

شناسنامه فارسی در این صفحه بیاید

فراخوان مقاله

چنان که در شماره نخست *نامه تاریخ پژوهان*، گفته شد، زمینه فعالیت این فصل نامه، تاریخ به معنای عامش؛ یعنی تاریخ ایران باستان، اسلام، ایران دوره اسلامی، معاصر، جهان و مباحث نظری تاریخ و تاریخ‌نگاری است. از این رو، گروه تحریر این نشریه، همه صاحب‌نظران، استادان و محققان را فرامی‌خواند که با توجه به بندهای زیر مقاله‌های خود را در زمینه‌های پیش‌گفته به دفتر مجله بفرستند:

۱. مقاله روی یک طرف کاغذ حروف‌چینی و چاپ شده باشد؛
۲. ویژگی‌های کامل نویسنده و مترجم (نشانی، شماره تلفن، رتبه علمی و...)، همراه مقاله فرستاده شود؛
۳. مقاله در دیگر نشریه‌ها منتشر نشده باشد؛
۴. حجم مقاله از سی صفحه حروف‌چینی شده بیش‌تر نباشد؛
۵. برابر نهاد (معادل)‌های لاتین و صورت اعراب‌گذاری شده اصطلاح‌ها و اعلام درج شود؛
۶. جدول‌ها، تصویرها و نقشه‌هایی که برای کامل شدن مقاله سودمند است، همراه آن یا جداگانه ارسال شود؛
۷. ارجاع‌ها به صورت پانویس (پاورقی) و براساس ضوابط ارجاع‌نویسی مجله سامان یابد؛
۸. اطلاعات کتاب‌شناختی، فقط در پایان مقاله (بخش فهرست منابع و مأخذ) عرضه شود؛
۹. چکیده و کلیدواژگان فارسی و انگلیسی مقاله، به آن پیوست شود؛
۱۰. مقاله ترجمه شده همراه با متن اصلی‌اش فرستاده شود.

مجله در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد و مسئولیت مقاله‌ها بر عهده، نویسندگان آنهاست. بنابراین، چاپ مقاله به معنای تأیید درون‌مایه آن یا نظر رسمی مجله نیست.

معیار و چگونگی پذیرش مقالات

مجله، تنها مقاله‌هایی با ویژگی‌های زیر می‌پذیرد:

۱. تحقیقی - تحلیلی؛
۲. مستدل و مستند؛
۳. نوآورانه یا نوپردازانه؛
۴. برخوردار از ساختار منطقی و انسجام محتوایی لازم؛
۵. برخوردار از ارتباط لازم و کافی با مسئله یا موضوع بحث؛
۶. برخوردار از روانی و رسایی لازم و سبک نگارشی مطلوب.

این شماره به کمک کمیته حمایت و نظارت وزارت ارشاد اسلامی به چاپ رسیده است.

فهرست

| عنوان | نویسنده | صفحه |
|---|------------------------|------|
| اهمیت بازار در اقتصاد و جامعه عصر ایلخانی | دکتر سید ابوالفضل رضوی | ۴ |
| نظریه‌پردازی‌های روشن‌فکرانه درباره روند «غرب‌شناسی عالمان شیعه» ... | احمد رهدار | ۱۸ |
| جنگ‌های ایران و عثمانی در عهد شاه محمد خدابنده صفوی | رسول عربخانی | ۵۰ |
| نقد و بررسی نامه ابوسلمه خلیل به امام صادق <small>علیه السلام</small> | اصغر فروغی ابری | ۶۸ |
| انگیزه‌های فضیلت‌سازی برای اقوام و شهرها | منصوره کریمی قهی | ۸۰ |
| اسلام در اردوی زرین | مریم محمدی | ۱۰۶ |
| آدمیت و رفوکاری روشن‌فکری | ابوذر مظاهری | ۱۲۴ |
| چکیده مقالات به انگلیسی | | ۱۴۵ |



اهمیت بازار در اقتصاد و جامعه عصر ایلخانی

دکتر سید ابوالفضل رضوی*

چکیده

بازار یکی از مراکز مهم زندگی شهری بوده است و بازاریان سهم فراوانی در چگونگی ساختار شهری داشته‌اند. این پدیده در عهد حکمرانی ایلخانان در ایران نیز مهم بود و حتی از ویژگی‌های برجسته‌تری برخوردار شد. ایلخانان در نگاه نخست، بازمندگان مغولانی گمان می‌روند که با هجومشان، ویرانی‌های گسترده‌ای در شهرهای ایران به وجود آوردند و با اقتصاد و جامعه ایرانی بیگانه بودند و به بازار ایرانی؛ یعنی فعال‌ترین عرصه زندگی شهری و دارای کارکردهای هم‌زمان اقتصادی و اجتماعی توجه نمی‌کردند، اما آنان پس از آشنایی نسبی با تجارت و نمودهای این زندگی و بر پایه ملاحظات سیاسی و اقتصادی، از توجه به بازار و بازاریان ناگزیر شدند. این مقاله، در پی پاسخ گفتن به این پرسش است که آیا بازارهای روزگار ایلخانی نیز همچون گذشته رونق داشته و اهل بازار در اقتصاد و جامعه این عصر تأثیرگذار بوده‌اند.

کلیدواژگان

بازار، تجارت، ایلخانان، مغول، اقتصاد.

* دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی.

درآمد

بازارها که از دو کارکرد اقتصادی و اجتماعی برخوردارند، پدیده‌های مهمی در ساختار زندگی شهری به شمار می‌روند. مردم شهرهای ایران بنابر وضع زندگی خود، همواره با بازار ارتباطی داشته‌اند و هم‌گرایی اقتصادی و اجتماعی آنان در آن‌جا نمایان می‌شده است. ساکنان شهرها به دلیل نیازهای معیشتی‌شان، فرهنگ بازار را می‌پذیرفتند و خود را با کارکردهای آن هم‌آهنگ می‌ساختند. بازار نه تنها بنیادی اقتصادی و نهادی اجتماعی، که میراثی فرهنگی و بازتابی از هنر و معماری به شمار می‌رفت و به دلیل کارکردهای گسترده‌اش، در همه جای زندگی شهری تأثیر می‌گذارد. جایگاه برجسته بازار و گستره فعالیت بازاریان، موجب توجه حکومت‌ها به بازار می‌شد و از این‌رو، ساخت و کارکردش تأثیر می‌پذیرفت. اگرچه رابطه بازار و نظام سیاسی حاکم رسمی بود، گاه تأثیر سیاسی بازار افزایش می‌یافت و جهت‌گیری بازاریان در روی‌دادهای سیاسی بسیار تأثیر می‌گذارد.

مغولان که بر پایه ساختار ایلی می‌زیستند، در آغاز هجومشان به ایران با روی‌کردی نظامی به اقتصاد و جامعه ایرانی می‌نگریستند. بنابراین، رونق گرفتن بازارها در عصر حاکمیت این قوم، به طور طبیعی امکان‌پذیر نبود، بلکه گمان می‌رفت که رونقش را نیز از دست بدهد، اما شاهدهای تاریخی از رونق بازارهای عصر ایلخانی حکایت می‌کنند و از جایگاه برجسته بازاریان در این دوران خبر می‌دهند. این نوشتار، پس از بررسی فشرده جایگاه مهم بازار در ساختار حیات شهری و توجه مغولها به تولیدهای شهری، با تکیه بر شواهد تاریخی می‌کوشد که رونق گرفتن بازارها را در عصر ایلخانی نشان دهد.

اهمیت بازار در ساختار حیات شهری

بازار، فعال‌ترین و فراگیرترین مرکز حیات شهری در ایران بوده و بنابر ماهیت خاص خود، هم‌زمان کارکردهایی اقتصادی و اجتماعی داشته و به اندازه‌ای در تاریخ اقتصادی و اجتماعی ایران تأثیر گذارده که به گمان برخی از محققان، واژه بازار و بار معنایی آن از زبان و فرهنگ ایرانی به دیگر زبان‌ها راه یافته است.¹ اگرچه بازار در ساده‌ترین صورت خود، مکان خرید و فروش کالا بود و از این‌رو، کارکرد اقتصادی - تجاری‌اش بیش‌تر می‌نمود، بازارهای شهری در ایران هیچ‌گاه تنها مکان فروش و عرضه کالا نبودند و بخش

1. Michael. Bonin, 'Bazar'. In: Encyclopedia Iranica. Vol.III. Fascicle.7, 1987. p.20.





فراوانی از تولیدات نیز در آنها سامان می‌یافت. افزون بر این، کارکرد بازار به تولید و تجارت محدود نمی‌شد و کارکردهای غیر اقتصادی و تأثیرگذار آن در فضا و کالبد شهر نیز بسیار مهم شمرده می‌شد. با مطالعه تاریخ ایران و تاریخچه شهرهای آن می‌توان دانست که نقطه مرکزی شهر؛ یعنی بازار، همه ساکنان آن را به یکدیگر پیوند می‌داد. ماهیت مراکزی مانند مقر حکومت‌ها (کهن‌دژ) و میدان‌های شهری، مساجد، مدارس، خانقاه‌ها، محلات و ...، تحمیلی یا محدود بود و همه ساکنان شهر را در بر نمی‌گرفت یا توجه آنان را به خود جلب نمی‌کرد، اما بازار، قالبی برای وحدت و هم‌گرایی اقتصادی و اجتماعی به شمار می‌آمد. مردم شهری به اجبار یا اختیار، فرهنگ حاکم را بر بازار می‌پذیرفتند و از سر نیازهای معیشتی، خود را با دیگر کارکردهای آن هم‌آهنگ می‌ساختند. از این‌رو، کارکرد غیر اقتصادی بازار نیز از ماهیت اقتصادی آن و محدود نبودنش به قوم، نژاد، دین یا مذهبی خاص سرچشمه می‌گرفت. گوناگونی فعالیت‌های اقتصادی درون شهر و نیاز دوسویه و پیوسته شهرنشینان به یکدیگر موجب می‌شد که بازار به محل دیدار آنان بدل شود و فرهنگ مشترکی بپذیرد که از ملاحظات قومی، عقیدتی و محلی فراتر بود. پویایی و تحرک بازار که از ماهیت اقتصادی و تنوع جمعیتی اهل آن برمی‌آمد، موجب بدل شدن بازار نه تنها به مرکز تولید و توزیع کالا که به بنیادی اقتصادی، نهادی اجتماعی و میراثی فرهنگی شد. پویایی بازار و فراگیری کارکرد آن موجب می‌شد که ساخت سیاسی جامعه؛ یعنی تأثیرگذارترین بخش ساختار زندگی جمعی، در همه دوره‌ها به روی داده‌های بازار بی‌توجه نباشد و در حفظ نفوذ و تسلط خود بر آن بکوشد.^۱ بازاریان از سوی دیگر تلاش می‌کردند که نه در تحصیل حقوق مدنی و کسب استقلال اقتصادی به صورت کامل، بلکه دست کم در مسائل داخلی و تشکیلاتی خود در حد ممکن، از حکومت‌ها مستقل باشند. از این‌رو، موجودیت و فعالیت بازار را از دو دید می‌توان بررسیید:

۱. ماهیت خودجوش و تشکیلات اعتباری آن که بر پایه اعتماد دوسویه بازاریان به یکدیگر استوار بود؛

۲. نوع رابطه بازار با ساخت سیاسی حاکم.

آن‌چه بازار را به نهادی اجتماعی و میراثی فرهنگی بدل می‌کند، تشکیلات اعتباری و ماهیت خودجوش آن است. بازار؛ یعنی اساسی‌ترین مرکز تأثیرگذار جامعه، با دیگر مراکز

1. Willem Floor, "Bazar, organization and function", Encyclopedia of Iranica, London and New York. 1987. pp.25-30.



پویای حیات شهری مانند محله، مسجد، مدرسه، خانقاه، زاویه، جامع، میدان، دروازه و ...، ارتباط متقابل و چندسویه و کارکردهای اقتصادی، عقیدتی، فرهنگی، بهداشتی، اجتماعی و تجاری داشت. از سوی دیگر، نظم و امنیت در بازار و الزام بازاریان به رعایت اصول اخلاقی و اسلامی بر پایه آنچه از ترکیب عرف و شریعت اسلامی پدید آمده بود، با نهادهای مرتبط با حکومت و دارای تشکیلات و مراتب خاص سامان می‌یافت.^۱

این ویژگی حیات بازار که ماهیت حکومتی - سیاسی داشت، با دگرگونی نظام‌های سیاسی و تغییر حکومت‌ها به شدت و ضعف دچار و گاه کم‌تأثیر می‌شد، اما حیات اقتصادی و اجتماعی بازار هیچ‌گاه گرفتار اختلال کلی نمی‌شد. بازار در چنین زمان‌ها، نه تنها با هم‌آهنگ شدنش با روند تحول‌های سیاسی نظم تشکیلاتی و کارکردهای غیر اقتصادی‌اش را پررنگ‌تر می‌کرد، که به جامعه پاس‌داری از فرهنگ و سنن ملی درمی‌آمد و نقش مؤثری در حفظ و پایداری سنن ایرانی بازی می‌کرد؛ به‌ویژه از این دید که دستگاه سیاسی حاکم به علت تأمین نیازهای معیشتی و نظامی خود از اهل بازار بی‌نیاز نبود و از این‌رو، به بازاریان بیش‌تر فرصت می‌داد تا رسالتشان را به شکل مشخص‌تری ادا کنند.

اهل بازار در دوره مغول به‌ویژه زمان نامسلمانی ایلخانان، نقش مؤثری در این زمینه بازی کردند و در جلوگیری از تخریب و غارت برخی از شهرها و احیا و آبادانی آنها یا کسب مقام‌های بالای سیاسی و تلاش برای مهار رفتار مغولان بسیار توفیق یافتند. بازار هم‌چنین در کامل‌ترین شکل خود؛ یعنی بازارهای شهری با حیاتی پایدار و پویا، از چنین ویژگی‌هایی برخوردار بوده است، اما بازارهای دوره‌ای یا «اردو بازارها»، «روزبازارها»، «هفته بازارها»، «ماه بازارها» و «بازارهای فصلی» و «بازارهای روستایی و منطقه‌ای»، از این تأثیرگذاری فراگیر بهره‌ای نداشته‌اند و اهمیت آنها بیش‌تر به دلایل اقتصادی بوده است. در بررسی ماهیت بازار در عصر ایلخانی، بیش‌تر بر کارکردهای اقتصادی بازار؛ یعنی ویژگی‌های تولیدی و تجاری آن تأکید و به کارکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی‌اش پرداخته نمی‌شود.

۱. احمد بن احمد قرشی (ابن‌اخوه)، *معالم القریه فی احکام الحسبه*، ترجمه جعفر شعار، ص ۱۱-۸؛ منصور فلامکی، «سهم فضای معماری در زندگی سنتی ایران»، *مجموعه مقالات اولین سمینار مرمت بناها و شهرهای تاریخی*، دانش‌کده هنرهای زیبا، ص ۸-۱۱.

2. A.H. Hourani, *The Islamic City In The Light Of Recent Research.*, In: *The Islamic City: Eds., A.h.Hourani and S.M.Stern, A Collquium University of Pennsylvania Press. 1970. pp.18-19.*



اهمیت بازار و تولیدات شهری نزد مغولان

مغولان مانند دیگر اقوام استپ، تجارت را برجسته‌ترین ویژگی بازار می‌دانستند و آن را ارج می‌نهادند و به دلیل گذشتن راه‌های تجاری از نزدیکی محل سکونتشان، دست کم با «ایستگاه‌های تجاری»؛ یعنی بازارهای ناپایدار آشنایی داشتند.^۱ البته این سخن به این معنا نیست که قوم مغول با بازار؛ یعنی مکانی دارای ساختار و کارکردهای شناخته شده در جامعه شهری آشنا بودند؛ بلکه آنان تنها نموده‌های تجاری بازار را به دلیل فعالیت برخی از فعالان عرصه بازار (بازرگانان) می‌شناختند و دیگر بازاریان (پیشه‌وران، صنعت‌گران و هنرمندان) را بسیار ارزشمند می‌دانستند؛ زیرا به جرأت می‌توان گفت که شمار اندکی از این افراد (محترفه) در تسخیر و ویرانی شهرها، از قتل عام مغولان رهایی یافتند. به هر روی، قوم مغول بازار را به معنای شهری آن نمی‌شناخت، اما با سرمایه اصلی بازار؛ یعنی نیروی انسانی کارآمد آشنا بود. آنان به اندازه‌ای اهل بازار را مهم می‌شمردند که برخی از شهرها به دلیل حضور صنعت‌گران ماهر در آنها و اقلان میل ثروت‌جویی و تجمل‌طلبی مغولان، از خطر نابودی رستند.

ویران نشدن هرات در هجوم نخست مغولان به این شهر و سپس موافقت قان با احیای دوباره آن در دوره فترت^۲، کنار آمدن صنعت‌گران تبریز با قوم مغول و نجات یافتن این شهر از ویرانی، حمله نکردن مغولان به گنجه و بادکوبه و برکنار ماندن اهل بازار این شهرها از کشتارهای همگانی مغول در بیش‌تر شهرهای خراسان، از نمونه‌های این دعوی به شمار می‌روند.^۳ بازار در مراحل نخستین هجوم مغولان و نشستن آنان در جایگاه حاکمان مغولستان و بخش‌هایی از آسیا و جلال و جبروت یافتنشان و پدید آوردن شهرهایی در اقامت‌گاه‌های بیلاقی و قشلاقی‌شان نیز یکی از عنصرهای مهم شهرها بود. برای نمونه، محله‌های «قراقورم»، شهری که بعدها در زمان «اوکتای» (۳۹-۶۲۶ ه.ق) به پایتخت سیاسی مغولان بدل شد، بازارهای پر رونقی داشتند.

پلان کارپن، فرستاده اروپاییان به مغولستان از رونق بازار و فعالیت پیشه‌وران و صنعت‌گرانی سخن می‌گوید که پس از اسیر شدن در دست مغولان در قراقورم خدمت

۱. رنه گروسه، *امپراتوری صحرائوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، ص ۹۲-۹۳.

۲. مقصود از دوره فترت، هنگام حمله مغول تا شکل‌گیری حکومت ایلخانان است.

۳. سیف بن محمد بن یعقوب هروی، *تاریخ‌نامه هرات*، تصحیح محمد الزبیر الصدیقی، ص ۷۱؛ ابوالحسن عزالدین بن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح محمد یوسف الدقاوه، ج ۱۰، ص ۴۹۵؛ و.و. بارتولد، *تذکره جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، ص ۳۴-۲۳۱.



می‌کردند.^۱ وی همچنین از به‌کارگیری پارچه‌های «بوگران»، «بغدادی»، «ماهوت»، «ابریشم» و وسایل ساخته شده از طلا و نقره و تجهیزات جنگی در میان مغولان و از توجه ویژه آنان به این چیزها یاد می‌کند.^۲

«روبروک» از رونق تجاری قراقورم در زمان «منگو قآن» سخن می‌گوید و می‌افزاید که در محله مسلمانان این شهر، بازارهای پررونقی وجود داشت و در محله ختائیان، پیشه‌وران پرکاری ساکن بودند. این فرستاده اروپاییان، به رواج «چاو» در بخش‌هایی از قلمرو مغولان در شمال چین و رونق بازار شهرهای «قنچات»، «اقویوس» و مهم‌تر از آنها «قیالیق» اشاره و از تجمل و رونق دربار قآن یاد می‌کند.^۳

شکل دیگری از بازار که از همین زمان و بنابر ماهیت سیاسی قدرت مغولان ضرورت و اهمیت بنیادین یافت، «اردوبازار» بود. اردوبازارها در سراسر دوران مغول، از مراکز مهم تجاری به شمار می‌رفتند. این شکل از بازار که بیش‌تر از ماهیت معیشت ایلی و «خانه‌دوشی» آن سرچشمه می‌گرفت، در منطقه‌هایی مانند ایران عصر ایلخانان بسیار رونق گرفت و تا اندازه‌ای از نقش و کارکرد بازارهای ثابت برخوردار بود. روبروک، هنگام گذر از اولوس جوجی عظمت و رونق این بازار را در اردوی «باتو» در ساحل رود ولگا دید^۴ و بعدها این بطوطه نیز افزون بر عظمت و رونق بازارهای سرای (پایتخت اولوس جوجی)، از رونق و اهمیت اردوبازارهای این منطقه یاد کرد^۵ و پس از سفر همراه با اردوی ابوسعید، به ذکر اهمیت اردوبازار ایلخانان در زمان ایلخانی او پرداخت.^۶ حمد الله مستوفی نیز اشاره کرد که اهمیت اردوبازار در حیات اقتصادی این عهد به حدی بود که در زمان اقامت ایلخانان در سلطانیه، تمغای (مالیات تجاری) این شهر از بیست تومان (۲۰۰/۰۰۰ دینار) در حال عادی به سی تومان (۳۰۰/۰۰۰ دینار) افزایش یافت.^۷ باری، اردوبازارهای دوره مغولان را با بازارهای دوره‌ای نمی‌توان سنجید؛ زیرا جایگاه آنها بسی مهم‌تر از اردوبازارها بود.

۱. پلان کارپن، *سفرنامه*، ترجمه ولی الله شایان، ص ۷۷ و ۳۵-۳۴.

۲. همان، ص ۷۰-۱۰۴.

۳. ر.ک: ویلفرید بلانت، *جاده زرین سمرقند*، ترجمه رضا رضایی، ص ۳۲-۱۳۰ و ۱۴۵.

۴. همان، ص ۱۳۰.

۵. محمد بن عبدالله ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد، ج ۲، ص ۴۰۲.

۶. همان، ص ۲۸۳.

۷. حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ص ۶۰.



اهمیت و کارکرد بازار در عصر ایلخانی

زندگی شهری در ایران عصر فترت، پیش از شکل‌گیری حکومت ایلخانی با وجود مشکلاتی و پس از سازندگی‌های نخستین، حیات پیشینش را از سر می‌گذراند و بازار و دیگر مراکز اقتصادی، به آرامی کارکردهایی همانند گذشته می‌یافتند. هولاکو از همان آغاز ورودش به سرنوشت بازاریان بی‌توجه نبود. عمران و آبادانی خوبشان، اولین کار هولاکو در این زمینه بود که با ساخت بازار و ایجاد کارخانه همراه و سه‌هزار دینار برای آن صرف شد.^۱ مغولان از همان آغاز قدرت یافتنشان، این نکته را درک می‌کردند که بدون صنعت‌گران تأمین‌کننده سلاح و لوازم زندگی و کمک‌کنندگان به تأمین خرج‌های سنگین آنان، حیات سیاسی و اقتصادی‌شان امکان‌ناپذیر است. تلاش‌های آنان در زمینه حیات صنعتی و کشاورزی مغولستان که خود در این زمینه‌ها تخصص نداشت، با انتقال صاحبان این فنون شکوفا شد^۲ و از این‌رو، مغولان از مهم‌شمردن صنعت‌گران و دیگر بازاریان ناگزیر بودند؛ حتی جماعت بازاری در بحبوحه فتح بغداد، از کشتار مغول معاف شدند.^۳

هولاکو پس از فتح بغداد از احوال هر قومی بازمی‌پرسید و از میان جماعت فراوان صوفیان، مشایخ، گدایان، معرفان، قلندران و کشتی‌گیران که آنان را در آفرینش زیادی تشخیص و به قتلشان دستور داد، تنها محترفه، تجار و جهودان را از قتل عام معاف کرد.^۴ اهمیت بازار پس از دوره حکومت هولاکو بیش‌تر شد و تثبیت حکومت مغولان در چارچوب مرزهای مشخص، تأثیر فراوانی در این زمینه گذارد. بازار و کارخانه بزرگی در زمان اباقا، بیرون دروازه فیروزآباد هرات ساختند و برای این کار استادان و بنایان ماهری از گوشه و کنار خراسان فراخواندند. اهمیت این بازار (۶۶۳ ه.ق) به اندازه‌ای بود که خود ایلخان برای گشایش آن به هرات آمد.^۵ آنان به بازار نیشابور نیز پس از ویران شدن شهر با زلزله (۶۶۶ ه.ق) و بازسازی کامل آن (۶۶۹ ه.ق) بسیار توجه کردند. پور بهای جامی در شعری به مناسبت بازسازی شهر، این موضوع را بازگفت.^۶ خواجه رشیدالدین نیز در شرح

۱. علاءالدین عظاملک جوینی، *تاریخ جهانگشا*، به سعی و اهتمام عبدالوهاب قزوینی، ج ۳، ص ۱۰۵.

۲. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، ص ۴۹۸.

۳. همان، ص ۷۱۰.

۴. عبید زاکانی، *منتخب الطائف*، ص ۳۷-۳۸.

۵. سیفی هروی، همان، ص ۲۸۵.

۶. ر.ک: فصیحی خوافی، *مجمعل فصیحی*، تصحیح محمود فرخ، ص ۳۴۰.



بی‌رسمی‌های اواخر عهد ابقا مانند «زر به سود دادن» و رواج معاملات ناصواب، از فعالیت بازاریان بسیار یاد کرد.^۱

زکریای قزوینی، در همین زمان از رونق تولیدی و تجاری بازار شهرهای مختلف ایران یاد کرد و بازارهای شوشتر، سیرجان، شیراز، کازرون، کرمان، اصفهان، تبریز، زنجان، نیشابور و خوی را دارای رونق تولیدی و تجاری دانست.^۲ مارکوپولو نیز از رونق بازارهای شهری و اهمیت بازار شهرهای موصل، بغداد، تبریز، یزد، کرمان، هرمز، تون، و قائن بسیار سخن گفت.^۳

بازارهای شهری در زمان احمد (۸۳-۶۸۰ ه.ق) و ارغون (۹۰-۶۸۳ ه.ق) نیز فعال بود و یکی از پویاترین مراکز حیات شهری به شمار می‌رفت. رونق تجارت و صناعت در زمان این دو ایلخان به‌ویژه ارغون که در پناه صدارت سعدالدوله امور اقتصادی را به طور نسبی سامان داد، نشان‌دهنده نقش ویژه بازار است.^۴ حضور فعال تجار ژنوبی در ایران آن عصر و گسترش راه‌های مبادلاتی ایران و اروپا که مارکوپولو در هنگام برگشتش به ایران آنها را دید، بر این مسئله گواهی می‌دهد.^۵ اگرچه سفر دوباره مارکوپولو در زمان ایلخانی گیخاتو (۹۳-۶۹۰ ه.ق) و عصر کاهش نظم و امنیت اقتصادی قلمرو ایلخانان در سنجش با گذشته آن صورت پذیرفت، ملاحظات وی و استنادات منابع دیگر از پویایی و کارکرد فعال بازاریان در این زمان حکایت می‌کند.

جهت‌گیری مشخص بازاریان در برابر دستگاه حکومتی در ماجرای رواج «چاو»، در این دوره؛ یعنی زمان نمود مشخص تاریخ اقتصادی ایلخانی یا ایران دوران میانه رخ داد و بی‌همانند بود. ایستادگی فراگیر بازاریان در برابر حکومت و وادار کردن آن به عقب‌نشینی به‌ویژه آنچه در تبریز و شیراز تحقق یافت، از پایدار ماندن سلامت و استواری بازار و برخوردار بودنش از کارکردهای هم‌زمان اجتماعی و اقتصادی در عصر مغولان نامسلمان حکایت می‌کند.^۶ بازرگانان و ارتاقان در همین زمان، یکی از مهم‌ترین عناصر جامعه نزد

۱. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، همان، ص ۸۵-۱۰۷۷.

۲. زکریای قزوینی، آثارالبلاد و اخبار البلاد، ترجمه عبدالرحمان شرفکندی، ص ۲۹، ۳۹، ۴۱، ۵۴، ۸۰-۸۲، ۲۰۱، ۲۴۳، ۱۵۴ و ۱۱۱-۱۲.

۳. مارکوپولو، سفرنامه، ترجمه منصور سجادی، ص ۳۶-۵۰.

۴. و صاف شیرازی، فضل‌الله بن عبدالله، تاریخ وصاف الحضرة، به اهتمام محمدمهدی اصفهانی، ص ۳۸-۲۳۷.

۵. مارکوپولو، همان، ص ۳۶، ص ۴۴.

۶. و صاف، همان، ص ۷۵-۲۷۴؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ص ۳۶-۸۳۵؛ آقسرائی، کریم، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخبار، به اهتمام عثمان توران، ص ۴۵-۲۴۳.



حکومت بود و دستگاه ایلخانی نیازهای مالی‌اش با وام گرفتن از آنان برمی‌آورد.^۱ بی‌گمان، بازار در این دوران پر آشوب، در روند حیات شهری بسیار تأثیر گذارد و به دلیل پیوندش با نیروهای غیر سیاسی جامعه مانند درویشان و صوفیان و مراکز آنان؛ یعنی خانقاه‌ها و مجامع فتوت در این مسیر حرکت کرد. خواجه رشیدالدین در همین ماجرای چاو، از حضور درویشان و مردم تهی دست شهر و جهت‌گیری‌شان بر ضد حکومت یاد می‌کند و این خود تأثیرگذاری گسترده بازار و فعالیت جامعه شهری را نشان می‌دهد.^۲

اینکه خواجه رشید «مزدکی‌گری» را به روی داده‌های این دوره و رابطه آنها با عمل کردهای صدرالدین زنجانی نسبت می‌دهد نیز از حرکت‌های اجتماعی و اقتصادی بازار گسسته نیست.^۳ او سرچشمه مشکلات زمان گیخاتو و پیدایی بی‌نظمی فراوان را در کارهای مالی به‌ویژه آن‌چه در پی رواج پول کاغذی (چاو) پدید آمد، بی‌کفایتی وزیر صدرالدین زنجانی می‌داند.

تجارت و اقتصاد این عهد بر اثر اصلاحات غازان (۷۰۲-۶۹۴ ه.ق) رونق گرفت و بازار مؤثرتر و اهمیت و میزان تأثیرگذاری‌اش در سیما و ساختار شهری این دوره فزون‌تر شد. کارهای غازان مسلمان بار دیگر فضا و ساختار بازار را به دوران پیش از مغول باز گرداند؛ یعنی به جای «محتسب»، در جای «شحنه بازار» نشست و فساد و تباهی حاکم بر بازار کم‌تر شد.^۴ تشکیلات بازار در این زمان بسیار فعال بود و محتشمان، اربابان و کدخدایان بازار با «اریاب بازار» و «کدخدای بازار»؛ یعنی هم‌کاران مقامات حکومتی مانند «امیر عسس» هم‌کاری می‌کردند.^۵ فعالیت‌های اقتصادی بازار نظم و ثبات نسبی به خود گرفت و از بی‌نظمی‌های موجود در بازار جلوگیری شد.^۶ شهرک‌های «غازانیه» و «رشیدیه» تبریز (پایتخت) در همین عهد، بازارهای گوناگونی با امکانات کافی و فعالیت‌های اقتصادی پررونقی داشتند. بازارها و کارخانه‌ها و کاروان‌سراهای فراوان در این شهرک‌ها ساخته شده بود و شاغلان هر حرفه‌ای در محله ویژه خود می‌زیستند.^۷ بازارهایی

۱. و صاف، همان، ص ۲۷۱.

۲. رشیدالدین فضل‌الله، همان، ص ۸۳۶.

۳. همان، ص ۹۵۸.

۴. همان، ص ۶۰-۱۰۵۹؛ محمد بن هندوشاه نخجوانی، دستور الکاتب فی تعیین المراتب، به سعی و اهتمام و تصحیح عبدالکریم اوغلی‌زاده، ج ۲، ص ۲۶-۲۲۴.

۵. هندوشاه نخجوانی، همان، ص ۱۵۷.

۶. رشیدالدین فضل‌الله، همان، ص ۵۷-۱۰۵۴ و ۸۴-۱۰۷۷.

۷. همان، ص ۹۹۶؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مکاتبات رشیدی، جمع‌آوری مولانا محمد ابرقوهی، به سعی و اهتمام و تصحیح محمد شفیع، ص ۲۱-۳۱۸.



نیز در همین زمان در یزد ساخته شد که مهم‌ترین آنها بازار «کاغذیان» و کاروان‌سرای بزرگ کنار آن بود.^۱

پویایی بازار در زمان الجایتو و ابوسعید نیز حفظ شد. بازار به دلیل صلح و آرامش نسبی که در این دوره بر سیاست خارجی ایلخانان حاکم شد و روی آوردن گسترده تاجران اروپایی به ایران، کارکردهایش را به شکل بهتری سامان می‌داد. سلطانیه، پایتخت مغولان در زمان الجایتو، بازارهای باشکوهی داشت و جز ایلخانان، وزیران و بزرگان حکومتی نیز در ساخت بازار و کارخانه‌های آن شرکت می‌کردند. تاج‌الدین علی‌شاه وزیر که از شغل دلالی بازار به صدارت رسیده بود، بازاری بسیار عالی در این شهر ساخت و کارخانه‌ای با نام در آن «فردوس» بنیاد نهاد که سخت توجه ایلخان را به خود جلب کرد.^۲ تاریخ الجایتو، شمار دکان‌های معمور را در بازار سلطانیه بیش از ده‌هزار باب گفته است:

... مشحون به حقایق صنایع و کاسات و اباریق و نفایس جواهر و عرایس اوانس به غرایب مرصعات و تنسوقات آکنده‌تر از روایای انار و زقاق و اسواق شهر مستغرق به اقمشه و امتعه نفیسه شریفه به کسوت و کالای بی‌حشومیان پر از انجیر مملو به ضیاع و اهل حرفت مشتهر و بزازان و تجار معتبر... توصیف می‌کند.^۳

ابن بطوطه بهترین و بیش‌ترین اطلاعات را درباره عهد ابوسعید (۳۶-۷۱۷ ه.ق) و جایگاه بازار در شهرهای گوناگون قلمرو ایلخانی عرضه می‌کند. وی با دقت ویژه جهان‌گردی تیزبین، بازار هر شهر و میزان فعالیت اقتصادی آن را توضیح می‌دهد و از تشکیلات بازار، ارتباط بازاریان با مجامع فتوت و طریقت و کارکردهای اجتماعی و سیاسی بازار سخن می‌گوید. سفرنامه ابن بطوطه یکی از منابع اندک درباره این دوره است که از جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی اهل بازار خبر می‌دهد و از بازارهای نجف مانند، بازار بقالان، طباخان، خبازان، میوه‌فروشان، خیاطان، قیصریه و عطاران و بازارهای دوره‌ای پیرامون شهر یاد می‌کند. بازارهای دوره‌ای در زمان‌های ویژه‌ای مانند شب ۲۷ رجب (لیلة‌المجیا) برگزار می‌شد.^۴ او از راه عراق عرب به ایران

۱. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *وقف‌نامه ربیع رشیدی*، زیر نظر مجتبی مینوی و ایرج افشار، ص ۶۱؛ افشار، ایرج،

«رشیدالدین فضل‌الله و یزد»، *مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین فضل‌الله*، ص ۲۷.

۲. ابوالقاسم کاشانی، *تاریخ الجایتو*، به اهتمام مهین همبلی، ص ۱۲۱؛ حافظ ابرو، نورالله عبدالله بن لطف‌الله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به اهتمام خانابایا بیانی، ص ۴۳-۴۴.

۳. ابوالقاسم کاشانی، همان، ص ۴۷.

۴. ابن بطوطه، همان، ص ۲۱۹، ص ۲۲۱.



خوزستان) سفر کرد و از توقف‌گاه‌های تجاری و کاروان‌سراهای میان‌راهی بسیاری سخن گفت و درباره رونق بازارهای شوشتر، ماهشهر، رامهرمز و مناسبات تجاری این شهرها را نوشت.^۱

گزارش‌های ابن بطوطه از اصفهان و شیراز و جایگاه بازارهای این شهرها بسیار جالب توجه است. پیشه‌وران و محترفه در بازارهای این دو شهر (مراکز مهم شهری در عهد ایلخانی) تشکیلات صنفی خاصی داشتند و گاه در کارهای سیاسی و اجتماعی نیز فعالانه شرکت می‌کردند.^۲ رونق بازار «یزد خواست» بر سر راه شیراز - اصفهان و رباط معروف آن و نکویی بازار یزد و زیدان (نزدیک بهبهان) و رونق بازارهای بخش شرقی بغداد که هر یک از اصناف و پیشه‌وران آنها، محل‌های جداگانه‌ای داشتند نیز از دید وی پنهان نمانده^۳ و از اردوبازار همراه ایلخان نیز سخن گفته است.^۴ او هم‌چنین به‌رغم اقامت کوتاهش در تبریز، اطلاعات سودمندی درباره بازار آن عرضه می‌کند. بازارهای غازان، جوهریان، مشک و عنبرفروشان و نظافت و تجمل حاکم بر آنها، نظر ابن بطوطه را سخت به خود جلب کرد و او از کار هر یک از اصناف در راسته بازار ویژه آنان گزارش داد.^۵

بازار موصل به‌ویژه «قیصریه» شهر که درهای آهنین داشت و مغازه‌ها و خانه‌های اطراف آن، به صورت چند طبقه پیرامون بازار بودند و این آرایش، ابن بطوطه را شیفته خود کرد و موجب شد که او قیصریه را بسیار زیبا توصیف کند.^۶ او درباره جزیره‌های کیش و هرمز و رونق تجاری آنها نیز اطلاعات ارزنده‌ای به دست می‌دهد.^۷ شهرها و بندرهای آناتولی و رونق بازار و کارکردهای چندگانه آن نیز در سفرنامه ابن بطوطه جایگاه برجسته‌ای دارند. وی از بزرگی بندرهای «علائیه»، «آنتالیه» و «لاذقیه» و تجارت گسترده آنها یاد کرده و نقش اصناف و پیشه‌وران فعال را در بازارهای این بندرها مهم شمرده است.^۸ او از ارتباط اصناف و مجامع طریقت در این شهرها و «قونیه» و نظم خاص

۱. همان، ص ۳۷-۲۲۷.

۲. همان، ص ۲۴۷، ص ۷۵-۲۵۱، یادداشت‌های مترجم، ص ۵۲۹.

۳. همان، ص ۲۵۰.

۴. همان، ص ۲۸۳.

۵. همان، ص ۲۸۴.

۶. همان، ص ۲۸۹.

۷. همان، ص ۴۰-۳۳۳.

۸. همان، ص ۵۴-۳۴۶.

حاکم بر این تشکیلات سخن می‌گوید^۱ و به بازگویی اهمیت تولیدات صنعتی و معدنی آقسرا، قیساریه، سیواس، گمشخانه و ارزنجان می‌پردازد^۲. بازاری با چنین رونق که به دلیل ویژگی‌های تاریخ‌نگارانه این عصر بازتاب بیش‌تری در منابع یافته است، یکی از مراکز مهم این عهد به شمار می‌رود و همچون گذشته در روند حیات شهری بسیار تأثیر می‌گذارد. بازارهای این دوره نیز کارکردهای گسترده‌تر و از این‌رو، جایگاه ویژه‌ای در ساختار حیات شهری داشته‌اند.

نتیجه

بازارهای شهری عصر ایلخانان، همچون گذشته به طور گسترده فعال بوده و از کارآمدترین عرصه‌های حیات شهری به شمار رفته است. روی‌کرد خاص اشرافیت ایلی به سیاست و اقتصاد در این دوره، مشکلاتی در عرصه اقتصادی پدید آورد که بازار هم از آن تأثیر پذیرفت، اما ایلخانان کوشیدند که جهت‌گیری‌های اقتصادی خود را بر کنار از ملاحظات سیاسی محض سامان دهند. حکام ایلخانی؛ یعنی میراث بر جای مانده از سنن استپ و ملاحظات نوظهور اقتصادی، به اقتصاد شهری بسیار توجه می‌کردند. افول نسبی اقتصاد کشاورزی در بخشی از مناطق ایران بر اثر عمل‌کردهای مغولان در دوران هجومشان نیز ضرورت این توجه را اثبات می‌کرد. از این‌رو، طبیعی بود که بازارهای شهری این عهد نزد قوم حاکم مهم شمرده شود. از سوی دیگر بازاریان نیز برای حفظ هستی خود و رویارویی با مشکلات احتمالی، فعالیت‌های خود را منظم‌تر کردند و در ادای وظایفشان در چارچوبی تشکیلاتی کوشیدند. این روی‌داد نیز در حفظ و پایدار ماندن بازارهای شهری و کارکردهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بازاریان مؤثر بود و بازارهای این عصر را همچون گذشته از اهمیت و جایگاه برجسته‌ای برخوردار ساخت.



۱. همان، ص ۵۶.

۲. همان، ص ۶۱-۳۵۸.



کتابنامه

۱. آقسرایبی، کریم (۱۹۴۳)، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخيار*، به اهتمام عثمان توران، آنقره، چاپخانه انجمن ترک.
۲. ابن اثیر، ابوالحسن عزالدین (۱۹۹۶)، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح محمد یوسف الدقاوه، الطبعة الثانية، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن اخوه، محمد بن احمد قرشی (۱۳۶۰)، *معالم القربه فی احکام الحسبه*، ترجمه جعفر شعار، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶)، *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ ششم، تهران، انتشارات آگه.
۵. کاشانی ابوالقاسم (۱۳۴۸)، *تاریخ الجایتو*، به اهتمام مهین همبلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتب.
۶. افشار، ایرج (۱۳۵۰)، «رشید الدین فضل الله و یزد»، *مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشید الدین فضل الله همدانی*، دانش گاه تهران.
۷. بارتولد، و.و (۱۳۷۲)، *تذکره جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، چاپ سوم، تهران، انتشارات توس.
۸. بلانت، ویلفرید (۱۳۶۳)، *جاده زرین سمرقند*، ترجمه رضا رضایی، تهران، نشر جانزاده.
۹. پلان کارین (۱۳۶۳)، *سفرنامه*، ترجمه ولی الله شایان، تهران، انتشارات یساولی.
۱۰. جوینی، علاءالدین عطا ملک (۱۳۷۰)، *تاریخ جهانگشا*، به کوشش و اهتمام عبدالوهاب قزوینی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات ارغوان.
۱۱. حافظ ابرو، نورالله عبدالله بن لطف الله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به اهتمام خانابا بیانی، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰.
۱۲. سیفی هروی، سیف بن محمد بن یعقوب (۱۳۵۲)، *تاریخنامه هرات*، تصحیح محمد الزبیر الصدیقی، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابفروشی خیام.
۱۳. عبید زاکانی (۱۳۴۳)، *منتخب الطائف*، برلین، چاپخانه کاویانی.
۱۴. فصیحی خوافی (۱۳۴۰)، *مجمعل فصیحی*، تصحیح محمود فرخ، تهران، انتشارات کتابفروشی باستان.



۱۵. فلامکی، منصور (۱۳۵)، «سهم فضای معماری در زندگی سنتی ایران»، مجموعه مقالات اولین سمینار مرمت بناها و شهرهای تاریخی، بی جا، دانش کده هنرهای زیبا.
۱۶. قزوینی، زکریا (۱۳۶۶)، آثار البلاد و اخبار السبلاد، ترجمه عبدالرحمان شرفکندی، تهران، مؤسسه علمی اندیشه جوان.
۱۷. گروسه، رنه (۱۳۶۸)، امپراتوری صحرائوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. مارکوپولو، مارکو (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه منصور سجادی، تهران، انتشارات گویش.
۱۹. مستوفی، حمدالله (۱۳۳۶)، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری.
۲۰. نجوانی، محمد بن هندوشاه (۱۹۷۶)، دستور الکاتب فی تعیین المراتب، به سعی و اهتمام و تصحیح عبدالکریم اوغلی زاده، مسکو، اداره انتشارات دانش.
۲۱. وصاف الحضرة، فضل الله بن عبدالله (۱۳۳۸)، تجزیة الامصار و تزجیه الاعصار (تاریخ وصاف الحضرة)، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، تهران، کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جعفری تبریز.
۲۲. همدانی، رشید الدین فضل الله (۱۳۶۲)، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اقبال.
۲۳. — (۱۳۵۰)، وقف نامه ربیع رشیدی، زیر نظر مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، انجمن آثار ملی.
۲۴. — (۱۹۴۵)، مکاتبات رشیدی، گردآوری مولانا محمد ابرقوهی، به سعی و اهتمام و تصحیح محمد شفیع، پنجاب.

25. Bonin, Michael. 1987, 'Bazar', p.20. In: Encyclopedia Iranica. VoL.III. Fascicle.7.
26. Floor, Willem, "Bazar, organization and function", Encyclopedia of Iran, London and New York. 1987
26. Hourani, A.H. 1970. 'The Islamic City In The Light Of Recent Research', in: Stern. S.M. The Islamic City, A Colloquium, Scotland and S. Mackay and Co. LTD. 1970.



نظریه‌پردازی‌های روشن‌فکرانه درباره روند «غرب‌شناسی عالمان شیعه»

احمد رهدار*

چکیده

بیش‌تر تاریخ معاصر ایران از دو سده پیش تا کنون، به دلایلی با خامه روشن‌فکران رقم خورده است. آنان به گونه‌ای تاریخ سیاسی معاصر را تبیین کرده‌اند که تأثیر روشن‌فکری در آن، کلیدی و محوری بنماید و پدیده رقیب؛ یعنی اصول‌گرایی که در حقیقت جریان محوری تاریخ معاصر بوده است، به بهترین شیوه به حاشیه برود. یکی از مهم‌ترین موضوع‌هایی که با آن، تأثیرگذاری این دو جریان را می‌توان اندازه گرفت، چگونگی رویارویی آنها با غرب است؛ پدیده‌ای که بزرگ‌ترین مشکل قرن‌های اخیر ایران به شمار می‌رود و روشن‌فکرانی مانند دکتر فریدون آدمیت، دکتر علی شریعتی، دکتر عبدالهادی حائری و پروفسور حامد الگار، در حل آن کوشیده و به بررسی‌اش پرداخته‌اند. البته آنان هیچ‌گاه دیدگاه عالمان شیعه را در این‌باره به صورت مسئله محوری و پرسش اصلی مطرح نکردند و از این‌رو، درباره آنان به سختی می‌توان داوری کرد. مسئله مشترک آثار روشن‌فکران، رویارویی نادرست عالمان دینی با پدیده غرب است؛ چیزی که اسناد و روی‌دادهای تاریخ معاصر آن را تأیید نمی‌کند.

کلیدواژگان

تطور تاریخی، عالمان دینی، غرب، غرب‌شناسی، جریان‌شناسی، روشن‌فکران.

* کارشناس ارشد علوم سیاسی و عضو گروه تاریخ و اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ع.ج).

درآمد

حجت خداوند در میان بندگان که تا زمان پیامبر خاتم در قالب نبوت الهی متجلی بود، پس از وفات ایشان، در صورت امامت الهی نمایان شد. امت مسلمان با دو گام، از راه اصیل امامت فاصله گرفت؛ نخست شورای سقیفه را در آغازین دهه‌های اسلامی برپا کرد که پی‌آمدی جز نشستن «خلافت» در جای «امامت» نداشت و پس از آن به‌آرامی زمینه ظهور بنی‌امیه و بنی‌عباس را فراهم آورد. سلسله‌های گوناگون نیز پس از آنها به گونه شتابنده‌ای پیدا و بر مسلمانان حاکم شدند که نتیجه آن، گزینش «سلطنت» به جای خلافت بود. البته پیش‌تر عنوان خلافت به کار می‌رفت که درون مایه‌اش بیش‌تر به سلطنت می‌مانست. هریک از دستگاه‌های خلافت و سلطنت؛ یعنی مدعیان «جان‌شینی خدا» و «سایه خدا بودن»، کارویژه‌هایی داشتند، اما بیش‌تر کارهایشان با یک‌دیگر متفاوت بود. ایران اسلامی، گاه در سایه دستگاه خلافت و گاه در سایه دستگاه سلطنت، حیات تاریخی - سیاسی‌اش را می‌گذراند. دستگاه سومی نیز در قرون اخیر و با پیدایی اندیشه سیاسی غرب در ایران، به عرصه اجتماع سیاسی پا گذاشت که به ظاهر، بر پایه رأی مردم استوار و عنوان «دستگاه پارلمانی» مشروطه را برای خود برگزیده بود.

دستگاه دیگری نیز به نام «مرجعیت شیعه»، جدا از دستگاه رسمی وقت و پس از غیبت امام دوازدهم علیه السلام در ایران اسلامی و عصرها و شهرهای گوناگونش پدید آمد که نسبت متفاوتی با آن برقرار کرد. دستگاه رسمی حاکمیت عصر قاجار، در قالب سلطنت بود و دستگاه مرجعیت شیعه و دستگاه پارلمانی - مشروطه، بیرون از آن و در رقابت با آن بودند تا اینکه نخست دستگاه پارلمانی - مشروطه، در نهضت مشروطه و سپس دستگاه مرجعیت شیعه در انقلاب ۱۳۵۷، در جای سلطنت نشستند. البته دستگاه مرجعیت شیعه که پس از حاکم شدنش بیش‌تر به نام «ولایت فقیه» خوانده می‌شد، نسبت ویژه‌ای با دستگاه پارلمانی - مشروطه نیز برقرار ساخت.

دین، تنها در دستگاه مرجعیت شیعه محوری‌ترین عنصر و عامل به شمار می‌رفت و نقش‌آفرینی می‌کرد، اما دیگر دستگاه‌ها، حتی دستگاه پارلمانی - مشروطه نیز نسبت خاصی با آن برقرار می‌ساختند و هرگز به ناسازگاری با دین نمی‌پرداختند. دین در این دستگاه (گفتمان)ها، «دال برتر» شمرده نمی‌شد. البته دوره صفویه را از دیگر دوره‌های تاریخی می‌توان جدا کرد؛ زیرا دین به‌ویژه مذهب شیعه در دستگاه سلطنت صفوی، دال





برتر یا دست کم از جایگاه ویژه و تاندازه‌ای بالا برخوردار شد و به کمک دستگاه سیاسی آن روز، به اندازه‌ای در اندیشه، ذهن، قلب و ضمیر ایرانیان نفوذ کرد که از آن پس، برجسته‌ترین عنصر هویت ایرانی در همه تحول‌های مهم اجتماعی - سیاسی این کشور به شمار می‌رفت و توده مردم برای دفاع از مصالح و هویت خود در این تحول‌ها حاضر می‌شدند.

مهم‌ترین نمایندگان این هویت؛ یعنی روحانیان و مراجع شیعه، هم از ایمان و تقوای بسیار و هم از عرق و حمیت ملی برخوردار بودند و به پشتوانه این دو بخش^۱ از هویتشان، در تحول‌های ایران معاصر پایدار ماندند. گمان می‌رود که همه دگرگونی‌های کشور در سده‌های اخیر، بر پایه همین هویت ترکیبی - مزجی استوار باشد.

باری، تاریخ‌نگاران روشن‌فکر، غرب را محوری‌ترین عنصر جریان‌ساز در سده‌های اخیر ایران می‌دانند و مدعی‌اند که عالمان دینی، شناخت کاملی از غرب نداشته‌اند یا شناختشان در این باره ناقص و نادرست بوده و نتوانسته است از اجمال به تفصیل و از سطح به عمق برود.^۲

این پژوهش بر آن است که از چهار نظریه در این باره گزارش دهد و به نقد و بررسی آنها بپردازد، اما پیش از طرح اصل بحث، مفاهیم کلیدی تحقیق عرضه می‌شود:

الف) تحول و تطور

هرچند تحول غرب‌شناسی عالمان شیعه در تاریخ روی داد، مقصود از آن، نه تحولی تاریخی که حرکت از اجمال به تفصیل و از سطح به عمق و خود درک عالمان شیعه از پدیده غرب است. البته به این نکته نیز باید توجه کرد که اندیشیدن «در سطح» با «سطحی» اندیشیدن متفاوت است.

ب) علما

مقصود از علما در این نوشتار، معنای خاص آن؛ یعنی صاحبان مقام افتا و کسانی است که جریان دین‌ورزی را در تاریخ معاصر مدیریت و رهبری کرده‌اند. البته گاه به تناسب، از

۱. این دو بخش از هویت ایرانی، به صورت «مزجی» ترکیب شده‌اند و جز در در مقام انتزاع جدایی‌پذیر نیستند.

۲. بی‌گمان، این دعوی پرسش زیر را به دنبال می‌آورد:

چگونه ممکن است که نمایندگان و پیش‌روان جریان دینی؛ یعنی پاسداران و نگهبانان عنصر هویت ایرانی، در برابر مهم‌ترین مشکلات هویتی زمان خود ساکت بوده و برای حل آنها کوششی نکرده باشند؟



دیدگاه‌های کسانی سخن به میان می‌آید که در این جرگه نبوده، اما از تأثیرگذاری خاص یا ویژگی‌های دیگری برخوردار بوده‌اند. بنابراین، مقصود از عالمان در این‌جا، مراجع شیعه و روحانیان مجتهد صاحب‌نفوذ و دارای «مرجعیت محلی» است.

ج) غرب

مقصود از غرب، نه غرب جغرافیایی یا تنها غرب تکنیکی - ابزاری یا...، که بیش‌تر، غرب در قالب سامانه، منظومه، شبکه و حتی - با مسامحه - گفتمانی جامع و دارای ابعاد و نمودهای گوناگون است. غرب در این تحقیق، همچون متن واحدی فرض می‌شود که فهم و قرائت آن از دیدگاه‌های متفاوتی امکان می‌پذیرد.

د) غرب‌شناسی

غرب‌شناسی، «متناظر معکوس» شرق‌شناسی نیست و حتی اگر چنین باشد، این تحقیق آن را در معنای اصطلاحی و خاصش به کار نمی‌گیرد؛ یعنی تنها شناخت عالمان دینی را درباره غرب از آن قصد نمی‌کند، بلکه بیش‌تر این اصطلاح را برای شناخت معطوف به عمل آنان به کار می‌برد. از این‌رو، نویسنده به‌رغم آگاهی از تفاوت غرب‌شناسی با غرب‌ستیزی^۱ و با توجه به شناخت معطوف به عمل عالمان دینی در این‌باره، از تبیین واکنش‌های عملی آنان ناگزیر است؛ واکنش‌هایی که به طور طبیعی، حالتی غرب‌ستیزانه دارند. غرب‌شناسی به مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و عمل‌ها گفته می‌شود که برای ترسیم و تبیین نظرگاه عالمان شیعه درباره غرب و نسبت میان آنها پدیده آمده است.

ه) جریان‌شناسی

جریان و جریان‌شناسی در این تحقیق، به معنای پی‌گیری طولی و خطی اندیشه، در بستر تاریخ معاصر به کار می‌رود؛ شناختن میراثی که هر اندیشه‌ای وام‌دار آن است و میراثی که برای آینده خود می‌گذارد.

و) روشن‌فکران

روشن‌فکران، در این‌جا به گروهی از ایرانیان گفته می‌شود که افزون بر آموختن دانش از دانشگاه‌ها و دیگر مراکز علمی غرب، به مبانی، روش‌ها و غایات علمی غربیان نیز

۱. داوری اردکانی، رضا، درباره غرب، ص ۸.



دل سپرده بودند و با گام زدن در خطی به نام اصلاحات و به انگیزه همسان سازی ایران و غرب، برای تحقق آنها در کشورشان می کوشیدند. هرچند این افراد به اقتضای وضع زمان و مکان، بیش تر ترجیح می دادند که در چارچوب شگرد (تاکتیک) خود، به تعامل با جریان دینی بپردازند، برای رسیدن به هدف هایشان، از رویارویی با آن سرنمی پیچیدند.

دیدگاه دکتر فریدون آدمیت

فریدون آدمیت^۱ یکی از مورخان سکولار به شمار می رود که درباره بسیاری از موضوع های تاریخ معاصر ایران، کتاب، رساله و مقاله نوشته و نظرش را درباره افراد و جریان های مهمی عرضه کرده و تنها به بررسی روی کرد اندکی از علمای پیش و پس از مشروطه پرداخته است. داوری او را درباره برخی از علما و به طور کلی روحانیان و عالمان شیعه نیز آشکارا در آثارش می توان دید.

دعوی مهم آدمیت درباره چگونگی تعامل علمای شیعه با غرب و مؤلفه های این است که آنان در اصل با غرب و سیاست روز، بیگانه اند و هیچ اطلاعی از آن ندارند. وی در بسیاری از کتاب های خود با بهره گیری از دیدگاه های دیگر نویسندگان، رجال سیاسی و

۱. فریدون آدمیت (۱۲۹۹ ش)، پسر عباس قلی خان قزوینی بنیادگذار سازمان فراماسونری «مجمع آدمیت» بود؛ مرکزی که پدرش آن را به سفارش میرزا ملکم خان ناظم الدوله، پس از قیام مردم تهران در برابر «فراموش خانه» و به آتش کشیدن آن به رهبری ملاعلی کنی راه اندازی کرد. سازمان فراماسونری، فریدون را به مناسبت این بنیادگذاری، به لقب آدمیت مفتخر ساخت. وی از دوران رضاخان (۱۳۱۸ ش) تا واپسین سال های سلطنت محمدرضا، بیش از ۲۴ شغل دولتی در وزارت خارجه برعهده گرفت:

دبیری دوم سفارت ایران در لندن؛ معاونت اداره اطلاعات و مطبوعات؛ معاونت اداره کارگزینی، دبیری اول نمایندگی دائمی ایران در سازمان ملل متحد؛ رایزنی سفارت ایران در سازمان ملل؛ نمایندگی ایران در کمیسیون حجیت (وابسته به شورای اقتصادی و اجتماعی ملل متحد)؛ نمایندگی ایران در کمیسیون حقوقی تعریف تعرض؛ مٌخبری کمیسیون امور حقوقی در مجمع عمومی نهم؛ نمایندگی ایران در کنفرانس ممالک آسیایی و آفریقایی در باندونگ؛ مدیرکل سیاسی وزارت خارجه؛ مشاور عالی وزارت امور خارجه؛ معاونت وزارت امور خارجه، سفیری ایران در لاهه، سفیری ایران در مسکو؛ سفیری ایران در فیلیپین؛ سفیری ایران در هند و....
وی بسیاری از کتاب هایش را در زمان محمدرضا شاه نوشت. کتاب *اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده* وی، به دریافت جایزه از دربار سلطنتی مفتخر شد. این کتاب به اندازه ای ضد دین بود که حتی در عصر محمدرضا شاه نیز توقیف، اما به دستور خود او آزاد شد.

آدمیت در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی به همراه چند تن از دوستان و هم فکراتش، برای دفاع از رژیم پهلوی طرحی ریخت؛ یعنی مرکزی با عنوان «کانون نویسندگان» برپا و اعلامیه هایی خطاب به دولت چاپ کرد. وی در این اعلامیه ها، افزون بر درخواست از دولت برای رسمی دانستن کانون نویسندگان، بر اجرای قانون اساسی، اعلامیه حقوق بشر، آزادی انتخابات و... تأکید می کرد.

روشن‌فکران می‌کوشد که این ادعا را اثبات کند. برای نمونه، وی به نقل از احتشام‌السلطنه چنین می‌نویسد:

باید بدانید اگر موفقیتی حاصل گردد، فقط به دست اشخاص صحیح بااطلاع ممکن است بشود وگرنه، به دست چهار نفر معمم از همه جا بی‌خبر، چه طرفی بسته می‌شود؟^۱

وی، در جای دیگری به نقل از میرزا آقاخان کرمانی می‌آورد:

این علمای ما یک استقلال ذاتی از خودشان ندارند... اگر تبدلی در اوضاع سلطنت و دولت بشود و به‌خصوص اگر علما دخالت بکنند، آن وقت می‌ترسیم کسی از عهده امور مملکت و سیاست و پولیتیک با خارج برنیاید...؛ زیرا که علما، هیچ از امور سیاسی اطلاع ندارند و از عهده بر نمی‌آیند... در این خصوص باید به آنها تأمینات بدهید؛ یعنی در قانون نوشته شود که عمل دولت و ملت به دست این علما که امروز خود را عاری از امور سیاسی می‌دانند؛ چون صاحب علم و دیانت و حب ملیت هستند، هزار بار خوب‌تر و نیکوتر جریان پیدا می‌کند و دایر خواهد بود تا از این حیوانات جاهل سفیه‌بنگی چرسی که به... هیچ کار جز تضییع و تخریب مملکت نمی‌پردازند. وانگهی این علم و فضیلت و دیانت و تقوا که در علمای ما موجود است، سرمایه بزرگی برای همه چیز هست و بر همه کاری، ایشان را توانایی می‌دهد. اگر هر یک از این ذوات محترم دو ماه در امور سیاسی داخل شوند...، از پرنس بیسمارک و سالسبوری هم گوی سبقت خواهند برد.^۲

وی، در جایی دیگر، به نقل از نامه میرزا آقاخان به ملکم، می‌نویسد:

در اصلاح کار و دفع هرج و مرج، باید باطناً قطع نظر از این طایفه قاجار و چند نفر ملای احمق بی‌شعور نمود. اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و به هیچ چیزشان اطمینان نیست. این علمای ما یک استقلال ذاتی از خودشان ندارند. [البته] باید کاری کرد؛ شاید آن طبایع بکر دست‌نخورده و آن خون‌های پاکیزه مردم متوسط ملت، از دهاقین و اعیان و نجبا به حرکت بیاید؛ چون هنوز در مردم ایران فیلاسوفی قوت ندارد و همه، مستضعفین و محتاج فنائیزم هستند. برای اصلاح حال آنها پاره‌ای وسایل به نظر می‌آید و آن این است که اگر از طایفه نیم‌زنده ملایان تا یک درجه محدودی معاونت بطلبیم، احتمال دارد زودتر مقصود، انجام گیرد.^۳

۱. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ص ۱۶۱.

۲. همان، ص ۲۹ - ۳۱.

۳. همان، ص ۲۹ - ۳۰.





آدمیت هم‌چنین معتقد است که فزونی و تندی اعلامیه‌ها و بیانیه‌های روشن‌فکران و عناصر مترقی، باعث شد که ملت با مسائل سیاسی و غرب، آشنا شوند و بر علما فشار بیاورند تا آنان نیز به میدان بیایند و از خواسته‌های مردم دفاع کنند. وی، پس از آوردن چند نامه نوشته شده به نمایندگی روشنفکران برای مردم و علما، از ناظم‌الاسلام کرمانی نقل می‌کند:

افکار عام، تحت تعالیم سیاسی عنصر مترقی، محرک دستگاه روحانی گردید، آن را به راه خود کشاند. ابتکار ابدأ از علما نبود.^۱

البته وی معتقد بود که سیاست مشروطه یا حکومت مردم، یکی از بنیادهای اصلی مدنی شدن غربی است که آن را روشن‌فکران و معتقدان به «مسلك ترقی» آوردند و به نشر آن برخاستند؛ سپس عنصر مترقی طبقه روحانی به آن گرایید و با تغییر اصولی و شرعی به پشتیبانی‌اش آمد. آدمیت با این سخن، تنها انفعال عالمان را در برابر روشن‌فکری، رسمی می‌خواند و از علمای آشنا با غرب، با نام عنصر مترقی یاد می‌کند؛ یعنی آنان هم که توانستند غرب را بشناسند و با مسائل آشنا شوند، کسانی بودند که به اصول روحانی بودن پای نیستند و به دلیل مترقی شدنشان توانستند با غرب آشنا شوند!

آدمیت با این تحلیل درباره روی کرد علما به غرب، در اندیشه القای چند مطلب نادرست است:

۱. علما با مسائل سیاست داخلی و خارجی به طور کامل بیگانه بودند و از دید تاریخی، زمانی به گود سیاست آمدند که روشن‌فکران، توده مردم را با وظیفه‌های سیاسی‌شان آشنا کرده بودند. پیروی علما، بیش از پیش‌روی آنان بود و به‌رغم ناآگاهی از مسائل سیاسی، مدعی حقانیت، اعلمیت و حکومت بر مردم بودند. جهل مردم و عوام‌زدگی آنان نیز باعث می‌شد که مردم به ماهیت ادعاهای پوچ آنان دیر پی ببرند؛

۲. علما به اندازه‌ای در خواسته‌های شیطانی غرق بودند که نکوداشت و آقا دانستن آنان تنها در لفظ و شعار نیز خشنودشان می‌کرد؛

۳. روشن‌فکران، مادران حقیقی ملتند که در دعوا با نامادری (ملّایان)، آن‌گاه که به ملت آسیب می‌رسد، از حق خود می‌گذرند و به‌رغم میل‌شان به ملّایان باج می‌دهند؛

۱. همان، ص ۱۶۳



۴. روشن‌فکران، به صورت تاکتیکی با علما ائتلاف کرده‌اند تا بتوانند از نفوذ روحانیان برای دفاع از حقوق ملت بهره گیرند. بنابراین، روشن‌فکران، عالمان بی‌خبر را با مسائل غربی آشنا ساختند. تاکتیک روشن‌فکران، این بود:

طبقه روشن‌فکر که نماینده اندیشه ترقی و سیاست عقلی است، نمی‌خواهد حرکت مشروطیت به بستر شریعت‌خواهی بیفتد، اما یاری دستگاه روحانی را در حدّ معینی می‌طلبد.^۱

مهم‌ترین مشکل موجود در تحلیل‌های تاریخی آدمیت، بیگانه بودن او از هویت مرکب و تازه ایرانیان است که از صفویه به این سو پدید آمد. آدمیت نه با مآثر ملی - تاریخی ایران و نه با مذهب و آیین شیعه به خوبی آشناست و از این‌رو، هرگز تحلیلی حقیقی از رفتارهای سیاسی دارندگان این هویت عرضه نمی‌کند. او در پژوهش‌های تاریخی‌اش نه تنها به این ایرانیان حقیقی نمی‌پردازد که در بیش‌تر نوشته‌های خود روشن‌فکران را توصیف و حتی تنزیه می‌کند؛ کسانی که از کم‌ترین همانندی با این هویت برخوردار بودند و آن را بسیار انکار می‌کردند یا به ستیز با آن برمی‌خاستند. دین و دین‌ورزی در نوشته‌های آدمیت، به اندازه پررنگ بودن روشن‌فکری، کم‌رنگ است؛ بلکه نوشته‌های او را بی‌باکانه مانیفیست روشن‌فکری می‌توان دانست. یکی از محققان، در نقد دیدگاه آدمیت درباره جریان‌های مذهبی تاریخ معاصر چنین می‌نویسد:

بیش‌تر تحقیقات او به بررسی نقش عنصر روشن‌فکر و متجدد در زمان قبل و یا بعد [از] مشروطیت مربوط می‌شود و روشنایی‌های مهمی در زمینه مزبور در کتاب‌های او می‌توان شاهد بود، ولی در زمینه اندیشه‌های مذهبی، مطالب جدّی و تحلیل قابل‌توانسته ارائه نماید.

ایراد دومی که تحقیقات و نوشتارهای دکتر آدمیت دارد این است که وی در صدد حمله و تعرض به علمای مذهبی و نقش دین بوده و به خاطر اثبات گفته‌های خود که بیش‌تر برداشت و تقلید از وقایع عصر روشن‌گری اروپا و نقش طبقه متوسط و تطبیق نارسا با شرایط ایران است، دچار تحریف و تناقض شده است. کاستی دیگر که در محتوای نوشته‌های دکتر آدمیت به نظر می‌رسد، بیگانه بودن وی با عمق مفاهیم مذهبی و روح فرهنگ اسلامی و شیعی می‌باشد.^۲

جریان روشن‌فکری به این دلیل که همواره به دهان غربیان چشم دوخته، همواره جریان‌ها، افراد و موضوع‌های غربی را اصیل دانسته است. هنگامی که روشن‌فکران در

۱. همان، ص ۱۶۱.

۲. موسی نجفی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت، ص ۱۱ - ۱۲.



جامه مصلحی اجتماعی تلاش می‌کنند، راه نجات و اصلاح جامعه را تقلید کلیشه‌ای از نمونه‌های غربی می‌دانند؛ زیرا در مقام تحلیل و آسیب‌شناسی نیز با اصالت دادن به تحول‌ها و روی داده‌های غربی و با همان مفاهیم، معیارها، شیوه‌ها، مبانی و هدف‌های غربی به ارزیابی و قضاوت می‌پردازند. غرب نزد روشن‌فکران، نه تنها الگو که خط قرمزی به شمار می‌رود که هرگز نباید از آن گذشت.

دیدگاه دکتر علی شریعتی

دکتر علی شریعتی یکی از دیگر نویسندگانی است که در بخش‌های بسیاری از نوشته‌ها و گفته‌هایش به بحث درباره روحانیان شیعه به‌ویژه نسبت آنان با جریان غرب می‌پردازد. بیش‌تر تاریخ‌نگاران پس از او، وی را مصلحی اجتماعی دانسته‌اند که از دردهای جامعه خود بسیار پرشور و پردرد سخن گفته و مجموع آثار مکتوب او نیز نشان داده که خودش به دنبال تحقق همین رسالت بوده است.^۱

شریعتی به یکی از موضوع‌های مهم؛ یعنی آسیب‌شناسی و نقد نظام و سازمان روحانیت، همت می‌گمارد، البته نوشته‌های او در این باره، افزون‌تر از چیزی است که این تحقیق بدان نیاز دارد و از این‌رو، تنها نوشته‌هایی از وی گزارش می‌شوند که به فهمیدن دیدگاهش درباره چگونگی نگاه علمای شیعه به پدیده غرب کمک می‌کنند:

۱. متفکران ایرانی در گوشه و کنار کشور و در عصر بالندگی و اندیشه‌ورزی شریعتی (دهه چهل و پنجاه)، نیم‌نگاهی نیز به پدیده غرب داشتند و مسئله محوری بسیاری از آنان نه غرب که از سویی مارکسیسم و از سوی دیگر استبداد داخلی بود و از همین‌رو نظریه‌پردازی مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز در آن عصر بیش‌تر به پدیده مارکسیسم و ماهیت آن پرداختند و بسیاری از روحانیان با توجه به الحاد آشکار موجود در اندیشه مارکسیسم، در برابرش ایستادند، اما الحاد در جریان غرب به‌رغم مارکسیسم، در اندیشه و تفکر غربی پنهان است و از این‌رو، برخی از جریان‌ها یا افراد روحانی دیدگاه مثبتی درباره تعامل با آن داشتند. افزون بر این، مارکسیسم هیچ‌گاه به مرحله نهاد و نظام‌سازی نرسید، اما غرب برنامه نهادسازی و نظام‌سازی داشت. بنابراین، جریان روحانیت نه تنها با اخذ و اقتباس تکنیک، روش و علم آن، مخالفت نکرد که گاه به سفارش در این باره پرداخت. نظریه‌پردازی درباره چگونگی تعامل با غرب از نظریه‌پردازی درباره

۱. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸۴.



چگونگی تعامل با شرق، بسی سخت‌تر می‌نماید و مباحثی که شریعتی درباره روحانیت مطرح کرد، تنها به عصر او محدود نمی‌شد؛ بلکه گستره تاریخ معاصر را فرا می‌گرفت و بنابراین، دیدگاه او را درباره نگاه روحانیت به غرب، به روشنی می‌توان به دست آورد؛

۲. دیگر نکته مهم در فهم دیدگاه شریعتی از نگاه عالمان شیعه به غرب، این است که افزون بر آن چه او آشکارا درباره‌اش داوری می‌کند، نمونه‌های فراوانی در نوشته‌های وی می‌توان یافت که لازمه یا پی‌آمد آنها به روشن شدن این بحث کمک می‌کند؛

۳. شریعتی به مباحث نظری درباره غرب کم‌تر توجه می‌کند. شاید این مسئله، معلول خصلت ستیزه‌گر و چالشی وی و گرایش مطالعاتی‌اش (جامعه‌شناسی^۱) باشد؛ زیرا این گرایش علمی، بیش‌تر به کنش‌ها، هنجارها، ناهنجارها و مسائل روبنایی می‌پردازد. به هر روی، این ویژگی باعث شد که شریعتی به روحانیت نیز در همین سطح روبنایی - نه سطحی - بنگرد و به همین دلیل هیچ‌گاه به این پرسش پاسخ نگفت که آیا روحانیت شیعه درباره مباحث نظری و فکری غرب نظریه‌پردازی کرده است؟ آن چه وی را به اندیشیدن وامی‌داشت، برخورد روحانیت با غرب استعماری - استکباری بود؛

۴. داوری‌های شریعتی درباره روحانیت به شدت متناقض است. این داوری‌ها را جمع‌ناشدنی نمی‌توان خواند، اما به جرأت می‌توان گفت که جمع‌بندی آنها بسیار سخت است. شاید یکی از راه‌کارهای جمع‌بندی دیدگاه‌های شریعتی در این باره، ساده کردن و تلخیص آنها باشد؛ چنان که ادوارد سعید نیز همین راه‌کار را برای فهمیدن «شرق‌شناسی» پیش می‌نهد؛

۵. نوشته‌های شریعتی را درباره روحانیت، در دو بخش محاسن (تعریف‌ها و ستایش‌ها) و معایب (نقدها و آسیب‌شناسی‌ها) می‌توان گنجانند و از این دو دسته برای بحث در غرب‌شناسی عالمان شیعه بهره برد؛

۱. رشته تحصیلی دکتر شریعتی، به‌رغم آن‌چه شایع است، نه جامعه‌شناسی که ادبیات فارسی بود. البته وی، از سر علاقه به مطالعات ویژه‌ای در جامعه‌شناسی پرداخت. شریعتی در ۱۳۳۴، تحصیل خود را در دوره کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی در دانش‌کده ادبیات دانشگاه مشهد آغاز کرد. وی در ۱۳۳۷ فارغ‌التحصیل و به دلیل داشتن رتبه نخست در ۱۳۳۸ به فرانسه اعزام شد و در دانشگاه پاریس مدرک دکتری دانشگاهی گرفت که به طور معمول سطح آن بسی پایین‌تر از دکتری دولتی این دانشگاه است؛ زیرا دکتری دانشگاهی تنها به نوشتن یک پایان‌نامه نیاز دارد و پایان‌نامه شریعتی، ترجمه خلاصه بخشی از کتاب *فضائل بلخ* به فرانسه بود که متن و ترجمه با هم در ۱۳۰ صفحه می‌گنجید. ر.ک: جعفریان، رسول، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران*، ص ۲۸۴.



ع. شریعتی، روحانیان را در به دلایل زیر می‌ستاید:

الف) برخورداری از پایگاه اجتماعی که پی‌آمد تقوا، مردم‌گرایی و ساده‌زیستی روحانیان است؛^۱

ب) نظام آموزشی حوزه که به دلایل گوناگونی بر نظام آموزشی دانش‌گاه برتری دارد؛^۲

ج) مسئولیت اجتماعی فراگیر روحانیان که بیش‌تر تا پایان حیات آنان وجود دارد؛ به‌رغم مسئولیت اجتماعی روشن‌فکران که چهار تا هفت سال است؛^۳

د) مشعل‌داری عدالت و آزادی در درازنای تاریخ^۴ که علت آن وابسته نبودن فقه شیعه^۵ به حکومت‌ها است؛^۶

ه) قرار گرفتن روحانیت در شمار مهم‌ترین عامل مبارزه با استبداد و استعمار؛^۷

۱. علی شریعتی، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، ص ۲۴۵ و ج ۲۷، ص ۲۵۲.
 ۲. رضا احمدی، «شریعتی و روحانیت»، هفته‌نامه پیام‌هاجر، ص ۵۵ - ۵۶، خرداد ۱۳۸۷.
 ۳. *شریعتی و روحانیت*، ص ۵۵.
 ۴. علی شریعتی، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، ص ۲۴۵.
 ۵. الویه روا، از دید دیگری به برتری‌های فقه شیعه اشاره می‌کند و می‌نویسد:
روحانیت شیعه نسبت به سایر مکتب‌های فکری غیرمسلمان بازتر است. آیت‌الله‌ها آثار خارجی حتی نوشته‌های مارکس و فویرباخ را نیز خوانده‌اند. این حالت روحانیون شیعه تعجب‌آور است؛ زیرا با وجود این باز بودن درباره نظریات مدرن، آنان بی‌نهایت سنت‌گرا می‌باشند و همین‌طور پشت نظریات فقهی آنها یک فکر فلسفی نیز وجود دارد. ر.ک: الویه روا، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، ص ۱۸۳ - ۱۸۵.
 ۶. علی شریعتی، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، ص ۸۵.
 ۷. برخی از عبارات‌های شریعتی در این‌باره چنین است:
این یک مسئله ذوقی نیست که بگویید من آخوند دوست دارم، من آخوند دوست ندارم. این یک مسئله عینی و تاریخی است؛ باید سند نشان دهید و مدرک. تا آنجا که من می‌دانم، زیر تمام قراردادهای استعماری را کسانی که امضا گذاشته‌اند، همگی از میان ما تحصیل‌کرده‌های دکتر و مهندس و لیسانسیه بوده‌اند و همین‌ما از فرنگ برگشته‌ها. یک آخوند، یک از نجف برگشته، اگر امضایش بود، من هم مثل شما اعلام می‌کنم که آخوند دوست ندارم! اما از آن طرف، پیشاپیش هر نهضت ضد استعماری و هر جنبش انقلابی و مترقی، چهره یک یا چند آخوند را در این یک قرن می‌بینم. از سیدجمال بگیر و میرزا حسن شیرازی و بشمار تا مشروطه و نهضت...
ر.ک: *مجموعه آثار*، ج ۲۲، ص ۳۲۰ - ۳۲۲.
- پای یکی از این قراردادهای سیاهی را که در این قرن و پیش از یک قرن تدوین شده و این قراردادهای شوم استعماری که در میان کشورهای اسلامی آفریقا و آسیا با امپریالیسم تحمیل گردیده، امضای یک عالم اسلامی وجود ندارد. متأسفانه و با کمال شرمندگی همه امضاها، از تحصیل‌کرده‌های مدرن و روشن‌فکر و «امروزی» و «غیرمتعصب» و دارای «جهان‌بینی باز» و اومانیستی و مترقی و غیرمذهبی است. حتی اگر یکی از میان این علما می‌خواست خود را بفروشد و پای قراردادی استعماری را امضا کند، اول عمامه و قبا و عبا را می‌کنده و ریش می‌تراشیده و فُکل می‌بسته و یک سفری به فرنگ می‌رفته است و در رودخانه تایمز غسل تعمیدش می‌داده‌اند



و) سخت بودن و مزد اندک کار روحانیان که تا اندازه‌ای آنان را به گفته ونسان مونتسکیو، به «پرولتر فکری» بدل می‌کند.^۱

با توجه به این دلایل می‌توان استنباط کرد که رفتار روحانیت در برابر غرب، مثبت و فعالانه و عزت‌مند بوده است؛ زیرا پایگاه اجتماعی مهم آنان، باعث باج ندادن به بیگانگان، نظام آموزشی عالی و مسؤولیت فراگیرشان موجب حضور در متن مردم و بیگانه نبودنشان با مصالح و مفاسد اجتماعی و عدالت‌خواهی‌شان، باعث اعتراض در برابر بی‌عدالتی‌های سرچشمه گرفته از قراردادهای تحمیلی می‌شد.

شریعتی به‌ویژه به استعمارستیزی روحانیان توجه می‌کند، اما نه تنها ارتباطی منطقی میان ویژگی‌های پیش‌گفته با این خصلت برقرار نمی‌سازد، که روحانیت مبارز را با جریان کلی روحانیت متفاوت می‌داند. روحانیت مبارز از دید او «نماینده صداقت، آگاهی و مسؤولیت انسانی خویش» نه «نماینده و سخن‌گوی حوزه» به شمار می‌رفت و اگر نه، حوزه «در حصار بسته خود، غنود و در جهان و جهان‌بینی‌اش؛ یعنی مثلث کوچکی میان نجف، قم و مشهد، همه مسؤولیتش حفظ وضع موجود بود».^۲ استعمارستیزی روحانیان بیش از دیگر ویژگی‌های مثبتی که شریعتی برای آنان برمی‌شمارد، پررنگ است و او این خصلت را نیز نه به جریان روحانیت بلکه به اشخاص روحانی نسبت می‌دهد. شریعتی، روحانیت را جریانی می‌داند که آرمان‌ها و آمالش تنها در این جریان تحقق می‌پذیرد و از این‌رو می‌نویسد: «بزرگ‌ترین امیدم به همین حوزه‌های علمی است»^۳، اما با تحقیق و درنگ

و بعد برمی‌گشته و «تصحیف حر» می‌شد و آلت فعل و بالأخره به نام یک شخصیت متجدد و مترقی اروپایی مآب غیرمذهبی امضا می‌کرده است. این رهبران و متفکران اسلامی بودند که بیش از همه خودشان و هم‌چنین با زبان معنوی و مذهبی خودشان که با توده مردم و نسل خودشان - برخلاف روشن‌فکران فرنگی مآب امروز - تفاهم و تبادل فکری داشتند، اعلام خطر کردند که اروپاییان نیامدند که فقط غارت مس و طاس و نفت و پنبه و کتان کنند و منابع زیرزمینی و معادن گران‌بها را به یغما ببرند؛ بلکه در عین حال، همه منابع و ثروت انسانی و سرمایه فرهنگی و فضائل اخلاقی و ریشه‌های سنتی مذهب و معنا و شخصیت و تاریخ و هر چه موجودیت ملی ما را می‌سازد نیز، غارت می‌کنند و به لجن می‌کشند.

اولین بار اینها بودند که در برابر امپریالیسم می‌ایستادند؛ برخلاف رهبران ملی‌نهیضت‌های ضد استعماری. مبارزه ضد استعماری‌شان را تنها در بعد اقتصادی و سیاسی محدود نکردند؛ بلکه یک زیربنا و پشتیبان فکری و ایدئولوژی معنوی هم داشتند و استعمار را در همه چهره‌هایش شناختند؛ به‌خصوص در پنهانی‌ترین و مهیب‌ترین جناح هجوم و نفوذش؛ یعنی جناح فکری و معنوی و اخلاقی و علمی؛ یعنی فرهنگی‌اش با او درگیر شدند. اینان با یک سلاح فرهنگ و فکر در برابر غرب ایستادند. ر.ک: *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۸۲ - ۸۴.

۱. علی شریعتی، *مجموعه آثار*، ج ۲۲، ص ۳۱۴.

۲. همان، ج ۲۷، ص ۲۴۸ - ۲۵۰.

۳. همان، ج ۲۰، ص ۱۱۲.



بسیار در نوشته‌های شریعتی، می‌توان فهمید که تعریف و ستایش‌های بسیار او درباره روحانیت، به آسانی در برابر نقدهای بی‌شمار، تند و گزنده و در بیش‌تر جاها، آمیخته به غلو و افراطش رنگ می‌بازد؛ نقدهایی که وی از آنها به «اختلاف سلیقه پسری با پدرش» یاد می‌کند.^۱

۷. نقدهای شریعتی درباره روحانیت و آسیب‌شناسی آن در آثار وی، میزان توفیق روحانیت را در شناخت واقعی غرب نشان می‌دهد:

الف) یکی از نقدهای مهم در این باره، خودِ عنوان روحانیت؛ یعنی اصطلاحی مسیحی مانند برهمنان، مغان، کشیشان، موبدان، خاخام‌ها و رهبانان است. به کارگیری این عنوان برای شناساندن جریان نمایاننده - نه به طور ناگزیر نماینده - دین، رهنز است و مشکلات زیر را به دنبال می‌آورد:

۱. محدود شدن رسالت دین‌خواهی و دین‌داری به گروهی خاص و پدید آمدن طبقه‌ای تشریفاتی و رسمی. البته ضروری بودن طبقه روحانیان، بیش از رسمی بودن آنان است؟
۲. بدل شدن رابطه این گروه با مردم، به رابطه متبرک و نامتبرک، به جای رابطه متخصص و نامتخصص؛ یعنی روحانی و مادی، مرید و مراد و مقدس و نامقدس، پدید می‌آید؟^۲ قداستی بدون روح و شعور و آگاهی؟^۳
۳. محدود شدن اسلام‌شناسی به فقه‌شناسی.^۴

ب) دیگر نقد مهم او درباره حوزه‌های علمیه، درون‌مایه درس‌های نامتناسب آنها با زمان و مکان و نیازهای اساسی و امروزی جوامع اسلامی است. او می‌گوید محتوای آموزشی نادرست حوزه‌های علمیه باعث شده است که «همه نبوغ‌ها و استعداد‌های بزرگ ما به کار فلسفه، تصوف، فقه و اصول، ادبیات و معانی و بیان و بدیع، صرف و نحو» و... سرگرم شوند و «پس از سال‌ها تحقیق و تفکر و رنج علمی، جز یک رساله عملیه در آداب طهارت و انواع نجاسات و احکام حیض و نفاس و شکیات نماز» یا مباحث «اماء و عبید»^۵ چیز دیگری تولید نکنند. بخش اصلی رسالت روحانیت؛ یعنی «حرف زدن با مردم، ابلاغ

۱. همان، ج ۷، ص ۲۱۵ - ۲۱۶.

۲. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲۲، ص ۳۱۴ - ۳۱۵.

۳. همان، ج ۴، ص ۳۹۰ - ۳۹۱.

۴. همان، ج ۹، ص ۱۸۵ - ۱۸۸.

۵. همان، ج ۹، ص ۱۹۱.

۶. همان، ج ۹، ص ۱۲۰ - ۱۲۲.



حقایق مذهب و فلسفه احکام و بیداری و آگاهی توده و شناساندن سنت پیغمبر و شخصیت امام و حکمت انقلاب کربلا و معرفی اهل بیت و نهضت تشیع و مبانی فکری و اعتقادی»، بیش‌تر به افراد «متفرقه بی‌مسئولیت و بی‌ضابطه»؛ یعنی «رفوزه‌های مدارس قدیمه» واگذار شده^۱ و از سوی دیگر، اینکه جریان روحانیت رسالتش را به استنباط و تولید علوم سنتی و کهن منحصر دانسته، باعث شده است که فرهنگ اسلامی و «حقیقت اسلام همیشه نو»، در این عصر، همان علوم قدیم به شمار آید. او می‌گوید:

زمان، دور از هدایت اسلام، به حرکتی انحرافی ادامه داد و بینش و فرهنگ اسلامی که با حرکت زمان هم‌آهنگی نکرد، قدیمه شد و ناچار قلب و مغزش نیز از هم جدا افتاد؛ ایمان و اعمال مذهبی ماند؛ اما در میان عوام و علوم اسلامی ماند؛ اما در قرون قدیم. در نتیجه، اسلام کنونی ایمانی شده، بریده از علم و دلی شده، جدامانده از دماغ و احساسی محروم از عقل و احکامی فاقد روح و معنا و فلسفه. اعتقاد ما بر این است که عاملی که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان سدّ کرد و فرهنگ و بینش اسلامی را کهنه و متحجر ساخت، مرگ روح اجتهاد است.^۲

ج) سومین مشکل روحانیت که مشکل جریان «اتلکتوتل» نیز شمرده می‌شود، تحجر، تعصب و «دگم» بودن آنهاست. سرچشمه این صفات؛ یعنی تربیت غلط مذهبی‌گونه‌ای که بر «شیوه لعن و نفرین و دعا و صلوات و به عبارتی، سنت عاطفی در تولی و تبری» استوار است^۳، در هر دو جریان وجود دارد و چنین روحانیتی، نمونه کامل «تشیع صفوی»^۴ به شمار می‌آید.

د) او دیگر مشکل مهم جریان روحانیت را سکوت و خواب آن می‌داند:

فقیه مجتهد جامع علوم معقول و منقول مذهب، لازمه علم را سکوت می‌شمارد و نشر حقایق اسلام و معرفی عقاید تشیع و پرورش افکار مردم را به هنرمندان وامی‌گذارد.^۵ مشروطه را منحرف کردند و او خواب بود، میرزا کوچک‌خان و خیابانی‌ها از میانشان برخاستند و پرچم انقلاب و آزادی و توطئه‌شکنی را در برابر استبداد داخلی و استعمار خارجی برافراشتند و آنها همچنان در دثار خویش خزیده

۱. همان، ج ۲۱، ص ۲۸ و ج ۲۰، ص ۴۰۱.

۲. همان، ج ۲۰، ص ۴۰۱.

۳. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۳۵، ص ۶۲.

۴. برای آگاهی از ویژگی‌های تشیع صفوی ر.ک: علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۵۳ - ۵۷؛ ۱۲۲ - ۱۲۳؛

۱۲۶، ۱۳۳ و ج ۱۰، ص ۹۶.

۵. همان، ج ۱۹، «حسین وارث آدم»، ص ۲۸۱ - ۲۸۰.



بودند. روحانیت راه مماشات با قدرت حاکم و سازش با وضع موجود را پیش گرفت؛ به خیال اینکه به پاداش این سکوت، قدرت حاکم، زندگی عبا بر سر کشیده و بی‌دردسرش را در دایره معبد و حجره‌اش حفظ خواهد کرد.

این چهره‌ها، نماینده صداقت، آگاهی و مسئولیت انسانی خویش بودند نه نماینده و سخن‌گوی حوزه [وگرنه]، حوزه در حصار بسته خویش غنود و در جهان و جهان‌بینی‌ای که عبارت از مثلث کوچکی بود میان نجف، قم و مشهد، تمامی مسئولیتش حفظ وضع موجود بود.^۱

باید دانست که بخشی از روحانیت صدیقی که همواره پیشاپیش همه نهضت‌های ضد استعماری بوده‌اند^۲، از جریان روحانیت شیعه جدایند.

ه (پنجمین مشکل روحانیت شیعه از دید شریعتی، تکیه‌اش بر توده و عوام است که روحانیت را «عوام‌زده» و چرخش و جریان آن را نیز به شدت به منبع مالی مردمی وابسته می‌کند:

تا وقتی که ریش مذهب به پول بند است، این مذهب شانس ندارد. تا بانی برای دین پیدا نشود، هیچ مرجعی، هیچ مفتی، هیچ سخن‌رانی و هیچ نویسنده‌ای برای دین کار نمی‌کند. دینی که بانی‌اش پول باشد، آن دین، حامی همان پول خواهد بود. امکان ندارد طور دیگری باشد، برای اینکه حق نان و نمک به هم‌دیگر دارند.^۳ رابطه روحانیت و بازار، رابطه‌ای کثیف است. اگر اسلام بتواند روزی از این رابطه کثیف نجات پیدا کند، برای همیشه رهبری بشر را به عهده می‌گیرد و اگر این رابطه بماند، دیگر اسلام رفته است. اسلام اجتماعی رایج در زمان ما، اسلام «حاجی - ملا» است و تعامل میان این دو این‌گونه است که با هم بده و بستان دارند؛ این برای آن، دین را درست می‌کند و آن برای این، دنیا را؛ این دین آن را تأمین می‌کند و آن دنیای این را.^۴

نتیجه‌های زیر را از نقدهای شریعتی به روحانیت، می‌توان به دست آورد:

۱. روحانیان با تنزل از جایگاه رسالت اصلی‌شان، به دام تشریفات افتاده‌اند؛
۲. با مشغول شدن به مسائل و مباحث نامتناسب با زمان و مکان، باعث کهنه خواندن

دین شده‌اند؛

۱. همان، ج ۲۷، ص ۲۴۸ - ۲۵۰.

۲. همان، ج ۲۶، ص ۳۷۱ - ۳۷۴.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۱۲۹.

۴. همان، ج ۱۰، ص ۳۶.



۳. به جای تکیه بر استدلال و برهان به تکفیر تکیه زده‌اند؛

۴. جز شمار اندکی از آنان، سکوت را پیشه خود ساخته‌اند؛

۵. به پول مردم وابسته شده‌اند و به همین دلیل از هم‌سو شدن با عوام ناگزیرند و نمی‌توانند به شناخت درستی از غرب معاصر دست یابند و برای برقراری تعاملی مثبت و سازنده با آن بیاندیشند.

تذبذب رأی و التقاط در مبانی فکری، بدفهمی رابطه روحانیان و بازار (نظام اقتصادی و معیشتی روحانیت)، ناآشنایی با اندیشه سیاسی شیعه درباره تعامل با دربار جور، تناقض‌گویی درباره سکوت و قیام روحانیت، آرزو کردن چشم‌اندازی بیهوده برای جوامع اسلامی، تکرار نقدهای منطقی به شکلی منطقی‌ناپذیر و...، برخی از نقدهای دیدگاه شریعتی درباره روحانیت به‌ویژه نگاه آن به غرب است.

دیدگاه دکتر عبدالهادی حائری

عبدالهادی حائری، دیگر محقق تاریخ و اندیشه معاصر نیز به بحث رویارویی اندیشه‌ورزان اسلامی با دو شیوه تمدن بورژوازی غرب می‌پردازد. وی می‌گوید که غرب با دو شیوه متفاوت به جهان اسلام راه یافته است؛ دانش و کارشناسی و استعمار و استثمار. شیوه نخست، در زمینه دانش‌های گوناگون مانند پزشکی، نجوم، دریانوردی، فیزیک، شیمی، نظامی، ساختار سیاسی، حقوق طبیعی و...، قدرتی برای غرب پدید آورد که دیگر تمدن‌ها از آن بی‌بهره بودند. غرب هم‌زمان، شیوه استعمار را نیز به کار بست. حائری، درباره چگونگی رویارویی عالمان دینی با این دو شیوه، دیدگاه‌های زیر را عرضه می‌کند:

۱. به‌رغم توجه مسلمانان صدر اسلام به دانش‌ها و آموزه‌های دیگر اقوام و تمدن‌ها و استقبال شایسته آنان از این علوم که مایه رشد و پیشرفتشان بود^۱، میان هواخواهان آزاداندیشی (فیلسوفان و صوفیان) و پیروان اندیشه‌های یک‌سویه و یک‌نواخت (فقیهان، متکلمان و...)، به‌ویژه با روی کار آمدن سلجوقیان و رونق گرفتن بازار قدرت و اندیشه

۱. هاسکینز (Haskins) می‌نویسد:

نیرومندترین تکاپوهای علمی و فلسفی آغازین روزگار سده‌های میانه، چه در زمینه‌های پزشکی و دانش ریاضی و چه در رشته‌های اخترشناسی، احکام نجوم و کیمیاگری، در سرزمین‌های متعلق به پیامبر اسلام وجود داشت. ر.ک: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.



خواجه نظام‌الملک طوسی و مدرسه‌های نظامیه^۱ او، نزاعی درگرفت که حرکت نوآوری و کنجکاوی مسلمانان را به کندی و رکود دچار کرد. کسانی مانند غزالی و ابن‌خلدون^۲ در ایستایی دانش اسلامی بسیار تأثیر گذاردند^۳. این سخن، در حقیقت همان نظریه انحطاط است که آن را پیش از این ابن‌خلدون در جهان اسلام و سیدجواد طباطبایی در ایران مطرح کرد و همه نقدهای موجود را درباره آن نظریه‌ها، در این باره نیز می‌توان بازگفت^۴؛

۲. یک‌سویه نگری اسلامی که بیش‌تر، میراث سلجوقیان به شمار می‌رفت، موجب نبودن نوآوری و آزاداندیشی در کشورهای اسلامی و ناگزیر، نیاز مسلمانان به دیگر تمدن‌ها مانند غرب مسیحی شد، اما رنسانس اروپایی به دو علت نتوانست شگفتی مسلمانان را برانگیزد:

الف) مسلمانان به برتری دینشان بر همه اقوام و ملل باور داشتند^۵ و زمانی بر مسیحیان قرون وسطا برتری یافته بودند و از این‌رو، نمی‌توانستند بپذیرند که کسانی فروتر از خود، جلوتر از آنان باشند؛

۱. ذبیح‌الله صفا درباره فراگیری دانش در مدارس نظامیه می‌نویسد:

مطالعه کتب علمی و خاصه فلسفه، جداً ممنوع بود و کسی یارای آن نداشت که در [این مدارس] به تعلیم و تعلم «علوم اوائل» اشتغال ورزد و حرفی از فلسفه و هندسه و نجوم به میان آورد؛ پس همه توجه طالبان علم در این مراکز، معطوف به تحقیق در علوم دینی و بحث و تفحص در شعب مختلف آن و تألیف کتب متعدد در این شقوق بود. ر.ک: ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۲، ص ۲۳۱.

طیبای نیز این مدرسه‌ها را «خط پایان» حکمت طبیعی و فلسفه نظری علوم مذهبی می‌داند.

۲. وی درباره دانش نجوم و فلسفه چنین می‌گوید:

سزاست که این صنعت بر همه اهل اجتماع و شهرنشینان ممنوع و حرام شود؛ چه، زبان‌های بسیاری از آن به دین و دولت‌ها می‌رسد.... از این علوم [فلسفی و عقلی] و داندگان آن، تباهی خرد به ملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم به سبب شیفتگی به آنها و تقلید از عقاید ایشان، عقل خویش را از دست داده‌اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتکب این‌گونه امور می‌شوند. سزاست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم؛ چه، اعراض از نگرستن در علم طبیعی از قبیل این است که فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست، فروگذارد؛ زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش به کارمان نآید و از این‌رو، لازم است آنها را فروگذاریم. ر.ک: عبدالرحمن بن‌خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمدپروین گنابادی، ج ۲، ص ۱۱۰۳، ۱۰۰۵ و ۱۰۹۲.

۳. *نخستین رویارویی‌های...*، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.

۴. برای اطلاع کامل از نقدهای این نظریه، ر.ک: سید محمدناصر تقوی، *دوام اندیشه سیاسی در ایران*.

۵. فلیپ حتی (Philip K. Hitti) در این‌باره می‌نویسد:

از دیدگاه مسلمانان، غرب صرفاً وجود نداشت، کیش خود مسلمانان بسیار برتر از [دیگر کیش‌ها بود]؛ زبان‌شان که زبان فرشتگان به شمار می‌آمد، هرگز هم‌آورد و همتایی نمی‌یافت و شیوه زندگی آنان هیچ‌گونه کاستی به همراه نداشت. از این‌رو، اروپای باختری چه چیزی برای ارائه در دست داشت؟ ما هیچ دانشمند مسلمانی را نمی‌شناسیم که به شیوه‌ای جدی به آموختن زبان لاتین یا دیگر زبان‌های جانشین آن پرداخته باشد



ب) دشمنی دیرینه‌ای میان مسلمانان و مسیحیان وجود داشت. حائری درباره این دشمنی می‌گوید:

اندیشه‌گران مسلمان، جهان غرب را از حوزه کنجکاوای خویش دور ساختند.^۱ این شیوه کار بدین معنی بود که جنگی یک‌سویه برقرار شده بود؛ اروپا پیش می‌رفت و با اندیشه و جنگ‌افزار بر ضد اسلام می‌جنگید ولی اسلامیان چنین نهادند که اروپای آن‌چنانی را نشناسند و از دامنه تکاپوهای دشمنانه آنان بر ضد مسلمانان ناآگاه بمانند.

از این‌رو، تاریخ‌نگاران اسلامی، جز شماری اندکی از آنان مانند علی بن حسین المسعودی و رشیدالدین فضل‌الله^۲ یا ابن خردادبه، موسی خوارزمی، ابن‌الفقیه، ابن‌رسته، محمد الشریف‌الادریسی، یاقوت و...، به تاریخ اروپای مسیحی بی‌مهری و بی‌اعتنایی کردند.^۳ این دیدگاه نیز، با پیروی از نظر مستشرقان اروپایی که می‌کوشند قرن‌های دوم تا چهارم قمری را دوره رشد و تمدن‌سازی اسلامی به‌ویژه تمدنی اندلسی (اسپانیای اسلامی) به شمار آورند^۴، دور شدن را از آن قرن‌ها، به غلطیدن در زمین انحطاط تفسیر می‌کند.

و از هیچ اثر مهمی آگاهی نداریم که از سوی دانش‌مندان مسلمان از آن زبان‌های اروپایی به عربی برگردانیده شده باشد. ر.ک: عبدالهادی حائری، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب*، ص ۱۳۳ - ۱۳۴.

۱. حائری درباره اندازه این دور شدن می‌نویسد:

[وقتی] در سال ۲۹۳ ق / ۹۰۶ م، سفیری از ایتالیا با نامه‌ای از رم به بغداد رفت، هیچ‌کس در دستگاه خلافت بغداد نتوانست نامه را که شاید به لاتین بوده بخواند و خواست آن سفیر را دریابد. در فرجام، کارگزاران خلافت، به ناچار مردی فرنگی را یافتند که توانست نامه را به یونانی درآورد و سپس اسحاق بن حنین مترجم پرآوازه آن روزگار، آن را از یونانی به عربی برگردانید. ر.ک: عبدالهادی حائری، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب*، ص ۱۳۴.

۲. او می‌گوید:

یکی از کارشناسان تاریخ مغول به نام بویل بر این باور شده است که به‌رغم همه این ویژگی‌هایی که *جامع‌التواریخ* [رشیدالدین فضل‌الله] را بر دیگر تاریخ‌های اسلامی برتری می‌بخشد، باز هم رشیدالدین را نمی‌توان از گونه‌ای بی‌تفاوتی که از احساس برتری مسلمانان نسبت به جهان غرب و خوارشماری اروپاییان سرچشمه می‌گرفت، یک‌سره تهی دانست. ر.ک: عبدالهادی حائری، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب*، ص ۱۳۶.

۳. ر.ک: عبدالهادی حائری، *نخستین رویارویی‌های...* ص ۱۳۳ - ۱۳۵.

۴. گمان می‌رود که هدف اروپاییان از این تلاش، القای نظریه زیر باشد:

مسلمین در تمام تاریخ حیات اجتماعی‌شان تنها یک بار به مرحله رشد و تمدن‌سازی رسیده‌اند؛ آن هم زمانی بوده است که احساس نیاز به ترجمه آثار یونانی - که البته، کشوری اروپایی است - پیدا کردند. اینک نیز به نظر می‌رسد، اگر بخواهند به مرحله تکامل و تمدن‌سازی برسند، ناگزیر از تسلیم در برابر آثار غرب جدید هستند!



گمان می‌رود که اوج تمدن‌سازی اسلامی نه در آن هنگام، که در قرن‌های دهم تا دوازدهم قمری و نه در اندلس که در اصفهان عصر صفوی باشد، اما حائری، به دلیل پیرویش از نظر مستشرقان اروپایی، به این تمدن بی‌مهری می‌ورزد.

۳. رهبران مذهبی و مجتهدان اصولی، به‌رغم فراهم بودن زمینه آگاهی بنیادین از غرب و شیوه‌های پیش‌گفته، از آن بهره نمی‌بردند:

چنین می‌نماید که عملاً توانایی بسنده‌ای برای بهره‌گیری از چنان موقع و نفوذ خویش نداشتند؛ زیرا از زندگی‌نامه‌های آنان و [نیز] نوشته‌هایی که خود علما بر جای گذارده‌اند، چنین برمی‌آید که رهبران مذهبی در آن روزگاران نه از سیاست جهان آگاهی‌هایی بسنده داشتند و نه بدان دل‌بستگی می‌ورزیدند. آنان وظایف بنیادی خود را، افزون بر رسیدگی به امور دینی و عبادی مردم، پژوهش، نوشتن کتاب‌هایی فراوان در زمینه فقه، اصول و کمی هم فلسفه اسلامی برای دانش‌پژوهان، و سرانجام تدریس برای آنان می‌دانستند... رهبران مذهبی، ایران را آن‌گونه که در واقع امر بوده است نمی‌شناخته‌اند و موقعیت سیاسی و بین‌المللی آن را در آغازین سال‌های اوج‌گیری استعمار بورژوازی غرب، در پیوند با آن‌چه در جهان می‌گذشته در نمی‌یافته‌اند.

حائری آگاهی نداشتن مردم را از وضع و جایگاه غرب، در بی‌توجهی علما به آن مؤثر می‌داند و می‌نویسد:

این نکته را نیز ناگفته نگذاریم که مردمی هم که در آن روزگاران در ایران می‌زیستند، آگاهی سیاسی نداشتند و خود به خود از دو رویه تمدن غرب آگاه نبودند، از این‌رو، از دیدگاه رهبران مذهبی و مجتهدان، انگیزه‌ای چشم‌گیر در دست نبود که در آن مسائل غور و بررسی کنند و دست‌آوردهای پژوهشی خود را برای راهنمایی دولت و مردم پراکنده سازند.^۱

دو نظریه درباره چگونگی پیدایی و تولید علم، در مباحث تاریخ علم مطرح می‌شود که بر پایه یکی از آنها، علم مولود زمانه خود است و بر اساس دیگری، هرچند علم با زمانه‌اش پیوند دارد، سرانجام آن را عالم پدید می‌آورد و در اجتماع منتشرش می‌کند. آقای حائری، بی‌توجهی علمای دین را به پدیده غرب، معلول نپرسیدن مردم زمانه در این باره از آنان می‌داند و این دیدگاه نشان می‌دهد که وی به نظریه نخست (علم؛ مولود زمانه خود) باور دارد، اما اندیشه‌ورزان اسلامی این نظریه را نقد کرده‌اند.^۲

۱. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های ...، ص ۴۱۲ - ۴۱۳.

۲. برای آگاهی بیش‌تر از نقدهای موجود درباره این نظریه، ر.ک: درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، «تأملاتی در تعامل علم و قدرت»، ص ۲۲۷ - ۲۷۵.



۴. حائری به‌رغم اعتقادش به بی‌توجهی عالمان دینی عصر قاجار به ماهیت پدیده غرب، بر آن است که «بر این کلی‌گرایی، استثنائاتی نیز به چشم می‌خورد». وی، عبداللطیف شوشتری، سلطان الواعظین، آقا احمد کرمانشاهی، رستم‌الحکما و... را در جرگه این مستثناها جای می‌دهد و همه آنان را از عالمان دینی روزگارشان برمی‌شمارد و می‌گوید مسائلی مانند اکتشاف‌های علمی دنیای اروپا، دموکراسی اروپایی، ساختار توزیع قدرت در غرب، بیمه و... در کتاب‌های این افراد (تحفة العالم، سیاحت‌نامه و سفرنامه، مرآت الاحوال جهان‌نما، رستم‌التواریخ)، هست که موجب شناخت غرب در مباحث نظری و عمیق آن می‌شود. البته او به‌رغم این سخن، می‌گوید که علمای دینی نتوانستند چستی زمان خود را بشناسند و از جایگاه و نفوذ فراوانشان برای رسیدن به هدف‌های برتر بهره ببرند.^۱

دیدگاه پروفیسور حامد الگار

حامد الگار در کتاب *دین و دولت در ایران؛ نقش علما در دوره قاجار*^۲ به بحث و بررسی درباره عالمان شیعه می‌پردازد. هرچند مطالبی که او درباره علمای شیعه مطرح می‌کند، به طور مستقیم به بحث غرب‌شناسی آنان مربوط نیست، مبانی، پی‌آمدها و لوازم آنها دیدگاه وی را در این باره آشکار می‌سازد. برخی از منظرها برای یافتن دیدگاه وی درباره غرب‌شناسی عالمان شیعه، بدین شرح عرضه می‌شود:

الف) نبود اجتهاد پویا

الگار درباره غرب‌شناسی عالمان شیعه آشکارا می‌گوید:

طی تاریخ سده نوزدهم ایران، جنبه‌های گوناگون واکنش مسلمانان نسبت به برخورد نظامی، اقتصادی و سرانجام ایدئولوژیکی غرب علنی شد. این واکنش را تا نیمه دوم سده نوزدهم ابتدا علما تحت قاعده درآوردند.^۳

دیدگاه وی درباره ماهیت اجتهاد شیعه چنان است که نمی‌توان از آن طرفی بست، اما

می‌نویسد:

۱. ر.ک: نخستین رویارویی‌های...، ص ۴۰۲ - ۴۶۸.

۲. الگار پس از انقلاب اسلامی و رسیدن موج آن به امریکا، مذهب شیعه اثناعشری را برگزید و به مدافع سرسخت انقلاب اسلامی بدل شد. البته او این کتاب را که سراسر تحریف و دروغ‌پردازی درباره عالمان دینی است، سال‌ها پیش از انقلاب ایران و شیعه شدنش نوشت.

۳. حامد الگار، *دین و دولت در ایران* (نقش علما در دوره قاجار)، ص ۳ - ۴.



ارتباط بین مؤمن و مجتهد [در مذهب شیعه]، به گونه‌ای جان‌دار باقی مانده است که پیوسته در حال نوشتن است؛ به این معنی که «باب اجتهاد» در تشیع هرگز بسته نشده، در صورتی که تصور شده است که در تسنن پس از مرگ بنیان‌گذاران چهار مذهب بزرگ (مکاتب شرع) این باب بسته شده. دست کم از لحاظ نظری ممکن است که عده ممتاز و معدودی به پیروانشان از حاصل استنتاجات خود بهره برسانند^۱ و نگذارند تقلید به پذیرش ایستا و بررسی نشده، حتی جذب نشده تعالیم منحصر شود. در واقع اجتهاد به این معنی، اگر نه هیچ، کم به کار می‌رفت و نتایج آن بیش از آنکه مذهبی باشد، سیاسی و اجتماعی بود. امت بیش‌تر به جانب خودنمایی سیاسی سوق داده می‌شد تا فهم دین^۲.

الگار معتقد است که حتی اگر عالمان شیعه در درک زمانه خود موفق بوده باشند، این درک در مقام عمل نفعی برای ایران نداشته است؛ زیرا «علما با یک‌دیگر متحد بودند؛ لیکن در گروه‌های مختلف و با منافع گوناگون». وجود گروه‌ها و منافع گوناگون در میان روحانیان، موجب شد که آنان به درستی مصداق روایت پیامبر درباره برتری عالمان دینی از انبیای بنی‌اسرائیل نباشند:

علما نتوانستند برای مسائل چندجانبه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که ایران با آن روبه‌رو بود و از رهگذر رکود کشور و تماس با غرب پدید آمده بود، پاسخی واقعی پیدا کنند.

او علت این مسئله را چنین تبیین می‌کند:

اجتهاد به طور کلی در یک مفهوم محدود شرعی به کار می‌رفت. قدرت‌های واقعی اجتهاد، به‌ندرت با درستی یا مآل‌اندیشی به کار رفت. علمای دوره قاجار ایران، نتوانستند رهبری جامع و مطمئنی چنان که از آنان انتظار می‌رفت اعمال کنند^۳.

بنابراین، تنها برگ برنده جریان تشیع؛ یعنی اجتهاد پویا و زنده آن در بستر تاریخ^۱ و آماده برای روبه‌رو شدن با پدیده مستحدث غرب، بی‌اثر خوانده می‌شود.

۱. این جمله الگار بسیار مجمل و مبهم می‌نماید؛ زیرا گویی رساله‌های عملیه‌ای که همگان به آنها دسترسی دارند و آنها را مبنای عمل خود می‌دانند، دربردارنده نتایج استنباط‌های فقیهان است. به‌گمان، بهتر بود که الگار عبارت «حاصل استنتاجات» را به جای «فرآیند استنتاجات» به کار می‌برد که در این صورت نیز نقد و سخنش بی‌ربط می‌شد؛ زیرا آگاهی تفصیلی همگان از فرآیند استنتاج احکام دینی، به معنای اجتهاد همگان و دست کم «محال وقوعی» است.

۲. دین و دولت در ایران، ص ۱۷.

۳. همان، ص ۳۵۸ - ۳۵۹.



ب) نظریه سیاسی غیرحکومتی شیعه (تقیه، سازش، انزوا به جای تقیه، انتظار، قیام)

الگار برگ برنده دیگری نیز از شیعه می‌ستاند و درباره نظر شیعه در باب مقوله حکومت

می‌نویسد:

در مذهب امامیه نسبت به اصحاب حکم، دو نظریه وجود داشت؛ یکی نظریه کسانی که معتقد به وجوب مخالفت با آنان بودند و دیگر آنان که به دخالت در امور سیاسی تمایلی نداشتند. بدیهی است که نظریه دوم به تدریج در تشیع قدرت بیش‌تری یافت و نیز اثرات خود را بر تشیع صفوی و حتی پس از صفوی هم در ایران باقی گذاشت. تنها نظریه‌ای نسبت به دولت و قدرت موجود که می‌توان از تعلیمات امامان استنباط کرد، معجونی است از انکار حقانیت قدرت موجود و عدم تمایل به اظهار مخالفت توأم با شکیبایی و پرهیز از عمل. غیبت امام، رنگ خاصی به تشیع اثناعشری داده است و این مفهوم، پیوسته ذهن فیلسوفان شیعه را علی‌الخصوص در دوره صفویه و مابعد آن در ایران، به خود مشغول داشته است. موضوع غیبت با تقیه (ریای مصلحت‌آمیز در عقیده به خصوص هنگام خطر) که از لحاظ اهمیت مشابه بود، جمع شد و به تمایل عدم دخالت در امور سیاسی شیعه امامیه راجع به قدرت دنیوی شدت بخشید.^۲

این سخن درباره اندیشه سیاسی شیعه که بیش‌تر با انزوا و تقیه سیاسی سروکار دارد، تفسیری ناروا از آموزه حکومت دینی در این مذهب است. هرچند مسئله نیابت و ولایت فقیه در منظومه معرفت سیاسی شیعه، اندیشه‌ای است که با حاکمان ظالم روزگار سر سازش و تسلیم ندارد، در ضعیف‌ترین شکل تحققش، نمونه برجسته‌ای از تأسیس «دولت در دولت» به شمار می‌رود. تأکید امامان شیعه بر پرسش از فقیهان در «مُهمّام امور»^۳ که برجسته‌ترین آنها، کارهای حکومتی مانند چگونگی تعامل با سلطان جائز، پرداخت مالیات به دستگاه جور و... شمرده می‌شود، نشان‌دهنده میل به ایجاد قدرتی است که خود بتواند در کارهای مهم و مسائل نوپدید (مستحدث) مانند پدیده غرب و تجدد، تصمیم‌گیری؛ بلکه تصمیم‌سازی کند. فقیهان بزرگ شیعه مانند ملا احمد نراقی در *عواید الایام*، میرفتاح حسینی مراغه‌ای در *العناوین*، شیخ انصاری در *المکاسب*، بحر العلوم در *بلغه الفقیه*، آقانجفی اصفهانی در *رساله فی ولایه الفقیه*، حضرت امام د ولایت فقیه و کتاب البیع و...

۱. برای اطلاع تفصیلی از این مسأله، ر.ک: عبدالکریم سروش و دیگران، *اندر باب اجتهاد*، ص ۶۵ - ۱۰۰.

۲. *دین و دولت در ایران*، ص ۶ - ۸.

۳. ر.ک: *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۹۹.



رساله‌های جدایی درباره نیابت و حکومت فقیه در عصر غیبت نوشته‌اند و هرچند بسیاری از دیگر فقیهان بزرگ شیعه مانند مفید در *المقنعه*، طوسی در *النهایه*، سیدمرتضی در *رسائل*، محقق حلی در *شرایع*، علامه حلی در *مختلف الشیعه*، شهید اول در *الدروس*، شهید ثانی در *المسالک*، محقق کرکی در *جامع المقاصد* و... رساله‌ای مستقل در این باب سامان نداده‌اند، در مباحث فقهی‌شان به این بحث اشارت کرده‌اند.

بنابراین، تفسیر مجاهدت عالمان شیعه در درازنای قرن‌ها برای تأسیس و تشکیل حکومت و دولت دینی^۱، به تقیه و انزوای سیاسی^۲، بی‌انصافی علمی و پی‌آمد جهل به تاریخ فقه و فقاہت شیعه^۳ است.

ج) حرکت در سطح نه در عمق

الگار در داوری پایانی و کلی خود درباره عالمان شیعه، آنان را در دست‌یابی به هدف‌های فوری سیاسی کام‌یاب می‌داند، اما می‌گوید:

مع هذا، هنگامی که جریان‌ات ویژه‌ای پیش می‌آمد که به تصمیم و شهادت بیش‌تری نیاز داشت، غالباً قدرت پیش‌بینی نتایج و حتی توجه به نتایج بعدی وجود نداشت.

وی روی‌دادهای مرتبط را با جنگ‌های ایران و روس که «به طرزی فاجعه‌بار با خفت نظامی و زیان ارضی ایران خاتمه یافت» و نیز قیام تنباکو را که به «پرداخت غرامت» سنگین ایران انجامید، مؤید دیدگاه خود برمی‌شمارد؛ نمونه‌هایی که نقش علما در آنها به‌سزا، بلکه بی‌مانند است^۴. نتیجه این رأی درباره غرب‌شناسی عالمان شیعه این است که موافقت‌ها و مخالفت‌های عالمان شیعه با نوگرایان و غرب‌گرایان، با توجه به هدف‌های

۱. برای آگاهی بیش‌تر از مبانی حکومت دینی، ر.ک: محمد سروش، *دین و دولت در اندیشه اسلامی*، ص ۷۰ - ۱۱۹، ۱۴۷ - ۲۴۴، ۳۶۳ - ۳۷۰؛ علی‌اکبر نوایی، *نظریه دولت دینی*، ص ۱۰۹ - ۲۰۱؛ حسین جوان آراسته، *مبانی حکومت اسلامی*، ص ۱۷۸ - ۲۳۱.

۲. برای آگاهی بیش‌تر از سیر حرکت اندیشه دینی برای رسیدن به حکومت، ر.ک: کتاب‌های آیت‌الله صفایی‌حائری به نام‌های *تقیه*، *انتظار* و *قیام*.

۳. بسیاری از دانسته‌های الگار درباره آموزه‌های فقهی شیعه، ناصواب است. برای نمونه، باطل بودن قیاس در فقه نه منطق، از مسلمات شیعه، به شمار می‌رود و وی از سر ناآگاهی چیزی را که در فقه اهل سنت به‌ویژه فرقه حنفی آن رایج است، به فقه شیعه نسبت می‌دهد و درباره روش قیاس و نسبت آن با فقه شیعه می‌نویسد: «قیاس در اجرای اجتهاد شیوه‌ای پذیرفتنی است». ر.ک: *دین و دولت در ایران*، ص ۱۲.

۴. *دین و دولت در ایران*، ص ۳۵۸.



زودگذر و فرودست و سطحی صورت می‌پذیرفت و اگر عالمان شیعه دوربین بودند، برای رسیدن به نتیجه‌های پایانی (غایی)، از رسیدن به برخی از اهداف نخستین و میانی چشم می‌پوشیدند و با افرادی مانند ملکم، سپه‌سالار، امین‌السلطان، تقی‌زاده و...؛ یعنی منادیان بزرگ غرب در عصر قاجار، بیش‌تر درمی‌ساختند. الگار هم‌چنین معتقد است که سطحی‌نگری عالمان دینی موجب بی‌توجهی‌شان به برنامه‌های سیاسی کشورهایمانند روسیه و انگلیس و بازیچه شدن آنان شد. وی از همین‌رو، «امتیاز تنباکو را ناشی از دسیسه روسیه در میان علما» می‌داند و این خود سبب می‌شود که انگلیسی‌ها نیز یاد بگیرند که از عالمان شیعه برای رسیدن به اهدافشان استفاده کنند. بنابراین، «هاردینگ با توجه به وسعت دامنه مخالفت روحانیان با امین‌السلطان، پیش‌نهاد کرد که ائتلاف تاکتیکی مشابهی با علما برقرار شود». او هم‌چنین، در نامه‌ای به نیوماچ^۱ مأمور سیاسی انگلیس در بغداد می‌نویسد:

پس از اظهار نگرانی از این‌که مبدا شاه و امین‌السلطان قرارداد دریافت وام بیش‌تر از روسیه را امضا کنند، پیش‌نهاد می‌دهد که باید علمای عتبات را علیه روابط اقتصادی ایران و روسیه تحریک کرد.

ای کاش ما یک مأمور مخفی در کربلا و نجف می‌داشتیم تا ناظر کارهای مجتهدان عمده باشد و از احساسات آنها و احساسی که نسبت به امور سیاسی ایران دارند به ما خبر دهد... من می‌دانم که روسیه اخیراً یک کنسول‌یار در کربلا به کار گمارده است... از آن پس میان علما و انگلیس نوعی وحدت منافع پدید آمد و انگلیس میل داشت که به این امر تأثیر عملی ببخشد. در تهران، هاردینگ کوشید تا شخصاً با علما تماس بگیرد، بارها علما را در سکونت‌گاه سفیر عثمانی ملاقات کرد و علما نیز در سفارت انگلیس به دیدار او شتافتند. هاردینگ از اهمیت سیاسی مجتهدان عتبات آگاه بود و بیش‌تر کوشش او متوجه آن بود که با آنان نوعی ارتباط هم‌کاری پدید آورد.^۲

د) استفاده از روش غیرعلمی تکفیر

الگار از حربه‌ای به نام تکفیر در دست عالمان شیعه نام می‌برد و می‌گوید آنان از این حربه در برابر دشمنانشان مانند اصلاح‌طلبان غرب‌گرا استفاده می‌کنند:

یکی دیگر از مظاهر قدرت علما تکفیر بود، که مخالف یا دشمن خود را کافر قلمداد می‌کردند. این سلاح را علمای اعلام در مباحثات علیه اخباریون و شیخیه به کار

1. Newmarch.

۲. ر.ک: دین و دولت در ایران، ص ۳۲۹ - ۳۳۰.



می بردند این سلاح بعدها در سده نوزدهم بار دیگر علیه اصلاح طلبان و نوآرانی چون فتح‌علی آخوندزاده و میرزا حسن رشدیه به کار رفت.^۱

این سخن نشان می‌دهد که عالمان دینی از دید الگار نه تنها خود نوگرا و اصلاح طلب نبوده‌اند، که نوگرایان را از سر مخالفت و ستیز با حربه تکفیر از پیش‌روی خود کنار می‌زده‌اند. بیش‌تر مستشرقان و روشن‌فکران غرب‌زده به پیروی از آنان، می‌کوشند که سخنانشان را با هجمه، هیاهو و تکرار بر کرسی بنشانند؛ به گونه‌ای که مخاطبان نتوانند در اصل مدعایشان شک کنند. باری، پرسش‌های زیر را درباره این ادعا می‌توان مطرح کرد:

آیا دلیل مخالفت و تکفیر کسانی مانند طالبوف، عبدالحسن کفری، آخوندزاده، تقی‌زاده، رشدیه و... همان نوگرایی و اصلاح‌طلبی آنان بوده است؟
چرا دیگر نوگرایان مانند امیرکبیر، سپه‌سالار، امین‌السلطان، ملکم، مجدالاسلام و... تکفیر نشده‌اند؟

با بررسی مصداقی زندگی‌نامه کسانی که علما آنان را تکفیر کرده‌اند، به روشنی می‌توان اثبات کرد که علما آنان را تنها پس از انکار مستقیم و آشکار یکی از ضروریات دین اسلام، تکفیر کرده‌اند. اگر عالمی دینی، در جامعه‌ای دینی بخواهد منحرفان را بشناساند، با چه زبان و اصطلاحی جز «انحراف»، «فساد مسلک»، «کفر» و... باید سخنش را ادا کند؟ آیا جز این است که باید بگوید فلان شخص از اسلام منحرف شده است؟
آیا روشن‌فکران برای بیرون راندن برخی از افراد از چارچوب روشن‌فکری، از مفاهیمی مانند «ارتجاع»، «ضد ترقی»، «متحجر» و... بهره نمی‌گیرند؟ آیا این واژه‌ها مترادف‌های روشن‌فکرانه تکفیر و تفسیح دینی نیستند؟!

ه) آموزش سنتی

الگار معتقد است که یکی از مهم‌ترین عللی ناتوانی علما در شناخت ماهیت غرب، درون‌مایه و سامانه آموزشی سنتی آنان به شمار می‌رود:

اشتغال‌های مذهبی سنتی آنها و دانش آنها که از راه طلبگی در مدارس قدیم کسب شده بود و اساس وظیفه کلی ایشان را تعیین می‌کرد، به سختی اجازه می‌داد تا مسائلی را که از رهگذر تماس کشور با غرب پدید آمده بود به دقت دریابند.^۱

۱. همان، ص ۲۸ - ۲۹.



البته الگار درباره رساله‌ها و کتاب‌های عالمان دوره قاجار مانند عبداللطیف شوشتری، آقا احمد کرمانشاهی، رستم الحکما، سلطان الواعظین، شیخ حسن کربلایی، شیخ حسن جابری اصفهانی و... درباره غرب یا رسائل فقهی - سیاسی آنان در عصر مشروطه مانند *مراد از مشروطیت* آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی، *کشف المراد من المشروطه و الاستبداد* محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، *حرمت مشروطه* شیخ فضل‌الله نوری، *تنبيه الامه علامه نایینی*، *مکالمات مقیم و مسافر* حاج آقا نورالله اصفهانی، *اللتالی المربوطه فی وجوب المشروطه* محمداسماعیل محلاتی غروی، *رساله انصافی* ملاعبدالرسول کاشانی، *احیاء المله حسین اهرمی* بوشهری و... درباره تبیین ماهیت مشروطه غربی، هیچ توضیحی نمی‌دهد. این آثار در سنجش با رسائل روشن‌فکران درباره ماهیت غرب، از دید کمی و کیفی فزون‌تر و بهتر است. اگر الگار درباره سیر حرکت تاریخی شیعه و تعامل ویژه آن با دستگاه خلافت و سلطنت درنگ می‌کرد و می‌کوشید که به چگونگی انجامیدن حرکت تاریخی شیعه به حاکمیت ولایت مطلقه فقیه در سنجش با خلافت و سلطنت پاسخ گوید، چنین دعوی نمی‌کرد:

چون علما تشکیلاتی منظم با سلسله مراتب روحانی نداشته‌اند، این امر از بازسازی مؤثر ساختمان سیاسی جلوگیری می‌کرده است... علما نسبت به سیاست‌های دولت یا مهر سکوت و رضا بر لب می‌زدند یا علم مخالفت برمی‌افراشتند و هیچ‌گونه تمایلی به تجدید اساس زندگی سیاسی دولت نشان نمی‌دادند؛ به همین جهت اصلاح طلبان متجدد، آنان را نادیده انگاشتند.^۱

(و) اندیشه ضد اصلاح‌گری و نوآوری

الگار، اندیشه دینی را ضد اصلاح و مخالف با هرگونه نوآوری می‌داند. بیش‌ترین سهم را در پیدایی این اندیشه الگار، روابط خاص علما با عباس میرزا دارد. وی به نقل از برخی از «سیاحان اروپایی آن روزگار» مانند یائوبرت^۲، وان کوتزیو، جیمز موریه^۳ و... می‌نویسد:

[اصلاح‌طلبان آن موقع] در اصلاح نظامی از موانع مذهبی سخن می‌گویند؛ [به همین علت است که] هنگامی که عباس میرزا در تبریز به آموختن فنون نظامی پرداخت، برای احتراز از جلب توجه علما، مخفیانه این کار را انجام می‌داد.^۴

۱. همان، ص ۳۵۹.

۲. همان، ص ۳۵۹.

3. Jaubert.

۴. نام کتاب وی، *ارمنستان و آسیای صغیر به قسطنطنیه* است. ر.ک: *سفری از راه ایران*.



الگار با توجه به نوشته‌های میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام و دفاع او از خودش^۲ و عباس میرزا، معتقد می‌شود که مهم‌ترین علت مخالفت علما با عباس میرزا این است که آنان گمان می‌کنند وی با اصلاحاتش «می‌خواهد پیش مسیحیان خودشیرینی کند، به همین جهت، آداب و رسوم مسیحیان را رواج می‌دهد و ما را مجبور به پوشیدن لباس آنها می‌کند»^۳. دروویل^۴ نیز می‌گوید:

مخالفتان عباس میرزا او را لایق ولایت‌عهدی نمی‌شمردند؛ زیرا او فرنگی شده است و چکمه فرنگی می‌پوشد.^۵

خود الگار تصریح می‌کند که «موارد به خصوص از اعتراضات علما نسبت به یونیفرم نمی‌توان یافت»، اما به هر روی معتقد است که «هر نوع کوشش در راه نوآوری به تقویت دولت منجر می‌شد و این تقویت به نوبه خود گسترش قلمرو امتیازات دولت بود، ناگزیر علما در برابر آن به مقاومت برمی‌خاستند»^۶. او درباره ترسیم و تبیین نسبت علما با امیرکبیر نیز به چنین نتایجی می‌رسد.^۷

نتیجه

موضوع محوری نظریه‌های پیش‌گفته، نگاه عالمان شیعه به غرب نیست و از این‌رو، این نگاه هرگز به صورت یک جریان در آنها وجود ندارد و جریان‌شناسی نگاه عالمان دینی را به پدیده غرب در آنها نمی‌توان یافت. البته جریان‌شناسی اندیشه‌ها به دلایل زیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار و حتی در فهمیدن آنها تأثیرگذار است:

۱. جایگاه تاریخی و سیر رو به کمال یا نقص اندیشه، با جریان‌شناسی آن بهتر دانسته می‌شود. برای نمونه، جریان‌شناسی اندیشه «ولایت فقیه»، زمینه را فراهم می‌آورد که تنها آخرین دلایل آن بررسی نشود، بلکه پی‌آمدهای عملی آن در بستر تاریخ نیز در نظر آید.

۱. عباس میرزا پاک‌روان، شاه‌زاده اصلاح‌طلب، ج ۱، ص ۷۸.

۲. یک روز نباشد که من گوشه‌نشین را / تهمت نه ز هر گوشه به صد امر فطیع است. ر.ک: منشآت، ص ۴۳۸.

۳. قائم‌مقام فراهانی، منشآت، ص ۱۹.

4. Drouville.

۵. عباس میرزا نیز علما را نیش زده و «در نامه خشم‌آلودی که در پایان دومین جنگ ایران و روس به قائم‌مقام می‌نویسد، علما را متهم می‌کند که نه آن علم و فضیلت داشتند که جواب پادری بنویسند». ر.ک: دین و دولت در ایران، ص ۱۴۷.

۶. دین و دولت در ایران، ص ۱۱۲ - ۱۱۴.

۷. ر.ک: همان، ص ۱۸۲ - ۱۹۳.



چنین نگرشی به اندیشه، وزن و ارزش واقعی آن را نمایان‌تر و موافقت و مخالفت را با آن از منطقی نیرومندتر برخوردار می‌سازد؛

۲. بررسی پیشینه هر اندیشه‌ای موجب می‌شود که گام و مرحله بعدی‌اش را بهتر بتوان پیش‌بینی و برایش برنامه‌ریزی کرد. بسیاری از اندیشه‌ورزان، هنگام رویارویی با چیزهای به ظاهر نوپدید (مستحدث)، تلاش می‌کنند که سرچشمه‌های تاریخی آنها را بیابند و با آگاهی از روی داده‌های بررسی‌شده پیشین، برای آنها نیز تصمیم عملی مناسبی بگیرند. برای نمونه، رویارویی با مردم، فقها و عالمان دینی، مقدسات، مؤلفه‌های فرهنگی ریشه‌دار و باسابقه ... یا رویارویی با استعمار خارجی، استبداد داخلی، عناصر بی‌ریشه و هویت و ...، درس‌های تاریخی مهمی به شمار می‌رود که جریان‌شناسی هر یک از آنها منشور و مرام‌نامه (مانیفیست) رفتارهای حال و آینده ماست؛

۳. فهمیدن نسبت تاریخی اندیشه با اندیشه‌محوری آن تاریخ، درجه اصالت و اعتبار آن اندیشه را معین می‌کند. این نگاه‌های کلان به اندیشه‌های تاریخی، باعث می‌شوند که حتی گزاره‌های جزئی آنها نیز آشکارتر گردند و بهتر فهمیده شوند؛

۴. جریان‌شناسی اندیشه برای تحلیل محتوایی آن، پژوهش‌گر را از افراط و تفریط می‌رهاند؛ افراط کسانی که برای فهمیدن متن، زمینه و پیرامونش را اصیل می‌دانند و تفریط کسانی که تنها به خود آن متن، بدون توجه به زمینه‌اش توجه می‌کنند. افسوس که تا کنون هیچ‌کس، درباره جریان‌شناسی غرب‌شناسی عالمان شیعه در تاریخ معاصر، پژوهشی عرضه نکرده است! دست کم یکی از مشکل‌های زیر در بسیاری از داوری‌های نویسندگان تاریخ معاصر درباره چگونگی ارتباط و تعامل علمای شیعه با غرب وجود دارد:

الف) جزئی و موردی بودن موضوع تحقیق. برای نمونه، تحقیق‌هایی که تنها به بررسی غرب‌شناسی یکی از علما پرداخته‌اند. نتیجه چنین تحقیق‌ها تنها می‌تواند انسان را به داوری درباره چگونگی غرب‌شناسی همان شخص رهنمون سازد. مقاله «زمان‌آگاهی و غرب‌شناسی شیخ فضل‌الله» را در کتاب *دیده‌بان بیدار*، نمونه‌ای با چنین روی کرد می‌توان شمرد؛

۱. ر.ک: علی ابوالحسنی (منذر)، *دیده‌بان بیدار*، ص ۲۷ - ۳۸.



ب) ناظر بودن موضوع تحقیق به شیوه تعامل علمای شیعه با بخشی از غرب مانند پدیده استعمار. چنین پژوهش‌هایی نیز نمی‌توانند محقق را به داوری درست درباره غرب‌شناسی علما رهنمون سازد؛ زیرا به نگرشی انتزاعی و جزیی درباره غرب می‌انجامند. تحقیق سلیم الحسنی در کتاب *دور علماء الشیعه فی مواجهه الاستعمار*^۱ در این دسته جای می‌گیرد؛

ج) ناظر بودن تحقیق به نگاه علمای برهه‌ای ویژه از تاریخ. دیدگاه فریدون آدمیت درباره غرب‌شناسی علمای شیعه، به‌ویژه در کتاب *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، از این دسته است. وی، در آن‌جا تنها به روی‌کرد علمای مقطعی تاریخی (پیش و پس از مشروطه) به غرب می‌پردازد و سپس، نتیجه تحقیقاتش را به کل تاریخ معاصر ایران تعمیم می‌دهد؛

د) می‌توان گونه‌ای از تحقیق و بررسی در این‌باره فرض کرد که هرچند تا کنون سامان نیافته است، تصویر و ترسیم آن به تبیین دیدگاه نویسندگان درباره این موضوع کمک می‌کند. ممکن است در این روش به چگونگی روی‌کرد علمای شیعه در تاریخ معاصر به همه ابعاد غرب، اشاره شود، اما نقطه‌عطف‌های آن؛ یعنی سیر تکامل یا تنزلش از دست بماند، بلکه در مقطع‌های خردتر تاریخی، تنها به شیوه رویارویی علمای شیعه با ابعاد مختلف غرب پرداخته شود و زنجیره تاریخی آن که مانند نخ تسبیح، همه دانه‌های نگاه‌های خرد را در کنار یک‌دیگر می‌گذارد و نسبت هر یک را با دیگری روشن می‌سازد و میراث نگاه پیشین را برای نگاه پسین مشخص می‌کند، از لابه‌لای روی‌دادهای گوناگون بیرون نیاید. هرچند چنین پژوهشی به مجموعه‌ای از روی‌کردهای متفاوت علمای شیعه به غرب، اشاره می‌کند، به جریان‌شناسی غرب‌شناسی علمای شیعه در تاریخ معاصر نمی‌پردازد.

نبود پژوهش‌های تاریخی با عنوان «غرب‌شناسی علمای شیعه در تاریخ معاصر» که گستره بحث آنها، تاریخ معاصر است و به همه ابعاد غرب ناظرند و خط سیر بحث‌هایشان پیوسته می‌ماند، ضرورت سامان‌دهی چنین تحقیق را اثبات می‌کند. روشن است که تاریخ‌نگاری معاصر برای اینکه بتواند از این پس در توده مردم اعتمادی پدید آورد، از دیدی متفاوت با نظرگاه روشن‌فکران که بیش از هم‌سو بودنش با کلیت تاریخ ایران، با

۱. ر.ک: سلیم الحسنی، *نقش علمای شیعه در رویارویی با استعمار*، ترجمه محمدباهر و صفاء‌الدین تبرآنیان.



اقتضائات غرب هم‌سوست، به مسائل تاریخ معاصر باید بنگرد و به نکته‌های زیر توجه کند:

۱. پایگاه فکری جریان روشن‌فکری، در حوزه معرفتی بیرون از کشور (غرب) است و به همین علت، ارزیابی‌های تاریخی این جریان بر پایه ملاک‌ها و کلیشه‌های غربی استوار می‌شود و در توضیح رفتارهای سیاسی عنصرهای ایرانی (عالمان دینی، توده مردم و رجال سیاسی) به‌ویژه در تحلیل‌های خاص درباره عالمان دینی مانند خیانت‌ورزی، تحجر و تصلب آنان و... که تنها به نوشته یا نوشته‌هایی از مستشرقان مستند است، از اعتبار لازم برخوردار نیست؛

۲. رفتارهای سیاسی عالمان دینی را تنها پس از آشنایی با «عالم روحانیت» می‌توان فهمید و ارزیابی کرد. بسیاری از تحلیل‌های روشن‌فکرانه درباره رفتارهای سیاسی عالمان دین، تنها به شیوه معرفت‌شناسانه پوزیتیویستی صورت گرفته است که بدون توجه به «ضرورت‌های درونی» و تنها بر پایه سنجش «علل و شرایط بیرونی» به قضاوت می‌نشینند. مؤلفه‌های مهم و محوری این عالم، درونی نه بیرونی است؛

۳. توده متدین، دین خود را از عالمان دینی می‌گیرد و از این‌رو، به دقت و ظرافت درباره آن باید داوری کرد و مهم‌تر از این، نام «علما» را پاس داشت. ناپاس‌داری نام «علما» در تاریخ‌نگاری جریان روشن‌فکری، باعث شده است که پاره‌ای از رفتارهای ناشایست و اندیشه‌های نادرست برخی از طلاب علوم دینی، به صورت غیرمنطقی تعمیم داده شود و دامن مراجع تقلید و مجتهدان آگاه را نیز بگیرد؛ کسانی که بیش‌ترشان از آن لغزش‌ها بر کنار و دورند؛

۴. مخدوش بودن تاریخ‌نگاری روشن‌فکری به‌ویژه بخش‌های مربوط به حضور اجتماعی جریان دینی در تاریخ معاصر ایران، ضرورت بازنگری را در تاریخ دینی معاصر و سپس بازنویسی آن را اثبات می‌کند. این کار میزان تأثیرگذاری جریان دینی را در تحول‌های سیاسی - اجتماعی تاریخ معاصر مانند شیوه رویارویی آن با پدیده غرب، به دست خواهد داد.

۱. برای آگاهی بیش‌تر از کاستی‌های معرفت‌شناسانه روش پوزیتیویسم، ر.ک: مقدمه مترجم در سایر آندرو، روش در علوم اجتماعی (روی‌کردی رئالیستی)، ترجمه عماد افروغ.



کتابنامه

۱. آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، پیام.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بی‌نا.
۳. ابوالحسنی (منذر)، علی (۱۳۸۰)، *دیده بان بیدار*، تهران، عبرت.
۴. تقوی، سید محمدناصر (۱۳۸۴)، *دوام اندیشه سیاسی در ایران*، قم، بوستان کتاب.
۵. جعفریان، رسول (۱۳۸۰)، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران*، چاپ چهارم، تهران، پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه.
۶. جوان آراسته، حسین (۱۳۸۲)، *مبانی حکومت اسلامی*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۷. حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن غرب*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
۸. الحسنی، سلیم (۱۳۷۸)، *نقش علمای شیعه در رویارویی با استعمار*، ترجمه محمد باهر، تهران، تاریخ معاصر.
۹. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، *درباره غرب*، تهران، هرمس.
۱۰. روا، الیویه (۱۳۷۸)، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، هدی.
۱۱. سایر، آندرو (۱۳۸۵)، *روش در علوم اجتماعی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهش‌گاه علوم انسانی.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)، *اندر باب اجتهاد؛ درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز*، تهران، طرح نو.
۱۳. سروش، محمد (۱۳۷۸)، *دین و دولت در اندیشه اسلامی*، تهران، بوستان کتاب.
۱۴. شریعتی، علی، *مجموعه آثار*.
۱۵. الگار، حامد (۱۳۵۶)، *دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار)*، تهران، توس.
۱۶. گروه نویسندگان (۱۳۸۳)، *درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

۱۷. نجفی، موسی (۱۳۷۶)، *بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت*، تهران، مرکز نشر دانش‌گاهی.
۱۸. نوایی، علی‌اکبر (۱۳۸۱)، *نظریه دولت دینی*، قم، معارف.





جنگ‌های ایران و عثمانی در عهد شاه محمد خدابنده صفوی

با تکیه بر تاریخ عثمان پاشا

رسول عربخانی*

چکیده

کشمکش‌های نظامی صفویه عثمانی که با انعقاد معاهده صلح آماسیه (۹۶۲ ق.ه) به گونه ناپایداری پایان یافته بود، در دوره محمد خدابنده از سر گرفته شد. عثمانی‌ها در این برهه لشکرهای فراوانی به نواحی قفقاز و آذربایجان روانه کردند و به‌رغم ایستادگی سپاه ایران در برابر آنان که گاه به شکستشان نیز می‌انجامید، در تصرف کوتاه‌مدت بخش‌هایی از قلمرو ایران توفیق یافتند. منابع عثمانی از این جنگ‌ها بسیار سخن گفته‌اند. برای نمونه، موضوع ویژه تاریخ عثمان پاشا، نبردهای همین دوره است. این نوشتار با تکیه بر این منبع و تطبیق اطلاعات آن با دیگر منابع ایرانی و عثمانی، شرحی انتقادی از این لشکرکشی‌ها عرضه و پی‌آمدهای آنها را تحلیل و ارزیابی می‌کند.

کلیدواژگان

صفویه، عثمانی، تاریخ عثمان پاشا، آماسیه، محمد خدابنده، آماسیه.

* دانش‌جوی دوره دکتری تاریخ دانش‌گاه «غازی» آنکارا و عضو هیئت علمی دانش‌گاه «پیام‌نور».

درآمد

جنگ‌های ایران و عثمانی که با انعقاد عهدنامه صلح آماسیه (۹۶۲ هـ/۱۵۵۵م)، به گونه ناپایداری پایان یافته بود با حرکت لشکر عثمانی به سوی شرق در اول محرم ۹۸۶ هـ / ۵ آوریل ۱۵۷۸ م، از سر گرفته شد. منابع ایرانی و عثمانی، علل و دلایل گوناگونی برای آغاز دوباره این جنگ‌ها آورده‌اند؛ اما آنچه در واقع بیش از هر چیز سلطان مراد سوم را به صدور فرمان آغاز جنگ واداشت، اوضاع نابسامان داخلی ایران بود. دولت صفوی پس از مرگ شاه طهماسب اول (۱۵ صفر ۹۸۴ هـ / ۱۴ می ۱۵۷۶م)، به بحران‌های داخلی برآمده از کشمکش بر سر جانشینی و به رقابت امیران با یکدیگر گرفتار شد که پی‌آمد آنها، ناتوانی قدرت مرکزی و هرج و مرج سیاسی بود. این بحران‌ها در دوره کوتاه سلطنت اسماعیل دوم (۲۷ جمادی الاول ۹۸۴ - ۱۳ رمضان ۹۸۵ هـ / ۲۳ اوت ۱۵۷۶م - ۲۴ نوامبر ۱۵۵۷م) و محمد خدابنده (ذی‌الحجه ۹۸۵ - ذی‌القعدة ۹۹۶ هـ / فوریه ۱۵۷۸ - اکتبر ۱۵۸۸م) همچنان وجود داشت.^۱

عثمانیان که در این برهه، از اوضاع سیاسی - نظامی خوبی برخوردار بودند، حوادث ایران را به دقت زیر نظر داشتند. دولت عثمانی در دوره سلطنت مراد سوم (۹۸۲ - ۱۰۰۳ هـ / ۱۵۷۴ - ۱۵۹۵ م) که با سلطنت شاه اسماعیل دوم و محمد خدابنده مصادف بود، قدرت برتر جبهه غرب به شمار می‌رفت. یمن در ۱۵۶۹، قبرس در ۱۵۷۱ و تونس در ۱۵۷۴ میلادی ضمیمه قلمرو دولت عثمانی شده بودند. لهستان نیز در سال‌های آغازین سلطنت مراد سوم (۱۵۷۵م) تابع عثمانی شد و نفوذ دولت عثمانی به کرانه‌های دریای بالتیک رسید. فاس نیز با شکست پرتغالیان در جنگ وادی السیل (۱۵۷۸م)، به خاک عثمانی پیوست. بنابراین، کمابیش همه کشورهای شمال آفریقا پس از فتح مصر، حبشه، لیبی، تونس، الجزایر، فاس و جنوب سودان، به حاکمیت عثمانی تن دادند.^۲ عثمانی‌ها که

۱. راجر سیوری، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، ص ۶۷ - ۶۹.

منابع عثمانی، علل بازآغازی این جنگ‌ها را دشمنی سنتی و عمیق عثمانی - صفویه، تحریکات شاه اسماعیل در داخل امپراطوری و مناطق سرحدی، استمداد اهالی سنی شیروان از دولت عثمانی برای رها شدن از دست صفویان، بحران‌های داخلی ایران و هدف‌های این لشکرکشی‌ها را تصرف برخی از جاهای استراتژیک، غارت و تخریب ناحیه‌های داخل قلمرو ایران و وادار ساختن ایران به انعقاد صلحی اجباری دانسته‌اند. رک:

Bekir kütükoğlu, Osmanlı- İran siyâsi Münâsebetleri (1578-1590), İstanbul Edebiyat fakultasi Matbaasi, İstanbul 1962, ss.7-29 .

2. M. Fahrettin, Kirizoğlu, Osmunlular'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451- 1590), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993, ss. 267-80





با عقد قرارداد صلح با امپراتوری اتریش در ۱۵۷۷م، تا اندازه‌ای از جبهه غرب آسوده خاطر شدند، با دیدن اوضاع آشفته ایران به توسعه مرزهای شرقی امپراطوری خود تصمیم گرفتند. بیگلربیگی وان در شوال ۹۸۵ هجری در گزارشی که به استانبول فرستاد، اوضاع بد ایران را گوش‌زد کرد و ضرورت لشکرکشی سریع را به ایران به آگاهی دولتس رساند.^۱ سلطان عثمانی با توجه به این اوضاع، به حرکت نخستین لشکر به سوی ایران (پایانه ۹۸۵ هـ / ۱۵۷۶م) فرمان داد و لشکرهای فراوانی در سال‌های بعد به مناطق گوناگون تحت حاکمیت ایران رفتند.

منابع عثمانی درباره حوادث ایام، به گونه‌ای درازدامن به این جنگ‌ها اشارت کرده‌اند. اگرچه دیدگاه این منابع بیش‌تر جانب‌دارانه و یک‌سویه است، آگاهی‌های فراوانی درباره روی دادهای جنگ‌ها و اوضاع سیاسی - اجتماعی زمانه خود به‌دست می‌دهند. تاریخ عثمان پاشا در این میان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این کتاب که به شرح جنگ‌های عثمان پاشا اوزدمیر اوغلی، یکی از سرداران اصلی لشکرکشی‌های عثمانی به ایران در عهد شاه محمد خدابنده می‌پردازد به دلایل زیر اهمیت دارد:

۱. پرداختن به جنگ‌های این دوره به طور ویژه؛
۲. نقل شدن گزارش‌های کتاب از کسی که خود در آن نبردها حاضر بوده و روی دادها را دیده است.

این اثر برای مطالعه تاریخ جنگ‌های ایران و عثمانی در عصر صفویه، منبعی سودمند به شمار می‌رود و اطلاعات فراوانی درباره سیاست‌های جنگی دولت عثمانی، چگونگی جنگ‌ها، پی‌آمدهای آنها و شیوه لشکرکشی‌ها و ویژگی‌های جغرافیایی مناطق و اوضاع سیاسی - اجتماعی شهرها و ناحیه‌ها در این کتاب وجود دارد.

تاریخ عثمان پاشا

عثمان پاشا اوزدمیر اوغلی، فرزند اوزدمیر پاشا داغستانی (فاتح صناعا)، یکی از مهم‌ترین افراد در لشکرکشی‌های عثمانی به ایران در عهد محمد خدابنده / سلطان مراد سوم است.

1. İbrahim Efendi Peçevi, Peçevi Tarihi, [تاریخ پجوی] Hazırlayan: Bekir Sitki Baykal, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1982, C.II, s.39;

احمد حسن بیگزاده، مورخ عصر سلطان مراد سوم در تاریخ خود، نویسنده این عریضه را خسروپاشا بیگلربیگی ارزروم می‌داند. رک:

Ahmed paşa Hasan Beyzâde, Hasan Beyzâde Tarihi [تاریخ حسن بیگزاده] Hazırlayan: şevki Nezihi Aykut, Türk Tarih kurumu, Ankara, 2004, C.II, ss.261-262



او پیش از اینکه به سرداری لشکر منصوب شود و به ایران برود، منصب بیلگریگی دیاربکر را بر عهده داشت.^۱ عثمان پاشا در نخستین لشکرکشی که برای فتح گرجستان و شیروان به فرماندهی مصطفی پاشا صورت گرفت، همراه فرمانده، در فتح تفلیس و ارس حضور داشت. او پس از اینکه مصطفی پاشا کار فتح را ناکرده رها کرد و به بازگشت تصمیم گرفت، با مرتبه وزارت، به نگاه‌بانی منطقه‌های فتح شده و دنبال کردن فتوحات در قفقاز گماشته شد. عثمان پاشا، مدتی در شماخی بود و سپس پایگاهش را به دربند منتقل کرد. او در دوره مأموریت خود (۹۸۶ - ۹۹۲ هـ)، به کمک لشکریان تاتارخان کریمه و نیز سپاهیان آمده از استانبول، توانست بخش‌های وسیعی را از ولایت شیروان و داغستان به قلمرو عثمانی بپیوندد.^۲ اوزدمیر اوغلی پس از بازگشت به استانبول (رجب ۹۲۳ هـ)، به التفات سلطان مراد سوم مفتخر شد و سلطان با اعطای خلع و هدایای فراوان او را پاس داشت و چند ماه بعد او را به مقام وزیراعظمی بر کشید.^۳

توفیق‌های عثمان پاشا در سفر قفقاز سبب شد که در ۹۹۳ هجری، دوباره، اما با عنوان فرمانده لشکری به فتح آذربایجان فرستاده شود. سپاه عثمانی در ۱۵ شعبان ۹۹۳ / ۱۲ آگوست ۱۵۸۵م، از استانبول به سوی تبریز حرکت کرد و در پایان رمضان همین سال فاتحانه به این شهر پای گذارد. عثمان پاشا پس از چند ماه توقف در تبریز، بر اثر بیماری ناگهانی و کوتاه مدت، در ششم ذی‌العقده ۹۹۳ هجری در ۹۵ سالگی درگذشت و بنا بر وصیتش در دیاربکر به خاک سپرده شد.^۴

مورخان بزرگ عثمانی، به دلیل تأثیرگذاری عثمان پاشا در فتوحات عثمانی، از او به نیکی یاد کرده و وی را ستوده‌اند. برای نمونه، سلانیکلی در تاریخ خود آورده است:

1. B. kütükoğlu, s.38; Tarihi Osman paşa, [تاریخ عثمان پاشا], Hazırlayan: Yunns Zeyrek, T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s.6

2. Peçevi, C.II,ss. 43-77;

اسکندر بیگ منشی، نویسنده تاریخ عالم‌آرای عباسی در شرح این لشکرکشی‌ها می‌گوید: «عثمان پاشا تمام ولایت شیروان و شکی را ضبط نموده، به معتمدان خود سپرد و روانه استنبول شد». رک: اسکندربیگ، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج ۱، ص ۴۷۴.

۳. منابع عثمانی به قدردانی سلطان مراد سوم از عثمان پاشا اشاره کرده و سخنان سلطان را در حق او نقل کرده‌اند. به گفته تاریخ پچوی سلطان با گفتن «صفا آوردی عثمان! آفرین عثمان! برخوردار باش در دو دنیا! رویت سفید باد!» مقام عثمان را پاس داشت. رک:

Peçevi, C.II, s.85; Müstafa Efendi Selânikî, Tarih-ı Selânikî, [تاریخ سلانیکلی], Hazırlayan: Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, C.I, s.149.

4. Selânikî, C.I, s.164.



بیلگریگی دیاربکر عثمان پاشا، فرزند اوزدمیراوغلی پاشا که در شجاعت و شهامت و جنگ آزمایی سام و نریمان و رستم و اسفندیار بود...^۱

البته تاریخ پچوی به نفرت ایرانیان از عثمان پاشا به دلیل شرکت او در قتل عام تبریز اشاره می کند و می گوید ایرانیان لقب «آدی یامان»؛ یعنی «بدنام» را به او داده بودند:

ایرانیان [اهالی تبریز] چون از مرگ عثمان پاشا آگاه شدند، [در خطاب به عثمانی ها]، با گفتن جمله سردار بدنامتان مرد و ... به سرور و شادی می پرداختند.^۲

تاریخ عثمان پاشا که بر پایه شخصیت او استوار است، جنگ های او را در جبهه قفقاز و آذربایجان شرح می دهد و سه گزارش درباره روی دادهای زیر در بردارد:

۱. جنگ های قفقاز و حوادث ۹۸۶ تا ۹۸۸ هجری؛ یعنی دو سال از شش سال حضور عثمان پاشا در شیروان.^۳ به گمان، نویسنده این گزارش تا ۹۸۸ هجری همراه لشکر بوده و با جدا شدنش از لشکر به دلیل اسیر شدنش در دست قزلباش به گفته خود او، شرح حوادث را با عبارت «تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب - تم» پایان داده است؛^۴

۲. حوادث شیروان. این گزارش که با عنوان «صورت مکتوب ارسالی عثمان پاشا از دمورقایی [در بند] به عیوض افندی» آمده، فشرده ای از حوادث شیروان را از زبان عثمان پاشا برای مقامی حکومتی به نام عیوض افندی شرح داده است. این گزارش چند صفحه ای، از عبارات مصنوع، مدیحه سرایانه و مزین به الفاظ دینی پر است و نویسنده در پایان از حضور عثمان پاشا در دربند (پایانه ۹۹۲ یا آستانه ۹۹۳ ه) خبر می دهد؛

۳. فتح تبریز. روی دادهای مربوط به این لشکرکشی از زمان حرکت سپاه (۱۵ شعبان ۹۹۳ ه / ۱۲ آگوست ۱۵۸۵ م) تا مرگ عثمان پاشا (۶ ذی القعدة ۹۹۳ ه / ۲۵ نوامبر ۱۵۸۵ م) در این گزارش گنجدیده است.

۱. همان، ج ۱، ص ۱۱۸. تاریخ پچوی درباره صفات اخلاقی عثمان پاشا می نویسد: «عثمان پاشا علی رغم تواضع و فروتنی که داشت، در میان خلق به شراب خواری معروف بود و پادشاه نیز از این موضوع آگاه بود». رک: Peçevi, C.II, s.85.

۲. همان، ج ۲، ص ۹۳.

مردم شیعه صفویه دوست تبریز به دلیل بی ارادتی به خلیفه (عثمان)، از آوردن نام او خودداری می کردند و عثمان پاشا را با لقب «بدنام» می خواندند.

۳. عثمان پاشا در نامه خود به عیوض افندی یادآوری می کند که صفویه را در شش سال گذشته، در ولایت شیروان قلع و قمع کرده است. رک:

Tarih-i Osman Paşa, s.75.

۴. همان، ص ۶۹.



نام و ویژگی‌های نویسنده یا نویسندگان این گزارش‌ها در دست نیست و تنها یک‌بار آن هم در پایان گزارش فتح تبریز، نام مؤلف به میان آمده و نویسنده در این رساله، خود را «رحیمی‌زاده چاووش درگاه عالی» خوانده است، اما نوشته شدن دو ساله دیگر بر دست همین نویسنده به‌درستی معلوم نیست. با توجه به سیاق یک‌سان و اسلوب همانند گزارش‌ها، دور نمی‌نماید که گزارش‌های اول و دوم نیز به قلم رحیمی‌زاده بوده باشد و شاید او نام خود را تنها در بخش آخر کتابش در پایان گزارش فتح تبریز آورده باشد.^۱

نویسنده در گزارش فتح شیروان، هدف از نوشتن رساله را «بیان احوال لشکرکشی شرق و جنگ‌های عثمان‌پاشا در شیروان و دربند به اختصار» اعلام می‌کند تا کسانی که در آینده خاطرات لشکرکشی‌های مراد سوم را به «دیار عجم» می‌خوانند، او (مؤلف تاریخ این جنگ‌ها) را نیز از دعای خود بی‌بهره نگذارند.^۲ درون‌مایه گزارش‌های او نشان می‌دهد که وی همراه اردو در همه سفرها حضور داشته و حوادث را به چشم خود دیده و حتی در جایی از رساله ادعا می‌کند که یک‌بار در اثنای همین جنگ‌ها به اسارت صفویان درآمده و مدتی در ایران در حبس بوده است.^۳ حادثه اسارت نویسنده در میانه حملات مشترک محمد گرای تاتار و عثمان‌پاشا به شیروان در پایانه ۹۸۷ هجری رخ داد. ادعای نویسنده با توجه به محتوای گزارش‌ها در این باره، درست می‌نماید؛ زیرا گزارش تا آن روز به وقایع جنگ‌های عثمان‌پاشا در شیروان می‌پردازد و پس از این حادثه ناگهان متوقف می‌شود و لشکرکشی سنان پاشا را به شیروان و بازگشت او را به استانبول شرح می‌دهد. گمان می‌رود که این چند صفحه پایانی در بازگشت او به استانبول پس از اسارت، به گزارش پیوسته باشد.

رحیمی‌زاده چاووش با توجه به درون‌مایه رساله فتح تبریز، در آن سفر بوده و همه این گزارش تنظیم شده را به ترتیب تاریخی از زبان نویسنده روایت شده است. تاریخ عثمان‌پاشا به استثنای نامه عثمان‌پاشا به عیوض افندی که نثری ادیبانه دارد، ساده و روان و عامه‌فهم است. نویسنده با آوردن تاریخ در همه جای گزارش‌ها و رعایت

۱ ابراهیم حریمی چاووش رحیمی‌زاده، در دوره سلطان مراد سوم در لشکرکشی‌های عثمانی به شرق همراه لشکر بوده و کتابی با عنوان *ظفرنامه سلطان مرادخان، گنجینه فتح گنجه* و نیز منظومه‌ای با عنوان «غنچه باغ مراد» نوشته است. رک:

Tarih-i Osman Paşa, s.11.

۲. همان، ص ۱۴-۱۵.

۳. همان، ص ۶۵.



ترتیب تاریخی روی داده‌ها، بر عینی بودن اثرش افزوده و با توصیف زنده و جان‌دار حوادث کوشیده است که خواننده را نیز در مشاهدات خود شریک کند، اما نکته مهم درباره این گزارش‌ها، ادبیات و بینش حاکم بر آنهاست. گرایش ضدشیعی و صفوی نویسنده که کمابیش در همه صفحات کتاب به چشم می‌خورد، سبب شده است که این اثر رنگ و بوی «جهادنامه» به خود بگیرد. نویسنده با آگاهی از این ویژگی در جایی از اثرش با عنوان «غزوات‌نامه» یاد می‌کند.^۱ تاریخ عثمان پاشا از دشنام‌ها و اتهام‌های دینی - عقیدتی به صفویه و قزلباشان پر است. لشکر عثمانی در این رساله‌ها، با عنوان «عسکر اسلام»، سلطان عثمانی «پادشاه غازی» و لشکر صفویه با عنوان «لشکر ملاحده»، «طوایف مردود المذاهب»، «گروه شیاطین» و سلطان محمد خدابنده با عنوان «شاه گمراه» و لقب «بدکار» و شاه اسماعیل با لقب «اسماعیل بد آیین» ذکر شده‌اند.^۲ عثمان پاشا در نامه‌ای که به عیوض افندی نوشته در شرح جنگ خود با امام قلی‌خان که به گفته‌ی او «رئیس ملحدان و زندیقان بی‌ایمان» بود، در تأیید کفر صفویه، آیه ۳۴ سوره فرقان را گواه آورده است.^۳ اگرچه به‌کارگیری چنین ادبیاتی در منابع تاریخی عثمانی و ایرانی این دوره به طور کامل رواج دارد و با توجه به فضای دینی - عقیدتی حاکم بر دو جامعه کمابیش طبیعی می‌نماید، تاریخ عثمان پاشا از این دید، از حد معمول فراتر می‌رود. نویسنده با انتخاب این سبک در پی آن بوده است که جنگ‌های عثمانی را مقدس و لشکرکشی عثمانی را به ایران «جهاد علیه کفار» و مشروع بنماید.

لشکرکشی‌های عثمانی به ایران

الف) لشکرکشی به قفقاز

لشکر عثمانی به فرمان‌دهی مصطفی پاشا، با گذر از شهرهای ازبیک، ینی‌شهر، آق شهر، در دو ماه به قونیه رسید و پس از اندک توفقی در آن‌جا، به سوی ارزروم رفت، در جمادی‌الثانی ۹۸۶ هجری؛ یعنی پس از چهار ماه به ارزروم رسید و نزدیک به یک ماه در آن‌جا ماند. ارزروم در اردوکشی‌های عثمانی به شرق از اهمیت خاصی برخوردار بود و مرکز

۱. همان، ص ۱۵.

۲. القاب و دشنام‌هایی از این دست، در بیش‌تر صفحات تکرار می‌شود. برای نمونه رک به صفحه‌های ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۹، ۳۷، ۴۱، ۵۴، ۶۵، ۷۰ و ۸۰.

۳. «الَّذِينَ يُحْسِرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ سَرُّ مَكَانًا وَأَصْلُ سَبِيلًا».



پایانی تجمع لشکر پیش از پیش‌روی به ایران شمرده می‌شد. امیران سراسر امپراطوری که به همراهی با لشکر موظف بودند، تا زمان رسیدن لشکر به ارزروم، خود را برای پیوستن به سپاه باید آماده می‌کردند. نویسنده تاریخ عثمان پاشا در این باره چنین می‌نویسد:

تا قبل از رسیدن به ارزروم، همه لشکر همراه ما نبود و لشکر را تنها غلامان وینی چری‌ها تشکیل می‌دادند ... افراد سپاه به تدریج از ولایات و نواحی مختلف می‌رسیدند به طوری که اندکی بعد بیگلربیگی‌ها، سنجاق بیگی‌ها، زعیم‌ها و فرماندهان دیگر که به پیوستن به لشکر مأمور شده بودند، گروه گروه، فوج فوج آمده، گرد هم جمع شدند ... تعداد سپاهیان به اندازه‌ای رسید که در میان چادرها و افراد حاضر در دشت ارزروم جای سوزن انداختن نبود...^۱.

توقف در ارزروم، زمینه‌ای برای آمادگی رزمی لشکر پیش از جنگ فراهم می‌آورد^۲ تا سپاهیان با پوشیدن لباس رزم و مجهز شدن به جنگ‌افزار و تشکیل صف‌های منظم، توان‌مندی‌های نظامی خود را به نمایش بگذارند:

در روز اول بیگلربیگی‌ها، سنجاق بیگی‌ها، سران لشکر به همراه سپاهیان خود، برای نمایاندن شهرت و اعتبار خود در حد توان، جامه‌ها به تن کرده و اسبابشان را با پوشش‌های مرصع مزین کرده بودند. تمام سپاه به آلات جنگ مزین شده و در دسته‌های جداگانه صف بسته بودند چندان که با دیدن آنها عقل زایل می‌شد...^۳.

هدف فرماندهان لشکر از برگزاری این آیین، افزون بر تقویت آمادگی روحی لشکر؛ چنان‌که مؤلف اثر نیز می‌گوید، بزرگ‌نمایی توان سپاه به جاسوسان احتمالی بود. عثمانیان به حضور جاسوسان حریف در نواحی سرحدی آگاه و امیدوار بودند با این ترفند (تاکتیک) قدرت لشکر را به دشمن بنمایند و رعب و وحشت در دل آنان اندازند^۴.

1. Tarih-i Osman Paşa, s.17.

تاریخ عثمان پاشا، شمار لشکر را ۱۵۰۰۰۰ نفر می‌داند. رک: Tarih-i Osman Paşa, s.19. *تاریخ عالم‌آرای عباسی* آن را صدهزار تن می‌آورد. اسکندر بیگ، ج ۱، ص ۳۵۸.

۲. به گفته مؤلف تاریخ عثمان پاشا، در این ایام «هر روز بعد از ظهر دلاوران سوار بر اسب شده، به سلحشوری می‌پرداختند. پهلوانان طراز اول برهنه گشته، داخل میدان می‌شدند و با یک‌دیگر زورآزمایی می‌کردند...». رک: Tarih-i Osman Paşa, s.17.

۳. همان، ص ۱۷.

۴. همان، ص ۱۸.

آیینی مانند این، باری دیگر در میانه ۹۸۸ هجری، در زمان حضور فرستادگان دولت صفوی برای مذاکره درباره عقد صلح نزد سنان پاشا به ارزروم برگزار شد. رک:





سپاه در جمادی الاول ۹۸۶ هجری، از قلعه‌ی ارزروم برخاست و به گرجستان رفت. نخستین بار سپاه عثمانی و صفوی در «چلدر» با یک‌دیگر رویاروی شدند. سپاه ایران در این جنگ به فرمان‌دهی محمدی تخماق‌خان و امام قلی‌خان، به عقبه سپاه عثمانی حمله کرد و سرانجام پیروز شد، اما با آمدن لشکر دیگر مصطفی پاشا، لشکر قزلباش به سختی شکست خورد. شمار فراوانی از لشکریان قزلباش در این جنگ کشته شدند و غنیمت‌های بسیاری به دست عثمانی‌ها افتاد.^۱ شمار لشکریان صفویه را در این نبرد چهل هزار نفر دانسته، اما بیش‌تر منابع عدد کم‌تری در این باره ذکر کرده‌اند.^۲

سپاه عثمانی در جمادی‌اولی و تنها چند روز پس از جنگ چلدر، به تفلیس پا گذارد. داودخان، حاکم صفوی تفلیس پیش از ورود این سپاه، شهر را ترک کرده بود از این‌رو، قلعه به آسانی تسلیم لشکریان عثمانی شد.^۳ سپاه در پایانه رجب ۹۸۶ هجری به شیروان رفت و به قصبه ارس رسید.^۴ اهالی سنی این شهر به استناد تاریخ عثمان پاشا، گروه گروه و گریه‌کنان به استقبال لشکر عثمانی شتافتند و بزرگان شیروان همراه با هدایا، به دیدار سردار عثمانی آمدند.^۵

Tarih-i Osman Paşa, s.68.

۱. همان، ص ۲۱-۳۲.

تاریخ عالم‌آرای عباسی، دلیل شکست سپاه قزلباش را از آن و کشته شدن شمار بسیاری را در آن رویارویی، فرودست پنداشتن سپاه عثمانی، نخوت و غرور و عناد و نفاق سرداران سپاه و سرانجام شمار فراوان سپاه عثمانی در سنجش با قزلباش‌ها می‌داند. رک: اسکندر بیگ، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. عالم‌آرای عباسی، شمار سپاه قزلباش را در این جنگ پانزده هزار نفر و تاریخ پچوی آن را سی هزار نفر می‌داند. این عدد در دفاتر مهمه، میان پانزده تا بیست هزار نفر ثبت شده است. رک: اسکندر بیگ، ج ۱، ص ۳۶؛

B. küttükoğlu, ss. 51-52.

3. Tarih-i Osman Paşa, ss.23-24; Peçevi, C.II, s.38.

اسکندر بیگ، ج ۱، ص ۳۶۱. مؤلف تاریخ عثمان پاشا، از مشاهدہ‌های خود در تفلیس چنین گزارش می‌دهد: اهالی این ولایت همه گرجی‌اند... قلعه تفلیس در یک دره واقع شده و ولایتی خوش آب و هواست. هفت هشت چشمه آب معدنی دارد و پیرامون شهر را باغ و بستان احاطه کرده است. نه‌ری بزرگ از وسط شهر می‌گذرد که نامش «کر» است و پلی بر روی آن ساخته شده. در زمان استیلای قزلباش بر این شهر، بازرگانانی که با بار ابریشم از شیروان به زکم می‌رفتند، هنگام گذشتن از این پل باج می‌پرداختند. رک:

Tarih-i Osman Paşa, S.24.

۴. نام این قصبه در منابع عثمانی «ارش» است. تاریخ عثمان پاشا در اهمیت ارس می‌نویسد: «بار ابریشم ولایت شیروان در ارش بسته می‌شود». رک:

Tarih-i Osman Paşa, s.28.

۵. روی داد استقبال اهالی سنی از فاتحان در تصرف شدن شماخی بر دست عثمان پاشا نیز تکرار شده است. به گفته عثمان پاشا، با ورود سپاه به شهر «اهالی سنی به استقبال آمده، بیرق‌ها برافراشته و پارچه‌هایی را در مسیر



مصطفی پاشا پس از استحکام ارس و کندن خندقی بر دور آن، به بازگشت به ارزروم تصمیم گرفت. این اثر، علت بازگشت زود هنگام مصطفی پاشا و نیمه‌تمام گذاشتن کار فتح شیروان را نگرانی او از غلبه ایرانیان بر ارزروم می‌داند. بنابراین، مصطفی پاشا بر این باور بود که با قشلاق کردنش در شیروان، سپاه صفویه ارزروم را خالی می‌یابد و به آن‌جا حمله می‌کند و او با توجه به سرمای زمستان و برف‌گیر شدن راه‌ها، بر نجات ارزروم قادر نخواهد شد.^۱ او پیش از بازگشت، چند تن را از بیگلربیگی‌ها و سرداران سپاه، مأمور نگاه‌بانی شیروان کرد، اما هیچ‌یک از آنان زیر بار این مسئولیت نرفتند. حتی برخی از آنان در پی رد این تکلیف، از مسئولیت‌های پیشینشان نیز استعفا کردند. سرانجام عثمان پاشا به شرط واگذاری منصب وزارت به او، این مسئولیت را پذیرفت و به ماندن در شیروان تصمیم گرفت. این کتاب علت انصراف امیران را از ماندن در شیروان، ترس آنان از حمله قزلباشان پس از بازگشت لشکر عثمانی می‌داند.^۲

تاریخ عثمان پاشا پس از این حادثه، به شرح جنگ‌های مشترک او و لشکریان تاتار با سپاه صفوی می‌پردازد. سلطان عثمانی با فرمانی به محمد گرای تاتار خان کریمه، خواسته بود که از راه چرکس و دشت قبچاق به شیروان برود و به سپاه عثمانی در برابر صفویان یاری رساند.^۳ رسیدن عادل گرای برادر و فرستاده محمد گرای، در میانه جنگ عثمان پاشا با ارس خان، فرمانده سپاه صفوی در شماخی، عثمان پاشا را نجات داد و باعث غافل‌گیر شدن سپاه ایران و شکست آن شد؛ زیرا عثمان در آستانه شکست بود. فردای روز پیروزی با قتل اسیران قزلباش، از سرهای بریده آنان و قزلباشانی که در جنگ کشته شده بودند، در جایی از شهر شماخی که به «میدان» معروف بود، دو برج «کله‌مناره» ساخته شد: «این برج‌های

حرکت اسب سردار پهن کردند». گفتنی است که منابع عثمانی یکی از هدف‌های لشکرکشی را به شیروان، پاسخ گفتن به درخواست‌های مکرر اهالی سنی این منطقه برای رهاندن آنان از سلطه صفویان می‌دانند. تاریخ عالم‌آرای عباسی نیز از بازگشت برخی از اهالی شیروان به استانبول و استمداد از پادشاه عثمانی سخن به میان می‌آورد. ر.ک:

Tarih-i Osman Paşa, s.28, 31; B. küttükoğlu, s.27.

اسکندر بیگ، ج ۱، ص ۳۵۷.

1. Tarih-i Osman Paşa, s.29.

۲. محمد پاشا بیگلربیگی حلب، درویش پاشا بیگلربیگی دیار بکر و بهرام پاشا بیگلربیگی ارزروم، این تکلیف را نپذیرفتند. ر.ک:

Tarih-i Osman Paşa, s.30.

۳. همان، ص ۳۶-۶۳.



شبیبه مناره، آنقدر عجیب و غریب بودند که عقل بینندگان را زایل می‌کرد^۱. نویسنده می‌افزاید که اهالی شماخی نیز در غارت لشکر قزلباش با تاتارها و سپاه عثمان پاشا شریک شدند و از اسباب و ارزاق آنها غنی گشتند^۲.

صفویه پس از این شکست، به پس گرفتن بخش‌های بسیاری از ولایت شیروان پرداخت. شاهزاده حمزه میرزا همراه امیرخان میرزا سلمان، پره‌خان، محمدخان ترکمان، شاهرخ‌خان، امام قلی‌خان قاجار و خلیفه انصار از رود کُر گذشت و پس از شکست دادن قیاس پاشا، گماشته مصطفی پاشا بر ارس و کشتن او، شهر را به آتش کشید^۳. سپاه صفوی آن‌گاه به سوی عثمان پاشا در شماخی رفت. تاریخ عثمان پاشا گزارش عادل‌گرامی از این جنگ می‌آورد که با غلبه قطعی سپاه ایران پایان یافت. یاری لشکر عظیم عادل‌گرامی تاتار نیز مؤثر نبود و صفویان این لشکر را تار و مار کردند و عادل‌گرامی به اسیری گرفتند. عثمان پاشا در فرصتی که به دنبال جنگ ایرانیان با سپاه تاتار به دست آورد، شماخی را به سوی دربند ترک کرد. مؤلف درباره علت حرکت عثمان پاشا به دربند چنین می‌نویسد:

... پس از مشورت، تصمیم بر این شد که از آن‌جا که شهر شماخی دشتی بی‌دفاع و فاقد قلعه است و با درنظر گرفتن کثرت تعداد قزلباش‌ها، به قلعه دربند که بسی مستحکم است روانه شده، در آنجا مستقر شوند^۴.

۱. همان، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۳۹-۴۰.

۴. همان، ص ۴۵. اسکندر بیگ منشی، علت رفتن عثمان پاشا را به دربند در جمله‌های زیر بازمی‌گوید: عثمان پاشا چون پس از شکست تاتار و گرفتاری عادل‌گرامی مطلع گردید از مدد و کمک مأیوس شده، چاره‌ای جز فرار نیافته، قلعه شماخی را انداخته به جانب دربند رفت.

تاریخ سلانیکلی علت رفتن عثمان پاشا را به دربند، دوران‌دیشی و حسن تدبیر او و به انگیزه حفظ جان سپاهیان و تجهیزات از حملات صفویان می‌داند، اما تاریخ پچوی نظری متفاوت با آن دارد و می‌گوید مصطفی پاشا در هنگام بازگشت به ارزروم، عثمان پاشا را در منصب والی‌گری شیروان به مرکزیت دربند گماشت و عثمان پاشا نیز برای استقرار در پایتخت ولایت خود به دربند رفت. بنابراین، از نقش قزلباش‌ها در وادار ساختن عثمان پاشا به مهاجرت سخنی به میان نمی‌آورد. به گمان، سخن عثمان پاشا درست‌تر باشد؛ زیرا او خود از نزدیک آن حوادث را دیده است و *عالم‌آرای عباسی* نیز سخنش را تأیید می‌کند. برای آگاهی بیشتر در این‌باره، ر.ک: اسکندر بیگ، ج ۱، ص ۳۶۷ و

Selāniki, C.I, s. 125; Peçevi, C.II, s.44.

حسن بی‌زاده، شمار سپاه عثمان پاشا را هنگام رفتن به دربند، هشت‌هزار نفر می‌داند. ر.ک:





داستان این سفر اجباری و طاقت فرسا در شرحی زنده تصویر شده است.^۱ مؤلف پس از شرح سفر دربند، به توصیف جغرافیای دربند و ویژگی‌های اقوام ساکن در آن می‌پردازد و چگونگی بناهای تاریخی و زیارت‌گاه‌های دربند را در این بخش از تاریخ خود شرح می‌دهد و از حضور اقوام شافعی، شیعی (محبان قزلباش) و کفار ساکن در این مناطق و چگونگی روابط آنان با سپاه عثمان پاشا سخن به میان می‌آورد.^۲

چنان که از مطالب کتاب بر می‌آید، وضع روحی لشکر در روزهای آغازین ورود به دربند، مناسب نبوده است. شکست‌های پی در پی این سپاه نه چندان بزرگ پیش از حرکت به دربند و سختی‌های سفر، از توان نظامی آن بسیار کاست. از سوی دیگر، لشکریان به خوبی آگاه بودند که در برابر حمله صفویان نمی‌توانند بایستند. اوضاع نابسامان روحی سپاه در این روزها با جمله‌های زیر وصف شده است:

... هر روز به امید رسیدن لشکر از روم چشم به راه بودیم. در اثنای این انتظار، غالب روزها را با صوم و صلات و زهد و طاعات سپری می‌کردیم، شکر خدا کرده و به پریشان حالی و ملال روزگار می‌گذرانیدیم ... موسم پاییز رسید، از آمدن سپاه روم ناامید شدیم ...^۳

مصطفی پاشا که با حرکت دادن لشکر از ارزروم به قارص این امید را در دل سپاهیان عثمان پاشا ایجاد کرده بود، پس از بازسازی قلعه قارص از سفر به شیروان منصرف شد و به ارزروم بازگشت. هدف این لشکر بنابر گزارش منابع عثمانی، در آغاز پیوستن به لشکر محمد گرای خان تاتار بود که به فرمان پادشاه عثمانی و خون‌خواهی برادرش عادل گرای خان بدان جا می‌آمد و هدف دیگر، بیرون راندن صفویان از شیروان به شمار می‌رفت.^۴

Hasan Beyzâde, C.II, s. 271.

۱. بر پایه این روایت، سپاه در این سفر که سراسر آن با خوف حمله لشکر صفویان همراه بود، به سرما و یخبندان شدیدی گرفتار شد؛ چنان که برخی از افراد، سوار بر اسب یخ زدند و مردند و انگشتان دست و پای گروهی از آنان قطع شد. ر.ک:

Tarih-i Osman Paşa, ss.45-48.

۲. همان، ص ۴۹-۵۵.

۳. همان، ص ۶۲.

۴. به استناد تاریخ حسن بیگزاده، سلطان عثمانی، مصطفی پاشا را به استانبول احضار و او را به سبب قصور و کوتاهی در اجرای مأموریتش، از فرمان‌دهی لشکری برکنار کرد و سنان پاشا را در جای وی نشانند. برخی از محققان نیز دلیل اصلی عزل مصطفی پاشا را مرگ محمد پاشا صوقللو، وزیر اعظم به دنبال آن تحریکات سنان پاشا می‌دانند. محمدپاشا، اصلی‌ترین حامی وی به شمار می‌رفت. ر.ک:





لشکر چهل هزار نفری محمدگرای خان در پایانه شعبان ۹۸۶ هجری به دربند آمد و سپاهیان عثمان پاشا را از نگرانی در آورد.^۱ سپاه مشترک محمد گرای و عثمان پاشا پس از شکست نیروهای صفویه به فرمان‌دهی محمد خلیفه ذوالقدر و قتل وی، به غارت شهرهای شیروان و قراباغ پرداخت. مؤلف تاریخ عثمان پاشا، در میانه این جنگ‌ها به اسیری صفویان در آمد.^۲

صفحات پایانی این گزارش به لشکرکشی سنان پاشا می‌پردازد که با هدف باز پس‌گیری برخی از نواحی شیروان، تقویت نیروهای عثمان پاشا و سرانجام پیش‌روی به تبریز صورت گرفت. سپاه عثمانی این بار نیز پس از ورود به گرجستان در آستانه جمادی‌الآخر ۹۸۸ هجری و رساندن آذوقه و تجهیزات به قلعه تفلیس، به ارزروم بازگشت. سفیرانی در این هنگام از سوی صفویان برای مذاکرات صلح نزد سنان پاشا آمدند و با مطرح شدن موضوع صلح، لشکر روم به استانبول بازگشت.^۳ گزارش لشکرکشی گرجستان و شیروان در این جا به پایان می‌رسد. عثمان پاشا پس از این تاریخ، چهار سال دیگر نیز در دربند مأموریتش را دنبال کرد. دوباره لشکری از استانبول به فرمان‌دهی فرهاد پاشا در ۹۹۱ هجری روانه گرجستان شد و با تصرف شهرهایی مانند ایروان، لوری و گوری به استانبول بازگشت.^۴

ب) لشکرکشی به آذربایجان

شرح لشکرکشی به تبریز، با رسیدن لشکر روم به ارزروم آغاز می‌شود. سپاه به فرمان‌دهی عثمان پاشا اوزدمیر اوغلی در پانزدهم شعبان ۹۹۳ هجری و دوازدهم آگوست

Hasan Beyzāde, C.II, ss. 273-4; B. kütükoğlu, s.104; Peçevi, C.II, ss.55-56; Tarih-i Osman Paşa, ss.62.

۱. به گزارش تاریخ عثمان پاشا با رسیدن عادل‌گرای و نیروهایش، افراد سپاه عثمان پاشا از شدت شوق گریه می‌کردند. برخی از آنان فریاد شادی سر می‌داندند و توپ و تفنگ شلیک می‌کردند. «گویا مردگانی بودند که زنده شده‌اند...». رک:

Tarih-i Osman Paşa, S.63.

۲. همان، ص ۶۵-۶۶. *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، علت شکست سپاه صفویه را در این جنگ، فزونی لشکر رقیب ذکر می‌کند. رک: *اسکندر بیگ*، ج ۱، ص ۳۹۰ و

Tarih-i Osman Paşa, ss. 68-69. ۳

سنان پاشا پس از رسیدن به استانبول به دلیل بی‌کفایتی در مذاکرات صلح، عزل و تبعید شد. *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، علت عزل او توطئه عثمان پاشا می‌داند. رک: *اسکندر بیگ*، ج ۱، ص ۴۰۷. هم‌چنین رک:

Peçevi, C.II, s.68; B. kütükoğlu, ss.110-114.

۴. *اسکندر بیگ*، ج ۱، ص ۴۵۱ و

Hasan Beyzāde, C.II, ss. 305, 309-310; Peçevi, C.II, s.80.



۱۵۸۵ میلادی، به دشت ارزروم رسید و پس از لختی توقف به تبریز رفت و در دوازدهم رمضان ۹۹۳ هجری، به «منزل مبارک صحرای چالدران رسید»^۱. لشکر عثمانی پس از عبور از خوی در هجدهم رمضان ۹۹۳ هجری، به مرند وارد شد.^۲ حاکم این شهر، پیاده اوغلو ابراهیم خان، بنابر تاریخ عثمان پاشا پیش از آمدن لشکر عثمانی، شهر را ویران کرد و همراه سپاه و رعایای خود گریخت مؤلف می‌گوید: «شهر را چنان ویران کرده بودند که گویی صد سال ویرانه بوده و به لانه شوم بوم بدل شده بود...»^۳.

شماری از امیران و سرداران دو طرف، در جنگ‌های پراکنده سپاه قزلباش و عثمانی در حوالی صوفیان، کشته شدند و عثمانی‌ها دیوان بیگی، شاهزاده حمزه میرزا (حاکم قراباغ) را کشتند.^۴ تبریز در ۲۹ رمضان ۹۹۳ هجری / ۲۳ اکتبر ۱۵۸۵ میلادی، در غیاب قزلباشان تسلیم عثمان پاشا شد:

رعایا و برایای تبریز از سوی خود معتمدانی را با مصحف شریف نزد سردار فرستاده، امان خواستند؛ با اینحال لشکریان پس از ورود به شهر از قتل و غارت دریغ نکرده، تبریز را چنان غارتی کردند که صد مرتبه از غارت سیواس به‌دست تیمور بدتر بود.^۵

تاریخ عثمان پاشا مدعی است که لشکریان از سردار خود برای غارت شهر دستوری نگرفته بودند و عثمان پاشا در جلوگیری از غارت بسیار کوشید و حتی شماری از غارت‌گران را نیز مجازات کرد، اما تنها چند ماه پس از آن، غارت و قتل عام دیگری با وسعت و شدتی بیش‌تر رخ داد. بیش‌تر مورخان ایرانی و عثمانی که به شرح حوادث این جنگ‌ها

1. Tarih-i Osman Paşa, s. 77.

۲. مؤلف از مرند با عنوان «یکی از خرابه‌های بی‌دین ملعون» یاد می‌کند و مرادش از بی‌دین ملعون، شاه محمد خدابنده صفوی است. ر.ک:

Tarih-i Osman Paşa, s. 78.

۳. همان، ص ۷۹.

۴. مؤلف تاریخ عثمان پاشا، دلیل نکشتن دیوان بیگی را استفاده از اطلاعات او درباره وضع سپاه محمد خدابنده ذکر می‌کند. او را پس از تخلیه کردن اطلاعاتش کشتند. ر.ک:

Tarih-i Osman Paşa, s. 79.

۵. همان، ص ۸۰-۸۱.

۶. همان، ص ۸۰. اسکندر بیگ منشی می‌نویسد که مردم تبریز امان عثمان پاشا را در آغاز ورود به شهر جدید نگرفته بودند و می‌دانستند که «رومیه کینه اهل تبریز دارند و به جهت مغایرت مذهب با ایشان نمی‌آمینند...». ر.ک: اسکندر بیگ، ج ۱، ص ۴۷۸.



پرداخته‌اند، به این قتل عام هولناک نیز اشاره کرده‌اند. این حادثه پس از حمله شدید و پر تلفات سپاه صفوی در نوزدهم شوال ۹۹۳ هجری رخ داد و شمار فراوانی از زنان و مردان تبریزی در آن به تیغ عرضه شدند.^۱ مؤلف تاریخ عثمان پاشا این بار نیز سردار را تبرئه کرده، و مسئولیت این قتل عام را بر گردن سپاهیان انداخته و حتی بیماری و مرگ سردار را که اندکی بعد از این حادثه رخ داد، پی‌آمد درد و نگرانی برآمده از این قتل عام خوانده است. برخی از منابع در این باره نظرهای گوناگونی دارند.^۲

خلعت‌ها در روز پس از تصرف شهر (پنجشنبه، یکم شوال ۹۹۳ هـ)، که با عید فطر مصادف بود، بر تن امیران و سرداران پوشانده و نماز عید برپا شد. «خطبه جلیل خاقانی» در «خاک پاک تبریز» در این روز ادا شد و تبریز به جرگه «ممالک محروسه خاقانی» درآمد. مؤلف با توصیف برگزاری با شکوه نماز جمعه با حضور همه لشکریان در مسجد جامع اوزون حسن، تعلق و تعصب دینی خود را آشکار می‌کند و از فتح تبریز از منظر تجدید حاکمیت اسلام سنی در این سرزمین سخن می‌گوید:

صد سال می‌شد که در مسجد جامع اوزون حسن حمد خدا و نعت مصطفی علیه‌السلام نشده بود. حاشا! در محلی که به اصحاب گزین اهانت می‌شد، خطبه خاقانی خوانده شد. رعایا و برابا خصوصاً عسکر موحدین با هزار زار ادای صلات جمعه نمودند...^۳

مدرسه جهان شاه تبریز، به همین دلیل و برای استوار ساختن و رواج دادن باورهای مذهبی فاتحان و به درخواست تذکره‌چی قاضی عسکر آنا تولی درباره تشکیل مدرسه‌ای دینی منطبق با معیارهای مذهب اهل سنت بازگشایی شد و سردار عثمانی منابع گوناگونی برای مخارج و مصارف آن تعیین کرد و مدرسه به نام او درآمد.^۴

1. Tarih-i Osman Paşa, s.88; Peçevi.C.II, ss.90-91; Selānikî, 1. C.I, ss. 162-3.

تاریخ پچوی می‌نویسد این قتل عام به خون‌خواهی چند تن از سپاهیان عثمانی به دست مردم تبریز و به دستور عثمان پاشا صورت گرفت، اما سردار مدتی بعد، از کرده‌اش پشیمان شد و دستور امان داد. *عالم‌آرای عباسی*، نظری کمابیش همانند با پچوی دارد. بنابر سخن *عالم‌آرا*، حکم قتل عام تبریز را عثمان پاشا صادر کرد و دلیل آن، غارت اموال سپاهیان عثمانی و کشته شدن چند تن از آنان بر دست «اجامره و اوباش تبریز» بود تا «اینکه جمعی از مردم خیراندیش خداآگاه آن طایفه که نزد عثمان پاشا راه سخن داشتند... او را از اقدام این امر شنیع بازداشتند». ر.ک: *اسکندر بیگ*، ج ۱، ص ۴۸۰ و

Peçevi.C.II, s.91; B. küttükoğlu, s.156.

۳. همان، ص ۸۲-۸۳.

۴. همان، ص ۸۴.



مؤلف در لابلای شرح حوادث، اطلاعات فراوانی از شهر «تبریز خوب منزل» به دست می‌دهد. او تبریز را معموره‌ای بی‌مثال با شصت‌هزار خانه می‌خواند.^۱ دیدن شکوه و زیبایی‌های بناهای آن مانند سرای هشت بهشت، مسجد جامع اوزون حسن و شنب‌غازان، او را به وجد آورده بود. وی درباره شنب‌غازان می‌نویسد:

قبه‌ای بلندمرتبه است که افلاک به کمر آن نمی‌رسد و به بیان و تقریر نمی‌آید. هرچند بر روی زمین نظیری برای ایاصوفیا نمی‌توان یافت، اما باید اعتراف کرد که برخی از ویژگی‌های تحسین برانگیز این بنا صد مرتبه بیشتر از ایاصوفیاست...^۲

گزارش فتح تبریز با شرح ساخت قلعه تبریز و جنگ صفویان و سپاه عثمانی پیرامون شنب‌غازان پیش می‌رود. عثمان‌پاشا در همه این مدت در بستر بیماری بود و با مرگ او در ششم ذی‌القعده ۹۹۳ هجری، این گزارش نیز به پایان می‌رسد.

تبریز پس از این تاریخ، به مدت بیست سال در تصرف نیروهای عثمانی ماند و تلاش صفویان برای بازپس‌گیری آن با شکست روبه‌رو شد. تا اینکه شاه عباس اول در ۱۰۱۲ هجری (۱۶۰۳م)، با شکست نیروهای عثمانی به حاکمیت آنها بر این شهر پایان داد و آن را به قلمرو ایران بازگرداند.^۳

نتیجه

تاریخ لشکرکشی‌های عثمانی به ایران در عصر محمد خدابنده، نشان می‌دهد که این لشکرکشی‌ها پی‌آمدهای فراوانی برای عثمانی‌ها نداشت؛ یعنی اگرچه این لشکرکشی‌ها در کوتاه مدت پیروزی‌هایی نصیب دولت عثمانی کرد، در بلندمدت نتایج پایداری برای آنان در بر نداشت. حرکت سپاهیان انبوه در مسیری طولانی و سخت، هزینه‌های سنگینی بر دوش امپراطوری می‌گذاشت. دولت عثمانی به‌رغم صرف این هزینه‌ها و دادن تلفات بی‌شمار نتوانست حاکمیت پایداری در بخش قفقاز برقرار سازد و قفقاز در زمان ولایت عثمان‌پاشا، به صحنه جدال و کشمکش‌های ایران و عثمانی بدل شد. افزون بر ویژگی‌های اقلیمی این منطقه و پراکندگی جغرافیای سیاسی آن، آنچه موجب می‌شد که لشکرکشی‌های عثمانی به این ناحیه به سرانجام نرسد، رقابت وزیران و امیران دولت

۱. همان، ص ۸۰-۸۴.

۲. همان، ص ۸۳-۸۴.

۳. راجر سیوری، همان، ص ۸۴.



عثمانی بود که رهبری جنگ را نیز بر عهده داشتند. پی آمد مهم این رقابت‌ها، عزل و نصب پی‌درپی فرماندهان لشکر در میانه جنگ‌ها و فتوحات بود که از پی‌گیری سیاست پایدار جنگی جلوگیری می‌کرد. بازگشت زود هنگام مصطفی پاشا از گرجستان به ارزروم و احضار او به استانبول در ۹۸۸ هجری و رقابت‌های سنان پاشا با عثمان پاشا و مصطفی‌الله پاشا در ۹۹۱ هجری که موجب عزل وی شد، نمونه‌هایی از این عزل‌هایند.

محمد پاشا صوقللو، وزیر اعظم مقتدر عثمانی با درایت خود، پیش از لشکرکشی به شرق، از ناسودمندی آن آگاه بود و بسیار کوشید که دولت را از دست زدن به این کار بازدارد، اما اصرار برخی از امیران و نزدیکان پادشاه تلاش او را بی‌نتیجه ساخت. مخارج سنگین چنین لشکرکشی‌هایی که از مالیات تأمین می‌شد، از نظر محمد پاشا بار سنگینی بر دوش رعیت می‌گذارد و باعث پریشان‌حالی آنان می‌شد و مردم ایران حتی در صورت فتح شدن سرزمینشان نیز حاکمیت عثمانی را نمی‌پذیرفتند.^۱ مردم شیعه‌مذهب پیرو صفویه آذربایجان که به روایت *تاریخ عالم‌آرای عباسی* «به تشیع فطری و ولای خاندان قدس‌نشان صفویه موصوف» اند، حاکمیت دولت سنی‌مذهب عثمانی را نمی‌توانستند بپذیرند.^۲ از این‌رو، مخالفت خود را با حاکمیت فاتحان در فرصت‌های مختلف ابراز می‌کردند، چنان‌که به گفته منابع، حمایت شهرنشینان از سپاه صفویه و قتل سپاهیان عثمانی، مسبب قتل عام روزهای نخستین بود و استقبال مردم تبریز از شاه عباس اول و در پی آن قتل عام سپاهیان عثمانی مقیم تبریز، مؤید دیگر این دعوی است.^۳

۱. Peçevi, C.II, s.33; Hasan Beyzāde, C.II, s. 261.

۲. اسکندر بیگ‌منشی می‌نویسد پس از فتح تبریز، مردم شهر اموال و اسباب خود را در زیرزمین‌ها و خان‌ها و چاه‌ها مخفی ساخته، دست اهل و عیال را گرفته، شب هنگام از شهر می‌گریختند. رک: *اسکندر بیگ*، ج ۱، ص ۴۷۶ - ۴۷۷.

۳. اسکندر بیگ، ج ۱، ص ۴۸۰؛ راجر سیوری، ص ۸۳ و

Peçevi, C.II, s.91; Selānikī, c.I, s. 162.

کتابنامه

۱. اسکندر بیگ (۱۳۷۷)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب.
۲. سیوری، راجر (۱۳۸۰)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ نهم، تهران، نشر مرکز، تهران.
3. Hasan Beyzāde, Ahmed paşa; *Hasan Beyzāde Tarihi* [تاریخ حسن بیگ] hazırlayan: şevki Nezihi Aykut, Türk Tarih kurumu, C.III, Ankara 2004.
4. Kirizoğlu, M. Fahrettin; *Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni fethi (1451-1590)*, Türk tarih kurumu, Ankara 1993.
5. Kütükoğlu, Bekir; *Osmanlı-iran siyāsi Münāsebetleri (1578-1590)*, Istanbul Edebiyat fakultasi Matbaasi, Istanbul, 1962.
6. Peçevi, İbrahim Efendi; *Peçevi Tarihi* [تاریخ پچوی] hazırlayan: Bekir sitki Baykal, Kültür ve Turizm Bakanlığı, C.II, Ankara 1982.
7. Selāniki, Müstafa Efendi; *Tarih-i selāniki* [تاریخ سلانیک] hazırlayan: Mehmet ipşirli, Türk Tarih Kurumu, C.II, Ankara 1999.
8. *Tarih-I Osman paşa*, [تاریخ عثمان پاشا] hazırlayan: Yunus Zeyrek, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.





نقد و بررسی نامه ابوسلمه خُلال به امام صادق علیه السلام

اصغر فروغی ابری*

چکیده

ابوسلمه که از داعیان صاحب نفوذ عباسیان در عراق و خراسان بود، با آگاهی از دست‌گیری و قتل ابراهیم امام و فرار برادرانش، در نامه‌ای به علویان به‌ویژه امام صادق علیه السلام خود را خواستار واگذاری رهبری انقلاب به آنان وانمود، اما با توجه به فعل و قول امام؛ یعنی سوزاندن این نامه و شیعه ندانستن ابوسلمه، گمان می‌رود که او در پی توطئه‌ای بر ضد علویان بوده باشد. امویان به دنبال یافتن رهبر شورش عراق و خراسان بودند و او می‌خواست که توجه آنان را به سوی علویان جلب کند و عباسیان را از تعقیب شدن نجات دهد. او همچنین می‌خواست بداند که کدام‌یک از علویان طالب خلافت است.

کلیدواژگان

ابوسلمه خُلال، ابومسلم، ابراهیم امام، ابوالعباس، امام صادق علیه السلام، امویان، عباسیان، علویان، محمد نفس زکیه، منصور، کوفه، خراسان.

* عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانش‌گاه اصفهان.

درآمد

پژوهش‌های فراوانی درباره قیام عباسیان، بهره‌برداری آنان از محبوبیت علویان و تأثیر ایرانیان در پیروزی آنان سامان یافته، اما به سبب نبودن اطلاعات کافی، پاره‌ای از این روی دادها مبهم مانده است. نامه ابوسلمه خلال به علویان به‌ویژه امام صادق علیه السلام و واکنش آن حضرت در برابر آن، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا که این واکنش تنها عملی سیاسی نبود، بلکه پشتوانه اعتقادی نیرومندی داشت. بنابراین، محققان به‌ویژه شیعیان و دوستان امامان معصوم علیهم السلام به علل آن باید آگاه شوند و به قدرت تدبیر آنان برای برون‌رفت از بحران‌ها و توطئه‌ها پی ببرند. نویسنده در این نوشتار تنها به بررسی انگیزه‌های ابوسلمه خلال برای نامه‌نگاری به علویان می‌پردازد و درباره فراهم بودن یا نبودن زمینه قیام امام صادق علیه السلام، در مقاله دیگری سخن می‌گوید.

پرسش‌ها

ابوسلمه خلال با چه هدفی به علویان به‌ویژه امام صادق علیه السلام نامه نوشت؟
چرا امام صادق علیه السلام به نامه او پاسخ نگفت و آن را سوزاند؟

فرضیه

گفتار و رفتار امام صادق علیه السلام نشان می‌دهد که ابوسلمه در پی توطئه‌ای بر ضد علویان به‌ویژه امام صادق علیه السلام بود.

زندگی‌نامه و کوشش‌های سیاسی ابوسلمه

جزئیات زندگی او تا پیش از پیوستنش به عباسیان، اطلاعی در دست نیست. مورخان او را حفص بن سلیمان (حفص بن غیاث بن سلیمان) مولی بنی‌الحارث بن کعب ابوسلمه خلال خوانده‌اند. نویسنده تاریخ فخری، از سه دلیل برای نامیده شدن او به خلال یاد می‌کند:

۱. خانه او نزدیک محله سرکه‌فروشان بود و او همواره با ایشان نشست و برخاست می‌کرد. از این‌رو، وی را به آنان نسبت داده‌اند؛
۲. ابوسلمه دکان‌هایی داشت که در آنها سرکه می‌ساختند. بنابراین، به خلال مشهور شد.^۱

۱. هلال بن محسن صابی، رسوم دارالخلافه، ص ۱۰۶؛ محمد بن عبدوس جهشیری، کتاب الوزراء، ص ۸۳.





۳. خَلَّال به «خَلَّه / خَلَّال»؛ یعنی نیام شمشیر منسوب است.^۱
ابوسلمه بنابر روایت سوم، از موالی بنی حارث بن کعب و از توان گران اهل کوفه به شمار می‌رفت.^۲

برخی از تاریخ‌نویسان او را از موالی بنی سبیع از تیره بنی همدان^۳ و برخی از آنان او را از بنی مسلیه (تیره‌ای از بنی حارث بن کعب) دانسته‌اند.^۴
عده ای به سبب اینکه ابوسلمه داماد بکیر بن ماهان بوده و ماهان از موالی بنی مُسَلِیه به حساب می‌آمده او را از اعضای این قبیله به حساب آورده‌اند.^۵ و دیگر اینکه محمد بن علی بن عبدالله بن عباس در وصیت خود به ابراهیم امام، ابوسلمه را از بنی مسلیه خوانده است.^۶

گرچه درباره پیوستن ابوسلمه به عباسیان اندک اختلافی میان مورخان وجود دارد، بیش‌تر آنان بر این باورند که وی پس از مرگ بکیر بن ماهان با معرفی و پیش‌نهاد او به ابراهیم امام پیوست. این طقطقی می‌نویسد:

چون هنگام مرگ بکیر فرا رسید به ابراهیم امام گفت: من در کوفه دامادی دارم که ابوسلمه خَلَّال نام دارد و او را در کار دعوت شما به جای خود بر می‌گزینم و سپس درگذشت.

ابراهیم امام نیز نامه‌ای به ابوسلمه نوشت و وی را از گفته بکیر بن ماهان آگاه کرد و او را به اجرای کارهای لازم درباره دعوت فرمان داد. ابوسلمه نیز با از خودگذشتگی بسیار به کار دعوت عباسیان قیام کرد.^۷

بنابر روایت جهشیاری، ابراهیم امام در نامه‌ای به ابوسلمه دستور داد که کار یارانش را به عهده بگیرد و به مردم خراسان نیز نامه نوشت که کار شما را به او واگذاردم. ابوسلمه به خراسان رفت و آنان حکم او را پذیرفتند و خمس اموالشان و نفقات شیعه را به او

۱. محمد بن علی ابن طباطبا، *تاریخ فخری*، ص ۲۰۷؛ جهشیاری، همان، ص ۸۴-۸۳.

۲. ابن طباطبا، همان، ص ۱۵۳؛ جهشیاری، همان، ص ۵۵.

۳. احمد بن یحیی بلاذری، *انساب الاشراف*، ص ۱۵۳؛ محمد بن جریر طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۷، ص ۴۲۱-۴۱۸؛ احمد بن محمد ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۲، ص ۱۹۵.

۴. عبدالکریم بن محمد سمعانی، *الانساب*، ج ۱۲، ص ۲۶۱؛ بی‌نا، *اخبار الدولة العباسی*، ص ۲۳۸-۱۹۱.

۵. بلاذری، همان، ص ۱۱۸.

۶. بی‌نا، همان، ص ۲۳۸.

۷. همان، ص ۲۰۸؛ طبری، همان، ج ۷، ص ۳۲۹؛ جهشیاری، همان، ص ۸۴.



دادند.^۱ بنا بر دیگر گزارش‌ها، بکیر بن‌ماهان در زمان محمد بن‌علی مرد و امام عباسی به دلیل پیش‌نهاد او، ابوسلمه را به سرپرستی امور داعیان گمارد.^۲ او مانند بکیر بن‌ماهان برای پیش‌رفت کار عباسیان بسیار تلاش کرد.

این مطالب، وابستگی ابوسلمه را به عباسیان نشان می‌دهد، اما آنچه می‌توانست رابطه‌ای معقول میان امام صادق علیه السلام و ابوسلمه خلیل برقرار سازد، مذهب ابوسلمه بود که مورخان بدان چندان توجه نکرده و تنها با عبارتهای مبهمی به آن پرداخته‌اند. برای نمونه دینوری می‌نویسد: «ابوسلمه از بزرگان شیعه بود»^۳، اما بنا بر روایت بیش‌تر مورخان، امام صادق علیه السلام به پیک ابوسلمه گفت: «من با ابوسلمه چه کار دارم؟ ابوسلمه شیعه دیگران است»^۴. بنا بر این، ابوسلمه نه شیعه امامیه که به گمان قوی شیعه زیدی یا کیسانی بوده است و بیش‌تر شیعیان کوفه از او پیروی می‌کردند و بنی‌عباس نیز برای پیش‌رفت کار خود، با دعوت به «الرضا من آل محمد»، از این افراد بهره می‌بردند. اگرچه آنان شیعه خوانده می‌شدند، از عقاید و اهداف امام صادق علیه السلام بسیار دور بودند و نمی‌توانستند با او در رسیدن به هدف‌هایش همراه شوند و به وی کمک رسانند. ابومسلم نیز بنا بر روایت شهرستانی، به امام علیه السلام درباره پذیرش رهبری ایشان برای قیام، نامه نوشت، اما امام در پاسخ او نیز فرمود: «تو از متابعان من نیستی. این زمان، زمان من نیست»^۵. بنا بر این، ابوسلمه تا پیش از نوشتن نامه به امام صادق علیه السلام، هیچ رابطه‌ای با آن حضرت نداشته است.

انگیزه ابوسلمه خلیل از نامه‌نگاری به علویان

انگیزه نامه‌نگاری ابوسلمه به امام صادق علیه السلام درباره پذیرفتن رهبری قیام به پشتیبانی عباسیان چه بود؟ پاسخ این پرسش را با توجه به نبود اطلاعات لازم در این باره، در واکنش امام (سوزاندن نامه ابوسلمه در برابر چشمان پیک^۶ او) باید جست؛ یعنی رفتار امام نشان

۱. جهشیاری، ۱۳۵۷، ص ۸۴.

۲. بلاذری، همان، ج ۳، ص ۱۱۸؛ احمد بن داود دینوری، *اخبار الطوال*، ص ۳۳۴-۳۷۷، ابن‌واضح یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۲۸۸.

۳. بلاذری، همان، ص ۳۷۷؛ ابن‌طباطبای، همان، ص ۱۹۶.

۴. علی بن حسین مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ابن‌طباطبای، همان، ص ۲۰۸.

۵. عبدالکریم بن احمد شهرستانی، *توضیح الملل*، ج ۱، ص ۲۰۱.

۶. ابن‌طباطبای، همان، ص ۲۰۸؛ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۲۵۸؛ جهشیاری، همان، ص ۱۲۱؛ مطهر بن طاهر مقدسی، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۶، ص ۹۴۴.



می‌دهد که در زیر این دعوت، توطئه‌ای بزرگ نهفته بوده است؛ پدیده‌ای که کشفش جز به قدرت امام شدنی نبود. آن حضرت افزون بر سوزاندن نامه، با استفاده از شعر کمیت بن‌زید از توطئه ابوسلمه پرده برداشت:

ای که آتشی می‌افروزی و روشنایی آن برای دیگری است و ای هیزم‌چینی که هیزم دیگران را فراهم می‌کنی.^۱

مجلسی روایت می‌کند که ابوهیره ابار، یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام گفت:

مولای من مانند خریداران گمراهی نیست و گمراهی را با لباس ثواب نمی‌پوشاند و لیکن او حجت خدا در زمین است و راهنما به سوی خوبی و عاقبت به خیری است.^۲

امام هم‌چنین به عبدالله بن حسن گفت که ابوسلمه فریب خورده و جانفش را به خطر انداخته است.^۳ توصیه امام به عبدالله بن حسن درباره نپذیرفتن دعوت ابوسلمه نیز توطئه‌آمیز بودن دعوت وی را آشکار می‌سازد. امام به او گفت: ای عبدالله! این آرزوهای باطل را از خود دور کن و بدان که این دولت از آن بنی‌عباس خواهد بود^۴ و بنابر روایت یعقوبی، به پیک ابوسلمه گفت: «من آنی نیستم که منظور شماست. رهبر شما در زمین شراه است»^۵.

خواندمیر نیز به موضوعی می‌پردازد که از آگاهی گسترده امام درباره مسائل سیاسی - اجتماعی حاکم بر جامعه آن روز حکایت می‌کند. او می‌نویسد:

اما امام همام جعفر الصادق علیه السلام چون می‌دانست که به حسب تقدیر، آن مهم تیسیر به خیر نیست، نامه ابوسلمه را قبل از آنکه مطالعه نماید، بسوخت.^۶

از این رو، با استناد به گفتار و کردار امام صادق علیه السلام می‌توان فهمید که دعوت ابوسلمه از علویان توطئه بوده است، اما باید به این پرسش نیز پاسخ گفت که آیا مستندات تاریخی نیز برای اثبات این ادعا می‌تون یافت؟ نامه‌نگاری ابوسلمه خلال به علویان، بر پایه گزارش بیش‌تر منابع، هنگامی آغاز شد که مروان حمار با نامه ابومسلم، ابراهیم امام

۱. مسعودی، همان، ج ۲، ص ۲۵۸.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۷، ص ۱۳۳؛ محمد بن علی ابن‌شهر آشوب، مناقب آل ابی‌طالب، ج ۴، ص ۲۲۹ - ۲۳۰.

۳. جهشیاری، همان، ص ۸۶.

۴. ابن‌طباطبا، همان، ص ۲۰۹.

۵. یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۲۹.

۶. خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر، ج ۲، جزء ۲، ص ۳۰۰.



(رهبر قیام خراسان و عراق) را شناسایی کرد و او را به حرّان آورد و کشت.^۱ دیگر خاندان عباسی مانند منصور و ابوالعباس، مخفیانه به کوفه گریختند و ابوسلمه آنان را در خانه ولید بن سعد در میان قبیله یمانی بنی اود منزل داد و کسی بر آنان گماشت.^۲ بنی امیه در پی یافتن و نابود کردن عباسیان بودند و از این رو، آنان در معرض آسیب قرار داشتند. بنی امیه هم چنین سرنخی از رهبر شورش های خراسان و عراق یافته بودند. آیا ابوسلمه برای حفظ جان عباسیان کوشید که با ایجاد راهی انحرافی، توجه بنی امیه را به سوی علویان جلب کند و علویان را که بنی امیه نیز به آنان بدگمان بودند، در مظان اتهام بیش تری قرار دهد و در پوشش تعقیب و دست گیری و مجازات علویان، بنی عباس را برهاند تا تلاش نزدیک به پیروزی آنان بی نتیجه نماند و او و همانندانش از پی آمده های این پیروزی بهره ببرند؟

بی گمان، امام صادق علیه السلام با سوزاندن نامه وی، بر آن بود که آثار بدش را محو کند تا در دام توطئه های برآمده از آن گرفتار نشود؛ زیرا نامه ابوسلمه از رابطه او با شورش های عراق و خراسان به رهبری عباسیان حکایت می کرد و اگر نه، به شکل مکتوب نامه ابوسلمه را پاسخ می گفت. هر کس از الفبای مبارزات سیاسی - نظامی آگاه باشد، به خوبی می فهمد که دگرگونی ناگهانی در رهبری مبارزه ای پی گیر که با شبکه ای گسترده و پیچیده نزدیک به سه دهه، وجود داشت و در آستانه پیروزی بود، به سادگی امکان پذیر نیست؛ زیرا هدفها و شگرد (تاکتیک) های هر مبارزه ای با دیگری متفاوت است و پدید آمدن هر تغییری در آن به ویژه در سطح رهبری اش، آن را از پیروزی دور می کند؛ پس پذیرش این سخن ساده انگاری است که واکنش ابوسلمه در مرحله حساس مبارزه ای که بدان ایمان داشت و با همه توان و امکانات برای پیروزی اش تلاش می کرد، ناگهان دگرگون شدن و از عباسیان به علویانی پرداخت که هیچ ارتباطی با آنان نداشت. بنابراین، چنان که از فعل و قول امام علیه السلام برمی آید، عمل ابوسلمه شگردی برای پیش برد مبارزه عباسیان نه پیوستن به علویان بود.

۱. مسعودی، همان، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۲۳؛ جهشیاری، همان، ص ۱۲۱؛ مقدسی، همان، ج ۶، ص ۹۴۳؛ عزالدین علی ابن اثیر، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت، ج ۹، ص ۵۲، ۳۸؛ احمد مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، ص ۲۸۹.

۲. مسعودی، همان، ج ۲، ص ۲۵۷ و ۲۵۸؛ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۲۳؛ جهشیاری، همان، ص ۱۲۱؛ مقدسی، همان، ج ۶، ص ۹۴۳؛ ابن اثیر، همان، ج ۹، ص ۵۲-۳۸؛ مستوفی قزوینی، همان، ص ۲۸۹.



همه کسانی که از ارتباط ابوسلمه با علویان سخن می‌گویند، علت کشته شدنش را چنین ارتباطی می‌دانند^۱، اما اگر آنان با سیاست خدعه‌آمیز عباسیان آشنا می‌بودند، از این نکته آگاه می‌شدند که متهم شدن به داشتن رابطه با علویان، دست‌آویزی بود که عباسیان برای کشتن خادمانشان از آن بهره می‌بردند؛ زیرا نه تنها ابوسلمه که خاندان برامکه نیز به همین اتهام نابود شدند.

عبارت زیر از خدمت ابوسلمه به عباسیان گزارش می‌دهد:

فَقَتِلَ ابوالعباسَ اباسلمةَ الخلالِ و اتهمه بحب بني فاطمه و أنه كان يحطب في حبالهم^۲.

رفتار ابوالعباس با ابوسلمه در آغاز خلافتش، موضوع را بسیار روشن می‌کند. ابوالعباس پس از خلیفه شدنش، ابوسلمه را به وزارت برگزید و بنا بر نقل ابن طقطقی کارها را به او واگذار و دیوان‌ها را به دست او سپرد و ابوسلمه به «وزیر آل محمد» ملقب شد^۳. دینوری نیز می‌نویسد:

چون حکومت ابوالعباس استوار شد، همه امور بیرون از خانه خود را در اختیار ابوسلمه خلّال گذاشت و او را وزیر خود قرار داد و در همه کارها بر او اعتماد کرد و او را وزیر آل محمد می‌گفتند. ابوسلمه بدون مشورت تمام کارها را انجام می‌داد^۴.

اگر ابوالعباس به ارتباط وی با علویان اندکی بدگمان می‌شد، هرگز شغلی چنین مهم به او نمی‌داد. مورخان و محققانی که از روایات آنان تأثیر پذیرفته‌اند، حجتی جز نامه ابوسلمه به علویان و سرانجام کشته شدنش بر دست عباسیان به انگیزه ارتباط او با علویان نمی‌آورند، اما نامه‌نگاری ابوسلمه با علویان، تنها توطئه‌ای بر ضد آنان و به نفع عباسیان بود. برای کشته شدن ابوسلمه دلیل دیگری جز این اتهام باید جست؛ زیرا از سویی بنی‌عباس کار خود را بر پایه حيله و فریب استوار کردند و نه تنها ابوسلمه که کسان دیگر را مانند ابومسلم و برامکه، به‌رغم خدمات فراوانشان به عباسیان، با بهانه و اتهام‌های پوچ کشتند. از سوی دیگر رقابت و دشمنی ابومسلم را با ابوسلمه نباید در حذف او از صحنه سیاسی نادیده گرفت؛ زیرا این رقابت و دشمنی به اندازه‌ای بود که بنی‌عباس با او برای

۱. مستوفی قزوینی، همان، ص ۲۹۲.

۲. احمد بن محمد اندلسی (ابن عبد ربه)، عقد الفرید، ج ۴، ص ۴۳۸؛ جهشیاری، همان، ص ۱۲۶.

۳. ابن طباطبا، همان، ص ۲۰۹؛ جهشیاری، همان، ص ۱۲۳.

۴. ابن طباطبا، همان، ص ۴۱۲.



قتل ابوسلمه مشورت کردند و از وی کمک خواستند.^۱ برای نمونه، مسعودی روایتی در تأیید دشمنی ابومسلم با ابوسلمه و اعتماد ابوالعباس به ابوسلمه نقل می‌کند. ابوالعباس بنابر این روایت، در پاسخ درخواست ابومسلم برای کشتن ابوسلمه می‌گوید:

من دولت خود را با کشتن یکی از پیروانم آغاز نمی‌کنم، خاصه کسی چون ابوسلمه که مروج این دعوت بوده و فداکاری و جان‌بازی کرده و خرج کرده و خیرخواه امام خویش بوده و با دشمن جهاد کرده است.

او هم‌چنین در پاسخ اصرار برادرش ابوجعفر و عمویش داود بر قتل ابوسلمه می‌گوید: من خوبی‌ها و کوشش‌ها و صمیمیت‌های او را به یک خطا که کرده و یک اندیشه شیطانی یا غفلت انسانی بوده تباه نمی‌کنم.

به او گفتند: «ای امیر مومنان سزاوار است که از او احتراز کنی که ممکن است خطری از جانب او متوجه تو شود». او گفت:

هرگز! من به شب و روز و آشکار و نهان و تنها و در جمع از او ایمنم و چون این سخن ابوالعباس به ابومسلم رسید، سخت پریشان شد و بیم کرد از ناحیه ابوسلمه خطری بدو رسد و جمعی از یاران معتمد خود را مأمور کرد تا برای کشتن ابوسلمه تدبیری کنند.^۲

بنابراین، قتل ابوسلمه توطئه مشترک ابومسلم و عباسیان بود و کارهای بعدی ابومسلم؛ یعنی قتل سلیمان بن کثیر و بی‌اعتنایی او به خلافت ابوجعفر منصور نشان می‌دهد که ابومسلم برای رسیدن به هدف‌هایش، از حذف نیروهای وفادار به عباسیان آغاز کرد. برخورد عباسیان با علویان به‌ویژه کسانی که ابوسلمه به آنان نامه نوشته بود، انگیزه او را برای شناسایی علویان؛ یعنی مدعیان رهبری قیام در برابر امویان و جویندگان فرصتی برای رسیدن به این مقصود آشکار می‌سازد. این هم خدمت دیگر ابوسلمه بود که با چیره‌دستی در ادای آن توفیق یافت. از این‌رو، بنی‌عباس در همان آغاز کار، بر علویان فشار آوردند و آنان تعقیب کردند و آزدند و حتی کوچک‌ترین حرکتهای آنان را در نظر داشتند.

محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم، بنابر روایت‌های بیش‌تر مورخان، در آستانه خلافت عباسیان پنهان شدند و ابوالعباس که با دیگر بنی‌عباس و علویان و با او بر مبارزه

۱. جهشیاری، همان، ص ۹۰؛ بلاذری، همان، ج ۳، ص ۱۵۵، ۱۵۴؛ طبری، همان، ج ۷، ص ۴۴۸.
 ۲. مسعودی، همان، ج ۳، ص ۲۸۴.



با بنی‌امیه بیعت کرده بود، از ترس قیام او در برابر حکومت نوپای عباسیان، همواره از حالش جو یا می‌شد تا اینکه عموی او حسن به ابوالعباس گفت: «اگر مشیت الهی آن باشد که محمد به خلافت برسد، کسی قادر به جلوگیری از آن نیست و اگر مشیت الهی بر خلافت این تعلق گرفته باشد، همه عالم هم که پشتیبان او باشند موفق نخواهد شد». اگرچه ابوالعباس با این پاسخ به ظاهر از تعقیب محمد نفس زکیه دست کشید، همواره نگران کارهای او بود.

منصور نیز لحظه‌ای از ترس قیام محمد آرام نگرفت تا اینکه با فشار آوردن بر پدر و خویشان وی و آزار و اذیت و زندانی کردن و کشتن آنان، محمد در ۱۴۵ هجری در مدینه قیامش را آشکار کرد و به دلیل دیر بودن این زمان برای قیام، شکست خورد و کشته شد^۱. امام صادق علیه السلام پیش از این به پدرش گفته بود: «ای پیرمرد! خون فرزندی را مریز که من ترسم کشته احجار الزیت^۲ همو باشد^۳». به هر روی، عباسیان همواره علویان را تعقیب و آزار و اذیت می‌کردند. امام صادق علیه السلام نیز که با تدبیر خود، دست‌آویزی به عباسیان نمی‌داد، از ترکش‌های تیرهای آنان در امان نماند و همواره به دارالخلافه فراخوانده می‌شد تا اینکه او را نیز در ۱۴۸ هجری شهید کردند^۴.

دعوی نویسنده به این معنا نیست که ابوسلمه افراد برجسته علویان را نمی‌شناخت و با نوشتن نامه به آنان در پی شناسایی‌شان برآمد؛ زیرا علویان در سنجش با عباسیان، پیشینه درازتری در مبارزه با امویان داشتند و ابوسلمه نگران این بود که شاید علویان نیز مانند عباسیان به مبارزه پنهانی خود را آغاز کرده باشند. انقلاب عباسیان در آن زمان به مرحله حساسی رسیده بود و ابوسلمه می‌ترسید که نتیجه‌اش از آن علویان شود و از این‌رو، با نامه‌نویسی به آن دسته از علویان که ساده‌انگارانه در خلافت طمع کرده بودند و می‌پنداشتند که قیام مردم خراسان و عراق به هواداری علویان است، آنان را از دست زدن کارهای مشکل‌آفرین برای قیام عباسیان بازداشت. هم‌چنین این سیاست ابوسلمه، به عباسیان کمک کرد که مبارزه‌های علویان را تیزبینانه در نظر بگیرند.

۱. یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۷۱ - ۳۲۹؛ ابن طباطبا، همان، ص ۲۲۴ تا ۲۲۶؛ دینوری، همان، ص ۴۲۶؛ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۳؛ سید حسین محمد جعفری، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی، ص ۳۱۱ - ۳۲۲؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۷۸-۲۷۳؛ هندوشاه نخجوانی، *تجارب السلف*، ص ۱۱۰.
 ۲. جایی نزدیک زوراء در مدینه.
 ۳. یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۲۹.
 ۴. اصفهانی، همان، ص ۳۲۸-۳۲۵؛ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۷۳؛ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۲۸۸.

نتیجه

امام صادق علیه السلام با درایت و تیزبینی، توطئه ابوسلمه را خنثی کرد و چنان که پیش بینی کرده بود، ابوسلمه و برخی از علویان فریب خورده او، در زمانی کوتاه بر اثر توطئه و ساده‌انگاری خود قربانی شدند.





کتابنامه

۱. ابن اثیر، عزالدین علی (بی تا)، *تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه ابوالقاسم حالت، بی جا، مؤسسه مطبوعات علمی.
۲. ابن خلکان، ابی العباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر (۱۳۶۴ ش)، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، قم، انتشارات امیر.
۳. ابن شهر آشوب، رشیدالدین محمد بن علی (بی تا)، *مناقب آل ابی طالب*، قم، انتشارات علامه.
۴. ابن طباطبا / ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۳۶۷ ش)، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. احمد بن محمد اندلسی (ابن عبد ربّه) (۱۳۷۲ ش)، *عقد الفرید*، تحقیق ابراهیم الیاباری، بی جا، دارالکتاب العربی.
۶. ابن واضح یعقوبی، احمد (۱۳۶۶ ش)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، بی جا، شرکت علمی و فرهنگی.
۷. اصفهانی، ابوالفرج (بی تا)، *مقاتل الطالبیین*، ترجمه رسولی محلاتی، بی جا، نشر صدوق.
۸. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۹۷ ق) *انساب الاشراف*، تحقیق محمدباقر المحمودی، بی جا، دارالتعاریف المطبوعات.
۹. بی نا (۱۹۷۱ م) *اخبار الدوله العباسی*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، بی نا.
۱۰. چشمه‌یاری، ابی عبدالله محمد بن عبدوس (۱۳۵۷ ش)، *کتاب الورزاء و الکتاب*، قاهره، بی نا.
۱۱. جعفری، سیدحسین محمد (۱۳۶۶ ش)، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. خواندمیر (۱۳۵۳ ش)، *تاریخ حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، بی جا، انتشارات خیام.
۱۳. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۶ ش)، *اخبار الطوال*، ترجمه مهدی دامغانی، بی جا، نشر نی.

۱۴. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۱ ق)، *الانساب*، حیدرآباد دکن، بی‌نا.
۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن احمد (بی‌تا)، *توضیح الملل* (ترجمه الملل و النحل)، تصحیح جلال نائینی، بی‌جا، اقبال.
۱۶. صابی، ابوالحسن هلال بن محسن (۱۳۴۶ ش)، *رسوم دارالخلافه*، تصحیح و حواشی میخائیل عواد، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، بی‌جا، انتشارات بیناد فرهنگ ایران.
۱۷. طبری، محمد بن جریر (بی‌تا)، *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲ ش)، *بحار الانوار*، بی‌جا، چاپخانه اسلامی.
۱۹. مستوفی قزوینی، احمد (۱۳۶۴ ش)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، بی‌جا، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، تهران (۱۳۶۰ ش)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی‌جا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۱. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴ ش)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران انتشارات آگه.
۲۲. نخجوانی، هندوشاه (۱۳۵۷ ش)، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، بی‌جا، نشر کتابخانه طهوری.





انگیزه‌های فضیلت‌سازی برای اقوام و شهرها

منصوره کریمی قهی*

چکیده

روایات بسیاری از پیامبر ﷺ و بزرگان صحابه در متون روایی، جغرافیایی و تاریخی مسلمانان به‌ویژه تاریخ‌های محلی، در مدح یا قدح اقوام، شهرها و منطقه‌های گوناگون آمده است؛ چنان‌که برخی از نویسندگان، در فصل ویژه‌ای از کتابشان، از فضایل و مناقب شهر خاصی یاد کرده‌اند. پاره‌ای از این روایات، به پیش‌بینی بخشی از روی‌دادهای آینده و برخی دیگر از آنها، به تأثیرگذاری مردم شهر یا قومی خاصی در حفظ اسلام و نکوداشت آنان می‌پردازند.

تطبیق این روایت‌ها با روی‌دادهای تاریخی، این پرسش را پدید می‌آورد که آیا اختلاف‌های سیاسی - مذهبی و تنوع نژادی جامعه اسلامی، در رواج چنین اخبار و احادیثی تأثیر گذارده است؟ این نوشتار با بازبینی اوضاع سیاسی، اجتماعی و مذهبی جامعه اسلامی در قرن‌های یکم تا چهارم هجری قمری، می‌کوشد که درستی یا نادرستی سه فرضیه را درباره تأثیرگذاری عامل‌های زیر در فضیلت‌سازی برای شهرها و قوم‌ها بررسی کند:

۱. گرایش‌های قومی؛
۲. انگیزه‌های سیاسی (رقابت برای کسب قدرت و مشروعیت سیاسی)؛
۳. اختلاف‌های مذهبی.

کلیدواژگان

فضیلت‌سازی، شهرهای اسلامی، احادیث، پیامبر اسلام ﷺ، صحابه.

* دانش‌جوی دوره دکتری تاریخ اسلام، دانش‌گاه «الزهراء».

درآمد

تفاخرجویی و فضیلت‌سازی، سنت دیرینه و رایجی در میان ملل و سرزمین‌های گوناگون بوده است و اقوام مختلف می‌کوشیده‌اند با ذکر فضایل سرزمین و قوم خود بر دیگران برتری جویند. این رسم در میان مسلمانان نیز رواج و با گسترش جامعه اسلامی و تغییر وضع سیاسی و مذهبی، بازتاب بیش‌تری یافت. این نوشتار تأثیر عواملی مانند گوناگونی قومی و نژادی، اختلاف‌های مذهبی و رقابت برای کسب قدرت و مشروعیت را در فضیلت‌سازی برای شهرها برمی‌رسد.

الف) تأثیر گرایش‌های قومی در فضیلت‌سازی برای شهرها

گستره جامعه اسلامی با آغاز عصر فتوحات افزون‌تر شد و سرزمین‌هایی مانند ایران، شام، عراق، مصر، یمن و... به قلمرو اسلامی پیوستند. این جامعه در قرن دوم هجری، گستره وسیعی داشت که اقوام و نژادهای گوناگون را مانند عرب، ایرانی، آرامی، ترک، حبشی، ارمنی و... در برمی‌گرفت. بافت ناهم‌گون جمعیتی، به طور معمول، رقابت‌ها و تنش‌هایی در جامعه پدید می‌آورد و مردم را با یک‌دیگر درگیر می‌ساخت. این رقابت‌ها، گاه موجب فضیلت‌سازی و تفاخرجویی اقوام با یک‌دیگر می‌شد و گاه دامنه آن به خیابان‌ها می‌کشید و نزاع‌های خونی در پی می‌آورد.^۱

«فضیلت‌خوانی» از آیین‌های دیرین جامعه اسلامی بود و فضایل‌خوانان با گذر از محله‌های گوناگون شهر، به ذکر فضایل یا ردایل افراد، گروه‌ها یا فرقه‌های خاصی می‌پرداختند و احادیث و روایاتی از پیامبر ﷺ و اصحاب او در مدح یا نکوهش آنان نقل می‌کردند. فضیلت‌سازی نه تنها افراد، اقوام و فرقه‌ها که زبان، آداب و آیین‌ها، جنگ‌ها و سرزمین‌ها را نیز در بر می‌گرفت.

مکه و مدینه از نخستین شهرهایی‌اند که احادیث و روایاتی در فضیلت آنان نقل شده است. اسلام در آغوش این دو شهر بسط و گسترش یافت و از این‌رو، نزد مسلمانان از قداست و حرمت ویژه‌ای برخوردارند. مکه زادگاه پیامبر ﷺ و محل نزول وحی بود و وجود خانه خدا در این شهر، بر قداستش می‌افزود. روایات فراوانی در فضیلت کعبه، طواف

۱. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۹۸؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۲۴، ص ۲۸ و ج ۲۳، ص ۲۳؛ ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۵، ص ۲۴۱؛ مقدسی، احسن التقاسیم، ج ۲، ص ۵۴۹ و ۴۹۲؛ قزوینی، نقض، ص ۱۰۹؛ بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۶۶۸-۶۶۶ و ۴۸۱.





به گرد خانه خدا و خواندن نماز در کعبه و مسجدالحرام آمده است.^۱ رسول خدا ﷺ، شهر مکه را بسیار دوست می‌داشت و هجرت از آن را دشوار می‌شمرد. پیامبر بنا بر روایتی، هنگام رفتن از مکه رو به خانه کعبه چنین فرمود:

می‌دانم خدا در زمین خانه‌ای ننهاده که از تو دوست‌تر داشته باشد و در روی زمین شهری از تو دوست‌تر ندارم...^۲ مکه! و چه شهر خوشبویی هستی و چه اندازه دوستت دارم. اگر مردم مرا بیرون نکرده بودند، از تو بیرون نمی‌شدم...^۳

مکه کانون وحی و میعادگاه انسان‌های خسته از بی‌عدالتی شمرده می‌شد که با شنیدن ندای اسلام می‌آمدند تا در کنار پیامبر ﷺ و رسول الهی، پناه‌گاهی بجویند. اهمیت این شهر از دید عبادی - سیاسی بر پیامبر ﷺ و صحابه پوشیده نبود. از این‌رو، روایاتی در فضیلت و بزرگ‌داشت این شهر آمده و اهمیتش را به مسلمانان گوش‌زد کرده است. برای نمونه، پیامبر در این باره می‌فرماید:

کسی که صبر کند بر گرمای مکه، دور می‌گردد از او برزخ یک‌ساله راه و نزدیک می‌شود بهشت از وی دو صد ساله راه آن. مکه حلال نبوده برای احدی پیش از من و حلال نکرده برای احدی بعد از من و حلال نگشت برای من مگر ساعتی از روز (فتح مکه)...^۴

ابن عباس نیز نقل می‌کند:

نمی‌دانم بر روی زمین شهری را که یک حسنه در آن، اجر صد حسنه داشته باشد مگر مکه. نوشته شود از برای کسی که یک رکعت نماز گزارد و در آن ثواب صد رکعت [باشد] مگر مکه و مکتوب گردد از جهت کسی که نظر کند به سوی بعض بناهای آن، عبادت یک‌ساله مگر مکه و بنویسند برای کسی که تصدیق کند در آن به یک درهم، ثواب هزار درهم مگر مکه.^۵

مدینه دومین شهر اسلام به شمار می‌آمد و پیش‌رفت اسلام وام‌دار مردمان این شهر و پشتیبانی‌های بی‌دریغ آنان از پیامبر ﷺ بود. پیامبر، مدینه را گرمی می‌داشت و پس از فتح مکه با اینکه می‌توانست در همان‌جا بماند، به مدینه بازگشت و آن‌جا وفات یافت.

۱. ارزقی، *اخبار مکه*، ج ۲، ص ۳ - ۱۰۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۵۵؛ *مجلسی، بحار الانوار*، ج ۶۰، ص ۲۲۹.

۳. همان.

۴. قزوینی، *ترجمه آثار البلاد و اخبار العباد*، ج ۱، ص ۱۴۳.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۴۴.



اهل بیت پیامبر ﷺ نیز در سال‌های بعد، بهتر دانستند که در همان شهر و کنار آرامگاه پیامبر ﷺ بمانند. احادیثی از رسول خدا ﷺ و دیگر صحابه در فضیلت مدینه نقل شده است، برای نمونه ابوهزیره از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند:

کسی که صبر کند بر تنگی معیشت در مدینه و شدت آن، روز قیامت من او را شفیع یا شهید می‌باشم.^۱

هم‌چنین پیامبر ﷺ بنا بر روایتی می‌فرماید:

مدینه پلید مردان را نابود کند چنان‌چه کوره آهن‌گری پلیدی آهن را^۲ ... من قال للمدینه یشرب فلیستغفر الله.^۳

احادیث تفاخرجویانه درباره دیگر نواحی رواج یافته، اما روایات پیش‌گفته، از گرایش‌های قومی و قبیله‌ای مسلمانان کمتر تأثیر پذیرفته؛ زیرا این دو شهر در گسترش اسلام بسیار تأثیر گذارده است و همه مسلمانان به آنها دل بسته بودند. «مفاخره» سنتی که در میان عربان بود و از میان رفتنش در میان تازه‌مسلمانان بعید می‌نمود. این تفاخرجویی‌ها در برخی از احادیث نمایان شده است. برای نمونه، اهل مکه و قریشیان با منسوب کردن پیامبر ﷺ به مکه و قبیله قریش، به تفاخر می‌پرداختند و روایاتی درباره برتری مکه بر مدینه نقل می‌کردند. از زهری پرسیدند: بهترین اهالی کدامند؟ گفت: اهل مکه.^۴ از پیامبر نیز روایت شده است: بهترین مقبره، مقبره اهل مکه است.^۵ هم‌چنین در حدیثی آمده است: اهالی مکه را اهل‌الله بخوانید.^۶ عمر نیز در مناظره با عبدالله بن عیاش به روایاتی استدلال می‌کند که بر برتری مکه بر مدینه دلالت دارد و چنین نتیجه می‌گیرد که مکه از مدینه بهتر است.^۷ اهل یثرب نیز در برابر این فضیلت‌سازی‌ها با ذکر این مسئله که ما تنها یاری‌کنندگان پیامبر بودیم و اینکه بیش‌تر شهرها و روستاها با شمشیر، اما مدینه با قرآن فتح شد، به تفاخرجویی آنان پاسخ می‌دادند و روایاتی در ستایش یثرب نقل می‌کردند. برای نمونه، از امام مالک چنین نقل شده است: «ان المدینة أفضل من مکه»^۸.

۱. همان ج ۱، ص ۱۳۷.

۲. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۲۲.

۳. ابن‌شبه، تاریخ المدینه المنوره، ج ۱، ص ۱۶۵.

۴. ارزقی، ج ۲، ص ۱۵۳.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۰۹.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۵۱.

۷. جعفر الخلیلی، موسوعة العتبات المقدسة، ج ۳، ص ۴۵.

۸. همان، ج ۳، ص ۴۶.



اگرچه جایگاه مهم مکه و مدینه در اندیشه همه مسلمانان و حضور اصحاب آشنا با احادیث و روایات پیامبر ﷺ در آن، کم‌تر زمینه تفاخرجویی و رواج احادیث ساختگی را در فضیلت‌سازی برای این دو شهر فراهم می‌آورد، روی داده‌های پس از رحلت او، سرآغاز دودستگی مسلمانان، دور شدن آنان از باورهای واقعی اسلام، روی آوردنشان به سنت‌های عرب جاهلی و از میان رفتن وحدت اسلامی به شمار می‌رفت. هم‌چنین گسترش فتوحات آنان و افزوده شدن سرزمین‌هایی مانند شام، مصر و ایران به قلمرو اسلامی که گوناگونی نژادی و مذهبی و آشنایی مسلمانان را با دیگر ادیان و اندیشه‌ها به دنبال آورد، بر رونق بازار جعل حدیث و گستره تفاخرجویی و فضیلت‌سازی برای اقوام و سرزمین‌ها افزود. چنان‌که احادیث بسیاری نیز در فضیلت دیگر شهرهای حکومت اسلامی رواج یافت. برای نمونه، احادیث و اخبار فراوانی در عصر اموی، در فضایل عربان و ایرانیان پدید آمد. گمان می‌رود که سیاست عرب‌گرایی امویان، موجب رواج این احادیث در ستایش اعراب و نکوهش موالی و ایرانیان شده باشد. ایرانیان نیز در واکنش به این سیاست بنی‌امیه و ظلم و بی‌عدالتی درباره غیرعرب، نهضت شعوبیه را راه انداختند و در برابر غرور نژادی عربان، به انکار سیادتشان پرداختند. عربان نیز که ایرانیان را علوج، عجم و موالی می‌خواندند، خود را فرزندان جم و خسرو و «بنای احرار» نامیدند. هر دو گروه، در ذکر فضایل و مفاخر قوم خود، مبالغه و افراط کردند و به جعل حدیث دست زدند.^۱ احادیث و روایات بسیاری در فضیلت شهرهای ایران و مردم فارس در این دوره پیدا شد و به متون روایی، تاریخی و جغرافیایی مسلمانان راه یافت.

ایرانیان در برابر تفاخرجویی اعراب و رفتار تحقیرکننده آنان درباره موالی، احادیثی در فضیلت قوم فارس رواج دادند و خود را با قریشیانی برابر دانستند که پیامبر از میانشان برخاسته بود. ابن لهیعه می‌گوید: «پارسیان قریش عجمند^۲». پیامبر ﷺ بنا بر روایتی می‌گوید: «اگر علم به پروین آویخته شود پارسیان بدان دست یابند^۳» و «مردم فارس از

۱. عبدالحسین زرین کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ص ۳۸۵-۳۸۴.

۲. ابن فقیه، *ترجمه مختصر البلدان*، ص ۸.

۳. ابن فقیه، همان، ص ۹، این روایت به شیوه دیگر نیز نقل شده است. در احسن التقاسیم آمده: اگر ایمان در پروین باشد باز مردمی از فارس بدان خواهند رسید. مقدسی، *احسن التقاسیم*، ج ۲، ص ۶۶۷ و در اخبار اصفهان نقل شده: اگر علم به ثریا رود مردانی از پارسیان بدان دست یابند. ابونعیم اصفهانی، *ذکر اخبار اصفهان*، ص ۱۱۷.



مایند^۱». در روایتی نیز آمده است: «نیک‌بخت‌ترین عجمان در اسلام، پارسیانند و بدبخت‌ترین، عربان این قوم از بهراء و تغلب^۲». به گمان، این روایت را برخی از موالی دو قبیله بهراء و تغلب جعل کرده‌اند که در فشار تحقیر آنان بودند. درستی انتساب برخی از این احادیث به پیامبر ﷺ درنگ‌کردنی است؛ دین اسلام منادی عدالت و برابری و رسالت پیامبر ﷺ، مبارزه با نابرابری‌ها و سنت‌های نادرست جاهلی و نزدیک کردن دل‌های مردم به یکدیگر بود و ممکن نبود پیامبر ﷺ با چنین سخنانی در فضیلت قوم یا شهری خاص، به اختلاف‌ها و تبعیض‌ها دامن زده باشد و به وحدت پدید آمده با رنج بسیار آسیب برساند.

برخی از زنجیره‌های خبری این روایات، وثوق و اطمینان کامل را به آنها از میان می‌برد. برای نمونه، انس بن مالک از پیامبر ﷺ نقل می‌کند: «خدای - عز و جل - از میان خلق خود، گزین کرد، گزیدگان خدای از عرب، قریشند و از عجم، پارسیان^۳» و ابی‌هریره نیز از رسول خدا ﷺ روایت می‌کند: «بزرگ‌ترین آدمیان به جهت نصیب در اسلام اهل فارسند^۴». عالمان رجالی در صداقت انس بن مالک^۵ و ابوهریره^۶ تردید کرده‌اند.

اخبار موجود درباره فضیلت شهرهای ایران، از دیگر روایاتی‌اند که تأثیرپذیری آنها را گرایش‌های قومی نمی‌توان نادیده گرفت. ابونعیم اصفهانی می‌نویسد:

چون خدای بزرگ به آسمان‌ها وزمین گفت: اثتیا طوعاً أو کرهاً، قالتا آتینا طائعین، زمین اصفهان خدای را اجابت کرد و فرمان پذیرفت. پس اصفهان دهان و زبان دنیاست.^۷

این سخن به آیه‌ای از قرآن اشاره می‌کند؛ خداوند در هنگام خلقت آسمان و زمین به آنها فرمود: با شوق یا کراهت به سوی خدا بشتابید و آنها گفتند با کمال شوق به سوی تو

* این روایت به شیوه دیگر نیز نقل شده است. در احسن التقاسیم آمده: اگر ایمان در پروین باشد باز مردمی از فارس بدان خواهند رسید. مقدسی، احسن التقاسیم، ج ۲، ص ۶۶۷ و در اخبار اصفهان نقل شده: اگر علم به ثریا رود مردانی از پارسیان بدان دست یابند. ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصفهان، ص ۱۱۷.

۱. ابن فقیه، همان، ص ۸.
۲. ابونعیم اصفهانی، همان، ص ۱۲۴.
۳. ابن فقیه، همان، ص ۸.
۴. حاکم نیشاوری، تاریخ نیشابور، ص ۵.
۵. ابن بابویه، خصال، ص ۱۸۴.
۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ترجمه محود مهدوی، ج ۴، ص ۲۹۳، ابن حجر، تفریب التهذیب، ج ۲، ص ۴۸۴.
۷. ابونعیم اصفهانی، همان، ص ۱۵۸.



می‌شتابیم^۱. ابونعیم به‌رغم این آیه، فضیلت اجابت دعوت خداوند را تنها از آن زمین اصفهان می‌داند. این مسئله نشان می‌دهد که هر کسی با نشر احادیثی از پیامبر یا تفسیر آیات قرآن، در نسبت دادن فضایی به شهر خود می‌کوشیده است. قزوین از دیگر شهرهای ایران به شمار می‌رود که روایات بسیاری در فضیلت آن وجود دارد. ابومجاهد صنعانی در فضیلت قزوین روایت می‌کند: «قزوین و عسقلان دو عروس جهانند و شهیدان آن‌جا در رستاخیز، چونان عروسان، آراسته و شادمان به پیشگاه خداوند بار یابند^۲». هم‌چنین ابوهیره از ابن عباس نقل می‌کند:

پیامبر ﷺ را دیدم در حالی که چشم به آسمان دوخته بود، گریست و در حق مردم قزوین سه بار فرمود: خدای برادرانم را در قزوین بیامرزد! از او پرسیدم: برادرانم در قزوین کیانند؟ فرمود: مرا در قزوین برادرانی است. آن‌جا از سرزمین‌های ديلم است؛ به‌زودی به دست امت من گشوده شود. در آخرالزمان قزوین برای دسته‌هایی از امت من، رباطی خواهد بود هرکس در آن زمان باشد، باید نصیب خویش از فضیلت رباط قزوین بگیرد؛ چه در آن‌جا مردمی به شهادت رسند که همانند شهیدان بدرند^۳.

روشن است که اهل قزوین برای بالا بردن منزلت شهر خود، این احادیث جعلی را به پیامبر ﷺ نسبت داده‌اند؛ زیرا برده حبشی از دید پیامبر بر امیر قرشی، برتری نداشته و با فضیلت‌ترین فرد، با تفاوت‌ترین انسان به شمار آمده است. بنابراین، چنین احادیثی ساختگی می‌نمایند.

روایات تفاخرجویانه‌ای نیز با این درون‌مایه وجود دارد که ساکنان شهری در ذکر برتری سرزمین خود بر دیگر ناحیه‌ها، حتی کوه‌ها و چشمه‌های شهرشان را قطعه‌ای از بهشت دانسته و درباره‌اش از پیامبر و صحابه سخنانی آورده‌اند. برخی از این روایات، از وجود چشمه‌ای از چشمه‌ساران بهشت در همدان^۴ و سمرقند^۵ خبر می‌دهند و قزوین را یکی از درهای بهشت^۶ می‌دانند و برخی دیگر از آنها نیشابور را بهترین سرزمین خراسان^۷ و ری را

۱. به آیه یازدهم سوره فصلت اشاره می‌کند.

۲. ابن‌فقیه، همان، ص ۱۲۴.

۳. همان.

۴. همان، ص ۳۸.

۵. تندیه، ص ۲.

۶. مقدسی، همان، ج ۲، ص ۵۸۴.

۷. حاکم نیشابوری، همان، ص ۷؛ بیهقی، همان، ص ۳۵.



عروس شهرها و سکنه جهان^۱ و یکی از دروازه‌های جهان می‌خوانند.^۲ برخی از روایات نیز تنها فضایل اهل یک شهر را برمی‌شمارند. برای نمونه، در فضیلت اهل طالقان از علی علیه السلام چنین روایت شده است:

وای بر طالقان که خدای در آن گنج‌هایی دارد نه طلا و نه نقره؛ ولی مردانی مؤمن که خدا را چنانچه سزد شناختند و در آخرالزمان یاران مهدی باشند.^۳

احادیثی نیز در برابر این روایت‌ها، در نکوهش شهرها رواج یافت. برای نمونه، از علی علیه السلام درباره خوزستان آمده است: «در روی زمین بدتر از خوزستان نیست، هیچ پیامبر یا نجیب‌زاده از آن جا برنخاسته است»^۴ و به نقل از پیامبر گفته‌اند: «با خوزیان همسری نکنید که رگ بی‌وفایی دارند»^۵. در روایتی نیز آمده است: «اگر همسایه خوزی داشته و به پول نیاز دارید او را بفروشید»^۶. بی‌گمان، این روایات بر اثر دشمنی و لجابت اقوام گوناگون ساکن خوزستان جعل شده است و افراد غیر بومی از روی رقابت یا دشمنی با خوزستانیان آنها را رواج داده‌اند؛ زیرا آن سخنان با مبانی اسلام و هدف‌ها و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ناسازگار است.

فزونی روایات منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در فضیلت قوم‌ها و شهرها، این پرسش را پدید می‌آورد که چگونه پیامبر به‌رغم گرفتاری‌های فکری، اجتماعی و سیاسی فراوانش در ۲۳ سال، توانست به چنین موضوع‌ها و سخن گفتن در فضیلت دورترین شهرها و ناحیه‌ها بپردازد؟

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کارهای مهمی مانند نشر شعائر اسلام در میان نومسلمانان، دعوت سران کشورها به اسلام و به حضور پذیرفتن وفدها، پیش رو داشت و گمان می‌رود که در این دوره کوتاه، زمان را به این گفتارها صرف نکرده باشد؛ سخنانی که جز دامن زدن به اختلاف‌ها، پی‌آمدی نداشته است.

یمن و مصر از دیگر سرزمین‌هایی‌اند که روایات بسیاری درباره فضیلت یا مذمت آنها هست:

۱. مقدسی، همان، ج ۲، ص ۵۷۵.

۲. همان.

۳. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۲۹.

۴. مقدسی، همان، ج ۲، ص ۹۰۳.

۵. همان.

۶. همان.



پیامبر ﷺ از عیینه بن حصن پرسید: کدام مردها بهترند؟ عیینه گفت: مردان نجد که شمشیر بر شانه نهند. رسول خدا ﷺ فرمود: دروغ گفتی، بلکه مردم یمن برترند. ایمان یمانی است. حکمت یمانی است و اگر هجرت نبود من مردی از مردم یمن بودم.^۱

هم چنین نقل شده است که پیامبر ﷺ به مردمی که از یمن می آمدند، چنین فرمود: مرحبا به هم تیره های شعیب و احبار موسی.^۲

پیامبر ﷺ بنا بر نقلی در فضیلت مصر فرمود: «خداوند باب توبه را در غرب فتح می کند که هفتاد سال بسته نمی شود»^۳. به گمان، این روایت در زمان فتح مصر رواج یافت. شاید انگیزه رواج آن، تشویق مجاهدان به رفتن به مرزها و شرکت در جنگ و فراخواندن آنان به مدارا با اهل منطقه های فتح شده بوده باشد.^۴ رسول خدا ﷺ بنا بر روایتی فرمود: «خارج کنید یهود را از جزیره العرب»؛ سپس گفت: «خدا را خدا را درباره قبط که همانا پشتیبان شما در راه خدایند»^۵. در این روایت به توصیه پیامبر درباره خروج یهود از جزیره العرب اشاره شده است. البته این حدیث با سیاست های خلیفه دوم بیش تر هم خوانی دارد و شاید هدف از انتشار چنین حدیثی، اخراج یهودیان از مدینه بدون واکنش مسلمانان در برابر این کار بوده باشد.^۶

هم چنین روایت شده است که به امام رضا علیه السلام گفته شد که مردم مصر سرزمین خود را مقدس می شمارند و معتقدند که از قبیله آنان هفتاد هزار نفر محشور و بدون حساب به بهشت روانه می شوند. امام فرمود:

نه به جان خودم چنین نیست، خدا بر بنی اسرائیل خشم نگرفت جز آن که آنها را به مصر درآورد و از آنها خشنود نشد تا آنها را از آن به در آورد و البته خدای - تبارک - به موسی وحی کرد که استخوان های یوسف را از آن بردارد...^۷

هم چنین نقل شده است که شخصی به امام ششم علیه السلام گفت: پسر من درباره رفتن به مصر با من کشمکش دارد. امام فرمود: «تو را با مصر چه کار؟ نمی دانی شهر مرگ است و

۱. همان، ص ۲۳۱؛ کلینی، *الفروع من الکافی*، ج ۸، ص ۷۱-۶۹.

۲. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۲۲.

۳. مقریزی، *الخطط المقریزیه*، ج ۱، ص ۴۲.

۴. برای آگاهی بیش تر درباره انگیزه های فتح مصر و شیوه رفتار با مردمان منطقه های فتح شده، ر.ک: حسن ابراهیم حسن، *تاریخ سیاسی اسلام*، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۶۲.

۵. مقریزی، ج ۱، ص ۴۲.

۶. ابن اثیر، *الکامل*، مترجم عباس خلیلی، ج ۲، ص ۴۲۰؛ ذهبی، همان، ج ۳۸، ص ۲۰۰ (حوادث سال بیستم هجری).

۷. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۰۸.



کوتاه عمرترین مردم بدان رانده شوند^۱». پیامبر ﷺ نیز بنا بر نقل فرمود: «به مصر بروید و در آن نمانید^۲» و امام باقر علیه السلام فرمود: «من بد دارم خوردن خوراک‌هایی که در گل پخته‌های مصر پخته شود و دوست ندارم سرم را با گلش بشویم از ترس این که خواری بار آورد...^۳».

امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام، در دورانی زندگی می‌کردند که امویان با سیاست‌های نادرست خود اسلام را از راه اصلی‌اش دور ساخته بودند. از این‌رو، آنان یگانه رسالتشان را رواج دادن اسلام واقعی می‌دانستند و با بهره‌گیری از هرج و مرج انتقال قدرت از امویان به عباسیان، با تربیت شاگردان و برگزاری نشست‌های درس و بحث، به این کار مهم می‌پرداختند^۴. گمان می‌رود آن امامان که اهل سنت نیز به علم و دانششان معترفند، در آن اوضاع دشوار و دوره کوتاه، زمان به دست آمده را صرف گفتن سخنانی در قدح یا مدح شهرها و ساکنان آنها نکرده باشند.

ب) تأثیر انگیزه‌های سیاسی در فضیلت‌سازی برای شهرها

مقصود از انگیزه‌های سیاسی، رقابت افراد، اقوام، خاندان‌ها و پیروان مذاهب در کسب قدرت و مشروعیت ساختار خلافت است. اختلاف بر سر جانشینی پیامبر ﷺ، آغاز چند دستگی مسلمانان بود. اگرچه فتوحات مسلمانان، تا زمانی به اختلاف‌ها پایان داد، عربان در دوره خلافت علی علیه السلام به دلیل تأکید او بر اجرای عدالت، گردآوری ثروت‌های بی‌حساب حاصل از غنایم و پایان دادن به سیاست‌های عرب‌گرایی و تبعیض‌آمیز عمر و عثمان، از او پیروی نکردند و از این‌رو، اختلاف‌ها دوباره آغاز شد و سه جنگ داخلی میان مسلمانان در گرفت.

بصره با گسترش اختلاف‌های سیاسی در دوره خلافت علی علیه السلام، پایگاه عثمانیان و امویان^۵ و کوفه هواخواه علی علیه السلام و احادیثی در منزلت و نکوهش این دو شهر در این

۱. همان، ص ۲۱۰.

۲. همان، ۲۱۱.

۳. همان ص ۲۱۰.

۴. برای آگاهی بیش‌تر در این‌باره، رک: جعفری، *تشیع در مسیر تاریخ*، ص ۳۶۰-۲۹۰.

۵. رفتن طلحه و زبیر به بصره برای گردآوری نیرو بر ضد علی علیه السلام و یا خودداری اهل بصره از دادن خراج داربگرد به حسن بن علی علیه السلام، مؤید این است که بسیاری از بصریان به خاندان اموی گرایش داشتند. افزون بر این، محققان مردم شام و بصره را هوادار بنی‌امیه می‌دانند. رک: مشکور، *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*، ص ۲۵-۳۲؛ ابراهیم حسن، حسن، *تاریخ سیاسی اسلام*، ج ۱، ص ۳۳۵.



دوران نقل شد که شاید هواداران عثمان و علی علیه السلام آنها را رواج داده باشند.^۲ برای نمونه، از امام صادق علیه السلام روایت شده است:

چون امام حسین علیه السلام کشته شد، آسمان و زمین هفت شد و آنچه در آنها و میان آنها بود و هرچه در بهشت و دوزخ بود و آنچه دیده می‌شد و دیده نمی‌شد، بر او گریستند مگر سه چیز؛ بصره، دمشق و خاندان حکم بن عاص.^۳

هم‌چنین روایت شده است:

چون علی علیه السلام خواست از بصره کوچ کند، در اطرافش ایستاد و فرمود: خدایت لعنت کند ای بدبوترین خاک! و زودترین ویرانی و سخت‌ترین عذاب در توست؛ درد پر ماجرا. گفته شد: یا امیرالمؤمنین چه دردی؟ فرمود: گفت‌وگو درباره قدر که مایه دروغ بستن بر خدا و دشمنی با ما خاندان است و در آن خشم خدا و خشم پیامبر خدا و دروغ بر ما خاندان و مباح دانستن دروغ بر ما.^۴

به‌گمان، این سخن علی علیه السلام بازتابی از روی دادهای جنگ جمل و همراهی اهل بصره با طلحه و زبیر است. روایات بسیاری در فضیلت کوفه؛ یعنی مرکز مخالفت با امویان در نخستین قرن‌های هجری، نقل شده است. برای نمونه، از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «هیچ شهری مانند کوفه دوستدار ما نیست».^۵ نیز فرمود: «خداوند ولایت ما را بر شهرها عرضه داشت و جز کوفه آن را نپذیرفت».^۶ علی علیه السلام: «این کوفه شهر و جایگاه و قرارگاه شیعیان ماست».^۷ اگرچه شمار شیعیان کوفه اندک نبود، بافت قبیله‌ای این شهر هرگز زمینه همراهی کامل کوفیان را با ائمه شیعه و هیچ فرد دیگری فراهم نمی‌آورد^۸ و به گفته ابن طباطبا، اهل بیت پیامبر به دلیل بی‌وفایی بصره و کوفه به علی، حسن و حسین علیه السلام و خون‌ریزی کوفیان، از این دو شهر بیم داشتند.^۹ بنابراین، درستی انتساب این سخنان به

۱. برای آگاهی بیشتر در این باره، رک: جعفری، همان، ص ۱۲۵-۱۵۳.

۲. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۲۴-۲۲۶.

۳. همان، ص ۲۰۵.

۴. همان، ص ۲۰۴.

۵. همان، ص ۲۲۲.

۶. همان، ص ۲۰۹.

۷. همان.

۸. این حقیقت در جنگ امام حسن با معاویه، واقعه کربلا، قیام تواین، قیام مختار و قیام زید بن علی آشکارا رخ نمود. برای آگاهی بیشتر از آن، رک: جعفری، همان، ص ۲۷۵-۱۲۴.

۹. ابن طباطبا، تاریخ فخری، ص ۱۹۲.



اهل بیت، با وجود خیانت آشکار اهل کوفه به آنان بعید می‌نماید. شاید این روایات را برخی از شیعیان در سال‌های پس از فاجعه کربلا، جعل کرده باشند تا عزت از دست رفته اهل کوفه بازآید.

احادیث موجود در فضیلت یا مذمت شام، عراق و خراسان، از دیگر روایاتی است که تأثیرگذاری انگیزه‌های سیاسی را در آنها می‌توان دید. شام از روزگار معاویه، مرکز خلافت بنی‌امیه و مقر حزب اموی^۱ و عراق به‌ویژه کوفه، کانون مخالفان امویان بود. از این رو، احادیث بسیاری از همان آغاز خلافت معاویه، در فضیلت شام و دمشق و مذمت عراق رواج یافت. ابن‌کثیر دمشقی این روایات بسیار را در فصلی از کتاب خود گنجانده است.^۲

سفیان ثوری در فضایل دمشق نقل می‌کند: «یک نماز در مسجد دمشق برابر با سی‌هزار نماز است»^۳ و از پیامبر ﷺ روایت شده است: «تا چهل سال پس از آنکه همه دنیا ویران گردد هنوز در دمشق خدای را خواهند پرستید»^۴. انس بن مالک از پیامبر ﷺ پرسید: «مردم در روز قیامت کجا هستند؟» فرمود: «در بهترین زمین خدا؛ یعنی شام»^۵ و عمر از کعب بن عمر سؤال کرد: «چه چیزی مانع اقامت تو در مدینه شد حال آنکه پیامبر به آن‌جا مهاجرت کرد و در آن‌جا دفن شد؟» کعب گفت: «در کتاب خدا در مورد منزلت شام در تورات آمده، همانا شام گنج خدا در زمین است و منظور از گنج خدا کثرت عباد در آن‌جا است»^۶ و از اباذر روایت شده است: «از رسول خدا ﷺ پرسیدم: چگونه در شب معراج از خانه‌ات خارج شدی؟ پیامبر فرمودند: به اذن خدا به شام رفتم. همانا شام ارض الهجره، ارض المحشر و ارض الانبیاء است»^۷.

بازار جعل حدیث در آستانه قرن دوم هجری گرم بود. خلفایی مانند معاویه که با بحران مشروعیت روبه‌رو بودند، با جعل احادیث و روایات و تکیه بر تفاخرات قومی و سنت‌های قبیله‌ای، می‌کوشیدند که برای خود مشروعیت پدید آورند. شاید این روایت‌ها را که پیامبر

۱. همان.

۲. ابن‌منظور، مختصر تاریخ دمشق، ج ۱، ص ۱۴۰-۵۰.

۳. ابن‌بطوطه، سفرنامه ابن‌بطوطه، ج ۱، ص ۸۸.

۴. همان، ص ۲۷۰.

۵. ابن‌منظور، همان، ج ۱، ص ۵۹.

۶. همان.

۷. همان، ص ۷۵.



فرمود: «خلافت در مدینه است و پادشاهی در شام^۱»، معاویه برای کسب مشروعیت جعل کرده باشد؛ زیرا معاویه بیست سال بر شام حکومت کرده بود و ویژگی‌های روانی مردم این منطقه را به خوبی می‌شناخت. از این رو، دمشق را پایتخت خود برگزید و برای افزایش منزلت این شهر در برابر مکه و مدینه، کوشید که احادیثی در فضایل شام و دمشق رواج دهد. دامنه جعل حدیث به اندازه‌ای است که فردی مانند ابوحنیفه از میان احادیث نبوی تنها هفده حدیث را می‌پذیرد^۲.

پیامبر ﷺ بنا بر نقلی در فضیلت شام فرمود: «چهار شهر از شهرهای بهشتند: مکه، مدینه، بیت‌المقدس و دمشق و چهار شهر از شهرهای آتش: قسطنطنیه، طبریه، انطاکیه المحترقه و صنعاً^۳». شاید این روایت در جنگ‌های امویان با روم شرقی برای تشویق سپاهیان به جنگ با کفار رواج یافته باشد. معاویه و دیگر خلفا به دلیل هم‌مرز بودن شام با روم بهتر می‌دانستند که سپاهیان در آن‌جا مستقر باشند تا این سرزمین در امنیت کامل به سر برد. از این رو، برای تشویق مجاهدان به حضور در شام و خالی نکردن مرزهای آن هنگام تهاجم دشمن، احادیث بسیاری درباره این شهر رواج دادند. برای نمونه، پیامبر ﷺ دعا کرد: خداوند به شام برکت دهد^۴. همچنین فرمود: «از میان سپاهیان شام، عراق و یمن، بر شماست که به سپاه شام پیوندید^۵» یا توصیه کرد: «هنگام وقوع فتنه به شام هجرت کنید^۶».

عراق و خراسان در میانه قرن دوم، مرکز مخالفت با امویان بود^۷. بنی‌امیه برای ضعیف کردن مخالفان خود و جلوگیری از رفتن آنان به عراق و خراسان و گردآمدنشان در آن‌جا، اخبار و احادیث بسیاری در مذمت این مناطق رواج دادند. برای نمونه، نقل کرده‌اند «وقتی عمر قصد عراق کرد گفت: پناه می‌برم به خدا از عراق؛ سرزمین مکر و سحر، جایگاه شیطان و مرکز شرّ و فتنه^۸» و نیز گفته‌اند «پیامبر ﷺ درباره خراسان، مصر و عراق فرمود: هناك ینبت قرن الشیطان و ثم الزلازل و الفتن^۹».

۱. همان، ص ۷۹.

۲. مشکور، همان، ص ۱۰۱.

۳. ابن‌منظور، همان، ج ۱، ص ۹۱.

۴. همان، ص ۶۲.

۵. همان، ص ۵۳-۵۰.

۶. همان، ص ۷۸.

۷. ابن‌طباطبا، همان، ص ۱۹۳-۱۹۲.

۸. ابن‌منظور، همان، ج ۱، ص ۷۰، ۶۳، ۷۲-۵۹.

۹. همان، ص ۶۳.



داعیان عباسی در همین دوران با تبلیغ در میان ایرانیان و شیعیان و جلب توجه ایشان می‌کوشیدند که بساط خلافت اموی را برچینند. از این‌رو، خراسان و عراق (کوفه) را مرکز دعوت خویش قرار داده بودند.^۱ گزینش خراسان به دلیل گنجایی انقلابی مردمان آن‌جا بود. خراسان مردم بسیاری داشت و از سالیانی پیش از آن، مرکز قیام‌ها و نهضت‌های ضد اموی به شمار می‌رفت. قیام‌کنندگانی مانند زید و یحیی، به خراسان نظر داشتند. احادیث بسیاری از قرن دوم هجری به پیامبر نسبت داده شد که در آنها خراسان، نجات‌بخش خوانده شده است. برای نمونه رسول خدا ﷺ فرمود:

همانا پس از من خاندان من دچار گرفتاری شوند و از حق خود دورشان کنند تا آنکه مردمی با درفش‌های سیاه از مشرق بیرون بیایند و حق را بجویند و کسی حق را به ایشان ندهد تا پیکار کند و پیروز شوند. آن‌گاه آن‌چه را خواستند به آنان بدهند؛ لیکن این قوم نپذیرند و به مردی از خاندان من سپارند. او جهان را پر از داد کند چنان‌که آنان پر ستم کرده باشند...^۲

امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «مردم خراسان پرچم‌های مایند^۳» و عبدالله بن عباس نقل کرد: «چون برون آید علما و سپاه از خراسان، آن ماراست؛ اهل‌البیت^۴». هم‌چنین علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرد: «بار دیگر پارسیان در راه دین بر سر شما فروکوبند چنان‌که در آغاز شما برای دین بر آنان فروکوفتید^۵».

این گونه از روایات، بر رنگ سیاه؛ یعنی رنگ پرچم عباسیان و ناحیه خراسان و بر کلمه «اهل‌بیت»؛ یعنی دعوی عباسیان در شعار «الرضا من آل محمد»، تأکید و بر جعل شدنشان در سال‌های پر آشوب پایانه دوره اموی دلالت می‌کنند. عباسیان برای مشروع نمودن قیام خود و هموار کردن راه رسیدنشان به خلافت، با نقل سخنانی از پیامبر و صحابه که از پیش‌بینی قیام و مبارزه آل‌عباس حکایت می‌کرد و برای مشروع نشان دادن جانشینی‌شان، در رواج چنین احادیثی بسیار کوشیدند. فرضیه تأثیرگذاری ایرانیان را در رواج این احادیث نیز نمی‌توان نادیده گرفت. تأکید این احادیث بر ایرانیان و شهرها و

۱. ابن‌طباطبای، همان، ص ۱۹۳-۱۹۲.

۲. حاکم نیشابوری، همان، ص ۶.

۳. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۱۴.

۴. حاکم نیشابوری، همان، ص ۶.

۵. ابن‌فقیه، همان، ص ۱۶۶.



نواحی ایرانی در قیام بر ضد خلافت اموی، این فرضیه را استوار می‌سازد. ایرانیان که به دنبال کسب قدرت در ساختار خلافت و به دست آوردن شکوه از دست رفته خود بودند، با جعل این احادیث، جایگاه خود را در انتقال قدرت به عباسیان استوارتر کردند تا از این میراث بر جای مانده سهمی ببرند.

عامل دیگر فضیلت‌سازی برای خراسان و شهرهای آن، جغرافیای این سرزمین بود. خراسان مرز میان دارالفکر و دارالایمان به شمار می‌رفت و سپاه اسلام در آن جا مستقر می‌شد. از این رو، برای تشویق بیشتر مجاهدان به حضور در مرزهای خراسان، اخبار فراوانی در بزرگ‌داشت این منطقه آمده است. برای نمونه، شریک بن عبدالله می‌گوید: «خراسان ترکش خداوند است. هرگاه به مردمی خشم گیرد از این ترکش به تیرشان بزنند»^۱. پیامبر ﷺ به بریده فرمودند: «پس از من لشکرهایی به هر سو گسیل دارند. چون چنین شد تو در لشکر مشرق باش و از آن نیز در لشکر خراسان و از آن در لشکری که به سرزمین مرو رود...»^۲. این روایات با حدیث دیگری از پیامبر ﷺ که فرمودند: «از میان سپاهیان شام، عراق و یمن. بر شماس است که به سپاه شام بییونید»^۳، در تضاد است و نشان می‌دهد که خلفا و کارگزاران آنان برای تقویت مرزها و تشویق مجاهدان به رفتن سوی مرزها، با توجه به اوضاع موجود در آنها، روایاتی از پیامبر نقل می‌کردند. برای نمونه، هرگاه مرزهای غربی با کمبود نیرو روبه‌رو می‌شد، توصیه پیامبر را درباره رفتن به مرزهای غربی و شام رواج می‌دادند و هرگاه مرزهای شرقی قلمرو اسلامی در آستانه آسیب‌پذیری بود، سفارش او را درباره پیوستن به لشکر خراسان بر سر زبان‌ها می‌انداختند.

روایات بسیاری نیز درباره دیگر شهرهای خراسان نقل شده است که درون‌مایه آنها بر ساختگی بودنشان دلالت می‌کند. برای نمونه، رسول خدا ﷺ فرمودند: «به زمین مشرق بقعه‌ای است که آن را خراسان گویند؛ سه شهر از این خراسان روز قیامت آراسته نمایند به یاقوت سرخ و مرجان و نوری از ایشان برآید. نام این شهرها بیشکرد، سمرقند و بخارا است...»^۴ و از علی رضی الله عنه نیز روایتی درباره فضیلت مرو، بخارا، سمرقند، خوارزم، قومس، جرجان، طوس و طالقان نقل شده است.^۵

۱. ابن‌فقیه، همان، ص ۱۶۱.

۲. همان، ص ۱۶۴.

۳. ابن‌منظور، همان، ج ۱، ص ۹۱.

۴. نرشخی، تاریخ بخارا، ص ۳۱.

۵. حاکم نیشابوری، همان، ص ۵.



اخبار و احادیث بسیاری با ساخت بغداد و استقرار خلفای عباسی در آن جا، در منزلت این شهر رواج یافت. منصور شهر بغداد را در ۱۴۵ قمری ساخت و آن را مرکز خلافت عباسیان خواند. گزینش بغداد به پایتختی، بر نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت عباسیان دلالت می‌کند؛ زیرا این شهر نزدیک تیسفون، پایتخت افسانه‌ای ساسانیان بود. بی‌گمان، عباسیان برای پذیرش بغداد با عنوان «مرکز خلافت اسلامی» و نشان دادن آن در جای مدینه و دمشق و برای رونق بخشیدن به این پایتخت و تشویق مردم (عربان و ایرانیان) به اقامت در آن جا، کوشیده‌اند با جعل احادیثی، بر منزلت این شهر بیافزایند. برای نمونه، در حدیثی آمده است: «هرکس در بغداد اقامت کند و بر مذهب سنت و جماعت باشد و در آن جا بمیرد، از بهشت به بهشت منتقل می‌شود^۱». این دسته از روایات، افزون بر برانگیختن مردم به سکونت در بغداد، آنان را به پیروی از مذهب سنت و جماعت نیز سفارش می‌کند. در فضیلت اهل بغداد نیز روایت شده است: «قومی مشتاق‌تر و عاقل‌تر در طلب حدیث، جز اهل بغداد دیده نشد^۲». از مردی سؤال شد: «بغداد را چگونه دیدی؟ گفت: همه زمین بادیه است و بغداد شهر است^۳» و از معاویه نقل شده است: «بغداد دار دنیا و آخرت است^۴». بغداد در زمان معاویه، دهی کوچک و بی‌آوازه بوده است^۵. به‌گمان، معاویه از وجود این ده خبر داشت و می‌توانست جایگاه آن را در آینده پیش‌بینی کند.

روایات دیگری نیز از رسول خدا ﷺ درباره بغداد نقل شده که اوضاع این شهر را در آینده پیش‌بینی و توصیف کرده است:

پسرعموهای من در مشرق بین دجله، دحیل، قطر بل و صراه، شهری بنا خواهند کرد از آجر، چوب و طلا و اشراق امت من در آن ساکن می‌شوند، اما به دست سفیانی نابود خواهند شد^۶.

۱. ابن طباطبا، همان، ص ۲۲۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۵۰-۴۵.

۲. خطیب بغدادی، همان، ج ۱، ص ۴۶.

۳. همان.

۴. همان، ص ۴۵.

۵. همان، ص ۴۷.

۶. بغداد تا پیش از آمدن منصور، قریه‌ای از روستاهای بادوریا بود که آبادانی چندانی نداشت. بازاری در روزگار حکومت ایرانیان در این منطقه پدید آمد که هنگام فتح سواد مثنی بن حارثه به آن حمله کرد. رک: یعقوبی،

البلدان، ص ۶؛ خطیب بغدادی، همان، ج ۱، ص ۲۶-۲۵.

۷. خطیب بغدادی، همان، ج ۱، ص ۴۶-۲۸.



نیز روایت شده است که با حضور عمر، علی، ابن مسعود، ابن عباس، ابی بن کعب و شماری از اصحاب پیامبر ﷺ، از حذیفه درباره «حم عسق» پرسیدند و او خبر داد:

عین؛ یعنی عذاب. سین؛ یعنی سنت و جماعت و قاف، قوم یقذفون در آخر الزمانند. عمر پرسید: آنها چه کسانی‌اند؟ حذیفه گفت: یکی از فرزندان عباس در کنار نهری از نهرهای مشرق؛ شهری بنا خواهد کرد که ستم‌گران و اشرار در آن‌جا ساکنند و در آن‌جا قتل و خون‌ریزی خواهد شد.^۱

بی‌گمان، این روایات اوضاع ویژه بغداد را در قرن‌های سوم و چهارم هجری قمری باز می‌تاباند. رونق بغداد با ضعف خلفای عباسی و قدرت گرفتن دشمنان آنان در مصر (فاطمیان) و ایران (اسماعیلیان) کم شد و اختلاف‌های مذهبی، گوناگونی نژادی و چند دستگی‌های سیاسی، بغداد را به کانون فتنه و آشوب بدل کرد^۲ و آشوب داخلی، زمینه را برای نقل اخباری در نكوهش بغداد فراهم ساخت. شاید رقیبان بنی‌عباس برای ضعیف کردن خلافت عباسی و پایتخت آنان، روایاتی درباره حضور اشرار در بغداد و وقوع فتنه و زوال حکومت در آن‌جا رواج داده باشند.

ج) تأثیر اختلاف‌های مذهبی در فضیلت‌سازی برای شهرها

اختلاف‌های مذهبی مسلمانان پس از وفات پیامبر ﷺ آغاز شد و در دوره امویان به اوج رسید و مسلمانان در دو فرقه شیعه و سنی رو در روی هم ایستادند. هر یک از آنها می‌کوشید که اندیشه‌هایش را با روایاتی از پیامبر تأیید کند. چنان‌که ابوبکر در سقیفه با ذکر این سخن از رسول خدا ﷺ که «الائمه من القریش^۳»، قبای خلافت پوشید و اهل سنت با استناد به احادیثی از این دست، خلافت دیگر خلفا را مشروع دانستند. شیعیان نیز با نقل اخباری از پیامبر ﷺ، بر برتری علی علیه السلام و فرزندانش و حق مشروع آنان برای خلیفه شدن، پای می‌فشردند.

برخی از شهرها در قرن دوم به دلیل فزونی شیعیان یا اهل سنت در آنها، به کانون‌هایی برای این دو فرقه اسلامی بدل شد. قم، آبه، نجف، ری و کوفه، از شهرهای شیعه‌نشین و

۱. خطیب بغدادی این روایت را ضعیف و نادرست دانسته است. رک: همان، ج ۱، ص ۴۲.
 ۲. ابن‌جوزی، المنتظم، ج ۱۵، ص ۳۳، ۲۱۳، ۳۴۷ و ج ۱۶، ص ۸-۷، ۲۴۲، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۷۰، ۲۸۱ و ج ۱۷، ص ۱۹۴، ۲۱۷، ۲۴۵، ۲۴۶ و ج ۱۸، ص ۳۷-۳۲، ۸۴، ۱۰۲، ۱۱.
 ۳. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۴۸۹.



بصره، ری و اصفهان، از شهرهای سنی‌نشین به شمار می‌رفت.^۱ روایات بسیاری نیز در فضیلت یا مذمت این شهرها رواج یافت که شاید این پدیده بر اثر اختلاف مذهبی دو فرقه اسلامی رخ داده باشد.

قم نیز از شهرهایی شمرده می‌شود که نامش با شیعیان امامی پیوند خورده است.^۲ روایات بسیاری در فضیلت این شهر در متون روایی شیعیان حتی متون تاریخی و جغرافیایی آنان هست که فرض تأثیرگذاری اختلاف‌های مذهبی را در فضیلت‌سازی برای شهرها استوارتر می‌سازد.

تاریخ قم از امام حسین علیه السلام نقل می‌کند:

خداوند فرشته‌ای آفریده و او را بر قم موکل گردانید تا بال‌های خود را به سر ایشان فروگذاشته است و می‌افشاند و می‌جنباند تا هیچ جباری و گردن‌کشی به ایشان قصد نکنند به بدی الا حق - سبحانه - او را همچو نمک در آب گداخته گرداند و ناچیز کند.^۳

از امام رضا علیه السلام نیز روایت شده است: «بهشت را هشت در است، یکی از آن اهل قم است»^۴. امام صادق علیه السلام فرمودند:

نزدیک باشد که کوفه روزگاری از مؤمنان خالی گردد و علم و دانش در آن ناپدید شود چنان‌که مار که در سوراخ رود و پنهان شود و از وی اثر نماند و علم و دانش به شهری که آن را قم گویند، ظاهر شود و روشن گردد و معدن اهل علم و فضل شود که بر روی زمین هیچ مستضعف و سست‌دینی نماند تا غایت که زنان پرده‌نشین به علم امامت و ولایت عالم کردند...^۵

از علی علیه السلام در منزلت اهل قم آمده است: «قم آشیانه آل محمد علیهم السلام است و مأوا و جای شیعه ایشان»^۶. «اگر قمی‌ها نبودند، دین گم می‌شد»^۷ و پیامبر در فضیلت اشعریان؛ یعنی بیش‌تر مردم قم فرمودند: «خدایا پیامرز اشعریین را از خرد و بزرگ»^۸ و نیز فرمود:

۱. قزوینی، تقصص، ص ۱۹۴-۱۱۱.

۲. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۱۷۵.

۳. حسن بن قمی، تاریخ قم، ص ۹۹.

۴. همان.

۵. همان، ص ۹۶؛ مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۱۳.

۶. قمی، تاریخ قم، ص ۹۸.

۷. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۱۷.

۸. همان، ص ۲۲۰.



«اشعریان از منند و من از آنان^۱». از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «همه مردم را به بیت المقدس محشر و منشر بود، الا بقعه‌ای به زمین جبل که آن را قم گویند که اهل آن موضع و شهر را در گور ایشان محاسبه کنند و از گورها به جنت حشر کند. اهل قم مغفور و آمرزیده‌اند^۲» هم‌چنین آمده است که عمران بن عبدالله قمی نزد امام ششم آمد و آن حضرت حالش را پرسید و خوشنودی نشان داد. هنگامی که برخاست تا برود، از امام سؤال شد: «این چه کسی بود که با وی چنین خوش‌رویی کردی؟ فرمود: از خاندان نجیب؛ یعنی مردم قم بود که هیچ زورگویی آهنگ آنان نکند جز آنکه خدایش بشکند و خرد کند^۳».

روایات در فضیلت قم و ساکنانش، حتی از روایات درباره مکه و مدینه نیز بیش‌تر است. افزون بر این، پیش‌بینی‌هایی درباره روی‌دادهای سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی در قرن‌های دوم و سوم هجری، در برخی از این روایات به نقل از امامان شیعیان وجود دارد. این مسئله نشان می‌دهد که شیعیان تدریجاً به جعل برخی از این روایات پرداخته‌اند. برای نمونه، از ابوعبدالله علیه السلام روایت شده است: «اگر بلایی به شما رسد بر شما باد که به قم وطن کنید که قم مأوای فاطمیان و راحت جای مؤمنان است^۴». هم‌چنین روایت شده است: «در هنگام فتنه‌های بنی‌عباس به قم و کوفه پناه برید^۵». این روایات، افزون بر پیش‌بینی خلافت عباسیان، از دشمنی آنان با شیعیان نیز خبر می‌دهند. از علی علیه السلام نیز پرسیدند: بهترین محل هنگام پدیدار شدن آشوب کجاست؟ پاسخ داد: «سرزمین جبل است. چون خراسان به هم خورد و میان مردم گرگان و طبرستان جنگ شود و سجستان ویران شود، سالم‌ترین قصبه، قم است که از آن یاوران و انصار بهترین مردم است...^۶». از امام صادق علیه السلام پرسیدند: «بلاد جبل کجاست؟ که به ما روایت رسیده چون کار بر شما برگردد، برخی از او به زمین فرو شوند. فرمود:

در آن‌جا محلی است که دریا گویند و قم نام دارد و معدن شیعیان ماست و اماری، وای بر او از دو پهلویش، آسودگی آن از قم است و مردمش. گفته شد: دو پهلویش کدامند؟ فرمود: یکی بغداد و دیگری خراسان که در آن تیغ‌های خراسانی‌ها و

۱. همان.

۲. قمی، تاریخ قم، ص ۹۲.

۳. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۱۱.

۴. قمی، تاریخ قم، ص ۹۸.

۵. همان، ص ۹۹.

۶. همان، ص ۹۰؛ مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۱۷.



تیغ‌های بغدادی‌ها به هم برخوردند و خدا در کیفر و هلاک آنها شتاب کند و مردم به قم پناه برند و مردم قم آنها را پناه دهند...^۱

به‌گمان، لازم نبوده است که امامان به روی‌دادهایی مانند قیام علویان طبرستان و درگیری آنان با آل‌زیار و جنگ خراسان و بغداد در زمان امین و مأمون، اشاره کنند. این روایات بازتابی از اوضاع جامعه اسلامی در زمان عباسیان است که ستم به شیعیان افزایش یافت و بیم آن می‌رفت که بسیاری از آنان کشته شوند. این روایات رواج یافت تا شیعیان به هجرت به منطقه‌های خاصی مانند قم و جبال تشویق شوند. شیعیان با کوچیدن به آن‌جا از ستم عباسیان رها می‌شدند و می‌توانستند در منطقه‌هایی گرد آیند و کانون‌های شیعی پدید آورند.

نجف، کوفه و خراسان، از دیگر شهرها و منطقه‌های شیعه‌نشینند که در منزلتشان روایاتی وجود دارد. رسول خدا ﷺ در فضیلت آبه فرمود:

در شب معراج، نظرم به بقعه‌ای افتاد سفید و نورانی... پرسیدم: این کدام بقعه است؟ جبرئیل گفت: این بقعه را آبه خوانند. رسالت تو و ولایت آل تو بر وی عرض کردند، قبول کرد. باری تعالی از وی مردانی آفریند که متابعت تو و فرزندان تو را میان بسته دارند. مبارک باد بر آن شهر و بر اهلس ولایت و مودت شما!^۲

عبدالعظیم حسنی از امام هادی علیه السلام نقل می‌کند: «مردم قم و آبه آمرزیده‌اند که حرم امام رضا علیه السلام را در طوس زیارت می‌کنند» پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در فضیلت نجف فرمود: «شرف زمین کوفان (نجف) به واسطه قبر علی علیه السلام است»^۳. نیز روایت شده است:

علی علیه السلام زمینی بین خورتق و حیره از روستاییان به چهل‌هزار درهم خرید. علت این کار را از او پرسیدند؟ فرمود: از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم از نسل کوفانی‌ها هفتاد‌هزار نفر محشور می‌شوند که بدون حساب وارد بهشت می‌شوند.^۴

امام صادق علیه السلام در دوره آشوب انتقال خلافت از امویان به عباسیان می‌زیست و روی‌دادهای بسیاری مانند قیام زید بن علی در کوفه و دعوت داعیان عباسی در خراسان در زمان او رخ داد. امام صادق علیه السلام بهترین کسی بود که جاعلان می‌توانستند درباره اوضاع و

۱. همان، ج ۶۰، ص ۲۱۲.

۲. قزوینی، *تقصص*، ص ۲۰۰-۱۹۹.

۳. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۳۱.

۴. جعفر الخلیلی، همان، ج ۶، ص ۶۸.

۵. همان.



احوال آن زمانه و کانون‌های مهم مخالف امویان، روایات بسیاری از او نقل کنند. از این‌رو، روایات بسیاری در فضیلت خراسان و کوفه و دیگر شهرها از ایشان نقل شده است. برای نمونه، «مردم خراسان پرچم‌های ما باشند و مردم قم یاران ما و مردم کوفه میخ‌های سازمان ما و مردم این سواد از ما باشند و ما از آنها^۱». هم‌چنین فرمود: «کوفه تربتی است که ما را دوست دارد و دوستش داریم. بار خدایا به تیر زن هر که به تیرش زند و دشمن دار هر که دشمنش دارد!^۲». «برای خدا حرمی است و آن مکه است. برای رسول خدا حرمی است و آن مدینه است. برای امیرالمؤمنین حرمی است [و آن] کوفه [است]، اما حرم من و فرزندان من قم است. همانا قم، کوفه کوچک است...^۳. شاید علت رواج چنین احادیثی درباره کوفه، تشویق شدن بیش‌تر شیعیان به رفتن سوی این شهر بوده باشد؛ زیرا کوفه در پایانه دوره بنی‌امیه، به مرکز مخالفت با امویان بدل شد و شیعیان در شمار مهم‌ترین مخالفان بنی‌امیه درآمدند. از این‌رو، کسانی تلاش می‌کردند که با نقل روایاتی از امامان، شیعیان را به تجمع در نقطه‌ای خاص مانند کوفه و مخالفت با خلافت اموی برانگیزانند.

اخباری نیز در مذمت شهرهای سنی‌نشین نقل شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

ری، قزوین و ساوه لعنت شده و شومند^۴ و نیز نقل شده است: «شانزده صنف از امت جدم ما را دوست ندارند: مردم شهری به نام سیستان که دشمن و بدخواه ماوند و بدترین آفریده‌اند. بر آنها باد عذابی چون عذاب فرعون و هامان و قارون! و مردم شهری به نام ری که دشمنان خدا و رسولش و خاندان اویند، نبرد با خاندان رسول خدا را جهاد شمارند و مالشان را غنیمت. بر آنهاست عذاب خزی در دنیا و آخرت! و اهل شهری به نام موصل؛ بدترین مردم زمین و اهل شهری زوراء^۵ که در آخر الزمان ساخته شود و به خون ما درمان جویند و به دشمنی ما تقرب خواهند و در راه دشمنی ما دوستی کنند و نبرد با ما را واجب دانند و کشتن ما را لازم...^۶.

درستی منسوب بودن چنین روایتی به امام صادق علیه السلام، درنگ کردنی است؛ زیرا اگرچه متون تاریخی و جغرافیایی به حضور اهل سنت در سیستان و درگیری‌های مذهبی

۱. قمی، تاریخ قم، ص ۹۸؛ مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۱۴.

۲. همان، ج ۶۰، ص ۲۰۹.

۳. قزوینی، تقصص، ص ۱۹۶.

۴. قمی، سفینه البحار، ج ۳، ص ۴۳۴.

۵. زوراء، شهری در کنار دجله یا همان بغداد است. رک: خطیب بغدادی، همان، ج ۱، ص ۳۸-۳۹.

۶. مجلسی، همان، ج ۶۰، ص ۲۰۶.



شاخه‌های گوناگون آنان با یک‌دیگر اشاره کرده‌اند و^۱ شکی در رواج مذهبشان در آن جا نیست، بسیاری از شیعیان در شهرهای قزوین و بغداد ساکن بودند؛^۲ چنان‌که آن شهر را یکی از مراکز شیعه‌نشین می‌توان خواند.^۳ برای نمونه، درباره حضور شیعیان در قزوین آمده است که «وقتی کاردار خالد بن عبدالله قسری، علی علیه السلام را بر منبر قزوین لعن کرد، مردی برخاست و او را کشت و گفت: ما در لعن علی بن بی‌طالب از شما اطاعت نمی‌کنیم و بعد از آن سنت لعن علی در قزوین پایان یافت»^۴.

نتیجه

بسیاری از اخبار و احادیثی که در فضیلت یا مذمت شهرها در متون تاریخی وجود دارد، بازتاب اوضاع ویژه سیاسی - مذهبی جامعه اسلامی یا پی‌آمد گرایش‌های قومی‌اند؛ زیرا هر فضیلت و کرامتی از دید مسلمانان از اسلام و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سرچشمه می‌گرفت و افراد مختلف می‌کوشیدند با توسل به اسلام و نقل احادیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا صحابه در مدح قوم یا سرزمین خود، جایگاه برجسته‌ای در میان دیگر مسلمانان بیابند. جعل حدیث در زمان حیات پیامبر و بزرگان صحابه، کم‌تر امکان‌پذیر بود، اما پس از آن دوران و در اوضاع سیاسی - اجتماعی نوظهور، بازار جعل حدیث رونق بیش‌تری گرفت؛ چنان‌که احادیث بسیاری در عصر بنی‌امیه درباره بزرگ‌داشت عثمان و معاویه و فضیلت شام و دمشق رواج یافت و در دوره بنی‌عباس فضایل آل‌عباس و مدح بغداد و خراسان بر سر زبان‌ها افتاد. جامعه اسلامی با گسترش قلمرو اسلام پس از فتوحات، ترکیب ناهم‌گونی از نژادها، اقوام و مذاهب یافت. این گوناگونی نژادی و مذهبی، زمینه را برای پدید آمدن تنافرها و

۱. مقدسی، همان، ج ۲، ص ۴۹۲.

۲. قزوینی، *تقصص*، ص ۱۱۲ - ۱۰۹.

۳. بغداد ترکیب جمعیتی و مذهبی گوناگونی داشته است و پیروان ادیان و مذاهب مختلف مانند زردشتی، یهودی، مسیحی، شیعه و سنی در آن‌جا زندگی می‌کرده‌اند. ر.ک: مقدسی، همان، ج ۱، ص ۱۷۴؛ خطیب بغدادی، همان، ج ۱، ص ۹۶، ۱۲۵، ۱۲۱. البته مذهب غالب را در بغداد با توجه به اشاره‌های اصطخری، سنت و جماعت می‌توان دانست. ر.ک: اصطخری، *ممالک و مسالک*، ص ۱۲۷. شیعیان به‌ویژه امامیه نیز در محله‌های گوناگون بغداد مانند نهرالطابق، سوق السلاح، باب الطاق، سوق یحیی، خضیرین، سوق الثلاثاء، سوق الاساکفه، مختاره، درب سلیمان، برائا و کرخ ساکن بودند. ر.ک: ابن‌جوزی، *المنتظم*، ج ۸، ص ۵۶، ج ۱۴، ص ۲۰. به‌ویژه کرخ محله‌ای شیعه‌نشین بود که به گفته یاقوت در آن‌جا سنی یافت نمی‌شد. ر.ک: یاقوت، همان، ج ۴، ص ۲۵۵. بنابر آن‌چه ذکر شد، بغداد را نیز یکی از مراکز شیعه‌نشین می‌توان شمرد.

۴. ابن‌فقیه، همان، ص ۱۲۵.



تفاخرهای بسیاری در میان مسلمانان فراهم آورد و دامنه آنها با شکل‌گیری رسمی مذاهب اسلامی گسترده‌تر شد. اگرچه این اختلاف‌ها در نخستین قرن‌های اسلامی در سایه تسامح و تساهل اسلامی پنهان می‌شد، گاه در قالب مثالب و مناقب‌گویی رخ می‌نمود. فضیلت‌سازی برای شهرها و اقوام گوناگون، نمودی از همین مثالب و مناقب‌گویی‌ها به شمار می‌رفت که بر اثر تنوع نژادی و بافت ناهم‌گون جمعیتی و مذهبی جامعه اسلامی رواج یافت.

ثبات بخشیدن به حکومت و کسب مشروعیت و اقتدار برای خلافت، خلفای اموی و عباسی را همواره بر آن می‌داشت که از اوضاع حاکم بر جامعه اسلامی و سنت‌های رایج در آن بهره ببرند. آنان هم‌چنین می‌کوشیدند که از پشتیبانی اقوام و فرقه‌های مذهبی برخوردار شوند. یکی از راه‌های جلب توجه ایرانیان و عربان یا شیعیان و اهل سنت، تکیه بر پیشینه مفاخرات و منافرات آنان بود. قدرت حاکم تلاش می‌کرد که با نشر روایاتی درباره برتری قوم، شهر یا فرقه‌ای خاص، از قدرت و نفوذ آن سود برد. از این‌رو، روایاتی در مدح قوم عرب و منطقه‌های عرب‌نشین در دوره خلافت بنی‌امیه رایج شد و مدح ایران و ایرانی در قرن‌های آغازین خلافت عباسی رواج یافت.

رقابت اقوام و پیروان مذاهب با یک‌دیگر نیز، گاه زمینه‌ساز رواج اخبار و روایاتی در فضیلت شهرها و مذاهب خاص می‌شد؛ چنان‌که فضیلت‌سازی برای شهرهای شیعه‌نشین قم، آبه، کوفه و کاشان، در دوره‌هایی خاص رواج می‌یافت و ایرانیان را پاس می‌داشتند و ساوه و ری و دمشق نیز در دوره‌هایی مدح می‌شدند. بنابراین، وثوق و اطمینان کامل به این روایات با درنگ در برخی از زنجیره‌های خبری آنها از میان می‌رود.

سفارش‌های ارزش‌مند پیامبر ﷺ درباره تربیت فرزندان، رفتار با خانواده، رفتار با زیردستان، کسب روزی حلال، پرورش خصال نیک اخلاقی و پرهیز از اختلاف‌ها، نشان می‌دهد که هدف و رسالت پیامبر ﷺ تربیت انسان‌ها برای رفتن به سوی کمال، پدید آمدن جامعه‌ای برخوردار از فضیلت‌های اخلاقی و برابری و برادری و مبارزه با سنت‌های جاهلی بوده است. از این‌رو، احادیثی از پیامبر ﷺ و دیگر صحابه، درباره برتری شهر یا قوم و مذهبی خاص، که جز دامن زدن به اختلاف‌ها و سنت‌های جاهلی پی‌آمدی نداشت، با هدف‌ها و رسالت پیامبر سازگار نیست و بر ساختگی بودن آنها دلالت می‌کند.

۱. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۵۰۲ - ۴۵۸.

کتاب‌نامه

۱. ابراهیم حسن، حسن (۱۳۶۶)، *تاریخ سیاسی اسلام*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جاویدان.
۲. ابن اثیر، عزالدین (بی‌تا)، *کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه عباس خلیلی، به اهتمام سادات ناصری، تصحیح مهیار خلیلی، تهران، علمی.
۳. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۴)، *خصال شیخ صدوق*، با ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران، کتابچی.
۴. ابن بطوطه (۱۳۴۸)، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، زیر نظر احسان یار شاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. ابن جوزی، ابوالفرج (بی‌تا)، *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، به اهتمام محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، تصحیح نعیم زرزور، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ابن سعد (۱۹۹۰)، *الطبقات الکبری*، ترجمه محمود دامغانی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. ابن شبّه، ابوزید النمیری (۱۴۱۰)، *تاریخ المدینه المنوره*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر.
۸. ابن طباطبای، محمد بن علی (۱۳۶۸)، *تاریخ فخری در آداب ملک‌داری و دولت‌های اسلامی*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. ابن فقیه، ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق (۱۳۴۹)، *مختصر البلدان*، ترجمه ح. مسعود، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۴)، *مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر*، به کوشش روحیه النحاس، ریاض عبدالحمید مراد، محمد مطیع الحافظ، دمشق، دارالفکر.
۱۱. الازرقی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۳)، *اخبار مکه و ما جاء فیها من الآثار*، به اهتمام رشدی صالح، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۲. اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۷۳)، *مسالك و ممالک*، ترجمه محمد اسعد بن عبدالله تستری، به اهتمام ایرج افشار، بی‌جا، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۱۳. اصفهانی، حافظ ابونعیم (۱۳۷۷)، *ذکر اخبار اصفهان*، ترجمه نورالله کسایی، تهران، سروش.





۱۴. البیهقی، ظهیرالدین علی بن ابی القاسم (۱۹۶۸)، *تاریخ بیهقی*، به اهتمام قاری سید کلیم الله حسینی، حیدر آباد هند، دایرةالمعارف العثمانیه.
۱۵. جعفری، سید حسین محمد (۱۳۷۲)، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. الحاکم نیشابوری، ابوعبدالله (۱۳۲۹)، *تاریخ نیشابور*، تلخیص احمد بن محمد بن الحسن خلیفه النیشابوری، به اهتمام بهمن کریمی، تهران، کتابخانه ابن سینا.
۱۷. الحموی، یاقوت بن عبدالله البغدادی (۱۹۹۰)، *معجم البلدان*، به اهتمام فرید عبدالعزیز الجندی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۸. خطیب بغدادی، ابی بکر احمد بن علی (بی تا)، *تاریخ بغداد أو مدينة السلام حتى سنة ۴۶۳ هـ*، قاهره، مكتبة الخانجي، دارالفکر.
۱۹. الخلیلی، جعفر (۱۴۰۷)، *موسوعة العتبات المقدسة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۰. ذهبی، شمس‌الدین محمد (۱۹۸۷)، *تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام*، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱)، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، امیر کبیر.
۲۲. عسقلانی، ابن حجر (بی تا)، *تقریب التهذیب*، به اهتمام عبدالوهاب عبدالمطلب، بیروت، دارالمعرفه.
۲۳. قزوینی رازی، نصیرالدین عبدالجلیل (۱۳۵۸)، *نقض (بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض)*، تصحیح میر جلال‌الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی.
۲۴. قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۷۱)، *ترجمة آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه محمد مراد بن عبدالرحمان، تصحیح محمد شاه‌مرادی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانش‌گاه تهران.
۲۵. قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱)، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تصحیح جلال‌الدین تهرانی، تهران، توس.
۲۶. قمی، شیخ عباس (۱۴۱۴)، *سفینه البحار و مدينة الحكم و الآثار*، بی‌جا، مرکز الدراسات و التحقیقات الاسلامیه.

۲۷. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۱)، *الفروع من الکافی*، به اهتمام علی اکبر غفاری، بیروت، دار صعب، دارالتعارف.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۹)، *بحار الانوار*، تعلیق جواد علوی، محمد آخوندی، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸)، *تاریخ شیعه و فرقه های اسلامی تا قرن چهارم*، تهران، اشراقی.
۳۰. مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۳۱. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (بی تا)، *الخطط المقریزیه*، لبنان، مکتبه احياء العلوم.
۳۲. نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳)، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد القباوی، تلخیص محمد بن زمز بن عمر، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، توس.
۳۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. — (۱۳۳۴)، *قندیه در بیان مزارات سمرقند*، به کوشش ایرج افشار، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۵. — (۱۳۵۶)، *البلدان*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.





اسلام در اردوی زرین

مریم محمدی*

چکیده

تسامح و تساهل مغولان پس از هجوم آنان به منطقه‌های گسترده‌ای از آسیا و استقرارشان در آنجا و پس از برپایی حکومت‌هایی که از تقسیم میراث چنگیزخان به وجود آمدند، باعث آشنایی بیش‌تر این قوم با ادیان و مذاهب گوناگون شد. از این‌رو، دین اسلام به طبقه‌های حاکم و ساکنان خان‌نشین‌الوس جوجی راه یافت و این روی‌داد به گسترش بیش‌تر این آیین در منطقه‌های فرمان‌پذیر الوس انجامید.

کلیدواژگان

اسلام، اردوی زرین، برکه، اوزبک، جوجی.

* دانش‌جوی دوره دکتری ایران دوره اسلامی، دانش‌گاه «تربیت معلم» تهران (خوارزمی).

درآمد

تحول‌هایی که پس از مرگ چنگیزخان در پهنه امپراطوری مغول رخ داد، به پدید آمدن بسیاری از قلمروهای فرمان‌پذیر از حکومت خاندان او در چین، ماوراءالنهر، ایران و روسیه انجامید. میان چهار پسر چنگیز، در پی تقسیم میراث او اختلاف‌هایی روی داد و بخشی از این سرزمین‌ها به پسر بزرگ او، جوجی و فرزندانش رسید. این سرزمین‌ها که به الوس جوجی یا اردوی زرین مشهور بود، منطقه‌های شمالی فلات ایران را از خوارزم تا دریای سیاه فرامی‌گرفت و متصرفات مسلمان و مسیحی‌نشین فراوانی در بر داشت. این آیین‌ها پس از جاگیر شدن مغولان در این منطقه‌ها، به رقابت با باورهای «شمنی» طبقه حاکم پرداختند و با بهره‌گیری از تسامح مغولان، توانستند جایگاه مناسب‌تری از دیگر ادیان در میان فرمان‌روایان این خان‌نشین و قلمرو حکومتی آن به دست آورند و سرانجام اسلام به‌رغم افت و خیزهای بسیار در آن اردو رسمی شد.

این پژوهش علل و زمینه‌های این اوضاع و سیر گسترش اسلام را در میان حاکمان پس از جوجی برمی‌رسد و به پرسش‌های زیر پاسخ می‌گوید:

چگونه اسلام به طبقه حاکم راه یافت؟

خان‌های دشت قبچاق، با گذر از چه مرحله‌هایی اسلام را دین رسمی سرزمینشان خواندند؟

آیا باورهای مذهبی و شخصی حاکمان اردوی زرین تنها عامل رسمی شدن این آیین بود یا هدف‌های سیاسی نیز در این پدیده تأثیر گذارد؟

وضع اسلام در اردوی زرین در سنجش با ادیان مسیحی و شمنی چگونه بود و پس از سقوط مغولان در این بخش از امپراطوری‌شان، چه فرجامی داشت؟

منابع فراوانی درباره مسائل و پژوهش‌های مربوط به دوره مغول و الوس‌های چهارگانه وجود دارد. دسته‌ای از این منابع در ایران و با محور دانستن حکومت ایلخانان، نوشته شده‌اند و کمابیش به همه دوره مغولان می‌پردازند، اما برخی از آنها مانند *جامع التواریخ* رشیدی، تنها گزارشی از الوس‌های چهارگانه عرضه می‌کنند و پاره‌ای دیگر از آنها با اشاره به روی دادهای دوره ایلخانان، از وقایع الوس‌های همسایه یا دیگر قلمروهای مغولی یاد می‌کنند. نویسنده از ذکر برخی از وقایع مربوط به این همسایگان خویشاوند ایلخانان (الوس‌های جوجی و جغتای) ناگزیر است؛ زیرا آنان گذشته پر افت و خیزی داشته و در





روابط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این سلسله بسیار تأثیر گذارده‌اند. می‌توان گفت همه منابع موجود درباره دوره مغول؛ یعنی دسته‌ای از آنها مانند *جامع التواریخ*، *تاریخ و صَاف*، *حبیب السیر* یا *روضه الصفا* که همه تاریخ ایلخانان را گزارش می‌دهند و دسته دیگری از آنها مانند *الجایتوی قاشانی* یا *جهانگشای جوینی*، که گزارش‌های زمانی محدودتری از آن روزگار در بر دارند، به مطالبی درباره اردوی زرین می‌پردازند که در گردآوری و کامل شدن اطلاعات در این باره مؤثرند.

کمبود اطلاعات منابع فارسی درباره روی داده‌های اردوی زرین به‌ویژه موضوع این تحقیق، تنها با بهره‌گیری از منابع عربی و برخی از پژوهش‌های موجود امکان‌پذیر است. مصر دوره ممالیک، روابط ویژه و جداگانه‌ای با حکومت مغول ایلخانان و اردوی زرین داشت و از این رو، تاریخ وقایع این دو حکومت به‌ویژه آن چه را درباره روابط آنها با ممالیک است، در چارچوب بحث‌ها و نوشته‌های نویسندگان عرب می‌توان یافت. کتاب‌هایی مانند *البدایة و النهایة فی التاریخ ابن کثیر*، *السلوک لمعرفة الدول الملوک مقریزی و المختصر فی اخبار البشر ابوالفداء*، اطلاعات ارزش‌مندی در این زمینه عرضه می‌کنند.

از سوی دیگر از اطلاعات، کتاب‌ها و مقالات محققان دوره مغول و ایلخانان، برای دستیابی به گزارش‌های چینی، ارمنی و بیش‌تر روسی در این باره نیز می‌توان بهره برد. برای نمونه، کتاب هالپرین با عنوان *روسیه و اردوی زرین*، اطلاعات بسیار خوبی درباره تاریخ این سلسله به خواننده عرضه می‌کند یا کتاب هوارث با عنوان *تاریخ مغولان*، از دید تاریخ تألیف، نوشته‌ای کمابیش کهن به شمار می‌رود، اما نویسنده در یک جلد از تحقیق خود با بهره‌گیری از منابع گوناگون به تاریخ زمام‌داران اردوی زرین می‌پردازد و برخی از ابهام‌ها و کاستی‌های پیش‌روی پژوهش‌گران را از میان می‌برد.

درآمد

اقوام فرمان‌پذیر از اردوی زرین^۱، اسلام را از سده نخست هجری (هفتم میلادی)؛ یعنی هنگام لشکرکشی‌های فرمان‌دهانی مانند سعید بن عاص به آن ناحیه‌ها می‌شناختند. این

۱. اردوی زرین به آن بخش از متصرفات مغولان گفته می‌شد که روسیه، قفقاز و دشت قیچاق را در برمی‌گرفت و بنا بر وصیت چنگیزخان به پسر ارشدش، جوجی رسید. فرزندان جوجی حکومتی در این مناطق پایه‌گذاری کردند که آلتن اردو یا اردوی زرین خوانده شد.



آشنایی باعث شد که این دین در آسیای مرکزی و ماوراء النهر مطرح شود^۲ و بر اثر روابط تجاری و اقتصادی اقوام این ناحیه با بازرگانان ایرانی و دیگر اقوام مسلمان، در ماوراءالنهر و قفقاز گسترش یابد^۳؛ چنان که برخی از اقوام داغستانی مانند طبرسران‌ها و کایتاک‌ها در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) به اسلام گراییدند. این منطقه در قرن دهم میلادی (چهارم هجری)، یکی از مهم‌ترین مراکز داد و ستد جهانی خَز شمرده می‌شد که بیش‌تر کار تجارت آن در دست مسلمانان بود^۴. از این‌رو، اسلام در قرن‌های یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) به خوارزم و سپس ناحیه‌های سیر دریا، کوه‌های قرقیز و ترکستان شرقی نیز راه یافت^۵. البته اسلام تا قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی)؛ یعنی زمانی که مغولان این منطقه‌ها را تصرف و اردوی زرین را برپا کردند، هنوز گسترش نیافته و رسمی نشده بود.

گرایش مذهبی اردوی زرین

روند تبلیغ و نشر آیین‌هایی مانند اسلام و مسیحیت، با جاگیر شدن مغولان در دشت قبچاق و زمام‌داری آنان، دگرگون شد؛ یعنی هم مسلمانان و هم مسیحیان با توجه به تسامح مذهبی و نرم‌خویی مغولان در برابر ادیان گوناگون، در کار نشر و تبلیغ دینشان بسیار کوشیدند^۶. باآتو، نخستین خان اردوی زرین (۶۲۵ - ۶۵۳ هـ / ۱۲۲۷ - ۱۲۵۵ م) شمن‌پرست بود^۷، اما به گونه‌ای مسالمت‌آمیز با پیروان دیگر ادیان رفتار می‌کرد. جوزجانی در این‌باره می‌نویسد:

او مرد بس عاقل و مسلمان‌دوست بود و مسلمانان را در پناه او، مرفه‌الحال روزگار می‌گذشت و در لشکرگاه او صحابه با جماعت قایم و امام مؤذن همه مهیا بودند و در مدّت ملک او و عهد حیات او هیچ ضرر از فرمان و اتباع و لشکر او به بلاد اسلام نرسید و مسلمانان ترکستان را در ظلّ حمایت او فراغ بسیار و امن بی‌شمار بود^۷.

۱. آکینز؛ *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ص ۱۸؛ ولی بیگ، *اسلام در شوروی*، ص ۱۰.

۲. ولی بیگ، همان، ص ۱۰.

۳. آکینز، همان، ص ۱۸.

۴. ولی بیگ، همان، ص ۱۲.

۵. رمزی، *تلفیق الاخبار و تلفیح الآثار فی وقایع قرآن و ملوک التتار*، ج ۱، ص ۳۹۳ و ۳۹۲.

۶. خواندمیر، *حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، ج ۳، ص ۷۵.

۷. جوزجانی، *طبقات ناصری*، ج ۲، ص ۱۷۶.



او حتی باتو را مسلمانی می‌داند که اسلام خود را پنهان می‌کرد؛^۱ البته دیگر منابع، این سخن را نمی‌پذیرند. خواندمیر نیز حکایتی درباره حمله باتو به کلار و باشقر می‌آورد و می‌گوید باتو پیش از حمله به دلیل فزونی سپاهیان دشمن از مسلمانان حاضر در سپاهش خواست که همه آنان «یک‌جا جمع گشته به دعا و زاری از حضرت باری ظفر و نفرت مسئلت نمایند».^۲ این گزارش به خوبی گواهی می‌دهد که باتو اسلام را پاس می‌داشت. سرتاق، پسر و نایب‌السلطنه باتو، مسیحی نستوری بود و بنا بر نقلی، از کودکی در دست پرستاری مسیحی پرورش یافت و او را همانند دیگر مسیحیان غسل تعمید داده بودند. گرایش سرتاق به این آیین باعث شد که پاپ در نامه‌ای (۶۴۳/هـ / ۱۲۴۵م)، پذیرش مسیحیت را به او تبریک گوید.^۳ این مسئله همچنین پادشاه فرانسه را بر آن داشت که ویلیام روبروک را به سفارت نزد او بفرستد و از او بخواهد که زمینه را برای تبلیغ روحانیان مسیحی در اردوی زرین، فراهم آورد.^۴ جوزجانی می‌گوید: «سرتاق قویاً مخالف اسلام و پیروان آن بود و حتی با عتاب عمّش برکه، شدیداً از او به دلیل پذیرش این دین انتقاد کرد»^۵، اما بارتولد، معتقد است که به‌رغم این سخن روحانیان مسلمان نیز در دوره سرتاق از پرداخت مالیات معاف بودند.^۶ اسلام در این دوره با اسلام آوردن ترک‌های خوارزم و آسیای میانه و کم‌تر از آنان، بلغارهای ولگا به اردوی زرین نفوذ کرد.^۷ برای نمونه، روبروک و همراهانش هنگام سفر به غرب، به قایلیغ رسیدند که شهر تجاری بزرگی با شهروندان ترک مسلمان بود؛^۸ ترکانی ایرانی که در دشت قبیچاق می‌رفتند و می‌آمدند.^۹ شمار فراوان مسلمان در سپاهیان اردوی زرین نیز به آشنایی بیش‌تر آن اردو با اسلام کمک کرد؛ به‌ویژه اینکه عمل به آداب و اجرای آیین‌های مذهبی برای این گروه آزاد بود.^{۱۰} مرگ زود هنگام سرتاق باعث شد که مسیحیان پشتیبان خود را در پیش‌برد

۱. همان.

۲. خواندمیر، همان، ص ۷۵.

3. Howarth: *History of mongoles*, p22 .

۴. ساندرز، *تاریخ فتوحات مغول*، ص ۱۵۲.

۵. جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۲۱۸.

۶. بارتولد، *ترکستان‌نامه*، ج ۲، ص ۱۰۳۱ و ۱۰۳۰.

۷. بارتولد، *تاریخ ترک‌های آسیای میانه*، ص ۱۹۷.

۸. ویلتس، *سفیران پاپ به دربار خانان مغول*، ص ۱۲۵.

9. Rubruck: *The mission of frior William of Rubruck*, p12.

۱۰. خواندمیر، همان، ص ۷۵؛ جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۱۷۶.

هدف‌هایشان از دست بدهند. پس از حکومت کوتاه سرتاق و به دنبال درگذشت ناگهانی اولاغچی، پسر و جانشین او، برکه به حکومت رسید^۱ و این مسئله موجب برخورداری مسلمانان از قدرت و نفوذ در این دوره شد.

اوضاع مذهبی اردوی زرین در دوره برکه

برکه نخستین پادشاه مغول بود که اسلام آورد (۶۵۴ - ۶۶۵ هـ / ۱۲۵۶ - ۱۲۶۶ م)^۲. سخنان گوناگونی درباره اسلام آوردن برکه و چگونگی آن، وجود دارد. جوزجانی می‌گوید برکه به دستور پدرش جوجی، به دایه‌ای مسلمان سپردند تا بتواند با آداب اسلام و مسلمانان آشنا و به شیوه آنان تربیت شود. البته خود جوزجانی از این مسئله با تردید سخن می‌گوید و می‌افزاید: «اگر این روایت صدق است، خفف الله عنه العذاب»^۳ و در جایی دیگر می‌نویسد: «چون برکه به حدّ رشد رسید، گروهی از ائمه و روحانیون مسلمان را جهت تعلیم او در نظر گرفتند و او در نزد علمای خجند با اسلام و تعالیم آن آشنا و سپس مسلمان شد»^۴. رمزی با مقایسه چند روایت در این باره معتقد است که نجم‌الدین رازی گروهی از مریدان و شاگردان خود را به انگیزه انتشار شعائر و تعالیم اسلام و تبلیغ این دین به جاهای گوناگونی فرستاد. برای نمونه، کمال‌الدین الشریقیانی به ترکستان، نظام‌الدین خجندی به دشت قیچاق و سیف‌الدین باخزری به بخارا گسیل شدند. سیف‌الدین باخزری در بخارا، چند تن از شاگردان برجسته‌اش را برای آشنا شدن برکه با آموزه‌های اسلام نزد او فرستاد و برکه سرانجام مسلمان شد^۵. بنابر نقلی، بازرگانانی که برای تجارت از بخارا به سرای می‌آمدند نیز در آشنایی برکه با دین اسلام و گرایش او به این دین تأثیر گذاردند^۶.

هرچند از دید بارتولد، دیدگاه‌های گوناگونی درباره اسلام آوردن برکه پیش یا پس از رسیدنش به مسند خانی اردوی زرین وجود دارد، برپایه سخن روبروک درباره گرایش برکه به اسلام، او هنگام فرمان‌روایی سرتاق و پیش از رسیدنش به حکومت، مسلمان شد^۷.

۱. ویلتس، همان، ص ۱۲۵؛ مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر، تاریخ گزیده، ص ۵۷۶.

۲. رمزی، همان، ج ۱، ص ۴۰۴.

۳. جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۱۵۱.

۴. همان.

۵. رمزی، همان، ج ۱، ص ۴۰۶؛ ابن‌دقماق، نزهة الانام فی تاریخ الاسلام، ص ۲۲۱.

۶. بار تولد، تاریخ ترک‌های آسیای میانه، ص ۱۹۸؛ Howarth.opcit.part2.p105.

۷. بار تولد، همان ۱۹۸؛ Rubruck .opcit .p27.





جوزجانی افزون بر این به اختلاف برکه و سرتاق در پذیرش اسلام نیز اشاره می‌کند.^۱ هوارث نیز می‌گوید برکه مسلمان بود، اما اسلامش را پنهان می‌کرد و هنگامی که برادرش توفاتیمور مسلمان شد، او نیز به اسلام آوردنش اعتراف کرد.^۲ برخی از منابع درباره کوشش برکه در اجرای شعائر دینی گزارش روشن‌تری عرضه می‌کنند.^۳ روبروک گزارش می‌دهد که اردوی اقامت‌گاه او (میان ولگا و دربند)، مسیر رفت و آمد مسلمانان ایرانی و ترک و کارهای ناسازگار با دین مانند خوردن گوشت خوک در آن ممنوع بود.^۴ جوینی در این‌باره می‌نویسد:

هفته جشن و سور بود و اندیشه و کینه از صحن سینه دور و هر روز به رنگی؛ چنانک کسوت پادشاهان جهان باشد، جامه‌ها می‌پوشیدند و کاسات و جام‌ها می‌نوشیدند و وظیفه بیت‌الشراب و مطبخ و دوهزار گردون قمیز و نبیذها بود و سیصد سراب و فراخ شاخ و سه‌هزار گوسفند و چون حضور برکه بود، حکم «لا تأکلوا ممّا لم یذکر اسم الله علیه» در آن به تقدیم رسید.^۵

علما و فقها و روحانیان نیز نزد او از حرمت فراوانی برخوردار بودند. او دستور داد که مساجد و مدارس برای آموزش شرایع و «امور دینی» و عمل به مسائل مذهبی و تعلیم قرآن در سراسر قلمرواش و مساجد متحرکی از چادر در اردوی هر یک از همسران و فرماندهانش برپا شود و مودّنانی برای اقامه نماز همراه آنان باشند.^۶

رعایت آداب و ادای مناسک مسلمانی، موجب بیرون رفتن برکه از مدار تسامح و مدارا؛ یعنی خصلت خاندان چنگیزی در تعامل با ادیان گوناگون نشد.^۷ از این‌رو، با به تخت نشستن نیکولای سوم که از کشیشان فرانسیسی بود، تلاش بیش‌تری برای تبلیغ مسیحیت در این دوره صورت گرفت.^۸ برکه از زمانی پیش با مسیحیت به‌ویژه مذهب نستوری آشنا بود و با آن مخالفت نکرد.^۹ کشیشان فرانسیسی به کوشش نیکولای سوم

۱. جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۲۱۸.

۲. Howarth; opcit, part2, p105.

۳. ابن‌دقماق، همان، ص ۲۲۱.

۴. Rubruck, opcit, p27.

۵. جوینی، تاریخ جهانگشای، ج ۳، ص ۳۸.

۶. ابن‌دقماق، همان، ص ۲۲۱؛ ابن‌کنیر، البدایة و النهایة فی التاریخ، ج ۱۳، ص ۲۴۹.

۷. گروسه، امپراطوری صحرائوردان، ص ۶۵۰.

۸. ویلتس، همان، ص ۱۵۲.

۹. گروسه، همان، ص ۶۵۰.



راهی الوس جوجی شدند. آنان دو مرکز مهم در کریمه و سرای داشتند و در پایان قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم میلادی (هفتم و هشتم هجری)، با پشتیبانی و تلاش تاجران و بازرگانان جنوایی که به دلیل تجارت پرسودشان با اردوی زرین به سراسر این الوس می‌آمدند و می‌رفتند، در جلب توجه برخی از خاندان جوجی مانند توقتای خان به کیش مسیحیت توفیق یافتند.^۱

گسترده‌گی تبلیغات مبشران مسیحی و تسامح برکه و اسلام آوردن شماری از مغولان، باعث شد که مردم روسیه به انگیزه ایجاد مکتبی در برابر اسلام کشورگشایان مغول و کوشش‌های دستگاه پاپ، با کلیسای ارتدوکس پیوند برقرار سازند.^۲ این موج تبلیغات مسیحی که از روسیه و اروپای غربی، دشت قبچاق را در برمی‌گرفت، حتی موجب شد که فرهنگی با نام codex comucus، در بردارنده ترجمه انجیل و سرودهای کاتولیکی به زبان‌های لاتین، کومان، فارسی و ترکی، در پایانه قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) در منطقه کریمه نوشته شود.^۳

تلاش‌های مسیحیان در دوره برکه برای آنان بسیار سودمند نبود. این مسئله با توجه به اینکه تبلیغات مسلمانان برای جذب مردم به اسلام، بسی کم‌تر از کار تبلیغی مسیحیان بود و هم‌سایگی کشورهای مسیحی غرب با اردوی زرین، این پرسش را در پی می‌آورد که چرا برکه به اسلام روی آورد؟ آیا این روی داد، تنها دلایلی شخصی داشت یا انگیزه و هدف دیگری نیز در آن موثر بود؟ گروه معتقد است که گرایش برکه به اسلام، به «سیاست و مخصوصاً سیاست خارجی بر می‌گردد».^۴ اگر مقصود او از سیاست و سیاست خارجی، اختلافاتی باشد که میان او و هلاکو؛ یعنی بنیادگذار حکومت ایلخانان و همسایه جنوبی‌اش پدید آمد،^۵ با توجه به سخن پیش‌گفته درباره زمان اسلام آوردن برکه، این دیدگاه به‌ویژه درباره ایلخانان قوی نمی‌نماید. باری، نمی‌توان انکار کرد که اختلاف‌ها و منازعات او و هلاکو و مسائل پیرامونی آنها مانند ضرورت اتحاد با ممالیک مصر برای ایستادگی بهتر و موثرتر در برابر ایلخانان، در فزونی گرایش برکه و اردوی زرین به اسلام تأثیر گذارده است.

۱. ویلتس، همان، ص ۱۵۲.

۲. ساندرز، همان، ص ۱۵۳.

۳. بارتولد، همان، ص ۱۹۷؛ ویلتس، همان، ص ۱۵۲.

۴. گروه، همان، ص ۶۵۰.

۵. جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۲۱۸.



اسلام آوردن برکه هنگامی تحقق یافت که هنوز این دین، جایگاه استوار و مناسبی میان مغولان نداشت و حتی مسلمانی او باعث ناخرسندی و نگرانی برخی از افراد خاندان سلطنتی و شاهزادگان شد. افزون بر این، برکه در آن زمان در وضعی نبود که بتواند از اسلام آوردن خود برای رسیدن به هدفها و سیاستهای خارجی اش بهره‌گیرد؛ زیرا مرگ سرتاق و جانشین او، اولاغچی پیش‌بینی نشده بود تا برکه، زمامدار اردوی زرین شود و به دنبال آن درباره این مسئله بیندیشد که به دلیل اختلافش با ایلخانان، اسلام ابراز مناسبی در دست اوست. همچنین این مسئله را نمی‌توان نادیده گرفت که مذهب، ابزار کارآمدی در دست او برای ایستادگی در برابر ایلخان بودایی مذهب به شمار می‌آمد.

مسلمانان پس از حمله مغولان، زمان درازی در وضع آشفته و اسفانگیزی به سر می‌بردند و اوضاع زندگی و پایگاه اجتماعی‌شان، در سنجش با گذشته بسیار متفاوت شده بود و از این‌رو، منتظر فرصت‌های بسیار جزئی بودند تا از آنها سود جویند و برکه یکی از این فرصت‌ها بود. او خانی مقتدر شمرده می‌شد که می‌توانست از هم‌کیشان خود پشتیبانی کند و از سوی دیگر، به پشتیبانی مسلمانان از خود علاقه‌مند بود و این نیاز دوسویه و هم‌دلی متقابل، باعث شد که برکه پس از نشستن بر تخت اردوی زرین به بخارا برود و ارادت خود را به علمای برجسته این شهر ابراز کند^۱. او سفیرانی نیز به بغداد نزد خلیفه عباسی فرستاد^۲ و جایگاه خود را در جامه پادشاهی مسلمان در جامعه اسلامی استوارتر سازد. بعدها نیز با پشتیبانی از هم‌کیشان سمرقندی‌اش در برابر مسیحیان، گام‌های دیگری برای نزدیک‌تر شدن به آنان برداشت. جوزجانی گزارش می‌دهد که مسیحیان این شهر به دلیل اسلام آوردن جوانی مسیحی، با همکاری مغولان نامسلمان بر مسلمانان فشار آوردند و برکه پس از شکایت مسلمانان سمرقند از آنان، «جماعت ترکان و مغولان بزرگ مسلمانان را نامزد کرد، فرمان داد تا جماعت ترسایانی را که آن جنایت و تعدی کرده بودند، به قتل رسانند و به دوزخ فرستند. چون آن مثال حاصل شد، به اعزاز تمام به سمرقند آمده شد و بی آن‌چه جماعت ترسایان خبر شدی، از حال فرصت نگه داشته آمد تا آن طایفه بدبخت در کلیسا جمع شدند، به مغافضه ایشان را به یک‌جا فروگرفتند و همه را به دوزخ فرستاد و از خشت آن کلیسا را خشت بازکردند و این انتقام به برکت صلابت آن پادشاه بود در دین محمدی و ملت احمدی^۳».

۱. جوزجانی، ج ۲، ص ۲۱۶.

۲. گزارش جوزجانی تنها سندی است که به این سفارت اشاره می‌کند. رک: همان، ج ۲، ص ۲۱۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۱۷ و ۲۱۶.



پشتیبانی برکه از مسلمانان بی‌پاسخ نمی‌ماند؛ یعنی آنان نیز جایگاه فرمان‌روایی او را رسمی می‌دانستند و بنابر گزارش جوزجانی، پس از درگذشت منگوقاآن (۶۵۸ هـ / ۱۲۵۹م) در همه سرزمین‌های عراق عجم، ماوراءالنهر و خراسان به نام او خطبه می‌خواندند. برکه با استقرار هلاکو در ایران و پیدا شدن اختلاف‌هایی میان خان اردوی زرین با ایلخان بر سر مسائل و دعاوی ارضی، به حمایت‌های مسلمانان حتی به شکل معنوی نیازمندتر شد؛ یعنی او پیش از این در برابر خاندان نامسلمان چنگیزی مخالف او یا رعایای مسیحی‌اش، به پشتوانه هم‌کیشان خود نیازمند بود، اما در آن هنگام با مخالفت دشمن مهم‌تری روبه‌رو بود که بیش‌تر رعایای او، مسلمان شمرده می‌شدند و برکه در برابر آنان به حامیان مسلمان ایرانی‌اش دل‌گرم بود. او به بهانه قتل عام مسلمانان بغداد و رفتار توهین‌آمیز هلاکو با خلیفه، به ستیز با هلاکو برخاست^۱، اما شاید علّت‌های دیگری نیز برای این تنش بتوان یافت و سخن گروسه؛ یعنی «سیاست یا سیاست خارجی» برکه را در پیدایی این درگیری مؤثر دانست. برکه بنابر گزارش جوزجانی، با خلیفه مراوده می‌کرد و سفیرانی نیز به بغداد می‌فرستاد و حتّی خلیفه در دوره زمام‌داری باتو، با آگاهی از مسلمان بودن او، دوبار برایش به اردوی زرین هدیه فرستاد^۲، اما او بر پایه سیاست مذهبی‌اش ناگزیر بود که برای رسیدن به هدف‌های خود، در مخالفت با هلاکو از مذهب نیز بهره‌گیرد. برکه هم‌چنین از نزدیکی به ممالیک در زمینه سیاست مذهبی سود برد. آن‌چه سرای و قاهره را به یک‌دیگر نزدیک می‌ساخت، باور و دشمن مشترک بود و این اتحادها می‌توانست به تحقق هدف‌های هر دو کشور کمک کند. موضوع این مراودات که به شکل مستقیم یا نامستقیم به ایلخانان مربوط می‌شد^۳، به نزدیکی برکه و خلیفه مقیم در قاهره نیز انجامید. خلیفه به انگیزه تحقق هدف‌های خود در پی نزدیک شدن به برکه بود و او را به جهاد و حفظ منافع مسلمانان برمی‌انگیخت^۴. به‌گمان، او می‌کوشید که با کمک این دشمن سرسخت و خویشاوند مغولان؛ یعنی چپاول‌گران میراث او، از آنان انتقام بگیرد و دوباره بر تخت خلافت موروثی‌اش در بغداد تکیه بزند. برکه نیز بی‌میل نبود که با کسب مشروعیت

۱. همان، ج ۲، ص ۲۱۸.

۲. ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابوالفداء)، ج ۴، ص ۲۴۹.

۳. ساندرز، همان، ص ۱۵۳.

۴. گروسه، همان، ص ۱۵۲.

۵. رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، ج ۲، ص ۱۰۴۴.



از خلیفه و تأیید او، جایگاهش را در جهان اسلام استوارتر سازد. مساعی برکه و متحدانش در بهره‌گیری ابزاری از مذهب برای دشمنی با ایلخانان، به پی‌آمدهای عملی دست نیافتند، اما این میراث پس از مرگ برکه به جانشینان او رسید.

اسلام در میان جانشینان برکه تا زمامداری اوزبک

اگرچه پس از مرگ برکه، تخت اردوی زرین و زمامداری آن‌جا از آن خانی شمن‌پرست به نام مُنگوتیمور (۶۶۵ - ۶۸۲ هـ / ۱۲۶۶ - ۱۲۸۳ م) شد و او امکانات و مزایایی برای تبلیغ و اجرای کارهای مذهبی کلیسای ارتدوکس یونانی، در سراسر قلمرواش به کشیشان و مبلغان این مذهب داد، ساندرز معتقد است که موج نفوذ اسلام نیز در این هنگام از ماوراءالنهر، قلمرو سلجوقی روم و سرزمین بلغارهای ولگای میانه به دشت قبچاق رسید.^۵ منابع موجود، درباره نفوذ اسلام در میان بیش‌تر طبقه‌های اجتماعی و چند و چون آن گزارش درخوری عرضه نمی‌کنند، اما یکی از سران سپاهی اردوی زرین به نام بیسونوگای، در ۶۶۹ هجری (۱۲۷۰ م) در نامه‌ای به ملک ظاهر بیبرس، او را از اسلام آوردن خود و پیروی‌اش از سنت برکه در اولوس جوجی آگاه ساخت.^۶ افزون بر این، مسلمان بودن جانشینان بی‌واسطه منگوتیمور (تُندان مُنگو ۶۸۲ - ۶۸۶ هـ / ۱۲۸۳ - ۱۲۸۷ م) از چند سال پیش‌تر، نشان‌دهنده نفوذ فراوان اسلام در میان طبقه‌های حاکم اردوی زرین است؛ چنان‌که فرمان‌روایی خانی نامسلمان نیز از اعتبار این دین نکاست.

تُندان منگو که پس از برادرش منگوتیمور به حکومت الوس جوجی رسید، پیش از فرمانروای‌اش اسلام آورده بود. او مسلمانی بسیار متشرع به شمار می‌رفت و بیش‌تر وقتش را در هم‌نشینی با روحانیان، فقیهان و بزرگان و پرداختن به کارهای مذهبی صرف می‌کرد. حکومت او به دلیل همین ضعف و ناشایستگی در اداره کشور و افراط در کارهای مذهبی چندان پایدار نماند و او کمابیش پس از پنج سال، به نفع نامزد دیگری (تولابوقا ۶۸۶ - ۶۸۹ هـ / ۱۲۸۷ - ۱۲۹۰ م) کنار زده شد.^۷ حکومت تولابوقا نیز پس از زمان کوتاهی (۶۹۱ - ۷۱۲ هـ / ۱۲۹۱ - ۱۳۱۲ م) با حذف او و جانشینی تغتو^۸ پایان یافت. روشن است که این

۱. ساندرز، همان، ص ۱۴۴ - ۱۴۳.

۲. ابوالفداء، همان، ج ۴، ص ۲۲؛ رمزی، همان، ج ۱، ص ۴۷۴.

۳. رمزی، همان، ج ۱، ص ۴۷۴.

۴. ابوالفداء، همان، ج ۴، ص ۲۶؛ مستوفی، همان، ص ۵۷۶.



ناکارآمدی و آشفتگی سیاسی به جایگاه اسلام در خاندان حاکم آسیب رساند یا دست کم، روند برتر یا رسمی شدنش را کند کرد.

سلطنت کمابیش درازمدت تفتوی شمن پرست باعث شد که اسلام در خان نشین قبچاق، چندی در حاشیه قرار گیرد، اما شیوه تسامح و مدارای تفتو با دیگر ادیان و اینکه بنابر نقل برخی از منابع او اسلام را از دیگر دین ها برتر می دانست، موجب گرایش شماری از خویشاوندان او مانند پسرش به این آیین شد.^۳

اوزبک و رسمی شدن اسلام در اردوی زرین

پس از دوره حکومت آن خان نامسلمان بر در اردوی زرین (۲۳ سال)، با زمامداری اوزبک (۷۱۳ - ۷۴۲ هـ / ۱۳۱۳ - ۱۳۴۱ م)، دوره تازه‌ای از حیات این دین در الوس جوجی آغاز شد. اوزبک برای جانشینی تفتو با مخالفت‌هایی روبه‌رو بود. علت این مسئله، مسلمان بودن او و اصرار رئیسان و بزرگان حکومتی بر پذیرش دین نیاکانشان بود. این مخالفت بازتابی از این موضوع است که آیین شمنی در عصر سلطنت تفتو، بر سیاست مذهبی حکومت اردوی زرین، غلبه داشت و کشتن ۱۲۰ شاهزاده و سران سلطنتی که مخالف عقیده و کیش اوزبک و مسلمانی او بودند، از نشانه‌های این مسئله شمرده می‌شود.^۴ از سوی دیگر، این کار محمد اوزبک^۵ و رسمی کردن دین اسلام و مذهب تسنن^۶، نشانه نفوذ بسیار اسلام در میان توده‌های مغول و غیر مغول ساکن در قلمرو اردوی زرین است.

کار اوزبک باعث افزایش مشهود گستره اسلام در سراسر الوس جوجی و از سرگیری و استوار ساختن روابط با مصر شد که در دوره اسلاف نامسلمان او، کمابیش به سردی گراییده بود. بنابراین، سرای و قاهره بار دیگر به بهانه اشتراک مذهبی و در واقع برای ایستادگی موثرتری در برابر دشمنی مشترک (ایلخانان) به یکدیگر پیوستند، اما این بار هدف‌های سیاسی، مناقشات و توسعه‌طلبی‌های ارضی، بیش از این بود که با عقیده و مذهب مشترک، کاری سامان یابد؛ زیرا ایلخانان؛ یعنی رقیبان و دشمنان این دو کشور نیز

۱. رمزی، همان، ج ۱، ص ۵۰۰ - ۵۰۱؛ ابوالفداء، همان، ج ۴، ص ۶۸.

۲. تقوی و قزوینی، تاریخ الفی، ج ۷، ص ۴۳۷.

۳. رمزی او را «الملك المظفر، غیاث‌الدین، السلطان محمد اوزبک بن طغر» می‌خواند. ر. ک: رمزی، همان، ج ۱، ص ۵۰۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۱۰؛ halperin; Russia and the Golden Hord, 29.



مسلمان بودند و از این‌رو، مذهب دست‌آویز مناسبی برای مراودات و اتحاد خانان دشت قبیچاق و ممالیک و زد و بندهای آنان به شمار نمی‌رفت. اوزبک کارهایی برای گسترش اسلام در قلمرواش سامان داد.^۱ حتی گروهی بدبینانه معتقد است که او در تعامل با دیگر ادیان و مذاهب و پیروان آنها، به‌رغم دیگر خاندان چنگیزی، از راه اعتدال بیرون رفت و مانند ممالیک مصر به «تعصّب مفرط اسلامی» پرداخت. برای نمونه، به صدا درآوردن ناقوس‌های کلیسا در دوره او ممنوع شد^۲، اما بارتولد، معتقد است که در گرایش مسیحیان آن منطقه به اسلام، اجبار چندانی صورت نگرفت و روحانیان مسیحی در دوره او نیز از پرداخت مالیات معاف بودند.^۳ البته گروهی، خود در جای دیگری از کتابش به این مسئله اعتراف می‌کند که پاپ ژان ۲۲، در ژوئیه ۱۳۳۸م (۵۷۳۹ه) در نامه‌ای به اوزبک خان، به خوش رفتاری او با مبلغان و مأموران کاتولیک فرستاده به دشت قبیچاق اشاره کرده است.^۴ به هر روی، باید گفت اوزبک، اسلام را به اندازه‌ای برکشید که تکلیف دیگر ادیان مشخص شد و آنان از هر اعمال قدرت موثری در دوره او و اسلافش محروم ماندند. اوزبک پس از رسمی کردن اسلام در نامه‌ای (ذی‌الحجه ۷۱۳ ه / ۱۳۱۳م) به ملک ناصر، خرسندی‌اش را از گسترش اسلام در جغرافیای گسترده‌ای از چین تا مغرب‌الاقصى ابراز داشت، به او تبریک گفت و به یادش آورد که در همه سرزمین‌های فرمان‌پذیر از او، قوم و ملت نامسلمان وجود ندارد.^۵

باری، این پرسش را باید پاسخ گفت که چرا مسیحیت به‌رغم برخوردار بودنش از تبلیغات گسترده مسیحیان و جغرافیای پیوسته به جهان مسیحی، سرانجام شکست خورد؟ علت این پدیده را عاملی مانند رقابت‌ها و دشمنی‌های فرقه‌های گوناگون مسیحی مانند کاتولیک‌ها، ارتدوکس‌ها و نستوریان با یک‌دیگر می‌توان دانست که از تأثیر تبلیغات و کوشش‌های مبلغان و مبشران مسیحی می‌کاست، اما تبلیغات مسلمانان با وجود کسانی مانند قوم‌های مسلمان محلی ترک در این سرزمین که بر جلب توجه بیش‌تر دیگر توده‌های قومی به اسلام کمک می‌کردند، در گسترش این دین تأثیر می‌گذارد. سطح

۱. رمزی، همان، ج ۱، ص ۵۱۴؛ Howarth ; opcit.part2 ,p149.

۲. گروهی، همان، ص ۶۶۳.

۳. بار تولد، همان، ص ۱۹۷.

۴. گروهی، همان، ص ۶۶۱.

۵. رمزی، همان، ج ۱، ص ۵۱۴.



کمابیش پایین فرهنگ و تمدن روس‌های مسیحی، در سنجش با اقوام مسلمان نیز باعث می‌شد، مذهب این گروه همچون فرهنگشان، نزد زمامداران و صاحبان قدرت الوس جوجی جذاب‌تر بنماید. از سوی دیگر اسلام آوردن غازان و رسمی شدن این دین در ایران به همت او و نفوذ فرهنگی مصر که هدف‌ها و انگیزه‌های سیاسی مشترکی با او داشت، در تصمیم اوزبک برای رسمی کردن اسلام تأثیر گذارد.^۱

البته گمان می‌رود که اسلام آوردن غازان تأثیر اندکی در سرنوشت این دین در اردوی زرین نگذاشته باشد؛ زیرا مسلمانان ایران با رسمی شدن این آیین در کشورشان به حمایت از ایلخان جدید برانگیخته شدند و این مسئله موجب برخورداری غازان از نیروی معنوی بسیار مهم مسلمانان شود. بنابراین، اوزبک می‌کوشید که این حمایت معنوی را با رسمی کردن اسلام در کشورش خنثا سازد و در این ستیز و کشاکش از پشتیبانی پیروان این آیین محروم نماند یا دست کم دشمنی و مخالفت آنان را در تعامل خود با کشوری مسلمان برنیانگیزد.

اوزبک خان برای استوار ساختن پایه‌های اسلام در قلمرواش کارهایی کرد. برای نمونه، علمای مذاهب مختلف اهل سنت را مانند حنفی و شافعی از سراسر شهرهای اسلامی به سرای فراخواند و مجالس بحث به راه انداخت. این کارها، نه تنها در پایتخت که در دیگر شهرهای دشت قباچاق نیز صورت پذیرفت. ابن بطوطه به شهر ترم اشاره می‌کند که در قلمرو اوزبک بود و به امیری تُلک‌تمور از امیران او اداره می‌شد و می‌گوید که با قاضی حنفیان، شمس‌الدین سائلی و قاضی شافعیان و خطیبان و فقیه‌هایی مانند ابوبکر خطیب که در مسجد جامع ساخته شده بر دست ملک ناصر خطبه می‌خواند و با شیخ مظفرالدین و شیخ مظفرالدین و علاءالدین اخی مدرّس در آن شهر دیدار کرده است.^۲

روش دینی اوزبک پس از او نیز در میان جانشینان بی‌واسطه‌اش دنبال شد.^۳ جانی بیگ (۷۴۳ - ۷۵۹ هـ / ۱۳۴۲ - ۱۲۵۷ م) نیز به بیش از او به نشر اسلام توجه می‌کرد. برای نمونه، او نیز از علما و بزرگان و روحانیان همه بلاد و ممالک اسلامی، برای آمدن به سرای دعوت کرد.^۴ درباره زمامداری جانی‌بیگ و لشکرکشی او به آذربایجان نباید تصوّر

۱. ساندرز، همان، ص ۱۶۵.

۲. ابن بطوطه، سفرنامه، ج ۱، ص ۳۹۴.

۳. نطنزی، همان، ص ۸۳.

۴. تقوی و قزوینی، همان، ج ۶، ص ۳۸۹۲.



شود که درخواست مردم آذربایجان برای لشکرکشی او، تنها به دلیل مسلمان بودنش بوده است؛ زیرا خان الوس جغتای و سلطان مصر نیز در آن هنگام مسلمان بوده‌اند. به گمان، علاقه‌مندی زمامداران اردوی زرّین به پیوستن این منطقه‌ها به سرزمین‌های خود، پیشینه لشکرکشی‌های بسیار آنان برای تحقق این هدف و همسایگی و نزدیکی قلمرو او به آذربایجان از مهم‌ترین دلایل این درخواست به شمار می‌روند.

اسلام تا چند دهه بعد نیز به‌رغم پایان یافتن زمامداری فرزندان باتو در اردوی زرّین و به دنبال آن مستولی نشدن امیران معتقد و مؤمن به دین اسلام مانند برکه، اوزبک و جانی‌بیگ، عنصر دینی برتر این سرزمین به شمار می‌رفت. همزمان با تبلیغات برای نشر و گسترش اسلام در اردوی زرّین، کلیساهای ارتدوکس و کاتولیک نیز در تبلیغ آیین مسیح پیوسته می‌کوشیدند. آنان اسقف‌نشین‌هایی در منطقه‌های تانا و کافا و دیگر جاها بر پا کردند و برای کسانی که برای تبلیغ به منطقه‌های گوناگون می‌رفتند، پروانه عبور و تسهیلات رفاهی فراهم می‌آوردند^۴، اما گرایش مردم دشت قبچاق و زمامداران آن به اسلام از سویی و اعمال قدرت درباره این دین در جاهایی مانند ایران و بین‌النهرین، در نیمه دوم قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی)، باعث شد که کلیسا به جای آسیای غربی در سرزمین‌های دیگری مانند تاتارستان به فعالیت‌های تبلیغی و تبشیری دست زند^۵. کریمه، ناحیه شمال دریای خزر و دریای سیاه، سیبری غربی و فلات‌های قزاقستان، در همین دوره به جهان اسلام پیوست^۳.

استقرار و رسمی شدن دین اسلام در اردوی زرّین، آیین‌ها، سازمان‌ها و مناصب وابسته را به این دین در این سرزمین پدید آورد^۴، اما جایگاه رسمی اسلام در قرن‌های بعد به‌ویژه پس از برتری یافتن روس‌ها بر این منطقه‌ها، از دست رفت؛ زیرا تلاش‌های فراوانی نیز برای اسلام‌زدایی صورت گرفت. باری، گروه‌های اندک مسلمان همچنان تا امروز، برای حفظ هستی خود می‌کوشند^۵.

۱. ساندرز، همان، ص ۱۶۵ و ۱۶۴.

۲. ویلتس، همان، ص ۱۸۸.

۳. ویلتس، همان، ص ۱۸۸.

۴. رمزی، همان، ج ۱، ص ۵۱۲، ۵۰۷ و ۵۰۶؛ Hal prin:opcit p26.

۵. بنیگسن و براکس، همان، ص ۱۳.

نتیجه

اعقاب جوجی بر آن بخش از میراث چنگیزخان حکم می‌راندند که قوم‌هایی از مسلمانان و مسیحیان را فرامی‌گرفت. افزون بر این خان‌نشین از دید جغرافیایی از سوی مرزهای غربی‌اش با دولت‌های مسیحی و از سوی جنوب، شرق و جنوب شرقی با مسلمانان همسایه بود. داد و ستدها و رابطه‌های تجاری نیز در کنار تبلیغات گروه‌های مذهبی، زمینه ورود اقوام گوناگون و آشنایی زمامداران این الوس را با باورهای ادیان مختلف فراهم آورد.

این اوضاع باعث شد که دین اسلام به دنبال استقلال و فرمان‌روایی اعقاب جوجی در این الوس به میان طبقه حاکم راه یابد. مسلمانان بخشی از نیروی نظامی نخستین خان اردوی زرّین (باتو) بودند که به دربار او می‌آمدند و می‌رفتند. او به آیین اسلام خوش‌بین بود، اما تا پایان عمر شمن‌پرست ماند. اسلام در زمان برادر و جانشین او (برکه)، به دلیل گرویدن خان الوس به این آیین در جایگاه مناسبی قرار گرفت. برکه پیش از زمامداری‌اش اسلام آورده بود، اما بعدها توانست از این امتیاز در برقراری مراوده‌های سیاسی مناسب با ممالیک مصر با هدف ضربه زدن به همسایه جنوبی‌اش (ایلخانان نامسلمان) بهره‌گیرد. اسلام در زمان جانشینان برکه جز در دوره کوتاهی؛ یعنی از فرمان‌روایی تدان منگو تا فرمان‌روایی اوزبک، به کناری رانده شد، اما کارهای برکه مانند ایمان آوردن به این آیین و گستراندن آن، موجب انتشار بیش‌تر اسلام در قلمرو زیر فرمانش شد. اسلام در این فترت (بیش از نیم قرن) در اردوی زرّین ماند و توانست در دوره اوزبک بر جایگاه دین رسمی الوس جوجی بنشیند و فصل تازه‌ای از حیاتش را در این الوس آغاز کند. اوزبک روحانیان عالمان و بزرگان این دین را فراخواند تا از همه بخش‌های جهان اسلام برای ارتقای دانش دینی مردم و نشر بهتر آموزه‌های اسلامی به سرزمین او بیایند و این شیوه در میان جانشینان او نیز بود. اسلام تا زمان درازی پس از سقوط زمامداران مغول در این سرزمین‌ها ماند.





کتابنامه

۱. آکنیر، شیرین (۱۳۶۶ ش)، *اقوام مسمان اتحاد شوروی*، ترجمه علی خزاعی فر، مشهد، انتشارات معاونت آستان قدس رضوی.
۲. ابن بطوطه (۱۳۷۰ ش)، *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، انتشارات آگاه.
۳. ابن دقماق، صارم‌الدین ابراهیم (۱۴۲۰ هـ)، *نزهه الانام فی تاریخ الاسلام*، تحقیق سمیر طبّاره، بیروت، مکتبه العصدیه.
۴. ابن کثیر، ابن‌الفداء اسماعیل (۱۳۵۱ هـ)، *البدایه و النهایه فی التاریخ*، دمشق، مطبعه السّعاده.
۵. ابوالفداء، الملك المویّد اسماعیل (بی‌تا)، *المختصر فی اخبارالبشر (تاریخ ابوالفداء)*، تصحیح محمد افندی، قاهره، المطبعه الحسینیّه المصدیّه.
۶. بارتولد، و. واسیلی (۱۳۷۶ ش)، *تاریخ ترک‌های آسیای میانه*، ترجمه غفّار حسینی، تهران، انتشارات طوس.
۷. — (۱۳۵۲ ش)، *ترکستان نامه*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۸. بنیگسن، الکساندروبراکس آپ، مری (۱۳۷۰ ش)، *مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده*، ترجمه کاوه بیات، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
۹. تقوی، قاضی احمد و قزوینی، آصف خان (۱۳۸۲ ش)، *تاریخ الفی*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. جوزجانی، منهاج سراج (۱۳۴۳ هـ)، *طبقات ناصری*، تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل، چاپخانه دولتی کابل.
۱۱. خواندمیر، غیاث‌الدین بن‌همام الله الحسین (بی‌تا)، *حبيب السیر فی اخبار افراد بشر*، تهران، انتشارات خیّام.
۱۲. الرمزی، م.م (۱۹۰۸ م)، *تلفیق الاخبار و تلقیح الآثار فی وقایع قزان و ملوک التتار*، اورنبورگ، المطبعه الکریمیّه و الحسینیّه.
۱۳. ساندرز، ج. ج (۱۳۶۱ ش)، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۱۴. گروسه، رنه (۱۳۵۳ش)، *امپراطوری صحرائنوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۱۵. مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی بکر (۱۹۱۰ م)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام ادوارد براون، لندن، دارالفنون کمبریج.
۱۶. نطنزی، معین‌الدین آنونیم اسکندر (۱۳۳۶ ش)، *منتخب التواریخ معینی*، تصحیح ژان اوبن، تهران، انتشارات خیام.
۱۷. ولی بیگ، باقر (۱۳۶۶ش)، *اسلام در شوروی*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۸. ویلتس، دوراکه (۱۳۶۸ش)، *سفیران پاپ به دربار خانان مغول*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۹. همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۳ش)، *جامع‌التواریخ*، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، انتشارات البرز.
- 20-Halperin, Charles . J, *Russia and the Golden hord* London, L.B tauris and puplishers, 1987 .
- 21-Hawarth, Henry . H, *History of mongoles*, Burt franklin, London, no date.
- 22-William, Rubruck, *The mission of frior William of Rubruck*, translator:Peter Jackson, London, The Haklut society, 1990.





آدمیت و رفوکاری روشن فکری*

بررسی و نقد دیدگاه فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه

ابوذر مظاهری**

چکیده

این نوشتار با بررسی و بازبینی دیدگاه‌ها و پژوهش‌های تاریخی - تحلیلی فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه، ارزش علمی و تحلیلی آنها را می‌سنجد و روشن می‌سازد که به‌رغم تصور رایج درباره وی، برخی از پیش‌فرض‌های تحلیل‌های تاریخی‌اش نادرستند و او در نقل و به‌کارگیری مواد تاریخی، کمابیش از دقت و امانت علمی برخوردار نیست؛ یعنی پژوهش‌های آدمیت، هم در صورت و هم در مواد تاریخی، خدشه‌پذیر است و او را به هدف‌هایش نمی‌رساند.

کلیدواژگان

آدمیت، نهضت مشروطه ایران، روشن فکری، علما، مردم.

* این جستار پیش از مرگ آدمیت سامان یافته است.

** کارشناس ارشد علوم سیاسی و عضو گروه تاریخ و اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

درآمد

آثار آدمیت در عرف پژوهش‌گری تاریخ معاصر از شهرت فراوانی برخوردار است و آثار اندکی در میان منابع تاریخی - تحلیلی دوره صدارت امیرکبیر تا خلع محمدعلی شاه از سلطنت، می‌توان یافت که از دید ژرفا و سطح تحلیل و ریزبینی‌های نگارش تاریخی، به پایه نوشته‌های آدمیت برسد^۱ و البته همین باور باعث شده است که حتی مخالفان اندیشه‌های او آثارش را کم‌تر ارزیابی کنند و آنها ناقدانه برسند.

آدمیت آثار فراوانی در زمینه تاریخ معاصر و برخی از دیگر موضوعها سامان داده^۲ و سه هدف زیر را در پژوهش‌های تاریخی‌اش درباره دوره صدارت امیرکبیر تا استبداد صغیر دنبال کرده است:

۱. بازنمایی «مقام حقیقی اندیشه‌گران ایران» تا زمان مشروطیت و تأثیر هریک از آنان در «تحول فکری جدید و تکوین ایدئولوژی نهضت ملی مشروطیت»؛
 ۲. «ترقی دادن تفکر تاریخی و تکنیک تاریخ‌نگاری جدید در ایران»؛
 ۳. آشنا ساختن «نواموزان» با اینکه «در این مرز و بوم همیشه مردمی هوش‌مند و آزاده بوده‌اند که صاحب اندیشه بلند بودند و به پستی تن در ندادند، از حطام دنیوی دست شستند و روحشان را به اربابان خودسر و نادان و ناپرهیزگار نفروختند»^۳.
- پژوهش‌های آدمیت افزون بر ویژگی‌های اثباتی؛ یعنی ادای حق مطلب درباره روشن‌فکران و «پیش‌روان حقیقی نهضت آزادی ایران»، ویژگی‌های منفی نیز دارد؛ مانند

۱. سیمین فصیحی درباره آثار آدمیت می‌گوید:

آدمیت یکی از معدود کسانی است که در عرصه تاریخ‌نگاری معاصر، هم دارای سبک و اسلوب نیرومند و هم بینش تاریخی خاصی است... بحث‌های آدمیت در مورد تاریخ‌نگاری و راه‌های هوش‌مندانه وی برای پیش‌برد این فن، علی‌رغم کوتاهی و ایجاز از چنان عمق و استحکامی برخوردار است که خواننده به زحمت می‌تواند خود را از تأثیر آن رها سازد و دمی مستقل بیندیشد. ر.ک: سیمین فصیحی، *جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی*، ص ۲۸۰.

۲. آثار زیر از اویند:

آشننگی در فکر تاریخی؛ فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت؛ امیرکبیر و ایران (با مقدمه محمود محمود)؛ اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار؛ اندیشه‌های طالبوف تبریزی؛ اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی؛ اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ ایدئولوژی نهضت مشروطیت (جلد اول)؛ مجلس اول و بحران آزادی (جلد دوم ایدئولوژی نهضت مشروطیت)؛ تاریخ فکر (از سومر تا یونان و روم)؛ شورش بر امتیازنامه رژی؛ افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار (با هم‌کاری هما ناطق)؛ فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران؛ مقالات تاریخی.

۳. فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، ص ۱۰.





ردّ یا انکار این حقیقت شهیر که روحانیان، پیش‌روان نهضت‌های ضد استبدادی در تاریخ معاصر ایرانند. این نفی و انکار را هم در «نهضت تحریم تنباکو» و هم در نهضت مشروطیت می‌توان دید.^۱

آثار پیش و پس از انقلاب اسلامی آدمیت از دید لحن و ادبیات نوشتار، با یک‌دیگر بسیار متفاوتند. او در آثاری که پیش از انقلاب سامان داده، از ادبیات تند و گاه هتّاکنانه‌ای به دین، علما و روحانیان بهره برده، اما پس از انقلاب اسلامی، آن صراحت را رها کرده و در ظاهر آنان را پاس داشته است. شاید این تغییر لحن پس از انقلاب، معلول محافظه‌کاری وی خوانده شود. بنابراین، بی‌حرمتی و هتّاکی او را پیش از انقلاب نیز باید با توجه به زمینه ضد دینی حکومت پهلوی تعلیل کرد.^۲

زندگی‌نامه فریدون آدمیت

فریدون آدمیت، فرزند عباسقلی‌خان قزوینی است که پس از فروپاشی فراموش‌خانه میرزا ملکم‌خان، انجمنی با نام «مجمع آدمیت» یا «جامع آدمیت» تأسیس کرد. این انجمن به گفته فریدون، «دنباله کار ملکم را گرفت، مروج آثار او گردید».^۳ وی در دوران پنج‌ساله مأموریتش در سفارت ایران در لندن، در دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد لندن، در رشته تاریخ سیاسی و فلسفه سیاسی در رده دکتری به تحصیل پرداخت و در ۱۹۴۱، درجه دکتری‌اش را از دانش‌گاه لندن گرفت. او افزون بر اینکه دانش‌جوی دانش‌کده حقوق بود، در ۱۳۱۹ به استخدام وزارت امور خارجه درآمد و از آن پس در دوران رضاخان و محمدرضا شاه مسئولیت‌هایی بر عهده گرفت.^۴

وی در زندگی از پشتیبانی دستگاه حاکم برخوردار بود. هنگامی که به سفیری ایران در هند (۱۳۴۲) منصوب شد، شاه در استوارنامه‌اش چنین نوشت:

لازم می‌دانیم یکی از مأمورین شایسته و مورد اعتماد خود را به سمت سفیر کبیر و نماینده فوق‌العاده در آن کشور تعیین نماییم.^۵

۱. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۲. کتاب‌های *شورش بر امتیازنامه رژی* و *جلد دوم ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، پس از انقلاب اسلامی به چاپ رسیده‌اند.

۳. فریدون آدمیت، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، ص ۲۰۶-۲۰۷. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: همان، ص ۳۱-۱۹۹.

۴. شمار منصب‌های وی در منابع فراوانی آمده است. برای آگاهی از آنها، ر.ک: علی‌دهباشی، «دکتر فریدون آدمیت (سالشمار زندگی)»، ماه‌نامه فرهنگی - هنری *کلک*، ش ۹۴، دی ۱۳۷۶.

۵. حمید روحانی، «روشن‌فکران در پیشگاه تاریخ»، *مجله پانزده خرداد*، ش نخست، ص ۱۱.



او هم‌چنین «در برابر کودتای ۲۸ مرداد موضعی سازش‌کارانه گرفت و در شرایطی که برخی از کارکنان و مقامات سفارت ایران در امریکا به عنوان اعتراض به کودتا از شغل خود استعفا دادند، فریدون آدمیت همچنان به کار خود ادامه داد و در جهت استحکام هرچه بیش‌تر روابط خود با رژیم شاه کوشش کرد».

آدمیت عضو «برجسته حزب زحمت‌کشان بود»^۱. وی «در مخالفت با گروه قدرتی که اسدالله علم در رأس آن قرار داشت»، با درخواست خودش باز نشسته شد و با کناره‌گیری از کارهای دولتی به تحقیق و تألیف روی آورد. عبدالله شهبازی علت اصلی بازنشستگی او را نامه‌ای می‌داند که وی آن را در مخالفت با جدایی بحرین از ایران فرستاد^۲. او هم‌زمان با انقلاب اسلامی همراه برخی از هم‌فکرانش در قالب کانون «نویسندگان آزاداندیش» چهره‌ای انقلابی به خود گرفت.^۳

تحلیل نهضت مشروطیت از دیدگاه آدمیت

دو گروه فکری مهم؛ یعنی روشن‌فکران و روحانیان در نهضت مشروطیت ایران حاضر بودند. روشن‌فکران «اقلیتی» به شمار می‌رفتند که «با افکار سیاسی جدید و معنای آزادی و اصول حکومت ملی آشنایی داشتند. آنان بودند که مفهوم صحیحی از حقوق اساسی فرد و تساوی افراد داشتند، منشأ قدرت دولت را اراده ملت می‌دانستند، پشتیبان انفصال قوا بودند و تفکیک قدرت روحانی را از قدرت دولت لازم می‌شمردند. ... آنان مغز متفکر هیئت اجتماع و نهضت آزادی و عامل هوشیاری ملی و بیداری افکار بودند»^۴.

بنابراین، پایگاه فکری روشن‌فکران را «فلسفه سیاسی جدید»؛ یعنی «فلسفه آزادی» و «دموکراسی» می‌ساخت. «فلسفه آزادی به عنوان عالی‌ترین مظاهر مدنیت فکری و عقلی مغرب زمین به دنبال تمدن مادی اروپا در دنیا انتشار یافت و تخم نهضت‌های ملی را در کشور پراکند. نهضت مشروطیت ایران نیز در این جریان عمومی تاریخ ظهور کرد»^۵.

۱. مصطفی روزبهانی و مریم اصفهانی، عباس‌قلی‌خان و فریدون آدمیت: دیپلمات اسلام‌ستیز، ص ۱-۲.

۲. شهبازی می‌نویسد:

سال‌ها پیش متن این نامه را در مرکز اسناد مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران یافتیم و کپی آن را برایش بردم، خوشحال و ممنون شد. ر.ک: «یادداشت‌های عبدالله شهبازی درباره فریدون آدمیت به تاریخ شنبه ۲۳ خرداد

۱۳۸۳ / ۱۲ ژوئن ۲۰۰۴»، <http://www.shahbazi.org>

۳. مجله *پانزده خرداد*، ش اول، ص ۹؛ هما ناطق، «استاد فریدون آدمیت»، ماه‌نامه فرهنگی - هنری *کلک*، ش ۹۴، دی ۱۳۷۶، ص ۲۴.

۴. فریدون آدمیت، *تکر آزادی...*، ص ۲۴۱ - ۲۴۳.

۵. فریدون آدمیت، همان، ص ۲۰.



ایدئولوژی این نهضت را «دموکراسی سیاسی» می‌ساخت؛ اندیشه‌ای که «نیرومندترین عناصر ایدئولوژی حرکت مشروطه‌خواهی» را شکل می‌داد و «بر هیئت مجموع عقاید و آرای سیاسی» حاکم بود. چارچوب این اندیشه را چنین می‌توان مشخص کرد:

در حاشیه راست آن، مفهوم مشروطگی طبقه روحانی جای گرفته که روی آن به دموکراسی است؛ اما قوه شریعت آن را می‌هراساند و از مرکز می‌گریزند... در حاشیه چپ آن، فکر دموکراسی اجتماعی جلوه می‌نماید... و بالأخره در راست افراطی آن، نظریه مطلقیت و همچنین عقیده «مشروطیت مشروعه» وجود دارند که در عین تمایز، با هم مؤتلفند و هر کدام به وجهی با فلسفه دموکراسی تعارض ذاتی دارند.^۱

روشن‌فکری در مرکز این ایدئولوژی قرار داشت. روشن‌فکران به فلسفه سیاسی جدید آگاه بودند؛ یعنی این «عنصر ترقی‌خواه تربیت‌یافته معتقد به حکومت دموکراسی غربی» بود که «تصوّر روشنی از مشروطیت داشت».^۲

بنابراین، این دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت که روحانیان مبتکر این تغییر و تحول بودند و ایشان نهضت مشروطیت را شکل دادند. شریعت‌مداران و عالمان دینی، زمانی می‌توانستند مبتکر نظام جدید باشند که به فلسفه سیاسی جدید علم و اعتقاد داشته باشد، اما عنصر روحانی «چیزی از فلسفه سیاسی جدید نمی‌فهمید»^۳، «پایه تعقل سیاسی‌شان بسیار ضعیف بود» و دستگاه روحانیت بعد از پشت سر گذاشتن چندین تحول اجتماعی تا پیش از نهضت مشروطیت، «هنوز هم در تعقل اجتماعی عقب‌مانده است».^۴

تفکر و پایگاه فکری روحانیان در جریان‌های تحول‌خواه نیم قرن منتهی به نهضت مشروطیت اصالت نداشت و از این‌رو، تأثیر آنان را بیش از ابزار پیش‌رفت مقصود عنصر ترقی‌خواه و توجیه‌گر سیاست تحول‌خواهی مانند مشروطیت نمی‌توان داشت. حتی اگر تأثیرگذاری روحانیان از سطح ابزار بودن هم بالاتر برود، سرانجام بدان جایگاه توجیه‌گری این تحولات و تحول‌خواهی سیاسی جدید می‌رسد. روحانیان «با توسل به اصل اجتهاد و با تأویلات اصولی به توجیه شرعی سیاست مشروطگی برآمدند»^۵ و «نحوه تفکر ملایان را می‌رساند که قواعد شرعی را جامع تعقل بشری می‌شمردند و چیزی بیرون از دایره آن

۱. همان، ص ۱۹۳.

۲. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۲۲۸.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. همان، ص ۱۴۹.

۵. همان.

نمی‌توانستند بشناسند و می‌کوشند که هر مفهوم و فکر جدیدی را در قالب تنگ آن احکام بگنجانند؛ در نتیجه، اغلب چیزی می‌ساختند مسخ شده که اصالت شرعی‌اش مشکوک بود و در قلمرو تعقل اجتماعی جدید، سست پایه و کم اعتبار^۱ اساساً اختلاف علما در جریان مشروطیت نشانگر آن بود که کمیّت آن احکام از لحاظ سیاست مشروطیت، لنگ بود؛ ورنه این همه تعارضات و قضایای چند وجهی متضاد از آن بر نمی‌خاستند؛ چون به هر حال، فلسفه مشروطیت یک وجه داشت^۲.

توصیف این پایگاه‌های فکری، افق فکری و آرمان سیاسی - اجتماعی هریک از آنان را روشن می‌سازد. پایگاه احکام شرعی برای ایجاد فلسفه سیاسی مرقی توان نداشت؛ از این رو، در جریان «شورش علیه امتیازنامه رژی» کوشش روحانیان به «حل قضیه تنباکو» محدود بود^۳ یا در قضیه «پیکار» علیه نوز بلژیکی، گذشته از سودجویی‌های شخصی که گاه در کار می‌آمد، «عزل نوز» مهم‌ترین خواسته آنان به شمار می‌رفت؛ درخواستی برای جلوگیری از «رواج بایبگری و استخدام روز افزون فرنگان و ارمنیان در دستگاه دولت» و «اهانت به شعائر مذهبی شیعیان» که نتیجه‌اش در آن زمان، چیزی جز توقف طرح‌های نوز در اصلاح نظام مالیاتی ضروری برای کشور نبود^۴ تا می‌رسد به مقدمات نهضت مشروطیت و بست‌نشینی در حضرت عبدالعظیم (شوال ۱۳۲۳) که هر چند «مایه قوّت جوش و خروش عمومی گردید؛ سیاست روحانی جلوه‌ای نداشت؛ حتی نقشه اصلاح‌طلبانه معقولی عرضه نکردند. مسوّد، نخستین پیش‌نهاد روحانیان به دولت، نشانه نزدیک‌بینی سیاسی و کوتاه‌فکری آن پیشوایان دینی است». حتی فکر تأسیس «عدالت‌خانه دولتی» را نیز ابداع خود علما نبود. اگر هم بود «عاری از هر ارزش حقوقی و سیاسی بود»^۵.

حال «وجهه نظر طبقه ترقی‌خواه» را با افق دید عنصر روحانی می‌سنجیم. «روشن‌فکران که تغییر نظام سیاست را می‌خواستند، برای طرح پیش‌نهادی مجتهدان [تأسیس عدالت‌خانه] اعتباری نمی‌شناختند» آنها خواستار «پارلمان ملی» بودند^۶.

۱. همان، ص ۲۲۷ - ۲۲۸.

۲. همان، ص ۲۲۸.

۳. همان، ص ۴۱.

۴. همان، ص ۱۱۷.

۵. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ج ۱، ص ۱۵۵.

۶. همان، ص ۱۵۶.





روشن‌فکران در بیان خواسته‌های خود در «مرحله بلافصل اعلام مشروطیت، مثل همیشه، هاتف حاکمیت ملت و پارلمان ملی و قانون اساسی بودند» و این شاهد که «عقل روشن‌فکری بر ایدئولوژی مشروطیت حاکم بود؛ حتی افکار عالم را به سوی خود جذب کرد»، اما «از نظرگاه تفکر اجتماعی، ملایان و طلاب پایه معتبری نداشتند»^۱.

در اینکه علما دارای نفوذ اجتماعی بالایی در جامعه ایران بودند تردیدی نیست؛ اما باید دید علت این نفوذ در چه بود، علما کیستند و چه جایگاهی در جامعه دارند که آنها را صاحب این رابطه کرده است. به نظر می‌رسد دلیل این نفوذ، در ظلم و اجحافی نهفته است که دستگاه حکومت بر مردم روا می‌دارد. به عبارتی مردم برای دوری از این ظلم به دامن علما پناه می‌آوردند و طبیعتاً زمانی که این ظلم برداشته شود و حکومت جانب عدالت را بگیرد، نفوذ ایشان به حداقل، یعنی مسائل عبادی، تقلیل خواهد یافت.^۲

بنابراین، «مرجعیت روحانی ذاتی نبود»؛ بلکه افزون بر طبقه ترقی‌خواه «گروه‌های اجتماعی دیگر هم معمولاً به روحانیون روی نمی‌آوردند، مگر به استیصال؛ استیصالی که زاده تعدی و بیداد حکومت بود».

مردم نیز همراه با آگاه شدن، صف خود را از علما و روحانیون جدا می‌کنند. این آگاهی و استقلال، در نهضت مشروطیت به اوج خود رسید. در قضیه بست‌نشینی در سفارت، استقلال رأیی که مردم از خود نشان دادند، شگفت‌آور است. بار دیگر می‌بینیم که مردم از عقیده علما پیروی نکردند؛ بلکه پیشوایان دینی را به مطاوعت خویش واداشتند. فرض مجلس اسلامی را رد کردند و خواستار مجلس ملی بودند.^۳ در جریان کشمکش بر سر برخی اصول متمم قانون اساسی نیز علما تسلیم نگشتند، مگر برای حفظ مقام اجتماعی‌شان در افکار عام. اگر از تزلزل اعتبار خویش در عقیده عمومی نمی‌هراسیدند، شاید از در سازش پیش نمی‌آمدند^۴ و این می‌رساند که همراهی مجتهدان در جهت مقصد مردم جدی و صمیمانه نیست، اینکه به راه آن مقصد تظاهر به پیشوایی مردم می‌کنند، از ترس آن است که مردم آنان را مجبور به پیروی از خود نسازند. البته اینکه در این کشمکش، اعتبار دستگاه روحانی به کلی در هم نشکست، به این دلیل بود که در تحول بعدی مشروطیت، روی هم‌رفته دوگانگی

۱. همان، ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۲۱.

۳. همان، ص ۱۷۱.

۴. همان، ص ۲۳.

دولت و ملت از میان برداشته نشد و مردم باز به تکیه‌گاه روحانیت روی آوردند. یا خواه ناخواه به آن اتکاء می‌جستند.^۱

نقد و ارزیابی

دیدگاه‌های وی درباره نهضت مشروطیت، کژی‌ها و کاستی‌های فراوانی دارد. آدمیت از نویسندگانی است که درباره شیوه درست تاریخ‌نگاری و توجه به تعقل تاریخی ادعاهای بسیاری دارد. او می‌گوید:

در واقعه‌یابی نهایت تقید را دارم که هر قضیه تاریخی را تا اندازه‌ای مقدور بوده است همه جانبه عرضه بدارم؛ حقیقتی را پوشیده نداشتیم، از آنکه کتمان حقیقت تاریخ عین تحریف تاریخ است.^۲ تاریخ گذشته را نباید باب روز یا باب دل نوشت. تاریخ را باید بدانسان نگاشت که اگر پنجاه سال یا صد سال بعد نوشته تو را به دست گرفتند، کس نگوید که فلانی جانب‌دار قلم زد، حق به حق‌دار نداد و غرض ورزید. اسناد تاریخی چه بسا با اندیشه‌های پژوهش‌گر آن اسناد هم‌خوان نباشد، اما شرافت روشن‌فکری حکم می‌کند که در ارائه آنها تحریفی نشود.^۳

وی به‌رغم این ادعاها، در آثار خود با پیش‌فرض‌های نادرست و دریافت‌های غلطی، افزون بر نادیده گرفتن بخش‌های فراوانی از اسناد و مدارک، به تحریف و وارونه نمودن واقعیات پرداخته است. دیدگاه‌های آدمیت را در محورهای زیر باید بررسی کرد:^۴

۱. مشروطیت در اندیشه علما و روشن‌فکران

شاید بنیادی‌ترین مسئله‌ای که آدمیت تحلیل درستی درباره آن عرضه نکرده است، چگونگی نگرش شریعت‌مداران به نظام مشروطگی و حکومت دموکراسی باشد. البته دو نظام را با مبدأ و مقصد متفاوت، هم‌سو نمی‌توان دانست. نظامی که در آن خواست انسان بدون توجه به نظرگاه الهی، معیار ارزش خوانده می‌شود و «رفوم دینی» لازمه تحقق آن است، نمی‌تواند و نخواهد توانست با شریعت و خواسته‌های اسلام هم‌خوان باشد. بنابراین، سخن والتر اسمارت که آدمیت نیز بدان استناد می‌کند، حقیقتی انکارناپذیر است: «در ایران همچون اروپا، دموکراسی، شریعت را عدوی خود می‌داند و اتحاد اینها اتحادی است غیر طبیعی».^۵

۱. همان، ص ۴۲۲.

۲. فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران*، ص ۶.

۳. هما ناطق، *استادم فریدون آدمیت*، ص ۲۵.

۴. نویسنده در مقاله دیگری نوشته‌های آدمیت را درباره نهضت تحریم تنباکو نقد کرده است.

۵. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی... ج ۱*، ص ۴۲۰.





باری، این نکته را باید مهم شمرد که مفهوم مشروطه و نظام پارلمانی در دیدگاه عالمان، بیش از ایدئولوژیک بودنش، روی کردی داشت و ساختاری توانمند برای شرکت مردم در حاکمیت سیاسی شمرده می‌شد که اگر زمینه اجرای آن فراهم می‌آمد، با شریعت تضادی پیدا نمی‌کرد. نگاه عالمان به نظام مشروطه از دریچه تنگ تقلید، صورت نمی‌گرفت؛ بلکه نبوغ اجتهادی فقیهان شیعه می‌توانست ساختار مشروطه را به خدمت بگیرد. بیش‌تر استدلال‌های آدمیت بر اینکه شریعت با مشروطه در تضاد است، بر پایه کارهای تقلیدگونه و الگوبرداری‌های بدون تصرف روشن‌فکران از نظام مشروطه غربی استوار است؛^۱ یعنی گواه آدمیت بر این ادعا، عمل‌کرد کسانی است که در تصرف در اصول مشروطیت توان نداشتند و جز تقلید، چاره‌ای نمی‌اندیشیدند. آدمیت نیز این راه‌برد را می‌ستود که «در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری حق نداریم درصدد اختراع باشیم».^۲

مفاهیم جدید غربی نیز به فلسفه‌بافی نیاز ندارد و به کارگیری آنها اصالت نهضت را با مشکل روبه‌رو نمی‌کند. اگرچه مفاهیمی مانند «مشروطه»، «قانون اساسی»، «پارلمان» و «آزادی»، مباحث تازه‌ای در عرصه اندیشه سیاسی ایرانیان در انداخت، عالمان دینی با پشتوانه سترگی از فلسفه و اندیشه سیاسی اسلامی نامدون، به «استخدام» این مفاهیم پرداختند. هنگامی که واژگان و مفاهیم، از چارچوب و صورت نخستین خود در می‌آیند و به قالب نوی می‌روند و جدا از ویژگی‌های نخست به کار گرفته و به اصطلاح «ابژه» می‌شوند و گسترش می‌یابند، آن‌ها را متعلق به سامانه پیشین نمی‌توان دانست. البته تنها مشرقیان به این استخدام و اقتباس دست زده‌اند؛ زیرا فرهنگ‌ها همیشه در تعامل و داد و ستد از یکدیگرند. غرب نیز زمانی از فرهنگ و علوم اسلامی بهره گرفته، اما هیچ‌گاه نمی‌توان گفت که فرهنگ اسلامی، اجزای فرهنگ غرب را ساخته است.

عالمان به خوبی خود را توانمند می‌دیدند که تا زمان سیر نهضت بر پایه تفکر نه بی‌فکری و تندروی، مانع از انحراف ساختار تازه؛ یعنی مشروطیت از معیارهای دینی شوند. انبوه رساله‌ها و مقالات ایشان درباره نظام مشروطیت، نشان‌دهنده این توان و پشتوانه فکری است.

۱. برای آگاهی از این استنادها، ر.ک: فریدون آدمیت، *ایدئولوژی... ج ۱*، بخش چهاردهم «حقوق اساسی برخورد

مشروطیت با مطلقیت و شریعت»، ص ۳۸۳ - ۴۳۳.

۲. وی ملکم را به همین سبب ستوده است. ر.ک: فریدون آدمیت، *فکر آزادی... ص ۱۱۴*.

۲. نهضت مشروطیت در کشاکش دیدگاه‌ها

آدمیت می‌گوید درخواست عدالت‌خانه علما «نشانه نزدیک‌بینی سیاسی و کوتاه فکری آن پیشوایان دینی»^۱ و این «فکر ... عاری از هر ارزش حقوقی و سیاسی بود»، اما نه تنها عدالت‌خانه درخواست شده، نهادهای دولتی به شمار نمی‌رفت؛ که قرار بود نهاد استوار ملی متشکل از نمایندگان مردم پدید آید و مسئولیت مهمش، اصلاح دوایر دولتی به‌ویژه «دیوان‌خانه» باشد.

شواهد فراوان موجود در اسناد و مدارک، این دعوی را اثبات می‌کنند. تلگراف علمای تبریز به مظفرالدین شاه^۲ و خواسته علمای مهاجر که در تلگرافشان به او، خواستار مجلسی با ویژگی‌های زیر بودند، یکی از آنهاست:

[این مجلس باید] مرکب باشد از جمعی از وزرا و امنای بزرگ دولت ... و جمعی از تجار محترم ... و چند نفر از علمای عاملین ... و جمعی از عقلا و فضلا و اشراف و اهل بصیرت و اطلاع ... حاکم و ناظر بر تمام ادارات دولتی، و مراتب انتظام و اصلاح امور مملکتی، از تعیین حدود وظایف و تشخیص دستور و تکالیف تمام دوایر مملکت، و ... ترتیب مقاولات و ... و تحریر فصول و ابواب ... آنها به وسیله نظارت و اهتمام و مراقبت این مجلس مظفریه تمام حدود و حقوق و تکالیف عموم طبقات رعیت، معین و محفوظ، احقاق حقوق ملهوفین و مجازات مخالفین و اصلاح امور مسلمین بر طبق قانون مقدس اسلام و احکام متقن شرع مطاع که قانون رسمی و سلطنتی مملکت است معلوم و مجری شود»^۳.

کسروی نیز در تأیید دولتی و بی‌ارزش نبودن خواسته علما، در مفهوم عدالت‌خانه کندوکاو می‌کند و می‌پرسد:

[اگر این] عدالت‌خانه همان است که امروز عدلیه می‌نامند ... مگر نمی‌بود؟ نخست، اینکه حتی عدلیه منظم نیز وجود نداشت^۴. [نیاز به عدالت‌خانه هم نه از این رو بود که میان مردم به عدل حکم شود]. تا پیش از مشروطه ... مردم ... چندان نیازی به ... [عدلیه] نداشتند؛ زیرا در سایه دین‌داری و پاک‌دلی، کم‌تر گفت‌وگویی میان دو تن برمی‌خاست و هر گفت‌وگویی که برمی‌خاست به دست‌یاری همسایگان و پیرمردان یا در محکمه عالم محل بریده می‌شد. و امروز^۵ می‌دانیم که آن حال بهتر از

۱. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۱۵.

۳. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات ... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

۴. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۲.

۵. عصر پهلوی و زمان اصلاحات قضایی داور.





عدلیه‌های پهن و دراز اروپایی بوده. مشکل در جایی بود که یک تن درباری یا زورمند دیگری با یکی از میان توده انبوه گفت‌وگویی پیدا می‌کرد.^۱ دوم اینکه برای بر پا کردن عدالت‌خانه بدانسان که خواست علما می‌بود، [دولت] ناگزیر شدی که قانونی بگذارد و این خود، گامی در راه قانونی شدن کشور می‌بود؛ کوشندگان را به خواستی که می‌داشتند، نزدیک‌تر می‌گردانید.^۲

حتی به‌رغم گفته کسروی، وضع چنین نبود که اگر در جایی نزاعی میان «یک تن درباری یا زورمند دیگری با یکی از میان توده انبوه» باشد، «در این حال پناهگاهی در میان» نباشد؛ بلکه در این مواقع نیز به گفته و گزارش بسیاری از نویسندگان داخلی و خارجی، یکی از مهم‌ترین خدمات علما جلوگیری از ظلم دیوانیان و درباریان به مردم بوده است.^۳ برای نمونه، برخی از اسناد نشان می‌دهد که میرزا جواد آقا مجتهد در پیش‌گیری از تجاوز زورمندان به حقوق مظلومان در همان تبریز بسیار تأثیرگذار بود.^۴

بنابراین، علما با درخواست عدالت‌خانه، چیزی بیش از عدلیه‌ای حتی منظم، خواستار بودند. ناظم الاسلام در روی‌داد ایستادگی عین‌الدوله در برابر خواست علما و فرمان شاه به ایجاد عدالت‌خانه، از مجلسی نام می‌برد که در آن، عین‌الدوله با وزرای دولتی درباره عمل کردن یا معطل گذاشتن دستور شاه مشورت می‌کرد. صورت مذاکرات این مجلس، تصور رجال سیاسی آن زمان را که برخی از آنان از تحصیل‌کردگان علوم جدید بودند، از لفظ عدالت‌خانه به خوبی روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که عدالت‌خانه درخواستی دولتی و تأثیرش در مهار استبداد و بی‌عدالتی، اندک نبوده است. تصور حاجب‌الدوله از عدالت‌خانه این بود که «اگر عدالت‌خانه برپا شود سلطنت منقرض می‌شود». ناصرالملک، وزیر مالیه نیز که از دید آدمیت «درس‌خوانده و درست‌کار بود»^۵، در ردّ اجرای دست‌خط می‌گوید: «عدالت‌خانه منافعی با این سلطنت است»^۶. بنابراین، اگر این عدالت‌خانه دولتی و از دید حقوقی بی‌ارزش بود، درباریان از اجرای آن فرمان نمی‌بایست می‌ترسیدند. افزون بر این،

۱. احمد کسروی، «تاریخ هیجده‌ساله آذربایجان» ضمیمه مجله پیمان، ۱۳۱۳ شمسی به بعد، ص ۱۷ - ۱۸.

۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۲.

۳. برای آگاهی از منابع در این باره، رک: علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ ابراهیم زنجانی؛ زمان، زندگی، خاطرات، ص ۳۹۵ - ۳۹۶.

۴. رک: گزیده‌ای از مجموعه اسناد عبدالحسین میرزا فرمان‌فرما...، ج ۱، ص ۱۵۵ - ۱۵۶، به نقل از: علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ ابراهیم زنجانی...، ص ۴۰۵.

۵. فریدون آدمیت، ایدئولوژی...، ج ۱، ص ۱۲۷.

۶. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۳۲۱، ۳۲۲.



عدالت‌خانه به گفته کسروی، تنها گام نخست علما برای تغییر نظام حکمرانی به شمار می‌رفت.^۱

علما با همین روش گام به گام خواست‌ها و تحولات را با سیری طبیعی به سوی شکلی از عدالت و قانون‌خواهی بومی می‌بردند تا اینکه شعار و کلیشه غیر بومی و نامتناسب مشروطه از تحصن برخی از فرنگ‌رفتگان روشن‌فکر در سفارت‌خانه سر برآورد و ملت ایران را به نزاع‌های بی‌نتیجه‌ای سرگرم کرد و مردم حتی در اوج پیروزی (مشروطه دوم) نتوانستند عدلیه درست و عاری از فساد پدید آورند؛ تا چه رسد به مشروطه و حکومت قانون.

عدلیه در مشروطه دوم به اندازه‌ای فاسد و منحط شمرده می‌شد که به گفته معیرالممالک «در اغلب محافل نقل عدلیه، نقل آن مجالس» شده بود.^۲ ناظم الاسلام نیز در این باره می‌نویسد:

الیوم ... [۱۳۲۸ق] ... با آنکه خون‌ها برای ... [عدالت] ریخت و خسارات بر اهل ایران وارد آمده، هنوز عدالت‌خانه به‌وجود نیامده است؛ یعنی مردم ثمره عدالت را ندیده‌اند و قانون و مجری عدل ظاهر نشده است.^۳

کسروی می‌گوید:

[مشروطه‌ای هم که علما پیش‌رو آن شدند اگر] بدان‌سان که با دست علما برخاست، اگر با دست ایشان پیش می‌رفت، باری این نتیجه بسیار سودمند را داشت که ایران از آسیب اروپایی‌گری ایمن باشد.^۴

آیا روش‌نفکران می‌توانستند تکیه‌گاه مردم در حرکت مشروطه‌خواهی باشند؟ آیا آنان به اندازه علما و روحانیان از نفوذ و جایگاه در میان مردم برخوردار بودند؟

۳. مردم و پیشوایان برگزیده

آدمیت این پایه را از نظریه خود، بیش‌تر با بدنمایی چهره علما و روحانیان در تاریخ بنا می‌کند. یکی از نمونه‌های مهم این کار، مخدوش کردن اعتبار محاکم شرع است. وی در

۱. ر.ک: احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، ص ۷۲ - ۷۳.

۲. دوستعلی معیر الممالک، *وقایع الزمان*، ص ۱۲۳.

۳. ناظم الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۲، ص ۳۴۳. برای آگاهی از منابع بیش‌تر در این باره، ر.ک:

ابوالحسنی (منذر)، علی، *شیخ ابراهیم زنجانی...*، ۱۶۵ - ۱۷۷.

۴. احمد کسروی، «تاریخ هیجده‌ساله آذربایجان»، همان.



جاهای فراوانی کارنامه این محاکم را منفی ارزیابی می‌کند. برای نمونه، در بیان کارها و اصلاحات امیرکبیر، یکی از آنها را اصلاح وضع محاکم شرع و عرف می‌خواند و می‌گوید:

[در زمان امیر] از محضر شرع، احکام ناسخ و منسوخ فراوان صادر می‌شد... کار احقاق حق... دست‌خوش رأی فردی بود و می‌دانیم که رأی فردی نمی‌تواند پاسدار عدالت باشد [و این عامل باعث می‌شد که] ایران در نظر بینندگان خارجی، جامعه‌ای بی‌قانون به شمار آید. و باز همان موجب گردیده که قانون‌خواهی به عنوان مهم‌ترین عنصر ایدئولوژی نهضت اصلاح طلبی سده گذشته ایران جلوه‌گر شود.^۱

سخن آدمیت درباره محاضر و محاکم شرع، تنها ادعاست و او حتی نمونه‌ای برای اثباتش نمی‌آورد. گزارش‌های تاریخی بسیاری درباره سلامت و عدالت‌محوری محاکم شرع حتی برای اقلیت‌های مذهبی وجود دارد. لیدی شیل درباره پاک‌دستی قضایی مجتهدان در زمان ناصرالدین شاه چنین گزارش می‌دهد:

در تمام شهرهای ایران، عده کثیری مجتهد و ملای دانش‌مند وجود دارد که در راستی و درست‌کاری آنها هیچ شک نیست و اغلب مورد پشتیبانی و احترام عامه مردم قرار دارند.^۲

سلامت قضایی میرزا احمد مجتهد و فرزندش میرزا محمدباقر مجتهد تبریزی نیز که آدمیت برخورد امیرکبیر را با آنان صورت‌سازی کرده، در منابع تاریخی چنین توصیف شده است:

[مردم در دوران قضاوت میرزا احمد] هرگز ندیدند که خاتم او بر حکمی به غلط باشد؛ زیرا که احتیاط بسیار داشت در احکام شرع و اکنون نیز به هر نوشته خاتم و خط او باشد جای گفتار نیست. فرزند وی نیز به جاه و قبول از پدر درگذشت و خاتم او را به کارهای شرع اعتباری بزرگ بود. نفاذ حکم او عام بود به هر جمع.^۳

درباره سید محمدباقر شفتی که برخی از تاریخ‌سرایان از پول‌پرستی و تحکم وی کاغذها سیاه کرده‌اند، چنین نقل شده است که وی «با این همه سخت‌گیری [در اجرای

۱. فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران*، ص ۳۰۷ - ۳۰۸.

۲. *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، ص ۱۱۷ به نقل از علی ابوالحسنی (منذر)، *کارنامه شیخ فضل‌الله نوری*، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۴۸.

۳. نادر میرزا، *تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز*، ص ۱۱۷ - ۱۱۸. درباره میرزا محمدباقر مجتهد، ر.ک: جاپلقی، *طرائف المقال*، ج ۱، ص ۵۲؛ *ریحانة الادب*، ج ۵، ص ۱۷۷؛ *مفاخر آذربایجان*، ج ۱، ص ۱۴۹ - ۱۵۰. به نقل از همان، ص ۴۸ - ۴۹.



احکام شرعی] به مراعات عدل معروف بود.^۱ و بُده (de Bode) سیاح روسی که در ۱۸۴۰ در اصفهان بود، درباره او می‌نویسد: «نسبت به مسیحیان جلفا با روح اغماض، عدالت و بی‌طرفی رفتار می‌کرد».^۲

حاج ملاعلی کنی، مجتهد بانفوذ عصر ناصری نیز که آدمیت وی را در برابر سپهسالار آماج تهمت‌ها و نسبت‌های ناروا قرار داده است، در پارسایی و سلامت قضایی چنان شهره بود که بنجامین سفیر امریکا در آن عصر درباره‌اش می‌نویسد:

حاجی ملاعلی کنی که عالی‌ترین مقام قضایی ایران است، اگر هر فرمان و دستوری که درباره خارجیان و غیر مسلمانان ایران صادر کند فوراً از طرف مردم اجرا می‌گردد. با این حال خوش‌بختانه مردی که این همه قدرت و نفوذ کلام دارد کسی است که خیلی رئوف و مهربان و ملایم است و هیچ وقت دستورات شدیدی صادر نمی‌کند ... من خودم دعوائی را که مربوط به یکی از اتباع امریکا بود نزد حاج ملاعلی کنی بردم و او این دعوا را که مدت‌ها به طول انجامیده بود، با یک نظر قاطع و عادلانه به نحو خوبی حل کرد، به طوری که هر دو طرف راضی بودند و تصدیق می‌کردند که رأی عادلانه است.^۳

چنین داوری درباره شیخ فضل‌الله نوری و میرزا ابوطالب زنجانی، دو فقیه صاحب محضر شرع در تهران نیز وجود دارد. یکی از شاهدان عینی می‌گوید:

در دادگستری آن ایام [رضا خان] ... معروف بود که شیخ فضل‌الله نوری و حاجی میرزا ابوطالب زنجانی صاحبان محضر رسمی شرعی و تسجیلات و گواهی‌ها ... هرگز ناسخ و منسوخ در آن‌چه نوشته و گواهی و تسجیل نموده‌اند، ندارند. مهر آن دو بزرگوار اثر فوق‌العاده عظیم و احترامی کلان در نزد قضات داشت.^۴

احتشام السلطنه یکی از رجال مهم نزد آدمیت نیز به‌رغم انتقاد از محاکم عرف و برخی از محاکم شرع عصر قاجار، محاکم شرع ارزش‌مند می‌داند و می‌نویسد:

با این حال نمی‌توان گفت مراجع صدور حکم مخصوصاً در محاضر شرع عموماً و حتی اکثراً فاسد بوده و با اخذ رشوه یا تحت تأثیر عوامل دیگر حکم به ناحق

۱. *تقصص العلماء*، ص ۱۰۶، به نقل از حامد الگار، *روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران*، ترجمه ابولقاسم سری، ص ۸۶

۲. C. A. de Bode، *سفرهای لرستان و عربستان*، به نقل از همان.

۳. *سفرنامه بنجامین*، ص ۳۳۲ - ۳۳۳ به نقل از همان، ص ۴۹، ۵۰.

۴. *مجله وحید*، ش ۱۴، دوره ۱۴ (اسفند ۱۳۵۵)، مقاله حسن‌علی برهان به نقل از علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ ابراهیم زنجانی...، ص ۳۹۹.



می‌دادند؛ بلکه بالعکس، حکام محاضر شرع عموماً افرادی بودند که مراحل اجتهاد را پشت سر گذارده و اکثراً مردمی خداترس و دین‌باور بودند که در دعاوی مردم حتی‌المقدور برای تمییز حق از باطل و صدور حکم به حق، ساعی و جاهد بودند و دیناری هم به هیچ عنوان از اصحاب دعوا قبول نمی‌کردند^۱.

این کارنامه محاکم شرعی است که آنها را علما اداره می‌کردند^۲. ادعاهای دیگر آدمیت درباره علما و اتهاماتش به آنان چنینند^۳.

نفوذ و جایگاه عالمان را با وضع اجتماعی طبقه روشن‌فکری باید سنجید. خود آدمیت در این باره می‌گوید روشن‌فکران «در میان عامه مردم نفوذ عمیق نداشتند و خلق آنها را بابی یا طبیعی مترادف با بی‌دین می‌خواندند»^۴ گروهی که «معتقدین بسیار ناچیزی داشت» و چون «جسم ناتوان در میان دو سنگ آسیا ... با ذلت و سختی، عمر پرمحتی را می‌گذرانیدند». آنان «مورد تنفر و بی‌اعتنایی عموم بودند و در کوچه و بازار، مردم از ملاقات و معاشرت و صحبت با آنها اجتناب می‌کردند و همان‌طوری که از جذامی دوری می‌جستند، از آنان پرهیز می‌کردند»^۵.

بسیاری از این بیگانگی، از اندیشه‌های ناسازگار این طبقه با باورها و اعتقادات مردم سرچشمه می‌گرفت:

همه اندیشه‌های متفکران تجددخواه، معقول، منطقی و متناسب با مقتضیات مادی و معنوی جامعه ایران بود و علمای شیعه ایران هیچ‌گونه تحرک فعلی نداشتند و همه عمرشان را با مباحث فقهی و بی‌ارتباط با واقعیت‌های سیاسی جامعه می‌گذراندند؛ در آن حال، این سؤال پیش می‌آید که وقتی اکثر مردم، مقلد یا پیرو مراجع دینی بودند، چگونه آرمان‌های تجددخواهان ... می‌توانست توده‌های مردم یا دست‌کم قشرهای پرنفوذ طبقه‌های متوسط را به حرکت درآورد؟^۶ همین‌طور مجالس و شعایر مذهبی بودند که باعث پرورش افکار مردم و تحرک آنها می‌شدند و الاً به قول عبدالله مستوفی این مردم بیسواد [که حتی] اسم خود را هم نمی‌توانستند بخوانند، این اخلاق نیک و ... حریت فکر و اراده را از کجا آموخته بودند؟ مسلماً پای همین

۱. *خاطرات احتشام السلطنه*، به کوشش سیدمهدی موسوی، ص ۱۳۰.

۲. برای آگاهی از نمونه‌های شگفتی‌انگیزی از تقوا و سلامت قضایی عالمان دین، ر.ک: علی ابوالحسنی، *کارنامه شیخ فضل‌الله نوری؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، ص ۵۰ - ۵۳.

۳. اتهام‌های دیگر آدمیت به عالمان دین، به همین قلم در مقاله دیگری رد شده‌اند.

۴. فریدون آدمیت، *فکر آزادی...*، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

۵. مهدی ملک‌زاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، ص ۶۸.

۶. ر.ک: حمید عنایت، «در حاشیه برخورد آرا در انقلاب مشروطیت»، *یادنامه استاد شهید مطهری (۱۳۶۳)*، ص ۱۵۳.



منبرها و در همین اجتماعات. [همین‌ها بودند که] روح دموکراسی اسلامی را در مردم شکل می‌دادند.^۱

بنابراین، طبیعی است که این مردم با این اعتقادات و این ابزارهای تحرک، به جنبشی در می‌آیند که آن را علما و پیشوایان مذهبی‌شان به راه انداخته یا دست کم تأییدش کرده باشند. کسروی می‌گوید:

این نکته را نباید فراموش کرد که مشروطه را در ایران علما پدید آوردند. در آن روزها که در ایران غول استبداد درفش افراشته، کسی را یارای دم زدن نبود، تنها علما بودند که دل به حال مردم سوزانیده گاهی سخنانی می‌گفتند. نمی‌گویم دیگران چیزی نمی‌فهمیدند، می‌گویم یارای دم زدن نداشتند. شماره‌های حبل‌المتین را بخوانید، در آن زمان که توده انبوه در بستر غفلت خوابیده و هرگز کاری به نیک و بد کشور نداشتند، در اسپهان، علما دست به هم داده و به رواج پارچه‌های وطنی می‌کوشیدند... در بسیاری از شهرها، علما پیش‌قدم گردیده، دبستان‌ها بر پا نمودند... سپس هم دیدیم که بنیاد مشروطه را علما گذاردند.^۲

از این‌رو، گفته‌اند که تاریخ سیاسی اجتماعی ایران، همیشه آبستن جنبش‌های اسلامی شیعه به رهبری علمای دین بوده است.^۳

۴. کارنامه منفی روشن‌فکری

یکی از هدف‌های آدمیت از پرداختن به تاریخ معاصر، رفوکاری چهره شکسته شده روشن‌فکری است. کارنامه منفی دو تن از مهم‌ترین شخصیت‌های این طبقه «توان‌مند»؛ یعنی ملک‌خان و میرزا حسین‌خان سپهسالار ارزیابی می‌شود:

ملکم چهره ناشناخته

شخصیت ملکم در آثار آدمیت نمود ویژه‌ای دارد. وی افکار او را پایه اندیشه‌های ترقی‌خواهی و تنها عیب «زندگی سیاسی ملکم [را] فروش غیر قانونی امتیازنامه لاتاری» می‌داند و همین مسئله دست‌آویز مخالفان او شد تا «دفتر خدمات او را در راه بیداری افکار و نشر آزادی‌خواهی به کلی پایمال بدنامی سازند»^۴. بهترین اثر جامع و مستند در بررسی

۱. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، ص ۴۲۳ - ۴۳۰.

۲. احمد کسروی، «تاریخ هیجده‌ساله آذربایجان» ضمیمه مجله پیمان، ۱۳۱۳ شمسی به بعد، ص ۱۰۶.

۳. حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو...، ص ۳۵۶.

۴. فریدون آدمیت، فکر آزادی...، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.



انتقادی شخصیت ملکم، مقاله‌ای از هما ناطق، هم‌کار دیرین آدمیت است. شگفتا که آدمیت به‌رغم ادعای جامعیت، به نظریه‌های هم‌کار خود درباره ملکم هرگز توجه نکرد. ناطق درباره ملکم به درستی چنین می‌گوید: «در تاریخ اندیشه‌های قرن پیشین ما، چهره‌ای دوگانه‌تر از ملکم‌خان نیست» و داستان زندگی او «قصه یک دروغ بزرگ در دو پرده بود؛ ملکم در خدمت دولت و ملکم در خدمت ملت». آن‌چه او «به عنوان اصول ترقی و غیب‌گویی و چاره‌جویی برای دولت و ملت بی‌خبر ایران ارائه می‌داد، جزئی از عقاید استعماری آن روزگار به شمار می‌رفت»^۱. هنگامی که کتابچه غیبی ملکم به دست مرحوم قزوینی افتاد، او ملکم را «شارلاتان»، «طرار» و «ارمنی بامبول‌زن» خواند و نوشته‌های او را «تقلید و ترجمه متقلبانه از کتب ولتر و مونتسکیو» دانست^۲. «اگر بخواهیم آدمی با مشخصات اخلاقی ملکم را ناجی ملت و بیدارکننده افکار آزادی‌خواهی در ایران برشمیریم، باید آن ملت را خیلی ناچیز و شوربخت بدانیم»^۳.

سپهسالار، خوش‌بین به بیگانه

میرزا حسین‌خان سپهسالار، یکی از همراهان و هم‌فکران ملکم بود. آدمیت درباره او می‌نویسد:

فرزانگی مشیرالدوله در این بود که روح تاریخ زمان را دریافت، با سیر تاریخ خود را منطبق گردانید، با جریان عصر خویش پیش رفت و با ایدئولوژی ترقی به کار پرداخت^۴.

آدمیت امتیازدهی سپهسالار را به بیگانگان چنین توجیه می‌کند که «تشنگی نسبت به تمدن اروپایی ... گاهی تجددخواهان را از راه دوراندیشی منحرف می‌ساخت»^۵، اما این نه تنها انحراف از دوراندیشی، که به گفته خودش «خوش‌بینی‌ای، عین کج‌اندیشی» بود^۶. خان‌ملک ساسانی، صدارت میرزا حسین‌خان در آن دوره از تاریخ ایران که چیزی نمانده بود روس‌ها تنها تعیین‌کنندگان سیاست این کشور باشند، به خواست انگلیسیان سامان

۱. هما ناطق، *از ماست که برماست* (چند مقاله)، ج ۳، تهران، آگه، ۱۳۵۷، ص ۱۶۶.

۲. ایرج افشار، *یادداشت‌های قزوینی*، ج ۷، ص ۱۳۲ - ۱۳۴، به نقل از: همان، ص ۱۸۲ - ۱۸۶.

۳. همان، ص ۱۸۷.

۴. فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار اندیشه ترقی*، ص ۱۴۳.

۵. فریدون آدمیت، *فکر آزادی...*، ص ۸۶ - ۸۷.

۶. فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی*، ص ۳۵۲.



یافت: «رالنسون، سیاست‌مدار معروف انگلیس می‌گوید با معرفی و اصرار دولت انگلیس، میرزا حسین‌خان به صدرات ایران رسید» و شرط این صدارت، پذیرش چهار چیز بود: «اول قبول حکمیت انگلیس راجع به بلوچستان؛ دوم قبول حکمیت مأمور انگلیس راجع به حدود سیستان؛ سوم دادن امتیاز منابع ثروت سرتاسر ایران به بارون ژولیوس دو روتتر؛ چهارم بردن ناصرالدین شاه به لندن برای دیدن جلال و عظمت امپراطوری انگلیس. صدر اعظم دست‌نشانده هم هر چهار فقره را موافق دل‌خواه آنها انجام داد^۱». محمود محمودحال می‌گوید: «می‌توان دریافت چگونه میرزا حسین‌خان باین سرعت صدراعظم ایران شد با چه وسائلی اختیارات تامه به دست آورد^۲، چطور با سر، زمین خورد و دوباره بلند شد و چرا در آخر زمام‌داری، با روس‌ها ساخت و فیروزه و آخال و ماوراء خزر را به روس‌ها واگذار نمود^۳ [روس‌ها نیز] به جهت خدماتی که به آنها در واگذاردن آخال و تأسیس قزاق‌خانه کرده بود، به میرزا حسین‌خان خیلی احترام گذاشتند^۴». به هر روی، آدمیت مخالفان و معترضان را به این شخص خیرخواه، شماری از «ملّایان متعصب خودپرست به پیشوایی حاج ملاعلی کنی» می‌نامد که مانند دیگر مخالفان تنها هدفشان «نفع پرستی و منافع فردی بود و آن‌چه منظور نمی‌گردید خیر و صلاح مملکت بود^۵».

نتیجه

بررسی ژرف و موشکافانه تاریخ معاصر آشکار می‌سازد که جریان روشن‌فکری در درازنای تاریخ معاصر ایران به سطحی بودن یا در کنار بودن دچار است. روشن‌فکران جز با تأمل درباره سرچشمه این مسئله و بازنگری در آن، به حیثیت و جایگاه واقعی‌شان دست نخواهند یافت. آدمیت که در تحقیقات تاریخی - تحلیلی‌اش، خود را متعهد به دفاع از این حیثیت و جایگاه از دست رفته می‌بیند، در پوشیدن این ضعف و شکست لابه‌لای پیچیدگی‌های تحقیقاتی‌اش می‌کوشد و حتی آن‌جا که چاره‌ای جز اعتراف ندارد، ضعف روشن‌فکری را به نادانی و سطح فکر مردم نسبت می‌دهد که به روشن‌فکران روی

۱. خان ملک ساسانی، سیاست‌گران دوره قاجار، ص ۷۷ - ۷۸.

۲. اقتباس از محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ج ۳، به نقل از: خان ملک ساسانی، همان، ص ۸۱

۳. خان ملک ساسانی، همان.

۴. همان، ص ۹۲.

۵. فریدون آدمیت، فکر آزادی...، ص ۸۹ - ۹۱.

نیاوردند و آنان را در جایگاه واقعی‌شان نشانند؛ اما این ضعف و کاستی، از تقلید این جریان از الگوی غربی خود برآمده و همین ویژگی موجب سطحی شدن و ناسازگاری این وصله ناجور در تاریخ معاصر ایران شده است.



کتابنامه

۱. آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار اندیشه ترقی، تهران، خوارزمی.
۲. — (۱۳۴۶)، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، تهران، طهوری.
۳. — (بی‌تا)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام.
۴. — (۱۳۴۰)، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.
۵. — (۱۳۴۸)، امیر کبیر و ایران، تهران، خوارزمی.
۶. ابوالحسنی، علی (۱۳۸۴)، شیخ ابراهیم زنجانی زمان، زندگی، خاطرات، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۷. — (۱۳۸۰)، کارنامه شیخ فضل‌الله نوری؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها، تهران، عبرت.
۸. الگار، حامد (۱۳۵۶ش)، روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران، ترجمه ابولقاسم سری، تهران، توس.
۹. ترکمان، محمد، (۱۴۰۳ق)، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۰. خاطرات احتشام السلطنه (۱۳۶۶)، به کوشش سید مهدی موسوی، تهران، زوار.
۱۱. دهباشی، علی (۱۳۷۶)، «دکتر فریدون آدمیت (سال شمار زندگی)»، ماهنامه فرهنگی - هنری کلک، شماره ۹۴.
۱۲. روحانی، حمید (بی‌تا)، «روشن‌فکران در پیشگاه تاریخ»، مجله پانزده خرداد، شماره نخست.
۱۳. روزبهرانی، مصطفی و اصفهانی، مریم (بی‌تا)، عباس‌قلی‌خان و فریدون آدمیت، دیپلمات اسلام‌ستیز، بی‌نا، بی‌جا.
۱۴. ساسانی، خان ملک (۱۳۳۸)، سیاست‌گران دوره قاجار، تهران، بابک.
۱۵. عنایت، حمید (۱۳۶۳ش)، «در حاشیه برخورد آرا در انقلاب مشروطیت»، یادنامه استاد شهید مطهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۶. فصیحی، سیمین (۱۳۷۲)، جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی، مشهد، نوند.



- کسروی، احمد (۱۳۶۹)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، امیرکبیر.
۱۷. — (۱۳۱۳ به بعد)، «تاریخ هیجده ساله آذربایجان»، ضمیمه مجله پیمان، بی‌نا، بی‌جا.
۱۸. مستوفی، عبدالله (۱۳۶۰)، *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، تهران، زوار.
۱۹. ملک‌زاده، مهدی (۱۳۶۳)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، علمی.
۲۰. ناطق، هما (۱۳۵۷)، *از ماست که برماست* (چند مقاله)، چاپ سوم، تهران، آگاه.
۲۱. — (دی ۱۳۷۶)، «استاد فریدون آدمیت»، ماه‌نامه فرهنگی هنری کلک، شماره ۹۴.
۲۲. ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۶۲)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران، آگاه.
۲۳. *یادداشت‌های عبدالله شهبازی درباره فریدون آدمیت* (خرداد ۱۳۸۳ / ژوئن ۲۰۰۴)، <http://www.shahbazi.org>



چکیده مقالات به انگلیسی

فایل چکیده انگلیسی جایگزین این صفحات شود



چکیده انگلیسی

نامه تاریخ پژوهان، سال چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۳۸۷



چکیده انگلیسی



چکیده انگلیسی

نامه تاریخ پژوهان، سال چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۳۸۷



۱۶۸

چکیده انگلیسی



آدمیت و رفوکاری روشن‌فکری

۱۴۹

—

چکیده انگلیسی

نامه تاریخ پژوهان، سال چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۳۸۷





برگه درخواست اشتراک
فصل نامه علمی - تخصصی «نامه تاریخ پژوهان»
وابسته به انجمن تاریخ پژوهان

مشترک گرامی!

- وجه اشتراک یک ساله (۱۲۰/۰۰۰ ریال) را به حساب شماره ۲۱۵۵۱۴۶ نزد بانک سپه شعبه صفائیه قم، کد واریز کنید.

- برگ اشتراک را همراه با اصل فیش بانکی به نشانی قم، صندوق پستی ۳۷۱۳۵-۱۵۱، انجمن تاریخ پژوهان، دفتر فصل نامه «نامه تاریخ پژوهان» بفرستید.

- تغییر نشانی خود را با ارسال نامه، به آگاهی امور مشترکان نشریه برسانید.

| | |
|----------------|-----------------------|
| نام خانوادگی: | نام: |
| میزان تحصیلات: | مرکز علمی - دانشگاهی: |
| سن: | شغل: |
| | نشانی: |
| صندوق پستی: | کد پستی: |
| تلفن: | نمبر: |
| | Email: |