



مطالعات
ہمدانیہ

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

تاریخ و فرہنگ

نشریہ دانشکدہ ادبیات و معارف اسلامیہ
دوفصلنامہ علمی

۱۰۳

ماہنامہ سائنس
۹۸



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

پروانه انتشار: ۷۸۵۶۷

شماره ۱۰۳ - پاییز و زمستان ۱۳۹۸ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شاپا چاپی: ۷۰۶X-۲۲۲۸ شاپا آنلاین: ۴۳۴۱-۲۵۳۸

مدیر مسئول و سردبیر: عبدالرحیم قنوات

مدیر داخلی: عباس اقدسی

ویراستار علمی: مرتضی دانشیار

ویراستار ادبی: حمیدرضا ثنائی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: وحید مردانی

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

نمونه خوان: فرهاد حاجری

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی

مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۳۸۶۳-۳۸۸۰(۵۱)۹۸+

نشانی اینترنتی:

<https://jhistory.um.ac.ir/index.php/culture>

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری شماره ۳/۱۱/۱۷۵۸ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۲۲، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

هیئت تحریریه

محمد تقی ایمان پور

استاد گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

احمد بادکوبه هزاوه

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

عبدالرحیم قنوات

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

سید جمال موسوی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

مرتضی نورائی

استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

اندرو ج. نیومن

استاد ممتاز گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه دانشگاه ادینبرو

انگلستان

عبدالله همتی گلیان

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه شده است:

- پایگاه استنادی علوم ایران (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RICeST)
- Google Scholar

بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تدوین مقالات

کلیه موضوعات مرتبط به تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی در حوزه فعالیت نشریه تاریخ و فرهنگ قرار دارد. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه تاریخ و فرهنگ انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱. هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۶۵۰۰ کلمه بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی شامل ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۴ و حداکثر ۶ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵. رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در

پاورقی درج شود.

۸. نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان

فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.

در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

۹. ضروری است ارجاع به منابع و فهرست منابع مطابق با شیوه‌نامه درج شده در سایت

مجله قید شود.

۱۰. مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «شیوه‌نامه درج شده در سایت مجله» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

مشاوران علمی این شماره

۱. علی آرام جو (دانشجوی دکتری دانشگاه تهران)
۲. دکتر طاهر بابائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر محمد باغستانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۴. دکتر حمیدرضا ثنائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر علی اکبر جعفری (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۶. دکتر محسن خلیلی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر محمد خواجه حسینی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر مرتضی دانشیار (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر سید محسن سیدی (استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان)
۱۰. دکتر مهرداد صدقی (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۱. دکتر مهدی عبادی (استادیار دانشگاه پیام نور تهران)
۱۲. دکتر زینب علیزاده (مدرس دانشگاه فرهنگیان)
۱۳. دکتر فرزانه فرخ فر (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۴. دکتر عبدالرحیم قنوات (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. محمد مهدی مطیعی (دانشجوی دکتری نجوم دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر سید جمال موسوی (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۸. دکتر مرتضی نورائی (استاد دانشگاه اصفهان)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	حضور دیوان سالاران ایرانی در تشکیلات اداری امویان دکتر طاهر بابائی
۲۹	رویارویی عباسیان و امویان اندلس با فاطمیان در مغرب دکتر زینب فضلّی
۵۳	انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی و نظامی - امنیتی اشراف ایرانی در مصالحه با اعراب مسلمان زهره جهان - دکتر محمد تقی ایمان پور - دکتر جواد عباسی - دکتر حسین مفتخری
۷۱	قبله‌یابی بر اساس نجوم عامیانه در اندلس فاطمه رضایی - دکتر یونس فرهمند - دکتر موسی اکرمی - دکتر قنبرعلی رودگر
۹۵	آسیب‌شناسی مطالعات درباره‌ی مناصب حکومتی عصر نبوی سیده رقیه سیدی جربندی - دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش) - دکتر محمدعلی خالدیان
۱۱۹	نقش طغاجارنویان در تحولات سیاسی - نظامی عهد ایلخانی دکتر جواد عباسی - ابراهیم خسروی برده
۱۳۵	حیات اجتماعی دوره‌ی صفویه از منظر تذکره‌ی نصرآبادی دکتر بدرالسادات علیزاده مقدم
۱۵۳	کارکردهای تخیل در تصویرگری کتاب فالنامه‌ی طهماسبی بر پایه‌ی آرا ژیلبر دوران مطالعه‌ی موردی نگاره‌ی صحرای محشر فاطمه مهرابی - دکتر افسانه قانی
۱۷۵	نقش ترجمه در انتقال گفتمان مدرنیته به ایران مطالعه‌ی موردی آثار طالبوف مریم قدرتی - دکتر محمدرضا هاشمی
۱۹۷	میرزا رضا ارفع‌الدوله (۱۲۷۰-۱۳۵۶ق) و کارنامه‌ی سفارت عثمانی دکتر حسن حضرتی - محمدحسین صادقی
۲۱۵	عوامل محیطی مؤثر بر تحولات ساختاری نقاشی نوگرای ایران (۱۳۵۷-۱۳۹۰ش) سید علی سیدانی - دکتر اصغر کفشچیان مقدم - دکتر سید محسن علوی نژاد - دکتر محمد درویشی
۲۴۵	مقایسه‌ی تطبیقی حق محیط زیست سالم در سیره‌ی نبوی و علوی با حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران محمد علیدادی شمس آبادی - دکتر علی نصیری - دکتر سعید صفی



History & Culture

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019-2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.82628>

تاریخ و فرهنگ

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۸-۹

حضور دیوان سالاران ایرانی در تشکیلات اداری امویان *

دکتر طاهر بابائی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: taherbabaei@um.ac.ir

چکیده

در بسیاری از پژوهش‌های مربوط به دوره امویان، بر عرب‌گرایی والیان و کارگزاران اموی و بی‌توجهی آنان به غیر عرب تأکید شده است. با وجود این، در دیوان سالاری امویان، جلوه‌های ایرانی بازمانده از دوره ساسانی و فعالیت‌های دیوان سالاران ایرانی، بسیار به چشم می‌خورد. امویان از یک‌سو به سبب ناآگاهی و نیاز تشکیلاتی و از سوی دیگر، به سبب مهارت و توانمندی ایرانیان در این زمینه و امداد دیوان سالاری ایران پیش از اسلام بودند. این پژوهش، با در نظر داشتن معیارهایی نظیر گزارش صریح منابع درباره ایرانی بودن دیوان سالاران و نیز نشانه‌های احتمالی ایرانی بودن دیوان سالاران در گزارش‌های منابع، به شناسایی ایرانیان دیوان سالار در این دوره پرداخته و بدین وسیله، عرب‌گرایی امویان را در بخش دیوان سالاری در سرزمین‌های شرقی خلافت به چالش کشیده است.

کلیدواژه‌ها: امویان، دیوان سالاران ایرانی، موالی، عرب‌گرایی امویان.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۶/۰۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۸/۰۶.

Presence of Iranian Bureaucrats in the Administrative Organization of the Umayyads

Dr. Taher Babaei, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The bulk of studies on the Umayyad era have highlighted the Arabism of the Umayyad governors and agents and their contempt for non-Arabs. Nevertheless, in the Umayyad bureaucracy, the Iranian characteristics inherited from the Sassanid period and the activities of the Iranian bureaucrats are clearly visible. The Umayyads were indebted to the pre-Islamic bureaucracy of Iran not only on the account of their ignorance and organizational demands, but also due to the skills and competencies of the Iranians in this domain. This paper, by considering criteria such as explicit reports in these sources regarding the Iranian origin of bureaucrats and also signs that lend credit to this argument, seeks to identify bureaucratic Iranians in this period. By doing so, this paper challenges Umayyad Arabism inherent in the bureaucracy governing eastern lands of the Caliphate.

Keywords: Umayyads, Iranian bureaucrats, Mawali (non-Arab Muslims), Umayyad Arabism

مقدمه

با آغاز فتوح اعراب مسلمان و انضمام سرزمین‌های شاهنشاهی ساسانی و بخش‌هایی از قلمروی بیزانس به سرزمین‌های مسلمانان، زمینه استقرار اعراب در این سرزمین‌ها مهیا شد. با استقرار اعراب بر سرزمین گسترده این دو حکومت و تثبیت حضور خویش در آن، پرداختن به امور تشکیلاتی ضرورت یافت؛ از این رو، به افرادی نیاز بود که در انجام امور مربوط به دیوان سالاری، خبره و توانا باشند. با توجه به ناآشنایی اعراب با امور دیوانی و نبود افرادی توانمند در میان آنان و نیز اشتغال اعراب به فتوح، بومیان مغلوب با عنوان «موالی»^۱ به این عرصه ورود یافتند.^۲

در دوره اموی نشانه‌های بسیاری از نفوذ دیوان سالاری ایرانیان به تشکیلات امویان وجود دارد. از این میان، تداوم ضرب سکه‌هایی با تقلید کامل از ساسانیان و سپس ضرب سکه‌های عربی-ساسانی^۳ و نیز شکل‌گیری سازمان برید در خلافت معاویه بن ابی‌سفیان که متأثر از سازمان چاپارخانه ایرانیان بود، از نفوذ میراث ایرانیان پیش از اسلام به تشکیلات اموی حکایت دارد.^۴ در تشکیلات نظامی نیز علاوه بر حضور ایرانیان در قالب سرباز و یا در مقام فرماندهی (مانند حیان نبطی مولای مَصْقَلَة بن هُبیره شیبانی و میمون بن مهران)،^۵ در تعبیه لشکر مسلمانان، نشانه‌هایی از شیوه‌های آرایش نظامی ایرانیان به چشم می‌خورد.^۶

با پیدایش بخش‌های بازتولید شده‌ای همچون دیوان خاتم و زمام، برید، حَرَس و ... که ریشه در دیوان سالاری ایران باستان داشت، مسائل جدیدی پیش روی اعراب نهاده شد که به افزایش حضور و نفوذ موالی در تشکیلات امویان انجامید. موالی از یک سو، در انجام امور دیوانی که به حساب و کتاب نیازمند بود، تجربه بسیاری داشتند و از سوی دیگر، بسیار مورد اعتماد والیان و کارگزاران اموی بودند؛ از این رو،

۱. جمع موالی؛ غیر عرب‌هایی (در این موضوع، ایرانیان) که هم‌پیمان قبایل عرب مسلمان شده بودند. درباره معنی لغوی و اصطلاحی موالی/موالی، نک: جمال جوده، اوضاع اجتماعی - اقتصادی موالی در صدر اسلام، ترجمه مصطفی جباری و مسلم زمانی (تهران: نی، ۱۳۸۲ش)، فصل نخست.
۲. محمود المقداد، الموالی و نظام الولاء من الجاهلیة الى اواخر العصر الاموی (دمشق: دار الفكر، ۱۴۰۸ق)، ۲۶۳؛ ابوالقاسم اجتهادی، بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین از آغاز تا پایان دوره امویان (تهران: سروش، ۱۳۶۳ش)، ۱۷۲-۱۷۳.
۳. نک: سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی ایران از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان (تهران: نشر پارسه، ۱۳۹۰ش)، ۱۴۵-۱۴۶؛ عبدالمتعال محمد الجبري، اصالة الدواوين و النقود العربية (قاهرة: مكتبة وهبة، ۱۴۰۹ق)، ۶۹.
۴. محمد بن علی بن طقطقی، الفخری فی الآداب السلطانية و الدول الإسلامية، به تحقیق عبدالقادر محمد مایو (بیروت: دار القلم العربی، ۱۴۱۸ق)، ۱۱۲؛ نیز نک: أبو منصور عبدالملک بن محمد ثعالبی، تاریخ غر السیر المعروف بکتاب غر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، تحقیق مجتبی مینوی (طهران: مکتبه الاسدی، ۱۹۶۳)، ۳۹۷-۳۹۸؛ مسلم علی‌آبادی، «بررسی وضعیت دیوان سالاری دوره ساسانی»، تاریخ پژوهی، شماره ۱۸ (بهار ۱۳۸۳)، ۳۶؛ حسن پیرنیا، ایران باستان یا تاریخ مفصل ایران قدیم (تهران: دنیا، ۱۳۷۵ش)، ۱۴۸۹/۲-۱۴۹۰.
۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، به تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم (بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق)، ۴۴۵/۶، ۵۱۲؛ ابوالفرج بن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، به تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق)، ۱۱۷/۷، احمد بن یحیی بلاذری، فتح البلدان (بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۸)، ۴۰۸.
۶. برای اطلاع بیشتر درباره تعبیه لشکر، نک: ابوسعید هرثمی، مختصر سياسة الحروب، به تحقیق عبدالرؤف عون، (بی‌جا: المؤسسة المصرية العامة للتألیف و الترجمة و الطباعة و النشر، ۱۹۶۴)، ۳۵-۳۸؛ وفیق الدقدوقی، الجندیة فی عهد الدولة الامویة (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ق)، ۱۴۱.

بخش‌های مختلف دیوان‌سالاری اعراب اموی، در دست با کفایت غیر عرب قرار گرفت.^۱ این چنین بود که برای حدود ۶۰ سال، دیوان‌های مصر، شام و ایران در دست و به زبان بومیان آنجا بود.^۲ ایرانیان با بروز شایستگی‌های خویش، بر دیوان‌سالاری بخش شرقی سرزمین امویان تسلط یافتند و آنچنان بر سازمان دیوانی آنان تأثیرگذار بودند که با وجود تعریب دیوان‌ها در خلافت عبدالملک بن مروان (حک: ۶۵-۸۵ق)، غالب کاتبان خراسان تا خلافت هشام بن عبدالملک (حک: ۱۰۵-۱۲۵ق)، مجوس بودند و به پارسی می‌نوشتند.^۳ برجسته‌ترین نقش ایرانیان در تشکیلات اموی، در بخش‌های دیوانی اعم از دبیری (کتابت) و سرپرستی بخش‌های دیوانی و مالی بود که مهارت انجام آن را از ایران باستان به ارث برده بودند. از وظایف و عملکرد این دیوان‌سالاران - که بیشتر با عنوان «کاتب» شناخته می‌شده‌اند - دانسته می‌شود که کارایی آنان همانند دبیر عهد ساسانی بوده است.^۴ تجربه و مهارت ایرانیان در امر کتابت تا بدان حد بود که عبدالملک بن مروان، مهارت کاتب عرب خود را در کتابت، به ایرانیان (فارسی‌الکتابه) تشبیه می‌کرد.^۵ با وجود این موارد، در پژوهش‌های مربوط به تاریخ اسلام، بر عرب‌گرا بودن امویان تأکید شده است؛ چندان‌که به عنوان یک اصل تاریخی مورد پذیرش قرار گرفته است؛ اما این عرب‌گرایی را می‌توان حداقل در حوزه تشکیلات دیوانی به چالش کشید.

مسئله پژوهش حاضر، اثبات عرب‌گرا نبودن امویان در حیطه دیوان‌سالاری با کشف و شناسایی موالی ایرانی حاضر در دیوان‌سالاری اموی است که در آن، ضمن برشماری دیوان‌سالاران ایرانی، اشکال فعالیت‌ها و مناصب و مشاغل آنان، به روش‌های کشف و شناسایی آنان از میان گزارش‌های متنوع تاریخی پرداخته می‌شود. با توجه به ماهیت بنیادی موضوع این پژوهش در مطالعات تاریخی و نیز توصیفی-تحلیلی بودن نوع پژوهش حاضر، پس از گردآوری داده‌های مربوط به موضوع در منابع و مراجع مختلف با تکیه بر شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و تطبیق اسامی با معیارهای ایرانی گزینش شده و حیطه جغرافیایی، تلاش خواهد شد تا به کشف ایرانیان دیوانسالار در این دوره پرداخته شود. بنابراین، «دیوان‌سالاران ایرانی حاضر در تشکیلات اموی را با چه معیارهایی می‌توان شناسایی کرد؟» پرسش اصلی این تحقیق است که دو بخش

۱. جوده، اوضاع اجتماعی - اقتصادی موالی در صدر اسلام، ۱۲۵؛ الموالی و نظام الولاء من الجاهلیة الى اواخر العصر الاموی، همانجا.

۲. بلاذری، فتوح البلدان، ۱۹۲، ۲۹۴؛ اجتهادی، بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین از آغاز تا پایان دوره امویان، ۱۷۳.

۳. محمد بن عبدوس جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، به تحقیق عبدالله اسماعیل الصاوی (قاهرة: دار الصاوی، ۱۳۵۷ق)، ۴۳؛ جوده، اوضاع اجتماعی - اقتصادی موالی در صدر اسلام، همانجا.

۴. شهاب‌الدین قلقشندي، صبح الاعشى فی صناعة الاشياء (بيروت: دار الكتب العلمية، بی‌تا)، ۴۷۵/۱.

Ehsan Yarshater, "The Persian Presence in the Islamic World", in *The Persian Presence in the Islamic World*, Ed: Richard G. Hovannisian & Georges Sabagh, Volume 13 of Giorgio Levi Della Vida conferences, (Cambridge University Press, 1998), 73, footnote 265.

۵. کتاب الوزراء و الکتاب، ۲۱.

معیارهای قطعی ایرانی بودن و نشانه‌های قوی ایرانی بودن دیوان سالاران را شامل می‌شود. گفتنی است که این پژوهش تنها جامعه موالی ایرانی دیوان سالار در عصر اموی را به عنوان جامعه آماری خود برگزیده است؛ در نتیجه موالی غیر ایرانی، دیوان سالاران عصر عباسی و نیز خاندان‌های ایرانی مانند آل مهلب که جزو موالی شمرده نمی‌شده‌اند، از دایره بررسی این پژوهش بیرون است.

تاکنون پژوهش‌های متعددی در خصوص حضور دیوان سالاران ایرانی در تشکیلات حکومتی اسلامی به انجام رسیده است که غالب آن‌ها به عصر عباسیان معطوف بوده‌اند. در شماری از این پژوهش‌ها نیز که به عصر اموی توجه شده، شماری از مشاهیر ایرانی عصر تعریب دواوین عراق و کاتبانی همچون عبدالحمید بن یحیی و ابن مقفع مورد نظر قرار گرفته‌اند.^۱ علاوه بر این، به سبب تواتر ایرانی بودن این افراد، دیگر دیوان سالاران ایرانی در دوره عرب‌گرایی اموی، از دیده‌ها به دور مانده‌اند. این پژوهش تلاش کرده است تا این دو ایراد را نیز پوشش دهد.

شناسایی نخبگان ایرانی حاضر در تشکیلات حکومتی امویان

ایرانیان شاغل در دیوان سالاری امویان را می‌توان از گزارش صریح منابع درباره ایرانی بودن دیوان سالاران (شامل دهقان بودن، مجوس بودن، اسارت در جریان نبردها با ایران) و یا نشانه‌های ایرانی بودن آنان (نظیر نام ایرانی دیوان سالاران و تسلط به زبان فارسی با نشانه‌هایی نظیر فعالیت در تعریب دواوین، تسلط بر بلاغت فارسی و ترجمه متون پهلوی) شناسایی کرد.

۱- گزارش منابع درباره ایرانی بودن دیوان سالاران

در منابع تاریخ اسلام در سده‌های نخستین، عنوان «مولی» و جمع آن «موالی» بر غیر عرب دلالت دارد؛ اما این دلالت هرگز نشان‌دهنده ایرانی بودن شخص یا اشخاص موردنظر نیست؛ چه دامنه موالی در آن زمان، شامیان و قبطیان را نیز دربرمی‌گرفته است. بر این اساس، برای شناسایی ایرانیان شاغل در دیوان سالاری اموی به گزارش‌های دیگری نیاز است تا علاوه بر برداشت غیر عرب از موالی، ایرانی بودن

۱. برای نمونه، نک: محمد البوعلی و سعید خنافره مودت، «جنبش تعریب و نقش ایرانیان در آن»، تاریخ نو، شماره ۱۷، (زمستان ۱۳۹۵): ۱۱۱-۱۳۲؛ رمضان رضایی و دیگران، «نقش دیران ایرانی در تاسیس و تکوین دیوانسالاری اسلامی در قرن اول هجری»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، شماره ۱ (پاییز و زمستان ۱۳۸۹): ۵۵-۵۳؛ محمد سپهری، «نقش ایرانیان در تشکیلات مالی و دیوانی دولت خلفا»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۵ (زمستان ۱۳۹۰): ۵۳-۷۴؛ مجتبی فانزی، «ابن مقفع»، ارمان، شماره ۲۴۳ (خرداد ۱۳۲۹): ۱۴۱-۱۴۴؛ عمر فروخ، الرسائل و المقالات، عبدالحمید الکاتب - بدیع الزمان - الحریری (بیروت: منشورات مکتبة ميمنة، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م)؛ محمد کردعلی، امراء البیان (قاهرة: مکتبة الثقافة الدينية، ۲۰۱۱)؛ نورالله کسانى، «عبدالحمید کاتب»، مجلة دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۰۴-۱۰۱ (پاییز ۱۳۶۲): ۱۲۵-۱۷۴؛ محمد محمدی ملایری، «المترجمون و الثقلة عن الفارسية الى العربية في القرون الاسلامية الاولى»، الدراسات الادبية، شماره‌های ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۴۴): ۹۳-۲۴۳؛ محمد محمدی ملایری، «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی، روایتی درباره آن و توضیحی درباره روایت»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر سوم و چهارم (پاییز و زمستان ۱۳۴۹): ۱۷-۱.

آنان را نیز مشخص کند. گزارش درباره دهقان بودن، مجوس بودن و اسارت در نبردهای اعراب مسلمان و ایرانیان از معیارهایی است که بر اساس آن می‌توان بر ایرانی بودن دیوان‌سالاران اطمینان یافت. فارغ از آن، اثبات ایرانی بودن فرزندان این افراد نیز بر اساس همین گزارش‌ها و ایرانی بودن پدرانشان مشخص می‌شود.

۱-۱- دهقان بودن

دهقان خوانده شدن دیوان‌سالار در منابع می‌تواند به عنوان یکی از نشانه‌های ایرانی بودن او به شمار آید. دهقانان که پیش از اسلام، از طبقات فرهیخته و تا حدودی صاحب مکتب بودند، در سده‌های نخست ورود مسلمانان به ایران، بیش از طبقات دیگر ایرانیان نقش‌آفرینی کردند. از دوره معاویه بن ابی‌سفیان، دهقانان ایرانی مجال نقش‌آفرینی در عرصه دیوان‌سالاری اعراب را یافتند؛ زیرا وی دهقانان را در امر جبايت و امانت شایسته‌تر می‌دانست.^۱ یکی از این افراد که در منابع به دهقان بودن او اشاره شده است، عبدالرحمان بن ابی‌بکره بود که در جرگه کاتبان دوره اموی حضور داشته است.^۲ وی در دوره ولایت زیاد بن ابیه (حکمرانی در دوره اموی: ۴۴ - ۵۳ق) به دیوان‌سالاری عراق راه یافت و به کتابت رسائل^۳ گماشته شد.^۴ با توجه به شواهد مربوط، عبدالله بن ابی‌بکره، کاتب رسائل زیاد بن ابیه که جهشیاری بدان اشاره کرده، هموست.^۵

از دیگر دیوان‌سالارانی که علاوه بر شواهد متعدد، به دهقان بودنش در منابع تاریخی تاکید شده، زاذان فروخ است. زاذان فروخ/ زاذان فروخ بن پیری^۶ که از کسکر (واقع در جانب شرقی دجله) برخاسته بود، در دیوان‌سالاری امویان، نام و نشانی از خود به یادگار گذاشته است.^۷ زاذان فروخ علاوه بر نام ایرانی و مشخص بودن زادگاهش، به نوشته طبری، از طبقه دهقانان راه‌یافته به تشکیلات حکومتی بود.^۸ او در زمان ولایت زیاد بن ابیه بر عراق، به سرپرستی دیوان خراج^۹ عراق منصوب شد^۱ و در دوره ولایت حجاج، به

۱. طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ۵۲۳/۵؛ عزالدین بن اثیر، الکامل فی التاریخ (بیروت: دار صادر، دار بیروت، ۱۳۸۵ق)، ۱۴۰/۴.

۲. طبری، همانجا.

۳. کاتبان رسائل در دیوان رسائل یا دیوان انشاء مشغول به کار بودند و اموری نظیر نگارش نامه‌ها، منشورات و عهدنامه‌ها را بر عهده داشتند.

۴. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، به تحقیق مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق)، ۱۳۰؛ طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ۵۲۲/۵؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، همانجا.

۵. جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۱۶.

۶. به شکل زذان فروخ بن پیری نیز آورده شده است. احمد بن یحیی بلاذری، جمل من انساب الاشراف، به تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق)، ۵۰۳/۱.

۷. محمد محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (تهران: توس، ۱۳۷۹ش)، ۳۲۵/۲.

۸. طبری، همانجا.

۹. در دوره اموی در هر ولایتی یک دیوان خراج وجود داشت که وظیفه آن، گردآوری خراج و هزینه کردن آن در امور حکومتی بود.

عنوان کاتب وی، به انجام وظایف دیوانی خویش ادامه داد.^۲ سرانجام این دبیر ایرانی در جریان شورش عبدالرحمان بن محمد بن اشعث (۸۲ق) در بصره کشته شد.^۳ زادان فروخ در دوره حضور خویش در تشکیلات دیوانی عراق در دوره حجاج به تربیت شاگردانی دست یازید که از جمله آنان می توان به صالح بن عبدالرحمان (برگرداننده دیوان فارسی عراق به عربی) اشاره کرد که از طرف زادان فروخ از تعریب دیوان ها نهی شده بود.^۴ با توجه به اثبات ایرانی بودن زادان فروخ، ایرانی بودن دیوان سالار دیگری به نام مردانشاه نیز که فرزند زادان فروخ بوده، اثبات می شود. او با حضور پدرش در دیوان سالاری عراق، با امور دیوانی آشنا شد و در جریان تعریب دیوان ها، یکی از مخالفان اصلی صالح بن عبدالرحمان بود. مردانشاه با مؤاخذه صالح و پیشنهاد رشوه به وی، در پی انصراف او از تعریب دیوان ها برآمد، اما ناتوان ماند. مردانشاه همچنین پس از درگذشت پدرش، به عنوان یکی از کاتبان حجاج، در عراق حضور داشت.^۵

۱-۲- اعتقاد به دین زردشت

مجوس بودن یا باورمندی به دین زردشتی، از دیگر نشانه های قطعی ایرانی بودن دیوان سالاران در این عصر است. به رغم وجود شواهد متعدد دال بر ایرانی بودن، در منابع به دو تن از دیوان سالاران ایرانی که پدر و پسر بوده اند، به صورت مجوس اشاره شده است. با ولایت حجاج بر عراق در دوره عبدالملک مروان، دیوان سالاران ایرانی بسیاری وارد تشکیلات دیوانی شدند. یکی از این دیوان سالاران، دادبه/داذبه/دادویه/داذویه پدر عبدالله بن مقفع بود که به سبب معیوب بودن دستش به «المقفع» شهرت یافت.^۶ وی یکی از ایرانیان مجوسی بود که به تشکیلات دیوانی حجاج راه یافت و سرپرستی دیوان خراج فارس را بر عهده گرفت.^۷ در دوره سرپرستی وی بر خراج فارس، تخلفات سرزده از وی و تبعاً مجازاتش به دست حجاج به نقص دست وی و تسمیه اش به مقفع انجامید.^۸ المقفع در اواخر دوره امویان، کاتبی عامر بن صَبَّاره (از

۱. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، همانجا؛ ابوالفرج محمد بن اسحاق بن ندیم، کتاب الفهرست، تحقیق رضا تجدد (تهران: بی نا، ۱۳۵۱ش)، ۳۰۳.

۲. ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة، به تحقیق احمد مبارک البغدادی (الکویت: مکتبة دار ابن قتیبة، ۱۴۰۹ق)، ۲۶۵؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۳۳۰/۷.

۳. ماوردی، الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة؛ بلاذری، انساب الاشراف، همانجا.

۴. ماوردی، همانجا؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۲۳.

۵. ماوردی، الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة، ۲۶۶؛ بلاذری، فتح البلدان، همانجا؛ همو، انساب الاشراف، ۳۳۰/۷.

۶. بلاذری، انساب الاشراف، ۲۱۸/۴؛ شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، به تحقیق عمر عبدالسلام تدمری (بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۱۳ق)، ۲۰۰/۹؛ شمس الدین احمد بن خلکان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، به تحقیق احسان عباس (بیروت: دار صادر، بی تا)، ۱۵۵/۲.

۷. ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۱۳۲؛ ذهبی، همانجا.

۸. بلاذری، انساب الاشراف، همانجا.

عاملان دوره مروان بن محمد) را نیز بر عهده گرفت؛^۱ اما فرزندش در زمینه ایفای وظایف دیوان سالاری، از او نامورتر شده است.

عبدالله بن مقفع یا روزبه بن دادبه (مشهور به ابن مقفع) از ایرانیانی است که علاوه بر نشانه‌هایی نظیر ایرانی بودن نام وی و اثبات ایرانی بودن پدرش، غالب منابع تاریخی به ایرانی بودن و مجوس بودن او اشاره کرده‌اند.^۲ او که از «اشراف فارس» خوانده شده،^۳ به احتمال فراوان در سال ۱۰۶ق در ناحیه گور فارس (جور/فیروزآباد کنونی) و در خانواده‌ای زردشتی به دنیا آمد و تا زمان عباسیان، همچنان بر این دین پایدار ماند. وی که در دوره اموی با باور زردشتی به فعالیت‌های دیوان سالارانه اشتغال داشت، سرانجام به دست عیسی بن علی (عموی ابوالعباس سفاح) اسلام آورد و نام خود را از روزبه به عبدالله و کنیه‌اش را به ابومحمد تغییر داد.^۴ باوجود این، کمتر تقیدی به دین اسلام داشت و همواره به زندقه متهم بود.^۵

عبدالله بن مقفع، علاوه بر داشتن مهارت در ترجمه کتب پهلوی به عربی و تسلط بر فن بلاغت و ترسل، به سبب فعالیت‌ها و نفوذ پدرش در دیوان سالاری امویان، به این تشکیلات راه یافت و در کنار کارگزاران اموی به امور کتابت اشتغال یافت.^۶ او در کرمان، کاتب داود بن هبیره و سپس کاتب عیسی بن علی بود^۷ و نیز گویا مدتی از طرف صالح بن عبدالرحمان، خراج کوره دجله و یا به قباد را به عهده گرفت.^۸ ابن مقفع یکی از مترجمان سرآمد تاریخ اسلام در نهضت ترجمه بود و کتاب‌های متعددی نظیر خدای نامه، آیین نامه، کلیله و دمنه، مزدک و التاج فی سیره انوشیروان را از پهلوی به عربی ترجمه کرد.^۹ عمده فعالیت‌های او در دوره عباسیان صورت پذیرفت که خارج از حیطه زمانی و موضوعی این پژوهش است.

۱-۳- اسارت در نبردها با ایران

از نشانه‌های دیگری که دال بر ایرانی بودن دیوان سالاران است، حضور آنان در جغرافیای ایران و اسارت توسط سپاهیان عرب است. در منابع به شماری از موالی پرداخته شده که در نبرد مسلمانان و ساسانیان، به

۱. همان.

۲. برای نمونه، نک: ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۱۳۱؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۷۵؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۹۸/۹.

۳. بلاذری، انساب الاشراف، ۲۱۸/۴.

۴. جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۷۵؛ ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۱۳۲؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۹۸/۹؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱۵۱/۲؛ فائزی، «ابن مقفع»، ۱۴۱.

۵. أبو الفرج اصفهانی، الأغانی (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق)، ۱۸۸/۱۳؛ ۳۲۶/۱۸؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۹۹/۹.

۶. نک: ابن ندیم، همانجا؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۹۸/۹-۱۹۹؛ ابن خلکان، همانجا.

۷. ابن ندیم، همانجا؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۷۵.

۸. بلاذری، فتوح البلدان، ۴۴۷؛ فائزی، «ابن مقفع»، ۱۴۲.

۹. ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۱۳۲.

دست اعراب گرفتار آمده‌اند و شماری از آنان در امور دیوانی به کار گرفته شده‌اند؛ چنین شرایطی برای دو تن از دیوان سالاران اموی گزارش شده است.

در دستگاه دیوان سالاری هشام بن عبدالملک، دیوان سالاران ایرانی بسیاری حضور داشتند. یکی از اینان، قَحْذَم/قَحْذَم بن سلیمان (ابی سُلَیم) بن ذَکوان مولای ابی بکره بود^۲ که در جریان فتح اصفهان به دست اعراب اسیر شد.^۳ او پس از اسارت در بصره اقامت گزید؛ از این رو، از او به عنوان یکی از کاتبان بصره یاد شده است.^۴ قَحْذَم که یکی از شاگردان صالح بن عبدالرحمان بود، از نزدیک با دیوان سالاری امویان در عراق آشنایی داشت و در جریان تعریب دیوان، از دستیاران صالح بود.^۵ قَحْذَم، با ولایت یوسف بن عمر ثقفی بر عراق، علاوه بر مشاوره به وی، مسئولیت کتابت وی و رسیدگی به خراج عراق را عهده‌دار شد.^۶ سرانجام وی با سعایت زیاد بن عبدالرحمان (از موالی ثقفی و کاتب پیشین حجاج بن یوسف) از ریاست دیوان خراج عزل شد و به مکه گریخت.^۷ نیز در کنار قَحْذَم می‌توان از موالی همچون رشدین، کاتب رسائل یوسف بن عمر ثقفی را نیز که همراه این دیوان سالار ایرانی بدان دیوان سالاری راه یافت، به احتمال ایرانی خواند.^۸

به جز قَحْذَم بن سلیمان، صالح بن عبدالرحمان نیز که یکی از نامورترین دیوان سالاران ایرانی بود و در تعریب دیوان‌ها نقش اساسی داشت، با چنین وضعی به دست اعراب افتاد. ابوالولید، صالح بن عبدالرحمان از موالی بنی تمیم (یا بنی مُرّه)،^۹ در جریان فتح سیستان اسیر و مسلمان شد و به سبب انتساب به محل اسارت یا زندگی، سیستانی (سجستانی) خوانده می‌شد.^{۱۰} وی در بصره اقامت گزید و از کاتبان بنام این شهر شمرده شد؛ از این رو، به او «بصری» نیز گفته می‌شد.^{۱۱} صالح به دست زادان فروخ به تشکیلات دیوانی عراق در دوره ولایت حجاج راه یافت و دستیار زادان فروخ شد.^{۱۲} تسلط او به دو زبان فارسی و عربی، سبب شده بود که در وی انگیزه تعریب دیوان عراق به وجود آید؛ اما با توصیه و ممانعت زادان فروخ، مدتی

۱. جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۴۱.

۲. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۹۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۱۵/۹.

۳. خلیفه بن خیاط، همانجا.

۴. احمد بن محمد بن فقیه همدانی، کتاب البلدان، به تحقیق یوسف الهادی (بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۶ق)، ۲۵۷.

۵. جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۲۳؛ شهاب الدین بن عبد ربه اندلسی، العقد الفريد (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق)، ۲۵۲/۴.

۶. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۲۴۰؛ ابن فقیه کتاب البلدان؛ جهشیاری، همانجا.

۷. جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۲۳، ۴۲.

۸. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۲۴۰؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۴۱.

۹. ابوبکر محمد بن یحیی صولی، ادب الکتاب، تحقیق محمد بهجة الاثری (قاهره: مطبعة السلفية، ۱۳۴۱ق)، ۱۹۲.

۱۰. ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۳۰۳؛ بلاذری، فتح البلدان، ۲۹۴.

۱۱. ابن فقیه، کتاب البلدان، ۲۵۷؛ صولی، همانجا.

۱۲. ابن ندیم، کتاب الفهرست؛ بلاذری، همانجا.

از این کار دست کشید؛^۱ با این همه، در سال ۷۸ق عبدالملک و حجاج بن یوسف در پی تعریب دیوان‌ها برآمدند. با این تصمیم، وظیفه عربی کردن دیوان عراق بر عهده صالح بن عبدالرحمن نهاده شد و او با وجود مقاومت دبیران ایرانی، این کار را به انجام رساند.^۲ علاوه بر تعریب دیوان عراق، تأثیر صالح بر دیوان‌سالاری اموی را می‌توان در تربیت شاگردان بسیار نیز مشاهده کرد؛ چنانکه غالب کاتبان خلف صالح در عراق، از شاگردان او بودند. مهم‌ترین آن‌ها مُغیره بن ابی‌قُرّه - کاتب مُهَلَّب بن ابی‌صُفْرَه یا یزید بن مُهَلَّب -، قَحْدَم بن سلیمان و شَبِیة بن اَیْمَن - از کاتبان یوسف بن عمر -، مُغیره و سعید پسران عَطِیة - از کاتبان عمر بن هُبیره - و نیز مروان بن اَیاس - کاتب خالد قَسری - بودند.^۳ این کاتبان به سبب وجود زمینه‌های پارسی و ایرانی در امور دیوانی و الزامی بودن آشنایی با دیوان‌سالاری ایرانی در عراق، به احتمال فراوان ایرانی بودند. گفتنی است با کشته شدن زادان‌فروخ، حجاج بن یوسف، صالح را به جانشینی وی در انجام امور کتابت، انتخاب کرده و در سال ۹۶ق به سرپرستی خراج برگزید.^۴

۲- نشانه‌های ایرانی بودن

به جز معیارهای قطعی ایرانی بودن شخص موردنظر که از گزارش منابع به دست می‌آید، نشانه‌های متعددی نیز وجود دارد که تا حد زیادی و نه به طور قطع، از ایرانی بودن دیوان‌سالار خبر می‌دهد. این نشانه‌ها مشتمل است بر ایرانی بودن نام دیوان‌سالار یا پدرش و نیز تسلط به زبان فارسی که تا حد زیادی از دامنه خصوصیات اعراب بیرون بوده است.

۲-۱- نام ایرانی دیوان‌سالاران

نام‌های ایرانی یا به خود شخص برمی‌گردد و یا به پدران دیوان‌سالاران اشاره می‌کند. از شخصیت‌هایی که ایرانی بودن او را تا حد زیادی از نام پدرش می‌توان تشخیص داد، عبدالرحمان بن هرمز است. این احتمال، با گزارش سمعانی مبنی بر اینکه پدر وی از ایرانیان و مادرش زنی رومی بود،^۵ قطعیت می‌یابد.^۶ ابوحازم عبدالرحمن بن هرمز بن کیسان، از موالی رَبِیعة بن حارث بن عبدالمُطَّلَب، متولد مدینه النبی بود و به سبب

۱. ابن ندیم، همانجا.

۲. ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، ۲۶۵-۲۶۶؛ جهشیاری، ۲۳؛ صولی، همانجا؛ بلاذری، همانجا.

۳. جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، همانجا؛ ابن فقیه، کتاب البلدان، ۲۵۷.

۴. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۲۰۰؛ بلاذری، همانجا.

۵. ابوسعید عبدالکریم بن محمد سمعانی، الأنساب، به تحقیق عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی (حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ق)،

۳۰۹/۱.

۶. با وجود این قطعیت، جهت انتظام پژوهش، اثبات ایرانی بودن او ذیل این بخش آورده شده است.

نقصی که در پا داشت، «الاعرج» خوانده می‌شد. او از جمله حافظان و قاریان مدنی بود که علاوه بر مهارت در انساب عرب، در نقل حدیث نیز برجسته شمرده می‌شد و از ابوهریره، مالک و سفیان ثوری نقل حدیث می‌کرد.^۱ ارتباط عبدالرحمن با عبدالله بن هرمز که در دوره حجاج در عراق حضور داشت، دانسته نیست؛ اما او در سال ۱۰۴ق مسئول اداره دیوان^۲ در مدینه شد و در دوره یزید بن عبدالملک چنان نفوذی یافت که سبب عزل عبدالرحمن بن صَحَّاک بن قیس فهری از ولایت مکه و مدینه شد.^۳ او در اواخر عمر به شمال آفریقا سفر کرد و سرانجام در سال ۱۱۷ق در نزدیکی اسکندریه درگذشت.^۴

مشابه نام عبدالرحمن، عبدالله بن هرمز از موالی ابوسفیان بن حرب و مولای عنبسه است که در زمان ولایت حجاج بر عراق، مسئولیت اداره دیوان جند را بر عهده گرفت. درباره وی اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه پس از وی فرزندش عهده‌دار شغل پدر شد.^۵ نیز نمی‌توان میان او و عبدالله بن یزید بن هرمز اصم (د. ۴۸ق) مولی بنی لَیث که از تابعان و فقهای مدینه بود، ارتباطی یافت.^۶

یکی از دیوان سالاران برجسته که پس از تعریب دیوان‌ها سربرآورد، میمون بن مهران، با کنیه ابویوب، در ایرانی بودن نام پدرش، تاحدودی می‌توان به ایرانی بودنش پی برد. میمون بن مهران، با کنیه ابویوب، در سال ۴۰ق در کوفه دیده به جهان گشود؛ اما به سبب سکونت در ناحیه جزیره و شهر رَقه، به جزری و رَقّی شناخته می‌شد.^۷ او که در جوانی به بزازی اشتغال داشت، از موالی نصر بن معاویه (یا بنی نصر بن معاویه)^۸ بود و سپس از موالی زنی از قبیله ازد شد و همزمان با نبرد دیرجماجم (۸۲ق) از کوفه به جزیره کوچید.^۹ میمون بن مهران، به سبب مهارت در کتابت از بندگی اعراب آزاد شد و به علم‌آموزی پرداخت.^{۱۰} او در دوره عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹-۱۰۱ق) جایگاه برجسته‌ای یافت و از خواص خلیفه اموی شمرده شد.^{۱۱}

۱. سمعانی، الأنساب، ۳۰۹/۱؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۱۴/۷-۴۱۵. ابن جوزی او را «ابن هرمز الشامی» خوانده است (ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، ۸۷/۷).

۲. احتمالاً دیوان جند/جیش. دیوان جند یا جیش متولی ثبت اسامی سپاهیان و میزان مواجب آنان بود که در دوره عمر بن خطاب در مدینه النبی، ایجاد شد و در دوره امویان نیز به عنوان بزرگترین دیوان، تقریباً به همان شکل وجود داشت.

۳. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، ۸۷/۷-۸۸؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۹۸/۲، ۲۴۷/۸.

۴. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۲۲۵؛ سمعانی، همانجا.

۵. بلاذری، انساب الاشراف، ۴۲۷/۵.

۶. شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، به تحقیق شعيب ارنؤوط (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۲ق)، ۳۷۹/۶-۳۸۰.

۷. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، ۱۸۴/۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۱۲/۷؛ شهاب الدین بن عماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، به تحقیق عبد القادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط (دمشق و بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۶ق)، ۸۷/۲.

۸. ابن جوزی، همانجا.

۹. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، به تحقیق محمد عبد القادر عطا (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق)، ۳۳۲/۷؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، ۱۱۷/۷.

۱۰. ابن جوزی، همانجا.

۱۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۳۰۸/۵؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۷۰/۸.

اعتبار وی نزد خلفای اموی تا بدان حد بود که از نزدیک با مسائل زندگی آنان در ارتباط بود و بسیاری از اخبار مربوط به حالات و تصمیمات عمر بن عبدالعزیز و هشام بن عبدالملک از وی روایت شده است.^۱ میمون از سوی محمد بن مروان، به سرپرستی بیت المال^۲ شهر حرّان گمارده شد و در دوره عمر بن عبدالعزیز مناصب متعددی همچون کتابت، سرپرستی دیوان خراج جزیره و تصدی قضاوت جزیره را بر عهده گرفت.^۳ ابن مهران یکی از چهار عالم مشهور دوره هشام و فردی کثیرالحديث، فقیه و قاضی بود؛ به طوری که در جزیره، در فقه و فتوا بر دیگران برتری داشت.^۴ میمون بن مهران، در دستگاه حکومتی امویان علاوه بر پرداختن به امور دیوانی و قضایی، در امور نظامی نیز جایگاه برجسته‌ای یافت؛ چنانکه در حمله به قبرص با فرماندهی سپاهی از شام، معاویه بن هشام را همراهی کرد.^۵ وی سرانجام در سال ۱۱۷ق (و به روایتی ۱۱۶ق) درگذشت.^۶

به همین شکل می‌توان در باب ایرانی بودن فرزند میمون بن مهران نیز اظهار نظر کرد. عبدالاعلی عمرو بن میمون بن مهران^۷، با کنیه ابو عبدالله و نسبت «الجزّری» که همانند پدرش به جزیره و رقه نسبت داده شده است.^۸ او به همراه پدر به جرگه دیوان سالاران اموی راه یافت و در کنار پدرش، در جزیره به امور دیوانی مشغول و کاتب ابی بکر بن عمرو بن حزم شد.^۹ عبدالاعلی در خلافت مروان بن محمد (حک: ۱۲۷-۱۳۲) در دارالخلافه حضور داشت و به عنوان مهردار وی، سرپرستی دیوان خاتم الصغیر^{۱۰} را بر عهده گرفت.^{۱۱} وی سرانجام در سال ۱۴۵ق در کوفه یا رقه درگذشت.^{۱۲}

علاوه بر خاندان مهران، در خلافت هشام بن عبدالملک و در میان دیوان سالاران پرشمار موالی، می‌توان به ربیع بن شاپور اشاره کرد. ربیع بن شاپور (شاپور/سابور) از موالی بنی الحریش بود که در خلافت

۱. برای نمونه، نک: ابن سعد، ۲۸۵/۵، ۲۸۸؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۷۰/۸، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۴، ۲۰۱؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۱۹/۴، ۴۲۳/۵، ۴۴۰.

۲. دیوان بیت المال مرکز رسیدگی به امور اموال عمومی و نیز درآمدها و هزینه‌های مربوط بود.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۳۳۲؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۳۳؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، ۱۸۴/۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۸۷/۷؛ اسماعیل بن عمر بن کثیر، البداية و النهایة (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق)، ۳۱۷/۹.

۴. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۳۳۳-۳۳۲/۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۸۶/۷؛ ابن عماد، شذرات الذهب، ۸۱/۲.

۵. طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ۴۴۵/۶، ۵۱۲؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، ۱۱۷/۷؛ بلاذری، فتح البلدان، ۴۰۸.

۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۳۳۳/۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۱۲/۷-۳۱۳.

۷. جهشیاری نام او را «عمر» ضبط کرده است (کتاب الوزراء و الکتاب، ۳۳).

۸. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۲۶۷؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، ۹۳/۸؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۸۷/۷.

۹. جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ۳۳.

۱۰. دیوان خاتم در دوره معاویه بن ابی سفیان ایجاد شد و وظیفه آن مهر و خاتم‌گذاری نامه‌های حکومتی بود تا از سوء استفاده جلوگیری شود.

۱۱. خلیفه بن خیاط، همانجا؛ ابن عبدربه، العقد الفرید، ۲۱۳/۵.

۱۲. ابن جوزی، همانجا؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۵۷۲/۵؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۹۰/۹.

هشام حاجب^۱ خلیفه شد.^۲ ابن شاپور پس از مدتی، صاحب دیوان خاتم الخلفاء (در برابر خاتم الصغیر) هشام شد.^۳ یعقوبی از او با نام ربیع بن زیاد بن سابور یاد کرده که مسئول امور حرس هشام بوده است.^۴ خلیفه بن خیاط، در ادامه برشمردن دیوان سالاران دوران خلافت هشام به نصیر مولای هشام، متولی حرس، اشاره کرده که مقامش پس از عزل به ربیع بن زیاد داده شد.^۵ نیز با توجه به گزارش طبری مبنی بر اینکه ربیع بن شاپور توأمان سرپرست دیوان خاتم و حرس بوده، می توان نتیجه گرفت که ربیع بن زیاد همان ربیع بن شاپور ایرانی است.^۶

علاوه بر این دیوان سالاران ایرانی، ایرانیان دیگری در دیوان سالاری امویان حضور داشتند که از آنان جز نام ایرانی شان اطلاعی در دست نیست. متأسفانه از دیوان سالارانی همچون مرداس کاتب زیاد بن ابیه،^۷ اصطخر ابوالزبیر سرپرست دیوان خاتم الصغیر و الخاصه^۸ یا خاتم الصغیر^۹ هشام بن عبدالملک، مهران حاجب زیاد بن ابیه^{۱۰} و مهران ترجمان کاتب عبدالله بن زیاد^{۱۱} تنها نامی به جای مانده است. دو نام اخیر احتمالاً به یک نفر اشاره دارد؛ اما ارتباط او با میمون بن مهران دیوان سالار دوره خلافت عمر بن عبدالعزیز دانسته نیست.

۲-۲- تسلط به زبان فارسی (فعال در تعریب دواوین، بلاغت فارسی و ترجمه متون پهلوی)

تسلط به زبان فارسی می تواند از دیگر نشانه های ایرانی بودن یک دیوان سالار در عصر اموی باشد. در گزینش این معیار، تنها به اذعان منابع در گفت و گو بدان زبان بسنده نشده است؛ بلکه درجه ای برتر از تکلم نظیر توانایی در تعریب دیوان ها که نیازمند تسلط به هر دو زبان بود، تبحر در بلاغت فارسی و نیز توانایی ترجمه متون پهلوی به عربی مد نظر قرار گرفته است. درباره تعریب دیوان ها علاوه بر صالح بن عبدالرحمن که سردمدار این جریان است، می توان از دیوان سالاران دیگری نظیر اسحاق بن طلیق نیز نام برد.

۱. حاجب از مسئولان درباری اموی بود که وظیفه هماهنگ سازی دیدار مردم و کارگزاران حکومتی با خلیفه اموی را بر عهده داشت.

۲. طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ۱۴۸/۷؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۲۳۵؛ ابومحمد عبد الله بن مسلم بن قتیبة الدینوری، الإمامة و السیاسة المعروف بتاریخ الخلفاء، به تحقیق علی شیری (بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۰ق)، ۱۴۴/۲.

۳. ابن عبدربه، العقد الفرید، ۱۹۱/۵. خلیفه بن خیاط تنها «خاتم» را ضبط کرده است (تاریخ خلیفه بن خیاط، همانجا).

۴. احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، التاریخ (بیروت: دار صادر، بی تا)، ۳۲۸/۲.

۵. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۲۳۵.

۶. طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ۱۴۸/۷.

۷. جهشیاری، کتاب الوزراء و الكتاب، ۱۶.

۸. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۲۳۵.

۹. ابن عبدربه، العقد الفرید، ۱۹۱/۵.

۱۰. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ۱۳۰.

۱۱. ابوعلی مسکویه، تجارب الأمم، به تحقیق ابوالقاسم امامی (تهران: سروش، ۱۳۷۹ش)، ۱۰۵/۲.

اسحاق بن طلیق، از موالی بنی‌نَهشل، در خراسان می‌زیست. او کاتب نصر بن سَیّار بود و در سال ۱۲۴ق که نارضایتی‌هایی از تسلط زردشتیان بر دیوان‌سالاری خراسان و کتابت به زبان فارسی به وجود آمد، دیوان خراسان را از فارسی به عربی برگرداند؛ با توجه به مکان انجام وظایف دیوانی (خراسان) و تسلط به زبان فارسی، تا حد زیادی می‌توان بر ایرانی بودن وی اطمینان یافت.^۱

همانند اسحاق بن طلیق در اواخر دورهٔ اموی، سعد بن یاس در اصفهان به تعریب دیوان‌ها از فارسی به عربی پرداخت. او در این دوره به عنوان کاتب عاصم بن یونس (کارگزار ابومسلم در زمان فترت امویان) در اصفهان به امور دیوانی اشتغال داشت و به سبب تسلط بر زبان فارسی جهت تعریب دواوین و نیز محل فعالیت و شغل دبیری تا حد زیادی می‌توان دربارهٔ ایرانی بودن وی اطمینان یافت.^۲

بر پایهٔ همین زبان‌دانی و همچنین مهارت در بلاغت فارسی، می‌توان از عبدالحمید کاتب معروف سخن راند که در جرگهٔ کاتبان ایرانی قرار داده شده است. عبدالحمید بن یحیی بن سعید (سعد)،^۳ از موالی علاء بن وهب عامری (عامر بن لؤی) مکتبی به ابوغالب و مشهور به کاتب، از کاتبان ایرانی امویان بود.^۴ با توجه به نشانه‌های متعددی نظیر تسلط به زبان فارسی، تولد احتمالی در شهر انبار، نزدیکی و خویشاوندی با ایرانیانی نظیر سالم بن عبدالعزیز و این احتمال که جد وی سعید/سعد احتمالا از اسیران نبرد قادسیه بوده، در پژوهش‌های متعددی ایرانی خوانده شده است.^۵ باوجوداین، گزارش برخی از منابع به غیر ایرانی بودن او دلالت دارد و او را شامی دانسته‌اند.^۶

عبدالحمید پیش از ورود به دارالخلافهٔ امویان در انبار و یا رَقه، به معلمی اشتغال داشت.^۷ او یکی از درخشان‌ترین چهره‌های آغاز عصر تدوین در عربی بود و با به کار بردن تعبیرات ادبی و اخلاق سیاسی در کتابت دیوانی و ابداع روش‌های بلاغی و نیز ابتکار در فنون نویسندگی، شیوه‌ای نوین در نشر عربی پدید آورد.^۸ عبدالحمید با طرح روش جدیدی در کتابت، افزودن نکات فنی جدیدی به آغاز و انجام نامه‌ها و نیز پیاده کردن روش‌های کتابت پارسی در عربی، راه را برای کاتبان پس از خود هموار ساخت؛ به گونه‌ای که

۱. جهشیاری، کتاب الوزراء و الكتاب، ۴۳.

۲. احمد بن عمر بن رسته، الاخلاق النفیسة (بیروت: دار صادر، ۱۸۹۲)، ۱۹۶-۱۹۷.

۳. علی بن حسین مسعودی، التنبیه و الإشراف، چاپ دخویه، (لیدن: مطبعة بریل، ۱۸۹۳)، ۳۲۸؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۲۲۸/۳.

۴. ابومنصور عبدالملک بن محمد ثعالی، ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره: دار المعارف، بی‌تا)، ۱۹۶؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الكتاب، ۴۵؛ کسائی، «عبدالحمید کاتب»، ۱۲۵.

۵. برای نمونه، نک: کسائی، همانجا؛ کردعلی، امراء البیان، ۴۰/۱؛ فروخ، الرسائل و المقالات، ۸.

۶. ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۱۳۱؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۲۲۸/۳.

۷. ثعالی، ثمار القلوب، ۱۹۶؛ ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۱۳۱؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۲۳۰/۳.

۸. کسائی، همانجا.

پس از وی، غالب کاتبان پیرو روش او بودند.^۱ به سبب این تلاش‌ها و نوآوری‌ها، جمله مشهور «فُتِحَتِ الرِّسَالُ بِعَبْدِ الْحَمِيدِ وَ خَتَمَتْ بِابْنِ الْعَمِيدِ»^۲ درباره وی مطرح شده است.^۳

او که از همنشینان عبدالله بن مقفع بود،^۴ به سبب تسلط و مهارت در امر کتابت، مورد توجه سالم بن عبدالعزیز کاتب - که بعدها استاد وی شد - قرار گرفت و وارد دیوان سالاری امویان شد.^۵ عبدالحمید پس از درگذشت سالم، کاتب رسائل عبدالملک مروان شد و به سبب لیاقت‌هایی که از خود نشان داد، در دستگاه دیوانی یزید بن عبدالملک (حک: ۱۰۱-۱۰۵ق)، هشام بن عبدالملک و مروان بن محمد، عنوان کاتبی خویش را پیوسته محفوظ داشت.^۶ سرانجام عبدالحمید بن یحیی در سال ۱۳۲ق با شکست مروان بن محمد از عباسیان، اسیر گردید و به دستور ابوالعباس سفاح گردن زده شد.^۷ سالم بن عبدالعزیز، استاد عبدالحمید را نیز می‌توان به احتمال فراوان ایرانی دانست؛ نه فقط به سبب مهارت در ادب فارسی؛ بلکه به قرینه فعالیت در زمینه ترجمه کتب پهلوی.

ابوالعلاء، سالم بن عبدالعزیز مولای سعید بن عبدالملک بن مروان بود که پس از وی مولای خلیفه هشام بن عبدالملک شد.^۸ او از دوره عبدالملک مروان به دیوان سالاری امویان راه یافت و کاتب عبدالملک و حجاج شد و در دوره هشام، کتابت رسائل وی را نیز بر عهده داشت.^۹ سالم در زمان حضور در دستگاه امویان، به ترجمه برخی متون از فارسی و یونانی و یا اصلاح برخی از ترجمه‌ها نظیر رسائل ارسطو به اسکندر دست زد.^{۱۰} او استاد و پدرزن عبدالحمید بن یحیی کاتب و نیز پدر جبلة بن سالم کاتب و مترجم دوره هشام بود.^{۱۱}

۱. کسائی، «عبدالحمید کاتب»، ۱۳۴؛ نیز، نک: ثعالی، ثمارالقلوب، ۱۹۷؛ ابن ندیم، همانجا؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۲۲۸/۳؛ Yarshater, "The Persian Presence in the Islamic World", 56-7.

۲. به صورت «فُتِحَتِ الْكِتَابَةُ بِعَبْدِ الْحَمِيدِ وَ خَتَمَتْ بِابْنِ الْعَمِيدِ»//بَدَأَتْ الْكِتَابَةُ بِعَبْدِ الْحَمِيدِ وَ خَتَمَتْ بِابْنِ الْعَمِيدِ نیز آورده شده است.

۳. ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۲۳۰/۳.

۴. جهشیاری، کتاب الوزراء و الكتاب، ۵۲.

۵. همانجا؛ کسائی، «عبدالحمید کاتب»، ۱۲۸.

۶. ابن ندیم، کتاب الفهرست، همانجا؛ ابن عبدربه، العقد الفريد، ۲۴۷/۴؛ خلیفه بن خياط، تاريخ خلیفه بن خياط، ۲۶۷.

۷. ثعالی، ثمارالقلوب، ۱۹۹؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الكتاب، ۵۲؛ ابن خلکان، همانجا.

۸. خلیفه بن خياط، تاريخ خلیفه بن خياط، ۲۳۵؛ محمدی، «المترجمون و النقلة عن الفارسية الى العربية في القرون الإسلامية الاولى»، ۲۱۳. طبری اورا مولای غنسة بن عبدالملک خوانده است (طبری، تاريخ الأمم و الملوك، ۱۴۷/۷).

۹. خلیفه بن خياط، همانجا؛ ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۱۳۹؛ ابن عبدربه، العقد الفريد، ۲۴۷/۴.

۱۰. ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۱۳۱؛ نیز نک: محمدی، «المترجمون و النقلة عن الفارسية...»، ۲۱۳.

۱۱. ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۲۳۰/۳؛ ابن ندیم، همانجا؛ محمدی، «المترجمون و النقلة عن الفارسية...»، ۲۱۳-۲۱۴.

جبله به همراه پدرش، وارد دیوان‌سالاری امویان شد و کتابت هشام را بر عهده گرفت. جبله بن سالم علاوه بر انجام امور دیوانی، به ترجمه کتاب‌هایی چون رستم و اسفندیار و بهرام شوبین (چوبین، به شوس تصحیف شده است) نیز از پهلوی به عربی پرداخت.^۱

نتیجه

بنای دیوان‌سالاری بخش‌های شرقی سرزمین‌های امویان، بر شالوده دیوان‌سالاری ایرانیان نهاده و با دستان دیوان‌سالاران ایرانی استوار شد. از این پژوهش می‌توان دریافت که بر خلاف دیدگاه عرب‌گرا بودن امویان، آنان در امور دیوان‌سالاری از حضور ایرانیان بی‌مناک نبودند؛ بلکه به بهره‌گیری از آنان تمایل بسیار نیز داشتند. به همین سبب دیوان‌سالاران ایرانی بسیاری در میان کارگزاران دیوانی والیان و کارگزاران اموی به چشم می‌خوردند. دیوان‌سالاران ایرانی با تثبیت جایگاه دیوانی و عرضه مهارت‌های اداری و دیوانی خویش آن‌چنان اعتباری یافتند که در دیوان مرکزی امویان نیز نقش‌آفرینی کردند. علاوه بر این، با تبحر در فنون زبان عربی، دیوان‌های فارسی را بدان زبان ترجمه کردند و حتی در امر بلاغت عربی و تسلط به فنون زبان عربی با ربودن گوی سبقت از کاتبان بلیغ عرب، الگوی کتابت این کاتبان شدند.

روش‌های شناسایی ایرانیان دیوان‌سالار به دو بخش کلی تقسیم می‌شود که در روش نخست، می‌توان با تصریح منابع تاریخی در خصوص ایرانی بودن دیوان‌سالاران، به قطعیت نظر داد و در روش دیگر، با نشانه‌های موجود، می‌توان تا حد زیادی ایرانی بودن آنان را محتمل دانست؛ بر این اساس، دیوان‌سالارانی نظیر عبدالرحمان بن ابی‌بکر و زادان فروخ را به سبب دهقان بودن، المقفع و فرزندش عبدالله را به سبب اعتقاد به دین زردشتی و صالح بن عبدالرحمان و قحذم بن سلیمان را به سبب اسارت در نبرد اعراب با ایران، می‌توان ایرانی خواند. علاوه بر این، نام ایرانی دادبه، روزبه، زادان فروخ و مردانشاه گواهی دیگر بر راستی این مدعا است. شکل دیگر شناسایی دیوان‌سالاران ایرانی با نشانه‌هایی که احتمال ایرانی بودن دیوان‌سالاران را تا حد زیادی قطعیت می‌بخشد، در ارتباط است. در این شکل، ایرانی بودن کسانی همچون عبدالرحمان بن هرمز، عبدالله بن هرمز، میمون بن مهران، عبدالاعلی عمرو بن میمون بن مهران، ربیع بن شاپور، مرداس، اصطخر ابوالزبیر، مهران حاجب و مهران ترجمان به سبب ایرانی بودن نام خود یا پدرانشان و ایرانی بودن دیوان‌سالارانی همچون اسحاق بن طلیق و سعد بن ایاس و عبدالحمید بن یحیی به سبب تسلط به زبان فارسی و پرداختن به تعریب دواوین (اسحاق بن طلیق و سعد بن ایاس) و سرانجام سالم بن عبدالعزیز و فرزندش جبله به سبب اشتغال به ترجمه آثار پهلوی، تا حد زیادی مورد تأیید قرار

۱. ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۳۰۵، ۳۶۴.

می‌گیرد. گفتنی است احتمال ایرانی بودن شماری از این دیوان سالاران با گزارش‌ها و نشانه‌های دیگری جز این (نظیر اذعان منابع در ایرانی بودن پدران برخی از آنان) به قطعیت می‌رسد.

این دیوان سالاران در منابع تاریخی عموماً به عنوان کاتب (دبیر) معرفی شده‌اند که به شغل کلی دیوانی آنان اشاره دارد؛ اما در برخی منابع، مناصب یا مشاغل دیوانی آنان با جزئیات بیشتری آورده شده است. بنا بر این پژوهش، عبدالرحمان بن ابی بکره، سالم بن عبدالعزیز و عبدالحمید بن یحیی کتابت رسائل امویان را بر عهده داشتند و دادبه المقفع، عبدالله بن مقفع، زادن فروخ، صالح بن عبدالرحمان، میمون بن مهران و قَحْدَم بن سلیمان کاتب یا سرپرست دیوان خراج بودند و نیز ربیع بن شاپور، اصطرخ ابوالزبیر و عبدالاعلی عمرو بن میمون بن مهران در دیوان خاتم اشتغال داشتند. همچنین قضاوت، سرپرستی بیت المال و فرماندهی سپاه نیز در وظایف میمون بن مهران مشاهده می‌شود. علاوه بر این، مناصب و مشاغل نظیر حجاب (ربیع بن شاپور و مهران حاجب)، سرپرستی دیوان مدینه یا دیوان جُند (عبدالرحمان بن هرمز و عبدالله بن هرمز) و دیوان حرس (ربیع بن شاپور) در اختیار شماری از ایرانیان بوده است. با توجه به مجموع آنچه گفته شد، می‌توان عنوان کرد که امویان بنا به دلایل مختلفی، حداقل در تشکیلات حکومتی خود از ایرانیان بهره گرفته‌اند و در این زمینه چندان عرب‌گرا و انحصارطلب نبوده‌اند.

فهرست منابع:

- ابن اثیر، عزالدین. الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۵ق.
- ابن جوزی، ابوالفرج. المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک. به تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- ابن خلکان، شمس الدین احمد. وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. به تحقیق احسان عباس. بیروت: دار صادر، بی تا.
- ابن رسته، احمد بن عمر. الاعلاق النفیسه. بیروت: دارصادر، ۱۸۹۲.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الکبری. به تحقیق محمد عبد القادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن طقطقی، محمد بن علی. الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیه. به تحقیق عبد القادر محمد مایو. بیروت: دار القلم العربی، ۱۴۱۸ق.
- ابن عبدربه اندلسی، شهاب الدین. العقد الفرید. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
- ابن عماد حنبلی، شهاب الدین. شذرات الذهب فی اخبار من ذهب. به تحقیق الأرناؤوط. دمشق - بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۶ق.
- ابن فقیه همدانی. کتاب البلدان. به تحقیق یوسف الهادی. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۶ق.

۲۶	تاریخ و فرهنگ	شماره ۱۰۳
	ابن قتیبة الدینوری، ابو محمد عبد الله بن مسلم. الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء. به تحقیق علی شیری. بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۰ق.	
	ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. البداية و النهاية. بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.	
	ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق. کتاب الفهرست. به تحقیق رضا تجدد. تهران: بی نا، ۱۳۵۱ش.	
	اجتهادی، ابوالقاسم. بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین از آغاز تا پایان دوره امویان. تهران: سروش، ۱۳۶۳ش.	
	اصفهانی، ابو الفرج. الأغانی. بیروت: دار احیاء تراث عربی، ۱۴۱۵ق.	
	بلاذری، احمد بن یحیی. فتوح البلدان. بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۸.	
	همو. کتاب جمل من انساب الأشراف. به تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.	
	البوعلی، محمد و سعید خنافره مودت. «جنبش تعریب و نقش ایرانیان در آن». تاریخ نو، شماره ۱۷ (زمستان ۱۳۹۵): ۱۱۱-۱۳۲.	
	پیرنیا، حسن. ایران باستان یا تاریخ مفصل ایران قدیم. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۵ش.	
	ثعالبی، ابو منصور عبدالملک بن محمد. تاریخ غرر السیر المعروف بکتاب غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم. به تحقیق مجتبی مینوی. طهران: مکتبه الاسدی، ۱۹۶۳.	
	همو. ثمارالقلوب فی المضایف و المنسوب. به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دارالمعارف، بی تا.	
	الجبری، عبدالمتعال محمد. اصالة الدواوين و النقود العربية. قاهره: مکتبه وهبة، ۱۴۰۹ق.	
	جوده، جمال. اوضاع اجتماعی - اقتصادی موالی در صدر اسلام. ترجمه مصطفی جباری و مسلم زمانی. تهران: نشر نی، ۱۳۸۲ش.	
	جهشیاری، محمد بن عبدوس. کتاب الوزراء و الکتاب. به تحقیق عبدالله اسماعیل الصاوی. قاهره: دار الصاوی، ۱۳۵۷ق.	
	خلیفة بن خیاط. تاریخ خلیفة بن خیاط. به تحقیق فواز. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.	
	الدقدوقی، وفیق. الجندیة فی عهد الدولة الامویة. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵.	
	ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. به تحقیق عمر عبد السلام تدمری. بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۱۳ق.	
	همو. سیر اعلام النبلاء. به تحقیق شعیب ارنأؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۲ق.	
	رضایی، رمضان و دیگران. «نقش دبیران ایرانی در تاسیس و تکوین دیوانسالاری اسلامی در قرن اول هجری». پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، شماره ۱ (پاییز و زمستان ۱۳۸۹): ۴۳ - ۵۵.	
	سپهری، محمد. «نقش ایرانیان در تشکیلات مالی و دیوانی دولت خلفا». تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۵ (زمستان ۱۳۹۰): ۷۴-۵۳.	

السمعانی، أبوسعید عبدالکریم بن محمد. الأنساب. به تحقیق عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی. حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ق.

صولی، ابوبکر محمد بن یحیی. ادب الکتاب. به تحقیق محمد بهجة الاثری. قاهرة: مطبعة السلفية، ۱۳۴۱ق.
طبری، محمد بن جریر. تاریخ الأمم و الملوك. به تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
علی آبادی، مسلم. «بررسی وضعیت دیوان سالاری دوره ساسانی». تاریخ پژوهی، شماره ۱۸ (بهار ۱۳۸۳): ۴۳-۱.
فائزی، مجتبی. «ابن مقفع». ارمان، شماره ۲۴۳ (خرداد ۱۳۲۹): ۱۴۱-۱۴۴.
فروخ، عمر. الرسائل و المقالات. عبدالحمید الکاتب - بدیع الزمان - الحریری. بیروت: منشورات مکتبة میمنه، ۱۳۶۹ق.

قلقشندی، شهاب الدین. صبح الاعشی فی صناعة الانشاء. بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
کردعلی، محمد. امراء البیان. قاهرة: مکتبة الثقافة الدینیة، ۲۰۱۱.
کسانی، نورالله. «عبدالحمید کاتب». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۰۱ - ۱۰۴ (پاییز ۱۳۶۲): ۱۲۵-۱۷۴.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد. الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة. به تحقیق احمد مبارک البغدادی. الکویت: مکتبة دار ابن قتیبہ، ۱۴۰۹ق.
محمدی ملایری، محمد. تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی. تهران: توس، ۱۳۷۹ش.

همو. «المترجمون و النقلة عن الفارسیة إلى العربیة فی القرون الاسلامیة الأولى». الدراسات الادبیة، شماره های ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۴۴): ۱۹۳-۲۴۳.

همو. «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی، روایتی درباره آن و توضیحی درباره روایت». مقالات و بررسیها، دفتر سوم و چهارم (پاییز و زمستان ۱۳۴۹): ۱-۱۶.

مسعودی، علی بن حسین. التنبیه و الإشراف. چاپ دخویه. لیدن: مطبعة بریل، ۱۸۹۳.
مسکویه، ابوعلی. تجارب الأمم. به تحقیق ابو القاسم امامی. تهران: سروش، ۱۳۷۹ش.
المقداد، محمود. الموالی و نظام الولاء من الجاهلیة الى اواخر العصر الاموی. دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
نفیسی، سعید. تاریخ اجتماعی ایران از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان. تهران: پارسه، ۱۳۹۰ش.
هرثمی [شعرانی]، [ابوسعید]. مختصر سیاسة الحروب. به تحقیق عبدالرووف عون. بی جا: المؤسسة المصریة العامة للتالیف و الترجمة و الطباعة و النشر، ۱۹۶۴.

یعقوبی، ابن واضح. التاریخ. بیروت: دار صادر، بی تا.

Yarshater, Ehsan. "The Persian Presence in the Islamic World", in *The Persian Presence in the Islamic World* — Volume 13 of Giorgio Levi Della Vida conferences. Ed. Richard G. Hovannisian & Georges Sabagh, Cambridge University Press, 1998.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 2, Issue 103

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۵۱-۲۹

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.88580>

رویارویی عباسیان و امویان اندلس با فاطمیان در مغرب*

دکتر زینب فضلی

استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

Email: z.fazli@alzahra.ac.ir

چکیده

با ظهور فاطمیان در مغرب در آستانه قرن چهارم هجری، مرحله جدیدی از رویارویی حکومت‌های اسلامی آغاز شد. دعوی و تلاش حکومت فاطمی برای تحقق خلافت فراگیر اسماعیلی، با واکنش حکومت‌های عباسی و اموی اندلس در شرق و غرب جهان اسلام همراه شد. به‌رغم اینکه به‌واسطه موانع متعدد تاریخی و سیاسی، اتحاد رسمی و عملی میان این دو حکومت برای مقابله با حکومت فاطمی ممکن نبود، در چارچوب رویارویی با فاطمیان ممانعت از گسترش قلمرو، تحدید قدرت و تضعیف آن‌ها، هرکدام به صورت جداگانه، اقدامات تقابلی خاصی را به اجرا درآوردند. بنا بر یافته‌های این بررسی تاریخی، عباسیان با ممانعت از تسلط فاطمیان بر مصر، ایجاد سد دفاعی با تأسیس سلسله اخشیدی و تشکیک در نسب فاطمیان، ضمن ممانعت از گسترش متصرفات فاطمیان به سوی عراق، نقش چشمگیری در ایجاد و تشدید بحران داخلی در مغرب برای آن‌ها داشتند. امویان اندلس نیز در واکنش به معارضه جویی‌های فاطمیان، با حمایت از گروه‌های مخالف خلافت فاطمی، دعوی خلافت، اقدامات نظامی و حضور مستقیم در مغرب (اقصی) واکنش نشان دادند. در نتیجه این اقدامات، فاطمیان با بحران‌ها و شورش‌های متعدد داخلی روبه‌رو شدند و قدرت خود را برای تقابل فراگیر با حکومت‌های عباسی و اموی از دست دادند.

کلیدواژه‌ها: مغرب اسلامی، خلافت فاطمی، تقابل عباسیان و فاطمیان، تقابل امویان اندلس و فاطمیان.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۰۶/۱۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۷/۱۳.

Confrontation of the Abbasids and Umayyads of Andalusia with the Fatimids in the Maghrib

Dr. Zeinab Fazli, Assistant Professor, Department of The History of Islamic Culture and Civilization, Faculty of Theology and Islamic Studies, Al-Zahra University, Tehran, Iran.

Abstract:

With the rise of the Fatimids in the Maghrib at the beginning of the fourth century AH, the clash of Islamic states entered a new level. The efforts of the Fatimid ruling system to establish an all-inclusive Ismaili caliphate elicited a backlash from the Abbasid and Umayyad of Andalusia in the east and west of the world of Islam. Although a raft of historical and political obstacles inhibited an official and practical alliance between the two governments to confront the Fatimids, each state adopted specific measures to deal with Fatimids, prevent the expansion of their territory, curb their power and debilitate their strength. According to the findings of this historical study, the Abbasids, by thwarting the Fatimid domination in Egypt, erecting a defensive barrier by establishing the Ikhshidid dynasty and casting doubt on the Fatimid lineage. Meanwhile, deterring the expansion of Fatimid occupation in Iraq played a crucial role in provoking and fueling the internal crisis in the West. The Umayyads of Andalusia also responded to Fatimid opposition by espousing groups that opposed the Fatimid caliphate, disputing the caliphate, orchestrating military actions, and consolidating their presence in the Maghrib. As a result of these actions, the Fatimids faced a plethora of internal crises and revolts and tapered off their power for putting up a unified and inclusive front against Abbasid and Umayyad governments.

Keywords: Islamic Maghrib, Fatimid Caliphate, Abbasid-Fatimid Confrontation, Conflict between Umayyads Andalusian and Fatimids

مقدمه

تأسیس خلافت فاطمی در افریقیه (۲۹۷ق) به معنی تحقق همه اهداف و آرزوهای اسماعیلیان محسوب نمی‌شد و هدف اصلی فاطمیان برپا داشتن خلافت فراگیر اسماعیلی به وسعت همه سرزمین‌های اسلامی بود. قاضی نعمان روایتی منسوب به پیامبر (ص) را به دست داده که از نظر تاریخی و پایه‌ریزی سیاست تهاجمی حکومت فاطمی در قبال حکومت‌های مسلمان دیگر حائز اهمیت است. بر اساس این روایت، حکومت اولاد فاطمه (س) که اینک در مغرب روی کار آمده بود، باید با قدرت‌های سیاسی دیگر مانند عباسیان و امویان پیکار می‌کرد تا زمینه حکومت جهانی امام اسماعیلی فراهم شود.^۱ جنبش اسماعیلی که تا اواخر قرن سوم هجری برای تشکیل حکومت تلاش می‌کرد، به پشتوانه انتساب به اهل بیت پیامبر (ص)، بلافاصله نماد سیاسی تسنن یعنی خلافت عباسیان را از نظر سیاسی و مذهبی به چالش کشید. چنین سیاست آرمان‌خواهانه‌ای موجب شد تا دو حکومت عمده آن روز در شرق و غرب جهان اسلام، یعنی بنی‌عباس در بغداد و بنی‌امیه در اندلس، از ناحیه مغرب به شدت احساس خطر کنند و به‌رغم اختلافات بنیادی با یکدیگر در دشمنی با امام اسماعیلی در مغرب اتفاق نظر داشته باشند.^۲ عباسیان به واسطه حضور حکومت اغلیبان همسو با خود در افریقیه در ایام پیش از فاطمیان، از این ناحیه احساس خطر نمی‌کردند. امویان اندلس نیز با توجه به سیاست مسالمت‌جویانه ادریسیان در مغرب اقصی و نیز مناسبات حسنه با رستمیان، در روابط با مغرب چالشی را پیش روی خود نمی‌دیدند.^۳ اما شکل‌گیری حکومت فاطمی موجب شد تا دخالت مؤثر در تحولات داخلی این سرزمین، به سرلوحه سیاست عباسیان و امویان اندلس تبدیل شود. حکومت‌های عباسی و اموی اندلس با یکدیگر اختلافات بنیادینی داشتند که هرگونه اتحاد میان آنان در مواجهه با فاطمیان را منتفی می‌کرد. در شرایطی که هیچ‌یک از این دو حکومت امکان رویارویی مستقیم با حکومت نوظهور اسماعیلی در مغرب را نداشتند، در قبال سیاست تهاجمی فاطمیان و خنثی کردن سیاست‌های خصومت‌آمیز آن، جداگانه تمهیدات متفاوتی را در پیش گرفتند که مجموع این تحرکات، در زمین‌گیر شدن فاطمیان در مغرب تا زمان روی کار آمدن المعزالدین‌الله (۳۴۱ق) مؤثر بود. در این مقاله تلاش می‌شود با عنایت به ارتباط تنگاتنگ مناسبات و روابط خارجی حکومت‌ها با مسائل داخلی، اقدامات و سیاست‌های تقابلی و ضد فاطمی حکومت عباسیان بغداد و امویان قرطبه بررسی و تأثیر آن در تحدید گستره قلمرو، مشکلات داخلی فاطمیان در مغرب تا میانه‌های قرن چهارم هجری تبیین شود.

۱. قاضی نعمان، شرح الأخبار فی فضائل الائمة الاطهار (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق)، ۳/۳۷۶، ۳۹۵.

۲. نک: همان، ۴۷۷؛ ایمن فؤاد سید، الدولة الفاطمية فی مصر تفسیر جدید (قاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۷)، ۲۰-۲۱؛ فرحات دشراوی، الخلافة الفاطمية بالمغرب (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۴)، ۲۰۵-۲۰۲.

۳. نک: عبدالعزیز فیلالی، العلاقات السياسية بین الدولة الاموية فی الاندلس و دول المغرب (قاهرة: دار الفجر، ۱۹۹۹)، ۸۸ به بعد.

در مطالعاتی که به تاریخ فاطمیان، امویان اندلس و عباسیان اختصاص دارد، روابط حکومت‌های عباسی و اموی با حکومت فاطمی کم و بیش مورد توجه بوده است. علاوه بر این، حسن ابراهیم حسن در مقاله «Relations between the Fatimids in North Africa and Egypt and the Umayyids in Spain during the 4th century A.H. (10th Century A.D.)»^۱، عبدالعزیز فیلالی در العلاقات السياسية بین الدولة الأموية فی الاندلس و دُول المغرب، سامیه مصطفی مسعد در العلاقات بین المغرب و اندلس فی عصر الخلافة الأموية،^۲ فتحی زغروت در العلاقات بین الأمویین و الفاطمیین فی الأندلس و الشمال الأفريقي ۳۵۰-۳۰۰ ق،^۳ محمد سعدانی در مقالة «الصراع السياسي بین الدولة الفاطمية فی بلاد المغرب و الدولة الأموية فی الأندلس أسرة ابن حمدون الأندلسية أنموذجا»^۴، مناسبات میان فاطمیان در مغرب با امویان اندلس را بررسی کرده‌اند. همچنین چلونگر تحت عنوان «روابط و مناسبات فاطمیان مغرب و عباسیان (۲۹۷-۳۶۲ ق)»^۵ مناسبات فاطمیان و عباسیان را توصیف کرده است. با این همه، این مقاله با مطالعات پیش از خود در دو سطح تفاوت دارد؛ در اغلب این مطالعات مناسبات امویان اندلس و عباسیان با فاطمیان، به صورت کلی و براساس روال تاریخی بیان شده است؛ حال آنکه در این مطالعه اقدامات تقابلی این دو حکومت برای ممانعت از تثبیت قدرت فاطمیان در مغرب و توسعه قلمرو آن‌ها به شرق و غرب محور اصلی بوده است. افزون بر این، در این مقاله نوعی از تطبیق و مقایسه میان سیاست‌های تقابلی دو قدرت مذکور در قبال فاطمیان در مغرب نیز ارائه شده که در پژوهش‌های قبلی مد نظر نبوده است.

زمینه‌های تقابل سیاسی - مذهبی عباسیان با فاطمیان

با توجه به اینکه فاطمیان خود را خلفای راستین پیامبر (ص) و عباسیان را غاصب این منصب معرفی می‌کردند، رویارویی با عباسیان برای فاطمیان اولویت داشت.^۶ با آنکه در این زمان به تعبیر ابن خلدون،

1. Hasan Ibrahim Hasan, "Relations between the Fatimids in North Africa and Egypt and the Umayyids in Spain during the 4th century A.H. (10th Century A.D.)", *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. x, part ii, (1948), pp. 39-83.

۲. سامیه مصطفی مسعد، العلاقات بین المغرب و اندلس فی عصر الخلافة الأموية (الهم: عین للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ۲۰۰۰).

۳. فتحی زغروت، العلاقات بین الأمویین و الفاطمیین فی الأندلس و الشمال الأفريقي ۳۵۰-۳۰۰ ق (قاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ۱۴۲۷ق).

۴. سعدانی محمد، «الصراع السياسي بین الدولة الفاطمية فی بلاد المغرب والدولة الأموية فی الأندلس - أسرة ابن حمدون الأندلسية أنموذجا»، دراسات إنسانية واجتماعية، المجلد ۹، العدد ۲ (۲۰۲۰): ۴۷۹-۴۹۴.

۵. چلونگر، محمدعلی، «روابط و مناسبات فاطمیان مغرب و عباسیان (۲۹۷-۳۶۲ ق)»، نامه تاریخ پژوهان، شماره ۱۱ (۱۳۸۶ش): ۲۵-۳۰.

۶. نک: محمد حسن دخیل، الدولة الفاطمية؛ الدور السياسي والحضاری للأمرأة الجمالية (بیروت: مؤسسة الانتشار العربي، ۲۰۰۹)، ۱۷؛ داود فیرحی، تاریخ تحول حکومت در اسلام (قم: دانشگاه مفید، ۱۳۹۱ش)، ۲۹۸-۲۹۹؛

Farhad Daftary, *The Ismā'ilis: their History and Doctrines* (Cambridge University Press, 2007), 142.

خلافت در شرق به دلیل غلبه ترکان متلاشی شده بود،^۱ ادعای خلافت از سوی فاطمیان جایگاه سیاسی و مذهبی عباسیان را به چالش می کشید. این حرکت جسورانه دشمنی عباسیان با فاطمیان و عقاید مذهبی آن‌ها را به همراه داشت. پیروزی بر عباسیان و تسلط بر شرق جهان اسلام، به ویژه عراق و حجاز، می توانست فاطمیان را به آرمان خلافت فراگیر شیعی - اسماعیلی نزدیک تر سازد. با توجه به اینکه عباسیان پس از سقوط اهللبیان، تنها پایگاه خود را در مغرب از دست داده بودند^۲ و نمی توانستند دخالت مستقیمی در تحولات مغرب داشته باشند، در قبال اقدامات تهاجمی فاطمیان، سیاست رویارویی غیرمستقیم با فاطمیان را در پیش گرفتند که می توان حول دو محور اصلی^۱ - ایجاد سدّی نظامی - سیاسی در مصر برای ممانعت از گسترش قلمرو آن‌ها به سمت عراق و شرق و^۲ - تشکیک در نسب فاطمیان با هدف ایجاد و تشدید بحران مشروعیت فرمانروایان فاطمی مدّ نظر قرار داد.

مصر سدّ عباسیان در مقابل توسعه طلبی فاطمیان

پیروزی های سریع منجر به تأسیس حکومت فاطمی در مغرب این باور را در نخستین امام - خلیفه اسماعیلی پدید آورد که می تواند به سوی سرزمین های تحت سیطره عباسیان یورش برد. در شرایطی که هنوز مغرب به معنای واقعی تحت تسلط حکومت فاطمی درنیامده نبود، لشکرکشی به سمت شرق و تصرف مصر در دستور کار فاطمیان قرار گرفت. در سال ۳۰۱ ق سپاهیان فاطمی تحت فرمان ابوالقاسم محمد فرزند مهدی به سوی مصر حرکت کردند. با توجه به اینکه اوضاع مصر پس از برافتادن حکومت طولونی (۲۹۲ ق)، دچار آشفتگی بود، سپاه فاطمی تا اسکندریه پیش رفت (رجب ۳۰۲ ق). پیشروی موفقیت آمیز اولیه، تصرف فسطاط و فتح مصر را برای فاطمیان خیلی نزدیک می نمود تا جایی که ابوالقاسم با ارسال نامه ای به پدرش، ضمن مژده گشودن مصر، وعده فتح شام، خراسان و عراقین را داد و از او خواست منتظر تحقق وعده الهی (برافتادن عباسیان و تحقق خلافت فراگیر اسماعیلی) باشد.^۳ عباسیان ضرورت ممانعت از سقوط مصر به دست رقیب فاطمی خود را درک می کردند؛ به ویژه اینکه فاطمیان با تسلط بر مصر می توانستند عراق و مرکز خلافت عباسی را نیز آماج حملات خود قرار دهند. از این رو، به فرمان خلیفه مقتدر (حک. ۲۹۶-۳۲۰ ق) سپاه عباسی تحت امر مؤنس خادم (د. ۳۲۱ ق) راهی مصر شد. در رویارویی دو سپاه، لشکریان فاطمی متحمل شکست شدند و به سمت افریقیه عقب نشستند.^۴ توجه به

۱. عبدالرحمن بن خلدون، کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ ق)، ۱۷۶/۴.

۲. جلونگر، «روابط و مناسبات فاطمیان مغرب و عباسیان»، ۶.

۳. ادریس عمادالدین، عیون الاخبار و فنون الآثار (بیروت: دار الاندلس، ۱۹۷۵)، ۱۲۸/۵.

۴. تقی الدین مقریزی، اتعاط الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء (قاهرة: المجلس الاعلی للثنون الاسلامیة، ۱۴۱۶ ق)، ۶۹-۶۸/۱.

این نکته که محمد بن علی ماذرائی (د. ۳۴۵ یا ۳۴۶ق) با ارسال نامه‌ای شکست سپاه مهاجم فاطمی و اسارت حداقل هفت هزار نفر را به اطلاع مقتدر رساند و همین امر موجب خوشحالی بسیار زیاد خلیفه عباسی شد،^۱ اهمیت نتیجه این جنگ برای دو طرف را نشان می‌دهد.

پیروزی سپاه اعزامی عباسیان بر لشکریان فاطمی در مصر، که اولین رویارویی با خلافت نوپای فاطمی محسوب می‌شد، اعتبار فاطمیان در مغرب را با چالش جدی مواجه کرد. واکنش‌ها در مغرب به این شکست، به شکل تمرد بربرهای نواحی مختلف مغرب اوسط و اقصی متبلور شد. در چنین شرایطی مخالفت‌ها با فاطمیان تا بدان حد آشکار شده بود که سعید بن صالح امیر نَکُور (مقت. ۳۰۵ق) شعری هجوآمیز برای المهدی فرستاد که در آن خلیفه فاطمی، فردی کذاب، کافر و منافق خوانده شده بود.^۲ آگاهی از پیامدهای منفی شکست در تسلط بر مصر موجب شد تا تلاش برای تحقق این هدف در قالب لشکرکشی دگرباره به این سرزمین در دستور کار قرار گیرد که از ۳۰۷ تا ۳۰۹ق به طول انجامید. این لشکرکشی نیز پیش از حصول به پیروزی نهائی، با رسیدن سپاه عباسی با شکست مواجه شد.^۳ ملقب شدن مؤسس خادم (فرمانده عباسی) به «المظفر» به واسطه این پیروزی، می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت شکست فاطمیان برای عباسیان باشد.^۴ ناکام گذاشتن تلاش فاطمیان برای تسلط بر مصر در این مقطع، فوایدی را که پیروزی نظامی صرف بود و دعاوی سیاسی و عقیدتی آن‌ها را با چالش روبه‌رو می‌ساخت. به همین دلیل نیز در حالی که منابع اهل سنت، به تفصیل به رویدادهای این لشکرکشی‌ها می‌پردازند، قاضی نعمان در خبری کوتاه از این دو لشکرکشی خبر داده و ناکامی فاطمیان در فتح مصر را به مشیت خداوند نسبت داده است.^۵ حکومت مردان عباسی بر این مهم آگاهی داشتند که با ممانعت از گسترش حوزه نفوذ فاطمیان به سوی شرق، با توجه به اوضاع سیاسی، مذهبی و جغرافیایی مغرب، حاکمان فاطمی با مشکلات متعدد داخلی مواجه خواهند شد و این مشکلات امکان ماجراجویی‌های سیاسی و مذهبی فواید را از آن‌ها خواهد گرفت. از این‌رو، پس از ناکام گذاشتن فاطمیان در سومین لشکرکشی آن‌ها به مصر در اوایل روی کار آمدن دومین خلیفه فاطمی القائم بامر الله (۳۲۳ق)، زمینه تأسیس حکومت اخشیدیان به‌وسیله

۱. عریب بن سعد قرطبی، صلة تاریخ الطبری (لیدن، بریل، ۱۸۹۷)، ۴۸، ۵۳-۵۲.

۲. احمد بن محمد بن عذاری، البیان الممّوع فی اخبار الاندلس و المغرب (لیدن: بریل، ۱۹۴۸)، ۱۷۸/۱.

۳. قرطبی، صلة تاریخ الطبری، ۸۰، ۸۴، ۸۶-۸۵؛ جمال‌الدین علی ابن طاهر، أخبار الدول المنقطعة (قاهرة: مطبوعات المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة بالقاهرة، ۱۹۷۲م)، ۱۴.

۴. مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ۷۱/۱-۷۲.

۵. قاضی نعمان، افتتاح الدعوة (تونس: الشركة التونسية، دیوان المطبوعات الجامعة، ۱۹۸۶)، ۳۲۶-۳۲۷ و نیز نک: همو، المجالس و المسایرات (بیروت: دار المنتظر، ۱۹۹۶)، ۴۷۵-۴۷۶؛ ادريس عمادالدين، عيون الاخبار، ۱۳۵/۵.

محمد بن طُغْج (حک. ۳۲۳-۳۳۴ق) را فراهم آوردند تا بدین طریق هم از مصر محافظت شود و هم این سرزمین به مثابه سدی در مقابل توسعه طلبی فاطمیان عمل کند.^۱

تشکیک در نسب فاطمیان: ایجاد و تشدید بحران مشروعیت

از زمان روی کار آمدن حکومت فاطمیان در مغرب در ۲۹۷ق نام فاطمیان، با هدف تأکید بر نسب فاطمی - علوی برای خلیفگان فاطمی رایج شد.^۲ بدین ترتیب، از زمان اعلام خلافت مهدی در ۲۹۷ق جنگی پیدا و پنهان میان فاطمیان و عباسیان آغاز شد. در شرایطی که نسب فاطمیان، اساس مشروعیت دعاوی آن‌ها در امر رهبری بر جهان اسلام بود، مخدوش جلوه دادن آن، به مستمسکی برای مقابله با آن‌ها از سوی عباسیان تبدیل شد تا بدین ترتیب، این نقطه قوت فاطمیان در عمل به اصلی ترین نقطه ضعف آن‌ها مبدل گردد.^۳ مسئله نسب فاطمیان بیشتر از نظر تاریخی و در چهارچوب تقابل سیاسی، مذهبی و اندیشه‌ای فاطمیان در وهله اول با عباسیان و سپس امویان اندلس اهمیت دارد. در نامه‌هایی که از سوی ابوعبدالله شیعی از سجلماسه و پس از گشودن این شهر و آزاد کردن مهدی در ۲۹۶ق به قیروان ارسال شده، از امام خلیفه اسماعیلی با عنوان سادة «ابن رسول الله» و «ولد رسول الله» یاد شده است. مهدی نیز در نخستین خطبه خود، به صورت رسمی خود را «عبدالله ابومحمد» معرفی کرد.^۴ با توجه به اینکه بنابر حدیث مشهور میان شیعیان، مهدی مُنتظر همنام پیامبر (ص) است، تلاش برای چنین تغییر نامی کاملاً قابل فهم و درک می‌تواند باشد تا جایی که حتی گفته می‌شود نام واقعی فرزند و جانشین او عبدالرحمن بود^۵ و بعدها به «ابوالقاسم محمد» تغییر یافت تا نامش به صورت ابوالقاسم محمد بن عبدالله درآید و با حدیث مذکور منطبق شود.^۶ از این رو، رقیبان و مخالفان برای مقابله با قدرت و نفوذ فاطمیان، خیلی زود به نسب خاندان فاطمی به عنوان مسئله‌ای جدی توجه کردند. با مطرح شدن ابهامات مربوط به نسب فاطمیان، این فرصت برای عباسیان فراهم شد تا بیش از پیش به این ابهام دامن بزنند.^۷ بنابر گزارشی در جریان حمله نخست به مصر،

1. Bernard Lewis, "Egypt and Syria", in *The Cambridge history of Islam*, vol.i, ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton and B. Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1a/181;

چلونگر، «روابط و مناسبات فاطمیان مغرب و عباسیان»، ۱۱.

۲. سید، الدولة الفاطمية فی مصر، ۲۰.

۳. نک: رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ: اسماعیلیان و فاطمیان (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ش)، ۷.

۴. قاضی نعمان، افتتاح الدعوة، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۳.

۵. نک: ابن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۸؛ مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ۷۴/۱.

6. Heinz Halm, *The Empire of Mahdi: the rise of the Fatimids*, translated from the German: Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), 154.

7. Abbas Hamdani and François de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.2 (1983): 202.

زمانی که ابوالقاسم محمد (قائم) درصدد برآمد تا مردم مصر را به اطاعت فاطمیان متقاعد کند، محمد بن یحیی صولی (د. ۳۳۵ق)، از شعراء و ادیبان دربار عباسی، بنا بر دستوری که از خلیفه مقتدر دریافت کرد، درصدد پاسخ‌گویی برآمد. در این پاسخ منظوم، ضمن طعن ادعای مهدویت از سوی خلیفه فاطمی، نسب او نیز مورد تخطئه قرار گرفته است.^۱ این رویداد را می‌توان اولین اقدام عباسیان برای بهره‌گیری سیاسی و مذهبی از ابهامات مربوط به نسب فاطمیان مورد توجه قرار داد.

توجه به این مهم که بخش قابل توجهی از گزارش‌ها و روایت‌های مبتنی بر طعن نسب فاطمیان در قلمرو عباسیان بر ساخته شده، نشان دهنده این مهم است که با حمایت خلافت عباسی جریان تبلیغی قدرتمند ضد اسماعیلی - فاطمی در شرق جهان اسلام شکل گرفته بود. در گزارش ضد فاطمی مربوط به اوایل قرن چهارم هجری که ابوعبدالله محمد بن علی بن رزام طائی کوفی، رئیس دیوان مظالم بغداد، آن را به دست داده است، فردی موسوم به عبدالله بن میمون قدّاح، بنیانگذار واقعی دعوت اسماعیلی معرفی شده که بنا بر گزارش مذکور همین فرد جدّ فاطمیان نیز بوده است. همچنین ابن‌رزام در حالی که مهدی را به عبدالله بن میمون القداح منتسب می‌کند، القائم بامرالله دومین خلیفه فاطمی را فردی مجهول النسب معرفی کرده است که مهدی (عبیدالله) با توجه به عدم پذیرش نسب علوی خود ناگزیر شد او را به عنوان فردی از اخلاف محمد بن اسماعیل به مردم معرفی کند.^۲ ابن‌ایبک (د. بعد از ۷۳۶ق) نیز سلسله نسب‌های مختلف ذکر شده برای فاطمیان را ذکر کرده و به مقایسه آن‌ها با یکدیگر پرداخته است.^۳ این مورخ گزارش خود در این باره را به اکثر علمای بزرگ مصری و شامی، از جمله اخومحسن (د. ۳۷۵ق) نسبت داده و بیان کرده که اکثر آن‌ها بر این باور بوده‌اند که مهدی در اصل فردی یهودی به نام سعید از سَلَمِیّه بوده است.^۴ او زمانی که وارد مغرب شد، با مطرح کردن خود به عنوان فردی علوی - فاطمی، لقب مهدی بر خود نهاد. در ادامه این گزارش، مهدی «زندیقی خبیث و دشمن اسلام» نامیده می‌شود که تظاهر به تشیع می‌کرد و مشتاق از میان بردن امت اسلام بود. اگرچه در این گزارش مطالب اغراق شده درباره بنیانگذار حکومت فاطمی جلب توجه می‌کند، در عین حال، از دریچه چشم اهل سنت مخالف فاطمیان، اسلام را مترادف مذهب تسنن قرار داده و قتل «فقها و علما و ائمه و محدثان و صالحان [اهل سنت]» را

۱. قرطبی، صلة تاریخ الطبری، ۸۰-۸۳.

۲. ابوالفرج محمد بن ندیم، الفهرست (تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۶ش)، ۲۳۸-۲۳۹؛ مقریزی، اتعاض الحنفاء، ۲۲/۱-۳۴؛ همو، الخطط (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق)، ۲۴۸؛ شهاب‌الدین نویری، نهاية الارب فی فنون الادب (قاهرة: دار الکتب و الوثائق القومیة، ۱۴۲۳ق)، ۱۸۹/۲۵-۲۳۳، ۲۴۱-۲۴۶، ۲۴۶-۳۱۲؛ ابوبکر بن عبدالله ابن‌ایبک الدواداری، کنز الدرر و جامع الغرر (قاهرة: مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۳۸۰ق)، ۶/۲۱۷.

۳. ابن‌ایبک دواداری، کنز الدرر و جامع الغرر، ۵۴/۶.

۴. همان، ۷/۶.

دلیل ضدیت مهدی با اسلام بیان کرده است.^۱ طرح و اشاعه چنین ابهاماتی در سطحی وسیع، فارغ از صحت و سقم آن‌ها، خود ابزار مؤثری برای تحدید حوزه و قدرت نفوذ فاطمیان در میان مردم، به‌ویژه در عراق و مصر، بوده است.

بازتاب ابهامات مربوط به نسب فاطمیان در تحولات داخلی قلمرو فاطمی در افریقه و مغرب نیز به شکل بارزتری خود را نشان داد. بنابر گزارشی زمانی که میان مهدی و شیخ المشایخ ابوموسی هارون از شخصیت‌های پرنفوذ کُتّامی اختلاف افتاد، او علاوه بر زیر سؤال بردن اعمال خلیفه - امام فاطمی، در نسب او نیز تشکیک کرد.^۲ علاوه براین، در همان اوانل روی کار آمدن فاطمیان، در واکنش به ابهام درباره نسب مهدی و به‌ویژه پس از قتل ابوعبدالله شیعی در ۲۹۸ق، قیامی به نام فردی موسوم به مهدی کُتّامی در بلاد کُتّامه به راه افتاد.^۳ اگرچه با قتل مهدی مذکور و قتل عام طرفداران وی، به این قیام پایان داده شد،^۴ این اقدام نتوانست از اشاعه ابهام درباره نسب فاطمیان در مغرب ممانعت کند. بر همین اساس، فاطمیان غالباً مجبور بودند انتساب خود به میمون قَدّاح را به شدت رد کنند.^۵ بی‌تردید تلاش‌های مستمر عباسیان در ایجاد بحران برای فاطمیان از طریق تشکیک در نسب آن‌ها تأثیر زیادی در تردید مغربیان در این باره داشته است.

به طور کلی، عباسیان در کنار مقابله با گسترش نفوذ سیاسی و نظامی فاطمیان به سمت مصر، با شدت بخشیدن به بحث نسب فاطمیان، سعی داشتند از یک سو فاطمیان را با بحران مشروعیت روبه‌رو سازند و از سوی دیگر مذهب اسماعیلی را مذهبی برخاسته از سوی مخالفان اسلام و با هدف به فساد کشیدن آن معرفی کنند. از همین رو، در نسخه‌های به‌دست‌داده شده از سوی عباسیان و طرفداران آن‌ها غالباً نسب فاطمیان به یهودیان و مخالفان اسلام رسانده می‌شود. اگرچه سند مربوط به این سیاست در دوره انتقال مرکز حکومت فاطمی به مصر، از سوی عباسیان به صورت رسمی صادر شد،^۶ اما سیاست رد نسب علوی فاطمیان از همان زمان تشکیل حکومت فاطمی در مغرب مورد توجه عباسیان بود. می‌توان تصور کرد که در جامعه متلاطم مغرب، که از یک سو اهل تسنن مالکی و از سوی دیگر خوارج ایاضی و صُفّری کمر به دشمنی با فاطمیان بسته بودند، طرح ابهام در نسب فاطمیان، علاوه بر اینکه خود فاطمیان و اصل و نسب آن‌ها را در چشم ناظران و مغربیان در هاله‌ای از ابهام قرار می‌داد، به موازات آن، اصالت مذهب اسماعیلی

۱. همان، ۵-۴/۶.

۲. قاضی عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة (بیروت: دار العربیة، ۱۹۷۰)، ۳۸۹/۲.

۳. نک: قاضی نعمان، افتتاح الدعوة، ۳۲۴-۳۲۵؛ و برای تفصیل نیز نک: زغلول، تاریخ المغرب العربی (اسکندریة: نشأة المعارف، ۱۹۷۹)، ۷۰/۳.

۴. قاضی نعمان، افتتاح الدعوة، ۳۲۴-۳۲۵؛ مقریزی، اتعاض الحنفاء، ۶۸/۱.

۵. نک: قاضی نعمان، المجالس و المسایرات، ۴۰۹-۴۱۱؛ ادیس عمادالدین، عیون الاختیار، ۱۶۱/۵.

۶. نک: عزالدین ابوالحسن علی بن اثیر، الکامل فی التاریخ (بیروت: دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۵ق)، ۵۹۱/۹.

را نیز به شدت مورد تردید قرار می‌داد و عملاً مشروعیت دعاوی مذهبی و سیاسی فاطمیان را با چالش جدی مواجه می‌کرد.

زمینه‌های تقابل امویان اندلس و فاطمیان

با توجه به پیوستگی جغرافیایی میان دو سرزمین مغرب و اندلس و تأثیرپذیری این دو منطقه از یکدیگر، ایجاد یک حکومت اسماعیلی در مغرب، پیامدهایی را برای حکمرانان اموی اندلس در پی داشت.^۱ دعوی جهان‌شمول فاطمیان مبنی بر تشکیل خلافت فراگیر شیعی - اسماعیلی موجب می‌شد تا اندلس نیز اهمیت ویژه‌ای در تصورات توسعه‌طلبانه حکومت نوپای فاطمی داشته باشد؛ به‌ویژه اینکه حکومت امویان اندلس دنباله خلافت اموی دمشق محسوب می‌شد. از این رو، فاطمیان پس از تشکیل حکومت (۲۹۷ق) با هدف تأثیرگذاری بر رخدادهای داخلی اندلس و نیز زیر نظر داشتن تحركات امویان، جاسوسانی مانند ابویسر ریاضی (۲۹۸ق)، ابوجعفر محمد بن احمد بن هارون بغدادی و نیز ابن حوقل نصیبی را در زئی تاجر، عالم و یا جهانگرد روانه اندلس کردند تا راه‌های مداخله مؤثر در امور داخلی آن را شناسایی کنند.^۲ علاوه بر این، تنگه جبل الطارق، به عنوان حلقه واسط میان دو سرزمین مغرب و اندلس موجب می‌شد تا شورشیان اندلسی همواره چشم به سواحل مغرب داشته باشند.^۳ وجود چنین زمینه‌هایی موجب شد تا حکومت فاطمی درصدد ایجاد ارتباط با گروه‌های مخالف حکومت اموی در اندلس برآید.^۴ بر این اساس، ابن هیثم، مؤلف المناظرات و از داعیان معروف اسماعیلی در مغرب^۵ به همراه داعی دیگری، پیش عمر بن حفصون (د. ۳۰۶ق)، مهم‌ترین شورشی اندلس فرستاده شدند که در مناطق کوهستانی شمال غربی مالقه برضد امارت اموی قیام کرده بود.^۶ دو داعی مذکور مدتی را نزد آن شورشی اندلسی حضور پیدا کردند و حتی در

۱. نک: الحبيب جنحانی، «السياسة المالية للدولة الفاطمية في المغرب» در المجتمع العربي الاسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية (كویت: عالم المعرفة، ۱۴۲۶ق): ۱۵۷.

2. Dozy, Spanish Islam (London, Chatto Windus, 1913), 408;

محمود علی مکی، التشيع في الاندلس (مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۴ق)، ۲۵-۲۴. گفته می‌شود که توصیف وسوسه‌انگیز ابن حوقل از اندلس برای متقاعد کردن فاطمیان برای لشکرکشی به این سرزمین بوده است (مکی، التشيع في الاندلس، ۱۴۲۴: ۲۹-۲۵؛ برای این توصیف نک: ابوالقاسم بن حوقل، صورة الارض (بیروت، دار صادر، ۱۹۳۸)، ۱/۱۰۸-۱۱۷.

۳. محمد عبدالله عنان، دولة الاسلام في الاندلس (قاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۴۱۷ق)، ۴۲۵/۱.

4. Hasan, "Raltions between the Fatimids in North Africa and Egypt and the Umayyids in Spain", 54-5.

۵. برای تفصیل درباره ابن هیثم، فعالیت‌ها و المناظرات او، نک:

Wilferd Madelung & Paul E Walker, "Introduction", in *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness*, (London-New York: The Institute of Ismaili studies, 2000): 45-55.

۶. ابن هیثم، المناظرات (London and New York: I. B. Tauris Publishers, The Institute of Ismaili studies, 2000)، ۲؛ لسان‌الدین بن الخطیب، اعمال الأعلام فی من یويع قبل الاحتلال من ملوک الاسلام (بیروت: دار المکتشفة، ۱۹۵۶)، ۳۲.

نبردهای او با نیروهای اموی نیز حضور یافتند. در مقابل، عمر بن حفصون، مهدی را به عنوان خلیفه راستین مسلمانان به رسمیت شناخت و نام او را در خطبه به عنوان خلیفه یاد کرد.^۱

در شرایطی که فاطمیان درصدد یافتن جای پای در اندلس برای زمینه‌سازی جهت حضور و نفوذ خود در اندلس بودند تا به امویان اندلس از درون ضربه زنند،^۲ این حکومت نیز در اقدامی متقابل تحرکات خاصی را در مغرب مورد توجه قرار داد. سواحل مغرب همواره به عنوان خط دفاعی اندلس محسوب می‌شد؛^۳ امارت اموی اندلس نیز با لحاظ کردن این مهم، گسترش قلمرو حکومت فاطمی به سوی نواحی غربی سرزمین مغرب را با حساسیت خاصی دنبال می‌کرد.^۴ آنچه بر نگرانی امویان دامن می‌زد، تمایل مهدی برای تسلط بر سراسر جهان اسلام بود که بدون تردید سرزمین اندلس را هم شامل می‌شد.^۵

عامل مهم دیگر برای نفوذ امویان در مغرب، رقابت قبیله‌ای میان تیره‌های مختلف بربر در مغرب، به ویژه دشمنی قبایل زناته با قبایل گُتاه و صنهاجه بود و این مهم می‌توانست زمینه‌گرایش برخی از گروه‌های قومی - قبیله‌ای مغرب به سوی امویان در اندلس را فراهم کند.^۶ بربرهای زناته از مدت‌ها پیش بر مذهب خارجی اباضی بودند و در مغرب اقصی زندگی می‌کردند. این گروه از بربرها به دلیل دشمنی با قبایل صنهاجه و گُتاه (ساکن بخش‌های مرکزی و شرقی این سرزمین)، حامیان مهم و اصلی فاطمیان در مغرب، به اتحاد و هم‌پیمانی با امویان اندلس تمایل داشتند.^۷ به دلیل همین خصومت ریشه‌دار، قبایل زناتی بر ضد فاطمیان سر به شورش برداشتند (۲۹۹ق). به رغم اینکه این شورش درهم شکسته شد و مصالة بن حُبوس، رهبر قبایل مکناسه و هم‌پیمان فاطمیان، بار دیگر تاهرت را تحت فرمان حکومت فاطمی آورد؛^۸ اما این واقعه بیش از پیش بربرهای زناتی را به سوی امویان اندلس سوق داد. عامل دیگری که امکان دخالت در مغرب عهد فاطمی را برای امویان مهیا می‌کرد، رسمیت مذهب مالکی در اندلس بود. اقدامات برای تحدید و تضعیف مذهب مالکی به ویژه در افریقیه، خود به خود همدلی میان رعایای مالکی فاطمیان و امویان اندلس را فراهم می‌کرد.^۹ همچنین حضور پرشمار مهاجران اندلسی در مغرب را نیز باید به عوامل

۱. ابن هیثم، المناظرات، ۳-۲؛ ابن الخطیب، همانجا.

۲. حسن ابراهیم حسن و طه أحمد شرف، عبدالله المهدی؛ امام الشیعة الاسماعیلة و مؤسس الدولة الفاطمیة فی بلاد المغرب (قاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ۱۳۶۶ق)، ۲۵۵.

۳. عنان، دولة الاسلام فی الاندلس، ۴۲۵/۱.

۴. Halm, *The Empire of Mahdi*, 280.

۵. عبدالمجید نعنمی، حکومت امویان در اندلس، ترجمه محمد سپهری (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ش)، ۳۲۶.

۶. نک: محمد، «الصراع السياسي بين الدولة الفاطمية في بلاد المغرب و الدولة الأموية في الأندلس»، ۴۷۹-۴۸۰؛ زغروت، العلاقات بين الأمويين و الفاطميين، ۲۱ به بعد.

۷. Daftary, *The Isma'ilis: their History and Doctrines*, 141.

۸. ابن عذارى، البيان المغرب، ۱۹۷/۱.

۹. فیلالی، العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس و دول المغرب، ۱۳۵.

مذکور افزود. امویان پس از تشکیل حکومت فاطمی، جاسوسان و عوامل خود را در مناطق مختلف مغرب پراکنده کردند تا جایی که در همه شهرهای افریقه جاسوسان اموی حضور داشتند.^۱

عبدالرحمن سوم و جریان‌های ضد فاطمی

حکومت‌های مغرب پیش از فاطمیان قدرت لازم برای تهدید امویان اندلس را نداشتند. به‌رغم نگرانی‌های حکومت اموی، فاطمیان با در پیش گرفتن سیاست نظامی توسعه‌طلبانه از افریقه به سمت غرب، به سرعت حوزه نفوذ خود را به سوی مغرب اوسط گسترش دادند و تا حدود تاهرت را تحت فرمان خود درآوردند. در شرایطی که عبدالله بن محمد (حک. ۲۷۵-۳۰۰ ق)، امیر اموی اندلس، به زیر نظر گرفتن این تحولات در مغرب پسندیده کرده بود، با به تخت نشستن عبدالرحمن سوم در سال ۳۰۰ ق، امویان سیاست فعالی در قبال فاطمیان در پیش گرفتند. این امیر اموی درصدد بود از تبدیل مغرب، به‌ویژه دو منطقه مغرب اوسط و اقصی به سرزمینی اسماعیلی-فاطمی جلوگیری کند. از نظر حکومت اموی فاطمیان باید در وادی مولویه^۲ متوقف و زمین‌گیر می‌شدند تا بدین ترتیب، مغرب اقصی از نظر جغرافیای سیاسی و مذهبی، منطقه نفوذ و یا دست کم حد فاصل میان اندلس و فاطمیان باقی می‌ماند.^۳

در جوامع سنتی حضور تیره‌ها و قبایل مختلف در یک سرزمین غالباً زمینه را برای درگیری و خصومت میان آن‌ها به بهانه‌های مختلف فراهم می‌کرد؛ از این رو، ابزار اصلی عبدالرحمن سوم (حک. ۳۰۰-۳۵۰ ق) برای اجرایی کردن سیاست ضد اسماعیلی-فاطمی امویان در مغرب، بافت اجتماعی مبتنی بر قبیله و رقابت‌های خصومت‌آمیز تیره‌های مختلف بربر با یکدیگر بود. در چنین شرایطی، امیر اموی درصدد برآمد با جلب نظر رؤسای قبایل زناته و به‌ویژه بنی مغراوه، آن‌ها را بیش از پیش بر ضد فاطمیان و حامیان کُتنامه‌ای ایشان تحریض کند.^۴ بدین ترتیب، جنگی نیابتی میان امویان اندلس و فاطمیان در مغرب اقصی و اوسط درگرفت که طی آن بربرهای زناته با بربرهای کُتنامه و صنهاجه درگیر یک سلسله ستیزه‌جویی‌های مستمر شدند. در نتیجه این درگیری‌ها، دشمنی و کینه‌توزی میان این دو گروه از بربرها

۱. برای تفصیل در این باره نک: عبدالمولی، القوی السنیة فی المغرب من قیام الدولة الفاطمية إلى قیام الدولة الزیرية (اسکندریه، دار المعرفة الجامعية، ۱۹۸۵)، ۶۲۸-۶۲۵/۲؛ مکی، التشیع فی الاندلس، ۳۶-۳۷؛ أحمد مختار العبادي، «سیاسة الفاطميين نحو المغرب و الاندلس»، صحیفة معهد الدراسات الإسلامية فی مدرید، المجلد الخامس، العدد ۲-۱ (۱۳۷۷ ق)؛ ۲۰۶؛ فیلالی، همانجا.

۲. در سده‌های نخستین اسلامی غالباً وادی مولویه، بزرگ‌ترین رود مغرب اقصی، مرز میان مغرب اوسط و مغرب اقصی دانسته می‌شد (نک: زغلول، تاریخ المغرب العوی، ۶۹/۱).

۳. نک: نعنی، حکومت امویان در اندلس، ۳۲۷؛ عنان، دولة الاسلام فی الاندلس، ۴۲۵/۱.

۴. زغروت، العلاقات بین الأمویین و الفاطمیین، ۲۶؛ فیلالی، العلاقات السیاسیة بین الدولة الأمویة فی الاندلس و دول المغرب، ۱۳۹-۱۴۰؛ سرور، سیاسة الفاطمیین الخارجیة، ۲۲۰-۲۲۱؛ عبدالعزيز ماجد، ظهور الخلافة الفاطمیین و سقوطها فی مصر (اسکندریه: دار المعارف، ۱۹۷۶ م)، ۱۰۲ و نیز نک: محمد، «الصراع السیاسی بین الدولة الفاطمية فی بلاد المغرب و الدولة الأمویة فی الاندلس»، ۴۹۴.

بیش از پیش تعمیق یافت و هرگونه امکان نزدیکی و تفاهم میان آن‌ها را از میان برد.^۱ اقدام دیگر عبدالرحمن سوم، تجدید یا تحکیم پیمان‌های پیشین با قدرت‌های سیاسی مغرب اقصی یعنی ادریسیان فاس و برخی از قدرت‌های بربر محلی بود. امیر اموی مجدانه درصدد تحکیم نفوذ خود در مغرب اقصی و ممانعت از افزایش شعاع نفوذ و قدرت فاطمیان به سوی مرزهای اندلس بود.^۲ از این رو، یافتن هم‌پیمان‌هایی در این منطقه برای پیشبرد سیاست مغربی او ضرورت داشت. در کنار توجه به مغرب اقصی، امیر اموی می‌کوشید نفوذ فاطمیان را حتی در مغرب اوسط نیز به چالش کشد. بر این اساس، عبدالرحمن سوم تلاش کرد نظر بنی مغراوه از قبایل بزرگ زناته در مغرب اوسط را به سوی خود جلب نماید. در این میان، روابط تیره محمد بن خزر (د. ۳۵۰ ق)، رئیس بنی مغراوه، با مَصَالَة بن حَبُوس (د. ۳۱۲ ق) رهبر قبایل مکناسه، که متمایل به فاطمیان بود، موجب شد تا امویان او را به سمت خود جلب کنند و طرح خود را در مغرب اوسط اجرایی سازند.^۳

به‌رغم اینکه فاطمیان در این زمان از اقدامات اخلاص‌گرایانه امیر اموی در مغرب اطلاع داشتند، به دلیل اولویت دادن به فتح مصر، مقابله با فعالیت‌های امویان را به تأخیر انداختند؛ اما با ناکامی در گشودن مصر، واکنش تلافی‌جویانه برای مقابله با اقدامات ناصر اموی از سوی فاطمیان ضرورت بیشتری پیدا کرد.^۴ از این رو، بنا بر درخواست مهدی، ابن حبوس، متحد مکناسی فاطمیان در مغرب اوسط،^۵ راهی مغرب اقصی شد و به نکور یورش برد که امیر مستقل آن سعید بن صالح (د. ۳۰۵ ق) با امویان از در اتحاد درآمده بود. ابن حبوس امارت کوچک نکور را به آسانی متصرف شد (۳۰۵ ق) و سعید بن صالح را به قتل رساند و فردی کتامي را جایگزین وی ساخت.^۶ امارت نکور از نظر سوق الجیشی اهمیت ویژه‌ای برای هر دو سرزمین اندلس و مغرب داشت و به دلیل قرار گرفتن اراضی این امارت بین دو بندر مهم مغرب یعنی مَلِیلَه و سَبْتَه و اشراف آن بر سواحل و بنادر جنوبی اندلس، تسلط مستقیم فاطمیان بر نکور، تهدید آنان را برای امویان عیان‌تر می‌نمود. از این رو، حکومت اموی کوشید تا با حمایت از بازماندگان و فرزندان سعید بن صالح، بار دیگر آن‌ها را در نکور به قدرت برساند. بر این اساس، صالح بن سعید با حمایت سیاسی و نظامی

۱. نک: مفاخر البربر (رباط: دار ابی‌رقراق، ۲۰۰۵)، ۹۴؛ فیلالی، ۱۷۵؛

Touraneau, North Africa to the sixteenth and seventeenth centuries", 2a/219.

۲. نک: أبو مروان بن حیان قُرطبی، المقتبس (مادريد: المعهد الأسبانی العربی للثقافة و الرباط: كلية الآداب، ۱۹۷۹)، ۲۶۵/۵.

۳. نعنعی، حکومت امویان در اندلس، ۳۲۹.

۴. نک: دشراوی، الخلافة الفاطمية بالمغرب، ۲۲۲.

۵. از سال ۳۰۵ ق ادریسیان با تلاش مَصَالَة بن حبوس برای مدتی حکومت دست‌نشانده فاطمیان در مغرب اقصی بود؛ در حالی‌که اداره دیگر نواحی مغرب اقصی به موسی بن ابی‌العافیه سپرده شد. محمد طه حاجری، مرحلة التشیع فی المغرب العربی و اثرها فی الحیاة الأدبية (بیروت، دار النهضة العربية، ۱۴۰۳ ق)، ۹۸.

۶. ابوعبید بکری، المسالك و الممالك (بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۲)، ۷۷۰-۷۷۱/۲؛ ابن‌عذارى، بیان المغرب، ۱۷۵/۱، ۱۷۹-۱۸۰.

امویان توانست بلافاصله امارت پدرش را از دست نشاندۀ فاطمیان بازپس گیرد.^۱ بکری حتی از باور آل صالح (به عنوان حاکمان نکور) بر مذهب مالکی خبر داده است^۲ و در صورت صحت این گزارش،^۳ می‌توان آن را از عوامل مخالفت این طایفه با فاطمیان و نزدیکی‌شان به امویان اندلس به شمار آورد.

پس از بازپس‌گیری نکور به دست سعید بن صالح و با حمایت عبدالرحمن سوم در همان سال ۳۰۵ق، مصالۀ بن حبوس عامل فاطمی تاهرت از سوی مهدی مأموریت یافت علاوه بر گشودن دوباره نکور، قلمرو ادریسیان در مغرب اقصی را به قلمرو فاطمی منضم سازد. در پی این درخواست در سال ۳۰۸ق، سپاه تحت فرمان ابن حبوس، ابتدا نکور را از دست عامل هم‌پیمان امویان خارج کرد و سپس تا شهر فاس پیش رفت و با خارج کردن قدرت از دست امرای ادریسی و تبعید آن‌ها از جمله یحیی چهارم (حک). ۳۰۸-۲۹۲ق)، اداره قلمرو آن‌ها را به موسی بن ابی‌العافیه از زعمای مکناسی سپرد.^۴ توجه به تحولات مغرب در این مقطع به خوبی نشان می‌دهد که فاطمیان برای استقرار قدرت سیاسی و نظامی خود در مغرب اوسط و به ویژه مناطق مختلف مغرب اقصی، به دلیل دخالت امیر اموی اندلس با موانع جدی روبه‌رو شده بودند. به دلیل چنین حمایتی از سوی امویان، موفقیت‌های نظامی فاطمیان در مناطق غربی مغرب برای بازگردان تسلط فاطمیان بدین نواحی اغلب مقطعی و گذرا بود.^۵

در شرایطی که حمایت‌های امویان از رؤسای قبایل زناته ادامه داشت،^۶ اقتدار فاطمیان در مغرب اوسط و اقصی با چالش جدی روبه‌رو شد. در عصیان بنی مغراوه در ۳۱۲ق به ریاست محمد بن خزر، هم‌پیمان امیر اموی اندلس، بار دیگر تاهرت، مرکز و مهم‌ترین شهر مغرب اوسط، در خطر سقوط قرار گرفت و حتی مصالۀ بن حبوس در جنگ با بنی مغراوه کشته شد.^۷ علاوه بر این، خبر طغیان قبایل بربر زناتی و اجتماع آن‌ها در اطراف تاهرت در سال ۳۱۴ق حکومت فاطمی را بیش از پیش نگران کرد.^۸ از این رو، مهدی سپاه عظیمی به فرماندهی فرزندش ابوالقاسم محمد (قائم) برای فروخواباندن شورش قبایل زناته به سوی غرب ارسال کرد. این سپاه نواحی مختلف مغرب اوسط مثل اُرُئس و باغایه و دیگر نواحی را درنوردید و تیره‌های مختلف زناتی همچون مزاتۀ، هواره و مطمطة را حداقل به ظاهر به اطاعت حکومت فاطمی بازآورد. به‌رغم

۱. بکری، المسالک و الممالک، ۷۷۱/۲-۷۷۲: ابن‌عداری، البیان المغرب، ۱/۱۷۵، ۱۸۰.

۲. بکری، المسالک و الممالک، ۷۷۲/۲.

۳. برای تفصیل درباره باورهای دینی و مذهبی بنی‌صالح، نک: رجب محمد عبدالحلیم، دولة بنی‌صالح فی تامسنا بالمغرب الأقصى (بی‌جا: دار الثقافة، بی‌تا)، ۴۹ به بعد.

۴. ابن‌عداری، البیان المغرب، ۱/۱۸۳، ۲۱۲-۲۱۳.

۵. دشراوی، الخلافة الفاطمية بالمغرب، ۲۲۲.

۶. مفاخر البربر، ۹۴؛ دشراوی، همانجا.

۷. ابن‌عداری، البیان المغرب، ۱/۱۸۹.

۸. ادریس عمادالدین، عیون الاخبار، ۵/۱۳۹.

این موفقیت، هدف اصلی این لشکرکشی یعنی دست یافتن به محمد بن خزر محقق نشد و این شورش ضدفاطمی به عمق صحرا گریخت.^۱ توجه به این تحولات و حضور امویان در پشت تحرکات ضد فاطمی در مغرب، نشان می‌دهد که این سیاست امویان عامل مهمی در تشدید مشکلات داخلی فاطمیان در مغرب بود و توان نظامی آن‌ها را در پیگیری سیاست‌های فرا منطقه‌ای‌شان از جمله در اندلس، به شدت تعدیل می‌کرد.

دعوی خلافت از سوی عبدالرحمن سوم

در حالی که اسلاف عبدالرحمن سوم ادعایی در خصوص منصب خلافت مطرح نکرده بودند، این امیر مقتدر اموی در اقدامی تهورآمیز مدعی مقام خلافت شد. او در اواخر سال ۳۱۶ ق خود را خلیفه خواند و به دنبال آن لقب امیرالمؤمنین برای خلیفه خودخوانده اموی رواج پیدا کرد.^۲ دعوی خلافت از سوی ناصر، شرایط بهتری را برای امویان جهت مقابله با فاطمیان در اندلس و مغرب فراهم می‌کرد.^۳ ابن ابی دینار علت این کار عبدالرحمن سوم را اعلام خلافت از سوی فاطمیان بیان داشته است.^۴ این تغییر عنوان از امارت به خلافت از سوی امویان اندلس، به معنی ادعای فرمانروایی بر سراسر جهان اسلام از جمله مغرب و قلمرو فاطمیان نیز قابل تعبیر و تفسیر بود؛^۵ به ویژه اینکه خلافت قرطبه (اندلس) تلاش داشت خود را حامی اصلی تسنن در برابر خلافت شیعی - اسماعیلی فاطمیان نشان دهد.^۶ از همین رو، ناصر طی دستوری در این خصوص، مدعیان دیگر خلافت را غاصب خواند.^۷

در سایه چنین سیاستی توجه گروه‌های مخالف فاطمی در آفریقه و مغرب به سوی خلافت جدید سنی در اندلس جلب شد که هیأت‌هایی برای تبریک به این مناسبت از مغرب راهی قرطبه شدند.^۸ همچنین به دستور خلیفه خودخوانده اموی، از طریق منابع اندلس فاطمیان مورد لعن و سب قرار گرفتند.^۹ لقب درنظرگرفته‌شده از سوی عبدالرحمن سوم، یعنی «الناصرلدين الله»^{۱۰} نیز حائز اهمیت بود. امیر اموی با

۱. نک: ابن عذاری، البيان المُغْرِب، ۱/۱۹۳-۱۹۴؛ ادریس عمادالدین، ۵/۱۳۹-۱۵۰.

۲. ابن حیان قرطبی، المقتبس، ۱۹۷۹/۵۱۷-۲۴۲؛ ابن عذاری، البيان المُغْرِب، ۱۹۴۸/۲: ۱۹۹-۱۹۸؛ ابن خطیب، اعمال الأعلام، ۲۹.

۳. زغروت، العلاقات بین الأمویین و الفاطمیین، ۹۶.

۴. محمد بن ابی دینار، المونس فی اخبار افريقية و تونس (تونس: مطبعة الدولة التونسية، ۱۲۸۶ق)، ۴۲-۴۳.

۵. Halm, *The Empire of Mahdi*, 28; and see: Hasan, "Raltions between the Fatimids in North Africa and Egypt and the Umayyids in Spain", 40.

۶. نک: عبدالمولی، القوی السنیة فی المغرب، ۲/۶۳۲-۶۳۰؛ Sourdel, "Khalīfa", in *EI2*, vol. iv (Leiden: Brill, 1997), 943.

۷. ابن عذاری، البيان المُغْرِب، ۲/۱۹۸.

۸. نک: مسعد، العلاقات بین المغرب و اندلس، ۲۹.

۹. قاضی نعمان، المجالس و المسایرات، ۱۷۶؛ و همچنین نک: عبادی، «سیاسة الفاطمیین نحو المغرب و الاندلس»، ۲۰۷.

۱۰. ابن عذاری، البيان المُغْرِب، ۲/۱۵۶.

انتخاب لقب مذکور، خود را یاری‌رسان دین خدا نامید. این لقب بیشتر در تقابل با خلفای فاطمی می‌توانست معنا و مفهوم پیدا کند. بی‌تردید چنین ادعایی از سوی ناصر، که مذهب مالکی در حکومت وی رسمیت داشت، توجه رعایای مالکی فاطمیان در افریقیه را بیش از پیش متوجه امویان اندلس می‌کرد.^۱ این بدین معنی بود که اگر مذهب اسماعیلی در این زمان از سوی خلفای فاطمی حمایت می‌شد، مذهب مالکی نیز از سوی خلیفه اموی اندلس به صورت ویژه حمایت می‌شد^۲ تا جایی که گروه‌هایی از مغرب ترجیح می‌دادند به جای فاطمیان، ناصر اموی را خلیفه بدانند.^۳

رویارویی دو خلافت مالکی و اسماعیلی

وسعت بخشیدن به نفوذ اموی در مغرب و دعوی خلافت برای امویان، به تدریج زمینه را برای حضور سیاسی و نظامی مستقیم الناصر لدین‌الله در مغرب فراهم آورد. اگرچه پیش از این و در سال ۳۱۴ق، شهر بندری مَلِیْلَة نزدیک سَبْتَه^۴ از سوی سپاهیان اموی مورد تجاوز قرار گرفته بود، در دوره پس از اعلام زمینه دخالت نظامی و مستقیم در مغرب برای امویان فراهم شد. از این رو، مرحله دیگری از تقابل حکومت اموی - فاطمی در مغرب آغاز شد که می‌توان از آن تحت عنوان تقابل خلفای مالکی - اسماعیلی در این سرزمین نیز یاد کرد. عبدالرحمان سوم برای پیشبرد اهداف سیاسی و نظامی خود در شمال افریقا تلاش می‌کرد از تمام امکانات برای تجهیز و تقویت قدرت نیروی دریایی امویان بهره‌گیرد^۵ که وظیفه آن در کنار محافظت از قلمرو امویان اندلس، مقابله با قدرت دریایی فاطمیان و دخالت هدفمند در مغرب بود. علاوه بر این، ناصر در سال ۳۱۹ق با بهره‌گیری از ناتوانی امرای ادریسی سبت (در مغرب اقصی) و نارضایتی مردم، به این شهر لشکر کشید و پس از فتح، اداره آن را به امیه بن اسحق قُرشِی، والی جزیره الخضراء، واگذار کرد.^۶ این رویداد از این نظر حائز اهمیت است که از زمان فتوح اسلامی، برای اولین بار بود که فرمانروایی از اندلس بر سبت تسلط می‌یافت.^۷

حضور مستقیم امویان در مغرب این فرصت را برای ناصر در مغرب فراهم کرد تا با ارتباط با گروه‌های

۱. نک: ابن حیان، المقتبس، ۲۵۵/۵.

۲. نک: العبادی، دراسات فی تاریخ المغرب و الأندلس (اسکندریه، مؤسسة شباب الجامعة، ۱۹۸۳)، ۵۵؛ همو، «سیاسة الفاطميين نحو المغرب و الأندلس»، ۲۰۷.

۳. نک: ابن حیان، المقتبس، ۲۶۹-۲۵۵؛ مسعد، العلاقات بين المغرب و الأندلس فی عصر الخلافة الأموية، ۲۹.

۴. نک: یاقوت حموی، معجم البلدان (بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵)، ۱۹۷/۵.

۵. نعنعی، حکومت امویان در اندلس، ۳۲۸.

۶. ابن عذاری، البیان المَغْرِب، ۲۰۰/۱.

۷. نعنعی، حکومت امویان در اندلس، ۳۳۱-۳۳۰.

مختلف مغربی، عرصه حضور سیاسی، نظامی و مذهبی اسماعیلیان در مغرب تنگ‌تر شود.^۱ طی اقدامی هدفمند، نامه‌هایی به سران مختلف قبایل بربر در مغرب، از جمله موسی بن ابی العافیه، متحد مکناسی فاطمیان در مغرب اقصی، ارسال شد. به موازات این نامه‌نگاری، شهر طنجه نیز به تصرف ناصر درآمد و با استقرار سپاهی از امویان در این شهر، عملاً سیطره امویان بر سواحل مغرب تکمیل شد و با تحکیم مناسبات امویان با قبایل مختلف بربر مغرب اوسط و اقصی، حوزه نفوذ فاطمیان در مغرب به سوی شرق عقب رانده شد.^۲ اوضاع مغرب اوسط زمانی برای فاطمیان بغرنج‌تر شد که موسی بن ابی العافیه (جانشین مصالعه بن حبوس در ریاست قبایل صنهاجه) در ۳۱۹ق از اطاعت فاطمیان سرپیچید و با ناصر هم‌پیمان شد.^۳ اگرچه حمید بن یصل، عامل فاطمی تاهرت، موسی را شکست داد (۳۲۰ق) و فاس را به اطاعت دوباره فاطمیان درآورد،^۴ قبایل بربر و ساکنان نواحی مختلف مغرب اوسط و اقصی به مخالفت با فاطمیان و اسماعیلی مذهب‌ان سوق داده شده بودند. این رویدادها که به موازات حمایت‌های امارت اموی اندلس از شورشیان مغربی روی می‌داد،^۵ به معنی تحقق اهداف این حکومت در تحدید حوزه نفوذ فاطمیان و مذهب اسماعیلی در سرزمین مغرب بود.

از زمان شروع عصیان ابویزید مَخْلَد بن کیداد بر ضد فاطمیان در دوره القائم بامرالله (۳۲۳ق) تا سرکوب آن به دست جانشین او المنصور بالله (۳۳۶ق)، فاطمیان به دلیل اشتغال به حفظ موجودیت حکومت خود در افریقیه، امکان واکنش جدی در برابر مداخلات امویان را نداشتند. این در حالی بود که ناصر سعی داشت با ایجاد پیمان با ابویزید موضع او در مقابل فاطمیان را تقویت کند.^۶ ابویزید در ۳۳۲ق با ارسال نماینده‌ای به قرطبه، به خلافت ناصر اقرار کرد و خود را تحت امر او قرار داد.^۷ در نتیجه پاسخ مثبت ناصر و حمایت‌های امویان، این قیام به گونه‌ای فراگیر شد که نه تنها نفوذ فاطمیان را از مغرب اوسط و اقصی برانداخت،^۸ بنیان حکومت نوپای فاطمی را حتی در افریقیه نیز به لرزه درآورد.^۹

۱. نک: عبادی، «سیاسة الفاطميين نحو المغرب والاندلس»، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۰۷.

۲. دشراوی، الخلافة الفاطمية بالمغرب، ۲۴۲-۲۴۳.

۳. ابن عذارى، البيان المغرب، ۱۹۹/۱؛ برای تفصیل درباره اهداف و انگیزه‌های گرایش موسی بن ابی العافیه، نک: زغروت، العلاقات بين الأمويين والفاطميين، ۴۱-۴۲.

۴. ابن عذارى، البيان المغرب، ۲۰۴/۱.

۵. See: Jamil M. Abu-nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period (Cambridge University, 1975), 63.

۶. زغروت، العلاقات بين الأمويين والفاطميين، ۵۳-۵۴.

۷. ابن عذارى، البيان المغرب، ۲۱۲/۲-۲۱۳.

۸. فیلالی، العلاقات السياسية بين الدولة الاموية في الاندلس ودول المغرب، ۱۷۰.

۹. نک: شابی، «دولة صاحب الحمار ونقوده»، المؤتمر الآثار في البلاد العربية، العدد ۴ (۱۹۶۳)، ۵۹۸، ۶۰۲؛ عبادی، «سیاسة الفاطميين نحو المغرب والاندلس»، ۲۰۱-۲۰۲.

همان‌طور که فاطمیان با استفاده از دستگاه دعوت اسماعیلی درصدد تبلیغ باورهای شیعی - اسماعیلی در اندلس برآمده بودند، ناصر اموی نیز در کنار همه اقدامات سیاسی و نظامی، تلاش داشت از حربه مشابهی بر ضد فاطمیان استفاده کند. تکاپوهای تبلیغی امویان بر ضد فاطمیان را می‌توان در سه منطقه جغرافیایی اندلس، مغرب و مصر مورد توجه قرار داد. لعن خلفای فاطمی در مجامع دینی و مذهبی اندلس به‌ویژه منابر شاخص‌ترین فعالیت تبلیغی آن‌ها بر ضد فاطمیان بود.^۱ ناصر برای خنثی کردن قدرت تبلیغی فاطمیان، در سال ۳۴۴ق و پس از حمله دریایی تلافی‌جویانه به سواحل افریقیه،^۲ دستور داد در منابر، شیعه و فاطمیان را لعن کنند.^۳ علاوه بر این، امویان سعی داشتند از علمای مالکی مصر نیز برای تحدید بیشتر حوزه نفوذ مذهب اسماعیلی استفاده کنند. حکومت اموی مبالغی را به مصر ارسال داشت تا میان عالمان مالکی این دیار تقسیم شود و برای مقابله با داعیان اسماعیلی خرج شود.^۴ در یک ارزیابی کلی گفته می‌شود که سیاست ناصر مانع نفوذ فاطمیان و باورهای اسماعیلی به اندلس شد. علاوه بر این، با توجه به آنچه از اقدامات وی برای تقابل با فاطمیان گفته شد، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که این فرمانروای اموی، علاوه بر دستاورد فوق، با اتخاذ سیاست رویارویی فعالانه با حکومت فاطمی، نقش چشمگیری در ناکامی فاطمیان در پیشبرد اهداف سیاسی، مذهبی و نظامی در مغرب و به‌ویژه مغرب اوسط و اقصی ایفا کرد.

نتیجه

عباسیان و امویان اندلس به صورت جداگانه و مستقل از هم اقداماتی را برای رویارویی با فاطمیان به اجرا درآوردند که عملاً منجر به تحدید قدرت، حوزه نفوذ و قلمرو حکومت فاطمی در مغرب شد. حکمرانان عباسی با آگاهی از اوضاع جغرافیایی، سیاسی و مذهبی مغرب، از مصر به صورت سدی مستحکم در برابر پیشروی فاطمیان استفاده کردند و با کمک‌های سیاسی و نظامی خود، همزمان از گسترش شعاع حضور و نفوذ فاطمیان و اسماعیلیه به سوی شرق ممانعت کردند. اصرار توأم با شکست فاطمیان برای درهم شکستن این سیاست خلفای عباسی، در قالب لشکرکشی به مصر در دوره سه خلیفه اول، اعتبار

۱. نک: ابن عذارى، البیان المَغْرِب، ۲/۲۲۰.

۲. نک: قاضی نعمان، افتتاح الدعوة ۳۳۶؛ همو، المجالس و المسایرات، ۱۶۴.

۳. عنان، دولة الاسلام في الاندلس، ۴۲۷.

۴. نک: شمس‌الدین بن الزیات، الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة فی الترافتین الکبری و الصغری (مصر: مکتبة الأمیریة، ۱۳۲۵ق)، ۱۹۰-۱۹۱؛ عبادى، «سیاسة الفاطميين نحو المغرب والاندلس»، ۲۰ و نیز نک: ابراهيم بن نورالدين ابن فرحون، الديباج المذهب فی معرفة اعيان المذهب (بی‌جا: مطبعة المدينة، بی‌تا)، ۲۴۸/۱.

حکومت فاطمی در مغرب را نیز خدشه‌دار کرد و با عصیان‌های مستمر و گاه فراگیر بربرهای عمدتاً زناتی در مغرب اوسط و اقصی، به ویژه قیام ابویزید (صاحب حمار)، فضای سیاسی و مذهبی مغرب وجهه‌ای ضد فاطمی-اسماعیلی یافت. این در حالی بود که عباسیان با دمیدن بر بحث نسب فاطمیان و تشکیک در آن مشروعیت حکومت فاطمیان و اصالت مذهب اسماعیلی را نیز مورد هجمه قرار دادند و با این شیوه از اقبال مردم مغرب به ویژه اهل سنت این سرزمین، به فاطمیان و باورهای اسماعیلی فرو کاستند. علاوه بر عباسیان، امویان اندلس با فعالیت‌های ضد فاطمی مستقل خود به سه هدف مهم دست یافتند. ابتدا از نفوذ فاطمیان و نیز اشاعه مذهب اسماعیلی در قلمرو خود ممانعت کردند. سپس با ایجاد بحران داخلی در مغرب به واسطه قبایل و جریان‌های ضدفاطمی هم‌پیمان خود، فاطمیان را عملاً در مغرب زمین‌گیر کردند. سومین هدف مهم تحقق یافته حاکمان اموی اندلس ممانعت از تثبیت قدرت فاطمیان در مغرب بود. از این رو، می‌توان گفت که در نتیجه اقدامات تقابلی حکومت‌های عباسی بغداد و اموی اندلس، از توسعه طلبی فاطمیان در شرق (به سمت مصر) و غرب (مغرب اقصی و تا حدودی مغرب اوسط) ممانعت به عمل آمد و با ایجاد و تشدید بحران‌های داخلی، گستره قلمرو و حوزه نفوذ فاطمیان تا دوره المعزالدین الله (۳۴۱-۳۶۵ق) عملاً به بخش‌هایی از مغرب و عمدتاً افریقه محدود شد.

فهرست منابع:

- ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی. الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۵ق.
- ابن الزیات، شمس‌الدین. الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة فی القرافتین الکبری و الصغری. مصر: مكتبة الأمیریة: ۱۳۲۵ق.
- ابن ابی دینار، محمد بن ابی القاسم رعینی قیروانی. المونس فی اخبار افریقیة و تونس. تونس: مطبعة الدولة التونسية، ۱۲۸۶ق.
- ابن أبییک الدوادری، أبوبکر بن عبدالله. کنز الدرر و جامع الغرر، الجزء السادس: الدرة المضیة فی أخبار الدولة الفاطمیة. به تحقیق صلاح‌الدین المنجد. قاهرة: مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۳۸۰ق.
- ابن حوقل، ابوالقاسم. صورة الارض. بیروت: دار صادر، ۱۹۳۸.
- ابن حیان قُرطبی، أبومروان حیان بن خلف. المقتبس (الجزء الخامس). به کوشش ب. شالمیتا. مادرید: المعهد الاسبانی العربی؛ كلية الآداب، ۱۹۷۹.
- ابن الخطیب، لسان‌الدین. اعمال الأعلام فی من بویع قبل الاحتلام من ملوک الاسلام. به تحقیق و تعلیق لوی پرونسال. بیروت: دار المکشفة، ۱۹۵۶.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم

٤٨	تاريخ و فرهنگ	شماره ١٠٣
	من ذوى السلطان الأكبر. به تحقيق خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨ق.	
	ابن ظافر، جمال الدين على. أخبار الدول المنقطعة. دراسة تحليلية للقسم الخاص بالفاطميين مع مقدمة و تعقيب أندريه فريه. القاهرة: مطبوعات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٧٢.	
	ابن عذارى، احمد بن محمد. البيان المَغْرِب فى اخبار الاندلس و المَغْرِب. به تحقيق ج. س. كولان و لوى پرونسال. ليدن: بريل، ١٩٤٨.	
	ابن فرحون مالكى، ابراهيم بن نورالدين، الديباج المذهب فى معرفة علماء أعيان المذهب. به تحقيق و تعليق محمد الأحمدي ابوالنور. القاهرة: دار التراث، ١٤٢٦ق.	
	ابن نديم، ابوالفرج محمد بن ابى يعقوب. الفهرست. به تحقيق رضا تجدد. تهران: چاپخانه بانک بازگانی ایران، ١٣٤٦ش.	
	ابن هيثم، جعفر بن احمد. كتاب المناظرات. چاپ شده به مشخصات: <i>The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness</i> [Ibn al Haytham's <i>Mundzarat</i>], edited and translated by Wilferd Madelung and Paul E. Walker, I. B. —Kitdbal Tauris Publishers, London and New York: The Institute of Ismaili studies, 2000.	
	إدريس عمادالدين. عيون الاخبار و فنون الآثار السبع الخامس، به تحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الاندلس، ١٩٧٥.	
	بكرى، ابويعيد. المسالك و الممالك. حَقَّقَه و قَدَّمَ لَهُ أدريان فان ليُونَف و أندري فيرى. بيروت: دار الغرب الاسلامى، ١٩٩٢.	
	جنحاني، الحبيب. «السياسة المالية للدولة الفاطمية فى المغرب». در المجتمع العربى الاسلامى؛ الحياة الاقتصادية و الاجتماعية، ١٨٧-٢٢٠. كويت: عالم المعرفة، ١٤٢٦ق.	
	چلونگر، محمدعلى. «روابط و مناسبات فاطمیان مغرب و عباسیان (٢٩٧-٣٦٢ق)». در نامه تاريخ پژوهان، شماره ١١ (١٣٨٦ش)، ٢٥-٣.	
	حاجرى، محمد طه. مرحلة التشيع فى المغرب العربى و أثرها فى الحياة الأدبية. بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠٣ق.	
	حسن، ابراهيم حسن و طه أحمد شرف. عبيدالله المهدي؛ امام الشيعة الاسماعيلية و مؤسس الدولة الفاطمية فى بلاد المغرب. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٦ق.	
	دخيل، محمد حسن. الدولة الفاطمية الدور السياسى و الحضارى للأسرة الجمالية. بيروت: مؤسسة الانتشار العربى، ٢٠٠٩.	
	دشراوى، فرحات. الخلافة الفاطمية بالمغرب (٢٩٦-٣٦٥ق/٩٠٩-٩٧٥م) التاريخ السياسى و المؤسسات. نقله إلى العربية حَمَادى السَّاحلى. بيروت: دار الغرب الإسلامى، ١٩٩٤.	

- رشيد الدين فضل الله. جامع التواريخ: اسماعيليان و فاطميان. به تحقيق محمدتقي دانش پزوه و محمد مدرسى. تهران: علمى و فرهنگى، ١٣٨١ ش.
- زغروت، فتحي. العلاقات بين الأمويين و الفاطميين فى الأندلس و الشمال الأفريقى ٣٠٠-٣٥٠ ق. القاهرة: دار التوزيع و النشر الإسلامية، ١٤٢٧ ق.
- زغلول عبد الحميد، سعد. تاريخ المغرب العربى. اسكندرية: نشأة المعارف، ١٩٧٩.
- سرور، محمد جمال الدين. سياسة الفاطميين الخارجية. القاهرة: دار الفكر العربى، ١٣٥١ ق.
- سيد، أيمن فؤاد. الدولة الفاطمية فى مصر؛ تفسير جديد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧.
- شابى، محمد. «دولة صاحب الحمار و نقوده». در المؤتمر الآثار فى البلاد العربية، العدد ٤ (١٩٦٣): ٥٨٤-٦٠٤.
- عبادى أحمد مختار. دراسات فى تاريخ المغرب و الأندلس. اسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٣.
- عبادى أحمد مختار. «سياسة الفاطميين نحو المغرب و الأندلس». در صحيفة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد، المجلد الخامس، العدد ١-٢ (١٣٧٧ ق): ١٩٣-٢٢٦.
- عبد الحليم، رجب محمد. دولة بنى صالح فى تامسنا بالمغرب الأقصى. بى جا: دار الثقافة، بى تا.
- عبد المولى، محمد احمد. القوى السنية فى المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية (٢٩٦-٣٦١ ق/٩٠٩-٩٧٢ م). اسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.
- عنان، محمد عبد الله. دولة الاسلام فى الأندلس. القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٤١٧ ق.
- فيرحى، داود. تاريخ تحول حكومت در اسلام. قم: دانشگاه مفيد، ١٣٩١ ش.
- فيلالى، عبدالعزيز. العلاقات السياسية بين الدولة الأموية فى الأندلس و دول المغرب. القاهرة: دار الفجر، ١٩٩٩.
- قاضى عبد الجبار، أبو الحسن. تثبيت دلائل النبوة. به تحقيق عبد الكريم العثمان. بيروت: دار العربية، ١٩٧٠.
- قاضى نعمان، ابوحنيفة النعمان. المجالس و المسابير. به تحقيق الحبيب الفقى، ابراهيم شيوخ و محمد يعلاوى. بيروت: دار المنتظر، ١٩٩٦.
- قاضى نعمان. افتتاح الدعوة (رسالة فى ظهور الدعوة العبيدية الفاطمية). به تحقيق فرحات الدشراوى، تونس: الشركة التونسية للتوزيع و الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٦.
- همو. شرح الأخبار فى فضائل الأئمة الأطهار. به تحقيق محمد الحسينى الجلالى. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٩ ق.
- قرطبى، عريب بن سعد. صلة تاريخ الطبرى. به كوشش م. ج. دخويه. ليدن: بريل، ١٨٩٧.
- كتاب مفاخر البربر. به تحقيق عبد القادر بوباية. رباط: دار أبى رقرق، ٢٠٠٥.
- ماجد، عبدالعزيز. ظهور الخلافة الفاطميين و سقوطها فى مصر. اسكندرية: دارالمعارف، ١٩٧٦.
- محمد، سعدانى. «الصراع السياسى بين الدولة الفاطمية فى بلاد المغرب و الدولة الأموية فى الأندلس—أسرة ابن حمدون الأندلسية أنموذجاً». در دراسات إنسانية و إجتماعية، المجلد ٩، العدد ٢ (٢٠٢٠): ٤٧٩-٤٩٤.

٥٠	تاريخ و فرهنگ	شماره ١٠٣
مسعد، سامية مصطفى. العلاقات بين المغرب و اندلس فى عصر الخلافة الأموية. الهرم: عين للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعية، ٢٠٠٠.		
مقريزى، تقى الدين ابوالعباس. اعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطميين الخلفاء. به تحقيق جمال الدين الشيال. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، ١٤١٦ق.		
همو. المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار معروف به الخطط. به تحقيق خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.		
مكى، محمود على. التشيع فى الاندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية. مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤ق.		
نعنعى، عبدالمجيد. حكومت امويان در اندلس. ترجمه محمد سپهرى. قم: پژوهشكده حوزه و دانشگاه، ١٣٨٠ش.		
نوبرى، شهاب الدين. نهاية الأرب فى فنون الأدب. القاهرة: دار الكتب و الوثائق القومية، ١٤٢٣ق.		
ياقوت حموى، شهاب الدين ابوعبدالله. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ١٩٩٥.		

Abu-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge: Cambridge University, 1975.

Daftary, Farhad. *The Ismailis: their History and Doctrines*. Cambridge University Press, 2007.

Dozy, R. P. A. *Spanish Islam: A history of the Moslems in Spain*. trans. By Francis Griffin Stokes. London: Chatto Windus, 1913.

Enayat, Hamid. "The Political Philosophy of Rasa'il", in *Ismaili contributions to Islamic culture*. edited by Seyyed Hossein Nasr. Tahran: Imperial Iranian Academy, 1977.

Halm, Heinz. *The Empire of Mahdi: the rise of the Fatimids*. translated from the German by Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.

Hamdani, Abbas and François de Blois. "A Re-Examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2 (1983), pp.173-207.

Hasan, Ibrahim Hasan, "Relations between the Fatimids in North Africa and Egypt and the Umayyids in Spain during the 4th century A.H.(10th Century A.D.)". *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol.x, part ii (1948): 39-83.

Lewis, Bernard, "Egypt and Syria". in *The Cambridge history of Islam*. vol.i, ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton and B. Lewis, p.175-230. Cambridge: Cambridge University

Press, 2008.

Madelung, Wilferd & Walker, Paul E. "Introduction", in *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness*, 1-59. I. B. Tauris Publishers. London-New York, The Institute of Ismaili studies, 2000.

Sourdel, D. "Khalīfa", in *EF²*. vol.iv. Leiden: Brill, 1997.

Tourneau, Roger. "North Africa to the sixteenth and seventeenth centuries". in *The Cambridge History of Islam*. vol.2a, ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton and B. Lewis. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.



تاریخ و فرهنگ

History & Culture

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۵۳-۶۹

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.83514>

انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی و نظامی - امنیتی اشراف ایرانی در مصالحه با اعراب مسلمان*

زهره جهان

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: z.jahan2010@chmail.ir

دکتر محمد تقی ایمان پور^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: timanpour@um.ac.ir

دکتر جواد عباسی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: jabbasi@um.ac.ir

دکتر حسین مفتخری

استاد دانشگاه خوارزمی

Email: moftakhari@khu.ac.ir

چکیده

فتح ایران توسط اعراب مسلمان که به پایان یافتن حاکمیت دودمان ساسانی منجر شد و همچنین مسئله چگونگی، چرایی و پیامدهای آن، بارها و از زوایای گوناگون توسط تاریخ‌پژوهان مورد بحث و تحلیل قرار گرفته و درباره دلایل تسلط سریع و غیرقابل پیش‌بینی آنان بر قلمرو بزرگ ساسانی دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. به عنوان مثال، می‌توان به مصالحه و سازش برخی از خاندان‌های اشراف و حکومتگر ایرانی با عرب‌ها با اهداف اقتصادی و دینی اشاره کرد. با این‌همه، تاکنون پژوهش مستقل و منسجمی درباره اهداف و انگیزه‌های غیراقتصادی و غیردینی اشراف ایرانی در مصالحه با عرب‌ها انجام نشده است. این پژوهش - که از روش توصیفی - تحلیلی بهره می‌برد - می‌کوشد تا به بررسی انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی و نظامی - امنیتی فاتحان عرب بپردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که اضطراب جهت حفظ جان، حفظ جایگاه و مناصب پیشین، کسب جایگاه سیاسی - اجتماعی در نظام جدید، بهره‌گیری از نیروی نظامی عرب‌ها در حذف رقبای دیرینه و واقع‌گرایی برای گذر از بحران نظامی و تجدید قوا سبب شد تا دسته‌ای از اشراف ایرانی به راهبرد مصالحه و همکاری با نیروهای مهاجم عرب روی آورند.

کلیدواژه‌ها: فتوح، اهداف و انگیزه‌های فتوح، اشراف ایرانی، راهبرد مصالحه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۷/۱۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۲/۳۱.

^۱. نویسنده مسئول.

Sociopolitical and military-security motivation of the Iranian aristocracy for reconciliation with the Muslim Arabs

Zahra Jahan, PhD student in Islamic Iran History, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Taghi Imanpour, Professor of Ferdowsi University of Mashhad
(Corresponding Author)

Dr. Javad Abbasi, Associate Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hossein Moftakhari, Professor of Kharazmi University

Abstract

The conquest of Iran by the Muslim Arabs that marked the fall of the Sassanid dynasty, as well as the questions about its justifications and consequences, have been extensively discussed by historians from a variety of angles. Hence, there are divergent views on the rationales underlying their rapid and unpredictable domination over the great Sassanid territory. For example, references have been made to the reconciliation of some Iranian aristocratic and ruling families with the Arabs for economic and religious purposes. However, no independent and systematic research has explored the non-economic and non-religious goals and motives of the Iranian aristocracy in reconciliation with the Arabs so far. This study, utilizing a descriptive-analytical method, strives to explore the political, social, military, and security stimuli of the Arab conquerors. According to findings, the urgency to protect one's life, maintain former positions, promote one's socio-political status in the new ruling system, exploit Arab military force to get rid of traditional rivals, and be realistic about surviving the military crisis and regaining power impelled a class of Iranian aristocrats to pursue the strategy of reconciliation with the Arab invading forces.

Keywords: Conquest, goals and motives of conquests, Iranian aristocracy, reconciliation strategy

مقدمه

واکنش‌های اشراف ایرانی در برابر لشکرکشی عرب‌ها به سرزمین ایران در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، آهنگ و شکل متوازن و همسانی نداشته است. در مقابل گروهی از اشراف ایرانی که نسبت به تجاوز و دستبرد عرب‌ها به سرزمین‌شان به مقاومت و مقابله نظامی پرداختند و حتی جان و مال خود را از دست دادند، گروه دیگری از ایشان به سازش و مصالحه با عرب‌ها و حتی همکاری نظامی و غیرنظامی با فاتحان عرب روی آوردند. کامیابی عرب‌ها در فتح ایالت‌های ایران، بدون سازش و همکاری گسترده اشراف ایرانی امکان‌پذیر نبوده است؛ زیرا شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این کمک‌ها در بسیاری از موارد موجب شکسته شدن مقاومت ایرانیان شده است. چنان‌که نشان دادن راه مخفی ورود به شهرهای محاصره‌شده‌ای نظیر شوشتر^۱، نیشابور^۲ و گرگان^۳ منجر به ورود عرب‌ها به این شهرها و فتح آن‌ها شد. پیش از این نیز سعدبن ابی وقاص در نبرد قادسیه، اطلاعات لازم در مورد ویژگی‌های فیل و چگونگی امکان ضربه زدن به این حیوان را از خود ایرانی‌ها فراگرفت و از این طریق توانست به نابودی فیل‌ها و فیلبان‌های سپاه ایرانی دست زند.^۴ او در فتح مدائن نیز از طریق اطلاع یافتن از قسمت کم‌عمق دجله از طریق گروهی از ایرانی‌ها، توانست نیروهای خود را از دجله عبور دهد و شهر را محاصره کند.^۵ همچنین علاوه بر همکاری‌های داوطلبانه مذکور می‌توان به مواردی از همکاری‌های اجباری پاره‌ای از اشراف ایرانی با فرماندهان سپاه عرب اشاره کرد. به‌عنوان مثال، مثنی بن حارثه به مرزبان شهر انبار به شرطی امان داد که راهنمایی را همراهش بفرستد تا راه را نشان دهد.^۶

به‌طور کلی، پیرامون انواع و اقسام همکاری‌های اشراف ایرانی - اعم از همکاری‌های داوطلبانه و یا اجباری - می‌توان گفت که چنین همکاری‌هایی به گواه منابع تاریخی مشتمل بر خبرگیری و خبررسانی از جمله رساندن اخبار تحرک‌های مهم، نشان دادن راه‌ها، پل‌ها و بازارها، کمک‌های مالی و کمک‌های پشتیبانی همچون ساختن پل، رساندن غذا، پذیرایی و همکاری نظامی از طریق پیوستن به سپاه عرب‌ها و

۱. ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، الاخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی (تهران: نی، ۱۳۸۳ش)، ۱۶۵-۱۶۶؛ احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان (بخش مربوط به ایران)، ترجمه آذرتاش آذرنوش، به تصحیح محمد فرزاد (تهران: سروش، ۱۳۶۴ش)، ۱۳۶.

۲. ابوعبدالله حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تقدیم و تعلیق به قلم محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: آگه، ۱۳۷۵ش)، ۲۰۲-۲۰۳؛ محمد بن علی ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، به تصحیح غلام‌رضا طباطبائی مجد (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ش)، ۲۸۲.

۳. بلاذری، فتوح البلدان، ۹۴-۹۵.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: اساطیر، ۱۳۷۵ش)، ۱۷۲۹/۵.

۵. مطهر بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: آگه، ۱۳۸۶ش)، ۱-۸۵۴/۶.

۶. دینوری، الاخبار الطوال، ۱۴۷-۱۴۸؛ طبری، تاریخ طبری، ۱۶۲۴/۴.

ساختن ابزارها و وسایل نظامی بود.^۱ حال این پرسش مطرح است که چرا برخی از اشراف ایرانی چنین روشی را در برابر حمله عرب‌ها در پیش گرفتند؟ چرا در حالی که سردارانی همچون رستم فرخزاد و یا هرمزان که نسبت به تجاوز عرب‌ها به سرزمین‌شان سرسختانه به مقاومت و مقابله نظامی پرداختند و حتی جان و مال خود را از دست دادند^۲ و یا موبدانی که متعصبانه بر ضد عرب‌ها سخن می‌راندند و با معرفی عرب‌ها و مسلمانان به عنوان دشمنان دین زردشت، شیطان‌های ژولیده و فریبکارانی بی‌دین،^۳ بذر انزجار و کینه را بر ضد عرب‌ها در دل‌ها می‌پراکندند تا مانع از توافق و پیمان‌شان با عرب‌ها شوند، شماری دیگر از اشراف حکومتگر ایرانی و حتی روحانیون زردشتی مانند برخی از هیربدان،^۴ پای میز مذاکره با عرب‌ها نشستند؟

هرچند از لابه‌لای برخی از آثار پژوهشی می‌توان آگاهی‌های تاریخی ارزشمندی به دست آورد، پراکندگی این آگاهی‌ها چنان است که درک شفاف موضوع را با دشواری‌هایی همراه کرده است. به عنوان مثال، حسین مفتخری در مقاله «جامعه ایرانی در مواجهه با اعراب مسلمان» تنها به بررسی توصیفی اولین واکنش‌های طبقه‌های مختلف جامعه ایرانی - اعم از اشراف و غیر اشراف - پرداخته است. نعمت‌الله صفری فروشانی نیز در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر صلح‌نامه‌های مسلمانان با ایرانیان در آغاز فتح ایران» تنها به گردآوری منسجم متون صلح‌نامه چهار ناحیه بزرگ ایران در آن زمان یعنی کُور عراق، کُور فارس و اهواز، کُور جبال و کُور خراسان پرداخته است. محسن معصومی، حسین بیاتلو و محمد نورمحمدی در مقاله‌ای با عنوان «انگیزه‌های اقتصادی و دینی ایرانیان در مصالحه با عرب‌ها در قرن نخست بر اساس عهدنامه‌ها» صرفاً سهم هریک از انگیزه‌های اقتصادی و دینی ایرانیان در کشاندن آنان به مصالحه با عرب‌ها را به تفصیل واکاوی و مقایسه کرده‌اند؛ اما به تبیین و تحلیل دیگر انگیزه‌های مؤثر در ایجاد همکاری و مصالحه اشراف ایرانی با عرب‌ها نپرداخته‌اند. از این‌رو، از آنجا که در رابطه با انگیزه‌های اقتصادی و دینی بحث‌های زیادی انجام شده، در این پژوهش تلاش شده است با استفاده از شیوه تفسیر متون و با خوانش مجموعه متنوعی از منابع مکتوب موجود به‌ویژه صلح‌نامه‌ها و ارزیابی آگاهی‌های آنان، تصویری نسبتاً قابل درک از انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی و نظامی - امنیتی گروهی از اشراف ایرانی در اتخاذ راهبرد سازش و مصالحه با اعراب مسلمان ارائه شود.

۱. برای نمونه، بنگرید به: بلاذری، فتوح البلدان، ۵، ۸، ۱۱، ۱۶۰؛ طبری، تاریخ طبری، ۱۶۲۴/۴، ۱۶۲۵، ۱۶۶۵/۵، ۱۶۷۵، ۱۹۶۵، ۱۹۷۷، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲.

۲. بلاذری، فتوح البلدان، ۱۹-۲۰؛ ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه فردوسی (تهران: قطره، ۱۳۷۳ش)، ۳۲۸/۹.

۳. زندیهمین یسن، ترجمه و تصحیح محمدتقی راشد محصل (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ش)، ۵.

۴. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۵۴/۵؛ ابن‌اعثم، الفتوح، ۲۴۹ - ۲۵۰.

گفتنی است که منظور از انگیزه سیاسی - اجتماعی و نظامی - امنیتی در این پژوهش، هرگونه قید و شرط و کوشش اشراف ایرانی در تأمین امنیت جان خود، زنان و فرزندان و اهالی منطقه از تعرض، اسارت و قتل عام توسط نیروهای مهاجم عرب، حفظ مناصب پیشین و یا کسب جایگاه مناسب اجتماعی در نظام جدید، بهره‌گیری از نیروی نظامی عرب‌ها در حذف رقبای داخلی، واقع‌گرایی برای گذر از بحران و تجدید قواست. برای نمونه می‌توان به شرط حفظ جان به عنوان یکی از شروط اشراف ایرانی در عهدنامه‌های اصفهان (۲۱ق)، ری (۲۲ق) و آذربایجان (۲۲ق) اشاره کرد.^۱ در زمینه حفظ منصب و قدرت می‌توان برای نمونه به خواسته مرزبان مرورود اشاره کرد که یکی از شروط وی، خارج نشدن مرزبانی مرورود از خاندان اوست.^۲ همچنین در زمینه کسب جایگاه مناسب سیاسی - اجتماعی در نظام جدید می‌توان به عهدنامه قزوین اشاره کرد که یکی از شروط مرزبان قزوین نیز برای صلح، این بود که مجاز باشند تا با هر قبیله‌ای که بخواهند، پیمان ببندند؛^۳ زیرا این امر با توجه به وجود پیمان‌های قبیله‌ای در میان عرب‌ها می‌توانست تکیه‌گاه امنی برای آنان محسوب شود. بر همین اساس در سطور پیش رو تلاش شده است به تبیین و تحلیل مستند و مستدل ابعاد مختلف اهداف و انگیزه‌های غیراقتصادی و غیردینی اشراف ایرانی^۴ پرداخته شود و مطالب در قالب سه عنوان ۱- حفظ مناصب پیشین و یا کسب آن در نظام جدید؛ ۲- اختلاف‌های داخلی و بهره‌گیری از نیروی نظامی عرب‌ها برای حذف رقبا و ۳- ترفندی نظامی و امنیتی برای گذر از بحران و تجدید قوا ارائه شده است.

۱ - حفظ مناصب پیشین یا کسب آن در نظام جدید

هرچند اشراف ایرانی بر طبق تمایل‌های بومی و منافع شخصی خود حضور عرب‌ها را در منطقه به عنوان عنصر بیگانه خوش نداشتند، به نظر می‌رسد که ناکامی‌های اشراف در جبهه مقاومت و مقابله فیزیکی با عرب‌ها سبب شد که برخی از آنان به منظور جلوگیری از تبعات چنین شکست نظامی از جمله، حفظ مناصب پیشین خود و یا کسب جایگاه مناسب اجتماعی در نظام جدید به سیاست مصالحه و سازش با عرب‌ها روی آورند. در واقع، شواهد و مدارک روشنی در دست است که نشان می‌دهد ناکامی و عدم موفقیت اشراف ایرانی در جبهه مقاومت، غالباً سبب تغییر رفتار و واکنش آنان از مقابله نظامی به مصالحه و

۱. بلاذری، فتوح البلدان، ۷۱، ۷۷، ۸۴؛ طبری، تاریخ طبری، ۱۹۵۹/۵، ۱۹۷۷-۱۹۷۸، ۱۹۸۰-۱۹۸۱.

۲. طبری، تاریخ طبری، ۲۱۶/۵.

۳. بلاذری، فتوح البلدان، ۸۰.

۴. با توجه به اینکه پیش‌تر پژوهشی پیرامون انگیزه‌های دینی و اقتصادی نوشته شده است، جستار حاضر به جزئیات این بُعد از موضوع ورود نمی‌کند. برای آگاهی بیشتر در این زمینه، رک: معصومی، محسن، حسین بیاتلو و محمد نورمحمدی، «انگیزه‌های اقتصادی و دینی ایرانیان در مصالحه با عرب‌ها در قرن نخست بر اساس عهدنامه‌ها»، پژوهشنامه تاریخ اسلام (بهار ۱۳۹۶ش): ۲۲-۵.

سازش شده است؛ به گونه‌ای که انعقاد شماری از عهدنامه‌ها یا همکاری‌های نظامی، پس از شکست نظامی و از دست دادن املاک و اموال سرداران، مرزبانان و حکام محلی صورت گرفته است. به عنوان مثال، در نبرد قادسیه که سرنوشت سپاه ساسانی به شکست و هزیمت انجامید، یک سپاه چهار هزار نفری از لشکر رستم به همراه مهرشان به نام دیلم به سپاه عرب‌ها پیوستند.^۱ همچنین می‌توان به هیربدی اشاره کرد که پس از جنگ نهاوند، خود را به امیر حُدَیْفَة بن یَمان رساند و امان خواست تا در عوض، گنجینه خسرو را به مسلمانان دهد.^۲ نیز می‌توان به ماجرای پیوستن سیاه و سیصد تن از همراهانش به سپاه عرب‌ها در هنگام محاصره شهر شوش در حدود سال ۱۶ ق اشاره کرد. در واقع، از سخنان سیاه که پیش از رفتن به سوی عرب‌ها به همراهان خود یادآور می‌شود، این اشغالگران برای پادشاهی ما بدبختی و رنج به ارمغان آورده‌اند؛ حیوانات آن‌ها در تمام سرزمین‌های استخر، کثافات گذاشته‌اند و دیار ما را به فرمان خود درآورده‌اند،^۳ می‌توان چنین استنباط کرد که سیاه و همراهان او بی‌خانمان شده بودند و از روی اضطراب به توافق با عرب‌ها روی آورده‌اند.

البته عرب‌ها نیز به سبب آنکه راهبرد مصالحه، سازش و همکاری اشراف ایرانی برای نیروهای مهاجم عرب خالی از فایده‌های مالی، نظامی، سیاسی و اداری نبود، غالباً از چنین تغییر رفتار و واکنش اشراف ایرانی استقبال می‌کردند. به عنوان مثال، خلیفه دوم پس از خبردار شدن از خواسته‌های سیاه، به ابوموسی اشعری دستور داد، بر مبنای سوابق نظامی آن‌ها، بالاترین مقرری به آن‌ها تعلق گیرد که به گزارش طبری، بیش‌ترین مبلغی که تا آن زمان به مردی از عشیره‌های عرب پرداخت شده بود، به آن‌ها داده شد.^۴ حتی به دستور عمر، جزیه از بخشی از اساوره پارسی که به عرب‌ها پیوسته بودند، برداشته شد.^۵

در واقع، گرچه چنین سازش‌ها و بستن پیمان‌نامه‌ها عرب‌ها را از یک‌سری امتیازهای اقتصادی متداول که از طریق جنگ به دست می‌آمد، مانند تصاحب املاک و اموال فراوان و به اسارت گرفتن نیروهای محلی محروم می‌کرد، می‌توانستند در قبال حفظ آرامش و امنیت ایجاد شده به استحکام سلطه سیاسی، فتح آسان‌تر سایر مناطق و تأمین نیازهای مادی خود بپردازند. زیرا از یک‌سو، عرب‌ها با مناطق مختلف ایران، آشنایی کافی نداشتند؛ اما از طریق عقد قراردادهای مسالمت‌آمیز می‌توانستند از مساعدت‌های حکمرانان محلی در شناسایی راه‌ها و امکانات دیگر مناطق در روند فتح سایر مناطق بهره گیرند. در تأیید ادعای

۱. بلاذری، فتوح البلدان، ۴۰-۴۱؛ طبری، تاریخ طبری، ۱۷۴۱/۵.

۲. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۵۴/۵؛ ابن‌اعثم، الفتح، ۲۴۹-۲۵۰.

۳. بلاذری، فتوح البلدان، ۱۳۰؛ طبری، تاریخ طبری، ۱۹۰۴/۵-۱۹۰۵؛ احمد بن علی ابن‌مسکویه، تجارب‌الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی (تهران: سروش، ۱۳۸۹ش)، ۳۵۷/۱.

۴. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۰۵-۱۹۰۶.

۵. همان، ۱۸۵۵/۵، ۱۹۸۲؛ ابوعبید قاسم بن سلام، الاموال، به تحقیق و تعلیق محمد خلیل هراس (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق)، ۲۳۱.

مذکور می‌توان به تأکید فاتحان عرب بر گنجاندن شروطی چون خبرگیری و خبررسانی از جمله رساندن اخبار تحرکات مهم، نشان دادن راه‌ها، کمک‌های مالی و اقدامات پشتیبانی همچون ساختن پل، پذیرایی و مهمانی و همکاری نظامی از طریق پیوستن به سپاه عرب‌ها و ساختن ابزارهای نظامی در مفاد صلح‌نامه‌های منعقد شده با حکام محلی اشاره کرد.^۱

از سوی دیگر، عرب‌ها می‌توانستند با حفظ و ابقای حاکمان محلی در اداره مناطق تحت نفوذ خود، ضمن تأمین نیازهای مادی خود از طریق مالیات‌های دریافتی، به‌طور فزاینده‌ای از شدت و تعداد منازعه میان دو طرف و شورش‌های محلی بکاهند. زیرا حضور عرب‌ها به عنوان عنصری بیگانه می‌توانست برای ایرانی‌ها ناگوار باشد؛ اما ابقای حاکمان محلی سبب می‌شد که توده‌های مردم ایران نسبت به تغییرهای عمده حکومتی حساسیت لازم را نشان ندهند و حاکمیت عرب‌ها را - هرچند به‌صورت تابعیت ظاهری - راحت‌تر بپذیرند. همچنین می‌توانستند از نفوذ اجتماعی حکمرانان محلی به عنوان ابزاری در جهت اطاعت اهالی و تثبیت سلطه و حاکمیت خویش سود جویند. برای نمونه، می‌توان به نقش والی آذربایجان، اسفندیار پسر فرخزاد اسپهبدانی، در پایان دادن به منازعه اهالی این سرزمین با عرب‌ها اشاره کرد. به گزارش منابع، وی پس از شکست نظامی در برابر سپاهیان عرب به بکیربن عبدالله، فرمانده سپاه عرب‌ها پیشنهاد داد که اگر خواهان صلح و فتح آسان این سرزمین است، او را زنده نگه دارد؛ زیرا او مدعی بود که «مردم آذربایجان اگر من از طرف آن‌ها صلح نکنم یا نیایم به‌جای نمانند و سوی کوهستان‌های اطراف روند ... مدت‌ها در حصار بمانند». بدین ترتیب، با مصالحه اسفندیار با بکیربن عبدالله، همه قلمرو اسفندیار در آذربایجان تسلیم عرب‌ها شد.^۲ همچنین ناآشنایی عرب‌ها با امور مالی، اداری و تشکیلات دیوانی گسترده مناطق مفتوح سبب شد که از طریق این مصالحه‌ها با بسیاری از این مهارت‌ها آشنا شوند و از تجربه اشراف ایرانی در این رابطه بهره‌برند.^۳

به‌هررو، مجموع عوامل و منافع یاد شده سبب شد که خلفا و فرماندهان سپاه عرب از همان آغاز یورش به سرزمین ایران از پیشنهادها مصالحه، حفظ و ابقای حکمرانان محلی در اداره مناطق تحت نفوذشان، حتی پس از مقاومت‌های طولانی و عهدشکنی‌های مکررشان و در راستای تسریع، تسهیل و ادامه فتوحات، کاهش هزینه‌های نظامی، تثبیت و استحکام سلطه سیاسی خود در نواحی متصرفی، استقبال کنند. ماهک بن شاهک رهبر شورشی فارس در عصر خلافت عثمان که پس از سرکوب، دوباره به

۱. بلاذری، فتوح البلدان، ۵، ۸، ۱۱، ۱۶۰؛ طبری، تاریخ طبری، ۱۶۲۴/۴.

۲. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۷۹/۵؛ ابن مسکویه، تجارب‌الامم، ۳۸۰/۱.

۳. قدامة بن جعفر، کتاب الخراج و صنعة الکتابه، به تحقیق و تقدیم حسین خدیوجم (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ش)، ۴.

حکومت استخر گمارده شد.^۱ ونداد هرمز، چهارمین فرمانروای سلسله قارن در طبرستان، نیز علی‌رغم شورش و کشتار شماری از نواب و امرای خلیفه و مسلمانان، اجازه یافت که به وطن بازگشته و مقام خود را حفظ کند.^۲

از سوی دیگر، بسیاری از این اشراف ایرانی، چنان‌که گذشت، از طریق همگامی با اربابان قبیله‌ای در روند فتوح و درگیری‌های قبیله‌ای توانستند موقعیت و جایگاه پیشین خود را تا حدودی حفظ کنند. برای نمونه، می‌توان به جایگاه ممتاز و متمایز جنگاوران و اشراف نظامی ایرانی در سپاه قبایلی عرب‌های سده نخست هجری قمری اشاره کرد؛ به گونه‌ای که از همان ابتدای ورود به جامعه طبقاتی عرب، بی‌آنکه در رده عبید جای گیرند، در زمره موالی اشراف عرب درآمدند و بدون توجه به موقعیت درجه دوم خود در نظام طبقاتی عرب، با استظهار به فرهنگ و دانش و هنر خویش، نسبت به دیگران ابراز وجود و شخصیت کردند. بر همین اساس، برخی از مشاغل اجتماعی، حرفه‌ها و صنایع در دست افرادی از این جماعت بود. همین امر موجب شد به تدریج از احترام بیش‌تری برخوردار شوند و تنش‌های آغازین به همگرایی بیش‌تری انجامید و شرایط اجتماعی نیز به تدریج به سود آنان تعدیل شد. از این‌رو، برخلاف اسیران و تسلیم‌شدگان اقوام و ملل دیگر که به فروش می‌رسیدند، موقعیت ممتاز و متمایز رزمندگان ایرانی در میان قبایل عربی چنان بود که از همان ابتدا از جمیع مزایا و امتیازهای همتایان عرب خود برخوردار شدند و سکونت آن‌ها در محله‌ها و تیره‌ای که به نام خودشان موسوم شده بود، نشان از تشخیص و منزلت آنان داشت.^۳

البته ناگفته نماند در مقابل این دسته از اشراف ایرانی که تنها از روی اضطراب برای حفظ جان، مال، مناصب پیشین و یا کسب جایگاه مناسبی در نظام جدید به مصالحه و سازش با عرب‌ها روی آوردند، دسته‌ای دیگر از اشراف از روی اراده و اختیار و طرح از پیش اندیشیده به همکاری و سازش با عرب‌ها پرداختند. برای نمونه، می‌توان از خاندان‌های حکومتگری مانند اسپهبدان، کنارنگیان و آل جاماسپ یاد کرد که با استفاده از سیاست مصالحه با عرب‌ها توانستند اقتدار بالفعل خود را در قلمرو دودمانی خود حفظ کنند؛ چنان‌که بررسی تاریخ طبرستان، گیلان و بخش‌هایی از خراسان پس از یورش‌های بی‌امان سپاه عرب و فروپاشی پادشاهی خاندان ساسانی نشان می‌دهد که قلمرو و اقتدار خاندان‌های پارتی در اداره این گستره در بیشتر دوره خلافت پابرجا بوده است؛ زیرا بسیاری از خاندان‌های حاکم در این نواحی از طریق مصالحه

۱. ابن‌اعثم، الفتح، ۲۸۱.

۲. ظهیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان، رویان و مازندران، محمدجواد مشکور (تهران: مؤسسه مطبوعاتی شرق، ۱۳۴۵ش)، ۶۰-۶۲؛ بهاء‌الدین محمد بن حسن ابن‌اسفندیار، تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال (تهران: چاپ‌خانه مجلس، ۱۳۲۰ش)، ۱۸۳، ۱۸۹.

۳. برای آگاهی بیشتر، نک: علی‌ناظمیان‌فرد، «جنگاوران ایرانی در سپاه قبایلی عرب در سده نخست هجری»، تاریخ اسلام، شماره ۲۲ (تابستان ۱۳۹۵): ۲۲-۲۰.

با عرب‌ها توانستند سرزمین‌ها و جایگاه ممتاز خودشان را در این نظام جدید حفظ کنند.^۱ البته مزید بر انگیزه حفظ سرزمین‌ها و کسب جایگاه ممتاز در نظام جدید، انگیزه‌هایی دیگر همچون بهره‌گیری از نیروی نظامی عرب‌ها برای حذف رقبا اشاره کرد که در سطور پیش‌رو به توصیف و تحلیل آن پرداخته می‌شود.

۲ - بهره‌گیری از توان عرب‌ها برای حذف رقبا

بروز اختلاف‌های داخلی و بهره‌گیری از نیروی نظامی عرب‌ها برای حذف رقبا از دیگر عوامل و زمینه‌های مؤثر در همکاری اشراف ایرانی با نیروی مهاجم عرب‌ها به نظر می‌رسد. مقابله‌های قهرآمیز بلندپایگان ایرانی با یکدیگر، علاوه بر اینکه به بی‌ثباتی در ناحیه و تحریک عرب‌ها برای لشکرکشی به ایران انجامید،^۲ با پیوستن و همکاری نظامی برخی از خاندان‌ها به سپاهیان مهاجم، بر روند فتوح عرب‌ها شدت و سرعت بخشید. به‌هرروی، پیش از بررسی و تشریح همکاری‌های برخی از اشراف ایرانی با سرداران عرب در برابر دیگر اشراف ایرانی، لازم است اشاره‌ای کوتاه به زمینه‌های رقابت و دلیل اتخاذ چنین شیوه‌ای برای حذف رقبا شود.

خاندان‌های حکومتگر ایرانی در تاریخ ایران باستان، بنابر مشهور، نقش مهمی در تحولات سیاسی و فراز و فرود حکومت‌ها داشتند.^۳ آنان به‌رغم اتحاد مقطعی حول محوریت خاندان ساسانی، هیچ‌گاه جماعتی متحد نبودند. چنددستگی در میان این خاندان‌ها مانند آنچه که میان خاندان مهران و کارن در زمان قباد اتفاق افتاد، امری طبیعی بود.^۴ پس از شورش بهرام چوبین نیز که با اعلام پادشاهی خود، مشروعیت سیاسی خاندان ساسانی را زیر سؤال برد، این اختلاف‌ها و چندپارگی در نظام سیاسی شدت بیشتری یافت و حتی می‌توان گفت که این اختلاف‌ها زمینه را برای لشکرکشی عرب‌ها آماده کرد.^۵

البته آنچه به این رقابت‌ها دامن می‌زد، سیاست‌های شهریاران ساسانی بود. برای نمونه، می‌توان به اصلاحات لشکری و دیوانی خسرو اول ساسانی اشاره کرد که نتایج نامیمون آن در یکی از حساس‌ترین مقاطع تاریخ ایران، یعنی در آستانه یورش و چیرگی عرب‌ها بر ایالت‌های ایرانی در میانه سده ۷م رخ نمود؛

1. Parvaneh Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire* (I.B. Tauris & Co Ltd in association with the Iran Heritage Foundation, 2008), 287-316.

۲. دینوری، الاختیار الطوال، ۱۴۲؛ طبری، تاریخ طبری، ۱۴۸۰/۴؛ عبدالملک بن محمد ثعالی نیشابوری، تاریخ ثعالی، ترجمه محمد فضائی (تهران: نقره: ۱۳۶۸ش)، ۴۶۵/۱، ۴۷۰.

۳. محمدتقی ایمان‌پور و نجم‌الدین گیلانی (الف)، «نقش خاندان‌های کهن در فراز و فرود سلسله‌های ایرانی در دوره ایران باستان»، پژوهش‌های تاریخی، شماره ۳ (پاییز ۱۳۸۹): ۴۱-۵۶.

4. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 80-81.

۵. محمدتقی ایمان‌پور و نجم‌الدین گیلانی (ب)، «نقش شورش بهرام چوبین در تضعیف و فروپاشی دولت ساسانی»، تاریخ اسلام و ایران، شماره ۸ (زمستان ۱۳۸۹): ۱-۲۸.

زیرا از مشخصه‌های چنین اصلاحاتی ایجاد تقسیم‌های چهارگانه لشکری بود. خسرو اول قلمرو خود را به چهار بخش یا کوست تقسیم کرد و برای هریک از این بخش‌ها، فرمانده بزرگی منصوب کرد؛^۱ اما در روند تقسیم قلمرو خود به چهار بخش، برخی از سران دودمان‌های مهم را از سرزمین‌های نیاکان‌شان جابه‌جا کرد و به بخش‌های دیگری فرستاد و آن‌ها را متصدی سرزمین‌های بومی دیگر خاندان‌های پدربار کرد. گویا انوشیروان با این کار قصد داشت پیوندهای پدربارانه این خاندان‌ها با اقوام‌شان را سست کند؛ اما چنین اقدامی جدا از آنکه نتایج موردنظر را در پراکنده‌سازی و مهار خاندان‌های دودمانی پارتی در سرزمین‌های وسیعی که در اختیار داشتند، به بار نیاورد، به دشمنی میان خاندان‌ها دامن زد.^۲ به‌عنوان مثال، در طی این اصلاحات، خاندان کارن به سپهبدی کوست خراسان رسید؛ در حالی که خراسان در گذشته سرزمین نیاکانی خاندان اسپهبدان بود.^۳ از این‌رو، ادعای خاندان کارن مبنی بر سپهبدی شرق، با میراث دیرینه‌تر خاندان اسپهبدان تصادم پیدا کرد و به رقابت خاندان کارن و اسپهبدان بر سر خراسان و طبرستان انجامید؛ به‌طوری که ادعای هم‌زمان تصدی سپهبدی شرق از سوی دو خاندان کارن و اسپهبدان - که گویا ادعای یکی اخیر بود و دیگری مدعی سابقه تاریخی در منطقه بود - زمینه‌های درگیری دائمی این دو خاندان در بخش شرقی قلمرو ساسانی را فراهم کرد که به گفته پورشریعتی، از جنگ‌های ویرانگر ساسانی و بیزانس در سی سال نخست سده ۷م در غرب این قلمرو دست‌کمی نداشت.^۴

البته برخلاف نظر مفتخری که بر مقاومت اشراف ایرانی بر ضد عرب‌ها تأکید کرده و آن را ناشی از وابستگی آنان به موجودیت خاندان ساسانی می‌داند،^۵ به نظر می‌رسد در هنگام لشکرکشی عرب‌ها به دلیل ضعف خاندان ساسانی و افزایش اختلاف‌ها، این رقابت‌ها بیش از پیش چهره نمود و همکاری و مصالحه با عرب‌ها برای حذف رقیب به راهبردی برای بسیاری از این خاندان‌ها تبدیل شد. چنان‌که در آستانه ورود عرب‌ها به ایران، برخی از خاندان‌ها به امید آنکه با استفاده از نیروی نظامی عرب‌ها، رقبای خود را از میدان به در کنند به بستن پیمان با عرب‌های مهاجم روی آوردند تا از سر فرصت به دفع آنان پردازند. برای اثبات این سخن در سطور پیش‌رو، مواردی از این همکاری‌های سازشکارانه که ریشه در رقابت‌های خاندانی داشت، تبیین و تشریح می‌شود.

۱. دینوری، الاخبار الطوال، ۹۶؛ طبری، تاریخ طبری، ۶۴۶/۲.

2. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 97.

3. Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, Translated with notes by Robert Thomson, Historical commentary by James Howard-Johnston with assistance from Tim Greenwood (Liverpool: University press, 1999), 42.

4. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 298.

۵. حسین مفتخری، «جامعه ایرانی در مواجهه با اعراب مسلمان»، تاریخ اسلام، شماره ۱۶ (زمستان ۱۳۸۲): ۹.

الف) تصرف غاصبانۀ دینار در قلمرو خاندان کارن در نهاوند: به گزارش طبری، در پی هزیمت ایرانیان در جنگ نهاوند، متصدیان سرزمین‌هایی که بعدها ماه البصره و ماه الکوفه نامیده شد، به خُذیفه بن یمان نامه نوشتند؛ اما در روند این مذاکرها خاندان کارن که سرزمین اصلی آن‌ها نهاوند بود، با فریب فردی به نام دینار از حقوق خود بر سرزمین‌هایی که هنوز در تصرف داشتند، محروم شدند. دینار از لحاظ پایگاه اجتماعی و طبقاتی در نوع خود «شاه بود؛ اما شاهان دیگر برتر از او بودند و برتر از همه قارن بود». ازاین‌رو، برای آنکه سهم مهم‌تری در حکومت برای خود و دیگر اعضای خاندانش بیابد، متوسل به ترفندی شد و به دیگر خاندان‌های اشرافی توصیه کرد: «باشکوه و زیور پیش آن‌ها نروید، خودتان را ندار و انمایید».^۱ اگرچه اشراف به توصیه وی عمل کردند، دینار با دیبا و زیور پیش مسلمانان رفت. نتیجه ترفند وی آن شد که خُذیفه وی را حاکم منطقه پنداشت. از این‌رو، دیگر اشراف را نادیده گرفت و عهدنامه را با دینار منعقد کرد. اشراف دیگر چاره‌ای ندیدند جز اینکه به دینار سر نهند و تبعه او شوند و از همین‌رو، نهاوند ماه دینار نام گرفت.^۲ حاصل این رقابت‌ها و سازش‌ها آن بود که بخش قابل توجهی از کشور بدون جنگ به دست عرب‌ها افتاد.

ب) براندازی خاندان مهران از ری با همراهی خاندان اسپهبدان: دیرزمانی ری و حومه آن پایگاه خاندان مهران بود.^۳ این خاندان دست‌کم از زمان پادشاهی خسرو اول مقام ایران اسپهبدی بخش شمالی کشور را بر عهده داشتند.^۴ حاکم ری در زمان یورش عرب‌ها، سیاوخش نوه بهرام چوبین بود.^۵ با شنیدن خبر حرکت نُعیم بن مُقَرّن از واج‌رود به‌سوی ری، سیاوخش از مردم دماوند، طبرستان، قومس و گرگان کمک خواست که همه استمداد وی را اجابت کردند.^۶ اما او با رقیبی جدی به نام فرّخزاد/رامی/زینبی^۷ روبرو بود که به گفته بلعمی، میان او و سیاوخش «عداوت بود از بهر ضیاع ری».^۸ از این‌رو، هنگامی که سیاوخش و متحدانش در دامنه کوهی که مجاور شهر ری بود به جنگ سپاه نُعیم رفت، فرخزاد/رامی/زینبی به سپاه دشمن پیوست و از راه مخفی آنان را وارد شهر کرد. پس از پیروزی عرب‌ها در فتح ری، نُعیم به فرخزاد/رامی/زینبی و همراهانش امان داد، وی را به مرزبانی ری گماشت و با او صلح کرد.^۹ بدین

۱. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۵۵/۵.

۲. همان.

۳. همان، ۱۹۷۵/۵.

4. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 249-50.

۵. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۷۴/۵.

۶. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۷۴/۵؛ ابن مسکویه، تجارب الامم، ۳۷۷/۱.

۷. طبری، همان‌جا؛ 264-5، Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*.

۸. ابوعلی محمد بن محمد بلعمی، تاریخنامه طبری، به تصحیح محمد روشن (تهران: سروش، ۱۳۷۸ش)، ۵۲۴/۳.

۹. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۷۴-۱۹۷۵؛ ابن مسکویه، تجارب الامم، ۳۷۸/۱.

ترتیب، با فتح ری توسط عرب‌ها به کمک رسته‌ای که گویا رقیب دیرینه خاندان مهران بود،^۱ دگرگونی در ساختار سیاسی این منطقه رخ داد. بدین‌سان، با سقوط خاندان مهران، قدرت به خاندان اسپهبدان انتقال یافت. با توجه به رقابت دیرینه میان خاندان مهران و اسپهبدان،^۲ شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که خیانت و هم‌دستی فرخزاد با عرب‌ها در فتح ری، ادامه همان کشمکش‌ها و اختلافات دیرینه آنان بوده است.

ج) همراهی خاندان کنارنگیان با عرب‌ها برضد خاندان کارن در فتح نیشابور: خاندان کنارنگیان که به عقیده پورشریعتی، شعبه‌ای از خاندان اسپهبدان بودند،^۳ از زمان پادشاهی یزدگرد یکم حکمرانان شرق بودند^۴ و بر توس و بخش‌هایی از سرزمین نیشابور فرمان می‌راندند.^۵ تقریباً همه گزارش‌ها از هم‌دستی خاندان کنارنگیان با عرب‌ها و نامه‌نگاری میان والی توس و عبدالله بن عامر، نخستین سردار فاتح عرب در خراسان، خبر داده‌اند. به گزارش صریح منابع، چون عبدالله بن عامر و لشکر او به نیشابور رسید، والی قسمت غربی این سرزمین به نام بَرزان‌جاه^۶ یا اسوار^۷ مردانه در برابر سپاه عرب‌ها ایستادگی کرد؛^۸ به‌طوری‌که جنگ یک ماه و به قولی نه ماه به درازا کشید؛ اما کنارنگ یا همان والی توس که آرزومند دستیابی به حکومت این ناحیه بود، پنهانی با عبدالله بن عامر مکاتبه و قول همکاری داد.^۹ پس از آنکه خاندان کنارنگ به عرب‌ها در سرکوب خاندان کارن یاری رساند، عبدالله بن عامر نیز تسلط کامل بر نیشابور را به او داد.^{۱۰} در مجموع، از آنچه در این بخش گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که بروز اختلافات داخلی و فرصت‌طلبی حکمرانان نواحی مختلف در آستانه ورود عرب‌ها به ایران، عرصه را برای دسیسه‌های خاندان‌های رقیب آماده کرد. از این رو، برخی از ایشان با استفاده از نیروی نظامی عرب‌ها و پذیرفتن سروری اسمی آنان، به همکاری‌ها و مصالحه‌هایی که گاه گذرا و موقتی بود، روی آوردند.

۳- ترفند نظامی و امنیتی برای گذر از بحران

افزون بر آنچه گفته شد، واقع‌گرایی اشراف ایرانی برای گذر از بحران و کسب ثبات می‌تواند از دیگر

۱. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 252.

۲. idem, 250.

۳. idem, 269, 276-7.

۴. پروکوپیوس، جنگ‌های ایران و روم، ترجمه محمد سعیدی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش)، ۳۴-۴۹.

۵. فردوسی، شاهنامه فردوسی، ۳۳۹/۹؛ طبری، تاریخ طبری، ۲۱۵۶/۵.

۶. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۲۰۲.

۷. ابن اعثم، الفتح، ۲۸۲.

۸. برای آگاهی بیشتر در زمینه پیوند تباری وی با خاندان کارن در نیشابور رجوع شود به:

Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire*, 271-6.

۹. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۲۰۲-۲۰۳؛ ابن اعثم، الفتح، ۲۸۲.

10. Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire*, 271, 305.

انگیزه‌ها و اهداف مؤثر در اتخاذ رویکرد مصالحه و سازش آنان بوده باشد. در تأیید سخن مذکور می‌توان برای نمونه، به گفت‌وگویی میان عمر بن خطاب و هرمزان والی خوزستان، پس از اسارتش به دست اعراب، اشاره کرد. به گواه اکثر منابع زمانی که عمر درباره محل آغاز حمله به داخل فلات ایران با هرمزان به رایزنی پرداخت، هرمزان در پاسخ چنین راهنمایی کرد که سر قلمروی ایران نهاوند است و دو بال آن، فارس و آذربایجان؛ دو بال را جدا کن تا سر از کار بیفتد.^۱ اگرچه منتظرالقائم معتقد است که خلیفه از طریق مشورت با هرمزان به اهمیت آذربایجان به عنوان یکی از بال‌های ایران پی برد،^۲ بی‌تردید چنین روایت‌هایی پیرامون راهنمایی نظامی هرمزان هم گریزناپذیر و هم سیاسی جهت گمراه کردن عمر بوده است؛ زیرا طبری در ادامه آورده است که عمر به فریب و مقاصد مغرضانه هرمزان پی برد و گفت: «ای دشمن خدا، دروغ گفتی ... سر را جدا می‌کنم و چون خدا آن را قطع کرد، دو بال به کار نخواهد آمد».^۳ افزون بر این‌ها، ساده‌انگاری است اگر تصور شود که هرمزان به عنوان یکی از سرداران رده‌بالای ایران، موقعیت و شکوه شاهانه پیشین خود، فروپاشی کشور و قتل پسرش آذین، حکمران ماسبدان و برادرش شهریار، حکمران شوش، توسط عرب‌ها^۴ را نادیده گرفته و با دلی بی‌کینه و صاف به همکاری با اعراب و راهنمایی ایشان پرداخته است؛ چنان‌که گزارش‌های برخی از منابع پیرامون همدستی هرمزان با ابولؤلؤ در قتل عمر می‌تواند مکمل و مؤید ادعای مذکور باشد.^۵

همچنین اخیراً پژوهشی در زمینه عملکرد رستم از اعضای خاندان اسپهبدان و سردار سپاه ایران در قادسیه نشان می‌دهد که روایت مورخان مسلمان درباره عدم تمایل رستم به جنگ با عرب‌ها صحیح نبوده است. به نظر می‌رسد وی تنها در پی شیوه‌های متفاوت برای دفع عرب‌ها بوده است. او کوشید با به کار گرفتن نیرنگ صحیح از نبرد با نیروهای عرب جلوگیری کند. از این‌رو، پیش از آنکه ناگزیر از جنگ شود، سیاست خود را از راه نامه‌نگاری دیپلماتیک با آنان پی گرفت تا ایشان را با مذاکره و بدون خطر دور سازد.^۶

۱. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۳۴/۵؛ ابوعمر و خلیفه بن خیاط، التاريخ، به تحقیق سهیل زکار (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق)، ۱۰۵؛ احمد بن عبدالله ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصفهان، به تحقیق سیدحسن کسروی (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق)، ۴۲/۱؛ قاضی ابویوسف، الخراج، ترجمه میرعلی اصغر شعاع (بی‌جا: مدیریت جریده ثروت وزارت مالیه، ۱۳۳۵ش)، ۴۸.

۲. اصغر منتظرالقائم، «نقد و بررسی روایات مربوط به نخستین فاتحان آذربایجان تا سال ۴۰ق»، پژوهش‌های تاریخی، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۱): ۱۷.

۳. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۳۴/۵.

۴. همان، ۱۸۴۰/۵.

۵. همان، ۲۰۸۸-۲۰۸۳/۸؛ مقدسی، آفرینش و تاریخ، ۶-۴، ۸۶۵، ۸۷۰.

۶. محسن مرسل‌پور، عادل شعبانی‌مقدم و آرمان فروهی، «تحلیل انتقادی روایات منابع پیرامون عملکرد رستم فرخزاد در نبرد قادسیه»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۲۵ (تابستان ۱۳۹۴): ۱۶۱-۱۷۸.

به هر رو، به نظر می‌رسد واقع‌گرایی برخی از بلندپایگان ایرانی از دیگر عوامل مؤثر در سازش‌ها و مصالحه‌ها بوده است. شناخت کافی آنان از امکانات و موقعیت خود و اطلاع دقیق از توانایی دشمن سبب آن شده تا از سر مصلحت‌اندیشی به طریق صلح‌آمیز تسلیم شوند تا در فرصتی مناسب، استقلال خود را بازیابند. فتوح ناپایدار اولیه عرب‌ها، سرکشی امیران محلی و آشوب‌های محلی مؤید این سخن است؛ زیرا این مصالحه‌ها در موارد بسیار موقتی و کوتاه‌مدت بود و تا زمانی ادامه می‌یافت که حاکمان منصوب عرب قدرت غالب منطقه بودند؛ اما همین‌که نیروی عرب حاضر در منطقه کاهش می‌یافت، ساکنان بومی دست به شورش می‌زدند و با کشتن حاکمان عرب، قرارداد صلح را زیر پا می‌گذاشتند. برای نمونه، می‌توان به صلح‌های متعدد خاتون بخارا با فرماندهان عرب همچون عبیدالله بن زیاد در اواخر سال ۵۳ق، سعید بن عثمان در سال ۵۵-۵۶ق، سلم بن زیاد میان سال‌های ۶۰-۶۴ق و پیمان‌شکنی‌های وی پس از رسیدن سپاهیان کمکی امیران شهرهای ترک‌نشین منطقه اشاره کرد.^۱ بنابراین، چنین می‌نماید که اظهار اطاعت وی نسبت به عرب‌ها، سیاستی جهت تجدید قوا بوده است.^۲ چنان‌که گزارش‌های منابع گواه بر آن است که وی بدین گونه با صلح‌ها و نقض عهدهای مکرر توانست قدرت خود را حفظ کرده و زمینه حکومت پسرش طغشاده و حتی نسل‌های بعد از خود را تا اواخر قرن سوم هجری قمری فراهم کند.^۳

البته گفتنی است که این تدبیر اشراف ایرانی در کنار آمدن و صلح با عرب‌ها در نگاه نخست، شاید نوعی عمل فرصت‌طلبانه برای حفظ و ارتقای اقتدار مالی، اجتماعی و سیاسی جلوه می‌کند؛ اما باید این واقعیت را نیز پذیرفت که اساساً در این برهه که وحدت و انسجام اشراف متلاشی شده بود، راهبرد صلح جویی برای جلوگیری از خسارت‌های ویرانگر تنها راه برون‌رفت از وضعی بود که جامعه ایران به آن گرفتار آمده بود؛ زیرا گاه به سبب طولانی شدن مدت محاصره، شرایط بسیار سختی برای ادامه حیات ایجاد می‌شد. به‌عنوان مثال، بلاذری در وصف طولانی شدن مقاومت اهالی بُهرسیر، از شهرهای مدائن، چنین نوشته است: عرب‌ها «نه ماه یا به قولی هژده ماه در آنجای مقام کردند؛ چنان‌که نخل‌ها دو نوبت بار داد و ایشان بخوردند... گرسنگی شدت یافته بود و بیماری طاعون به جان همه پارسیان افتاده بود»^۴ و یا ابن‌اعثم آورده است: پس از آنکه اهالی شهر از محاصره یک ماهه سپاه ابوموسی اشعری عاجز شدند، والی استخر طلب صلح کرد.^۵ بنابراین، گویا اشراف ایرانی چنین می‌پنداشتند که با راهبرد سازش و مصالحه قادرند ضمن

۱. بلاذری، فتوح البلدان، ۱۶۵-۱۶۶؛ ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمد بن محمد، با تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به تصحیح و تحشیه مدرس رضوی (تهران: توس، ۱۳۶۳ش)، ۵۴-۵۷.

۲. نرشخی، تاریخ بخارا، ۵۴-۵۳؛ بلاذری، فتوح البلدان، ۱۶۶.

۳. رک: عبدالرحیم قنوت، «خاتون بخارا»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال پنجم، شماره ۱۰ (پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، ۲۸-۳۳.

۴. بلاذری، فتوح البلدان، ۲۵.

۵. ابن‌اعثم، الفتح، ۲۶۰.

حفظ موجودیت جامعه با کمترین هزینه و به عبارتی، کاهش تلفات انسانی و مالی در سرزمین خود، زمان و مجال لازم را برای بازیابی استقلال از دست رفته خود در آینده فراهم آورند.

نتیجه

اشراف ایرانی بر اساس تمایلات بومی و منافع شخصی خود حاضر به پذیرش عرب‌ها نبودند و حضور آنان را در منطقه به عنوان عنصر بیگانه خوش نداشتند و بر ایشان ناگوار بود؛ اما سیاست‌ورزی آنان در دفع دشمن و حفظ جایگاه و امتیازهای پیشین خود، رفتار متفاوتی را از آنان طلب می‌کرد. برخی انگیزه‌ها و اهداف سیاسی - اجتماعی و نظامی - امنیتی مانند اضطراب در حفظ و تأمین امنیت جان خود، زنان و فرزندان و اهالی منطقه از کشتار، اسارت و تعرض سپاهیان مهاجم عرب، حفظ مال و مناصب پیشین یا کسب جایگاه مناسبی در نظام جدید به سبب ناامیدی و یا ناکامی در اتخاذ رویکرد نظامی، بروز اختلافات داخلی و بهره‌گیری از نیروی نظامی عرب‌ها در حذف رقبای دیرینه و واقع‌گرایی برای گذر از بحران و تجدید قوا سبب شد دسته‌ای از اشراف ایران به راهبرد مصالحه و همکاری با عرب‌ها روی آورند.

اگرچه در بسیاری از موارد به سبب همین همکاری‌های برخی از اشراف ایرانی در براندازی رقبیان، کار فتح و دستیابی عرب‌ها به برخی از ایالت‌ها آسان شد، بسیاری از این مصالحه‌ها از سر اضطراب و کمتر از روی اراده و اختیار و طرح از پیش اندیشیده شده‌ای بود. حقیقت آن است که تدبیر اشراف ایرانی در کنار آمدن و صلح با عرب‌ها اگرچه در نگاه نخست، نوعی عمل خائنانه و فرصت طلبانه جلوه می‌کند، باید این واقعیت را نیز پذیرفت که در این برهه که وحدت و انسجام اشراف متلاشی شده بود و کشور پس از شکست خسروپرویز از رومیان دچار بحران جدی شده و اختلافات میان هیئت حاکمه به اوج خود رسیده بود، راهبرد مصالحه برای جلوگیری از خسارت‌های ویرانگر یکی از راه‌های برون‌رفت از وضعی بود که جامعه ایران به آن گرفتار آمده بود.

فهرست منابع:

- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. ذکر اخبار اصفهان. به تحقیق سیدحسن کسروی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن. تاریخ طبرستان. به تصحیح عباس اقبال، تهران: چاپ‌خانه مجلس، ۱۳۲۰ش.
- ابن اعثم کوفی، محمد بن علی. الفتوح. ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، به تصحیح غلام‌رضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ش.

- ابن مسکویه، احمد بن علی. تجارب الامم. ترجمه ابوالقاسم امامی. تهران: سروش، ۱۳۸۹ ش.
- ایمان پور، محمد تقی و نجم الدین گیلانی. «نقش خاندان های کهن در فراز و فرود سلسله های ایرانی در دوره ایران باستان». پژوهش های تاریخی، شماره ۳ (پاییز ۱۳۸۹): ۴۱-۵۶.
- ایمان پور، محمد تقی و نجم الدین گیلانی. «نقش شورش بهرام چوبین در تضعیف و فروپاشی دولت ساسانی». فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران، شماره ۸ (زمستان، ۱۳۸۹): ۱-۲۸.
- بلاذری، احمد بن یحیی. فتوح البلدان (بخش مربوط به ایران). ترجمه آذرتاش آذرنوش، به تصحیح محمد فرزانه، تهران: سروش، ۱۳۶۴ ش.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. تاریخنامه طبری. به تصحیح محمد روشن، تهران: سروش، ۱۳۷۸ ش.
- پروکوپوس. جنگ های ایران و روم. ترجمه محمد سعیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- ثعالی نیشابوری، عبدالملک بن محمد. تاریخ ثعالی (مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم). ترجمه محمد فضائلی، تهران: نقره: ۱۳۶۸ ش.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله. تاریخ نیشابور. ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، مقدمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه، ۱۳۷۵ ش.
- خلیفه بن خیاط، ابو عمرو. تاریخ. به تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ش.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. الاخبار الطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، ۱۳۸۳ ش.
- زندبهن یسن. با ترجمه و تصحیح محمد تقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
- طبری، محمد بن جریر. تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك). ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر، ۱۳۷۵ ش.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه فردوسی. جلد هشتم و نهم. تهران: قطره، ۱۳۷۳ ش.
- قاضی ابویوسف. الخراج. ترجمه میرعلی اصغر شعاع. بی جا: مدیریت جریده ثروت وزارت مالیه، ۱۳۳۵ ش.
- قدامة بن جعفر. کتاب الخراج و صنعة الکتابه. با تحقیق و تقدیم حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ ش.
- قنوات، عبدالرحیم. «خاتون بخارا». تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۱۰ (پاییز و زمستان ۱۳۸۸): ۳-۳۴.
- مرسل پور، محسن، عادل شعبانی مقدم و آرمان فروهی. «تحلیل انتقادی روایات منابع پیرامون عملکرد رستم فرخزاد در نبرد قادسیه». مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۲۵ (تابستان ۱۳۹۴): ۱۶۱-۱۸۰.
- مرعشی، ظهیرالدین. تاریخ طبرستان، رویان و مازندران. تهران: مؤسسه مطبوعاتی شرق، ۱۳۴۵ ش.
- معصومی، محسن، حسین بیاتلو و محمد نورمحمدی. «انگیزه های اقتصادی و دینی ایرانیان در مصالحه با عرب ها در قرن نخست بر اساس عهدنامه ها (رویکرد مقایسه ای)». پژوهشنامه تاریخ اسلام، شماره ۲۵ (بهار ۱۳۹۶): ۲۲-۵.

مفتخری، حسین. «جامعه ایرانی در مواجهه با اعراب مسلمان». تاریخ اسلام، شماره ۱۶ (زمستان ۱۳۸۲): ۵-۳۲.
مقدسی، مطهر بن طاهر. آفرینش و تاریخ. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه، ۱۳۸۶ ش.
منتظرالقائم، اصغر. «نقد و بررسی روایات مربوط به نخستین فاتحان آذربایجان تا سال ۴۰ ق». پژوهش‌های تاریخی، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۱): ۱۵-۲۸.
ناظمیان فرد، علی. «جنگاوران ایرانی در سپاه قبایلی عرب در سده نخست هجری». تاریخ اسلام، شماره ۲۲ (تابستان ۱۳۹۵): ۵-۲۵.
نرشخی، محمد بن جعفر. تاریخ بخارا. ترجمه ابونصر احمد بن محمد، با تلخیص محمد بن زفر بن عمر، با تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. تهران: توس، ۱۳۶۳ ش.

Pourshariati, Parvaneh. *Decline and Fall of the Sasanian Empire (The Sasanian - Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran)*. I.B. Tauris & Co Ltd in association with the Iran Heritage Foundation, 2008.

Sebeos. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. Translated with notes by Robert Thomson, Historical commentary by James Howard-Johnston with assistance from Tim Greenwood. Liverpool University press, 1999.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 2, Issue 103

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۷۱-۹۴

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.84340>

قبله‌یابی بر اساس نجوم عامیانه در اندلس*

فاطمه رضایی

دانش‌آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی

Email: f.rezai2014@gmail.com

دکتر یونس فرهمند^۱

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی

Email: noorfarahmand@gmail.com

دکتر موسی اکرمی

استاد گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی

Email: musa.akrami@gmail.com

دکتر قنبرعلی رودگر

استادیار گروه آموزشی الهیات، دانشگاه فرهنگیان

Email: a_roodgar@yahoo.com

چکیده

جایگاه و اهمیت قبله در فرائض شرعی مسلمانان موجب شده تا قبله‌یابی در کانون توجه دانشمندان مسلمان قرار گیرد. با ورود مسلمانان به اندلس در سال ۹۳ق که از نخستین پیامدهای آن ساخت اولین مسجد در این شبه‌جزیره بود، قبله‌یابی در این سرزمین مورد توجه قرار گرفت. تا نیمه دوم قرن ۳ق که هنوز روش‌های ریاضیاتی و ابزارهای قبله‌یابی رواج نداشت، قبله‌یابی از آگاهی‌های نجومی عامیانه اعراب پیش از اسلام اثر پذیرفته و برپایه مشاهدات طلوع و غروب نجومی تعیین می‌شد. چگونگی قبله‌یابی منجمان و فقهای اندلس تا پیش از به کار بردن روش‌های ریاضیاتی موضوع این پژوهش است. نویسندگان با تمرکز بر بناهای کهن اندلس و با تأکید بر متون کهن و نیز بازگفت و تبیین برخی از تحقیقات اخیر اروپایی، به بحث درباره شیوه‌های مختلف قبله‌یابی در اندلس پرداخته‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که در نخستین روش‌های قبله‌یابی در اندلس اختلاف نظر وجود داشته و قبله‌یابی حاصل از آن‌ها در مقایسه با تعیین قبله از طریق روش‌های ریاضیاتی که بعدها از سوی منجمان به کار گرفته می‌شد، نتایج دقیقی نداشته است.

کلیدواژه‌ها: قبله‌یابی، اندلس، نجوم، کعبه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۹/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۰۶.

۱. نویسنده مسئول.

Locating Qibla based on Folk Astronomy in Andalusia

Fatemeh Rezaei, PhD student in History and Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Dr. Younes Farahmand, Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran (Corresponding Author)

Dr. Musa Akrami, Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Dr. Ghanbar Ali Roodgar, Assistant Professor of Farhangian University, Tehran

Abstract

The status and importance of the qibla in the religious obligations of Muslims has placed locating qibla at the center of Muslim scholar' attention. When Muslims arrived in Andalusia in 93 AH, one of their initial projects was the construction of the first mosque on the peninsula, which necessitated finding qibla in this land. Until the second half of the 3rd century AH, when mathematical methods and qibla-finding instruments were not yet common, qibla-locating, influenced by the popular astronomical knowledge of pre-Islamic Arabs, was determined by astronomical observations of sunrise and sunset.

This study aims to investigate how qibla was located by Andalusian astronomers and jurists before the advent of mathematical methods. The paper discusses different ways of locating qibla in Andalusia, focusing on ancient Andalusian landmarks and ancient texts, along with an explanation of some recent European research. The findings suggest the divergence of viewpoints in the first qibla-finding methods in Andalusia so that their qibla –locating methods were not as precise as mathematical methods later adopted by astronomers.

Keywords: Qibla, Andalusia, Astronomy, Kaaba

مقدمه

تعیین موقعیت قبله در اندلس به‌طور عمده مبتنی بر نجوم عامیانه بود و در طی قرون متمادی تحول پیدا کرد. اطلاعات نجومی اعراب اولیه در اندلس منحصر به دانش ستاره‌شناسی پیش از اسلام و نیز آیات و احادیث پیامبر (ص) بود. عبدالرحمن صوفی منجم و ریاضیدان ایرانی (د. ۲۹۱ق) نام شمار زیادی از ستارگان و صور فلکی را که اعراب از آن آگاهی داشتند، آورده است.^۱ نالینو^۲ شمار آن‌ها را بیش از دویست و پنجاه نوشته است.^۳ ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۴۰ق) سابقه آگاهی اعراب از سال خورشیدی و قمری و کیسه‌گیری را به دویست سال پیش از اسلام برمی‌گرداند که آن را از یهودیان آموخته بودند.^۴ دانش نجومی اعراب در اوایل اسلام بر سنت آنواء و طلوع و غروب منازل ماه و ستارگان استوار بود و آنان اجمالا با تقویم بسیار قدیم خورشیدی آشنایی داشتند؛ ضمن اینکه متنی منسوب به وهب بن مُنبّه (د. ۱۱۳/۱۰۹ق) گونه‌ای گاه‌شماری قمری بوده است.^۵ از این‌رو، اعراب با دانش نجومی اولیه آشنا بودند.

از آن‌جاکه جهت‌یابی از روی ستارگان برای اعراب اهمیت فراوانی داشت و ستاره قطبی نزدیک‌ترین ستاره در قطب شمال سماوی بود، بیش از سایر ستارگان مورد توجه قرار گرفت. اعراب استفاده از ستاره قطبی یا جدی را به دلیل موقعیت ثابت آن برای قبله‌یابی به‌کار می‌بردند. ثابت بودن این ستاره در میان انبوه ستارگان آسمان موجب اهمیت آن در میان اقوام مختلف و دانشمندان شد. ابوریحان بیرونی استفاده از ستاره جدی را به دلیل ثابت بودن آن و دانستن راستای تقریبی شمال - جنوب در تشخیص قبله توصیه کرده است.^۶ ستاره جدی با میل تقریبی ۸۹ درجه نزدیک به محور چرخش زمین قرار دارد؛ از این‌رو، تقریباً ثابت به‌نظر می‌رسد. در نیمکره شمالی زمین، با تشخیص موقعیت این ستاره راستای شمال - جنوب و به‌تبع، دیگر جهت‌ها مشخص می‌شود. افزون بر آن، عرض جغرافیایی هر مکان در نیمکره شمالی برابر ارتفاع ستاره جدی یا قطبی در آن نقطه است.^۷ «شکل ۱» ستاره جدی در کنار دیگر ستارگان صورت فلکی دُب اکبر، دب اصغر و ذات‌الکرسی را نشان داده است.

۱. عبدالرحمن صوفی، صورفلکی، نسخه ۳۹۲۹ کتابخانه مجلس، ۷۵ پ ۱۲۸ ر.

2. Nallino

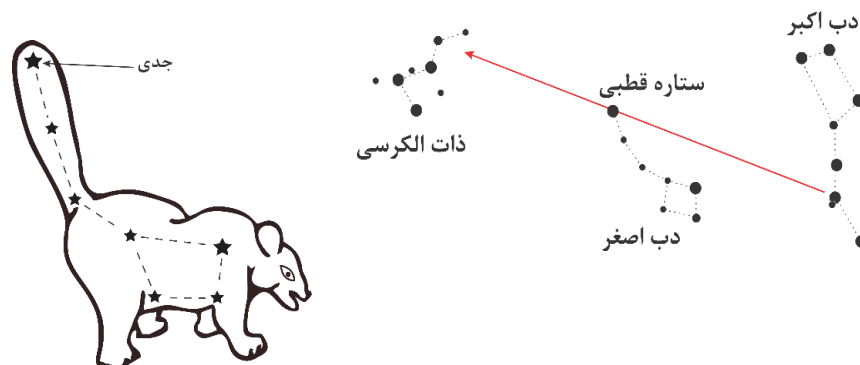
۳. کرلو آلفونسو نالینو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام (تهران: بهمن، ۱۳۴۹ش)، ۱۳۵.

۴. ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیه، تصحیح عزیزالله علیزاده (تهران: فردوس، ۱۳۹۰ش)، ۹۳.

5. Julio Samsó, "Astrology Pre-Islamic Spain and the Conquest of Al-Andalus", *Revista Del Instituto Eipcio de Estudios Islamicos*, N.23 (1986): 89.

۶. ابوریحان بیرونی، تحدید نهایت الاماکن، ترجمه احمد آرام (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ش)، ۱۴.

۷. بیرونی، تحدید نهایت الاماکن، ۱۴.



شکل (۱) سمت راست ستاره قطبی یا جدی در نیمکره شمالی

شکل سمت چپ مجموعه ستارگان اطراف ستاره جدی که شبیه خرس تصور می‌شد.^۱

جهت‌یابی در دریانوردی و کشتیرانی نیز اهمیت فراوانی داشت. دانش قبله‌یابی نیز ارتباط مستقیمی با دانستن جهت‌یابی داشت. دریانوردی مسلمانان اندلس، ارتباط تنگاتنگی با طلوع و غروب خورشید، طلوع ماه و منازل ماه در آسمان و نیز جهت‌یابی با ستاره‌های خاص در آسمان داشته است. دریانوردان قبل از اختراع قطب‌نما ناچار بودند طبق رهنامه‌ها سفر کنند و کشتی‌ها به کمک بادبان جهت وزش بادها و نیز با ستارگان سمت حرکت را به‌دست می‌آوردند. پس از معرفی قطب‌نما در اواخر قرن هفتم هجری، نمودارهای دریایی به عنوان رهنامه و در چارچوب خطوط قطب‌نما در کشتی تعبیه شدند.^۲

با پیروزی سپاه طارق بن زیاد در سال ۹۳ق^۳ موسی بن نصیر وارد خاک اندلس شد و نخستین مسجد در جزیره الخضراء به فرمان وی ساخته شد که بعدها به مسجدالرایات (مسجد پرچم‌ها) معروف شد.^۴ در آن سال‌ها مسلمانان هیچ‌گونه ابزار علمی برای تشخیص سمت قبله نداشتند. به‌طور عمده تا اواسط قرن سوم هجری قبله با روش‌های نجومی عامیانه و بر اساس مشاهدات طلوع و غروب برخی از ستارگان (مانند سهیل، قلب‌العقرب) یا طلوع و غروب خورشید در روزهای انقلابین و اعتدالین تعیین می‌شد. با این‌همه،

۱. همان.

۲. نقشه کاتالانی یکی از کامل‌ترین تصاویر از نمودارهای دریایی در پایان قرن هشتم هجری است. یکی از نکات قابل توجه در این اطلس این است که نام خلیج فارس در چندین جای نقشه ذکر شده است. نک:

Abraham Cresques, "The Catalan Atlas". London, 1948.

myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/235-catalan-atlas/235-catalan-atlas.pdf

۳. محمد ابن عذارى، بیان المغرب فی اختصار اخبار الملوك الاندلس و المغرب (تونس: دارالمغرب، ۱۴۳۴ق)، ۴۳/۱؛ احمد بن محمد مقرئ تلمسانی، نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب (بیروت: دارصادر، ۱۹۰۰)، ۲۷۱/۱.

۴. حسین مونس، سپیده دم اندلس، ترجمه حمیدرضا شیخی (مشهد: آستان قدس، ۱۳۷۷ش)، ۱۱۰.

به‌کارگیری روش‌های تقریبی قبله‌یابی در صورت استفاده‌شدن در مکان مناسب، نتایج نسبتاً قابل قبولی می‌توانست به‌دست دهد؛ مثلاً اگر مسجدی در فسطاط، در لحظه طلوع ستاره شوله رو به سوی ستاره قلب‌العقرب بود، قبله‌اش به‌خوبی جهت‌یابی می‌شد؛ اما همین شیوه قابل تعمیم به مساجد اندلس نبود.^۱

در تاریخ قبله‌یابی اندلس دو دوره مشهود است؛ دوره اول از فتح اندلس در اواخر سده اول تا نیمه دوم سده سوم هجری که محدوده زمانی همین پژوهش است. در این دوره قبله‌یابی متأثر از دانش نجومی عامیانه و فاقد تئوری و محاسبه بود و فقها به آن توجهی ویژه نشان می‌دادند. دوره دوم از اواخر قرن سوم تا قرن دهم هجری که در این دوره یافتن قبله علاوه بر نجوم عامیانه بر اساس روش‌های ریاضیاتی و فن‌آوری ساخت ابزارهای قبله‌یابی بوده است.

تعیین قبله در غربی‌ترین و دورترین نقطه جهان اسلام یعنی اندلس کار آسانی نبود. از این‌رو، پژوهش در مسئله تعیین قبله در قرون اولیه اسلام در اندلس اهمیت بیشتری دارد. افزون بر این، امروز مسئله قبله اولیه مسلمانان یکی از موضوعات مهم در پژوهش‌های خاورشناسان به‌ویژه گروه تجدیدنظرطلبان مانند پاتریشیا کرون^۲ و مایکل کوک^۳ در کتاب هاجریسم و دن گیسون^۴ در کتاب جغرافیای قرآنی است. آنان با استناد بر کاوش‌های باستان‌شناسی و نقشه‌های هوایی جدید از تعدادی مساجد قدیم مدعی‌اند که قبله نخستین مساجد در دو قرن اول هجری نه به سمت مکه، بلکه به طرف پترا بوده است.^۵

مطالعات تاریخ نجوم در اندلس و مغرب، از اواخر سال ۱۹۳۰م با تحقیقات خوزه ماریا میاس باییکروسا^۶ و خوان ورنه^۷ در مدرسه مورخان علوم اندلس در بارسلونا^۸ آغاز شد. از سال ۱۹۸۰م متونی

۱. شوله و قلب‌العقرب (دل کژدم) از ستاره‌های صورت فلکی عقرب در نیمکره جنوبی آسمان و نزدیک به افق جنوبی آسمان قرار دارند و شوله در دم صورت فلکی عقرب است. ستاره قلب‌العقرب یکی از محدود ستاره‌های سرخ‌رنگ و پرنور و در حال حاضر در نزدیک انقلاب زمستانی در دایره البروج است. این ستاره یکی از چهار ستاره شاخی احکام نجوم (قلب‌العقرب، قلب‌الاسد، فم‌الحوت، دبران) بوده است و نشانه قدرت و اعتبار تصور می‌شد (مایر دگانی، نجوم، ترجمه خواجه پور، تهران: مؤسسه جغرافیایی، ۱۳۶۱ش، ۵۰)؛ ابن‌عبدالحمک، نام‌خاندانی مشهور از مورخان، فقیهان، محدثان و پیشوایان مذهبی مصر در سده‌های دوم و سوم هجری بود که از شهرت و نفوذ بسیار در مصر برخوردار بودند. از ابوعلی مصمودی در کتاب القبله نقل شده که محمد بن عبدالحمک (حدود ۲۶۸-۱۸۲ق) قبله مسجد فسطاط را «به سمت ستاره قلب‌العقرب هنگام طلوع ستاره شوله» قرار داده بود. مقدار واقعی قبله آنجا حدود ۱۳۶ درجه بود و با قرار دادن به سمت قلب‌العقرب تقریباً ۱۴۰ درجه می‌شد که مقدار خوبی برای قبله مسجد فسطاط بود. اما همین شیوه قابل تعمیم به مساجد اندلس نبود و ممکن بود فقط جهت درست قبله و نه اندازه درست آن را به‌دست دهد (ابوعلی مصمودی، کتاب القبله، به تصحیح مونیکار ریوس (دانشگاه بارسلونا، ۲۰۰۰)، ۲۴.

2. P. Crone

3. M. Cook

4. D. Gibson

5. Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism*, (Cambridge University, 1977), 23 ; Dan Gibson, "The Qibla Misunderstandings", Part Four. *Early Islamic Qiblas A Survey of Mosques Built Between*, 2016, 3. www.thesacredcity.ca/Qibla%20Misunderstandings.pdf

6. J. M. Millás Vallicrosa

7. J. Vernet

8. The Barcelona School of the Historians of Andalus Science

عربی متعلق به دوره اسلامی در مورد قبله قرطبه^۱ شناسایی شد.^۲ در طول چند دهه گذشته، خولیو سامسو،^۳ مونیکا ریوس^۴ و دیگر همکاران آن‌ها از دانشگاه بارسلونا کار بایکروسا را ادامه دادند. پژوهش‌های دیوید کینگ^۵ و یان پیتروهندایک^۶ و دیگر همکاران‌شان در اروپا در چند دهه گذشته ثابت کرده که تعیین دقیق قبله در قرن‌های نخستین اسلامی بخشی از ریاضیات و نجوم کروی بوده است. کینگ با انتشار مقاله «قبله مبهم مسجد جامع قرطبه»^۷ در ۲۰۱۸م نشان داد جهت این مسجد مشابه با جهت طرح خیابان رومی موسوم به کلونیا پاتریشیا است. این جهت‌گیری پس از تصرف قرطبه به دست مسلمانان دستخوش تغییر نشده است و امروز نیز در همان جهت قرار دارد. صرف‌نظر از این، اضلاع کعبه به موازات برخی از اجرام آسمانی یا عمود بر آن‌ها طراحی شده‌اند^۸ و این خود مبنا و توجیهی برای قبله مسجد قرطبه فراهم آورده بوده است.

در پژوهش‌های مذکور اگرچه آشکارا یا به‌طور ضمنی، به مسئله قبله در قرون اولیه اسلام اشاره شده است، پژوهش مستقلی در زمینه قبله‌یابی بر اساس نجوم عامیانه و تا پیش از به‌کار بردن روش‌های ریاضیاتی و استفاده از ابزارهای نجومی در اندلس مورد ملاحظه قرار نگرفته است. پژوهش حاضر ضمن پرداختن به موارد مزبور به نقش پدیده‌های نجومی در تعیین قبله اندلس و نیز نقش رومیان در طراحی خیابان‌های قرطبه در قبله‌یابی مساجد اندلس اشاره داشته است.

فقیهان و قبله‌یابی در اندلس

مذهب رایج در اندلس در دوره والیان (۹۵-۱۳۸ق) به پیروی از مذهب فقهی مردم شام، مذهب اوزاعی بود. مطابق یکی از گزارش‌ها، صَعَصَعَة بن سلام دِمَشْقِی (د. ۱۹۲ق) از نخستین کسانی بود که علم حدیث و نیز مذهب فقه اوزاعی را در اندلس رواج داد. مذهب اوزاعی تکیه بر قرآن و سنت داشت و به رأی و

۱. قُطْبَة از شهرهای بزرگ اندلس و مرکز حکومت امویان (۱۳۸-۴۲۲ق) در جنوب اندلس قرار داشت و سال‌ها مرکز علم و موطن علما و جایگاه دانشمندان بوده است. یاقوت حموی، معجم البلدان، (بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵)، ۳۲۴/۴. امروز این شهر کوردوبا خوانده می‌شود.

2. David King, "The Enigmatic Orientation of the Great Mosque of Córdoba Explained", (Frankfurt, Goethe-University 30 January, 2018), 4.

www.academia.edu/35797452/C%3%B3rdoba_Mosque_orientation_explained_30-01-2018_-

_NOW_PUBLISHED_IN_SUHAYL_2018_19

3. J. Samsó

4. M. Rius

5. D. King

6. J.P. Hojendike

7. King, "The Enigmatic", 1-95.

۸. قاعده مستطیلی‌شکل خانه کعبه با جهت‌گیری‌های نجومی هم‌راستا است. محور اصلی (طولی) آن به سمت طلوع ستاره سهیل و محور فرعی آن به سمت طلوع خورشید تابستانی و غروب خورشید زمستانی در انقلابین است (King, "The Enigmatic", 6).

اجتهاد میدان می‌داد.^۱ پس از استقرار امویان و سفرهای علمی طلاب مسلمان اندلس برای کسب دانش به شرق اسلام، مذاهب دیگری، از جمله مذهب مالکی در اندلس رواج یافت.^۲ از همین رو، در کتاب فی النجوم عبدالواحد بن اسحاق ضبّی،^۳ منجم دربار هشام (حک: ۱۷۲-۱۸۰ق) که روش پیش‌بینی او دارای مبدأ لاتینی بود، به احکام فقه مالکی، مانند احکام نماز و قبله و نیز توصیه به یافتن قبله بین مشرق و مغرب بنا بر آیه‌ای از قرآن^۴ اشاره شده است.^۵ با وجود این، از فقیهی به نام یحیی بن یحیی لیشی (۱۵۲-۲۴۳ق) یاد شده که علاوه بر تأثیری فراگیر در سراسر اندلس، نزد امیران اموی مقامی بلند داشت. او قاضی و فقیه اهل قرطبه و از بربرهای مَصمودی بود که بیشتر بخش‌های الموطأ را از شخص مالک بن انس در مدینه شنید.^۶ از فقیه و منجم اندلسی، مسلم بن احمد بن ابوعبیده لیشی قرطبی (د. ۲۹۵ق) معروف به صاحب‌القبله (مردی که همه چیز درباره قبله می‌دانست)، عالم در حدیث، فقه، حساب و نجوم گزارشی در کتب ابن‌فرضی (د. ۴۰۳ق) و نیز در کتاب طبقات الامم صاعد اندلسی که خود عالم نجوم نیز بود، آمده است. لیشی، در سال ۲۵۹ق، برای تکمیل آموزش به شرق اسلامی، مصر و مکه سفر کرد و مطالعاتی در جهت تعیین قبله انجام داد و پس از بازگشت به اندلس آن را در تعیین قبله به‌کار گرفت؛^۷ چنان‌که او ایستادن در مقابل دیوار شمال - غرب کعبه را قرارگیری مقابل طلوع ستاره سهیل می‌دانست. او عادت داشت به هنگام عبادت به سمت شرق بایستد و در نماز در مقایسه با پیروانش بیشتر به سمت شرق مایل می‌شد.^۸

از فقهای مالکی درباره قبله دو دسته آثار بر جای مانده است: رساله‌های مستقل درباره موضوع قبله و مجموعه قوانین کلی که در لابه‌لای کتبی دیگر، اغلب فقهی، گنجانده شده‌اند و یک بخش از آن‌ها به قبله اختصاص داده شده است، کتاب القوانين ابن‌جزی^۹ و بدایة المجتهد ابن‌رشد (نواده)^{۱۰} از جمله این آثارند.^{۱۱} برخلاف مالکیان اندلس، فقهای شافعی، سمت جنوب واقعی را برای قبله مناسب می‌دانستند، زیرا

۱. علیرضا باقر، چهره‌های نامدار اندلس (تهران: بنیاد دانشنامه‌نگاری و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۱ش)، ۲۶۵؛ احمد پاکتچی، «اندلس - دانش فقه» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی (تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ش)، ۳۳۳/۱۰.

۲. عبدالمجید نعنمی، دولت امویان در اندلس، ترجمه محمد سپهری (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ش)، ۱۶۰.

۳. Julio Samsó, "Andalusi & Maghribi Astronomical Sources", *Islamic Astronomy and Medieval Spain*, (Variorum, 1994): 76.

۴. سوره بقره، آیه ۱۴۲.

۵. مالک بن انس، المدونه (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۴)، ۱۸۴.

۶. باقر، چهره‌های نامدار اندلس، ۳۸۷.

۷. عبدالله ابن‌فرضی، تاریخ علماء اندلس (قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۹۸۸)، ۱۲۵/۲، ۱۲۷؛ ابن‌صاعد اندلسی، طبقات الامم (بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۳)، ۲۱۸-۲۱۷.

8. King, "The Enigmatic", 52.

9. Kitab al-Qawanin de Ibn Yuzayy

10. Bidayat al-Muytahir de Ibn Rusd, el Nieto

11. Monica Rius, *LA Alqibla en al- Andalus y al- Magrib al- Aqsa*, (Barcelona Universitat, 2000): 21.

پیامبر (ص) در مدت اقامت در مدینه که تقریباً در شمال مکه واقع است، به آن سمت نماز گزارده بود.^۱ از همین رو، یک جریان فکری گسترده برای توجیه قبله بدون دلایل علمی، عملاً مشکل قبله را به یک کشمکش میان دو گروه متقابل تبدیل کرد: گروه دانشمندان (علما)،^۲ یعنی طرفداران قبله دقیق و گروه فقها (مجتهدان)،^۳ که طرفدار جهت‌گیری به سمت جنوب بودند. بسیاری از فقها تمایلی به استفاده از روش‌های ستاره‌شناسی نداشتند. افزون‌براین، گرایشی میان برخی از مسلمانان رواج یافت که خطاهای جهت‌یابی را کوچک می‌شمرد تا جایی که هر جهتی که پشت به کعبه نبود، به عنوان جهت قبله پذیرفته می‌شد، اما فقها چنین نظری نداشتند.^۴

نشانه‌های آثار نجومی اولیه در تعیین قبله اندلس

اولین متن نجومی در اندلس بخشی از ارجوزه منسوب به منجم دربار هشام (۱۷۲-۱۸۰ق)، عبدالواحد بن اسحاق ضبی بوده است؛^۵ اما برخی از ظهور نخستین نشانه‌های علمی اندلس در دوره حکم (حک : ۱۸۰-۲۰۶ق) خبر داده‌اند؛ چنان‌که عباس بن فرناس^۶ ریاضیدان و منجم مشهور و همچنین ابو زکریا یحیی بن حکم بکری، عالم در فلسفه و نجوم و شعر از دانشمندان روزگار حکم بوده‌اند.^۷ از ظهور اولین جدول‌های نجومی در اندلس به روزگار عبدالرحمن دوم (حک : ۲۰۶-۲۳۸ق) خبر داده‌اند و او را اولین کسی دانسته‌اند که کتب زیچ را به اندلس آورد و نیز از علاقه این امیر به احکام نجوم و شعر گزارشی به‌دست داده‌اند؛ چنان‌که او در دربار خود گروهی از شاعران که منجم نیز بوده‌اند، مانند عباس بن فرناس، ابن شمیر، یحیی غزال و عباس بن ناصح را به دور هم گرد آورد؛^۸ حتی زیچ سندهند، بعد از بازنویسی مجدد به‌دست خوارزمی، با یاری عباس بن فرناس یا عباس بن ناصح در اندلس معرفی شد و این امکان وجود دارد که الدفتر المحکم، که در شعر ابن‌فرناس^۹ به آن اشاره شده و توسط ابن‌شمیر مورد استفاده قرارگرفت، در واقع یک زیچ بوده باشد.^{۱۰} از همین رو، احتمال داده‌اند که احیای احکام نجوم در زمان

۱. دیوید کینگ، قبله‌یابی در اسلام، ترجمه حسین ناهید (اصفهان: خانه ریاضیات و نشر فاطمی، ۱۳۸۴ش)، ۴.

2. Los Científicos

3. Los jurisoconsultos

4. Rius, *LA Alqibla*, 21.

۵. خولیو سامسو، «العلوم الدقیقه فی الاندلس»، الحضارة العربية الإسلامية فی الاندلس (بیروت: مرکز الدراسات، ۱۹۹۸)، ۱۳۱۵-۱۳۴۴.

۶. ابوالقاسم عباس بن فرناس، ریاضیدان و منجم عصر حکم بن هشام (۱۸۰-۲۰۶ق) در اندلس بود. همچنین ابزار نجومی برای وقت ساعت به نام المیقانه ساخته بود. او در اندیشه ساخت وسیله‌ای برای پرواز بود (عنان، اندلس، ۲۶۹/۱-۲۷۰، ۳۰۱).

۷. شهره روغنی، تاریخ اندلس (تهران: سمت، ۱۳۹۶)، ۱۲۲.

۸. عبدالله عنان، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: کیهان، ۱۳۸۰ش)، ۳۰۰/۱.

۹. ابن عذاری، بیان المغرب، ۱۱۱/۲؛ حسین مونس، تاریخ الفكر الاندلسی (قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، بی تا)، ۵۸.

10. Samsó, "Astrology", 79.

حکومت عبدالرحمن دوم ممکن است نتیجه حوادث مهم نجومی مانند خورشیدگرفتگی اواخر شعبان سال ۲۱۸ق/ ۱۷ سپتامبر ۸۳۳م و یا ریزش عظیم ستاره‌های ثاقب در جمادی الثانی سال ۲۲۴ق/ ۲۰ آوریل - ۱۸ مه ۸۳۹م باشد که در زمان او رخ داده است؛^۱ اگرچه رؤیت کامل این خورشیدگرفتگی فقط از قرطبه امکان‌پذیر بوده است. این واقعه مردم را به وحشت انداخت و باعث شد تا جمعیت زیادی در صفوف نماز مسجد قرطبه حاضر شوند.^۲

در کتاب فی النجوم عبدالملک بن حبیب (تألیف ۲۳۷ق) گزارشی از پیشگویی طارق بن زیاد و موسی بن نُصَیر در زمان فتح اسپانیا ارائه شده است.^۳ همچنین در نامه موسی بن نصیر به طارق از مردی یاد شده که سوار بر کشتی او بود و اسامی ماه‌های سریانی را می‌دانست. این مرد لحظه مناسب برای لشگرکشی طارق را مطابق با احکام نجومی، در اول فروردین (حمل) مناسب می‌دانست و از عبور خورشید از برج ثور (گاو) سخن می‌گفت.^۴ مَقْرَی نیز گزارش داده که وقتی رودریک سربازان طارق را دید ادعا کرد که «این‌ها تصاویری‌اند که ما در بیت‌الحکمه دیده‌ایم». سپس توضیح می‌دهد که بیت‌الحکمه را یونانیان در طُلَیْطَلَه ساخته و پایتخت سیاسی و فرهنگی آن‌ها بوده است. مَقْرَی در ادامه از طلسمی سخن گفته که برای محافظت از حمله احتمالی اعراب و بربرها در طُلَیْطَلَه ساخته و بر ورودی شهر نصب کرده بودند.^۵ گویا طالع‌بینی در قرن‌های بعد همچنان یک حوزه پرطرفدار در اندلس بوده است؛ چنان‌که ابن‌مُعَاذ جَیَّانی (د. ۴۸۶ق) با پیروی از مَسْلَمَة بن احمد مَجْرِیْطَی (د. ۳۹۸ق) محاسبات پیچیده‌ای در زمینه «منازل و مناظر ستاره‌شناسی» انجام داده بود.^۶

از دیگر منابع نجومی اولیه در اندلس کتب انواء (کتبی درباره طلوع و غروب ستارگان در ارتباط با تغییرات جوی) هستند که از نیمه اول قرن سوم هجری نخستین بار و به عنوان اولین منبع نجومی در کتاب فی النجوم عبدالملک بن حبیب (د. ۲۳۰ق) شاگرد مالک بن انس ظاهر شد.^۷ ابن حبیب معتقد بود که «قبله در قرطبه، جهت طلوع ستاره قلب العقرب است؛ زیرا از گوشه حجرالاسود بالا می‌آید».^۸ به گمان ابن حبیب طلوع این ستاره در قرطبه، سمت قبله (جهت نسبت به مکه) را نشان می‌داد. گویا قبله پیشنهاد

۱. کسوف شعبان سال ۲۱۸ق در اندلس به همراه دیگر کسوف‌های رخ داده در جهان اسلام از قرن سوم تا دهم هجری با محاسبات منجمان امروزی در سال ۱۹۹۱م اثبات و در جدولی ثبت شده‌اند. ابن‌عذارى خورشیدگرفتگی سال ۲۱۸ق را اواخر رمضان دانسته (قس: ابن‌عذارى، بیان المغرب، ۸۳/۲)؛

Jose Vaquero & Vazquez, *The Sun Recorded*, (London, New York, Springer, 2009), 190; Samsó, "Astrology", 79.

2. Samsó, "Astrology", 79.

۳. ابن حیان قرطبی، المقتبس من أنباء الأندلس، به کوشش محمود علی مکی (قاهره: نشر قاهره، ۱۳۹۰ق)، ۱۸۵/۱.

۴. عبدالله بن قتیبہ دینوری، الامامة والسياسة (قم: شریف رضی، ۱۳۷۱ش)، ۸۶۸۵/۲.

۵. مَقْرَی، نفخ الطیپ، ۲۴۳/۱.

6. Jan.p. Hojendike, "Applied Mathematics in Eleventh Century Al-Andalus: Ibn Muadh al-Jayyan and His Comp of Astrological Houses and Aspects". Denmark: Centaurus Vol. 47(2005): 87-114. www.jphogendijk.nl/publ/Jayyani.pdf

7. Samsó, "Andalusi", 77.

8. King, "The Enigmatic", 36.

شده از سوی ابن حبیب در جهت طلوع خورشید در انقلاب زمستانی است. به دیگر سخن، میل قلب العقرب با میل خورشید در انقلاب زمستانی تقریباً برابر است. با استفاده از سمت قلب العقرب هنگام طلوع یا سمت خورشید هنگام طلوع، انحراف قبله قرطبه حدود ۱۲۰ درجه از شمال به طرف شرق به دست می‌آمد. انحراف قبله دقیق این شهر حدود ۱۰۰ درجه است. احمد بن فارس، منجم دربار حکم المستنصر (حک: ۳۵۰-۳۶۶ ق) و منصور بن ابی‌عامر (حک: ۳۶۷-۳۹۲ ق) نیز از سنت انواء برای دفاع از ستاره‌شناسی - زمانی که این رشته توسط منصور منع شده بود - به طور پنهانی در محافل استفاده می‌کردند.^۱ همچنین در کتاب الانواء ابن عاصم (د. ۴۰۳ ق) این قاعده برای قبله پیشنهاد شد که «اگر (در قرطبه) به گونه‌ای بایستیم که راستای شانه ما (شانه چپ) در جهت قطب شمال قرار گیرد و قطب جنوب را در مقابل خود داشته باشیم رو به قبله خواهیم بود».^۲ به عبارتی منظور ابن عاصم تعیین سمت کلی قبله در جهت جنوب شرقی است. همچنین کتاب الانواء عریب بن سعد قرطبی (د. ۳۶۹ ق) در تقویم اندلس در تعیین اوقات نمازهای روزانه (گاه با جدول و گاه با ابزار)، ارتباط مستقیمی با رؤیت هلال ماه و تعیین وقت نماز داشت. کتاب‌های انواء به عنوان یک منبع مهم در اندلس، راهنمای متخصصان علم میقات (موقت) بود. موقت، مسئول محاسبات نجومی لازم برای اعمال دینی بود.^۳ در کتاب فی الانواء منجم اواخر قرن ششم هجری، ابوالعلی حسن بن علی بن خلف اموی قرطبی، چنین گزارشی درباره قبله داده شده است: «قبله در (قرطبه) جهتی است که قطب آسمانی، پشت شانه چپ یک فرد ایستاده باشد، به گونه‌ای که صورت به سمت جنوب باشد».^۴ ذکر شانه چپ و استقبال جنوب، تأکید بر ایستادن به سمت جنوب شرقی است. احتمالاً جهت قبله مسجد کبیر قرطبه در قرن دوم هجری با پیروی از این سنت به سمت جنوب تعیین شد. البته این دستورالعمل فقط برای نقاطی در شمال مکه معتبر بود.^۵ در واقع در رساله ابن خلف قبله در جهت طلوع خورشید در انقلاب زمستانی بوده است.

تا ۱۵۰ سال اول دوره اسلامی قبله‌یابی با داده‌های جغرافیایی مناسب و یا به کمک داده‌های ریاضیاتی محاسبه نشده بود تا این‌که مختصات جغرافیایی بطلمیوس در دسترس مسلمانان قرار گرفت و روش‌هایی برای یافتن قبله از نیمه اول قرن سوم هجری مورد توجه منجمان شرق اسلام قرار گرفت. در اندلس نیز ابتدا روش هندسی ساده ابو عبدالله محمد بن جابر بن سنان بتانی (۲۴۴-۳۱۷ ق)^۶ در قبله‌یابی مورد توجه قرار گرفت تا اینکه در قرن پنجم هجری ابن معاذ جیانی روش دقیقی در قبله‌یابی با فرمول‌های

۱. ابن عذاری، بیان المغرب، ۲/۲۹۳.

2. King, "The Enigmatic", 36-37.

۳. مونیکا ریوس، «علم میقات و موقت‌های نامدار در غرب جهان اسلام»، ترجمه پویان رضوانی، میراث علمی اسلام و ایران، ۵ (۱۳۹۳ش): ۸۸-۸۹.

۴. ابن خلف اموی، کتاب فی الانواء، اسکوریال ۹۴۱، ۲۶ پ.

5. King, Idem, 37.

۶. فواد سزگین، تاریخ التراث العربی (ریاض: دار الثقافة و النشر بالجامعه، ۱۴۱۱ ق)، ۳۶۵/۵.

مثلثات کروی پیشنهاد داد. اما او نیز همانند ابن‌صفار از تشریح روش محاسبه قبله اجتناب کرد. از این‌رو، در زمینه قبله‌یابی باید با کینگ هم‌عقیده بود که معتقد است یافتن قبله هنر منجمان اندلس نبوده است.^۱

در این‌جا به‌ضرورت بحث، برخی مقادیر قبله قرطبه در متونی که در منابع بعد از قرن سوم هجری به‌دست داده شده بودند، ارائه شده است. در یک رساله اندلسی با عنوان کتاب العمل بالاسطرلاب وآلاته و اجزائه از ابن‌صفار منجم اندلسی (۳۷۰-۴۲۶ق) جهت قبله ۳۰ درجه جنوب شرقی با اسطرلاب در قرطبه گزارش شده است.^۲ از همین منجم یک ساعت آفتابی برای تعیین اوقات نماز به‌دست داده شده که موزه کوردوبا^۳ نگهداری شده است. همچنین در کتاب العمل بالاسطرلاب ابوالقاسم اصبح بن محمد بن سمح (۳۶۱-۴۲۶ق)،^۴ و نیز کتاب العمل بالاسطرلاب ابوصلت أمیه بن عبدالعزیز بن ابی‌صلت (۴۶۰-۵۲۹ق)^۵ روش به‌دست آوردن قبله با اسطرلاب، بدون محاسبه و صرفاً با ذکر مقدار قبله، نوشته شده است. اما در کتاب العمل بالاسطرلاب ابن‌نطاح اندلسی (قرن ۶ق) جهات مختلف قبله برای مساجد جامع قرطبه از منابع پیشین گزارش شده است. او ابتدا قبله قرطبه را ۳۰ درجه جنوب شرق (۱۲۰ درجه از شمال) دانسته، یعنی همان جهت طلوع خورشید زمستانی و یا همان رقمی که ابن‌صفار گزارش کرده است. سپس رقم ۴۵ درجه (۱۳۵ درجه از شمال) را برای قبله قرطبه آورده است و احتمالاً این عدد با ساعت آفتابی غرناطه به‌دست آمده بوده است.^۶ آن‌گاه از قول ابوالقاسم صنیری [الزبیری، متن al-Snyry دارد]^۷ قبله مسجد جامع قرطبه را به‌روش بتانی ۲۳ درجه جنوب شرق (۱۱۳ درجه از شمال) یافته و به گفته او این نظر ستاره‌شناسان یا «اهل صناعة التعديل» بوده است. همچنین او رقم ۶۰ درجه (۱۵۰ درجه از شمال) را برای قبله مسجد جامع قرطبه گزارش کرده است.^۸ به نظر می‌رسد ابن‌نطاح رقم ۲۳ درجه را مناسب‌ترین رقم پذیرفته‌شده برای قبله مسجد جامع قرطبه دانسته بوده است. در «شکل ۲» قبله‌های گوناگون پذیرفته - شده برای مسجد جامع قرطبه نشان داده شده است.

1. King, Idem, 34.

۲. احمد بن صفار، کتاب العمل بالاسطرلاب و ذکر آلاته و اجزائه، نسخه ۱۳۷۴/۲، کتابخانه آیه الله مرعشی، برگ‌های ۷/پ، ۸ ر؛ همو، نسخه ۲۸۶۳/۹، برگ‌های ۷/پ، ۸ ر.

3. Cordova Museum

۴. اصبح بن سمح، کتاب العمل بالاسطرلاب شمالی، نسخه ۹۶۰۲، کتابخانه بریتانیا، برگ ۲۵-۵۵.

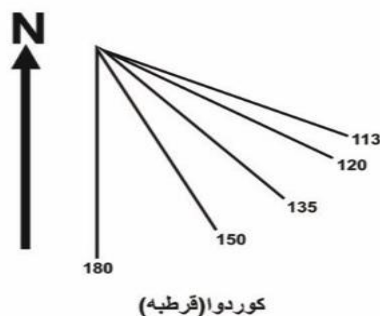
۵. امیه بن ابی‌صلت، کتاب العمل بالاسطرلاب، نسخه ۱۴۰۱۳، کتابخانه آستان قدس رضوی، ۱۲۳-۱.

6. David King, "Three Sundials From Islamic Andalusia", تاریخ العلوم العربیه، ۱۸۱، (۱۹۷۸).

7. Rius, LA Alqibla, 183.

۸. محمد بن نطاح، کتاب العمل بالاسطرلاب، نسخه ۹۶۰۲، کتابخانه بریتانیا، برگ ۱۸/پ-۱۹/ر.

شکل ۲



قبله‌های گوناگون پذیرفته شده برای قرطبه مطابق کتاب العمل ابن نطاح اندلسی

با بررسی قبله برخی از مساجد اندلس مانند مسجد جامع قرطبه معلوم شد که گاه برای یک مسجد قبله‌های متفاوتی به دست آمده و این ناشی از روش‌های نادرست پیدا کردن قبله بوده است. حال آنکه تجدیدنظرطلبانی مانند گیسون^۱ به این مسئله توجه نداشته‌اند. گیسون کوشیده است تا نشان دهد قبله مساجد اولیه در اسلام به دلیل وجود ابزارهای ضعیف یا تکنیک‌های ناکافی در جای نادرست قرار نداشتند؛ بلکه آن‌ها با جهات مختلف قبله مواجه بودند. از نظر گیسون مسجد قرطبه در ۱۵۷ درجه، در ۹۱ درجه‌ای پترا و در ۱۰۰ درجه از مکه ساخته شده است. به نظر او، محراب این مسجد به موازات خط میان پترا و مکه است که در ۱۵۵ درجه قرار دارد و خطای متوسط دو درجه را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد جهت‌گیری محراب مساجد، بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که گیسون بیان کرده است. از این رو، انتظار نمی‌رود که مساجد قدیم دقیقاً در جهت کعبه ساخته شده باشند. نظریه گیسون و تجدیدنظرطلبان قبل از او مانند کرون^۲ و کوک^۳ مبنی بر اینکه اسلام در پترا و نه مکه آغاز شده و مرکز عبادت مسلمانان به مدت دو قرن در پترا بوده، با توجه به آنکه هیچ مدرکی از صدها سند تاریخی که قبله را به سمت پترا نشان داده باشد در دست ندارد، مردود است. تمام تحقیقات گیسون درباره جهت‌گیری‌های قرون وسطی با استفاده از داده‌های امروزی هیچ ارزش تاریخی ندارند. تلاش‌های او برای نشان دادن اینکه مسلمانان از چین تا اندلس تمام تجهیزات فنی لازم را برای تعیین جهت قبله به سمت پترا یا یک یا دو درجه اختلاف داشته‌اند، قابل توجیه نیست.^۴

1. D. Gibson

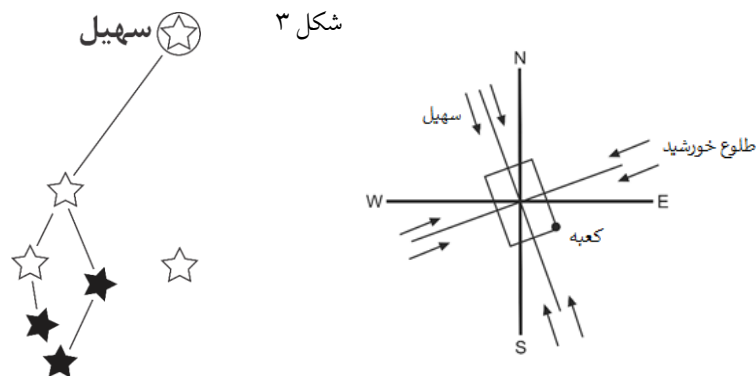
2. P. Crone

3. M. Cook

۴. باستان‌شناس کانادایی، دن گیسون نظریه‌ای را در کتاب جغرافیای قرآنی، مقاله و فیلم در سطح جامعه جهانی مطرح و منتشر کرد که اولین مساجد در قرن‌های اول و دوم هجری رو به پترا (شهری در جنوب اردن در فاصله هزار کیلومتری مکه) بودند نه مکه. از همین رو، بعدنبال اثبات زمان تغییر کعبه در پترا به کعبه در مکه بود. او کوشید گزارش‌های تاریخی و باستان‌شناسی درباره پترا و مکه را با هم مقایسه و رابطه‌ای میان آن‌ها برقرار کند. از این رو، در صدد بود ثابت

جهت‌گیری اندلس با دیوار «شمال - غرب» خانه کعبه

هم‌تراز بودن کعبه با اجرام نجومی در آسمان بدین معناست که اگر کسی در مقابل هر یک از چهار دیوار کعبه بایستد، درواقع مقابل یک پدیده نجومی مانند راستای طلوع و غروب خورشید یا طلوع و غروب ستاره سهیل^۱ ایستاده است. محور اصلی بنای مستطیل شکل کعبه به سمت طلوع ستاره سهیل و محور فرعی یا کوچک‌تر آن تقریباً به سمت طلوع خورشید در انقلاب تابستانی و غروب خورشید در انقلاب زمستانی است. مطابق یکی از روش‌های قبله‌یابی، اندلس با دیوار «شمال - غرب» خانه کعبه متناظر بود، یعنی سمت طلوع ستاره سهیل در مکه. از آنجاکه ستاره سهیل در جنوب اندلس مانند جزایر قناری قابل رؤیت بود، با تدبیر دیگری از محور کوچک‌تر خانه کعبه بهره می‌بردند.^۲ «شکل ۳» جهت‌گیری محورهای مستطیلی خانه کعبه بر دستگاه مختصات جهت‌های جغرافیایی و نیز ستاره سهیل از صورت فلکی حمل را نشان داده است.



شکل سمت راست جهت‌گیری پایه مستطیلی است. محور اصلی آن به سمت طلوع ستاره سهیل و محور فرعی آن تقریباً به سمت طلوع خورشید در انقلاب تابستانی است. تصاویر ماهواره‌ای با در نظر

کند مسلمانان اولیه به سوی مکه نماز نمی‌خوانده‌اند و قبله سمت کعبه بعدها در نزد مسلمانان ساخته و پرداخته شده است. همچنین به نظر او حل‌های ریاضی برای یافتن قبله ترجیح نداشته و درباره چگونگی تعیین قبله‌های اولیه سوء تفاهم وجود داشته است.

David King, "From Petra Back to Mecca-From Pibla Back to Qibla", 21

www.academia.edu/34703712/265_KING_2017_From_Petra_back_to_Mecca_review_of_GIBSON_Early_Islamic_qiblas.pdf

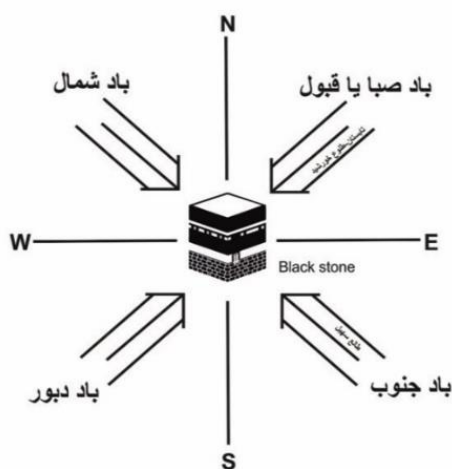
۱. ستاره سهیل (canopus) یا حمل از صورت فلکی حمل (Carinae)، دومین ستاره پرنور در آسمان شب بعد از ستاره شباهنگ یا شعرای یمانی است (دگانی، نجوم، ۵۵). در کشور اسپانیا، ستاره سهیل در جنوب اندلس دیده می‌شود.

۲. کینگ، قبله‌یابی، ۵.

گرفتن افق مرئی اطراف، این امر را تأیید کرده است. نسبت محور اصلی کعبه به محور فرعی تقریباً ۸ به ۷ است.^۱ شکل سمت چپ ستاره سهیل از صورت فلکی حمال را نشان می‌دهد.^۲

همچنین مطابق روشی که در ساخت اکثر مساجد اسلامی به کار می‌رفت، یک ضلع مسجد، رو به قبله بنا می‌شد؛ از این رو، هنگامی که مسلمانان رو به سوی آن دیوار مسجد اقامه نماز می‌کردند، در جهت قبله قرار می‌گرفتند. جهت‌های اصلی و طلوع و غروب خورشید یا ستارگان پرنور در طول قرن‌های گذشته، ترجیح علما و فقهای اندلس بوده است. اما این فقط یکی از روش‌های اتخاذ شده قبله‌یابی در اندلس بود.^۳ برخی قبله را دقیقاً به سمت جنوب اختیار می‌کردند. برخی دیگر قبله به سمت مشرق را دقیق می‌دانستند و گروه سومی نیز سمت جنوب شرقی را اختیار می‌کردند، دسته‌ای دیگر روش‌های پیچیده‌ای را بر پایه جهت‌های وزش باد نسبت به اندام‌های بدن تعیین می‌کردند؛ بدین ترتیب که از جوانب کعبه در راستای چهار باد محلی استفاده می‌شد. اما به ندرت این سمت‌ها با آنچه توسط منجمان تعیین شده بود، مطابقت داشت. «شکل ۴» جهت‌گیری خانه کعبه با وزش بادهای را نشان داده است.

شکل ۴



جهت‌گیری پایه مستطیلی کعبه با بادهای اصلی که هریک به یک دیوار از کعبه اشاره دارند.^۴

1. King, "Finding the qibla by the sun & Stars", 8.

https://www.academia.edu/38244518/The_qibla_by_the_sun_and_stars_Islamic_sacred_geography_sources

۲. دگانی، نجوم، ۵۵.

۳. کینگ، قبله‌یابی، ۵.

۴. به اعتقاد اعراب، بادی که از شرق می‌وزد، «باد صبا» نام دارد و اعراب آن را «قبول» نیز می‌نامیدند که بر روی کعبه می‌وزد. بادی که از سوی مغرب می‌وزد، «باد دبور» نام دارد که از پشت کعبه می‌وزد و «باد شمال» از سوی قطب و از دست چپ که رو سوی مشرق دارد و «باد جنوب» از برابر قطب و از دست راست

گاهی به دلیل اشتباهی که در ساختن دیوار مساجد اندلس در جهت قبله می‌شد یا بر اساس عقاید رایج فقهای آن دوره، قبله‌های متفاوتی در مساجد اندلس به‌دست می‌آمد. اما مجربطی (د. ۳۹۸ق) در کتاب تعدیل الکواکب با توجه به زیج الصابی بتانی و نیز زیج خوارزمی، روش بتانی را به‌کار گرفت.^۱ روش بتانی به‌رغم سادگی، رقم تقریبی قبله را بین ۲۰ تا ۲۴ درجه جنوب شرقی به‌دست داده بود. رقمی که به مقدار امروزی قبله قرطبه (۱۰ درجه جنوب شرق) نزدیک بود. با وجود این، روش بتانی پاسخ مناسبی برای آن مکان نبود. «شکل ۵» روش بتانی را نشان داده است. مختصات طول و عرض جغرافیایی زیر از زیج الصابی بتانی^۲ و مغربی (MAG) از مجموعه مختصات کندی^۳ انتخاب و مقایسه شده‌اند.

جدول مختصات جغرافیایی قرطبه و مکه

شهر	L مغربی	Ø مغربی	L بتانی	Ø بتانی
مختصات	طول	عرض	طول	عرض
قرطبه	۲۷:۰	۳۸:۳۰	۲۷:۰	۳۸:۳۸
مکه	۷۷:۰	۲۱:۴۰	۷۱:۰	۲۱:۴۰

$$\tan M = \tan Q = \frac{\Delta L}{\Delta \varnothing} = \frac{44^{\circ} 0'}{16^{\circ} 58'}$$

$$\tan Q = \frac{2640}{1018} \approx 2,59 \rightarrow \text{در } 60 \text{ ضرب می‌کنیم}$$

$$Q = \text{Arc tan } 2,59$$

$$Q = 68 / 88 \text{ درجه}$$

$$\text{زاویه قبله قرطبه با زیج بتانی، جنوب شرقی } 90 - 68 / 88 = 21 / 12$$

که رو سوی مشرق دارد. اعراب با تشخیص باد، غالب جهت‌های اصلی را می‌یافتند. دانستن این نکته که باد غالب در هر منطقه ویژگی‌های خاصی داشت، برای شناخت نوع باد ضروری بود (ابوریحان بیرونی، التفهیم لاوائل الصناعة التنجیم، به تصحیح جلال همایی (تهران: هما، ۱۳۶۷ش)، ۶۴-۶۳.

۱. احمد بن ابی‌اصبیعه، عیون الابیاء فی طبقات الاطباء (بیروت: دار الفکر، ۱۳۷۷ش)، ۴۳۳.

۲. محمد بتانی، زیج الصابی، به کوشش نالینو (لبنان: دار مکتبه بیلون، ۱۸۹۹)، ۲۳۷، ۲۴۱.

3. E.S Kennedy & M.H, *Geographical Coordinates of Localities from Islamic Sources*, (Frankfurt: Goethe-University, 1987), 94, 226.

زاویه قبله قرطبه با زیج مغربی، جنوب شرقی درجه ۱۸/۶۶ Q=

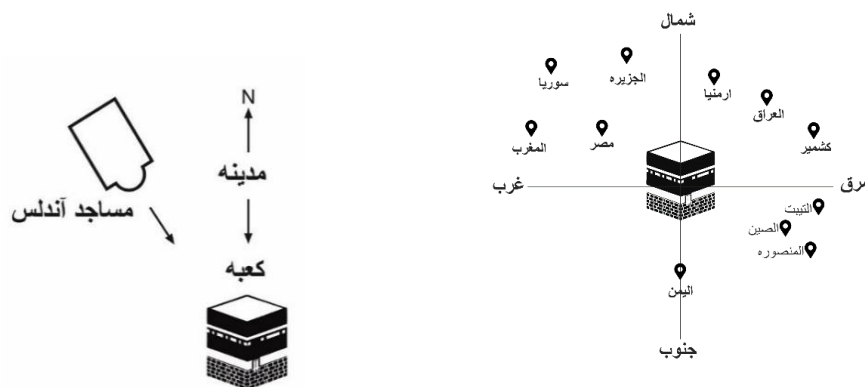
جغرافیای خانه کعبه و موقعیت اندلس نسبت به آن

با عنایت جغرافی‌دانان مسلمان از همان سده‌های سوم و چهارم هجری به جغرافیای توصیفی، شناخت جهات و نیز نقشه‌کشی در مرکز توجهات آنان قرار گرفت. از اوایل اسلام چهار گوشهٔ پایه‌های هم‌تراز کعبه با توجه به چهار منطقهٔ جغرافیایی سوریه، عراق، یمن و مغرب که با آن‌ها ارتباط تجاری داشتند، نامگذاری شده بود. بنابراین، درحالی‌که چهار دیوار و چهار گوشهٔ این بنا نشان‌دهندهٔ تقسیم جهان به چهار بخش یا

2. David King, *World-Maps, World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca* (London: Al-Furgane, 1999), 59–60.

بیشتر بود، از ویژگی‌هایی نظیر ناودان کعبه در دیوار شمال - غرب و درب کعبه در دیوار شمال - شرق برای جداسازی بخش‌های کوچک استفاده می‌شده است. به این ترتیب، جغرافیای مقدس مناطق مسکون زمین، مشتمل بر تعدادی از بخش‌های مختلف بود که مستقیماً به کعبه مربوط می‌شد. ابن خردادبه جغرافیدان قرن سوم هجری وصف قابل توجهی از قبله سرزمین‌های اسلامی به دست داده است. او از تقسیم زمین به چهار جهت اصلی جغرافیایی یعنی شمال، جنوب، شرق و غرب، شکل زمین، اندازه و حرکت آن و نیز از جغرافیای بطلمیوس سخن گفته است. کتاب او با قبله سرزمین‌ها آغاز شده و او قبله مردمان چین را به همراه ساکنان تبت و سرزمین ترکمان و منصوره یکی دانسته است.^۱ «شکل ۶» طرح ساده بازسازی شده ابن خردادبه از قبله سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی و موقعیت مساجد اندلس نسبت به کعبه را نشان داده است.

شکل ۶



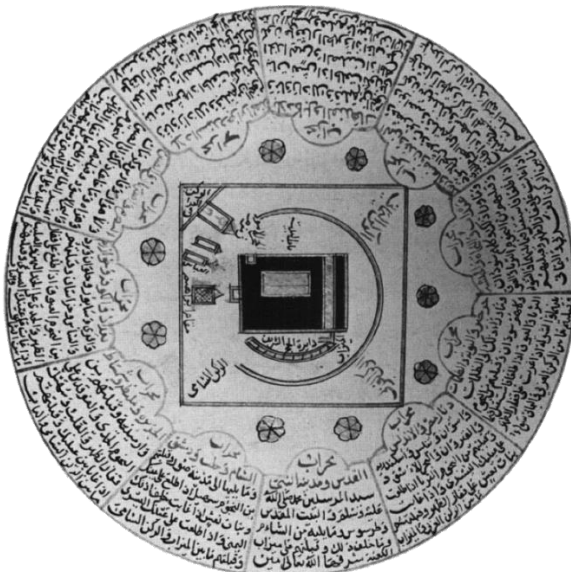
شکل سمت راست، طرح ساده بازسازی شده قبله سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی از تصور ابن خردادبه در المسالك و الممالك و شکل سمت چپ موقعیت مساجد اندلس نسبت به کعبه را نشان داده است.

نقشه‌های جهان با مرکزیت کعبه همواره مورد توجه مسلمانان قرار داشت. نقشه‌هایی که دقیق نبودند و صرفاً جهت کعبه را نشان می‌دادند و محاسبه‌ای در این نقشه‌ها صورت گرفته بود. «شکل ۷» قبله سرزمین‌های اسلامی اطراف کعبه را نشان داده است. این شکل یکی از نسخه‌های ابن سراقه (د. ۴۱۰ ق)

۱. عبيدالله بن خردادبه، المسالك و الممالك (بيروت: دار صادر، ۱۸۹۹)، ۵.

است که در طرح یازده بخشی سرزمین‌های اطراف کعبه از نسخه عجایب الغرایب ابن وردی در قرن نهم هجری رونویسی شده است.

شکل ۷



شکل یازده بخشی ابن سراقه از جغرافیای کعبه، مندرج در نسخه العجائب ابن وردی^۱

قبله‌یابی در آثار کهن اندلس

مسجد جامع قرطبه، از مهم‌ترین و کهن‌ترین مساجد اندلس، در سمت جنوبی شهر قرطبه در قسمتی از کلیسای کهن مسیحی منتسب به سن‌ویسنت^۲ و روی معبد رومی منتسب به جانوس^۳ در کنار رودخانه وادی‌الکبیر^۴ قرار داشت.^۵ این مسجد به گونه‌ای ساخته شده که ضلع غربی داخل مسجد در امتداد کعبه یعنی عمود بر خط واصل کعبه و مسجد قرار دارد. در طرح اولیه، این مسجد به شکل مستطیل ساخته شده بود و شامل یک محراب و یازده شبستان بود. همچنین مسجد دارای نه دالان عمود بر امتداد قبله و یک دالان مرکزی وسیع‌تر بود.^۶ در مورد تعیین قبله این مسجد، مقری مورخ قرن یازدهم هجری به نقل از ابن بشکوال (۴۹۴-۵۷۸ق) آورده که در زمان ساخت این مسجد توسط عبدالرحمن اول، ۲۸ مرد از تابعان و

1. King, "Makka", Plate IX.

2. San Vicente

3. Janus

4. Guadilquivir

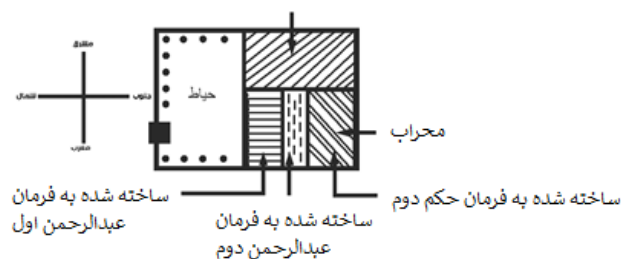
5. King, "The Enigmatic", 5.

۶. ابن‌عذارى، بیان المغرب، ۲/۲۲۹-۲۳۰؛ اینگه‌اوزن و گرابر، هنر و معماری اسلامی، ترجمه یعقوب آژند (تهران: سمت، ۱۳۹۶ش)، ۱/۱۷۷.

چهار نفر از غیرتابعان از جمله حنش صنعانی و عبدالرحمن حبلی و موسی بن نصیر وارد مسجد قرطبه شدند و قبله مسجد قرطبه را تعیین کردند و محراب مسجد را ساختند.^۱ از آن زمان به بعد حتی در توسعه مسجد در قرون بعدی و علی‌رغم نظر منجمان در جهت قبله مسجد به سمت شرق، به پیروی از سنت اجدادشان جهت قبله این مسجد را تغییر ندادند^۲ به عبارتی، هر بار که مسجد بزرگ‌تر شد، به‌رغم مخالفت ستاره‌شناسان هیچ تغییری در جهت قبله ایجاد نشد. «شکل ۸» نقشه توسعه مسجد قرطبه در زمان امویان را نشان داده است. از جمله دلایلی که موجب شد مسجد قرطبه این‌گونه جهت‌گیری شود، جهت طرح خیابان عمود بر حومه کلونیا پاتریشیا^۳ از شهر رومی (لاتین) قرطبه است و با محدودیت‌های شهری دوران روم تطبیق یافته است.^۴ این طرح خیابانی با زاویه حدود ۳۰ درجه مایل به مرکز شهر و هم‌راستا با طلوع خورشید در تابستان و غروب آفتاب در زمستان است. این جهت‌گیری زمانی که قرطبه تحت سلطه مسلمانان قرار گرفت، تغییر نکرد و امروز هم در جهت اصلی خود قرار دارد. در همین راستا تحقیقات مایکل بونین^۵ نشان داده که جهت بسیاری از مساجد اصلی تونس مطابق با جهت محلی رومی و موازی محور مسجد قرطبه‌اند؛ زیرا رومیان به نقشه‌های این مناطق که محورهای کوچک‌تر آن در تراز با طلوع خورشید تابستانی تا غروب خورشید زمستانی بودند، حرمت ویژه‌ای قائل می‌شدند.^۶ دیگر مساجد اندلس قبله خود را به سمت جنوب و برخی دیگر در جنوب شرقی انتخاب کرده بودند.

شکل ۸

ساخته شده به فرمان منصور



نقشه توسعه مسجد قرطبه در سالهای ۱۷۲-۱۳۸ ق؛ ۲۳۸-۲۰۶ ق؛ ۳۵۰-۳۶۶ ق؛ ۳۶۷-۳۹۲ ق^۷

۱. مقری، نفخ الطیب، ۲۸۸/۱.

۲. نعنعی، دولت امویان در اندلس، ۳۶۷-۳۶۸.

3. Colonia Patricia

4. King, "The Enigmatic", 18.

5. Michael Bonine

6. King, Ibid, 14.

۷. اتینگهاوزن و گرابر، هنر و معماری اسلامی، ۱۹۸/۱.

از دیگر آثار تاریخی اندلس قصر مدینه الزهرا واقع در شهر مدینه الزهرا در شش مایلی جنوب قرطبه است^۱ که نمونه خوبی از جهت‌گیری نجومی است. هنگامی که حکم المستنصر (حک: ۳۵۰-۳۶۶ق)، نهمین امیر و خلیفه امویان اندلس، وظیفه گسترش مسجد قرطبه را عهده‌دار شد، ستاره‌شناسان به او توصیه کردند تا از قبله مدینه الزهرا پیروی کند؛ اما برخی از فقها با این طرح از آن رو مخالفت کردند که قبله باید به پیروی از مردان برجسته‌ای مانند صحابه رسول خدا (ص) در زمان فتوح اسلامی در اندلس تعیین شود.^۲ افزون بر این کاخ الحمراء در غرناطه نیز نمونه خوبی از ساخت مسجد با استفاده از روش‌های دقیق بوده - است.^۳ یک اثر تاریخی دیگر تپه سهیل است. این تپه در جنوب اندلس، حوالی جزایر قناری قرار داشت. از آن‌جا که ستاره سهیل در شرق جهان اسلام در قبله‌یابی به کار می‌رفت و در اندلس نیز به سمت محور بزرگ - تر مستطیلی خانه کعبه بود، حکم المستنصر به احمد بن فارس، منجم دربار خود دستور داد تا از کوهی در نزدیکی فیونزیرلا^۴ که بعدها تپه سهیل نام گرفت، ستاره سهیل را مشاهده و در قبله‌یابی به کارگیرد.^۵

نتیجه

قبله‌یابی از انگیزه‌های مهم مسلمانان اندلس برای کسب دانش نجوم و ساخت ابزارهای نجومی بوده است. از همین رو، در این سرزمین رساله‌هایی در زمینه نجوم و قبله‌یابی نگاشته شد. شواهد موجود حاکی از آن است که مسلمانان اندلس از همان اواخر قرن اول هجری به ساخت مساجد اقدام کرده و تا قبل از به‌کارگیری روش‌های ریاضیاتی، بنا بر سنت پیامبر و سخنان فقها یا علما به تعیین قبله می‌پرداختند؛ گروهی قبله را سمت جنوب، گروهی دیگر میان مشرق و مغرب و گروهی به سمت شرق انتخاب کرده بودند؛ تا جایی که عده‌ای از مردم هر جهتی را که پشت به کعبه نبود، جهت قبله می‌دانستند. در مواردی، قبله با بهره‌گیری از طلوع و غروب خورشید در نقاط انقلابین تعیین شده بود. از دیگر روش‌های قبله‌یابی توجه به ستاره قطبی بوده است؛ چنان‌که در قرطبه، اگر قطب آسمانی در راستای شانه چپ یک فرد ایستاده باشد، طوری که شخص سر خود را به سمت جنوب متمایل کند، در جهت قبله یعنی جنوب شرقی اندلس قرار می‌گرفت. به‌هرروی، کامل‌ترین یافته‌های نظری علما و فقها متناظر ساختن اندلس با دیوار خانه کعبه بود؛ به طوری که دیوار شمال - غرب کعبه متناظر با اندلس بود؛ همان جهت طلوع ستاره سهیل در مکه. این

۱. ابن عذاری، بیان المغرب، ۲۳۱.

2. Rius Monica, "Finding the Sacred Direction", *Journal Cosmology Across Cultures* ASP, (Granad, 2009): 180. adsabs.harvard.edu/full/2009ASPC..409..177R

۳. جیمز دیک، «غرناطه»، ترجمه عبدالله عظیمایی، میراث اسپانیای مسلمان (مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰)، ۱۷۰-۲۰۸.

4. Fuengirola

5. Rius, "Finding", 180.

6. Rius, *LA Alqibla*, 242.

امر با شناخت ستاره‌سپیل در جنوب اندلس و جزایر قناری در دوره حکم المستنصر مورد توجه قرار گرفت. همچنین ستاره‌شناسی عامیانه باعث شد که قبله‌های مختلفی در اندلس پدید آید که گاه از یافتن جهت درست قبله عاجز بودند. افزون بر جهت‌گیری اندلس با دیوار کعبه، مطابق با نقشه‌های جغرافیایی طرح خیابان مستطیلی که توسط رومیان در شهر قرطبه ساخته شده بود، مبنای توجیهی برای قبله مسجد جامع قرطبه و دیگر مساجد اندلس و مغرب - که به تبعیت از این مسجد قبله‌یابی شده بود - فراهم شد. تجزیه و تحلیل دقیق‌تر با استفاده از ابزارهای مدرن امروزی نشان داده که قبله اولین مساجد اندلس تقریباً هم‌راستا با طلوع خورشید در انقلاب تابستانی و غروب آن در انقلاب زمستانی بوده است. مطالعات صورت‌گرفته این فرضیه را تقویت کرد که قبله‌یابی با روش‌های عامیانه در سه قرن نخست هجری در اندلس نتایج دقیقی در مقایسه با روش‌های ریاضیاتی که بعدها منجمان به آن‌ها دست یافتند، نداشته است.

فهرست منابع:

قرآن کریم

- ابن ابی‌اصیبه، احمد بن قاسم. عیون الانباء فی طبقات الاطباء. بیروت: دار الفکر، ۱۳۷۷ق.
- ابن حیان، قرطبی. المقتبس من انباء الاندلس. به کوشش محمود علی مکی. قاهره: قاهره، ۱۳۹۰ق.
- ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله. المسالك والممالك. بیروت: دار صادر (افست لیدن)، ۱۸۸۹م.
- ابن‌سمح، اصبع بن محمد. کتاب العمل بالاسطرلاب. نسخه شماره ۹۶۰۲، کتابخانه بریتانیا.
- ابن‌صاعد اندلسی. صاعد بن احمد، طبقات الامم. بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۳م.
- ابن‌صفار، ابوالقاسم احمد. کتاب العمل بالاسطرلاب و ذکر آلاته و اجزائه. نسخه ۲۸۶۳/۹ و نسخه ۱۳۷۴۷/۲ کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن‌عداری، ابوعبدالله محمد. بیان المغرب فی اختصار اخبار ملوک الاندلس و المغرب. تونس: دار المغرب اسلامی، ۱۴۳۴ق.
- ابن‌فرضی، عبدالله بن محمد. تاریخ علماء الاندلس. قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۹۸۸م.
- ابن‌قتیبه دینوری، عبدالله. الامامة و السياسة. قم: شریف رضی، ۱۳۷۱ش.
- ابن‌نطاح، محمد بن علی. کتاب العمل بالاسطرلاب. نسخه ۹۶۰۲ کتابخانه بریتانیا.
- ابوصلت امیه بن عبدالعزیز بن ابی‌صلت. کتاب العمل بالاسطرلاب. نسخه شماره ۱۴۰۱۳ کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ابوعلی مسمودی. کتاب القبله. با تحقیق، تصحیح و ترجمه مونیکا ریوس. دانشگاه بارسلونا، ۲۰۰۰م.
- ابوالعلی حسن بن علی اموی قرطبی. کتاب فی الانواء. نسخه ۹۴۱، کتابخانه اسکوریال.
- اتینگهاوزن، ریچارد و الگ گرابر. هنر و معماری اسلامی ۱. ترجمه یعقوب آژند. تهران: سمت، ۱۳۹۶ش.

۹۲	تاریخ و فرهنگ	شماره ۱۰۳
	بتانی، ابوعبدالله محمد بن جابر بن سنان. الزیج الصابی فی حساب النجوم و فلک البروج و مواضع الکواکب و غیرها. به تحقیق نالینو. لبنان: دار مکتبة بیبلون، ۱۸۹۹م.	
	بیرونی، محمد بن احمد. تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن. ترجمه احمد آرام. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ش.	
	بیرونی، محمد بن احمد. الآثار الباقیه عن القرون الخالیه. به تصحیح عزیزالله علیزاده. تهران: فردوس، ۱۳۹۰ش.	
	بیرونی، محمد بن احمد. التفهیم لاوائل الصناعة التنجیم. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما، ۱۳۶۷ش.	
	باقر، علیرضا (ویراستار). چهره‌های نامدار اندلس. قم: بنیاد دانشنامه‌نگاری ایران و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۱ش.	
	بورکهارت، تیتوس. فرهنگ اسلامی در اسپانیا. ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند. تهران: کیمیای حضور، ۱۳۹۴ش.	
	پاکتچی، احمد. «اندلس - دانش فقه». در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. جلد ۱۰. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.	
	دگانی، مایر. نجوم به زبان ساده. ترجمه محمدرضاخواجه پور. تهران: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی، ۱۳۶۱ش.	
	دیکی، جیمز. «غرناطه». در میراث اسپانیای مسلمان. ترجمه عبدالله عظیمایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰ش.	
	روغنی، شهره. تاریخ اندلس. تهران: سمت، ۱۳۹۶ش.	
	ریوس، مونیکا. «علم میقات و موقت‌های نامدار در غرب جهان اسلام». ترجمه پویان رضوانی. میراث علمی اسلام و ایران، شماره پیاپی ۵ (تابستان ۱۳۹۳ش): ۹۶-۸۸.	
	سامسو، خولیو. «العلوم الدقیقة فی الاندلس». الحضارة العربیة الاسلامیة فی الاندلس. تحریر سلمی خضرء جیوسی. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۸م.	
	سزگین، فؤاد. تاریخ التراث العربی. ریاض: دارۃ الثقافة و النشر بالجامعة، ۱۴۱۱ق.	
	عبدالرحمن صوفی. منظومه رساله صوفی در صور فلکی. نسخه ۳۹۲۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.	
	عنان، عبدالله. تاریخ دولت اسلامی در اندلس. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: کیهان، ۱۳۸۰ش.	
	کینگ، دیوید. قبله‌یابی در اسلام. ترجمه حسین ناهید. اصفهان: خانه ریاضیات اصفهان با همکاری مؤسسه فرهنگی فاطمی، ۱۳۸۴ش.	
	مالک بن انس. المدونة. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۴م.	
	مقری تلمسانی. احمد بن محمد. نفخ الطیب من غصن الاندلس الرطیب. دار صادر: بیروت، ۱۹۰۰م.	
	مونس، حسین. سپیده دم اندلس. ترجمه حمیدرضا شیخی. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ش.	
	مونس، حسین. تاریخ الفکر الاندلسی. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة، بی‌تا.	

نعنعی، عبدالمجید. دولت امویان در اندلس. ترجمه محمد سپهری. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ ش.
 نالینو، کرلو آلفونسو. تاریخ نجوم اسلامی (ترجمه کتاب علم الفلك؛ تاریخچه عند العرب فی القرون الوسطی)،
 ترجمه احمد آرام. تهران: بهمن، ۱۳۴۹ ش.
 یاقوت حموی. معجم البلدان. بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵ م.

Cresques, Abraham. "The Catalan Atlas, 1375 A.D". in *The late Medieval Age of Crisis and Renewal 1300- 1500 A Biographical Dictionary*, 1-35. London: Greenwood Press, 1948. myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/235-catalan-atlas/235-catalan-atlas.pdf

Crone, Patricia & Cook Michael. *Hagarism*. Cambridge: Cambridge University, 1977.

Gibson, Dan. "The Qibla Misunderstandings". Part Four. in *Early Islamic Qiblas A Survey of Musques Built Between*, 2016. www.thesacredcity.ca/Qibla%20Misunderstandings.pdf

Hojendike, Jan. p. "Applied Mathematics in Eleventh Century Al-Andalus: Ibn Muadh al-Jayyan and His Comp of Astrological Houses and Aspects". Denmark: Centaurus, Vol.47 (2005): 87-114. www.jphogendijk.nl/publ/Jayyani.pdf

Kennedy, E.S & M. H. *Geographical Coordinates of Localities from Islamic Sources*. Frankfurt: Johann Wolfgang Goethe-University, 1987.

King, David. "Finding the qibla by the sun & Stars". (2018): 1-52. https://www.academia.edu/38244518/The_qibla_by_the_sun_and_stars_Islamic_sacred_geography_sources

King, David. "From Petra Back to Mecca - From Pibla Back to Qibla". *A Critique of Dan Gibson. Early Islamic Qiblas: A Survey of Musques Built Between 1 AH & 263 AH*. Vancouve BC : Independent Scholar Press. 2017, 1-34.

www.academia.edu/34703712/265_KING_2017_From_Petra_back_to_Mecca_review_of_GIBSON_Early_Islamic_qiblas.pdf

King, David. *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Sciences*. London: Al-Furgane, Islamic Heritage Foundation; Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999.

King, David. "The Orientation of Medieval Islamic Religious Architecture". in *Journal for the History of Astronomy*, 1995, 253-74/ adsabs.harvard.edu/full/1995JHA....26..253K

King, David. "Three Sundials from Islamic Andalusia.

تاریخ العلوم العربیه . تشرین الثانی المجلد الثانی. العدد ۲، ۱۹۷۸، ۱۶۹-۱۹۹.

www.noormags.ir/view/fa/search?q=Three%20Sundials%20&origin=start&index=

King, David. "Makka". in *EF²*, 158-188. Leiden: Brill, 1991.

King, David. "The Enigmatic Orientation of the Great Mosque of Córdoba Explained to Appear in Suhayl". *International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation*, 2018.

www.academia.edu/35797452/C%C3%B3rdoba_Mosque_orientation_explained_30-01-2018_-_NOW_PUBLISHED_IN_SUHAYL_2018_19

Rius, Monica. *LA Alqibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsa*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Institut Millas Vallicrosa d'Histonria de la Ciencia Arab, 2000.

Rius, Monica. "Finding the Sacred Direction: Medieval Books on the Qibla". *Journal Cosmology Across Cultures ASP Conference Series*. Granada, vol. 409 (2009): 117-184.

Samso, Julio. "Andalusi & Maghribi Astronomical Sources: What Has Been Done and What Remains to Be Done". *Islamic Astronomy and Medieval Spain. Variorum Collected Studies*. Vol.6 (1994): 75-104.

www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Furqan-1997-Editing/Furqan-1997-Editing-075-104-Samso.pdf

Samso, Julio. "Astrology Pre-Islamic Spain and the Conquest of Al-Andalus". *Revista Del Instituto Eqpicio de Estudios Islamicos*. Espanol, N.23 (1986): 79-94.

Vaquero, Jose & M. Va'zquez. *The Sun Recorded Through History*. London, New York: Springer Dordrecht Heidelberg, 2009.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 2, Issue 103

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۹۵-۱۱۸

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.86704>

آسیب‌شناسی مطالعات دربارهٔ مناصب حکومتی عصر نبوی*

سیده رقیه سیدی جربندی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

Email: yasin5854@gmail.com

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش)^۱

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

Email: Mehrvash@hotmail.com

دکتر محمدعلی خالدیان

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

Email: kaledyan344@gmail.com

چکیده

منابع کهن در حوزه‌هایی چون سیره، حدیث، رجال، طبقات، فقه و تفسیر، افزون بر اطلاعات تخصصی، داده‌هایی نیز در موضوعات مختلف دیگر از جمله مناصب حکومتی رایج در حکومت نبوی به دست می‌دهند. بازشناسی و تحلیل این داده‌ها می‌تواند ما را با ابعادی از حیات اجتماعی - سیاسی صدر اسلام آشنا کند و در شناخت بستر نزول آیات قرآن و روایات نبوی هم سودمند افتد. مطالعات متعددی در دوران معاصر می‌توان سراغ گرفت که در هریک به گونه‌ای به این امر توجه شده و بر پایهٔ آن، تحلیل‌هایی نیز از تاریخ صدر اسلام ارائه شده است. بازشناسی پیشینهٔ همین تحلیل‌ها موضوع جستار کنونی است؛ بدین‌گونه که با مروری تاریخی در طول تاریخ تمدن اسلامی، جریان‌های علمی مختلفی را که درگیر تحلیل مشاغل حکومتی رایج در «مدینه النبی» شده‌اند، بازشناسیم و به این پرسش پاسخ دهیم که کوشش‌ها برای شناخت مناصب حکومتی آن عصر از چه زمانی و با چه رویکردی آغاز شده، از کدام جریان‌های فکری اثر پذیرفته، چه افق‌هایی را پیش روی محققان گشوده، چه مسائل نکاویده‌ای باقی مانده و مهم‌ترین چالش‌های نظری و عملی پیش‌رو در چنین مطالعاتی کدام بوده است.

کلیدواژه‌ها: مدینه، عصر نزول، نظام حکومتی اسلام، مدیریت رسول خدا (ص)، فقه سیاسی، مدیریت

اسلامی.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۰۴/۱۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۵/۲۲.

۱. نویسندهٔ مسئول.

Pathology of Studies on Administrative Position at the Age of Prophet

Seyedeh Roghayeh Seyedi Jarbandi. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Gorgan, Iran

Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash), Assistant Professor, Islamic Azad University, Gorgan, Iran (Corresponding Author)

Dr. Mohammad Ali Khaledian, Assistant Professor, Islamic Azad University, Gorgan, Iran

Abstract

Ancient sources about conducts and lifestyle (Seereh), Hadith, Rijal (knowledge of men), classes, jurisprudence (Fiqh) and interpretation (Tafsir), in addition to providing specialized information, offers insights into a raft of other topics, including the current administrative positions in the Prophet's ruling system. Recognition and analysis of such data can acquaint us with aspects of the socio-political life of early Islam, shedding light on the context of the revelation of Quranic verses and Prophet's narrations. Most of studies in the contemporary era have approached this issue from various angles in order to analyze the history of the early Islam. Revisiting the background of these analyses is the subject of the present paper. That is, by reviewing the history of Islamic civilization, we explore an array of scientific trends that have strived to analyze common administrative positions in the "the Prophet's city", addressing issues such as the history of efforts and approaches to identifying administrative positions of that time, intellectual trends prompting such efforts, perspectives they have offered to researchers, unresolved issues, and major theoretical and practical challenges facing such studies.

Keywords: Medina, Age of Revelation, Islamic system of government, Management of the P (PBUH), Political jurisprudence, Islamic management

مقدمه

مدینه از توابع دهستان یثرب بود که با هجرت پیامبر اکرم (ص) و تحرکات جمعیتی گسترده‌ای که در آن روی داد، به‌عنوان مرکز حکومت پیامبر (ص) مطرح شده و به‌زودی کانون تحولاتی جهانی شد. ضرورت شناخت دقیق مسائل صدر اسلام و فهم اشارات و عبارات قرآن و حدیث موجب شده است که از دیرباز مطالعات گسترده‌ای دربارهٔ مدینه‌النبی صورت گیرد.^۱ یک زمینه مطالعاتی مرتبط با شناخت مدینه‌النبی که در دوران معاصر گسترش یافته، بازشناسی مناصب حکومتی در حکومت نبوی است؛ این که حکومت پیامبر اکرم (ص) دارای چه تشکیلاتی بود و وظائف اداری و حکومتی در آن چگونه میان اشخاص تقسیم می‌شد.

در مطالعه پیش‌رو می‌خواهیم با مروری تاریخی بر آثاری که از دیرباز در این زمینه تألیف شده‌اند، بدانیم که اولاً تألیف آثار دربارهٔ مناصب حکومتی عصر نبوی از چه زمان و متأثر از چه عواملی آغاز شد. ثانیاً کدام جریان‌های فکری و فرهنگی و کدام زمینه‌های اجتماعی بر نگارش در این زمینه اثر نهادند و ثالثاً مهم‌ترین شاخصه‌های رویکرد و روش مؤلفان این آثار چه بوده است.

۱. پیشگامان و آراءشان

کوشش برای بازشناسی نظام‌مند تحلیل‌ها از مناصب حکومت پیامبر (ص) پیشینه‌ای دست‌کم شش‌صدساله دارد. در آثار کهن‌تر از سده ۸ق البته می‌توان اشاراتی پراکنده به مناصب عصر پیامبر (ص) یافت.^۲ بااین حال، تلاش برای شناخت این مناصب از جنس کوشش برای انس بیش‌تر با سیره رسول خدا (ص) و صحابه ایشان است؛ نه مطالعه‌ای روشمند برای کشف نظام اداری و حکومتی صدر اسلام. به همین سبب، مثلاً در مناقب ابن شهر آشوب (د. ۵۸۸ق) سخن از کاتبان و خادمان و محافظان و نیروهای امنیتی رسول خدا (ص) با سخن از القاب و نسب و أزواج و حیوانات خانگی او قرین شده است.^۳

الف) خُزاعی

نخستین کسی که مطالعه‌اش را می‌توان کوششی تخصصی برای بازشناسی مناصب صدر اسلام دانست، علی بن محمد خُزاعی است. او یکی از کارگزاران حکومت مَربَیّان مغرب اقصی است. خُزاعی در سال ۷۸۶ق با تألیف تَخْرِیجُ الدَّلَالَتِ السَّمْعِیَةِ عَلَی مَا کَانَ فِی عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ مِنَ الْجَرَفِ وَ الصَّنْعِ وَ الْعِمَالَاتِ

۱. برای مرور طیف گسترده‌تری از آثار مشابه، نک: سلمان حبیبی، «مقاله‌شناسی حکومت نبوی»، حکومت اسلامی، شماره ۴۲ (زمستان ۱۳۸۵): ۲۳۱-۲۶۰.

۲. برای تنها یک نمونه، نک: یوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری (بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق)، ۶۸/۱.

۳. نک: محمد بن علی ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب (نجف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۷۶ق)، ۱۴۰/۱ به بعد.

الشعرية، ۱۶۵ منصب حکومتی مختلف را به دستگاه اداری پیامبر (ص) منتسب کرد.^۱ او در این اثر می‌خواهد با مرور گسترده شواهد بازمانده از عصر رسول خدا (ص) و خلفای چهارگانه از مشروعیت مشاغل نظام اداری عصر خویش در برابر کسانی دفاع کند که آن‌ها را بدعت شمرده و ارتزاق از طریق‌شان را شبهه‌ناک می‌دانند.^۲

طبیعی است که برخی از مناصب که خزاعی ذکر کرده، بیش از آن که نشان‌دهنده واقعیت اجتماعی عصر نبوی باشند، تاحدود زیادی حکایتگر دغدغه پیش‌گفته او است. به عنوان نمونه، با استناد به روایتی حاکی از آن که زنی خواست نزد پیامبر (ص) بیاید و برخلاف تصورش حاجب و دربانی در پیشگاه پیامبر (ص) نیافت^۳، نتیجه می‌گیرد که در حالت معمول دربانانی حاضر بوده‌اند.^۴ او حتی برای تشکیلات اداری پیامبر (ص) در زمان حیات خود ایشان خلیفه^۵ و وزیر^۶ برشمرده است.

خزاعی با کنار هم نهادن چند روایت^۷ حاکی از آن که پیامبر (ص) بر بالش تکیه می‌زده‌اند و روایتی که در آن ابوهریره به کوفیان گفته: «صاحب سادة پیامبر (ص) در شهر شماست»^۸، نتیجه گرفته است که کسی نیز مسئول رسمی مهیا کردن بالش برای پیامبر (ص) بوده است.^۹ یکی از این روایات همانی است که در توضیح ساده‌زیستی پیامبر (ص) آورده است که بالش وی از لیف خرما بود و پهلویش را می‌خراشید^{۱۰}؛ روایتی که البته کم‌ترین مناسبتی با وجود چنین منصب تشریفاتی در عصر رسول خدا (ص) ندارد.

به ترتیبی مشابه از وجود مناصبی همچون کفش جفت‌کن^{۱۱}، خواب‌گزار^{۱۲}، ندیم^{۱۳}، شناسنده اوقات شرعی^{۱۴}، سجاده‌پهن‌کن^{۱۵} و مناصب پرشمار دیگری در عصر نبوی می‌گوید که بر پایه دانش کنونی ما از تاریخ اسلام به‌سختی می‌توان تصور کرد پیش از گسترش تشریفات در دستگاه خلافت اموی و عباسی

۱. نک: علی بن محمد خزاعی، تخریج الدلالات السمعية، به کوشش احسان عباس (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۱۹ق)، ۲.

۲. نک: همان، ۲۲.

۳. برای دیدن این روایت، نک: محمد بن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح (استانبول، دار الطباعة، ۱۳۱۵ق)، ۷/۲.

۴. خزاعی، تخریج الدلالات السمعية، ۶.

۵. همان، ۳۵ به بعد.

۶. همان، ۵۲ به بعد.

۷. همان، ۷۱-۷۲.

۸. بخاری، الجامع الصحیح، ۲۱۵/۴؛ محمد بن عیسیٰ ترمذی، السنن، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق)، ۳۳۹/۵.

۹. خزاعی، تخریج الدلالات السمعية، ۷۱-۷۳.

۱۰. احمد بن حنبل، المسند (بیروت: دار صادر، بی‌تا)، ۳۴/۱.

۱۱. خزاعی، تخریج الدلالات السمعية، ۷۴ «صاحب نعلین».

۱۲. همان، ۱۰۴.

۱۳. همان، ۶۱ «صاحب سِرّ».

۱۴. همان، ۱۲۹-۱۳۰.

۱۵. همان، ۱۳۲.

هرگز وجود و معنا داشته باشند. مستند او نیز در غالب این موارد، روایاتی است که نشان می‌دهد کسی در عصر پیامبر (ص) کاری — چه بسا خودمانی و غیررسمی — برای ابراز محبت به ایشان انجام داده است؛ امری که با وجود منصبی رسمی برای تأمین هدفی تشریفاتی بس متفاوت است.

پس از خزاعی، تا حدود ۵۰۰ سال کوششی جدی برای شناخت مناصب صدر اسلام دیده نمی‌شود. شاید یگانه استثنا را بتوان حدود یک نسل بعد از خزاعی جست؛ آن گاه که قَلَقَشَنَدی (درگذشته ۸۲۱ق) صبح الأعشى فی کتابه الانشاء را در توضیح آن چه کاتبان دیوانی مصر در عصر مملوکی نیاز داشتند، نوشت و اشاراتی نیز در لابه‌لای اثرش به پیشینهٔ این فن کرد. از جمله، به نوشتهٔ او، دیوان انشاء نخستین دیوانی بود که در جهان اسلام و در دوران خود پیامبر اکرم (ص) تأسیس شد. او نام ۳۷ تن از کاتبان آن حضرت را نیز که در ادارهٔ این دیوان مشارکت داشته‌اند، به دست داده است.^۱ اگرچه در اثر خزاعی و قَلَقَشَنَدی می‌توان اشاراتی به شیوهٔ ادارهٔ حکومت اسلامی در عصر آغازین آن یافت، هرگز آن دو ضرورت ندیده‌اند که با استقصای شواهد و روایات تاریخی دربارهٔ صدر اسلام، تصویری واضح از نظام اداری عصر نبوی ارائه دهند.

ب) عبدالرزاق

در سال ۱۳۴۴ق/ ۱۳۰۴ش علی عبدالرزاق — قاضی و عالم تجددگرای مصری — کتاب الاسلام و اصول الحکم را تألیف کرد. اثر وی را نخستین کوشش برای تبیین مبانی شرعی دین عرفی دانسته‌اند^۲؛ آن هم در برابر مخاطبانی از عامهٔ مسلمانان که غالباً با نگاهی قداست‌آمیز به دوران حاکمیت خلفا می‌نگرند و احیاء عظمت اسلام را در احیاء نظام خلافت می‌جویند. عبدالرزاق این کتاب را درست بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی و آغاز حکومت آتاتورک (۱۹۲۵م) تألیف کرد^۳؛ وقتی بسیاری از مسلمانان بر این فروپاشی تأسف می‌خوردند و آن را ضایعه‌ای بزرگ می‌انگاشتند. او خواست با نگارش اثرش بگوید از آغاز هم نظام خلافت لازمهٔ زندگی مسلمانان نبوده است.^۴

عبدالرزاق در کتاب خود قصد داشته از این دفاع کند که اولاً هیچ شیوهٔ حکومتی خاصی را نمی‌توان به دین اسلام نسبت داد و هرآنچه در منابع اسلامی دربارهٔ خلافت گفته شده، از باب سخن دربارهٔ روش رایج و معروف حکومت‌داری است؛ نه از باب تأیید آن به مثابهٔ تنها نظام حکومتی مقبول شرع. ثانیاً شیوهٔ خلافت هرگز بهترین روش حکومت نیست، بر خلاف تصور رایج غالب کشورهای اسلامی در طول تاریخ

۱. احمد بن علی قَلَقَشَنَدی، صبح الأعشى (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا)، ۱۲۵/۱-۱۲۶.

۲. رسول جعفریان، «التراثیب الاداریه (نظام حکومت نبوی) و زمینهٔ تاریخی تألیف آن»، ضمن التراثیب الاداریه کتانی، ترجمهٔ فارسی علی‌رضا ذکاوتی قرآگوزلو، (تهران: سمت، ۱۳۸۴ش): ۴.

۳. محمد عماره، الاسلام و اصول الحکم لعلی عبدالرزاق: دراسة و وثائق (بیروت: المؤسسة العربیة للنشر، ۲۰۰۰)، ۷.

۴. نک: جعفریان، «التراثیب الاداریه (نظام حکومت نبوی) و زمینهٔ تاریخی تألیف آن»، ۵-۴.

مستقل از دستگاه خلافت اداره می‌شده، و هرگز قسمت‌هایی از جهان اسلام که نظام خلفا در آن غلبه داشته، کم‌اشکال‌تر از دیگر مناطق یا اسلامی‌تر از آنها نبوده و اجرای احکام اسلامی هم در نقاط خارج از اقتدار خلفا هرگز کم‌تر از مناطق تحت سیطره ایشان نبوده است و خلاصه آنکه سازمان خلافت برای زندگی مسلمان‌وار نه ضروری بوده، نه همواره وجود داشته، و نه وقتی بوده نزول برکات و دفع بلاها را سبب می‌شده است؛^۱ ثالثاً برخلاف تبلیغات رایج اهل سنت هرگز پذیرش خلافت، به مثابه شیوه الهی حکومت، در میان همه مسلمانان مورد اجماع نبوده است.^۲

عبدالرزاق در کوشش برای نقد نگرش رایج در میان عامه مسلمانان می‌کوشد از این دفاع کند که حکومت پیامبر (ص) در جامعه بسیطی چون مدینه آن عصر از کم‌ترین انتظامات لازم برای حکمرانی برخوردار بوده و به عنوان نمونه، فاقد یک نظام دیوانی برای ثبت اسناد مالی و نظامی و جز آن بوده است. او می‌نویسد که رسول اکرم (ص) نیز کوششی برای توسعه نظام اداری نکرد و سبب اصلی هم آن بود که وی شأن خود را در پیامبری می‌دید؛ نه در اداره سیاسی جامعه.^۳

این‌گونه، عبدالرزاق خود را رویاروی ادعاهایی دیده که پیش‌تر، خزاعی در تخریج الدلائل السمعیة عرضه داشته است. او خواسته بر خلاف صاحب تخریج نشان دهد که نظام‌های حکومتی رایج در جهان اسلام لزوماً برخاسته از نظام‌سازی‌های رسول خدا (ص) نبوده‌اند.^۴ به همین سبب، فصلی را هم به نظام حکومتی در عصر نبوی اختصاص داده است.^۵ او در این فصل اظهار داشته است که بر پایه منابع موجود نمی‌توان تصویری واضح از چنین نظامی ترسیم کرد.

عبدالرزاق در سخن از مثالی برجسته برای مدعای خود متعرض قضاوت (قضاء) می‌شود که بارزترین جلوه حکومت نبوی بوده و در قرآن هم بارها از آن سخن رفته است. او می‌نویسد که حتی قضاء نیز در آن دوره امری نظام‌مند نبوده و در صدر اسلام هیچ نظام اداری برای ثبت شکایات، نظم‌بخشی به رسیدگی‌ها، یک‌دست کردن رویه‌های صدور حکم، استخدام افرادی در ازای حقوق و مزایای معین و اموری از این دست وجود نداشته است.^۶

عبدالرزاق از روایاتی سخن گفته که بر نصب قاضیان از جانب پیامبر (ص) یا اشتغال برخی از صحابه به امر قضا در دوران حیات ایشان دلالت می‌کنند. آن‌گاه در تفسیر این روایات آورده است: نمی‌توان

۱. علی حسن عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحكم، (قاهرة: دار الكتاب المصری، ۱۹۲۵)، ۱۰۹ به بعد.

۲. همان، ۵۴-۳۳.

۳. عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحكم، ۶۲-۶۴، ۹۴-۹۰.

۴. برای نمونه از اشارات عبدالرزاق به کتاب تخریج و نقدهای صریحش بر آن، نک: همان، ۷۲، ۸۰.

۵. همان، ۵۷ به بعد.

۶. نک: همان، ۵۸.

پذیرفت شئون حکومتی دیگر متولی نداشته و از میان همهٔ سمت‌های نیازمند نصب کارگزار، فقط کسانی به قضا منصوب شده باشند.^۱ بر این اساس، او نتیجه گرفته است که در زمان پیامبر (ص) نظامی اداری برای پیگیری امر قضا نیز وجود نداشته است و گزارش‌های حاکی از نصب قاضیان را باید امری ناظر به موارد خاص تلقی کرد؛ چه اگر بنا بود کارها نظام‌مند پی گرفته شوند، باید شواهد بسیار بیش‌تری از کوشش‌های پیامبر (ص) برای توسعهٔ کلیت نظام اداری برجای می‌ماند.

به نوشتهٔ او، به همین سبب است که عمدهٔ سیره‌نویسان — با همهٔ اصراری که بر ثبت رویدادهای صدر اسلام داشته‌اند — نتوانسته‌اند شواهدی حاکی از وجود دیگر مشاغل حکومتی باز نمایند^۲ و اگر رسول الله (ص) بنا داشتند به دستور خدا نظامی سیاسی بنا کنند، لازم بود شواهد حاکی از این نظام‌سازی بسیار بیش‌تر از چیزی باشد که اکنون به دست رسیده است. نیز لازم بود که دستورالعمل‌های فراوانی از آن حضرت (ص) دربارهٔ تک‌تک اجزاء و ارکان این نظام روایت می‌شد.^۳

پ) تأثیر نگرش‌های کلامی عبدالرزاق بر تحلیل تاریخی او

ماهیت بحث‌های عبدالرزاق — بیش از آن که تاریخی و مستند به شواهد باشد — کلامی و مبتنی بر نگرش‌های دین‌شناسانهٔ اوست. یک فصل از بحث وی^۴ مصروف این می‌شود که آیا پیامبر (ص) شأن سیاسی هم داشته است یا نه؛ و اگر داشته، چه نسبتی میان این شأن با پیامبری او وجود دارد. او ورود پیامبر (ص) به امور سیاسی را نه اقتضاء رسالت وی که امری عارضی و نتیجهٔ اوضاع مدینه دانسته است. به نوشتهٔ او، اگر شرائط به نحو دیگری پیش می‌رفت، این امکان وجود داشت که رسول خدا (ص) رسالت خود را به انجام رسانند و هرگز مداخله‌ای در شئون سیاسی ادارهٔ جامعه نداشته باشند.^۵

عبدالرزاق در نیمهٔ دوم اثر خود^۶ یک‌سر از بحث تاریخی خارج شده و ادامهٔ مباحث خود را با طرح استدلالاتی کلامی به نفع مدعای خود پی گرفته است. به عنوان نمونه، به آیات متعددی از قرآن^۷ استشهاد کرده که در آن‌ها یگانه وظیفهٔ پیامبر اکرم (ص) تذکار شناسانده شده است.^۸ او نتیجه گرفته است که اگر پیامبر (ص) در جایگاه حاکمی سیاسی بود، معنی نداشت وظیفه‌اش فقط یادآوری دانسته شود؛ چراکه حاکم سیاسی — فراتر از ارشاد — اعمال قدرت نیز می‌کند. او از اینکه در آیات قرآن تأکید شده که پیامبر

۱. همان، ۶۴.

۲. عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ۶۷.

۳. همان، ۷۹.

۴. همان، ۶۹ به بعد.

۵. همان، ۷۷.

۶. ص ۸۷ به بعد.

۷. برای نمونه، نک: آل عمران/۲۰، مائده/۹۲، ۹۹، نحل/۳۵.

۸. ص ۹۵-۹۶.

(ص) وکیل مردم نیست،^۱ نتیجه گرفته است که آن حضرت به طریق اولی حاکم نیز نمی‌تواند باشد.^۲ نیز به روایات مختلفی استناد جسته که برپایه آن‌ها آن حضرت بر پادشاه نبودن خود و همچنین آنکه کسی نباید هنگام بیان خواسته‌هایش در حضور ایشان ترسی داشته باشد، تأکید کرده‌اند.^۳ او نتیجه گرفته است که به حکم قرآن، سنت و عقل، رسول خدا (ص) همگان را به دین فرامی‌خوانده است؛ نه به حاکمیت خود.^۴

۲- منتقدان عبدالرزاق

نگارش اثر عبدالرزاق از یک سو با اقبال خوانندگان و از دیگر سو با نقدهای گسترده روبه‌رو شد؛ چنان‌که برخی آن را تأثیرگذارترین و پرخواننده‌ترین کتاب در تاریخ صنعت چاپ در کشور مصر دانسته‌اند.^۵ شماری از منتقدان مبانی کلامی او را ارزیابی کردند و برخی نیز در نقد شواهد تاریخی‌اش کوشیدند. اثر وی چنان مهم تلقی شده است که با گذشت ۹۰ سال از تألیف آن هنوز کسی مانند محمد خضرحسین پاسخ به آن را ضروری انگاشته و نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم (بیروت، مؤسسة هنداوی للنشر، ۱۴۳۳ق) را تألیف می‌کند.^۶ به هر رو، باور برخی از معاصران به ضرورت نقد دیدگاه عبدالرزاق توسعه بحث درباره مناصب حکومتی صدر اسلام را در پی داشته است.

الف) عبدالحی کتانی

از نخستین نقدها بر اثر عبدالرزاق، کتاب مشهور عبدالحی کتانی (۱۳۰۲-۱۳۸۲ق/ ۱۸۸۴-۱۹۶۲م) — عالم مغربی — است با نام نظام الحکومة النبویة المسمی التراتیب الاداریة که چاپ نخست آن تنها دو سال پس از نشر اثر عبدالرزاق در ۱۳۴۶ق/ ۱۳۰۶ش عرضه شد.^۷ کتانی در این اثر نامی از عبدالرزاق به میان نیاورد و سخنی آشکار در نقد نگرش‌های او نگفت؛ اما درعمل کوشید آراء عبدالرزاق را با مرور مشاغل اداری صدر اسلام نقد کند. عبدالرزاق می‌گفت که اگر بپذیریم نظامی حکومتی در صدر اسلام وجود داشته، باید گزارش‌های گسترده‌ای در کتب سیره و تاریخ عرضه شده باشد؛ او خواست نشان دهد چنین گزارش‌هایی در منابع مختلف بوده و عبدالرزاق به آن‌ها توجه نکرده است.

۱. برای نمونه، نک: انعام/ ۶۶، ۱۰۷؛ یونس/ ۱۰۸.

۲. عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ۹۶.

۳. همان، ۱۰۰.

۴. همان، ۱۰۵؛ نیز برای نقد وی بر اندیشه بنیادین شیعی وجوب نصب امام از جانب خدا با استشهاد به سخن ابن‌خلدون، نک: همان، ۱۱۷؛ قس: ابن‌خلدون، التاريخ، به‌کوشش خلیل شحادة (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق)، ۲۶۵/۱؛ همچنین برای تصریح وی به اینکه رسول خدا (ص) وضع سیاسی مردم در دوران بعد از خود را چیزی مرتبط با رسالتش تلقی نمی‌کرد که درباره‌اش اظهارنظر کند، نک: عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ۱۰۵.

۵. نک: عمارة، الاسلام و اصول الحکم لعلی عبدالرزاق: دراسة و وثائق، ۶۵.

۶. برای مرور شماری از دیگر نقدها، نک: جعفریان، «التراتب الاداریه ... و زمینه تاریخی تألیف آن»، ۶۵.

۷. نک: عبدالله خالدی، مقدمه بر التراتیب الاداریة (بیروت: دار الارقم، بی‌تا)، ۷.

این‌گونه، کتانی هم چاره کار را در تکمیل اثر خُزاعی جست. او که به نسخه‌ای ناقص^۱ از کتاب خُزاعی دست یافته بود، ابواب ده‌گانه آن را عیناً در اثر خود آورد و کار خود را در عمل همچون شرحی بر آن سامان داد. کتانی خواست نشان دهد که رسول خدا (ص) برخلاف تصور عبدالرزاق برنامه‌ریزی‌های سیاسی و اجتماعی گسترده‌ای داشته و در زمینه‌های مختلف طراحی نظام اداری و تقسیم کارهای حکومتی گام‌های بنیادین برداشته است. اندیشه پنهان و در پس پرده اثر کتانی آن است که حتی اگر نظام خلافت نیز برجا نباشد، زندگی مسلمان‌وار مبتنی بر یک نظام حکومت ویژه است که تحقق آرمان‌ها در چارچوب آن ممکن می‌شود.

او بدین منظور هرآن‌چه را که خُزاعی نیز وانهاده بود به اثر افزود و از تفسیر شواهد به نفع مدعای خویش یا مبنا قرار دادن منابع متأخر و دست‌چندم‌یابی نکرد؛ حتی یکی از مشاغل حکومت نبوی (ص) را دلّقی درباری ذکر کرد و برای اثبات آن، به وجود کسانی در اطراف آن حضرت استناد جست که گاه لطیفه‌ای گفته و ایشان را خندانده بودند.^۲ وی با استناد به روایاتی حاکی از وساطت برخی میان عموم با رسول خدا (ص) نتیجه گرفت که شغلی شبیه به «روابط عمومی» موجود در عصر ما در آن دوره نیز وجود داشته است.^۳ این‌گونه، در اثر وی همان ذهنیت خُزاعی - که می‌خواست برای مشاغل رایج در دستگاه حکومتی عصر خود مثالی بیابد و بر مشروعیت آن‌ها دلیلی برگرفته از سنت نبوی اقامه کند - بازتولید شده است. این کوشش با یک دغدغه کلامی و نگاه ایدئولوژیک به شواهد نیز برای بازخوانی تاریخ به نفع نظریه سیاسی عامه مسلمانان درآمیخته است. اثر او هرچه بود از نگاه غالب نویسندگان متأخر در این زمینه به مثابه منبعی دست‌اول تلقی شد.

ب) حسن و علی ابراهیم حسن

حسن ابراهیم حسن و علی ابراهیم حسن، حدود ۱۴ سال پس از انتشار کتاب عبدالرزاق و ۱۲ سال از انتشار اثر کتانی، النُّظْمُ الإِسْلَامِيَّةَ را تألیف کردند (۱۳۵۸ق/۱۳۱۸ش)؛ اثری که به نظر می‌رسد کوششی برای یافتن وجه جمع و رویکردی میانه در اختلاف عبدالرزاق و مخالفان اوست. مؤلفان در این اثر خواسته‌اند ساختارهای حکومتی مصر را از آغاز دوره اسلامی تا عصر ممالیک بازشناسند؛ ساختارهایی که البته بیش از آنکه مصری دانسته شود، اسلامی شناخته می‌شده و همین در عنوان اثر نیز بازتاب داشته است. کم‌تر می‌توان در این اثر اشاره مستقیمی به مناصب حکومت رسول خدا (ص) یافت. بااین حال، نمی‌توان

۱. نک: خیرالدین زرکلی، الاعلام (بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۰)، ۱۸۸/۶.

۲. عبدالحی بن عبدالکبیر کتانی، التراتیب الاداریة، به کوشش عبدالله خالدی (بیروت: دار الارقم، بی تا)، ۱۰۰/۱.

۳. همان، ۱۱۴/۱.

تردید کرد بینش‌هایی که در این کتاب مطرح شده، تأثیر بسزایی بر نگرش مؤلفان آثار متأخرتر درباره مناصب صدر اسلام نهاده است.

کوشش ایشان برای تحلیل ساختارهای حکومتی گرچه مستند به شواهد تاریخی، اما مبتنی بر نظریه‌ای اجتماعی و ذهنیتی است که ساختار آن از پیش طراحی شده بوده است. مؤلفان معتقدند کلان‌نظام اداره هر حکومتی متشکل از چند خرده‌نظام درهم‌تنیده است: نظام سیاسی (حاکمیتی)، نظام اداری (حکومتی)، نظام مالی و نظام قضائی. از دید ایشان با مرور شواهد تاریخی می‌توان اجزاء این خرده‌نظام‌ها را بازشناخت و این‌گونه به درک ساختار کلان حکومت هر جامعه ره یافت.^۱ براین پایه، باید مطالعه ایشان را گامی نخستین در راهیابی نظریه اجتماعی به مطالعه مناصب صدر اسلام تلقی کرد.

آنان در مرور خود نقطه مبدأ را آغاز حکومت رسول خدا (ص) در مدینه گرفتند؛ چه از دید ایشان چنین نظام‌هایی در جامعه صدر اسلام نیز مثل هر جامعه دیگری وجود داشته است؛ البته در شکلی ابتدائی و بسی متفاوت با بعد. ایشان استدلال کردند که می‌توان با نظر در شواهد بازمانده از عصر نزول، وجود برنامه‌ریزی‌ها و نظام‌سازی‌های سیاسی و حکومتی را تأیید کرد؛ اما نباید انتظار داشت که این نظام‌سازی‌ها شکل تأسیس سازمان‌های حکومتی را به خود بگیرد.^۲ این‌گونه، در مطالعه خود کوشیدند مدعای مبالغه‌آمیز عبدالرزاق — نفی وجود هرگونه نظام اداری در صدر اسلام — را تعدیل کنند و نشان دهند که ساختار سیاسی منسجم و نظام‌مندی در آن عصر وجود داشته است؛ همچنان‌که البته از دید ایشان در همه عصرها و جوامع چنین است و این اختصاص به حکومت نبوی نداشته است. آن‌ها اصل مدعای عبدالرزاق مبنی بر بساطت و سادگی نظم اجتماعی و سیاسی صدر اسلام و ابتناء حکومت نبوی بر همان قواعد معهود عصر نزول را به طور ضمنی پذیرفتند و در عین حال، از این دفاع کردند که رسول خدا (ص) تعدیل‌هایی نیز در قواعد حاکم پدید آورده و پذیرنده منفعل آن قواعد نبوده است.

از سوی دیگر، برخلاف امثال خزاعی و کتانی که خاستگاه نهاد وزارت را نیز در صدر اسلام جسته بودند، حسن ابراهیم حسن و علی ابراهیم حسن گفتند نظام حکومت اسلامی در صدر اسلام فاقد نهاد وزارت و از این حیث، شبیه حکومت‌های جمهوری بوده است؛ زیرا افرادی مختلف به پیامبر (ص) مشورت می‌داده‌اند و هنوز نهاد وزارتی وجود نداشته است. نهاد وزارت زمانی تأسیس شد که امویان حکومت را موروثی کردند و مجبور شدند برای جبران ضعف این شیوه مشاورانی به‌کار گیرند.^۳ به ترتیبی

۱. نک: حسن ابراهیم حسن و علی ابراهیم حسن، النظم الإسلامية، (قاهرة، مكتبة النهضة، ۱۳۵۸ق)، د.

۲. همان، ۱۵۳.

۳. ابراهیم حسن، النظم الإسلامية، ۱۱۴.

مشابه، آن‌ها در بحث از مشاغلی مثل حاجبی و درباری، هرگز برای آن سابقه‌ای در عصر پیامبر (ص) نجستند و کهن‌ترین شواهد وجود آن را در دورهٔ خلفای چهارگانه دنبال کردند.^۱

مؤلفان شواهد تاریخی مختلف را مرور، و به گفتاری از ابن‌خلدون — که گفته بود: پیش از عصر عباسی و گستردگی امپراطوری اسلامی نیازی به توسعهٔ دواوین مختلف نبوده^۲ — استشهاد کردند.^۳ براین‌پایه، پیدایی شکل سادهٔ دیوان‌سالاری را به دوران خلافت عُمر نسبت دادند.^۴ در سخن از تشکیلات نظامی نیز کوشیدند نشان دهند که تا پیش از گسترش فتوح در خلافت خلیفهٔ دوم، سپاهیان هم گروهی مجزا از بقیهٔ جامعه نبوده و رسته‌ای تخصصی از مشاغل به‌شمار نمی‌رفته‌اند.^۵

حسن ابراهیم حسن و علی ابراهیم حسن در اثر خود هیچ تعریف دقیقی از مفهوم نظام یا تک‌تک نظام‌های چهارگانهٔ سیاسی، اداری، مالی و قضائی که وجودش را در هر جامعه‌ای ضروری شمرده بودند، ارائه نکردند و مشخص نکردند که چرا معتقدند نظام‌های اجتماعی در همهٔ جوامع و در طول همهٔ دوران‌ها از همان چارچوب تبعیت می‌کنند. نیز مبنایی به‌دست ندادند که بتوان بر اساس آن هریک از مناصب مورد بحث را ذیل یک نظام مشخص گنجانند. برای نمونه، آن‌جا که گفته‌اند که شرطه در سدهٔ نخست هجری تابع نظام قضائی بوده^۶، ملاک و معیاری برای این تابعیت عرضه نکرده‌اند. همچنین بحث از مناصب مختلف در عصر نبوی محوری فرعی در اثر ایشان است و کوششی برای استقراء و استقصاء عموم مناصب نداشته‌اند.

کوشش‌های فکری حسن و علی ابراهیم حسن موجب پذیرش این اندیشه شد که هرچند مطابق رأی علی عبدالرزاق نهاد‌های حکومتی در صدر اسلام شکلی ابتدائی داشته‌اند، ساختار ویژه و متمایزی برای ادارهٔ سیاسی جامعه در عصر پیامبر (ص) پایه‌گذاری شده و به‌مرور در سراسر جهان اسلام تعین یافته است. این‌گونه، در دهه‌های پایانی سدهٔ ۱۴ق این باور در جوامع اسلامی مختلف غلبه یافت که اسلام الگویی برای حکومت کردن دارد که باید آن را بازشناخت؛ الگویی که شکل برجستهٔ آن را در نظام خلافت می‌توان مشاهده کرد؛ اما حتی اگر نظام خلافت نیز برقرار نباشد، زندگی مسلمان‌وار باز در گرو وجود حکومتی برخوردار از آن ساختار است. با طلوع سدهٔ ۱۵ق نگارش آثار دربارهٔ مناصب صدر اسلام همگی متأثر از رواج همین گفتمان دنبال شدند.

۱. همان، ۱۴۶؛ قس: خزاعی، تخریج الدلالات السمعیة، ۶.

۲. ابن‌خلدون، التاریخ، ۲۹۷/۱.

۳. ابراهیم حسن، النظم الاسلامیة، ۱۱۵.

۴. همان، ۱۷۰.

۵. همان، ۱۷۹.

۶. همان، ۲۱۷.

ج) شمس‌الدین

نخستین فردی که کوشید از نگاهی فقیهانه مبانی نظری این الگوی حکومتی مستقل از خلافت را بازشناسد، عالم شیعی لبنان محمد مهدی شمس‌الدین بود.^۱ او با نگارش نظام الحکم و الادارة فی الاسلام (ویرایش اول، چاپ: بیروت، دار حَمَد، ۱۹۵۵م/ ۱۳۷۴ق/ ۱۳۳۳ش) از این دفاع کرد که الگوی حکومت اسلامی هم در ساختار و شکل نهادها و هم در برنامه‌ها، وظائف و رسالتی که باید پی گرفته شود، از دیگر شیوه‌های حکومت متمایز است.

شمس‌الدین با اشاره به اینکه چارچوب فکری‌اش در جوانی در تعامل با اثر عبدالرزاق شکل گرفته^۲ بر این تأکید کرد که اسلام تشویق‌گر زندگی متمدنانه بوده و از بدو هجرت نبوی قرآن همه را به مهاجرت از بادیه به شهر فراخوانده است. نیز نه تنها یک چنین زندگی متمدنانه در قرآن همچون ارزشی فرهنگی مطرح شده، که برای تحقق آن برنامه‌ریزی هم صورت گرفته است؛ برنامه‌ریزی‌هایی مثل طراحی نظام اداره لشکر یا نظام مالیاتی و نصب افراد مختلف به مناصبی لازم برای هر نظام و ...^۳ وی معتقد است مرور اشارات تاریخی بازمانده ما را با طرحی از یک ساختار اداری متکامل روبه‌رو می‌کند؛ طرحی که البته محدثان و نویسندگان سیره نبوی از آن غفلت ورزیده‌اند.^۴

این‌گونه، از یک سو اصل مدّعی کتّانی را — که می‌توان از «نظام حکومت نبوی» سخن گفت — را پذیرفت و در تعدیلش نیز کوشید. با این حال، هم‌نوا با حسن و علی ابراهیم حسن از کوشش‌های فکری کتّانی نیز سر بسته انتقاد کرد: برخی خواسته‌اند مناصب و عناوینی مشابه مشاغل دیوانی امروزی را به دوران حکومت رسول خدا (ص) در مدینه منتسب کنند؛ امری که معقول نیست و دلیلی هم بر آن وجود ندارد؛ به‌ویژه آن‌که تا پیش از سال ۸ق هنوز جامعه مدینه بسیار بسیط بوده است.^۵

چنان‌که گفتیم، نظام حکومت نبوی از نگاه شمس‌الدین صرف یک ساختار اداری و نحوه چینش نیروهای مختلف در مسئولیت‌ها نیست و طراحی‌های کلان رسول خدا (ص) برای بازسازی جامعه را نیز شامل می‌شود. به همین سبب، او آگاهی‌های گسترده فقهی خود را در خدمت شناخت قانون‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های صورت گرفته در صدر اسلام قرار داده است؛ به‌عنوان نمونه، در بحث از ساختار اداره اقتصادی مفصل به برنامه‌ریزی‌های پیامبر (ص) و وضع قوانین در صدر اسلام برای مقابله با احتکار،

۱. برای تصریح خود مؤلف به این پیشگامی، نک: محمد مهدی شمس‌الدین، نظام الحکم و الادارة فی الاسلام (بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر/ المؤسسة الجامعية للدراسات، ۱۴۱۱ق)، ۱۳.

۲. شمس‌الدین، نظام الحکم و الادارة فی الاسلام، ۱۲.

۳. همان، ۵۴۰-۵۴۱.

۴. همان، ۵۹۰.

۵. همان، ۵۴۴.

گران‌فروشی، بیع صحیح و مبتنی بر رضایت طرفین و امثال آن پرداخته است؛ نه به صرف مناصب حکومتی مرتبط با بازار.^۱ باین حال، کوشش او برای بازشناسی مناصب در نظام اداری صدر اسلام، کوششی اقلی است و چنان که دیدیم، خود منتقدِ رویکرد کسانی است که فارغ از ملاحظات انتقادی، مناصب رایج در عصرهای بعد را به دوران پیامبر (ص) منسوب کرده‌اند.

البته همین اندک بحث‌های شمس‌الدین دربارهٔ مناصب مختلف نیز نوآورانه و در زمان خود بدیع است؛ برای نمونه، در بحث از مناصب مرتبط با اخذ مالیات ارتباط این مشاغل با هم را به گونه‌ای تصویر کرده^۲ که نشان دهد صاحبان مسئولیت‌های اداری مختلف در این زمینه چه ارتباط کاری با هم داشته‌اند. برپایهٔ توصیف او یک ادارهٔ مرکزی مالیات در مدینه‌النبی وجود داشت که گیرندگان زکات همه از نظر اداری تابع آن بودند. یک مستوفی در رأس آن بود که باید به رسول خدا (ص) پاسخ‌گو می‌بود.^۳ کارمندانی هم بودند که وظیفه‌شان سفر به اطراف و برآورد میزان مالیات (زکات) اصناف مختلف بود و مثلاً میزان خرما، انگور یا گندمی را که باید برای زکات پرداخت می‌شد، برآورد می‌کردند. کسانی کارشان کتابت و ثبت حساب‌ها بود.^۴ برخی نیز مأمور حفاظت از انبار ذخیره‌سازی اقلام پرداختی بودند.^۵ شمس‌الدین در آخر نتیجه می‌گیرد که این‌ها اهم سِمَت‌های مرتبط با دستگاه مالیاتی بوده است و می‌توان تصور کرد که مأمورانی هم برای حمل و نقل، دسته‌بندی، و حفاظت از اقلام پرداختی اشتغال داشته‌اند.^۶

شبهه همین بحث را نیز دربارهٔ مناصب نظامی دارد؛^۷ به‌عنوان نمونه، به تدبیرهای رسول خدا (ص) برای آمارگیری از جنگجویان اشاره کرده و نتیجه گرفته است که در حکومت نبوی سجلات مدوئی برای ثبت آمار وجود داشته است.^۸ بر پایهٔ تفسیر وی از منابع، متصدی اخذ آمار نمایندگان بودند که آن حضرت خود بر هر طایفه می‌گماشت؛ همان نقباء و عریفانی که به‌ترتیب در داخل و خارج مدینه میان حاکمیت و اقوام تابع وساطت می‌کردند.^۹

نکتهٔ دیگر این‌که در همین اندک بحث‌های شمس‌الدین دربارهٔ مناصب نیز تمرکز او روی بازشناسی مشاغل حکومتی مدینه و استقصاء آن‌ها نیست؛ برای نمونه، فهرستی از مناصب اداری مکه آورده که با

۱. همان، ۵۹۱ به بعد.

۲. شمس‌الدین، نظام الحکم والادارة فی الاسلام، ۵۶۷-۵۷۳.

۳. همان، ۵۷۰.

۴. همان، ۵۷۱.

۵. همان، ۵۷۲.

۶. همان، ۵۷۳.

۷. همان، ۵۸۲-۵۹۰.

۸. همان، ۵۸۵.

۹. همان، ۵۸۶.

آمدن اسلام به این شهر منسوخ شدند.^۱ به منابع نیز نگاهی انتقادی نیافکنده و غالباً مستندش برای انتساب منصبی حکومتی به صدر اسلام، همان منابع متأخر و معاصر از قبیل اثر کتانی بوده است.^۲

د) فاروق عمر فوزی

اثر شایان توجه دیگر تاریخ النظم الاسلامیة تألیف فاروق عمر فوزی، استاد دانشگاه بغداد، است (چاپ ۱۴۰۳/۱۳۶۲ ش). گرچه این اثر سی سال پس از اثر شمس الدین پدید آمد، باید آن را ادامه همان جریان فکری شناخت که با تألیف الاسلام و اصول الحکم آغاز شد. مطالعه وی را باید کوششی برای گنجاندن نوآوری‌های محمدمهدی شمس الدین در چارچوب نظری اثر حسن و علی ابراهیم حسن دانست. کاربرد اصطلاحات علوم اجتماعی در اثر وی نشان می‌دهد او نیز همچون علی و حسن ابراهیم حسن کمابیش از این دانش‌ها متأثر بوده است. وی در این اثر کوشید با مرور ساختارها و برنامه‌ریزی‌های حاکمان مسلمان از اعصار متقدم تا دوران خلافت عباسی نشان دهد که نظام اداره جامعه اسلامی در عمل چگونه بوده است.

او نیز مانند حسن و علی ابراهیم حسن معتقد است که دین اسلام کاربست هیچ نظام اداری خاصی را تجویز نکرده، و البته ارزش‌هایی را ترویج کرده که مسلمانان بر پایه آن‌ها توانسته‌اند نظام اداری مخصوص خود را در درازمدت پدید آورند.^۳ او کوشیده است این ارزش‌ها را بازشناسی کند؛ ارزش‌هایی مانند شورا، شایسته‌سالاری، الگو بودن پیشوا، توجه به نظر رعایا، دوری از ظاهرسازی، دوری از موانع در ارتباط با مردم، تطابق پاداش و مجازات با اصل عمل انجام‌شده و بازرسی دقیق و توجه به میزان ثروتی که کارگزاران در طول دوره خدمات خود فراهم می‌کنند.^۴

اثر فوزی را می‌توان مطالعه تاریخ سیاست‌گذاری‌های مالی در تمدن اسلامی دانست. مؤلف جز در مواردی محدود ضرورتی برای بحث از مناصب عصر نبوی احساس نکرده است. نه تنها مشاغل حکومتی از بحث او خارج مانده، که در عمل حجم بسیار محدودی از کتاب را هم به نظام سیاسی عصر نبوی اختصاص داده است.^۵ این گونه، در مطالعه اعصار متقدم جامعه اسلامی عملاً بحث خود را از دوران خلفای چهارگانه آغاز کرده است؛ زیرا مفروض گرفته است که این نظام‌سازی‌ها در عصر نبوی آشکالی ابتدائی و ساده داشته‌اند. او خاصه بر نقش عمر بن خطاب در وضع بنیادهای حکومت اسلامی تأکید کرده است.^۶

۱. همان، ۵۱۷-۵۲۰.

۲. برای نمونه، نک: همان، ۲۳۱-۲۳۳، ۵۶۲-۵۶۶.

۳. فاروق عمر فوزی، تاریخ النظم الاسلامیة، (عمان، دار الشروق، ۱۴۰۳ق)، ۹-۱۰.

۴. همان، ۱۹۲ به بعد.

۵. برای اشارات مختصر وی به این دوران، نک: فوزی، تاریخ النظم الاسلامیة، ۲۵.

۶. نک: همان، ۱۲.

نگاه انتقادی وی به وجود نظامات اداری در عصر نبوی او را به انکار بسیاری از مشاغل حکومتی در صدر اسلام واداشته است. فوزی بیشتر مشاغلی را که خاستگاه‌شان در آثار کتانی و امثال وی در عصر نبوی جسته می‌شد، به دوره‌های بعد منتسب کرده است؛ برای نمونه، وجود حقوق‌بگیرانی در نظام حکومتی صدر اسلام را انکار کرده و به گزارش بلاذری در انسب الاشراف^۱ استناد جسته است. در آن گزارش آمده است که ابوبکر کار تجارتش را بعد از تکیه بر منصب خلافت تعطیل و مقرر کرد سالانه ۶۰۰۰ درهم از بیت‌المال برای خرجی خانواده به او بپردازند. او از این روایت به این نتیجه رسیده است که مناصب مختلف نخستین بار از خلافت ابوبکر تفکیک شده‌اند و کارمندان برپایهٔ آن تفکیک، حقوق ماهانه یا سالانه گرفته‌اند.^۲

به همین ترتیب، فوزی معتقد است نخستین بار در دورهٔ خلافت عمر بود که با گسترش جهان اسلام برخی از مسئولیت‌های پیشین زمامدار به دیگران واگذار شد و انجام آن‌ها شکلی پیچیده‌تر به خود گرفت. به‌عنوان نمونه، عمر وظیفهٔ بازرسی از کارگزاران را به افرادی تفویض کرد یا عاملانش در بلاد مختلف را واداشت مشاورانی در امور خطیر مانند جنگ داشته باشند.^۳ او سابقهٔ برخی از تأسیسات مهم در نظام اداری را در دوره‌هایی بس متأخرتر می‌جوید. برای نمونه، معتقد است نخستین بار در عصر اموی بود که دیوان‌های مختلف از هم تفکیک شدند و افرادی به کتابتِ خراج، اسناد مالکیت، احکام دادگاه و نامه‌های لشکری، نظامی و اداری پرداختند.^۴

این قبیل نظریات وی که آشکارا با هرآنچه امثال کتانی گفته‌اند مغایر است، به اندازهٔ آثار مخالفش خالی از تحلیل دقیق شواهد و مطالعات انتقادی است. بیش‌تر به نظر می‌رسد فوزی نیز خوانشی ذوقی از منابع به دست می‌دهد؛ تا این‌که بخواهد فرضیه‌ای مستدل، مستند و قانع‌کننده ارائه کند.

۳. جریان توسعهٔ علوم اسلامی

موج بعدی مطالعهٔ مناصب از اواخر دههٔ ۱۳۶۰ش پدید آمد؛ وقتی که به تدریج کسانی کوشیدند با بهره‌جویی از آثار معاصران دربارهٔ مناصب حکومتی صدر اسلام نشان دهند با تأسیس حکومت نبوی در مدینه اندیشه‌های جدیدی در حوزهٔ مدیریت جامعه و سیاست‌ورزی مطرح شده و نظام سیاسی شکل گرفته در این عصر بیش از آنکه استمرار نظام‌های عرفی شناخته شده در عصر نزول باشد، برگرفته از تعالیم

۱. بلاذری، انسب الاشراف، ۷۲/۱۰.

۲. فوزی، تاریخ النظم الاسلامیه، ۳۴۳.

۳. همان، ۲۰۴؛ نیز، برای تفصیل بحث وی از ابتکارات اداری عمر، نک: همان، ۲۰۷-۲۰۲.

۴. همان، ۲۲۱-۲۲۲.

و حیانی است. از منظر اینان، با شناخت ساختار حکومت پیامبر اکرم (ص)، نوآوری خلفا و تصحیح یا امضای علی (ع) بر تصرفات ایشان، می‌توان ساختار و حیانی پذیرفته برای یک حکومت اسلامی را بازشناخت.^۱ برخی از ایشان گفتند حتی اندیشه‌های نوینی چون حقوق بشر پیش از آنکه در اروپا شناخته شود، به‌نحوی دقیق در مدینه النبی مورد توجه قرار گرفته و البته این اندیشه بعدها با جایگزینی حکومت‌های سلطنتی به جای نظام خلافت از یاد رفته است.^۲

الف) فقه سیاسی

شماری از اینان به فقه سیاسی گرایش داشتند و درصدد آن بودند که با نظریه‌پردازی‌های خویش دامنه مسائل علم فقه را چنان توسعه دهند که اداره سیاسی جامعه را نیز دربرگیرد. ایشان به‌ناچار باید از نظام اداری مشروع در جهان اسلام نیز تصویری ترسیم می‌کردند. از همین رو، متعرض بحث از مشاغل صدر اسلام شدند. اینان می‌خواستند با استناد به گزارش‌ها درباره اشتغال افرادی به کارهایی در صدر اسلام، از وجود چنین شغلی در نظام سیاسی دفاع کنند و از تقدم توجه اسلام به آن مشاغل بگویند؛ شغل‌هایی که بیش‌ترشان بر ساخته نظام‌های مدرن بود.

چنین مطالعاتی معمولاً بدون توجه به اعتبار تاریخی گزارش‌ها و فارغ از هرگونه خوانش انتقادی روایات و با تکیه بر منابع دست دومی از جنس اثر کتانی و دیگر معاصران صورت می‌گرفت. دغدغه پیش‌برندگان‌شان این نبود که بخواهند واقعیت تاریخی صدر اسلام را بشناسند و مثلاً به این سؤال پاسخ دهند که اشتغال مورد نظر آیا موقت بود یا دائم، آیا شمار گسترده‌ای از افراد بدان اشتغال داشتند یا نه، و آیا منبع درآمدی برای معیشت افراد بود یا اشتغالی فاقد درآمد مادی محسوب می‌شد.

یک نمونه از این آثار کتاب *نظریة الدولة و آدابها فی الاسلام* تألیف سمیر عالیه است. مؤلف با تأکید بر وجود قوای سه‌گانه مجریه، مقننه و قضائیه در حکومت اسلامی، در بخشی مفصل از اثر، مناصب مختلفی را برای یک نظام اداری اسلامی برمی‌شمارد^۳ و مشروعیت این نظام را به گزارش‌ها درباره شیوه حکومت نبوی و خلفای چهارگانه مستند می‌کند. از همین قبیل، اثر موسوی است با عنوان *دولة الرسول (۱۴۱۰ق/ ۱۳۶۸ش)* که در آن برای شناخت تشکیلات و ساختار حکومتی رسول خدا (ص) می‌کوشد^۴ و نظام اداری حکومت نبوی را متشکل از ۱۱ دستگاه مختلف هم‌عرض می‌داند: وزارت، دستگاه اجرایی، دستگاه قضاء، دستگاه فنی، دستگاه مالی، دستگاه دیپلماسی، دستگاه نظامی، دستگاه آموزشی، دستگاه

۱. نک: مصمصام‌الدین قوامی، «ساختار حکومت پیامبر»، حکومت اسلامی، شماره ۲۳ (۱۳۸۱ش): ۱۴۲.

۲. محمد عبدالحلیم بی‌بی، «الحریات العامة فی العهد النبوی»، حوایات جامعة الجزائر، شماره ۲۵ (۲۰۱۴): ۱۱۴.

۳. سمیر عالیه، *نظریة الدولة و آدابها فی الاسلام* (بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزیع، ۱۴۰۸ق)، ۷۶-۴۳.

۴. نک: محسن موسوی، *دولة الرسول* (بیروت: دار البیان العربی، ۱۴۱۰ق)، ۲۶۰-۲۵۹.

تبلیغاتی، دستگاه امنیتی و انتظامی، دستگاه امور خاص یا همان مدیریت بحران.^۱ او در سخن از دستگاهی چون وزارت تصریح می‌کند که گرچه منصبی با این عنوان وجود نداشته، چنین مسئولیتی تعریف شده بود و دنبال می‌شده است.^۲

او هیچ دلیلی نمی‌آورد که چرا در نظام حکومتی صدر اسلام باید این ۱۱ دستگاه را مستقل از دیگری شمرد. نیز گفتارش ابطال‌ناپذیر است؛ زیرا مشخص نمی‌کند اگر جامعه‌ای چگونه باشد او خواهد پذیرفت که در آن این ۱۱ دستگاه وجود ندارد؛ چه می‌توان از حضور چنین دستگاه‌هایی در جامعه‌ای به بساطت یک خانواده هم سخن گفت. هیچ تصویری هم از ارتباط میان این دستگاه‌ها به دست نمی‌دهد. او جویای شواهد تاریخی نیست و تنها می‌خواهد با استناد به رواج چنین مناصبی در صدر اسلام نتیجه بگیرد اسلام دینی است که به شئون سیاسی زندگی هم نظر دارد و پرداختن به چنین مسئولیت‌هایی می‌تواند بخشی از حیات دینی افراد مسلمان تلقی شود.

نمونه مشابه دیگر مطالعهٔ قوامی (۱۳۸۱ش) است که در آن هم ۱۰ دستگاه مختلف مجزا برای تشکیلات حکومتی مدینه النبی جسته می‌شود: وزارت، نظام اداری، دستگاه قضایی، دستگاه فنی، دستگاه مالی، دستگاه دیپلماسی، دستگاه نظامی، دستگاه آموزشی، دستگاه تبلیغی و دستگاه امنیتی.^۳ او توضیحی نمی‌دهد که چرا و با چه مبنایی گزارش‌ها از واگذاری یک مسئولیت به فردی را حاکی از وجود تشکیلاتی مستقل دیده و بر چه مبنایی تشکیلات حکومتی رسول خدا (ص) را ذیل ۱۰ سازمان تعریف کرده است؛ نه مثلاً ۹ یا ۱۱ سازمان. نیز توضیح نمی‌دهد که مثلاً چرا دستگاه اطلاعاتی را امری جدا از دستگاه نظامی دیده و چرا مأموریت‌های نظامی خاصی برای تخریب برخی مکان‌ها را وظیفهٔ این دستگاه دانسته^۴ و بر چه مبنایی میان جاسوس جنگی^۵ و غیرجنگی^۶ فرق نهاده است؛ چه اگر جاسوس‌های صدر اسلام همه جاسوس‌های جنگی باشند، وجود نظام اطلاعاتی مستقلی از دستگاه جنگ — چنان‌که در تفکیک وی می‌توان دید — معنادار نخواهد بود. به هر رو، در مطالعهٔ وی نیز مشاغلی جدید به حکومت نبوی نسبت داده می‌شود که مستندی جز برداشت آزاد مؤلف از گفتارهای معاصران ندارد؛ مشاغلی همچون مسئولیت ثبت ازدواج و طلاق، ثبت اخبار محرمانه و مسئولیت دبیرخانه.^۷

۱. همان، ۲۵۹-۲۶۰.

۲. همان، ۲۶۱-۲۶۰.

۳. قوامی، «ساختار حکومت پیامبر»، ۱۵۱.

۴. همان، ۱۷۲.

۵. همان، ۱۶۷.

۶. همان، ۱۷۱-۱۷۲.

۷. نک: همان، ۱۵۸-۱۵۶.

ب) مدیریت اسلامی

از حدود نیمه‌های دهه ۱۳۷۰ ش بحث درباره مشاغل صدر اسلام به مطالعات مدیریت اسلامی نیز راه یافت. از آن جمله، مطالعه غراوی درباره «سازمان حکومتی در صدر اسلام» (۱۳۷۶ ش) بود. وی نخست اذعان داشت نظام اداری رسول خدا (ص) بسیار بسیط بوده و نیاز به گماردن افرادی ثابت برای اداره امور نداشته است؛^۱ عوامل اجرایی ثابت هم نداشته یا کم داشته و آن حضرت اگر کاری را به فردی واگذار می‌کرده، پس از مدتی مسئولیت را به دیگری می‌سپرده است. سلسله‌مراتب نیز در حکومت او تعریف نشده بود. مشورت هم با شورایی که اعضای ثابتی داشته باشد، صورت نمی‌گرفت و برخورد اعضا هم با رسول خدا (ص) نه بر اساس مراتب که دوستانه بوده است.^۲

غراوی کوشید چارچوب کلی همین نظام اداری بسیط را بازشناسد. این گونه، در ضمن بحث گاه نیز متعرض مناصب حکومتی شده است؛ به عنوان نمونه، در سخن از تشکیلات اداری حکومت نبوی از ارسال کارمندانی به مزارع خبیر و فدک و تیماء مثال آورده که سالی یک بار برای تخمین میزان محصول و مالیات به آن‌جا می‌رفته‌اند؛ یا از این گفته که پیامبر (ص) یمن را به سه ولایت بخش کرد و والیانی بر آن‌ها و بر طائف گماشت.^۳

پس از وی سعیدی در کوشش برای شناخت سازمان اداری و مالی صدر اسلام، سازمان اداری مکه در عصر پیشااسلامی را با تشکیلات رسول خدا (ص) در مدینه مقایسه کرد (۱۳۸۲ ش). از دید او، سازمان اداری مکه چهار رکن دینی، نظامی، قضایی و اقتصادی داشت و مشاغل مختلفی ذیل هریک از این ارکان تعریف می‌شدند؛ به عنوان نمونه، مناصب دینی مختلفی با نام‌های سدانت، حجابت، سقایت، و رفادت برای رسیدگی به کعبه و امور حج تعریف شده بود یا مناصبی مثل پرچم‌داری و فرماندهی از مناصب نظامی به‌شمار می‌رفتند.^۴

سعیدی برای مناصب قضایی و اقتصادی مکه عملاً مثالی نمی‌زند و البته در شهری با اقتصاد مذهبی، مناصب اقتصادی معمولاً با مسئولیت‌های مذهبی پیوند می‌خورند و تفکیک رکن اقتصادی از رکن دینی وجهی ندارد؛ بلکه تنظیم اقتصاد جامعه نیز بر عهده نهاد دین است. او متعرض مناصب مرتبط با دو رکن اقتصاد و قضا هم نمی‌شود. در بحث از سازمان اداری مدینه در عصر نبوی هم از وجود چهار سازمان آموزش و تبلیغ احکام، بازرگانی، مالیات و روابط بین‌الملل می‌گوید و باز متعرض مناصب و مشاغل عصر

۱. محمد غراوی، «سازمان حکومتی در صدر اسلام»، حکومت اسلامی، شماره ۴ (۱۳۷۶ ش): ۱۲۰.

۲. همان، ۱۲۱.

۳. غراوی، «سازمان حکومتی در صدر اسلام»، ۱۳۳-۱۳۴.

۴. پرویز سعیدی، «سازمان اداری و مالی در زمان رسول خدا»، حکومت اسلامی، سال هشتم، شماره ۳۰ (۱۳۸۲ ش): ۱۸۰-۱۸۱.

نبوی در این سازمان‌ها نمی‌شود.^۱ مطالعه تطبیقی وی را شاید بتوان اقدامی پیش‌گامانه دانست؛ اما ناقص و محدود است.

مطالعهٔ بزرگ‌دامنه‌تر در سال ۱۳۸۵ش به انجام رسید که کوششی مشابه را برای بازشناسی شیوهٔ مدیریت جامعهٔ عربستان در آستانهٔ ظهور اسلام و نوآوری‌های رسول الله (ص) در این زمینه دنبال می‌کرد: کتاب حافظ احمد عجاج کرمی با عنوان الإدارة فی عصر الرسول (قاهرة، دار السلام، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م) که در مقالات ایرانیان پیرو اندیشهٔ مدیریت اسلامی استناد به گزارش‌های تاریخی آن و تلقی آن به‌عنوان منبعی دست‌اول بسیار دیده می‌شود.

مؤلف در آغاز بحث، مدیریت را به معنای مجموع کارهایی می‌شمرد که با هدف اجرای سیاست‌های عمومی دنبال شوند.^۲ با یک چنین تعریف موسّعی درعمل، غالب کارهای اجتماعی رسول خدا (ص) در طول زندگی را می‌توان به مدیریت مربوط کرد؛ کارهایی چون برقراری پیمان‌های قبیله‌ای، تقسیم غنائم، رسیدگی به بازارها، مسئولیت بخشی آن جناب به افراد مختلف و هر چه از این دست. کرمی نیز چنین کارهایی را به مدیریت مربوط می‌داند. او حتی تلاش‌های تبلیغی پیامبر (ص) در مکه را هم ذیل عنوان مدیریت تبلیغ دینی می‌گنجاند.^۳

کرمی به اقتضای هدفش می‌خواهد نشان دهد که کارها در مدینه النبی از نظم و برنامه‌ریزی برخوردار بوده و از این رو، لازم است که دربارهٔ مشاغل مختلف عصر رسالت نیز توضیحاتی ارائه کند. چنین توضیحاتی در اثر وی گهگاه و بی‌قاعده درج می‌شود. به‌عنوان نمونه، آن‌جا که از روابط دیپلماتیک و آداب مناسبات کنسولی و محتوای نامه‌های ارسالی به شاهان سخن می‌گوید، سفیران پیامبر اکرم (ص) را هم یاد می‌کند؛^۴ اما در سخن از نظام قضائی صدر اسلام^۵ به مشاغل مختلف قضائی توجهی نشان نمی‌دهد. نیز در فصلی که به مدیریت تشکیلات اداری عصر نبوی اختصاص داده^۶، تنها دربارهٔ تقسیمات کشوری آن دوره گفته و به اجزاء مختلف تشکیلات و صاحب‌منصبان هریک اشاره‌ای نکرده است. برای او بحث دربارهٔ مناصب عصر نبوی عارضی و فرعی است و هر جا احساس کند می‌توان بدون آن دربارهٔ شیوهٔ مدیریت جامعه سخن گفت، مناصب را رها می‌کند.

۱. سعیدی، «سازمان اداری و مالی در زمان رسول خدا»، ۱۹۶.

۲. احمد عجاج کرمی، الإدارة فی عصر الرسول (قاهرة: دار السلام، ۱۴۲۷ق)، ۲۸.

۳. همان، ۵۹ به بعد.

۴. همان، ۱۲۸ به بعد.

۵. همان، ۲۲۳ به بعد.

۶. همان، ۹۱ به بعد.

منابع کرمی نیز در این مطالعه دست اول نیستند یا اگر هستند، به درستی فهم نشده‌اند. او غالباً بر اظهارنظرهای معاصران خود همچون حقائق قطعی تکیه دارد. به عنوان نمونه، با ارجاع به کتاب النبی محمد مصطفی اعظمی — که خود بر پایه منابع متأخر مثل نصب الرایة زیلعی (درگذشته ۷۶۲ق) از وجود نسخه‌های مختلفی از نامه‌های پیامبر (ص) نزد صحابه سخن گفته است^۱ — نتیجه می‌گیرد که نسخه‌ها بایگانی می‌شده‌اند.^۲ فراتر از این، با ارجاع به انساب الاشراف بلاذری می‌گوید بایگانی در محلی به نام «بیت القراطیس» به انجام می‌رسیده، که دبیرخانه محرمانه پیامبر (ص)، و در جایی چسبیده به خانه عثمان بن عفان بوده است.^۳ از عبارت بلاذری صرفاً این برمی‌آید که مروان بن حکم را که در واقعه قتل عثمان مجروح شد، به خانه‌ای بردند که در آن کاغذهایی بود و این‌گونه نجات یافت.^۴ مستند او برای وجود شغل بنایی نیز در مدینه النبی^۵ عبارتی از یک عالم معاصر به نام محمد غزالی در کتاب فقه السیره است.^۶ کرمی از شغل تراشی هم ابا ندارد. برای نمونه، می‌گوید که یکی از مناصب حکومتی در مدینه النبی نظارت بر رؤیت هلال و آغاز و انجام رمضان و مجازات مفطران بوده است.^۷ گاه نیز با تکیه بر خوانش‌های ذوقی خود از روایات تاریخی آراء دیگران را نیز نقد می‌کند. برای نمونه، تأسیس شغل حسبه را که قلقلشندی به عصر عمر بن خطاب نسبت داده است، بر ساخته دوران پیامبر (ص) می‌داند و سخن قلقلشندی را در این باره خطا می‌خواند.^۸ ظاهراً مستندش عبارتی در سیره حلبی (درگذشته ۱۰۴۴ق) است؛ آن‌جا که آورده است که پیامبر (ص) عُمَر و سعید بن عاص را بر امر بازار مدینه و مکه گماشت^۹؛ استنادی که گذشته از مشکل تأخر اثر حلبی با این مشکل مواجه است که هیچ دلالت آشکاری بر این ندارد که وظیفه آن دو امور حسبه بوده است. معیار او برای دسته‌بندی مناصب و مشاغل نیز ناشناخته است. برای نمونه، حسبه را که توضیحش گذشت، یکی از مناصب قضائی صدر اسلام تلقی می‌کند^{۱۰} یا خدمات پزشکی را در ضمن مشاغل و مسئولیت‌های مرتبط با جنگ می‌آورد.^{۱۱}

۱. محمد مصطفی اعظمی، کتاب النبی (بیروت/دمشق: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۴ق)، ۱۸-۱۷.

۲. کرمی، الادارة فی عصر الرسول، ۱۳۵.

۳. همان، ۱۳۶.

۴. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف (بیروت: اعلمی، ۱۹۷۴)، ۲۲/۱.

۵. کرمی، الادارة فی عصر الرسول، ۱۷۴.

۶. قس: محمد غزالی، فقه السیره، (قاهره: دار الکتب الحديثه، ۱۹۷۶)، ۱۹۰.

۷. کرمی، الادارة فی عصر الرسول، ۱۱۷.

۸. همان، ۲۴۳-۲۴۴.

۹. نک: همان، ۱۷۱؛ قس: علی بن برهان‌الدین حلبی، السیره (بیروت: دار المعرفة، بی‌تا)، ۲۴/۳.

۱۰. کرمی، الادارة فی عصر الرسول، ۲۴۳-۲۴۴.

۱۱. همان، ۱۹۷-۱۹۸.

ج) علوم سیاسی اسلامی

در آستانه دهه ۱۳۸۰ش برخی نیز کوشیدند مطالعه دربارهٔ نظام حکومتی صدر اسلام را از چارچوب فقه سیاسی فراتر ببینند و با شناخت ارکان حکومت مدینه النبی به توسعهٔ نظریهٔ علوم سیاسی اسلامی مدد رسانند. از جملهٔ این آثار، مطالعهٔ اصغر منتظرالقائم بود. او با پذیرش تعریف دولت به نهادهای قانونی مقتدر تصمیم‌گیرنده برای کل جامعه و پذیرش جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت به مثابهٔ چهار رکن اساسی برای شکل‌گیری آن^۱ می‌کوشد عناصر حکومتی و حاکمیتی دولت نبوی و کارگزاران هریک را بازشناسد؛ یعنی به‌ترتیب سِمَت‌هایی که بیش‌تر با خدمت‌رسانی‌های عمومی پیوند می‌خورند و آن‌ها که حاکم از طریق‌شان اعمال قدرت می‌کند.^۲

منتظرالقائم قوهٔ مجریهٔ حکومت نبوی را از عناصر حکومتی و متشکل از مناصبی مثل والیان، مأموران گردآوری صدقات، خمس و جزیه، سفیران، معلمان قرآن و احکام، کاتبان وحی، نیروهای نظامی، نیروهای اطلاعاتی و قائم مقامان خود رسول خدا (ص) می‌داند.^۳ قوهٔ قضائیه را هم از عناصر حاکمیتی می‌داند و مناصبی را به آن منتسب می‌کند.^۴ او هیچ معیار دقیقی به دست نمی‌دهد که برچه مبنایی می‌توان پذیرفت که اشتغالات قضائی در صدر اسلام جزو مناصب حاکمیتی بوده و با اعمال اقتدار حکومت پیوند می‌خورده‌اند. شاید جز قیاس حکومت نبوی با حکومت‌های مدرن عصر ما هیچ راهی برای پذیرش این امر نباشد. مرور او بر مشاغل مختلف نیز کاملاً اجمالی و همواره مستند به منابع دست‌چندم است. اجزاء دیگر نظام اداری صدر اسلام را هم استقصا نمی‌کند و پیوند میان همین اجزاء یادشده را نیز توضیح نمی‌دهد.^۵

نتیجه

نگارش‌ها دربارهٔ مشاغل حکومتی عصر نبوی از دورهٔ ممالیک و با انگیزهٔ مشروعیت‌بخشی به مناصب حکومت ممالیک آغاز شد و سپس با تأخیری پانصدساله در دوران معاصر در مقام نقد سکولاریست‌های مسلمان و در کوشش برای پاسخ به ایشان ادامه یافت. موج بعدی مطالعات در این باره از اواخر دههٔ

۱. نک: منتظرالقائم، «شکل‌گیری دولت اسلامی در روزگار رسول الله (ص)»، ۳۳-۳۴؛ قس: عباس‌علی عمید زنجانی، فقه سیاسی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷ش)، ۷۰/۸.

۲. نک: منتظرالقائم، همان، ۳۷-۳۹.

۳. همان، ۲۶، ۳۴.

۴. همان، ۴۰.

۵. برای مطالعاتی با رویکرد مشابه، نک: اصغر افتخاری، «دیپلماسی حکومت پیامبر (ص)»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۱ (۱۳۸۸ش): ۲۳-۵۳؛ علیرضا واسعی، «پیشرفت ملنی در جامعهٔ نبوی»، پژوهشنامهٔ تاریخ اسلام، شماره ۱۲ (۱۳۹۲ش): ۱۱۳-۱۳۵.

۱۳۶۰ش (دومین دهه از سده ۱۵ق) آغاز شد؛ مطالعاتی که در آن عمده کوشش‌ها نخست با هدف توسعه فقه سیاسی و رسیدن به نوعی فقه پویا و سپس با رویکرد اسلامی کردن علوم انسانی مختلف از جمله مدیریت ادامه یافت.

به نظر می‌رسد هنوز راه درازی تا تحلیل داده‌های تاریخی مرتبط با مناصب صدر اسلام در پیش است. غالب مطالعات یادشده مطالعاتی درون‌دینی و متأثر از نگرش‌های کلامی و ذهنیت محققان درباره پیوند اسلام و حکومت بوده‌اند. آن‌ها بیش از آن که بازتاباننده واقعیات صدر اسلام باشند، نیازهای جامعه اسلامی معاصر را از دید محققان آشکار می‌کنند و نه به دنبال کشف تاریخی جدید که در پی بهره‌وری از شواهد تاریخی برای تأیید نگرش‌های صاحبان‌شان‌اند.

افزون بر این نگاه ایدئولوژیک و کوشش برای بازخوانی فرهنگ صدر اسلام در تطبیق آن با نیازهای معاصر، فقدان نگرش انتقادی و پذیرش هرآنچه در منابع درج شده، بی‌توجهی به منابع متقدم و کاربرد منابع دست چندم، خوانش غیردقیق منابع، مسلّم انگاشتن نتایج دیگران، کوشش برای پیشبرد مطالعه خود بدون نقد و ارزیابی کارهای پیشین، فقدان رویکرد مناسب و استوار نکردن بحث بر یک نظریه اجتماعی و ابطال‌ناپذیری استدلال‌ات اشکالات بنیادین این مطالعات بوده‌اند.

از آن سو، با نظر به همین مطالعات نیز می‌توان دریافت به انجام رساندن یک مطالعه روشمند درباره مناصب صدر اسلام با چالش‌های بزرگی روبه‌روست. چنان که دیدیم، گزارش‌های تاریخی تصویر واضحی از مناصب صدر اسلام عرضه نکرده‌اند و غالباً به اشکال مختلفی تفسیرپذیر بوده‌اند. نداشتن مبنایی برای دسته‌بندی مناصب نیز موجب می‌شد محققان از نگاه تاریخی فاصله بگیرند و بر پایه ذهنیت‌ها و طبقه‌بندی‌های شناخته‌عصر خود، مناصب مختلف را به هم پیوند زنند و مثلاً شرطه را جزو مناصب قضائی تلقی کنند؛ فرضیاتی که پذیرش یا رد هریک محتاج دلیلی است که در دست نبوده است.

فهرست منابع:

قرآن کریم

ابراهیم حسن، حسن و علی ابراهیم حسن. التَّظْمُ الاسلامیة. قاهرة: مكتبة النهضة، ۱۳۵۸ق.

ابن‌خلدون، عبدالرحمان. التاريخ. به کوشش خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق.

ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی. مناقب آل‌ابی طالب. نجف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۷۶ق.

ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله. الاستیعاب. به کوشش علی محمد بجاوی. بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق.

احمد بن حنبل. المسند. بیروت: دار صادر، بی‌تا.

اعظمی، محمد مصطفی. کتاب النبی. بیروت و دمشق: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۴ق.

- افتخاری، اصغر. «دیپلماسی حکومت پیامبر (ص)». مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۱ (تابستان ۱۳۸۸): ۵۳-۲۲.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. الجامع الصحيح. استانبول: دار الطباعة، ۱۳۱۵ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی. انساب الاشراف. بیروت: اعلمی، ۱۹۷۴.
- بیشی، محمد عبدالحلیم. «الحریات العامة فی العهد النبوی». حولیات جامعة الجزائر، شماره ۲۵ (جولای ۲۰۱۴): ۱۵۸-۱۱۵.
- ترمذی، محمد بن عیسی. السنن. به کوشش عبد الوهاب عبد اللطیف. بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
- جعفریان، رسول. «الترااتب الاداریه (نظام حکومت نبوی) و زمینه تاریخی تألیف آن». ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگوزلو. در الترااتب الاداریه کتانی، تهران: سمت: ۱۳۸۴ش.
- حبیبی، سلمان. «مقاله‌شناسی حکومت نبوی». حکومت اسلامی، شماره ۴۲ (زمستان ۱۳۸۵): ۲۳۱-۲۶۰.
- حلبی، علی بن برهان‌الدین. السیره. بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.
- خالدی، عبدالله. مقدمه بر الترااتب الاداریه. بیروت: دار الارقم، بی‌تا.
- خزاعی، علی بن محمد. تخریج الدلالات السمعیة. به کوشش احسان عباس. بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- زركلی، خیرالدین. الأعلام. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۰.
- سعیدی، پرویز. «سازمان اداری و مالی در زمان رسول خدا»، حکومت اسلامی. سال هشتم، شماره ۳۰، ۱۳۸۲ش.
- شمس‌الدین، محمدمهدی. نظام الحكم والادارة فی الاسلام. بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر/المؤسسة الجامعية للدراسات، ۱۴۱۱ق.
- عالیه، سمیر. نظریة الدولة وآدابها فی الاسلام. بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزیع، ۱۴۰۸ق.
- عبدالرزاق، علی حسن. الاسلام و اصول الحكم. قاهرة: دار الكتاب المصری، ۱۹۲۵.
- عمارة، محمد. الاسلام و اصول الحكم لعلی عبدالرزاق: دراسة ووثائق. بیروت: المؤسسة العربية للنشر، ۲۰۰۰.
- عمید زنجانی، عباس علی. فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷ش.
- غراوی، محمد. «سازمان حکومتی در صدر اسلام»، ترجمه سیدحسین اسلامی. حکومت اسلامی، شماره ۴ (تابستان ۱۳۷۶): ۱۴۱-۱۱۸.
- غزالی، محمد. فقه السیره. قاهرة: دار الكتب الحدیثة، ۱۹۷۶.
- فوزی، فاروق عمر. تاریخ النُظم الاسلامیة. عمان: دار الشروق، ۱۴۰۳ق.
- قلقشندی، احمد بن علی. صبح الاعشی. بیروت: دار الكتب العلمیة، بی‌تا.
- قوامی، سید صمصام‌الدین. «ساختار حکومت پیامبر»، حکومت اسلامی، شماره ۲۳ (بهار ۱۳۸۱): ۱۴۲-۱۸۱.
- کتانی، عبدالحی بن عبدکبیر. الترااتب الاداریه. به کوشش عبدالله خالدی. بیروت: دار الارقم، بی‌تا.
- کرمی، احمد عجاج. الادارة فی عصر الرسول. قاهرة: دار السلام، ۱۴۲۷ق.

شماره ۱۰۳	تاریخ و فرهنگ	۱۱۸
	منتظرالقائم، اصغر. «شکل‌گیری دولت اسلامی در روزگار رسول الله (ص)»، پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی، شماره ۴، (۱۳۷۹ش): ۲۶-۴۳.	
	موسوی، محسن. دولة الرسول. بیروت: دار البیان العربی، ۱۴۱۰ق.	
	واسعی، علیرضا. «پیشرفت مدنی در جامعه نبوی»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، سال سوم، شماره ۱۲ (زمستان ۱۳۹۲): ۱۱۳-۱۳۵.	



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 2, Issue 103

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۱۹-۱۳۴

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.87560>

نقش طغاجارنویان در تحولات سیاسی - نظامی عهد ایلخانی *

دکتر جواد عباسی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: jabbasi@um.ac.ir

ابراهیم خسروی برده^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ekhosravi83@yahoo.com

چکیده

ایلخانان قلمرو خود را به کمک دو نهاد اداری (دیوان) و امارت اداره می کردند. در رأس نهاد امارت، فرماندهان ارشدی با عنوان نویان قرار داشتند که از آغاز تا اضمحلال سلسله ایلخانی در وقایع سیاسی چون تحولات جانشینی نقش پررنگی ایفا کردند. پیرامون برخی از نویان های دوره ایلخانان چون نوروز و چوپان بحث های زیادی شده است؛ اما امیرانی کمتر شناخته شده چون طغاجار نیز حضور داشتند که شناخت نقش و عملکرد آن ها می تواند ابعاد و اهمیت نهاد امارت و نقش آن را در تحولات حکومت ایلخانان روشن تر سازد. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی، به دنبال بررسی و مطالعه زمینه های قدرت گیری و عوامل مؤثر بر رفتار سیاسی طغاجارنویان است. یافته ها نشان می دهد که جایگاه اشرافیت نظامی مهم ترین عامل رشد نویان ها در ساختار سیاسی حکومت ایلخانان بود. طغاجار به عنوان امیری تاج بخش دست کم در قدرت گرفتن با از تخت فروافتادن پنج ایلخان (احمد تگودار، ارغون، گیخاتو، بایدو و غازان) نقشی مشهود داشت. الگوی رفتار سیاسی امیرانی مشابه طغاجار موجب ایجاد رقابت های سنگین و پرهزینه میان نویان ها و یورت های مختلف شد و نبردهای چهارساله (۶۹۰-۶۹۴ ق) داخلی بر سر جانشینی از مصادیق بارز این رقابت ها بود.

کلیدواژه ها: ایلخانان، نهاد امارت، نویان ها، طغاجارنویان.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۰۶/۰۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۸/۰۶.

۱. نویسنده مسئول.

The role of Tokuchar Noyan in the political-military developments of the Ilkhanid era

Dr. Javad Abbasi, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Ebrahim Khosravi Bardeh, MA graduate, Ferdowsi University of Mashhad
(Corresponding Author)

Abstract

The Ilkhanids ruled their territories by means of two administrative institutions, (the Diwan) and the Emirate. At the top of the Emirate were senior commanders called the Noyans, who played a crucial role in political events such as succession developments, from the dawn to the fall of the Ilkhanid dynasty. There are heated debates about some of Noyans in the Ilkhanid period such as Nowruz and Chupan. However, there are lesser-known emirs such as the Tokuchar that understanding their role and function can shed light on various dimensions and important role of the Emirate in the developments of the Ilkhanids. The present study adopts a descriptive-analytical method to explore the factors underlying the power of Ilkhanate as well as factors shaping the political behavior of the Tokuchar Noyan. The findings suggest that the high status of the military aristocracy was the key factor contributing to the promotion of the Noyans in the political structure of the Ilkhanid government. Tokuchar, as a crown-bestower, had a prominent role in ascension and deposition of at least five Ilkhans (Ahmad Taghudār, Arghun, Gikhāto, Bāidu, and Ghāzān). The political behavior of the Emirs the like of Tokuchar provoked a heavy and costly rivalry between the Noyans and different Yurts, with the four-year (690-94 AH) internal battles over succession being conspicuous instances of such rivalries.

Keywords: Ilkhanids, Emirate Institution, Tokuchar Noyan, Political-Military Developments

مقدمه

حکومت ایلخانان در میان سال‌های ۶۵۶ - ۷۰۰ ق تحولات سیاسی - نظامی و اجتماعی مهمی را پشت سر گذاشت. در فاصله سال‌های ۶۸۳ - ۶۹۴ ق پنج ایلخان توسط جناح‌های رقیب تاج‌گذاری کردند. نویان‌ها و امیران بزرگ نظامی که به‌طور فزاینده‌ای در پی افزایش قدرت بوده و هیچ محدودیتی را نمی‌پذیرفتند، تأثیر زیادی بر این بی‌ثباتی سیاسی داشتند. نخستین قدرت‌نمایی نویان‌ها در برابر خاندان چنگیزی در ایران که نشانگر افول جایگاه رهبری این خاندان در نزد نویان‌ها بود، خیانت گروهی از امیران ارشد برضد احمدتگودار و به قدرت برداشتن ارغون‌خان بود. واقعه‌ای که در منش نویان‌های بعدی مؤثر افتاد و پس از افول بوقا چینگسنگ که سرده‌ی امیران مخالف احمد بود، گروهی از امیران چون طغاجار، نوروز و چوپان ظهور کردند که کنترل دربار را در دست گرفته و در همه سیاست‌های حکومت دخالت می‌کردند. هدف کلی پژوهش حاضر بررسی نقش نویان‌ها در تحولات سیاسی دوره ایلخانان با تمرکز بر نقش امیر طغاجار از دوره ارغون‌خان تا دوره غازان خان است.

پیرامون نقش طغاجارنویان پژوهش مستقلی به چشم نمی‌خورد؛ اما در تحقیقات مختلفی که درباره نقش نهاد امارت یا پیرامون دیگر نویان‌ها چون بوقا، نوروز و چوپان به نگارش درآمده، به نقش طغاجارنویان نیز به‌صورت اجمالی اشاره شده است.^۱ هوپ در بررسی تحولات نهاد امارت در دوره ایلخانی تا حدی به نقش طغاجار توجه کرده است. این پژوهشگر در بیان وقایع سیاسی دوره بایدو به نقش امیر طغاجار پرداخته و علل تغییر موضع‌های پی‌درپی او را بررسی کرده است.^۲ تمرکز پژوهشگران بر نقش امیرانی چون بوقا، نوروز و چوپان و پررنگ‌تر بودن نقش آن‌ها در تحولات سیاسی و نظامی دوره ایلخانان، نقش امیرانی چون طغاجارنویان را در سایه قرار داده است.

۱. جواد عباسی، امارت در ایران عهد مغول (رساله دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش)، ۶۰۹؛ عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مغول (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸ش)، ۲۳۷؛ ابوالفضل نبی، تاریخ آل چوپان، (تهران: دانش امروز، ۱۳۵۲ش)، ۱۸۷-۱۹۶؛ ج. آر. بویل، «تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان»، در تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا پایان دولت ایلخانی، ترجمه حسن انوشه (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹ش)، ۳۵۱؛ حسن‌پور، شکوفه، فریدون الهیاری و فیض‌الله بوشاسب، «مسئله جانشینی گیخاتوخان و چالش‌های دوران سلطنت بایدو»، پژوهشنامه تاریخ، شماره ۴۰ (پاییز ۱۳۹۴): ۵۴-۳۶.

Mustafa Uyar, "BUQA CHİNGSĀNG: PROTAGONIST OF QUBILAI KHAN'S UNSUCCESSFUL COUP ATTEMPT AGAINST THE HÜLEGÜID DYNASTY", BELLETEN, LXXXI/291 (August 2017): 373-86; Michael Hope, "The Nawrūz King": the rebellion of Amir Nawrūz in Khurasan (688-694/1289-94) and its implications for the Ilkhan polity at the end of the thirteenth century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Volume 78, Issue 3 (October 2015): 451-473.

2. Michael Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the Īlkhānate of Iran* (New York: Oxford University press, 2016), 165.

۱- بسترها و زمینه‌های قدرت‌یابی امیر طغاجار^۱

ساختار اجتماعی و سیاسی امپراتوری مغول نخستین بستر برای قدرت‌یابی نوین‌ها و امیران به شمار می‌رود؛ زیرا امپراتوری مغول اساساً یک سیستم نظامی بود که در رأس آن امیران و جنگجویان قرار داشتند. در صورتی که هریک از این امیران از ویژگی‌های لازم برای رهبری برخوردار بود، می‌توانست با تکیه بر تقسیم نظام دهگانی ارتش مغولی قدرت بسیاری به دست آورده و در تحولات مختلف مؤثر باشد.^۲

دیگر بستر قدرت‌گیری برای امیران در این دوره پایگاه خاندانی و جایگاه اشرافیت قبیله‌ای است. فرزندان و وارثان نظامیان بلندمرتبه با توجه به نقش و قدرت اسلاف خود درجه‌ای از قدرت و جایگاه سیاسی و نظامی را اشغال می‌کردند.^۳ خاندان امیر طغاجار (Taghachar, Tajir و Ta'achar) از جمله فرماندهان سپاه بودند که هم‌زمان با لشکرکشی هلاکوخان به ایران وارد شدند. پدر او، قوتوبقا از فرماندهان سپاه در عهد هلاکوخان و آباقا بود که در سال ۶۶۳ق در نبرد با اولوس جوچی کشته شد.^۴ نخستین اقدام ارغون بعد از نشستن به قدرت (۶۸۳ق) واگذاری فرماندهی سپاه قراوناس به طغاجار بود که فرماندهی این سپاه پیشتر در اختیار پدرش قرار داشت.^۵ دوغلات اجداد امیر طغاجار را به قبیله سوغالون می‌رساند^۶ و رشیدالدین فضل‌الله همدانی مورخ معاصر طغاجار او را از طایفه ترک سُوقایُوت (سُوقیُوت) می‌داند که از قوم بارین منشعب شده بود. به گزارش این مورخ شمار فراوانی از افراد این طایفه به خدمت مغولان وارد شده و به ایران مهاجرت کرده بودند.^۷

۱. شکل لغتی واژه طغاجار در منابع به صورت‌های مختلفی نوشته شده است: تُغاجار، طغاجار، طاجار، تاجار، تهاجار، تاجار، طوغاجار، تغاجار، تخوجار و طغاجر نوشته شده است. شکل واژه در آثار همدانی، به صورت طغاجار نوشته شده است که شکل لغتی و ظاهری واژه در این مقاله مبتنی بر آثار همدانی است.

۲. ابوالفضل رضوی، «جایگاه اشرافیت نظامی در ساختار سیاسی عهد ایلخانان»، جامعه‌شناسی تاریخی، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۶): ۵۳-۷۷.

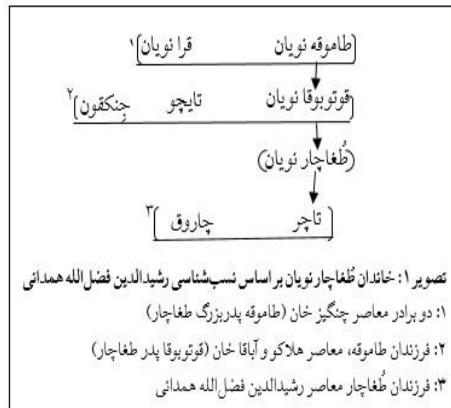
۳. محمد بن هندوشاه نخجوانی، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، تصحیح عبدالکریم علی اوغلی علی زاده، (مسکو: انتشارات دانش، ۱۹۷۶)، ۲۵/۲؛ رضوی، «جایگاه اشرافیت نظامی در ساختار سیاسی عهد ایلخانان»، ۷۰-۷۱.

۴. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ، به تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی (البرز: تهران، ۱۳۷۱ش)، ۱۹۶/۱-۲۰۰؛ فخرالدین ابوسلیمان داوود بناکتی، روضة اولى الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب، به تصحیح جعفر شعار (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ش)، ۴۲۸.

۵. عباسی، امارت در ایران عهد مغول، ۶۰۹.

۶. همان، ۶۰۶.

۷. همدانی، همانجا.



منازعات قدرت برای تصاحب تخت خانی در میان شاهزادگان مغولی نیز عاملی بود که به افزایش قدرت امیران و نبردهای داخلی دامن می‌زد. هریک از شاهزادگان مدعی قدرت برای دستیابی به اهداف سیاسی به ارتشی قدرتمند که در رأس آن امیران و نویان‌ها قرار داشتند، نیازمند بود. پس از پیروزی نیز برای وفادار نگه‌داشتن حامیان خود ناچار بود در وهله نخست رضایت آنان را جلب کرده و به ایشان اختیارات گسترده و مناصب مهمی را واگذار. از جمله، ارغون و بایدو با کسب حمایت امیرانی چون بوقا (امیرالامرا و وزیر ارغون) و طغاجار (امیرالامرای بایدو) به قدرت رسیدند و پس از تصدی مقام ایلخانی به امرای حامی خود اختیارات و مناصب زیادی واگذار کردند.^۱ دیگر زمینه ظهور و بروز امیران (Amirs) به‌عنوان قدرتی بزرگ، قدرت‌طلبی ذاتی امیران مغولی است که در راستای نفوذ و کسب مناصب بالا به‌ویژه امیرالامرای و حکومت شهرها با امرای دیگر وارد رقابت‌های سیاسی - نظامی می‌شدند. از طرف دیگر، ایلخانان نیز با سیاست تغییر امیران در راستای کاهش قدرت امیران گریزان از مرکز که بیش‌ازحد قدرت گرفته بودند، به جریان درگیری امیران دامن می‌زدند.^۲

در حکومت ارغون، بایدو، غازان و سپس ابوسعید چهار تن از امیران ذاتاً قدرت‌طلب ظهور کردند که همه سرنوشتی یکسان داشتند. بوقا امیرالامرای ارغون‌خان،^۳ نوروز امیرالامرای غازان‌خان^۴ و چوپان

۱. برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب (تهران: بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۵۱ش)، ۹۵؛ غیاث‌الدین خواندمیر، تاریخ حبیب السیر (تهران: خیام، ۱۳۸۰ش)، ۱۴۰/۳؛ عبدالله بن فضل‌الله و صاف، تحریر تاریخ و صاف، به تحریر عبدالمحمد آیتی، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش)، ۱۲۹.

۲. عباسی، امارت در ایران عهد مغول، ۲۸۸؛ رضوی، «جایگاه اشرافیت نظامی در ساختار سیاسی عهد ایلخانان»، ۷۵-۶۵.

۳. و صاف، تحریر تاریخ و صاف، ۱۲۹-۱۳۰؛ عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ۲۳۷؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به تصحیح عبدالحسین نوایی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ش)، ۵۹۵.

۴. و صاف، تحریر تاریخ و صاف، ۱۸۴.

امیرالامرای ابوسعید^۱ هر سه در به قدرت رساندن ایلخان معاصر خویش نقش قابل توجهی ایفا کردند. همچنین هر سه در دوره امیرالامرای با کسب نفوذ فراوان ایلخان را به حاشیه رانده و خط مشی کلی نظام را تعیین می کردند. تکاپوهای این سه با مخالفت ایلخان و امیران وقت روبه رو شد؛ بنابراین، ایلخان و امیران دیگر که از قدرت و تجاوز این امیران بلندمرتبه رنجیده خاطر بودند، با اتحاد یکدیگر آنان را از قدرت به زیر کشیدند. درواقع، اعتبار و قدرت امرا گاه سبب زوال ایشان بود و از آنجا که اقتدار بیش از حد آنان با مصالح ایلخان و حکومت مطلقه او و قدرت نمایی شخصی دیگر امیران سازگار نبود، به زودی از میان برداشته می شدند. بوقا، نوروز و چوپان چنین سرنوشتی داشتند.^۲

در دوره ارغون، امیرانی چون طغاچار، قونجق بال، طولادای ایداجی، سلطان ایداجی، طغان، جوشی و اردوقیا،^۳ در دوره غازان امیرانی چون امیر نورین آقا^۴ و دوره ابوسعید امیرانی از قبیل امیراکنج، امیر محمود ایسن قتلغ، امیر نیکروز و امیر محمدبیگ و به خصوص امیر نارین طغای^۵ که در براندازی بوقا، نوروز و چوپان قدرت گرفته بودند به امرای مسلط بر امور سیاسی و نظامی تبدیل شدند. جابه جایی نوپان ها و امیران پیش رو در ایران و آسیای صغیر در دوره ایلخانان، بر فضای سیاسی، امنیت اجتماعی و اوضاع اقتصادی تأثیر مخربی داشت.^۶

۲- طغاچار از عهد هلاکو تا تگودار: ارتقا از منصب قضایی به فرماندهی سپاه

مهم ترین منصب طغاچار از دوره هلاکو تا روی کار آمدن سلطان احمد تگودار یارغوجی ثبت شده است.^۷ یارغوجی همان منصب قضایی و بازرسی بود که معمولاً به امیران ترک - مغول بزرگ و قابل اعتماد سپرده می شد و در مسائل سیاسی چون شورش ها، مسائل مالی و مسائل اجتماعی به عنوان بازرس و نماینده ایلخان اقدام می کرد.^۸ به گفته نخجوانی، شرط سپردن این منصب به امیران داشتن آگاهی از قوانین و سنن

۱. ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد (تهران: آگه، ۱۳۷۶ ش)، ۲۷۸/۱؛ بنی، تاریخ آل چوپان، ۱۸۷-۱۹۶.

۲. هاشم رجب زاده، آیین کشورداری در عهد رشیدالدین فضل الله (تهران: توس، ۲۵۳۵ شاهنشاهی)، ۲۵۹.

۳. مستوفی، تاریخ گویده، ۵۹۹؛ همدانی، جامع التواریخ، ۱۱۹۱/۲.

۴. رشیدالدین فضل الله همدانی، تاریخ مبارک غازانی، به تصحیح کارلیان (هرتفرد: استن اوستین، ۱۳۵۸ ق)، ۱۰۲.

۵. مستوفی، تاریخ گویده، ۶۲۲-۶۲۱؛ محمد بن علی بن محمد شبانکاره ای، مجمع الانساب، به تصحیح میرهاشم محدث (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش)، ۲۸۴-۲۸۲/۲.

6. Michael Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the Īlkhānate of Iran* (New York: Oxford University press, 2016), 165.

۷. آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۱۹؛ علاءالدین جویی، تسلیه الاخوان، به تصحیح عباس ماهیار (تهران: آباد، ۱۳۶۱ ش)، ۱۱۹.

۸. جعفر نوری، علی اکبر کجیاف و فریدون اللهیاری، «محکمه یارغو: پژوهشی در باب محکمه قضایی ایلخانان مغول»، تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، شماره ۲۴ (زمستان ۱۳۹۳): ۱۴۲-۱۴۸.

مغولی به خصوص یاسا و یارغونامه بود و صاحب این منصب در دربار قدرت ویژه‌ای داشت.^۱ تصدی این مقام به مدت طولانی توسط طغاجار هم نشانگر دانش او در زمینه قوانین بازرسی مغولی است و هم گویای موفقیت او در انجام وظایفش؛ زیرا در صورت ضعف نباید به مدت طولانی در این منصب باقی می‌ماند. به گفته جوینی، رسیدگی به اتهامات امیران تبریز و رسیدگی به اتهامات جوینی در بغداد از جمله بازرسی‌های ابتدایی طغاجار است.^۲ آباقا در ۶۸۰ ق مجدداً طغاجار یارغوچی را مأموریت داد به اوضاع آشفته سیاسی - مالی فارس سروسامان دهد که در سایه نابخردی و نافرمانی حاکم و شحنة این ناحیه به آشوب کشیده بود.^۳ با مرگ ناگهانی آباقا، طغاجار از فارس به اردوی سلطان احمد تگودار ملحق شد. سلطان احمد پس از سروسامان دادن به اوضاع درحالی‌که شاهزاده ارغون عصیان و مخالفت خود را علنی کرده بود، امیر طغاجار را مأمور سرکوب شورشیان کرد که حاکی از حفظ سمت امارت یارغو یا یارغوچی توسط طغاجار است. سرکوب شورش امیران فارس توسط امیر طاشمنکو و فرار آنان به خراسان نزد شاهزاده ارغون بیانگر عزل طغاجار از این مأموریت است که او نیز حامی ارغون خان بود. طغاجار با حمایت از ارغون درحالی‌که از سمت امارت یارغو عزل شده بود، امیری یک تومان را در سال ۶۸۱ ق به همراه کوس و علم دریافت کرد؛ اما با شکست ارغون، امیرانی چون طغاجار در سال ۶۸۲ ق دستگیر و در تبریز زندانی شدند.^۴

با شکست احمدتگودار، طغاجار و دیگر امیران زندانی آزاد شدند. ارغون در سال ۶۸۳ ق بدون تشکیل مجلس قوریلتای با حمایت امیرانی چون بوقا، شکتورنویان و طغاجار به تخت خانی نشست.^۵ و در کنار امیر بوقا و نورو که مقام‌های بلندی چون امیرالامرای، وزارت و حکومت خراسان را به آنان تفویض کرده بود، فرماندهی سپاه قراوناس (Qara'una tü men) را به طغاجار سپرد.^۶ اقدام ارغون خان برای شکستن قدرت نامحدود بوقا و میدان دادن به امیرانی چون طغاجار فرصت مناسبی بود تا او جای رقیب دیرینه خود را بگیرد. علاوه بر حمایت ارغون از امیران مخالف بوقا، قدرت و زیاده‌خواهی بوقا نیز سبب نارضایتی دیگر امیران از او شده بود.^۷

۱. نخجوانی، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، ۳۰-۳۵/۲.

۲. جوینی، تسلیة الاخوان، ۱۱۹.

۳. همدانی، تاریخ مبارک غازانی، ۱۱۰؛ آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۱۹.

۴. آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۷۲، ۱۱۹.

۵. همان، ۸۱.

۶. خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ۱۲۱/۳.

۷. همان، ۲۹۷/۳؛ بناکتی، روضه اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الاسباب، ۴۴۴.

ارغون در راستای قدرت بخشی به دیگر امیران مناصب مهمی به آنان واگذاشت و از جمله، طُغاجار را به حکومت فارس منصوب کرد. صدرالدین خالد زنجانی به عنوان نایب طُغاجار به فارس فرستاده شد و گزارش هایی مبنی بر دخالت بوقاجینگسانگ در امور مالی این منطقه به مرکز حکومت انتقال داد که دست مایه مناسبی برای مخالفت ارغون و طغاجار با بوقا شد. بعد از عزل بوقا، ارغون املاک اینجو^۱ را نیز به طُغاجار واگذاشت و فرماندهی سپاه را به امیر قونجق بال سپرد.^۲ رهبری سپاهیان مغول در بیشتر جنگ های عهد ارغون غالباً با امیر طُغاجار بود: از جمله شرکت او در سرکوبی کردها (۶۸۵ق)، شورش امیربوقا (۶۸۷ق) و بعداً سرکوب قیام شاهزاده جوشکاب (۶۸۷ق)،^۳ دفع حمله اردوی زرین از دربند (۶۸۹ یا ۶۸۸ق) و لشکرکشی به خراسان برای سرکوب شورشی در همین سال.^۴ طُغاجار در روابط دولت ایلخانان با حکومت باگراتیدی^۵ گرجستان از دوره ارغون خان به بعد نیز نقش مهمی داشت و به سبب نفوذ خود در این منطقه تلاش هایی برای عزل و نصب حکمرانان آنجا انجام داده بود.^۶

از سال ۶۸۷ق تا سال ۶۹۰ق نام هیچ امیری به عنوان امیرالامرا ثبت نشده است. فقط منابع از طُغاجار به عنوان بزرگترین امیر این دوره و امیر اولوس یاد می کنند که بررسی متن دستور الکتاب نخجوانی نشان می دهد که امارت اولوس همدوش منصب امیرالامرا بوده است. حضور طغاجار در رأس بیشتر لشکرکشی های دوره ارغون باوجود اینکه فرماندهی سپاه به قونجق بال واگذار شده بود ریاست طُغاجار بر دیگر امیران را قوت می بخشید.^۷ در این سه سال نهاد وزارت هم دوش نهاد امارت متنفذ بود و سعدالدوله رهبر دیوان، رقابتی سنگین با نوپان ها و امیران بزرگ این دوره آغاز کرده و حتی امیران را تا حدودی به حاشیه رانده بود.^۸ از این رو، گروهی از امرا و نوپان ها از جمله قونجق بال، توکال، ایلچیدای و طوغان قهستانی، تنگنا و امیر سماغار به رهبری طُغاجار در ۴ محرم ۶۹۰ق هنگامی که ارغون خان در ناحیه آزان به شدت بیمار بود، برای بازگشت به قدرت و کنار زدن دیوانیان و امیران همدست آنان چون سلطان ایداجی، جوشی و

۱. اینجو واژه ای مغولی و به معنای املاک خالصه و اختصاصی ایلخان بود که گاهی اداره آن به یکی از امیران با نفوذ سپرده می شد. نک: سید محمدحسین منظورالاجداد، «املاک اینجو و وقف خاص در دوران ایلخانان نمونه فارس»، وقف میراث جاویدان، شماره ۱۰ (تابستان ۱۳۷۴): ۶۸-۷۳.

۲. همدانی، جامع التواریخ، ۱۱۶۷/۲؛ خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ۱۲۹/۳؛ ناصرالدین منشی کرمانی، نسانم الاحجار من لطائف الاخبار، به تصحیح میرجلالدین حسینی ارموی (تهران: اطلاعات، ۱۳۶۴ش)، ۱۰۹.

۳. همدانی، جامع التواریخ، ۱۱۷۲/۲؛ اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ۹۱.

۴. قاضی احمد تنوی و آصف خان قزوینی، تاریخ الفی، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش)، ۴۲۰۵/۵-۴۲۰۶؛ همدانی، جامع التواریخ، ۱۱۷۸/۲.

۵. Bagratid dynasty

۶. M. F. Brosset, *Histoire de La Georgie* (St. Petersburg: anonyme, 1849), 606-7

۷. نخجوانی، دستور الکاتب فی تعیین المراتب، ۱۱۹/۲.

۸. منشی کرمانی، نسانم الاحجار من لطائف الاخبار، ۱۰۸-۱۱۰؛ غیاث الدین خواندمیر، دستور الوزراء، به تصحیح سعید نفیسی (تهران: اقبال، ۱۳۵۵)، ۳۰۵-۲۹۹.

اردوقیا که با وساطت سعدالدوله در نزد ارغون جایگاه طغاجار و همدستان او را گرفته بودند، شورش کردند. رئیس دیوان سعدالدوله و امیران بلندرتبه‌ای چون سلطان ایداجی، اردوقیا، قوجان و جوشی توسط شورشیان در خانه طغاجار کشته شدند.^۱ مهم‌ترین پیامد سیاسی این عصیان تغییر مسیر جانشینی و شکل‌گیری نبردهای ۴ ساله (۶۹۰-۶۹۴ق) داخلی بر سر جانشینی بود. گرچه سعدالدوله نیز مانند امیرانی چون بوقا و طغاجار دارای تمایلات انحصاری قدرت بود، به هنگام بیماری ارغون جانشین او غازان‌خان را از خراسان به مرکز حکومت دعوت کرد تا قدرت را به خان جدید بسپارد؛ اما وقوع شورش و قتل حامیان غازان‌خان در تبریز، شاهزاده ایلخانی را درحالی‌که در خراسان نیز با شورش نوروژ درگیر بود از آمدن به تبریز منصرف کرد. این حوادث در ضعف روحیه ارغون خان و تشدید بیماری او بی‌تأثیر نبود.^۲

پس از فوت ارغون و غیبت غازان، بایدو و گیخاتو دو مدعی اصلی جانشینی بودند که هرکدام از سوی جبهه‌ای از امیران حمایت می‌شدند. امیر طغاجار و همدستان او در برابر حامیان گیخاتو، طالب ایلخانی بایدو بودند. به گزارش منابع تاریخی معاصر این حوادث، بایدو و گیخاتو افرادی دل‌رحم بودند که در برابر امیران اقتدار چندانی نداشتند.^۳ به نظر می‌رسد علت اصلی حمایت جبهه طغاجار از بایدو نگرانی آنان از جایگاه خود در تبریز بود؛ زیرا گیخاتو که مدت‌ها در آسیای صغیر به سر برده بود جبهه امیرانی در اطراف خود داشت که سال‌ها به او خدمت کرده بودند. ازاین‌رو، به نظر می‌رسید گیخاتو نیز مانند پیشینیان به محض تصاحب خانی مهم‌ترین مناصب نهاد امارت و حکمرانی ولایات را به این امیران بسپارد و امیرانی امثال طغاجار را به حاشیه براند. با ورود سریع گیخاتو به پایتخت و عدم حمایت قطعی و عملی شاهزاده بایدو از امیران حامی خود، خانی بر گیخاتو قرار گرفت.^۴

گیخاتو پس از به قدرت رسیدن به بررسی کیفیت قتل امیران و سعدالدوله مجلس یارغویی ترتیب داد که در آن مجلس فقط امیر طوغان قهستانی به قتل محکوم شد و دیگر شورشیان بخشیده شدند.^۵ بخشش امیران یاغی نه تنها سیاست صحیحی نبود؛ بلکه غفلت از آنان نیز بدترین تصمیمی بود که گیخاتو می‌توانست در پیش بگیرد؛ زیرا با نادیده گرفتن این امیران زمینه و بهانه‌ای برای شورش مجدد امیران یاغی

۱. منشی کرمانی، نسائم الاسحار من لطائف الاخبار، ۱۰۹؛ همدانی، جامع التواریخ، ۱۱۹/۲؛ مستوفی، تاریخ گزیده، ۵۹۹؛ بنگاکی، روضه‌اولی الالباب، ۴۴۶؛ خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ۱۲۹/۳-۱۳۰.

۲. همان، ۱۲۹/۳-۱۳۰؛ معین‌الدین نطنزی، منتخب التواریخ معینی، به تصحیح پروین استخری (تهران: اساطیر، ۱۳۸۳ش)، ۱۲۱.

۳. همدانی، جامع التواریخ، ۱۱۸۳/۲.

Rabban Sawma and Rabban Markos, *The monks of Kublai khan emperor of China*, Translated by E. A. Wallis budge (London: the religious tract society, 1928), 63.

۴. آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۵۷؛ همدانی، جامع التواریخ، ۱۱۸۴/۲، ۱۱۹۱.

۵. همدانی، جامع التواریخ، ۱۱۸۲/۲؛ مستوفی، تاریخ گزیده، ۶۰۰.

باقی گذاشت.^۱ گیخاتو امیران مخالف خود را که در رأس آنان طُغاجار و قنچق بال قرار داشتند از هزاره‌های خود عزل و آن‌ها را به امیران طرفدار خود واگذاشت و شکیستورنویان رقیب قدیم طُغاجار را به فرماندهی سپاهیان و امیرالامرای منصوب کرد.^۲

حتی فرستادن طُغاجار همراه شیکتورنویان به اران نیز مؤثر واقع نشد زیرا در کنار نفوذ طُغاجار در این مناطق (اران، گرجستان و آسیای صغیر)، شیکتورنویان نیز از توان و سیاست کافی برای نگه‌داشتن طُغاجار در سایه خود برخوردار نبود و به هنگام بازگشت امیرالامرا به تبریز، طُغاجار به اولوس خود در اران رفته و از آنجا به عضویت توطئه جدیدی درآمد که از سوی صدرالدین خالد زنجانی با شایعه شکست گیخاتو در سرکوب شورشیان ناحیه روم آغاز شده بود.^۳ صدرالدین و طُغاجار برای مشروعیت شورش خود یک شاهزاده مغولی به نام انبارچی را نیز با خود همراه کردند اما شورش آنان در سال ۶۹۱ق سریع سرکوب شد. گیخاتو که با زور و تهدید نتوانسته بود زمینه عصیان امیر طُغاجار و امیران جبهه او را از بین ببرد، کوشید تا با بخشیدن امتیاز و ارزانی داشتن رتبی معهود، این امیران را به خود نزدیک کند. ازاین‌رو، ایلخان طُغاجار سردسته امیران را بخشیده و به آلتاغ فرستاد و صدرالدین نیز کمی بعد مقام وزارت را اشغال کرد.^۴ فرمانی از گیخاتو که مربوط به سال ۶۹۲ق است و در آن، بعد از نام ایلخان نام سه امیر بزرگ به ترتیب شیکتور، آق‌بوقا و طُغاجار آمده، بیانگر جایگاه بالا و قدرت طُغاجار در کنار این دو امیر است.^۵

۳- طُغاجار در دوران بایدو: تصاحب امیرالامرای

شورش بایدو برضد گیخاتو از دیگر وقایعی است که در آن نوین‌ها و امیران نقش بسزایی داشتند. پس از بی‌احترامی گیخاتو به شاهزاده بایدو، چه امیران بایدو را به شورش و تصاحب تخت ایلخانی تحریک کرده باشند^۶ و چه بایدو برای کسب قدرت، امیران مخالف گیخاتو را به شورش و عصیان تحریک کرده باشد، امیرانی از قبیل توداجو یارغوچی، چیچاک کورگان، لگزی و ایلتمور در بغداد به بایدو پیوسته و با کشتن

۱. اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ۲۴۶.

۲. خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ۱۳۵/۳؛ آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۴۸-۱۴۹.

۳. گیخاتو مدت‌ها در دوران اباقاخان و ارغون‌خان در روم به سر برده و در آن‌جا در تحولات سیاسی-نظامی نقش بسزایی داشت. زمانی (۶۹۱ق) که او در آذربایجان تازه به تخت نشسته بود، گروهی از ترکان برضد سلطه ایلخانان در روم شورش کردند و گیخاتو برای حفظ منافع خود در این ناحیه شخصاً برای رسیدگی عزم آن‌جا کرد (آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۴۸؛ تاریخ آل سلجوق در آناتولی، ۱۲۰).

۴. آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۴۹-۱۵۰؛ تتوی و قزوینی، تاریخ الفی، ۴۲۲۳/۵؛ بویل، «تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان»، ۳۵۱.

۵. ابوالعلا سودآور، «نخستین فرمان فارسی ایلخانان»، ترجمه محسن جعفری مذهب، میراث جاویدان، شماره ۲۹ (بهار ۱۳۷۹): ۳۳.

۶. آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۵۷-۱۵۸؛ ابن‌فوطی، الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المانة السابعة، به تحقیق مهدی النجم (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق)، ۳۲۷.

محمد شکورچی فرمانده گیخاتو در جمادی‌الاول ۶۹۴ق در بغداد شورش کردند.^۱ هوپ امیران طرفدار مدعیان قدرت از دوره گیخاتو تا دوره غازان خان را به دو گروه امیران رومی و امیران عراقی (آذربایجانی) تقسیم‌بندی می‌کند که فرماندهی امیران عراقی با طغاجار بود. به نظر هوپ، در زمانی که بایدو خود را به‌عنوان یک مدعی تمام‌عیار نشان داد، شورش طغاجار برضد گیخاتو در جهت از بین بردن سلطه امیران رومی بر حکومت ایلخانی بود.^۲

بایدو در مرکز حکومت از حمایت و همکاری امیرانی به‌مراتب بزرگ‌تر و قدرتمندتر (ازجمله دولادای ایداجی، قونجوق بال، توکال، ایلچیدای و بوغدای) از امیران عراق بهره‌مند شد.^۳ در مقابل حیل‌گری طغاجار که صفت بارز او در منابع تاریخی است، گیخاتو از دانش سیاسی آگاهی چندانی نداشت. ربان سومما (Rabban sawma) سفیر قویلای خان به کشورهای اروپایی، در مدت سلطنت ارغون خان تا روی کار آمدن غازان در ایران حضور داشت و شاهد عینی وقایع این عهد است. به نوشته او، در ماه‌های پایانی حکومت گیخاتو، هرج‌ومرج سیاسی حکومت ایلخانان را فراگرفته بود و او پیوسته در معرض ترس و اضطراب قرار داشت؛ زیرا توطئه، خیانت و حیل‌گری پایتخت و دربار را فراگرفته بود و گیخاتو توان غلبه بر این بحران را نداشت.^۴ ارسال طغاجار به‌عنوان نایب امیرالامرا (آق‌بوقا) برای نبرد با بایدو که با اشاره و به امید حمایت جبهه امیران طغاجار در راه تبریز بود، ناظر بر این مدعاست. طغاجار در راه پیش‌روی به‌سوی دشمن پس از فاصله گرفتن از سپاه اندک آق‌بوقا و نزدیکی به سپاه بایدو طی نامه‌ای عنوان داشت ((تا دیروز تو [آق‌بوقا] به یرلیغ گیخاتو امیر بودی و اکنون من به یرلیغ بایدو امیر هستم)) و بدین ترتیب، عصیان خود را آشکار ساخت. در عمل بدون بروز نبرد آق‌بوقا با اندک سپاهیانی که اطراف خود داشت به نزد گیخاتو گریخت.^۵ گیخاتو پس از شکست در حین عقب‌نشینی به مرکز نفوذ خود در آسیای صغیر در منطقه بیله‌سوار گرفتار سپاه قنچق بال و طولادای شد. آنان در ۶ جمادی‌الاولی ۶۹۴ق گیخاتو را با زه کمان خفه کردند. آق‌بوقا نیز دستگیر، زندانی و بعداً کشته شد.^۶

بایدو نیز مانند ارغون و گیخاتو به هر یک از امیران حامی خود خلعت‌ها و حکومت ولایتی را واگذار کرد. امیر طولادای ایداجی را به حکومت عراق عجم، لرستان و نواحی آن نصب کرد. قنچق‌بال به حکومت

۱. تنوی و قزوینی، تاریخ الفی، ۴۲۳۳/۵-۴۲۳۴؛ ابن فوطی، همانجا.

2. Michael Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the Ilkhānate of Iran*, 165.

۳. آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۵۸-۱۵۷؛ محمود بن محمد آقسرائی، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به تصحیح عثمان توران (تهران: اساطیر، ۱۳۶۲ش)، ۱۸۳.

4. Rabban Sawma and Rabban Markos, *The monks of Kublai khan emperor of China*, 65.

۵. آقسرائی، همانجا؛ تنوی و قزوینی، تاریخ الفی، ۴۲۳۴/۵؛ آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۵۸-۱۵۹؛ اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ۶۹۴.

۶. آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۵۹؛ بویل، «تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان»، ۳۵۳.

شیراز و شبانکاره دست‌یافت و توداجو حکومت بغداد و توابع آن را به دست آورد. در رأس این امیران، طُغاجارنویان منصب امیرالامرای و فرماندهی سپاه یافت و حکومت روم و دیاربکر نیز ضمیمه مناصبش شد.^۱

بررسی علل جدایی طغاجار از بایدو و گرایش به غازان به‌خوبی روابط بین ایلخان با نوین‌های ارشد و همچنین روابط اعضای نهاد امارت باهم و انتظارات آنان را نشان می‌دهد. طُغاجار به چند دلیل عمده به‌سوی غازان خان متمایل شد. او تحت تأثیر موضع‌گیری‌های صدرالدین زنجانی^۲ و امیر نوروز که هر دو حامی غازان بودند، از ادامه همکاری با بایدو که غروب سلطنت او را نزدیک می‌دید، منصرف شد.^۳ علت اصلی جدایی طُغاجار از بایدو را باید در صفات شخصی این امیر، نفوذ امیر توداجو در نزد بایدو به‌جای طُغاجار و جایگاه قدرتمند غازان در بین مغولان آن عصر جستجو کرد. با تغییر موضع طُغاجار امیران جبهه او نیز به‌عنوان دوستداران غازان مطرح شدند. چنان‌که از نامه طُغاجار به غازان برداشت می‌شود، او دریافته بود که در این نبرد بازنده نهایی بایدو است، زیرا بسیاری از امیران و سربازان ترک - مغول در ایران و دربار حتی در سرزمین‌های غربی که مورخان عربی نشان می‌دهند، خواهان سلطنت غازان خان بودند.^۴ چنان‌که رشیدالدین فضل‌الله همدانی تأیید می‌کند، در کنار توانمندی شخص غازان و حمایت امیر نوروز از او، جدایی طغاجار از اردوی بایدو و حمایت او از غازان عامل مهمی در روی کار آمدن غازان خان است.^۵ غازان پس از پیروزی برای مشروع جلوه دادن حکومت و از بین بردن مخالفان، به‌صورت جدی با دشمنان خود برخورد کرد. مخالفان زندانی شدند، به قتل رسیدند و یا به مناطقی چون آذربایجان، روم، آناتولی، گرجستان و مصر گریختند. بایدو به همراه امیر قنچق‌بال و توکال از یاران نزدیک طُغاجار که برخلاف او به بایدو خیانت نکردند، به گرجستان گریخت و حوالی نخجوان (سال ۶۹۴ ق) دستگیر و به دستور امیر نوروز که اکنون قدرت زیادی به‌دست آورده بود، کشته شد.^۶

۱. خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ۱۴۰/۳؛ آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۶۱؛ اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ۹۵؛ بویل، «تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان»، ۳۵۳.

۲. صدرالدین خالد زنجانی اولین فعالیت‌های اداری خود را در آغاز جوانی از رکاب طُغاجار شروع کرد و به‌تدریج به‌خاطر توانمندی در اداره امور مالی و اداری مربوط به اولوس طُغاجار در نزد این امیر عزیز شد (منشی کرمانی، نسانم‌الاسحر، ۱۱۰-۱۱۹).

۳. همدانی، تاریخ مبارک غازانی، ۶۰، ۶۷؛ آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۸۲؛ بناکتی، روضة‌الاولی الالباب، ۴۵۵؛ منشی کرمانی، نسانم‌الاسحر، ۱۰۸-۱۱۴؛ تنوی و قزوینی، تاریخ المفی، ۴۲۶/۵-۴۲۶/۸؛ شهاب‌الدین أحمد نویری، نهاية‌الارب فی فنون الادب (قاهرة: دار الکتب و الوثائق القومية، ۱۴۲۳ ق)، ۴۰۷/۲۷.

۴. همدانی، تاریخ مبارک غازانی، ۸۳؛ آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۸۲؛ نویری، نهاية‌الارب، ۴۰۸/۲۷؛ ابن فوطی، الحوادث الجامعة، ۳۲۸.

۵. همدانی، تاریخ مبارک غازانی، ۸۸؛ اشپولر نیز تشرف غازان خان به اسلام و خیانت طُغاجار به بایدو را دو دلیل اصلی پیروزی غازان خان دانسته است (اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ۹۶).

۶. مستوفی، تاریخ گزیده، ۶۰۲؛ آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۸۲-۱۸۳؛ بناکتی، روضة‌الاولی الالباب، ۴۵۶-۴۵۷؛ عبدالرحمان ابن‌خلدون، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش)، ۷۰۵/۴؛ نویری، نهاية‌الارب، ۲۹۷/۳۱.

۴- طغاجار در عهد غازانخان: تبعید به آسیای صغیر

طغاجار برخلاف یاران خود زنده ماند و به حکومت بخشی از منطقه روم (آناتولی) فرستاده شد. در این دوره طغاجار در کنار غازانخان با امیر متنفذ و سیاستمداری به نام نوروز نیز معاصر بود. دور کردن طغاجار از تبریز چه سیاست امیر نوروز باشد^۱ و چه سیاست شخص غازانخان^۲، هر دو از کنار زدن امیری که به شدت دارای روحیه گریز از مرکز و خودمختاری بود، سود می بردند؛ به ویژه غازانخان که به گفته مستوفی، حضور دو امیر شورشی یعنی نوروز و طغاجار در مرکز حکومت تهدید بزرگی برای ایلخان به شمار می رفت.^۳ طغاجار در حالی روانه آناتولی شد که این منطقه به یکی از کانون های اصلی قدرت و رقابت امیران تبدیل شده بود. سماغار و پسر او عرب در کنار بالتو و سولامیش از امیران صاحب قدرت در آسیای صغیر بودند که طغاجار باید با آنان رقابت می کرد.^۴

با شرکت طغاجار در شورش شاهزاده سوکای، امیر برلا و امیرارسلان برضد حکومت مرکزی مشخص شد که او راضی به اطاعت از غازانخان نیست. ازاینرو، ایلخان امیر خرمنجی را مأموریت داد تا با کسب حمایت امیران حاضر در آسیای صغیر کار این امیر شورشی را پایان دهد.^۵ طغاجار با از بین رفتن جبهه امیرانی که از سال های پایانی حکومت ارغون تا سال ۶۹۵ق رهبری می کرد، بیشتر قدرت و نفوذ خود را از دست داده بود؛ ازاینرو، در مقابله با امیران آسیای صغیر چند بار گریخت و همکاری او با امیر عزالدین حاکم قلعه یا منطقه قراحصار دمرلو (قلعه دمرلو حصار) نیز به جایی نرسید.^۶ گرچه غازانخان به خرمنجی قول داده بود پس از پایان دادن به کار طغاجار، او را به امارت و حکومت روم می گمارد، از دل همکاری امیران نافذ این ناحیه با خرمنجی، بیشترین سود نصیب امیر بالتو شد و او توانست با کنار نهادن خرمنجی به عنوان نماینده حکومت مرکزی خود را نماینده امیران منطقه قرار داده و مبارزه با طغاجار را هدایت کند.^۷ طغاجار که در سیواس نیز نتوانست با سپاه بزرگ بالتو و امیرعرب مقابله کند، به قونیه پناه برد. قونیه به محاصره گرفته شد و طغاجار در هنگام نبرد (ذی الحجه ۶۹۵ق) نه توسط نیروهای غازانخان که توسط

۱. آیتی، تحریر تاریخ و صاف، ۱۸۴.

۲. همدانی، تاریخ مبارک غازانی، ۹۷-۶۹.

۳. مستوفی، تاریخ گزیده، ۶۰۳.

۴. آقسرائی، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، ۱۸۹-۲۰۰.

۵. همدانی، تاریخ مبارک غازانی، ۱۰۱؛ مستوفی، تاریخ گزیده، ۶۰۳.

۶. محمدجواد مشکور، اخبار سلاجقة روم به انضمام مختصر سلجوقنامه ابن بی بی (تبریز: کتابفروشی تهران، ۱۳۵۰)، ۴۵۱؛ آقسرائی، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، ۱۹۰-۱۹۲.

۷. همان، ۱۹۳-۱۹۶؛ نورالدین محمد نوری اژدری، غازان نامه منظوم، به کوشش محمود مدبری (تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۰ش)، ۱۵۹؛ مشکور، اخبار سلاجقة روم، ۴۵۳.

سپاه بالتو کشته شد.^۱

قتل طغاچار در فضای سیاسی آسیای صغیر تأثیر منفی بر جای گذاشت. اتحاد سپاهیان آسیای صغیر برای غلبه بر طغاچار زیر فرمان بالتو که به گزارش ابن بی بی سپاهی عظیم بود، فضا و قدرت لازم را فراهم کرد تا امیری دیگر که او نیز همانند سایر هم‌ردیفان خود تمایل گریز از مرکز و نافرمانی داشت، در برابر ایلخان سر به عصیان بردارد.^۲ بالتو پس از قتل طغاچار خود به محاصره نیروهای امیر عرب پسر سماغار و سولامیش درآمد و در اواخر همان سال کشته شد.^۳ بعد از شورش و قتل طغاچار در منطقه آسیای صغیر، این ناحیه به یکی از کانون‌های اصلی مخالف حکومت ایلخانان تبدیل شد و امیران متعددی در این ناحیه برضد ایلخانان عصیان کردند. در ۶۹۸ ق سولامیش نیز که بالتو را کنار زده بود، برضد حکومت مرکزی ایلخانان شورش کرد و فراتر از طغاچار و بالتو، در مسایل سیاسی حکومت سلجوقیان روم دخالت کرد و هم‌چنین با حکومت ممالیک نیز دست اتحاد داد.^۴

نتیجه

نهاد امارت و در رأس آن امیران و نویان‌ها نقش بسزایی در تحولات سیاسی دوره ایلخانان داشتند. مهم‌ترین عرصه سیاسی که دخالت در آن با منافع امیران گره خورده بود، مسئله جانشینی و انتخاب ایلخان است که از دوره سلطان احمد تگودار تا پایان سلسله ایلخانی همچنان روندی جاری بود. از دل این جریان امیرانی چون طغاچار زاده شدند که با قدرت‌طلبی ذاتی از یک سو و ضعف خوانین معاصر خود از سوی دیگر فضای سیاسی را به سوی نبردهای داخلی سوق دادند. ویژگی‌های شخصیتی و قدرت‌طلب بودن امیر طغاچار از عوامل تعیین‌کننده در منش سیاسی او بود؛ اما آنچه از او امیری با خلاف‌ها و توطئه‌های مکرر ساخت، فضای سیاسی آشفته و ضعف خوانین مغولی بود. او تا دوره اقتدار ارغون همچنان به عنوان امیری مطیع تصویر می‌شود؛ ولی زمین‌گیر شدن ارغون‌خان، مشخص نبودن جانشین و تکاپوهای دیوان‌سالاران و دیگر نویان‌ها برای کسب قدرت، او را نیز وارد فضای ملتهب سیاسی کرد. گیکتاتو و سپس بایدو نیز ضعیف‌تر از آن بودند که بتوانند بر امیرانی بانفوذ چون طغاچار غلبه کنند؛ درحالی‌که از مشروعیت لازم نیز برخوردار نبودند. آن دو توسط شماری از نویان‌های قدرت‌طلب به قدرت رسیدند و توسط نویان‌هایی که به

۱. مشکور، اخبار سلاجقه روم، ۳۷۰، ۴۵۳؛ تاریخ آل سلجوق در آتاتولی، به تصحیح نادره جلالی (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۷ ش)، ۱۳۱-۱۳۲؛ آقسرای، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخبار، ۱۹۳-۱۹۶.

۲. تاریخ آل سلجوق در آتاتولی، ۱۰۵؛ بویل، «تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان»، ۳۵۸؛ مشکور، اخبار سلاجقه روم، ۳۵۳، ۳۷۰.

۳. تاریخ آل سلجوق در آتاتولی، ۱۳۲.

۴. آقسرای، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخبار، ۴۴-۲۴۰؛ همدانی، تاریخ مبارک غزانی، ۲۲-۱۲۰؛ نویری، نهاية الارب، ۴۱۰/۲۷.

دنبال منافع شخصی خود بودند، کشته شدند. رابطه طغاجار با خوانین ایلخانی، نوبان‌ها و امیران معاصر خود و همچنین دیوانسالاران ایرانی قابل توجه بود. او در به قدرت رساندن سه ایلخان (ارغون، بایدو و غازان) و عزل و قتل سه ایلخان دیگر (احمدتگودار، گیخاتو و بایدو) به‌ویژه قتل گیخاتو، قتل و ازپادرآوردن سه امیرالامرای متنفذ (بوقا، شیکتور و آق‌بوقا) و چند وزیر، به‌ویژه سعدالدوله، نقش مشهودی داشت.

فهرست منابع:

- آق‌سرای، محمود بن محمد. مسامرة الاخبار و مسایرة الاخيار. به تصحیح عثمان توران. تهران: اساطیر، ۱۳۶۲ ش.
- آیتی، عبدالمحمد. تحریر تاریخ و صاف. تحریر عبدالمحمد آیتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن. العبر. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- ابن‌فوطی. الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المائة السابعة. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
- اقبال آشتیانی، عباس. تاریخ مغول. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش.
- اشیپولر، برتولد. تاریخ مغول در ایران. ترجمه محمود میر آفتاب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱ ش.
- ابن‌بطوطه. سفرنامه ابن‌بطوطه. ترجمه محمدعلی موحّد. تهران: آگه، ۱۳۷۶ ش.
- بناکتی. فخرالدین ابو سلیمان داوود. روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب. به تصحیح جعفر شعار. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ ش.
- بویل، ج. آر. «تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان». در تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا پایان دولت ایلخانی، ترجمه حسن انوشه، ۲۸۹-۳۹۷. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹ ش.
- تاریخ آل سلجوق در آناتولی. به تصحیح نادره جلالی. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۷ ش.
- تنوی، احمد و آصف‌خان قزوینی. تاریخ الفی. به تصحیح غلام‌رضا طباطبایی مجد. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- جوینی، علاالدین. تسلية الاخوان. به تصحیح عباس ماهیار. تهران: آباد، ۱۳۶۱ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین. تاریخ حبیب السیر. تهران: خیام، ۱۳۸۰ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین. دستور الوزراء. به تصحیح سعید نفیسی، تهران: اقبال، ۱۳۵۵ ش.
- سودآور، ابوالعلا. «نخستین فرمان فارسی ایلخانان». ترجمه محسن جعفری مذهب. میراث جاویدان، شماره ۲۹ (بهار ۱۳۷۹): ۳۳-۳۶.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد. مجمع الانساب. به تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش.

- رجب‌زاده، هاشم. آیین کشورداری در عهد رشیدالدین فضل‌الله. تهران: توس، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- رضوی، ابوالفضل. «جایگاه اشرافیت نظامی در ساختار سیاسی عهد ایلخانان». جامعه‌شناسی تاریخی، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۶): ۷۷-۵۳.
- عباسی، جواد. امارت در ایران عهد مغول. رساله دکتری، دانشگاه تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۷۹ ش.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده. به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
- مشکور، محمدجواد. اخبار سلاجقه روم به انضمام مختصر سلجوقنامه ابن بی‌بی. تبریز: کتابفروشی تهران، ۱۳۵۰ ش.
- منشی کرمانی، ناصرالدین. نسائم الاسحار من لطائف الاخبار. به تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی. تهران: اطلاعات، ۱۳۶۴ ش.
- نبی، ابوالفضل. تاریخ آل چوپان. تهران: دانش امروز، ۱۳۵۲ ش.
- نخجوانی، محمد بن هندوشاه. دستور الکاتب فی تعیین المراتب. به تصحیح عبدالکریم علی اوغلی علی‌زاده. مسکو: دانش، ۱۹۷۶.
- نطنزی، معین‌الدین. منتخب التواریخ معینی. به تصحیح پروین استخری. تهران: اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
- نوری اژدری، نورالدین محمد. غازان‌نامه منظوم. به کوشش محمود مدبری. تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۰ ش.
- نوری، جعفر، علی‌اکبر کجباف و فریدون اللهیاری. «محکمه یارغو: پژوهشی در باب محکمه قضایی ایلخانان مغول»، تاریخ اسلام و ایران، شماره ۲۴ (زمستان ۱۳۹۳): ۱۵۷-۱۳۹.
- نویری، شهاب‌الدین احمد. نهاية الارب فی فنون الادب. قاهرة: دار الکتب و الوثائق القومية، ۱۴۲۳ ق.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله. تاریخ مبارک غازانی. به تصحیح کارلیان، هرتفرد: استفن اوستین، ۱۳۵۸ ش.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله. جامع‌التواریخ. به تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی. تهران: البرز، ۱۳۷۳ ش.

Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the Īlkhānate of Iran. – Hope, Michael. New York: Oxford University press, 2016.

and rabban Markos. *the monks of Kublai khan emperor of China.* – Sawma, rabban. Translated by E. A. Wallis budge. London: the religious tract society, 1928.

Brosset, M. F. *Histoire de La georgie.* St. Petersburg: anonyme, 1849.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 2, Issue 103

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۵۱-۱۳۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.28078>

حیات اجتماعی دوره صفویه از منظر تذکره نصرآبادی*

دکتر بدرالسادات علیزاده مقدم

استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور

Email: baliz_moghadam@yahoo.com

چکیده

در میان منابع پژوهش در تاریخ اجتماعی، تذکرها از جایگاه خاصی برخوردارند. اگرچه تمرکز اصلی تذکرها بر شرح حال شاعران و سخنوران است، اطلاعات حاشیه‌ای که در خلال شرح حال‌ها به آن اشاره شده، می‌تواند نقش مؤثری در تکمیل و گاه حتی تصحیح اطلاعات منابع تاریخی ایفا کند. در میان تذکره‌های دوره صفوی، تذکره نصرآبادی چه به لحاظ تعدد شرح حال‌ها و چه به لحاظ حجم اطلاعات حاشیه‌ای و به‌ویژه توجه نویسنده بر سخنورانی از طبقات مختلف جامعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این مقاله که با روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی و تحلیلی ساماندهی شده، در پی پاسخ به این سؤال است که تذکره نصرآبادی چه نقشی در تبیین اوضاع اجتماعی دوره صفویه ایفا می‌کند؟ یافته‌ها مؤید آن است که اگرچه نکات اجتماعی ارائه شده در این اثر به‌صورت حاشیه‌ای و در لابه‌لای شرح حال شاعران و سخنوران این دوره آورده شده است، توجه خاص نویسنده به طبقات مختلف جامعه به‌ویژه عامه مردم، سرگرمی‌ها، اعتقادات و آداب و رسوم و چگونگی تعامل اجتماعی گروه‌های مختلف، در کنار نمایاندن آسیب‌ها و چالش‌هایی که طبقات مختلف عصر وی با آن مواجه بوده‌اند، این کتاب را به منبعی ارزشمند جهت فهم بیشتر و بهتر جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی دوره صفویه به‌ویژه اواخر آن بدل ساخته است.

کلیدواژه‌ها: اوضاع اجتماعی، تذکره نصرآبادی، اصفهان، دوره صفوی.

Social life of the Safavid period from the perspective of *Taḍkera-ye Naṣrābādi*

Dr. Badrolsadat Alizadeh Moghadam, Assistant Professor of Payame Noor University

Abstract

Biographies have a special place as a source of research in social history. Although the main focus of biographies is on the life and memoirs of poets and orators, the peripheral information stated amidst the biographies can play an effective role in supplementing and sometimes correcting the information obtained from historical sources. Among the biographies of the Safavid period, *Taḍkera-ye Naṣrābādi* is of special importance both in terms of the abundance of biographies and the sheer volume of peripheral information, especially the author's painstaking effort to document the life of different segments of society. This article, which uses a library method and a descriptive-analytical approach, seeks to answer the question, "What role does *Taḍkera-ye Naṣrābādi* play in explaining the social situation in the Safavid period?" The findings suggest that although the social information in this work are presented indirectly amidst the biographies of poets and orators of this era, the author's special attention to different classes of society, especially the general public, and their hobbies, beliefs and customs and social interactions, not only demonstrates the challenges facing different social strata of his era, but also makes the book an invaluable resource of information that can shed light on various aspects of Safavid social life, especially its late period.

Keywords: Social situation, *Taḍkera-ye Naṣrābādi*, Isfahan, Safavid period

مقدمه

دوره صفویه بی‌تردید یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ ایران است. اگرچه در این دوره کتب تاریخی گوناگونی به رشته تحریر درآمده، بخش عمده این منابع به نقل تاریخ سیاسی و نظامی معطوف شده و به تاریخ اجتماعی این دوره کمتر پرداخته شده است. برای پر کردن این خلأ، بررسی منابع ادبی و به‌ویژه تذکرها می‌تواند نقش مؤثری را در استخراج مباحث مورد نظر ایفا کند. در میان تذکره‌های دوره صفویه^۱، تذکره نصرآبادی اثر محمدطاهر نصرآبادی به واسطه رویکرد خاص مؤلف آن به مباحث اجتماعی، از جایگاه خاصی برخوردار است. میرزا محمدطاهر نصرآبادی در سال ۱۰۲۸ق در خانواده‌ای اهل علم در نصرآباد اصفهان متولد شد. اگرچه نصرآبادی به قول خود، بخشی از دوران جوانی را در لهو و لعب گذراند، دیری نگذشت که در نتیجه آشنایی و مجالست با بزرگان و عالمان و انجام سفرهایی به مناطق مختلف، به تألیف آثاری چند همت گماشت. تذکره نصرآبادی در سال ۱۰۸۳ق، در یک دیباچه و پنج صف و یک خاتمه در شرح حال نزدیک به هزار شاعر و سخنور از ایران و ماوراءالنهر و هند نوشته شد.^۲ در باب این تذکره تاکنون مقالات متعددی نگارش یافته است. چنان‌که حسین مسرت در مقاله‌ای با عنوان «ارزش و اهمیت تذکره نصرآبادی» ضمن معرفی این تذکره و مؤلف آن، بیشتر از دیدگاه نقد ادبی به تجزیه و تحلیل تذکره نصرآبادی پرداخته است. محمود فتوحی نیز در دایرة المعارف ایرانیکا در مدخل «تذکره نصرآبادی» به طور مختصر به معرفی و نقد این اثر پرداخته است. همچنین پرویز بیگی حبیب آبادی نیز در اثر خود، تأملی در تذکره نصرآبادی ضمن معرفی بخش‌های مختلف تذکره نصرآبادی با ارایه نمونه‌هایی از هر بخش، سودمندی این اثر را در زمینه‌های مختلف مورد تأکید قرار داده است. احمد سهیلی خوانساری نیز در مقاله «تذکره نصرآبادی» اهتمام ویژه‌ای در جهت بررسی منابع و مآخذ آن مبذول داشته است. مقاله حسین مسرت با عنوان «تذکره نصرآبادی دوباره ورق خورد» نیز به معرفی و نقد ادبی تذکره نصرآبادی اختصاص یافته است. رسول جعفریان نیز در مقاله‌ای مختصر با عنوان «اصفهان قرن یازدهم از دیدگاه تذکره نصرآبادی» ضمن معرفی این تذکره و مؤلف آن، اشاره‌گذاری به وضع اصفهان از دیدگاه نصرآبادی داشته است.

۱. برخی از محققان معتقدند که از اواخر قرن پنجم هجری تا روزگار معاصر، شمار آثاری که در حوزه تذکره‌نویسی فارسی اعم از تذکره و شبه‌تذکره به نگارش درآمده، بیش از پانصد اثر است. طولانی‌ترین مقطع در این زمینه دوره صفویه است که حدود دویست و پنجاه سال (۱۱۴۸-۱۲۹۷ق) به درازا کشید. در طول این دوره نزدیک به صد اثر از مجموع پانصد تذکره یاد شده یعنی یک پنجم آن تألیف شد. رک: علی میرانصاری، «تذکره‌های دوره صفوی منابعی ارزشمند برای شناخت شاعران موسیقی‌دان و نوازنده این دوره (۱۱۴۸-۱۲۹۷ق)»، نامه فرهنگستان، دوره چهاردهم، شماره ۵۳ (پاییز ۱۳۹۳): ۵۱. احمد گلچین معانی، تاریخ تذکره‌های فارسی، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ش)، ۲/ ۸۸۳-۸۷۲.

۲. محمدطاهر نصرآبادی، تذکره نصرآبادی، به تصحیح محسن ناجی (تهران: اساطیر، ۱۳۷۸ش)، ۵/۱.

گفتنی است برخی از محققان نیز که در باب تاریخ اجتماعی دوره صفویه به پژوهش پرداخته‌اند، توجه ویژه‌ای به تذکره نصرآبادی داشته‌اند. از جمله، رودلف مته در آثار متعدد خود در این زمینه از تالیف نصرآبادی بهره گرفته است. از جمله، اثری است که به تازگی با عنوان تفریحات ایرانیان، مسکرات و مخدرات از صفویه تا قاجاریه^۱ به فارسی ترجمه شده است. بدین ترتیب، اگرچه تذکره نصرآبادی در ترسیم حیات اجتماعی دوره صفویه اهمیت بسزایی دارد، تاکنون مقاله‌ای مستقل از این منظر تالیف نشده است. بدین رو، هدف از این پژوهش بررسی اوضاع اجتماعی دوره صفویه از دیدگاه تذکره نصرآبادی است.

«تذکره نصرآبادی» و اهمیت آن در تاریخ‌نگاری اجتماعی

از میان تذکره‌های دوره صفوی^۲، تذکره نصرآبادی که در روزگار آرامش و رفاه صفویان، یعنی در روزگار شاه سلیمان (۱۰۴۵-۱۰۷۳ق) تالیف شده به جهت اشمال بر شرح حال حدود هزار شاعر از طبقات مختلف عصر وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. توجه دقیق و نقل گوشه‌هایی از زندگی اجتماعی طبقات مختلف مردم از سوی نصرآبادی اثر وی را به منبعی قابل توجه جهت پژوهش‌هایی در تاریخ اجتماعی دوره صفوی بدل ساخته است. اگرچه نصرآبادی در برخی جهات همچون ذکر طبقه‌بندی گروه‌های اجتماعی و توجه به برخی از موضوعات اجتماعی، از شماری از تذکره‌های این دوره، به‌ویژه تذکره تحفه سامی الهام گرفته است، به نظر می‌رسد که نگاه او بر خلاف شاهزاده سام میرزا در تذکره تحفه سامی^۳، نگاهی به طبقات فرودست است و بیشتر به عامه مردم و زندگی روزمره آنان توجه کرده است. در واقع به نظر می‌رسد که حضور نصرآبادی در بطن جامعه و آمدوشد با طبقات مختلف و سرانجام وجود برخی زمینه‌ها و تجربیات شخصی او در برهه‌های مختلف زندگی وی به‌ویژه تجربیات دوره جوانی، در توجه بیشتر و دقیق‌تر وی به حیات اجتماعی عصر خود بی‌تاثیر نبوده است. از همین روست که نصرآبادی در ضمن نقل شرح حال‌ها، خواننده را پیوسته با موضوعات مورد توجه تاریخ‌نگاری اجتماعی، یعنی رابطه مردم با مردم در زندگی روزانه آن‌ها، رابطه مردم با حکومت و نهادهای سیاسی و مالی و اداری، رابطه مردم با زیست جهان مادی (شیوه و سبک زندگی) و رابطه مردم با زیست جهان معنوی (اعتقادات و رفتارهای دینی مردم)^۴ پیوند داده است. اگرچه باید توجه داشت که موضوعات یاد شده، به عنوان مطالب حاشیه‌ای و در سایه شرح حال شاعران و عارفان عصر وی در این اثر مطرح شده است.

۱. "The Pursuit of Drugs and Stimulants In Iranian History".

۲. جهت اطلاع از تذکره‌های تالیف شده در دوره صفویه رجوع کنید به پیوست‌ها جدول شماره ۱.

۳. سام میرزا صفوی، تذکره تحفه سامی، به تصحیح رکن الدین همایون فرخ (تهران: اساطیر، ۱۳۸۴ش)، ۷۷.

۴. ابراهیم موسی‌پور بشلی، «تاریخ اجتماعی: رویکردی نوین به مطالعات تاریخی»، تاریخ تمدن اسلامی، شماره ۶ (زمستان ۱۳۸۶): ۱۴۱.

طبقات اجتماعی جامعه صفوی از منظر نصرآبادی

نصرآبادی اگرچه نگارش تذکره خویش را با هدف ثبت «مختصری از اشعار معاصرین خود که بعضی صاحب دیوان و جمعی گاهی متوجه نظم شده‌اند»^۱ آغاز کرده است؛ اما در همان آغاز تألیف، با دیدگاهی که بازتاب نگاه اجتماعی عصر خود^۲ به ساختار طبقات اجتماعی جامعه صفوی است^۳، به طبقه‌بندی شاعران و سخنوران پرداخته است. در واقع، نصرآبادی در لفافه طبقه‌بندی شاعران در یک دیباچه و چهار صف، تصویری هرمی شکل از طبقات اجتماعی دوره صفوی ارائه داده است. این تصویر نمایانگر جایگاه و دغدغه‌ها و برخی از مسایل جاری در هر طبقه بود. در این جهت شاه و خاندان سلطنت که در عقیده جاری دوره صفوی، خداوند زمام رعایا و اداره کشور را به او سپرده بود،^۴ در رأس هرم و در آغاز گشایش سخن یعنی در دیباچه آورده شده است. در این بخش که شرح حال مجملی از چند پادشاه و پادشاهزاده را دربردارد، نصرآبادی ضمن ستایش از خاندان سلطنت و یاد کردن از پادشاهان این دوره به عنوان صاحب دوران، به دغدغه‌های این طبقه در جهت اتصال بخشی به خاندان اهل بیت (ع) و طرح سیادت از طرف آنان پرداخته است. وی ضمن ذکر ابیاتی از پادشاهانی چون عباس اول و کاربرد الفاظی چون کلب آستان علی در اشعار وی، تلاش آنان را جهت ارائه خلوص اعتقاداتشان به تشیع و امامان معصوم (علیهم السلام) باز نموده است. نصرآبادی همچنین با تأکید بر عدالت‌گستری و ترفیه حال مردم به عنوان وظیفه اصلی این طبقه، به بیان برخی از رقابت‌ها و قساوت‌های رایج در این طبقه همچون قتل و نابینا کردن برخی از شاهزادگان پرداخته و آن را از چالش‌های همیشگی پیش روی این طبقه دانسته است.^۵

طبقه «امرا و خوانین» به‌عنوان نخستین صف پس از خاندان سلطنت دومین طبقه مورد نظر نصرآبادی است. وی در این بخش در خلال شرح حال شاعرانی از این طبقه، به ذکر برخی از عوامل مؤثر بر دستیابی این گروه به مناصب بالای سیاسی و شغلی پرداخته است. در دیدگاه نصرآبادی، عنصر اصل و نسب و به‌ویژه جایگاه ایلی و وابستگی به خاندان‌های اشرافی و سادات، در کنار سابقه خدمات خاندانی در حکومت صفوی از مهم‌ترین عوامل دستیابی به قدرت و انتقال امتیازات شغلی از پدران به فرزندان و فرزندزادگان بود. چنانچه در باب صدرات میرزا رفیع، واگذاری این منصب را پس از درگذشت میرزا رضی بنی عم او یا وزرات میرزا مهدی وزیر را نیز پس از مرگ پدرش میرزا حبیب از بستگان مجتهدالزمانی

۱. نصرآبادی، تذکره، ۵/۱.

۲. ژان باتیست تاورنیه، سفرنامه، ترجمه حمید ارباب شیرانی (تهران: نیلوفر، ۱۳۸۹ش)، ۲۴۵.

۳. جهت اطلاع از بازتاب تحول ساختار طبقات اجتماعی از منظر منابع دوره صفویه رجوع کنید به پیوست‌ها جدول شماره ۲.

۴. انگلیبرت کمپفر، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاننداری (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰ش)، ۵۹-۵۸.

۵. نصرآبادی، تذکره، ۶/۱، ۲۰-۱۱.

میرسید حسین ذکر کرده است.^۱ با این همه، به نظر می‌رسد که در مواردی نیز کارآمدی و درایت می‌توانست در ارتقاء به مناصب بالاتر نقش مؤثری ایفا کند. شاید بارزترین نمونه این مسئله در این دوره، محمدبیک وزیر بود که فرزند خیاطی از طبقه عامه مردم بود که به سبب زیرکی و کاردانی به مقام اعتمادالدوله دربار صفوی رسید.^۲ همچنین نمونه دیگر ساروتقی نانوازاده، اعتمادالدوله دیگر دوره صفوی بود که به وزارت رسید.^۳ نصرآبادی نیز به نمونه‌هایی از این دست اشاره کرده که از جمله آنان، مرتضی قلی خان را می‌توان نام برد. او از شغل قهوه‌چی به مقام حکومت بندرعباس رسید.^۴ علاوه بر عوامل یاد شده، جریان خرید و فروش مناصب نیز در حکومت صفوی از دیگر راه‌های کسب مناصب بود و نصرآبادی نیز به نمونه‌هایی از آن اشاره کرده است. از جمله، میرزا شمس‌الدین محمد، پس از خرج فراوان موفق به کسب ریاست کل موقوفات آذربایجان شد.^۵ بی‌تردید تلاش وافر امیران جهت کسب مناصب بالا و رقابت بی‌وقفه آنان با یکدیگر در این جهت، پیامدهای نامطلوبی به جهت ناپایداری جایگاه طبقاتی مقامات و تسلط جوترس و توطئه در میان امرا و خوانین به دنبال داشت. در این جهت نیز نصرآبادی به موارد بسیاری اشاره کرده که امرای بلند پایه، به واسطه حسادت و سعایت حاسدان و در نتیجه غضب پادشاهان، معزول و محبوس شده و یا به قتل رسیدند. عزل وزیر شاه عباس اول، خلیفه سلطان و همچنین عزل میرزا رفیع صدر، حبس نجف قلیخان زنگنه و قتل ساروتقی وزیر و میرزا صالح، وزیر بروجرد از مصادیق این مدعاست.^۶

«سادات و علما» از دیگر طبقات معتبر جامعه صفوی بودند که نقش قابل توجهی در جهت مشروعیت بخشی به نظام سیاسی صفوی ایفا کردند. سادات و علما که جایگاه خود را در این دوره، بیش از پیش مدیون جریان رسمیت یافتن تشیع بودند، همسو با پادشاهان صفوی اهتمام ویژه‌ای در جهت اشاعه تشیع در ایران مبذول داشتند. با وجود این همسویی، به نظر می‌رسد که تا آغاز حکومت شاه سلطان حسین، سادات و علما از جایگاه فروتری نسبت به امیران و خوانین برخوردار بودند. این مسئله البته با میزان اقتدار پادشاهان صفوی نیز ارتباط تنگاتنگی داشت.^۷ با این همه، این طبقات از همان آغاز دوره صفوی و تحت حمایت صفویان، از قدرت و نفوذ قابل توجهی برخوردار شدند. در این جهت نصرآبادی در صف دوم و سوم به ذکر برخی از دلایل نفوذ و اهمیت ایشان همچون برخورداری از شجره سادات و یا وجود

۱. همان، ۲۵-۲۴/۱، ۶۹-۶۸ و ۷۲-۷۴.

۲. تاورنیه، سفرنامه، ۲۱۶.

۳. رودلف مته، ایران در بحران، ترجمه حسن افشار (تهران: مرکز، ۱۳۹۳ش)، ۵۹.

۴. نصرآبادی، تذکره، ۴۱/۱.

۵. همان، ۱۴۳/۱.

۶. همان، ۲۴-۲۳/۱، ۲۶، ۳۶، ۱۰۱، ۱۶۰-۱۶۱.

۷. انگلبرت کمپفر، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاننداری (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰ش)، ۱۲۲-۱۲۴.

ارتباط سببی با خاندان سلطنت پرداخته و فراوانی ثروت و املاک برخی از ایشان را از دستاوردهای عمده این ارتباط دانسته است.^۱ چنانکه در یک مورد عواید سالانه حاصل از املاک و مستغلات شاه ابوالفتح از سادات ابرقو و حاکم این ناحیه بیش از هزار تومان بود.^۲ با وجود نفوذ رو به تزاید سادات و علما در نزد عامه مردم و ارتباط مستمر آن‌ها با حکومت صفویه، آنان نیز مانند دیگر طبقات از امنیت لازم برای حفظ مناصب و دارایی خود برخوردار نبودند. چنانچه گاه آنان نیز به سبب سعایت حاسدان، از جانب حکومت گرفتار حبس، عزل، قتل و مصادره اموال می شدند.^۳ با وجود این، در این برهه سادات و علمایی نیز بودند که به قول نصرآبادی به طریق درویشان روزگار گذرانده و نقش عمده‌ای از طریق تاسیس مدارس و آموزش دانشجویان در اعتلای فکری و فرهنگی جامعه صفوی ایفا کردند. از نمونه‌های بارز آن می‌توان به عارف بزرگ این دوره آقا حسین خوانساری، مولانا محمد باقر سبزواری، میرابوالقاسم فندرسکی^۴ و علمای دیگر اشاره کرد.

پس از گذر از طبقه سادات و علما، نصرآبادی به صف چهارم مشتمل بر انبوهی از سخنوران از طبقه «عامه مردم» اعم از بازرگانان، اصناف، صاحبان حرف و مشاغل مختلف پرداخته است. در میان این گروه، بازرگانان کاملاً متمایز بودند. بازرگانان و به‌ویژه تجار بزرگ از یک طرف، در راس هرم قدرت و منزلت و ثروت بازار قرار داشتند و از طرف دیگر، به سبب ارتباط و منافع مشترک با حکومت و یا تأمین بخشی از نیازهای مالی حکومت همواره از منزلت اجتماعی ویژه‌ای در میان درباریان و مردم برخوردار بودند.^۵ علاوه بر این، تجار در این برهه، علاوه بر کارکرد اقتصادی، گاه در تحکیم مناسبات سیاسی با حکومت‌های خارجی و به‌ویژه حکومت‌های همسایه نیز نقش موثری را به عهده داشتند. از جمله، میرزا صایبا از تجار تبریزی به واسطه اعتبار و شهرت همزمان در نزد صفویان و گورکانیان، بارها به‌عنوان سفارت نقش قابل توجهی در ارتباط میان دو کشور ایفا کرد.^۶ در کنار بازرگانان، اصناف شامل پیشه‌وران و صنعتگران ماهر نیز از طرق مختلفی چون عرضه انواع محصولات، خدمات، هنرهای زیبا و سرانجام عرضه مالیاتی سرشار به خزانه حکومت صفوی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند.^۷ در این برهه اصفهان مجمعی بود از صنعتگران ماهر و هنرمند که هر کدام با هنر خود بر زیبایی و شکوه پایتخت صفویان می‌افزودند. در این زمینه

۱. نصرآبادی، تذکره، ۱۳۸/۱، ۱۴۷-۱۴۴، ۱۵۵، ۱۶۷-۱۶۵، ۱۷۲.

۲. همان، ۱۶۷/۱.

۳. همان، ۲۴۱/۱، ۲۵۳، ۲۶۳.

۴. همان، ۱۶۶، ۲۲۱.

۵. شاردن، سفرنامه، ۳۶۵/۴.

۶. نصرآبادی، تذکره، ۳۱۶/۱.

۷. پیتر و دلاواله، سفرنامه، ترجمه شعاع الدین شفا (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ش)، ۱۰۳.

نصرآبادی از نمونه‌های متعددی یاد کرده که هرکدام از سرآمدان روزگار خود بودند.^۱ از جمله، سید احمدی کاسه‌گر که مهارتش در چینی سازی به گونه‌ای بود که به قول نصرآبادی «زبان چینی ختایی در تحسین کاسه‌اش مو بر می‌داشت»^۲ و یا استاد علی اکبر، معمارباشی اصفهان که مسجد جامع عباسی و برخی دیگر از بناهای عصر شاه عباس اول در اصفهان حکایت از قابلیت‌ها و استعدادهای شگرف او داشت.^۳ ناگفته پیداست که از جمله عوامل موثر در شکوفایی استعداد و رونق کار این هنرمندان و صنعتگران، حمایت حکومت صفویه از این طبقه و ارتباط پیوسته طبقه حاکم با ایشان بود؛ نکته‌ای که به‌طور مکرر مورد اشاره نصرآبادی نیز قرار گرفته است. در واقع این جریان مؤید درک صحیح حکومت صفویان در باب نقش این طبقه در اعتلا و پیشرفت جامعه بود. چنانکه به تصدیق منابع این دوره توجه و رسیدگی حکومت به طبقه اصناف و بازرگانان از موجبات اصلی دوام نعمت و بقای حکومت، افزایش مداخل سلطانی و سرانجام رفاه عامه مردم در این دوره بود.^۴

نکته قابل تأمل دیگر در تذکره نصرآبادی آنکه اگرچه در این دوره طبقات اجتماعی به نوعی تشخص داشتند، این مسئله به معنای جدایی و تمایز سخت طبقاتی از یکدیگر نبود. این جریان به‌ویژه در اطلاعات مندرج در تذکره نصرآبادی در مواردی چون محلات نوبنیادی چون عباس‌آباد^۵ به راحتی قابل مشاهده است. اگرچه این محله زیبا و آبادان اصفهان در دوره شاه عباس اول^۶ با حدود دوازده هزار خانه عالی^۷ در جانب غربی شهر و به منظور سکونت تجار و صنعتگران مهاجر تبریزی ساخته شد،^۸ به تدریج، به محلی برای تجمع و حشر و نشر مردمی از طبقات مختلف و مهاجرانی از شهرهای مختلف با مشاغل متفاوت بدل شد. نصرآبادی در کنار تعداد فراوانی از شاعران تاجر و صاحبان دیگر مشاغل تبریزی مسکون در عباس‌آباد، به عالمانی از نجف و جبل عامل، همچنین صنعتگران و هنرمندانی از یزد و سیستان و دیگر شهرها نیز که در این محله سکونت داشتند، اشاره کرده و گاه حتی خانه برخی از این تجار را همچون میرزا طالب تبریزی میعادگاه شبانه افرادی از طبقات مختلف به‌ویژه درویش و عارفان ذکر کرده است.^۹ بدین

۱. نصرآبادی، تذکره، ۳۱۶/۱، ۵۱۰، ۵۱۷، ۵۲۸، ۵۵۳، ۵۹۱، ۵۹۴-۵۹۳، ۵۹۶.

۲. همان، ۲۱۲/۱.

۳. همان، ۱۹۸/۱.

۴. محمد باقر سبزواری، روضة الاثوار عباسی، به تصحیح اسماعیل چنگیزی (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۳ش)، ۷۷۳-۷۷۴.

۵. نصرآبادی، تذکره، ۱۶۹/۱.

۶. اسکندربیک ترکمان، عالم آرای عباسی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰ش)، ۱۱۱/۲.

۷. محمدهاشم آصف، رستم التواریخ، به تصحیح میترا مهرآبادی (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۲ش)، ۹۳.

۸. ملاجلال منجم یزدی، تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال، به کوشش سیف الله وحیدنیا (تهران: وحید، ۱۳۶۶ش)، ۴۱۳.

۹. نصرآبادی، تذکره، ۵۲/۱، ۹۶، ۱۷۲، ۱۸۰، ۱۸۱، ۴۳۴.

ترتیب از منظر نصرآبادی و به مدد شرایط موجود در این دوره به‌ویژه در شهر اصفهان پایتخت صفویان، همواره تعامل عمیق و نزدیکی میان گروه‌ها و طبقات مختلف جامعه در جریان بود.

تعاملات اجتماعی مردم و بسترهای آن در تذکره نصرآبادی

از دیگر عرصه‌های مورد توجه نصرآبادی، توجه ویژه به چگونگی تعامل و رابطه دایمی مردم با یکدیگر در زندگی روزانه آن‌هاست. بخشی از این ارتباط دایمی در رابطه با حیات اقتصادی مردم و رفع نیازهای اقتصادی آنان در کوچه و بازار شکل می‌گرفت. در این ارتباط نصرآبادی به مشاغل متعددی اشاره می‌کند که صاحبان این مشاغل از شعرا و ادبای جامعه بودند و در مشاغل متعددی در ارتباط مستمر با اقشار مختلف جامعه بودند. بستر این ارتباط گاه مجموعه اقتصادی منسجمی تحت عنوان بازار بود. در این بازارها در کنار دکان‌ها و سراها و همچنین کاروانسراهای متعدد متعلق به تجار داخلی و خارجی،^۱ حضور جاذبه‌های دیگری چون قهوه‌خانه‌ها، غذاخوری‌ها، شفاخانه‌ها و حمام‌ها^۲ را شاهدیم که موجبات تعامل طبقات مختلف اجتماعی را فراهم کرده بود. در این جهت نصرآبادی به کرات از بازار قیصریه و بازار قدیم میدان کهنه و سایر بازارهای اصفهان و جاذبه‌ها و نقش آن‌ها در ایجاد بستری جهت تعامل طبقات مختلف اجتماعی یاد کرده است.^۳ در کنار بازار، نصرآبادی همچنین به مدارس و مساجد بیشمار اشاره کرده که محل دایمی تعامل گروه‌های مختلف مردم بود. این مکان‌های فرهنگی که به‌وسیله درباریان یا بانیان عامی به قصد قربت به خداوند و ائمه (علیهم السلام) و یا جاویدان شدن نام‌شان دایر شده بود،^۴ در ایجاد ارتباط میان اقشار مختلف و به‌ویژه در جابه‌جایی و مهاجرت افراد جهت درک محضر علما و مدرسان این حوزه‌ها نقش مهمی ایفا می‌کردند. مدرسه جدّه صاحبقرانی شاه عباس دوم و مدرسه نواب والده اشرف و همچنین مساجدی چون مسجد جامع اصفهان، از نمونه‌های بارز مکان‌های فرهنگی مورد تاکید نصرآبادی بوده‌اند.^۵ این حوزه‌های فرهنگی با داشتن امکانات و حجره‌هایی جهت اسکان شبانه روزی طلاب و موقوفاتی جهت رفاه حال آنان^۶ از جمله میعادگاه‌های طلاب و دانشجویانی از طبقات مختلف جامعه بود. چنانکه

۱. ژان شاردن، سفرنامه، ترجمه اقبال یغمایی (تهران: توس، ۱۳۷۴ش)، ۱۴۴۴/۴، ۱۴۶۰-۱۴۶۴.

۲. اوژن فلاندن، سفرنامه، ترجمه حسین نورصادقی (تهران: صادقی، ۱۳۷۶ش)، ۲۰۹.

۳. نصرآبادی، تذکره، ۲۰۷/۱، ۲۴۱، ۴۷۶، ۶۱۱، ۷۸۳/۲.

۴. کمپفر، سفرنامه، ۱۴۱.

۵. نصرآبادی، تذکره، ۲۲۱/۱، ۱۶۸، ۲۱۳، ۲۴۸، ۴۹۵، ۷۶۹-۷۸۰.

۶. لطف الله هنرفر، گنجینه آثار تاریخی اصفهان (اصفهان: زیبا، ۱۳۵۰ش)، ۵۵۳.

نصرآبادی خود نیز برای برهه‌ای در مسجد لبنان حجره‌ای اختیار کرده و در آنجا سال‌های متمادی پذیرای شعرا و فرهیختگان بود.^۱

در کنار میعادگاه‌های اقتصادی و فرهنگی، میعادگاه‌های دیگری همانند قهوه‌خانه‌ها قرار داشتند. قهوه‌خانه‌ها که در این برهه بیشتر به هدف گذران ساعات فراغت مردم دایر شده بود، از اهمیت بسزایی در بسترسازی تعاملات اجتماعی میان طبقات مختلف جامعه برخوردار بودند. به جهت رواج قهوه‌خانه در ایران از دوره صفویه، برخی این میعادگاه‌ها را در ایجاد شکل‌های تازه‌ای از معاشرت اجتماعی مؤثر دانسته^۲ و این مکان‌ها را دارای نقش قابل توجهی در فرآیند جاری ارتباط و تعامل میان نهادهای قدرت یعنی حکومت و نهادهای دینی و سرانجام اقشار مختلف جامعه دانسته اند.^۳ در واقع، به مدد تعامل مستمر و نزدیک مردم و درباریان و حتی شاه در قهوه‌خانه‌ها، علاوه بر اطلاع حکومت از سختی‌ها و شداید مردم، در مواردی فرمان‌هایی نیز در جهت رفاه حال مردم صادر می‌شد.^۴ نکته قابل توجه دیگر حضور برخی از علما^۵ در این برهه در قهوه‌خانه‌ها و مبادله آرا و اندیشه‌های آنان با دیگر فرهیختگان و عامه مردم بود؛ چنانکه نصرآبادی چنین آورده است: «تبارک الله از آن مجمم، جمعی باقرعلوم نظری و یقینی و گروهی حاوی و ترجمان اصول و فروع دینی».^۶ از دیگر جاذبه‌های چنین قهوه‌خانه‌هایی، وجود فضای آزاد جهت انجام بحث و مناظره بود. چنانکه گاه این مباحث چنان بالا می‌گرفت که به جدال لفظی و درگیری میان طرفین منتهی می‌شد.^۷ در کنار موارد ذکر شده، وجود جاذبه‌ها و هنرهایی چون شاهنامه‌خوانی، شعرخوانی، قصه‌خوانی، و موسیقی و بازی‌هایی چون نرد و شطرنج از دیگر سرگرمی‌ها بود و این سرگرمی‌ها دامنه حضور اقشار مختلف را در قهوه‌خانه‌ها وسیع‌تر کرده و این مکان‌ها را به استراحتگاهی پرجاذبه برای عموم مردم مبدل می‌کرد.^۸

اعتقادات و رفتارهای دینی مردم

اعلام رسمیت یافتن تشیع در دوره صفوی و به دنبال آن تلاش پادشاهان این سلسله در جهت نهادینه کردن

۱. نصرآبادی، تذکره، ۶۷۲/۲.

۲. رودلف مته، تفریحات ایرانیان، ترجمه مانی صالحی علامه (تهران: نامک، ۱۳۹۸ش)، ۲۱.

3. Rudi Matthee, "Coffee in Safavid Iran: Commerce and Consumption Author", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 37, No.1 (1994): 19.

۳. نصرآبادی، تذکره، ۳۴۳/۱.

۴. همان، ۲۳۷/۱.

۵. همان، ۶۶۹/۲.

۶. همان، ۴۴۵/۱.

۷. شاردن، سفرنامه، ۷۹۰/۴.

مفاهیم شیعی، مذهب تشیع را به یکی از مؤلفه‌های تاثیرگذار در تاریخ اجتماعی این دوره مبدل ساخت. از جمله مصداق این مدعا توجه خاص نصرآبادی به برخی از اعتقادات و رفتارهای دینی عصر خود بود. نصرآبادی در این راستا در تذکره خود و در خلال شرح حال شاعران، ضمن تاکید بر ثبات اعتقادی برخی از پادشاهان صفوی، به تلاش بی وقفه آنان در جهت نهادینه کردن و اشاعه باورهای شیعی پرداخته است. چنانکه شاه عباس اول ملاشانی را که یکی از غزوات حضرت علی (ع) را به نظم در آورده بود، به زر کشید.^۱ از سوی دیگر این مشوق‌ها انگیزه شاعران در سرودن چنین اشعاری را دوچندان می‌ساخت.^۲

علاوه بر این، در این برهه پادشاهان صفوی تاکید بسیاری در جهت برگزاری مراسم مذهبی و به‌ویژه مراسم عاشورا و اجرای روضه‌خوانی در شهرهای مختلف ایران داشتند.^۳ چنانچه شاه و درباریان نیز در روز عاشورا در عمارت عالی‌قاپو حاضر شده و ضمن گوش دادن به روضه‌خوانی مداحان^۴، عبوردسته‌های سوگوار را تماشا می‌کردند.^۵

در این میان گاه تفاوت دیدگاه‌های مذهبی، حساسیت‌های مذهبی را دامن زده و چالش‌هایی را برای جامعه صفوی به همراه داشت.^۶ بدین ترتیب در این فضا پابندی به تسنن و گاه حتی اشتها به آن می‌توانست مشکلات فراوانی را برای اشخاص به همراه داشته باشد. نصرآبادی علاوه بر اشاره به تغییر مذهب ملا میرک خان بلخی از تسنن به تشیع و برکات این عمل برای وی، به میرعماد خطاط اشاره کرده که با همه اعتبارش، به سبب اتهام گرایش به تسنن و به اشاره شاه عباس کشته شد.^۷ این چنین بود که گاه اتهام گرایش به تسنن و یا حتی الحاد چنان عرصه را برای افراد تنگ می‌کرد که در نهایت به ترک وطن و مهاجرت افراد به کشورهای همسایه به‌ویژه هند می‌انجامید.^۸

در کنار احترام به اعتقادات شیعی، طبقات مختلف جامعه صفوی ارادات خاصی نیز برای مشایخ صوفیه قائل بودند. اگرچه برخی از منابع به کمرنگ شدن ارتباط صفویان با صوفیان به‌ویژه در دوره شاه سلیمان اشاره کرده‌اند،^۹ تصویر ارایه شده از سوی نصرآبادی همچنان مبین ارادت خاص پادشاهان صفوی

۱. نصرآبادی، تذکره، ۱۱/۱.

۲. همان، ۱۲-۱۱/۱.

۳. همان، ۵۵۴، ۵۲۵/۱.

۴. محمدابراهیم بن زین‌العابدین نصیری، دستور شهریاران (تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۳ش)، ۳۳.

۵. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول (تهران: علمی، ۱۳۷۵ش)، ۲۲.

۶. همان، ۱۷۶/۱.

۷. همان، ۲۳۸/۱، ۲۹۷.

۸. نصرآبادی، تذکره، ۳۶۶/۱، ۴۱۳.

۹. راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ۲۳۶.

و همچنین شاه سلیمان نسبت به صوفیان به‌ویژه صوفیانی با اعتقادات و تمایلات شیعی است.^۱ نصرآبادی همچنین در باب ارادت عامه مردم نسبت به صوفیان و مشایخ آنان به‌عنوان «بابا» اشارات فراوانی دارد. مزار این باباها پس از مرگ آنان، همچنان مورد توجه عامه مردم و آرامگاهی برای دفن بزرگان کشوری و لشکری و توده مردم به‌شمار می‌آمد.^۲

آسیب‌های اجتماعی در جامعه صفوی

از دیگر وجوه متمایز تذکره نصرآبادی، اطلاعات حاشیه‌ای و گزارش‌های فراوانی در باب برخی از آسیب‌های رایج در جامعه دوره صفوی است. تنوع این گزارش‌ها مؤید وجود انواع آسیب‌های اجتماعی در جامعه عصر وی و درگیری طبقات مختلف با این آسیب‌های اجتماعی بود. نکته قابل توجه آنکه اگرچه نصرآبادی خود از مداحان پادشاهان صفوی بود،^۳ این موضوع مانع از مغفول گذاشتن نقش دربار صفوی به‌عنوان طبقه عالی و الگوی مورد اقتدای مردم در رواج برخی از آسیب‌های اجتماع از جانب نصرآبادی نشده است. چنانکه بارها ضمن ذکر شرح حال شاعران، به نقش تشویقی پادشاهان در رواج برخی از آسیب‌های اجتماعی از جمله پدیده شراب‌خواری در دیگر طبقات اشاره کرده است. با آنکه برخی از محققان پدیده شراب‌خواری در این دوره را مختص دربار و اشراف دانسته‌اند،^۴ بر اساس داده‌های برخی از منابع این دوره^۵ و تأیید نصرآبادی^۶، این پدیده در میان اقشار مختلف جامعه نیز رایج بود؛ هرچند در دربار از شیوع بیشتری برخوردار بود. چنانکه پادشاهان بزرگ صفوی مانند شاه اسماعیل اول و دیگر پادشاهان صفوی که نسبت به مذهب خود ارادت خاصی داشتند، در مجالس رسمی و نیمه‌رسمی اهتمام ویژه‌ای به نوشیدن شراب داشتند^۷ که این نیز خود به‌نوعی مشوقی برای استفاده از شراب در میان طبقات مختلف جامعه بود. شواهد متعددی در تأیید این جریان در تذکره نصرآبادی وجود دارد. از جمله، نصرآبادی به باریابی میرعقیل از سادات همدان به نزد شاه عباس اول اشاره کرده است. به نوشته نصرآبادی، در این ماجرا شاه به ساقی خود دستور داده تا شراب را به وی دهد و با خودداری وی از نوشیدن آن و قسم دادن شاه به امامان، شاه نیز او را برای نوشیدن به سر خود قسم داده است.^۸ برخی معتقدند که شاه عدم همراهی این

۱. نصرآبادی، تذکره، ۳۰۱/۱، ۳۰۴-۳۰۵.

۲. همان، ۶۱/۱، ۲۲۲.

۳. نصرآبادی، تذکره، ۶/۱، ۱۳-۱۱.

۴. مته، تفریحات ایرانیان، ۱۶۷.

۵. شاردن، سفرنامه، ۸۴۶/۲.

۶. نصرآبادی، تذکره، ۲۳۷/۱، ۲۴۳، ۲۴۹.

۷. سفرنامه ونیزیان، ترجمه منوچهر امیری (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ش)، ۱۵۴.

۸. نصرآبادی، تذکره، ۳۹۴/۱ و همچنین نک: همان، ۴۵۶/۱، ۵۵۶.

افراد را در باده‌نوشی به نوعی سرزنش خود به خاطر عدم رعایت احکام شرعی تلقی کرده و گاه نیز آن را نوعی ریاکاری قلمداد می‌کرده است.^۱ شاید از همین روست که هنگامی که یکی از سادات قم به حضور شاه عباس اول رسیده و به تعریف پسرش پرداخته که طالب علم صالحی است و از مغیرات حلال هم نچشیده است، شاه در جواب وی گفته که «مگو پسری دارم، بگو گره‌خری دارم».^۲ نقل این ماجرا از طرف دیگر مؤید جریان تلاش سادات و علما در قبولاندن حرمت پدیده شراب‌خواری به شاه و دربار بود. این تلاش‌ها اگرچه گاه به‌طور مقطعی به ثمر می‌رسید و موجب اعلام فرمان ممنوعیت این پدیده می‌شد، این ممنوعیت به‌علت مقاومت دربار هیچگاه پایدار نماند.

علاوه بر شراب، استفاده از انواع مخدرات به‌ویژه تریاک نیز از دیگر پدیده‌های رایج دوره صفوی بود.^۳ شاید یکی از دلایل شیوع بیشتر این امر در طبقات مختلف جامعه، عدم نكوهش دینی استفاده از این مخدرات در این دوره بود؛^۴ چنانکه در این باب فقط مصرف زیاده از حد و اعتیاد شدید و مشهود به آن نكوهش می‌شد. از طرف دیگر، در این دوره استفاده از بعضی از مخدرات به‌عنوان دارو برای انواع بیماری‌ها نیز رایج بود. بدین ترتیب، در این دوره خشخاش در نقاط مختلف ایران از جمله اصفهان کشت می‌شد و استفاده کنندگان، تریاک و شیر آن را به‌صورت خوراکی مصرف می‌کردند.

علاوه بر مواد یاد شده کوکنار نیز در جامعه صفوی استفاده می‌شد. شدت استفاده از این مواد مخدر در جامعه چنان بود که کوکنارخانه‌های متعددی در شهرها جهت مصرف کنندگان دایر بود.^۵ نصرآبادی که خود نیز روزگاری به خوردن کوکنار معتاد بود، از شاعران متعددی یاد کرده که علاوه بر تریاک، به‌شدت به خوردن کوکنار نیز اعتیاد داشته و گاه نیز به علت زیاده‌روی در مصرف مواد مخدر به بلایای متعددی از جمله مرگ دچار می‌شدند.^۶

استفاده از کوکنار و انواع مخدرها محدود به عامه مردم نبود و در میان درباریان و حتی برخی از پادشاهان صفوی مانند اسماعیل دوم و شاه صفی و دیگران نیز رواج داشت.^۷ به‌طور معمول و به تبع دربار صفوی، این پدیده در میان دربار حکام صفوی نیز پدیده‌ای معمول و رایج بود. چنانکه به‌دستور امام‌قلی

۱. مته، تفریحات ایرانیان، ۱۹۷.

۲. نصرآبادی، تذکره، ۴۴۰/۱.

۳. کارری، جملی، سفننامه، ترجمه عباس نخجوانی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۴۸ش)، ۱۴۴.

۴. مته، تفریحات ایرانیان، ۱۶۷.

۵. همان، ۱۴۸/۱، ۵۹۳-۵۹۲.

۶. همان، ۵۳۸-۵۳۵/۱، ۵۹۲، ۳۹۵، ۶۰۷، ۶۶۲/۲.

۷. محمد طهرانی شفیع، مرآت واردات، به تصحیح منصور صفت‌گل (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۳ش)، ۹۳.

خان، حاکم فارس، جهت رفاه حال و مصرف شاعر دربار وی، ملامخفی رشتی، سه پایه طلایی جهت کوکنار ساخته و در میان مجلس گذاشته شد.^۱

در کنار اعتیاد به مواد مخدر، اعتیاد به قمار و وجود قمارخانه‌ها نیز از دیگر آسیب‌های اجتماعی این دوره بود. اگرچه این قمارخانه‌ها بیشتر حالت سرگرمی داشتند و در برخی برهه‌ها نیز از طرف حکومت صفویه به شدت با ایجاد این مکان‌ها مبارزه می‌شد،^۲ وجود این قمارخانه‌ها و اعتیاد برخی از طبقات بدان، گاه عامل مهمی در جهت از دست رفتن سرمایه‌های مادی و معنوی افراد بود.^۳

از دیگر آسیب‌های اجتماعی مورد توجه نصرآبادی رواج انواع فحشا همچون روسپیگری و همجنس‌گرایی بود. نصرآبادی ضمن ذکر شاعرانی که به این مفاسد اجتماعی مبتلا بودند، علاوه بر نشان دادن شیوع این مفاسد در جامعه عصر وی، به تبعات اجتماعی آن در جهت از دست رفتن اعتبار و منزلت افراد و حتی گاه سرمایه مادی ایشان و همچنین تبعات بهداشتی آن، از جمله ابتلا به انواع بیماری‌های مقاربتی همچون بیماری آتشک اشاره کرده است.^۴ این مفاسد در دربار صفوی و حکام آن‌ها نیز کم و بیش رواج داشته و درآمد مالیاتی حاصل از آن نیز برای حکومت صفویان قابل توجه بود؛^۵ اما به هر رو، گرفتاری به این آسیب اجتماعی در منظر اجتماع چنان نکوهیده بود که گاه عاملی در جهت انزوا و طرد افراد بود. شدت این جریان گاه به جایی می‌رسید که زمینه مهاجرت شاعران را به شهر یا کشورهای همسایه مانند هند فراهم می‌آورد.^۶

گفتنی است که میزان شیوع آسیب‌های اجتماعی و شدت مقابله با آن از طرف صفویان در ادوار مختلف یکسان نبوده و گهگاه تلاش‌های فراوانی نیز در مبارزه با این آسیب‌ها صورت می‌گرفت.^۷ اما در بسیاری از مواقع و با وجود صدور فرامینی از جانب برخی از پادشاهان صفوی^۸، این تلاش‌ها به سبب کارشکنی درباریان و ماموران اجرایی و ضعف قدرت اجرایی شاه و گاه جاذبه‌های مالیاتی، تاثیر قابل توجهی به همراه نداشت.

نتیجه

تذکره نصرآبادی که از مهم‌ترین تذکره‌های دوره صفویه شمرده می‌شود، در باب تاریخ اجتماعی این دوره

۱. نصرآبادی، تذکره، ۳۹۵/۱.

۲. حسن‌بیک روملو، احسن التواریخ، به تصحیح عبدالحسین نوایی (تهران: بابک، ۱۳۷۵ش)، ۳۲۳/۱.

۳. نصرآبادی، تذکره، ۵۷۴/۱.

۴. همان، ۱۴۰/۱، ۳۰۴، ۳۹۲، ۵۴۲.

۵. مته، تفریحات ایرانیان، ۳۱.

۶. نصرآبادی، تذکره، ۳۰۴/۱، ۳۸۲، ۵۵۴.

۷. روملو، احسن التواریخ، ۲۹۴/۱.

۸. نصیری، دستور شهریاران، ۵۲-۴۶.

اهمیت بسزایی دارد. در این جهت آنچه موجبات تمایز این تذکره را از منظر تاریخ اجتماعی فراهم کرده است، توجه مؤلف به جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی و نقل گوشه‌هایی از زندگی روزمره طبقات مختلف مردم در خلال شرح حال شاعران این دوره است. این مسئله به‌ویژه در باب نگاه خاص نصرآبادی به طبقات میانی و توده مردم بعنوان قشر تاثیرگذار، در بسترسازی تحولات فرهنگی و اجتماعی از اهمیت خاصی برخوردار است. توجه و التفات نصرآبادی به فعالیت‌های اجتماعی طبقات مختلف و اشارات وی به بسترهای متنوع تعاملات اجتماعی، از یک طرف گویای ثبات و آرامش در جامعه عصر وی و از طرف دیگر، حاکی از رونق تعاملات اجتماعی در میان طبقات مختلف عصر وی است. نصرآبادی همچنین در کنار اشاره به رونق تعاملات اجتماعی در جامعه صفوی، به‌طور جسته و گریخته و در لفافه شرح حال‌ها، بر نقش مستمر و تسلط دائمی حکومت بر جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی عصر خود از شکل بندی ساختار طبقاتی و کارکرد آن‌ها تا گذران اوقات فراغت طبقات مختلف در بسترهای متنوع تعاملات اجتماعی اشاره دارد. صفویان علاوه بر کنترل نامحسوس جامعه و حفظ ارتباط با طبقات مختلف، از بسترهای مختلف تعاملات اجتماعی در جهت فرهنگ‌سازی و تعمیق باورهای مذهبی به‌عنوان یکی از پایه‌های اقتدار حکومت صفویان بهره گرفتند. در کنار این شرایط، جامعه نصرآبادی شاهد چالش‌ها و آسیب‌های اجتماعی متعددی بود. بی‌تردید در اشاعه این آسیب‌های اجتماعی عوامل مختلفی چون ضعف و عدم کارایی و گاه انفعال دستگاه حاکمه تاثیر قابل ملاحظه‌ای داشت. سرانجام شاید بتوان گفت وجود این چالش‌ها و شدت گرفتن آن‌ها در جامعه و عدم مقابله با آن‌ها در ادوار بعدی خود از عواملی بود که موجبات ضعف و زوال صفویان را فراهم آورد.

فهرست منابع:

- آصف، محمدهاشم. رستم التواریخ. به تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۲ ش.
- اولناریوس، آدام. سفرنامه. ترجمه احمد بهپور. تهران: ابتکار نو، ۱۳۶۵ ش.
- بیگی حبیب‌آبادی، پرویز. تأملی در تذکره نصرآبادی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.
- تاورنیه، ژان باتیست. سفرنامه. ترجمه حمید ارباب شیرانی. تهران: نیلوفر، ۱۳۸۹ ش.
- ترکمان، اسکندر بیگ. عالم آرای عباسی. به کوشش ایرج افشار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
- جعفریان، رسول. «اصفهان قرن یازدهم از نگاه تذکره نصرآبادی». آینه پژوهش، شماره ۴۴ (۱۳۷۶ ش): ۵۵-۶۰.
- دلاواله، پیترو. سفرنامه. ترجمه شعاع الدین شفا. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
- روملو، حسن‌بیک. احسن التواریخ. به تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: بابک، ۱۳۷۵ ش.
- صفوی، سام میرزا. تذکره تحفه سامی. به تصحیح رکن الدین همایون فرخ. تهران: اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
- سبزواری، محمدباقر. روضة الانوار عباسی. به تصحیح اسماعیل چنگیزی. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۳ ش.

- سفرنامه ونیزیان. ترجمه منوچهر امیری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
- سیوری، راجر، ایران عصر صفوی. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: مرکز، ۱۳۷۲ ش.
- سهیلی خوانساری، احمد. «تذکره نصرآبادی». ارمغان، شماره ۱۰ (۱۳۱۶ ش): ۶۹-۷۴.
- شاردن، ژان. سفرنامه. ترجمه اقبال یغمایی. تهران: توس، ۱۳۷۴ ش.
- طهرانی، محمدشفیع. مرآت واردات. به تصحیح منصور صفت گل. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۳ ش.
- فلسفی، نصرالله. زندگانی شاه عباس اول. تهران: علمی، ۱۳۷۵ ش.
- فلاندن، اوژن، سفرنامه. ترجمه حسین نورصادقی. تهران: صادقی، ۱۳۷۶ ش.
- کارری، جملی. سفرنامه. ترجمه عباس نخجوانی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۴۸ ش.
- کمپفر، انگلبرت. سفرنامه. ترجمه کیکاوس جهاندار. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰ ش.
- گلچین معانی، احمد. تاریخ تذکره‌های فارسی. تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۶۳ ش.
- مته، رودلف. ایران در بحران. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز، ۱۳۹۳ ش.
- مته، رودلف. تفریحات ایرانیان. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: نامک، ۱۳۹۸ ش.
- منجم یزدی، ملاجلال. تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال. به کوشش سیف الله وحیدنیا. تهران: وحید، ۱۳۶۶ ش.
- مسرت، حسین. «ارزش و اهمیت تذکره نصرآبادی». آینه پژوهش، شماره ۴۸ (۱۳۷۶ ش): ۵۵۴-۵۶۰.
- مسرت، حسین. «تذکره نصرآبادی دوباره ورق خورد». آینه پژوهش، شماره ۶۷ (۱۳۸۰ ش): ۶۹-۷۳.
- موسی‌پور بشلی، ابراهیم. «تاریخ اجتماعی: رویکردی نوین به مطالعات تاریخی»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۶ (زمستان ۱۳۸۶): ۱۴۱-۱۵۵.
- میرانصاری، علی و علی میرانصاری. «تذکره‌های دوره صفوی، منابعی ارزشمند برای شناخت شاعران موسیقی‌دان و نوازنده این دوره (۹۰۷-۱۱۴۸ ق/۱۵۰۲-۱۷۳۶)»، نامه فرهنگستان، دوره چهاردهم، شماره ۵۳ (پاییز ۱۳۹۳): ۵۲-۶۱.
- نصرآبادی، محمدطاهر. تذکره نصرآبادی. تهران: اساطیر، ۱۳۷۸ ش.
- نصیری، محمدابراهیم بن زین‌العابدین. دستور شهریاران. تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۳ ش.
- هنرفر، لطف‌الله. گنجینه آثار تاریخی اصفهان. اصفهان: زیبا، ۱۳۵۰ ش.

Matthee, Rudi and Beth Baron. "Prostitutes, Courtesans, and Dancing Girls: Women Entertainers in Safavid Iran". *Iran and Beyond*. Mazda Publishers Inc (2000): 121-150.

Matthee, Rudi. "Coffee in Safavid Iran: Commerce and Consumption" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol.37, No.1 (1994): 1-32.

Mahmoud Fotoohi, "TADKERA-YE NASRABADI", Iranicaonline. Org.

طبقات اجتماعی از منظر برخی از منابع دوره صفوی

نام منبع و تاریخ تالیف	مؤلف	ترتیب طبقات اجتماعی
تحفه سامی (۹۵۷ق)	سام میرزای صفوی	۱. سلاطین ۲. سادات ۳. وزرا و ارباب قلم ۴. سایر عوام
سفرنامه تاورنیه (۱۰۷۵ق)	ژان باتیست تاورنیه	۱. شاه و خاندان سلطنت ۲. درباریان و امرای کشوری و لشکری ۳. علما و قصات و اهل قلم ۴. بازرگانان و پیشه وران
تذکره نصرآبادی (۱۰۸۳ق)	محمد طاهر نصرآبادی	۱. شاه و پادشاهزادگان ۲. امرا و خوانین ۳. سادات ۴. علما ۵. عامه مردم: بازرگانان، اصناف و صاحبان حرف
سفرنامه کمپفر (۱۰۹۵ق)	انگلبرت کمپفر	۱. شاه و دربار وی ۲. وزرا و امرای کشوری و لشکری ۳. روحانیان ۴. سایر مردم
تذکره حزین (۱۱۶۵ق)	محمد علی حزین لاهیجی	۱. خاندان سلطنت ۲. علما و سادات ۳. امرا و مستوفیان



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 2, Issue 103

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۷۳-۱۵۳

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.86732>

کارکردهای تخیل در تصویرگری کتاب *فالننامه طهماسبی* بر پایه آرا ژیلبر دوران مطالعه موردی نگاره صحرای محشر*

فاطمه مهرابی^۱

دانشجوی دکتری گروه تاریخ تحلیلی و تطبیقی هنر اسلامی دانشگاه هنر تهران

Email: fa.mehrabi@yahoo.com

دکتر افسانه قانی

استادیار دانشکده هنر و علوم اسلامی دانشگاه شهر کرد

Email: ghani@sku.ac.ir

چکیده

فالننامه طهماسبی از معدود آثار هنری ایرانی است که از کنار هم قرار گرفتن اطلاعات متعدد و ایدئال ایرانی-اسلامی (شیعی و صوفی) فراهم آمده است. تعدد و تکثر مبادی شکل دهنده به محتوای این کتاب به خلق اثری انجامیده که به لحاظ عناصر دیداری، اثری متکثر و ترکیبی شمرده می‌شود. از آنجا که تخیل هنری عامل اساسی تجلی امر معقول در محسوس است، مطالعه چگونگی شکل‌گیری معنا در آثار هنری، از گذر روش‌های مبتنی بر تحلیل تخیل به خوبی میسر می‌شود. یکی از روش‌های تحلیل مبتنی بر تخیل، روش مطرح‌شده توسط ژیلبر دوران است که در این پژوهش برای تحلیل نگاره‌ای از کتاب *فالننامه طهماسبی* به کار رفته است. داده‌های موردنیاز برای این پژوهش از طریق مشاهده تصویر و تجزیه آن به اجزا تشکیل‌دهنده‌اش و اطلاعات موردنیاز برای تحلیل آن، از طریق مطالعات کتابخانه‌ای فراهم آمده و در نهایت، به روش تخیل‌شناسی دوران تجزیه و تحلیل شده است. نتایج حاکی از آن است که هنرمند موردنظر این نوشتار برای به تصویر کشیدن موضوع صحرای محشر از همه ساخت‌های دوازده‌گانه تبیین‌شده توسط دوران استفاده کرده تا مطلوب خود، مضمون جاودانگی را با تأکید بسیار در اثر متجلی کند.

کلیدواژه‌ها: نگارگری، فالنامه طهماسبی، تخیل هنری، ساختارهای تخیل، ژیلبر دوران.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۰۲/۱۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۴/۱۷.

۱. نویسنده مسئول.

**Functions of Imagination in Illustration of *Tahmasebi's*
Fālnāmeḥ Based on Gilbert Durand's Viewpoints: A Case
Study: Resurrection Day**

Fatima Mehrabi, PhD student, Department of Analytical and Comparative History of Islamic Art, Tehran University of Arts (Corresponding Author)

Dr. Afsaneh Ghani, Assistant Professor of the Faculty of Islamic Arts and Sciences, Shahrekord University

Abstract

Tahmasebi Fālnāmeḥ is one of the few Iranian works of art that bring together information from various sources and Iranian-Islamic ideals (Shiite and Sufi). The multiplicity of sources shaping the content of this book has led to the production of a work that is variegated and hybrid in its application of visual elements. Since artistic imagination is a crucial factor in the embodiment of reason in the tangible, it is possible to study how meaning is shaped in works of art through techniques inspired by the analysis of imagination. In this paper, one of the methods of imagination-oriented analysis proposed by Gilbert Durand has been adopted to analyze an illustration in Tahmasebi Fālnāmeḥ. The research data was obtained by observing and decomposing the image into its components. Also, the information required for analysis was also attained from library research before applying Durand's imagination method of analysis. The results indicate that the artist of the illustration has drawn on all twelve structures explained by the Durand to express the theme of immortality in his portray of Resurrections Day.

Keywords: Painting, Tahmasebi Fālnāmeḥ, Artistic Imagination, Structures of Imagination, Gilbert Durand

مقدمه

خلق هنری، به خصوص در گستره هنر اسلامی، کنشی است که انجام آن بی بهره از تخیل میسر نیست. اگر همسو با حکمای اسلامی در حالت اعم تخیل، آن را کنش واسطی برای پیوند زدن امر معقول و محسوس در نظر گیریم، آنگاه تخیل همان کنش کلیدی در خلق هنری است که در نظرگاه سنت‌گرایان «صورت بخشی به امر معقول» تبیین شده است. از دیرباز پژوهشگران و اندیشمندان مختلفی در حوزه‌های مختلف فلسفه، عرفان، روانشناسی و غیر آن به تحلیل ماهیت تخیل و کارکرد آن پرداخته‌اند که نظریات برخی از ایشان همسو و قابل تطبیق با مفهومی از تخیل است که در ایران اسلامی و در راستای خلق هنری به کار گرفته شده است. یکی از نظریاتی که واجد چنین شرطی است، نظریه ژیلبر دوران^۱ در باب تخیل است که اگرچه طرح و تبیین آن به طور کلی به خود دوران تعلق دارد، اما زمینه‌های شکل‌گیری آن وامدار دو تنی است که پژوهش‌هایشان پیرامون مقوله خیال کم و بیش وامدار متون ایران باستان و ایران اسلامی است. این دو تن گاستون باشلار^۲ و هانری کربن^۳ اند که در ادامه به تأثیر آن‌ها در تشکیل نظریه دوران بیشتر پرداخته خواهد شد.

از سویی با توجه به نقش تخیل در این‌همانی امر معقول و محسوس در سنت حکمت اسلامی و با نگاهی به مجموعه غنی آثار هنری ایرانی - اسلامی چنین به نظر می‌رسد که خلق این همه، وام‌دار سنت فلسفی ریشه‌دار و عظیمی در باب تخیل است. اگرچه امروزه بر اساس متون حکمی اطلاعات کافی درباره ماهیت تخیل در هنر اسلامی در دست است، آن‌گونه که باید درباره کارکردهای عملیاتی آن بحث نشده است. یک مجموعه از آثار هنری که برآمده از متنی کلامی است که خود متأثر از منابع متعددی چون حکمت ایرانی، حکمت اسلامی، معارف شیعی و تصوف است، کتاب *فالنامه طهماسبی* است. این کتاب با دربرداشتن مجموعه‌ای از نگاره‌های مبتنی بر تخیل و درعین حال متأثر از مبانی نظری متکثر، پیکره مناسبی برای پرداختن به این پرسش در باب تخیل هنری است که اگر همسو با دوران بپذیریم، تخیل عامل فعلیت امر معقول در امر محسوس بوده و خود مترتب بر ساختارهایی متعدد است. آنگاه ساختارهای به فعلیت رسیدن امر معقول در امر محسوس برای خلق نگاره‌های کتاب *فالنامه طهماسبی* کدام‌اند و کاربست آن‌ها در آفرینش این اثر چگونه موجب شکل‌گیری معنا در آن می‌شود؟

هدف از انجام این پژوهش تحلیل کارکردهای تخیل در شکل‌دهی به آثار هنری به منظور درک نقش تخیل در آفرینش هنری و یا به عبارت دیگر، چگونگی این‌همان کردن امر معقول و محسوس است. بدیهی

1. Gilbert Durand (1921-2012).

2. Gaston Bachelard (1884-1962).

3. Henry Corbin (1903-1978).

است از گذر چنین مطالعه‌ای می‌توان به درک میزان قابلیت فهم اندیشه‌های برآمده از پارادایم^۱ سنت‌گرایانه ایران (در قالب اثر هنری) بر مبنای اندیشه‌های برآمده از پارادایم سیانتیسم^۲ دوران متأخر (نظریه فلسفی- روان‌کاوانه ژیلبر دوران) دست یافت. با توجه به موارد مطرح‌شده در این بخش بهتر است قدری نیز به چند و چون پژوهش‌های انجام‌شده در این راه پرداخت تا از طریق یافته‌ها و محدودیت‌های آن‌ها بتوان به بینشی درست برای طی مسیر این پژوهش دست یافت.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی در باب تخیل از منظر حکمای ایرانی و یا اندیشمندان غیرایرانی انجام شده که به‌طور صریح یا ضمنی می‌توانند پژوهش‌های پیشینه این نوشتار محسوب شوند. از جمله پژوهش‌هایی که با استفاده از نظریه دوران و به‌منظور تحلیل آثار هنر اسلامی انجام شده‌اند، به‌طور خلاصه عبارت‌اند از مقاله «واکاوی لایه‌های معنایی در نگاره‌های فالنامه نسخه طهماسبی با رویکرد آیکونولوژی» نوشته سعید اخوانی و فتانه محمودی که در شماره ۷۹ مجله هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی به چاپ رسیده و با روش توصیفی- تحلیلی، نگاره‌های فالنامه طهماسبی را با روش آیکونولوژی مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده که وجود مضامین دینی و قرآنی و همچنین فراوانی این مضامین نسبت به دیگر مضامین در کتاب از آن رو بوده که فالنامه کتابی منطبق بر سنت استخاره و در نتیجه از نظر شرع بدون اشکال است و در کنار چنین جواز دیگری مضامین غیردینی نیز فرصت حیات یافته‌اند. مقاله دیگری با عنوان «نماد و نمون قدمگاه در تاریخ شرق، با تاکید بر نگاره قدمگاه فالنامه تهماسبی» توسط ناهید جعفری دهکردی و سیده مریم ایزدی دهکردی نگارش شده که در شماره ۷۸ مجله هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی به چاپ رسیده است. این پژوهش چنان‌که از عنوان آن پیداست به بررسی نماد قدمگاه در فالنامه طهماسبی پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده که نگاره قدمگاه فالنامه طهماسبی، به تقلید از نمونه‌های بودایی کشیده شده است؛ ولی در آن از نمادهای اسلامی نیز استفاده شده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی تاثیر متون شیعی بر شمایل‌نگاری از امام علی (ع) در نگاره‌های فالنامه تهماسبی» توسط زهرا شاقلائی پور، خشایار قاضی‌زاده و پرویز حاصلی نوشته شده که در شماره ۳۲ مجله مطالعات هنر اسلامی چاپ شده و در نهایت به این نتیجه رسیده که امام علی (ع) جایگاه ویژه‌ای در فالنامه طهماسبی داشته و تحلیل مضامین علوی این کتاب حاکی از تقدس، شجاعت و کرامت امام و تاثیرپذیری کل کتاب از متون شیعی است. دیگر پیشینه این

1. Paradigm

2. Scientism

پژوهش مقاله «تحلیل پادگفتمان قرآنی دو نگاره حضرت یوسف در زندان و حضرت یونس و ماهی از فالنامه شاه تهماسبی» توسط آرزو پایدارفرد، مهدی محمدزاده و حسن بلخاری قهفی در شماره ۶۹ مجله شیعه‌شناسی به چاپ رسیده است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که نشانه - معناشناسی گفتمانی باعث ارتباط برقرارکردن بیشتر و درک کامل‌تر بسیاری از متون گفتمانی مرتبط با نگارگری می‌شود و پادگفتمان الهی می‌تواند به واسطه زندان تاریک و کنش پیامبر با زندانیان، پادکنشی تعلیقی را بروز دهد و هم‌سویی با ماهی بزرگ و پس از آن رهایی از دهان ماهی و جسمانه درخت کدو، پادتنشی شوشی را آشکار کند. همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی مضامین و نمادهای شیعی در نگاره معراج پیامبر صلی الله علیه و اله در نسخه فالنامه تهماسبی» توسط علیرضا مهدی‌زاده و حسن بلخاری قهفی در شماره ۴۶ مجله باغ نظر منتشر شده است. نتیجه این پژوهش بدین قرار است که نگاره معراج فالنامه طهماسبی از نظر کیفیت و ویژگی‌های زیبایی‌شناختی و عناصر به‌کاررفته در آن بیانگر تاثیر زمینه و فضای فکری جامعه صفوی و نقش بینش حامیان در تولید آثار و ظهور عناصر نمادین در آن‌هاست.

ویژگی مشترک پژوهش‌های مذکور آن است که همه فالنامه طهماسبی را پیکره مطالعاتی خود قرار داده و بیشتر بر تاثیر گفتمان تشیع بر شکل‌گیری این کتاب متمرکز بوده‌اند. تقریباً در هیچ یک از پژوهش‌های انجام شده به تاثیر تخیل بر شکل‌گیری این کتاب پرداخته نشده است. از این رو نوشتار حاضر بر آن است تا از گذر توجه به ساختارهای تخیل، چندوچون شکل‌گیری معنا در یک برگه از این کتاب را مورد تحلیل قرار دهد.

روش پژوهش

آرا ژیلبر دوران درباره تخیل که در کتاب ساختارهای انسان‌شناسی قوه تخیل، مقدمه بر کهن‌الگوشناسی عمومی او و در سال ۱۹۶۹م منتشر شد، حاصل تحقیق و پژوهشی بود که در سال ۱۹۶۰م و به‌عنوان رساله دکتری‌اش انجام داده بود. دوران در این کتاب بر آن بود تا روش انسان‌شناسی پژوهش‌های باشلار به‌خصوص در آخرین کتاب او از مجموعه کتاب‌های چهارگانه‌اش پیرامون چهارعنصر را کامل‌تر کند. اهمیت این ماجرا نزد دوران از آن رو بود که باشلار معتقد بود «که هیچ چیزی سرمنشأ تصویر نیست؛ بلکه تصاویر شاعرانه و تصاویر هنرمندانه سرمنشأ همه چیز می‌توانند باشند. باشلار نخستین کسی بود که به اهمیت تخیل در اندیشه علمی پی برد»^۱. در مقدمه این نوشتار در کنار باشلار از اندیشمند دیگری نام برده شد، کربن، که سهمی قابل‌توجه در شکل‌گیری این نظریه نزد دوران داشت. باشلار و کربن که به‌نوعی

۱. بهمن نامور مطلق، «باشلار بنیان‌گذار نقد تخیلی»، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، شماره ۳ (۱۳۸۶ش): ۵۸.

شکل‌دهنده به مبانی نظری دوران در باب تخیل بودند، بخش عمده‌ای از مطالعات خود پیرامون تخیل را بر مبنای متون کلامی ایران باستان و ایران اسلامی سامان داده بودند. عباسی در این رابطه معتقد است «فیلسوفان غربی ازجمله هانری کربن و ژیلبر دوران نیز به بررسی عرفان شرقی پرداختند و باب جدیدی را در تخیل گشودند. هانری کربن پژوهش‌های علمی خود را با معنویت و عرفان شیعه آغاز کرد. در ادامه، اندیشه‌های ابن سینا و سهروردی را مورد مطالعه قرار داد. او همچون ابن عربی بر این باور است که تخیل دارای هستی است. تخیل از نگاه او دنیایی دیگر است؛ تخیل وهم نیست».^۱ درحقیقت می‌توان گفت که این مطالعات هانری کربن بر روی اشراق در شرق بود که تفکر دوران را در مورد مفهوم و جایگاه تخیل متحول کرد.

در کنار این‌ها، دوران آبخورهای فکری دیگری برای تبیین نظریه‌اش داشت که ازجمله آن‌ها می‌توان به یونگ، آثار سارتر^۲ و روش‌شناسی لوی استروس^۳ در مردم‌شناسی ساخت‌گرا و نظریه سمیوتیک^۴ گرماس^۵ اشاره کرد. در حقیقت دوران «با الهام از باشلار و یونگ، یک نشانه‌شناسی از تصاویر و نمادها را با تکیه بر مقولات ماهوی توسط نقش‌های کهن‌الگویی توسعه می‌دهد».^۶

او در کتاب ساختارهای انسان‌شناسی تخیل، به طریقی ساخت‌گرا و مبتنی بر توصیف معنای تصاویر، نمادهای صوری و اسطوره‌ها را مورد تحلیل قرار داد و یک طبقه‌بندی مشابه و درعین‌حال، کاملاً متفاوت از باشلار ارائه کرد؛ زیرا او تخیل هر مؤلف را الهام‌گرفته از عناصر اربعه و گره‌هایی خاص می‌دانست که نه عقده‌های روانی (فردی) فروید و نه گره‌های جمعی یونگ بودند؛ گره‌های جدیدتری که خود باشلار آن‌ها را گره‌های فرهنگی می‌نامید.^۷ به این ترتیب که تمامی تصاویر برآمده از ذهن آدمی در خلق هنری را طبقه‌بندی و سامان‌دهی کرد و فهرستی نسبتاً کامل و سازمان‌یافته‌ای از محرکه‌های ساختاری و کهن‌الگویی را ارائه داد که خود آن را به دو منظومه روزانه و شبانه تقسیم کرد و نهایتاً بر اساس ساختارهای مبتنی بر محرکه‌ها و عکس‌العمل‌های روانی بشر که در حیطه هریک از این منظومه‌ها رخ می‌دهد، ساختارهای تجلی تخیل را تبیین کرد. در ادامه این بخش به چندوچون سامان‌دهی مدنظر او و نحوه بروز هر ساختاری که او تبیین کرد، پرداخته خواهد شد.

۱. علی عباسی، ساختارهای نظام تخیل از منظر ژیلبر دوران (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ش)، ۱۸.

2. Jean-Paul Sartre

۳. Claude Lévi-Strauss مردم‌شناس فرانسوی (۱۹۰۸-۲۰۰۹م).

4. Semiotics.

۵. Algirdas Julien Greimas پژوهشگر و منتقد ادبی لیتوانیایی (۱۹۱۷-۱۹۹۲م).

۶. مریم بیردهقان، بررسی تحلیلی نقش عناصر اربعه در فلسفه قدیم و بازنمایی آن در هنرهای اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: محمدتقی پیربابایی، فاطمه اکبری، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، دانشکده هنرهای کاربردی (۱۳۹۳ش)، ۶.

۷. علی عباسی، «ژیلبر دوران، منظومه شبانه، منظومه روزانه»، کتاب ماه، شماره ۴۷ (۱۳۸۰ش): ۱۲۸.

ژیلبر دوران در راستای تبیین عملیاتی نظریه خود در رابطه با ساختارهای تخیل از یک طبقه‌بندی مبتنی بر روانشناسی و به‌طور خاص روانشناسی کودک استفاده می‌کند و با عنایت به دسته‌بندی چهارگانه باشلار می‌کوشد یک طبقه‌بندی مختص به خود و بر اساس لایه‌های روانی و جهان‌شمول انسان ارائه دهد.^۱ او با اعتقاد به اینکه، هر کودک در بدو تولد و پیش از تماس با فرهنگ مولد او، از لایه‌ای روانی و جهانی بهره‌مند بوده که او را برای درک و پذیرش فرهنگ‌های مختلف سازگار می‌کند، نظریه خود را بر اساس اولین لایه‌های روانی آدمی و پیش از پذیرفتن ارزش‌های فرهنگی تبیین می‌کند. او با مبنا قرار دادن دستاوردهای علم عکس‌العمل‌شناسی، مجموعه‌ای از حرکات و ژست‌های عکس‌العملی را مورد تحلیل و دسته‌بندی قرار می‌دهد تا با شناسایی شبکه‌گره‌های تثبیت‌شده و فرافکنی آن‌ها روی اشیاء محیط ادراکی، فرایند نمادین شدن آن‌ها نزد آدمی را مورد تحلیل قرار دهد و به‌این ترتیب، رابطه میان درون‌مایه‌های کهن‌الگویی و نمادهایی را که تجلیات هم‌شکل یا دوقطبی دارند، درک کند.^۲ به‌این ترتیب، دوران به ضبط قوانینی ناآل شد که بر اساس آن، یک هسته سازمان‌دهنده، مجموعه‌ای از نمادهایی را شکل می‌دهد که تصاویر همسو و سازگار با ماهیت هسته را خلق می‌کند.

بر اساس علم عکس‌العمل‌شناسی، آدمی از بدو تولد و تا پایان حیات در مواجهه با تمام وقایعی که برای او یادآور ترس از مرگ‌اند، سه نوع عکس‌العمل دارد که عبارت‌اند از:

- عکس‌العمل موقعیتی در مقابله با خطرات روزمره؛
- عکس‌العمل تغذیه‌ای در مقابله با گرسنگی؛
- عکس‌العمل مقاربتی در مقابله با انقراض نسل.

دوران با توجه به این نکته که علم روانکاوی بر اساس برخی شواهد بین دو عکس‌العمل تغذیه‌ای و مقاربتی پیوندی قابل‌توجه قائل شده، این دو عکس‌العمل را در یک دسته قرار داده و تقسیم‌بندی جدیدی ارائه می‌دهد که دسته‌های آن تحت دو عنوان منظومه روزانه تخیل و منظومه شبانه تخیل شناخته می‌شوند. در ادامه به تبیین هریک از این منظومه‌ها پرداخته خواهد شد.

منظومه روزانه تخیل؛ بر اساس عکس‌العمل موقعیتی یادشده در بالا و در مقابله با خطرات روزمره از قبیل ظلمات، حیوانات و حیوانیت، سقوط، گذر و از دست رفتن زمان شکل گرفته است. این منظومه با ویژگی‌هایی چون ایستادگی، طلب تعالی، پاکی، نور، بی‌مرگی، جاودانگی، فتح، عبور از موانع مشخص

1. Christian Chelebourg, Henri Mitterand, *L'imaginaire littéraire: des arché types à la poétique du sujet* (Paris : Nathan, 2000), 60.

2. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'arché typologie générale* (Paris: Duond, 1992), 54-55.

می‌شود و بر همین اساس منظومه قهرمانانه یا بستر اعمال قهرمانی شناخته می‌شود.^۱ همان‌طور که گفته شد این منظومه در تقابل با برخی از ارزش‌های منفی و در طلب برخی از ارزش‌های مثبت شکل گرفته است. به همین جهت دوران از دو گروه نمادی سخن می‌گوید که پیرامون این هسته شکل می‌گیرند؛ اول نمادهای با ارزش‌گذاری مثبت و دوم نمادهای با ارزش‌گذاری منفی. هریک از این گروه‌ها خود به چند زیرگروه تقسیم می‌شوند که به‌طور خلاصه در جدول زیر آمده است.

جدول ۱: نمادهای با ارزش‌گذاری مثبت و منفی در منظومه روزانه تخیلات ژیلبر دوران (منبع:

نگارنده)

نمادهای با ارزش‌گذاری مثبت	مصادیق	نمادهای با ارزش‌گذاری منفی	مصادیق
نمادهای ریخت جداکننده	پیکان، شمشیر بران، عصای سلطنتی و مانند آنها	نمادهای ریخت حیوانی	حیوان، جنب‌وجوش و حرکت، وحشیگری، خشونت و حمله و مانند آنها
نمادهای ریخت تماشایی	خورشید، چشم، کلام الهی و مانند آنها	نمادهای ریخت تاریکی	نمادهای چرخه‌ای، نمادهای زنانه، عادت ماهیانه، خون، ناپاکی، آب‌سیاه، کوری و مانند آنها
نمادهای ریخت عروجی	تعالی، عروج، اوج، بال پرنده، فرشته، مرد بسیار بزرگ یا نره‌غول و مانند آنها	نمادهای ریخت سقوطی	سقوط، سرگیجه، سنگینی، له‌شدگی، گناه و خصوصاً گناه خوردن گوشت حیوانات، هبوط و مانند آنها

منظومه شبانه تخیل؛ بر اساس عکس‌العمل‌های تغذیه‌ای و مقاربتی یادشده و در مقابله با تهدیدهایی چون مرگ بر اثر گرسنگی و انقراض نسل بشر شکل گرفته است. دوران خود درباره این منظومه بر این باور

1. Mitterand Chelebourg, *L'imaginaire littéraire : des arché types à la poétique du sujet*, 61.

است که تمام تصاویری که در منظومه روزانه حضور دارند و ذکر آن رفت، در منظومه شبانه هم یافت می‌شود؛ البته با این تفاوت که ترس در آن‌ها بسیار کمتر، کمرنگ‌تر و تلطیف‌شده است.^۱ منظومه شبانه برخلاف منظومه روزانه مبتنی بر اعمال قهرمانانه نبوده و بیشتر معطوف به آرامش، خواب، راحتی، استراحت است.^۲ به این ترتیب می‌توان گفت که در منظومه شبانه برخلاف منظومه روزانه، نمادهای ارزش مثبت و منفی با یکدیگر در تقابل نبوده و بلکه از قطبی به قطب دیگر در حالت حرکتی چرخه‌ای و پیوندی است.

تا بدین جا مبانی نظری دوران برای طرح ساختارهای تخیل مدنظرش تبیین شد. دوران بر مبنای عکس‌العمل‌های سه‌گانه موقعیتی، تغذیه‌ای و مقاربتی و تجلیات نمادین و بصری‌شان از سه ساختار زیرمجموعه دو منظومه شبانه و روزانه نام می‌برد که بدین قرارند:

- ساختارهای ریخت‌پریشی یا قهرمانی؛
- ساختارهای اسرارآمیز یا تناقضی؛
- ساختارهای ترکیبی یا دراماتیک.

عباسی نسبت میان این ساختارها و عکس‌العمل‌های یادشده را چنین تبیین می‌کند: «درون این دو منظومه، عکس‌العمل‌های غالب گونه‌های مختلفی را از نمودهای جهان تولید می‌کنند. این نمودهای جهان، ساختارهای تخیل و «الگوهای هنجاری» ای را تعریف می‌کنند که هم‌شکلی‌ها میان تصاویر را تعیین می‌کند و اصول پویای سازمان‌دهی تخیل را شکل می‌دهند». ^۳ هریک از ساختارهایی که دوران بدین ترتیب مطرح می‌کند ناظر بر چهار ساخت جزئی‌اند که در ادامه تشریح می‌شوند.

ساختارهای ریخت‌پریشی یا قهرمانی؛ به کمک عکس‌العمل موقعیتی هدایت می‌شود. این ساختار ناظر بر چهار ساختی است که بسیار شبیه نشانه‌های بیماری اسکیزوفرنی هستند و درواقع در پی ارائه تجلیاتی از نبرد برضد گذر زمان و مرگ‌اند. این چهار ساخت عبارت‌اند از:

- **ایدئال‌سازی؛** در قالب دور شدن بسیار از واقعیت و قطع رابطه با واقعیت. در این ساخت فرد از جهان کنار می‌کشد و تنها می‌شود و جهان را همچون پادشاهی با قدرت مطلق از بالا نگاه می‌کند.^۴
- **جداسازی؛** به صورت نگاهی بریده‌بریده به جهان. واقعیت‌ها در این ساخت از هم جدا بوده، از محیط اطراف‌شان بریده شده‌اند و ظاهر مکانیکی به خود می‌گیرند.^۵

۱. عباسی، ساختارهای نظام تخیل از منظر ژیلبر دوران، ۸۹.

2. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction a l'arche typologie générale*, 220.

۳. عباسی، ساختارهای نظام تخیل از منظر ژیلبر دوران، ۹۵.

۴. همان، ۹۸.

۵. همان، ۱۰۱.

- **هندسه اغراق شده، قرینه سازی، بزرگ نمایی؛** در قالب اشکال و فرم های اغراق شده. در این ساخت میلی برای قرینه سازی و فرا ارزش گذاری فضا وجود دارد که به بزرگ نمایی برخی از اشیا و گاهی حذف زمان منجر می شود.^۱
- **تضاد؛** در قالب ارائه تفکرات متضاد. در این ساخت بیشتر به تقابل فکری تأکید می شود و مسئله اصلی تقابل فکرها و نزاع تفکرها است.^۲
- **ساختارهای اسرارآمیز یا تناقضی؛** به کمک عکس العمل تغذیه ای هدایت می شوند. این ساختار سعی دارد تا به شکلی تناقضی زمان را نفی کند. عباسی درباره این ساختار معتقد است: این ساختار شامل اعمال شبیه سازی، ادغام و اتحاد می شود.^۳ این ساختار ناظر بر چهار ساختی است که به نوعی یادآور نمادهای خلوتگاه درونی اند. این چهار ساخت عبارت اند از:
 - **تکرار؛** در قالب تکرار یک کنش ثابت یا تکرار در تفسیری واحد روی اشیاء گوناگون (به طور خاص پناهگاه)^۴ و یا تصاویر ظرف و مظروف، در هم داخل شدن یا داخل شدن در فضاهای تودرتو (به طور خاص خلوتگاه).^۵
 - **وابستگی فرد به جهان؛** در قالب ریسمان، چیزهای لزج و چسبنده، چسب، ادغام، جمع کردن و پیوند نمود پیدا می کند. در این ساخت جزئیات به طور دقیق توصیف می شوند و هدف تلطیف تفاوت ها و شکاف میان اشیاء و موجودات است.^۶
 - **واقعیت حسی؛** در قالب برتری حضور رنگ ها نسبت به اشکال، میل به احساس موجودات از فاصله بسیار نزدیک و یا حتی حس کردن درون موجودات تا سرحد به دست آوردن جوهره آن ها.^۷
 - **مینیا تور سازی؛** به صورت توصیف موشکافانه جزئیات و برقراری پیوند با آن ها، مینیا تور سازی و کوچک سازی اشیاء نمود پیدا می کند.^۸
- **ساختارهای ترکیبی یا دراماتیک؛** آخرین مجموعه ساختارهای طرح شده توسط دوران است که به کمک عکس العمل مقاربتی هدایت می شوند. این ساختار سعی دارد تا با بهره گیری از طبیعت چرخه ای زمان با او یکی شود و آن را بپذیرد. در این ساختار بین اعداد از طریق عامل زمان ارتباط برقرار می شود.

۱. همان، ۱۰۳.

۲. همان، ۱۰۴.

۳. همان، ۱۰۶.

۴. همان، ۱۱۱.

۵. همان، ۱۱۳.

۶. همان، ۱۱۷.

۷. همان، ۱۱۹.

۸. همان، ۱۲۰.

این پیوند به نوعی کنترل کننده زمان یا کنترل گر سرنوشت نیز محسوب می شود.^۱ این ساختار چون دو ساختار پیشین ناظر بر چهار ساختی است که در ادامه معرفی می شود:

- **هماهنگی؛** در قالب چینی از تفاوت ها و تناقض کنار یکدیگر و تولید ریتم.
- **جمع اضداد؛** به صورت قرار دادن اضداد روی پایه های برابر و نمایان ساختن تفاوت هایشان.
- **درک چرخه ای؛** این ساخت الهام گرفته از گسترش و توسعه تاریخ بشریت بر اساس یک درک چرخه ای شکل می گیرد.
- **پایان تاریخ؛** به صورت نشان دادن پیشرفت در آینده، توصیفی پرشور و جاندار از آینده نمودار می شود.

حال که آرا دوران در مورد ساختارهای تخیل در نظر و در حد وسع این نوشتار شرح داده شد، اکنون در عمل بر پیکره مطالعاتی این پژوهش پیاده می شود تا چند و چون به کارگیری عملی آن هم از این راه تبیین شود. پیکره مطالعاتی این پژوهش نگاره های کتاب *فالنامه طهماسبی* است که معرفی و تحلیل نمونه هایی از آن در ادامه می آید.

معرفی پیکره مطالعاتی

پیکره مطالعاتی این نوشتار کتاب *فالنامه طهماسبی* یا *فالنامه امام جعفر صادق (ع)* از آثار دوره صفوی است که در زمان شاه طهماسب و در مکتب قزوین به سال ۹۵۷ ق خلق شد.^۲ نگاره های *فالنامه طهماسبی* علی رغم آنکه بعد از شاهکارهایی چون *شاهنامه طهماسبی* و *خمسه طهماسبی* کار شده اند، طرح و قلمی ساده تر دارد و عده ای براین باورند که این امر در پی زهد اختیار کردن شاه طهماسب صورت گرفته است. نگارگری آثار این نسخه منسوب به آقامیرک و خواجه عبدالعزیز کاشانی است.^۳ نوشتار این کتاب به خط مالک دیلمی، خوشنویس نامی دربار طهماسب است که با قلم نستعلیق و به شیوه دو دانگ جلی نگاشته شده است. برخی از روایت هایی که در این کتاب به تصویر کشیده شده اند، عبارت اند از: سجده فرشتگان بر آدم و حوا (ع) در بهشت، به تخت نشستن سلیمان و بلقیس، داوری اخروی، دیر مینا، دجال، اویس قرنی و شتر پیامبر (ص)، قدمگاه امام رضا (ع)، تابوت امام علی (ع) و ... کتابی که امروز با عنوان *فالنامه طهماسبی* شناخته می شود و در نقاط مختلف دنیا به صورت پراکنده نگهداری می شود، بالغ بر ۵۰ نگاره دارد که جمله این نگاره ها، مجموعه ای از مضامین تخیلی مختلف را در کنار هم گردآورده و ارائه می دهند.

۱. همان، ۱۲۲.

۲. پوراکبر، آرش. *فالنامه شاه طهماسبی* (تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن، ۱۳۹۶ش)، ۱۰.

3. Sheila Canby, "Royal Persian Paintings", London, *The Burlington Magazine*, Vol.141, No.1159 (1999): 639.

در این پژوهش یک نگاره از این کتاب، «صحرای محشر»، به شیوه تصادفی به عنوان نمونه مطالعاتی انتخاب شده و مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. بخش عمده‌ای از نگاره‌های این کتاب در حال حاضر در کتابخانه درسدن^۱ تحت عنوان نسخه E445 نگهداری می‌شود که نمونه مطالعاتی این نوشتار را نیز در بردارد.

تحلیل نمونه مطالعاتی

نمونه مطالعاتی این نوشتار چنان‌که گذشت، نگاره «صحرای محشر» است. این نگاره که تصویر آن در ادامه آمده به بازنمایی صحنه داوری در روایت روز محشر پرداخته است.



تصویر ۱) نگاره «صحرای محشر»، کتاب فالنامه طهماسبی، آبرنگ روی کاغذ
(منبع: پوراکبر، فالنامه شاه طهماسبی، ۸۶).

1. Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden.

نگاره مورد بررسی که تصویر آن در بالا آمده، چنان که از عنوانش پیداست، ماجرای روز داوری و صحرای محشر را به نمایش می گذارد. با نگاهی کلان در وهله نخست می توان سه ناحیه مجزا را در این اثر تشخیص داد: بخش بالایی، بخش میانی و بخش پایینی. بخش پایینی این نگاره زمینه ای سیاه رنگ دارد و در آن نقش مایه های متعددی به تصویر کشیده شده است. از جمله این نقش مایه ها می توان به فیگور اژدها، عقرب، موکل دوزخ، چند فیگور انسانی، تابوت و زبانه های آتشی که تقریباً تمام سطح بخش پایینی را پوشش داده اند، اشاره کرد. در این بخش فیگور موکل دوزخ به ترتیبی ترسیم شده که بخشی از آن نیز در بخش میانی دیده می شود. با توجه به سنت به کارگیری پرسپکتیو مقامی در نگارگری ایرانی، به نظر می رسد این بزرگنمایی فیگور موکل در پی دلیلی است که پرداختن بدان در بخش تحلیل ضروری به نظر می رسد.

در بخش میانی این تصویر نیز - که زمینه خاکی رنگ دارد و گویی صحرا به معنای دقیق کلمه را به نمایش گذاشته - عناصر مختلفی ترسیم شده که به ترتیب از این قرارند: در بالا ترین ناحیه این بخش تصویر یک خورشید تابان (به واسطه تاکید صوری بر اشعه های آن) ترسیم شده است. کمی پایین تر از خورشید و در وسط این بخش، فرشته ای ایستاده که ترازویی در دست دارد که در زیر کفه های آن مجموعه ای از نقش مایه های رقعمانند ریخته و به نظر می رسد این رقعها نامه اعمال و این فرشته ملکی است که وظیفه توزین و سنجش اعمال حسنه و سیئه را به عهده دارد. در سمت راست نگاره فرشی پهن شده و فردی روی آن نشسته که صورت پوشیده و هاله ای نورانی به گرد چهره دارد، در سمت راست این فرد پرچمی سبز و نیمی از فیگور یک فرشته نیز ترسیم شده است و در سمت چپ آن فردی دیگر با چهره پوشیده و هاله نورانی ایستاده و گویی در حال مکالمه با اوست. با توجه به پوشیده بودن چهره این دو فیگور می توان یقین حاصل کرد که این دو تن معصومانند و با توجه به جایگاهی که در آن حضور دارند (جایگاه شفاعت: سمت راست فرشته داور) می توان گفت این دو رسول خدا (ص) (فیگور نشسته) و امام علی (ع) (فیگور ایستاده) اند. در سمت چپ فرشته داور، یک فیگور فرشته حضور دارد و وسیله ای مانند شیپورهای امروزی در دست دارد و بر همین اساس می توان یقین حاصل کرد که او اسرافیل است و این شیء صور اوست. در ناحیه چپ تصویر مجموعه ای از فیگورهای انسانی تصویر شده اند که برخی بر بدن شان آتش و عقرب دارند و یا برخی به صورت حیواناتی چون گراز و ... محشور شده اند. در مقابل در سمت راست مجموعه ای از فیگورهای انسانی معمولی حضور دارند که برخی نشسته و برخی در حال برخاستن از قبورند.

در نهایت بخش بالایی تصویر، زمینه ای سبز رنگ دارد و باغی را به تصویر کشیده که در میانه آن یک سرو ترسیم و از پای آن جوی آبی روان است. در دو سوی این سرو مجموعه ای از فیگورهای انسانی حضور دارند که همگی هاله نورانی دارند؛ ولی برخلاف دو فیگور منور بخش میانی، چهره شان پوشیده نیست. بر

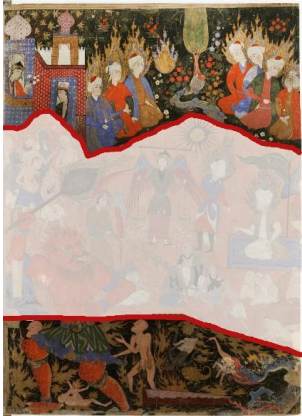
این اساس، می‌توان گفت: این فیگورها از معصومان اسلام نبوده و گویا انبیا و اولیا اند. همچنین در کنار این فیگورها، نوری به تنهایی بدون فیگور ترسیم شده، که بنا بر فرهنگ اسلامی، مفهومی تحت عنوان «نور فاطمه»^۱ را به نمایش می‌گذارد. در سمت چپ این بخش نیز دو کوشک و دو فیگور زنانه ترسیم شده‌اند که به نظر می‌رسد همان حوری‌های موعودی باشند که در متون اسلامی از آن‌ها یاد شده است. اینک در ادامه این بخش از نوشتار با توجه به مبانی نظری مطرح شده در بخش‌های پیشین به تحلیل ساختارهای تخیل در این نگاره پرداخته خواهد شد.

در نخستین بخش از تحلیل این نگاره به منظومه روزانه و ساختارهای ریخت‌پریشی یا قهرمانی پرداخته خواهد شد و سعی بر آن است تا مصداق هر یک از زیرساخت‌ها در نگاره مورد بررسی شناسایی و معرفی شود.

جدول (۲) تحلیل ساختارهای ریخت‌پریشی یا قهرمانی در نگاره «صحرای محشر» (منبع: نگارنده).

تصویر	مصادیق در نگاره	زیرساخت
	در این تصویر حضور دیوها، فرشتگان، مردگان محشور، هاله‌های تقدیس، نمادهایی از ایدئال‌سازی‌اند که در این ساخت شکل می‌گیرد و باعث می‌شود نگاره از واقعیت دور و به فرا واقعیت نزدیک شود.	ایدئال‌سازی
	در این نگاره بهشت، دوزخ و محل داوری در قالب سه منطقه از یکدیگر جدا شده و در هر کدام وقایع خاص آن منطقه در حال وقوع است.	جداسازی

۱. برای آگاهی بیشتر رک: محمدباقر مجلسی، جلاء العیون: تاریخ چهارده معصوم (ع)، به تحقیق علی امامیان (قم: سرور، ۱۳۸۲ ش)، ۴۶، ۱۵۷-۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۷.

	در نگاره موکل دوزخ با جثه بسیار بزرگ در قیاس با سایر عناصر ترسیم شده است. وجود ترازو به عنوان المانی از میل به قرینه سازی شناخته می شود. از سویی در موضوع اصلی نگاره یعنی روز محشر، نکته جالب توجهی وجود دارد و آن اینکه در بخش میانی نگاره که همان روز داوری است، خورشیدی وجود دارد که گواهی بر روز بودن در محل داوری است، اما در بخش های بهشت و دوزخ، هیچ نشانه ای مبنی بر گذر زمان وجود ندارد که این نیز برآمده از بی زمانی و ابدی بودن این دو محل است و گواهی بر حذف زمان در این بخش های نگاره.	هندسه اغراق شده، قرینه سازی، بزرگ نمایی
	روز داوری شاید یکی از بهترین تجلیات کنار هم نشانی افکار متضاد باشد. در این نگاره نیز چون روایت های موجود درباره روز محشر، دوزخیان و بهشتیان هر دو در محل های مختص خود به تصویر کشیده شده اند و عده ای نیز در میانه تصویر در انتظار تعیین سرنوشت شان هستند.	تضاد

در دومین بخش تحلیل نمونه مطالعاتی به منظومه شبانه و ساختارهای اسرارآمیز یا تناقضی در آن پرداخته می شود که نتایج حاصل از تحلیل این ساختار در ادامه و در جدول زیر آمده است.

جدول ۳) تحلیل ساختارهای اسرارآمیز یا تناقضی در نگاره «صحرای محشر» (منبع: نگارنده)

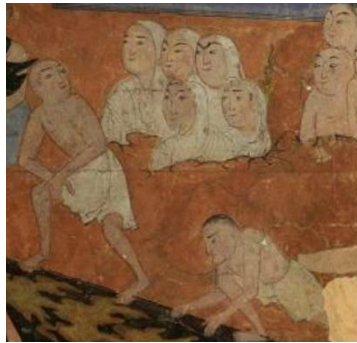
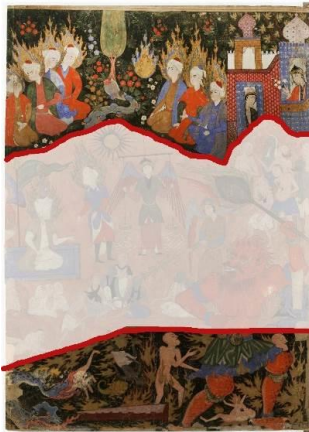
تصویر	مصادیق در نگاره	زیرساخت
	در این تصویر برای نمایش کثرت بهشتیان و دوزخیان، تعداد ایشان با کنش‌هایی که دارند (مصاحبت و معذب بودن) در پناهگاه ایشان (بهشت و دوزخ) تکرار شده است. همچنین در بخش‌هایی از نگاره مردگان در حال حشر از تابوت یا مزارهایشان‌اند که این نیز به مثابه روابط ظرف و مظروفی است که در این ساخت از تخیل رخ می‌نماید و به نوعی به خلوتگاه اشاره دارد.	تکرار
	در نگاره مورد بررسی، ریسمان‌های میزان اعمال نمادی از وابستگی فرد به جهان‌اند؛ به این معنی که اعمالی که فرد در جهان انجام داده این جا و در این میزان، سرنوشت او را تعیین می‌کنند و از طریق همین ریسمان است که او به جهان متصل می‌شود.	وابستگی فرد به جهان
	در نگاره، دوزخیان بسیار نزدیک به موکلان دوزخ (دو فیگور بنفش و نارنجی) و بهشتیان بسیار نزدیک به یکدیگرند. تنوع رنگی در کل نگاره بسیار بالاست و یک پالت رنگی نسبتاً کامل در تصویرسازی آن به کار گرفته شده است.	واقعیت حسی

	در این نگاره عناصر و عوامل مختلفی به شیوه مینیاتوری و ریزنقش کار شده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به برخی از مردگان محشور، گل‌ها و تزئینات معماری اشاره کرد.	مینیاتورسازی
---	---	---------------------

در سومین و آخرین بخش از این تحلیل به بررسی منظومه شبانه و ساختارهای ترکیبی یا دراماتیک در نگاره صحرای محشر پرداخته می‌شود.

جدول (۳) تحلیل ساختارهای ترکیبی یا دراماتیک در نگاره «صحرای محشر» (منبع: نگارنده)

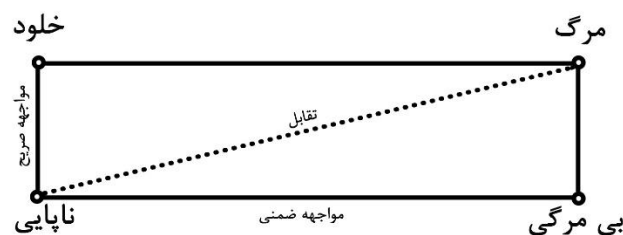
تصویر	مصادیق در نگاره	زیرساخت
	هماهنگی یا ریتم در این نگاره در نقشمایه اسرافیل و در قالب موسیقی برآمده از صور او مشهود است. این آلت از یک صور بزرگ و مجموعه‌ای از صورهای کوچکی که کنار هم چیده شده‌اند به وجود آمده است. همچنین در این نگاره دو قطب متضاد بهشتیان و دوزخیان کنار هم قرار دارند که نمودی از ساخت هماهنگی است.	هماهنگی
	در نگاره میزان همان پایه‌ای است که دوران از آن صحبت کرده است و اضداد بر مبنای آن از هم جدا می‌شوند. اضداد در این نگاره چنان که گفته شد همانا اصحاب بهشت و دوزخ‌اند.	جمع اضداد

	در صحنه‌ای که این نگاره بدان می‌پردازد، تاریخ بشریت در جهان مادی به پایان رسیده و زندگی نوین او در جهان فرا مادی آغاز شده است. حشر برخاستن از گور و تابوت به گونه نمادهایی از پایان یک تاریخ و آغاز زندگی‌ای نوین‌اند.	درک چرخه‌ای
	پیشرفت در آینده در این تصویر با نمایش دو محل بهشت و دوزخ و ساکنان آن‌ها به خوبی نشان داده شده است. در این نگاره هر دو گروه بهشتیان و دوزخیان، پس از آنکه تکلیف شان در محکمه عدل الهی مشخص شده، تاریخ‌شان به پایان رسیده و زندگی نوین‌شان در بهشت و دوزخ آغاز شده است.	پایان تاریخ

حال با توجه به مواردی که در بررسی نگاره «صحرای محشر» مطرح شد و با توجه به مبانی نظری دوران می‌توان گفت: در شکل‌دهی به این نگاره هر سه ساختار قهرمانی، اسرارآمیز و دراماتیک دخیل بوده و در هر ساختار نیز تمام زیرساخت‌های تشکیل‌دهنده آن فعال بوده و مطلبی را در جهت کمال نگاره تبیین می‌کردند. اهمیت چنین موضوعی از آن‌رو است که چنان‌که گذشت، هریک از این ساخت‌ها در تطابق با یک عکس‌العمل روانی انسان مطرح شده است و نیز گفته شد که هر یک از این عکس‌العمل برآمده از مواجهه آدمی با ترس از مرگ و گذر زمان‌اند. به این ترتیب می‌توان گفت: هریک از ساختارهای مذکور مبتنی بر ساخت‌ها و نمادهایی است که در برخورد با ترس آدمی از مرگ و گذر زمان شکل گرفته‌اند. نیز گفته برخورد با این ترس به دو صورت میسر است: اول: مقابله سریع و صریح (در قالب منظومه روزانه) و دوم: مقابله لطیف و ضمنی (در قالب منظومه شبانه). اما چنان‌که بررسی شد و مشهود است، در این نگاره

هر دو صورت برخورد با منتها کمال‌شان (استفاده از همهٔ زیرساخت‌ها) به کار گرفته شده‌اند، ازاین‌رو، باید دید نگاره در پی تبیین چه مطلبی بوده که تمامی ساخت‌های تخیل را به کار گرفته است؟

با نگاهی به موضوع نگاره، صحرای محشر و مضمون آن، بی‌مرگی، خیلی زود به ذهن متبادر می‌شود که در این نگاره، مؤلف درصدد به تصویر کشیدن بزرگ‌ترین ترس پنهان روانی خود و تمام ابناء بشر، یعنی ترس از مرگ بوده است. از سویی برای تعین این تصویر باید روایت صحرای محشر را دستمایه کار خود قرار می‌داده است. ازاین‌رو، در عین پرداختن به مضمون باید ظرفیت‌های موضوع نیز مدنظر قرار می‌گرفت که در این جا مؤلف هنرمندانه تمام ابزارهایی که به‌طور روانی برای مقابله با ترس از مرگ داشته، در نمایش بی‌مرگی به تصویر کشیده است. در این نگاره هنرمند صفحه را به سه بخش تقسیم کرده و با رنگ آمیزی زمینه آن‌ها با سه رنگ سیاه، خاکی و سبز، دو نماد سقوط و عروج را به خوبی و در مقابل هم به نمایش گذاشته است. در دو بخش عروجی و سقوطی نگارگر با به کار گرفتن نمادهایی چون حرکات کائوتیک اهل دوزخ و شعله‌های آن، موکلان و ازدهای دوزخ، تاریکی دوزخ، سقوط دوزخیان، افتادن و حال بد ایشان در مقابل در بهشت با وجود نمادهایی چون تعالی افراد، گیاهان، رودخانه، روشنایی، هاله‌های نور و حال خوش ایشان، برخورد سریع و صریح خود با مرگ را در قالب منظومهٔ روزانه با ارزش‌های منفی و مثبت نشان داده است. اگر مرگ و خلود را دو قطب مقابل یک پاره‌خط در نظر بگیریم، بی‌مرگی به معنای خلود نیست و ناپایی نیز به معنای مرگ نیست.



شکل ۱) تقابل مضامین نگاره «صحرای محشر» (منبع: نگارنده)

به همین جهت اگر بحث تقابل انسان میرا با مرگ مطرح باشد، برای رسیدن به جاودانگی، برخورد باید از نوع صریح و در قالب منظومهٔ روزانه باشد. اما هنگامی که بحث تقابل با مرگ صرفاً برای رسیدن به بی‌مرگی است، این برخورد می‌تواند نه‌چندان قوی و در قالب نمادهایی چون حضور فرشتگان (که حیوان نیستند) برآمده از دل خاک، داوری، عروج و هبوط نسبی (روی خط قطری از بالا چپ به پایین راست

بخش صحرای محشر) صورت گیرد. بنابراین، می‌توان گفت: هنرمند مؤلف اثر در این نگاره با قائل شدن دو وضعی که در تقابل با مرگ پیش می‌آید، یعنی بی‌مرگی و خلود و با ابتنا به روایت روز داوری در صحرای محشر، تمام ساختارهای تخیل را با هوشمندی در یک اثر به کار گرفته و اثری را خلق کرده که با توجه به مضمون آن، بی‌مرگی، ظاهراً عملکردی ایدئال داشته است.

نتیجه

کتاب فالنامه طهماسبی از جمله آثاری است که در نظام ایرانی - اسلامی و با ابتنا به گفتمان‌های حاکم بر دوره صفوی شکل گرفت. وجود آبشخورهای ایدئال گوناگون در این دوره باعث غنای بعد معقول این کتاب شد که تجلی این غنا در بعد محسوس کتاب در قالب تصاویر، نمادها و جلوه‌های بصری متنوع و متکثر رخ نمود. شکل‌گیری این تجلیات محسوس به واسطه تخیل و بر مبنای امور معقولی صورت گرفته که ذکر آن رفت. در این پژوهش ساختارهای تخیل در نگاره «صحرای محشر» از کتاب فالنامه طهماسبی با روش ژیلبر دوران مورد بررسی قرار گرفت. نتایج نشان می‌دهند که در این نگاره که به طور خاص در پی بازنمایی مضمون بی‌مرگی بوده است، هنرمند برای مقابله با مرگ دو طریقه صریح و ضمنی را برای مواجهه با موضوع (صحرای محشر) اختیار کرده بود. به این ترتیب، هنرمند یک فضای دو ساحتی خلق کرده است که در یک ساحت آن بی‌مرگی (صحرای محشر) برقرار بود و در ساحت دیگر خلود (بهشت و دوزخ). به این ترتیب، اگر بر مبنای نظر دوران ترس از مرگ را قوی‌ترین محرک برای خلق هنری بدانیم، در نبود مرگ، انسان دو مواجهه با سرنوشت خویش دارد، اول: بی‌مرگی و دوم: جاودانگی. در این میان، بی‌مرگی منفعلانه‌تر و جاودانگی هدفمندتر است و هر فردی با اتخاذ هر طریق می‌تواند به مقابله با مرگ و متعاقب آن خلق هنری بپردازد. در این نگاره هنرمند با هر دو رویکرد مقابله صریح و ضمنی به خلق هنری پرداخته و حاصل کارش تصویری است که در راستای انتقال معنای نهان خود همه ساختارهای تخیل را به کار گرفته است.

پرسش اصلی این پژوهش بدین قرار بود که ساختارهای به فعلیت رسیدن امر معقول در امر محسوس برای خلق نگاره «صحرای محشر» کدام‌اند و کاربست آن‌ها در آفرینش این اثر چگونه موجب شکل‌گیری معنا در آن می‌شود؟ و پاسخ به آن پیش‌تر به طور ضمنی مطرح شد؛ اما به طور خلاصه می‌توان گفت: به فعلیت رسیدن امر معقول در امر محسوس برای خلق یک اثر هنر اسلامی از طریق سه ساختار قهرمانی، اسرارآمیز و دراماتیک صورت می‌گیرد که در این جا چنان‌که گفته شد، به جهت آنکه مضمون اصلی این نگاره، بی‌مرگی در صحرای محشر، دقیقاً در تقابل با مضمون شکل‌دهنده به ساختارهای تخیل دوران

(مرگ) بود، هنرمند با به‌کارگیری هم‌زمان هر سه ساختار نهایت سعی خود را (به‌طور ناآگاهانه و در قالب به‌کارگیری همه نمادهای تقابل با مرگ) به کار گرفته تا چنان اثری را خلق کند که این مضمون را به خوبی نشان دهد.

فهرست منابع:

- اخوانی، سعید و فتانه محمودی. «واکاوی لایه‌های معنایی در نگاره‌های فالنامه نسخه طهماسبی با رویکرد آیکونولوژی». هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، شماره ۷۹ (۱۳۹۸ش): ۴۷-۶۰.
- پایدارفرد، آرزو و مهدی محمدزاده، حسن بلخاری‌قهی. «تحلیل پادگفتمان قرآنی دو نگاره حضرت یوسف در زندان و حضرت یونس و ماهی از فالنامه شاه‌تهماسبی». باغ نظر، شماره ۶۹ (۱۳۹۷ش): ۲۹-۳۸.
- پوراکبر، آرشد. فالنامه شاه طهماسبی. تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن، ۱۳۹۶ش.
- پیر دهقان، مریم. بررسی تحلیلی نقش عناصر اربعه در فلسفه قدیم و بازنمایی آن در هنرهای اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، استاد راهنما: محمدتقی پیربابایی، فاطمه اکبری، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، دانشکده هنرهای کاربردی، ۱۳۹۳ش.
- جعفری دهکردی، ناهید و سیده مریم ایزدی دهکردی. «نماد و نمون قدمگاه در تاریخ شرق، با تأکید بر نگاره قدمگاه فالنامه تهماسبی». هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، شماره ۷۸ (۱۳۹۸ش): ۶۹-۸۰.
- شاقلائی پور، زهرا، خشایار قاضی زاده و پرویز حاصلی. «بررسی تأثیر متون شیعی بر شمایل‌نگاری از امام علی (ع) در نگاره‌های فالنامه تهماسبی». مطالعات هنر اسلامی، شماره ۳۲، (۱۳۹۷ش): ۹۷-۱۳۱.
- مهدی‌زاده، علی‌رضا و حسن بلخاری‌قهی. «بررسی مضامین و نمادهای شیعی در نگاره معراج پیامبر صلی الله علیه و آله در نسخه فالنامه تهماسبی». شیعه‌شناسی، شماره ۴۶ (۱۳۹۳ش): ۴۶-۶۲.
- عباسی، علی. «ژیلبر دوران، منظومه شبانه، منظومه روزانه». کتاب ماه، شماره ۴۷، (۱۳۸۰ش)، ۱۲۸-۱۲۹.
- عباسی، علی. ساختارهای نظام تخیل از منظر ژیلبر دوران. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ش.
- نامور مطلق، بهمن. «باشلار بنیان‌گذار نقد تخیلی». پژوهشنامه فرهنگستان هنر، شماره ۳ (۱۳۸۶ش): ۵۷-۷۲.
- Canby, Sheila. "Royal Persian Paintings", London, *The Burlington Magazine*, Vol.141, No.1159, (1999): 637-39.
- Chelebourg, Christian and Henri Mitterand. *L'imaginaire littéraire: des arché types a la poétique du sujet*. Paris: Nathan, 2000.
- Durand, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction a l'arché typologie générale*, Paris: Duond, 1992.



نقش ترجمه در انتقال گفتمان مدرنیته به ایران مطالعه موردی آثار طالبوف*

مریم قدرتی

دانشجوی دکتری زبان انگلیسی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mana.tanin@yahoo.com

دکتر محمد رضا هاشمی^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hashemi@um.ac.ir

چکیده

روشنفکران عصر مشروطه که در کنار برخی دیگر از اقشار جامعه، نقش مؤثری در انتقال مفاهیم مدرنیته غربی به جامعه ایران و و ترویج آن‌ها داشته‌اند، بخشی از رسالت خویش را از طریق ترجمه آثار فرهنگی ایفا کرده‌اند. در باب ویژگی‌های مدرنیته ایرانی، نقش روشنفکران ایرانی در عصر مشروطه در انتقال گفتمان مدرنیته به ایران و اهمیت ترجمه در این زمینه، پژوهش‌های مختلفی نگاشته شده که بیشتر در حوزه ادبیات تطبیقی جای می‌گیرند. با توجه به نبود پژوهشی از این دست در حوزه مطالعات ترجمه، پژوهش حاضر برای رفع خلأ مزبور و بررسی کارکرد آگاهی‌بخش ترجمه و نیز ارتباط تنگاتنگ گفتمان روشنفکری با ترجمه در این دوره به انجام رسیده است. در این پژوهش کتابخانه‌ای با رویکرد تحلیل متن و از طریق واکاوی مهم‌ترین آثار طالبوف تبریزی در چهارچوب مطالعات پسااستعماری، نقش وی در انتقال مؤلفه‌های گفتمان مدرنیته به ایران بررسی شده است؛ چراکه گفتمان روشنفکری در دوره مشروطه، گفتمانی برخاسته از ترجمه و ترجمانی فرهنگی از مدرنیته تلقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ترجمه، گفتمان مدرنیته، سلسله قاجار، طالبوف، مدرنیته‌های پسااستعماری.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۲/۲۴.

۱. نویسنده مسئول.

The Role of Translation in Introducing the Discourse of Modernity to Iran: A Case Study: Talibov's Works

Maryam Ghodrati, PhD student in English, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Reza Hashemi, Professor of Ferdowsi University of Mashhad
(Corresponding author)

Abstract:

The intellectuals of the Constitutional era, along with other strata of the society, have played a vital role in transmitting and promoting the concepts of Western modernity to Iranian society. This mission was partially accomplished through the translation of Western works. The characteristics of Iranian modernity, the efforts of Iranian intellectuals in the Constitutional era to bring the discourse of modernity to Iran and the importance of translation in this regard have been the subject of many studies, particularly in the field of comparative literature. Given the paucity of research on this subject in Translation Studies, the present study was conducted to bridge this gap and explore the awareness-raising function of translation as well as the nexus between intellectual discourse and translation in this period. In this library research, the seminal works of Talibov Tabrizi are examined within the framework of postcolonial studies by adopting a text analysis approach in order to shed light on his role in conveying the components of the modernity discourse to Iran. It is because the intellectual discourse in the Constitutional era characterizes a discourse that arises from the translation and cultural translation of modernity.

Keywords: Translation, Discourse of Modernity, Qajar Dynasty, Talibov, Postcolonial Modernity

مقدمه

سرآغاز جنبش تجددخواهی در ایران به نیمه نخست سده ۱۹م بازمی‌گردد. تأسیس چاپخانه، مدرسه، روزنامه، خط تلگراف، راه‌اندازی صنایع نظامی و مانند آن‌ها نمونه‌هایی از انتقال مظاهر تمدن غرب به ایران در نتیجه رویارویی ایرانیان با غرب است. در مراحل بعد، گسترش فعالیت‌های مطبوعاتی، تألیف و چاپ کتاب و نیز ترجمه آثار فرهنگی در موضوعات مختلف، امکان گسترش افکار تجددخواهانه را فراهم ساخت. در دوره قاجار، به‌ویژه در عصر مشروطه، روشنفکران از عوامل مهم تنویر افکار عمومی و آگاه‌سازی مردم نسبت به پیشرفت‌های جوامع غربی در انتقال فرهنگ و تمدن غرب به‌ویژه از طریق ترجمه آثار غربی به شمار می‌آیند. نوشته‌های روشنفکران در این دوره حاصل آگاهی آنان از تحولات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در غرب بود و از این رو، بدیهی است که بخشی از آن از طریق ترجمه امکان‌پذیر شده باشد.

وقتی از ترجمه و تأثیر آن بر ظهور جنبه‌هایی از مدرنیته سخن به میان می‌آید، نمی‌توان حضور فعال روشنفکران منتقد در داخل و خارج از کشور و کوشش‌های قابل توجه آنان را در این تحولات به عنوان رابط میان سنت و مدرنیته، در مقام مؤلف، مترجم یا روزنامه‌نگار، نادیده انگاشت: «بالاخره روشنفکران مثل همیشه هائف حاکمیت ملت و پارلمان ملی و قانون اساسی بودند. تعقل روشنفکری بر ایدئولوژی مشروطیت حاکم بود، حتی افکار عام را به سوی خود جذب کرد».^۱ در بسیاری از پژوهش‌ها درباره مدرنیته ایرانی، بر نقش مؤثر روشنفکران تأکید شده است؛ اما ارتباط تنگاتنگ ترجمه با تفکر و گفتمان روشنفکری ایران بررسی نشده است. به نظر آدمیت،^۲ عقاید پیشروان حقیقی نهضت آزادی ایران به درستی شناخته نشده و اثر افکار آنان در تحول و تفکر اجتماعی مردم مورد سنجش تاریخ قرار نگرفته است. هدف این پژوهش آن است که خلأ مزبور را تا حد ممکن رفع کند. روایت‌های مختلفی درباره نقش روشنفکران و ترجمه در انتقال گفتمان مدرنیته به ایران وجود دارد؛ برای ارزیابی این روایت‌ها در این پژوهش با بررسی آثار طالبوف تبریزی به عنوان یکی از روشنفکران فعال در دوره مشروطیت، از گفتمان وی به مثابه محصول مستقیم و غیرمستقیم ترجمه و نیز به عنوان سنجۀ ارزیابی استفاده می‌شود و نقش ترجمه در انتقال گفتمان مدرنیته مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

داده‌های پژوهش حاضر که حاصل مطالعه کامل، دقیق و سطر به سطر آثار مهم و مؤثر طالبوف است، با روش تحلیل موضوعی براون و کلارک^۳ کدگذاری و مضامین اصلی موجود در آن‌ها شناسایی شده‌اند. در

۱. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران (تهران: سمت، ۱۳۵۵ش)، ۱۷۰.

۲. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت (تهران: سخن، ۱۳۴۰ش)، الف.

۳. ویرجینیا براون و ویکتوریا کلارک، «کاربرد تحلیل موضوعی در روانشناسی»، پژوهش کیفی در روانشناسی، شماره ۲ (۲۰۰۶): ۸۰.

مرحله بعد هر یک از مضامین اصلی به مضامین فرعی مرتبط با آن تقسیم‌بندی شده و در نهایت نمونه‌هایی برای شفاف‌سازی مضامین ارائه شده است. در این پژوهش نقش ترجمه در انتقال گفتمان مدرنیته به ایران در آثار طالبوف تبریزی مورد بررسی قرار گرفته و برای ارزیابی روایت‌های مختلفی که در این باره وجود دارد، از گفتمان روشنفکری طالبوف به مثابه محصول مستقیم و غیرمستقیم ترجمه و سنجه ارزیابی استفاده شده است.

۱- مبانی نظری

۱-۱- هدف‌مندی، بومی‌سازی و بیگانه‌سازی در ترجمه

در آغاز این بخش لازم است برخی از نکات تخصصی در سپهر مطالعات ترجمه را که در ادامه به آن‌ها ارجاع داده می‌شود، توضیح دهیم. اولین نکته تقسیم‌بندی انواع ترجمه است. تقسیم‌بندی سه‌گانه یاکوبسن^۱ به شرح زیر، یکی از مشهورترین تقسیم‌بندی‌ها در این ارتباط است: (۱) ترجمه درون‌زبانی (۲) ترجمه بین‌زبانی (۳) ترجمه بین‌انسان‌ای. در این مقاله نوع دوم این تقسیم‌بندی از ترجمه مد نظر است و از این رو، به توضیح مختصر آن می‌پردازیم. ترجمه بین‌زبانی عبارت است از جایگزینی مواد متنی (اعم از مکتوب یا شفاهی) از زبان مبدأ با مواد متنی معادل در زبان مقصد.^۲ نمونه‌هایی از ترجمه بین‌زبانی در نوشته‌های طالبوف مشاهده می‌شود که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

نکته دوم لزوم تبیین سه مفهوم مهم در حوزه مطالعات ترجمه است که عبارت‌اند از نظریه اسکوپوس (هدف‌مندی)، بومی‌سازی (غرابت‌زدایی) و بیگانه‌سازی (آشنایی‌زدایی). نظریه اسکوپوس یا هدف‌مندی در ترجمه در اواخر دهه ۱۹۷۰ توسط هانس ورمیر^۳ مطرح شد. بر اساس آن، هدف و کارکرد ترجمه در زبان مقصد از اهمیت بالایی برخوردار است به گونه‌ای که به راهبردهای ترجمه‌ای مترجم جهت می‌دهد. به عبارت دیگر، مترجم باید از چرایی ترجمه متن مبدأ آگاهی داشته باشد تا بتواند با استفاده از راهبردهای مناسب برای دستیابی به هدف بهره برد.^۴ تعابیر بیگانه‌سازی^۵ و بومی‌سازی^۶ را برای اولین بار ونوتی^۷ در

1. Jakobson

۲. رومن یاکوبسن، «جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه»، در نظریه‌های ترجمه (شیکاگو و لندن: دانشگاه شیکاگو، ۱۹۹۲)، ۱۴۵.
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=0BD27879C9F2D2DEFABB689852A91E3>

3. Hans Vermeer

۴. جریمی مانندی، درآمدی بر مطالعات ترجمه: نظریه و کاربردها (لندن: راتلج، ۲۰۱۲)، ۱۲۲.
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=439C712CD70A21F03C5C63B11D64572F>

5. Foreignization

6. Domestication

7. Venuti

سال ۱۹۹۵ وارد مباحث مطالعات ترجمه کرد. شاتل‌ورث و کویی با استناد به ونوتی، بیگانه‌سازی (آشنایی‌زدایی) را نوعی راهبرد ترجمه‌ای می‌دانند که استفاده از آن موجب می‌شود هنجارهای زبانی و فرهنگی زبان مقصد به حاشیه رانده شوند و متن ترجمه نشانه‌هایی از بیگانگی ناشی از سلطه هژمونیک عناصر زبانی، متنی و فرهنگی متن مبدأ باشد.^۱ از سوی دیگر، بومی‌سازی (غریب‌زدایی) نوعی راهبرد ترجمه‌ای است که در آن، ترجمه متمایل به هنجارهای زبانی و فرهنگی در زبان مقصد است و عناصر زبانی و فرهنگی ناملموس در متن مبدأ با عناصر آشنا در زبان مقصد جایگزین می‌شوند تا غریب‌زدایی متن مبدأ رفع شود و خوانندگان مقصد به راحتی آن را درک کنند.^۲

۲-۱- تبیین تعاریف و انواع مدرنیته

از مدرنیته تعاریف گوناگون و تقسیم‌بندی‌های متفاوتی ارائه شده است که استقصای آن‌ها در این مقاله ممکن نیست و از این رو، به ارائه تعریف عملیاتی و مورد نظر نویسندگان بسنده می‌شود: مدرنیته عبارت است از مجموعه‌ای از تحولات در علم، اقتصاد، فرهنگ، سیاست و دین که پس از قرون وسطی در غرب رخ داد و ماهیت زندگی اجتماعی را دستخوش دگرگونی ساخت؛ شاخص‌های عمده آن عبارت‌اند از: عقل‌گرایی (باور به اینکه عقل انسان یگانه منبع معتبر برای شناخت است و می‌توان حقایق هستی را به کمک استدلال عقلی اثبات کرد)، اومانیزم (انسان‌محوری و باور به ارزش، عاملیت و تفکر انتقادی انسان)، علم‌گرایی (باور به روش‌های علوم طبیعی و تجربی به مثابه تنها روش معتبر برای توضیح پدیده‌های اجتماعی، فرهنگی، فیزیکی و مانند آن)، سکولاریسم (باور به جدایی دین از سیاست و عرفی کردن دین)، لیبرالیسم (باور به آزادی فردی در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی)، کاپیتالیسم (سرمایه‌محوری در یک نظام اقتصادی و آزادی مالکیت شخصی)، فردگرایی (باور به محوریت فرد در جامعه و اولویت منافع فردی نسبت به منافع حاکمیتی و اجتماعی)، پیدایش دولت - ملت و مخالفت با اوها و خرافه‌پرستی.^۳

از نظر تقسیم‌بندی نیز از مدرنیته کلاسیک یا غربی و «مدرنیته‌های بومی/پسااستعماری»^۴ با تأکید بر تفاوت‌های فرهنگی سخن به میان خواهد آمد.^۵ خوانش و روایت اروپامحور از مدرنیته خوانشی مبتنی بر

۱. مارک شاتل‌ورث و مویرا کویی، فرهنگ توصیفی اصطلاحات مطالعات ترجمه (منچستر: سنت جروم، ۱۹۹۷)، ۸۶.

<http://library.lol/main/121B3F57DF98054F9C0B951E3D79242C>

۲. همان، ۶۴.

۳. دنیس لینهان، «مدرنیته» در دایرة المعارف بین‌المللی جغرافیای انسانی، ویراسته نیگل ثریفت و راب کیچین (آمستردام: الزویر، ۲۰۰۹)، ۱۵۷-۱۶۳.

<http://library.lol/main/63A8E612779512A82CEE958FE35C265C>

4. Postcolonial Modernities

۵. چارلز تیلور، «دو نظریه مدرنیته»، اینترنشنال اسکوپ، شماره ۵ (۲۰۰۱): ۱.

<https://pdfs.semanticscholar.org/6139/29a76b1448df8d52010179047555fb964338.pdf>

دوگانه تقابلی غرب - شرق است که در آن شرق به مثابه یک هویت تغییرناپذیر، غیرمدرن، محبوس در فرهنگ و سنت‌های بومی، مقهور طبیعت، فاقد قدرت تفکر و آزادی اندیشه، استبدادگرا و وابسته به غرب در مسیر پیشرفت و آزادی تلقی می‌شود. طبق این روایت، فرایند مدرن شدن در جوامع غیرغربی، فرایند پیروی و تقلید صرف از شیوه‌های تمدنی غرب بوده و رسالت غرب آن است که راه جوامع غیرغربی را به سوی پیشرفت و آزادی و مدرنیزاسیون^۱ هموار سازد؛ رسالتی که ضمن اذعان به برتری تمدن غرب نسبت به سایر تمدن‌ها، مدرنیته در جوامع غیرغربی را معادل اروپایی شدن و غربی شدن تلقی می‌کند. مارکس، دورکیم و وبر^۲ از جمله نظریه‌پردازان روایت کلاسیک مدرنیته‌اند.^۳

خوانش و روایت فوق از مدرنیته که خوانش کلاسیک یا اروپایی نیز شناخته می‌شود، مبنای بخش عمده‌ای از تفکر عقلانی امروز است که مدرنیزاسیون را همان غربی‌سازی و ساختارهای مدرنیته غربی را همگانی و قابل سرایت به دیگر مناطق جهان می‌داند. این خوانش در رویکردهای متأخر و فرهنگی به مدرنیته که با عنوان مدرنیته‌های پسااستعماری نیز از آن‌ها یاد می‌شود، به چالش کشیده شده است.^۴ به عنوان نمونه، آیزنشتات^۵ در نقد نظریه کلاسیک مدرنیته، مفروض آن را قابلیت تسری مفهوم مدرنیته اروپایی به تمام جهان دانسته است؛ مفروضی که نادرستی آن با وقایع پس از جنگ جهانی دوم مشخص شد. در این روایت پسااستعماری، از مدرنیته‌ها و نه مدرنیته، سخن به میان می‌آید. این دیدگاه بر آن است که اگرچه خاستگاه اولیه مدرنیته، غرب و شرایط فرهنگی خاص آن بوده است؛ مدرنیته در گذر از مرزهای کشورهای غربی و ورود به جوامع غیرغربی و طی مواجهه با فرهنگ‌های پذیرنده و مقصد، از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. فرهنگ‌های مقصد مواجهه‌ای کنشگرانه و پویا با مدرنیته خواهند داشت که نتیجه آن مدرنیته‌ای برساخته، ترکیبی و تلفیقی، نه کاملاً بومی و نه کاملاً غربی، خواهد بود.

پارادایم پژوهشی مدرنیته‌های ترکیبی از اواخر دهه ۱۹۹۰ مورد توجه قرار گرفت و محققان مطالعات پسااستعماری، غلبه خوانش و روایت کلاسیک و اروپامحور از مدرنیته و این باور را که تنها یک تعریف از مدرنیته وجود دارد، به چالش کشیدند. این محققان به‌رغم پذیرش مبنای اروپایی مدرنیته، آن را قابل گذار و در نتیجه، ترجمه‌پذیر به فرهنگ‌های غیراروپایی دانسته و گونه‌های متفاوتی برای آن قائل‌اند. در این ارتباط،

۱. لفظ مدرنیزاسیون غالباً با تساهل و مسامحه، مترادف با مدرنیته به کار می‌رود؛ درحالی‌که به تعبیر دقیق‌تر، مدرنیزاسیون یا تجدد به وجوه بیرونی مدرنیته از جمله صنعت، فناوری و نیز نهادهای مدرن سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، نظامی و مانند آن‌ها اشاره دارد و مدرنیته به وجه درونی، فکری و فلسفی فرایند نوگرایی.

2. Marx, Durkheim & Weber

۳. بیل اشکرافت، «مدرنیته‌های چندگانه: جهانی‌سازی و پسااستعمار»، آرپل، شماره ۱ (۲۰۰۹): ۸۲.

<http://philsci-archive.pitt.edu/16158/1/25707-45288-1-PB.pdf>

۴. گرمیندر بامبر، بازاندیشی در مدرنیته: پسااستعمار و تصور جامعه‌شناختی (باسینگ استوک: پالگرو مک میلان، ۲۰۰۷)، ۱.

<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=B01BE78F269598ACC9ED80ED46D6F74B>

۵. ساموئل آیزنشتات، «مدرنیته‌های چندگانه»، ددالوس، شماره ۱ (زمستان ۲۰۰۰): ۱. <https://www.jstor.org/stable/i20027610>

چاکر ابارتی^۱ از تجربه‌های مختلف مدرنیته سخن می‌گوید که حاصل ویژگی‌های متفاوت تاریخی و فرهنگی است و روایت غالب جهان‌شمول بودن مدرنیته به مثابه یک تجربه تاریخی خاص را به چالش می‌کشد. وی استدلال می‌کند که در قرن بیستم، بافت‌های فرهنگی متنوع، از طریق اقتباس مدرنیته یا ترجمه آن به گونه‌های فرهنگی، مسیر خود به سوی مدرنیزاسیون را هموار کرده‌اند. فریدمن^۲ نیز ترکیب‌های بینا فرهنگی را چندسویه، پویا، قابل تغییر و مبتنی بر ترکیبی از اقتباس و مقاومت می‌داند؛ نه تک سویه، خطی و انفعالی. وی تمام نموده‌های مدرنیسم^۳ را گونه‌هایی از ترجمه فرهنگی و برآیند کنش‌های بینا فرهنگی می‌داند و عبارت بومی‌سازی^۴ را به معنای امری که به جایی دیگر تعلق دارد، به کار می‌گیرد و بدین ترتیب، به وجود برخی شباهت‌ها میان فعالیت‌های فرهنگی در دو جغرافیای متفاوت اشاره می‌کند. بیل اشکرافت^۵ نیز با عقیده به وجود مدرنیته‌های متعدد، آن‌ها را مانند ادبیات‌های پسااستعماری دارای ویژگی‌های متناسب‌سازی^۶، اقتباس^۷ و دگرگونی^۸ می‌داند. براین اساس، روشنفکران و نواندیشان می‌توانند رویه‌ها، فناوری‌ها و فعالیت‌های جهانی (مانند مدرنیته غربی) را اقتباس کرده و آن‌ها را متناسب با نیازها، باورها و شرایط محلی خود صورت‌بندی کنند. وی نویسندگان ادبیات‌های پسااستعماری را یکی از منابع تغییر در مدرنیته می‌داند^۹ و این تغییر را شکلی از مقاومت معرفی می‌کند که در عین بهره‌گیری از فناوری‌های مدرنیته غربی، کاملاً در آن محصور نمی‌ماند.^{۱۰}

۳-۱- تعریف ترجمه از منظر مطالعات پسااستعماری

در مطالعات پسااستعماری، تعریف کلاسیک ترجمه به معنای انتقال و واگردانی یک متن از زبانی به زبان دیگر جای خود را به استعاره ترجمه به مثابه بازنگاری/بازنویسی^{۱۱} داده است. هومی بابا^{۱۲} (۱۹۹۴/۲۰۰۴) آثار مهاجران در دوران پسااستعمار را نوعی ترجمه [فرهنگی] می‌داند. وی بر این باور است که اگرچه آثار

۱. چاکر ابارتی، ایالتی کردن اروپا: تفکر پسااستعماری و توسعه تاریخی (پرینستون: دانشگاه پرینستون، ۲۰۰۸)، ۱۷.

۲. سوزان استنفورد فریدمن، «دوره‌بندی مدرنیسم: مدرنیته‌های پسااستعماری و مرزهای زمان/مکان در مطالعات مدرنیستی»، مدرنیسم/مدرنیته، شماره ۳ (سپتامبر ۲۰۰۶): ۴۳۰. <https://muse.jhu.edu/article/206065>

۳. لفظ مدرنیسم نیز گاه مترادف با مدرنیته به کار می‌رود؛ ولی حقیقت آن است که مدرنیسم یکی از وجوه مدرنیته است که به نوگرایی در ادبیات و هنر اشاره دارد.

4. Indigenization

۵. بیل اشکرافت، «مدرنیته‌های پسااستعماری»، مجله علوم انسانی دانشگاه کیف موهالا، شماره ۱ (جولای ۲۰۱۴): ۶.

6. Appropriation

7. Adaptation

8. Transformation

۹. اشکرافت، «مدرنیته‌های پسااستعماری»، ۱۱.

۱۰. همان، ۱۲.

11. Rewriting

12. Homi K. Bhabha

مزبور ترجمه به معنای کلاسیک و زبانی نیست و نمی‌توان برای آن‌ها متن مبدأ یا مقصدی یافت، اما به دلیل برخورداری از برخی ویژگی‌های خاص، ترجمه به‌شمار می‌روند. ویژگی‌های مهم این متون را می‌توان به قرار زیر دانست:

۱. در این متون (ترجمه‌ها)، ترجمه به مفهوم استعماری و نه زبانی آن مد نظر است.
 ۲. جایگاه بینا فرهنگی مؤلف (مترجم) منجر به تولید گفتمانی دورگه، هیبریدی و تلفیقی^۱ می‌شود.
 ۳. برخلاف ترجمه به مثابه امر زبانی، ترجمه به عنوان امر فرهنگی مستلزم جابه‌جایی افراد در مرزهای بینا فرهنگی است نه جابه‌جایی متون.
 ۴. مرزهای نهادینه و تثبیت شده فرهنگی درنوریده می‌شود.^۲
- محققان دیگری نیز به موضوع آثار پسااستعماری پرداخته‌اند. پل باندیا^۳ چنین آثاری را نوشته‌هایی بینا فرهنگی و ترجمه‌هایی بدون متن مبدأ و دارای التقاط زبانی و فرهنگی می‌داند. ماریا تیموچکو^۴ نیز استعاره ترجمه را درباره آثار نویسندگان پسااستعمار یا نویسندگان فرهنگ‌های فرودست به کار می‌گیرد و عقیده دارد که فرهنگ نویسنده از طریق این نوشته‌ها، به مکان دیگری که جایگاه فرهنگ سلطه است، انتقال می‌یابد. وی همچنین با مقایسه تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو نوع تولید بینا فرهنگی، یعنی ترجمه بینا زبانی و نوشته‌های پسااستعماری، تفاوت‌های آن‌ها را ظاهری و نه واقعی می‌داند؛ زیرا نویسنده پسااستعماری نیز با همان پیچیدگی‌های فرهنگی در پس هر متن مواجه است. تیموچکو معتقد است برای ارائه عناصر فرهنگی بیگانه، دو راه فراروی نویسنده و مترجم وجود دارد: (۱) ارائه سلطه‌جویانه (آشناسازی) و برجسته‌سازی عناصر مزبور به‌رغم ایجاد چالش برای مخاطبان (۲) ارائه همانندنگارانه^۵ آن عناصر که در آن بر شباهت‌ها و یگانگی فرهنگی تأکید شود و تفاوت‌های فرهنگی به حاشیه رانده شده و مسکوت گذاشته شوند.^۶

۲- مطالعات پیشین

1. Hybrid

۲. آنتونی پیم، جستاری در نظریه‌های ترجمه (لندن: راتلج، ۲۰۱۴)، ۱۴۲.

۳. پل باندیا، «پسااستعمار و ترجمه: تعامل نظریه و عمل»، مطالعات زبان‌شناختی دانشگاه آنتورپ، موضوعات جدید در مطالعات ترجمه، شماره ۲ (۲۰۱۳):

۱۲۹. <https://lans-tts.uantwerpen.be/index.php/LANS-TTS/article/view/81>

۴. ماریا تیموچکو، «نوشته‌های پسااستعماری و ترجمه ادبی»، در ترجمه پسااستعماری: نظریه و عمل، ویراسته سوزان بسنت و هریش تریودی (لندن: راتلج،

۱۹۹۹): ۱۹-۲۰.

5. Aggressive presentation

6. Assimilative presentation

۷. تیموچکو، «نوشته‌های پسااستعماری و ترجمه ادبی»، ۲۱.

نقش ترجمه در تحولات ایران در عصر مشروطه، به عنوان عاملی تأثیرگذار در بیداری ایرانیان، از منظر خوانش‌ها و روایت‌های متفاوت مورد توجه برخی از محققان بوده است. کریمی حکاک^۱ با تأکید بر کارکرد خاص ترجمه در دوره مشروطه عقیده دارد که بهتر است به ترجمه‌های فارسی اواخر قرن نوزدهم از منظر نیاز جامعه به اصلاحات نگریست و ارزیابی منصفانه‌تری نسبت به آن‌ها داشت و رسالت این ترجمه‌ها را آشناسازی ایرانیان با غرب و شتاب‌دهی به حرکت آنان در مسیر پیشرفت و تمدن دانست. شفیع کدکنی در بررسی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران، پس از شرح تغییرات اجتماعی و تاریخی ایران در دوره قاجار، به‌ویژه در عهد مشروطه، به معرفی روشنفکرانی می‌پردازد که اندیشه‌های انتقادی آنان بر اثر آشنایی با تفکر غربی و از رهگذر زبان‌های خارجی در تحولات فکری که در آینه ادبیات دوره مشروطه منعکس شده، تأثیرگذار بوده است: اگر بگوییم یکی از عوامل اصلی دگرگونی اندیشه در عصر مشروطه ترجمه است، قدری ستم است؛ بلکه باید گفت در حقیقت تنها عامل یا مهم‌ترین عامل ترجمه است. ترجمه پلی بود برای عبور فکر اروپایی و انتقال آن به حوزه ایران.^۲

دیدگاه دیگر ترجمه را یکی از عوامل و نه یگانه عامل و یا مهم‌ترین عامل در این انتقال فرهنگی به شمار می‌آورد: گرچه ترجمه و تألیف ... در دوره ناصری ... و نشر چند جزوه و رساله در زمینه سیاست، اقتصاد، قانون و قانون‌خواهی، کار ساده و پیش‌پاافتاده‌ای نبود، مبالغه و اغراق در تأثیر این نوع نوشته‌ها، باعث سردرگمی و بدفهمی تحولات تاریخ این دوره خواهد شد.^۳

بررسی ترجمه از منظر زبانی و استعاره‌ی مستلزم تحلیل آثار تألیفی و ترجمه‌ای روشنفکران است. از منظر ترجمه به مفهوم استعاره‌ی آن، نه فقط آثار ترجمه شده، «ترجمه» به شمار می‌آیند، بلکه خود آثار تألیفی روشنفکران نیز ترجمه فرهنگی از مدرنیته و محصول ترجمه به‌شمار می‌آیند. به دیگر سخن، آثار روشنفکران در واقع، تفاسیر آنان از مفاهیم مدرنیته غربی بوده که بر قلم آنان جاری شده است.

در بسیاری از پژوهش‌های مرتبط با مدرنیته مورد نظر روشنفکران ایرانی، روایت غالب روایت بیان کاستی‌های گفتمان نسل اول روشنفکری^۴ مشروطه به مثابه موانع انتقال گفتمان مدرنیته به ایران است. کاستی‌های مزبور را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد. اولین کاستی گفتمان نسل اول روشنفکری عبارت است از «سنت‌ستیزی و تقلید بی‌چون و چرا از فرهنگ و تمدن غرب». در بسیاری از پژوهش‌های پیرامون دریافت روشنفکران از مفهوم مدرنیته، این افراد متهم به ترویج تقلید صرف از فرهنگ و تمدن غربی و

۱. احمد کریمی حکاک، «تاریخچه ترجمه در ایران»، ترجمه مجتهدالدین کیوانی، مترجم، شماره ۲۹ (بهار و تابستان ۱۳۷۸): ۲۲-۲۳.

۲. محمدرضا شفیع کدکنی، با چراغ و آینه: در جست‌وجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر (تهران: سخن، ۱۳۹۰ش)، ۲۴۵.

۳. ماشالله آجودانی، مشروطه ایرانی (تهران: اختران، ۱۳۸۲ش)، ۲۱۴.

۴. رامین جهاننگلو، موج چهارم (تهران: نی، ۱۳۸۱)، ۹۷. او اصلاح‌طلبان اواخر دوره قاجار را روشنفکران نسل اول می‌نامد.

هم‌نوایی با روایت‌های اروپامحور از مدرنیته شده‌اند. میرسپاسی گرایش غالب در فرایند مدرن شدن و به ویژه نهضت مشروطیت را تسلیم در برابر فرهنگ غربی می‌داند.^۱ وی تلاش برای پیاده‌سازی الگوهای غربی مدرنیته بدون توجه به بستر اجتماعی و فرهنگی ایران را از موانع مهم فراروی مدرنیته در ایران می‌داند.^۲ میلانی^۳ و آشوری^۴ نیز از جمله موافقان این روایت هستند؛ آدمیت^۵ و الگار^۶ نیز عقیده مشابهی به‌ویژه درباره میرزا ملکم‌خان دارند؛ در حالی که آجدانی^۷ و آجودانی^۸ درباره ملکم‌خان با نظر آدمیت و الگار مخالف‌اند. قاضی‌مرادی^۹ با این روایت غالب درباره روشنفکران مخالف است و بهنام^{۱۰} طالبوف را از موافقان مشروط فرهنگ و تمدن غربی می‌داند.

دومین کاستی منتسب به روشنفکران دوره مشروطه عبارت است از «تقدم مدرنیزاسیون بر مدرنیته». برخی از منتقدان گفتمان نسل اول روشنفکران «درک مدرنیزاسیونی»^{۱۱} از مفهوم مدرنیته غربی و غلبه نمودهای ظاهری مدرنیته بر مبانی آن را تبلور و تجلی این کاستی می‌دانند (احمدزاده^{۱۲}؛ بیگدلی^{۱۳}). آجودانی^{۱۴} معتقد به درک روشنفکران، از جمله آخوندزاده، از مبانی مدرنیته و توجه او به کاستی‌های دیدگاه مدرنیزاسیونی نسبت به مدرنیته غربی است.

سومین کاستی گفتمان روشنفکری از نظر برخی از محققان «درک سطحی روشنفکران از فرهنگ و تمدن غربی و نیز فرهنگ و سنت ایرانی» است (محبوبی اردکانی^{۱۵}؛ بیگدلی^{۱۶}؛ آجودانی^{۱۷}). همان‌گونه

۱. علی میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران. ترجمه جلال توکلیان (تهران: ثالث، ۱۳۹۲ش)، ۱۳۸.

۲. همان، ۱۲۸.

۳. عباس میلانی، تجدد و تجددستیزی در ایران (تهران: اختران، ۱۳۷۸ش)، ۸۴.

۴. داریوش آشوری، ما و مدرنیته (تهران: صراط، ۱۳۷۶ش)، ۱۵۶.

۵. آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ۱۱۳.

۶. حامد الگار، میرزا ملکم‌خان. ترجمه جهانگیر عظیمی (تهران: مدرس، ۱۳۶۹ش)، ۱۹.

۷. لطف‌الله آجودانی، اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران (تهران: نشر علم، ۱۳۹۱ش)، ۸۲.

۸. آجودانی، مشروطه ایرانی، ۱۲.

۹. حسن قاضی‌مرادی، نظریه‌پرداز نوسازی سیاسی در صدر مشروطه (تهران: اختران، ۱۳۷۸ش)، ۱۲.

۱۰. جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد (تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۵ش)، ۸۸.

۱۱. در بسیاری از پژوهش‌هایی که متمرکز بر کاستی‌های گفتمان روشنفکری این دوره است، روشنفکران متهم شده‌اند که مظاهر بیرونی مدرنیته یا مدرنیزاسیون را بر مبانی اندیشگانی مدرنیته ترجیح داده‌اند؛ آنچه که گاه با تعبیر «درک مدرنیزاسیونی» یاد شده است.

۱۲. محمدامیر احمدزاده، «نقش ترجمه آثار جدید در شکل‌گیری فرایند نوگرایی در ایران دوره قاجار»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، ۳۵.

۱۳. علی بیگدلی، «فهم روشنفکران مشروطه‌خواه از مفهوم مدرنیته»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۱ (پاییز ۱۳۸۵)، ۳۰.

۱۴. آجودانی، اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران، ۶۴-۶۵.

۱۵. حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش)، ۳.

۱۶. بیگدلی، همانجا.

۱۷. آجودانی، مشروطه ایرانی، ۶۲.

که پیش‌تر ذکر شد، آجدانی^۱ به‌ویژه دربارهٔ آخوندزاده، ملکم‌خان و میرزا آقاخان چنین عقیده‌ای ندارد و این افراد را نسبت به مفاهیم مدرنیته غربی و عقاید اندیشمندان غربی آگاه می‌داند.

«بی‌سوادى توده مردم و ناتوانی آنان در درک مفهوم مدرنیته» چهارمین کاستی و مانع اثربخشی آثار روشنفکری در انتقال گفتمان مدرنیته به ایران در دورهٔ مشروطه به‌شمار می‌آید؛ امری که احتمالاً مانع بهره‌مندی افراد از آثار انتقادی بوده است (عیسوی^۲؛ بیگدلی^۳). تردیدی نیست که مدرنیته هرچند به صورت سطحی یا کوتاه‌مدت در این دوره به جامعهٔ ایران راه یافت و مظهر برجستهٔ آن، انقلاب ملی مشروطیت، با شعارهایی در خصوص ضرورت اخذ مؤلفه‌های مدرنیته توسط آزادی‌خواهان اعم از باسواد و بی‌سواد، همراه بود. بیشتر مطالب مندرج در مطبوعات انتقادی خارج از کشور و سایر آثار انتقادی روشنفکران، ترجمانی از تفکر غربی بوده است. بنابراین، در صورت نادیده گرفتن نقش روشنفکران، مجرای مؤثر دیگری برای ایفای رسالت معرفی مدرنیتهٔ غربی در آن دوره نمی‌توان یافت. در نتیجه، می‌توان نسبت به تزلزل جایگاه ترجمه در این باب تشکیک کرد. می‌دانیم که آگاهی یافتن از مدرنیته و احساس نیاز در این خصوص، بیش‌تر مستلزم وجود معدود نخبگانی است که قادر باشند توده‌های هرچند بی‌سواد را در راستای برپایی یک انقلاب برانگیزانند. تأثیرپذیری از مقالات انتقادی مندرج در روزنامه‌هایی همچون *حبل‌المتین*، *اختر*، *حکمت* و *قانون* از طریق خواندن و شنیدن صورت گرفته است.^۴ بی‌سوادى مردم از جمله دغدغه‌های روشنفکران این دوره بوده است. بنابراین، ضرورت تأسیس مدارس و گسترش تعلیم و تربیت، از جمله مؤلفه‌های مدرنیته است که در آثار ترجمه‌ای و تألیفی این افراد ذکر شده است. آدمیت^۵ با اشاره به وضع کشورهای مانند ژاپن، هند و عثمانی، مخالفت خود را با روایت فوق ابراز می‌دارد.

۳- تحلیل آثار طالبوف

در این بخش به بررسی آثار طالبوف به ترتیب از منظر تحلیل متنی و سپس تحلیل زبانی می‌پردازیم. آثار تألیفی طالبوف به مثابهٔ برآیند و محصول ترجمه و نیز ترجمانی فرهنگی از مدرنیتهٔ غربی حاکی از باور به ضرورت ارائهٔ مدرنیتهٔ تلفیقی با مؤلفه‌های مورد نظر اوست.

۱. آجدانی، اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران، ۶۲.

۲. چارلز عیسوی، تاریخ اقتصادی ایران، ترجمهٔ یعقوب آژند (تهران: گستره، ۱۳۸۹ش)، ۱۷.

۳. بیگدلی، «فهم روشنفکران مشروطه‌خواه از مفهوم مدرنیته»، ۳۶.

۴. «این روزنامه (قانون) ... بیشتر بازتاب فعالیت عملی سیاسی او (ملکم‌خان) در افشای رژیم، شکل دادن به آگاهی سیاسی مردم، تشجیع و سازماندهی آنان در مبارزه و نیز ارائهٔ استراتژی و تاکتیک‌های مبارزه با رژیم است ... این روزنامه در پاشیدن بذر انقلاب مشروطیت در سراسر ایران نقش بارزی یافت. نسخه‌های آن تا شهرهای کوچک ایران می‌رسید. تأثیرش در تحریک مردم عظیم بود. فریدون آدمیت، اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۱ش)، ۲۸.

۵. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده (تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹ش)، ۱۶۹-۱۷۰.

نکوهش تقلید بی چون و چرا از فرهنگ و تمدن غرب یکی از مؤلفه‌های مدرنیته تلفیقی در آثار طالبوف است که می‌توان مصادیق آن را در برخی از نقدها و طعنه‌های او مشاهده کرد: نقد بر احتیاج مفرط به فرنگستان و واردات اسباب بازی به جای صنایع و کارخانه‌های مورد نیاز و تقلید از رسوم غربی: «... ایرانی از کاغذ قرآن تا کفن اموات محتاج به فرنگستان است ... چگونه پول مملکت ما را ... حمل بلاد خارجه نموده و ... عوض ماشین و اسباب کارخانه و اسلحه و گاوآهن جدید الاختراع، غرامافون و فونوگراف، اسباب بازیچه می‌خریدند و در جمیع عواید و رسوم آنچه داشتند، مقلد فرنگیان، متأسی مغربیان می‌شدند»^۱؛ نقد تلبس به لباس غربی و بی‌بند و باری دختران به شیوه غربی: «... کدام وحشی بنات و نسوان خود را لباس سینه‌باز (دکولته) می‌پوشاند آرایش عروسانه می‌دهد به مجالس می‌برد به آغوش جوانان می‌سپارد ... که همان مدعیان مدنیت و شرف نوعی یعنی اورپایی بی‌ناموسی و شرف جزو سولزاتسیون می‌داند و می‌کند»^۲؛ لزوم توجه به علل اصلی ترقی غرب به جای توجه به ظواهر امور: «هر ایرانی که وطن خود را مثل بلاد اروپا بخواهد، آرزوی آزادی و مساوات آن‌ها را بکند، ... در اعمال و اقوال تقلید آن‌ها را نماید ... دشمن دین و وطن خود می‌باشد ... سبب و علت اصلی ترقی ملل مغرب‌زمین یکی این است که آفتاب علم و صنعت از مغرب طالع شده و دیگر قانون ایشان است که خود ملت برای مصالح امور خود وضع می‌کنند و حکومت اجرا می‌نماید»^۳.

نکوهش عقاید و سنن خرافی ایرانیان از دیگر نکاتی است که طالبوف در نگاشته‌های خود به آن پرداخته است؛ خرافاتی از قبیل باور به قرائت آیت الکرسی برای حفاظت در برابر دشمن به جای ساختن برج و بارو در سرحدات: «روزی در مجلسی یکی از رجال ما گفت: من اعتقادم به آیه الکرسی از هزار قلعه بیش‌تر است ...»^۴؛ لزوم حرکت رو به قبله برای برکت و خوش‌یمنی: «راه نزدیک و کوچه خالی را گذاشته از بازار آورده‌اند که عروس در همه جا رو به قبله حرکت کند که از برکت این حرکت خوش‌قدم و میمون گردد و به خانه داماد بار سعادت و اقبال بیاورد»^۵؛ باور به صبر به خاطر عطسه: «مصطفی گفت بیایید برگردیم، ... آنچه اولش بد آمد آخرش نیز بد می‌شود. گفتم تطیر از شخصی مثل شما قبیح است ... این‌ها کار جُهل است، می‌گویند فلان کس عطسه زد، نباید بیرون رفت یا فلان کار را کرد، اگر کلاغ نعیق بکند، چنان می‌شود...»^۶؛ ترجیح سفر به عتبات به جای سفر علمی: «امیدوارم ... مأموریت ... که صعود قله دماوند و

۱. عبدالرحیم طالبوف تبریزی، «سیاست طالبی» به‌کوشش رحیم رئیس‌نیا، محمدعلی علی‌نیا و علی کاتبی (تهران: نشر علم، ۱۳۲۹): ۱۲۱.

۲. طالبوف تبریزی، مسائل الحیات (تفلیس: غیرت، ۱۳۲۴)، ۳۶.

۳. همو، مسالک المحسنین (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۲۲ش)، ۲۹-۳۰.

۴. همو، سیاست طالبی، ۱۳۸.

۵. همو، مسالک المحسنین، ۶.

۶. همان.

تحصیل اطلاعات علمیه و ترسیم نقشه معدن یخ طرف شمالی اوست، به نیکویی و سهولت تمام شود ... فرمود من شما را زوار عتبات عالیات پنداشتم ... واقعاً اگر سفری در عالم هست سفر کربلای معلا یا سفر حجاز مغفرت طراز است و لاغیر...»^۱.

ترکیب جوانب مثبت فرهنگ و تمدن غربی با سنت‌های مطلوب ایرانی مؤلفه دیگر مدرنیته تلفیقی مورد نظر طالبوف است؛ مانند کسب علم نافع و صنعت، میهن‌دوستی، عدم تقلید، فریفته نشدن به ظواهر تجدد و تمدن، توجه به داشته‌های خود، ترکیب تجدد و تدین، احترام به سنن ملی: «تورا علم آموختم که اداره ملی را آشنا بشوی، حب وطن را بفهمی، سلطان وقت را پرستی، عواید خود را محترم بداری، و از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفیده چیزی قبول نکنی. تقلید نمایی، یعنی در همه جا و همیشه ایرانی باشی... از آن‌ها جز نظم ملک چیزی استعاره نکنیم. مبدا شعشعه ظاهری آن‌ها تورا بفریبد، مبدا تمدن مصنوعی یا وحشت واقعی آن‌ها تورا پسند افتد»؛^۲ «واقعاً عید نوروز از اجله و اقدم اعیاد ملی روی زمین است. جا دارد که ما به شکوه و قدمت این عید خودمان در نزد سایر ملل ببالیم. بعد از ظهر رفتیم به زیارت اهل قبور، اطفال هم بودند. ایشان را از طفولیت به احترام و زیارت مقبرهای اموات باید معتاد نمود و رسوم و عادات ملیه را به طور رسوخ در دل آن‌ها ... مترسم داشت. بعد از شام چون شب عید بود به هیچ کاری مشغول نشدم»؛^۳ واگون حمام با آب گرم و سرد در هر قطار مهیا است که سر راه هنگام حرکت معطلی در عمل غسل که از شرایط مهمه و ممدوحه اسلام است نباشد. واگون مسجد قطارهای این راه نوعی درست شده که در سر راه قطار بهر طرف روانه شود روی مصلی همیشه به قبله خواهد بود ...»^۴.

طالبوف در کتاب مسالک‌المحسنین ضمن اشاره به برخی کاستی‌های جامعه غربی، با استفاده از برخی واژه‌های جدید از غرب مانند ستاتیسستیک^۵، تلغراف^۶، سیویلیزاسیون^۷، باتاریه^۸، باکترولوژی^۹، ایکونوم^{۱۰}، مخانیک^{۱۱}، پولتیک^{۱۲}، راپورت^۱، پاترون^۲، موزیک^۳، سکرتر^۴ و ... کاستی‌های جامعه ایران مانند

۱. همان، ۲۳-۲۵.

۲. همان، ۱۰۴.

۳. طالبوف تبریزی، سفینه طالایی یا کتاب احمد (استانبول: مطبعة خورشید، ۱۳۱۹ش)، ۳۱.

۴. همان، ۱۷۹.

5. Statistics

6. Telegraph

7. Civilization

8. Battery

9. Bacteriology

10. Economics

11. Mechanics

12. Politics

نبود راه‌آهن، پل، اداره سرشماری نفوس، پزشک، مدرسه، سلاح جنگی و غیره را به تصویر می‌کشید. در این اثر، رویکرد تلفیقی ایرانی - اسلامی - غربی نویسنده به صورت تأکید او بر دین اسلام (بنا به مصلحت و یا از سر اعتقاد)، و حذف سنت‌های خرافی از فرهنگ ایرانی و اخذ جوانب مثبت فرهنگ و تمدن غرب نمود یافته است.

لزوم تقدم مدرنیته بر مدرنیاسیون آخرین مؤلفه مدرنیته تلفیقی مورد نظر طالبوف است که در موارد متعدد و با ذکر مواردی مانند لزوم قانون‌مداری، لزوم توجه به فلسفه تعلیم و تربیت به جای توجه به ظواهر، مسئولیت‌پذیری، رعایت بهداشت، پرهیز از توجه به ظواهر و غفلت از معنا، عدم اسراف و تبذیر، توجه به واردات به جای توجه به ترقی صنعت بومی و مانند آن‌ها مورد اشاره قرار گرفته‌اند: «تا قانون نداریم، ملت و دولت و وطن و استقلال، در معنی، وجود نخواهد داشت... از فرنگستان، تلگراف و راه‌آهن استعاره می‌کنیم و متحیر می‌شویم... اما نمی‌خواهیم بفهمیم که مخترعین این آثار تالی معجز و صنایع محیرالعقول از کدام کارخانه درآمده‌اند...»؛^۵ «... در اعمال و اقوال معنی منظور است نه صورت. مقصود از مدرسه و تعلیم توسعه خیال، کسب شرف و تهذیب اخلاق است، نه اجبار فقرا به تغییر لباس و... وزیر معارف بالاخره قبول کرد که عبث، مقلد مغربیان نگشتیم»؛^۶ «... هرکس کتاب تحفه را دارد در ایران طیب است و اگر خواندن قانون را نیز ضمیمه فضیلت و حکمت خود ساخت آن‌وقت حکیم‌باشی است. در سر هر کوچه که بخواهد دکان قصابی خود را باز کند از مدفون‌های خود مسئول نیست.»؛^۷ «شب کلاه ترمه دو سه تومانی دارند، اما از پدر بر پسر ارث رسیده و صد نفر به سر گذاشته و خوابیده... افسوس که... نظافت و پاکی در ایران ما... مجرا و مفهوم نیست... برای دو نفر پانزده جور غذا آورده بودند... و این همه اسراف در حضور حاکم شرع بود که نهی لایح المسرفین را بهتر می‌داند!... از همه این‌ها خواننده می‌تواند به خوبی دریابد که صورت‌پرستی وطن ما تا کجا رسیده و معنی چگونه از میان رفته.»؛^۸ «... و روح مملکت را که ثروت است برده از بازار فرنگیان... لاله و مردنگی و جار و چهلچراغ بلورین و ظروف و گلدان‌های چینی و... می‌گیریم، عوض اینکه عبرت بگیریم و به ترقی صنایع وطن خود همت گماریم، از فرط وطن‌دوستی صنایع سایر ملل به ما مکروه نماید، صدای به هم خوردن آویز و ششش و تالو آن‌ها در نظر ما

1. Report

2. Patron

3. Music

4. Secretor

۵. طالبوف تبریزی، سیاست طالبی، ۱۵.

۶. همو، مسالک المحسنین، ۴.

۷. همو، سفینه طالبی یا کتاب احمد، ۳۸.

۸. همو، مسالک المحسنین، ۲۹-۲۸.

جلوه‌گر و اسباب خودفروشی و امتیاز ما شده است».^۱

پس از بررسی و تحلیل متنی آثار طالبوف، به جنبه‌های زبانی آثار وی می‌پردازیم و نخست آثار تألیفی وی را بررسی می‌کنیم. آثار تألیفی طالبوف، همزمان نمودی از ترجمه فرهنگی و استفاده از مفاهیم غربی و در عین حال، استفاده از ترجمه زبانی است. در این آثار، طالبوف باور به وجود مدرنیته تلفیقی، نه کاملاً ایرانی و نه کاملاً غربی، را در نحوه نمایاندن فرهنگ و تمدن غربی و انتقال و ترجمه واژگان غربی در سطح زبانی نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، طالبوف همزمان از راهبرد بیگانه‌سازی (با هدف القای بیگانگی فرهنگ غرب و تفاوت محسوس آن با جامعه ایران) و بومی‌سازی (به منظور پذیرش و درک نسبی موضوع از سوی خوانندگان) استفاده کرده است و همزیستی میان عناصر زبانی و فرهنگی بومی و غربی در آثار او به چشم می‌خورد. نمونه‌های راهبرد بیگانه‌سازی را می‌توان در ترجمه‌های تحت‌اللفظی^۲ (استفاده از لفظ بیگانه به همراه توضیح و تصریح معنا) و وام‌گیری^۳ (استفاده از لفظ بیگانه بدون توضیح و تصریح معنا) توسط او مشاهده کرد و نمونه‌های راهبرد بومی‌سازی را در بهره‌گیری او از عناصر فرهنگی، ادبی و مذهبی بومی. نمونه‌های زیر بیشتر از جلد اول تا سوم کتاب احمد و برخی نیز از کتاب آزادی و سیاست^۴ استخراج شده‌اند:

نخستین دسته از ترجمه‌های طالبوف را که می‌توان نمونه‌های ترجمه بیگانه‌ساز، آشنایی زدا و غرابت‌افزا دانست، ترجمه‌های تحت‌اللفظی (نمونه‌های دسته اول) و وام‌گیری اصطلاح بیگانه (نمونه‌های دسته دوم) بدین شرح است: «علم اکنوم یعنی صرفه‌جویی»، «گمناستیک یعنی ورزش»، «کرتیکه تشریح معایب و محسنات»، «آکت یعنی سند»، «معنی کلتور تربیت»، «قوة مغناطی یعنی دفع و جذب»، «کنسرواتور (طرفدار رسوم قدیمه)»، «بایکوت کنیم یعنی نخریم و نفروشیم»، «اینرژه ... این کلمه فرانسوی عبارت از شدت حرکات مادی اجساد است که موجد یا مولد قوه دیگر می‌شود»، «یک شعبه جمهوری طلب و طالب تسویه ثروت و زحمت مخالف خیال متمولین و صاحبان مکنات است آن‌ها را سیتسوال دیموکرات ... می‌گویند»، «یک شعبه طالب برافکندن همه نظم و ترتیب و طرفدار آشوب و هرج و مرج می‌باشند آن‌ها را آنارشیز می‌گویند»، «یک شعبه می‌خواهند که قانون اساسی را هروقت اقتضا نمود تغییر کلی بدهند و از نو بسازند ... آن‌ها را رادکال می‌گویند»، «فرقه دیگر منکر رسوم قدیمه و طرفدار اصلاحات جدید، طالب آزادی و مساوات کامله، حافظ حقوق خود و مصدق حقوق سایر ملل هستند ...

۱. همو، سفینه طالایی یا کتاب احمد، ۲۰۵.

۲. Literal translation

۳. Borrowing

۴. طالبوف تبریزی، آزادی و سیاست، به‌کوشش ایرج افشار (تهران: سحر، ۱۳۵۷ش)، ۲۵.

آن‌ها را لیبرال می‌نامند». «دیپلوماسی، پارلمنت، راپورت، پوچط، استاتستیک، پرایکت، کنگره، فوتوغراف، پولتیک، سستم، گرامافون، غومانوست، آرنت کمپانی».

دسته دوم از ترجمه‌های طالبوف ترجمه‌های کاملاً بومی‌سازانه و غرابت‌زداست که در آن‌ها برای بیان نکته و اندیشه مورد نظر از عناصر بومی (فرهنگی، مذهبی و ادبی) استفاده شده است که از جمله، می‌توان به این موارد اشاره کرد: «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد» (تأکید بر حفظ جوانب مثبت فرهنگ و سنت بومی)، «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد» (تأکید بر ضرورت علم‌آموزی)، «ای دو صد لعنت بر این تقلید باد» (نکوهش تقلید بی‌چون و چرا از غرب)، «از جهل هرچه می‌خواهی می‌تراود» (نکوهش جهل در جامعه ایران)، «هرچه هست از قامت ناساز و بی‌اندام ماست» (انتقاد از کاستی‌های جامعه ایران)، «تکیه بر جای بزرگان نتوان زد به گزاف» (تأکید بر ضرورت اخذ برخی جوانب فرهنگ و تمدن غرب)، «چو خرمهره بازار از او پر شدی» (تأکید بر پرهیز از عناصر غیرضروری در فرهنگ و تمدن غرب)، «شب‌پره گر وصل آفتاب نخواهد/ رونق انوار آفتاب نکاهد» (تأکید بر ضرورت حرکت در مسیر پیشرفت)، «مگر دستی از غیب برون آید و کاری بکند» (تأکید بر پرهیز از خرافه و اوهام)، «عیب می‌چون که بگفتی هنرش نیز بگوی» (تأکید بر وجود جوانب مثبت و منفی در فرهنگ و تمدن غرب)، «آری به اتفاق جهان می‌توان گرفت» (تأکید بر ضرورت اتحاد).

در آثار ترجمه‌ای طالبوف نیز شواهدی مبنی بر گرایش به مدرنیته تلفیقی و بومی و هم‌نشینی و هم‌پنداری عناصر زبانی و فرهنگی بومی و بیگانه به وضوح به چشم می‌خورد. انتخاب این آثار و نحوه انتقال و ترجمه مطالب در این آثار، خود گویای رسالت ویژه ترجمه در این عصر است. به طور مثال، ترجمه طالبوف از رساله هیئت جدید اثر فلاماریون^۱ کوششی است برای ارتقاء سطح علمی و سواد در جامعه ایران به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم مدرنیته غربی. همچنین ترجمه قانون اساسی ژاپن و پندنامه مارکوس قیصر روم نیز با هدف ترویج قانون‌مداری و اصلاح اخلاق فردی و حاکمیتی انجام شده است. طالبوف در ترجمه پندنامه مارکوس قیصر روم که آن را ایفای حق وطن‌دوستی خود می‌داند، بر کارکردگرایی و هدف‌مندی ترجمه تأکید می‌کند: «از فصل چهارم تا دوازدهم چند شماره بعضی برای اجتناب اطناب تکرار مطالب گذشته و بعضی برای آنکه امتداد ایام آن مضامین را از حیز انتفاع عصر حالیه وضع نموده ترجمه نشده».^۲

نخستین دسته از ترجمه‌های طالبوف را می‌توان از نوع ترجمه‌های بیگانه‌ساز و غرابت‌افزا شمرد که با

1. Flammarion

۲. مارکوس آنتانیس، پندنامه مارکوس قیصر روم، ترجمه عبدالرحیم طالبوف تبریزی (استانبول: اختر، ۱۳۱۰ش)، ۱.

ترجمه تحت‌اللفظی و وام‌گیری اصطلاح بیگانه در اختیار مخاطب و خواننده قرار داده که از آن جمله است: «بازیگری (اکتور)»، «مقلد (اکتور)»، «اتومسفر هوای محیط دور زمین است»، «مریدین که هم در زبان لاتین نصف روز را گویند»، «حرارت (تمپراتور)»، «نکواتور یا خط استوا»، «اوپتیک یعنی علم بصر»، «کومیت یا ستاره‌دم‌دار»، «بالون، جسد مقناطیه، کونتور، وولکان، شلیاق، فوت، سولدل، کاروت». دسته دوم از ترجمه‌های طالبوف را می‌توان ترجمه‌های کاملاً بومی‌سازانه و غرابت‌زدا دانست که در آن‌ها برای بیان نکته و اندیشه مورد نظر از عناصر بومی (فرهنگی، مذهبی و ادبی) استفاده کرده است؛ از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: «حاشا به هیچ چیز تکیه ننموده و جز قدرت الهی نگهداری ندارد»، «بعد از آن در کره مصنعه نقشه وطن محبوب ما را که مملکت ایران است پیدا بکنیم»، «... وقت آن‌ها با خط ما نحن فیه یعنی تبریز ما درست یک ساعت تفاوت خواهد داشت»، «در این جا آقا احمد پسر منجم‌باشی مرحوم که همراه ما است ... ، بگویند که ای شراره قدرت آفریدگار نور تو که الان به چشم من می‌رسد قبل از تولد من از تو بیرون آمده»، «در آسمان یک مرد جنگی ایرانی است به اسب طیار سوار شده».^۱ (۱۳۱۲)؛ «چهل سال بیش‌تر است در تبریز حاجی رجبعلی داروغه معروف به فسق و سیئات و داداش نام دزد مشهور مرندی که یکی را غیرتمندان تبریز و دیگری را حکومت مقتول نموده بود (به فتوای شرع) به هر دو نماز می‌خواندند و می‌گفتند یعنی می‌خواندند (اللهم انا لا نعلم منه الا خیرا...) معلوم می‌شود که ایمپراتور مارکوس نیز که بیش‌تر از اشرار را تعقیبات اخبار می‌خوانند، تعجب می‌نموده که روبه‌روی خداوند دانا مردم آنچه نمی‌دانند می‌گویند»^۲، «اگر تو مشغول نماز هستی و کسی می‌خواهد تو را فضل کند یا بد می‌گوید که تو را به غیظ بیاورد معلوم است تو به او جواب نخواهی داد و در فکر اتمام نماز خود خواهی بود (ایمپراتور عوض نماز مثال دیگر ایراد نموده)».^۳

نتیجه

اهمیت و نقش ترجمه در انتقال گفتمان مدرنیته به ایران در دوره مورد بررسی از زوایای زیر قابل توجه است. نخست این که گفتمان مدرنیته حاصل تماس ایرانیان با غرب و غربیان، به‌ویژه در دوره منتهی به مشروطه، بوده است؛ اما این تماس‌ها، غیرمستقیم و دست دوم یعنی تماس با جوامع پیرامونی بوده که پیش از جامعه ایرانی با عناصر مدرنیته غربی آشنا شده بوده‌اند. بنابراین، روشنفکران و به تبع، جامعه ایران در آن دوره، به طور عمده از طریق مشاهده تحولات ناشی از تماس جوامع پیرامونی با تمدن غرب از اصول تمدن

۱. کامیل فلاماریون، رساله هیئت جدید، ترجمه طالبوف تبریزی (استانبول: مطبعة اختر، ۱۳۱۲ش).

۲. مارکوس آتانیس، پندنامه مارکوس قیصر روم، ۴۱.

۳. آتانیس، پندنامه مارکوس قیصر روم، ۴۵.

غرب آگاهی پیدا کردند. بیشتر روشنفکران تأثیرگذار در تحولات منتهی به انقلاب مشروطیت، در کشورهای همسایه اقامت داشته‌اند و با تأسی به تحولات آن جوامع، تلاش‌های قابل ملاحظه‌ای در قالب تألیف و ترجمه برای انتقال گفتمان جدید به جامعه ایرانی انجام داده‌اند. این آثار برآیند آشنایی با واسطه مؤلفان با اصول تمدن غرب از طریق آثار ترجمه شده متفکران غرب به زبان‌های روسی، ترکی و مانند آن‌ها و نیز آثار تألیفی متأثر از این ترجمه‌ها در زبان‌های مزبور بوده است. آشنایی برخی از این افراد با زبان و ادبیات جوامع پیرامونی، آن‌ها را به سمت مطالعه آثاری درباره تمدن غرب و ترجمه آن‌ها به زبان فارسی سوق داده است.

بدین ترتیب، می‌توان با اطمینان گفت که گفتمان مدرنیته در ایران، با وام‌گیری از تیموچکو^۱ (۱۹۹۹)، گفتمانی واسطه‌ای و میانجی بوده است: مفاهیم، عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته نخست به زبان و ادبیات جوامع پیرامونی ایران مانند روسیه و ترکیه ترجمه شده و روشنفکران و نویسندگان ایرانی با مطالعه آن‌ها با مفاهیم و مؤلفه‌های مدرنیته غرب آشنا شده‌اند و سپس آن‌ها را در آثار تألیفی خود به کار برده‌اند. گواه این امر اشاره مکرر روشنفکران ایرانی به عقاید فکری و فلسفی اندیشمندان غربی در آثار تألیفی‌شان است. بدین ترتیب، آثار تألیفی روشنفکران ایرانی در واقع برآیند ترجمه و نیز بازترجمان فرهنگ و تمدن غرب شمرده می‌شوند.

آثار ترجمه‌ای و تألیفی طالبوف، هم برآیند ترجمه و هم ترجمه به معنای زبانی و فرهنگی آن به شمار می‌روند. برای تبیین این نکته ابتدا به بررسی آثار ترجمه شده در این دوران می‌پردازیم. ترجمه در این دوره نقش و کارکرد دوگانه «آگاه‌سازی» و «آشناسازی» دارد: آگاه‌سازی مردم نسبت به کاستی‌های جامعه و آشناسازی آنان با مبانی و مظاهر مدرنیته با انتقال گفتمان مدرنیته به جامعه سنتی ایران. بدین ترتیب، ترجمه با این رسالت مضاعف گامی آغازین برای ایجاد تحولات ضروری در جامعه تلقی می‌شود. روشنفکران و متفکران برجسته عصر که برخی از آن‌ها مانند میرزا ملکم‌خان، در زمره رجال سیاسی قرار داشتند و یا لااقل مانند طالبوف و آخوندزاده از نفوذ سیاسی برخوردار بودند، در همین راستا اقدام به ترجمه برخی از آثار تأثیرگذار غربی کردند. برای مثال، طالبوف در ترجمه پندنامه مارکوس قیصر روم بر این نکته تأکید می‌کند که چون سخن بزرگان قوت و اثربخشی بیشتری دارد، امید آن دارد که سخنان فردی چون مارکوس بر دل و جان مردم مؤثر افتد. از این رو، می‌توان استنباط کرد که نگاهی کارکردگرایانه و مبتنی بر هدف (اسکوپوس) خاص به ترجمه بر اندیشه طالبوف حاکم بوده است. آثار ترجمه شده و محتوای آن‌ها به طور عمده مشتمل بر معرفی و توضیح مؤلفه‌های مدرنیته در جهت آشناسازی مردم است. آثاری که در این دوره ترجمه شده‌اند

یا ترجمه قوانین غربی و یا آثار ادبی و شرح زندگی افرادی همچون تلماک^۱، ژیل بلاس^۲، حاجی بابا اصفهانی و مانند آن‌هاست که آگاهی به آن‌ها می‌توانسته افکار ایرانیان را برانگیزاند تا در برابر بحران‌ها و مشکلات موجود در جامعه ایران تدبیری بیاندیشند.

آثار تألیفی این دوره و به‌ویژه آثار طالبوف، محصول مستقیم ترجمه بوده و به نوعی ترجمه فرهنگی مدرنیته تلقی می‌شود. طالبوف از طریق ترجمه‌های روسی از آثار اروپایی با مدرنیته غربی آشنا شده است. در نتیجه، گفتمان مدرنیته سوار بر بال آثار تألیفی طالبوف، که خود متأثر از ترجمه بوده‌اند، به ایران منتقل شده‌اند. گفتنی است که برخی از آثار تألیفی طالبوف با اقتباس از آثار غربی به نگارش درآمده است و از این رو، ترجمه به شمار می‌آیند؛ مانند کتاب احمد که اقتباس از کتاب امیل اثر ژان ژاک روسو^۳ است. در واقع، آثار تألیفی طالبوف از آن جهت ترجمه محسوب می‌شوند که مشتمل بر توصیف و شرح قوانین و آیین‌های تمدن غرب و نیز انعکاس سخنان متفکران غربی است که طالبوف با مطالعه ترجمه روسی آن‌ها از مفاهیم مندرج در آن‌ها آگاه شده است (مانند کتاب مسائل الحیات). موضوع آثار تألیفی طالبوف بر خلاف ادبیات پسااستعماری، توصیف و معرفی فرهنگ و تمدن غربی و همزمان مقایسه آن با فرهنگ و تمدن ایرانی است. این گونه آثار تألیفی را که مملو از اسامی اشخاص، مکان‌ها، اشیاء، قوانین و سخنان فلاسفه و اندیشمندان غربی است، می‌توان ترجمه دستاوردهای علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی غرب دانست. به طور مثال، کتاب سفینه طالی و مسالک المحسنین به مثابه آثار تألیفی طالبوف، شرح دستاوردهای علمی غرب است که از زبان‌های اروپایی به روسی و سپس از روسی به فارسی ترجمه شده‌اند. بنابراین، آثار تألیفی طالبوف از آن جهت ترجمه فرهنگی تلقی می‌شود که اولاً محصول و برساخته ابفای نقش بینا فرهنگی نویسندگان و التقاط فرهنگی ناشی از مهاجرت و اقامت او در کشورهای غربی‌اند و ثانیاً ایدئولوژی، موضع‌گیری و تفسیر نویسندگان را از عناصر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی غرب به وضوح نشان می‌دهند. می‌توان گفت طالبوف ناخودآگاه با پیروی از نظریه اسکوپوس اقدام به ترجمه هدف‌مند فرهنگی و زبانی کرده و همزمان با استفاده از شیوه‌هایی که مصادیق راهبردهای بیگانه‌سازی و بومی‌سازی‌اند، اقدام به انتقال برخی از اندیشه‌های مدرنیته کرده است. آثار او نوعی تولید فرهنگی دورگه، هیبریدی و تلفیقی با استفاده از عناصر بومی و غیربومی است. عقیده به مدرنیته تلفیقی خط بطلانی بر خوانش‌ها و روایت‌های هژمونیک مبتنی بر از خود بیگانگی و الیناسیون در تفکر روشنفکری و نیز درک ناقص و یک‌سویه آنان از مدرنیته است.

1. Telmak

2. Gil Blas

3. Jean-Jacques Rousseau

فهرست منابع:

- آجدانی، لطف‌الله. اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران. تهران: نشر علم، ۱۳۹۱ ش.
- آجودانی، ماشاالله. مشروطه ایرانی. تهران: اختران، ۱۳۸۲ ش.
- آدمیت، فریدون. اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار. تهران: خوارزمی، ۱۳۵۱ ش.
- آدمیت، فریدون. اندیشه‌های طالبوف تبریزی. تهران: دماوند، ۱۳۶۳ ش.
- آدمیت، فریدون. اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹ ش.
- آدمیت، فریدون. ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. تهران: پیام، ۱۳۵۵ ش.
- آدمیت، فریدون. فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت. تهران: سخن، ۱۳۴۰ ش.
- آشوری، داریوش. ما و مدرنیت. تهران: صراط، ۱۳۷۶ ش.
- الگار، حامد. میرزا ملکم خان. ترجمه جهانگیر عظیم. تهران: مدرس، ۱۳۶۹ ش.
- آنتانیس، مارکوس. پندنامه مارکوس قیصر روم. ترجمه عبدالرحیم طالبوف تبریزی. استانبول: اختر، ۱۳۱۰ ش.
- احمدزاده، محمدا میر. «نقش ترجمه آثار جدید در شکل‌گیری فرایند نوگرایی در ایران دوره قاجار». تحقیقات تاریخ اجتماعی، شماره ۲ (۱۳۹۳ ش): ۴۸-۲۱.
- بهنام، جمشید. ایرانیان و اندیشه تجدد. تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۵ ش.
- بیگدلی، علی. فهم روشنفکران مشروطه‌خواه از مفهوم مدرنیت، پژوهش‌نامه علوم انسانی، ۱۳ شماره ۵۱ (۱۳۸۵ ش): ۵۲-۲۹.
- جهانبگلو، رامین. موج چهارم. تهران: نی، ۱۳۸۱ ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. با چراغ و آینه: در جست‌وجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر. تهران: سخن، ۱۳۹۰ ش.
- طالبوف، عبدالرحیم. آزادی و سیاست. به کوشش ایرج افشار. تهران: سحر، ۱۳۵۷ ش.
- طالبوف، عبدالرحیم. سفینه طالبی یا کتاب احمد. استانبول: مطبعة خورشید، گام، ۱۳۱۹ ش.
- طالبوف، عبدالرحیم. سیاست طالبی. به کوشش رحیم رییس‌نیا، محمدعلی علی‌نیا و علی‌کاتبی. تهران: سحر، ۱۳۲۹ ش.
- طالبوف، عبدالرحیم. مسالک المحسنین. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۲۲ ش.
- طالبوف، عبدالرحیم. مسائل الحیات. تفلیس: غیرت، ۱۳۲۴ ش.
- عیسوی، چارلز. تاریخ اقتصادی ایران. یعقوب آژند. تهران: گستره، ۱۳۸۹ ش.
- فلاماریون، کامیل. رساله هیئت جدید. ترجمه عبدالرحیم طالبوف تبریزی. استانبول: مطبعة اختر، ۱۳۱۲ ش.
- قاضی‌مرادی، حسن. ملکم خان نظریه‌پرداز نوسازی سیاسی در صدر مشروطه. تهران: اختران، ۱۳۸۷ ش.
- کریمی حکاک، احمد. تاریخچه ترجمه در ایران. ترجمه مجدالدین کیوانی. مترجم ۸، شماره ۲۹ (۱۳۷۸ ش)، ۱۲-۲۹.

- محبوبی اردکانی، حسین. تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
- میرسپاسی، علی. تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران. ترجمه جلال توکلیان. تهران: ثالث، ۱۳۹۲ ش.
- میلانی، عباس. تجدد و تجددستیزی در ایران. تهران: اختران، ۱۳۷۸ ش.
- Ashcroft, Bill. "Postcolonial Modernities". *Kyiv - Mohyla Humanities Journal*, 1 (2014): 2-3.
- Ashcroft, Bill. "Alternative Modernities: Globalization and the Post - Colonial". *Ariel*, 40 (1) (2009): 81-105.
- <http://philsci-archive.pitt.edu/16158/1/25707-45288-1-PB.pdf>
- Bandia, Paul F. "Postcolonialism and Translation: The Dialectic Between Theory and Practice". *Linguistica Antverpiensia, New Series - Themes in Translation Studies*, 2 (2013): 129-142.
- <https://lans-tts.uantwerpen.be/index.php/LANS-TTS/article/view/81>
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994-2004.
- Bhabra, Gurinder K. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and The Sociological Imagination*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.
- Braun, Virginia, and Victoria Clarke. "Using Thematic Analysis in Psychology". *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2) (2006): 77-101.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Development*, 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Eisenstadt, Shmuel. "Multiple Modernities", *Daedalus*, 120 (1) 2000: 1-29.
- <https://www.jstor.org/stable/i20027610>
- Friedman, Susan Stanford. "Periodizing Modernism: Postcolonial Modernities and The Space/Time Borders of Modernist Studies". *Modernism/Modernity Journal*, 13 (3) (2006): 425-443.
- <https://muse.jhu.edu/article/206065>
- Jakobson, Roman. "On Linguistic Aspects of Translation". R. Schuttle, J. Biguenet, *Theories of Translation* (144-152). Chicago and Londo: The University of Chicago, 1992.
- <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=0BD27879C9F2D2D2EFABB689852A91E3>

Linehan, Denise. "Modernity: An Overveiw". in *International Encyclopedia of Human Geography* edited by Rob Kitchin Nigel Thrift (157-163), Amsterdam, Elsevier, 2009.

<http://library.lol/main/63A8E612779512A82CEE958FE35C265C>

Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. London: Routledge, 2012.

Pym, Anthony, *Exploring Translation Studies*. London: Routledge, 2014.

<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=439C712CD70A21F03C5C63B11D64572F>

Schuttleworth., Mark & Cowie. Maria, *Dictionary of Translation Studies*. Manchester, STJE Rome Publisher,

1997.<http://library.lol/main/121B3F57DF98054F9C0B951E3D79242C>

Taylor, Charlz. "Two Theories of Modernity". *The International Scope*, 3 (5), 2001: 1-9.

<https://pdfs.semanticscholar.org/6139/29a76b1448df8d52010179047555fb964338.pdf>

Tymoczko, Maria. *Postcolonial Writing and Literary Translation*. in *Post - Colonial Translation: Theory and Practice*. edited by Susan Bassnett and Harish Trivedi. London: Routledge, 1999.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 2, Issue 103

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۱۳-۱۹۷

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.87242>

میرزا رضا ارفع الدوله (۱۲۷۰-۱۳۵۶ق) و کارنامه سفارت عثمانی *

دکتر حسن حضرتی^۱

دانشیار دانشگاه تهران

Email: hazrati@ut.ac.ir

محمدحسین صادقی

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران

Email: sadeghihossein@ut.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر در صدد ارائه توصیف و تبیینی از حیات سیاسی میرزا رضا ارفع الدوله با تأکید بر کارنامه سفارت وی در عثمانی است. در این پژوهش با بهره‌گیری از منابع مختلفی از قبیل خاطرات، روزنامه‌ها، اسناد آرشیوی و سایر پژوهش‌ها، کارنامه سفارت ارفع در استانبول مورد ارزیابی قرار گرفته است. مدعای پژوهش آن است که میرزا رضا ارفع الدوله در قامت سفیر ایران در عثمانی با بهره‌گیری از توانایی‌های دیپلماتیک و روابط حسنه‌ای که با سلطان عثمانی داشت، زمینه حل و فصل مسالمت آمیز مسائل و مشکلات میان دو کشور را فراهم می‌کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهند که حل مشکلات مرزی ناشی از رفت و آمد ایلات و تهاجم نظامیان دولت عثمانی به ایران، تلاش در جهت حل مشکل خدمت سربازی اتباع ایرانی که مادر عثمانی داشتند، افزایش تعرفه گمرکی ایران، نقش آفرینی در معافیت ایرانیان مقیم استانبول از پرداخت مالیات معوقه مدرسه، بیمارستان و قبرستان ایرانیان، کسب اجازه اجرای آزادانه مناسک دینی ایرانیان و شیعیان در مکه و مدینه، همکاری با انجمن سعادت و حل ماجرای گزارش وهاب‌بیگ سفیر عثمانی در ایران مبنی بر بی‌احترامی ایرانیان به مقدسات اهل سنت که خشم توفیق‌پاشا وزیر خارجه عثمانی را به دنبال داشت، از جمله چالش‌ها و اقدامات میرزا رضا ارفع الدوله در عثمانی بوده است.

کلیدواژه‌ها: عثمانی، قاجار، میرزا رضا ارفع الدوله، سفارت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۵/۱۱.

۱. نویسنده مسئول.

Mirza Reza Arfa al-Dawlah (1270-1356 AH) and the Record of the Ottoman Embassy

Dr. Hassan Hazrati, Associate Professor of the University of Tehran (Corresponding Author)

Mohammad Hussein Sadeghi, PhD student in Islamic History, University of Tehran

Abstract

The present article seeks to describe the political life of Mirza Reza Arfa al-Dawla with emphasis on the record of his performance as a diplomat in the Ottoman Empire. In this paper, drawing on diverse sources such as memoirs, newspapers, archival documents and other studies, the diplomatic records of Arfa in Istanbul are evaluated. The research posits that Mirza Reza Arfa al-Dawla, as Iran's ambassador to the Ottoman Empire, took advantage of his diplomatic skills and good relationships with the Ottoman sultan to pave the way for the peaceful resolution of issues between the two countries. The findings suggest that addressing the border problems triggered by the displacement of tribes and the Ottoman government's military invasion to Iran, striving to settle the problem of military service of Iranian citizens born to an Ottoman mother, raising Iran's customs tariff, contributing to the exemption of Iranians living in Istanbul from paying deferred tax on Iranian schools, hospitals and cemeteries, obtaining the permission to perform Iranian and Shiite religious rites freely in Mecca and Medina, and cooperating with the Saadat Association to resolve the case regarding the report of Wahhabeing, the Ottoman ambassador to Iran, on Iranians' disrespect to Sunni sacred rituals, which provoked the wrath of Tawfiq Pasha, Ottoman Foreign Minister Ottoman Empire, are among the challenges facing and measures taken by Mirza Reza Arfa al-Dawlah in the Ottoman Empire.

Keywords: Ottoman, Qajar, Mirza Reza Arfa al-Dawla, Embassy

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌هایی درباره میرزا رضا ارفع الدوله به انجام رسیده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: فاطمه معزی در مقاله‌ای با عنوان «میرزا رضاخان ارفع الدوله»^۱ خلاصه‌ای از زندگی‌نامه و فعالیت‌های سیاسی ارفع الدوله ارائه کرده و به طور مختصر اشاره‌ای نیز به دوره حضور وی در استانبول دارد. حمید نجار در «گزارش مطبوعات از حامیان مدارس مظفری (۱۳۱۴-۱۳۲۴ق)»^۲ پس از ارائه زندگی‌نامه مختصری از میرزا رضا ارفع الدوله در ذیل عنوان «کارنامه فرهنگی ارفع الدوله» تنها وجه خاصی از کارنامه وی را مورد توجه قرار داده و با وجود تمرکز بر موضوع حمایت وی از مدارس نوین، دیگر فعالیت‌های فرهنگی وی را نادیده گرفته است. افزون بر این، سمیرا یوسفی قرجه‌قیایی در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد با عنوان میرزا رضا ارفع الدوله دانش در قفقاز (کارنامه سیاسی و فرهنگی)^۳ پس از ارائه زندگی‌نامه او، گزارشی هم از اقدامات فرهنگی و سیاسی‌اش در دوره‌های قاجار و پهلوی به دست داده است. با توجه به عنوان این پژوهش تمرکز اصلی آن بر دوره حضور ارفع الدوله در قفقاز بوده و به دوره حضور وی در عثمانی توجه شایانی نشده است. همچنین حسن مرسلوند در زندگی‌نامه رجال و مشاهیر ایران،^۴ زندگی‌نامه مختصری از ارفع الدوله به دست داده که مطالب آن شباهت زیادی به دیگر آثار در زمینه شرح حال از جمله شرح حال رجال ایران^۵ دارد. آنچه موجب تمایز پژوهش حاضر با موارد نام‌برده می‌شود، تأکید نگارندگان بر دوره حضور ارفع الدوله در عثمانی و بهره‌گیری بیشتر از منابعی همچون روزنامه‌ها و اسناد آرشیو ایران و عثمانی است.

سال‌های آغازین زندگی

رضا ارفع در ۱۲۷۰ق/۱۲۳۳ش/۱۸۵۴م در تبریز و در محله اندرون شتربان (معروف به محله ابروانی‌ها) دیده به جهان گشود. پدرش حاجی شیخ حسن ابروانی و مادرش کلثوم خانم دختر آقاصفر تبریزی بودند.^۶

۱. فاطمه معزی، «میرزا رضاخان ارفع الدوله»، تاریخ معاصر، شماره ۲۳ (۱۳۸۱ش): ۲۸۹-۳۲۰.

۲. حمید نجار، «گزارش مطبوعات از حامیان مدارس مظفری (۱۳۱۴-۱۳۲۴ق)»، خردنامه، شماره ۱۳ (پاییز و زمستان ۱۳۹۳): ۸۳-۱۱۶.

۳. سمیرا یوسفی قرجه‌قیایی، میرزا رضا ارفع الدوله دانش در قفقاز (کارنامه سیاسی و فرهنگی)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: حسن حضرتی، دانشگاه تهران، ۱۳۹۲ش.

۴. حسن مرسلوند، زندگی‌نامه رجال و مشاهیر ایران (جلد اول: ۱۲۹۹-۱۳۲۰ش) (تهران: الهام، ۱۳۶۹ش).

۵. مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران (تهران: کتاب‌فروشی زوار، بی‌تا).

۶. رضا ارفع، گوهر خاوری، به‌کوشش و با مقدمه محمدصادق الحسینی (استانبول: بی‌نا، ۱۳۲۳ق)، ۱۲۳؛ همو، خاطرات پرنس ارفع دانش، به‌کوشش علی دهباشی (تهران: شهاب ناقد و سخن، ۱۳۷۸ش)، ۵.

وی تا یازده سالگی در مکتب، آموزش فارسی و عربی دید^۱ و پس از آن که مقدمات علوم را در تبریز فرا گرفت،^۲ برای تدارک مسافرت به نجف اشرف، توسط پدرش برای تحصیل فقه و اصول و تفسیر و علم-الرجال نزد حاج ملا احمد تهباز فرستاده شد.^۳

مسافرت به قفقاز و آناتولی

زمانی که حاجی ملابابا به عنوان قاضی تفلیس منصوب شد، رضای جوان نیز او را همراهی کرد و پس از دو هفته اقامت در تفلیس در ۱۲۹۰ق به همراهی حاجی آقای قفقازی راهی استانبول شد. وی در استانبول به حجره حاجی رضا آقا در خان سنبللی رفته و در امور تجاری او را یاری کرد. او در استانبول وارد مدرسه یونانیان شده و زبان های فرانسه و انگلیسی را فرا گرفت.^۴ در ۱۶ سالگی به سبب بیماری که طیبیان آن را سل تشخیص داده بودند، از درس و مدرسه جدا شد. وی برای درمان بیماری خویش مجبور به حضور در دهکده رکن آباد شد و پس از دو سال بنا بر امر پدرش به تهران بازگشت و تا بیست و پنج سالگی در دارالفنون به تحصیل مهندسی مشغول شد.^۵ زمانی که برای انجام مأموریتی راهی تفلیس شده بود، زبان روسی را نیز فرا گرفت و با میرزا فتحعلی آخوندزاده آشنا شد.^۶ مدتی بعد به عنوان مترجم ناصرالدین شاه با وی راهی جلفا شد^۷ و پس از آن هم در موقعیت های مختلف به مترجمی برای دولت ایران مشغول بود. پس از مدتی و در جریان جنگ میان روسیه و عثمانی - معروف به جنگ قارص که با شکست عثمانی خاتمه یافت - نزدیک ده هزار اسیر عثمانی در بیرون شهر اسکان داده شدند و به علت عدم آشنایی «صاحب-منصبان ارکان حرب روسیه» با زبان ترکی عثمانی، ارامنه قفقاز به سرپرستی این اسیران تعیین شده و حقوق ایشان را پایمال می کردند. در نتیجه درخواست رئیس ستاد از علاءالملک، وی میرزا رضا را به علت آشنایی با زبان های ترکی و روسی، برای انجام مأموریتی در راستای تحقیق حال اسرای عثمانی فرستاد. وی این وظیفه را با جدیت انجام داد. در نتیجه حکومت عثمانی از وی تشکر کرد و درجه چهارم مجیدیه را به وی اعطا کرد. این اولین نشان خارجی از نشان های عیدیه ای بود که میرزا رضاخان در طول دوران خدمتش از

۱. ارفع، گوهر خاوری، ۳۹.

۲. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۸.

۳. محسن ساعی حریریچیان، ارفع نامه (تاریخچه زندگانی جناب اشرف پرنس ارفع متخلص به دانش) (تهران: بی نا، ۱۳۱۴ش)، ۵.

۴. ارفع، گوهر خاوری، ۱۲۴؛ همو، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۴۰-۴۳.

۵. همو، گوهر خاوری، ۳۹-۴۰.

۶. همو، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۴۴-۴۷.

۷. همان، ۵۴، ۵۶.

دولت‌های خارجی دریافت می‌کرد.^۱ وی در ۱۳۰۷ق و با دریافت لقب معین‌الوزاره از سوی ناصرالدین شاه، به عنوان ژنرال قنصل قفقاز، جای میرزا محمدعلی خان معین‌الوزاره را که مأمور سفارت لندن شده بود، گرفت و راهی تفلیس شد.^۲ در تفلیس و با منصب سرکنسول بود که با لودمیلا جرویس آشنا شد و با وی ازدواج کرد.^۳

حضور در روسیه

میرزا رضا در ۱۳۱۲ق به جای علاءالملک که از پترزبورگ احضار و به سفارت کبرای استانبول نائل شده بود، با سمت وزیرمختار و ایلچی مخصوص به پترزبورگ فرستاده شد.^۴ در محرم سال ۱۳۱۳ق ناصرالدین شاه لقب معین‌الوزاره را برای میرزارضا کم دید و با اعطای لقب «ارفع الدوله»، سمت وزیر مختار ایران در دربار روسیه را نیز به وی اعطاء کرد. ارفع الدوله در رمضان همان سال و با تصویب امین‌السلطان به منصب امیرتومانی نیز نائل شد.^۵ از جمله اقدامات مهم ارفع الدوله در هنگام اقامت در دربار روسیه می‌توان به تلاش وی جهت رفع مشکلی که میان گمرک ایران و تاجری ایتالیایی به نام کنسونو^۶ رخ داده بود، اشاره کرد که در پی آن مظفرالدین‌شاه به وی لقب پرنس ارفع را اعطا کرد.^۷

سفارت عثمانی

پرنس ارفع یک ماه پس از کنفرانس لاهه، به عنوان سفیر کبیر فوق‌العاده ایران در جشن بیست و پنجمین سال سلطنت سلطان عبدالحمید دوم راهی استانبول^۸ و در ۱۳۱۹ق سفیر کبیر ایران در آنجا شد.^۹ وی در سال نخست سفارت استانبول، شاهزاده سلطان صمد میرزا عضدالسلطنه و شاهزاده حسین میرزا یمین‌الدوله، نخستین افراد از خاندان قاجار را که برای تحصیل راهی اروپا می‌شدند، راهی وین کرد.^{۱۰} هنگامی

۱. همان، ۷۰-۷۱.

۲. همان، ۳۰۸؛ عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من (تهران: زوار، ۱۳۸۴ش)، ۱۰۸/۲.

۳. حسن ارفع، در زمانه پنج شاه (تهران: ماهی، ۱۳۸۷ش)، ۱۵، ۲۲-۲۳.

۴. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۳۲۶؛ مستوفی، شرح زندگانی من، ۱۰۸/۲.

۵. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۳۴۶-۳۴۷؛ محمدحسن اعتمادالسلطنه، خلسه مشهور به خواب‌نامه، به تصحیح محمود کتیرانی (تهران: طهوری، ۱۳۴۸ش)، ۱۷۴-۱۷۶.

6 Consono

۷. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۳۴۷-۳۵۰.

۸. همان، ۳۷۶.

۹. همان، ۳۸۱.

۱۰. واخا: شماره پازایی: 45-P23-K19-GH1319

که وی راهی سفارت کبرای استانبول بود، مظفرالدین شاه از وی خواسته بود تا با سیاست‌های عثمانی درباره اتحاد اسلام همراهی کرده و به عبدالحمید دوم نیز مساعدت ایران را اعلام کند.^۱ با وجود این، برنامه اتحاد اسلام در نتیجه عدم نظر مساعد شیخ ابوالهدی، از رؤسای طریقه رفاعیه حلب که دارای خانقاهی در استانبول بوده و بر سلطان عبدالحمید دوم تاثیر فراوانی داشت، نسبت به وجود مقام پادشاهی شاهان قاجار و اعتقاد به اینکه عالم اسلام نیازی به بیش از یک پادشاه (سلطان عبدالحمید دوم) ندارد، به موفقیت نرسید.^۲

پرنس ارفع در استانبول با تحریک روسیه، قرارداد گمرکی ایران و عثمانی را تغییر داده و موجب افزایش تعرفه گمرکی ایران شد.^۳ وی در ۱۳۲۰ ق مثنوی طول عمر را با ترجمه ترکی و فرانسوی در استانبول چاپ کرد و نسخه‌های متعدد آن را به مجامع علمی و آکادمی‌های اروپا فرستاد. در همین زمان از سوی دارالفنون لوون کنفرانسی برای تقدیر از پرنس ارفع و این مثنوی برگزار شد.^۴ ارفع الدوله در راستای حل مشکل اولادی که از پدران ایرانی و مادران عرب (عثمانی) به دنیا آمده بودند و دولت عثمانی ایشان را مکلف به انجام خدمت سربازی کرده بود، همچنین مسائل مربوط به دست‌اندازی ایلات و عشایر ساکن عثمانی به قلمرو ایران، تلاش‌هایی صورت داد.^۵ همچنین دبستان ایرانیان و بیمارستان ایرانیان در استانبول را توسعه داد.^۶ نیز با درخواست از سلطان عبدالحمید دوم، ایرانیان استانبول را از پرداخت مالیات معوقه مکتب، مریض‌خانه و قبرستانی که در استانبول بنا کرده بودند، معاف کرد. با وجود این، درخواستش مبنی بر معافیت دائمی این موارد پذیرفته نشد.^۷ وی در سال دوم سفارتش در استانبول، از سوی مظفرالدین شاه به عنوان سفیرکبیر فوق‌العاده برای تبریک جلوس پادشاه اسپانیا، آلفونس سیزدهم، راهی مادرید شد.^۸

ارفع الدوله به سال ۱۳۲۲ ق از سوی عبدالمجید میرزا عین‌الدوله، صدراعظم وقت به تهران احضار شد. بنا بر نظر عبدالحسین خان سپهر، این احضار به منظور برکناری ارفع الدوله بود که روس‌ها مانع این امر شدند.^۹ اما ناظم‌الاسلام کرمانی و احتشام‌السلطنه معتقدند که عین‌الدوله با احضار ارفع الدوله به تهران،

۱. احمدخان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول (تهران: پاپک، ۱۳۴۵ش)، ۲۷۶.

۲. همان، ۲۷۷-۲۷۸.

۳. ابراهیم تیموری، عصر بی‌خبری (تهران: اقبال، ۱۳۵۷ش)، ۳۹۹-۳۹۶.

۴. محمدجواد هوشمند، تاریخ پرنس ارفع دانش (تهران: مطبعه طلوع، ۱۳۱۵ش)، ۲۰۴.

۵. واخا، شماره بازیابی: 1319-5-2-003 و 1319-5-21-002.

۶. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۳۸۸.

۷. خان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، ۲۷۶.

۸. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۳۸۹-۳۸۸.

۹. عبدالحسین خان سپهر، مرآت الوقایع مظفری، به تصحیح عبدالحسین نوایی (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶ش)، ۷۱۵/۲.

مشیرالدوله (وزیر خارجه) را تهدید کرد که ارفع الدوله برای پست وزارت خارجه به تهران احضار شده است و چنانچه وی برای حفظ مقام خود اصرار دارد، بهتر است هشتاد هزار تومان به شاه و بیست هزار تومان به صدر اعظم هدیه دهد. نیز از سویی ارفع الدوله را تهدید به برکناری از مقام سفارت کرد و همین مبلغ را از وی نیز دریافت کرد.^۱ به هرروی، ارفع الدوله از مقام خود برکنار نشد و در چهاردهم جمادی الاخری ۱۳۲۲ق از سوی مظفرالدین شاه فرمان امیرنویانی و نشان و حمایل آن را دریافت کرد. شاه در حاشیه فرمان وی بار دیگر بر این که او نوکری لایق و قابل است، تأکید کرد.^۲ ارفع الدوله در عثمانی ترقی زیادی کرده و ثروت فراوانی به دست آورد. از این رو، توجه بسیار سلطان عبدالحمید دوم را به خود جلب و از وی نشان عالی دولت عثمانی را نیز دریافت کرد.^۳ ارفع الدوله در عثمانی با وجود پیشرفتی که در کار خویش داشت، بر خلاف دوران حضورش در روسیه - که با خاطری آسوده مشغول انجام وظایف بود - با مشکلات عدیده - ای رویه رو شد که مهم ترین آن ها عبارت بود از مشکلات زائران ایرانی، دست اندازی عثمانی به مرزهای ایران و چالش با مشروطه خواهان ایرانی مقیم استانبول.^۴

ارفع الدوله پس از انتصاب به سفارت استانبول، برادر خود علی اکبر خان مفخم السلطنه را به کنسولگری جده منصوب کرد.^۵ مفخم السلطنه نیز با راهزنانی که به زوار ایرانی حمله می کردند، سهمیم شده و یک سوم اموال مسروقه را برای خود برمی داشت. در جریان یکی از این راهزنی ها کاروان حاج شیخ فضل الله مجتهد نوری، حسام الملک همدانی، عبدالله خان سردار اکرم همدانی، حاج شیخ شیپور و چندین نفر دیگر در راه جده به مکه مورد حمله قرار گرفته و خسارت زیادی بر آنان وارد شد. حجاج نیز شکایت به مظفرالدین شاه و صدراعظم وی (عین الدوله) بردند^۶ که در نهایت ارفع الدوله بنا به امر مشیرالدوله، به جبران این خسارت برآمد.^۷ از این دست ناامنی های مکرر موجبات اعتراض زوار را فراهم آورده بود. در نتیجه، عین الدوله به سفیر ایران دستور رسیدگی داد؛ اما ارفع الدوله با بی اساس خواندن این

۱. نک: میرزا محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴ش)، ۴۴۷/۳، ۵۵۱-۵۵۰؛ میرزا محمودخان احتشام السلطنه، خاطرات احتشام السلطنه، به کوشش سید محمد مهدی موسوی (تهران: زوار، ۱۳۶۶ش)، ۵۴۳.

۲. ایران سلطانی، س ۵۷/۱۲، ۲.

۳. سید ابوالحسن علوی، رجال عصر مشروطیت، به تصحیح حبیب یغمایی و ایرج افشار (تهران: اساطیر، ۱۳۸۵ش)، ۲۱-۲۲؛

BOA, BEO, 1881/141068.

۴. معزی، «میرزا رضا خان ارفع الدوله»، ۳۱۰.

۵. خان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، ۱۶؛ نیز نک: یارمحمدخان سهام الدوله بجنوردی، سفرنامه های سهام الدوله بجنوردی، به تصحیح قدرت-

الله روشنی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش)، ۱۶۳.

۶. خان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، ۱۶.

۷. محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه ها و چند گزارش پیرامون نقش شیخ فضل الله نوری در مشروطیت (تهران: رسا، ۱۳۶۳ش)، ۳۵.

اعتراض‌ها، رضایت‌نامه‌هایی از زوار جمع‌آوری کرده و به تهران فرستاد.^۱ بالین‌همه، دستبرد راهزنان به زوار ایرانی ادامه یافت و موضوع لاینحل باقی ماند.

ارفع‌الدوله از سال ۱۳۲۳ق درگیر مسئله تصرف منطقه پسوه و وزنه و لاهیجان بود. در این زمان نظامیان عثمانی این مناطق را به اعتبار این که جزء خاک آنان است، تصرف کرده و حاضر نبودند نیروهای خود را از آن خارج کنند. ارفع‌الدوله که برای مذاکره با مقامات عثمانی مأمور شده بود، پس از گفتگو با مقامات عثمانی و تشکیل کمیسیونی مشترک، مذاکرات را پی گرفت. نمایندگان عثمانی با حمایت دولت آلمان اصرار داشتند که این مناطق بدون هیچ شک و شبهه‌ای متعلق به عثمانی است. در این میان، ارفع‌الدوله می‌کوشید که بنا به خواسته روسیه و انگلستان و بدون برخورد فیزیکی این غائله را حل کند.^۲ سرانجام پس از تلاش‌های بسیار، احتشام‌السلطنه به ریاست کمیسیون سرحدی انتخاب شد و پس از مذاکرات فراوان، اراضی مورد اختلاف ایران و عثمانی به ایران بازگردانده شد.^۳

ارفع‌الدوله پس از به سلطنت رسیدن احمدشاه قاجار نیز جایگاه خود را در دستگاه دیپلماسی ایران حفظ کرد. به‌طوری‌که در سال ۱۳۲۷ق حامل نامه نایب السلطنه احمدشاه (عضدالملک) به سلطان عثمانی بود.^۴ وی در هنگام سفارت استانبول، اقدامات مهم دیگری نیز انجام داد که از آن جمله می‌توان به مواردی از قبیل حل ماجرای گزارش وهاب بیگ، کاردار سفارت عثمانی در تهران، مبنی بر توهین ایرانیان به خلفای راشدین و ناراحتی توفیق پاشا (وزیر خارجه عثمانی) از این بابت و تصمیم سلطان عبدالحمید دوم مبنی بر بستن سفارت‌خانه‌ها و بازگشت کارگزاران به کشورهای خود، حل ماجرای محمدآقا رئیس ایل شکاک که از سلطان عبدالحمید دوم درخواست حمله به تبریز و ستاندن انتقام فرزند محمدآقا از نظام‌السلطنه حاکم تبریز را داشت و حل ماجرای تصرف ساوجبلاغ به دست نیروهای عثمانی در سال ۱۳۲۷ق اشاره کرد. در ماجرای وهاب بیگ، ارفع‌الدوله توانست با کیاست و لفاظی، نظر توفیق‌پاشا و سلطان عبدالحمید دوم را جلب کرده و موجب بازگشت وهاب بیگ - که روحیات ضد ایرانی داشت - و گسیل شمس‌الدین بیگ به جای او شود.^۵ درباره ماجرای محمدآقا، دولت عثمانی وارد شدن به جنگ با دولت ایران را به صلاح نمی‌دید؛ ولی با اعطای منصب پاشائی به محمدآقا و میرآلانی به پسرش و صدور دستور حمایت کردهای موصل و وان برای همراهی محمدآقا در حمله به تبریز، کوشید او را یاری کند. پرنس ارفع

۱. خان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، ۱۸؛ ایران سلطانی، ۱۳۲۲ش، شماره ۳، ۴.

۲. گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، به کوشش واحد نشر اسناد (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰ش)، ۶۱/۴.

۳. معزی، «میرزا رضا خان ارفع‌الدوله»، ۳۱۱.

4. BOA, BEO, 3666 / 274927.

۵. نک: ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۴۳۰-۴۳۳.

که از این ماجرا و اقدامات خودسرانه محمدآقا (فروش احکام و لباس و منصب نظامی به سایر کردها و خرید و جمع‌آوری اسلحه در منزل) آگاه شده بود، این قضیه را با فریدپاشا صدراعظم عثمانی در میان گذاشته و پس از تأیید صحت ماجرا، سلطان عبدالحمید دوم دستور به پس گرفتن القاب پاشائی و میرآلانی و زندانی کردن محمدآقا و سایر کردها داد.^۱

تصرف ساوجبلاغ به دست نیروهای عثمانی تقریباً با عزل ارفع الدوله از سفارت استانبول و جایگزینی علاءالسلطنه به جای وی همزمان بود. در سال‌های ۱۳۱۸-۱۳۱۹ق عشایر ایران و عثمانی در دو طرف مسئله‌ساز شده و به طرف مقابل پناه بردند. فراریان عشایر به لحاظ اهمیتی که داشتند، سبب شدند تا مذاکراتی میان ارفع الدوله به همراه مشیرالدوله و شمس‌الدین بیگ، سفیر کبیر عثمانی، صورت گیرد. در این مذاکرات به رغم اهمیت عشایر برای دولت‌ها توافقی صورت نگرفت؛ ولی اعلان شد تا مأموری بی‌طرف مسئولیت رسیدگی به این موضوع را برعهده بگیرد. با این‌همه، در بحبوحه این اتفاقات بود که دست‌اندازی عثمانی به شکل گسترده‌ای به خاک ایران آغاز شد. در این زمان در عثمانی مطبوعات و به خصوص روزنامه صبح در شماره‌های ۶۷۱۷ و ۶۷۱۸ دست‌اندازی‌ها را به ایران نسبت می‌دادند و هجوم تازه به خاک ایران را از جانب عثمانی امری بی‌اساس می‌خواندند. پس از تصرف ساوجبلاغ به وسیله عثمانی، ارفع الدوله از سلطان عبدالحمید که مخالف بازگشت ارفع الدوله به تهران بود، درخواست کرد تا با سفارت علاءالسلطنه موافقت کرده و دستور دهد نیروهای عثمانی از ساوجبلاغ خارج شوند. سلطان عبدالحمید دوم با هر دو درخواست موافقت کرد.^۲ با وجود این، ارفع الدوله تا سال ۱۳۲۸ق در سفارت استانبول باقی ماند؛ چراکه علاءالسلطنه طی تلگرافی از بی‌میلی خویش نسبت به احراز این مقام سخن گفته بود.^۳

از دیگر حوادثی که در مدت سفارت استانبول برای ارفع الدوله رخ داد، می‌توان به تلاش برای سوء قصد به وی اشاره کرد. به نوشته ارفع، میرزا آقای اصفهانی از وی خواسته بود کنسولگری طرابوزان را به وی واگذارد و پس از مخالفت ارفع، میرزا آقا وی را تهدید کرده بود. او سپس به ادسا، باکو و تبریز رفته و طی سخنرانی‌هایی ارفع را همدست سلطان عبدالحمید دوم و مخالف مشروطه معرفی و مردم را به قتل ارفع برانگیخته بود. ارفع به وسیله نزدیکانش در تبریز و سفارت پاریس از این سوء قصد آگاه شده و توانست از مهلکه جان سالم به در برد.^۴ برخی از پژوهشگران با استناد به نامه مهدی اختر تبریزی، مدیر روزنامه اختر،

۱. همان، ۴۳۳-۴۳۵.

۲. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۴۳۷.

۳. شمس، ۱۳۲۶ش، شماره ۳، ۵۳.

۴. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۴۴۰-۴۴۲.

به مظفرالدین شاه که درخواست عدم تعرض سفارت ایران به وی را مطرح کرده بود و همچنین مطالب زیادی در نشریات برضد ارفع که پس از تشکیل مجلس شورای ملی منتشر شد، چنین نتیجه گرفته‌اند که وی از مخالفان مشروطه بوده است.^۱ معزی به درستی دلیل مخالفت میرزا آقا اصفهانی با ارفع را درخواست کنسولگری طرابوزان نمی‌داند. بنا بر نظر وی، مجلسی که بازرگانان در سال ۱۳۲۵ق در خان والده تشکیل دادند و قرار را بر نظارت بر مدرسه و بیمارستان ایرانیان استانبول و رسیدگی به مسائل و مشکلات بازرگانان در انجمن تجار به جای سفارت نهادند، خوشایند ارفع‌الدوله نبود. از سوی دیگر، دستور عثمانی به سفارت ایران نیز این بود که مانع از تجمع ایرانیان و تشکیل مجالس آنان گردد. از همین رو، به میرزا آقا پیغام داد که در صورت ادامه یافتن جلسات، دولت عثمانی او را از استانبول اخراج خواهد کرد. میرزا آقا اعتنایی به پیام سفیر نکرد و چند روز بعد خان والده به بهانه دستگیری میرزا آقا از سوی نیروهای عثمانی محاصره شد و میرزا آقا بنا به دستور سفارت از استانبول اخراج شد.^۲ اخراج میرزا آقا اصفهانی اعتراض تجار را در استانبول برانگیخت و مکتوبات فراوانی برضد ارفع‌الدوله در روزنامه‌ها منتشر شد. در جلسه ۲۱ ربیع‌الاول ۱۳۲۵ق مجلس شورای ملی، وکلای آذربایجان نیز مکتوبی برضد وی در خصوص سخت‌گیری بر تجار قرائت کردند. در این جلسه، تقی‌زاده از مجلس خواست تا به مظالم ارفع‌الدوله رسیدگی شود.^۳

ارفع‌الدوله در اواخر مدت اقامت خویش در استانبول با تلگرافی از نجف با امضای ملاکاظم خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی مبنی بر عدم صلاحیتش در رسیدگی به امور تبعه ایران و وظیفه انجمن سعادت مبنی بر رسیدگی به این امور، مواجه و در پاسخ مدعی شد که چون مقلد ملاکاظم خراسانی است، امر وی را اطاعت خواهد کرد. سه روز پس از این ماجرا، جمعی از اتباع ایران در سفارت خانه ایران در استانبول تجمع کرده و خواهان رسیدگی ارفع‌الدوله به امور ایشان شدند. علت این امر فرار اعضای انجمن سعادت بود؛ چراکه پس از توصیه انجمن سعادت مبنی بر عدم پرداخت مالیات از سوی دو نفر از تبعه ایران به دولت عثمانی، مأموران عثمانی این دو ایرانی را دستگیر و محبوس کرده بودند. انجمن سعادت نیز نامه شدیدالحنی به وزارت خارجه عثمانی نوشت که موجب خشم وزیر خارجه عثمانی و صدور دستور تعقیب اعضای انجمن سعادت شد. ارفع‌الدوله در ابتدا از پیگیری امور مردم سر باز زد؛ ولی پس از تلگراف علمای نجف که وی را به پیگیری امور تبعه ایران توصیه کردند، محبوسان را از حبس درآورد و با پرداخت

۱. معزی، «میرزا رضا خان ارفع‌الدوله»، ۳۱۲؛ نیز نک: گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ۳۵۴-۳۵۲/۵.

۲. معزی، «میرزا رضا خان ارفع‌الدوله»، ۳۱۱-۳۱۲.

۳. مجلس، ۱۳۲۵، شماره ۸۵، ۳.

مالیات موافقت کرد و قرار بر این شد تا کسی متعرض انجمن سعادت نیز نشود.^۱

استانبول در آن دوران یکی از مراکز حضور مشروطه خواهان ایرانی بود و دولت عثمانی از سفارت ایران پی در پی درخواست می کرد تا مانع از تجمع ایرانیان و بحث آن ها در خصوص مشروطه شود؛ زیرا این امر را باعث ایجاد کدورت میان دو حکومت می دانست. ارفع الدوله نیز در این میان سعی داشت تا در عین تأمین استقلال سفارت، با دستورهای دولت عثمانی نیز مخالفت نکند. همه این مسائل باعث شد تا در روزنامه های مختلف، مکتوبات فراوانی بر ضد وی نگاشته شود و در داخل ایران نیز مشروطه خواهان طی درخواست های متعددی خواستار مجازات و رسیدگی به مظالم ارفع الدوله شوند. وزارت خارجه در این زمان سعی در خاموش کردن این آتش داشت و همه اقدامات ارفع الدوله را ناشی از صلاح اندیشی وی دانست.^۲ در این میان علاء السلطنه نیز نامه ای برای ارفع الدوله نوشت و در آن عنوان کرد که تمایلی به جانشینی وی ندارد. تنها اقدام ارفع الدوله در این دوران برای مقابله با مخالفانش و گفته های آنان، فرستادن وجوهای، مکتوبات و مقالاتی برای مطبوعات در دفاع از خود بود. از سوی دیگر کتابچه ای با عنوان دادخواهی نوشت و سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی را به عنوان وکیل خود معرفی کرد تا در مقابل اتهاماتی چون خیانت و ... حکم لازم را اعلام کنند.^۳ ارفع الدوله اقدامات خود در استانبول را خدمتی بزرگ به ایران می دانست.^۴ ولی این گونه اقدامات سودی نبخشید و وی همچنان مورد تنفر مشروطه خواهان باقی ماند.^۵ ارفع الدوله که در نهایت تصمیم به همکاری با انجمن سعادت گرفته بود، برای انجمن کمک های مالی (سه هزار منات) ارسال کرد.^۶ علاوه بر آن، با ارسال کمک مالی (چهارصد لیره) از مشروطه خواهانی همچون ستارخان حمایت کرد.^۷

سفارت ارفع الدوله در استانبول ده سال طول کشید.^۸ وی در این مأموریت بسیار پیشرفت کرد و توانست ثروت زیادی جمع آوری کند.^۹ او در مدت اقامت در استانبول علاوه بر فعالیت های سیاسی، دست

۱. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۴۴-۴۶. این مطلب که در جای دیگری دیده نشد، شاید از آن دست مطالبی باشد که ارفع الدوله به اغراق درباره خود نقل کرده است.

۲. مجلس، ۱۳۲۵ش، شماره ۸۵، ۳.

۳. کوکب دری، ۱۳۲۵ش، شماره ۲۰، ۴.

۴. همان، ۱۳۲۵ش، شماره ۲۱، ۵.

۵. حبل المتین، ۱۳۲۵، شماره ۱۲۶، ۳.

۶. سیداحمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳ش)، ۷۲۴-۷۲۶؛ یحیی دولت آبادی، حیات یحیی (تهران: عطار، ۱۳۷۱ش)، ۲۷/۳؛

علی اصغر شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار (تهران: بهزاد، ۱۳۸۷ش)، ۵۰۵.

۷. ایرج افشار، دفتر تاریخ مجموعه اسناد و منابع تاریخی (تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۰ش)، ۷۰۴/۲.

۸. هوشمند، تاریخ پرنس ارفع دانش، ۲۵.

۹. علوی، رجال عصر مشروطیت، ۲۱-۲۲.

به اقدامات فرهنگی نیز می‌زد. در همین ایام اقدام به چاپ دیوان اشعار خود نیز کرد. اگرچه اشعار وی از لحاظ ادبی ارزش چندانی ندارد، از خلال برخی از آن‌ها مانند «آوازه بزم صلح لاهی [لاهی]» می‌توان آگاهی‌های تاریخی به دست آورد. دیوان او که بیش از هزار بیت است، با نام گوهر خاوری در سال ۱۳۲۳ق به خط ابوالقاسم‌نامی که نایب سفارت کبرای ایران در استانبول بود، تحریر یافته و محمدصادق حسینی (ادیب‌الممالک فراهانی) شاعر، مقدمه‌ای بر آن نوشت.^۱ سندی از آرشیو عثمانی مربوط به سال ۱۳۲۳ق نشانگر درخواست صدور مجوز چاپ «آوازه بزم صلح لاهی» پس از انجام اصلاحات و تعدیلات و ارسال دو نسخه از آن همراه با ترجمه ترکی با نظارت معارف عثمانی از سوی ارفع‌الدوله است.^۲ از دیگر اقدامات فرهنگی ارفع‌الدوله در عثمانی می‌توان به درخواست وی از سلطان عبدالحمید دوم مبنی بر آزادی شیعیان و ایرانیان در اجرای مراسم مذهبی در مکه و مدینه اشاره کرد که موافقت سلطان را نیز در پی داشت.^۳

بنا بر خاطرات احتشام‌السلطنه، سفارت ایران در استانبول در اواخر دوران ماموریت ارفع‌الدوله اوضاع نابسامانی داشت. به‌طوری‌که کار اتباع ایرانی در محل سفارت به تجمع، هتاک و فحاشی کشیده می‌شد و در امور جزئی و کلی سفارت نیز دخالت می‌کردند.^۴ ارفع‌الدوله پس از ده سال سفارت در استانبول، برای معالجه راهی پاریس شد و منتصرالسلطنه مأمور سیاسی سابق مصر را نایب سفارت استانبول قرار داد.^۵ وی پس از مدتی و در زمان سفارت احتشام‌السلطنه به استانبول بازگشت. ارفع‌الدوله در این سفر با پیشنهاد انورپاشا وزیر جنگ عثمانی مبنی بر اتحاد با آلمان و عثمانی و اعلان جنگ به روسیه مواجه شد و آن را رد و دوباره استانبول را به مقصد فرانسه ترک کرد.^۶

پس از سفارت عثمانی

ارفع‌الدوله پس از اتمام کار در سفارت استانبول، با پیشنهاد پادشاه مستقل موناکو مبنی بر ساختن استراحتگاهی در آن‌جا و عضویت در انجمن صلح موافقت کرد. وی خانه خود را به موزه‌ای از آثار ایرانی تبدیل کرد.^۷ پس از شش سال حضور در موناکو، در سال ۱۳۳۰ق از طرف کابینه علاءالسلطنه به عنوان

۱. ارفع، گوهر خاوری، ۱۲، ۱۲۵، ۱۳۱.

2. BOA, MF.MKT, 864/ 44-6.

۳. هوشمند، تاریخ پرنس ارفع دانش، ۱۲۶.

۴. احتشام‌السلطنه، خاطرات احتشام‌السلطنه، ۷۱۳.

۵. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۴۴۶.

۶. همان، ۴۸۷-۴۸۹.

۷. هوشمند، تاریخ پرنس ارفع دانش، ۹۸-۹۹.

وزیر معارف انتخاب و در شانزدهم شعبان ۱۳۳۱ق وارد تهران شد و پس از عملی ندیدن برنامه‌هایش در سمت وزیر معارف، استعفا داد.^۱ چندی بعد به جای ممتاز السلطنه به وزارت عدلیه گماشته شد.^۲ وزارت عدلیه وی بیش از یک سال طول نکشید^۳ و در سال ۱۳۳۳ق رهسپار اروپا شد.^۴ ارفع الدوله از ۱۳۳۹ یا ۱۳۴۰ق به مدت هفت سال به عنوان نماینده ایران در جامعه ملل حضور یافت.^۵ وی در یکی از سخنرانی‌هایی که در جامعه ملل داشت، دربارهٔ مظلومیت ایران و خسارات وارد به آن در جریان جنگ جهانی اول صحبت کرد. وی خسارات مالی را چهارصد و سی و شش میلیون و چهارصد و پنجاه و پنج هزار و ده تومان معادل چهار میلیارد فرانک سوییس و خسارات جانی را سیصد هزار نفر برآورد کرده بود.^۶

نقل قولی از ارفع دربارهٔ گفتگویش با مصطفی کمال (بعدها آتاتورک) وجود دارد که باورش سخت می‌نماید. وی روایت کرده است که در اوایل جنگ‌های استقلال که یونانیان از میر را تصرف کرده بودند، تعداد زیادی از ترکان اسیر آن‌ها در هنگام اسارت وضع مناسبی نداشتند. به گفته او، مصطفی کمال پاشا طی تلگرافی به ارفع الدوله اعلام کرده است: «یونانی‌ها عده زیادی از ترکان را اسیر کرده برده‌اند. نه چادر می‌دهند، نه دوا و نه غذا، این بدبخت‌ها مثل برگ خزان از بی‌دوایی و غذایی می‌افتند و می‌میرند. در عالم انسانیت از شما خواهش می‌کنم در جامعه ملل چاره‌ای به این ظلم و تعدی و بی‌مبالاتی بیاندیشید». بنا بر پیشنهاد ارفع الدوله به جامعه ملل، مسیو ناسین نماینده نروژ از طرف جامعه ملل رئیس کمیسیون شده و با جمعی از پزشکان به یونان رفته و اسرا را تحت حمایت جامعه ملل درمی‌آوردند.^۷

از دیگر فعالیت‌های ارفع الدوله در جامعه ملل موافقت با ماده‌ای بود که پس از جنگ اول جهانی اعلام می‌داشت: اگر یکی از اعضای جامعه ملل از طرف دولتی مورد هجوم واقع شود، تمام اعضای دیگر مجبورند هریک به قدر وسع خود به کمک شتافته و مانع از بین رفتن تمامیت ارضی آن کشور شوند. اما چون انگلستان خود را در این زمان از کمک دیگران مستغنی می‌دید، با کمک نماینده کانادا می‌خواست از این موضوع شانه خالی کند و پیشنهاد داد که در این ماده قید اجبار حذف شود و کمک ممالک با اجازه

۱. ساعی حریرچیان، ارفع‌نامه، ۱۳۰.

۲. سپهر، مرآت الوقایع مظفری، ۲۱، ۵۰۲؛ قهرمان میرزا سالور عین السلطنه، روزنامه خاطرات عین السلطنه، به تصحیح مسعود سالور و ایرج افشار (تهران:

اساطیر، ۱۳۷۴ش)، ۵/۴۰۵۴.

۳. علوی، رجال عصر مشروطیت، ۲۲.

۴. مرسلوند، زندگی‌نامه رجال و مشاهیر ایران (جلد اول: ۱۳۲۰-۱۲۹۹ش)، ۱۴۰.

۵. حسن فراهانی، روزشمار تاریخ معاصر ایران، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۵ش، ۳۱۶/۲؛ هوشمند، تاریخ پرنس ارفع دانش، ۲۵.

۶. عین السلطنه، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ۵۹۶۸/۸-۵۹۶۹.

۷. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۵۵۳-۵۵۴؛ این مطلب که در جای دیگری گزارش نشده، شاید از بزرگ‌نمایی ارفع الدوله دربارهٔ نقش خود باشد. نظر به این که در گزارش دیگران اشاره‌ای به این موضوع نشده است، باید دربارهٔ صحت آن با احتیاط نظر داد.

پارلمان‌های آن‌ها باشد. تنها مخالف انگلستان که به صراحت مخالفت خود را با آن کشور و موافقتش را با ماده موجود اعلام کرد، میرزا رضا ارفع‌الدوله بود.^۱

میرزا رضا ارفع‌الدوله در سال‌های ۱۳۴۲-۱۳۴۳ ق همزمان با فعالیت در جامعه ملل، نماینده اول دولت ایران در کنفرانس‌های گندم و مهاجرت در رم بود. در سال بعد با حفظ عنوان سفیر کبیری، وزیر مختار افتخاری فنلاند، سوئد، نروژ و دانمارک را کسب کرد. زمانی که مأموریت وی در جامعه ملل به پایان رسید، در ازای خدماتی که انجام داده بود، از طرف رضاشاه پهلوی نشان همایون دریافت کرد.^۲

ارفع‌الدوله به مدت هشت سال نماینده ایران در جامعه ملل بود و به سال ۱۳۰۷ ش به ایران احضار شد. در آن زمان رضاشاه تصمیم داشت به جای مجلس سنا، شورای دولت تشکیل داده و ارفع را به ریاست آن انتخاب کند که او این درخواست را نپذیرفت. ارفع در خاطراتش دلیل رد این درخواست را دشمنی شاهزاده فیروزمیرزا با وی که در کابینه حاضر نیز نفوذ کاملی داشت، عنوان کرده است. ارفع در عوض خواستار دریافت مأموریت خارجی شد که مورد پذیرش قرار نگرفت.^۳ وی تا ۱۳۱۰ ش در تهران بدون هیچ پست و مقامی باقی ماند تا اینکه توانست پس از دریافت نشان همایون درجه اول از شاه، اجازه رفتن به موناکو را بگیرد. وی در نهایت در ۱۳۱۶ ش در موناکو درگذشت.

نتیجه

میرزا رضا ارفع‌الدوله، از رجال سیاسی اواخر دوره قاجار و اوایل دوره پهلوی، در ابتدای جوانی خویش راهی قفقاز شد و پس از آموختن زبان‌های خارجی و نمایاندن استعدادش به دستگاه وزارت خارجه ایران ورود یافت. او به سرعت مدارج ترقی را طی کرد و در روسیه و عثمانی به مناصب مهمی از جمله سفارت دولت ایران رسید. وی مدتی نیز در جامعه ملل به عنوان نماینده دولت ایران حضور داشت.

ارفع‌الدوله در زمان سه تن از سلاطین قاجار (مظفرالدین شاه، محمدعلی شاه و احمدشاه) سفیر ایران در عثمانی و بسیار مورد توجه سلطان عبدالحمید دوم بود. سفارت وی که پس از حضورش به عنوان سفیرکبیر ایران در جشن بیست و پنجمین سال سلطنت عبدالحمید دوم (۱۳۱۹ ق) محقق شد، ده سال به طول انجامید. ارفع‌الدوله پس از انتصاب به سفارت کبرای ایران از سوی مظفرالدین شاه مسئول همراهی و اعلام مساعدت با سیاست اتحاد اسلام عثمانی‌ها بود؛ اما در نتیجه عدم نظر مساعد شیخ ابوالهدی از

۱. هوشمند، تاریخ پرنس ارفع دانش، ۴۸۷.

۲. همان، ۲۹۰.

۳. ارفع، خاطرات پرنس ارفع دانش، ۵۵۷.

رؤسای طریقه رفاعیه حلب که بر سلطان عبدالحمید دوم تأثیر فراوانی داشت، توفیقی نیافت. ارفع الدوله دبستان ایرانیان و بیمارستان ایرانیان در استانبول را توسعه داد. نیز با درخواست از سلطان عبدالحمید دوم، ایرانیان استانبول را از پرداخت مالیات معوقه مکتب، مریض‌خانه و قبرستانی که در استانبول بنا کرده بودند، معاف کرد. با وجود اینکه درخواست وی مبنی بر معافیت دائمی این موارد پذیرفته نشد، توانست اجازه اجرای آزادانه مناسک دینی ایرانیان و شیعیان در مکه و مدینه را از سلطان عثمانی کسب کند.

وی در طول دوران سفارتش در استانبول علاوه بر حفظ روابط حسنه با دولت عثمانی در رفع مسائل و مشکلاتی که برای دولت ایران و یا اتباع ایرانی ساکن در عثمانی رخ می‌داد، تلاش‌هایی دیگری نیز صورت داد که از آن جمله می‌توان به حل مشکلات مرزی ناشی از رفت و آمد ایلات و تهاجم نظامیان دولت عثمانی به ایران، حل ماجرای گزارش وهاب‌بیگ، کاردار سفارت عثمانی در تهران، مبنی بر توهین ایرانیان به خلفای راشدین و ناراحتی توفیق پاشا (وزیر خارجه عثمانی) از این بابت و تصمیم سلطان عبدالحمید دوم مبنی بر بستن سفارت‌خانه‌ها و بازگشت کارگزاران به کشورهای خود، حل ماجرای محمدآقا رئیس ایل شکاک که از سلطان عبدالحمید دوم درخواست حمله به تبریز و ستاندن انتقام فرزند محمدآقا از نظام-السلطنه حاکم تبریز را داشت و حل ماجرای تصرف ساوجبلاغ به دست نیروهای عثمانی در سال ۱۳۲۷ق اشاره کرد. همکاری با مشروطه‌خواهان ایرانی و ارسال کمک‌های مالی به انجمن سعادت و ستارخان از دیگر اقدامات وی در مدت سفارتش در استانبول بود. وی در این شهر علاوه بر عهده‌داری نقش سیاسی، دست به اقدامات فرهنگی نیز می‌زد که از آن جمله می‌توان به چاپ دیوان اشعارش اشاره کرد.

ارفع الدوله در راستای حل مشکل فرزندی که از پدران ایرانی و مادران عرب (عثمانی) به دنیا آمده بودند و دولت عثمانی ایشان را مکلف به انجام خدمت سربازی کرده بود و همچنین مسائل مربوط به دست‌اندازی ایلات و عشایر ساکن عثمانی به قلمرو ایران نیز تلاش‌هایی صورت داد. وی از سال ۱۳۲۳ق درگیر مسئله تصرف منطقه پسوه و وزنه و لاهیجان بود. در این زمان نظامیان عثمانی این مناطق را به اعتبار این‌که جزء خاک آنان است، تصرف کرده و حاضر به خروج نیروهای خود نبودند. ارفع الدوله که برای مذاکره با مقامات عثمانی مأمور شده بود، پس از گفت‌وگو با مقامات عثمانی و تشکیل کمیسیونی مشترک مذاکرات را پی گرفت. در نهایت و پس از مذاکرات فراوان، با وجود حمایت دولت آلمان از عثمانی‌ها و اصرار ایشان بر تعلق بی‌شک و شبهه این مناطق به دولت عثمانی، اراضی مورد اختلاف به ایران بازگردانده شد.

قضاوت نهایی درباره نقش مثبت و یا منفی میرزا رضا ارفع در سفارت استانبول به جهات مختلف بسیار دشوار است. او از آن دسته رجل سیاسی است که درباره خود زیاد نوشته است. طبیعی است که در

این خودنوشته‌ها وجه تأیید و تعریف از خود غلیظ باشد. از سوی دیگر اظهار نظر دیگران مانند اعضای انجمن سعادت ایرانیان استانبول درباره ارفع چندان مثبت نبوده است. آنها ارفع را به ضدیت با مشروطه و مزاحمت ایجاد کردن برای آن‌ها در مسیر فعالیت‌های آزادی‌خواهانه‌ای که در استانبول انجام می‌دادند، متهم می‌کنند. به‌رغم این تصویر منفی که آنان از او ارائه می‌کنند، به مواردی از کمک‌ها و همراهی‌های او با آزادی‌خواهان ایرانی مقیم استانبول نیز اشاراتی دارند. همه اینها نشان می‌دهد که ارفع از شخصیت پیچیده‌ای برخوردار بود. به گونه‌ای که قضاوت بسیط درباره او را سخت می‌نماید.

با وجود این، در یک ارزیابی کلی شاید بتوان گفت که میرزا رضا ارفع دیپلماتی عمل‌گرا و نفع‌گرا بود که به تناسب موقعیت‌ها و شرایط و با در نظر گرفتن منافع شخصی و ملی و براساس تحلیل‌های فردی که از تحولات داشت، تصمیم گرفته و عمل می‌کرد. در عین حال، به‌طورکلی آرا و مواضع و کنش‌های او در استانبول به عنوان سفیر ایران، در مخالفت با مشروطه‌خواهی و مشروطه‌خواهان بود. به همان اندازه که میرزا محسن‌خان معین‌الملک در دوره مشروطه اول عثمانی به عنوان سفیر ایران در استانبول در موافقت و همراهی با مشروطه‌خواهان عثمانی گام برداشت، خلف او میرزارضا ارفع در دوران مشروطه ایران و مشروطه دوم عثمانی، نیز در مخالفت با این جریان و تفکر آزادی‌خواهی عمل کرد.

فهرست منابع:

- احتشام‌السلطنه، میرزا محمودخان. خاطرات احتشام‌السلطنه. به کوشش سید محمد مهدی موسوی. تهران: زوار، ۱۳۶۶ش.
- ارفع، حسن. در زمانه پنجم شاه. تهران: ماهی، ۱۳۸۷ش.
- ارفع، رضا. خاطرات پرنس ارفع دانش. به کوشش علی دهباشی. تهران: شهاب ثاقب، سخن، ۱۳۷۸ش.
- ارفع، رضا. گوهر خاوری. به کوشش و با مقدمه محمدصادق الحسینی. استانبول: بی‌نا، ۱۳۲۳ق.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن. خلسه مشهور به خوابنامه. به تصحیح محمود کتیرائی. تهران: طهوری، ۱۳۴۸ش.
- افشار، ایرج. دفتر تاریخ مجموعه اسناد و منابع تاریخی. تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۰ش.
- ترکمان، محمد. مکتوبات، اعلامیه‌ها و چند گزارش پیرامون نقش شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت. تهران: رسا، ۱۳۶۳ش.
- تیموری، ابراهیم. عصر بی‌خبری. تهران: اقبال، ۱۳۵۷ش.
- خان ملک ساسانی، احمد. یادبودهای سفارت استانبول. تهران: بابک، ۱۳۴۵ش.
- دولت‌آبادی، یحیی. حیات یحیی. تهران: عطار، ۱۳۷۱ش.

ساعی حریرچیان، محسن. ارفع نامه (تاریخچه زندگانی جناب اشرف پرنس ارفع متخلص به دانش). تهران: بی‌نا، ۱۳۱۴ش.

سپهر، عبدالحسین خان. مرآت الوقایع مظفری. به تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶ش.
سپهرالدوله بجنوردی، یارمحمدخان. سفرنامه‌های سپهرالدوله بجنوردی. به تصحیح قدرت‌الله روشنی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.

شمیم، علی اصغر. ایران در دوره سلطنت قاجار. تهران: بهزاد، ۱۳۸۷ش.
علوی، سید ابوالحسن. رجال عصر مشروطیت. به تصحیح حبیب یغمایی و ایرج افشار. تهران: اساطیر، ۱۳۸۵ش.
فراهانی، حسن. روزشمار تاریخ معاصر ایران. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۵ش.
عین السلطنه، قهرمان میرزا سالور. روزنامه خاطرات عین السلطنه. به تصحیح مسعود سالور و ایرج افشار. تهران: اساطیر، ۱۳۷۴ش.

کسروی، احمد. تاریخ مشروطه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.
گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی. به کوشش واحد نشر اسناد. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰ش.

مرسلوند، حسن. زندگی‌نامه رجال و مشاهیر ایران (جلد اول: ۱۳۲۰-۱۲۹۹ش). تهران: الهام، ۱۳۶۹ش.
مستوفی، عبدالله. شرح زندگانی من. تهران: زوار، ۱۳۸۴ش.

معزی، فاطمه. «میرزا رضاخان ارفع الدوله». تاریخ معاصر ایران، شماره ۲۳ (پاییز ۱۳۸۱): ۲۸۹-۳۲۰.

ناظم الاسلام کرمانی، میرزامحمد. تاریخ بیداری ایرانیان. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.

هوشمند، محمدجواد. تاریخ پرنس ارفع دانش. تهران: مطبعة طلوع، ۱۳۱۵ش.

روزنامه‌ها:

ایران سلطانی

جبل‌المتین

شمس

کوکب دری

مجلس

اسناد:

آرشیو نخست‌وزیری ترکیه

مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه



History & Culture

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019-2020

تاریخ و فرهنگ

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳، دانشگاه هنر اصفهان

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۴۴-۲۱۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.82106>

عوامل محیطی مؤثر بر تحولات ساختاری نقاشی نوگرای ایران (۱۳۵۷-۱۳۹۰ش)*

سید علی سیدانی^۱

دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه هنر اصفهان

Email: seyidani@neyshabur.ac.ir

دکتر اصغر کفشچیان مقدم

دانشیار دانشگاه تهران

Email: kafshchi@yahoo.com

دکتر سید محسن علوی نژاد

استادیار دانشگاه هنر اصفهان

Email: sm.alavinezhad@uk.ac.ir

دکتر محمد درویشی

استادیار دانشکده هنر دانشگاه نیشابور

Email: darvishi@neyshabur.ac.ir

چکیده

ساختار و ظاهر هر اثر نقاشی، علاوه بر بازتاب روحیات درونی هنرمند، می‌تواند از عوامل محیطی اثر پذیرد؛ عواملی که گاه با مؤلفه‌های اجتماعی آمیخته و گاه از رویدادهای سیاسی زمانه اثر پذیرفته است. با توجه به دگرگونی ساختار نقاشی نوگرای ایران در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۹۰ش این مسأله مطرح می‌شود که چه عوامل محیطی بر ساختار و گرایش‌های مختلف آثار نقاشان نوگرای ایران اثر گذاشته است؟ به نظر می‌رسد متغیرهایی چون رویدادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و همچنین سرعت تغییر شکل ارتباطات، در تحولات ساختاری آثار نقاشی نوگرای ایران در هر دهه مؤثر بوده است. از این رو، در این پژوهش، متغیرهای محیطی - فرهنگی در کنار ساختار آثار هر دهه تحلیل و بررسی شده است. نتایج این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، نشان می‌دهد که عوامل محیطی در دو گروه کلی عوامل داخلی و خارجی جای می‌گیرد. عوامل داخلی مشتمل است بر تغییر شرایط اجتماعی و فرهنگی حاکم بر هر دوره مانند انقلاب اسلامی و جریان انقلاب فرهنگی، برگزاری جشنواره‌ها، انتشار مجله‌های هنری، گسترش اطلاعات الکترونیکی، شکل‌گیری و توسعه روزافزون نگارخانه‌ها، گرایش فزاینده جوانان به هنر و رشد آموزشگاه‌ها و عوامل خارجی نیز مشتمل است بر حضور نسبتاً چشمگیر هنرمندان ایرانی در جشنواره‌های بین‌المللی، فروش آثار هنری ایران در بازارهای جهانی، دعوت از هنرمندان خارجی و سفرهای خارجی هنرمندان ایرانی. در مجموع، به نظر می‌رسد که دگرگونی ساختار نقاشی ایران در این دوره، بیش از پیش، تحت تأثیر رویکردهای جدید هنر در غرب قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: نقاشی نوگرای ایران، ساختار و سبک نقاشی، عوامل محیطی، جریان‌های فرهنگی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۵/۰۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۲۷. این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «تحولات ساختاری نقاشی نوگرای ایران دهه‌های ۶۰ تا ۹۰ خورشیدی» است که به راهنمایی نویسندگان دوم و سوم و به مشاوره نویسنده چهارم در دانشگاه هنر اصفهان در حال انجام است.

۱. نویسنده مسئول.

Environmental factors affecting the structural changes in modern Iranian painting (1978-2011)

Seyed Ali Seyedani, PhD student in Art Research, Isfahan University of Arts
(Corresponding Author)

Dr. Asghar Kafshchian Moghaddam, Associate Professor, University of Tehran

Dr. Seyed Mohsen Alavi Nejad, Assistant Professor, Isfahan University of Arts

Dr. Mohammad Darvishi, Assistant Professor, Faculty of Arts, Neishabour University

Abstract:

The structure and form of any paintings, in addition to reflecting the inner spirit of the artist, can be influenced by environmental factors, which are sometimes associated with social factors or swayed by political events of the time. In light of the changes in the structure of modern Iranian painting in 1968-2011 period, the question that arises is "What environmental factors have affected the structure and diverse trends of modern Iranian painters?" It appears that variables such as social, political and cultural events as well as the pace of communication developments have a huge bearing on structural changes in modern Iranian paintings in each decade. Therefore, this study aims to explore environmental-cultural variables along with the structure of works in each decade. The results of this descriptive-analytical research suggest that environmental factors could be spilt into two general categories of internal and external factors. The internal factors encompass social and cultural changes in each period such as the Islamic Revolution and the Cultural Revolution movement, art festivals and journals, IT expansion, the opening and development of art galleries, the increasing passion of young people for art and the proliferation of schools and external factors. It also embraces the relatively strong presence of Iranian artists in international festivals, the sale of Iranian works of art in global markets, the invitation of foreign artists, and trips of Iranian artists abroad. Overall, it seems that the transformation of the Iranian painting structure in this period has already been influenced by new approaches to art in the West.

Keywords: Modern Iranian painting, structure and style of painting, environmental factors, cultural movements

مقدمه

نقاشی در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۹۰ ش نقطه عطفی در تاریخ نقاشی ایران محسوب می‌شود. این دوران با حوادث مهم سیاسی و به تبع آن، تحولات فرهنگی مصادف شد که در تاریخ نقاشی معاصر ایران بی‌نظیر است. به نظر می‌رسد وجود جریان‌های خاص و شرایط ویژه فرهنگی در سه دهه اخیر ایران نوعی دگرگونی در ساختار آثار هنری به وجود آورده که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بدین منظور هدف پژوهش حاضر شناسایی و دسته‌بندی عوامل محیطی مؤثر بر ساختار نقاشی معاصر ایران در سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۹۰ ش است. عوامل محیطی آنچنان تأثیری بر روند شکل‌گیری و تولید آثار هنری دارد که حتی بر عوامل درونی و روحیات هنرمند نیز تأثیر مستقیم دارد. از همین رو، تأکید این پژوهش بر عوامل محیطی است که با تغییر شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی هر دوره تغییر می‌کند و به همان نسبت نیز بر کیفیت تولید آثار هنری نیز تأثیرگذار است. مسأله اصلی پژوهش این است که چه عوامل محیطی مؤثری بر ساختار و گرایش‌های مختلف آثار نقاشان نوگرای ایران در طی سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۹۰ ش مؤثر بوده است؟ فرضیه بر این استوار است که در این دوره نقاشی نوگرای ایران نسبت به گذشته وابستگی بیشتری به جریان‌های جدید هنر غرب دارد. جریان‌های جهانی شدن و تک‌زبانه شدن هنر در اغلب کشورهای توسعه‌یافته و همچنین ایران دیده می‌شود. هنر کنونی ایران هم‌چنان در چالش بین حفظ سنت‌ها و ایجاد جریان‌های نو قرار دارد و هنوز به نتیجه روشنی نیز نرسیده است.

عموم پژوهش‌های مرتبط با نقاشی ایران تمرکز دقیقی بر نقاشی سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۹۰ ش ندارند. در این پژوهش‌ها بیشتر معرفی افراد یا دسته‌بندی نقاشی ایران مدنظر بوده و به تحولات نظام ساختاری و عوامل مؤثر بر این تحولات، به‌ویژه در نقاشی معاصر ایران کم‌تر پرداخته شده است. رویین پاکباز در کتاب نقاشی ایران از دیرباز تا امروز معتقد است چهار جریان در نقاشی معاصر ایران وجود دارد: نقاشی آکادمیک، نگارگری جدید، نقاشی قهوه‌خانه و نقاشی نوگرا.^۱ در کتاب نقاشی انقلاب هنر متعهد اجتماعی دینی در ایران نوشته مرتضی گودرزی، رویکرد سیاسی - اجتماعی بر جنبه‌های هنری کتاب ارجح است.^۲ همچنین رساله دکترای زهرا هنری‌مهر در دانشگاه الزهراء با عنوان زن از منظر نقاشان معاصر دسته‌بندی مفصل‌تری از نقاشان بر اساس سبک نقاشی و دوره زمانی ارائه می‌دهد^۳ که در واقع تکمیل یافته دسته‌بندی پاکباز است. گودرزی در کتاب جست‌وجوی هویت در نقاشی معاصر ایران به تحلیل مسأله هویت نزد

۱ - رویین پاکباز، *نقاشی ایران از دیرباز تا امروز* (تهران: نارستان، ۱۳۷۹ ش)، ۱۸۶.

۲ - مرتضی گودرزی (دیباج)، *نقاشی انقلاب هنر متعهد اجتماعی دینی در ایران* (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷ ش)، ۱۰۶-۱۸۳.

۳ - زهرا هنری‌مهر، *زن از منظر نقاشان معاصر* (تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۵ ش)، ۴۲-۳۴۷.

نقاشان نوگرا می‌پردازد.^۱ تحقیق مشترک تقی‌زادگان، مریدی و راودراد با عنوان تحلیلی بر بازنمایی زن در نقاشی معاصر ایران با روش‌های مختلف به ویژگی‌های سبک، نوع و ژانر در نقاشی ایران پرداخته‌اند.^۲ در فصل سوم کتاب تحولات تصویری هنر ایران اثر سیامک زنده‌دل سه دهه هنر نوگرای ایران از دهه سی تا پنجاه شمسی معرفی و به فرازوفرودهای این دوران و ظهور هنرمندان آن پرداخته شده است.^۳ توکا ملکی در کتاب هنر نوگرای ایران بعد از هنر دوران قاجار به هنر قبل از انقلاب یعنی هنرمندان نوگرای ایران و چند تن از هنرمندان باسابقه ایران و جریان سقاخانه پرداخته است.^۴ در کتاب نود سال نوآوری در هنر تجسمی ایران اثر جواد مجابی که در دو جلد به چاپ رسید، بحث‌هایی درباره نوگرایی تا نوآوری و سرچشمه نوگرایی است. در جلد دوم بیشتر به معرفی هنرمندان این عرصه پرداخته شده است.^۵ در کتاب در جست‌وجوی زمان نو تألیف ایمان افسریان با مجموعه مقالاتی روبه‌رو می‌شویم که به هنر قاجار و اتصال سنت بزرگ هنر ایران با دوران تجدد با نگاهی انتقادی و مباحثی چون نقاشی واقع‌نمایی عامه‌پسند، سقاخانه در تصویر تاریخ پرداخته است.^۶ در کتاب هنر معاصر ایران از حمید کشمیرشکن (۱۳۹۴) در عین حال که اساساً محور موضوع اثر گفتمان است، سعی شده به سکانس‌های تاریخ نقاشی نیز توجه شود.^۷ در دایرة المعارف هنر رویین پاکباز^۸ نیز که به تبع از نظر محتوا و رویکرد با یک کتاب تاریخ هنر تفاوت بسیاری دارد، برخی از نقاشان معاصر ایران معرفی شده‌اند.

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی و از نظر روش‌شناسی، توصیفی - تحلیلی است. نوع تحلیل به منظور شناخت تحولات ساختاری در دهه‌های اخیر از نوع تحلیل ساختاری و تطبیقی و روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است. شاخص انتخاب هنرمندان بر اساس کتاب دایرة المعارف هنر نوشته رویین پاکباز است؛ زیرا اولاً نسبت به دیگر منابع این حوزه از نگاه جامع‌تر و بی‌طرفانه‌تری برخوردار است و ثانیاً نمونه آثار مهم نقاشان این دوران را در خود جای داده است. نام هنرمندان در این مقاله، بنا به میزان فعالیت، شهرت و شرکت در نمایشگاه‌های متفاوت جمعی و انفرادی، در یک بازه زمانی خاص، آورده شده است. تقدم و تأخر اسامی هنرمندان بر اساس اهمیت آن‌ها در شکل‌گیری رویکردهای جدید بوده است. اگر

۱ - مرتضی گودرزی (دیباج)، جست‌وجوی هویت در نقاشی معاصر ایران (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش)، ۶۳-۱۸۳.

۲ - معصومه تقی‌زادگان، محمدرضا مریدی و اعظم راودراد، «تحلیلی بر بازنمایی زن در نقاشی معاصر ایران». زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)، دوره ۸، شماره ۱، شماره پیاپی ۲۸، (بهار ۱۳۸۹): ۱۲۵-۱۴۱.

۳ - سیامک زنده‌دل، تحولات تصویری هنر ایران (تهران: نظر، ۱۳۹۵ش)، ۲۳۱-۴۱۵.

۴ - توکا ملکی، هنر نوگرای ایران (تهران: نظر، ۱۳۸۸ش)، ۲۷-۱۲۴.

۵ - جواد مجابی، نود سال نوآوری در هنر تجسمی ایران (تهران: پیکره، ۱۳۹۵ش)، ۱۳-۳۴.

۶ - ایمان افسریان، در جست‌وجوی زمان نو (تهران: حرفه هنرمند، ۱۳۹۵ش)، ۲۹۵-۲۹۹.

۷ - حمید کشمیرشکن، هنر معاصر ایران: ریشه‌ها، دیدگاه‌های نوین (تهران: نظر، ۱۳۹۴ش)، ۲۳۹-۲۶۴.

۸ - رویین پاکباز، دایرة المعارف هنر (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۵ش)، ۸۹-۹۰۰.

گاهی نام هنرمندان پیشکسوت در کنار هنرمندان جدید آورده شد، از آن روست که هنرمندان قدیم حدود سه دهه در کار تولید اثر بودند و اکنون هم در حال فعالیت‌اند و هنرمندان جوان به تدریج به جریان‌ها و رویکردهای جدید پیوسته‌اند.

۱- چارچوب نظری

۱-۱- ساختار اثر هنری

ساختار اثر هنری، سامان کلی اجزا و بخش‌ها بر اساس ارتباط پویای آن‌هاست. این واژه در هنر و مهندسی کاربرد دارد.^۱ همچنین تجزیه‌گری کل یک اثر به اجزاء و بخش‌های سازنده‌اش را ساختار آن اثر می‌نامند. به منظور درک ساختار یک اثر لازم است به دستور زبان و قوانین ترکیب‌بندی هنری آگاهی یابیم، یعنی طرح سراسری، یا سامان‌یابی عناصر تشکیل‌دهنده اثر را به فراخور بصیرت کسب‌شده خود بازشناسیم. زیرا طرح کلی در ذات خود به منزله منبعی آگاهی‌بخش و عاملی خاطرنواز و تعبیه‌ای تمرکزآفرین است. طرح کلی هر اثر هنری ندای اندیشه آفریننده آن است.^۲ برای بیان ساختار آثار هنری از واژه کمپوزیسیون^۳ هم استفاده می‌شود که حکایت از نمایش زمینه‌ها و قسمت‌های یک موضوع و وجود ارتباط و وحدت بین عناصر آن دارد.^۴ به عبارت دیگر، در شناخت ساختار اثر تنها نمی‌توان به ویژگی‌های فرمالیستی آن بسنده کرد؛ زیرا مبانی هنرهای تصویری بر اساس رویکرد هر هنرمند و ویژگی‌های شخصیتی‌اش شکلی متفاوت از اثر هنری را تولید می‌کند. در بررسی ساختار اثر رویکردهای فردی و سبک شخصی هنرمند را نیز باید در نظر گرفت.

۱-۲- سبک‌شناسی

فرم یا الگوی متمایز و قابل‌شناسایی یک سبک می‌تواند بسیاری از مؤلفان یا تولیدکنندگان را هم‌زمان در برگیرد. این اصطلاح هم برای مشخص کردن علامت‌سازی فردی (سبک شخصی، مثلاً سبک میکل آنژ، پابلو پیکاسو و آگوست رودن^۵ در نقاشی و مجسمه‌سازی) و هم به صورت الگوبندی اجتماعی جمعی (سبک جمعی) به کار می‌رود.^۶ تفاوت‌های زیبایی‌شناسی تا آنجا که با گزینش و ترکیب عناصرهای شکلی

۱ - پاکباز، دایره المعارف هنر، ۲۹۳.

۲ - ادموند بورک فلدمن، تنوع تجارب تجسمی، ترجمه پرویز مرزبان (تهران: سروش، ۱۳۷۸ش)، ۳۲۲.

۳- Composition

۴ - م. آلیاتوف، تاریخچه کمپوزیسیون نقاشی، ترجمه نازلی اصغرزاده (تهران: دنیای نو، ۱۳۷۲ش)، ۹.

۵- Michael Angelo, Paplo Picasso, August Rodin

۶- جانانان هریس، مفاهیم کلیدی تاریخ هنر، ترجمه پرویز علوی (تهران: پشوتن، ۱۳۹۲ش)، ۳۰۳.

تعیین می‌شود، در مقوله‌های سبک، نظم و ترتیب می‌یابند.^۱ این مفهوم نقش تعمیم‌دهنده دارد، یعنی این امکان را فراهم می‌کند که اشیای متفاوت ذیل یک عنوان تعریف شوند و جای گیرند. بارزترین مفهوم سبک، اصل هماهنگی برای وحدت بخشیدن به آثار هنری در یک گروه و یک مجموعه است.^۲ در این پژوهش تأثیرپذیری سبک‌های جمعی از متغیرهای فرهنگی و اجتماعی مدنظر است.

۱-۳- نقاشی ایران در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۹۰ ش

نقاشی سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۹۰ ش نقطه عطفی در تاریخ نقاشی معاصر ایران است. از آنجا که انقلاب اسلامی ایران از دل مردم برخاسته بود و با توده مردم سروکار داشت، هنر نیز به سوی مردمی شدن پیش رفت و از عناصر و نمادهای قابل فهم برای مردم استفاده شد. به تدریج نقاشی در دهه ۷۰ ش از شعار و نمادپردازی مستقیم در سال‌های ۵۷-۷۰ ش دوری جست و نقاشی مدرن دوباره در مرکز توجه قرار گرفت. فضای باز سیاسی آن دوران و مناسبات بین‌المللی موجب ایجاد شکل جدیدی در نقاشی در سال‌های ۱۳۷۰-۱۳۸۰ ش شد. در سال ۱۳۸۰ ش گرایش به هنرهای جدید جهانی، عرصه نوینی را در نقاشی ایران پدید آورد و هنر و بیان هنری رویکردی کثرت‌گرا به خود گرفت.

۱-۳-۱- سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۷۰ ش: با وقوع انقلاب اسلامی ایران، هنر به شکل بارزی دست‌خوش ایدئولوژی شد و هنرمند در نقش مفسر به خلق آثاری با مضامین ایشار، شهادت و عدالت‌خواهی در شیوه‌های طبیعت‌گرایانه، واقع‌گرایانه، نمادگرایانه و در برخی موارد، متأثر از نگارگری و نقاشی قهوه‌خانه‌ای پرداخت. «هنر مردم‌گرا و متعهد پیش از انقلاب، که به صورتی مدرن و آکادمیک، در جوار جنبش مدرنیست‌های شمایل‌شکن حرکت می‌کرد، به صورت دیوارنگاره‌هایی شعاری گسترش یافت. پس از گذشت یک دهه هنرمندان به شیوه شخصی خود دست یافتند»^۳. هنر متعهد پس از انقلاب قالب و زبان خاص خود را داشت. توجه فیگوراتیسم، روایت و کاربرد موتیف‌های آشنا برای عموم مردم و خدمت مضامین دینی و اجتماعی از ویژگی‌های آن بود. «عنصر آسمانی در نقاشی انقلاب از طریق بخشیدن ابعاد ماورائی به قهرمان، فضا و ترکیب هنری و قراردادن سمبل‌های مذهبی تحقق پذیرفت»^۴.

۱- لوری آدامز، روش‌شناسی هنر، ترجمه علی معصومی (تهران: نظر، ۱۳۹۴ ش)، ۳۴.

۲- آلفر جل، هنر و عاملیت، ترجمه احمد صبوری (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۹۰ ش)، ۲۴۴.

۳- آیدین آغداشلو، گفتارها و گفت‌وگوهای دیگر (کرمان: فانوس، ۱۳۸۲ ش)، ۷۳.

۴- گودرزی (دیباج)، نقاشی انقلاب هنر متعهد اجتماعی دینی در ایران، ۱۶۵.

۱-۳-۲. سال‌های ۱۳۷۰-۱۳۸۰ ش: بسیاری از نقاشان نسل سوم به این نتیجه رسیدند که هنرمند وظیفه ندارد در هنرش، نقش مصلح یا مبلغ را بر عهده بگیرد. زیرا نقاشی هنری است دیداری و مبتنی بر فرم، که در آن فرم به اندازه محتوا اهمیت دارد. پیش از آن، هنرمند متعهد، محتوا را بر فرم ارجحیت می‌داد. اکنون نقاشان به جای پیروی از سبک‌های شاخص تاریخ هنر می‌کوشیدند جوهره مبانی هنر مدرن را به عنوان یک امکان زبانی درک کرده و به کار گیرند. در این دوران شاهد اصلاحات و گشایش فضای سیاسی، پیدایش نشریات گوناگون و حضور مدیران میانه‌رو در نهادهای فرهنگی و هنری هستیم. دسترسی به اینترنت، استفاده از ماهواره، تحصیلات، ورود کتاب‌ها و مجلات هنری به ایران، موجب آشنایی هنرمندان با رویدادهای جهانی هنر شد. انتشار مجلات تخصصی تا حدودی کمبود در مباحث نظری و هنر را جبران کرد.

۱-۳-۳. سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۹۰ ش: در سال‌های آغازین این دوران، تغییر سیاست‌گذاری‌های فرهنگی در عملکرد دولت قابل لمس است. این تغییر جهت با ورود هنرمندان جوان موجب فصلی نو در زمینه هنرهای تجسمی شد. علاوه بر آن، «هنر ایران بعد از انقلاب شاهد گسترش رسانه‌های بیان بصری همچون ویدئو، اجرا، چیدمان و عکاسی هنری بود. در میان نسل جدید هنرمندان، مشغله ذهنی کمتری برای تصریح مسأله هویت جمعی، نسبت به شرح حال‌نگاری خود در جامعه‌ای که دست‌خوش تحولاتی اساسی بود، وجود داشت. به‌طور خلاصه می‌توان این دوره را با مشخصه‌هایی مشتمل بر اشتیاق هنرمندان برای آزمودن روش‌های تازه بیان و ابراز تمایلی جدید از سوی کانال‌های رسمی برای ارتقا و حمایت از این زبان‌های نو توصیف کرد. این ائتلاف زمینه‌ای بسیار مساعد برای توسعه آنچه هنر جدید نام گرفت، فراهم آورد»^۱ که مهم‌ترین مشخصه‌اش ایجاد تمایز میان رسانه‌های جدید هنری شامل ویدئوآرت^۲، چیدمان، اجرا و فتوآرت^۳، با دیگر اشکال هنری چون مجسمه، نقاشی و عکاسی است.

۲- عوامل محیطی مؤثر بر تحولات ساختاری نقاشی در ایران در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۹۰ ش

به صورت خلاصه می‌توان عوامل تاثیرگذار فرهنگی و اجتماعی و سیاسی مهم و قابل‌ردیابی را بر هنر نقاشی سه دهه پس از انقلاب به صورت زیر خلاصه کرد:

۱ - کشمیرشکن، هنر معاصر ایران: ریشه‌ها، دیدگاه‌های نوین، ۲۶.

۲- Video Art

۳- Photo Art

۲-۱- **انقلاب اسلامی ایران:** وقوع انقلاب اسلامی و تسلط بیان ایدئولوژیک در هنر، به تبعیت از وضع جامعه عامل تعیین کننده مهمی در رویدادهای هنر در سالهای نخستین پس از انقلاب محسوب می شود. رویداد دفاع مقدس این گرایش جمعی را تقویت کرد که اثرات بسیاری نیز بر مضمونهای نقاشی این دوران گذاشت. این عامل در دهه ۶۰ ش و تا حدودی دهه ۷۰ ش تاثیرگذار بود.

۲-۲- **موزه ها و فرهنگسراها:** موزه ها و فرهنگسراها با انتخاب آثار و برپایی نمایشگاه ها، برگزاری سخنرانی و دعوت از هنرمندان (حتی هنرمندان خارجی) به بهانه داوری و یا همکاری با مؤسسه ها، جریان های نوینی را در عرصه نقاشی ایران شکل داده یا تقویت کرده اند. این عامل به ویژه در دهه ۸۰ ش بر هنر نقاشی تأثیر گذاشت.

۲-۳- **رفتارهای فرهنگی:** منظور از رفتارهای فرهنگی، نوع عملکرد موسساتی چون موزه های معاصر، اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی، فرهنگستان هنر، انجمن نقاشان ایران و حوزه هنری است که در هر سه دهه مورد بحث، تاثیرگذار بودند و در زمینه هایی چون الف) برگزاری جشنواره ها، دوسالانه ها، مسابقه ها و خطدهی غیرمستقیم به جریان های نقاشی ایران، ب) حمایت از سفرهای مطالعاتی برای هنرمندان برجسته به کشورهای غربی، ج) برپایی جلسات سخنرانی، نقد و بزرگداشت پیشکسوتان، د) نشر کتاب، مجموعه آثار و مجلات، ه) نمایش فیلم یا برپایی جشنواره های موضوعی، که به معرفی هنرمندان و اساتید یک جریان به شکل ویژه می پرداخت، بر حرکت های جمعی تأثیر گذاشت. رویکرد این مراکز به هدایت جریان های بزرگ هنری در هر سه دهه قابل مشاهده است. اما در هر دهه این رویکردها تفاوت هایی می یافتند.

۲-۴- **گالری ها:** پس از بالاگرفتن حمایت های غیردولتی از نقاشی، گالری ها در انتخاب و گزینش آثار دست به اعمال سلیقه زدند و نسل نو نقاشان را از طریق ایجاد تعهد به سوی این سلیقه ها سوق دادند. این عامل فرهنگی نیز بیشتر در دهه ۸۰ ش بر نقاشی ایران تأثیر گذاشت. در این دوره گالری ها بیشتر از ابهام اطلاعاتی در بازار هنر سود بردند و به این ترتیب، اقتصاد بر رویکردهای کلی هنر عام ایران تأثیر گذاشت.

۲-۵- **آموزشگاه های دولتی و غیردولتی:** این عامل جریان های گسترده ای را در سه دهه اخیر ایجاد کرد. برخی از این جریان ها در بازتاب جشنواره های دولتی و برخی در بازارهای فروش موفقیت هایی کسب کردند. در دانشگاه های هنر که سعی داشتند به دور از سلیقه و بر طبق اصول آکادمیک عمل کنند، شالوده بسیاری از جریان های نو که در ایران با عنوان نوگرا شناخته شدند، ریخته شد. در واقع نطفه اصلی جریان های هنری در دانشگاه ها شکل گرفت و با دیگر جریان ها پروبال گرفت. انجمن نقاشان ایران، نقاشان حوزه هنری، فرهنگستان هنر، مسئولان نشریات هنری، بسیاری از گالری گردان ها و مشاوران هنری،

تحصیلات دانشگاهی داشتند. از دهه ۶۰ ش و به‌ویژه در دهه ۷۰ ش دانشگاه‌های هنر در مراکز استان‌ها و شهرستان‌ها (دانشگاه دولتی و آزاد و به‌تدریج دیگر عناوین دانشگاهی) گسترش یافت و از انحصار دو دانشگاه (هنرهای زیبا و دانشگاه هنر) خارج شد. به شکل عمده دو گونه ساختار در نقاشی دانشگاهی مورد توجه بود. یکی نگاه رئالیستی و امدار جریان کمال‌الملک و دیگری نگاه مدرن و آبستره که بیشتر با تأسیس دانشگاه هنرهای تزئینی و حضور اساتید غربی در ایران پا گرفت. در دانشگاه‌های پس از انقلاب نیز همین دو نگاه ادامه یافت. رشد گسترده آموزشگاه‌های خصوصی در ایران از دهه ۶۰ ش به‌بعد اتفاق افتاد. این امر از سویی هنرجویان در ایران را به شکل آماری فراوان کرد و آمادگی بیشتری برای حضور هنرجویان در دانشگاه‌ها را ایجاد کرد و از سوی دیگر، افرادی که امکان ادامه تحصیل در دانشگاه را به هر دلیلی نداشتند، فرصتی را برای حضور در فضای هنری یافتند.

۲-۶- **نشریه‌های هنری و فضای اینترنت:** صاحبان و مسئولان این نشریات بر سمت‌وسوی نقاشی ایران تأثیرگذار بودند و برخی از آن‌ها به عامل موسسات فرهنگی که پیش‌تر اشاره شد، وابستگی داشتند. از آن-جمله، می‌توان به نشریاتی چون هنر فردا، فصل‌نامه هنرهای تجسمی وابسته به حوزه هنری، دوماه‌نامه فرهنگی هنری بیناب وابسته به خانه سوره تهران، خیال شرقی که توسط انتشارات فرهنگستان هنر منتشر می‌شود، فصل‌نامه هنر فرهنگسرای نیاوران، فصل‌نامه تخصصی هنری نقاشان امروز به سردبیری حمید توکلی، نشریه هنرهای زیبا انتشارات دانشگاه تهران، نشریه تندیس و دیگر نشریات اشاره کرد.

۲-۷- **کلکسیون‌دارها، خریدارها و حراجی‌ها:** فروش آثار تیپ‌گرا که در چند دسته فروش فراوان داشت و مورد توجه بازارهای خرید بود، بر هنرمندان تأثیر بسیار زیادی گذاشت؛ زیرا بازار آثار هنری به عنوان مهر تأیید‌گرایی هنری با رویکرد اقتصادی محسوب می‌شد. به این ترتیب، برخی از آثار به عنوان یک مد‌بر جریان ساختاری نقاشی به‌خصوص در دهه ۸۰ ش تأثیر گذاشتند. به طور مثال، شیوه نقاشی - خط در ایران که در جریان سقاخانه شکل گرفت، در دوره‌ای با رکود همراه شد؛ اما با موفقیت مالی چند اثر، موج جدیدی از تولید آثار نقاشی - خط باب شد. به عنوان نمونه، می‌توان به حراجی بزرگ کریستی اشاره کرد. طی پانزده حراج، ۴۲ درصد آثار فروخته شده به نقاشی اختصاص داشته است. مجموعه آثار ایرانی ارائه شده در فروش‌های کریستیز دبی در مجموع ۷۱۹ اثر از ۱۳۵ هنرمند است که از میان این تعداد، ۵۵۸ اثر چکش خورده است. در مجموع، آثار را می‌توان به پنج دسته عمده نقاشی، نقاشی خط، عکاسی، مجسمه و چیدمان تقسیم کرد.^۱

۲-۸- **سفرها و ارتباطات بین‌المللی:** امکان ایجاد بستر مناسب برای سفرهای خارجی هنرمندان ایرانی

۱ - محمدرضا مریدی، *گفتمان‌های فرهنگی و جریان‌های هنری ایران* (تهران: دانشگاه هنر و آبان، ۱۳۹۷ ش)، ۱۳۲-۱۳۳.

از دهه ۷۰ش بیشتر فراهم شد. دیگر تنها یک یا چند هنرمند ویژه امکان بازدید و سفر مطالعاتی نداشتند و این طیف به تدریج وسیع تر شد و در دهه ۸۰ش حتی برای بسیاری از هنرجویان امکان پذیر شد. از دیگر سو، هنرمندان غربی نیز سفرهای شخصی یا دعوت شده حضوری چشمگیری در دو دهه اخیر داشتند. این مورد نیز با عامل تأثیر موسسات دولتی در ارتباط بود. این ارتباطات نگاه‌های نو و کثرت‌گرایی را در ساختار نقاشی ایران ایجاد کرد. به ویژه دیدن آثار نو غربی برای هنرمندان با هیجانی برای انتقال این موارد همراه بود که شاخه‌ها و گروه‌های مختلفی را تحت تأثیر استادان فرنگ رفته قرار می‌داد.

در تقسیم‌بندی دیگری می‌توان عوامل مؤثر بر نقاشی سه دهه پس از انقلاب در ایران را در دو دسته کلی عوامل اثرگذار داخلی و خارجی تقسیم کرد:

الف) عوامل داخلی: وابستگی به فرهنگ عامه، وابستگی به باورهای عقیدتی (ایدئولوژیک)، فضای اجتماعی - سیاسی انقلاب اسلامی، برگزاری جشنواره‌ها، شکل‌گیری و توسعه نگارخانه‌ها، توسعه مراکز آموزش دولتی و خصوصی، موزه‌ها و فرهنگسراها و نشریات هنری؛

ب) عوامل خارجی: سفرهای گسترده‌تر به خارج از کشور، تأثیرپذیری آن‌ها از هنر غرب و بازگشت و توسعه تفکرات جدید، حضور نسبتاً چشم‌گیر هنرمندان ایرانی در جشنواره‌های بین‌المللی، فروش آثار هنری ایران در بازارهای جهانی، نمایش آثار هنرمندان غربی و معرفی بیشتر آن‌ها به وسیله ارگان‌هایی مانند موزه هنرهای معاصر و دیگر مراکز، وجود جریان‌های جدید در هنر غرب مانند فمینیسم^۱، مینیمالیسم^۲، پاپ آرت^۳، هنرهای مفهومی، هنر کیچ^۴، هنر جدید و ... و تأثیر آن‌ها بر هنر ایران، جریان‌های جهانی شدن زبان هنر.

۳- بررسی ساختاری نقاشی در ایران در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۹۰ش

شاخص انتخاب هنرمندان در این پژوهش کتاب دایرة المعارف هنر نوشته رویین پاکباز است که آثار مهم نقاشان این دوران را گرد آورده است. به منظور ارزیابی کیفیت ساختاری آثار و شناخت تغییرات و دگرگونی‌های آن‌ها، آثار نقاشان در سه دوره زمانی سال‌های الف) ۱۳۵۷-۱۳۷۰ش، ب) ۱۳۷۰-۱۳۸۰ش و ج) ۱۳۸۰-۱۳۹۰ش تفکیک و از هر دوره ۸ اثر شاخص و مهم انتخاب شده است. این هنرمندان و آثار منتخب ایشان با ذکر نام اثر، تکنیک، ابعاد و سال خلق به تفکیک دهه‌های مورد بحث عبارتند از:

۱- Feminism

۲- Minimalism

۳- Pop Art

۴- The Art of Kitsch

الف) سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۷۰ ش: کاظم چلیپا (تصویر ۱-۱)، حبیب الله صادقی (تصویر ۱-۲)، مصطفی گودرزی (تصویر ۱-۳)، ناصر پلنگی (تصویر ۱-۴)، حسن خسروجردی (تصویر ۱-۵)، نصرت‌الله مسلمیان (تصویر ۱-۶)، هانیبال الخاص (تصویر ۱-۷)، اصغر کفشچیان مقدم (تصویر ۱-۸).

ب) سال‌های ۱۳۷۰-۱۳۸۰ ش: هادی ضیاءالدینی (تصویر ۲-۱)، کوروش شیشه‌گران (تصویر ۲-۲)، بهرام دبیری (تصویر ۲-۳)، محمدعلی ترقی‌جاه (تصویر ۲-۴)، منوچهر معتبر (تصویر ۲-۵)، نصرت‌الله مسلمیان (تصویر ۲-۶)، حسین ماهر (تصویر ۲-۷)، احمد وکیلی (تصویر ۲-۸).

ج) سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۹۰ ش: آیدین آغداشلو (تصویر ۳-۱)، یعقوب عمامه‌پیچ (تصویر ۳-۲)، بهنام کامرانی (تصویر ۳-۳)، افشین پیرهاشمی (تصویر ۳-۴)، حبیب توحیدی (تصویر ۳-۵)، حمید سبزی (تصویر ۳-۶)، واحد خاکدان (تصویر ۳-۷)، جمشید حقیقت‌شناس (تصویر ۳-۸).

منتخب آثار نقاشی ایران، سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۷۰ ش



۱-۲- حبیب الله صادقی، هرگز مباد، رنگ روغن
روی بوم، ۱۵۰×۱۷۰، ۱۳۶۳



۱-۱- کاظم چلیپا، مقاومت، رنگ روغن
روی بوم، ۱۲۰×۱۰۰، ۱۳۶۲



۱-۴- ناصر پلنگی، یا ثارالله، رنگ روغن روی
بوم، ۳۰۰×۱۰۰، ۱۳۵۹



۱-۳- مصطفی گودرزی، صبح ۱۵ خرداد،
رنگ روغن روی بوم، ۱۵۰×۱۰۰، ۱۳۶۵



۱-۶- نصرت الله مسلمیان، مجموعه جنگ،
رنگ روغن روی بوم، ۱۷۰×۱۳۵، ۱۳۶۶



۱-۵- حسین خسروجردی، فریاد، ۷۰×۱۰۰،
رنگ روغن روی بوم، ۱۳۶۷



۱-۸- علی اصغر کفشچیان مقدم، بدون عنوان،
رنگ روغن روی بوم، ۱۳۶۳



۱-۷- هانیبال الخاص، بدون عنوان، رنگ
روغن روی بوم، ۱۳۵۷

منتخب آثار نقاشی ایران، سال‌های ۱۳۷۰-۱۳۸۰ش



۲-۲- کوروش شیشه گران، درخت، رنگ روغن
روی بوم، ۱۸۰×۱۳۵، ۱۳۷۸



۲-۱- هادی ضیاءالدینی، بدون عنوان، رنگ
روغن روی بوم، ۱۰۰×۱۷، ۱۳۷۸



۲-۴- محمدعلی ترقی جاه، بدون عنوان، آبرنگ و گواش، ۱۳۷۳، ۲۴×۳۴



۲-۳- بهرام دبیری، نی زن، رنگ روغن روی بوم، ۱۳۷۸، ۱۰۰×۱۲۰



۲-۶- نصرت الله مسلمیان، بدون عنوان، نقاشی ترکیب مواد روی بوم، ۱۸۰×۱۸۰، سال ۱۳۷۷



۲-۵- منوچهر معتبر، بدون عنوان، ترکیب مواد، ۴۰×۵۰، ۱۳۷۷



۲-۸- احمد وکیلی، بدون عنوان، تکنیک اکرولیک، ۱۳۷۸، ۳۵×۵۰



۲-۷- حسین ماهر، بدون عنوان، ترکیب مواد روی بوم، ۱۳۷۸، ۴۹×۳۷

منتخب آثار نقاشی ایران، سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۹۰ ش



۳-۲- یعقوب عمامه‌پیچ، بدون عنوان، کلاژ روی مقوا، ۳۲×۳۴، ۱۳۸۴



۳-۱- آیدین آغداشلو، خاطرات انهدام، گواش روی مقوا، ۷۵×۷۵، ۱۳۸۵



۳-۴- افشین پیرهاشمی، بدون عنوان، اکریلیک، ۱۰۰×۱۰۰، ۱۳۸۷



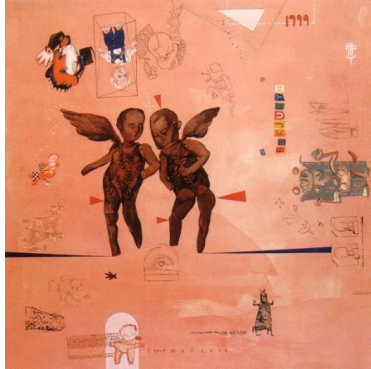
۳-۳- بهنام کامرانی، اسکناس‌ها، اکریلیک روی چاپ دیجیتال روی بوم ۸۲×۱۷۱، ۱۳۸۷



۳-۶- حمید سبزی، اکریلیک، گواش و ورق طلا روی بوم، ۱۲۲×۱۲۲، ۱۳۸۹



۳-۵- حبیب توحیدی، بدون عنوان، ترکیب مواد، ۱۲۰×۱۰۰، ۱۳۸۷



۳-۷- واحد خاکدان، رنگ روغن روی بوم، اراده فراموش شده ۹۱*۱۲۰، (۱۳۶۷)
 ۳-۸- جمشید حقیقت‌شناس، ترکیب مواد، بدون عنوان، ۱۲۰*۱۲۰، ۱۳۸۵

مبانی تحلیل: بی‌تردید با مقایسه آثار مختلف می‌توان به تحلیل دقیق‌تری از عوامل مؤثر بر ساختار نقاشی نوگرای ایران دست یافت. از آن‌جا که هنر ایران در دهه‌های اخیر تابع نقاشی غرب بوده، نظریه ثابت و محکمی برای نقاشی این دوران وجود ندارد. از این رو، مبانی تحلیل این پژوهش، با توجه به ملاک‌های مهم ساختار نقاشی، برگرفته از کتاب‌های مبانی هنرهای تجسمی^۱، مبانی طراحی^۲ و تجزیه و تحلیل آثار هنرهای تجسمی^۳ بوده است. این ملاک‌های مهم عبارت‌اند از تکنیک اثر، بررسی مبانی فرم در هنرهای تجسمی مشتمل بر وجود ساختار، تقارن، ریتم، نقطه تأکید و تمرکز، ایستا یا پویا بودن و همچنین مطالعه کمیت رنگ‌های سرد و گرم. در تأثیر عوامل مؤثر اجتماعی و فردی مواردی چون رخداد انقلاب اسلامی، تأثیر جنگ تحمیلی و تأثیر مؤسسات هنری چون حوزه هنری مورد بررسی قرار گرفته است. در بررسی عوامل مؤثر بر فرم نقاشی ایران در این دوره به عواملی چون سبک‌های مرسوم و متداول در نقاشی جهان مثل سوررئالیسم^۴، سمبولیسم^۵، رئالیسم^۶ غربی و سبک‌های مؤثر از انقلاب‌های دیگر نقاط جهان، چون

۱ - حبیب‌الله آیت‌اللهی، مبانی هنرهای تجسمی (تهران: سمت، ۱۳۸۹ش)، ۲۵-۱۷۳.

۲ - David Laure and Stephen Pentak, *Design Basics* (San Diego: Harcourt Brace, 2000), 20-110.

۳ - چارلز جنسن، تجزیه و تحلیل آثار هنرهای تجسمی، ترجمه بتی آواکیان (تهران: سمت، ۱۳۹۰ش)، ۱۷-۵۵.

۴- Surrealism

۵- Symbolism

۶- Realism

نقاشی‌های اکسپرسیونیستی^۱ آمریکای جنوبی و روسیه مورد نظر بوده است. علاوه بر این موارد، جنبه‌های خلاقانه در ساختار در مواردی چون بومی‌کردن شخصیت‌ها و تلفیق هنرهای اصیل ایرانی و غربی مورد بررسی قرار گرفته است.

۳-۱- تحلیل ساختاری نقاشی ایران در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۷۰ ش؛ نقاشی انقلاب و جنگ

عناصر اصلی نقاشی این دوران که عمدتاً محتوای انقلابی دارند، در دو بخش مضمونی و زیباشناختی قابل بررسی است. عناصر مضمونی و محتوایی آثار هنر مکتبی عبارتند از: ۱- روایت رویدادها و ماجراهای انقلاب و جنگ؛ ۲- تصویر شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی؛ ۳- تصاویر عقیدتی با ایدئولوژی اسلامی مانند تصویر قدس؛ ۴- مضامین انسان‌دوستانه و اخلاق‌مدارانه مانند تصویر فقر و نابرابری و تصویر مفاهیم انقلابی در مبارزه با امپریالیسم و استکبار و همچنین تصویر انسان از خود بیگانه‌شده در جامعه مصرفی.^۲ در باور نقاشان دهه ۶۰ ش گرایش‌های سمبولیک بیش از دیگر انواع نقاشی دیده می‌شود. البته سمبل نه چون نماد یا نمودی قراردادی بلکه چون مظهر، آیه یا تمثیلی برای حقیقت و یا بیان هنری از طریق سمبولیزاسیون انجام می‌گیرد. سمبولیسم^۳ همچون دریچه‌ای است که به روی هنرمند باز می‌شود تا از آن به آسمان حقیقت بنگرد.^۴

جدول شماره ۱ چکیده‌ای را از نتایج بررسی و مقایسه ساختار آثار نقاشی و عوامل مؤثر بر ایجاد این ساختار ارائه می‌دهد. اگرچه عوامل زیادی بر ساختار نقاشی مؤثرند، در جدول زیر تلاش شده تا شاخص‌ترین مسائل طرح و بررسی شوند. بنابراین، تکنیک، تحلیل ساختاری، عوامل مؤثر اجتماعی و فردی، عوامل مؤثر بر ساختار فرمی اثر نقاشی و جنبه‌های خلاقانه در ساختار، دسته‌بندی و بررسی شده‌اند.

۱- Expressionism

۲- مریدی، گفتمان‌های فرهنگی و جریان‌های هنری ایران، ۱۶۸.

۳- Symbolism

۴- مریدی، گفتمان‌های فرهنگی و جریان‌های هنری ایران، ۱۷۰.

جدول شماره ۱: تحلیل ساختار نقاشی آثار منتخب ۱۳۵۷-۱۳۷۰ش

نام هنرمند	اثر	رنگ روغن	تحلیل ساختار اثر	عوامل مؤثر اجتماعی و فردی	عوامل مؤثر بر ساختار فرمی	جنبه‌های خلاقانه در ساختار
کاظم چلیپا	 (تصویر ۱-۱)	رنگ روغن	مقارن، متعادل حاکمیت گرم متمرکز ریتمیک پویا	انقلاب و جنگ مؤسسات هنری (حوزه هنری)	نقاشی امریکای جنوبی نقاشی سوسیالیسم روسیه	بومی کردن شخصیت ها
حسین الله صادقی	 (تصویر ۱-۲)	رنگ روغن	نامقارن، متعادل حاکمیت گرم متفرغ بدون ریتم پویا	انقلاب و جنگ مؤسسات هنری (حوزه هنری)	سمبولیسم وسورنالیسم غربی	بومی کردن شخصیت ها
مصطفی گودرزی	 (تصویر ۱-۳)	رنگ روغن	نامقارن، متعادل حاکمیت سرد نقطه تاکید بدون ریتم ایستا	انقلاب و جنگ مؤسسات هنری (حوزه هنری)	سمبولیسم و رنالیسم غربی	بومی کردن شخصیت ها

ناصر پلنگی		رؤی بوم رنگ روغن	مقتارن متعادل حاکمیت گرم نقطه تاکید ریتمیک ایستا	انقلاب و جنگ مؤسسات هنری (حوزه هنری)	سمبولیسم غربی و نگارگری ایرانی	تلفیق هنر نگارگری ایرانی و نقاشی غربی
حسین خسرو جردی		رؤی بوم رنگ روغن	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم نقطه تاکید ریتمیک، پویا	انقلاب و جنگ مؤسسات هنری (حوزه هنری)	سمبولیسم و اکسپرسیونیسم غربی	ندارد
نصرت الله مسلمیان		رؤی بوم رنگ روغن	نامتقارن، متعادل حاکمیت سرد بدون تمرکز ریتمیک، پویا	انقلاب و جنگ	اکسپرسیونیستی غربی	ندارد

هانیال الخاص	 (تصویر ۱-۷)	رنگ روی بوم	نامتقارن متعادل حاکمیت گرم متمرکز ریتیمیک پویا	انقلاب و جنگ	نقاشی امریکای جنوبی نقاشی اکسپرسیونیسم تی غربی	بومی کردن شخصیت ها
اصغر کشیجیان مقدم	 (تصویر ۱-۸)	رنگ روی بوم	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم متفرغ ریتیمیک، پویا	انقلاب و جنگ	نقاشان آمریکای جنوبی	بومی کردن شخصیت ها
نتیجه	-	تکرار رنگ روی بوم	بیشتر نامتقارن، متعادل حاکمیت رنگ‌های گرم نقطه تأکید ریتیمیک، پویایی و ایستایی برابر	مهم‌ترین عامل اجتماعی انقلاب و جنگ و موسسه حوزه هنری و پشتیبانی دولتی	بیشتر متأثر از نقاشان آمریکای جنوبی، رنالیسم روس، اکسپرسیونیسم و سمبولیسم	ضعیف و در حد بومی کردن شخصیت ها

از تحلیل نتایج این جدول می‌توان به این برداشت رسید که نقاشان این دوره با وجود عدم دلبستگی به یک سبک و ساختار، به دلیل بحران‌های اجتماعی حاکم بر جامعه به بیان رئالیستی، اکسپرسیونیستی^۱ و سمبولیک بیشتر گرایش داشته‌اند و هنر نقاشی به ابزاری برای تبلیغ اهداف سیاسی و گسترش باورهای اعتقادی تبدیل شده بود. در این دوره با نوعی ساختار روبرو می‌شویم که برای بیان اهدافش از اغراق‌های اکسپرسیونیستی یا زبانی سمبولیک استفاده می‌کند که برای مخاطب عام قابل فهم باشد. می‌توان روایت را مهم‌ترین رویکرد این دوره دانست. ساختار فیگوراتیو آثار، متأثر از رویکرد کلاسیک (متأثر از مکتب کمال‌الملک) و رئالیسم اجتماعی روسیه است. ریشه ساختارهای نمادین و اکسپرسیونیستی را نیز می‌توان در نقاشی امریکای جنوبی جست‌وجو کرد. بومی‌کردن شخصیت‌ها و پوشش ایرانی و ارجاع به موضوعات جاری جامعه، جنبه‌های خلاقانه نقاشی ایران را تشکیل می‌دادند. در این دوره، هنرمند تنها در تکاپوی خلق انسان آرمانی و فارغ از جست‌وجوی فضاهای نو و گرایش به حلقه جهانی است.

۳-۲- تحلیل ساختاری نقاشی ایران در سال‌های ۱۳۷۰-۱۳۸۰ ش؛ همپایی نقاشی فیگوراتیو^۲، انتزاعی و آبستره^۳

کاهش سفارش‌های دولتی در زمینه نقاشی انقلابی را می‌توان یکی دیگر از دلایل تغییر جهت هنر ایران در دهه ۷۰ ش دانست. با وجود این، تسلط بر ارکان فرهنگ و هنر هنوز در دست هنرمندانی بود که با سیاست‌های انقلاب هم‌سو بودند. اما در کنار این هنرمندان، نقاشان جوانی نیز در کار خلق آثاری بودند که می‌توانست آن‌ها را به عنوان هنرمندان نوظهور در بدنه جامعه هنر تثبیت کند. شرایط فکری آن دوران ایجاب می‌کرد که همه نقاشان برای نمایاندن هویت مستقل در بیان هنری خود به دنبال راهکاری باشند. در جدول شماره ۲ به آثار هنرمندان شاخص با رویکردهای تأثیرگذار در دهه ۷۰ ش پرداخته شده است.

۱- Expressionism

۲- Figurative

۳- Abstraction

جدول شماره ۲: تحلیل ساختار نقاشی در آثار منتخب ۱۳۷۰-۱۳۸۰ ش

نام هنرمند	اثر	رنگ	تحلیل ساختار اثر	عوامل مؤثر اجتماعی و فردی	عوامل مؤثر بر ساختار فرمی	جنبه‌های اخلاقانه در ساختار
هادی ضیاءالدینی	 (تصویر ۱-۲)	رنگ روی بوم	نامتقارن، متعادل حاکمیت سرد متمركز بدون ریتم پویا	توجه به زن علاقه فردی	نقاشی سمبولیسم	بومی کردن شخصیت‌ها از نمادهای کردی
کوروش شیشه‌گران	 (تصویر ۲-۲)	رنگ روی بوم	نامتقارن، متعادل حاکمیت سرد نقطه تاکید ریتمیک پویا	علاقه فردی	اکسپرسیونیسم انتزاعی غربی	ندارد
بهرام دبیری	 (تصویر ۲-۳)	رنگ روی بوم	نامتقارن، متعادل حاکمیت سرد نقطه تاکید بدون ریتم ایستا	علاقه فردی	سمبولیسم غربی نزدیک به پیکاسو	ندارد
محمد علی ترقی‌جاه	 (تصویر ۲-۴)	آب رنگ و گواش	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم نقطه تاکید ریتمیک پویا	عناصر بومی	سمبولیسم	نمادسازی بومی

منوچهر معنیر	 (تصویر ۲-۵)	تکیه بر مواد	نامتقارن، متعادل حاکمیت سرد نقطه تأکید ریتمیک ایستا	توجه به زن علاقه فردی	سمبولیسم و اکسپرسیونیسم غربی	بومی کردن شخصیت‌ها
نصرت‌الله مسلمان	 (تصویر ۲-۶)	رئی بوم تکیه بر مواد	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم نقطه تاکید ریتمیک پویا	توجه به عنصر زن	سمبولیسم و نیمه انتزاعی اکسپرسیونیسم انتزاعی	بومی کردن شخصیت‌ها
حسین ماهر	 (تصویر ۲-۷)	تکیه بر مواد روی بوم	حاکمیت سرد نقطه تأکید ریتمیک ایستا	توجه به عنصر زن	سمبولیسم اکسپرسیونیسم غربی	ضعیف
احمد وکیلی	 (تصویر ۲-۸)	اکسپرسیونیسم	نامتقارن، متعادل حاکمیت سرد نقطه تأکید بدون ریتم پویا	توجه به عنصر زن	سمبولیسم و نیمه انتزاعی اکسپرسیونیسم غربی	ضعیف
نتیجه	-	تکیه بر مواد و تکنیک	بیشتر نامتقارن، متعادل، حاکمیت رنگ‌های سرد، ریتمیک	علاقه فردی	سمبولیسم و اکسپرسیونیسم	ضعیف در حد بومی کردن و نمادین کردن عناصر

استعمارستیزی و غرب‌ستیزی و تمایل به یافتن فرهنگی اصیل، همچنان ویژگی متمایزکننده فضای هنر در دهه ۷۰ ش بود. گرایش برنامه‌ریزان فرهنگی، ارزش‌های خاصی از قبیل مقاومت در برابر تهاجم فرهنگی را ترویج می‌کرد. حضور مداوم دولت و نقش آن در هدایت هنر را نباید از نظر دور داشت. در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ ش بیشتر آثار نقاشی بنابر وقایع خاص اجتماعی شکل گرفت. این روند را می‌توان به‌وضوح در جدول شماره ۱ مربوط به سال‌های ۱۳۶۰-۱۳۷۰ ش و جدول شماره ۲ مربوط به سال‌های ۱۳۷۰-۱۳۸۰ ش مشاهده کرد. نقاشانی چون نصرت‌الله مسلمیان، کریم نصر، احمد وکیلی و حسین ماهر هریک به‌گونه‌ای به بیان اکسپرسیونیستی یا سمبولیک دست یافتند. در این میان، جوانانی که در دهه اول چندان به آوازه‌ای دست نیافته بودند به آرامی جایگاه خود را در میان گالری‌های نوپا یافتند. در همین دوران موزه هنرهای معاصر بعد از سیزده سال کار خود را با برپایی دوسالانه‌ها از سرگرفت.

آثار تجریدی کوروش شیشه‌گران، فیگوراتیو اکسپرسیونیستی احمد وکیلی و فیگورهای بسیار ساده و نمادگرایانه بهرام دبیری همگی نشان دهنده این نکته بودند که فضای انتزاعی در ساختار نقاشی این دوره قوی‌تر شده و فضایی نیمه‌انتزاعی و نیمه‌فیگوراتیو شکل گرفته است. نقاشی این دوره تأثیراتی از نقاشان سمبولیسم چون پیکاسو و اکسپرسیونیسم آلمان و اکسپرسیون انتزاعی آمریکا را در خود نشان می‌دهد. همچنین تا حدودی می‌توان ردپای نگارگری ایرانی را در برخی از آثار تشخیص داد. مضامینی چون انسان معاصر و به‌ویژه زن ایرانی، اقوام بومی ایران و فضاهای مثالی فرهنگ ایران مورد توجه‌اند و تاحدی به مکتب سقاخانه نزدیک شده و جریان خط - نقاشی را نیز زنده کرده است.

۳-۳- تحلیل ساختاری نقاشی ایران در سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۹۰ ش؛ رویکردهای جدید و

کثرت‌گرایی

رویکردهای جدید و کثرت‌گرایی این دوران سبب شد تا نقاشان پیشکسوت و جوانان به‌شدت به فعالیت پردازند و تنوع در نگاه، تکنیک و باورهای ذهنی در این زمان قابل مشاهده است. در این دوران پاپ آرت، به عنوان یکی از رویکردهای متأثر از جریان‌های غربی، در آثار هنرمندان ایرانی جاخوش کرد؛ از آن جمله به کارهای مارکو گرگوریان می‌توان اشاره کرد که در دوره پهلوی متأثر از پاپ‌آرت آغاز شد و در این دوره گسترش یافت. تعریف هنر هر روز ماهیت جدیدی به خود می‌گرفت. ماهیتی که چند وجه داشت. اثر هنری، هنرمند و وجهی نو به عنوان مخاطب، که بسیار آهسته در حال اهمیت یافتن بود. جدول شماره ۳ به آثار هنرمندان شاخص با رویکردهای تأثیرگذار در فاصله سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۹۰ ش پرداخته است.

جدول شماره ۳: تحلیل ساختار نقاشی آثار منتخب در سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۹۰ ش

نام هنرمند	اثر	تکنیک	تحلیل ساختار اثر	عوامل مؤثر اجتماعی و فردی	عوامل مؤثر بر ساختار فرمی	جنبه‌های خلاقانه در ساختار
آلین آغداشلو	 (تصویر ۱-۳)	گواش روی مقوا عنوان خاطرات انهدام	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم متمرکز بدون ریتم ایستا	علاقه فردی	نقاشی ایتالیایی دوره رنسانس (کارهای ساندرو بوتیچلی)	ضعیف
یعقوب عماد پیچ	 (تصویر ۲-۳)	کلاژ روی مقوا بدون عنوان	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم ریتمیک، پویا	علاقه فردی	نیمه انتزاعی غربی	ضعیف

تلفیق نمادهای کهن و عناصر نمادین معاصر	نقاشی پاپ‌آرت	علاقه فردی	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم بدون ریتم نقطه تاکید ایستا	اکرولیک روی چاپ دیجیتال روی بوم عنوان از مجموعه اسکناس‌ها	 (تصویر ۳-۳)	بهنام کامرانی
ضعیف	پست مدرنیسم	توجه به عنصر زن	نامتقارن، متعادل حاکمیت خاکستری متمرکز ایستا	اکرولیک روی بوم بدون عنوان	 (تصویر ۴-۳)	افشین پیرهاشمی
تلفیق نقاشی ایرانی و غرب	سمبولیسم نیمه‌انتزاعی نگارگری	علاقه فردی	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم ریتمیک نقطه تاکید ایستا	ترکیب مواد بدون عنوان	 (تصویر ۵-۳)	جیب فردجی

جمید سبزی	 (تصویر ۳-۶)	اکریلیک گواش و ورق طلا روی بوم بدون عنوان	متقارن، متعادل حاکمیت گرم ریتمیک نقطه تاکید ایستا	توجه به عنصر زن	پاپ آرت تذهیب	تلفیق نقاشی ایرانی و غرب
واحد خاکدان	 (تصویر ۳-۷)	رنگ روغن روی بوم	متعادل حاکمیت گرم ریتمیک نقطه تاکید ایستا	توجه به فضای کهن و علاقه فردی	هایپر رئالیسم	استفاده از عناصر نوستالژیک و کهن
جمید حقیقت شناس	 (تصویر ۳-۸)	ترکیب مواد بدون عنوان	نامتقارن، متعادل حاکمیت گرم ریتمیک نقطه تاکید پویا	علاقه فردی	پست مدرنیسم	استفاده از عناصر اسطوره‌های و حضور غالب طراحی

خلایقیت			بیشتر			
در ساختار			نامتقارن و			
ضعیف،	بیشتر متأثر از		متعادل،			
تکرار	پاپ آرت،	علاقه	حاکمیت	گسترده‌گی	-	۱۳۰
سبک‌های	اکسپرسیونیسم	فردی	رنگ‌های	مواد		
گذشته	انتزاعی و		گرم،			
غربی و	پست مدرن		ترکیب			
تلفیقی با			های			
نگارگری			ایستا			

گوناگونی ساختار از ویژگی‌های اصلی آثار نقاشی در دهه ۸۰ ش است. رجوع به ساختار جدید، تلفیق بیش‌ازپیش مواد، استفاده از تکنولوژی‌های جدید چاپ و هنر دیجیتال در این دوره گسترده شد. در دل ساختارهای گوناگون این دهه، چند گروه از آثار نقاشی بیشتر تکرار شد و نقاشی فتورئالیسم^۱ و رویکردهای جدید نقاشی آبستره و انتزاعی آمریکا، بازگشت به نقاشی ایران، استفاده نمادین از نقاشی و عکاسی دوره قاجار، پیوند تکنیک عکاسی و نقاشی، مضامین زن در جامعه ایران، کودکان، مفاهیم روان‌شناسانه، نقد جامعه امروزی، جنسیت، به‌بازی‌گرفتن اسطوره‌ها و رویکردهای فلسفی و مفهومی اهمیت یافتند.

نتیجه

در این پژوهش، نقاشی نوگرای ایران به سه گروه زمانی مهم تفکیک شد. الف) سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۷۰ ش: دوران نقاشی انقلاب و جنگ؛ ب) سال‌های ۱۳۷۰-۱۳۸۰ ش: عصر همپایی نقاشی فیگوراتیو، انتزاعی و آبستره و ج) سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۹۰ ش که با عنوان عصر رویکردهای جدید و کثرت‌گرایی شناخته می‌شود. دهه اول را باید دربردارنده پیروزی انقلاب اسلامی، تب‌وتاب جنگ تحمیلی و تحولات فکری و حاکمیت دین‌مداری در بدنه نظام دانست. دهه دوم دوران شروع تحولات سیاسی و رویکردهای نوین در بدنه فرهنگ ایران بود. این رویکردها مشتمل بر گفتمان‌های فرهنگی بین‌المللی، کثرت اطلاعات، گوناگونی مجلات هنری و حضور مدیران میانه‌رو در نهادهای فرهنگی و هنری بود. تحولات این دوره متأثر از پیدایش عصر اینترنت، استفاده از ماهواره، ارتقای سطح تحصیلات، ورود کتاب‌ها و مجلات هنری است. در سال‌های

۱۳۸۰-۱۳۹۰ش به بعد شاهد کثرت‌گرایی در هنر ایران، همراه با گسترش رسانه‌های بیان بصری جدید مانند ویدئو، اجرا، چیدمان و عکاسی هنری هستیم.

بررسی آثار منتخب نقاشان دوره نخست نشان از آن دارد که آثار این هنرمندان عمدتاً متأثر از عوامل و جریان‌های اجتماعی و دولتی (انقلاب و جنگ) بوده و در ساختار آثارشان، از سبک آمریکای لاتین و رئالیسم اجتماعی روسیه پیروی می‌کرده‌اند؛ زیرا از یک سو مجالی برای تولید ساختاری جدید نبود و از سوی دیگر نقاشان جوان به دنبال سبکی بودند که برای انتقال روایت، مفاهیم و شعارهای انقلابی مناسب باشد. بنابراین، تلفیقی از فضای اکسپرسیونیستی برای بیان درد و رنج، سمبولیسم برای انتقال مفاهیم متعالی و رئالیسم اجتماعی برای به تصویر کشیدن رویدادهای اجتماعی به کار می‌آمد. تکنیک ارائه این آثار بیشتر با رنگ روغن همراه بود و در حاکمیت رنگی آثار، از رنگ‌های گرم استفاده می‌شد و از نظر ساختار، بیشتر کارها متمرکز و وجود ریتم در بسیاری از نقاشی‌های این دوران قابل مشاهده است. ساختارهای خلاقانه در آثار نقاشی این دوره به دلیل جوان بودن نقاشان و تازه‌کار بودنشان چندان قابل توجه نیست و پیام نقاشی نیز به واسطه آنکه در آن دوران باید با شمار فراوانی از مردم ارتباط برقرار می‌کرد، نمی‌توانست جایگاهی جهانی کسب کند.

نتایج بررسی آثار منتخب نقاشان دوره دوم نشان می‌دهند که نقاشی ایران در این دوران بیشتر متأثر از عوامل درونی و علاقه شخصی هنرمندان شکل گرفته است. این صورت جدید در نقاشی ایران، واکنشی به نقاشان انقلابی و حاکمیت دولتی در سبک‌های رئالیسم اجتماعی و اکسپرسیونیسم^۱ آمریکای لاتین بود. رویکرد نقاشان به نقاشی انتزاعی و اکسپرسیونیسم جای خود را در میان نقاشی حاکم بر جریان‌های اجتماعی باز کرد؛ زیرا نقاشان در نقاشی‌های خود به دنبال ساختار و موضوعات جدید بودند. در این دوره، توجه به مشخصه‌های فردی، قومی، محلی و زن در بیشتر کارها قابل مشاهده بود؛ دغدغه‌ای که تا آن زمان در نقاشی ایران نمود کمتری داشت. نگرش به حفظ فردیت هنرمند و باورهای شخصی‌اش با تأسیس انجمن نقاشان ایران شکل گرفت. نمادپردازی شخصی و جست‌وجو برای دستیابی به ساختاری نو تحت تأثیر سبک‌هایی چون سمبولیسم، نقاشی انتزاعی و اکسپرسیونیسم جان تازه‌ای گرفت؛ اما این جست‌وجو به خلاقیت در ساختار منتهی نشد و با جریان‌های جدید دهه بعد ناقص ماند.

در آثار دوره سوم، ضمن گسترش جریان‌ها و ارتباط‌های جهانی، عوامل فردی نیز ادامه یافت و فضای بازتری در فرهنگ و هنر ایران رونق گرفت که به‌ویژه تا نیمه این دهه ادامه داشت. تحولات جدید جهانی در عرصه هنر موجب شده بود که تعاریف تازه‌ای از هنر شکل گیرد. این امر ضمن تکثیر روش‌های ارائه در

فضای نقاشی ایران، نگاهی انتقادی نیز در دل نوعی رئالیسم نوین پدید آورد و با تأثر از سبک‌هایی چون پست‌مدرنیسم، پاپ‌آرت و تلفیق‌شدن سبک‌ها جنب‌وجوش تازه‌ای در نقاشی شکل گرفت و به تبع، تلفیق سبک‌ها تکثیر بیشتری در ساختار آثار ایجاد کرد و مفهوم‌گرایی مهم‌تر از ساختار شد. تعداد هنرمندان جوان و به‌ویژه زنان روزافزون شد؛ اما همچنان خلاقیتی در ساختار نقاشی ایران وجود نداشت. هرچند نگاه و روش کار نقاشان در سال‌های ۱۳۶۰-۱۳۷۰ش بسیار کم‌رنگ و گاهی حتی از سوی هنرمندان همان گروه طرد شد، جریان سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۹۰ش نیز به دلیل آشفتگی، در ساختار نقاشی شیوهٔ خلاقانه‌ای ایجاد نکرد.

فهرست منابع:

- آدامز، لوری. روش‌شناسی هنر. ترجمهٔ علی معصومی. تهران: نظر، ۱۳۹۴ش.
- آغداشلو، آیدین. گفتارها و گفت‌وگوهای دیگر. کرمان: فانوس، ۱۳۸۲ش.
- آیت‌اللهی، حبیب‌الله. مبانی نظری هنرهای تجسمی. تهران: سمت، ۱۳۸۹ش.
- افسریان، ایمان. در جستجوی زمان نو. تهران: حرفهٔ هنرمند، ۱۳۹۵ش.
- آلیاتوف، م. تاریخچهٔ کمپوزیسیون نقاشی. ترجمهٔ نازلی اصغرزاده، تهران: دنیای نو، ۱۳۷۲ش.
- پاکباز، رویین. نقاشی ایران از دیرباز تا امروز. تهران: نارستان، ۱۳۷۹ش.
- پاکباز، رویین. دایرة المعارف هنر. تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۵ش.
- تقی‌زادگان، معصومه، محمدرضا مریدی و اعظم راوودراد. «تحلیلی بر بازنمایی زن در نقاشی معاصر ایران». زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)، دورهٔ ۸، شمارهٔ ۱ (پیاپی: ۲۸) (۱۳۸۹ش): ۱۲۵-۱۴۱.
- جنسن، چارلز. تجزیه و تحلیل آثار هنرهای تجسمی. ترجمهٔ بتی آواکیان. تهران: سمت، ۱۳۹۵ش.
- جل، آلفر. هنر و عاملیت. ترجمهٔ احمد صبوری. تهران: متن، ۱۳۹۰ش.
- زنده‌دل، سیامک. تحولات تصویری هنر ایران. تهران: نظر، ۱۳۹۵ش.
- فلدمن، ادموند بورک. تنوع تجارب تجسمی. ترجمهٔ پرویز مرزبان. تهران: سروش، ۱۳۷۸ش.
- کشمیرشکن، حمید. هنر معاصر ایران: ریشه‌ها، دیدگاه‌های نوین. تهران: نظر، ۱۳۹۴ش.
- گودرزی، مرتضی (دیباچ). جست‌وجوی هویت در نقاشی معاصر ایران. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- گودرزی، مرتضی (دیباچ). نقاشی انقلاب هنر متعهد اجتماعی دینی در ایران. تهران: متن، ۱۳۸۷ش.
- مجابی، جواد. نود سال نوآوری در هنر تجسمی ایران. تهران: پیکره، ۱۳۹۵ش.
- مریدی، محمدرضا. گفتمان‌های فرهنگی و جریان‌های هنری ایران. تهران: دانشگاه هنر و نشر آبان، ۱۳۹۷ش.
- ملکی، توکا. هنر نوگرای ایران. تهران: نظر، ۱۳۸۸ش.

۲۴۴	تاریخ و فرهنگ	شماره ۱۰۳
- هریس، جاناتان. مفاهیم کلیدی تاریخ هنر. ترجمه پرویز علوی. تهران: پشتون، ۱۳۹۲ ش. - هنری مهر، زهرا. زن از منظر نقاشان معاصر. رساله دکتری در رشته پژوهش هنر، دانشگاه الزهراء (س) تهران، ۱۳۸۵ ش. - David Laure, Stephen Pentak, <i>Design Basics</i> (San Diego: Harcourt Brace, 2000), 20-110.		



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 2, Issue 103

سال پنجاه و یک، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter 2019-2020

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۶۴-۲۴۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i2.85865>

مقایسه تطبیقی حق محیط زیست سالم در سیره نبوی و علوی با حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران*

محمد علیدادی شمس آبادی^۱

دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم

Email: alidad13628@gmail.com

دکتر علی نصیری

استاد دانشگاه علم و صنعت، مدرس درس خارج حوزه علمیه قم

Email: dr.alinasiri@gmail.com

دکتر سعید صافی

استادیار دانشگاه شهرکرد

Email: Saeedsafi1360@gmail.com

چکیده

حق برخورداری از محیط زیست سالم در دهه‌های گذشته به عنوان یکی از حقوق انسانی در حکومت‌های مختلف مطرح شده است. چنانکه از عنوان جمهوری اسلامی ایران پیدا است، قانون اساسی ایران باید متأثر از آموزه‌های دینی از جمله سیره رسول خدا (ص) و امامان معصوم (ع) باشد. بر همین اساس می‌توان از میزان تطابق مؤلفه‌های حق محیط‌زیست در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران با سیره نبوی و علوی سخن به میان آورد. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی حق مردم برای برخورداری از محیط زیست سالم و راهکارهای حفاظت از محیط زیست همانند بهداشت فردی و اجتماعی، رعایت حقوق حیوانات و حفظ پوشش گیاهی، جلوگیری از آلودگی آب، خاک، هوا و اعتدال در مصرف در سیره حکومتی نبوی و علوی مورد بررسی قرار گرفته و با توجه به حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، زمینه‌های بین‌المللی، اصول قانون اساسی و قوانین عادی ناظر به حق محیط زیست سالم مورد کنکاش قرار گرفته است. در پایان راهکارهایی نیز در جهت گسترش حفاظت از حق محیط زیست سالم در حکومت اسلامی ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: محیط زیست، حقوق اساسی، قانون اساسی، سیره نبوی، سیره علوی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۱۲/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۳/۱۱.

۱. نویسنده مسئول.

Comparison of the right to a healthy environment in the conduct of Prophet and the Infallible with constitutional rights in the Islamic Republic of Iran

Mohammad Alidadi Shams Abadi, Graduate of the fourth level of Qom Seminaries (Corresponding Author)

Dr. Ali Nasiri, Professor of Iran University of Science and Technology, lecturer on Kharej course of the seminary of Qom

Dr. Saeed Safi, Assistant Professor of Shahrekord University

Abstract

The right to a healthy environment has been recognized as a human right by many governments in recent decades. As the title of the Islamic Republic of Iran implies, the Iranian Constitution is inspired by religious teachings, including the conduct and lifestyle the Prophet (PBUH) and the Infallible Imams (AS). In this context, we can investigate the degree of compatibility between the elements of environmental rights stipulated in the constitutional rights of the Islamic Republic of Iran and the conduct of the Prophet and the Infallible. In this article, using a descriptive-analytical method, people's right to a healthy environment and environmental protection strategies such as observing personal and social health, protecting animal rights, preserving natural vegetation, preventing water, soil, and air pollution and moderating consumption in the lifestyle of the Prophet and the Infallible are studied. They are further analyzed within the framework of the constitutional rights of the Islamic Republic of Iran, international contexts, constitutional principles and ordinary laws pertained to the right to a healthy environment. Finally, some solutions are presented to foster the right to a healthy environment in the Islamic ruling.

Keywords: Environment, constitutional rights, Constitution, Prophet's conduct, The Infallible's conduct

مقدمه

محیط زیست سالم بحثی نو و در عین حال، امروز از حقوق بنیادین بشر به شمار می آید. برخی از اسناد بین المللی هرچند غیر الزام آور این حق را به رسمیت شناخته و در جهت حمایت از این حق بنیادین قدم هایی برداشته اند. این حق مقدمه و اساسی برای سایر مصادیق حقوق است. انسان به عنوان موجودی مختار باید این واقعیت را بپذیرد که زمین همان گونه که محل رشد تکوینی و جسمی اوست، باید محیط تکامل روحی و معنوی او نیز باشد؛ زیرا اسباب و مقدمات تکامل روحی انسان ارادی و اختیاری اند؛ بنابراین، باید به شیوه ای عالمانه و مدبرانه از محیط زیست برای این هدف متعالی استفاده کند؛^۱ زیرا رسیدن به تکامل روحی و معنوی بدون بهره مندی از محیط زیستی امن و سالم امکان پذیر نخواهد بود.

قرآن کریم به نگاه ظاهری به طبیعت بسنده نکرده است؛ بلکه خداوند متعال محیط زیست را برای همه انسان ها^۲ و حق تصرف و استفاده از آن را برای تمام انسان ها در همه زمان ها قرار داده است.^۳ قرآن کریم ضمن بیان اصول و جزئیات نحوه ارتباط انسان با محیط زیست و طبیعت، چگونگی بهره برداری و تعامل با آن را نیز معین کرده است. در نگاه قرآنی خداوند انسان را خلیفه^۴ خود بر روی زمین و طبیعت را مسخر انسان قرار داده است.^۵ قرآن کریم به مصادیق و جلوه های گوناگون طبیعت در موارد متعددی قسم یاد کرده است.^۶ خداوند متعال تجاوز به حریم طبیعت و تخریب آن را تجاوزی آشکار دانسته و متجاوزان را مشمول محبت خود نمی داند: یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما أحل الله لکم ولا تعتدوا إن الله لا یحب المعتدین.^۷

برخی از محققان از این آیه شریفه نتیجه گرفته اند که از نظر قرآن، بشری که از طریق فساد و تباهی و تجاوز از حدود مرزها پیمان الهی را بشکند و رابطه با خدا را از هم بگسلد و تعادل میان محیط و محاط را بر هم زند از شمول رحمت، محبت و رأفت الهی دور می شود.^۸ این نوع نگرش در میان بزرگان نظام اسلامی نیز قابل مشاهده است؛ از آن جمله بیانات رهبر انقلاب است که نگاه اسلام به طبیعت و محیط را

۱. صادق اصغری لقمجانی، مبانی حفاظت از محیط زیست در اسلام (تهران: دفتر نشر فرهنگ، ۱۳۷۸ ش)، ۸۷.

۲. رحمن/۱۰. وَالْأَرْضَ وَصَعَهَا لِلْأَنَام.

۳. مهدی فیروزی، حق بر محیط زیست (تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۴ ش)، ۷.

۴. بقره/۳۰.

۵. نکه: جائیه/۱۲ و ۱۳؛ بقره/۱۶۴؛ ابراهیم/۳۲ و ۳۳؛ حج/۶۵؛ نحل/۱۲.

۶. مانند سوره های تین، فجر، نجم، طور، ذاریات، عادیات، ضحی، لیل، شمس. همچنین در نام گذاری تعدادی از سوره های قرآن کریم مانند بقره، نمل و عنکبوت از نام عناصر محیط زیست استفاده شده است.

۷. مانده/۸۷.

۸. سیدمصطفی محقق داماد، «طبیعت و محیط زیست انسان از دیدگاه اسلام»، نامه فرهنگ، شماره ۱۳ (۱۳۷۳): ۸۰، <http://www.noormags.ir>

نگاهی عاطفی، اخلاقی، معنوی و هدایت‌گرانه دانسته است.^۱

البته باید توجه داشت که حق بر محیط زیست دارای ماهیتی دوبعدی است. هم دارای بعد فردی و هم دارای بعد جمعی است. بعد فردی حق بر محیط زیست، حق هر قربانی تخریب محیط زیست است که از تمامی فعالیت‌های مخرب محیط زیست جلوگیری کرده، خود نیز از آن خودداری کند. حق جمعی نیز نشانگر وظیفه دولت‌ها در مشارکت در همکاری‌های بین‌المللی و یا کمک به این همکاری برای حل مسائل زیست‌محیطی در سطح جهان است. بعد جمعی حق بر محیط زیست بیانگر این واقعیت مهم است که همه دولت‌ها و دیگر بازیگران در عرصه بین‌المللی باید منافع نوع بشر را به منافع فردی مقدم دارند.^۲

مفهوم شناسی

محیط زیست

محیط زیست تعاریف مختلفی دارد که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. برخی محیط زیست را «فضایی با تمامی شرایط فیزیکی و بیولوژیکی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و غیره که همه موجودات زیست‌کننده در آن‌ها را شامل می‌شود و مجموعه روابط بین آن‌ها را در بر می‌گیرد» تعریف کرده‌اند.^۳ در تعریفی دیگر الکساندر کیس معتقد است: مجموعه‌ای از عوامل طبیعی و انسانی و عناصری که به طور متقابل با یکدیگر مرتبط بوده و بر تعادل زیستی و کیفیت حیات، سلامتی بشر، میراث فرهنگی و تاریخی و چشم‌انداز اثر می‌گذارد.^۴

در یک جمع‌بندی از تعریف‌های فوق باید گفت: محیط زیست به تمام محیطی اطلاق می‌شود که [همه موجودات زنده از جمله] انسان به طور مستقیم و غیرمستقیم به آن وابسته است و زندگی و فعالیت‌های او در ارتباط با آن قرار دارد.^۵

حقوق اساسی

مارسل پرلو^۶ عقیده دارد که حقوق اساسی عبارت است از علم قواعد حقوقی که بر اساس آن‌ها قدرت سیاسی مستقر می‌شود، اجرا می‌شود و انتقال می‌یابد.^۷ در یک تقسیم‌بندی در جهت منابع حقوق اساسی

۱. بخشی از پیام مقام معظم رهبری به نخستین همایش حقوق محیط زیست ایران، خرداد ۱۳۸۲.

۲. محمود مسائلی، «نسل جدید حقوق بشر»، سیاست خارجی، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۱): ۱۷۳، <http://fp.ipisjournals.ir>

۳. دفتر حقوقی و امور مجلس، مجموعه قوانین و مقررات حفاظت محیط زیست ایران (تهران: نهاد ریاست جمهوری، ۱۳۸۳ش)، ۲۳/۱.

۴. دینا شیلتون، کیس الکساندر، کتابچه قضایی حقوق محیط زیست، ترجمه محسن عبداللهی (تهران: خرسند، ۱۳۸۹ش)، ۴۰.

۵. محمد منیر حجاب، التلوث و حمایه البینه (مصر: دار الفجر، ۱۹۹۹)، ۱۱؛ میرعظیم قرام، حمایت کیفری از محیط زیست (تهران: سازمان محیط زیست، ۱۳۷۵ش)، ۳.

۶. Marcel Prelo

۷. قاضی شریعت پناهی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش)، ۷۹.

حقوق دانان برای حقوق اساسی منابعی را تعیین کرده‌اند که عبارت‌اند از:

الف) منابع عام که منظور از آن منابعی است که در غالب کشورها و یا سیستم‌های حقوقی به‌عنوان منبع مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ همچون قانون اساسی، نظریات شورای نگهبان، قوانین عادی (آیین‌نامه‌های داخلی مجلس)، تصمیمات مقام اول کشور، رهبر، رویه قضایی، نظریات علمای حقوق و فقیهان.^۱ همچنین نظرات و مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام و عرف، عادات و رسوم مردم را نیز می‌توان از این دست منابع به شمار آورد.

ب) منابع خاص منابع مختص نظام جمهوری اسلامی ایران است که عبارت‌اند از قرآن و احکام اسلامی. با توجه به منابع عام و خاص می‌توان این‌گونه بیان داشت که منابع حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از: ۱. قرآن ۲. احکام اسلامی ۳. قانون اساسی ۴. نظرات و مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام ۵. نظرات شورای نگهبان ۶. قوانین عادی ۷. عرف و عادات و رسوم ۸. رویه قضایی ۹. فرمان‌های رهبری ۱۰. نظرات دانشمندان حقوق.

حق محیط زیست سالم در سیره نبوی و علوی

سیره و سنت نبوی توجه خاص و ویژه‌ای به «محیط زیست» کرده و همواره مسلمانان و غیره مسلمانان را به مراقبت از محیط زیست و آباد نگه داشتن زمین و حفظ آن، ترغیب و تشویق کرده است. همچنین آن حضرت در سیره خود وظایف و مسئولیت‌هایی را به عهده مسلمانان گذاشته است که در صورت انجام این موارد می‌توانیم از محیط‌زیستی سالم، آباد، پر نشاط، با طراوت و عاری از تخریب و نابودی برخوردار شویم. با تأمل در سیره نبوی و علوی می‌توان بیان داشت که توجه به محیط زیست در دو محور کلی خلاصه می‌شود که عبارت‌اند از الف) حقوق مردم در محیط زیست ب) راه کارهای حفاظت از محیط زیست که در ادامه به مهم‌ترین مؤلفه‌ها و راهکارهای مرتبط اشاره می‌شود.

الف) حقوق مردم در محیط زیست سالم

شاید بتوان گفت نمونه بارز رعایت حقوق مردم در محیط زیست تدوین قراردادها با قبائل مختلف و صدور فرمان‌هایی است که رسول خدا (ص) درباره حکمرانان، بزرگان و نمایندگان قبائل مختلف صادر کرده‌اند. از جمله این قراردادها که در جنگ خیبر میان رسول خدا (ص) و یهودیان منعقد شد مقرر گردید که یهودیان در زمین‌های خود کار کنند و نصف حاصل را به پیامبر تحویل دهند.^۲ در مورد مشابه دیگری نمایندگان

۱. مدنی، جلال الدین، مبانی و کلیات علم حقوق (تهران: همرا، ۱۳۷۶ش)، ۸۴.

۲. أبو عبد الله محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق)، ۱۱۳/۲.

قبیله ثقیف از پیامبر (ص) درخواست کردند که منطقه وَج را برای ایشان حرم قرار دهد. رسول خدا (ص) برای قبیله ثقیف عهدنامه‌ای نوشتند به این مضمون که این فرمانی است از محمد رسول خدا (ص) برای مؤمنان که درختان و شکارهای منطقه وَج نباید قطع و شکار شود؛ هر کس این کار را انجام دهد، او را باید بگیرند و به حضور رسول خدا (ص) آورند. این فرمان محمد بن عبدالله رسول خداست که خالد بن سعید آن را نوشته و نباید هیچ کس خلاف آن رفتار و نسبت به عدم اجرای دستور رسول خدا (ص) به خود ستم کند.^۱ همچنین پیامبر (ص) برای قبیله بارق از تیره‌های بنی‌آزد این فرمان را صادر کرد: این فرمان از محمد رسول خدا (ص) درباره قبیله بارق است که هیچ کس حق ندارد درختان میوه ایشان را قطع کند یا محصول آن‌ها را بچیند و در بهار و تابستان بدون اجازه ایشان در مراتع آن‌ها دام‌های خود را به چرا برد.^۲

این توجه به حقوق مسلمانان و دیگر موجودات در سیره حکومتی علوی نیز قابل مشاهده است. از سخنان آن حضرت است که اِتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبُهَائِمِ، أَطِيعُوا اللَّهَ وَ لَا تَعْصُوهُ. از خدا بترسید و تقوا پیشه کنید؛ زیرا شما در پیشگاه خداوند مسئول بندگان خدا و شهرها و خانه‌ها و حیوانات‌اید؛ خدا را اطاعت کنید و از فرمان او سر باز مزنید.^۳ همچنین بیان شده است که در دوران حکومت امام علی (ع) آب فرات بالا آمد. مردم به آن حضرت گفتند: می‌ترسیم آب ما را فرا بگیرد و غرق سازد. امام بر مرکب خویش سوار شد و آهنگ فرات کرد. در مسیر به گروهی از جوانان برخورد که نیزه بازی می‌کردند و شماری از آنان از روی تمسخر حضرت را نشانه رفتند. حضرت به سوی آنان برگشت و گفت: ای بازماندگان قوم ثمود و ای روی برگردانندگان به ناز و افاده! آیا شما را جز فرومایگان می‌توان نامید و سپس فرمود: چه کسی جلو این فرومایگان را می‌گیرد. بزرگان آنان روی به حضرت کردند و گفتند: اینان جوان هستند و نادان و رفتار آنان را بر ما مگیر و از ما درگذر. حضرت فرمود: در نمی‌گذرم مگر آنکه تا هنگامی که برمی‌گردم جایگاه اینان را درهم بکوبید و افزون بر این دریچه‌های خانه‌هایی را که به کوچه گشوده می‌شود، ببندید و ناودان‌ها و آبریزگاه‌هایی که به کوچه‌ها راه دارند و گنداب‌ها و پلیدی‌ها را در گذرگاه مردم می‌ریزند، از بین ببرید زیرا همه این‌ها در راه و گذرگاه و محل رفت‌وآمد مسلمانان قرار دارد و سبب آزار و اذیت آنان است. این بخش از سیره امام علی (ع) درس‌های آموزنده‌ای از جمله مهار آبریزگاه‌های خانه‌ها و موارد دیگر را در جهت حفظ پاکیزگی محیط زندگی یادآوری می‌کند.^۴ با توجه به موارد بیان شده می‌توان این گونه بیان داشت که رسول خدا (ص) و امام علی (ع) در سیره حکومتی خود

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱/۲۱۷.

۲. همان، ۱/۲۱۸.

۳. محمد دشتی، نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷.

۴. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار (بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق)، ۲۵۰-۲۵۱.

علاقه‌مندی خاصی به آبادانی و حقوق مردم در محیط زیست داشته‌اند.

ب) راهکارهای حفاظت از محیط زیست

۱- جلوگیری از آلودگی منابع پایدار (آب، خاک، هوا)

یکی از سیره‌های حکومتی نبوی و علوی این بوده است که آلودگی از هر نوع آن را ممنوع اعلام کرده بودند؛ از جمله سخنان رسول خدا (ص) است که خدای تعالی زمین را برای من و امت من مسجد و خاکش را پاک‌کننده قرار داده است: *إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا*^۱ از امام علی (ع) نیز نقل شده است که «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يُلْقَى السَّمُّ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِينَ»^۲ یعنی رسول خدا (ص) از ریختن سم در سرزمین کفار نهی کرد. از این اصل کلی استفاده می‌شود که هر آن چیزی که آزاردهنده مردم باشد، ممنوع است. امام علی (ع) یکی از نشانه‌های خداوند در طبیعت را آب باران دانسته و چنین گفته است: *أَنْشَأَ السَّحَابُ الثَّقَالَ فَأَهْطَلَ دِيمَهَا وَ عَدَدَ قِسَمَهَا فَبَلَّ الْأَرْضَ بَعْدَ جُفُوفِهَا وَ أَخْرَجَ تَبَتُّهَا بَعْدَ جُدُوبِهَا* یعنی خدایی که ابرهای سنگین را ایجاد و باران‌های پی‌درپی را فرستاد و سهم باران هر جایی را معین و زمین‌های خشک را آبیاری کرد و گیاهان را پس از خشکسالی رویند.^۳ آن حضرت هنگام نگاه کردن به آب گفت: اسلام آلوده کردن آب را ممنوع کرده است: طه‌ورا و لم يجعله نجساً؛ زیرا آب مایه حیات موجودات زنده است. همچنین از ادرار کردن در آب جاری و انداختن آب دهان در چاه آبی که مورد استفاده مردم است، منع شده است.

در سیره معصومان (ع) هم علاوه بر آب و خاک، بر هوای سالم نیز تأکید فراوانی شده است. در اهمیت و ارزش هوای پاک امام صادق (ع) نقل شده است: *وَ أَنْتَبَّكَ عَنِ الْهَوَاءِ بِخُلَّةٍ أُخْرَى فَإِنَّ الصَّوْتِ أَثَرُ يَوْثَرَةٍ إِصْطِكَالِ الْأَجْسَامِ فِي الْهَوَاءِ وَ الْهَوَاءُ يُوَدِّيهِ إِلَى الْمَسَامِعِ وَ النَّاسُ يَتَكَلَّمُونَ فِي حَوَائِجِهِمْ وَ مُعَامَلَاتِهِمْ طَوَّلَ نَهَارِهِمْ وَ بَعْضَ لَيْلِهِمْ فَلَوْ كَانَ أَثَرُ هَذَا الْكَلَامِ يَبْقَى فِي الْهَوَاءِ ...* یعنی همین بس که حیات آدمیان و حیوانات بدان وابسته است و سازوکارهای درون بدن انسان با آن تنظیم می‌شود. هر مقدار هوا پاک‌تر و لطیف‌تر باشد، افسردگی را می‌زداید و در ژرفای وجود آدمی تازگی و طراوت می‌آفریند.^۴

در گذشته جامعه اسلامی و حکومت اسلامی، اصل امر به معروف و نهی از منکر دایره و تشکیلاتی به وجود آورده که در تاریخ اسلام دایره حسبه یا احتساب نامیده می‌شود. به هر رو، دایره حسبه همان دایره امر به معروف و نهی از منکر بوده و رنگ و صبغه دینی داشته است.^۵

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۷۷/۸۰.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی (تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق)، ۲۸/۵.

۳. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، خطبه ۱۸۵؛ حبیب‌الله هاشمی خویی، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه (تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق)، ۵/۱۱.

۴. محمد بن علی ابن بابویه، من لایحضر الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری (تهران: صدوق، ۱۳۶۷ش)، ۳۱/۱.

۵. مفضل بن عمر جعفی، توحید مفضل (بی‌جا: الداوری، بی‌تا)، ۱۴۱.

۶. مطهری، ده گفتار (تهران: صدرا، ۱۳۶۸ش)، ۷۰.

۲- رعایت حقوق حیوانات و حفظ پوشش گیاهی

حمایت اسلام از حیوانات تا بدان جا قابل مشاهده است که بسیاری از غریبان نیز به این امر اذعان کرده‌اند؛ از جمله گوستاولوبون بیان می‌دارد: در بلاد اسلامی جمعیت حمایت از حیوانات لازم نیست. این قطعه از دنیا را می‌توان بهشت حیوانات دانست؛ مسلمانان حقوق سگ، گربه و طیور را رعایت می‌کنند، مخصوصاً در مساجد و معابر، طیور باکمال آزادی پرواز می‌کنند و در مناره‌ها لانه دارند، مسلمانان در این باره به گونه‌ای رفتار می‌کنند که ما اروپائیان باید خیلی چیزها را از آنان بیاموزیم.^۱

در ادامه به برخی از توصیه‌های رسول خدا (ص) درباره حقوق حیوانات اشاره خواهیم کرد. رسول خدا (ص) به همه اصحاب از جمله مجاهدانی که برای جهاد رهسپار بودند، سفارش می‌کردند که حیوانات را بدون دلیل کشتار نکنند: *وَلَا تَغَقُّرُوا مِنَ الْبَهَائِمِ مِمَّا يُوْكَلُ لَحْمُهُ إِلَّا مَا لَأَنَدَ لَكُمْ مِنْ أَكْلِهِ*^۲ یعنی حیوانات حلال گوشت را جز در صورت احتیاج به گوشت آن‌ها کشتار نکنید. رسول خدا (ص) نیز ماده شتری را دید که زانویش بسته شده و جهاز همچنان بر پشت اوست. پرسید: صاحب آن کجاست؟ به او بگوئید خودش را برای شکایت (این شتر در قیامت) آماده کند.^۳ همچنین در جهت مدارا کردن با حیوانات از آن حضرت نقل شده است که خداوند مدارا کردن را دوست دارد و بر انجام آن کمک می‌کند؛ پس هرگاه بر چارپایان لاغر سوار شدید، آن‌ها را در منزل‌های‌شان فرود آورید؛ اگر در زمین خشک و بی‌گیاه بود با شتاب از آن بگذرید و اگر سرسبز و پر علف بود، آن‌ها را در آن جا استراحت دهید.^۴

حضرت علی (ع) در نهج البلاغه به شکل تقریباً برجسته و مبسوط در خطبه‌ها و نامه‌ها به موضوع مورد بحث پرداخته است تا آنجا که در نامه به کارگزار خود سفارش کرده است که اگر افراد در قبال پرداخت زکات تمایل به پرداخت شتر و گوسفند داشتند، این موارد را رعایت کنند: میان ماده شتر و بچه شیرخوارش جدایی مفکن و ماده را چندان ندوشان که شیرش اندک ماند و به بچه‌اش زیان رساند.^۵ امام (ع) در ادامه بر رعایت عدالت میان حیوانات نیز تأکید کرده است: میان آن شتر مرکوب و سایر شتران عدالت را برقرار ساز و شتر خسته را آسوده گردان و آن را که کمتر آسیب‌دیده یا از رفتن ناتوان گردیده آرام ران.^۶ همچنین بر نکاتی بسیار دقیق از جمله تغذیه، سیراب کردن و استراحت دادن به آن‌ها نیز سفارش اکید کرده است: *وَلْيُورِدْهَا مَا*

۱. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه محمدتقی فخر داعی (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۷ش)، ۴۴۶، به نقل از محمد شفیعی، «تأثیر محیط زیست در انسان» (تهران: سازمان محیط زیست، ۱۳۷۸ش): ۷۲.

۲. کلینی، الکافی، ۴۱۳/۹.

۳. محمد محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی (قم: دار الحدیث، ۱۳۸۹ش)، ۲۷۰/۳، حدیث ۴۶۷۹.

۴. همان، ۲۷۰/۳، حدیث ۴۶۸۰.

۵. محمد دشتی، نهج البلاغه، نامه ۲۵. *أَوْعِزْ إِلَيْهِ أَلَّا يَحُولَ بَيْنَ نَاقَةٍ وَبَيْنَ فَصِيلِهَا وَلَا يَمْصُرَ لَبَنَهَا فَيَصُرَ ذَلِكَ بَوْلِيَهَا.*

۶. همان، *وَلَا يَجْهَدَنَّهَا زُجْرًا وَلَا لِيُعْدِلَ بَيْنَ صَوَابَاتِهَا فِي ذَلِكَ وَبَيْنَهَا، وَلْيَرْفُقْ عَلَى اللَّاعِبِ.*

تَمْرٌ بِهِ مِنَ الْغَدْرِ، وَلَا يَغْدِلُ بِهَا عَنْ نَبْتِ الْأَرْضِ إِلَى جَوَادِّ الطَّرِيقِ، وَلَيُرَوِّحُهَا فِي السَّاعَاتِ، وَلَيُيْمِلُهَا عِنْدَ النَّطَافِ وَالْأَعْشَابِ حَتَّى تَأْتِيَنَا بِإِذْنِ اللَّهِ بُدْنًا مُنْقِيَاتٍ، غَيْرَ مُتَعَبَاتٍ وَلَا مُجْهُودَاتٍ، لِنُقَسِمَ بِهَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ^۱.

تأکیدات بسیاری برحفظ پوشش گیاهی در سیره معصومان (ع) وجود داشته است؛ از آن جمله به این حدیث رسول خدا (ص) در اهمیت درختکاری می توان اشاره کرد: وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ الْفَسِيلَةُ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ السَّاعَةُ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا^۲؛ اگر رستخیز به پا شد و نهالی در دست یکی از شماست اگر می تواند آن را بکارد باید بکارد. یا در فرمایشی دیگر از امام علی (ع) نقل شده است: «هنگامی که رسول خدا (ص) گروهی را به جهاد می فرستاد، به آنان می فرمود: أَنْطَلِقُوا بِسْمِ اللَّهِ... لَا تَقْتُلُوا وَلِيداً طِفْلاً وَلَا امْرَأَةً وَلَا شَيْخاً كَبِيراً... وَلَا تَعْقِرَنَّ شَجَراً إِلَّا شَجَرٌ يَمْنَعُكُمْ قِتَالاً أَوْ يَحْجِزُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ^۳ یعنی حرکت کنید با نام خدا ... مبادا به کشتن زنان، پیران و کودکان مبادرت کنید ... و از قطع درختان بپرهیزید؛ مگر درختی که مانع جنگ یا مانعی میان شما و مشرکان باشد. در این حدیث دو نکته قابل توجه است: اولاً قطع درختان در ردیف کشتن کودکان، زنان و پیرمردان قرار گرفته است و دوم اینکه وقتی در بحران جنگ، بریدن درختان جایز نباشد به طور روشن و مؤکدتر در زمان برقراری صلح و آرامش نیز این کار جایز نخواهد بود.^۴

رسول خدا (ص) آسیب رساندن به طبیعت زیبا و درختان سرسبز را جایز نشمرده و کافر چنین افرادی را نفرین خدا و فرشتگان دانسته است. قال رسول الله (ص) ما مِنْ نَبْتٍ يَنْبُتُ إِلَّا وَحْفُهُ مَلَكٌ مُوَكَّلٌ بِهِ حَتَّى يَحْصِدَهُ فَإِذَا مَرَّ وَطِئَ ذَلِكَ النَّبْتُ يَلْعَنُهُ ذَلِكَ الْمَلَكُ^۵ یعنی هیچ گیاهی نمی روید مگر اینکه فرشته ای گماشته بر آن، از آن حراست می کند تا آن را درو کند. پس هرکس آن گیاه را لگدکوب کند آن فرشته او را نفرین می کند. بنابر برخی از روایات امام علی (ع) خود در درختکاری شرکت می جست. از امام صادق (ع) در این باره چنین روایت کرده اند: امیرمؤمنان (ع) به صحرا می رفت و همراه خود بارهایی از هسته خرما می برد. به آن حضرت گفته می شد: این چیست که همراه داری؟ می گفت: هردانه از این ها نخلی است؛ اگر خدا بخواهد. آن گاه همه آن ها را می کاشت و حتی یکی را هم باقی نمی گذاشت.^۶ همچنین امام

۱. همان.

۲. حسین نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (قم: آل البیت، ۱۴۰۸ق)، ۴۶۰/۱۳؛ ابوالقاسم پاینده، نهج الفصاحة، ۲۶۷.

۳. علاءالدین علی بن حسام متقی هندی، کنز العمال (بیروت: الرساله، ۱۴۰۱ق)، ۴۷۸/۴، حدیث ۱۱۴۲۵.

۴. اصغری لقمجانی، مبانی حفاظت محیط زیست در اسلام، ۱۷۶-۱۸۰.

۵. محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ۱۵۱/۱.

۶. کلینی، الکافی، ۷۵/۵.

علی(ع) پرهیز از قطع درختان سبز را از مواردی دانسته است که بر عمر انسان می‌افزاید.^۱

۳- بهداشت فردی و عمومی

اهمیت به پاکیزگی و رعایت بهداشت از مصادیق «حفظ محیط زیست» است. در اسلام بخش مهمی از احکام فقهی مانند احکام آب‌ها، احکام زمین و ... احکام بهداشتی و محیطی است. اسلام پیروان خود را همان اندازه که به نظافت بدن و لباس تشویق کرده، به نظافت و پاکیزگی خانه، اماکن عمومی و محل زندگی نیز سفارش کرده و از آلوده کردن آن‌ها نهی کرده است. این تأکیدات تا آن جا اهمیت داشته که آن را بخشی از ایمان و لازمه آن معرفی کرده است؛ چنان‌که رسول خدا (ص) نظافت را از ایمان دانسته‌اند.^۲

توجه به بهداشت در بعد فردی و اجتماعی بسیاری از معضلات محیط زیستی را برطرف خواهد کرد. در ادامه به برخی از دستورهای بهداشتی در سیره نبوی و علوی که به حفاظت از محیط زیست توجه کرده، اشاره می‌شود: از رسول خدا (ص) نقل شده است که «اتقوا الملاعن الثلاث: التبرّأ فی الموارد و الظّل و قارعة الطریق»^۳ یعنی از سه کار مورد لعن و نفرین پرهیزید؛ ادرار و دفع پلیدی شکم در کنار رودخانه‌ها، سایه‌بان و خیابان‌ها. به علاوه، آن حضرت فرموده‌اند: لا تُبیتُوا القمّامة فی بیوتکم و أخرجوها نهّاراً، فإنّها مَقْعَدُ الشَّیْطَانِ؛^۴ خاکروب را شب در خانه نگذارید و به هنگام روز آن را از منزل بیرون بریزید که آن جایگاه شیطان است. در همین راستا از امام علی (ع) نیز روایت شده است: النَّظِیفُ مِنَ الثَّيَابِ يَذْهَبُ الْهَمُّ وَ الْحَزَنُ وَ هُوَ طَهُورٌ لِلصَّلَاةِ؛^۵ پاکیزه نگه داشتن لباس غم و اندوه انسان را از بین می‌برد و طهارتی برای نماز است. باید به این نیز توجه داشت که انسان وقتی به لباس آلوده خود نگاه می‌کند خوشایند او نیست؛ زیرا هر یک از حواس انسان لذت‌های مخصوص به خود دارند، به طوری که امام علی(ع) نقل شده است: أَلَطِيبُ نُسْرَةٍ... وَ النَّظَرُ إِلَى الْخُصْرَةِ نُسْرَةٌ؛ بوی خوش و نگاه به سینه زار نشاط‌آور است.^۶

آن حضرت درباره حکمت اجتماعی غسل روز جمعه نیز گفته است: انصار در آبیاری زمین‌ها و رسیدگی به اموال‌شان کار می‌کردند و روز جمعه در مسجد حاضر می‌شدند و مردم از بوی عرق بدن آنان اذیت می‌شدند؛ از این رو رسول خدا (ص) ایشان را به غسل فرمان داد و بدین ترتیب سنت شد.^۷ همچنین سفارش‌های بسیار فراوان در سیره نبوی و علوی درباره عدم قضای حاجت در برخی مکان‌ها به چشم

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۳۱۹/۷۶.

۲. ابو القاسم پاینده، نهج الفصاحة (تهران: جاویدان، ۱۳۸۲ش)، ۷۹۰.

۳. محمد بن یزید ابن ماجه، سنن ابن‌ماجه (بی‌جا: مکتبة المعارف للنشر، بی‌تا)، ۱۱۹/۱.

۴. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه (قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق)، ۳۱۸/۵.

۵. محمد بن حسن حر عاملی، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ق)، ۱۱۴/۲.

۶. محمد بن علی ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (ع) (تهران: جهان، ۱۳۷۸ش)، ۴۰/۲، حدیث ۱۲۶.

۷. محمد حسن موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیه (قم: الهادی، ۱۳۷۷ش)، ۱۱۲/۱.

می خورد؛ چنان که در سیره رسول خدا (ص) قضای حاجت در لب چاه آب آشامیدنی، کنار نهر آب آشامیدنی و زیر درخت میوه دار ناپسند شمرده شده است.^۱ گفتنی است که میان اخلاق محیط زیست اسلامی و اخلاق محیط زیست مسلمانان تفاوت وجود دارد؛ چه اولی بر منابع معتبر و اصیل اسلامی انطباق دارد و دومی می تواند از منابع گسترده ای که لزوماً به منابع اسلام محدود نمی شود، الهام گرفته باشد.^۲

۴- اصل امر به معروف و نهی از منکر

در آموزه های دینی ما توصیه ها و بیان های مؤکدی به امر به معروف و نهی از منکر و فواید و آثار بسیار آن مشاهده می شود. در قرآن آمده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^۳ بنا بر تقسیم بندی اندیشمندان مسلمان وظایف محتسب به دو گروه عمده وظایف مربوط به امر به معروف و وظایف مختص به نهی از منکر تقسیم می شوند. وظایف مربوط به امر به معروف و نهی از منکر خود به سه دسته تقسیم می شوند:

۱. وظایف مربوط به حقوق الله، که دینی محض است؛
 ۲. وظایف مربوط به حقوق مردم که بخشی از آن جنبه عمومی و بخشی دیگر جنبه خصوصی و شخصی دارد؛ به عنوان نمونه، وظیفه مرمت دیوار شهر و مسجدها و تأمین آب آشامیدنی و رسیدگی به حال درماندگان، که جنبه عمومی دارد؛
 ۳. وظایف مربوط به حقوق مشترك میان خدا و مردم مانند امر به اولیای فرزندان در اقدام به ازدواج آنان؛^۴ که این وظایف بر عهده دایره حاسبه بوده و محتسب بر این امور نظارت داشته است.
- این تقسیم بندی بیانگر این امر است که بخشی از گرایش ارزشی و اخلاقی ایمان در دین اسلام عمل به وظایف عمومی است و یکی از حوزه هایی که می تواند در حیطه عمل به وظایف و مسئولیت های عمومی در ذیل اصل امر به معروف و نهی از منکر قرار گیرد، توجه به سلامت عمومی و سلامت محیط زندگی افراد جامعه است. می توان این گونه بیان داشت که تمام هدف هایی که در جهت ارتقای جامعه اسلامی مدنظر قرار می گیرد، داخل در معروف و تمام هدف و کارهایی که این جامعه ایمانی را به عقب براند، منکر محسوب می شوند.
- این احساس جامعه اسلامی که بخشی از وظایف اخلاقی و مذهبی اش صیانت از محیط زیست است،

۱. فضل الله بن علی راوندی کاشانی، النوادر (قم: دار الکتاب، بی تا)، ۲۷۰.

۲. ریچارد فولتز، اسلام و محیط زیست، ترجمه محمد خواجه حسینی و شهاب الدین معین الدینی (مشهد، جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۳ش)، ۱۸۴.

۳. توبه/۷۱.

۴. احمد یادکوبه هزاوه، «حاسبه»، در دانشنامه جهان اسلام، (تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۸ش)، ۲۳۸.

سبب می‌شود نوعی تعهد و مسئولیت مشترك میان افراد جامعه اسلامی برای صیانت از طبیعت بر مبنای تعلیمات اسلامی ایجاد شود. شاید علت کم‌رنگ شدن اموری مانند حفظ محیط زیست آن باشد که این امور از دایره معروف و منکر خارج شده است. زیرا در زمان گذشته این کار از وظایف محسوب بوده است و مشمول حکم امر به معروف و نهی از منکر می‌شده است؛ ولی امروز امری دینی شمرده نمی‌شود و به عبارت دیگر، امر به معروف و نهی از منکر معنای وسیع خود را از دست داده و به یک سلسله مسائل عبادی محدود شده است.

۵- اعتدال در مصرف

در آموزه‌های دینی اسلام خداوند متعال نعمت‌های فراوانی را برای انسان آفریده است و استفاده و بهره‌برداری از آن را برای همه مباح ساخته است و در جهت استفاده صحیح از این نعمت‌ها و نحوه استفاده از آن‌ها شرایط و مقرراتی را تعیین کرده است. این تأکیدات در مبنای دینی انسان را به عدالت اجتماعی که یکی از قواعد عملی تضمین‌کننده عدالت میان نسل‌هاست، متوجه کرده و می‌تواند برای ایجاد عدالت میان مردم و بهره‌مندی از منابع زیست‌محیطی توسط همه نسل‌ها و نیز جلوگیری از این‌که دارایی‌ها در انحصار گروهی از مردم درآید، نقش بسزایی ایفا کند. به عبارت دیگر، عدالت ایجاب می‌کند که از هرگونه تجاوز به حریم طبیعت و محیط زیست جلوگیری شود.^۱

از دیدگاه اسلام انسان باید به گونه‌ای از منابع بهره‌برداری کند که علاوه بر رعایت حقوق افراد جامعه منافع نسل‌های آینده نیز به مخاطره نیافتد؛ زیرا در غیر این صورت عدالت رعایت نشده و مرتکب گناه اسراف مورد خشم و غضب الهی نیز قرار گرفته است. رسول خدا (ص) خطاب به مردم فرموده‌اند: یا ایها الناس علیکم بالقصد، علیکم بالقصد، علیکم بالقصد؛ ای مردم! بر شما باد میانه‌روی، بر شما باد میانه‌روی، بر شما باد میانه‌روی.^۲ همچنین حضرت علی (ع) نیز بر این بیان تأکید داشته است: من اراد السلامة فعليه بالقصد؛ هرکه خواهان سلامت است باید میانه‌روی پیشه کند^۳ یا در فرمایشی دیگر راه و رسم مؤمن را میانه‌روی می‌داند. المؤمن سیرته القصد.^۴

البته باید به این نکته توجه داشت که حفاظت از محیط زیست به معنای عدم بهره‌برداری یا حتی کمتر استفاده کردن از امکانات طبیعت نیست؛ بلکه مراد از آن استفاده بهینه و صحیح از مواهب طبیعت است.

۱. سیدعلی حسینی، کتاب اخلاق و محیط زیست، «محیط زیست در قواعد فقهی»، ۱۱.

۲. متقی، کنز العمال، ۲۸/۳، حدیث ۵۲۹۵.

۳. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق)، ۵۹۶، حدیث ۴۵۳.

۴. همان، ۸۰، حدیث ۱۵۳۸.

۶- قناعت و صرفه جویی در مصرف

در نگاه اسلام منابع طبیعی از آن همه انسان‌هاست و همان‌طور که افراد گوناگون در درون یک نسل هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند و باید توزیع ثروت براساس عدالت میان آنها صورت گیرد، افراد نسل‌های بعدی نیز باید بتوانند از این منابع به طور یکسان بهره‌مند شوند. خداوند متعال به تصریح آیات قرآن کریم زمین و منافع آن را برای همه آفریده است: *أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً* یعنی آیا شما مردم مشاهده نمی‌کنید که خدا همه موجودات آسمان‌ها و زمین را برای شما مسخر کرده و نعمت‌های ظاهر و باطن خود را برای شما فراوان قرار داده؟^۱ *وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ* یعنی و زمین را (با هزاران نعمت) برای (زندگانی) خلق مقرر کرد.^۲ اما از آن‌جا که مواهب طبیعی محدودند و انسان به صورت فطری و طبیعی نیازهایی همچون خوراک، پوشاک و مسکن دارد و باید بتواند آن‌ها را تأمین کند، اسلام برای رسیدن به حد اعتدال به قناعت سفارش کرده است. در قرآن کریم آیات متعددی در توصیف قناعت بیان شده است که از آن جمله است: *الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا* یعنی کسانی که هنگام انفاق (به مسکینان) اسراف نکرده و بخل هم نوزند؛ بلکه احسان آن‌ها در حد میانه و اعتدال باشد.^۳

در گفتار و سیره نبوی قناعت ظهور بسیاری داشته است؛ از رسول خدا (ص) روایت شده است: طوبی لمن هدی للإسلام و كان عیشه كفافاً و قنع؛ خوشا آنکه به اسلام هدایت شود و معیشت او به حد کفاف باشد و قناعت کند.^۴ حضرت علی (ع) نیز در اهمیت و تذکر دادن به قناعت برای کارگزاران خود در نهج البلاغه به یکی از آنان فرموده است: *فَدَعِ الْإِسْرَافَ مُقْتَصِدًا وَ اذْكُرْ فِي الْيَوْمِ غَدًا وَ أَمْسِكْ مِنَ الْمَالِ بِقَدْرِ ضَرُورَتِكَ وَ قَدِّمِ الْفَضْلَ لِيَوْمِ حَاجَتِكَ* یعنی از اسراف بپرهیز، و میانه‌روی را برگزین؛ از امروز به فکر فردا باش و از اموال دنیا به اندازه کفاف خویش نگهدار و زیادی را برای روز نیازمندی در آخرت پیش فرست.^۵ همچنین از همان حضرت نقل شده است: *مَنْ اقْتَصَرَ عَلَى بُلْغَةِ الْكَفَافِ فَقَدْ انْتَضَمَ الرَّاحَةَ وَ تَبَوَّأَ خَفِضَ الدَّعَاةِ* هرکس به مقدار کفایت قناعت کند، آسایش می‌یابد و برای خویشتن زمینه گشایش را فراهم می‌کند.^۶ امام در کلامی دیگر اعتدال در مصرف را از ویژگی‌های متقیان بیان کرده است: *فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ؛ مَنْطِقُهُمُ الصَّوَابُ وَ مَلْبَسُهُمُ الْاِقْتِصَادُ وَ مَشْيُهُمُ التَّوَاضُّعُ* یعنی گفتارشان به صواب مقرون

۱. لقمان/۲۰.

۲. رحمن/۱۰.

۳. فرقان/۶۷.

۴. ابوالقاسم پاینده، نهج الفصاحة، ۵۵۹، حدیث ۱۹۱۵.

۵. محمد دشتی، نهج البلاغه، نامه ۲۱.

۶. همان، حکمت ۳۷۱.

است و راه و رسم‌شان بر اعتدال و رفتارشان با فروتنی آمیخته.^۱ مصرف صحیح از منابع در اسلام بر سه اصل^۱. بهره‌برداری از نعمت‌های الهی ۲. قناعت ۳. پرهیز از اسراف و تبذیر پایه‌گذاری شده است. آموزه های دینی هیچ تبیینی با اصل بهره‌برداری از طبیعت ندارد؛ بلکه در نحوه بهره‌برداری از آن شروطی را بیان کرده است. در نگاه دینی اسراف و تبذیر از مذموم‌ترین اعمال شمرده می‌شوند و هرگونه رفتار اسراف گونه درباره محیط زیست نز با اصول ارزشی دین در تضاد است و باید از آن پرهیز کرد. در نتیجه، می‌توان الگوی نظری اسلام در باب مصرف را این آیه شریفه دانست: *كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ*^۲ یعنی بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.

حق محیط زیست سالم در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران

محیط زیست سالم و عاری از آلودگی حق بنیادین بشری و از جمله حقوق شهروندان هر جامعه شمرده شده و اقدامات لازم جهت صیانت از آن تکلیف جمعی دولت و عموم شهروندان است. دولت در نظام اسلامی بسیاری از منابع طبیعی را در اختیار دارد. هر آن کس که سمتی را در دولت اسلامی به عهده گیرد و مسئول بخشی از بخش‌های حکومت دینی شود، موظف است هر آنچه را که برای حفظ حیات، سلامت، حیثیت اجتماعی و مانند آن نسبت به خود به کار می‌برد، برای توده مردم نیز تأمین کند. اگر خود از بهداشت و محیط زیست سالم برخوردار است، باید آن را برای تمام شهروندان فراهم کند.^۳

۱- زمینه‌های بین‌المللی

- ۱- برنامه محیط زیست ملل متحد یونپ ۱۹۷۲ مصوب ۱۳۶۲/۱۰/۱۵؛
 - ۲- پروتکل کیوتو درباره کنوانسیون تغییرات اقلیمی ۱۹۹۸ مصوب ۱۳۸۴/۱۰/۳؛
 - ۳- کنوانسیون تالاب‌های مهم بین‌المللی رامسر ۱۳۵۰؛
 - ۴- قانون الحاق ایران به کنوانسیون حمایت میراث فرهنگی طبیعی جهان؛
 - ۵- قانون الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون سازمان ملل متحد برای بیابان‌زدایی؛
- و بسیاری از معاهدات بین‌المللی و منطقه‌ای دیگر که به تصویب مجلس شورای اسلامی رسیده است.

۱. همان، خطبه ۱۹۳.

۲. اعراف/۳۱.

۳. عبدالله جوادی آملی، اسلام و محیط زیست (قم: اسراء، ۱۳۸۶ش)، ۴۵.

۲- اصول مرتبط

۲-۱- قانون اساسی اصل پنجاهم^۱

این اصل به صراحت حفظ محیط زیست را به عنوان وظیفه عمومی تلقی کرده است. همچنین در اصول دیگر قانون اساسی نیز به طور ضمنی به ابعادی از محیط زیست اشاره شده است. این اصل بیانگر آن است که حفظ محیط زیست وظیفه دولتی نیست؛ بلکه وظیفه ای همگانی است. با اینکه اصل پنجاهم قانون اساسی یکی از مترقی ترین اصول در قانون اساسی کشور است و بسیاری از کشورها هنوز به اهمیت این اصل پی نبرده اند، اصل یادشده در گفتمان نخبگانی و عمومی جامعه نمود چندانی ندارد و هرچند سازمان محیط زیست و سایر سازمان های دولتی و مردم نهاد در حوزه محیط زیست سعی در انطباق سیاست های خود با این اصل داشته اند، هنوز اهداف قانون گذار قانون اساسی در تدوین این اصل محقق نشده است و دلایلی همچون عدم تخصص کارمندان این سازمان ها نسبت به مسائل محیط زیستی، موازی کاری این سازمان ها، عدم نظارت مناسب بر سازمان های عمومی، در این زمینه اثرگذار بوده است.

۲-۲- حق حیات در اصل ۴۲، حق بهداشت در اصل ۴۳، منع اسراف و تبذیر در همه شئون اقتصادی در اصل ۴۴، مدیریت انفال و ثروت های عمومی در اصل ۴۵ نیز به برخی از زوایای حفظ محیط زیست اشاره ای ضمنی دارند.

۳- قوانین عادی

۳-۱- قانون حفاظت و بهسازی محیط زیست (مصوب ۱۳۵۳/۳/۲۸ و اصلاحیه ۱۳۷۱/۸/۲۴)
 ۳-۲- قانون شکار و صید (مصوب ۱۳۴۶/۳/۱۶) (با اصلاحات مصوب ۱۳۵۳/۱۰/۳۰ و ۱۳۷۵/۹/۲۵)

۳-۳- قانون نحوه جلوگیری از آلودگی هوا (مصوب ۱۳۷۴/۰۲/۰۳)

۳-۴- قانون مدیریت پسماندها (مصوب ۱۳۸۳/۲/۲۰)

۳-۵- تصویب نامه مصوب در جلسه مورخ ۹۷/۱۱/۱۷ هیئت وزیران در خصوص «آیین نامه جلوگیری از تخریب و آلودگی غیرقابل جبران تالاب ها».

۳-۶- برنامه پنجم توسعه کشور

در این سند توسعه کشور به برخی از موارد اثرگذار در جهت ارتقای سطح محیط زیست اشاره شده است؛ از جمله بر رشد اقتصادی متناسب با ارزش زیست محیطی آب. همچنین در این برنامه تهیه «سند ملی

۱. اصل پنجاهم: در جمهوری اسلامی، حفاظت محیط زیست که نسل امروز و نسل های بعد باید در آن حیات اجتماعی رو به رشدی داشته باشند، وظیفه عمومی تلقی می شود. از این رو، فعالیت های اقتصادی و غیر آن که با آلودگی محیط زیست یا تخریب غیرقابل جبران آن ملازمه پیدا کند، ممنوع است.

محیط زیست» و «پیوست زیست محیطی برای همه طرح های عمرانی و صنعتی»^۱ و «ایجاد صندوق ملی محیط زیست» مطرح شده است.^۲

۴- سایر قوانین

۴-۱- منشور حقوق شهروندی ماده ۲ و ماده ۱۱۲-۱۱۴.

۴-۲- سیاست های کلی محیط زیست

از مهم ترین این سیاست ها می توان به ایجاد نظام یکپارچه ملی محیط زیست، مدیریت هماهنگ و نظام مند منابع حیاتی، جرم انگاری تخریب محیط زیست، تهیه اطلس زیست بوم کشور، تقویت دیپلماسی محیط زیست، گسترش اقتصاد سبز و نهادینه سازی فرهنگ و اخلاق زیست محیطی اشاره کرد.^۳

نتیجه

حق برخورداری از محیط زیست سالم به عنوان بستی برای زندگی بشر و ابزاری در به سعادت رسیدن وی حق بنیادین بشر و تکلیفی بر جامعه بشری است. با تأمل در سیره نبوی و علوی می توان این گونه بیان داشت که توجه به محیط زیست در این سیره ها در دو محور کلی مطرح شده است: ۱- رعایت حقوق مردم در برخورداری از محیط زیست سالم و ۲- راهکارهای حفاظت از محیط زیست مشتمل بر مواردی همچون رعایت بهداشت فردی و عمومی، رعایت حقوق حیوانات، جلوگیری از آلودگی آب، خاک و هوا، اعتدال در مصرف منابع طبیعی، اصل امر به معروف و نهی از منکر در حفاظت از محیط زیست. هرچند در کشور ما قوانینی برای حفظ و حراست از محیط زیست چه در قانون اساسی یا در اسناد بالادستی و چه در قوانین عادی وجود دارد، این قوانین نتوانسته است خروجی متناسب با خود را داشته باشد و ما را به نقطه ایده آل از منظر آیات و روایات و سیره اهل بیت (ع)، یعنی توجه به محیط زیست به عنوان یکی از نیازهای اساسی بشر و پیوند جدایی ناپذیر انسان از لحظه تولد در دامن طبیعت تا رشد در بستر آن - برساند. تضمین چنین حقی مستلزم فراهم شدن بسترهای فرهنگی و قانونی لازم است که در ادامه به برخی از راهکارهای ارتقای فرهنگ حفظ محیط زیست در کشور اشاره می شود:

۱. آموزش؛ آموزش قوانین و مهارت های حفظ محیط زیست از جمله آموزش هایی است که باید از دوران کودکی در خانواده و مهد های کودک توسط یک برنامه منسجم و هماهنگ کشوری انجام شود. سپس

۱. برنامه پنجم توسعه کشور مصوب قانون برنامه پنجم توسعه جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۴-۱۳۹۰) مصوب جلسه علنی مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۱۵ مجلس شورای اسلامی ایران.

۲. اساسنامه صندوق ملی محیط زیست مصوب ۱۳۸۴/۶/۱۲، ۳۲۳۷۸ ت-ه.

۳. این سیاست ها در تاریخ ۹۴/۸/۲۸ پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام ابلاغ شدند.

در ادامه با تکمیل این آموزش‌ها در نظام آموزش و پرورش و همچنین آموزش عالی کشور به وسیله ابزارهای مختلف همانند طراحی بازی‌های جدید، ساخت فیلم و انیمیشن، استفاده از ظرفیت دیگر نهادهای اجتماعی همانند مساجد، کتب و نشریات و رسانه‌های ارتباط جمعی مفاهیم و کارکردهای حفظ محیط زیست در جامعه را ارتقا بخشید.

۲. ایجاد نظام متمرکز در سازمان حفاظت محیط زیست و تغییر در روش‌های نظارت و ارتقای نظارت از روش‌های سنتی به روش‌های مدرن موجود در دنیا و ارزیابی قوانین و عملکردهای محیط زیستی نسبت به سازمان‌ها و نهادهای مختلف کشور؛

۳. استفاده از ظرفیت سازمان‌های مردم‌نهاد؛ ایجاد بستری مناسب برای این گونه سازمان‌های مردم‌نهاد که هریک به نحوی در حفظ محیط زیست فعال‌اند، بسیار مهم و قابل تحسین است؛ با آنکه این سازمان‌های ایجاد شده در کشورهای اسلامی برگرفته از مدل غربی آن‌ها است، باید توجه داشت که این سازمان‌ها در کشورهای غربی توانسته‌اند موفقیت‌هایی داشته باشند؛ اما هیچ دلیلی برای عدم موفقیت این مؤسسات در کشورهای اسلامی، چنانچه به جای تقلید، در قالب هنجارها و چارچوب‌های اسلامی قدم بردارند، وجود ندارد.^۱ حق بر محیط زیست سالم برای تحقق یافتن نیازمند رعایت، حمایت و مسئولیت‌پذیری از سوی عوامل مختلف است. مقامات ملی و دولتمردان با حمایت از این حق در قانون اساسی، آیین‌نامه‌ها و نظارت‌های قضایی می‌توانند به شکلی مناسب از حق محیط زیست سالم حمایت کنند.

۴. تعیین دقیق منابع درآمدی مورد نیاز و قابل دستیابی در جهت اجرای قوانین و برنامه‌های زیست محیطی؛

۵. ایجاد وحدت عمل میان نهادهای مختلف در اجرای قوانین محیط زیست؛

۶. ایجاد ارتباط منسجم و نهادینه میان برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و بودجه‌ریزی؛

۷. تصویب قوانین عادی جامع در امر حفاظت از محیط زیست؛ با توجه به ابلاغ سیاست‌های کلی محیط زیست این سیاست‌های کلی نیازمند تصویب قوانین عادی روزآمد و حذف برخی از قوانین مصوب گذشته یا در مواردی، تصویب استانداردها و ضوابط خاصی است که باید تدوین شوند. دولت نیز موظف است اقدامات مختلف قانونی در راستای حفاظت از محیط زیست را به صورت برنامه‌ای کلی معین کرده و برنامه‌های خود را مشخص کند.

۸. نظارت قوی و مؤثر دولت؛ با توجه به این‌که بسیاری از تخریب‌های محیط زیست توسط

۱. فولتز، اسلام و محیط زیست، ۷۲.

سازمان‌های دولتی انجام می‌شود، لزوم هماهنگی و نظارت دقیق بر عملکرد سازمان‌های زیرمجموعه دولت از سوی خود دولت می‌تواند بسیاری از مشکلات در این زمینه را حل کند.

۹. فرهنگ‌سازی؛ به این جهت که توجه به محیط زیست در فرهنگ دینی نیز از پشتوانه‌هایی برخوردار است، یکی از مؤثرترین روش‌ها فرهنگ‌سازی در این زمینه است؛ به گونه‌ای که خود مردم در این جهت پیشگام شوند و صیانت از محیط زیست به صورت فرهنگ عمومی درآید. بدین‌سان، مردم افزون بر اینکه رفتار خود را طبق این فرهنگ شکل می‌دهند، به رفتار دیگران نیز بی‌توجه نخواهند بود. در این زمینه نقش نظام تعلیم و تربیت بسیار مؤثر است و دولت باید از ظرفیت‌های خود در زمینه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری استفاده کند.^۱

۱۰. ایجاد تفاهم‌نامه میان وزارت محیط زیست و مراکز علمی کشور همانند دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه و سازمان‌هایی مانند بسیج و نیروهای مسلح که ارتباط بیشتری به جهت حفظ کاری با مردم دارند؛ این تفاهم‌نامه در جهت تبلیغ برای حفاظت و آموزش صحیح همه اقشار جامعه در راستای ارتقای سطح دانش عمومی جامعه در حفاظت از محیط زیست پدید می‌آید.

فهرست منابع:

قرآن کریم

نهج البلاغه

آمدی، عبدالواحد بن محمد نمیمی، غررالحکم و درر الکلم. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق.

ابن بابویه، محمد بن علی. من لایحضره الفقیه. ترجمه علی اکبر غفاری. تهران: صدوق، ۱۳۶۷ش.

ابن بابویه، محمد بن علی. عیون أخبار الرضا (ع). به تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: جهان، ۱۳۷۸ش.

ابن سعد، ابوعبد الله محمد بن سعد. الطبقات الکبری. به تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.

ابن ماجه، محمد بن یزید. سنن ابن ماجه. بی‌جا: مکتبه المعارف للنشر و التوزیع، بی‌تا.

اصغری لمجانی، صادق. مبانی حفاظت از محیط‌زیست در اسلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی و سازمان حفاظت محیط زیست، ۱۳۷۸ش.

بادکوبه هزاوه، احمد. «حسبه». دانشنامه جهان اسلام، ۲۳۴-۲۴۶. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۸ش.

برنامه پنجم توسعه کشور مصوب قانون برنامه پنج‌ساله پنجم توسعه جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۰-۱۳۹۴ش) مصوب جلسه علنی مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۱۵ مجلس شورای اسلامی ایران.

۱. محمد رضا حکیمی، الحیاة، ترجمه احمد آرام (تهران: نشر فرهنگ اسلامی، بی‌تا)، ۴۹۸-۴۹۹.

- پاینده، ابوالقاسم. نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص)). تهران: جاویدان، ۱۳۸۲ش.
- پیام مقام معظم رهبری به نخستین همایش حقوق محیط زیست ایران، خرداد ماه ۱۳۸۲.
- جعفی، مفصل بن عمر. توحید مفصل. بی جا: مکتبه الداوری، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله. اسلام و محیط زیست. به تحقیق عباس رحیمیان. قم: اسراء، ۱۳۸۶ش.
- حجاب، محمد منیر. التلوث و حماية البيئة. مصر: دار الفجر، ۱۹۹۹.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعه. قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. هداية الأمة إلى أحكام الأئمة. مشهد: بی تا، ۱۴۱۴ق.
- حکیمی، محمد رضا. الحیاة. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
- حسینی، سیدعلی. کتاب اخلاق و محیط زیست، «محیط زیست در قواعد فقهی». تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ش.
- خویی، حبیب الله بن محمد هاشمی. منهاج البرائة فی شرح نهج البلاغه. به تصحیح ابراهیم میانجی. با شرح حسن حسن زاده، محمدباقر کمراهی. تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.
- دفتر حقوقی و امور مجلس، مجموعه قوانین و مقررات حفاظت محیط زیست ایران. تهران: نهاد ریاست جمهوری، ۱۳۸۳ش.
- راوندی کاشانی، فضل الله بن علی. النوادر. به تحقیق احمد صادقی اردستانی. قم: دار الکتاب، بی تا.
- سیاست های کلی محیط زیست مصوب ۹۴/۸/۲۸ (ابلاغ شده پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام).
- شفیعی مازندرانی، سیدمحمد. تأثیر محیط زیست بر انسان از دیدگاه اسلام. مجموعه مقالات اولین همایش اسلام و محیط زیست. ۹۰-۷۲. تهران: سازمان حفاظت محیط زیست، ۱۳۷۸ش.
- شیلتون، دینا. کیس الکساندر. کتابچه قضایی حقوق محیط زیست. با ترجمه و تحقیق محسن عبداللهی. تهران: خرسندی، ۱۳۸۹ش.
- فیروزی، مهدی. حق بر محیط زیست. تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۴ش.
- ریچارد فولتز و دیگران. اسلام و محیط زیست. ترجمه محمد خواجه حسینی و شهاب الدین معین الدینی. مشهد: جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۳ش.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- قانون اساس نامه صندوق ملی محیط زیست مصوب ۱۳۸۴/۶/۱۲، ۳۲۳۷۸ ت - ه.
- قوام، میرعظیم. حمایت کیفری از محیط زیست. تهران: سازمان حفاظت محیط زیست، ۱۳۷۵ش.
- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- لوبون، گوستاو. تمدن اسلام و عرب. ترجمه محمد تقی فخر داعی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۷ش.

متقی، علی بن حسام‌الدین. کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. به تصحیح حیانی بکری. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.

مجلسی، محمد باقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
محقق داماد، سیدمصطفی. «طبیعت و محیط‌زیست از دیدگاه اسلام». نامه فرهنگ، شماره ۱۳ (۱۳۷۳ش):
۸۹-۷۸. <http://www.noormags.ir>

محمدی ری‌شهری، محمد. میزان الحکمه. ترجمه حمیدرضا شیخی. قم: مؤسسه دارالحديث، ۱۳۸۹ش.
مطهری، مرتضی. ده گفتار. تهران: صدرا، ۱۳۶۸ش.
مسائلی، محمود. «نسل جدید حقوق بشر». سیاست خارجی، سال ششم، شماره ۱ (۱۳۷۱ش): ۱۷۰-۱۸۵،
<http://fp.ipisjournals.ir>

موسوی بجنوردی، محمدحسن. القواعد الفقهیه. به تحقیق مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی. قم: الهادی، ۱۳۷۷ش.

مدنی، جلال‌الدین. مبانی و کلیات علم حقوق. تهران: همراه، ۱۳۷۶ش.
نوری، حسین بن محمدتقی. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل‌البيت (ع)، ۱۴۰۸ق.
سایت سازمان حفاظت محیط زیست [https:// www.doe.ir](https://www.doe.ir)
سایت مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی <https:// www.rc.majlis.ir>
سایت مجلس شورای اسلامی <https:// www.parliran.ir>

Table of Contents

Presence of Iranian Bureaucrats in the Administrative Organization of the Umayyads Dr. Taher Babaei	9
Confrontation of the Abbasids and Umayyads of Andalusia with the Fatimids in the Maghrib Dr. Zeinab Fazli	29
Sociopolitical and military-security motivation of the Iranian aristocracy for reconciliation with the Muslim Arabs Zahra Jahan - Dr. Mohammad Taghi Imanpour - Dr. Javad Abbasi - Dr. Hossein Moftakhari	53
Locating Qibla based on Folk Astronomy in Andalusia Fatemeh Rezaei - Dr. Younes Farahmand - Dr. Musa Akrami - Dr. Ghanbar Ali Roodgar	71
Pathology of Studies on Administrative Position at the Age of Prophet Seyedeh Roghayeh Seyedi Jarbandi - Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash) - Dr. Mohammad Ali Khaledian	95
The role of Tokuchar Noyan in the political-military developments of the Ilkhanid era Dr. Javad Abbasi - Ebrahim Khosravi Bardeh	119
Social life of the Safavid period from the perspective of <i>Taḍkera-ye Naṣrābādi</i> Dr. Badrolsadat Alizadeh Moghadam	135
Functions of Imagination in Illustration of <i>Tahmasebi's Fālnāmeḥ</i> Based on Gilbert Durand's Viewpoints: A Case Study: Resurrection Day Fatima Mehrabi - Dr. Afsaneh Ghani	153
The Role of Translation in Introducing the Discourse of Modernity to Iran: A Case Study: Talibov's Works Maryam Ghodrati - Dr. Mohammad Reza Hashemi	175
Mirza Reza Arfa al-Dawlah (1270-1356 AH) and the Record of the Ottoman Embassy Dr. Hassan Hazrati - Mohammad Hussein Sadeghi	197
Environmental factors affecting the structural changes in modern Iranian painting (1978-2011) Seyed Ali Seyedani - Dr. Asghar Kafshchian Moghaddam - Dr. Seyed Mohsen Alavi Nejad - Dr. Mohammad Darvishi	215
Comparison of the right to a healthy environment in the conduct of Prophet and the Infallible with constitutional rights in the Islamic Republic of Iran Mohammad Alidadi Shams Abadi - Dr. Ali Nasiri - Dr. Saeed Safi	245

In the Name of Allah



Islamic Studies

Journal of History & Culture

Semi – Annual Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 103, Autumn & Winter 2019-2020

Director & Editor in chief

Abdolrahim Ghanavat

Editorial Board

Mohamad Taghi Imanpour, Prof of the
Department History, Ferdowsi University of
Mashhad

Ahmad Badkubeh Hazaveh, Associate Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Abdolrahim Ghanavat, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
Ferdowsi University of Mashhad

Sayyid Jamal Moosavi, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
University of Tehran

Morteza Nouraei, Prof of the Department
History, University of Isfahan

Andrew J. Newman, Personal Chair of Islamic
and Middle Eastern Studies

Abdullāh Himmatī Gulyān, Associate Prof of
History and Civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Translation of Abstracts: Vahid Mardani

ISSN-Print:2228 – 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98(51) 38803863



Ferdowsi University of Mashhad

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Journal of History and Culture

103

Autumn & Winter 2019-2020