشته علی بن محمد مدائنی (۲۲۵ ق)، *مناقب قریش* از ابن عبده و *فضل العرب و التنبیه علی علومه* نوشته عبدالله بن مسلم بن قتیبه الدینوری (۲۷۰ ق) نوشتند (جعفریان، ۱۳۸۷: ۳۲۹-۳۶۲). از مهم‌ترین مسایلی که نویسندگان عرب بدان توجه داشته و فخر می‌کردند و آن را نشانه برتری خویش بر سایرین می‌دانستند، انساب و توجه به آن در نزد عرب‌ها بود، از این رو، در سایه این جدال‌ها و منازعات، نسب‌شناسی هم رشد یافت (ابن سلام، ۱۴۱۰: ۲۳).

۵. فتوحات

فتوحاتی که باعث باز شدن و گسترش جامعه عربی گردید، از چند جهت بر نسب‌شناسی تأثیر داشتند:

الف) اموال و غنائم زیادی در فتوحات به خلافت اسلامی می‌رسید و ضرورت تأسیس نظام حساب‌رسی و توزیع ثروت احساس می‌شد. در زمان خلیفه دوم عمر، به این نیاز به صورت عملی پاسخ گفته شد؛ وی دستور داد چند تن از نسابه‌های مشهور آن زمان به ثبت و ضبط انساب بپردازند که یکی از ملاک‌های اصلی در پرداخت سهمیه افراد از بیت‌المال بود، ملاک پرداخت‌ها در این نظام، غیر از نسب، قرابت به پیامبر اکرم (ص)، سابقه گرایش به اسلام و ابراز شجاعت در جهادها نیز بود (همان، ۷۴-۷۸).

ب) جامعه بسته مکه و مدینه باز شد و بسیاری از عرب‌ها در نقاط مختلف جهان اسلام پراکنده شدند و با دیگر اقوام، اختلاط یافتند، این امر ممکن بود هر چه بیش‌تر آنان را از نسب عربی خویش دور گرداند و در دیگر اقوام مسلمان شده، مضمحل نماید، در نتیجه برای پیش‌گیری از این اضمحلال، ضرورت ثبت و ضبط انساب احساس می‌شد.

ج) ورود ملیت‌های غیرعرب به جامعه عرب شدت یافت که می‌توانست تفکرات جدیدی را در تمام حوزه‌های مورد توجه عرب‌ها، از جمله نسب‌شناسی ایجاد کند و مسایل جدیدی را پیش‌روی آنان قرار دهد، البته نباید از نظر دور داشت که این امر، در بعدی

دیگر به تعصب بیش‌تر عرب‌ها که خویش را در سطحی بالاتر و جدای از تازه‌واردان می‌دیدند، منجر شده و در نتیجه به انساب‌نگاری قومی - عربی بیش‌تر سوق دهد. (د) به مرور زمان و فاصله‌گرفتن از زمان فتوحات اولیه، تعصبات قبیله‌ای با رشد تمدن و فرهنگ جدید کاهش یافت؛ این مسأله می‌توانست نسب‌شناسی را نیز به سویی دیگر سوق داده و تحولی را در آن به وجود آورد و هر چه بیش‌تر به یک علم ابزاری تبدیل نماید که در بسیاری از عرصه‌ها نیز همین‌طور شد.

با توجه به تمامی شرایط به وجود آمده و بسط قلمرو اسلامی به واسطه فتوحات، بینش نسابان را از نظر کمی، گسترش بخشید و در شالوده‌ها و روش‌های آن‌ها نیز تحول ایجاد کرد (الدوری، ۱۳۶۱: ۹۷). نسب‌شناسی به تدریج در تاریخ‌های عمومی ادغام گردید (همان، ۹۸). البته در مواردی که نسب‌شناسی خود به طور مستقیم مورد استفاده قرار گرفت و پشتوانه عقیدتی و حالت تقدس یافت، به صورت یک نسب‌شناسی صرف هم‌چنان ادامه یافت، بزرگ‌ترین نمونه آن نسب‌شناسی طالبیان و سادات است که به کمک نهادی به نام نقابت به رشد و بالندگی دست یافت.

۶. انساب‌نگاری و منصب نقابت

در این‌جا سعی بر آن است تا با بررسی زمان و چگونگی تشکیل نظام نقابت، آن را با زمان استقلال انساب‌نگاری انساب آل ابی‌طالب تطبیق داده و نقش متقابل آن دو را در رشد و بالندگی یک‌دیگر مورد توجه قرار دهیم.

نقابت و نقیب از دید لغت‌شناسی از ریشه نقب به معنی شکافتن و سوراخ کردن، راه گشودن و کاویدن ژرفای چیزها و گردش و جست‌وجو گرفته شده است (خالقی، ۱۳۷۸: ۲۵). در اصطلاح نقابت منصبی بوده است که بر اساس آن در مناطقی، ریاست سادات برعهده دارنده آن بود و به گفته ماوردی (وفات ۴۵۰ق) هدف اصلی از نهاد نقابت این بود که سادات زیرنظر مستقیم غیرسادات قرار نگیرند زیرا سادات از نظر شأن از دیگران بالاتر انگاشته می‌شدند (ماوردی، ۱۴۰۶: ۹۶). در نتیجه، این نهاد، گونه‌ای از استقلال و آزادی عمل را برای سادات در چهارچوب نظام سیاسی - اجتماعی، حکومت اسلامی ارایه می‌کرد. از مشهورترین نقبای سادات که از قدرت زیادی نیز برخوردار بودند، دو برادر سیدرضی (وفات ۴۰۶ق) و سیدمرتضی (وفات ۴۳۶ق) بودند که در بغداد مرکز حکومت آل‌بویه و خلافت عباسی، نقابت طالبیان را بر عهده داشتند و از اختیارات فراوانی بهره‌مند بودند (متز، ۱۳۵۸: ۱۷۷).

نحوه و زمان شکل‌گیری و گسترش نهاد نقابت در بین پژوهش‌گران مسلمان و غربی دیدگاه‌های متفاوتی را به دنبال داشته است، در میان محققان غربی این نظریه که در ابتدا یک نهاد نقابت بر همه هاشمی‌ها مرکب از طالبی‌ها و عباسی‌ها، نظارت داشته و سپس از یک‌دیگر جدا شده و هر کدام نهادی مستقل را شکل دادند، رایج‌تر است، آدم متز معتقد بود که ابن طومار اول (احمد بن عبدالصمد عباسی) که در سال ۳۰۱ قمری درگذشت، مقام نقیبی هاشمیان اعم از طالبی‌ها و عباسی‌ها را بر عهده داشت که پس از وی پسرش، جانشین وی گردید، به گفته وی انشعاب در مقام نقابت در اواخر قرن چهارم رخ داده است و زمان دقیقی را ارایه نمی‌دهد، اما ماسینیون سعی کرده تا تاریخ دقیق‌تری را ارایه کند و تشکیل این نهاد را توسط ابن فرات وزیر در سال ۳۰۵ قمری می‌داند (موریموتو، ۱۳۸۶: ۱۰۲). در مقابل این نظریه غربی‌ها، محققان مسلمان درباره نحوه و زمان شکل‌گیری این نهاد بر دو نظر استناد می‌کنند، نظر اول آن است که این نظام در سال ۲۵۱ قمری به درخواست حسین بن احمد بن عمر از نوادگان زید بن علی بن حسین (ع) توسط «المستعین» (حک ۲۴۸-۲۵۲ق)^۱ خلیفه عباسی تشکیل شد، حسین بن احمد پس از آن که عمویش یحیی بن عمر (وفات ۲۵۰ق) مورد توهین یکی از مأموران عباسی قرار گرفت و در کوفه شورش نمود و در پی آن به قتل رسید، به فکر ایجاد این نظام نقابت افتاد (ابوالفرج، ۱۳۸۵: ۴۱۰-۴۲۱؛ ابن عنبه: ۱۳۸۰: ۲۷۳) تا از وقایعی این چنینی جلوگیری شده و حرمت سادات نگه داشته شود. طبق این نظر، تشکیل این نهاد در اواسط قرن سوم اتفاق افتاده و نسبت به غربی‌ها، زمان آن را نیم‌قرن زودتر می‌داند. نظر دیگر محققان مسلمان، تشکیل آن را در زمان خلافت المعتضد عباسی (حک ۲۷۹-۲۸۹ق) می‌داند (ابن فندق، ۱۴۱۰: ۷۱۷). این نهاد از اواخر قرن سوم در شهرها و بلاد اسلامی گسترش یافت به صورتی که می‌توان نام چندین نقیب را در متون و منابع اولیه یافت که شهرهای ایران در همین سال‌ها مشغول فعالیت بوده‌اند.^۲ بنابراین، نهاد نقابت که وظیفه اصلی آن نظارت بر امور سادات است، به احتمال فراوان در نیمه دوم قرن سوم به وجود آمده و تا اواسط قرن چهارم به گسترش زیادی در سرزمین‌های اسلامی دست یافته است.

حال اگر در کنار این نظریه‌ها، زمان مستقل شدن انساب‌نگاری آل ابی‌طالب را که با

۱. حک به معنای سال آغاز و پایان حکومت خلیفه عباسی است.

۲. موریموتو که تلاش خوبی برای یافتن پایگاه‌های نقبای اولیه با استفاده از کتاب‌های انساب، در بلاد اسلامی و زمان یابی نقابت آنان کرده است، نمونه‌هایی را بیان کرده است. (موریموتو، ۱۳۸۶: ۱۱۶)

نگارش اولین کتب مستقل انساب آل ابی طالب در اواخر قرن سوم شروع شد و در طی قرون چهارم و پنجم با استفاده و تطبیق و مقابله آن‌ها با اخبارهای محلی، رشد و بالندگی زیادی دست یافت، مد نظر قرار گیرد، یک همکاری و همراهی بسیار نزدیک بین انساب‌نگاری آل ابی طالب و نهاد نقابت را می‌توان پیگیری و رصد نمود؛ بر این اساس، هم‌زمانی شکل‌گیری و رشد علم انساب آل ابی طالب و نهاد نقابت سادات، اتفاق و تصادف نبود، از این رو، می‌توان گفت که گسترش شبکه وسیع نظارت بر سادات در مناطق مختلف ناچار صاحبان این مناصب را به سوی شناسایی و ثبت و ضبط نسب طالبیان و بررسی صحت و سقم انساب آنان وادار نموده است و انگیزه لازم را به آنان داده و به انساب‌نگاری خاص طالبیان کمک شایانی نموده است.

شکل‌گیری و رشد هم‌زمان انساب‌نگاری آل ابی طالب و نهاد نقابت از بعد سیاسی نیز بسیار حائز اهمیت است؛ علویان که خلافت و حکومت را حق خویش می‌دانستند، همیشه تحت مراقبت حکومت‌های وقت خویش بودند؛ کاملاً روشن است که تا اندازه زیادی کنترل انساب آنان، نشان از کنترل و یا وسیله‌ای برای کنترل آنان بوده است، حتی به این منظور، قبل از تشکیل نهاد نقابت در دوره خلیفه الهادی در شهر مدینه سرشماری وسیعی از طالبیان صورت گرفت (ابوالفرج، ۱۳۸۵: ۲۹۵). اما میان قبل و بعد از شکل‌گیری علم انساب آل ابی طالب و نهاد نقابت، تفاوتی که وجود دارد آن است که نقباء که دارای شبکه وسیعی در سرزمین‌های اسلامی بودند، بعد از شکل‌گیری علم مستقل انساب آل ابی طالب و با استفاده از آن، می‌توانستند کنترل انساب را به طور یک‌سان و در مناطق مختلف، به طور هم‌زمان اجرا کنند؛ در نتیجه آن، حکومت‌ها نیز می‌توانستند، کنترل و نظارت خویش را بر مدعیان خلافت، بیش از پیش اعمال دارند، به این طریق سادات را که در نظام اجتماعی آن زمان از جایگاه رفیعی برخوردار بودند و رقیبان سیاسی عباسیان به شمار می‌رفتند، تا حدی راضی نگه داشته و نسبت به آنان، احترام خاصی را اعمال نمایند تا هم بر مشروعیت خلافت خویش بیفزایند و هم ایشان کم‌تر به فکر قیام و شورش باشند (خالقی، ۱۳۷۸: ۱۲۵-۱۲۸).

حال این مسأله مطرح می‌شود که این نقباء چگونه با استفاده از این منصب و علم انساب آل ابی طالب، به کنترل و نظارت بر امور سادات می‌پرداختند، بدین منظور بررسی وظایف و حدود اختیارات نقباء و برنامه کار آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد. جامع‌ترین مطلبی در این باره، نوشته ماوردی (وفات ۴۵۰) است که ماحصل آن چنین است؛ وی نقابت

را بر دو گونه می‌داند: «نقابت خاصه» و «نقابت عامه» در نقابت خاصه، نقیب تنها عهده‌دار انجام وظایف سرپرستی سادات است و امر قضاوت و اجرای حدود شرعی از محدوده اختیارات وی خارج بود لذا، لازم نبود که نقیب عالم به احکام شرعی و مجتهد باشد، وظایف این نقیب خاصه عبارت بودند از:

۱. ضبط انساب سادات که فردی بیگانه داخل آنان نگردد و فردی از آنان، جزء دیگران شمرده نشود.
۲. حفظ و تشخیص سلسله‌های مختلف و ثبت اسامی افراد هر سلسله در دیوان انساب موسوم به جریده نسب در ذیل سلسله مربوط به آن، تا خاندان‌ها باهم مخلوط به یک‌دیگر نگردند و تشخیص هر یک از دیگری دشوار نشود.
۳. شناسایی موالید و متوفیات، تا نسب مولود با عدم ثبت‌نام او از بین نرود و نسب متوفی را دیگری ادعا نکند.
۴. وادار کردن سادات به رعایت آداب و شئون اجتماعی در حدی که وقار و احترام آنان که منسوب به پیامبر اکرم (ص) بودند، در اجتماع و قلوب مسلمین حفظ گردد.
۵. آنان را از اشتغال به کارها و حرفه‌های پست که دونشان و جایگاه آنان بود بازدارد تا مردم به دیده حقارت به آنان ننگرند.
۶. آنان را از ارتکاب محرمات و گناهان بازدارد و همیشه این مسأله را به آنان یادآوری کند که آنان باید بیش از دیگران به آیین و مقرراتی که منسوب به جد و خاندان آنان است، پای‌بند باشند تا هدف بدگویی مردم قرار نگیرند.
۷. خطاکاران سادات را در گناهانی که مستلزم حد شرعی نیست به راه راست وادارد و به نصیحت و موعظه آنان پردازد.
۸. نقیب باید تلاش کند تا سادات به خاطر بزرگی و شرافت نسبی که به سبب انتساب به پیامبر دارند، بر مردمان دیگر برتری جویی نکنند و در نتیجه موجب نفرت و دشمنی مردم نسبت به سادات گردند.
۹. در استیفاء حقوق سادات از دیگران به آن‌ها مدد رساند تا آن‌ها احساس ضعف نکنند، از سویی دیگر چنانچه کسی از سادات حقوقی از دیگران را ضایع کند، نقیب نسبت به ستاندن آن‌ها اقدام کند تا بدین‌وسیله از سوی سادات ظلمی به دیگران روا داشته نشود.
۱۰. در ستاندن سهم ذوی‌القربی که یکی از موارد مصرف خمس است به نیابت از سادات اقدام کند و بر اساس حکم شرعی میان ایشان تقسیم کند.

۱۱. برای حفظ حریم اجتماعی از ازدواج دختران سادات با افرادی که هم‌شان آنان نیستند، جلوگیری کند و نظارت می‌کردند، تا بانوان طالبی فقط با مرد طالبی ازدواج کند و به این طریق شرف نسب طالبی را حفظ می‌کردند.

۱۲. موقوفات مربوط به سادات را نگهداری و مراقبت کند تا اصل آنها باقی‌مانده و بر درآمد آنها افزوده گردد، در مورد وقف‌هایی که مربوط به مستحقان از سادات است، این‌گونه افراد را شناسایی کند و همچنین در مورد اوقافی که در موارد خاصی وقف شده‌اند نیز واجدین شرایط را تشخیص دهد و بر نحوه تقسیم درآمد موقوفات در جای خویش نظارت کرده و متصدیان موقوفات را در این امر یاری رساند (ماوردی، ۱۴۰۶: ۹۶-۹۷؛ فراء، ۱۳۸۶: ۹۰-۹۱).^۱

در نقابت عامه، نقیب علاوه بر این وظایف، مسئولیت‌های دیگری را نیز بر عهده دارد که عبارتند از:

۱. بر اموال سادات یتیم مانند حاکم شرع ولایت داشته باشد و نظارت کند.
۲. دختران سادات را که سرپرست معینی نداشته باشند و یا این که ولی آنان از ازدواج آنها جلوگیری کند، وی نسبت به ازدواج آنان اقدام نماید.
۳. در مواردی که سادات به یکی از موجبات حجر^۲ دچار شود نقیب مانند حاکم شرع، حکم حجر را بر آنان اجرا کرده و او را از تصرف در اموال خویش برحذر می‌دارد و پس از بهبود اختیار تصرف را به آنان بازمی‌گرداند.
۴. اگر میان سادات کشمکشی رخ دهد، نقیب مانند حاکم شرع و قاضی به داوری در بین آنان پرداخته و رفع خصومت می‌کند.
۵. اگر یکی از سادات به گناهایی که موجب حد شرعی است دست یازد، نقیب حد شرعی را بر او جاری می‌کند.

۶. حق قضاوت درباره منازعات بین طالبی و غیرطالبی نیز با نقبا بود (ماوردی، ۱۴۰۶)

۱. ابن فندق موارد دیگری هم‌چون شناخت مدعیان دروغین نسب (ادعیاء) و مجازات آنها و گرفتن نایب و کارگزار در امور مختلف را نیز از وظایف نقیب بر می‌شمرد، (ابن فندق، *لباب الانساب واللقاب والاعقاب*: ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۷۲۲-۷۲۳).

۲. محجور به کسانی گفته می‌شود که از تصرف به اموال خویش منع شده باشد و به دلیل نداشتن ولی و قیم، اختیار اموال ایشان به حاکم شرع واگذار می‌شود، موجبات حجر عبارتند از: عدم بلوغ، دیوانگی، مفلس بودن (بدلیل بدهی زیاد از سوی حاکم شرع از تصرف در اموالش نهی شده است)، سفیه بودن (کسی که مال خود را در کارهای بیهوده مصرف می‌کند)؛ (نک: حلی: ۱۴۰۵ق، ص ۳۵۹).

۹۷؛ قلقشندی: ۱۹۱۹، ج ۱۰، ۲۵۳-۲۵۴، ج ۱۱، ۵۰-۵۱).

بنابراین، نقیب عام باید در احکام شرعی مجتهد و صاحب نظر در احکام قضا بوده و صلاحیت اجرای حکم شرعی را داشته باشد تا حکم وی نافذ و ممضی باشد (ماوردی: ۱۴۰۶: ۹۶-۹۷؛ فراء: ۱۳۸۶: ۹۰-۹۱). این وظایف همه بر اساس این اصل قرار داشت که طالبیان فقط تحت حاکمیت هم شرف خود قرار گیرند و حرمت ایشان حفظ گردد؛ به این وسیله طالبیان از امتیازات خاصی برخوردار بودند.

همان طور که از وظایف ذکر شده و حدود اختیارات نقبا بر می آید، تمام آن ها مستقیم و یا غیرمستقیم با کنترل انساب در ارتباط است و آنان ناچار به استفاده از انساب آل ابی طالب بوده اند، نقباء برای انجام دقیق این وظایف و کنترل انساب، جراید و یا دواوین انساب را در نزد خود نگه می داشتند و در آن ها اطلاعات مربوط به تولد، مرگ، نکاح، مبلغ عطایا و غیره که از وظایف نقیب شمرده می شدند، ثبت و ضبط می گردید، اما فعالیت نقبا در مورد کنترل انساب فقط در این حد پایان نمی پذیرفت، زیرا سادات بیگانه ای که به عنوان مسافر و یا مهاجر وارد منطقه ای می شدند، نیز حق برخورداری از حقوق و مزایای دیگر طالبیان زیر نظر نقیب را داشتند، لذا نقبا می بایست درستی انتساب و ادعای ایشان به طالبیان را بررسی می کردند، اما از آن جا که این افراد قبلاً در دفاتر و جریده منطقه تحت اشراف این نقیب ثبت نبودند، لاجرم جریده مربوط به یک منطقه مفید نبود بلکه نیاز به اطلاعات گسترده تر و عام تری بود که نسبت به دیگر سادات غیر محلی نیز اطلاعاتی را در خود داشته باشد، برای این منظور نقیب می بایست از اطلاعات نقبای مناطق دیگر نیز استفاده می کرد تا به هدف خویش برسد، لذا نقبا با یک دیگر به مبادله اطلاعات پرداختند و یک شبکه وسیع اطلاعاتی را سامان دادند؛ همین جاست که بین علم انساب نگاری طالبیان و نظام و نهاد نقابت طالبیان، ارتباط تنگاتنگ و ناگسستنی به وجود آمد (خالقی، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۳).

هنگامی که یک طالبی به یک منطقه جدید وارد می شد، برای برخورداری از حقوق و مزایای خویش، باید انتساب خویش را ثابت می نمود، برخی نیز آورده اند، طالبی تازه وارد به یک منطقه، موظف بود تا گواهی صادر شده از طرف نقیب قبلی را ارایه کند (ابن فندق، ۱۹۳۸: ۶۲). لذا شهادت نامه ها و دست خط نقبا و نسابه های دیگر را به نقیب منطقه ارایه می کرد و درخواست تصدیق انتساب خویش را می نمود، اگرچه خود این مدارک، دلیلی بر صحت ادعای مدعی انتساب بود، اما می بایست از طرف نقب منطقه رسماً تأیید

می شد تا در دیوان و جریده نقیب ثبت و از مزایا و حقوق بهره‌مند می‌گردید، بنابراین، تازه بررسی در صحت انتساب طالبی جدیدالورود بر اساس اسناد ارایه شده آغاز می‌گردید (العمری، ۱۴۰۹: ۴۱ و ۲۱۴؛ ابن‌فندق، ۱۴۱۰: ۵۸۳ و ۶۵۷-۶۵۶). احتمال داشت خود نقیب هم با علم انساب آشنایی داشته باشد و یا در غیر این صورت حتماً نقبا نسابه‌هایی را در خدمت خویش داشته‌اند که به این امور رسیدگی می‌کردند، نسابه‌ها، گاهاً منسوب به منطقه خاصی بودند، مانند نسابه اصفهان یا نیشابور؛ هر چند که منظور دقیق از این انتسابات مشخص نیست اما از توصیفاتی مانند «نسابه هرات» و «نسابه بهرات فلان»، این‌گونه استنباط می‌گردد که این عبارات و عناوین به عنوان نوعی سمت به کار می‌رفت و تنها برای تعظیم و تکریم نسابه‌ها کاربرد نداشت (رازی، ۱۴۱۹: ۱۹۷)، مثلاً شجره‌ای که نسابه قزوین تهیه کرده است، چون نام این نسابه ذکر نشده است، پس اعتبار آن شجره مربوط به شخص آن نسابه نبوده است، بلکه مربوط به جایگاه نسابه قزوین بوده است (ابن فندق، ۱۴۱۰: ۶۸۳). با این توصیفات، احتمالاً یک منصب رسمی تحت این نام وجود داشته است و یا این که بزرگ‌ترین نسابه موجود در آن منطقه که با نقیب منطقه همکاری می‌کرده، با این لقب شناخته می‌شده است. از این رو، نقیب نسابه و یا نسابه‌ای که زیر نظر نقیب به امور نسبی می‌پرداخت، بعد از دریافت اسناد، ابتدا به کتب انساب معتبر مراجعه می‌کرد و نسب ارائه‌شده توسط تازه‌وارد را با انساب آل ابی‌طالب مقابله می‌نمود، در کتب انساب موارد متعددی از این جریانات ذکر شده‌اند (العمری، ۱۴۰۹: ۴۱ و ۵۶-۵۷). بنابراین، یکی از کارکردهای مهم اجتماعی علم انساب آل ابی‌طالب این بود که جریده کل انساب آل ابی‌طالب را مورد استفاده نقبا قرار دهد؛ این همکاری فوایدی را برای علم انساب نیز متقابلاً به دنبال داشت؛ برای مثال در ادامه همین همکاری‌ها و راحت‌تر شدن وصول به صحت انساب، کتابی مانند *منتقله الطالبیه* نگاشته شد که پس از نام بردن از هر مکان و شهری، انساب سادات مربوط به همین مکان‌ها را معرفی می‌کند، به نوشته ابواسماعیل بن طباطبا (۴۷۹ ق) نویسنده *منتقله الطالبیه* انگیزه اصلی وی برای تدوین این کتاب به شکل و روش مزبور بدان علت بوده است که نسابه‌ها هنگام بررسی صحت انساب مدعیان، با توجه به مکان زندگی قبلی مدعی، راحت‌تر و سریع‌تر بتوانند صحت نسب وی را بررسی کنند؛ این شیوه، زحمت نسابه‌ها را تا حد زیادی کاهش می‌داد، زیرا قبلاً نسابه‌ها می‌بایست نسب طالبی را در کتب انساب، که به روش مبسوط و مشجر بودند، جست‌جو کنند که وقت زیادی را در بر می‌گرفت.

در ارتباط با همین همکاری نسابه‌ها و علم انساب با نقباء، نوع دیگری از نگارش به وجود آمد که همانا تهیه فهرست‌هایی بود که آن‌ها نیز به جهت سهولت بررسی صحت انساب تدوین می‌شد؛ فهرست‌های مذکور به سه نوع تقسیم می‌شدند:

۱. فهرست ادعیاء (کسی که به دروغ ادعای سیادت می‌کرد)؛

۲. فهرست منقرضین (کسی که اعقابی از ایشان باقی نمانده بود)؛

۳. فهرست دارچین (کسانی که فرزندان ذکوری از آن‌ها برجای نمانده بود).

البته صحت نسب تمام کسانی که خود را به کسانی که در این فهرست‌ها درج و ثبت شده بود، منتسب می‌کردند، رد می‌شد (ابن فندق، ۴۳۹: ۱۴۱۰-۴۷۲ و ۷۲۷-۷۲۳). ابن فندق که نمونه‌های از این موارد را ذکر کرده است، هدف خود از ذکر نام طالبیان بدون اعقاب (منقرضین) را این دانسته است که هیچ‌کس خود را به آن‌ها منتسب نکند (همان، ۳۳۸). وی هم‌چنین هدف از تهیه فهرست ادعیاء آن می‌داند که هیچ‌کس به آن‌ها انتساب نکند و هیچ مدعی خود را به آن‌ها نسبت ندهد (همان، ۷۲۳).

کسی ادعای کذبش توسط نسابه‌ها و نقباء کشف می‌شد، توسط نقباء مجازات می‌گردید. ابن فندق فصلی را به عنوان «باب فی ذکر من خلق النقباء رؤوسهم من نواحی غزنه و خوارزم و نیشابور» آورده است که در واقع فهرستی از «ادعیاء» است که توسط نقباء و قضات مجازات شده‌اند، این مجازات شامل تراشیدن سر و داغ کردن پیشانی بود، تراشیدن سر علاوه بر آن که توهینی نسبت به ادعیاء بود، نشان‌گر مسأله دیگری نیز بود؛ طالبیان با دو گیسوی بافته که با نام ضفیرتان، شعرتان و ذؤابتان که از دو طرف پیشانی آنان آویخته بود، مشخص می‌شدند، در واقع با تراشیدن سر عملاً نشان داده می‌شد که وی از طالبیان نیست و ادعای کذبی را مطرح کرده است، لذا این کار را با برداشتن گیسوهای ادعیاء انجام می‌دادند (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۲۳؛ جوینی، ۱۳۲۹: ۶۴؛ ابن فندق، ۱۴۱۰: ۵۰۴، ۷۲۳، ۶۴۰-۷۲۷). مجازات داغ گذاشتن در که منشورات تفویض نقباء بغداد هم دیده می‌شود نیز معمولاً همرا با تراشیدن سر ادعیاء بوده است (قلقشندی، ۱۹۱۹، ج ۱۰: ۲۵۱؛ ابن الساعی: ۱۳۵۳: ۱۹۸).

همکاری نسابه‌ها با نقباء به این مقدار محدود نمی‌شد، نسابه‌ها علاوه بر بررسی انساب «واردین»، دواوین و جراید انساب طالبیان بومی را نیز در اختیار داشتند و آنان وظیفه تدوین و نگهداری جراید محلی را نیز بر عهده می‌گرفتند (ابن فندق، ۱۴۱۰: ۷۲۰-۷۲۱).

کارکردهای انساب نگاری

از آنجا که نسب‌نگاری توانسته در قرن‌های متمادی به حیات خویش ادامه دهد، لاجرم نتیجه فواید و کارکردهایی است که بدون آن بی‌شک رشد و استمرار نمی‌یافت. نتایج به دست آمده از نسب‌شناسی، موضوع و اساس بسیاری از علوم واقع شده است که از جمله آنان می‌توان به مؤلفه‌های جامعه‌شناختی مانند: نوع روابط بین افراد قبیله و مناسبات افراد یک قبیله با قبیله دیگر و حمایت درون قبیله‌ای و برون قبیله‌ای؛ روان‌شناختی مانند: رشد روحيات و اخلاقیات ویژه در قالب تحقیر یا تفاخر و حتی حقوقی و فقهی مانند: بهره‌مندی از بیت‌المال یا تأمین حقوق اجتماعی، اشاره کرد، به همین جهت در بسیاری از علوم به خصوص آنان که با اجتماع، عقاید و آموزه‌های اسلامی در ارتباط بودند، کارکردهای فراوانی داشتند که خود منجر به فواید بسیاری می‌شد؛ در این‌جا به چند کارکرد انساب در این حوزه‌ها پرداخته می‌شود تا بتوان ملموس‌تر به این حیطة نظر کرد.

۱. تاریخ‌نگاری

یکی از عرصه‌هایی که انساب‌نگاری می‌تواند در آن مثمر ثمر باشد، تاریخ‌نگاری است. اگر آن‌چه را که تاریخ‌نویسان ثبت می‌کنند، تاریخ‌نگاری بدانیم، این تاریخ‌نویسان برای ثبت و ضبط رویدادهای تاریخی و گزینش یک روایت از بین روایت‌های تاریخی، از یک سری قراین و شواهد استفاده کرده و مد نظر قرار می‌دهند، یکی از این مؤلفه‌ها و قراین، توجه به انساب و انساب‌نگاری است. خوانندگان آثار مورخان نیز امروزه برای پی بردن به نحوه گزینش و ضبط رویدادها و نحوه ترجیح تاریخ‌نویسان در نقل یک روایت رویداد از بین روایت‌های مختلف، می‌بایست با انساب و انساب‌نگاری آشنایی داشته باشد؛ از سویی انساب‌نگاری در نحوه تحلیل رویدادهای تاریخی نیز بسیار راه‌گشاست زیرا رویدادها در تاریخ بر اساس تعامل و رابطه اشخاص با یک‌دیگر شکل می‌گیرد و روابط در بین افراد یک جامعه در بسیاری از موارد به سابقه خاندانی و نسبی آنان ارتباط مستقیم دارد؛ بسیاری از افراد در طول تاریخ بدون این‌که با یک‌دیگر تعامل و یا برخوردی داشته باشند و یا حتی هم‌دیگر را دیده باشند، نسبت به یک‌دیگر احساس دوستی و یا دشمنی داشته‌اند و این دوستی یا دشمنی ریشه در سابقه تاریخی بین خاندان‌های دو طرف دارد که به واسطه نسب و حس وابستگی به خاندان‌هایشان، به اینان نیز منتقل گردیده است، نسل‌های بعدی نیز بر اساس همان سابقه خاندانی و نسبی روابط خویش را با یک‌دیگر برقرار

می‌کنند؛ این موضوع در بسیاری از صحنه‌های تاریخ اسلام دیده می‌شود. از دیگر نمونه‌ها روابط عرب‌های شمالی و جنوبی و یا همان عدنانی و قحطانی و درگیری‌هایی که این دو گروه با یک‌دیگر در طول تاریخ داشته‌اند، می‌باشد. تحلیل‌گران در بررسی رویدادها و درگیری‌های اقوام مختلف عرب همیشه به این امر توجه داشته‌اند که گروه‌ها و اقوام متخاصم به کدام یک از این دو تعلق داشته‌اند، در صورتی که یکی از دو گروه متخاصم به عدنانیان و دیگری قحطانیان تعلق داشته باشد، یکی از دلایل اصلی درگیری بین آن‌ها همین تعلقات شمالی و جنوبی و رقابت‌های همیشگی آنان دانسته و تحلیل می‌شود، بنابراین تاریخ‌نویس می‌بایست به نسب این اقوام و تعلق آنان به عرب‌ها جنوبی (قحطانی) و شمالی (عدنانی) اشراف و آگاهی داشته باشد که جز در نتیجه آگاهی به علم نسب‌شناسی و نسب‌نگاری قابل دست‌رسی نمی‌باشد.

۲. حدیث

حدیث یکی از حیطة‌های کارکرد علم انساب محسوب می‌شود که متولیان آن به علم نسب و معرفت انساب نیازمند بودند و این علم به اصطلاح ابزار کار آنان محسوب می‌شد؛ این متولیان سلسله جلیله فقهاء و محدثان اعم از تابعین و یا تابعی‌التابعین می‌باشد که علاوه بر احاطه خود که در حدیث و فقه به علم نسب نیز اهتمام می‌ورزیدند، زیرا برای حصول یقین به صحت و اصالت و قطعی‌الصدور بودن حدیثی که به نظرشان «غریب» و یا در اسناد ضعیف و علیل می‌آمد، کشف و حال راوی اولیه یا روات دیگری در اسناد آن احادیث که از شهرت و معروفیت کاملی برخوردار نبودند، به معرفت نسب راوی و تحقیق در احوال او و زمان تشراف او یا قبیله‌اش به اسلام و مدت مصاحبت او از پیغمبر اکرم (ص) یا از صحابه بزرگوار آن حضرت، نیز توجهی دقیق مبذول می‌کردند. از محمد بن مسلم بن شهاب زهری (وفات ۱۲۴ق) که از پیش‌گامان تدوین انساب بود، نقل شده که او گفته است:

ما خَطَطْتُ سُدَاءَ فِي بِيضَاءِ إِلَّا نَسَبَ قَوْمِي: هیچ سیاهه‌ای بر روی کاغذ سپید نیاوردم مگر نسب قومم (عصری، ۱۴۱۴: ۱۱).

از آن جا که او سعادت مصاحبت و مجالست با حضرت سجاد (ع) را دارا بود و از آن حضرت روایت کرده است (العمری، ۱۴۰۹: ۷۸) شیعیان به او حسن ظن دارند، وی در تفسیر، حدیث و فقه کتاب و رساله‌ای تدوین و تألیف نکرده ولی در انساب قوم خویش

رساله‌ای تدوین کرده بود (السدوسی، ۱۳۹۶: ۵). از «لیث بن سعد» (وفات قرن دوم هجری) محدث و فقیه بزرگ معاصر زهری روایت شده که گفت: «ما رأیت عالماً قطُّ أجمع من ابن شهاب ولا أكثر منه ولو سمعت ابن شهاب يحدث في الترغيب لقلت لا يحسن إلا هذا، وان حدث عن الانبياء وأهل الكتاب لقلت لا يحسن إلا هذا، وان حدث عن العرب وأنسابها قلت لا يحسن إلا هذا، وان حدث عن القرآن والسنة كان حديثه بوعي جامع» (ابونعیم، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۶۱) تنها زهری در میان فقهاء و محدثان نیست که نسابه بوده بلکه بسیاری چون سعید بن المسیب و قتاده بن دعامة (وفات ۱۱۷ق) و دیگران نیز بر علم نسب واقف بوده‌اند (العمری، ۱۴۰۹: ۷۹) و از آن در شناخت سلسله راویان حدیث بهره می‌گرفتند.

۳. فقه و حقوق

مسایلی چند در حقوق و فقه اسلامی وجود دارد که مستقیم با شناخت انساب و انساب‌نگاری در ارتباط بوده و به واسطه شناخت انساب و تفاوت آن‌ها در انسان‌ها، احکام متفاوتی بار شده و مواردی به واسطه آن‌ها حرام و یا حلال می‌شود، یکی از این مسایل حرمت پرداخت صدقه توسط غیر سادات به سادات و بنی‌هاشم می‌باشد که تمامی روایاتی که در ارتباط با آن وارد شده است؛^۱ مؤدی این مسأله هستند که زکات (صدقه واجب) و

۱. از آن جایی که این مسائل در بعضی جوامع با چالش‌های فراوانی روبه‌رو شده است برای نمونه چند روایت عیناً ذکر می‌گردد:

عن محمد بن مسلم و زراره عن ابي جعفر عن ابي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الصدقة أوساخ أیدی الناس، و إن الله حرم على منها و من غيرها ما قد حرمه، و إن الصدقة لا تحل لبني عبدالمطلب. (کلینی: ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۵۸؛ شیخ طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار: ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۵)

- عن اسماعیل بن الفضل الهاشمی قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي؟ فقال هي الزكاة، قلت فتحل صدقة بعضهم على بعض؟ قال: نعم. (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام: ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۵۸-۵۹؛ کلینی: ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۵۹، در کافی این روایت با سند دیگری نقل گردیده است).

- عن ابي اسامه زيد الشحام عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال: هي الزكاة المفروضة، و لا تحرم علينا صدقة بعضنا على بعض. (شیخ طوسی، الاستبصار: ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۵).

- عن ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال: لا تحل الصدقة لولد العباس ولا لنظائرهم من بني هاشم. (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام: ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۵۹).

- عن زراره عن ابي عبدالله عليه السلام قال: لو كان عدل ما احتاج هاشمی و لا مطلبی الى صدقه ان الله تعالى جعل لهم سنتهم ثم قال: ان الرجل اذا لم يجد شيئاً حلت له الميتة و الصدقة لا تحل الا احد منهم الا ان لا يجد شيئاً و يكون ممن تحل له الميتة. (شیخ طوسی، الاستبصار: ۲، ص ۳۶).

صدقه مستحب از سوی غیرهاشمی بر هاشمیان حرام است، البته در مقابل خداوند پرداخت خمس به سادات و هاشمیان را واجب نموده است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانَ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ ای مؤمنان بدانید هر چه به شما غنیمت و فایده رسد، خمس آن خاص خدا و رسول و خویشان او و یتیمان و فقیران و در راه ماندگان است، به آن‌ها بدهید، اگر به خدا و آن‌چه که بر بنده خویش محمد، در روز فرقان، روزی که دو سپاه روبه‌رو شدند، نازل فرمود، ایمان آورده‌اید و بدانید که خداوند بر هر چیزی تواناست» (انفال / ۴۱).

نقل شده زکریا بن مالک الجعفی از حضرت ابا عبدالله (ع) درباره این آیه پرسید، ایشان فرمودند:

أما خمس الله فهو للرسول (ص) يضعه في سبيل الله، وأما خمس الرسول لأقاربه، وخمس ذي القربى فهم أقرباؤه، وأما اليتامي يتامي أهل بيته، فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم، وأما المساكين و أبناء السبيل، فقد عرفت أنا لا تأكل الصدقة ولا تأكل لنا، فهي للمساكين و أبناء السبيل (شيخ صدوق، ۱۴۱۵: ۱۷۱؛ شيخ طوسي، ۱۳۹۰، ج ۴: ۱۲۵).

روایات دیگری وجود دارد که مصرف خمس را از امام و سادات بیرون ندانسته و مستحقان خمس را امام و یتیمان و مساکین و ابناءالسبیل از سادات می‌دانند (همان، ۱۲۷)؛ بنابر همین دسته از روایات، کسانی هم‌چون شهید اول در *اللمعه* و هم‌چنین شیخ انصاری در کتاب *خمس*، مصرف خمس را به شش قسمت تقسیم می‌کند که سه قسمت (نصف) آن را مال امام می‌داند که در غیابش در اختیار نوابش قرار می‌گیرد و یا حفظ می‌شود و سه قسمت بقیه (نصف دیگر) مال یتیمان، مساکین و ابناءالسبیل از هاشمیین - از طرف پدر و به نظر سیدمرتضی از طرف مادر- می‌باشد و در شرکاء امام یعنی سادات هاشمی در برخورداری از خمس فقر شرط است و در ابناءالسبیل فقر در بلد تسلیم شرط است و عدالت و ایمان شرط نیست (شهید اول، ۱۴۱۱: ۴۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۸۷).

- عن ثعلبه بن ميمون قال: كان ابو عبدالله عليه السلام يستل شهابا (شهاب بن عبد ربه) من زكاته لمواليه و انما حرمت الزكاه عليهم دون مواليتهم. (كليني: ۱۳۶۸ ش، ج ۴، ص ۶۰؛ شيخ طوسي، تهذيب الاحكام: ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۶۱).

این همه نیاز به تعیین مصداق توسط دانش انساب دارد که در هر صورت شناسایی سادات و هاشمیان بر عهده علم نسب‌شناسی است. علاوه بر این نسب‌شناسی در مسائلی هم‌چون: اذن پدر در ازدواج دختر باکره و ولایت پدر و جد پدری، دیه عاقله، ارث عصبه (در بین اهل سنت) و... کاربرد دارد.

۴. کلام

مسائل چندی در فقه و کلام شیعه، تابع نتایج پژوهش‌های نسب‌شناسی است؛ مانند:

۱. بسیاری از علماء و فقها اعم از شیعه و سنی یکی از شرایط مشروعیت امام و خلیفه را اعتبار نسب وی به ویژه قریشی بودن او بنا بر روایت نقل شده «الائمہ من قریش» از پیامبر می‌دانند (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱: ۶۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۷۰۴، ج ۳: ۱۰۷؛ ابن حجر: بی‌تا، ج ۱۲: ۱۳۵، ج ۱۳: ۶۱؛ ابن ابی‌الحدید: ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۴، ۳۰، ۳۸، ج ۷: ۶۳؛ ماوردی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۵)

۲. تولی و قبول امامت اهل بیت و به عنوان یکی از فروعات در کنار نماز، زکات، حج و ... واجب شمرده شده است چنان که در قرآن آمده است: «قُلْ لَا اسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اجْرًا اَلَا الْمُوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى: به امت بگو که من مزد رسالت نمی‌خواهم جز مودت و محبت به خویشاوندانم.» (شوری/۲۳)

البته محبت نسبت به اهل بیت پیامبر(ص) در نزد بسیاری از اهل سنت نیز وجود دارد و آنان نیز از این امر مستثنا نیستند، اما در بین شیعیان این امر با تبعیت از ایشان همراه دانسته شده است و به محبت و اظهار ارادت تنها خلاصه نمی‌گردد، دلیل اصلی جدایی شیعیان از اهل سنت در همین معنا و مصداق محبت به خاندان پیامبر اکرم(ص) و ذوی‌القربی می‌باشد؛ به هر صورت، محبت خاندان پیامبر تنها به ائمه معصومین ختم نمی‌شود و شیعه و سنی روایات بسیاری را در مدح سادات ذکر نموده‌اند یکی از دلایل اصلی به وجود آمدن انساب‌نگاری طالبیان، شناخت اهل بیت(ع) و در حیطه‌ای گسترده‌تر، سادات، نیازمند شناخت انساب ایشان و تحقیق در مورد آن است.

۵. اخلاق

غیر از بهره‌وری از تجارب و دستاوردهای این دانش در حقوق، روایت‌هایی نشان از کاربرد آن‌ها در اخلاق دارد؛ برای نمونه، در روایتی از پیامبر اکرم(ص) چنین آمده است: تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ وَ انْكَحُوا الْاَكْفَاءَ وَ انْكَحُوا اِلَيْهِمْ (ابن ماجه: بی‌تا، ج ۱: ۶۳۳). بدیهی است

یکی از شرایط کفو بودن برای ازدواج، شرایط نسبی و هم کفو بودن از نظر شرافت خانوادگی است که در طی دوران مشترک زندگی در بسیاری موارد از اهمیت خاصی برخوردار بوده و ممکن است که در غیر هم کفو بودن مشکلات عدیده ای را در ادامه زندگی زوجین به بار آورد.

در روایت دیگری آمده است:

مَنْ ادَّعَا أَبَا فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ أَبِيهِ بِعِلْمٍ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ : هرکس در اسلام خود را به پدری منتسب کند در حالی که می‌داند او پدرش نیست همانا بهشت بر او حرام است (مسلم، بی‌تا، ج ۱ : ص ۵۷).

هم‌چنین در نقلی دیگر آمده است:

مَنْ ادَّعَى الْيَ غَيْرَ أَبِيهِ أَوْ ائْتَمَى إِلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ :

هرکس خود را به کسی غیر از پدرش منتسب نماید و یا به مولایی غیر از مولای خویش نسبت دهد، پس لعنت خدا و ملائکه و همه مردم بر او باد (همان، ج ۴: ۱۱۵ و ۲۱۷).

بنابراین، روایات انتساب دروغین به کسی غیر از پدر واقعی مستوجب لعنت خداوند قرار گرفته و به شدت نهی شده است. لازم به ذکر است که نقبای سادات برای جلوگیری از انتسابات دروغین به طالبیان، مجازات‌های سختی را برای ادعیاء در نظر گرفته و به اجرا می‌گذاشتند (ابن فندق، ۱۴۱۰، ج ۲ : ۷۲۲-۷۲۳).

۶. اجتماعی

نسب در نزد عرب دارای شأن و جایگاه بسیاری بود که هم‌چنان نیز دارد به خصوص در میان عرب‌های بادیه که حقوق و زندگی افراد به واسطه نسبش رقم می‌خورد، این نسبش بود که از او حمایت می‌کرد و ظالم را از او دور کرده و حق مظلوم را می‌گرفت. این جایگاه شاید در نزد شهرنشین غیرعربی امروزی، امری غریب جلوه کند، اما خود این شخص امروزی به همان عادت عرب بادیه عمل می‌کند، شخص امروزی ملیتش و تابعیت او از یک کشور، نسب اوست که از او حمایت و حقوقش را حفظ می‌کند؛ نسب عرب‌ها با قبیله‌اش، غیر از نسبت شخص امروزی با ملیتش نیست و همان کارکردها را برای وی به دنبال دارد؛ پس به حفظ ملیتش اهتمام دارد زیرا که ملیتش او را مصون نگاه داشته،

حقوقش را حفظ و از او دفاع می‌کند، شخص نیز تمام سعیش را برای حفظ ملیتش به عمل می‌آورد. امروزه هیچ کس را نمی‌توان یافت مگر این که تابعیت کشور خاصی را یدک می‌کشد؛ عرب بادیه نیز که در آن زمان حکومت و کشور و ملیت خاصی در بین نبود، سعی می‌کرد آبا و اجداد خود را بشمرد، عشیره و قبیله خویش را ذکر کند تا به واسطه آن، سلامت اجتماعی خویش را حفظ کند، از یک‌دیگر در مقابل هجوم‌ها و خطرهای بیگانگان و طوایف دیگر محافظت نمایند و پشتیبان یک‌دیگر باشند، این حلقه اتصال خانوادگی و قبیله‌ای، آن‌ها را از پراکندگی نجات می‌داد و همه آنان را وادار می‌ساخت تا در مقابل دشمنان متحد بوده و از خویش، طایفه، قبیله و افراد خاندان خویش دفاع کنند.

به مرور زمان انساب جدا از کارکرد حمایت اجتماعی جنبه دیگری یافت و مایه افتخار و مباهات و نشانه شرافت خانوادگی نیز گردید؛ هر کس که نسب خود و قبیله‌اش را پاسداری می‌کرد و از اختلاط و فراموشی نجات می‌داد، در واقع به پاکی نسب خویش کمک می‌کرد و با شمردن آبا و اجداد خویش، افتخارات قبیله‌ای خویش را برمی‌شمرد؛ و سعی بر کسب جایگاه اجتماعی بیش‌تر برای خویش می‌نمود؛ نمونه بارز این مسأله را می‌توان در اشعار شعرای جاهلی یافت که در آن‌ها به نسب پدران و اجداد خویش افتخار می‌کردند (ابن سلام، ۱۴۱۰: ۲۳؛ العمری، ۱۴۰۹: ۴۸-۶۵)؛ برای مثال می‌توان به شاعرانی مانند مثقب عبدی، عوف بن احوص، یزید بن خرق، حسان بن ثابت، اخوه اودی و بعضی دیگر اشاره نمود. با ورود اسلام و تعلیم اسلامی به مرور زمان ملاک افتخار و مباهات تا حد بسیاری تفاوت پیدا کرد و بیش‌تر حول نزدیکی به پیامبر (ص) و انتساب به خاندان ایشان معیار شرافت قرار گرفت و کتاب‌های بسیاری در انساب طالبیان به نگارش درآمد که در قرون سوم به بعد درصد زیادی از کتب انساب را به خود اختصاص داد، صرف وجود این کتب خود بیانگر جایگاه اجتماعی بالایی برای صاحبان آن در بین اجتماع مسلمین می‌باشد.

در پایان این بحث قابل ذکر است که سترستین در مقدمه خویش بر کتاب «طُرْفَه الاصحاب فی ومعرفه الانساب» فواید دینی، فرهنگی و اجتماعی نسب‌شناسی را به ترتیب این‌گونه طبقه‌بندی کرده است:

۱. ایمان به پیامبر(ص) منوط به شناخت ایشان است و بخشی از این شناخت از طریق علم انساب صورت می‌گیرد؛

۲. مشروعیت امامت؛

۳. شناخت مردم از یکدیگر

۴. ضرورت شناخت همسر لایق (ابن رسول، ۱۴۱۲: ۱۴-۱۵)

سترس‌تین هیچ توضیحی در نحوه و دلایل این تقسیم‌بندی نداده است که ابتدایی به نظر می‌رسد.

نتیجه

علم نسب و انساب‌نگاری که در دوره جاهلی نقش بسیار مهمی را در زندگی اجتماعی اعراب جاهلی که بر اساس نظام قبیله‌ای شکل گرفته بود، بازی می‌کرد. هرچند که با نزول وحی و گسترش آموزه‌های اسلامی در بین مردم انتظار می‌رفت این علم با فاصله گرفتن از دوران جاهلی هر روز بیش‌تر رنگ ببازد؛ در اولین نگاه‌هاهایی که در مورد تقسیم‌بندی علوم به وجود آمد نیز بر همین دیدگاه از انساب به عنوان یک علم ذکری به میان نیامد، اما انساب و انساب‌نگاری مورد توجه حاکمان قرار گرفت و از آن برای کسب مشروعیت از آن بهره بردند. ارزش‌های قبیله‌ای نیز به کلی از بین نرفت و در نتیجه از انساب نیز در این بین، مورد استفاده واقع شد. در نزاع‌های بین عرب و عجم و مساله شعوبی‌گری نیز عرب‌ها از این علم مدد جستند تا هرچه بیش‌تر به تفاخرات خویش در مقابل عجم بیفزایند. منصب و نظام نقابت که از قرن سوم به بعد شکل گرفت نیز برای پیش‌برد اهداف خویش هر چه بیش‌تر نیازمند انساب‌نگاری و علم نسب بود. در نتیجه این عوامل، انساب و انساب‌نگاری پس از اسلام نیز رشد کرده و حتی از ورطه شفاهی به ورطه مکتوبات و تألیفات قدم گذاشت، تا حدی که درصد قابل توجهی از مکتوبات مسلمانان را به خود اختصاص داد. البته این علم در بسیاری از علم و مسایل دیگر نیز کاربرد یافت و از این علم در تاریخ‌نگاری، حدیث و مسایل اجتماعی و... مورد استفاده واقع شد. در نتیجه انساب و انساب‌نگاری در کتاب‌هایی که در باره تقسیم‌بندی علوم در قرون بعدی نگاشته شد به عنوان یک علم مورد توجه واقع شد.

منابع

قرآن کریم.

۱. آبی، أبوسعبد منصور بن حسین، *نثرالدر*، تحقیق محمدعلی قرنه، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتب، ۱۹۸۱.
۲. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸.
۳. ابن الساعی، *الجامع المختصر فی عنوان التواریخ و عیون السیر*، بغداد: خ علوم عربی، ۱۹۳۴.
۴. ابن حجر عسقلانی، شهابالدین احمد بن علی، *فتح الباری*، بیروت: دارالمعرفه للطباعه و النشر والتوزیع، بی تا.
۵. ابن حزم اندلسی، *مراتب العلوم*، تحقیق دکتر احسان عباس، ترجمه محمدعلی خاکساری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.
۶. ابن رسول، السلطان الملک الاشرف عمر بن یوسف، *طرفه الاصحاب فی معرفه الانساب*، تحقیق ک.و.سترستین، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۲.
۷. ابن سلام، ابو عبید قاسم، کتاب النسب، تحقیق مریم محمد خیر الدر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰.
۸. ابن شهر آشوب، ابو عبدالله محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، تحقیق یوسف البقاعی، بیروت: بی نا، ۱۴۱۲.
۹. ابن عبدالبر اندلسی، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجمیل، ۱۴۱۲.
۱۰. ابن عبدربه، *عقد الفرید*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۹.
۱۱. ابن عنبه، سیدجمال الدین احمد بن علی، *عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب*، تصحیح محمد حسن آل الطالقانی، نجف: مطبعه الحیدریه، ۱۳۸۰.
۱۲. ابن فندق، ابوالحسن علی بن ابی القاسم بن زید بیهقی، *لباب الانساب واللقاب و الاعقاب*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۰.
۱۳. ابن فندق، *تاریخ بیهقی*، تحقیق احمد بهمنیار، تهران: کتاب فروشی فروغی، ۱۹۳۸.

۱۴. ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم، *الامامة والسياسة*، تصحيح على شيرى، قم: انتشارات الشريف الرضى، ۱۳۱۷.
۱۵. ابن ماجه، محمد بن يزيد قزوینى، *سنن ابن ماجه*، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دارالفكر، بی تا.
۱۶. ابو نعيم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بيروت: دارالکتب العربی، ۱۳۷۸.
۱۷. ابوالفرج اصفهانی، *الأغانى*، القاهرة، الهيئة المصریة العامه للكتاب، بی تا.
۱۸. _____، *مقاتل الطالبین*، نظارت کاظم مظفر، قم: مؤسسه دارالكتاب للطباعة و النشر، ۱۳۸۵.
۱۹. بلاذرى، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، تحقيق صلاح الدين المنجد، قاهره: مكتبه النهضه المصریة، بی تا.
۲۰. جعفریان، رسول، *شعوبیگری و ضد شعوبیگری در ادبیات اسلامی*؛ مقالات تاریخی، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۷.
۲۱. جوینی، منتجب الدین، *عته الكتبه*، تحقيق عباس اقبال، تهران: بی نا، ۱۳۲۹.
۲۲. حلّی، یحیی بن سعید، *الجامع للشرایع*، قم: مؤسسه سیدالشهداء، ۱۴۰۵.
۲۳. خالقی، محمدهادی، *دیوان نقابت*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۴. الدورى، عبدالعزیز، *مکتب تاریخ نگاری عراق در قرن سوم هجرى*، مجموعه مقالات: تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۱.
۲۵. الذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، تحقيق محمد علی البجاوی، بيروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر، ۱۳۸۲.
۲۶. رازى، فخرالدین، *الشجره المبارکه فی انساب الطالبیة*، تحقيق سیدمهدى رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۹.
۲۷. سجادی، صادق و عالم زاده، هادی، *تاریخ نگاری در اسلام*، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
۲۸. السدوسی، مؤرج بن عمرو، *حذف من نسب قریش*، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت: دارالكتاب الجديد، ۱۳۹۶.
۲۹. شیخ انصاری، *الخمسة*، قم: المؤتمر العالمی بمناسبه الذکری المئویة الثانيه لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۵.

۳۰. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، *المقنع*، قم: موسسه الامام الهادی (ع)، ۱۴۱۵.
۳۱. _____، *عیون اخبارالرضا*، تحقیق شیخ حسن الأعلمی، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴.
۳۲. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تحقیق سیدحسن موسوی الخراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰.
۳۳. _____، *تهذیب الاحکام*، تحقیق سید حسن موسوی الخراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰.
۳۴. _____، *عدة الاصول*، تحقیق محمدرضا انصاری، قم: ستاره، ۱۴۱۷.
۳۵. عصفری، خلیفه بن خیاط، *طبقات*، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴.
۳۶. العمری، سیدشریف نجم‌الدین ابوالحسن علی بن محمد، *المجدی فی انساب الطالبین*، تحقیق احمد مهدوی دامغانی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹.
۳۷. فراء، ابویعلی محمد بن حسین، *الاحکام السلطانیه*، تصحیح محمدحامد فقی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶.
۳۸. قاضی نعمان، ابوحنیفه نعمان بن محمد تمیمی مغربی، *شرح الاخبار فی فضائل ائمه الاطهار*، تحقیق سیدمحمد حسینی جلالی، قم: موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۳۹. قلقشنودی، ابوالعباس احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره: الموسسه المصریه العامه للکتب، ۱۹۱۹.
۴۰. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۴۱. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، *الاحکام السلطانیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶.
۴۲. متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علی ذکاوتی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۴۳. مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره: دارالصاوی للطبع و النشر، بی تا.

۴۴. نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن مسلم، صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۴۵. مکی العاملی معروف به شهید اول، محمد بن جمال الدین، اللمعة الدمشقیة، قم: منشورات دارالفکر، ۱۴۱۱.
۴۶. شیخ انصاری، الخمس، قم: المؤتمر العالمی بمناسبه الذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۵.
۴۷. موریموتو، کازوئو، مطالعه ای مقدماتی درباره پراکندگی جغرافیایی نقابه الطالبیین، ترجمه محمد حسین حیدریان، آینه میراث، دوره جدید، سال پنجم، شماره اول و دوم (بهار و تابستان ۱۳۸۶)
۴۸. الهی زاده، محمدحسن، جستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات، مجله تاریخ اسلام، ش ۱۰ (تابستان ۱۳۸۱)
۴۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر، بی تا.

پیامدهای کلان اجتماعی مهاجرت شیعیان افغانستان به ایران در سه دهه اخیر

وحید بینش*

سیدبسم الله مهدوی**

چکیده

تاریخ تحولات فرهنگی - اجتماعی جوامع بشری، نشان می‌دهد که مهاجرت‌های دسته‌جمعی، پیامدهای زیادی بر زندگی فردی - اجتماعی مهاجران به وجود می‌آورد. بر اساس این واقعیت تاریخی، پژوهش حاضر، به موضوع مهاجرت و حضور بیش از سه دهه شیعیان افغانستان به ایران و چه دستاوردهای آن می‌پردازد؛ به ویژه این‌که شیعیان افغانستان هیچ محدودیتی برای همسان‌سازی با جامعه مقصد نداشتند؛ نه از نظر دینی - فرهنگی و نه از لحاظ زبانی و غیره. از این رو، با این پرسش مواجه می‌شویم که پیامدهای اجتماعی مهاجرت شیعیان افغانستان به ایران در ابعاد وضعیت فرهنگی - اجتماعی زنان، پوشش و اعیاد ملی مهاجران چه بوده است؟ این مقاله تلاش می‌کند تا این موضوع را موشکافی کند و با استفاده از روش اسنادی (کتابخانه‌ای) بدان پاسخی علمی دهد و فرضیه مهاجرت به ایران و علت ارتقاء جایگاه فرهنگی - اجتماعی بانوان و فرهنگ پذیری مهاجران در پوشش و اعیاد ملی را تحلیل نماید. بررسی‌های صورت گرفته نیز به این یافته‌ها انجامیده که مهاجرت به ایران، نگاه مهاجران را نسبت به زنان تغییر داده و افزایش سطح سواد، فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی زنان را به دنبال آورده و پوشش مهاجران و اعیاد ملی آن‌ها را نیز تغییر داده است؟

واژگان کلیدی

پیامد، مهاجرت، شیعیان افغانستان، زنان، پوشش ملی، اعیاد ملی، آسیب‌های اجتماعی.

* استادیار دانشگاه خاتم النبیین کابل - w-binesh@yahoo.com

** کارشناس ارشد تاریخ معاصر جهان اسلام، جامعه المصطفی العالمیه - Sbm_1360@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲۳

مقدمه

پس از روی کار آمدن حکومت کمونیستی در کابل، بسیاری از مردم افغانستان مهاجرت کردند و بیش تر در دو کشور ایران و پاکستان اقامت گزیدند. بیش تر شیعیان افغانی، ایران را به عنوان مقصد مهاجرت انتخاب نمودند. اکنون بیش از سه دهه است که آن‌ها در ایران به سر می‌برند و از فضای حیاتی و فرهنگی این سرزمین استفاده می‌نمایند. طبیعی است که حضور بلندمدت در محیط اجتماعی جدید، با پیامدهایی آن هم در حوزه‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی و ... همراه باشد.

در این مقاله، پیامدهای اجتماعی این مهاجرت را از سال ۱۳۵۷ شمسی، بررسی نموده، آن را در حوزه‌های مربوط به وضعیت فرهنگی - اجتماعی زنان و پوشش و اعیاد ملی مهاجران دنبال می‌کنیم. مباحث مذکور، زیرمجموعه‌ها و دسته‌بندی‌های مختلفی نیز دارد؛ البته پیامدهای اجتماعی مهاجرت زیاد است و به این سه حوزه منحصر نیست. بررسی این موضوع از آن لحاظ ضروری می‌نماید که مهاجرت و پیامدهای آن، یکی از حوادث مهم تاریخ سه دهه اخیر افغانستان است. از سوی دیگر، اصلاحات اجتماعی و فراهم ساختن بستر رشد همه‌جانبه، نیازمند شناخت دقیق و عالمانه توانایی‌های اجتماعی است؛ در حالی که تاکنون، بررسی دقیق و روشمند در مورد وضعیت اجتماعی شیعیان مهاجر، صورت نگرفته است.

مفاهیم و مباحث کلی

۱. پیامد

یعنی: «رویدادی که در نتیجه یا بر اثر عمل یا پدیده‌ای به وجود می‌آید» (صدری و دیگران، ۱۳۸۸: ۷۲۰)؛ به عبارت دیگر، «آنچه به دنبال یا در نتیجه امری پیش می‌آید». (انوری و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۴۷۵)

۲. مهاجرت

مهاجرت در لغت یعنی: «ترک کردن دوستان و خویشان و خارج شدن از نزد ایشان یا فرار از ولایتی به ولایت دیگر از ظلم و تعدی... بریدن از جایی به دوستی جای دیگر ... ترک دیار گفتن و در مکان دیگر اقامت کردن» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۱۶۲). در اصطلاح جامعه‌شناختی، «مهاجرت به تحرک جمعیت از یک محل جغرافیایی به محل دیگر اطلاق

می‌شود» (کوئن، ۱۳۸۲: ۲۸۴)؛ به عبارت دیگر، «مهاجرت فرایند حرکت ارادی یا اجباری یک فرد یا گروهی از انسان‌ها از مکانی به مکان دیگر به قصد سکونت موقت یا دائم در آن مکان است». (جمشیدی‌ها و عنبری، ۱۳۸۳: ۴۸) وجه مشترک تعاریف مذکور تغییر مکانی است؛ اما در تعریف دوم، بحث زمان نیز برجستگی ویژه‌ای دارد؛ یعنی نه تنها از نظر مکان و محل سکونت، بلکه از نظر زمان نیز فواصل در حدی باشد که بتوان لفظ مهاجرت را به آن اطلاق کرد.

۳. پناهنده

پناهنده واژه دیگری است که با کلمه مهاجرت قرابت معنایی دارد و لازم است که در این جا تعریف شود. طبق تعریف مجمع عمومی سازمان ملل، پناهنده کسی است که «به علت ترس موجهی که داشته یا دارد، از این که به خاطر نژاد، مذهب، ملیت یا عقاید سیاسی تحت تعقیب درآید، از کشور متبوع خود و یا اگر تابعیتی ندارد، از کشوری که قبلاً عادتاً در آن جا ساکن بوده است، خارج شده باشد و به خاطر ترس مزبور، نخواهد که از حمایت کشور متبوع برخوردار شود؛ و اگر فاقد تابعیت است، نخواهد به کشوری که قبلاً در آن جا ساکن بوده است، بازگردد» (علی‌بابایی، ۱۳۸۵: ۶۲).

فاصله زمانی و مکانی در تعریف مهاجرت برجستگی دارد که به علت حرکت و جابه‌جایی، اهتمام ویژه‌ای به آن نمی‌شود؛ یعنی این تحرک می‌تواند اختیاری باشد و می‌تواند اضطراری (زنجانی، ۱۳۸۰: ۵). اما در پناهنده، ثقل اصلی بحث در مورد علت جابه‌جایی است؛ یعنی «ترس موجه»، «تحت تعقیب بودن» به علت «نژاد، مذهب، ملیت و عقاید سیاسی»، از مفاهیم و واژه‌های کلیدی آن به حساب می‌آید. بنابراین در پناهندگی، اجبار وجود دارد و اختیاری در کار نیست. از سوی دیگر، پناهندگی از یک کشور به کشور دیگر صورت می‌گیرد؛ لذا گفته می‌شود که مهاجرت یعنی: از کشور متبوع خود و یا اگر تابعیتی ندارد، از کشوری که قبلاً در آن جا ساکن بوده خارج شده باشد؛ این در حالی که مهاجرت، اعم از آن است که در داخل یک جغرافیای سیاسی و یا در خارج از آن صورت گرفته باشد. با توجه به این توضیحات استفاده از واژه مهاجرت در این نوشتار نسبت به واژه پناهنده مناسب‌تر است؛ زیرا واژه پناهنده جامع افراد نیست، درحالی که واژه مهاجرت مصادیق پناهنده را نیز زیر پوشش قرار می‌دهد.

شیعیان افغانستان بین ۳۰ تا ۳۵ درصد از ساکنان افغانستان را تشکیل می‌دهند (فرهنگ، ۱۳۸۰: ۴۵) و در تمامی مناطق افغانستان و در میان اکثر اقوام این کشور حضور

و نفوذ دارند، ولی مسکن اصلی آن‌ها هزارستان بوده، بیش‌ترین پیروان آن در میان هزاره‌ها هستند (بختیاری، ۱۳۸۵: ۱۲۰-۱۱۲). مهاجرت شیعیان افغانستان به ایران، سابقه‌ای بس طولانی دارد که به جهت زیارت اماکن مقدسه و قبور شخصیت‌های مذهبی شیعه در این سرزمین صورت می‌گرفت، اما در تاریخ معاصر دو دور از مهاجرت‌های ذیل اهمیت بیش‌تری دارد:

الف) پس از شکل‌گیری حکومت عبدالرحمان خان: حاکمان سدوزایی و محمدزایی افغانستان دارای تعصب شدید مذهبی و نژادی بودند؛ به همین دلیل، ستم‌های فراوانی را بر دیگر ساکنان این کشور و به ویژه علیه شیعیان روا داشتند. در این مورد، عبدالرحمان خان بیش از همه به شیعیان ظلم نمود. در واقع، بیدادگری‌های وی در افغانستان بی‌سابقه بود. لذا گروه‌های بزرگی از شیعیان افغانستان در دهه ۱۸۹۰ میلادی، وطنشان را ترک گفته، آواره سرزمین ایران، هند و آسیای میانه شدند. در این زمان، اکثر شیعیان هرات، کابل، قندهار، غزنی و مزارشریف، به ایران هجرت کردند و در اطراف مشهد مقیم گردیدند و نزدیک به نیمی از جمعیت قدیم شیعیان هرات، به طور دائم ساکن ایران شدند (موسوی، ۱۳۸۷: ۱۸۸). عده زیادی هم به شالکوت (کوئته امروزی) بلوچستان از ایالت‌های پاکستان رفتند و هزاره (شیعه)‌های این منطقه را تشکیل دادند (همان، ۲۹۰). تعدادی از شیعیان مناطق شمالی افغانستان وارد آسیای میانه گردیده، در بخارا ساکن شدند.

روند مهاجرت شیعیان افغانستان به ایران با مرگ عبدالرحمان خان پایان نیافت، بلکه با انگیزه زیارتی و به صورت انفرادی ادامه یافت. با افزایش درآمدهای نفتی ایران در دهه پنجاه شمسی و نیاز این کشور به نیروی کار افغانستان، انگیزه‌های جدیدی برای سفر به ایران ایجاد گردید. بر این اساس، گروه زیادی از کارگران افغانی و از جمله کارگران شیعه‌مذهب وارد ایران شدند (مژده، ۱۳۸۹: ۲۳۲). طبق برآوردها، در اوایل همان دهه رقم چهارصد هزار تا یک میلیون نفر نیروی کار مهاجر افغانستانی در ایران بوده است (صادقی، ۱۳۹۰: ۶۴)؛ بنابراین، پیش از سال ۱۳۵۷ و کودتای کمونیستی در افغانستان نیز گروه زیادی از شیعیان افغانستان در ایران حضور داشته‌اند.

ب) با وقوع کودتای نظامی کمونیستی هفت ثور، دور دوم مهاجرت توده‌ای شیعیان افغانستان به ایران آغاز شد؛ اما یکی از تفاوت‌های عمده این دور از مهاجرت با مهاجرت دوران عبدالرحمان خان، این بود که در این مرحله از آوارگی، مهاجران تنها شیعیان افغانی

نبودند بلکه همه مردم این کشور طعم تلخ آوارگی و حقارت دسته‌جمعی را چشیدند و در سراسر دنیا به صورت مهاجر پراکنده شدند؛ به ویژه دو کشور ایران و پاکستان بیش از هر جای دیگر پذیرای همسایه‌های شرقی و شمالی خود بودند. اوج حضور مهاجران در ایران، در سال‌های اواخر دههٔ شصت و اوایل دهه هفتاد شمسی بود که در آن سال‌ها، رقم مهاجران به حدود سه میلیون نفر رسید.

مهم‌ترین دلایل و عواملی که باعث شکل‌گیری این دور از مهاجرت گردید عبارتند از:

۱. اختناق شدید دینی و سیاسی حکومت کمونیستی که برای تثبیت فرهنگ و اندیشه کمونیستی اعمال می‌گردید. زعمای رژیم برای رسیدن به اهداف خود، علما و روشن‌فکران دینی افغانستان و پیش از همه عالمان شیعی را گرفتار ساخته، عده‌ای را اعدام کردند و عده‌ای دیگر را به حبس کشاندند. در این میان، تعداد زیادی از علما برای همیشه ناپدید شدند (فرهنگ، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۲۷)؛ هم‌چنین رهبران حکومت جدید، مبارزه سختی را با دین، آموزه‌های دینی و مردمان دین‌دار آغاز کردند و نمادهای کمونیستی را جانشین نشانه‌های اسلامی نمودند. آنان به دین و مقدسات دینی توهین کرده، مردم را به رفتارهایی وادار ساختند که مغایر هنجارهای اسلامی و سنت‌ها چندین قرنی مردم مسلمان افغانستان بود. آن‌ها علاوه بر این، قیام شیعیان ولسوالی سرپل و تظاهرات شیعیان کابل را سرکوب کردند و هزاران نفر را قتل عام نمودند. افراد بی‌گناه زیادی را نیز به قتل رساندند (همان، ۱۲۷-۱۳۰). در چنین زمانه‌ای که فرصت زندگی و دین‌داری از دین‌داران کشور سلب شده بود، نجات‌یافتگان از کشتارهای رژیم کمونیستی، چاره‌ای جز مهاجرت نداشته، بسیاری آن‌ها مسیر ایران را در پیش گرفتند. (همان، ۱۱۷)

۲. تجاوز ارتش سرخ شوروی به افغانستان (۲۵ دسامبر ۱۹۷۹ م) که برای جلوگیری از سقوط دولت کمونیستی کابل و به بهانه گرایش افغانستان به سوی غرب، صورت گرفت (طنین، ۱۳۸۴: ۲۹۷). این تجاوز، قیام‌های مردمی را وسعت بیش‌تری بخشید و سراسر افغانستان را درگیر مبارزه با اشغالگران کرد. این درگیری‌ها که با بمباران روستاها و سرکوب حکومتی همراه بود، گروه‌های بیش‌تری از مردم را به مهاجرت وادار کرد؛ به گونه‌ای که مهاجران در ایران به حدود دو میلیون نفر رسیدند (همان، ۳۲۳)؛ در نتیجه، اختناق حاصل از روی کار آمدن حکومت کمونیستی در کابل و به دنبال آن تجاوز ارتش سرخ شوروی به افغانستان، مهاجرت بسیاری از مردم افغانستان و از جمله شیعیان این سرزمین را به کشورهای همسایه و از جمله ایران رقم زد.

۳. در دوره جنگ‌های داخلی و سلطه طالبان، مهاجرت گروهی شیعیان که با کودتای کمونیستی آغاز شده و با تجاوز ارتش سرخ شدت گرفته بود، با جنگ‌های ویرانگر داخلی و به قدرت رسیدن گروه طالبان ادامه یافت. جنگ‌هایی که فقط در کابل سی هزار کشته بر جای گذاشت و نیم میلیون دیگر را آواره کرد (عرفانی، ۱۳۸۸: ۲۳). این جنگ باعث شد تا بازگشت‌کنندگان به افغانستان و گروه دیگری از مردم، بار سفر بندند و مهاجرت کنند. هنوز مصیبت جنگ‌های داخلی پایان نیافته بود که گروهی دیگری به نام طالبان دامن‌گیر مردم گردیدند. این گروه به دلیل کافر دانستن شیعیان، کشتن آنان را نه تنها گناه ندانسته، بلکه عین ثواب قلمداد می‌نمودند. بر همین مبنا، «ملا عمر [رهبر طالبان] برای سربازانش جان، مال و ناموس مردم، به خصوص هزاره‌ها را حلال اعلام کرد. بسیاری از زنان و کودکان به اسارت طالبان درآمدند که آن‌ها را به جنوب افغانستان برده و از آن‌جا به دلالان پاکستانی فروخته و یا برای دیگران، هدیه فرستادند» (همان). با توجه به این اوضاع، مجموعه دیگری از شیعیان افغانستان برای نجات از توحش طالبانی مجبور به مهاجرت شدند. با وقوع این دور از مهاجرت، تعداد مهاجران که از سه میلیون به حدود ۸۰۴۴۰۴ نفر کاهش یافته بود، به ۱/۵ میلیون مهاجر قانونی و حدود ۵۰۰ هزار نفر غیرقانونی افزایش یافت (صادقی، ۱۳۸۶: ۷).

۴. اوضاع نامطلوب اقتصادی، دلیل دیگر مهاجرت شیعیان افغانستان به ایران است. افغانستان کشوری توسعه‌نیافته و فقیر به حساب می‌آید؛ اما فقیرترین مکان آن، مسکن عمده شیعیان این کشور یعنی هزاره‌جات است. به همین دلیل، مهاجرت بین‌المللی شیعیان برای اشتغال و بهبود اوضاع اقتصادی، یک پدیده جدیدی به حساب نمی‌آید، بلکه در دوره‌های پیش از کودتای کمونیستی نیز سابقه دارد. در دهه پنجاه شمسی، عده‌ای از آن‌ها با همین انگیزه وارد ایران شدند تا از فرصت کاری ایجادشده در این کشور استفاده کنند به اوضاع نابه‌سامان اقتصادی‌شان سامان بخشند. سپس این روند پس از کودتای کمونیستی با وسعت بیش‌تری تداوم یافت و امروزه یکی از دلایل عمده مهاجرت این مردم به ایران است.

پیامدهای کلان اجتماعی مهاجرت

مهاجرت به ایران، هنجارها و رفتارهای مهاجران را دست‌خوش تغییر و تحول زیادی نموده و در حوزه‌های مختلف پیامدهای گوناگونی را رقم زده است. از آن‌جایی که

پیامدهای این مهاجرت در مورد خانواده و هنجارهای حاکم بر آن، به صورت مستقل و طی مقاله جداگانه‌ای ارزیابی گردیده، از تکرار آن خودداری می‌شود و در ادامه، پیامدهای کلی مهاجرت در سطح جامعه و در حوزه‌های ذیل بررسی می‌گردد.

۱. زنان و جایگاه فرهنگی و اجتماعی آنها

زنان یکی از دو رکن اصلی جوامع انسانی به حساب می‌آیند و نقش مهمی در توسعه تمدن و گسترش فرهنگ دارند. آنها حتی اگر خانه‌نشین محض باشند، باز هم چنین نقشی را ایفا خواهند کرد؛ زیرا با تربیت فرزندان فرهیخته و فرهنگ‌ساز، بزرگ‌ترین خدمت را به تاریخ و جوامع انسانی می‌توانند انجام دهند. حال اگر در محیط اجتماعی، فرصت‌های رشد فکری و بالندگی شخصیت اجتماعی به آنان داده شود، قطعاً این وظیفه خطیر، با موفقیت بیش‌تری انجام خواهد شد؛ زیرا انسان رشد یافته، توانایی بیش‌تری برای جهت‌دهی و تربیت افراد انسانی دارد. از نظر اسلام نیز رشد فرهنگی - اجتماعی زنان به عنوان نیمی از جامعه بشری، نه تنها مانعی ندارد، بلکه از نظر این دین، زنان مسلمان دارای مسئولیت اجتماعی دانسته شده‌اند.^۱ «در آیات قرآن، مردان و زنان مؤمن، اولیای همدیگر معرفی گردیده که در امور اجتماعی سهم گرفته و از حاکم اسلامی فرمان‌برداری می‌کنند... [اشاره به] مرد و زن در خطابات قرآنی، حکایت‌گر ایفای نقش برابر آنان در امر مسئولیت اجتماعی است» (عارفی، ۱۳۸۳: ۲۰).

تاریخ سیاسی و نظامی صدر اسلام نیز چنین مسئولیتی را برای زنان گزارش کرده و صحنه‌هایی از فعالیت و عملکردهای آنان را در بخش سیاسی، نظامی و... نشان داده است (سلیمی، ۱۳۸۹: ۳۵).

به‌رغم این پیشینه تاریخی، فرصت‌های موجود برای فعالیت‌های اجتماعی زنان در جوامع اسلامی به نحو یکسانی فراهم نیست. بلکه بسته به میزان رشد فرهنگی، برداشت‌های دینی و سنت‌های اجتماعی آنها شدت و ضعف دارد. در این زمینه، افغانستان از جمله سرزمین‌هایی به شمار می‌آید که در برهه‌هایی از تاریخ، وضعیت بسیار شگفتی داشته و شخصیت‌های ماندگار و خدمت‌گزاری را در حوزه‌های عرفان، تفسیر و حدیث‌پژوهی، سیاست، فرهنگی - اجتماعی، ادبیات و هنر و... به جامعه علمی، فرهنگی،

۱. وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (سوره توبه، آیه ۷۱).

ادبی و سیاسی تقدیم کرده است. رابعه بلخی و گوهرشاد آغا، نمونه‌ای از بانوان موفق هستند که در تاریخ این کشور ظهور یافته و مصدر خدمات فرهنگی - اجتماعی شده‌اند. اما این روند با سقوط دولت تیموریان هرات پایان یافت و سراسر افغانستان در تاریکی غمباری فرو رفت. به موازات این وضعیت، زنان جامعه افغانی نیز آسیب‌های بسیار جدی متحمل شدند و تا سالیان درازی از رشد فرهنگی و اجتماعی بازماندند. «باورکردنی نیست کشوری که در قرون نخستین اسلامی ... چنان کارنامه درخشان ... دارد، چنان در تاریکی بی‌خبری، ناآگاهی، خرافات و جهل فرو رود که سالیان متمادی حتی یک نفر شاعر، دانشمند، سیاست‌مدار، مدیر، فرمانده و نظریه‌پرداز ارائه ندهد و از به دنیا آوردن یک زن نامدار عاجز بماند» (ناصری داوودی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۵۳).

طبیعی است که جامعه شیعه، نمی‌تواند تاریخی بریده از تاریخ و فضای کلی افغانستان داشته باشد. به ویژه این که حکومت و سیاست علیه آنان بوده، فرصت‌های رشد و شکوفایی را از آنان گرفته بود. لذا در میان شیعیان نیز زنان فرهنگی و فرهیخته، در هیچ مقطعی از دوران طولانی حکومت سدوزایی‌ها و محمدزایی‌ها دیده نمی‌شوند. با توجه به این پیشینه، پیامدهای مهاجرت به ایران را در این زمینه، بررسی نموده، وضعیت فرهنگی - اجتماعی زنان مهاجر را طی مؤلفه‌های ذیل دنبال می‌کنیم:

۱-۱- تغییر نگرش‌ها در مورد زنان

در جامعه سنتی و قبیله‌مدار افغانستان، کوچک‌ترین احترامی به حقوق انسانی زنان گذاشته نمی‌شد و با آنان به عنوان انسان‌های درجه دو برخورد می‌کردند؛ زیرا دختر، متعلق به خانواده دیگری به حساب می‌آمد که روزی باید خانه پدری‌اش را ترک کند. به قول خود آن‌ها: «دختر مال مردم است» (یکی از خواهران مهاجر، ۱۳۶۸: ۴۶). به همین دلیل، فرصت‌های بالندگی فرهنگی و اجتماعی در اختیارشان قرار نمی‌گرفت. به عکس، داشتن پسر، ارزش به‌شمار می‌آمد و داشتن پسران زیاد، از خوش‌بختی‌های یک خانواده محسوب می‌شد. لذا اگر مزایایی در جامعه و در میان خانواده وجود داشت، فقط در خدمت آن‌ها قرار می‌گرفت. از سوی دیگر، مشارکت زنان در فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی و ظاهر شدن آن‌ها در انظار عمومی نیز ممنوع بود و عار به حساب می‌آمد (همان). این طرز تفکر در مورد زنان، باعث شده بود که از حضور آن‌ها در صحنه‌های اجتماعی و از رشد و شکوفایی استعدادهای آنان جلوگیری شود.

این نگاه، در دوران مهاجرت تا حدود زیادی تغییر کرد و تفکر مردم‌محوری افراطی

پیشین، به نفع زنان معتدل شد. در پرتو این تغییر، جایگاه زنان در جامعه مهاجران، انسانی و اسلامی تر شده است. در واقع، مهاجرت پیامدهای خود را در همان سال‌های آغازین مهاجرت نشان داد و در این زمینه، بعضی از فرهنگیان و قلم به دستان مهاجر، به ستم‌های اعمال شده بر زنان در جامعه افغانستان انتقاد کردند. یکی از نویسندگان در این مورد می‌نویسد:

اسلام برای زنان در تمام مراحل زندگی سیاسی، نظامی ... حقی را در نظر گرفته ... متأسفانه اصول و ضابطه که اسلام نسبت به حقوق طبیعی زن‌ها در نظر گرفته، تاکنون درست رعایت نشده ... در افغانستان ... ستم فراوان نسبت به بانوان مظلوم و محروم جامعه [افغانی] رفته است. حق دخالت در امور اجتماعی، سیاسی، نظامی ... برایشان قائل نبودند. آن‌ها را از نعمت دانش و فرهنگ محروم داشتند؛ حتی در بسیاری از نقاط کشورمان، درس خواندن و باسواد شدن را یکی از عیب‌های بزرگ برای زنان به حساب می‌آوردند! (پیام مستضعفین، ۱۳۶۵: ۵۵-۵۶).

این انتقادات در کنار فرهنگ‌پذیری مهاجران از جامعه میزبان، تأثیرات زیادی بر افکار عمومی مهاجران گذاشته و نگرش‌های پیشین را در مورد زنان تغییر داد. لذا اکنون سعی می‌شود که فرصت‌های لازم برای رشد همه‌جانبه بانوان مهیا گردد و در اختیارشان قرار گیرد و با حضور آنان در صحنه‌های مختلف اجتماعی موافقت و همراهی شود.

البته هنوز هم در میان بیش‌تر مهاجران، پسران ارزش بالاتری دارند؛ ولی نگرش‌ها در مورد زنان و دختران و جایگاه فرهنگی - اجتماعی آنان نیز تا حدود زیادی تغییر نموده و بهبود یافته است. بررسی‌ها نشان می‌دهد، حدود ۲۴٪ از مهاجران مقیم ایران، خواهان برابری کامل حقوق زن و مرد هستند و ۷۵٪ آنان این برابری را طبق شریعت اسلامی، خواستارند (عالمی، ۱۳۸۷: ۲۲۲). در مورد فعالیت‌های سیاسی زنان، تنها ۴٪ مهاجران با مشارکت آن‌ها در امور سیاسی مخالفت ورزیده‌اند؛ ۱۹٪ مشارکت کامل زنان در امور سیاسی و اجتماعی را خواستارند و حدود ۷۷٪ مهاجران موافقت خود را به حفظ کرامت، شخصیت انسانی و اسلامی و عزت زنان مشروط نموده‌اند (همان، ۲۲۰).

مشارکت به شرط حفظ کرامت انسانی و اسلامی زن، همان چیزی که اسلام خواستار آن بوده و در جمهوری اسلامی ایران به شدت از آن تبلیغ می‌شود. این تبلیغات، بر مهاجران افغانی نیز تأثیر داشته و بیش‌تر آن‌ها در صورت حفظ این شرایط، موافقت خود را با مشارکت زنان در امور سیاسی اعلام نموده‌اند.

به‌هرحال، آمارهای مذکور را اگر با دیدگاه‌هایی مقایسه نماییم که پیش از مهاجرت در مورد زنان وجود داشت، تغییرات جدی و محسوسی را در نگرش‌های مهاجران نسبت به زنان و نقش فرهنگی و سیاسی-اجتماعی آنان احساس خواهیم کرد. مهاجران در عرصه عمل نیز نشان داده‌اند که کاملاً به این دیدگاه وفادارند؛ یعنی خانواده‌های مهاجر، به همان میزانی که فرصت‌های شکوفایی را در اختیار پسرانشان قرار می‌دهند، زمینه‌های تعالی فکری و فرهنگی دخترانشان را نیز مهیا می‌سازند. افزایش میزان اشتغال به تحصیل زنان نسبت به مردان، یکی از دلایل این مدعاست. ظهور شخصیت‌های فعال ادبی و روزنامه‌نگاران زن در میان مهاجران، دلیل دیگری بر اثبات این مدعاست. فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی و ... ، بانوان دلیل سوم این مطلب است؛ در صورتی که پیش از مهاجرت، حتی یک شخصیت سیاسی در میان زنان شیعه وجود نداشت؛ یعنی بر فرضی که حکومت وقت اجازه فعالیت‌های سیاسی را به آنان می‌داد، خانواده‌ها از نظر فکری و روانی، آمادگی حضور زنان و دخترانشان در صحنه فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی و در انظار مردم را نداشتند. ولی مهاجرت با تغییر نگرش‌ها، این آمادگی را ایجاد نمود. «جدیداً [هزینه تحصیل در مدارس ایرانی] زیاد شده؛ پارسال ۴۸ هزار تومان بود امسال ۵۸ هزار تومان شده ولی ما همین یک دختر رو داریم. دلمان نمی‌خواد گوشه خونه بشینه. این پولو [را] هر جور شده می‌دیم.» (میرزایی، ۱۳۸۶: ۱۷۷)

آنچه بیش از همه در مورد این تغییر نقش‌آفرینی کرد، حضور سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ... زنان دین‌دار در جامعه مذهبی ایران و تأثیرپذیری از آن‌هاست؛ زیرا نگاه مثبت و هم‌گرایانه شیعیان افغانستان نسبت به ایرانیان شیعه‌مذهب و انقلاب اسلامی، خودبه‌خود زمینه‌ساز این تأثیرپذیری شده و حساسیت‌ها نسبت به حضور زنان را در سطح جامعه برای عرضه خدمات فرهنگی - اجتماعی کاهش می‌دهد (حیدری، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

۱-۲- افزایش سواد و آگاهی زنان

بسترهای نامناسب اجتماعی پیش از مهاجرت، باعث پایین آمدن و بحرانی شدن وضعیت سواد و آگاهی عمومی در میان زنان افغانی شد و در نتیجه تعداد زنان باسواد در میان آن‌ها به شدت اندک بود؛ به گونه‌ای که در ابتدای ورود مهاجران به ایران، میزان زنان باسواد کم‌تر از ۲٪ بوده است (اشرفی، ۱۳۹۰: ۲۷). این وضعیت در دوران جنگ‌های داخلی نیز رشد چشم‌گیری نیافته و پیش از حاکمیت طالبان بر افغانستان، حدود پنج تا ده درصد از دختران زیر ده سال به مدرسه می‌رفته‌اند. باروی کار آمدن حکومت طالبان، این

میزان از حضور زنان در مدارس نیز با مشکل مواجه شد و ممنوع گردید (علی‌آبادی، ۱۳۸۶: ۳۳)؛ در نتیجه، وضعیت سواد و آگاهی زنان افغانستان پیش از سقوط طالبان و شکل‌گیری حکومت جدید، بسیار پایین و نامطلوب بود و تنها درصد کمی از آن‌ها به مدارس می‌رفتند. با توجه به این وضعیت، مهاجرت به ایران پیامدهای مثبت و توسعه‌بخشی را به وجود آورده؛ به گونه‌ای که میزان سواد را به ۳۶/۵٪ در میان زنان نسل اول مهاجر و ۷۶/۶٪ در میان زنان نسل دوم آن‌ها افزایش داده است و دختران مهاجر در مقایسه با مادرانشان ۶۷/۳٪ از سطوح تحصیلی بالاتری برخوردار شده‌اند (صادقی، ۱۳۹۰: ۹۶-۹۷). دختران مهاجر در مقایسه با مردان نیز رشد بیش‌تری داشته‌اند و امروزه بیش‌تر دانش‌آموزان و دانشجویان مهاجر را دختران تشکیل می‌دهند نه پسران (صادقی، ۱۳۸۶: ۹۶-۹۷). هم‌چنین بیش‌تر معلمان و مدرسان مدارس خودگردان، از میان خانم‌ها بوده‌اند؛ چنان‌که در مدارس خودگردان قم «۲۳٪ معلم آقا و ۷۷٪ معلم خانم» (رضایی و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۸۸) بوده‌اند. بنابراین مهاجرت، در ارتقاء سطح دانش و سواد عمومی بانوان مهاجر و شیعه‌مذهب، نقش بسیار ارزشمند و فزاینده‌ای را ایفا نموده، به نحوی که این سطح از سواد در میان بانوان شیعه بی‌سابقه است.

بسترها و زمینه‌هایی که این نقش فزاینده را باعث گردید، تأثیرپذیری از محیط اجتماعی مهاجرت، تغییر نگرش‌ها نسبت به زنان، اعتماد به نظام آموزشی میزبان، جدایی مدارس پسرانه و دخترانه، تناسب جنسیتی معلمان و دانش‌آموزان و بهبود وضعیت اقتصادی مهاجران است که مجموعاً دست به دست هم داده، آرامش فکری و روانی خانواده و دانش‌آموزان و در نتیجه توسعه و ارتقاء سطح آموزش و سواد زنان را به دنبال آورد.

۳-۱- مشارکت زنان در فعالیت‌های سیاسی

پیش از مهاجرت، به دلیل غلبه فرهنگ قبیله‌ای و سنت‌های طایفه‌ای در افغانستان، حضور زنان در فعالیت‌های سیاسی بسیار ناچیز و کم‌رنگ بود که آن هم به منسوبان افراد سلطنتی محدود بود و به اتکا قدرت آنان، به این مهم می‌پرداختند (محرابی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۱۷). این کم‌رنگی برای زنان شیعه دو چندان بود؛ زیرا علاوه بر موانع اجتماعی و توانایی شخصی، سیاست‌های حکومت نیز علیه آنان بود و از ورود شیعیان در عرصه سیاسی جلوگیری می‌شد؛ لذا در تاریخ معاصر، شخصیت‌های سیاسی و یا حرکت‌های سیاسی در میان بانوان شیعه دیده نمی‌شود؛ اما مهاجرت تحول زیادی در این زمینه ایجاد

کرد. از یک طرف، توانایی فرهنگی و علمی زنان را ارتقا بخشید. از سوی دیگر، دیدگاه‌های مهاجران را در مورد زنان و حقوق سیاسی - اجتماعی آنان متحول نمود. به ویژه مشاهده حضور پرشور زنان دین‌دار و انقلابی ایران در صحنه‌های مختلف دفاع از انقلاب اسلامی، بر بانوان، سرپرستان خانواده‌ها و شخصیت‌های سیاسی احزاب شیعی افغانستان تأثیر زیادی گذاشته است (همان، ۳۴۴). لذا در همان دهه آغازین مهاجرت، فعالیت‌های سیاسی زنان مهاجر در ایران آغاز شد. در این دهه، زنان مهاجر همراه مردان خانواده در خیابان‌های ایران حضور یافته، اشغال افغانستان توسط ارتش سرخ شوروی را محکوم می‌کردند. در گام مهم‌تر، مشارکت آن‌ها را در نشست‌هایی می‌بینیم که برای بررسی مسائل سیاسی افغانستان تشکیل می‌گردید. برای نمونه، در اولین مجمع شیعیان افغانستان درباره اوضاع سیاسی این کشور که در ۲۴ اسفند ۱۳۶۸، در تهران برگزار شد، در کنار دیگر شخصیت‌ها و نخبگان سیاسی و نظامی، سی تن از زنان نیز شرکت داشتند (مژده، ۱۳۸۹: ۲۶۱). در حالی که چنین حضور و تجربه‌ای در دوران پیش از مهاجرت وجود نداشت.

مسئله دیگر این‌که در بخشی از قطعنامه همین نشست، به جایگاه زنان و نقش آن‌ها در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان اشاره گردیده و شرکت‌کنندگان، خواهان مشارکت زنان در بازسازی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی افغانستان شده‌اند (همان، ۲۶۴). این مواضع، خود بیانگر تغییر دیدگاه پیشین شخصیت‌های شیعی و توجه آن‌ها به حقوق سیاسی - اجتماعی زنان است. به هر حال، با تغییر نگاه خانواده‌های مهاجر در مورد جایگاه سیاسی - اجتماعی زنان و به ویژه با افزایش سطح تحصیلات و شعور سیاسی بانوان مهاجر، حضور سیاسی آن‌ها در صحنه‌های مختلف اجتماعی رخ نمود و هر روز پر رنگ‌تر گردید. یکی از مهم‌ترین این صحنه‌ها، عضویت دوازده نفر از زنان در شورای مرکزی هشتاد نفره «حزب وحدت» به عنوان قدرت‌مندترین حزب و جریان سیاسی - نظامی شیعیان است (نظری، ۱۳۸۳: ۳۲).

صحنه دیگری از حضور سیاسی زنان مهاجر، در لویه جرگه اضطراری بعد از سقوط طالبان و روی کار آمدن دولت و حکومت جدید رخ نمود. در این نشست مهم و سرنوشت‌ساز ملی، از میان یکصد نماینده از مهاجران ایران و پاکستان، ۲۵ نفر آن را زنان تشکیل می‌دادند (محرابی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۲۷). پیش از این، هیچ‌گاه زنان شیعه به چنین موقعیت سیاسی دست نیافته بودند. این نخستین بار بود که آن‌ها در چنین نشست ملی و مهمی شرکت می‌جستند. علاوه بر این، در اولین انتخابات ریاست‌جمهوری افغانستان پس

از سقوط طالبان، تعداد زیادی از زنان و دختران مهاجر وارد صحنه شدند و از نامزد مورد نظرشان دفاع کردند. این دفاع، خود را در قالب رأی دادن به نامزد مورد نظر و نیز فعالیت در ستادهای انتخاباتی و تبلیغ از نامزد مورد اطمینان نشان داد. نگارنده در همان زمان، عضو فرهنگی ستاد انتخاباتی یکی از نامزدها در اصفهان بود و از نزدیک مشارکت سیاسی زنان و دختران مهاجر را در این زمینه مشاهده نمود. در این ستاد، یکی از بانوان مهاجر در نقش معاون سیاسی ستاد مذکور فعالیت می‌کرد؛ عده‌ای نیز در عرصه‌های دیگری به فعالیت‌های تبلیغی مشغول بودند. علاوه بر اصفهان، در قم، تهران و مشهد نیز حضور پرشورتری از زنان و دختران مهاجر وجود داشت. هم‌چنین بخش بزرگی از زنان مهاجر، عضویت نمایندگی دفتر سازمان ملل در امور انتخابات را داشتند و از طریق همکاری با این نهاد بین‌المللی، زمینه برگزاری انتخابات سالم ریاست‌جمهوری را ایجاد می‌کردند.

با روی کار آمدن اولین و سپس دومین دور پارلمان ملی افغانستان پس از شکل‌گیری دولت جدید، باز هم مهاجرت به ایران، پیامد مثبت خود را در ارتقاء جایگاه سیاسی زنان نشان داد؛ زیرا مهاجرت همراه با تربیت بانوان فرهنگی و سیاسی، نقش مهمی را در این زمینه ایفا کرد. در این ادوار، بعضی از بانوان پرورش‌یافته مهاجر، برای ورود در «خانه ملت» ثبت‌نام کردند و تعدادی از آن‌ها موفق شدند برای نخستین بار در تاریخ افغانستان حضور سیاسی‌شان را در این نهاد مهم قانون‌گذار ملی به ثبت رسانند. افرادی همچون خانم کبرا عالم‌شاهی و شهناز همتی، از جمله این بانوان هستند. درحالی‌که در ادوار پیش از مهاجرت، بانوان افغانی توانایی لازم علمی، سیاسی و فرهنگی برای ایفای چنین نقشی را نداشتند؛ زیرا مطابق آمارها و گزارش‌ها، تعداد زنان افغانی که در سال‌های اولیه مهاجرت به ایران سواد خواندن و نوشتن داشتند، به دو درصد هم نمی‌رسیدند (اشرفی، ۱۳۹۰: ۲۷). طبیعی است زنانی با این سطح از توانایی علمی، قادر به ایفای چنین نقش خطیری نخواهند بود. در مجموع، مهاجرت با ایجاد نمودن فرصت‌ها و زمینه‌های مختلف و برداشتن چالش‌ها و موانع متعدد، پیامدهای مهمی را در توسعه فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی زنان به وجود آورد.

۴-۱- ورود زنان در فعالیت‌های اقتصاد شهری

بانوان شیعه افغانی، سابقه کار و فعالیت کشاورزی در املاک خصوصی برای تأمین نیازهای اقتصادی خانواده را داشتند، ولی سنت‌های حاکم بر جامعه و فقدان توانایی لازم، مانع از آن می‌شد که در بازار و اماکن عمومی وارد فعالیت‌های اقتصادی شوند. این

سنت‌ها در مهاجرت کم‌رنگ شده است. اکنون بسیاری از بانوان مهاجر در بازارهای ایران، فعالیت‌های اقتصادی دارند و برعکس دوران پیشین، به جای پرداختن به کارهای سخت کشاورزی، به فعالیت‌های فنی و اقتصاد شهری روی آورده‌اند. طبق آمارها، ۳/۵٪ از کل جمعیت مهاجران را زنان شاغل تشکیل می‌دهند که تمرکز عمده آنان روی شغل‌های فنی است. در این میان، زنان افغانی متولدشده در ایران دو برابر بیش‌تر از تولدیافتگان داخل افغانستان به این نوع فعالیت‌ها اقدام نموده‌اند (محمودیان، ۱۳۸۶: ۵۷-۵۸). در منبع دیگر آمده است: «۶/۹٪ از بانوان نسل اول مهاجران و ۹/۶٪ از نسل دوم آن‌ها به فعالیت‌های اقتصادی مشغول بوده‌اند» (صادقی، ۱۳۹۰: ۱۰۴).

این آمارها و تحقیقات، از یک سو بیانگر ارتقاء توانایی زنان مهاجر و به ویژه نسل دومی‌ها و متولدین ایران در مواجهه با وضعیت جدید است و از سوی دیگر، تحول فکری و نگرشی مردان جامعه مهاجران را نشان می‌دهد که بر خلاف دوران پیش از مهاجرت، فعالیت‌های اقتصادی زنان را در اماکن عمومی عار و منافی دستورهای دینی و غیرت مردانگی تلقی نمی‌کنند؛ لذا از چنین فعالیت‌هایی جلوگیری نمی‌نمایند. قطعاً در شکل‌گیری این پیامد و تحول این نگرش، حضور زنان ایران در بازارهای کار و پرداختن آن‌ها به امور اقتصادی تأثیرگذار بوده است.

۲. پوشش و اعیاد ملی

افغانستان دارای پوشش ملی و سنتی خاصی است و در اعیاد ملی نیز مراسم ویژه‌ای دارد؛ اما مهاجرت، تغییراتی به وجود آورده و پیامدهایی را در مورد آن‌ها رقم زده است که این تغییرات با عناوین ذیل بررسی خواهد شد:

۲-۱- تغییر پوشش ملی مهاجران

در بحث پوشش و لباس ملی، تغییرات زیادی هم در پوشش ملی مردان و هم در پوشش ملی زنان مهاجر داده شده است:

۲-۱-۱- پوشش مردان

پوشش مردان در پیش از مهاجرت، عبارت بود از: کلاه، عمامه، پیراهن بلند، شلوار گشاد، ژاکت و کت پشمی با آستین‌های بلند (پولادی، ۱۳۹۰: ۵۰۵) ولی در مهاجرت، این پوشش دقیقاً مطابق لباس رسمی ایرانیان تغییر کرد. دیگر نه از کلاه و دستار خبری است و نه از پیراهن و شلوار گشاد افغانی و نه از کت پشمی؛ بلکه پوشش مردان را پیراهن و

شلوار و یا کت و شلوار ایرانی تشکیل می‌دهد که پیراهن‌ها کوتاه و شلوارها تنگ است و به جای «آزار بند» پیشین، با کمربند چرمی بسته می‌شود. کت‌های پشمی هم جایش را به کت‌هایی از جنسی پارچه‌های ظریف و... داده است.

دلیل عمده این تغییر، همسان‌سازی مردان مهاجر با مردان جامعه میزبان در پوشش و کاهش تفاوت‌ها در سطح جامعه است. کاری که عمده مهاجران در تمامی کشورها به آن اقدام می‌کنند. آنچه تغییرات شکل گرفته را ضرورت و حتمیت می‌بخشید، این بود که استفاده از لباس ملی توسط مهاجران در ایران، باعث تشخیص سریع و در نتیجه آزار و اذیت آن‌ها در اماکن عمومی توسط برخی افراد می‌شد، لذا مردان مهاجر دست به همسان‌سازی زده، پوشش‌های پیشین و ملی‌شان را تغییر دادند. این پوشش اکنون و در طول سه دهه همنشینی با مردم ایران نهادینه شده و نه تنها در ایران که در داخل افغانستان نیز استفاده می‌شود.

۲-۱-۲- پوشش زنان

پیش از مهاجرت، لباس‌های زنان شیعه در افغانستان را پیراهنی تشکیل می‌داد که تا زیر زانو بلند، تنه آن باریک و دامن آن گشاد بود؛ شامل شلوار، چادر، کلاه، واسکت و ژاکت (همان، ۹۹-۱۰۰). در مناطق شهری به جای چادر از برقع استفاده می‌کردند و از نظر رنگ، خاکستری و قرمز، برجسته‌ترین رنگ‌های مورد علاقه آنان بود (همان، ۵۰۵). اما مهاجرت، تغییرات زیادی را در آن ایجاد کرد. اکنون در میان مهاجران، نه از برقع‌های شهری خبری است و نه از کلاه و واسکت‌های روستایی. آنان به جای استفاده از لباس‌های بومی پیشین، از مانتو و شلوار ایرانی استفاده می‌کنند. این امر به تدریج به فرهنگ تبدیل شده و در میان مهاجران نهادینه گردیده است.

تحقیقات میدانی نشان می‌دهد که تفاوت زیادی در نگرش‌های آن‌ها در مورد پوشش، ایجاد شده و ۲۳٪ از پاسخ‌دهندگان، پوشش بومی را برای زنان در افغانستان مناسب تشخیص داده‌اند؛ ۶/۵٪ کلاً از پوشش اسلامی عبور نموده و لباس غربی را برای زنان افغانستانی بهتر دانسته‌اند، ولی بیش‌ترین تعداد آن‌ها؛ (۶۹/۵٪) مانتو و شلوار را برای زنان افغانستان در نظر گرفته‌اند (عالمی، ۱۳۸۷: ۲۱۹). بر اساس این آمار، تمایل به پوشش زنان میزبان (مانتو و شلوار)، بیش از هر پوشش دیگری میان مهاجران طرفدار دارد. این مسأله، نشان‌دهنده تأثیرگذاری مهاجرت به ایران در این زمینه است. هنوز هم افرادی پوشش ملی و بومی را ترجیح می‌دهند، اما مشکل آمار مذکور این است که دیدگاه تمامی

مهاجران اعم از شیعه و سنی را تبیین می‌کند؛ در صورتی که تحقیق حاضر به دنبال ردیابی پیامدهای مهاجرت در میان شیعیان است. بنابراین، با مدد از قراین و شواهد، خواهیم دید که گرایش به مانتو و شلوار در میان شیعیان، بیش از میزان اعلام‌شده در میان کل مهاجران است؛ زیرا نویسنده در جای دیگری از همین منبع، دیدگاه هزاره‌ها را در مورد پوشش آینده زنان افغانستان بررسی نموده و بیان داشته است که ۱۰٪ آن‌ها طرفدار پوشش بومی، ۶٪ طرفدار پوشش غربی و ۸۴٪ حامی پوشش (مانتو و شلوار) هستند (همان، ۲۲۳).

این بررسی و تفکیک دیدگاه، به رغم این که تمایل به مانتو و شلوار را در میان شیعیان رو به افزایش نشان می‌دهد، باز ما را به مقصود نمی‌رساند؛ چون آمار مذکور نیز دیدگاه‌های هزاره‌های مهاجر در غرب، ایران و ساکنان شهرهای بزرگ کشور را بیان می‌کند. قطعاً دیدگاه آنان در افزایش و یا کاهش این آمار تأثیرگذار است. در این جا حکم عقلی و روند طبیعی تأثیرپذیری، این گونه حکم می‌کند که بیش تر پاسخ‌دهندگان پوشش بومی در این پرسش‌نامه را کسانی تشکیل می‌دهند که در داخل افغانستان و از حامیان عمده پوشش غربی مهاجران شیعی در غرب هستند، ولی مهاجران ساکن در ایران اغلب مانتو و شلوار را برای پوشش زنان در افغانستان تجویز می‌کنند. این برداشت، به ویژه از آن حیث نزدیک به واقع است که تمامی زنان مهاجر در ایران و حتی مهاجران بازگشته به افغانستان نیز از مانتو و شلوار به عنوان پوشش استفاده می‌کنند. امروزه در شهرهای بزرگی همچون کابل، هرات و غزنی، استفاده از مانتو و شلوار نه تنها در میان مهاجران بازگشته از ایران، بلکه در میان برخی از بانوانی که هرگز به ایران سفری نداشته‌اند آشکارا دیده می‌شود. بنابراین، گرایش شیعیان مهاجر به مانتو و شلوار بیش تر از میزانی است که از آمار مذکور فهمیده می‌شود. مهاجرت حتی بر رنگ‌های مورد علاقه زنان مهاجر نیز تأثیر گذاشته است. رنگ «سرخ» و «خاکستری»، رنگ مورد علاقه عمده زنان شیعه در دوران پیش از مهاجرت بود، ولی استفاده از رنگ سرخ در جامعه ایران، قباحت دارد و نامناسب تلقی می‌شود. بر این اساس، در میان زنان مهاجر استفاده از این رنگ مشاهده نمی‌گردد.

۲-۲- تغییرات در مراسم اعیاد ملی

علاوه بر پوشش و لباس ملی، اعیاد ملی هم چون عید نوروز و چهارشنبه‌سوری نیز دچار تغییرات زیادی شده و احياناً رسومات جدیدی را از جامعه میزبان وام گرفته است.

۲-۲-۱- عید نوروز

نوروز یک عید باستانی است که در برخی کشورهای آسیای میانه و خاورمیانه از آن به صورت باشکوهی تجلیل می‌گردد. این روز، در افغانستان تعطیل است و جشن گرفته می‌شود. این عید در میان شیعیان، شبیه دو عید فطر و قربان برگزار می‌گردد. فقط عید مردگان^۱ در آن جایی ندارد، اما برنامه دید و بازدید و پخش نقل و شیرینی در شهر و روستا جریان دارد. تفاوت جشن در دو حوزه شهر و روستا، در این است که روستاییان برنامه «خانه بخشی» نیز دارند؛ یعنی در شب و روز نوروز غذا تدارک می‌بینند و به خانه‌های همدیگر رفته، آن را میل می‌کنند. در بعضی مناطق، غذا را در میان مردم پخش می‌کنند (آیتی، ۱۳۹۰: ۱۳۵). در کابل و مزارشریف این مراسم با افزایش پیرچم شاه ولایت امام علی (ع) همراه است که طی مراسم خاصی صورت می‌گیرد (همان، ۹۳). اما: در ایران این عید جایگاه رفیع‌تری نسبت به اعیاد دینی همچون فطر و قربان دارد و شور و نشاط، شربت و شیرینی و فراگیری آن بیش‌تر از این دو عید است. تعطیلی سیزده‌روزه مدارس، افزایش مسافرت‌ها و گشت و گذارها نیز از اهمیت فزون‌تر نوروز حکایت می‌کند. این وضعیت بر مهاجران ما نیز تأثیر گذاشته و نوروز را در میان آن‌ها پررنگ‌تر از گذشته نموده است؛ به ویژه اینکه در افغانستان، چیزی به نام سیزده به در وجود ندارد، ولی مهاجران از این روز به گرمی استقبال می‌کنند. تعداد زیادی از آن‌ها در این روز از خانه‌هایشان خارج شده، همچون مردم ایران صبح تا غروب را در دامن کوه‌ها و داخل پارک‌ها به شادی می‌پردازند. این وضعیت در میان تمامی مهاجران و در شهرهای مختلف ایران حاکم است. از سوی دیگر، بعضی از مراسم‌های پیشین همچون برافراشتن پیرچم شاه ولایت، خانه بخشی و ... زمینه‌هایش را از دست داده و از میان رفته است.

۲-۲-۲- چهارشنبه‌سوری

آخرین چهارشنبه سال در میان مردم ایران، افغانستان و تاجیکستان، با عنوان «چهارشنبه‌سوری» جشن گرفته می‌شود. گفته شده این جشن، یادگار دوران زرتشتیان است (همان)؛ اما چهارشنبه‌سوری در میان شیعیان افغانستان، بر خلاف آنچه گفته می‌شود و در ایران نیز جریان دارد، در آخرین چهارشنبه سال شمسی نیست، بلکه در آخرین

۱. شیعیان افغانستان به احترام اموات و گذشتگان دو شب قبل از روز عید را به نام «عید مردگان» نام‌گذاری نموده‌اند و در این شب برای شادی و مغفرت اموات قرآن می‌خوانند و دعا می‌کنند.

چهارشنبه ماه صفر برگزار می‌گردد (بختیاری، ۱۳۸۵: ۲۹۶). و رنگ و لعاب دینی و مذهبی دارد. طبق اعتقادات مردم، این روز مصادف است با روز آزادی اهل بیت امام حسین (ع) از زندان یزید. در این روز، غذای مخصوصی به عنوان نذر تهیه می‌شود و بین مردم تقسیم می‌گردد که به «نذر بی بی زینب» معروف است؛ یعنی تقدیم به زینب، دختر کبرای امام علی(ع) (پولادی، ۱۳۹۰: ۲۵۵).

این برنامه نیز در مهاجرت، دچار تغییراتی شده است. یکی از این تغییرات، گسترش حوزه استفاده‌کنندگان از نذورات این روز است. پیش از مهاجرت، این نذر مخصوص به زنان بود و مردان حق نداشتند از آن استفاده کنند. اختصاص این نذر به زنان، به این دلیل بود که به اعتقاد آن‌ها، اگر مردان از آن استفاده کنند، نابینا خواهند شد. آن‌ها نام بامسمایی هم روی آن نهاده، آن را «حلوای چیم کوری»^۱ می‌گفتند (همان)؛ اما در میان مهاجران، نه تنها مردان از این نذر استفاده می‌کنند، بلکه در بعضی موارد فقط مردان در مراسم دعوت می‌شوند و از آن تناول می‌کنند. این وضعیت، متأثر از افزایش سطح درک و تفکر مهاجران به وجود آمده و در میان مهاجرانی از مناطق مختلف افغانستان حاکم است؛ زیرا رشد فکری و آگاهی، باورمندی به این خرافه را برایشان سخت کرده است. البته این تغییر در داخل افغانستان نیز دیده می‌شود. تغییر دیگری که در این مراسم ایجاد شده، مربوط به نذوراتی است که برای این مراسم تهیه می‌شود. پیش از مهاجرت، این نذورات را اغلب حلوای سرخ و یا «دلده» تشکیل می‌داد(آیتی، ۱۳۹۰: ۱۳۶). اکنون در کنار حلوای سرخ، آبگوشت، برنج، آش و ... نیز در میان مردم راه یافته و احياناً جایگزین شده است.

در واقع مهاجران در این مورد، فرهنگ‌پذیر نشده و از محیط و فرهنگ ایرانیان تأثیر نپذیرفته‌اند. به عبارت دیگر، درست است که مهاجرت تغییراتی را در مورد چهارشنبه‌سوری به وجود آورده؛ این تغییرات به سمت پذیرش فرهنگ میزبان نبوده است نه از نظر زمانی (آخرین شب چهارشنبه سال شمسی) و نه از نظر برنامه‌های آن (مانند پریدن از روی آتش)، در صورتی که مهاجران، در مورد عید نوروز، فرهنگ‌پذیر شده و مباحثی همچون سیزده به در و ... را جزء برنامه‌هایشان قرار داده‌اند، ولی در مورد چهارشنبه‌سوری چنین اتفاقی رخ نداده است.

مهم‌ترین دلیلی که برای این مسأله می‌توان یافت، طرح جنبه دینی و مذهبی داشتن

۱. یعنی اگر مردی از این نذر استفاده کند، نابینا خواهد شد.

چهارشنبه‌سوری شیعیان افغانستان است. با توجه به گرایش‌های شدید مذهبی این مردم، جایگزینی آن با یک برنامه غیرمذهبی کار آسانی نیست، لذا فقط پیامدهای مثبت آن شکل گرفته که از رشد فکری و بهبود وضعیت اقتصادی مهاجران ناشی بود، و از آسیب‌ها و پیامدهای منفی آن مصون مانده است.

نتیجه

مهاجرت به ایران، پیامدهای اجتماعی زیادی را به دنبال آورده که این مقاله بخشی از آن را بررسی کرد. این مهاجرت با تأثیرگذاری بر افکار و رفتار مهاجران، جایگاه فرهنگی و اجتماعی زنان را ارتقا بخشید و با تغییر نگرش‌ها نسبت به زنان، باعث افزایش سطح سواد و آگاهی زنان گردید؛ همچنین زمینه‌های حضور زنان را در صحنه‌های اجتماعی فراهم نمود و مشارکت زنان را در امور سیاسی و فعالیت‌های اقتصاد شهری به دنبال آورد. تحولات فرهنگی - اجتماعی زنان بر اثر مهاجرت بسیار مثبت است و می‌تواند در موفقیت جامعه شیعه نقش مهمی بیافرینند؛ چه این که زنان باسواد، فرهیخته و مجرب، انسان‌های موفق‌تری را به جامعه خواهند سپرد و توسعه فرهنگی - اجتماعی را سرعت خواهند بخشید. همچنین پوشش و اعیاد ملی مهاجران نیز تغییرات زیادی نموده و عمدتاً به فرهنگ‌پذیری آنان از فرهنگ و آداب و رسوم جامعه میزبان انجامیده است.

منابع

- قرآن کریم.
۱. اشرفی، فاطمه (گفت‌گو)، مدیر انجمن حامی، روزنامه شرق (ضمیمه)، شماره ۱۳۷۴، ۳۰ مهر ۱۳۹۰.
 ۲. انوری، حسن و دیگران، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۲، ۴، ۶ و ۸، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
 ۳. آیتی، عبدالقیوم، نقش تشیع در فرهنگ و تمدن افغانستان از صفویه تا دوره معاصر، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۰.
 ۴. بختیاری، محمدعزیز، شیعیان افغانستان، قم: شیعه‌شناسی، ۱۳۸۵.
 ۵. پولادی، حسن، هزاره‌ها، تهران: عرفان، ۱۳۹۰.
 ۶. جمشیدی‌ها، غلامرضا و موسی عنبری، تعلقات اجتماعی و اثرات آن بر بازگشت مهاجران افغانی، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۳ (۱۳۸۳).
 ۷. حیدری، معصومه، زنان افغانستان و دنیای مهاجرت، طرح نو، سال ششم، شماره ۲۲ (۱۳۸۸).
 ۸. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
 ۹. رضایی، محمد و دیگران، بررسی مشکلات آموزشی مدارس خودگردان با تأکید موردی بر شهر قم، مجموعه مقالات نخستین همایش سراسری معلم، بازگشت و انتظارات، قم: مؤسسه انتشارات مشهور، ۱۳۸۳.
 ۱۰. زنجانی، حبیب‌الله، مهاجرت، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
 ۱۱. سلیمی، عبدالحکیم، افغانستان و حق مشارکت سیاسی زنان، مجموعه مقالات همایش زنان در افغانستان؛ فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها، ج ۳، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۹.
 ۱۲. صادقی، رسول، سازگاری اجتماعی - جمعیتی نسل دوم مهاجران افغان در ایران، پایان‌نامه دکتری، تهران: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران گروه جمعیت‌شناسی، تیر ۱۳۹۰.
 ۱۳. صادقی، فاطمه، دولت ایران و مهاجران افغان: تغییر سیاست و تحول هویت، نشریه

گفت‌گو، شماره ۵۰، (۱۳۸۶).

۱۴. صدری، غلامحسین و دیگران، فرهنگ‌نامه فارسی واژگان و اعلام، ج ۱، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۸.

۱۵. طنین، ظاهر، افغانستان در قرن بیستم، تهران: عرفان، ۱۳۸۴.

۱۶. عارفی، محمداکرم، زن و مشارکت سیاسی، طرح نو، سال اول، شماره ۱ (۱۳۸۳).

۱۷. عالمی، محمدعیسی، بررسی جامعه‌شناختی پیامدهای فرهنگی بازگشت مهاجران به افغانستان، قم: جامعه‌المصطفی‌العالمیه، ۱۳۸۷.

۱۸. عرفانی، محمد، مهاجرت؛ فرصت‌ها و چالش‌ها، طرح نو، سال ششم، شماره ۱۳۸۸، ۲۲.

۱۹. علی‌آبادی، علیرضا، افغانستان، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۶.

۲۰. علی‌بابایی، غلامرضا، فرهنگ روابط بین‌الملل، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۵.

۲۱. فرهنگ، سیدمحمدحسین، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی شیعیان افغانستان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

۲۲. فرهنگ، میر محمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر، ج ۳، قم: انتشارات محمد وفایی، ۱۳۷۴.

۲۳. کوئن، بروس، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه غلام عباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت، ۱۳۸۲.

۲۴. لعلی، علیداد، سیری در هزاره‌جات، قم: چاپخانه اسماعیلیان، ۱۳۷۲.

۲۵. محرابی، سکینه، وضعیت سیاسی زنان در دوره پس از طالبان، مجموعه مقالات همایش زنان در افغانستان؛ فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها، ج ۲، قم: جامعه‌المصطفی‌العالمیه، ۱۳۸۹.

۲۶. محمودیان، حسین، مهاجرت افغان‌ها به ایران: تغییر در ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی و جمعیتی و انطباق با جامعه مقصد، نامه انجمن جمعیت‌شناسی ایران، سال دوم، شماره ۴ (۱۳۸۶).

۲۷. مژده، وحید، روابط سیاسی افغانستان و ایران در قرن بیستم، کابل: انتشارات میوند، ۱۳۸۹.

۲۸. موسوی، سید عسکر، هزاره‌های افغانستان، ترجمه اسدالله شفایی، تهران: اشک یاس،

۱۳۸۷.

۲۹. میرزایی، حسین، بررسی انسان‌شناختی سبک زندگی مهاجران هزاره افغانستان؛ شهرک قائم‌قم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، بهار ۱۳۸۶.

۳۰. ناصری داوودی، عبدالمجید، مشاهیر تشیع در افغانستان، ج ۱، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۰.

۳۱. نقش زن در جامعه افغانستان، پیام مستضعفین، شماره ۶۳-۶۴ (۱۳۶۵).

۳۲. نظری، عبداللطیف، مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان در افغانستان، طرح نو، شماره ۱ (۱۳۸۳).

۳۳. یکی از خواهران مهاجر، مشکلات زن افغانستانی (قسمت سوم)، جیل ...، شماره ۶۰-۶۱ (۱۳۶۸).

