

نام‌ها و نوجوانان زمین کیمین در زبان فارسی

فصلنامه تاریخ اسلام و ایران (علوم انسانی سابق) از انتشارات معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (س)

درجه مجله به موجب نامه شماره ۲/۵۰۲۲ مورخ ۱۳۶۹/۲/۲۶ وزارت فرهنگ و آموزش عالی «علمی - پژوهشی» است. به استناد نامه شماره ۱/۲۲۱۴۰ پ مورخ ۸۸/۱۰/۳۰ این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده و دارای ضریب تأثیر (IF) می‌باشد.

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: دکتر اسماعیل حسن‌زاده

سردبیر: دکتر علیمحمد ولوی

مدیر داخلی: دکتر جمشید نوروزی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی

ویراستار چکیده‌ها و منابع انگلیسی: زینب میرزایی مهرآبادی

دبیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

اعضای هیئت تحریریه

دکتر جمشید آزادگان، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

دکتر ابوالقاسم اجتهادی، استاد بازنشسته، گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

دکتر نزهت احمدی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

دکتر محمدتقی امامی خویی، دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد شهر ری

دکتر محمدتقی ایمان‌پور، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سهیلا ترابی فارسانی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه نجف‌آباد

دکتر اسماعیل حسن‌زاده، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

دکتر اللهیار خلعتبری، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

دکتر محمدتقی راشد محصل، استاد، عضو هیئت علمی گروه زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر محمد سرور مولایی، استاد بازنشسته، عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س)

دکتر محمدرضا علم، استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

دکتر علیمحمد ولوی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

اعضای هیات تحریریه بین‌المللی

خوزه فرانسیسکو کوتیاس فرر، عضو گروه ایران‌شناسی دانشگاه الکانته اسپانیا

اعضای مشورتی هیات تحریریه

محمدرضا بارانی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

صفحه‌آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات مهرآروش/ ۶۶۹۷۳۸۲۲-۶۶۹۷۳۸۲۲-۰۲۱

ترتیب انتشار: فصلنامه

برای دسترسی به عناوین و مقالات به نشانی سایت مجله (hii.alzahra.ac.ir) مراجعه فرمایید.



این مجله با همکاری «انجمن ایرانی تاریخ» منتشر می‌شود.

معاونت پژوهشی دانشگاه

کلیه حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهراء (س)، دانشکده ادبیات، طبقه سوم، اتاق نشریات علمی پژوهشی

کد پستی ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶ / تلفن: ۸۵۶۹۲۲۴۱

شاپای چاپی: ۸۸۵X-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ۳۴۹۳-۲۵۳۸

راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه نشریه

الف: نحوه پذیرش مقاله

- هر مقاله‌ای که از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات براساس تأیید مقاله توسط داوران و هیئت تحریریه است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده مسئول است.
- ارسال تعهدنامه کتبی همراه مقاله مبنی بر اینکه مقاله مزبور تا اعلام نتیجه (حداکثر شش ماه از زمان تحویل به مجله) به نشریه دیگر فرستاده نخواهد شد.

ب: ضوابط مربوط به مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله از طریق سامانه الکترونیک مجله (hii.alzahra.ac.ir) ارسال شود.
۲. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (چکیده بیش از ۲۰۰ کلمه نباشد).
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق (حداکثر ۵ واژه)
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بحث و بررسی فرضیه (فرضیات) تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه‌گیری
 - فهرست منابع و مآخذ
۳. فهرست منابع و مآخذ به تفکیک زبان منابع (در دو بخش فارسی / عربی و لاتین) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود.
نام خانوادگی نویسنده، نام، سال انتشار، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر.
۴. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (حسینی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۳) قید شود.
۵. مقاله حداکثر در ۷۰۰۰ واژه بدون در نظر گرفتن فهرست منابع در محیط word باشد.
۶. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.
۷. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در فایل جداگانه (نه در فایل مقاله) ارسال شود.

۸. براساس مصوبه هیئت تحریریه، نویسندگان موظفند فرم تعهدنامه را تکمیل و همزمان با مقاله، بارگذاری نمایند. پس از تکمیل فرم آن را به عنوان «نامه به سردبیر (تعهدنامه)» در بخش اضافه کردن فایل‌ها بارگذاری نمایید. در غیر این صورت مقاله به داوری ارسال نخواهد شد.

۹. چاپ مقالات به زبان‌های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) منوط به شرایط زیر است:
الف. نویسنده غیرفارسی زبان باشد.

ب. در مورد نویسندگان فارسی‌زبان، ضرورت ویژه‌ای چاپ مقاله به زبانی غیر از زبان فارسی را توجیه کند. (تشخیص این امر به عهده هیئت تحریریه است).
مقالات پس از تصویب باید شامل موارد زیر باشند.

۱. به منظور تلاش برای ثبت در نامه فهرست‌های خارجی، مقالات مصوب باید دارای خلاصه مفصل به زبان انگلیسی بین ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ کلمه باشند. خلاصه مفصل جایگزین چکیده کوتاه نخواهد شد. بلکه در کنار آن خواهد بود. خلاصه مفصل تمام شاخص‌های مقاله را باید داشته باشد. مانند عنوان، مساله، روش، پرسش‌ها، فرضیه، متن و نتیجه

۲. لازم است نویسندگان محترم به مقالات زبان‌های خارجی منتشر شده در نمایه بین‌المللی مانند ISI و Scopus و... باشند، بنابر ضرورت‌های پژوهشی ارجاع دهند. مقالاتی که ارجاع به مقالات نمایه شده بین‌المللی نداشته باشند در اولویت چاپ قرار نخواهند داشت.

۳. لازم است به مقالات مرتبط با عنوان مقاله که در مجلات داخلی به ویژه مقالات دانشگاه الزهراء (س) چاپ شده است، ارجاع داده شود.

۴. نقد و بررسی مقالات و کتاب‌های چاپ شده به زبان‌های مختلف در پیشینه ضرورت دارد.

پ: محرمانه بودن اطلاعات

اطلاعات شخصی نویسندگان مقالات برای تمامی افرادی که به آن دسترسی دارند مانند سردبیر، اعضای هیات تحریریه و مدیر داخلی و اجرایی نشریه و سایر عوامل فعال (غیر از نویسنده مربوطه) مانند داوران، مشاوران، ویراستار و ناشر امانت‌دار می‌بایست کاملاً محرمانه بوده و در هر زمانی از آن محافظت شود.

ت: داوری مخفی (دو طرفه)

نشریه از فرایند داوری مخفی دو طرفی برای ارزیابی همه مقالات استفاده می‌کند.

ث: سرقت ادبی

برای تشخیص شباهت بین مقالات ارسال شده و سایر مقالات چاپ شده، از نرم‌افزار سرقت ادبی (نرم‌افزار مشابهت‌یاب سمیم نور) استفاده می‌شود.

شایان ذکر است پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه و موافقت اعضا برای ارسال کار

به داوری، درگاه اینترنتی سامانه با ارسال ایمیل پرداخت هزینه داوری به نویسنده مسئول، فعال می‌شود.

همچنین در صورت پرداخت هزینه به صورت بانکی، لطفا تصویر فیش واریزی را به ایمیل مجله به آدرس historyislamiran@alzahra.ac.ir ارسال نمایید.

فصلنامه تاریخ اسلام و ایران در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

https://doaj.org	فهرست مجلات دسترسی آزاد (دعاج)
http://Citefactor.com	سایت فکتور
https://scholar.google.com	گوگل اسکالر
https://ecc.isc.gov.ir	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
https://www.noormags.ir	پایگاه مجلات تخصصی نور
https://www.civilica.com	مرجع دانش (سیویلکا)
https://iranjournals.nlai.ir	آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی
https://www.sid.ir	پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
https://www.magiran.com	بانک اطلاعات نشریات کشور

منشور اخلاقی فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران

مقدمه

از کلیه اعضای هیئت علمی، پژوهشگران و دانشجویان مقاطع تکمیلی که مقالاتشان را از طریق سامانه فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران ارسال می‌کنند، درخواست می‌شود با دقت تمام دستورالعمل اخلاقی زیر را مطالعه و پس از اطمینان از تأمین کلیه شرایط مذکور در این منشور اقدام به ارسال مقاله کنند. بدیهی است بی‌توجهی به هریک از مواد این دستورالعمل می‌تواند پی‌گیری‌های متناسب قانونی داشته باشد.

ماده ۱

هیئت تحریریه فصلنامه حساسیت فراوانی نسبت به مقالات انتحالی^۱ دارد. بنابراین اگر فرد یا افرادی اقدام به ارسال مقاله‌ای کنند که بتوان آن را ذیل «انتحال» قرار داد، سردبیر مجاز است هرگونه اقدام قانونی لازم را انجام دهد. مرجع تشخیص‌دهنده انتحال، هیئت تحریریه است.

ماده ۲

مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌های تحصیلی باید با هماهنگی و مجوز کتبی استاد راهنما ارسال شود. تبصره: در صورت درخواست کتبی استاد راهنما مبنی بر انصراف از ذکر نام در مقاله، دانشجوی می‌تواند مستقلاً مقاله را به دفتر مجله ارسال کند.

ماده ۳

در مورد مقالات مأخوذ از پایان‌نامه‌های تحصیلی،^۲ در هر صورت نویسنده مسئول استاد راهنما خواهد بود؛ مگر آنکه به استناد تبصره ماده ۲ کتباً اعلام عدم مسئولیت کرده باشد. تبصره: در مورد پایان‌نامه‌های تحصیلی، دانشجوی در هیچ شرایطی مجاز به ارسال مقاله بدون اخذ مجوز کتبی از استاد راهنما نیست.

۱. الف) مقاله انتحالی به مقاله‌ای گفته می‌شود که تمام یا بخشی از آن - کم یا زیاد - برگرفته از اثر علمی دیگری باشد و مستندات با توجه ضوابط علمی ارائه نشده باشد. این رفتار به مثابه «سرقت علمی» تلقی شده پس از اثبات (با شکایت صاحب اثر یا حتی بدون شکایت او) می‌تواند زمینه‌ساز برخورد قانونی با فرد (افراد) متخلف باشد.
ب) انتحال از خود: به سرقت علمی گفته می‌شود که نویسنده مقاله، تمام یا بخشی (حداقل ۳۰٪) از نوشته جدید را از مقالات پیشین خود بدون ارائه مشخصات مقاله یا کتاب چاپ شده نقل قول نماید.
پ) ترجمه یا اقتباس آزاد از مقالاتی که به زبان‌های دیگر نوشته شده است، در صورتی که به عنوان مقاله تولیدی - بدون قید ترجمه یا اقتباس با عناوینی از این قبیل - ارسال شود در حکم انتحال می‌باشد.
۲. مقاله مأخوذ از پایان‌نامه به مقاله‌ای اطلاق می‌شود که حداقل ۵۰٪ محتوای آن با مباحث پایان‌نامه تطبیق کند.

ماده ۴

استفاده از اسامی اشخاص غیرمرتبط با پایان نامه (به غیر از استادان راهنما و مشاور) در مقالات مأخوذ از پایان نامه تخلف محسوب شده و مشمول پی گیری های قانونی است.

ماده ۵

فردی که به هر دلیل نامش در کنار تولیدکنندگان یک مقاله علمی قید شده است، در قبال آن مقاله مسئول است. اعلام بی خبری و تبری از فرایندی که منجر به تولید مقاله شده است در هر حال و به هر شکلی غیرقابل قبول خواهد بود.

ماده ۶

ارسال همزمان یک مقاله به دو یا چند مجله تخلف محسوب شده و هیئت تحریریه می تواند در صورت احراز تخلف، به جز حذف مقاله از دستور کار، متناسب با هزینه های انجام شده، متخلف را جریمه مالی کرده و یا تا مدتی که صلاح بداند (حداکثر ۳ سال) هیچ مقاله ای از نویسنده (نویسندگان) متخلف دریافت نکند.

ماده ۷

هر مقاله باید حداقل توسط دو داور بررسی شود. اما در هر حال هیئت تحریریه در پذیرش یا رد مقالات (با توجه به مجموعه شرایط و مصالح مجله) آزاد است. تبصره: در موارد خاص می توان اظهار نظر هیئت تحریریه یا سردبیر را به منزله یکی از داورها تلقی کرد.

ماده ۸

در صورتی که هیئت تحریریه - به هر دلیل - نتواند طی حداکثر شش ماه مقاله ای را تعیین تکلیف کند، نویسنده (نویسندگان) مجاز است با درخواست کتبی اعلام انصراف کرده و مقاله را به مجله دیگری ارسال کند.

ماده ۹

نویسنده (نویسندگان) موظف است مطابق دستورالعمل ابلاغی مجله نسبت به تأمین بخشی از هزینه های داوری و چاپ احتمالی مقاله اقدام کند. این هزینه ها در حال حاضر برای داوری یک میلیون و پانصد هزار ریال و برای ویراستاری، حروف چینی، صفحه آرایی و چاپ یک میلیون و پانصد هزار ریال می باشد.

ماده ۱۰

ارسال همزمان بیش از ۲ مقاله توسط نویسنده واحد مجاز نیست. استاد راهنما و مشاور (پایان نامه یا رساله) می توانند همزمان ۳ مقاله (مشترک با دانشجوی) را برای بررسی و داوری ارسال کنند. (منظور از ارسال هم زمان در بازه زمانی ۶ ماه تعیین شده در ماده ۸ است). تبصره: کلیه مراحل و فرایند داوری مقاله، انجام اصلاحات، پذیرش یا رد، ویرایش و غیره از طریق سامانه مجلات دانشگاه الزهرا به اطلاع کلیه نویسندگان خواهد رسید.

درخواست هیئت سردبیری فصلنامه از نویسندگان و داوران

هیئت تحریریه و همکاران حوزه سردبیری فصلنامه همه کوشش خود را به کار برده و می‌برند که تولیدات پژوهشی همکاران محترم در کوتاه‌ترین زمان ممکن و به بهترین کیفیت به طالبان آخرین پژوهش‌ها در حوزه علوم انسانی به ویژه تاریخ عرضه شود. اما، بعضی ناهماهنگی‌ها و در مواردی کوتاهی در عمل به تعهدات موجب بروز تأخیر شده و روند چاپ و انتشار به موقع مقالات را مختل می‌کند. از همه همکاران گرامی درخواست می‌شود جهت پرهیز از این آفت آسیب‌زا به موارد زیر توجه فرمایند.

۱- از داوران عزیز درخواست می‌شود مقاله ارسالی را با همان سرعتی داوری کنند که انتظار دارند مقاله خودشان داوری شود. متأسفانه تأخیر در داوری، علی‌رغم پی‌گیری، به دلیل محدود بودن افراد متخصص در بعضی مباحث، موجب طولانی شدن دوره بررسی مقالات می‌شود.

۲- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود پس از دریافت نظرات داوران نسبت به اعمال آن در مقاله یا پاسخگویی مستدل در زمان معقولی اقدام کنند. تأخیرهای نسبتاً طولانی که گاهی به چندین ماه می‌رسد موجب اختلال در تصمیم‌گیری و تأخیر بسیار در انتشار مقاله می‌شود. هیئت تحریریه مجله از این پس از پی‌گیری روند اجرایی مقالاتی که (نویسنده) در اعمال نظر داوران یا پاسخگویی به آن بیش از یک ماه تعلل نماید معذور بوده و چنین مقاله‌ای را از دستور کار خارج خواهد کرد.

۳- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود ضمن احترام به منشور اخلاقی مجله و ضوابط نگارش مقالات، جهت صرفه‌جویی در وقت با دقت قوانین و مقررات مربوطه را رعایت فرمایند.

۴- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود نسبت به تأمین ضوابط اجرایی و مالی ابلاغ شده در اسرع وقت اقدام کنند تا تأخیری در انتشار مقاله ایجاد نشود. بدیهی است هیئت سردبیری از پی‌گیری مقالاتی که برخلاف ضوابط دانشگاه برگه رسید وجوه واریزی به حساب دانشگاه را در سامانه قرار ندهند، معذور خواهد بود.

فهرست مطالب

- ۱۱-۳۳ تبیین نقش محرومیت نسبی در پیوستن طبقات اجتماعی به جنبش عباسیان
محمد آرزغ، فریدون الهیاری، علی اکبر کجباف
- ۳۵-۵۵ «راز دل» نامق کمال: بازتاب مسئله افول عثمانی در نمایشنامه‌های وطن و گل‌نهل
توران طولابی
- ۵۷-۸۳ جست‌وجو در معنا و مفهوم مشروطه در تلقی و اندیشه علمای آذربایجان
عباس قدیمی قیداری، زهرا کاظمی
- ۸۵-۱۰۶ تأسیس حکومت محلی بنی‌عنازی (۳۲۸-۴۴۸ق) به مرکزیت خلوان در دوره آل بویه
صبح قنبری، صباح خسروی‌زاده
- ۱۰۷-۱۳۲ تطور موعودگرایی در تشیع سده‌های نخستین با تأکید بر انگاره «مهدی»
سید محمدهادی گرامی، محبوبه حامی
- ۱۳۳-۱۵۵ شکستن صدای کارگران صنعت نفت در هیاهوی جنبش ملی نفت ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲ش
(تاریخ از پایین)
ربابه معتقدی
- ۱۵۷-۱۷۹ معرفی، بررسی و تاریخ‌گذاری کتیبه نویافته در بافت تاریخی شهر یزد
سید فضل‌اله میردهقان اشکذری، یداله حیدری باباکمال

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۳۳-۱۱

تبیین نقش محرومیت نسبی در پیوستن طبقات اجتماعی به جنبش عباسیان^۱

محمد آزع^۲، فریدون الهیاری^۳
علی اکبر کجباف^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۲

چکیده

جنبش عباسیان یکی از نقاط عطف تاریخ اسلام در قرن دوم قمری می‌باشد. جنبش‌های اجتماعی بحثی اساسی در نظریه‌های انقلاب‌اند که به سبب همین اهمیت، نظریه‌های مختلف کوشیده‌اند آنها را توضیح دهند. یکی از مهم‌ترین این نظریه‌ها، نظریه «محرومیت نسبی» می‌باشد. ورود اسلام به ایران و شعارهای برابری خواهانه سطح انتظارات ارزشی مردم را بالا برد. این در حالی بود که پس از مدتی، به‌خصوص در دوره بنی‌امیه سطح توانایی ارزشی مردم تغییر چندانی نکرد. بنابراین می‌توان محرومیت نسبی، یعنی فاصله گرفتن انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی را زمینه‌ای مهم در ایجاد سرخوردگی و نارضایتی مردم و یکی از دلایل اصلی پیوستن طبقات مختلف، به‌خصوص طبقات میانی و فرودست به جنبش عباسیان دانست. نگارندگان مقاله حاضر کوشیده‌اند با تمرکز بر جنبش عباسیان و با بهره‌گیری از روش تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی و همچنین بررسی محتوای آثار تاریخی، در پرتو نظریه محرومیت نسبی به بررسی زمینه‌ها و علل پیوستن طبقات مختلف به این جنبش پردازند.

واژه‌های کلیدی: محرومیت نسبی، امویان، طبقات، جنبش، عباسیان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.25782.1996

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.1.9

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
azaghmohammad@yahoo.com

۳. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). f.allahyari@ltr.ui.ac.ir

۴. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران kajbaf@ltr.ui.ac.ir

- داوری و پذیرش مقاله مرحوم دکتر الهیاری، قبل از فوت وی صورت گرفته است.

- این مقاله برگرفته از پایان‌نامه با عنوان «بررسی و تحلیل خاستگاه اجتماعی-طبقاتی جنبش‌های سیاسی ایران از قرن دوم تا پایان قرن سوم هجری قمری» دانشگاه اصفهان در شهریور ۱۳۹۹ است.

مقدمه

موضوع تفاوت‌های اجتماعی و طبقاتی که به تدریج به نمودی از شکاف‌های اجتماعی در تاریخ ایران انجامید، پیشینه‌ای ژرف در تاریخ و حیات اجتماعی ایرانیان دارد. طبقه‌بندی یا تعیین خاستگاه اجتماعی، یکی از متداول‌ترین شیوه‌های مطالعات جامعه‌شناختی است. هر طبقه معرفّ افرادی است که براساس یک بستر اجتماعی، اعتقادی، فرهنگی، مذهبی و غیره شکل می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۸۷: ۲۴۰). افراد هر طبقه به دلیل داشتن مشترکات فکری و هدف مشترک، می‌توانند یک نیروی بالقوه عظیم ایجاد کنند که در مقاطع حساس به عنوان عنصر غالب دخالت کنند و شرایط را به شکل دلخواه تغییر دهند. از این نظر در قرن دوم قمری ایرانیان و به‌خصوص خراسانیان به طبقات مختلفی تقسیم شده بودند. پس از شکست ساسانیان و ورود اعراب به ایران، برخی از این طبقات برای نجات از تحمیلات اقتصادی و اجتماعی حکومت قبلی، به دین اسلام گرویدند. با گذشت زمان، به‌خصوص پس از استقرار حکومت بنی‌امیه و مظالم گوناگون گارگزارانی نظیر حجاج بن یوسف، طبقات اجتماعی برای براندازی بنی‌امیه سعی در حمایت از بنی‌عباس در مقابل بنی‌امیه داشتند. بنابراین می‌توان گفت با بالا رفتن انتظارات ارزشی طبقات اجتماعی هنگام ورود اسلام و محدود نگه داشتن توانایی‌های ارزشی توسط بنی‌امیه طی تاریخ سازمان‌یافته سیاسی آنها، زمینه‌ای الهام‌بخش برای قهر خشونت‌آمیز طبقات مختلف اجتماعی فراهم شد. از مهم‌ترین موارد پیوستن طبقات ایرانی به جنبش‌های دوره بنی‌امیه، می‌توان به جنبش مختار اشاره کرد. می‌توان گفت یکی از عوامل تأثیرگذار در جنبش عباسیان، سیاست‌های نامطلوب دوران خلافت بنی‌امیه بوده است. محور اصلی این مقاله بر یافته‌هایی استوار است که از پاسخ به پرسش‌های زیر به دست آمده است:

۱. چه ترکیب‌هایی از معرفّ‌های محرومیت نسبی موجب تکوین خشونت سیاسی در جنبش بنی‌عباس به رهبری ابومسلم خراسانی شده‌اند؟
۲. کدام الگوهای محرومیت نسبی در مورد نارضایتی طبقات اجتماعی از بنی‌امیه و پیوستن آنها به بنی‌عباس بیشتر قابل صدق هستند؟

درباره پیشینه پژوهش باید گفت درباره بررسی نارضایتی طبقات اجتماعی در دوره بنی‌امیه با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی، مقاله یا کتاب مستقلی تاکنون به رشته تحریر در نیامده است و مقالات پیشین بیشتر با رویکرد تاریخی علل نارضایتی طبقاتی در دوره امویان را بررسی کرده‌اند. محمداکظم خواجه‌ویان در مقاله‌ای با عنوان «سخنی چند درباره علل سقوط بنی‌امیه»^۱

۱. محمداکظم خواجه‌ویان (زمستان ۱۳۶۵)، «سخنی چند درباره علل سقوط امویان»، جستارهای نوین ادبی، شماره ۷۵، صص ۵۰۳-۵۳۰.

به تأثیر نقش بی‌عدالتی بنی‌امیه در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به‌خصوص نسبت به موالی در سراسر قلمرو بنی‌امیه پرداخته است. رضا شعبانی در مقاله «هجوم اعراب مسلمان و ساختارهای جامعه ایرانی»^۱ با گریزی به نقش طبقات در این دوره، بیشتر به نقش دهقانان پرداخته است. اصغر فروغی ابری نیز در مقاله «تعامل طبقات اجتماعی ایران عصر ساسانی با اعراب مسلمان در فتح ایران»^۲ چگونگی پیوستن طبقات اجتماعی و در مواردی نارضایتی برخی از این طبقات هنگام ورود اسلام به ایران را مورد بررسی قرار داده است. از نمونه بارز آثار جامعه‌شناسی در این زمینه، می‌توان به *سامان سیاسی در جوامع دستخوش تغییر* «ساموئل هانتینگتون»^۳، *تحول انقلابی* «چالمرز جانسون» و همچنین *کشمکش داخلی در دهه ۱۹۶۰* نوشته «تد رابرت گر» و «ریموند دوال» (۱۹۷۳/۱۳۸۰) اشاره کرد. در زمینه دیدگاه محرومیت نسبی نیز سید جواد امام‌جمعه‌زاده و علی ابراهیمی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل جامعه‌شناسانه وقوع انقلاب اسلامی با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر»^۴ به بررسی تأثیر این دیدگاه در شکل‌گیری انقلاب اسلامی پرداخته‌اند. البته می‌توان گفت با وجود اطلاعات تاریخی و گاهی جسته و گریخته در زمینه نارضایتی طبقات در دوره اموی، تحقیق مستقلی که علل و عوامل نارضایتی طبقات اجتماعی از بنی‌امیه و پیوستن آنها به بنی‌عباس را بر پایه چارچوب نظری محرومیت نسبی مورد بررسی قرار داده باشد، وجود ندارد. نگارندگان مقاله حاضر به منظور رفع خلأ و نقص مزبور به چنین کاری دست زده‌اند.

نظریه محرومیت نسبی

این نظریه ذیل نظریه‌های روان‌شناسانه انقلاب قرار دارد که در دهه ۱۹۶۰ و در پی اغتشاشات شهری در ایالات متحده آمریکا مطرح شد. در واقع، می‌توان گفت یکی از اولین و مهم‌ترین رویکردهای عام نظری برای تبیین خشونت سیاسی، تئوری‌های محرومیت نسبی است. از

۱. رضا شعبانی (پاییز ۱۳۸۷)، «هجوم اعراب مسلمان و ساختارهای جامعه ایرانی»، *مجله دانش‌نامه*، دوره ۱، شماره ۳، صص ۱۱۷-۱۳۱.

۲. اصغر فروغی ابری (تابستان ۱۳۸۳)، «تعامل طبقات اجتماعی ایران عصر ساسانی با اعراب مسلمان در فتح ایران»، *تاریخ اسلام در آیین پژوهش*، شماره ۲، صص ۱۱۱-۱۶۲.

۳. ساموئل هانتینگتون (۱۳۷۰)، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش تغییر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علم.

۴. سید جواد امام‌جمعه‌زاده و علی ابراهیمی (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، «تحلیل جامعه‌شناسانه وقوع انقلاب اسلامی؛ با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر و اندیشه‌های امام خمینی (ره)»، *دانش سیاسی*، سال دوازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۳)، صص ۲۷-۶۰.

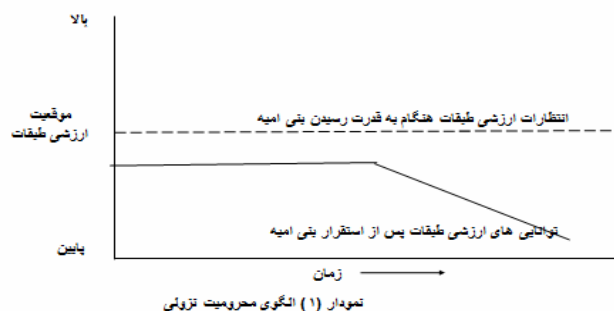
نمونه‌های بارز آثار جامعه‌شناسی در این زمینه، می‌توان به کتاب *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند* اثر «تد رابرت گر» اشاره کرد. «محرومیت نسبی»^۱ از دیدگاه تد رابرت گر به عنوان برداشت قیام‌کنندگان از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی آنها تعریف می‌شود. «انتظارات» شرایط مادی و خواسته‌های معنوی‌اند که مردم خود را مستحق آن می‌دانند و «توانایی‌ها» شرایط مادی و معنوی‌اند که مردم عملاً قادر به کسب و حفظ آن می‌باشند و عمدتاً باید در محیط اجتماعی و فیزیکی سراغ آنها را گرفت (گر، ۱۳۹۴: ۴۷).

در این نظریه یکی از عوامل مهم ایجاد جنبش، فرضیهٔ اساسی سرخوردگی-پرخاشگری است؛ بدین معنا که هرچه سرخوردگی بیشتر باشد، کمیت پرخاشگری علیه منبع سرخوردگی نیز بیشتر خواهد بود (همو، همان، ۲۵-۲۶). برای تبیین اینکه چرا جنبش‌ها در حجم و میزان خشونت سیاسی متفاوت از یکدیگرند، توجه و تأکید تئوری محرومیت نسبی روی شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی‌ای است که می‌تواند فرض شود به وجود آورندهٔ اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی طبقات اجتماعی می‌باشند.

در این سنت نظری، تغییر اجتماعی به‌خصوص تغییر سریع و شتابان، اختلال‌آفرین و بی‌ثبات‌کننده تلقی می‌شود و از طریق مکانیسم‌های روان‌شناسی اجتماعی معینی که «محرومیت نسبی» یا «ناکامی و سرخوردگی» نامیده می‌شود، موجب جنبش‌های اعتراضی و حوادث بی‌ثبات‌کننده می‌گردد. در حقیقت، رفتارهای سیاسی خشونت‌آمیز مردم نتیجهٔ نارضایتی و نارضایتی نیز محصول ناکامی یا محرومیت نسبی آنان است. پس در تئوری محرومیت نسبی، هرگونه تغییر اجتماعی که موجب ظهور و نضج انتظارات برای زندگی بهتر نزد مردم شود، بدون اینکه وسایل لازم برای تأمین این انتظارات فراهم گردد، می‌تواند به کنش جمعی اعتراضی و خشونت سیاسی منجر شود (گر، ۱۳۹۴: ۴۷-۵۰).

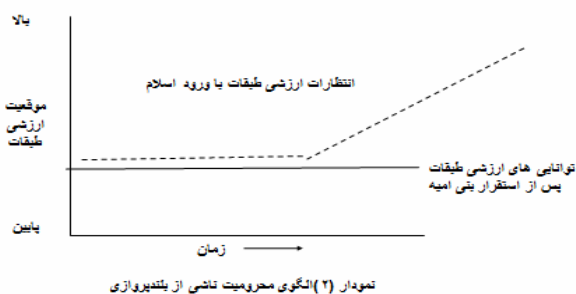
در نظریهٔ محرومیت نسبی سه الگوی مهم مطرح است:

۱. محرومیت نزولی که در آن انتظارات ارزشی یک گروه نسبتاً ثابت باقی می‌ماند، اما این تصور وجود دارد که توانایی‌های ارزشی رو به کاهش‌اند (همو، همان، ۶۸). این مورد نمایانگر آن است که انتظارات ارزشی طی زمان تغییر اندکی کرده، اما تصور فرد این است که متوسط توانایی ارزشی در دسترس به شدت کاهش یافته است.



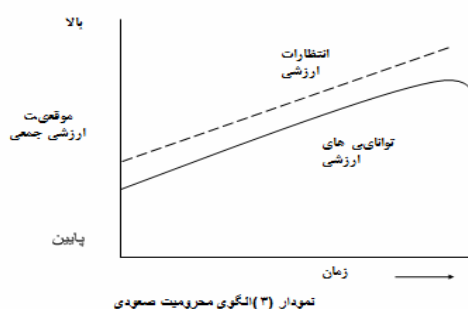
نمودار (۱) بیانگر این است که با وجود ثبات یا تغییر اندک انتظارات مردم هنگام به قدرت رسیدن بنی امیه، ابتدا قسمتی از انتظارات -هرچند اندک- برآورده شد، اما عملاً سطح توانایی ارزشی آنها در برخی موارد نزول کرد و با فاصله گرفتن انتظارات و توانایی ها، زمینه جنبش طبقات فراهم شد.

۲. محرومیت ناشی از بلندپروازی یا محرومیت آرزویی که در آن توانایی ها نسبتاً ایستا باقی می ماند و انتظارات افزایش می یابند و تشدید می شوند. خشم افرادی که دچار محرومیت ناشی از بلندپروازی شده اند، به این دلیل است که احساس می کنند ابزارهایی برای دستیابی به توقعات جدید یا تشدید یافته می باشند. افزایش انتظارات ممکن است حاکی از تقاضای میزان بیشتری از ارزش هایی باشد که پیش از این تاحدودی موجود بوده است. برای مثال، تقاضا برای کالاهای مادی بیشتر، یا میزان بیشتری از عدالت و نظم سیاسی (گر، ۱۳۹۴: ۷۲).



نمودار (۲) بیانگر این است که انتظارات ارزشی طبقات بالا رفت، اما توانایی آنها ثابت ماند و بدین وسیله انتظارات و توانایی‌ها از هم فاصله گرفتند و زمینه جنبش فراهم گردید.

۳. محرومیت صعودی که در آن بیشترین احتمال وقوع جنبش‌ها هنگامی است که پس از یک دوره طولانی از توسعه عینی اقتصادی و اجتماعی، دوره‌ای کوتاه از بازگشت شدید حاصل آید. این مدل را می‌توان مورد خاصی از محرومیت نسبی ناشی از بلندپروازی تلقی کرد که در آن بهبود طولانی مدت و کم‌ویش پیوسته وضعیت ارزشی مردم، انتظاراتی را درباره استمرار این بهبود پدید می‌آورد. اگر توانایی ارزشی پس از دوره‌ای از بهبود ثابت بماند یا کاهش یابد، محرومیت نسبی صعودی یا پیش‌رونده حاصل می‌آید (گر، ۱۳۹۴: ۷۴).



در اینجا فرض اول این است که عواملی چون ظلم و ستم خلفا و کارگزاران بنی‌امیه، عدم مساوات و برابری دینی، تحقیر مسلمانان غیرعرب و عوامل اقتصادی زمینه را برای محرومیت نسبی طبقات اجتماعی فراهم کرد. فرض دوم این است که دو مورد از الگوهای محرومیت نسبی، یعنی محرومیت نزولی و محرومیت ناشی از بلندپروازی در ایجاد نارضایتی طبقات اجتماعی از بنی‌امیه و پیوستن آنها به بنی‌عباس نقش بارزی ایفا کردند.

ظلم و ستم خلفا و کارگزاران بنی‌امیه

یکی از دلایل ایجاد سرخوردگی طبقات اجتماعی و گرایش آنها به بنی‌عباس، ظلم و ستم خلفا و کارگزاران بنی‌امیه بود؛ زیرا مردمی که جور طبقاتی ساسانیان را چشیده بودند، با ورود اسلام و شعار برابری و برادری انتظارشان بالا رفت و به تغییر وضع طبقاتی و بهبود اوضاع خود امیدوار شدند. یکی از نمونه‌های بارز این کارگزاران بی‌رحم حجاج‌بن یوسف بود. پس از پایان کار مختار، عبدالملک برای تحکیم موقعیت خود، او را برای دفع غائله عبدالله‌بن زبیر روانه

مکه کرد که فجایع او در مکه در کتب تاریخی به وفور آمده است (طبری، ۱۳۷۵: ۳۴۸۶/۸-۳۴۸۸؛ مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: ۱۰۸-۱۱۰). در دوران قدرت حجاج، ذمی‌ها برای رهایی از بار سنگین مالیات اسلام می‌آوردند و مزارع خود را رها می‌کردند و به شهرها می‌آمدند. با این حال، حجاج همچنان جزیه^۱ و خراج را از آنها مطالبه می‌کرد (ابن خلکان، ۱۹۰۰: ۲۷۷/۲). به عبارتی، نخستین کسی که از نومسلمانان جزیه دریافت کرد، حجاج بن یوسف بود (زیدان، ۱۳۸۴: ۲۳۱/۴-۲۳۶). ظلم حجاج بر مردم سبب قیام ابن اشعث علیه او شد. این قیام هر چند قیام اشراف کوفه در مقابل حجاج بود، اما مردم سیستان و فارس به سبب ظلم حجاج با او همکاری کردند که شهادی بر نارضایتی مردم و محرومیت نزولی آنها در این زمان بوده است (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۶۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۶۰/۷-۳۶۲؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲۳۹/۲). در دوره حکومت ولید بن عبدالملک، حجاج یزید بن مهلب را از ولایت خراسان برکنار و قتیبه بن مسلم باهلی را والی خراسان کرد (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۲۶). در کتاب *آفرینش و تاریخ آمده است: «آنگاه که یزید در خراسان بود همه درهای نیکی بر خراسان گشوده بود و از پس او کسی جای وی را گرفت که دستی گشاده ندارد و گویی سرکه با رویش آمیخته. گرسنگی، در میان تاریکی فرود می‌آید. خداوند گمراهان را بهره‌مندی می‌بخشاید، چیست گمراهی؟ گویند او مردی سختگیر و پرآواز و در کار ولایت بدرفتار بود»*. (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۲۲/۲). این جمله نشانه سرخوردگی مردم از جانشین یزید در خراسان است که به محرومیت نسبی برای مردم منجر شده است؛ یعنی توانایی مردم در دوره جانشینی یزید افول کرد؛ درحالی‌که انتظارات آنها با توجه به وضعیتشان در دوره والیان بنی‌امیه نسبتاً ثابت ماند و این مورد نوعی از محرومیت نزولی می‌باشد.

علاوه بر حجاج، می‌توان از کارگزاران بی‌رحم دیگری چون زیاد، خالد قسری و اشرس نام برد. زیاد به یاران حجر بن عدی بسیار ستم کرد؛ چنان‌که مردی به نام «صیفی» از یاران حجر را به علت عدم توهین به علی بن ابی‌طالب (ع) تهدید به گردن زدن کرد و به زندان انداخت (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۱/۱۱). خالد قسری که فقط غله او سیزده میلیون دینار بود (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۱۴/۱۲۱)، نمونه دیگری از ظلم بر طبقات اجتماعی و غضب اموال آنهاست. در سال ۱۰۹ق. اشرس بن عبدالله از طرف هشام بن عبدالملک والی خراسان شد (طبری، ۱۳۷۵: ۴۰۹۰/۹). اشرس در سال ۱۱۰ق. ذمیان سمرقند و ماوراءالنهر را به اسلام دعوت کرد به شرط آنکه جزیه

۱. جزیه مالیات سرانه‌ای بود که هر سال از اهل ذمه که در حمایت حکومت اسلامی بودند، گرفته می‌شد (زیدان، ۱۳۸۴: ۱۷۳/۴).

را از آنها بردارد. پس از اسلام آوردن آنها، دوباره بر نومسلمان جزیه نهاد و آن را مطالبه کرد؛ به همین دلیل آنها با وی جنگیدند (طبری، ۱۳۷۵: ۴۰۹۳/۹). در جایی که کارگزاران دارای چنین وضعی باشند، وضع خود خلیفه معلوم است که چگونه است. این زورگویی‌ها به حدی بود که در دوره‌های بعدی زبانزد دیگر حاکمان بود. عبدالملک بن مروان در سال ۷۵ق. پس از مراسم حج خطبه‌ای خواند و گفت به خدا قسم! بعد از این هر کس به من پرهیزگاری را گوشزد و یادآوری کند، گردنش را خواهم زد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۳۰۹/۱۲). روزی یکی از مسلمین به ولید بن عبدالملک گفت «اتق الله»؛ درحالی‌که این سخن معمول بود و به زمامداران می‌گفتند. با وجود این، ولید دستور داد آن مرد را همان جا زیر لگد کشتند تا عبرت دیگران شود (مجهول المؤلف، ۱۳۹۱: ۱۷۸) همچنین کشته شدن، به دار کشیدن و سوختن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (ع) در زمان هشام نمونه‌ای دیگر از این ظلم و ستم است (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۸۶؛ طبری، ۱۳۷۵: ۴۲۷۵/۱۰-۴۲۷۶). معاویه و عبدالملک بن مروان و عاملان آنها در عراق که از بصره و کوفه بر همه ایران فرمانروایی داشتند، برای افزایش هر چه بیشتر جزیه تلاش می‌کردند؛ درحالی‌که خلیفه دوم مقرر کرده بود از اهل ذهاب (مناطق دیناری) چهار دینار و از اهل ورق (مناطق نقره‌ای) چهل درهم بگیرند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۱۷۹؛ قاسم بن سلام، ۱۴۰۸: ۱۹۱)، اما در عمل این شیوه همه جا رعایت نمی‌شد؛ چنان‌که در مصر از هر نفر دو دینار (ابن عبدالحکم، ۱۴۱۵: ۱۶۷) و در برخی مناطق شام چهار دینار و برخی مناطق عراق ۴۸ درهم گرفته می‌شد (قاسم بن سلام، ۱۴۰۸: ۴۹-۵۰). طبق گزارش برخی منابع، از ثروتمندان ۴۸ درهم، از میان‌حالان ۲۴ درهم و از تهیدستان ۱۲ درهم جزیه گرفته می‌شد (قاسم بن سلام، ۱۴۰۸: ۵۰؛ بلاذری، ۱۳۳۷: ۱۸۰). در حقیقت، بهبود وضعیت انسان‌های محروم، امید آنها را نسبت به اینکه محرومیت‌های گذشته‌شان کمتر شود، تشدید می‌کند و اگر سرخورده شوند، نتایج وخیمی به بار خواهد آمد (گر، ۱۳۹۴: ۱۵۲). این مورد را می‌توان با بهبود انتظارات مردم هنگام ورود اسلام و سرخوردگی آنها بعد از روی کار آمدن بنی‌امیه دید. نمونه‌های بسیاری از این ظلم و ستم بر مردم، در کتب تاریخی آمده است که در اینجا به این چند مورد اکتفا شده است.

زمانی که حکومت به عمر بن عبدالعزیز رسید، شروع به رسیدگی به مظالم و برگرداندن اموال غصبی کرد (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۷۳-۳۷۴)؛ درحالی‌که اقدامات او با وجود امیدواری مردم، مورد قبول خلفای بعد از وی واقع نشد. یعنی مردم دوباره انتظاراتشان بالا رفت، اما پس از مرگ عمر بن عبدالعزیز بر خراج گذشته افزودند و کارگزاران سعی در پر کردن جیب خود

کردند و مقاصد عمر به علت کوتاه بودن عمر او و بی میلی جانشینانش عملی نشد. خلاصه آنکه اعلام یک برنامه اصلاحی برای فایق آمدن بر نارضایتی عمومی، ممکن است زمینه آبی خشونت را کاهش دهد، اما زمانی که با شکست مواجه شود، زمینه خشونت را در بلندمدت افزایش می دهد و نوک تیز خود را متوجه اصلاحگران آینده می کند (گر، ۱۳۹۴: ۱۰۸). این یعنی با وجود افزایش انتظارات مردم در دوره عمرین عبدالعزیز، توانایی طبقات بهبود چندان پیدا نکرد و نوعی از محرومیت ناشی از بلندپروازی رخ داد. می توان گفت مردم با مشاهده رفتار مناسب عمرین عبدالعزیز، بیشتر به ظلم و جور خلفای قبل و بعد از او پی بردند و احساس سرخوردگی و ناکامی کردند و سعی داشتند به حقوق خود دست یابند. در کتاب *آفرینش و تاریخ آمده* است عمرین عبدالعزیز یزیدبن مهلب را از خراسان برکنار کرد و اموالی را که از گرگان به دست آورده بود، از او باز خواست و گفت من خاندان مهلب را دوست نمی دارم؛ زیرا آنان بیدادگران اند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۲۸/۲). در حقیقت، دوره بهبود انتظاراتی را برای بهبود مستمر پدید می آورد و اگر آن انتظارات با سرخوردگی مواجه شوند، پیامد آن اعتراض خشونت آمیز خواهد بود (گر، ۱۳۹۴: ۱۴۸). بنابراین در برخی اوضاع و احوال، افزایش اندکی در موقعیت ارزشی، یا حتی فقط وعده اصلاح، برای سرعت بخشیدن به خشونت کافی است (همو، همان، ۱۵۱). این مورد را می توان نمونه ای دیگر از امیدواری مردم و سپس احساس یأس آنها در دوره بنی امیه دانست که به سرخوردگی مردم و در نتیجه، احساس محرومیت ناشی از بلندپروازی منجر شده است. می توان گفت با ورود اسلام به ایران و شعار برابری و برادری، بسیاری از مردم طبقات فرودست که تحت ظلم و ستم ساسانیان به سر می بردند، سطح انتظاراتشان بالا رفت و امیدوار شدند، اما بعد از مدتی و به خصوص با روی کار آمدن امویان، آرزوهای آنها بر باد رفت و نه تنها وضعیتشان بهبود نیافت، بلکه حتی ظلم و ستم کارگزارانی مثل حجاج بن یوسف بر طبقات فرودست، نسبت به دوره ساسانی بیشتر شد. از دوره مختار، ایرانیان در بسیاری از قیام های دوره اموی نقش داشتند که این قیام ها نشان دهنده نارضایتی مردم از امویان و نرسیدن به انتظاراتشان در این دوره است. یک نمونه از این قیام ها، قیام عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر طیار (۱۲۶-۱۲۹ق) در زمان خلافت مروان دوم جانشین یزید سوم است که بر بسیاری از مناطق ایران استیلا یافت. لشکر عبدالله در سال ۱۲۹ق. از لشکر شام به فرماندهی عامر بن ضباره، معن بن زائده شیبانی و یزید بن هبیره شکست خورد و به دست حاکم هرات که تحت نفوذ ابومسلم بود، به قتل رسید (طبری، ۱۳۷۵: ۴۵۴۰/۱۰؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱۹۶/۲).

عدم مساوات و برابری دینی

برخی از تبیین‌ها درباره ریشه جنبش‌ها، سرمنشأ آن را در از میان رفتن انسجام عقیدتی می‌دانند؛ یعنی از میان رفتن ایمان انسان به اعتقادات و هنجارهای حاکم بر تعامل اجتماعی. انسجام اجتماعی هم هدف است و هم وسیله؛ و در نتیجه هم زوال در موقعیت ارزشی و هم زوال فرصت‌های ارزشی^۱ محسوب می‌شود. اگر اعضای یک گروه به مجموعه‌ای از باورها و هنجارها اعتقاد داشته باشند و آن را صحیح بدانند، از موقعیت ارزشی عقیدتی بالایی برخوردار خواهند بود. هر اندازه که تعارض میان نظام‌های عقیدتی رقیب را بیشتر تجربه کنند، هنجارهایی را ناسازگار با وضعیت خود بیابند، یا ایمان خود را به اسطوره‌های کلی اجتماعی از دست دهند، موقعیت ارزشی پایین‌تری خواهند داشت (گر، ۱۳۹۴: ۱۷۴). یکی از مواردی که موجب سرخوردگی و ناکامی ایرانیان و در نتیجه ایجاد محرومیت نسبی شده بود، مسئله تبعیض دینی بود. در دوره خلفای راشدین اجحاف دینی چندانی نبود و می‌توان گفت بنای اجحاف دینی و مقابله با سایر ادیان و عدم تسامح دینی، تقریباً از دوره معاویه آغاز شده بود که این مفهوم از متن تاریخ سیستان فهمیده می‌شود. عبیدالله اُبی‌بکره در سال ۵۱ ق. از طرف زیادبن اُبیّه مأمور کشتن هیربدان سیستان شد که در این باره در تاریخ سیستان آمده است: «او را فرمان داد که چون آنجا شوی شاپور^۲ همه هیربدان را بکش و آتش‌های گبرکان برافکن» (مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: ۹۲-۹۳) که این امر سبب عاصی شدن مردم سیستان شد. می‌توان گفت هر چه زمان می‌گذشت، خلوص نیت و رفتار دینی فاتحان عرب متغیر می‌شد. این امر باعث کاهش توانایی مردم با وجود افزایش انتظاراتشان و نوعی محرومیت ناشی از بلندپروازی بود.

انسجام عقیدتی بر فرصت‌های ارزشی انسان‌ها نیز تأثیر می‌گذارد. اگر هنجارهایی که انسان‌ها در گذشته پذیرفته‌اند، با اهداف آنها مناسبت کمتری پیدا کند، ممکن است توانایی آنها رو به زوال گذارد و ناراضی شوند (گر، ۱۳۹۴: ۱۷۴). دومین استدلال علی آن است که از میان رفتن انسجام عقیدتی با ظهور نظام‌های عقیدتی رقیب همراه است. بدین ترتیب، تعارض میان طرفداران چندین نظام عقیدتی به خشونت منجر می‌شود (همو، همان، ۱۷۶). در اینجا نظام‌های

۱. «فرصت‌های ارزشی»: یعنی شیوه عملی که مردم برای کسب یا حفظ ارزش‌های مطلوب خود در اختیار دارند. به‌طور ساده به صورت ابزارند (گر، ۱۳۹۴: ۳۷).

۲. شاید «شاپور مه هیربدان» باشد؛ زیرا شاپور ظاهراً اسم خاص است نه لقب؛ و معلوم هم نیست رؤسای هیربدان ملقب به (شاپور) بوده‌اند. به نظر می‌رسد شاید شاپور بزرگ هیربدان و مغان سیستان بوده است (مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: ۹۳).

عقیدتی مخالفان شامل نظام‌های عقیدتی خوارج، زردشتیان و غیره است. تأثیر تماس با طرفداران باورهای متضاد ممکن است خشونت ملایمی ایجاد کند، اما اگر طرفداران یک باور از قبل مورد تنفر گروه دیگری باشند، ممکن است آماج خشونت حاصل از محرومیت‌های بعدی شدید باشد (همان، همان‌جا). در مورد ادیان و آیین‌های مخالف امویان در قرن دوم قمری، در کتب تاریخی روایات زیادی آمده است؛ چنان‌که در سیستان که یکی از بلاد شورش خیز علیه امویان بود، در قرن دوم قمری آتشکده‌هایی وجود داشت. در تاریخ سیستان از آتش کرکویه ذکری به میان آمده و معلوم می‌کند که تا عصر مؤلف کتاب، یعنی اواسط قرن پنجم، طایفه مغان و علما و متکلمان زردشتی در سیستان بسیار بوده‌اند (مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: مقدمه/۳۲). مسعودی به قدرت زردشتیان و آتشکده طوس، بردسوره در بخارا و کراکر در سیستان اشاره کرده است (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۰۳/۱-۶۰۴). اصطخری و جیهانی نیز بیشترین گروه‌ها در فارس را نخست زردشتیان و بعد مسیحیان و یهودیان دانسته‌اند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۲۸؛ جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۱۲). این آیین‌های دینی مخالف می‌توانستند هنگام لزوم زمینه مخالفت با حکومت وقت و از بین رفتن انسجام عقیدتی را فراهم کنند.

مورخان همچنین از بردن قسمتی از آتشکده کاریان به نسا و بیضای فارس یاد کرده‌اند تا اگر یکی خاموش شد، دیگری به جای بماند (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۰۳/۱-۶۰۴؛ ابن‌الفقیه، ۱۳۴۹: ۷۶). مسعودی در ادامه از آتشکده‌ای در شهر گور به نام طربال فارس نام برده است (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۰۵/۱-۶۰۶). مقدسی نیز از آتشکده کاریان نام برده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۶۳۷/۲). این موضوع نشان از شدت تعصب طبقه زردشتی دارد که سعی در حفظ سنن خود داشتند و می‌توانستند در موقع لزوم در تقویت حس قومی و ملی و اتحاد بر ضد بنی‌امیه و پیوستن به جنبش‌های ضد آنها مؤثر باشند. محتمل است که این آتشکده‌ها تا قرن چهارم قمری همچنان وجود داشته‌اند. نرشخی نیز از چند بار اسلام آوردن و دوباره از دین اسلام برگشتن مردم بخارا سخن گفته است (نرشخی، ۱۳۶۳: ۶۶). این موضوع می‌تواند دلیلی بر این باشد که ادیان قبلی در بسیاری از مناطق استحکام بسیاری داشتند؛ تا جایی که مسلمانان گاهی مجبور به فتح چندین باره یک محل می‌شدند. همچنین محتمل است که بسیاری از مردم در پی ظلم بنی‌امیه و نرسیدن به خواسته‌هایشان احساس سرخوردگی و محرومیت کردند و در پی بهبود توانایی‌های ارزشی خود بودند و به ادیان قبلی خود برمی‌گشتند.

در این دوره جمعی از مردم خوزستان و فارس و کرمان برای اینکه خوارج پیرو اصل مساوات و برابری مسلمانان بودند، به این گروه ملحق شدند؛ زیرا خوارج با عقاید برابری خواهانه خود، زمینه افزایش انتظارات مردم را فراهم می‌کردند. مورخان از نبرد ازارقه در

شهر آسک از توابع فارس در سال ۸۰ ق. یاد کرده‌اند (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۱۴-۳۱۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۸۰/۵-۱۸۷؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۵۳/۱-۵۴). در سال ۶۵ ق. خوارج از خوزستان به بصره آمدند و مهلب بن ابي صفره در جنگ با آنها، خوارج را در اصفهان و کرمان پراکنده ساخت. مورخان همچنین به عبور خوارج از ارجان در خوزستان کنونی در سال ۶۸ ق. در دوره آل زبیر اشاره کرده‌اند (طبری، ۱۳۷۵: ۸ / ۳۴۲۵-۳۴۲۷؛ ابن الجوزی، ۱۴۱۲: ۶۹/۶-۷۰). این نبردها و نبردهای دیگر خوارج را به این نواحی کشاند و مدت‌ها خوارج از نظر عقاید دینی بر این منطقه تأثیرات خود را گذاشتند؛ زیرا خوارج که مخالف حکومت وقت بودند، به عقاید برخی از طبقات ناراضی از حکومت وقت که در پی رهایی از محرومیت‌های خود بودند، نزدیک‌تر بودند. همچنین مؤلف ناشناخته تاریخ سیستان از آمدن خوارج به سیستان به دستور قطری بن الفجاء در سال ۶۸ ق. خبر داده است که در این سال مردم سیستان با خوارج همکاری کردند و بر سیستان مسلط شدند (مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: ۱۵۶). در دوره بنی‌امیه، در نتیجه سیاست غلط زمامداران عرب، ایرانیان با وجود منافع اقتصادی و اجتماعی خود، کمتر به دین اسلام می‌گرویدند و با پرداخت جزیه همچنان دین زرتشتی داشتند و به قول اصطخری و جیهانی، در قرن چهارم قمری در منطقه فارس یک دهکده هم بدون آتشکده دیده نمی‌شد (اصطخری، ۱۳۷۳: ۹۰؛ جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۱۲).

تحقیر مسلمانان غیرعرب

براساس نظریه محرومیت نسبی، فرصت‌های ارزشی یک گروه (در اینجا ایرانیان) هنگامی به شکلی بارز پایین است که اعضای آن براساس معیارهای انتسابی، از به کار بردن فنون ارزش‌افزایی که در اختیار دیگران است، منع شده باشند (گر، ۱۳۹۴: ۱۶۸). ایرانیان در دوره بنی‌امیه براساس نژادگرایی در بیشتر موارد از فرصت‌های مهم ارزشی منع شدند و به برابری با اعراب دست نیافتند. در نتیجه، اعراب به نسبت خیلی بیشتری از ایرانیان امکان تحرک اجتماعی و رسیدن به شغل‌های مهم و برخورداری از رفاه بیشتر اقتصادی را داشتند. بنابراین یکی از مواردی که باعث سرخوردگی ایرانیان و ایجاد محرومیت نسبی در آنها شده بود، تحقیر مسلمانان غیرعرب توسط اعراب بود. اعراب فاتح مغلوبان را «علوج» می‌نامیدند و دین آنها را بسیار نازل می‌دانستند (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۹۷/۸). اعراب برای ایجاد تمایز میان خود و اقوام دیگر، خود را عرب و دیگران را عجم می‌نامیدند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۳۷/۱؛ ابن حیب بغدادی، [بی‌تا]: ۲۱؛ ابن سیده، ۲۰۰۰م: ۲۱۱/۱؛ جواد علی، ۱۴۲۲: ۳۰۸/۷). ایرانیان تازه‌مسلمان در میان اعراب با عنوان «موالی»، «حمر» یا «عجم»، شهروند درجه دوم محسوب می‌شدند (فراهیدی،

۱۴۰۹: ۲۲۸/۳؛ بلاذری، ۱۳۳۷: ۳۴۳؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۱/۲۲۷). اعراب آشکارا اعلام می‌کردند که ما شرافت عربی داریم و اهل سبقت در اسلام می‌باشیم و جایگاه برتری نسبت به شما داریم (ابن حبیب بغدادی، [بی‌تا]: ۲۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰: ۴/۸۶؛ سرخسی، ۱۴۰۶: ۵/۲۴). به نظر می‌رسد تمایل به مشارکت و رهبری در هر جامعه‌ای باعث انگیزش برخی انسان‌ها می‌شود. اگر اشتراک در ارزش‌های مربوط به قدرت در سطحی وسیع نباشد، محرومیت نسبی در زمینه مشارکت احتمالاً شدید خواهد بود (گر، ۱۳۹۴: ۱۸۲). در حقیقت، در دوره بنی‌امیه این مشارکت در قدرت در سطح چندان وسیعی نبود و ایرانیان در آغاز ضمن شریک نشدن در قدرت، تحقیر شده بودند و سرخورده و ناراضی بودند. مشکلات موالی مربوط به دوره قبل از بنی‌امیه است، اما از دوره بنی‌امیه مشکلات و محدودیت موالی بسیار شدید شد و موجب شورش‌هایی گردید.

محرومیت نسبی ضرورتاً در ذات تبعیض نژادی، قومی یا طبقاتی نیست. تبعیض تنها در صورتی منبع محرومیت نسبی است که گروه‌هایی تحت تأثیر آن، خواهان چیزی بیش از آن باشند که دارند (گر، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۶۹). در کتب تاریخی چندین مورد از رفتار فاتحان را می‌توان یافت که با معیارهای انتسابی، زمینه تحقیر دیگران، تبعیض قومی و ناراضی‌آنها را ایجاد کردند. یکی از وجوه این تحقیر، عدم اجازه ازدواج موالی با زنان عرب در بیشتر موارد بود (لمیلیم، ۱۴۱۴: ۳۳؛ جوده، ۱۳۸۲: ۱۹۳). مورد دیگر جلوگیری از اختلاط اجتماعی موالی با اعراب و عدم اقامت با آنها در یک مکان بود (ابی‌داود، ۱۴۱۰: ۲/۴۰۰). اعراب در ابتدای دوران بنی‌امیه از دادن مشاغل و مأموریت‌های کشوری و دینی به موالی قاطعانه خودداری می‌کردند؛ حتی به فرزند عربی که مادرش غیرعرب بود، هیچ شغلی نمی‌دادند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۳۲۰/۲۴). در مجلس اعراب، موالی باید بر پای می‌ایستادند و هنگامی که یکی از موالی مردی از اعراب را پیاده می‌دید، باید پیاده می‌شد و عرب را سوار بر اسب می‌کرد. همچنین در جنگ‌ها موالی جزو پیادگان بودند و از غنایم بهره نمی‌بردند (زیدان، ۱۳۸۴: ۴/۱۸ به بعد و ۹۱-۹۶).

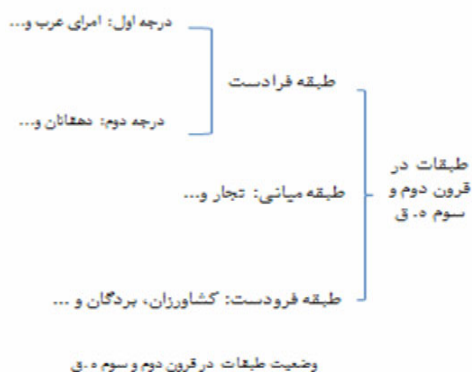
اعراب هنگام فتوحات در مواجهه با ایرانیان می‌گفتند یا اسلام بیاورید و با ما برابر شوید، یا بمانید و جزیه بدهید و یا با ما بجنگید (طبری، ۱۳۷۵: ۲/۵۶۵)، اما برعکس گفته‌های فاتحان نخستین، بنی‌امیه سطح توانایی مردم را بهبود چندانی ندادند و سبب ایجاد محرومیت ناشی از بلندپروازی شدند. این مهم را ابن‌خلدون تصدیق کرده و گفته است با وجود اسلام آوردن، از برابری با اعراب خبری نبود و اکثر انتظارات بر باد رفت (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۱/۴۱۵-۴۱۶). از این شواهد می‌توان به خوبی دریافت که چگونه در دوران حکومت بنی‌امیه حقیقت اسلام

مغلوب و دگرگون شد و دینی که با تفوق ملی و نژادی مخالف بود، در دوره بنی‌امیه در راه عصبیت و خودخواهی قوم عرب سیر می‌کرد. این موارد سبب سرخوردگی و ناکامی ایرانیان و احساس محرومیت نسبی در آنها شده بود.

یکی دیگر از نشانه‌های تمایز طبقاتی و تحقیر ایرانیان را می‌توان در قسمتی از نامه نصر بن سیار به جُدیع بن علی کرمانی هنگام قیام عباسیان به رهبری ابومسلم ذکر کرد. نصر در نامه‌ای نوشته است: «این دشمنان عرب نیستند که آنان را بشناسیم و اگر نسب خویش را بگویند از ایرانیان والا گهر هم نیستند. اگر کسی از آیین ایشان از من بپرسد همانا دین و آیین ایشان کشتن عرب است» (دینوری، ۱۳۸۳: ۴۰۳). بنی‌عباس در سیاست از بنی‌امیه عاقلانه‌تر رفتار می‌کردند؛ زیرا متوجه نقطه ضعف سیاست اموی شده بودند. آنها در تبلیغات مذهبی خود جانب ایرانیان را گرفتند و چنان‌که ابن اثیر نقل کرده است، در نامه‌ای که «ابراهیم بن محمد امام» به ابومسلم نوشته بود و به دست مروان افتاد، وی به ابومسلم چنین گفت: «اگر بتوانی هر که را به زبان تازی سخن گوید به قتل برسان». (بلعمی، ۱۳۷۳: ۴/۱۰۱۰، ۱۰۳۵). این موارد زمینه‌ای شد تا طبقات مختلف در پی رسیدن به انتظارات خود و بهبود توانایی‌هایشان، به بنی‌عباس تمایل نشان دهند.

عوامل اقتصادی

ملاحظه اصلی مردم معطوف به ارزش‌های اقتصادی است. یکی از مباحث مهم در بحث ارزش‌های اقتصادی، تفاوت فرصت‌های ارزشی طبقات مختلف اجتماعی است. در قرون دوم قمری ساکنان غیرمسلمان خراسان به دو طبقه فرادست و فرودست تقسیم می‌شدند. (دنت، ۱۳۵۸ش: ۴۶، ۱۷۹). به نظر نگارنده، می‌توان طبقات اجتماعی را در قرن دوم و سوم قمری به سه طبقه فرادست، میانی و فرودست تقسیم کرد؛ که طبقه فرادست شامل امرا و رؤسای عرب در درجه اول و طبقاتی مثل دهقانان ایرانی در درجه دوم بود. طبقه میانی شامل گروه‌هایی مثل تجار بود؛ و طبقه فرودست گروه‌هایی مثل بردگان، کشاورزان و غیره را شامل می‌شد.



ر این میان، فرادستان از فرصت‌های ارزشی بسیار بیشتری برخوردار بودند و توانایی ارزشی آنها بیشتر از روستاییان و فرودستان بود. بنابراین می‌توانستند دوباره در بدنه حکومت جذب شوند. طبقه فرادست شامل دهقانان و امرا و رؤسای محلی بود. اعراب پس از تصرف ایران، از دهقانان در کار جمع‌آوری خراج استفاده می‌کردند (طبری، ۱۳۷۵: ۳۱۴۹/۷). این گروه از امتیازاتی مثل معافیت مالیاتی برخوردار بودند (دنت، ۱۳۵۸: ۴۶، ۱۷۹)؛ درحالی‌که بار اصلی مالیات بر دوش طبقه فرودست جامعه بود و در مواقعی چون نوروژ و مهرگان نیز باید پیشکش‌هایی تقدیم می‌کردند (طبری، ۱۳۷۵: ۴۹۲/۵-۴۹۳؛ شعبان، ۱۳۸۶: ۵۲). بنابراین خشم طبقات اجتماعی براساس فرصت‌هایی که در دسترس آنها قرار دارد، افزایش خواهد یافت؛ خشم طبقات روستایی و فرودست احتمالاً سریع‌تر افزایش می‌یابد؛ زیرا فرصت‌های ارزشی کمتری دارند (گر، ۱۳۹۴: ۱۰۷). عبیدالله بن زیاد که از دهقانان در گرفتن مالیات استفاده می‌کرد، گفته است: «دهقانان در کار خراج‌گیری بصیرتر بودند و به امانت نزدیک‌تر و مطالبه از آنها آسان‌تر بود» (طبری، ۱۳۷۵: ۳۱۴۹/۷). بدین ترتیب، با اسلام آوردن برخی از افراد، جزیه آنها بر دوش دیگران می‌افتاد. بنابراین اعراب سعی در واکنش‌هایی مثل افزایش مالیات نومسلمانان داشتند. می‌توان گفت با وجود برابری‌هایی که اعراب وعده داده بودند و سطح انتظارات مردم را بالا بردند، عیناً در سطح توانایی‌های آنها تغییری حاصل نشد.

بنا بر نظریه محرومیت نسبی، هنگامی که ارزش‌های اقتصادی انعطاف‌پذیر و زندگی انسان‌ها نزدیک به مرز معیشت باشد، تقریباً هرگونه افول اقتصادی حاشیه‌ای می‌تواند ظهور خشونت را شتاب ببخشد (گر، ۱۳۹۴: ۱۷۱). یکی از راه‌های افول وضع مردم در این دوره،

گرفتن مالیات‌های زیاد بود که با وجود ثبات انتظارات ارزش، زمینه کاهش توانایی‌های ارزشی و محرومیت نزولی را فراهم کرد. به گفته قاضی ابویوسف، جمع‌آوری خراج در ولایات غالباً با تهدید و فشار بسیار توأم بود (قاضی ابی‌یوسف، ۱۳۵۲: ۴۲-۶۴). یکی از راه‌های تغییر موقعیت، مسلمان شدن بود، ولی اشراف بومی متولی مالیات با اسلام آوردن آنها مخالف بودند (طبری، ۱۳۷۵: ۳۹۷/۵-۳۹۸). همچنین براساس این نظریه، زمین در بیشتر جوامع روستایی ارزشی انعطاف‌پذیر به شمار می‌آید و مورد تهدید قرار گرفتن زمین، نحوه استفاده و تصرف آن، اغلب منبع اعتراضات خشونت‌آمیز است (گر، ۱۳۹۴: ۱۰۸-۱۱۰). در این زمینه می‌توان گفت کشاورزان گاهی برای فرار از ظلم خلافت بنی‌امیه، زمین خود را به نام یکی از بزرگان می‌کردند و به این رسم «الجاء» می‌گفتند، ولی زمین آنها به تدریج در تملک بزرگان قرار می‌گرفت (ابن‌الفقیه، ۱۳۴۹: ۲۸۲). در دوره ولیدبن عبدالملک اهالی سواد برای رهایی از ظلم والیان به مسلمة بن عبدالملک برادر خلیفه‌الجاه می‌کردند. پس از آن اراضی سواد جزو اموال مسلمة گردید (همو، همان، ۲۴۸، ۲۸۲). در فارس نیز ظلم و ستم کارگزاران آنها را وادار کرد اراضی خود را به نام بزرگان دربار خلافت ثبت کنند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۵۸). بنابراین روستاییان خواهان زمین و ساکنان بیکار، می‌خواستند با استفاده از نام دیگران زمین خود را حفظ کنند، اما هنگامی که دریافتند این امر سبب از دست رفتن زمین آنهاست، دچار سرخوردگی شدند.

برای تفهیم بهتر موضوع، نمونه‌ای از اجحاف‌های دوره بنی‌امیه از تاریخ بخارا ذکر می‌شود. نرشخی گفته است: «به روزگار اسدبن عبدالله القسری مردی بیرون آمد، اهل بخارا را به ایمان خواند. اهل بخارا بیشتر اهل ذمه بودند و جزیه می‌دادند. گروهی این امر را اجابت کردند و مسلمان شدند. در این زمان ملک بخارا طغشاده بود که چهارصد تن از این افراد را به بهانه اینکه به دروغ اسلام آورده‌اند و در دل کافرند، گردن زد». (نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۲-۸۳). از این متن تاریخ بخارا چنین برمی‌آید که امرا منافع خود را در گرو اسلام نیاوردن مردم و جمع‌آوری جزیه و خراج می‌دیدند و سعی داشتند به هر صورت که ممکن بود از اسلام آوردن مردم جلوگیری کنند؛ یعنی عملاً با بالا رفتن انتظارات و آرزوهای مردم، توانایی آنها متناسب با آن رشد پیدا نکرد و سبب احساس محرومیت نسبی گردید.

در حقیقت، اسلام وقتی به ایران آمد، چون مبنای آن بر مساوات و برادری بود و با برقراری خمس و زکات و غیره نوعی تعدیل ثروت را به نفع طبقات ضعیف به وجود آورد، به مقدار زیادی امیال نهفته آنان را ارضا کرد (صفری، ۱۳۷۰: ۳۳/۱). می‌توان گفت بدین شکل سطح انتظارات مردم نسبت به دوره قبل از اسلام بالا رفت، ولی کم‌کم در این کیش نیز

دسته‌های سابق مالک و روحانی و غیره پدیدار شدند و با تفسیر احکام و احادیث مذهبی، فاصله بزرگی بین طبقات به وجود آوردند (همو، همان، ۳۳)؛ یعنی عملاً با بالا رفتن انتظارات و آرزوهای مردم، توانایی آنها متناسب با آن رشد پیدا نکرد و سبب احساس محرومیت ناشی از بلندپروازی گردید.

دینوری در جریان اختلاف نصر و کرمانی گفته است زمانی که نصرین سیار نتوانست در مورد کرمانی چاره‌ای بیندیشد و از قیام ابومسلم هم بیمناک بود، برای مروان این ابیات را نوشت: «خراسان چنان شده است که شاهین‌های آن تخم گذاشته و همه جا بدون بیم جوجه کرده‌اند. اگر به پرواز درآیند و برای آن چاره‌جویی نشود، آتش جنگ را خواهند افروخت و چه آتشی». در اینجا جوجه کردن شاهین‌ها در خراسان، نشان از جمع شدن طبقات ناراضی در خراسان دارد که با وجود حکومت شامیان نتوانسته‌اند به آمال و آرزوهای خود دست یابند و در پی تغییر حکومت از شام به عراق یا خراسان بودند (دینوری، ۱۳۸۳: ۴۰۱). زمانی که درخواست کمک وی بی‌جواب ماند، بار دیگر برای مروان این اشعار را نوشت: «جامه اگر بسیار کهنه و فرسوده شود خیاط هنرمند هم از اصلاح آن عاجز و ناتوان می‌شود». با وجود این هشدار، خبر سودمندی از مروان دریافت نکرد (همو، همان، همان‌جا). این شعر بسیار مهم است و نشان از فرسودگی ساختار و اوضاع بد دوران مروان دارد و زمینه را برای ابومسلم و یاران او هموار کرد.

نتیجه‌گیری

یکی از دلایل جامعه‌شناختی پیوستن طبقات مختلف به جنبش عباسیان را می‌توان محرومیت نسبی به عنوان برداشت قیام‌کنندگان از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی آنها دانست. دو مورد از الگوهای محرومیت نسبی برای جنبش عباسیان بیشتر قابل صدق است. محرومیت نزولی که در آن انتظارات ارزشی طبقات نسبتاً ثابت باقی می‌ماند، این تصور وجود دارد که توانایی‌های ارزشی رو به کاهش‌اند. همچنین محرومیت ناشی از بلندپروازی یا محرومیت آرزویی که در آن توانایی‌ها نسبتاً ایستا باقی می‌مانند و انتظارات افزایش می‌یابند و تشدید می‌شوند. فاتحان مسلمان ابتدا با وعده‌های خود به طبقات مختلف سبب افزایش خواسته‌های طبقات اجتماعی شدند، اما پس از رسیدن به خلافت، در وعده‌های خود چندان صادق نبودند و توانایی اکثریت طبقات عامه را بهبود بخشیدند. می‌توان گفت مجموعه‌ای از عوامل از جمله ظلم و ستم بنی‌امیه و کارگزاران آن، عدم مساوات و برابری دینی، تحقیر مسلمانان غیرعرب و وضعیت بد اقتصادی طبقات پایین جامعه، سبب شد مردم با

وجود افزایش انتظارات نخستین خود، احساس سرخوردگی و ناکامی کنند و ناکامی به محرومیت نسبی آنها منجر شود. رسم الجاء نیز در دوران بنی‌امیه سبب شد زمین‌های مردم به تدریج در تملک بزرگان قرار گیرد. می‌توان گفت در نظم نوین‌یاد اسلامی در دوره بنی‌امیه، انتظارات جامعه روستایی برآورده نشد و در بیشتر موارد حتی سطح توانایی آنها رکود پیدا کرد که این عامل به نارضایتی و قیام جامعه روستایی منجر گردید. مردم نیز به علت نارضایتی از بنی‌امیه و در پی رسیدن به خواسته‌های پایمال شده خود، به دعوت بنی‌عباس لبیک گفتند. بنابراین در قرن دوم قمری طبقات اجتماعی که در پناه حکومت بنی‌امیه به آمال و آرزوهای خود دست نیافتند، در اطراف عباسیان جمع شدند تا بدین وسیله بتوانند به بخشی از خواسته‌های خود جامه عمل بپوشانند و محرومیت‌های خود را بهبود ببخشند.

منابع و مأخذ

- ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱)، *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، ج ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۴، تهران: انتشارات علمی.
- ابن الجوزی، أبو الفرج عبدالرحمن (۱۴۱۲)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۶، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حبیب بغدادی [بی‌تا]، *المنقذ فی تاریخ قریش*، تصحیح خورشید احمد فاروق، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، *العبر؛ تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن خلکان، أبو العباس شمس‌الدین (۱۹۰۰م)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق إحسان عباس، ج ۲، بیروت: دار الصادر.
- ابن‌سیده، ابوالحسن علی بن اسماعیل المرسی (۲۰۰۰م)، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوی، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن‌عبدالحمک، عبدالرحمن بن عبدالله (۱۴۱۵)، *فتوح مصر و المغرب*، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- ابن‌عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن (۱۴۱۵)، *تاریخ مدینة دمشق الکبیر*، تحقیق علی شیری، ج ۲۴، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌الفقیه، ابو بکر احمد بن محمد بن اسحاق (۱۳۴۹)، *ترجمه مختصر البلدان* (بخش مربوط به ایران)، ترجمه ح. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- أبی‌داود، سلیمان بن اشعث سجستانی (۱۴۱۰)، *سنن أبی‌داود*، تحقیق سعید محمد اللحام، ج ۲، بیروت:

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۲۹

دار الفکر.

اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۷۳)، *مسالك و ممالك*، ترجمه محمدبن أسعدبن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار.

بلاذری، أحمدبن یحیی (۱۴۱۷)، *جمل من انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ۵، ۷، بیروت: دار الفکر.

_____ (۱۳۳۷)، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نشر نقره.

بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۳)، *تاریخنامه طبری*، تحقیق و تصحیح محمد روشن، ج ۴، تهران: انتشارات سروش / البرز.

جواد، علی (۱۴۲۲)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل از الاسلام*، ج ۷، بیروت: دار الساقی.

جیهانی، ابوالقاسم بن احمد (۱۳۶۸)، *اشکال عالم*، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، با مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری، مشهد: آستان قدس رضوی.

جوذة، جمال (۱۳۸۲)، *اوضاع اجتماعی-اقتصادی موالی در صدر اسلام*، ترجمه مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران: نشر نی.

حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله (۱۴۲۰)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق محمد حمزی دمرانس، ج ۴، بیروت: المكتبة العصرية.

یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابو عبدالله (۱۹۹۵)، *معجم البلدان*، ج ۱، بیروت: دار صادر.

دنت، دانیل (۱۳۵۸)، *مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.

دینوری، ابوحنیفه (۱۳۸۳)، *الانخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.

زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۱۷)، *الفائق فی غریب الحدیث*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.

زیدان، جرجی (۱۳۸۴)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، ج ۴، تهران: امیرکبیر.

سرخسی، محمدبن احمد (۱۴۰۶)، *المبسوط*، ج ۵، بیروت: دار المعرفة.

شعبان، محمد عبدالحی (۱۳۸۶)، *فراهم آمدن زمینه‌های سیاسی و اجتماعی نهضت عباسیان در خراسان*، ترجمه پروین ترکمنی آذر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صفری، بابا (۱۳۷۰)، *اردبیل در گذرگاه تاریخ*، ج ۱، اردبیل: دانشگاه آزاد اسلامی.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ الامم و الملوک*، ترجمه ابو القاسم پاینده، ج ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، تهران: انتشارات اساطیر.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱۴۰۹)، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ج ۱، ۳، قم: دار الهجرة.

قاسم‌بن سلام، ابوعبید (۱۴۰۸)، *کتاب الاموال*، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت: دار الفکر.

۳۰ / تبیین نقش محرومیت نسبی در پیوستن طبقات اجتماعی به جنبش عباسیان / آذغ و ...

قاضی ابی یوسف (۱۳۵۲)، *الخراج*، مصر: طبع قاهره.

گر، تد رابرت (۱۳۹۴)، *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند*، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

لمیلم، عبدالعزیز (۱۴۱۴)، *وضع الموالی فی دولة الامویة*، بیروت: مؤسسة الرسالة.

مجهول المؤلف (۱۳۹۱)، *اخبار الدولة العباسية و فيه اخبار العباس و ولده*، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلیبی، بیروت: دار الطلیعة.

مجهول المؤلف (۱۳۶۶)، *تاریخ سیستان*، تحقیق و تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: پدیده خاور.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۳۷۴)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابو القاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مقدسی، أبو عبدالله محمد بن أحمد (۱۳۶۱)، *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *البدء و التاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۲، تهران: انتشارات آگه.

نرشخی، ابی بکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳)، *تاریخ بخارا*، تحقیق مدرس رضوی، تهران: انتشارات توس.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

List of sources with English handwriting

- Abī Dāvōūd, Solāimān b. Ašʿat Sajestānī (1410) Sonan Abī Dāvōūd, edited by Saeed Mohammad al-Laham, Beirut, Dār al-Fīkr.
- Amin, Ahmad (1425) Zoḥī al-Islam, Beirut, Dār al-Kītāb ul-Elmīya.
- Author of unknown (1366) Tārīk-e Sīstān, corrector of Malek ul-Shoʿara Bahar, Tehran, Padideh Khavar.
- Balāḍorī, Aḥmad b. Yaḥyā (1337) Fotūh ul-Boaldān, translated by Mohammad Tawakkul, Tehran, Silver publication.
- Balāḍorī, Aḥmad b. Yaḥyā (1417) ḡamal Mīn Ansāb ul-Ašrāf, Sohail Zakkar and Riyad Zarkali's research, Beirut, Dār al-Fīkr.
- Balʿamī, Abū ʿAlī (1373) Tārīk-Nāme Tabarī, edited by Mohammad Roshan, Tehran, Soroush/Alborz publishing house.
- Dennett, Daniel Clement (1358) Conversion and the poll tax in early Islam, translated by Mohammad Ali Movahed, Tehran, k̄ārazmī Publications.
- Dīnevarī, Abū Ḥanīfah (1383) Al-Aḡbār ul-Tīwāl, translated by Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran, Ney publication.
- Ebn ʿAbd ul-Ḥakam, ʿAbd ul-Raḥmān b. ʿAbdullāh (1415) Fotūh Mīṣr wa al-Maḡrīb, Cairo, Maktaba Al-tīqāfah Al-Dīnīya.
- Ebn al-Faḡīh, Abū Bakr Aḥmad b. Mohammad b. Ishāq (1349), Tarjama Moḡtaṣar ul-Boldān (the part related to Iran), translated by H. Massoud, Tehran, Iran Culture Foundation.
- Ebn ʿAsākīr (1415) Taʿrīk Madīnat u-Damešq al-Kabīr, edited by Ali Shiri, Beirut, Dār ul-Fīkr.
- Ebn Aḡr, (1371) Tārīk-e kāmel Bozorg-e Eslām va Iran, translated by Abbas Khalili and Abu al-Qasim Halat, Tehran, Scientific Press Institute.
- Ebn Ḥabīb ul-Baḡdādī (B.T.A.) al-Monammaq fī Taʿrīk Qurayš, edited by Khursheed Ahmad Farooq
- Ebn ḡawzi, Abū al-Fraj ʿAbd ul-Raḥmān (1412) al-Montāḡīm fī Taʿrīk ul-Omam wa al-Molūk, edited by Mohammad Abd al-Qadir Atta and Mostafa Abd al-Qader Atta, Beirut, Dār ul-Kotob ul-ʿElmīya.
- Ebn ḡaldoūn, ʿAbd ul-Raḥmān (1363) Al-ʿIbar, translated by Abd ul-Mohammed Ayati, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Ebn ḡaldoūn, ʿAbd ul-Raḥmān (1375) Moqadam-e Ebn ḡaldoūn, translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Ebn ḡallakān, Abū ul-ʿAbbās šams ul-Dīn (1900 AD) Wafayāt ul-Aʿyān wa Anbāʾ Abnāʾ Zamān, edited by Ihsan Abbas, Beirut, Dār Sādīr.
- Ebn Saʿad, Mohammad b. Saʿad (1410) Al-Ṭabaḡāt ul-Kobrā, edited by Mohammad ʿAbd ul-Qadir Atta, Beirut, Dār ul-Kotob ul-ʿElmīya.
- Ebn Seyedeh, Abu al-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl ul-Mursī (2000) Al-Moḡkam wa Al-Moḡīt ul-Aʿzam, edited by Abd al-Hamid Hindawi, Beirut, Dār al-Kītāb ul-ʿElmīya.
- Estakrī, Abū Ishāq Ebrahīm (1373) Masālīk wa Mamālīk, translated by Mohammad b. Asad b. Abdollāh Tostarī, with the efforts of Iraj Afshar, literary and historical publications of Dr. Mahmoud Afshar's endowments.
- Farāḡhīdī, ḡalīl b. Aḥmad (1409) Al-ʿAīn, researched by Mahdi Makhzoumi and Ebrahim Samraei, Qom, Dār ul-Hījrah.
- Giddens, Anthony (1387) Sociology, translated by Manouchehr Sabouri, Tehran, Ney Publishing.
- Gurr, Ted Robert (2014) Why men rebel, translated by Ali Morshidizadeh, Tehran, Strategic

Studies Research Institute.

- Ḥākem Neīšābūrī, Mohammad b. Abdullāh (1420), *al-Mostadrak Ala al-ṣaḥīheīn*, scholar Mohammad Hamri Demardans, Beirut, Lebanon, *al-Maktaba al-Aṣṣīya*.
- Ḥamawī, šahāb ul-Dīn Abū Abdullāh Yāqūt b. Abdullāh, (1995) *Mo‘jam ul-Boldān*, Beirut, Dār šādīr.
- Javad, Ali (1422) *al-Mofaṣal fī Ta’rīk al-‘Arab Qabl az Islam*, Beirut, Dār al-Sāqī.
- jeīhānī, Abūlqāsim b. Aḥmad (1368) *Aškāl ‘Elm*, translated by Ali b. Abdul Salam Katib, introduction and notes by Firouz Mansouri, Mashhad, Āstān Qūds Razavī.
- Jōūda, jamal (1382) *Socio-economic situation of Mavālī at the beginning of Islam*, translated by Mostafā Jabari and Moslim Zamani, Tehran, Ney publication.
- Lamīlam, ‘Abd ul-‘Azīz (1414) *The State of Al-Mawālī in the Umayyad State*, Beirut, Al-Rīsalah Foundation.
- Maqdasī, Abū ‘Abdullāh Mohammad b. Aḥmad (1361) *Aḥsan ul-Taqāsīm*, translated by Alinaqi Monzavi, Tehran, authors and translators of Iran.
- Maqdasī, Moṭahar b. Ṭāher (1374) *Al-Bada’a wa Ta’rīk*, translated by Mohammad Reza Shafi’i Kadkani, Tehran, Āga Publications.
- Mas’ōūdī, Abū ul-Ḥassan ‘Alī b. Al-Ḥosseīn (1374) *Morūj ul-ḡahab wa al-Ma’ādīn ul-jūhar*, translated by Abu al-Qasim Payandeh, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Naršakī, Abū Bakr Moḥammad b. Ja’far (1363) *Tārīk-e Boḡārā*, corrector of Modares Razavi, Tehran, Ṭūs Publications.
- Qāsīm b. Salām, Abū ‘Obaīd (1408) *Kītāb ul-Amwāl*, researched by Mohammad Khalil Haras, Beirut, Dār ul-Fīkr.
- Qāzī Abū Yosūf (1352) *Al-ḡarāj*, Egypt, Cairo style.
- Qommī, Hassan b. Moḥammad b. Ḥassan (1385) *History of Qom*, translated by Hasan b. Ali b. Abdul-Malik Qommi, researcher Mohammad Reza Ansari Qommi, Qom, Āyatollāh Mar’ašī Najafī library.
- ša’abān, Moḥammad ‘Abdul-ḡa (2006) *Providing the political and social contexts of the Abbasid movement in Khorasan*, translated by Parvin Turkmani Azar, Tehran, Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Safari, Baba (1370) *Ardabil*, at Tarikh crossing, Ardabil, Islamic Azad University.
- Saraḡsī, Moḥammad b. Aḥmad, (1406) *Al-Mabssūt*, Beirut, Dār ul-Ma’rīfah.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1375) *Tārīk al-Omam wa al-Molūk*, translated by Abu al-Qasim Payandeh, Tehran, Asāṭir Publishing House.
- Yaqūbī, Aḥmad b. Abī Yaqūbī (1371) *Tārīk-e Yaqūbī*, translated by Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Zamaḡšarī, Mahmoud b. ‘Umar (1417) *Al-Fā’iq fī Ḡarīb al-Ḥadīṭ*, research by Ibrahim Shams al-Dīn, Beirut Dār ul-Kotob ul-‘Elmīya.
- Zaydan, Jirji (1384) *History of Islamic Civilization*, translated by Ali Javaher Kalam, Tehran, Amir Kabīr.



Explaining the role of relative deprivation in joining the social classes to the Abbasid movement¹

Mohammad Azagh²
Fereydoun Allahyari³
Ali Akbar Kajbaf⁴

Received: 2020/06/20
Accepted: 2020/07/02

Abstract

The Abbasid movement was one of the turning points in the history of Islam in the second century AH. Social movements are a fundamental argument in theories of revolution. Because of this importance, various theories have attempted to explain them. One of the most important of these theories is the theory of relative deprivation. With the advent of Islam in Iran and the slogan of equality, people's values increased, But, after a while, especially during the Umayyad period, the level of people's values did not change significantly. Therefore, relative deprivation, i.e., the gap between valuable expectations and valuable capabilities, can be considered as an important factor in creating people's frustration and dissatisfaction and as one of the main reasons for various classes, especially the middle and lower classes, to join the Abbasid movement. The authors of this article have tried to focus on the Abbasid movement and using the method of historical and sociological analysis and reviewing the content of historical , In light of the theory of relative deprivation, Examine the correlations and reasons for the joining of different classes to this movement.

Keywords: Relative Deprivation, Umayyad, Floors, Movement, Bani Abbas.

1. Digital ID (DOI): 10.22051/HII.2020.25782.1996

2. PhD student of Iran's history after Islam, Isfahan University, Isfahan, Iran.
azaghmohammad@yahoo.com

3. Professor of History Department, Isfahan University, Isfahan, Iran (corresponding author).
f.allahyari@ltr.ui.ac.ir

4. Professor of History Department, Isfahan University, Isfahan, Iran. kajbaf@ltr.ui.ac.ir
- The refereeing and acceptance of the late Dr. Allahyari's article took place before his death.
- This article is taken from the thesis entitled " Investigating and analyzing the socio-class origins of Iranian political movements from the second century to the end of the third century AH" of Isfahan University in September 2020.
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)

سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۵۵-۳۵

«راز دل» نامق کمال: بازتاب مسئله افول عثمانی در نمایشنامه‌های وطن و گل‌نهل^۱ تأثر آینه جهان است (نامق کمال)

توران طولابی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۳

چکیده

نوعثمانیان طیفی از متفکران تجددگرا بودند که مسئله افول عثمانی را در قالب تازه‌ای صورت‌بندی کردند. چهره‌های تراز اول این جریان با محوریت نامق کمال در جهت علت‌شناسی این مسئله گام برداشتند؛ به همین منظور آنان از ادبیات به‌مثابه یک ابزار سنتی بهره گرفتند و قالب‌های مدرنی چون نمایشنامه را کارآمد یافتند. در پژوهش حاضر کوشش شده است با تمرکز بر دو نمونه از این نمایشنامه‌ها، درک نامق کمال از مسئله افول عثمانی بررسی شود. پرسش محوری پژوهش ناظر بر واکاوی نگرش این اندیشمند شاخص ترک به مقوله بحران در عثمانی، عوامل زمینه‌ساز این بحران و راهکاری است که وی از رهگذر ادبیات نمایشنامه‌ای برای حل آن پیشنهاد کرده است. به این منظور، محتوای ادبی نمایشنامه‌ها درون بافتار زمانی آن، بر پایه اطلاعات و شواهد تاریخی، تجزیه و تحلیل شده است. بررسی زمینه‌مند محتوای این دو نمایشنامه نشان می‌دهد که از نظر نامق کمال، راهبرد توسعه‌طلبانه روسیه تزاری، به‌مثابه عامل خارجی، سهم محوری در بروز بحران مذکور داشته است. بازتاب ادبی این نگرش را می‌توان در نمایشنامه *وطن یا سیلیستره* رصد کرد. این نمایشنامه را می‌توان تلاش نامق کمال برای بازآرایی مفهوم وطن از رهگذر بازخوانی گذشته شکوهمند عثمانی از منظر گفتمان ناسیونالیسم رمانتیک قلمداد کرد. بُعد دیگر درک نامق کمال از عوامل بحران در عثمانی، سرشت درون‌نگر دارد و ناظر بر نقد استبداد دستگاه حاکمه است. این بُعد در نمایشنامه *گل‌نهل* بازتاب یافته و جلوه‌ای از نگرش انتقادی متفکران تجددگرای عثمانی به ساختار سیاسی این دولت در نیمه دوم سده نوزدهم است.

واژه‌های کلیدی: افول عثمانی، گل‌نهل، ناسیونالیسم رمانتیک، نامق کمال، وطن یا

سیلیستره

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.38376.2573

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.2.0

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. toolabi.t@lu.ac.ir

مقدمه

دولت عثمانی در سده سیزدهم قمری/ نوزدهم میلادی در وضعیت بغرنجی قرار داشت؛ شورش‌های داخلی و جنگ در جبهه‌های مختلف، بار سیاسی و اقتصادی سنگینی بر دوش دولت گذاشت و موجودیت آن را به پرسش گرفت. دولتمردان عثمانی در تلاش برای اعمال اصلاحات در ساختاری بودند که نابسامانی‌های آشکاری دامنش را گرفته بود. تا پایان دولت سلطان عبدالمجید (حک: ۱۸۳۹-۱۸۶۱م)، الگوی مسلط برای گذار عثمانی از بحران، اصلاحات از بالا بود، اما نیمه دوم سده سیزدهم/نوزدهم عثمانی در بُعد تکاپوهای فکری آستان تحولات شگرفی بود. از این زمان به بعد متفکرانی ظهور کردند که به رویه اصلاح از بالا بسنده نمی‌کردند. بروز بیرونی آن، جنبش نوعثمانیان -نخستین جریان منسجم و نظام‌مند فکری عثمانی- بود که چهره‌های مطرح آن کوشیدند در مسئله افول عثمانی بیندیشند. هراس از مصائب پیش روی عثمانی، نامق کمال (۱۸۴۰-۱۸۸۰م) ممتازترین چهره این جریان را داشت تا با نگارش آثار متعدد، در این مسیر گام بردارد و برای حفظ ایده عثمانی تلاش کند. بخشی از تلاش او برای تأمل در سرشت افول عثمانی در نمایشنامه‌های *وطن یا سیلیستره* و *گل‌نهال* بازتاب یافته است.

در این پژوهش مسئله افول در عثمانی، با تکیه بر نمایشنامه‌های نامق کمال بررسی شده است. واکاوی این نمایشنامه‌ها بیانگر آن است که در دو محور می‌توان نگرش نامق کمال به مسئله افول در عثمانی را فهم کرد. نخست، بررسی محتوای نمایشنامه *وطن یا سیلیستره* (۱۸۷۲م) نشان می‌دهد که این نمایشنامه ناظر بر نگرش نامق کمال به بُعد خارجی افول عثمانی است. نامق کمال در این نمایشنامه از رهگذر «نبرد کریمه» (۱۸۵۳-۱۸۵۶م) و از دست رفتن سیلیستره، کوشیده است نشان دهد که چگونه روسیه موانع مشخصی بر سر راه عثمانی قرار داده است. کانون توجه نامق کمال در این نمایشنامه تقویت انگاره وطن و نمایاندن این موضوع است که بار سنگین جنگ‌های خارجی و پیامدهای آن چگونه عثمانی را در تنگنا قرار داده است. دوم، بررسی محتوای نمایشنامه *گل‌نهال* (۱۸۷۵م) نشان می‌دهد که این نمایشنامه ناظر بر تلاش نامق کمال برای فهم سرشت مسئله افول از رهگذر مسائل داخلی است. به نظر می‌رسد نامق کمال با تمرکز بر رفتار یکی از حاکمان، به نقد استبداد سیاسی و خودکامگی پرداخته و در نهایت، کوشیده است جانی تازه در کالبد عثمانی بدمد. به سخن دیگر، چنین می‌نماید که این متفکر عثمانی در قالب دو اثر نمایشنامه‌ای به تأمل در ابعاد مصائب خارجی و داخلی عثمانی پرداخته است.

جریان نوعثمانی و آثار چهره‌های شاخص آن، موضوع درخور توجهی برای پژوهشگران، اعم از ترک و اروپایی بوده، اما در زبان فارسی اقبال چندانی به آن نشده است. در برخی پژوهش‌های فارسی اشاره‌هایی به برخی نمایشنامه‌های نامق کمال یا نمایشنامه‌ی ازدواج شاعر^۱ ابراهیم شناسی (۱۸۲۶-۱۸۷۱م) دو نماینده برجسته جریان مذکور شده است. رحیم رئیس‌نیا از معدود محققان ایرانی است که اثر ابراهیم شناسی را با تفصیل بیشتری بررسی کرده است.^۲ پیشگامی در حوزه ادبیات نوین ترکیه با نگارش گونه‌های مختلف ادبی چون رمان، نمایشنامه، شعر و طرح مسائل سیاسی نو، نامق کمال را به یکی از چهره‌های تراز اول و پیش‌قراولان ادبیات جدید ترکیه تبدیل کرده است. این ادیب و اندیشمند منتقد از زوایای متفاوتی در کانون توجه پژوهشگران قرار داشته و آرای سیاسی و اقتصادی وی موضوع بررسی آنان بوده است. در میان نوشته‌های پرشمار نامق کمال، نمایشنامه‌ی *وطن یا سیلیستره* به دلیل درون‌مایه ناسیونالیستی و پیشرو بودن در طرح این مفهوم، توجه بسیاری از محققان را در پژوهش‌های ترکی برانگیخته است.^۳ در مقاله حاضر، ضمن تمرکز بر محتوای دو نمایشنامه‌ی *وطن یا سیلیستره* و *گل‌نهال*، تلاش شده است ابعادی از نگرش نامق کمال به مسئله افول در عثمانی روشن شود؛ منظری که دست‌کم براساس بررسی‌های نگارنده، موضوع پژوهش مستقلی نبوده است. به نظر می‌رسد این دو نمایشنامه متون مهمی برای فهم نگرش نامق کمال به مسئله افول است.

1. Şairin Evlenmesi

این نمایشنامه به فارسی ترجمه شده است: ابراهیم شناسی (۱۳۹۲)، *ازدواج شاعر*، ترجمه مهدی مدیروافقی، تهران: انتشارات فرزاد روز.

۲. رحیم رئیس‌نیا (۱۳۷۴)، *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*، تبریز: انتشارات ستوده، ج ۳، صص ۱۰۴-۱۱۸، ۱۳۰-۱۳۳.

3. Çalışkan, Vasfiye, "Namık Kemal" in Vatan Yahut Silistre piyesinden hareketle vatan kavramına yönelik; Özkanö Kenana ve Gökhan Gökgez (2014), "İmparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinde Namık Kemal" in düşünce dünyası, Belgi, Sayı, II, ss.1083-1107; Yıldırım Yüksel (2016), "Namık Kemal'in edebi eserlerinde tarih anlayışı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.9, Sayı,46, ss.265-271; Alev Sınar Çılgın (2005/2), "Vatan Yahut Silistre'de Vatan kavramı", U. Ü Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl.6, Sayı,9, ss. 135-145; Musa Çadırçı (1991), "Namık Kemal'in sosyal ve ekonomik görüşleri", *OTAM*, sayı 2, Ankara; Abdurrahman Siler, "Namık Kemal'in iktisadi görüşleri", *TA (Türkler Ansiklopedisi)*, Cilt. 14, ss. 656-664; Emrah Pelvanoğlu (2011), *Tanzimat ve Metatarih Namık Kemal'in Tarih Anlatılarının Poetikası*, Ankara: İhsan Doğramcı Bilkent Üniversitesi, Doktora Tezi.

نگارنده با وجود تلاش فراوان موفق به یافتن منبع اخیر نشد و دسترسی به آن را مدیون دکتر «متین یوکسل» (Metin Yüksel)، دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه حاجت‌تپه است. شایسته است در اینجا مراتب سپاسگزاری خود را از وی ابراز کنم.

زمینه تاریخی

رقابت و کشاکش پیوسته روسیه و عثمانی در حوزه دریای سیاه که از نیمه دوم سده دوازدهم/ هجدهم شدت گرفت، با نبرد کریمه به اوج رسید. در روزگار ظهور بحران‌های جدی در عثمانی، روسیه بیش از دیگر دولت‌های رقیب، این قدرت مسلمان را در تنگنای ارضی قرار داد. در نیمه سده سیزدهم/ نوزدهم روسیه تزاری که در آغاز قرن توانسته بود ناپلئون را ناکام بگذارد و او را تا پاریس عقب براند، در قامت یک قدرت مدعی چهره آراست. به فاصله اندکی از این رخداد، نیروهای روس سپاهیان ایرانی را در جنوب قفقاز شکست دادند، مسیر خود را به سوی قارص گشودند و سلطان محمود دوم را وادار به امضای عهدنامه ادرنه (۱۲۴۴ق/ ۱۸۲۹م) کردند. این دستاورد موقعیت روسیه را برای اعمال فشار بر عثمانی به نفع اتباع مسیحی سلطان، به‌ویژه «ملت»‌های ارمنی و ارتدکس تقویت کرد. البته این امر مسبوق به سابقه تاریخی بود. در واقع، از زمان امضای عهدنامه «کوچوک قاینارجه» (۱۷۷۴م) حمایت از مسیحیان ارمنی و ارتدکس قلمرو عثمانی، دستاویز کارآمدی برای روس‌ها بود تا با توسل به آن، سلطان را تحت فشار قرار دهند و نفوذ خود را در آسیای صغیر و روم‌ایلی تقویت کنند. وانگهی روس‌ها هوادار شورش‌های استقلال‌خواهانه اقوام اسلاوتبار عثمانی، به‌ویژه بلغارها و صرب‌ها بودند (Yetişgin, 2007: 152-153). این راهبرد توسعه‌طلبانه روسیه در حوزه دریای سیاه و بالکان، به شکل مستقیم ثبات و تمامیت ارضی عثمانی را نشانه گرفته و زمینه یک رشته درگیری نظامی فرساینده را فراهم آورد که در گذار سده نوزدهم این قدرت را تضعیف کرد. نمودی از پیامدهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی این کشاکش فرساینده را می‌توان در سیاست‌های اصلاحی عثمانی از «نظام جدید» سلطان سلیم سوم (۱۷۸۹-۱۸۰۷م) تا مشروطه و مجلس مبعوثان مشاهده کرد.^۱

اصلاحات از عصر لاله (۱۷۱۸-۱۷۳۰م) تا تنظیمات (۱۸۳۹-۱۸۷۱م) به نوعی تلاش برای کاستن بار از دوش عثمانی و بخشی از راهکار دولتمردان برای مواجهه با مسئله افول در عثمانی بود، اما دغدغه مسائل عثمانی تنها مورد توجه دولتمردان نبود؛ متفکران هم به سبک خود درباره این موضوع اندیشیدند و راهکارهایی پیش رو گذاشتند. زمانه هم به کمک آنان

۱. برای آگاهی بیشتر درباره پیامدهای نبرد کریمه برای دولت عثمانی بنگرید به:

Engin D Akarlı (1992), "Economic Policy and Budgets in Ottoman Turkey", 1876-1909, *MES*, Vol. 28, No.3 (Jul), p.443; Olive Anderson (1964), "Great Britain and the beginning of the Ottoman Public Debt", *The Historical Journal*, Vol.7, No.1, pp.47-49; Roderic Davison (1963), *Reform in Ottoman empire (1856-1876)*, Princeton University Press, pp.52-54, 301-303; Enver Ziya Karal (2007), *Osmanlı tarihi, VI cilt, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, Ankara: T.T.K, ss.212, 217.

آمد. تحولات شگرف سده سیزدهم/نوزدهم، از جمله فناوری چاپ و کاغذ ارزان، افق وسیعی در برابر آنان قرار داد تا مرزهای جغرافیایی را درنوردند و با تکیه بر این ظرفیت، بتوانند مخاطبان بیشتری را پوشش دهند.^۱ بر اینها می‌توان گشایش تماشاخانه‌ها و سالن‌های تئاتر را افزود که مجال بیشتری برای این متفکران فراهم آورد تا با عبور از قالب‌های سنتی، آرای خود را در اشکالی نو و در گستره وسیعی ارائه دهند. نامق کمال تسلط چشمگیری بر زبان عربی و فارسی داشت و به سبب ارتباط مداوم با «دفتر ترجمه» و زبان‌های اروپایی، با الگوهای نوشتاری غربی نیز آشنا بود. رشته تجربه‌هایی چون ارتباط با «انجمن شعرا» و ارتباط با ابراهیم شناسی هم سبب گذار او از سبک نوشتاری کلاسیک به درون‌مایه‌های اجتماعی و نو شد. غربت، تبعید و هراس از فروپاشی ایده عثمانی، نامق کمال را در وضعیتی قرار داد که برای عثمانی به نوشتن بپردازد. البته پیش‌قراول خلق اثری با محوریت وطن‌دوستی، «یوسف خالص افندی» (۱۸۰۵-۱۸۸۳) بود که در واکنش به نبرد کریمه، «وطن قصیده‌سی» را در ۱۸۵۵م. سرود. ارتباط با ساختار قدرت عثمانی، توانمندی‌های زبانی و تجربه دفتر ترجمه، از خالص افندی چهره متمایزی ساخت که بتواند *شهنامه عثمانی* را بسراید (Bozkurt, 2019: 506-507). نامق کمال با تکیه بر توانمندی‌های مشابه و کسب تجربه‌های جدید، نخستین گام نظام‌مند را در پرورش انگاره وطن برداشت. اگرچه نگاه وطن‌محور بعدها با چهره‌هایی چون «عبدالحق حامد» (۱۸۵۲-۱۹۳۷م) و «توفیق فکرت» (۱۸۶۷-۱۹۱۵م) تداوم یافت، اما نامق کمال در زمانه خود بی‌رقیب بود (Akün, 2006: 371).

تجربه‌های متفاوت در عثمانی و اروپا نامق کمال را نسبت به اهمیت و کارآمدی تئاتر برای بیان اندیشه‌ها آگاه کرد. او در مقاله‌ای از جایگاه تئاتر در ادبیات اروپا و کشورهای چو فرانسه و انگلیس سخن گفت (مقالات سیاسی و ادبیه: ۳۹۵-۴۰۰) نامق کمال نخستین کسی نبود که از نبرد کریمه دست‌مایه‌ای برای خلق یک نمایشنامه ساخت. این نبرد بیست سال پیش از او سبب به روی صحنه رفتن تئاتری شد که روزنامه «جریده حوادث» در قسمت «اعلانات» زمان اجرای آن را اعلام کرد (جریده حوادث، ۱۲۷۱: نمره ۷۳۹، ص ۴). او فتح سیلیستره توسط روسیه را همچون یک رخداد نمادین برگزید تا کشاکش روسیه و عثمانی در سده سیزدهم/نوزدهم را در کانون توجه قرار دهد. نامق کمال با نگارش اثر وطن، جنگ و نمایشنامه

۱. برای آگاهی درباره تأثیر این مسائل بر تقویت رمانتیسم و ناسیونالیسم بنگرید به:

Josep Leerssen (2013), "Notes towards definition of Romantic Nationalism", *Romantik*, 2(1), pp.9-35; Idem (2011), "Viral Nationalism: Romantic Intellectuals on the move in nineteenth century Europe", *Nations and Nationalism*, 17(2), pp. 257-271.

را در یک نقطه به هم رساند. نمایشنامه وطن در نهایت در سال ۱۸۷۲/۱۲۸۹ به نگارش درآمد و سال بعد در سالن تئاتر گدیک پاشا به روی صحنه رفت. نمایشنامه گل‌نهل هم پیش از تأیید نهایی در اداره نظارت معارف و اداره سانسور و هم پس از اجرا، با موانعی مواجه شد. اداره سانسور با نشر آن مخالفت کرد و عنوانش از *راز دل* به *گل‌نهل* - نام چهره محوری نمایشنامه - تغییر یافت.^۱ فحوای این نمایشنامه «سیاسی» تشخیص داده شد و کاربدستان اداره سانسور آن را تحریک مردم به طغیان علیه حکومت تلقی کردند. به هر حال، با الهام از فرانسه دوره ناپلئون بناپارت سوم (حک: ۱۸۵۲-۱۸۷۰م) و البته پس از ظهور روزنامه‌های منتقدی چون «تصویر افکار» و «ترجمان احوال» قوانین مربوط به سانسور در عثمانی پا گرفت و برای نخستین بار دامن روزنامه «مخبر» علی سعاوی را گرفت. سانسور در دوره سلطان عبدالحمید دوم (حک: ۱۸۷۶-۱۹۰۹م) به اوج خود رسید و به صورت نظام‌مندی پیش رفت.^۲ نامق کمال از تغییر فحوای نمایشنامه و برخی مضامین آن محزون شد و حتی از نگارش آن ابراز پشیمانی کرد (Gülñihal, V-VI). به هر حال، با همه فراز و نشیب‌ها دو نمایشنامه به ادبیات عثمانی افزوده شد که می‌توان گفت نماینده تلاش یک متفکر ترک برای تأمل در سرشت افول در عثمانی از بیرون و درون است.

زمانه ناسیونالیسم رمانتیک

سده نوزدهم سده بسط ناسیونالیسم رمانتیک بود که در عرصه‌های متفاوتی چون ادبیات، موسیقی، هنر و نوشتارهای تاریخی و انتقادی بروز یافت. نگاهی به نام‌های پرشماری که با خلق آثار ادبی و هنری توانستند به ناسیونالیسم رمانتیک میدان دهند، بیانگر موجی است که در سده نوزدهم در اروپا ساری و جاری بود. برای نمونه، «فرانتس لیست»^۳ (۱۸۱۱-۱۸۸۶م) آهنگساز مجار، «هنریک ورگنلد»^۴ (۱۸۰۸-۱۸۴۵م) شاعر ملی نروژ، «شاندور پتوفی»^۵

1. Namık Kemal (1989), *Gülñihal*, İstanbul: Milli Eğitim Baimevi, Hazırlayan, Kenan Akyüz, s.V.

2. Ipek. K Yosmaoğlu (2003), "Chasing the Printed Word: Press Censorship in the Ottoman Empire, 1876-1913", *The Turkish Studies Association Journal*, Vol.27, No.½, pp.17-19; Bora Ataman (2009), "Türkiyede ilk Basın yasakları ve Abdülhamid Sansürü", *Marmara İletişim Dergisi*, Sayı.14, İstanbul: ss.22-23; Fatmagül Demirel (2007), *II Abdülhamid döneminde sansür*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

برای گزارشی متمایز درباره سلطنت سلطان عبدالحمید دوم در میان پژوهش‌های فارسی، بنگرید به: نادر انتخابی (۱۳۹۱)، *دین، دولت و تجدید در ترکیه*، تهران: نشر هرمس.

3. Franz Liszt
4. Henrik Wergeland
5. Sándor Petőfi

(۱۸۲۳-۱۸۴۹م) شاعر ملی مجار و یا «نیکلای ریمسکی کورساکوف»^۱ (۱۸۴۴-۱۹۰۸م) آهنگساز روس، هر یک با خلق آثاری در قالب شعر و موسیقی، به بُعدی از گرایش‌های ناسیونالیستی پاسخ دادند (Leerseen, 2013: 1-2). طرفه اینکه بخشی از آثار خلق شده در این سده، حاصل واکنش به دخالت بیگانگان بود. شاهد آن پتوفی است که با توسل به شعر، مجارها را برای ایستادگی در برابر روسیه و اتریش ترغیب کرد. او با شعر «برپا مجار» موجی در میان مجارها به راه انداخت و به اسطوره‌ای در تاریخ مجارستان تبدیل شد (فضلی و بارانی، ۱۳۷۵: ۳۳، ۳۵، ۳۸). به هر حال، نمی‌توان انکار کرد که هنر رمانتیک وجه بلاغی-تبلیغاتی پررنگی دارد. نکته اشتراک این آثار، بروز یک ایده در قالب جلوه‌ای هنری و یا شعر است. در همین زمان «هاینریش فن فالرسلین» کوشید در قالب یک شعر ندای آلمانی‌ها باشد (Leerssen, 2013: 3, 11-12; 2011, 259-260).

تلاش برای ایجاد پیوند میان اتباع عثمانی، یکی از آرمان‌هایی بود که با ظهور بحران در عثمانی بروز جدی یافت. راهکارهایی چون طرح مفهوم عثمانی‌گرایی، اصلاحات حقوقی چون «خط شریف گلخانه» (۱۸۳۹/۱۲۵۵) و «فرمان اصلاحات» (۱۸۵۶/۱۲۷۲) تلاش‌هایی برای تحقق این آرمان بود. زمانی رضاپاشا یکی از مردان تنظیمات گفته بود: «همگی تان اتباع یک امپراتوری و فرزندان یک پدرید» (اینالجیق و سیددانلی اوغلو، ۱۳۹۱: ۸۹)؛ سخنی از سوی یک دولتمرد برای حفظ عثمانی. یکی از بارزترین جلوه‌های آن هم در قالب تلاش صدراعظم نوگرایی چون مدحت‌پاشا (۱۸۲۲-۱۸۸۳م) رقم خورد تا امید به حفظ ساختار عثمانی پابرجا بماند. این که نامق کمال چقدر با اصلاحات حقوقی عصر تنظیمات مبنی بر اعطای حقوق برابر به اقلیت‌ها باورمند بود و نگرش او به اقلیت‌های غیرمسلمان چگونه بود، بحثی است که در اینجا نمی‌گنجد.^۲ البته این را هم نمی‌توان نادیده گرفت که او یکی از متفکران پیشگام طرح مفهوم ناسیونالیسم و انگاره وطن بود. توصیف‌های رمانتیک نامق کمال از گذشته تاریخی عثمانی، حکایت از خوانش عاطفی و شورانگیز او از مفهوم وطن دارد. پیش از پرداختن به ابعاد این نمایشنامه، اشاره به این نکته خالی از لطف نیست که نامق کمال از رخدادهای فرانسه آگاه بود و بخشی از مارسه‌یز را ترجمه و منتشر کرده بود (حریت، ۲۳ ربیع‌الآخر ۱۲۸۶: نمره ۵۸، ص ۲). نمایشنامه وطن از زاویه تسلط گفتمان ناسیونالیسم، رمانتیک قابل درک است.

1. Nikolai Rimsky Korsakov

۲. برای نمونه بنگرید به:

Joseph G. Rahme (1999), "Namik Kemal's Constitutional Ottomanism and Non-Muslims", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10:1, 23-49.

وطن یا سیلیستره؛ نگاه به بیرون

«وطن مادر عزیزی است که باید به کمکش شنافت. دشمن خنجری در قلب این مادر فرو کرده است» (Vatan Mersiyesi, 169-175). این وصفی است که نامق کمال در شعر مرثیه وطن^۱ از این مفهوم ارائه کرده است. با این وصف، نگارش نمایشنامه‌ای که یکی از برجسته‌ترین آثار نامق کمال با درون‌مایه ناسیونالیستی است، چندان دور از ذهن نیست. شهرت نامق کمال به «شاعر وطن و حریت» (Aktin, 2006: 371) هم از این منظر قابل فهم است. سیلیستره که اکنون در کشور بلغارستان و بر ساحل دانوب قرار دارد، روزگاری دست‌مایه یکی از مهیج‌ترین نمایشنامه‌های سده سیزدهم/نوزدهم در ادبیات جدید عثمانی شد.

در جریان نبرد کریمه، سیلیستره به دست روسیه افتاد و در حرکتی به رهبری «یونس خلوصی» بازپس گرفته شد، اما نامق کمال از آن برای خلق نمایشنامه خود بهره برد. نمایشنامه وطن با شرح عشق اسلام‌بیگ و زکیه و بی‌تابی‌های زکیه به دلیل تصمیم اسلام‌بیگ مبنی بر عزیمت به نبرد، آغاز می‌شود. اسلام‌بیگ از عشق خود به زکیه سخن می‌گوید، اما تأکید می‌کند که اگر آتش جهنم بر او فرو بیارد و عزرائیل بر او چنگ بیندازد، باز هم خواهد رفت؛ وقتی وطن در خطر است چگونه می‌توان در خانه راحت آسود و تکان نخورد؟ (Vatan, 28-32).^۲ این سخن یادآور اشعار پتوفی در نکوهش مرگ در محیط امن خانه است؛ زیرا ایدئال او مرگ در میدان جنگ بود (فضلی و بارانی، ۱۳۷۵: ۳۸). شهادت در راه وطن بخت بزرگی بود که اسلام‌بیگ و دیگر سربازان در سراسر نمایشنامه وطن چشم به راه آن بوده‌اند. با این اوصاف، اسلام‌بیگ هم با ندای «زنده‌باد وطن» داوطلبانه راهی این میدان می‌شود (Vatan, 32, 36).

عزیمت سربازان داوطلب از نقاط مختلف عثمانی چون بغداد و مناستیر به سیلیستره، حضور زن و مرد در آنجا و تلاش برای افزایش شمار نیروهای عثمانی در برابر خیل نیروهای دشمن، جلوه نمادین نگرش نامق کمال برای گسیل همه قوا برای نجات عثمانی است. در این نمایشنامه زکیه در گفت‌وگو با صدقی‌بیگ اذعان کرد که قصدش خدمت به وطن است و باید به جوانان هم اجازه مرگ داد. ستایش مرگ در راه وطن و نکوهش زندگی در روزگار ادبار وطن، در آثار نامق کمال موج می‌زند؛ مصداق آن زمانی است که زکیه می‌گوید وقتی جوانان زیادی در اثر سل و وبا می‌میرند، اگر تعدادی هم با گلوله کشته شوند، اتفاقی نمی‌افتد. یا آنگاه

۱. «وطن مرثیه‌سی»، اثر مشترک نامق کمال و دلی حکمت (۱۸۴۲-۱۸۸۸) است که هر دو عضو انجمن شعرا بودند. برای آگاهی بیشتر از این انجمن بنگرید به:

TDV İslam Ansiklopedisi, "Encümen-i Şuarâ", Cilt. 11, ss. 179-181.

۲. مراد Vatan Yahhut Silistre است. در متن تنها به واژه Vatan اکتفا شده است.

که اسلام بیگ در جنگ زخمی می‌شود، از شهید نشدن آهی بلند می‌کند و می‌گوید چگونه می‌شود در روزگار تهدید وطن زنده بود؟ و زنده ماندنش پاسخ کدام گناه بوده است (Vatan, 47-48, 51, 62). همچنین آنجا که اسلام بیگ بیان می‌کند «بشتابید، اجل منتظر ماست، زنده باد وطن» (Vatan, 79)، ندای نکوهش زندگی برای حراست از خاک در جریان است.

نگاه عاطفی و هیجانی نامق کمال به مفهوم وطن در آثار مختلف، فهم تأکید او بر نکوهش زندگی در روزگار گرفتاری وطن را آسان‌تر می‌کند. برای نمونه، می‌توان به مقاله او با نام «وطن» اشاره کرد که برای نخستین بار در روزنامه «عبرت» منتشر شد. در این مقاله، او به شکلی شورانگیز حس انسان به وطن را چونان حس کودک به بازی، فرزند به والدین و پدر به فرزند دانسته و اذعان کرده است که حیات در هوای وطن آغاز می‌شود. شور کلام او در ادامه بیشتر می‌شود و با تکرار جمله «انسان وطنش را دوست دارد زیرا...» عبارات فراوانی را در توصیف دلیل عشق انسان به وطن نگاشته است. وقتی حریت، آسایش، حق و منفعت انسان در سایه وطن به دست می‌آید، چرا نباید وطن را دوست داشت. نتیجه اینکه کمال حب وطن را «بزرگ‌ترین فضیلت و مقدس‌ترین وظیفه» در همه ادیان و ملل می‌دانسته است (مقالات سیاسی و ادبیه، ۳۲۳). با این وصف، چندان غریب نمی‌نماید که سویه نگرش او مذمت زندگی‌ای باشد که قرار است با عیان شدن مصائب وطن تداوم یابد.

نگاه نامق کمال در وطن متوجه بیرون بوده، اما در خلال نمایشنامه انتقادهایی را هم متوجه بی‌مبالاتی جامعه به وضعیت وطن کرده است. بر همین اساس، جوانان و زنانی که به زعم او حتی نام وطن را هم نشنیده‌اند، قابل انتقاد و شماتت‌اند؛ در حالی که وطن محتاج همه است و به باور او اگر وطن نزید، هیچ انسانی نمی‌زید و البته کسی هم که در نبود وطن زنده می‌ماند، انسان نیست (Vatan, 36; 40). منطق عزیمت زکیه به میدان نبرد با لباس مردانه، از این زاویه قابل درک است. اگرچه زکیه به عشق اسلام بیگ راهی این نبرد شد، خود نیز زخم‌خورده جنگ بوده است. برادرش از دست رفته بود و سال‌ها از پدرش خبری نداشت.

حضور زکیه در نبرد کاراست. زکیه پس از زخمی شدن اسلام بیگ، به مداوای او پرداخت. ماجرا آنجا وجه جالبی به خود می‌گیرد که پس از گفت‌وگویی میان صدقی بیگ، زکیه و اسلام بیگ، معلوم می‌شود که صدقی بیگ پدر زکیه است (Vatan, 93-95). صدقی بیگ که شاهد رشادت و وطن دوستی اسلام بیگ بود، او را شیری خطاب کرد که در دنیا و آخرت روسفید خواهد بود. او اسلام بیگ را سرمشق درخوری برای عشق به وطن برشمرد؛ به همین دلیل بحث ازدواج زکیه و اسلام بیگ را پیش کشید. در انتهای نمایشنامه، سپاهیان عثمانی که در نبرد با «دشمن» پیروز شده‌اند، با ندای «زنده باد وطن» و «زنده باد عثمانی‌ها» و زمزمه اشعاری در

وصف وطن، گرد هم می‌آیند (Vatan, 99). بدین‌سان تأمل در سرشت افول عثمانی که به نظر می‌رسد در این نمایشنامه از نظر نامق کمال در دخالت بیگانگان ریشه دارد، با پایانی خوش برای عثمانی خاتمه می‌یابد. آنچه نامق کمال کوشید در این نمایشنامه به ذهن متبادر کند، این است که اگر درک از مفهوم وطن وجود داشته باشد و همه -زن و مرد، از اهالی آناتولی گرفته تا روم‌ایلی- برای حفظ وطن و خاک بجنبند، عثمانی بار دیگر شوکت از دست رفته خود را باز می‌یابد. بخشی از نمایشنامه که همه حاضران در نبرد «ترانه وطن» را می‌خوانند، از همین حکایت دارد:

«نام عثمانی لرزه بر اندام همه می‌اندازد
آوازه هیبت و شکوه اجدادمان در جهان طنین‌انداز بوده است
مپندار که فطرت تغییر می‌کند، این خون همان خون است
همه با شهادت در میدان نبرد به کام خواهیم رسید
ما عثمانی هستیم، جان می‌دهیم و نام می‌ستانیم» (Vatan, 46).^۱

گل‌نهاد؛ نگاه از درون

اگر سوییۀ انتقاد نامق کمال در وطن یا سیلیستره متوجه بیرون است، در گل‌نهاد این نگاه به درون عثمانی برمی‌گردد تا نویسنده این بار از زاویه‌ای دیگر به خویشتن عثمانی نگاهی بیندازد. «قیلان‌پاشا» یکی از چهره‌های محوری این نمایشنامه، در کانون انتقاد نامق کمال قرار دارد تا از رهگذر آن، به نقد خودکامگی و جوری پردازد که به رشته‌ای از دشواری‌های اجتماعی در عثمانی منتهی شده است. او در این نمایشنامه، از قیلان تصویری ارائه می‌دهد که بر جان، مال و هستی مردم تسلط دارد. صدای مردم از رفتار او درآمده است و اگر مجال بیابد حتی ادعای خدایی هم می‌کند. در جای‌جای نمایشنامه از او با تعبیرهایی چون «راهزن» و «جلاد» یاد شده است. برای نمونه، قیلان دستور می‌دهد زبان فردی را که به او دروغ گفته است، ببرند و تقلائی یک زن برای آزادی شوهرش ره به جایی نمی‌برد. نمونه‌های بسیاری از ستم او به طیف‌های متنوع مردم در نمایشنامه ذکر شده است (Gülñihal, 43, 48, 109).

جور و ظلم قیلان چنان عیان شده بود که بر خود او هم پوشیده نبود و می‌دانست در میان

1. Osmanlı adı her duyana lerze-resâdır
Ecdâdımızın heybeti ma'rûf-ı cihandır
Fıtrat deđişir sanma! Bu kan yine o kandır
Gavgâda şehâdetle bütün kâm alıruz biz
Osmanlılarız can verimiz nâm alıruz biz.

مردم جایی ندارد. نقطه مقابل قپلان، پسرعمویش «مختاریبگ» است که رقیب او در بازی تاج و تخت و حریفی در میدان عاشقی است. مختار و قپلان هر دو دلدادۀ عصمت‌اند، اما عصمت دل در گرو مختار دارد؛ باختی دوجانبه برای قپلان. قپلان در گفت‌وگو با مادرش ادعان می‌کند که مردم مختار را از جان و دل دوست دارند؛ درحالی‌که به خون او تشنه‌اند. در ادامه علت موضوع چنین آمده است: قپلان به خودش فکر می‌کند، به منطقه‌ای که در آن است حرص و ولع می‌ورزد و طیف مقابل او به دنبال نجات آن منطقه‌اند. مختار به دیگران و قاعدتاً دیگران به او می‌اندیشند. آنها در حال جدال بر سر حکومت در منطقه‌ای‌اند که حدود سیصد هزار نفر جمعیت دارد و قرار است مختار بر آن تسلط یابد و گسترندۀ عدالت باشد (Gülñihal, 99, 110). ترکیبی از حسادت و احساس تحقیر در برابر محبوبیت مختار در جان قپلان رخنه کرده؛ بر «مملکت» خود تسلطی ندارد و در تصرف قلب عصمت در برابر رقیبش هم موفق نبوده است. او در نهایت تصمیم می‌گیرد قلب مختار را از جا دربیآورد و دل عصمت را هم تصرف کند (Gülñihal, 30-31, 51). تقابل عموزادگان به مرور بی‌پرده و عریان می‌شود. در این نمایشنامه، قپلان نماد خودکامگی و مختار نماد حکومت مردم‌محور و مبتنی بر قانون است. حلمی‌پاشا در گفت‌وگوی خود و قپلان، برای ارائه‌الگوی کارآمد حاکمیت، به سلطنت سلطان سلیم سوم (حک: ۱۷۸۹-۱۸۰۷) و نمونه‌ شریعت استناد می‌کند (Gülñihal, 49). ذکر این نکته ضروری است دو الگویی که عمدتاً نامق کمال برای ارائه‌ شیوه حاکمیت مطلوب به آن استناد می‌کند، دوره سلاطین باشوکت تاریخ عثمانی و شریعت است. نامق کمال از تاریخ عثمانی به نیکی یاد می‌کند و با ارائه‌ تصویری رمانتیک از عصر متقدم عثمانی، خواهان تهییج احساسات برای بازآرایی امپراتوری است (Vatan Şarkısı, 178). البته او باورمند به توقف در گذشته تاریخی نیست و به آن انتقادی جدی دارد (Rüya, 258-261)، اما از آن به مثابه رانه‌ای برای ایجاد تکاپو در عثمانی استفاده می‌کند که به باور او گرفتار سستی شده بود. پس باید امیدوار بود و جنگید. نام عثمانی برای نامق کمال دارای ارج و قرب است و اگر کسی برای وطن با تمام قدرت نایستد، این نام بر او حرام می‌شود (Vatan, 64).

ناگفته نماند که قپلان خود به محبوبیت مختار آگاه است و برای رهایی از این دوگانۀ آزاردهنده و وصال به عصمت، به راهی می‌رود که در آن بتواند کاملاً بر اوضاع مسلط باشد. «خلق» به جان مختار و پیش از آن به جان پدرش دعا کرده‌اند و بدیهی است که قپلان به نابودی مختار بیندیشد تا هم حکومت و هم دل عصمت را تصرف کند. در نهایت، در کشاکش بی‌پرده‌ای که به عبارات تندی از سوی مختار به فرستادۀ قپلان منتهی می‌شود، مختار اسیر و به زندان افکنده می‌شود. هنگام دستگیری هم مختار شجاعانه برخورد می‌کند و به تعبیری چون

شیر می‌غرد و هیچ باکی از اسارت ندارد (Gülñihal, 15, 24-26, 52). مختار را می‌توان چهره نمادینی دانست که نامق کمال برای نجات وطن، راهی مبارزه با نماد جور و ظلم می‌کند. آنجا که در *ترانه وطن*، نامق کمال کفن خونی را زینت عثمانیان برمی‌شمارد و عنوان می‌کند که در گوشه و کنار عثمانی یک شیر خوابیده است، چهره مختار به ذهن متبادر می‌شود (Vatan Şarkısı, 178). در نگرش نامق کمال، وقتی ایمان و وطن دو مفهوم هم‌تراز و عشق به وطن و «الله» با هم در ارتباط‌اند، باید گامی برای این وطن برداشت (حریت، ربیع‌الاول ۱۲۸۵: نمره ۱، ص ۱؛ Vatan, 66). حال مختار عازم چنین نبردی است و او نیز حاضر است خون خود را پیشکش نجات «مملکت» خود کند (Gülñihal, 117). اینجا دیگر گل‌نهال وارد می‌شود تا بتواند با دوراندیشی و تجربه خود جان مختار را نجات دهد. اما گل‌نهال کیست؟ نامق کمال با روایت زندگی او، بار دیگر به نبود حکومت قانون، جور حکام و تسلط خودکامگی پرداخته است.

«گل‌نهال» فرزند یک بیگ و روزگاری صاحب شوکت و مکنت بوده، اما ظلم حاکمان دودمانش را در چشم برهم‌زدنی بر باد داده است. پس حکایت خودکامگی حاکمان و ناکارآمدی آنان، صرفاً مربوط به قپلان نیست، سرنوشت گل‌نهال هم جلوه دیگری از ظلم حاکمان است. او پدرش را از دست داده و خودش در غل و زنجیر و سوار بر یک کشتی به جای دیگری منتقل می‌شود. گل‌نهال زیبارو محروم از نوازش پدر، راهی سرنوشت هولناکی می‌شود و آن‌قدر به زحمت می‌افتد که آرزوی مرگ می‌کند؛ خودکامگان زیبارویان را برنابند. گل‌نهال در کشتی با دندان به تقلا باز کردن زنجیر و به تعبیری در تکاپوی آزادی می‌افتد (Gülñihal, 6-9). زنجیر استبداد یکی از نمادهای موجود در آثار نامق کمال است؛ چونان زنجیری که در *رؤیا* بر دست و پای فرشته حریت وجود دارد (Rüya, 255). زمانی هم که مختار دستگیر می‌شود و به نزد قپلان برده می‌شود، در غل و زنجیر است (Gülñihal, 53, 57, 72). خانه پدری گل‌نهال و آسایش آن می‌تواند جلوه‌ای از عثمانی باشد که با ستم و ناکارآمدی حکام به یغما برده شده است. تلاش گل‌نهال برای احیای رابطه عصمت و مختار و سرنگونی قپلان، تکاپوی او برای برانداختن یک حاکم خودکامه و ناکارآمد است که پیشینه آن به درازای تاریخ عثمانی و خودش زخم‌خورده آن است. او به دنبال نجات عصمت و مختار است. زمانه آبستن رخدادهای هولناکی است، اما گل‌نهال به نبرد با آن می‌رود.

هرچه کلام و رفتار عصمت و مختار هیجانی است، گل‌نهال با نگاهی آینده‌نگرانه تلاش می‌کند به دور از همه بلواها، بر وضعیت مسلط باشد. تسلط گل‌نهال بر اوضاع و تجربه‌ای که دارد، سبب می‌شود طوری وانمود کند که او و عصمت به نامزد شدن عصمت با قپلان

راضی‌اند. اگرچه قپلان هم متوجه برنامه می‌شود، اما دو طرف کار خود را پیش می‌برند (Gülñihal, 39-43). هیچ‌یک از این شگردها باعث نمی‌شود که قپلان برنامه خود را پیش نبرد. او قصد جان همه را کرده است و گل‌نهل هم خطاب به عصمت از پاره کردن جگر قپلان می‌گوید. نمایشنامه به سمت نبردی تن به تن پیش می‌رود (Gülñihal, 43-44). البته که انذارهای گل‌نهل دوران‌دیده به مذاق عشاق خام و تُنک‌حوصله خوش نمی‌آید و آن دو با تلخی پاسخ او را می‌دهند، اما گل‌نهل تأکید می‌کند که ظالمان به پدر و مادر و فرزند هم رحم نمی‌کنند، همه را می‌کشند و همه چیز را به یغما می‌برند. او ادامه می‌دهد که «فلک جانوری را بر ما مسلط کرده است» و باید کوشید از آن جان سالم به در برد. گل‌نهل عنوان می‌کند که روزی نیست قپلان خون بی‌گناهی را بر زمین نریزد (Gülñihal, 19-20).

در این بخش از نمایشنامه، سخن از جور، ستم و ناکارآمدی حاکم منطقه - و نه سلطان - است؛ مسئله‌ای که به نظر می‌رسد جای تأمل دارد. برخی نمایشنامه‌گل‌نهل را در مقایسه با وطن دارای وجه عقلانی‌تر و چهره‌های آن را دارای تدبیر بیشتری دانسته‌اند.^۱ موضوع را می‌توان از منظر یادشده دید، اما وجوه دیگری را هم در آن می‌توان جست‌وجو کرد. در وطن مخاطب نامق کمال عرصه خارج از عثمانی و مشخصاً روسیه است که عثمانیان از آن آسیب دیده‌اند و دست او برای ادبیاتی هیجانی باز است؛ زیرا بیگانگان گام‌های «کنیف»‌شان را بر سرزمین مادری گذاشته‌اند (Vatan, 64)، اما هدف نامق کمال در گل‌نهل بیان استبداد و خودکامگی است و نویسنده نمی‌تواند مانند عرصه خارجی با فراغ بال به سرریز عواطف خود بپردازد. در همان حد هم که نامق کمال در گل‌نهل نوشت، نوشته‌اش «سیاسی» تعبیر شد و به سد سانسور خورد. وانگهی نوعثمانیان هرگز مستقیماً از سلطان سخن نگفتند و به گونه‌ای قلم زدند که سلطان از طرح الگوی سیاسی مدرن احساس خطر نکند. ضیاء‌پاشا آنگاه که در رؤیا کوشید از نظام پارلمانی سخن بگوید، به سلطان اطمینان خاطر داد که موقعیتش آسیب نمی‌بیند و روزنامه‌های انتقادی چون «حریت» و «مخبر» متوجه جایگاه او و دولتش نیست (Ziya Paşa, 1993: 111). به سخن دیگر، نوعثمانیان گفتمان‌گذار از نظام سلطنت را نمایندگی نمی‌کردند. نامق کمال در برخی قسمت‌های گل‌نهل کوشیده است دامن سلطان را از خودکامگی پاک کند. برای نمونه، مختار اذعان می‌کند که امر پادشاه مطاع است و باید به خاطر او جنگید. پس از تسلط بر اوضاع هم قرار است به خواسته مردم و حکم والی‌پاشا، به مردم و هم دولت خدمت کند (Gülñihal, 110-111, 114, 120). مختار در جایی عنوان می‌کند که

۱. مصحح نمایشنامه گل‌نهل به این موضوع اشاره کرده است.

قیلان «مملکت» بزرگ سلطان را خراب کرده است (Gülñihal, 54). از این رو، به نظر می‌رسد تسلط هیجان بر وطن و عقلانیت بر گل‌نهل، تابعی از تفاوت درون‌مایه نمایشنامه‌هاست؛ هرچند واکاوی متن گل‌نهل بیانگر وجود برخی دیالوگ‌های خشن و بی‌پرده‌ای هم است که به سهم خود وجه هیجانی و عاطفی دارد (Gülñihal, 55, 58-59).

به هر حال، گل‌نهل با وصف جور قیلان می‌کوشد عصمت و مختار را برای برنامه‌اش راضی کند. با وجود شاعرانه‌های عصمت و مختار در لابه‌لای نمایشنامه، همچنان هراس وجه مسلط نمایشنامه است (Gülñihal, 20-22)؛ هراسی که به نظر می‌آید حکایت خوف نامق کمال از فروپاشی ایده عثمانی و درماندگی او برای یافتن راهکاری است که بتواند با تکیه بر آن عثمانی را حفظ کند. آنجا که قرار است دیگر به حاکمیت قیلان پایان دهند، ذوالفقار جمله‌ای به زبان می‌آورد که حکایت دغدغه نامق کمال نیز است: «انشاءالله امشب آن‌گونه که می‌خواهیم به مملکت^۱ و دولت خود خدمت کنیم» (Gülñihal, 101). هدف نامق کمال خدمت به وطن است؛ پیام آشکار جمله ذوالفقار همین است.

ناکارآمدی قیلان در اداره منطقه تحت امرش، در معرض نقد نامق کمال است. در واقع، او با این انتقادهای پیکان انتقاد خود را متوجه ناکارآمدی ساختار قدرت در عثمانی می‌کند. نگاهی به دیگر آثار و مقاله‌های نامق کمال نشان می‌دهد که او به وضعیت عثمانی پس از عصر تنظیمات هم انتقاد بسیاری دارد. بالطبع با این نگرش، قیلان نماد ساختار قدرت در عثمانی است که از نظر این متفکر ترک پس از عصر تنظیمات در انبوهی از بحران فرو رفته بود. طرفه اینکه نوعثمانیان خود فرزند تنظیمات و تربیت‌یافته رشته‌ای از اصلاحات برآمده از این عصر بودند. به هر حال، در کنار گل‌نهل، افرادی چون ذوالفقار هم نومی‌مختار را از میان برده‌اند و به او امید می‌بخشند تا با صلابت بیشتری در برابر قیلان و جور او بایستند و بدین‌سان راه «انتقام» را هموار می‌کنند. برای ذوالفقار این موضوع چندوجهی است. برادر او را قیلان به قتل رسانده است و البته دل در گرو گل‌نهل دارد؛ یعنی ذوالفقار هم زخم‌خورده خودکامگی است؛ همانند چهره‌های نمایشنامه وطن که هر یک از جور دشمن آسیبی دیده‌اند. گل‌نهل هم ازدواج با او را منوط به آزادی مختار می‌کند. ذوالفقار هم مختار را آزاد می‌کند تا بتواند به گل‌نهل برسد و البته اگر قرار باشد مختار جانشین قیلان بشود، او به نوعی انتقام برادر خود را هم گرفته است. پس از آزادی، آنها نامه‌ای تنظیم می‌کنند که به گفته ذوالفقار با خون مردم امضا شده است و برای والی روم‌ایلی فرستاده شده تا فرمان قتل قیلان را بگیرند و قرار طغیان خود

۱. مراد محل مورد مناقشه قیلان و مختار است.

را هم می‌گذارند (Gülñihal, 90-93; 97).

سور و سوگ؛ مرثیه‌ای برای «مرد بیمار»

درحالی‌که قیلان به عقد عصمت می‌اندیشد، گروهی سر می‌رسند که برای برانداختن او گسیل شده‌اند. نوبت عیان کردن عاشقی عصمت می‌رسد و سخن از سور او و مختار است، اما اندوه نامق کمال از وضعیت عثمانی بر پرده آخر نمایشنامه سایه می‌اندازد و سوگ، تتمه آن می‌شود. گل‌نهل چهره محوری این نمایشنامه و کسی که در تمام رخدادها با وجود مهربانی، رفتاری هیجانی از خود نشان نداد، جان می‌دهد. سوگ او به نوعی سوگ نامق کمال برای عثمانی است. مرثیه نامق کمال در این اثر نیز بازتاب یافت. او در تمام آثارش برای عثمانی مرثیه سرود؛ روزی در *رؤیا* و از زبان فرشته حریت و روز دیگر از زبان گل‌نهل در پایان نمایشنامه *راز دل*. این نمایشنامه زمزمه اضطراب و حزن نامق کمال برای وطنی بود که دوستش داشت. زندگی خود نامق کمال هم پایان حزن‌انگیزی داشت. در جوانی و زمانی که هنوز می‌توانست برای «وطن»ش بنویسد، بیماری امانش را برید و جان داد. مرگش پایان عمر مردی بود که در همه زندگی در علل انحطاط عثمانی اندیشید و نوشت. گل‌نهل که در همان آغاز نمایشنامه و گفت و گویش با مختار، خود را بی‌هراس از مرگ توصیف کرده بود (Gülñiha, 14)، در نهایت بدان‌سان و با فراغ بال به پیش‌باز مرگ رفت.

زنان در هر دو نمایشنامه نامق کمال کنش فعالی دارند. حضور زکیه و گل‌نهل در دو نمایشنامه، حاکی از تلاش نامق کمال برای گسیل طیف‌های متفاوت جامعه عثمانی به سمت درک سرشت مفهوم «وطن» و تلاش برای پاسداری از آن است تا از رهگذر آن بکوشد ایده عثمانی را حفظ کنند؛ یک بار در وطن در عرصه نبرد با روسیه دشمن قسم‌خورده‌شان و بار دیگر در *گل‌نهل* در نبرد با دیو استبداد و جور. نمایشنامه با کنار زدن قیلان‌پاشای ظالم و ناکارآمد و جانشینی مختار پایان می‌یابد.

تلاش یک متفکر ترک برای بیان ضرورت مقابله با استبداد و خودگامگی، با تسلط حاکمی مردم‌دار پایان می‌یابد، اما ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد. نخست، گل‌نهل چهره محوری نمایشنامه و قهرمانی که دغدغه بهبود اوضاع را دارد، جان می‌دهد. طبیعتاً از نگاه نامق کمال، بغرنج بودن وضعیت عثمانی دیگر جای تعللی باقی نگذاشته بود. دولت عثمانی آن‌قدر گرفتار بحران بود که باید زن و مرد تا پای مرگ برایش می‌جنگیدند؛ آن‌گونه که در نمایشنامه *وطن* نیز زکیه دوشادوش اسلام‌بیگ رهسپار نبرد می‌شود. البته بعد دیگری که می‌توان آن را بازتابی از حزن نامق کمال و هراس و خوف او برای عثمانی به شمار آورد، مرگ گل‌نهل و بخش پایانی

نمایشنامه است. پیش از آنکه آخرین پرده نمایشنامه به پایان برسد، گل نهال در کشاکش و جدال با مرگ، جمله‌ای خطاب به عصمت به زبان می‌آورد که شاید بتوان آن را راز دل نامق کمال برای عثمانی دانست؛ جمله‌ای که یأس نامق کمال و پایان تراژیک نمایشنامه، سرنوشت گل نهال و به نوعی ایده عثمانی را به تصویر می‌کشد: «دخترم، انسان باش، آسودگی در این جهان ممکن نیست، در دنیای دیگر آن را خواهی یافت» (Gülnehal, 148). قیلان کنار رفته و مختار در مقام حاکمی کارآمد جای او را گرفته است، اما بعید است نامق کمال با خیال آسوده این نمایشنامه را به پایان برده باشد. به نظر می‌رسد خوف فروپاشی ایده عثمانی و احیای «مرد بیمار» همچنان در ذهن این متفکر ترک پابرجاست و بر ذهن او چیرگی دارد، اما او ستایشگر «سعی» بود و به «لیس للانسان الا ما سعی» باورمند (مقالات سیاسی و ادبیه، ۲۷-۳۳). بنابراین با تکیه بر توانایی قلمش کوشید تا شاید گذرگاهی برای عبور عثمانی از تلاطم بیابد. پیشتر هم نامق کمال از زبان مختار خشنودی در جهان را غیرممکن دانسته بود، اما در مرثیه وطن، مادر عزیز وطن را در حال مرگ و کشیدن آخرین نفس می‌بیند. او همه را خائنانی می‌داند که کاری برای وطن نکرده‌اند؛ مگر شهیدان راه وطن که معصوم‌اند (Vatan Mersiyesi, 171)، اما نامق کمال می‌نویسد تا شاید دست‌کم رنج خود را تسکین دهد. انتهای هر دو نمایشنامه سخن از سور و شادی هم هست؛ نمادی از رؤیای نامق کمال برای شادی دوباره عثمانی شوکت‌باخته.

نتیجه‌گیری

«نوع‌عثمانیان» نخستین جریان نظام‌مند فکری در عثمانی بودند که به تأمل در ابعادی از مسئله افول پرداختند. از میان آنان نامق کمال چهره برجسته و محوری این جریان، کوشید تا با تکیه بر قالب‌های نوشتاری نو، سرشت افول در عثمانی را فهم کند. نمایشنامه وطن یا سیلیستره (۱۸۷۲م) و گل‌نهال (۱۸۷۵م) جلوه‌ای از تأمل نامق کمال در مسئله افول عثمانی است. حاصل بررسی محتوای این نمایشنامه‌ها را می‌توان در دو محور ارائه کرد. در محور نخست، نامق کمال با نمایشنامه وطن انتقاد خود را متوجه عرصه خارجی و به صورت مشخص روسیه می‌کند که از زمان ظهور بحران در عثمانی، در قالب شکست نظامی، تحمیل عهدنامه‌های سنگین و یا کمک به اقلیت ارتدوکس منطقه بالکان، بار سنگینی بر دوش دولت عثمانی گذاشته بود. این متفکر ترک در نمایشنامه وطن از رهگذر عشق زکیه و اسلام‌بیگ و با الهام از جنگ کریمه و فتح سیلیستره توسط روسیه، بُعدی از مصائب پیش روی عثمانی را دنبال کرده است. نامق کمال با گسیل طیف‌های مختلف از جمله زنان به میدان نبرد، کوشیده است از همه ظرفیت‌ها برای احیای اعتبار از دست رفته عثمانی بهره بگیرد. وانگهی بُعدی از این نمایشنامه،

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۵۱

ناظر بر نوعی ناسیونالیسم رمانتیک است که در زمانه نامق کمال رایج بود و او به واسطه آشنایی با سپهر سیاسی و فکری فرانسه، از آن ناآگاه نبود. در سراسر اثر نامق کمال می‌کوشد عثمانیان را برای نجات وطن متحد کند. اگرچه محور این مفهوم همچنان ناسیونالیسم عثمانی محور و نه ترک محور است، توجه به این گونه مفاهیم نامق کمال را به یکی از پیشگامان طرح مفاهیم متحدی چون ناسیونالیسم در ترکیه تبدیل کرده است. در محور دوم، نامق کمال با نگارش نمایشنامه گل‌نهل کوشیده است تا نگاه را متوجه درون عثمانی و مصائب آن کند. او در این نمایشنامه تمرکز خود را بر خودکامگی، استبداد و جور حکام گذاشته تا نشان دهد که به ابعاد متنوعی از مسئله افول واقف است. آن گونه که نامق کمال در این اثر نشان می‌دهد، ناکارآمدی و جور حکام که در چهره‌ای به نام قپلان‌پاشا نمود یافته است، امر جدیدی نیست؛ شاهد آن سرنوشت گل‌نهل است که فرزند یک بیگ بوده و با جور و خودکامگی حاکم وقت زندگی‌اش از میان رفته است. برکناری قپلان‌پاشا، جایگزینی مختار به جای او و وصال مختار و عصمت به هم، جلوه‌هایی از امید نامق کمال برای احیای وضعیت عثمانی است. اگرچه نمایشنامه وطن با ندای «زننده باد وطن» و نمایشنامه گل‌نهل با خاتمه خودکامگی و جور قپلان‌پاشا پایان می‌یابد، اما واکاوی محتوای این دو نمایشنامه، به‌ویژه پایان تراژیک نمایشنامه گل‌نهل بیانگر اضطراب و یأس نامق کمال برای سرنوشت عثمانی است که مدت مدیدی بود عنوان مرد بیمار اروپا را به دوش می‌کشید.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

انتخابی، نادر (۱۳۹۱)، دین، دولت و تجدد در ترکیه، تهران: نشر هرمس.
خلیل اینالجیق و محمد سیددانی اوغلو (۱۳۹۱)، امپراتوری عثمانی در عصر دگرگونی تنظیمات، ترجمه رسول عربخانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
فضلی، محمود و آنگلا بارانی (گردآوری و ترجمه) (۱۳۷۵)، شاندر پتوفی، شاعر انقلابی مجار، تهران: امیرکبیر.

کمال، نامق، کلیات کمال، برینجی ترتیب، مقالات سیاسی و ادبیه، استانبول: سلانیک مطبعه‌سی؛

ب. نشریات

جریده حوادث (سنه ۱۲۷۱)، «اعلانات»، نمره ۷۳۹، ص ۴.
حریت، «حب الوطن من الایمان»، (ربیع الاول ۱۲۸۵)، نمره ۱، ص ۱.
_____ (۲۳ ربیع‌الآخر ۱۲۸۶)، نمره ۵۸، ص ۲.

پ. منابع لاتین

- Akün, Ömer Faruk (2006), “Namık Kemal”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt.32, ss.361-378.
- Akarli, Engin D (Jul., 1992), “Economic Policy and Budgets in Ottoman Turkey”, 1876-1909, *MES*, Vol. 28, No. 3.
- Ataman, Bora (2009), “Türkiyede ilk Basın yasakları ve Abdülhamid Sansürü, Marmara” *İletişim Dergisi*, Sayı 14, İstanbul, ss. 22-23;
- Anderson, Olive (1964), “Great Britain and the beginning of the Ottoman Public Debt”, *The Historical Journal*, Vol. 7, No. 1.
- Bozkurt, Kenan (Mart 2019), “Yüreği Vatan aşkına atan bir şâir: Yûsuf Hâlis Efendi ve Şehnâme-i Osmânî’si”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl. 6, Sayı 20, ss. 503-554.
- Davison, Roderic (1963), *Reform in Ottoman empire(1856-1876)*, Princeton University Press;
- Demirel, Fatmagül (2007), *II Abdülhamd döneminde sansür*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2007;
- DİA (1995), *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, “Encümen-i Şuarâ”, Cilt 11, ss. 179-181;
- Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi;
- Karal, Enver Ziya (2007) *Osmanlı tarihi, VI cilt, Islahat Fermanı Devri(1856-1861)*, Ankara: T.T.K.
- Kemal, Namık (1989), *Gülnehal*, İstanbul, Milli Eğitim Baimevi, Hazırlayan, Kenan Akyüz.
- Kemal, Namık, Rüya, in: Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi, ss. 251-266.
- Kemal, Namık, Vatan Mersiyesi, , in: Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi, ss. 169-175.
- Kemal, Namık, Vatan Şarkısı, , in: Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi, s.177.
- Kemal, Namık, *Vatan Yahut Silistre*, Hazırlayan: Kemal Bek, İstanbul, 2004.
- Kuran, Ercümen (1954), “La politique d'Abdulhamid II dan la crise d'Orient(1876-1878)”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. 27e, No. 1, Aspects de la crise d'Orient (1875-1878), (Jan- Mar, 1980).
- Leerssen, Josep (2013). Notes towards definition of Romantic Nationalism, *Romantik*, 2(1), pp. 9-35.
- _____. Viral Nationalism: Romantic Intellectuals on the move in nineteenth century Europe, *Nations and Nationalism*, 17(2), 2011, pp. 257-271;
- Milgrim, Michael R (Nov., 1978), “An Overlooked Problem in Turkish-Russian Relations: The 1878 War Indemnity”, *IJMES*, Vol. 9, No. 4.
- Pamuk, Şevket (1984), “The Ottoman Empire in “Great Depression” of 1873- 1896”, *JEH*, Vol. 44, No. 1, pp.107-108.
- Rahme, Joseph G (1999)., “Namik Kemal’s Constitutional Ottomanism and Non-Muslims”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10:1, 23-49
- Temperley, Harold (1933), “British policy towards parliamentary rule and constitutionalism in Turkey(1830- 1914)”, *CHJ*, Vol. 4, No. 2, pp.156-191.
- Yetişgin, Memet (2007), “The Ottoman way of governing mutli- ethnic and multi- religious communities”, *OTAM*, Dergisi (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi), sayı.21, pp.135-167.
- Yosmaoğlu, İpek. K (2003), “Chasing the Printed Word: Press Censorship in the Ottoman Empire”, 1876-1913, *The Turkish Studies Association Journal*, Vol. 27, No. ½, pp. 17-19;
- Ziya Paşa, Rüya, in: Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi, ss. 109-128.

List of sources with English handwriting

- ġarāide-ye Ĥavādeġ Gazetesi*, “E‘lānāt”, year 1271 H., no. 739. [in Ottoman Turkish].
Entekhabī, Nader, *Religion, government and modernity in Turkey*, Tehran: Hermas Publishing, 1391.
Fazli, Mahmud & Angela Barani, (ed. & trans.), Sándor Petőfi, *Šā‘er-e Enqelābī-ye Magyar*, Tehran: Enteshārāt-e Amīr Kabīr, 1375.
Ĥurrīyet, “Ĥobb al-Waṭan men al-Imān”, no. 58, 1 Rabī‘ al-Āḡar 1286. [in Ottoman Turkish].
Ĥurrīyet, “Ĥobb al-Waṭan men al-Imān”, no.1, 1 Rabī‘ al-Awwal 1285. [in Ottoman Turkish].
İnalçık, Halil & Seyidonlloġlu, Mehmet, *Emperātūrī-ye ‘Osmānī dar ‘Aşr Degargūnī-ye Tanzīmāt*, trans. (into Persian) by Rasūl ‘Arabġānī, Tehran, Pazhūheškade-ye Tārīġ-e Eslām,
Kemal, Namık, *Gūlnihal*, İstanbul, Milli Eġitim Baimevi, Hazırlayan, Kenan Akyüz, 1989;

Other Source

- Akūn, Ömer Faruk, Namık Kemal, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 32, ss. 361-378.
Akarlı, Engin D, “Economic Policy and Budgets in Ottoman Turkey”, 1876-1909, *MES*, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1992).
Ataman, Bora, “Türkiyede ilk Basın yasakları ve Abdülhamid Sansürü, Marmara” *İletişim Dergisi*, Sayı 14, 2009, İstanbul, ss. 22-23;
Anderson, Olive, “Great Britain and the beginning of the Ottoman Public Debt”, *The Historical Journal*, Vol. 7, No. 1(1964).
Bozkurt, Kenan, Yüreġi Vatan aşkınılaatan bir şâir: Yūsuf Hâlis Efendi ve Şehnâme-i Osmânî’si, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl 6, Sayı 20, Mart 2019.
Davison, Roderic, *Reform in Ottoman empire(1856-1876)*, Princeton University Press, 1963;
Demirel, Fatmagül, *II Abdülhamid döneminde sansür*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2007;
DİA, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, “Encümen-i Şuarâ”, 11. Cilt, ss. 179-181;
Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi;
Karal, *Osmanlı tarihi, VI cilt, Islahat Fermanı Devri(1856-1861)*, Ankara: T.T.K, 2007.
Kemal, Namık, *Gūlnihal*, İstanbul, Milli Eġitim Baimevi, Hazırlayan, Kenan Akyüz, 1989;
Kemal, Namık, Rüya, in: Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi, ss. 251-266.
Kemal, Namık, Vatan Mersiyesi, , in: Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi, ss. 169-175.
Kemal, Namık, Vatan Şarkısı, , in: Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi, s.177.
Kemal, Namık, *Vatan Yahut Silistre*, Hazırlayan: Kemal Bek, İstanbul, 2004.
Kuran, Ercümend, “La politique d'Abdulhamid II dan la crise d'Orient(1876-1878)”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine (1954)*, T. 27e, No. 1, Aspects de la crise d'Orient (1875-1878), (Jan- Mar, 1980), p. 37.
Milgrim, Michael R, “An Overlooked Problem in Turkish-Russian Relations: The 1878 War Indemnity”, *IJMES*, Vol. 9, No. 4 (Nov., 1978), p.519.
Pamuk, Şevket, “The Ottoman Empire in “Great Depression” of 1873- 1896”, *JEH*, Vol. 44, No. 1(1984), pp.107-108.
Rahme, Joseph G.,Namık “Kemal’s Constitutional Ottomanism and Non-Muslims”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10:1, 23-49
Temperley, Harold, “British policy towards parliamentary rule and constitutionalism in

- Turkey(1830- 1914)", *CHJ*, Vol. 4, No. 2(1933), p.167.
- Leerssen, J. Notes towards definition of Romantic Nationalism, *Romantic*, 2(1);
- Leerssen, Josep, Viral Nationalism: Romantic Intellectuals on the move in nineteenth century Europe, *Nations and Nationalism*, 17(2), 2011;
- Yetişgin, Memet, The Ottoman way of governing mutli- ethnic and multi- religious commuities, *OTAM Dergisi* (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi), 2007, sayı 21, pp. 135-167;
- Yosmaoğlu, Ipek. K, "Chasing the Printed Word: Press Censorship in the Ottoman Empire", 1876-1913, *The Turkish Studies Association Journal*, 2003, Vol. 27, No. ½, pp. 17-19;
- Ziya Paşa, Rüya, in: Kaplan, Mehmet, Engingün, İnci, Birol, Emel (1993). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul, 2.baskı, Marmara Üniversitesi, ss. 109-128.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**Namık Kemal's "Râz-e Del":
Decline of Ottoman Empire as reflected in the plays "Vatan Yahut
Silistre" and Gülnihal"¹**

Tooran Toolabi²

Received: 2022/02/01
Accepted: 2022/08/25

Abstract

The "Young Ottomans" as an intellectual movement in the Ottoman Empire dealt with the issue of decline. Namık Kemal, the most prominent figure in this society wrote a number of works in which he reflected on this problem. Namık Kemal focused on this issue and tried to find an approach to understanding the Ottoman problems through various works, including plays. In two critical examples, namely "Vatan Yahut Silistre" and "Gülnihal", Namık Kemal tried to find a way out for the crisis-stricken Ottoman Empire. This article deals with Namık Kemal's attitude toward decline. In Vatan, Namık Kemal has considered the role of the foreign dimension of Ottoman decline. It seems that Vatan is an example of the romantic nationalism with which Namık Kemal tried to restore the lost pride of the Ottomans. In contrast, in Gülnihal he has paid attention to despotism. In other words, Kemal was aware of both the internal and external problems that had put the Ottoman Empire in a precarious position. In both plays, Namık Kemal has resorted to romantic stories to express his point of views. The findings of this study suggests that, the most central issue for Namık Kemal has been protection of idea of Ottoman Empire.

Keywords: Namık Kemal, Vatan Yahut Silistre, Gülnihal, Ottoman Empire, Decline.

1. DOI: 10.22051/hii.2022.38376.2573

2. Professor, Department of History, Lorestan University, Khorramabad, Iran.
toolabi.t@lu.ac.ir

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۸۳-۵۷

جست‌وجو در معنا و مفهوم مشروطه در تلقی و اندیشه علمای آذربایجان^۱

عباس قدیمی قیداری^۲
زهرا کاظمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰

چکیده

یکی از مسئله‌های مهم عصر مشروطه که چالش‌های فکری زیادی برانگیخت و در سرنوشت نظام سیاسی جدید عصر مشروطیت ایران مؤثر افتاد، معنا و مفهوم «مشروطه» و در پی آن مناقشات فکری ناشی از اختلاف برداشت‌ها از این اصطلاح جدید سیاسی بود. بحث درباره معنا و ماهیت مشروطه طیفی از علما، روشنفکران و دیگر طبقات را درگیر ساخت. در این میان، آذربایجان نه تنها نقش سیاسی مهمی در به ثمر رسیدن انقلاب مشروطیت ایفا کرد، بلکه بخش مهمی از مناقشات فکری نیز در میان علمای آذربایجان رخ داد. ظهور فکر مشروطه و مشروطه‌خواهی و روند تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر مشروطه، دسته‌بندی‌هایی را در میان علمای آذربایجان موجب شد و به دنبال آن دریافت‌های متفاوتی از مشروطه و نسبت آن با آموزه‌های سیاسی دینی ارائه گردید. به نظر می‌رسد علمای آذربایجان بر اساس دغدغه‌های مذهبی، روند امور سیاسی و البته ملاحظات اجتماعی و اقتصادی، مواضع متضادی در پیش گرفتند. این مواضع علاوه بر اینکه گاه از اساس با چیستی و ماهیت مشروطه همخوانی نداشت، در حوزه نظر نیز دیدگاه‌های مهم و همچنین کنش‌های سیاسی تعیین‌کننده‌ای در میدان عمل سیاسی در پی آورد؛ چنان‌که گروه مشروطه‌خواه با احساس خطر در قبال تغییرات جدید، قائل به حرمت و ناسازگاری مشروطه با نظام اسلامی و تلاش

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.39691.2635

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.3.1

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). ghadimi@tabrizu.ac.ir

۳. پژوهشگر فرادکتری دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. kazemi.zahrat@gmail.com

این مقاله از طرح فرادکتری دانشگاه تبریز با شماره قرارداد ۱۶۹۹/ص استخراج شده است.

برای تبدیل مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی شدند. در مقابل، علمای مشروطه‌خواه با علم به تباین بین نظم جدید و نظام اسلامی، آن را در مقایسه با نظام استبدادی مطلوب و روشی برای تحدید استبداد یافتند و آگاهانه با پیوند بین اصول شرعی و مشروطیت، مشروطه ایرانی را ارائه کردند. این پژوهش براساس رسائل سیاسی، روزنامه‌ها و منابع اصیل، به روش توصیفی-تبیینی این مسئله و موضوع مهم را بررسی کرده است.

واژه‌های کلیدی: آذربایجان، علما، مشروطه، مشروطه مشروعه، مشروطه ایرانی

مقدمه

مفاهیم جدید که از اواخر دوره ناصری و به‌ویژه در دوران مشروطه‌خواهی در جامعه ایران مطرح شد، مفاهیمی بودند که عقبه و تجربه‌های ذهنی از آنها در میان قشر تحصیل‌کرده ایران وجود نداشت. ورود این مفاهیم برداشت‌های متفاوت را موجب شد و در ساحت نظر و اندیشه بحران جدی را ایجاد کرد که تأثیر خود را در میدان عمل سیاسی در حوادث عصر مشروطه آشکارا نشان داد. از مهم‌ترین این مفاهیم جدید می‌توان به «مشروطه» اشاره کرد که امروزه در نظام فکری ایرانیان، به اعتبار نظام سیاسی جدیدی که به نام این مفهوم تأسیس شد، جایگاه خاصی دارد. اینکه مفهوم مشروطه چگونه و از چه طریقی به ایران وارد شد، بحث این نوشتار نیست، بلکه مسئله اصلی درک و فهم مفهوم مشروطه نزد علمای آذربایجان و برداشت‌های آنان است که گاه متناقض بود و یا گاه از مفهوم اصلی آن دور بود. این درک و برداشت تنها در حوزه اندیشه متوقف نماند و در میدان عمل سیاسی، نزد رهبران و نقش‌آفرینان عصر مشروطه از هر گروهی و در کنش‌های سیاسی آنان خود را نشان داد. البته برداشت‌های این‌چنینی از مفهوم مشروطه، تنها نزد علما محصور نماند، بلکه نزد روشنفکران نیز این دشواری پدیدار شد. نباید این نکته مهم را از نظر دور داشت که برداشت‌های علمای آذربایجان به مانند دیگر علمای ایران، تنها از تطبیق یا عدم تطبیق این مفهوم جدید با آموزه‌های مذهبی و سنتی نشأت نمی‌گرفت، بلکه با منافع اقتصادی و اجتماعی آنان نیز در پیوند بود. نگارندگان این مقاله با اتکا به رسائل سیاسی، نامه‌ها، منابع و متون اصیل تاریخی و تحقیقات جدید، این مسئله مهم را به عنوان موضوعی پژوهشی توصیف و تبیین کرده‌اند. اهمیت این موضوع در آن است که بررسی دریافت علما - به عنوان یکی از طبقات متنفذ در جامعه ایران و آذربایجان عصر قاجار - از مفهوم مشروطه و نظام سیاسی جدید در شناخت بیشتر زوایای فکری انقلاب مشروطه شایان توجه است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که این موضوع پیشینه تحقیق قابل توجهی ندارد. البته زندگینامه و کنش سیاسی علمای آذربایجان تا حدودی مورد توجه قرار گرفته است. نصرت‌الله فتحی^۱ شرح مفصلی از آثار و فعالیت‌های ثقة‌الاسلام و واعظان مشروطه‌خواه را به رشته تحریر درآورده است. ابراهیم صفایی و مهدی مجتهدی زندگینامه بعضی از علما را روایت کرده‌اند.^۲ احمد دنیانور و هادی هاشمیان به بررسی آثار و افکار آیت‌الله میرزا صادق آقا تبریزی^۳ و ماشاء‌الله آجودانی نیز به صورت جزئی به اندیشه‌های ثقة‌الاسلام^۴ پرداخته‌اند. همچنین تکنگرایی‌هایی توسط جواد ابوالحسنی،^۵ علی ابوالحسنی مندر^۶ و حسین شیرمحمدی و دیگران^۷ و همچنین معصومه قره‌داغی و غلامرضا دوست‌زاده^۸ درباره ثقة‌الاسلام و میرزا حسن مجتهد تألیف شده است. بیشتر این آثار روایتی از کنش‌های سیاسی علمای آذربایجان است و کمتر به بررسی مفهومی مشروطه در آذربایجان توجه شده است. البته عباس قدیمی قیداری و زهرا کاظمی به بررسی تلقی مردم آذربایجان از مشروطه پرداخته‌اند،^۹ اما نویسندگان نوشتار حاضر به صورت مشخص سعی داشته‌اند تا از مجرای بررسی اندیشه‌های سیاسی علمای آذربایجان، تلقی و فهم آنان از مشروطه را مورد بررسی قرار دهند.

۱. نصرت‌الله فتحی (۱۳۵۶)، *سخن‌گویان سه‌گانه آذربایجان*، تهران: [بی‌جا].

۲. ابراهیم صفایی (۱۳۶۳)، *رهبران مشروطه دوره دوم*، تهران: انتشارات جاویدان؛ مهدی مجتهدی (۱۳۲۷)، *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، تهران: نقش جهان.

۳. احمد دنیانور و هادی هاشمیان (۱۳۸۶)، *بیان صادق*، تبریز: مهد آزادی.

۴. ماشاء‌الله آجودانی (۱۳۸۴)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.

۵. جواد ابوالحسنی (مرداد- آبان ۱۳۸۵)، «از مشروطه‌خواه تا مشروطه‌چی؛ سیری در اندیشه ثقة‌الاسلام تبریزی»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۲۲۷-۲۳۰، صص ۱۷۴-۱۷۸.

۶. علی ابوالحسنی (تابستان ۱۳۸۰)، «آیت‌الله حاجی میرزا حسن آقا مجتهد تبریزی مؤسس و مصحح مشروطه در تبریز»، *تاریخ معاصر ایران*، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۷-۶۲.

۷. حسین شیرمحمدی بابا شیخعلی و مرتضی دهقان‌نژاد، فروغ بحرینی و رضا بی‌طرفان (پائیز ۱۳۹۱)، «تفکیک قواد اندیشه‌های ثقة‌الاسلام تبریزی»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، سال ۲۲، دوره جدید، شماره ۱۵ (پیاپی ۱۰۳)، صص ۳۱-۵۱.

۸. معصومه قره‌داغی و غلامرضا دوست‌زاده (تابستان ۱۳۹۷)، «میرزا صادق آقا مجتهد تبریزی و جنبش اجتماعی مشروطه»، *۱۵ خرداد*، شماره ۵۶، صص ۱۸۹-۲۱۲.

۹. عباس قدیمی قیداری و زهرا کاظمی (بهار و تابستان ۱۴۰۰)، «جستجو در معنا و تلقی مردم آذربایجان از مشروطه»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، سال یازدهم، شماره ۱، صص ۱۹۹-۲۲۰.

دسته‌بندی علمای آذربایجان

علما همواره به عنوان کنشگران قدرتمند در عرصه اجتماعی مطرح بوده‌اند. این گروه در آستانه مشروطه به اتخاذ مواضع نسبت به مطالبات جدید و مداخله گفتمان سیاسی در مشروطیت پرداختند. با این حال، از لحاظ دیدگاه‌های نظری و مواضع عملی، در بین آنها چنددستگی وجود داشت. علمای فعال در مشروطه را می‌توان در قالب دو گروه مشروطه‌خواه و مشروطه‌خواه صورت‌بندی کرد. «مشروطه‌خواهان» متشرعانی بودند که با نگاه سنتی به دین، در مراحل اولیه نهضت با امید تحقق اهداف دینی، به حمایت از آن پرداختند، اما آشکار شدن ماهیت مشروطه، به طرح مشروطه مشروع و کناره‌گیری نهایی آنان از مشروطیت انجامید. متشرعان بانفوذی چون سید حسن مجتهد، میرزا کریم امام‌جمعه، میرزا صادق و برادر او میرزا محسن مجتهد به همراه سید احمد خسروشاهی در این گروه جای می‌گرفتند. در دسته دوم، علمای دینی نوگرایی قرار داشتند که هوادار جامعه اسلامی مترقی بودند. شاخص‌ترین نماینده این گروه، ثقة‌الاسلام شیخی بود، اما در میانه این دو گروه، علمای متوسط و رده‌پایین واعظین و ملایان و پیش‌نمازان قرار داشتند. سید هاشم دوچی، میرزا علی‌اکبر مجاهد، شیخ سلیم، میرزا حسین واعظ، میرزا جواد ناصح‌زاده و میرزا ابوالحسن پیش‌نماز، از شناخته‌ترین چهره‌های این گروه بودند که به عنوان ناراضیان مذهبی، بیشتر در کنار مردم جای می‌گرفتند.

همسو با علمای نقش‌آفرین در جنبش، علمایی بودند که در حوزه اندیشه متوقف ماندند و بدون ورود به میدان عمل سیاسی و نقش‌آفرینی مؤثر، تفکراتشان معطوف به حمایت از جریان روحانیت عمل‌گرای مشروطه‌خواه و مشروطه‌خواه بود. بر همین اساس، رساله‌هایی در نقد و نفی و تأیید مشروطه نگاشته شد؛ از مهم‌ترین این آثار، رساله کشف المراد من المشروطه و الاستبداد نوشته محمدحسین تبریزی - از مخالفان و منتقدان سرسخت مشروطه - بود. در سوی دیگر، مشروطه‌خواهان درصدد پاسخ‌گویی به انتقادات وارده بر مشروطه برآمدند. آنها در تلاش بودند با همسویی با تحولات جامعه، به پیوند حوزه‌های مدرن و دین پردازند و زمینه را برای نقش‌آفرینی پایدار علما فراهم سازند. رساله کلمه الحق، یراد بها الباطل از نویسندگانی ناشناس و همچنین رساله توضیح المرام از شیخ رضا دهخوارقانی در این حوزه قرار می‌گیرند.

از حضور تا انشقاق

در تبریز این علمای میانی بودند که مقدمات نهضت را فراهم کردند. بیشتر مجتهدان بزرگ سیاست محتاطانه‌ای در پیش گرفته بودند. نخستین حضور آنان در متن تحولات را می‌توان در حمایت از مهاجرت اعتراضی علما به قم دانست که به اعتقاد ناظران با تحریک ولیعهد صورت

گرفت که خود در این مقطع به دلیل پشتیبانی عین‌الدوله از توطئه عزلش، زمزمه هم‌داستانی با آزادی‌خواهان را آغاز کرد و به اصرار او علمایی چون میرزا حسن مجتهد، امام‌جمعه، میرزا صادق، میرزا محسن و ثقة‌الاسلام در تلگراف‌خانه اجتماع کردند و تلگراف‌هایی مبنی بر هواداری از علمای مهاجر به تهران مخابره کردند. با پذیرش درخواست‌ها و برکناری عین‌الدوله، ولیعهد از حمایت مصلحتی از متحصنان دست کشید و علما را نیز خاموش گردانید (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۷۶: ۵۴۰؛ کسروی، ۱۳۳۰/۱: ۱۱۴، ۱۱۶)؛ دولت‌آبادی، [بی‌تا]: ۹۷/۲؛ ملک‌زاده، ۱۳۷۱: ۳۲۹، ۳۷۸، ۳۷۹). علما نیز که پیش از این قصد پیوستن به متحصنان را داشتند، پراکنده شدند (کسروی، همان، ۱۵۳؛ حضرتی، ۱۴۰۰: ۲۰)، اما با تشدید سیاست‌های مستبدانه، نیروهای آزادی‌خواه وارد میدان عمل شدند. اولین حرکت اعتراضی با پیشگامی طیف میانی علما و جمعی از تجار و روشنفکران، در نشستی برای تصمیم‌گیری درباره تحصن در کنسولگری انگلیس رخ داد و در نهایت به بست‌نشینی تعداد معدودی از معترضان در کنسولگری انجامید (کسروی، همان، ۱۵۴-۱۵۵؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۱؛ فتحی، ۱۳۵۶: ۱۴۶، ۱۴۸).

با دگرگونی فضای تبریز، ولیعهد تلاش کرد از علما دلجویی کند و وعده پرداخت مستمری علما و ارزانی نان را داد، اما پاسخ «ناصح‌زاده» -یکی از علمای رده متوسط- چنین بود: «چه مستمری؟ چه نانی؟ ما آزادی می‌خواهیم، عدالت می‌خواهیم، پس از این باید در مملکت قانون جاری شود» (ثقة‌الاسلام، همان، ۱۱). در تبریز صحبت از عدالت‌طلبی بود و با تداوم اعتراض‌ها، برای اولین بار نام مشروطه مطرح شد (ناظم‌الاسلام کرمانی، همان، ۶۲۱؛ ویجویه‌ای، ۱۳۸۶: ۲۶؛ کسروی، همان، ۱۵۵، ۱۵۶؛ ثقة‌الاسلام، همان، ۱۱، ۱۳). از سوی دیگر، تداوم اعتراض‌ها رهبران مذهبی تبریز از متشرعه، شیخی و کریم‌خانی را وا داشت با کنار گذاشتن اختلافات گذشته، در جهت یک هدف ملی «مشروطیت» و «مجلس شورای ملی» کنار هم قرار گیرند (ناظم‌الاسلام کرمانی، همان، ۶۲۱؛ کسروی، همان، ۱۵۸).

در این مرحله، علما بدون تأمل در ماهیت مشروطه، به آن پیوستند. با این حال، اختلاف زرفی میان آنها پدید آمد؛ به طوری که مجتهدان بانفوذی مانند میرزا حسن و امام‌جمعه که به دلیل نزدیکی به دولت مورد انتقاد و اعطای مشروطه‌خواه بودند، با تدابیر ثقة‌الاسلام در اجتماعات حضور یافتند. همچنین هجده‌ها به میرهاشم، از جانب دیگر علما ادامه داشت. با شدت‌گیری اختلافات و تفکیک‌بندی علما به دو گروه «علمای خوب» و «علمای سوء» که براساس میزان وفاداری به مشروطه صورت گرفت، به پیشنهاد ثقة‌الاسلام، علما شرحی در

حمایت از مشروطه نوشتند و قرآن مهر کردند. با این حال، کشاکش‌ها تداوم یافت و مشروطه در سایه منازعات قرار گرفت (ناظم‌الاسلام کرمانی، همان، ۶۲۲؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۴، ۱۷؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۷۲، ۸۰؛ ملا نصرالدین، ۲۴ ژوئیه ۱۹۰۷: شماره ۲۷، صص ۳، ۶)؛ میرزا فضلعلی آقا، ۱۳۷۲: ۶۵؛ ویجویه‌ای، همان، ۱۲۵، ۱۲۶؛ کسروی، همان، ۱۴۳؛ فتحی، ۱۳۵۶: ۵۶؛ همو، ۱۳۵۲: ۱۰۹، ۱۱۰).

علما با انگیزه‌های متفاوتی به انقلاب پیوسته بودند و به خوبی می‌دانستند که تنها با حرکت در جهت خواست مردمی می‌توانند جایگاهشان را حفظ کنند و موقعیت خود را بازیابند (ثقة‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۶؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۷۵؛ کسروی، همان، ۱۵۳؛ براون، ۱۳۷۶: ۱۵۱؛ سعیدبیگ، ۱۳۹۶: ۳۵). آنها از سوی مطبوعات نیز تحت فشار بودند. به عنوان نمونه، «روزنامه آذربایجان» علمای بی‌اعتنا نسبت به مشروطه را متهم به بی‌اطلاعی از تغییرات جهانی و بی‌توجهی به وضعیت بغرنج مردم و آینده اسلام کرد (روزنامه آذربایجان، ۸ صفر ۱۳۲۵: شماره ۵، ص ۳).

صرف نظر از انگیزه‌های متفاوت و اختلافات درون‌گروهی علما، در این مرحله بر سر مشروطه به عنوان شعار کلی توافق اولیه وجود داشت. آنان دست‌کم با نفس ایجاد تغییرات در ساختار حکومت و ایجاد مجلس اتفاق نظر داشتند. مهم برداشت و تلقی آنها از مشروطه بود.

دوگانگی در فهم؛ مشروطه یا مجلس مشورت

اختلاف برداشت‌ها از مشروطه، در تبریز بسیار زود هنگام نمایان شد و راه را برای نزاع اساسی بر سر آن باز کرد. این امر بیشتر ناشی از آن بود که در فقدان معنای دقیق از مشروطه، رهبران در تلاش بودند به تعریف قابل پذیرش از آن دست یابند (انقلاب مشروطه ایران، ۱۳۹۲: ۳۳۲). این امر زمینه را برای فهم دوگانه از آن در بین متشرعان ایجاد کرد. در نشست سران مشروطه، از میرزا احسن مجتهد برجسته خواسته شد با صراحت مشروطه را از تهران بخواهد. مجتهد ضمن مخالفت، در پاسخ گفت که شما مشروطه می‌خواهید و کنسول وعده کرده است به شما بدهد؛ از دست ما جز همراهی با شما کاری بر نمی‌آید. این سخن اعتراف صریحی بود به همراهی مصلحتی مجتهد با مشروطه. میرهاشم نیز با رد لفظ مشروطه گفت دولت به شما «مجلس مشورت» داده است. با احساس خطر جناح مشروطه‌خواه، حاج علی قره‌داغی مداخله کرد و گفت ما مشروطه می‌خواهیم نه «مجلس مشورت». با تشدید نزاع‌ها، میرهاشم اعلام کرد مجلس مشورت همان مشروطه است، ولی حاج علی گفت من مرد عوام هستم، به جز لفظ

مشروطه چیزی نمی‌دانم و باید این لفظ را بدهند. در پاسخ میرهاشم نزاع را لفظی دانست، اما میرزا علی‌اکبر تأکید کرد که هیچ لفظی به غیر از مشروطه قابل قبول نیست و چنین تلقی از مشروطه را ایجاد آشوب و معیوب کردن حرکت مشروطه‌خواهی دانست. در این بین، مشروطه حتی معنی جمهوری نیز یافت. در نهایت، این ثقة‌الاسلام بود که بنیست را شکست. او با رد تلقی‌های موجود، مشروطه را به معنی تداوم نظام پادشاهی درخاندان قاجار، مشروط به عدم تخلف پادشاه از مشورت با اهل مملکت و اینکه همه کارها با شور ملت باشد، دانست (نقته‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۹-۲۴؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۷-۷۹؛ فتحی، ۱۳۵۲: ۱۰۷-۱۱۰).

دیدگاه‌های مطرح‌شده نشان داد که دست‌کم بخشی از علما کوشیدند قرائت حداقلی از مفهوم مشروطه را ارائه کنند و آن را به «امرهم شورا بینهم» تقلیل دهند. درحقیقت، مشروطه از جانب طیفی از شریعتمداران تأویل شرعی شد و از سوی دیگر، صبغه عرفی یافت؛ موضوعی که تا حدی برگرفته از تباین موجود در مفهوم مشروطه بود که سرانجام خود را در قالب کشمکش پایدار مشروطه‌خواهی و مشروعه‌خواهی نمایان کرد.

دوگانگی مشروطه و مذهب

مشروعه‌خواهان و برائت از مشروطه

در مراحل اولیه انقلاب، پیشگامان مشروطه موفق شده بودند طیف وسیعی از علما را جذب کنند، ولی در روایت بسیاری از آنها مشروطه به معنی «ترویج شریعت طاهره» و تثبیت سیادت روحانیت بود (روزنامه انجمن، ۱ ربیع‌الآخر ۱۳۲۵: شماره ۸۰، ص ۴)؛ همان، ۵ ربیع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۸۳، ص ۳، ۴)؛ کسروی، همان، ۲۳۹، ۴۸۲؛ دولت‌آبادی، [بی‌تا]: ۸۳/۲، ۸۴؛ آدمیت، ۱۳۶۳: ۴؛ مؤمنی، ۱۹۹۸: ۱۵۶). این در حالی بود که مشروطیت در معنای عرفی خود، در پی محدود ساختن قدرت سلطنت و روحانیت بود (آجودانی، ۱۳۸۴: ۱۷۲). با فهم این مسئله بود که گروه بزرگی از متشرعان به تدریج حساب خود را از جریان مشروطه‌خواهی جدا کردند. البته چرخش علمای محافظه‌کار با توجه به تغییرات جدید، امری اجتناب‌ناپذیر بود و معضل اولین مرحله نوسازی سیاسی را در بطن خود داشت (آفاری، ۱۳۷۹: ۱۰۲).

واقعیت این است که از همان ابتدای جنبش تردیدهای جدی نسبت به مشروطه وجود داشت و بخش بزرگی از علما با وجود تأکید بر مشروعه، مجبور به همراهی ظاهری با مشروطه شدند. در فضای سیاسی آن روز تبریز، شور مشروطه‌خواهی مردم چنان وضعیتی را ایجاد کرده بود که امکان مخالفت علنی با مشروطه نه تنها وجود نداشت، بلکه خطر اتهامات و

بیم جان در میان بود (میرزا صادق‌آقا، همان، ۳۵۴؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۶). از این رو، آنان مخالفتشان را به صراحت بیان نکردند و در عوض به حمایت از مشروعه پرداختند. با چنین ملاحظاتی بود که میرزا صادق‌آقا به تقی‌زاده پیشنهاد کرد به جای مشروطه، لفظ «کنستیتوسیون» به کار برده شود؛ زیرا معتقد بود اگر علما لفظ عربی مشروطه را به کار گیرند، آن را مشروط به حکم علما تفسیر می‌کنند (تقی‌زاده، ۱۳۳۸: ۵۳، ۵۴). او همچنین در جریان گفت‌وگوی جدی میان رهبران جنبش، بر الحاق لفظ مشروعه بر مشروطه تأکید کرد (ثقة‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۲۴؛ همو، ۱۳۸۹: ۸۱)؛ موضوعی که حاکی از تأویل شرعی مشروطه بود. این مسئله در دفاعیه سید احمد خسروشاهی که متهم به تبانی با ولیعهد برای اخذ مجوز غیرمشروع بودن مشروطه بود، نمایان شد (روزنامه ملی، ۲۰ شوال ۱۳۲۴: شماره ۱۵، صص ۱، ۲؛ همان، ۲۲ ذی‌قعدة ۱۳۲۴: شماره ۲۷، ص ۴؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۹۷؛ کسروی، همان، ۱۵۲). خسروشاهی با استناد به «روزنامه انجمن» که در آن مشروطه به معنی «تحدید حدود سلطنت و ترک استبداد و مداخله در امور مردم با مشورت علما و وزراست و شرط سلطنت عمل بر طبق قانون و مساوی الحقوق بودن تمامی افراد» می‌باشد را مرادف با مشروعه دانست و نتیجه‌گیری کرد که مشروطه عین مشروعیت و نوعی امر به معروف و نهی از منکر است که قرآن مجید بر آن تأکید کرد. به‌زعم خسروشاهی، اصرار مشروطه‌خواهان بر به کارگیری مشروطه، بیشتر نزاع لفظی و ناشی از مقبولیت آن توسط دولت‌های خارجی بود (روزنامه انجمن، ۸ صفر ۱۳۲۵: شماره ۵۹، ص ۴).

رد پای قرائت دینی از مشروطه را می‌توان نزد «میرهاشم دوچی» از رهبران جنبش -که چندی بعد تغییر موضع داد- و میرزا کریم امام‌جمعه -متنفذترین فرد بعد از ولیعهد- و نیز میرزا حسن مجتهد یافت. میرهاشم که متهم به رفتارهای سودجویانه و منحصر کردن مشروطه به اقدامات شخصی خود شده بود (ثقة‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۷، ۱۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۸۶، ۸۷؛ میرزا فضلعلی‌آقا، همان، ۱۹-۲۳؛ کسروی، همان، ۱۵۹، ۱۷۱؛ ویجویه‌ای، همان، ۲۴، ۲۵؛ فتحی، ۱۳۵۲: ۱۱۲)، مشروطه را در قالب مجلس مشورت می‌دید. به‌زعم او، مشروطه عنوانی شده بود «برای اضمحلال قدرت و ملت و امحاء دین اسلام و پیشرفت مقاصد خارجی» (صفایی، ۱۳۶۳: ۳۰۲؛ ویجویه‌ای، همان، ۳۰، ۳۶، ۷۷). امام‌جمعه جزو نخستین علمای متنفذی بود که قربانی نظم جدید شد و به بهانه اعمال نفوذ در انجمن، از شهر اخراج و با پیوستن به «انجمن اسلامی» در صف مشروعه‌خواهی قرار گرفت (روزنامه ملی، ۱ رمضان ۱۳۲۴: شماره ۱، ص ۱؛ همان، ۷ رمضان ۱۳۲۴: شماره ۳، ص ۱؛ میرزا فضلعلی‌آقا، همان، ۲۸، ۳۰؛ ملا نصرالدین، ۱۵

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۶۵

سپتامبر ۱۹۰۶: شماره ۲۴، ص ۶؛ ثقة الاسلام، ۱۳۸۹: ۸۸، ۸۹؛ مجتهدی، ۱۳۲۷: ۲۲). میرزا حسن مجتهد روحانی متنفذ، از چهره‌های برجسته جریان مشروعه تبریز بود. از نظر برخی منتقدان، در آغاز با هدف رسیدن به قدرت به جریان مشروعه‌خواهی پیوسته بود، ولی پس از مدت کوتاهی به یکی از مخالفان آن تبدیل شد (ثقة الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۴؛ روزنامه ملی، ۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۴: شماره ۲۲، صص ۱، ۲؛ کسروی، همان، ۲۳۹؛ مجتهدی، همان، ۶۴، ۶۵).

به نظر می‌رسد جانب‌داری از مشروعه تا حدی به تفکیک حوزه‌های عرفی و دینی که تحقق آن بی‌تردید موجب تضعیف علما می‌شد، صورت گرفت. این درحالی بود که عملکرد آنان در مشروعه تا حدودی برای کنترل اوضاع و عملی کردن خواسته‌های شرعی‌شان که در حال تهدید بود، انجام گرفت. موضوعی که در بحبوحه تدوین متمم قانون اساسی و طرح موضوعات بحث‌برانگیز آزادی، مساوات و حقوق زنان، نمایان‌تر شد و عرصه را برای نفی صریح مشروعه و طرح مشروعه‌خواهی فراهم کرد. البته در تبریز مقدمات این امر از مدت‌ها قبل با اخراج علما - که به دنبال کارشکنی‌های علمای مشروعه‌خواه و مقابله جناح تندرو مشروعه‌طلب صورت گرفت - فراهم شده بود (روزنامه انجمن، ۶ ربیع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۶۷، ص ۱؛ همان، ۱۱ ربیع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۶۹، صص ۲، ۴؛ روزنامه آذربایجان، ۲۲ ربیع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۱۱، ص ۶؛ ویجویه‌ای، همان، ۲۹، ۳۰).

اخراج علمای مشروعه‌خواه، در ظاهر هرچند نوعی موفقیت برای مشروعه‌خواهان بود، اما اشتباهی راهبردی و ناشی از عدم موقعیت‌شناسی و تندروی بود؛ زیرا عملاً مشروعه‌خواهان را به طرفداری از استبداد کشاند (کسروی، همان، ۴۸۲/۲، ۴۸۹؛ مجتهدی، همان، ۶۵، ۶۶). از این رو، ثقة الاسلام و هم‌فکرانش با وجود تردید در رفتارهای آنان، تلاش فراوانی برای بازگشت علما به تبریز داشتند. با این حال، چنین تلاش‌هایی آنان را به مشروعه‌خواهان نزدیک نکرد (انجمن، ۳۰ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵: شماره ۱۰۶، ص ۴؛ ثقة الاسلام، ۱۳۵۵: ۵۴؛ میرزا فضلعلی آقا، همان، ۸۷، ۸۸؛ کسروی، همان، ۲۹۹؛ مجتهدی، ۱۳۲۷: ۶۵، ۶۶)، بلکه آنان را که مشروطیت را جریان ضد اسلامی و کانون فساد می‌دانستند، در انجمن اسلامی گرد آورد (فتحی، ۱۳۵۲: ۱۳۸؛ ملک‌زاده، ۱۳۵۸: ۷۲۸، ۷۲۹).

از سوی دیگر، روند حوادث نشان از کاهش نفوذ علما در بین مردم و هجوم به روحانیت داشت؛ «علما ممقوت» بودند (ثقة الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۴؛ میرزا فضلعلی آقا، همان، ۲۲، ۲۳، ۳۷؛ فتحی، همان، ۱۰۶). شب‌نامه‌های متعددی منتشر می‌شد که در آن با دعوت به آزادی ادیان و ترک سنت‌های کهن مذهبی، از لزوم «سر بردن هزاران عالم برای آسودگی مردم» گفته می‌شد

(روزنامه ملی، ۲۹ ذی‌قعدة ۱۳۲۴: شماره ۳۰، ص ۴؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۸۹، ۹۸؛ نامه‌های تبریز، ۱۳۷۸: ۱۲۳؛ فتوحی، ۱۳۵۲: ۱۱۶). هرچند مشروطه‌خواهان در صدد دلجویی از علما برآمدند (روزنامه ملی، ۱۲ رمضان ۱۳۲۴: شماره ۴، ص ۱؛ همو، ۲۴ رمضان ۱۳۲۴: شماره ۷، ص ۱)، اما این اقدامات نمی‌توانست نگرانی‌های متشرعان از خطر کنار نهادن همیشگی‌شان از قدرت را کاهش دهد؛ موضوعی که در جلسه خصوصی، توسط میرزا محسن مجتهد مطرح شد. او که تکلیف عوام را اطاعت محض از علما می‌دانست، گفت کار به جایی رسیده است که مردم با دیدن علما از سلام دادن خوداری می‌کنند. به زعم او، جمعی فاسدالمذهب اخلال در دین می‌کردند و به جان علما افتاده بودند (ثقة‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۳۲، ۳۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۹۸). میرزا حسن مجتهد نیز اعلام کرد: «برای ما علما عرض و آبرویی نمانده است. در منابر بدگویی می‌کنند و مردم را از اسلام خارج می‌کنند و می‌گویند هزار و سیصد سال است که بر شما توبه زده‌اند روضه‌خوانی تا کی؟ نماز جماعت لزوم ندارد» (نامه‌های تبریز، ۱۳۷۸: ۱۰-۱۱). مجتهد معتقد بود آنچه مشروطه‌خواهان در پیش گرفته‌اند خلاف شرع است و آن چیزی نبود که «در اول قول دادیم و قدم گذاشتیم»، بلکه از کلمه حقه مشروطه معنی باطلی شده است. بنابراین مشروطه را حرام و خلاف شرع مبین دانست و اعلام کرد: «بیز کافر اولموروق، بزیندن چخروق»^۱ (نامه‌های تبریز، ۱۳۷۸: ۱۰-۱۴).

افزون بر تندروی‌ها، یأس و کناره‌گیری نهایی مشروطه‌خواهان، بیشتر مرتبط با قرائت خاص آنان از مشروطه بود که در موضوع متمم قانون اساسی نمایان‌تر شد. در این برهه، تبریزی‌ها با رد مشروطه و حق نایب‌الامامی علما اعلام کردند همان‌طور که در دوره استبداد اذن علما شرط اجرای قوانین مستبدانه نبود، در مشروطه نیز شرط نخواهد شد (انجمن، ۱۵ ربیع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۸۸، صص ۳، ۴)؛ آذربایجان، ۱ ربیع‌الآخر ۱۳۲۵: شماره ۱۲، صص ۲، ۳). در چنین فضایی بود که میرزا حسن مجتهد خواستار تطابق مشروطه با قوانین اسلامی شد. از این منظر، مشروطه‌طلبان بابی‌مذهبانی بودند که با انواع ترفندها اسلام راستین را به خطر می‌انداختند (ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۳۸؛ ویجویه‌ای، همان، ۷۹، ۱۴۷، ۱۴۸؛ پاشازاده و نجفی، ۱۳۹۷: ۹، ۱۰). بنابراین در نامه‌ای به علمای نجف اعلام کرد: «با مشروطه می‌خواهند احکام شریفه را تغییر بدهند»، ولی شیخ عبدالله مازندرانی جواب داد «ای گاو مجسم مشروطه مشروعه نمی‌شود»؛ زیرا منطق مفهوم مشروطه مشروعه، تأیید مطلقیت و دفع مشروطیت بود (میرزا فضلعلی آقا، همان، ۸۷؛ میرزا صادق آقا، ۱۳۹۰: ۳۴۱؛ کسروی، همان، ۲۸۷؛ مؤمنی، همان،

۱. ما کافر نمی‌شویم از ما دست بردارید.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۶۷

۱۷۹؛ آدمیت، ۱۹۸۵: ۲۲۷، ۲۲۸). البته مشروطه‌خواهان مجتهد و همفکرانش را صادق نمی‌دانستند و معتقد بودند آنها نه درد دین، بلکه از روی جاه‌طلبی مشروطه را «موافق صرفه خود» معنی کردند و منشأ بسیاری از مفاسد و هتک حرمت‌ها شدند (کلمة الحق یزاد بها الباطل: ۱۲۲، ۱۲۵؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۳۱؛ آذربایجان، ۱ ربیع‌الآخر ۱۳۲۵: شماره ۱۲، ص ۶، ۷؛ ویجویه‌ای، همان، ۹۸، ۱۰۷). بنابراین مشروعه تنها می‌توانست ابزاری باشد برای آنان تا با اعاده قدرت خود، به حذف رقیبان پردازند.

واقعیت این بود که علمای مشروعه‌خواه به تدریج از مشروطه روی‌گردان شدند و به سمت مخالفت با آن به بهانه مباینت با شرع و اعلام نظریه مشروطه مشروعه کشیده شدند. این موضوع را می‌توان در اصلی‌ترین منبع مشروعه‌خواهی آذربایجان، رساله کشف المراد من المشروطه و الاستبداد اثر «محمدحسین تبریزی» یافت. در باور تبریزی، ایرانیان بدون اینکه معنی مشروطه را بفهمند، آن را أخذ کردند، ولی با ظهور معایب آن، از آن روی‌گردان شدند (تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۰۹). بر این اساس، مشروطه از وضع سلطنت گرفته تا آخرین قوانین، خلاف شرع بود. بنابراین مشروطیت پدیدآمده در ایران قابل دفاع نبود؛ زیرا ثمره آن چیزی جزه مالیات‌های غیرمشروع، بالا کشیدن سرمایه‌های مردم، بی‌نظمی و بروز اختلاف در بین علما نبود (همان، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۱۵).

تبریزی حتی ماهیت مجلس را نامشروع می‌دانست و معتقد بود مظفرالدین‌شاه قائل به مشروطه مشروعه بود نه مشروطه و مراد از آن تشکیل مجلسی مطابق با شرع انور و مشتمل بر امر به معروف و نهی از منکر و نشر عدل بود. به زعم او، با توجه به اینکه قید «عدم مخالفت با قانون شرع» در آن نیامده، غیر از آن مجلسی بود که علما در پی آن بودند و علمای مقیم نجف نیز با توجه به اینکه غیرمعصوم و به دور از محیط تهران بودند، نمی‌توانستند شناخت درستی از مجلس داشته باشند، پس در تصدیق آن دچار خطا شدند. تبریزی تأکید داشت برای مشروعیت بخشیدن به چنین مجلسی، نه تنها باید مشروعه قید شود، بلکه حق نظارت علما بر مصوبات مجلس به رسمیت شناخته شود (همان، ۱۹۵-۱۹۸).

اوج انتقاد تبریزی از مشروطه، در نقد قانون اساسی مطرح بود. به زعم او، مشروطه‌خواهان فریب «شیاطین انسان‌نما» را خوردند و قانون محمدی را کهنه خواندند و کنار گذاشتند و «پی پسمانده و ته کاسه کافر بلند شده و افتخار به حکمت‌ها و قانون‌های مُمَوّه آنها می‌نمایند» و در پی پایان دادن به احکام اسلامی و تزلزل اعتقادات مردم می‌باشند (همان، ۲۰۰-۲۰۶). او در ادامه، دیگر دلایل خود در تبیین مشروطه با شریعت را این‌چنین ارائه کرده است: اگر مقصود

و کلاً آن است که احکام شریعت را اجرا کنند، پس قانون نوشتن براساس اکثریت آرا و اجرای آن، خلاف شرع است؛ زیرا در فقه شیعی اجرای شریعت محتاج مشورت نیست و اکثریت آرا دلیل شمرده نمی‌شود، بلکه اجماع علما و فقیه جامع‌الشرایط حجت است، نه اجماع کتاب‌فروش و سبزی‌فروش و بقال و علاف و نعل‌بند. به عقیده او، برخلاف کشورهای اروپایی که دچار فقدان قانون شرع می‌باشند، در اسلام با وجود احکام شرعی کافی، نیازی به تشکیل مجلس و رجوع به «عقول ناقصه» نیست (همان، ۲۱۱-۲۱۴).

تبریزی با نفی مشروطه، به تبیین نظام مشروعه پرداخته است: مشروعه نظامی است که در آن یک مجتهد اعلم و یا جمعی از عدول اهل علم، برای اخذ احکام شرعی از او که وظیفه قوه مقننه را انجام خواهد داد، تعیین کند. در این نظام قوه مجریه را سلطان و اعوان وی تشکیل می‌دهند. همچنین مجلسی نظارتی مرکب از خانواده‌های بزرگ متدین و سیاسی‌دان و بی‌غرض، برای نظارت بر افعال مملکت تعیین شود تا مانع از هر گونه اقدام خلاف شرع شوند (همان، ۲۱۷-۲۲۰). در حقیقت، تبریزی درصدد تشکیل شورای مرکب از علمای مذهبی برای نظارت و کنترل امور بود و تحقق این موضوع را در دولت استبدادی ممکن می‌دانست. او حتی سلطنت استبدادی را به عنوان حکومت مطلوب در دوران غیبت بر مشروطه - بنا بر قاعده «دفع افسد به فاسد» - ترجیح می‌داد (همان، ۲۲۱-۲۲۲).

در مقابل این دعاوی، علمای مشروطه‌خواه با اعلام اینکه مشروطه منع دولت از «فعال مایشاء بودن» است، اعلام کردند که مشروطه‌خواهان با فریب‌کاری دشمنی خود با مشروطه را در قالب مشروطه‌خواهی پنهان می‌کنند. برای مشروطه‌خواهان این سؤال مطرح بود که در غیاب حاکم عادل و درحالی‌که علمای اعلام متصدیان سلطنت را غاصب می‌دانند، چگونه آنها طالب مشروطه مشروعه شده‌اند؟ آنان با ردّ فرض‌های متصور مشروطه‌خواهان برای مشروعه، واگذار کردن سلطنت به علما، ترک هرگونه مالیات و وجوهات دولتی و یا جنبه شرعی ظاهری دادن به آنها، تأکید کردند که اساساً حفظ اساس شریعت از شروط اصلی مشروطه می‌باشد. با این حال، اذعان داشتند که مشروطه، نظامی منطبق با حکومت آرمانی شیعه نیست، بلکه به نسبت نظام استبدادی، مطلوب‌تر و به عدالت نزدیک‌تر است. به زعم آنان، از زمان شهادت امام حسین (ع) علما از سر ناچاری تن به حکومت مشروطه داده‌اند و از این طریق درصدد اصلاح استبداد و تحدید حدود آن می‌باشند. بدین ترتیب، با ردّ مشروطه مشروعه، اعلام کردند با توجه به اینکه در فقه شیعی سلطنت افرادی که استحقاق ندارند، غیرمشروعه است، مشروطه آنان نیز مشروعه نخواهد شد (رساله کلمة الحق یراد بها الباطل، همان، ۱۱۸-۱۲۲).

ابهام موجود در معنای مشروطه، نهایتاً طرفداران مشروطه مشروع را به حرمت مشروطه کشانید. به زعم آنها عملکرد مشروطه و محتوای ساختارشکنانه بعضی از قوانین عرفی و مطبوعات تندرو قابل دفاع نبود؛ به طوری که مشروعه خواهانی چون میرزا صادق آقا تبریزی را واداشت تا ضمن تکفیر روزنامه نویسان و مشترکان آنان (نامه های مشروطیت و مهاجرت، ۱۳۸۶: ۵۶)، به حمایت های خود از مشروطه مشروع پایان دهند و آن را ضد اسلامی بدانند. او در دو رساله تالیفی خود کوشید نشان دهد که بحث مشروطه مشروع اساساً نادرست است و با استناد به سخن شیخ عبدالله مازندرانی اعلام کرد که: «هر کس بگوید مشروطه مشروع می شود، گاو مجسم است اگرچه عمامه دار باشد» (میرزا صادق آقا، ۱۳۹۰: ۳۴۱).

میرزا صادق آقا به مباینت مشروطه با اسلام قائل بود. آنچه را که او به لحاظ نظری مطرح می کرد چنین بود: «مشروطه مقابل دولت و عبارت از این است که حیثیات مسلط علیهم در آن سلطنت ملحوظ و مرعی بوده باشد. در مشروطه تصرفات سلطان در اداره امور مملکت، مقید و منوط به تصویب اعضای مجلس شورای ملی است که نماینده تمام ملت می باشد» (همان، ۲۶۶-۲۶۷).

به باور میرزا صادق آقا، با توجه به اینکه منشأ مشروطه طبیعی مذهبان و کسانی اند که ادیان را عین «وحشی گری» می دانند، نمی تواند ملبس به شریعت اسلامی شود و تحقق آن به منزله «مبتلین دین الله» خواهد بود (همان، ۲۶۲، ۲۷۰-۲۷۱)؛ زیرا تولی امور را حقی الهی و دارندگان مقام «عقول کامل» می دانست. بنابراین هرگونه مراجعه به عقیده عمومی به عنوان «قاصرین العقل» را فتنه آخرالزمانی دانست و با صراحت اعلام کرد که هرگز دین با مشروطه تطبیق و تجمیع نمی شود (همان، ۱۹۵-۲۰۴، ۲۴۱، ۲۶۷، ۲۸۰). بر پایه چنین نگرشی بود که میرزا صادق آقا انتخابات را اولین باب کفر و مروّجان آن را جنود شیطانی دانست که در پی اغوای مؤمنان اند (همان، ۱۹۶، ۳۹۹). او حتی وضع قوانین مطابق با شرع انور را پوششی برای جایگزینی قوانین اروپایی با مبانی اسلامی می دید. به زعم او، بزرگ ترین اشتباه علما این بود که خیال کرده اند اعضای مجلس در وضع قوانین مطابق دین و شریعت عمل خواهند کرد (همان، ۳۳۸-۳۳۹، ۲۱۶-۲۲۰). میرزا صادق با توجه به اینکه امور شرعی و امور دولتی را جدا نمی دانست، این سخن مشروطه خواهان را که حیطة قانونگذاری مجلس مسائل عرفی و حکومتی است، سخنی مهمل و سرانجام چنین مجلسی را التزام به قوانین عرفی دانست (همان، ۳۰۱، ۳۵۳).

او در ادامه، در مقام پاسخ به کسانی برآمد که حضور علما در صحنه مشروطه خواهی و اصل اسلامی مشورت را دلیلی بر مشروعیت مشروطه می دانستند. به باور میرزا صادق آقا، آنها

به خطا افتاده بودند؛ زیرا موافقت ظاهری در همراهی با آن نه از روی اعتقاد، بلکه فریب علما توسط روشنفکران و پیش انداختن آنان برای جلب توده‌ها بود (همان، ۲۸۱، ۳۵۴-۳۵۵) و برخلاف اسلام، در مشروطه مشورت نه از جهت «شور در امور و ارشاد و بیان آداب»، بلکه به عنوان نظام پارلمانی است که در آن به آزادی و اختیار مطلق مردم و تحقق عدالت از طریق اداره‌ی امور به انتخاب مردم قائل می‌باشند (همان، ۲۹۱-۲۹۵، ۲۱۷، ۳۰۰).

میرزا صادق‌آقا در ادامه‌ی استدلال خویش، به بررسی پیوند بین مشروطه‌خواهی و حفظ بیضه‌ی اسلام و برقراری عدل و مساوات پرداخت. بر این اساس، با ردّ خطر استیلای بیگانگان بر کشور، پیامد آن را زوال دولت دانست نه دین. او حتی خطرات حاکمیت بیگانگان را به مراتب کمتر از حاکمیت مشروطه می‌دید و معتقد بود آن اندازه ضرر به دین نمی‌رساند که همان قوانین را مسلمانان به اسم مشروعیّت اجرا کنند (همان، ۳۲۷-۳۲۸، ۳۸۲-۳۸۳). او حتی استبداد را مقدم بر مشروطه می‌دانست؛ زیرا در استبداد فقط یک نفر غصب حق خداوندی می‌کند، ولی در مشروطه ملت شریک در غصب حق الهی بودند (همان، ۲۴۵، ۲۶۱-۲۶۷). بدین ترتیب، از مشروطه و مشروطه‌ی مشروعه اعلام برائت کرد و راه انزوا را پیش گرفت.

در پاسخ به چنین شبهاتی، مشروطه‌خواهان این بار درصدد دفاع از انطباق مشروطه با مبانی اسلام شیعی برآمدند؛ به همین منظور شیخ رضا دهخوارقانی به تألیف رساله‌ی *توضیح المرام* پرداخت. او با ارائه‌ی تعریفی از مفاهیم مشروطه و تشیع، مشروطه را انتخابی بودن حکومت و ریاست عامه و قوه‌ی مجریه و یا حکومت تنها می‌دانست که در آن مردم با اکثریت آرا واضع احکام و رئیس عموم ملت و رئیس هیئت قوه‌ی مجریه و یا تنها واضع احکام را بدون واسطه و یا با واسطه انتخاب می‌کنند. به زعم دهخوارقانی، کسانی که می‌گویند مشروطیت با تشیع مابینت دارد، به این دلیل به خطا رفته‌اند که تصور می‌کنند با توجه به اینکه «مناط اعتبار در مشروطیت اکثریت آراء ملت است و نه وصیت نبی و حکم آسمانی»، این دو مقوله ناسازگارند. درحالی‌که دهخوارقانی مبنا قرار دادن اکثریت آرا را نکته‌ی قوت مشروطه می‌دانست و بر آن بود که در غیاب حکومت آرمانی تشیع، می‌توان با اتکا به رأی اکثریت مردم، راه حصول به انتخاب درست را فراهم کرد. از این منظر، مشروطه روشی برای رسیدن به «واقع و پیمودن راه سداد و سلوک سبیل رشاد» و تلاشی است برای تبدیل حکومت استبدادی به حکومت اکثریت مردم؛ تا مردم از اسارت رها شوند و بساط آسایش و عدالت و مساوات آنها فراهم شود. به زعم دهخوارقانی، با خلاصی مردم از قید استبداد، آنها به رشدی خواهند رسید که حاصل آزادی افکار و بیداری مردم از خواب غفلت و ترجیح مصالح جمعی بر منافع شخصی است و در نتیجه، درصدد انتخاب لایق‌ترین مردم از حیث علم و امانت و درستکاری

برخواهند آمد (دهخوارقانی، ۱۳۷۸: ۶۷۶-۶۸۰)؛ موضوعی که تشیع نیز بر آن تأکید دارد؛ زیرا در تشیع بر انتخاب فرد اصلح و شایسته به رهبری جامعه تأکید شده است. البته دهخوارقانی به این موضوع نیز اشاره کرده است که مردم هنوز به آزادی لازم برای رشد و انتخاب اصلح نرسیده‌اند؛ آزادی‌ای که حتی به زعم او، در صلح‌نامه حسن بن علی (ع) با معاویه نیز بر آن تأکید شده بود و ناظر بر ایجاد شرایط بدون فشار بر مردم برای انتخاب فرد اصلح برای خلافت بود (همان، ۶۸۰-۶۸۳). از این رو، مشروطه بر استبداد برتری یافت.

مشروطه‌خواهان و طرح مشروطه ایرانی

چنان‌که گفته شد، روحانیت میانی تبریز سهم عمده‌ای در رهبری و بسیج نیروها و آشنایی عامه مردم با اندیشه‌های نوین داشت. واعظانی چون میرزا جواد، میرزا حسین و شیخ سلیم از زمره آنان بودند که با کانون‌های ترقی‌خواه آذربایجان پیوستگی داشتند و به علت برخورداری از کانون‌های مهمی چون مساجد و نفوذ بالا در میان توده‌ها، مورد توجه روشنفکری قفقاز بودند (روزنامه ملی، ۹ شوال ۱۳۲۴: شماره ۱۱، ص ۲؛ اتحاد، ۲ جمادی‌الاول ۱۳۲۶: شماره ۱۹، ص ۱؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۹-۲۴؛ ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۷۷-۷۹؛ کسروی، ۱۳۳۰: ج ۱/۱۵۱-۱۵۲؛ ملانصرالدین، ۳ فوریه ۱۹۰۷: شماره ۵، ص ۳؛ فتحی، ۱۳۵۶: ۱۲، ۱۸۲).

واعظان مشروطه‌خواه تنها حلقه ارتباطی توده‌ها با مشروطه بودند. «میرزا جواد ناطق» نخستین واعظی بود که با زبان خود از عدالت، آزادی و محرومیت‌های رعیت و کارگران سخن می‌گفت و با صراحت بر آمریت مردم تأکید می‌کرد (روزنامه ملی، ۲۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۴: شماره ۲۹، ص ۱؛ کسروی، همان، ۱۵۵-۱۵۹؛ فتحی، ۱۳۵۶: ۹۷-۱۶۶؛ مجتهدی، همان، ۱۵۴؛ قدیمی و کاظمی، ۱۴۰۰: ۲۰۶، ۲۰۷). میرزا حسین واعظ نیز از نخستین کسانی بود که به دنبال بنیاد طرحی نو برای براندازی استبداد بود (فتحی، ۱۳۵۶: ۵۰-۵۱، ۱۳۳؛ مجتهدی، همان، ۱۶۲-۱۶۳). «شیخ سلیم» دیگر واعظ برجسته که نوید برابری اجتماعی و اقتصادی به تهیدستان می‌داد، با وجود آنکه جزو منتخبان دوره اول مجلس بود، اقامت در تبریز را به وکالت مجلس ترجیح داد. او سیاست آشتی‌ناپذیری در برابر علمای رده‌بالا داشت (روزنامه ملی، ۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۴: شماره ۲۲، ص ۱)؛ انجمن، ۱۳ ربيع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۷۰، ص ۱؛ نامه‌های تبریز، ۱۳۷۸: ۴۹؛ طاهرزاده، ۱۳۶۳: ۱۳؛ ملک‌زاده، ۱۳۵۸: ۱۷۳؛ فتحی، ۱۳۵۶: ۱۳، ۲۱؛ صفایی، همان، ۳۲۵؛ افشار، ۱۳۵۹: ۳۷۹) و متهم به ایجاد ضدیت در بین مردم و آشوب‌طلبی بود. در مقابل، شیخ سلیم این اتهامات را ناشی از افشاگری‌هایش از اقدامات پشت پرده و سیاست‌بازی‌ها می‌دانست (انجمن، ۲۹ ربيع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۷۹، ص ۴)؛ فتحی، ۱۳۵۶: ۳۰؛ میرزا

فضلعلی آقا، همان، ۷۱-۷۲، ۱۱۱-۱۱۲؛ نامه‌های تبریز، ۱۳۷۸: ۴۹، ۱۲۳؛ نامه‌های مشروطیت و مهاجرت، ۱۳۸۶: ۷).

این گروه به تبعیت از علمای نجف از مشروطه‌ای حمایت می‌کردند که با موازین شرعی سازگار بوده باشد. بر همین اساس، برای گفته‌های خود گواه از قرآن و حدیث می‌آوردند و اغلب با تلفیق سخنرانی سیاسی به روضه، به مردم القا می‌کردند که مشروطه در جهت ترویج شریعت خواهد بود. در حقیقت، تلاش آنها برای حفظ جایگاه روحانیت و شریعت بود (روزنامه ملی، ۱۲ رمضان ۱۳۲۴: شماره ۴، ص ۱؛ همان، ۹ شوال ۱۳۲۴: شماره ۱۱، ص ۲؛ همان، ۱۱ اذی الحجج ۱۳۲۴: شماره ۳۵، ص ۲؛ انجمن، ۱۵ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵: شماره ۸۸، صص ۱-۲)؛ نقه‌الاسلام، ۱۳۵۵: ۱۶؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۲؛ طاهرزاده، همان، ۳۷؛ کسروی، همان، ۱۶۵، ۲۷۸؛ فتحی، ۱۳۵۶: ۱۸۲). همچنین برای آنها مشروطه در برابر استبداد معنی می‌یافت و تلاشی بود برای برقراری عدالت و «منع تعدی و تسلط کفار بر خاک و جان مسلمین» (ویجویه‌ای، همان، ۲۰۲؛ آذربایجان، ۱ ربیع‌الآخر ۱۳۲۵: شماره ۱۲، ص ۲).

صریح‌ترین دیدگاه درباره فهم دینی روحانیت میانی از مشروطه را از شیخ سلیم سراغ داریم. او با رد تقلید از مشروطه غربی، به همانندسازی آن با فرهنگ ایرانی-اسلامی قائل بود. به باور شیخ سلیم، «بدون ملاحظه مزاج ایرانی از حیث عادات و دیانت، نمی‌توان مرض ایرانی را با همان دوا فرنگی بهبود بخشید. دوا فرنگی نه تنها دافع درد نمی‌شود، بلکه مهلک هم می‌شود» (فتحی، ۱۳۵۶: ۴۲). او حتی معترض تنظیم‌کنندگان قانون اساسی بود و «ایجاد قانون خلاف شرع را باعث انقلاب و فساد» می‌دانست و خواستار بازبینی آن شد. این مسئله تا حد زیادی مرتبط با نگرانی از اقدامات مشروعه‌خواهان بود که مدعی تغییر احکام اسلامی از طریق قانون اساسی بودند. از این رو، شیخ سلیم از ترس اتحاد اردوی استبداد با مشروعه خواهان، خواستار تطبیق قوانین با شرع شد. گویا میرزا فضلعلی آقا دشواری این موضوع را به شیخ سلیم متذکر شده بود. او با طرح مسئله تساوی مسلمان با غیرمسلمان، اشکال شرعی آن را به میان کشید. شیخ سلیم در پاسخ جانب شرع را گرفت و «دفع محذور مخالف شرع را اهم دانست و اعتذار به اینکه تساوی قانون عرفی است» را دارای اشکال بزرگ قانون اساسی دانست. شیخ سلیم برای کاهش حساسیت‌ها پیشنهاد کرد که تساوی حقوق داخلی و خارجی مطرح شود. با توجه به اینکه در خارج از ایران مسلمانان زیادی حضور داشتند، اگر ایرادی هم به این اصل گرفته می‌شد، پاسخ روشن بود؛ «نسبت به مسلم خارجه است». در نتیجه، این مسئله در داخل مسکوت می‌ماند. او در مسئله آزادی مطبوعات نیز هرگونه مطالب خلاف شرع را موجب تولید مفسده دانست (میرزا فضلعلی آقا، همان، ۸۵-۸۸).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۷۳

در بین علمایی که با جنبش مشروطه همراهی کردند و مؤثر واقع شدند، ثقة الاسلام شیخی از جایگاهی ویژه‌ای برخوردار است. او روحانی آشنا با اندیشه‌های جدید بود و با اینکه به وکالت برگزیده شد، ترجیح داد در تبریز بماند. ثقة الاسلام اعتدالی مسلک مناسبات خوبی با بعضی از وکلای آذربایجان داشت، اما تندروی‌ها را به نفع مشروطیت نمی‌دانست (روزنامه ملی، سال اول، شماره ۱۹، ص ۱؛ نامه‌های تبریز، ۱۳۷۸: ۹۱؛ ثقة الاسلام، ۱۳۸۹: ۵۸، ۷۲-۸۰؛ براون، ۱۳۷۶: ۲۵۰-۲۵۱؛ کسروی، همان، ۱۵۱؛ صفایی، همان، ۲۹۰-۲۹۲؛ مجتهدی، همان، ۶۰؛ شیرمحمدی و دهقان‌نژاد، ۱۳۹۱: ۳۷). او مشروطه را جنبش عوام و چاره را مداخله عقلا و ممانعت از خودسری‌ها می‌دانست (ثقة الاسلام، ۱۳۸۹: ۳۵). از این رو، چندان مورد تأیید جناح‌های رادیکال نبود. دامنه انتقادات از او حتی تا قفقاز گسترش یافته بود (نامه‌های مشروطیت و مهاجرت، ۱۳۸۶: ۸۴؛ افشار، ۱۳۵۹: ۳۶؛ ملا نصرالدین، ۳۰ مه ۱۹۱۰: شماره ۲۱، ص ۱). ثقة الاسلام طرفدار استقلال مملکت و اتحاد دولت و ملت بود. از این رو، در دوران استبداد صغیر تلاش‌های زیادی برای ترغیب محمدعلی شاه به اصلاحات و مذاکره عمومی برای حل مسائل جاری کشور کرد (فتحی، ۱۳۵۶: ۳۷؛ حضرتی، ۱۴۰۰: ۱۱۱؛ پاشازاده و نجفی، ۱۳۹۷: ۱۹-۲۰، ۵۵-۵۷).

او در اوج مبارزه با استبداد، به تألیف رساله لالان و طرح «مشروطه ایرانی» پرداخت. رساله در خطاب به علمای نجف و مشتمل بر وجوب مشروطه و تأثیر آن در استحکام جامعه است. ثقة الاسلام در این رساله به تشریح چستی مشروطیت با بهره‌گیری از منطق مذهبی پرداخت. بر این اساس، مشروطه مجری «شریعت اسلام و محض رفع ظلم» و «حفظ بیضه اسلام و اعتلای کلمه حق» بود (ثقة الاسلام، ۱۳۸۸: ۱۱). موضوعی که بعدها از دید منتقدان منجر به تقلیل بنیادی‌ترین اصول مشروطیت و اسلامیزه کردن آن شد (آجودانی، ۱۳۸۴: ۳۸). آنچه ثقة الاسلام را به حمایت از مشروطه کشاند، بحث‌رهایی از استبداد سیاسی و مذهبی و خطر استیلای بیگانگان بود. به زعم او، استبداد و اصرار بر منافع فردی، عامل اصلی عقب‌ماندگی ایرانیان بود. از سوی دیگر، خطر استیلای بیگانگان و رخنه انداختن آنان در اسلام در میان بود. بنابراین استقرار نظام سیاسی مشروطه در کنار اخذ بعضی از دستاوردهای غربی می‌توانست «مقدمه عقلانی بقای سلطنت و شوکت اسلامیت و ایرانیت» باشد (ثقة الاسلام، ۱۳۸۸: ۱۱-۲۹؛ نامه‌های تبریز، ۱۳۷۸: ۱۴).

نکته قابل تأمل سعی بلیغ ثقة الاسلام بر تطبیق اصول مشروطه با شریعت اسلامی بود (رفیعی، ۱۳۶۲: ۴۵). از این رو، با وجود درخواست قانون اساسی سلطنتی مشروطه در تبریز،

او قانون را همان قانون الهی و وضع قوانین بشری را منوط به همخوانی با آن دانست (انجمن، ۷ ربیع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۸۴، صص ۱-۲). به عبارت دیگر، در این معنی وضع قانون برای استقرار عدالت بود؛ عدالتی که از «امکان تقصیر» پیشگیری می‌کرد و به حاکمیت مستبدان پایان می‌داد (انجمن، ۱ محرم ۱۳۲۴: شماره ۴۴، ص ۴؛ همان، ۱۱ ربیع‌الاول ۱۳۲۵: شماره ۶۹، ص ۲؛ آذربایجان، ۱ ربیع‌الآخر ۱۳۲۵: شماره ۱۲، صص ۶-۷)؛ طالبوف، ۱۳۸۶: ۷۵). امری که مطلوب ثقة‌الاسلام بود.

با این حال، ثقة‌الاسلام مخالف مشروعه بودن مشروطه بود و آن را امری گنگ می‌دانست. به زعم او، اگر «مقصود تبدیل سلطنت به سلطنت شرعی حقیقیه» و یا «اصلاح سلطنت حالیه با بقای قوانین غیرمشروعه متداول» است، در هر حالت امری غیرممکن می‌باشد؛ زیرا در غیبت امام معصوم سلطنت شرعی واقعی نه تنها ممکن نبود، بلکه مشروعه گذاشتن نام حکومتی را که در کنار قوانین شرعی بر قوانین عرفی تأکید داشت، متناقض می‌دید. راه حلی که ثقة‌الاسلام برای خروج از این بن‌بست ارائه داده بود، طرح «مشروطه ایرانی» است که براساس اقتضای زمان و ظرفیت‌های جامعه ایرانی تنظیم شده بود؛ زیرا از دید او موانع زیادی برای استقرار کامل مشروطه در ایران وجود داشت. وی حدود آن را این‌چنین تعیین کرده است: «مشروطه ایرانی نمی‌خواهد بدعتی در دین گذاشته شود و قانون عرفی را قانون شرع الهی واجب‌الاتباع خداوندی داند و نمی‌خواهد پاره‌ای اصول منکر را داخل مملکت نماید» (ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۵). به عبارت دیگر، مشروطه ایرانی نه تنها مقلد مشروطه اروپایی نیست، بلکه به معنی «دولت مقید و مشروط به اجرای احکام شرعی و اجرای آن» و وضع قوانین جدید «مطابق با اصول مذهب و مذاق مملکت» است. در قانون مشروطه ایرانی شریعت تغییرپذیر نیست، فقط بر آن است که «تا دکان‌داری و شرع‌فروشی را که در غالب کوچه و بازار معمول است موقوف دارند». در مشروطه ایرانی آزادی قلم و بیان معنی امر به معروف و نهی از منکر می‌گرفت (ثقة‌الاسلام، ۱۳۸۹: ۲۳-۳۷، ۷۰). در حقیقت، اجماع شرایط در نظر گرفته می‌شود؛ هم‌گفتار صاحب شریعت و در عین حال راه رفته تمامی عقلای جهان.

ثقة‌الاسلام اساس مشروطه ایرانی را «منع اراده شاهانه و لزوم شوری در امور عرفی که مدار آن بر تفکیک سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه تقسیم می‌شد» می‌دانست. به عبارت دیگر، به تفکیک دوباره امور عرفی و شرعی به‌ویژه در امور قضایی پرداخت. امری که از منظر مشروعه‌خواهان نوعی بدعت محسوب می‌شد. با این حال، در اندیشه ثقة‌الاسلام صرف وجود مجلس مشورت کافی نبود و آن را تا زمانی که ملت دخالتی در تصمیم‌گیری‌ها نداشته باشند،

«سلطنت قانونی مستقله» (دیکتاتوری) می‌دانست (ثقة الاسلام، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۷). به عبارت دیگر، وجود قانون و مجلس نمی‌توانست راهگشا باشد؛ مگر اینکه بر مدار نظر اکثریت جامعه تصمیم‌گیری می‌شد. با این حال، ثقة الاسلام چندان پایبند موازین دموکراتیک حکومت مشروطه نبود. او مخالف با آزادی ادیان و گسترش دایره رأی دهندگان به عموم مردم، به‌ویژه توده‌ها و زنان و افراد بی‌سواد بود و «اجماع شرایط و اتفاق مقتضیات» در این باره را مؤثر می‌دانست. به زعم او، با توجه به اینکه توده‌ها از امکان معالجه مرض خود عاجزند، «تشخیص مرض و یا تعیین طبیب را خواهش کردن اغرای بر جهالت القای او بر تهلکه است». بنابراین باید «دوا را موافق مزاج مملکت» تعیین کرد و امور را به «عقلا و دانایان و واقفان به رموز امورات داخله و خارجه» سپرد (ثقة الاسلام، ۱۳۸۹: ۶۹، ۷۰؛ نامه‌های تبریز، ۱۳۷۸: ۱۲۷) تا به اصلاح امور و رفع معایب بپردازند. در حقیقت، او مخالف جدی عوام‌زدگی و سپردن امور به عوام بود.

نتیجه‌گیری

مشروطه به عنوان مفهومی مدرن، در جامعه ایران و به تبع آن آذربایجان از معنای اصلی خود دور شد و در چارچوبی برآمده از اندیشه ایرانی-اسلامی معنی یافت. در پرتو چنین شناختی، زمینه برای ظهور دوگروه مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه در بین علمای آذربایجان و نقش‌آفرین سیاسی و عملی آنان فراهم شد. مشروعه‌خواهان قبل از آنکه ناسازگاری نظام مشروطه با نظام سیاسی سنتی به وضوح نمایان شود، از آن کناره گرفتند. این گروه دین اسلام را جامع تمام قوانین بشری می‌دانستند و به اصالت آن در برابر قوانین برگرفته از غرب قائل بودند. از این منظر، مشروطه‌ایزاری برای به خطر انداختن ارکان دین اسلام بود و آنان با اندیشه حرمت در درصد مخالفت با مجلس شورای ملی برآمدند و یا وقتی همراه شدند که این مجلس با حضور علما شکل مجلسی اسلامی یافت. در مقابل، مشروطه‌خواهان نظام سیاسی مشروطه و مجلس را در مقایسه با نظام استبدادی مطلوب می‌دانستند و آن را در معنی تحدید حدود استبداد سیاسی و مذهبی و روشی برای حاکمیت اکثریت مردم و تحقق عدالت و مساوات و همچنین قوت جامعه اسلامی یافتند و آگاهانه و مصلحت‌جویانه بین اصول شرعی و مشروطیت پیوند برقرار و طرح مشروطه ایرانی را ارائه کردند؛ امری که از دید برخی منتقدان، به قربانی شدن مشروطه در ایران منجر شد.

جدول شماره ۱. علمای حاضر در صحنه مشروطه‌خواهی

گرایش	حوزه فعالیت		
مشرعه	رهبری نهضت و شرکت در تحصن‌ها	- سید هاشم دوچی - میرزا علی‌اکبر مجاهد - میرزا جواد ناصح‌زاده - میرزا ابوالحسن پیشنماز - میرزا حسین واعظ - شیخ سلیم	آغازگران مشروطه
مشرعه کریم‌خانی شیخی	شرکت در تحصن‌ها	- سید حسن مجتهد - میرزا کریم امام‌جمعه - میرزا صادق‌آقا - میرزا محسن مجتهد - سید محمد قره‌داغی - ثقة‌الاسلام تبریزی	علمایی که به جنبش کشانده شدند

جدول شماره ۲. علمای فعال در حوزه عمل

گرایش	حوزه فعالیت	- میرزا علی‌اکبر مجاهد - میرزا جواد ناصح‌زاده - میرزا ابوالحسن پیشنماز - میرزا حسین واعظ - شیخ سلیم	علمای میانی مشروطه‌خواه
مشرعه	رهبری نهضت و شرکت در تحصن‌ها		
شیخی	رهبری نهضت و شرکت در تحصن‌ها	- ثقة‌الاسلام تبریزی	علمای متنفذ (مجتهد) مشروطه‌خواه
مشرعه	تشکیل انجمن اسلامی	- سید حسن مجتهد - میرزا کریم امام‌جمعه - میرزا صادق مجتهد - میرزا محسن مجتهد - سید احمد خسروشاهی - میر هاشم دوچی	علمای مشروعه‌خواه

جدول شماره ۳. علمای فعال در حوزه نظر

حوزه فعالیت		
تألیف رساله لالان تألیف رساله توضیح المرام تألیف رساله کلمه الحق یراد بها الباطل	- ثقة الاسلام تبریزی - شیخ رضا دهخوارقانی - ناشناس	مشروطه خواه
کشف المراد من المشروطه و استبداد	محمدحسین تبریزی	مشروعه خواه

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

- ابوالحسنی، علی (تابستان ۱۳۸۰)، «آیه الله حاجی میرزا حسن آقا مجتهد تبریزی مؤسس و مصحح مشروطه در تبریز»، *تاریخ معاصر ایران*، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۷-۶۲.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۴)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۹۸۵)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت*، سوئد: کانون کتاب ایران.
- _____ (۱۳۶۳)، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت*، تهران: پیام.
- آفاری، ژانت (۱۳۷۹)، *انقلاب مشروطه ایران*، ترجمه حیدر رضائی، تهران: بیستون.
- افشار، ایرج (۱۳۵۹)، *اوراق تازه یاب مشروطیت مربوط به سالهای ۱۳۲۵-۱۳۳۰ق*، تهران: جاویدان.
- انقلاب مشروطه ایران (۱۳۹۲)*، ویراسته هوشنگ ا. شهابی و ونسا مارتین، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: کتاب پارس.
- براون، ادوارد (۱۳۷۶)، *انقلاب مشروطیت ایران*، ترجمه مهری قزوینی، تهران: کویر.
- پاشازاده، غلامعلی و نصرت الله نجفی (۱۳۹۷)، *تبریز در وحشت؛ اسنادی نویافته از مقاومت تبریز در استبداد صغیر*، تهران: لوگوس.
- تبریزی، محمدحسین (۱۳۸۷)، «رساله کشف المراد من المشروطه و استبداد»، در رسایل مشروطیت (مشروطه به روایت موافقان و مخالفان)، غلامحسین زرگری نژاد، ج ۲، تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
- تقی زاده، سید حسن (۱۳۳۸)، *انقلاب مشروطه ایران سه خطابه مشتمل بر شمه ای از تاریخ اوائل انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: انتشارات مهرگان.
- ثقة الاسلام تبریزی، میرزا علی (۱۳۵۵)، *مجموعه حوادث یومیه مشروطه در نصرت الله فتحی*، مجموعه آثار قلمی ثقة الاسلام تبریزی، تهران: انجمن آثار ملی.
- _____ (۱۳۸۹)، *رسائل سیاسی*، به اهتمام علی اصغر حقدار، تهران: نشر چشمه.
- حضرتی، حسن (۱۴۰۰)، *مشروطه ایران به روایت آرشبو عثمانی*، تهران: لوگوس.

- دولت‌آبادی، یحیی [بی‌تا]، *حیات یحیی*، ج ۲، تهران: انتشارات آثار جاویدان و شرکت نسبی اقبال و شرکاء.
- دهخوارقانی، رضا (۱۳۸۷)، «رساله توضیح المرام»، رسائل مشروطیت (مشروطه به روایت موافقان و مخالفان)، غلامحسین زرگری‌نژاد، ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
- رساله کلمه الحق براد بها الباطل (۱۳۸۷)، رسائل مشروطیت (مشروطه به روایت موافقان و مخالفان)، غلامحسین زرگری‌نژاد، ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
- رفیعی، منصوره (۱۳۶۲)، *انجمن ارکان انجمن ایالتی آذربایجان*، تهران: انتشارات تاریخ ایران.
- سعیدبیک، جمیل (۱۳۹۶)، *نامه‌های ایران: گزارش کارگزار دولت عثمانی از تحولات مشروطه ایران*، ترجمه حسن حضرتی، تهران: لوگوس.
- صفایی، ابراهیم (۱۳۶۳)، *رهبران مشروطه دوره دوم*، تهران: جاویدان.
- طاهرزاده بهزاد، کریم (۱۳۶۳)، *قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: اقبال.
- طالبوف تبریزی، عبدالرحیم (۱۳۸۶)، *آزادی و سیاست*، تهران: امید فردا.
- فتحی، نصرت‌الله (۱۳۵۶)، *سخنگویان سه‌گانه آذربایجان*، تهران: [بی‌جا].
- _____ (۱۳۵۲)، *زندگینامه شهید نیکنام ثقة‌الاسلام تبریزی*، تهران: بنیاد نیکوکاری نوربانی.
- قدیمی قیداری، عباس و زهرا کاظمی (بهار و تابستان ۱۴۰۰)، «جستجو در معنا و تلقی مردم آذربایجان از مشروطه»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، س ۱۱، ش ۱، صص ۱۹۹-۲۲۰.
- کسروی، احمد (۱۳۱۲)، *تاریخ مشروطه ایران*، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- مجتهدی، مهدی (۱۳۲۷)، *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، تهران: نقش جهان.
- ملکزاده، مهدی (۱۳۷۱)، *تاریخ انقلاب مشروطه*، ج ۱-۳، تهران: انتشارات علمی.
- _____ (۱۳۵۸)، *تاریخ انقلاب مشروطه*، ج ۴-۵، تهران: انتشارات علمی.
- مؤمنی، باقر (۱۹۹۸)، *دین و دولت در عصر مشروطیت*، سوندد: باران.
- میرزا صادق آقا (۱۳۹۰)، *دو رساله در مشروطیت*، در *تبیان صادق؛ سرگذشت، آثار و افکار آیت‌الله میرزا صادق آقا تبریزی*، سید ابراهیم سیدعلوی، تهران: مؤسسه کتابشناسی شیعه.
- میرزا فضلعلی آقا تبریزی (۱۳۷۲)، *بحران دموکراسی در مجلس اول: خاطرات و نامه‌های خصوصی میرزا فضلعلی آقا*، به کوشش غلامحسین میرزا صالح، تهران: طرح نو.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمدبن علی (۱۳۷۶)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: پیکان.
- نامه‌های تبریز، از ثقة‌الاسلام به مستشالدوله (در روزگار مشروطیت)* (۱۳۷۸)، به کوشش ایرج افشار، تهران: فرزاد.
- نامه‌های مشروطیت و مهاجرت (از رجال سیاسی و بزرگان محلی به سید حسن تقی‌زاده)* (۱۳۸۶)، به کوشش ایرج افشار، تهران: قطره.
- ویجویه‌ای، محمدباقر (۱۳۸۶)، *تاریخ انقلاب آذربایجان و بلوای تبریز*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: امیرکبیر.

ب. روزنامه‌ها

- آذربایجان (۸ صفر ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۵، ص ۳.
- _____ (۲۲ ربیع الاول ۱۳۲۵)، شماره ۱۱، ص ۶.
- _____ (۱ ربیع الاخر ۱۳۲۵)، شماره ۱۲، صص ۲-۷.
- اتحاد (۲ جمادی الاول ۱۳۲۶)، سال اول، شماره ۱۹، ص ۱.
- انجمن (اول محرم ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۴۴، ص ۴.
- _____ (۸ صفر ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۵۹، ص ۴.
- _____ (۶ ربیع الاول ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۶۷، ص ۱.
- _____ (۱۱ ربیع الاول ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۶۹، صص ۲-۴.
- _____ (۱۳ ربیع الاول ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۷۰، ص ۱.
- _____ (۲۹ ربیع الاول ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۷۹، ص ۴.
- _____ (۱ ربیع الاخر ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۸۰، ص ۴.
- _____ (۵ ربیع الثاني ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۸۳، صص ۳-۴.
- _____ (۷ ربیع الثاني ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۸۴، صص ۱-۲.
- _____ (۱۵ ربیع الثاني ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۸۸، صص ۱-۴.
- _____ (۳۰ جمادی الاولى ۱۳۲۵)، سال اول، شماره ۱۰۶، ص ۴.
- روزنامه ملی، ۱ رمضان ۱۳۲۴، سال اول، شماره ۱، ص ۱.
- _____ ۷ رمضان ۱۳۲۴، سال اول، شماره ۳، ص ۱.
- _____ (۱۲ رمضان ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۴، ص ۱.
- _____ (۲۴ رمضان ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۷، ص ۱.
- _____ (۹ شوال ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۱۱، ص ۲.
- _____ (۲۰ شوال ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۱۵، صص ۱-۲.
- _____ (۷ ذی قعدة ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۲۲، صص ۱-۲.
- _____ (۲۲ ذی قعدة ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۲۷، ص ۴.
- _____ (۲۷ ذی قعدة ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۲۹، ص ۱.
- _____ (۲۹ ذی قعدة ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۳۰، ص ۴.
- _____ (۱۱ ذی الحججه ۱۳۲۴)، سال اول، شماره ۳۵، ص ۲.
- ملانصرالدین (۱۵ سپتامبر ۱۹۰۶)، سال اول، شماره ۲۴، ص ۶.
- _____ (۳ فوریه ۱۹۰۷)، سال دوم، شماره ۵، ص ۳.
- _____ (۲۴ ژوئیه ۱۹۰۷)، سال دوم، شماره ۲۷، صص ۳-۶.
- _____ (۳۰ مه ۱۹۱۰)، سال پنجم، شماره ۲۱، ص ۱.

List of sources with English handwriting

- Abolhasani, Ali (1380), *Āyatollāh Ḥājī Mīrzā-Ḥasan-Āqā Mojtahed-Tabrīzī*, the founder and reformer of the constitution in Tabriz, Contemporary History of Iran, S5, No. 18.
- Adamiyat, Fereydoun (1985), *The Ideology of the Constitutional Movement*, Sweden: Iran Book Center.
- Adamiyat, Fereydoun (2013), *Thought of Social Democracy in the Constitutional Movement*, Tehran: Payam.
- Afary, Janet (1379/1996), *The Iranian constitutional revolution, 1906 - 1911: grass roots democracy, social democracy*, Tehran: Bīsotūn.
- Afshar, Iraj (1359), *new constitutional documents related to the years 1325-1330 AH*, Tehran: Jāvīdān.
- Ajudani, Mashallah (1384), *Iranian Constitution*, Tehran: Akhtarān Publishing.
- Brown, Edward (1376), *Iran's Constitutional Revolution*, translated by Mehri Qazvini, Tehran: Kavir.
- Dehkhwarqani, Reza (1387), *Rīsāle Tozīh- al-Marām*, dar Rasā'il Mašrūfīyat, vol. 1, Gholamhossein Zargarinejad, Tehran: Institute for Research and Human Sciences.
- Dolatabadi, Yahya (Bita), *Ḥayāt-e Yahyā*, Vol. 2, Tehran: *Ātār-e jāvīdān* Publications.
- Fathi, Nusratullah (1356), *Azerbaijan's three spokesmen*, Tehran.
- Fathi, Nusratullah (1352), *the biography of shahide Niknam Thiqaṭ-ul-Islam Tabrizi*, Tehran: Noūrānī Charitable Foundation.
- Ghadimi Ghidari, Abbas and Zahra kazemi (1400), *Pursuing in the Azrbaijans' people understanding and concept of Constitution, social history research, humanities and cultural studies research institute*, year 11, issue 1, spring and summer 1400, 199-220.
- hazrati,Hassan (2021), *Iranian constitutional movement as narrated by ottoman archives,logos*.
- Iran's Constitutional Revolution (2014), edited by H.E. chehabi and Vanessa Martin, translated by Mohammad Ebrahim Fatahi, Tehran: Parseh Book.
- Kasravi, Ahmad (1312), *Iran's Constitutional History, Volume 1*, Tehran: Amīrkabīr.
- Kasravi, Ahmad (1312), *Iran's Constitutional History, Volume 2*, Tehran: Amīrkabīr.
- Letters of constitutionalism and immigration (from politicians and local elders to Seyed Hassan tagizadeh) (1386). Through the efforts of Iraj Afshar. Tehran: Qaṭreh .
- Mojtahedi, Mahdi (1327), *Azerbaijan's men in the era of constitutionalism*, Tehran: Naqš-jahān.
- Malekzadeh, Mehdi (1371), *History of the Constitutional Revolution, Volume 1-3*. Tehran: Scientific Publications.
- Malekzadeh, Mehdi (1358), *History of the Constitutional Revolution, Volume 4-5*, Tehran, Scientific Publications.
- Momeni, Baqer (1998), *Religion and the State in the Age of Constitutionalism*, Sweden: Baran.
- Mīrzā šādeq-Āqā Tabrīzī(2010), *Dū Rīsāle dar Mašrūfīyat*, works and thoughts of Ayatollah Mīrzā šādeq-Āqā Tabrīzī, by Sayyid-Ibrahim Sayyid-Alawi, Tehran: Shiite Bibliographical institute.
- Mīrzā Fażal 'Alī-Āqā Tabrīzī (1372), *Boḥrān-e Demūkresī dar Maḵles-e Aval: kāterāt va Nāme-hāye koṣūšī-ye Mīrzā Fażal 'Alī-Āqā*, by Gholam Hossein Mirza Saleh, Tehran: New Design.
- Nāzem-ul-Islam Kermānī (1376), *the history of the awakening of Iranians, with the efforts of Ali Akbar Saidi Sirjani*, Tehran: Pikan.
- Pashazadeh, Gholam Ali and Nosratollah Najafi (2018), *Tabriz in terror, newly-found*

- documents from Tabriz's resistance during minor despotism, Tehran: Logos.
- Rīsāle kalamatol *ḥaq*, Yorādo Biha al-Bāṭil (2007), in the constitutional treatises (Constitution according to the supporters and opponents), vol. 1, Gholamhossein Zargarinejad, Tehran: Institute for Research and Human Sciences.
- Rafiei, Mansoureh (1362), Arkan Association, Azerbaijan State Association, Tehran: Tarikh Iran.
- Safaei, Ebrahim (1363), Constitutional Leaders of the Second Period, Tehran: jāvidān.
- Saeed Beik, Jamil (2016), Nāmeḥā-ye Iran: Gozāreš-e Kār of the agent of the Ottoman government on the constitutional developments of Iran, translated by Hasan Hazrati, Tehran: Logos.
- Shirmohammadi Baba Sheikh Ali, Dehghan-Najad and others (2012), "Separation of powers in the ideas of the Tabriz Islamic faith" Alzahra scientific-research quarterly of the history of Islam and Iran, V.22, Issue 15, serial 103, 31-51.
- Tabrizi, Mohammad-Hossein (1387), Resāle Kašfo al-Morād Mīn al-Mašrūte va Estebdād, dar Rasā'el Mašrūṭiyat, vol. 2, Gholamhossein Zargarinejad, Tehran: Institute for Research and Human Sciences.
- Taqizadeh, Seyyed Hasan (1338), Iran's Constitutional Revolution, three speeches containing some of the early history of Iran's Constitutional Revolution, Tehran: Mehrgan Publication.
- Ṭīqat-ul-Islam Tabrīzī, Mīrzā 'Alī (1355), Moǰmal-e Ḥavādeṭ-e Yomīya Mašrūte dar Nošratl-ulāh Fathī, Majmū'e Aṭṭār-e Qalamī-ye Ṭīqat-ul-Islam Tabrīzī, Tehran: National Art Association.
- Ṭīqat-ul-Islam Tabrīzī, Mīrzā 'Alī (1388), Rasā'el-e Sīyāsī, under the care of Ali Asghar Haqdar, Tehran: Češme Publishing House.
- Taherzadeh Behzad, Karim (1363), Azerbaijan's Uprising in Iran's Constitutional Revolution, Tehran: Iqbāl.
- Ṭālebūv- Tabrīzī, 'Abdur Raḥīm (2006), Āzādī va Sīyāsāt, Tehran: Omīd-e Fardā.
- Nāme-ḥāye Tabrīz, Tabrīzī Az Ṭīqat-ul-Islam be Mostašāro-Dawlah (in the days of constitutionalism) (1378), by the efforts of Iraj Afshar, Tehran: Farzan.
- Vijoyeh, Mohammad Baqer (1386), History of Azerbaijan Revolution and Tabriz Riot, edited by Gholamreza Tabatabaei Majd. Tehran: Amīr Kabīr.

b. Newspapers

- Aḍerbāijān (8 Safar 1325), first year, No. 5.
- Aḍerbāijān (22 Rabi-ul-Awal 1325), No. 11.
- Aḍerbāijān (1 Rabi-ul-akhir 1325), No. 12.
- Etteḥād (2 Jumada al-Awal 1326), first year, 19.
- Etteḥād (8 Safar 1325), No. 59.
- Etteḥād (13 Safar 1325), No. 60.
- Etteḥād (6 Rabi-ul-Awal 1325), No. 67.
- Etteḥād (11 Rabi-ul-Awal 1325), No. 69.
- Etteḥād (13 Rabi-ul-Awal 1325), No. 70.
- Etteḥād (29 Rabi-ul-Awal 1325), No. 79.
- Etteḥād (1 Rabi' al-akhar 1325), No. 80.
- Etteḥād (5 Rabi' al-Thani 1325), No. 83.
- Etteḥād (7 Rabi al-Thani 1325), No. 84.
- Etteḥād (15 Rabi-al-Thani 1325), No. 88.
- Rūznāmeḥ mellī (1 Ramadan 1324), No. 1.
- Rūznāmeḥ mellī (7 Ramadan 1324), No. 3.
- Rūznāmeḥ mellī (12 Ramadan 1324), No. 4.
- Rūznāmeḥ mellī (24 Ramadan 1324), No. 7.

- Rūznāmeḥ mellī (9 Shawwal 1324), No. 11.
Rūznāmeḥ mellī (20 Shawwal 1324), No. 15.
Rūznāmeḥ mellī (30 Shawwal 1324), No. 19.
Rūznāmeḥ mellī (7 Dhu al- gadah 1324), No. 22.
Rūznāmeḥ mellī (22 Dhu al- gadah 1324), No. 27.
Rūznāmeḥ mellī (25 Dhu al - gadha 1324), No. 28.
Rūznāmeḥ mellī (27 Dhu al -gadah 1324), No. 29.
Rūznāmeḥ mellī (11 Dhu al-Hijja 1324), No. 35.
Mollā-naşruddīn (September 15, 1906), first year, No. 24.
Mollā-naşruddīn (February 3, 1907), second year, No. 5.
Mollā-naşruddīn (July 24, 1907), No. 27.
Mollā-naşruddīn (May 30, 1910), fifth year, No. 21.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC- ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Searching for the meaning and concept of constitutionalism in the perception and thought of Azerbaijani scholars¹

Abbas Ghadimi Ghedari²
Zahra Kazemi³

Received: 2022/02/26
Accepted: 2022/05/25

Abstract

One of the most important issues of the constitutional era, which brought many intellectual challenges and influenced the fate of the new political system of Iran's constitutional era, was the meaning and concept of "constitution" and the subsequent intellectual disputes caused by the different understandings of this new political concept. A number of scholars, intellectuals and other strata were involved in the discussion on the meaning, and other classes. Azerbaijan not only played an important political role in the realization of the constitutional revolution, but also an important part of the intellectual disputes took place among Azerbaijani scholars. emergence of constitutional thought and constitutionalism as well as the process of establishing a political system based on the Constitution, led to a classification among the scholars of Azerbaijan, whereupon, different views of the constitution and its relationship with religious political doctrines were presented. It seems that the scholars of Azerbaijan held opposing positions based on religious concerns, development of political affairs and, of course, social and economic considerations. Apart from the fact that these positions were sometimes fundamentally incompatible with the essence and nature of the Constitution, they also found important views and decisive political actions in the field of political action. The group seeking legitimacy, feeling threatened by the new amendments, considered the inviolability and incompatibility of the constitution with the Islamic system and tried to transform the national parliament into an Islamic parliament. The constitutional scholars, on the other hand, who knew the contrast between the new order and the Islamic system, saw it as an advantage over the authoritarian system and a method to limit tyranny, and deliberately presented the Iranian constitution as a combination between the principles of Sharia and constitutionalism. Based on political treatises, newspapers and original sources, this important topic was examined in a descriptive-explanatory manner.

Keywords: Azerbaijan, Scholars, Constitution, legitimate constitution, Iranian constitution.

1. DOI: 10.22051/hii.2022.39691.2635

2. Professor, Department of History, Tabriz University, Tabriz, Iran (corresponding author) ghadimi@tabrizu.ac.ir

3. Postdoctoral Researcher, Tabriz University, Tabriz, Iran. kazemi.zahrat@gmail.com
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۰۶-۸۵

تأسیس حکومت محلی بنی‌عَنَازِی (۳۲۸-۴۴۸ق) به مرکزیت خُلُوَان در دوره آل بویه^۱

صبح قنبری^۲
صبح خسروی‌زاده^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۳

چکیده

«عَنَازِیان» دسته‌ای از گُردهای منسوب به ایل «شاذَنْجان»، در دهه پایانی نیمه اول سده چهارم قمری وارد منازعات قدرت در بخشی از ناحیه جبال شدند، ولی تأسیس حکومت آنها تا اواخر همین سده به طول انجامید. بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر چرایی و چگونگی تأسیس حکومت بنی‌عَنَازِی به مرکزیت خُلُوَان است؛ درحالی‌که درست در این دوره تاریخی، حکومت مقتدر بنی‌حَسَنَوِیَّة در دینور هیچ قدرت همسانی را تحمل نمی‌کرد و دولت آل بویه در عراق نیز با آنکه متحد و گاهی حامی عَنَازِیان بود، تمایلی به تأسیس حکومت مقتدر بنی‌عَنَازِی نداشت. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که عَنَازِیان با حمایت آل بویه عراق، ابتدا موقعیت سیاسی و نظامی خود را در خُلُوَان و اطراف آن تثبیت کردند، به منصب «معاون خُلُوَان» رسیدند و سپس با تسلط بر شاهراه اقتصادی، نظامی و مذهبی طریق خراسان و کسب منصب «حامی طریق خراسان»، موفق به تقویت موضع خود، سقوط حَسَنَوِیَّة و برپایی حکومت شدند.

واژه‌های کلیدی: بنی‌عَنَازِی، خُلُوَان، منصب معاون خُلُوَان، منصب حامی طریق خراسان، حَسَنَوِیَّة، آل بویه

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.38995.2603

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.4.2

۲. دکترای تاریخ اسلام، تهران، ایران. sabahgh62@gmail.com

۳. دکترای تاریخ ایران بعد از اسلام، کارشناس اسناد سازمان ملی ایران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). sabah.khosravi@gmail.com

مقدمه

تا نیمه اول سده چهارم از فرادستی خلافت عباسی، تنها گفتمان خلافت و مسئله مشروعیت دینی برای آنها باقی مانده بود. نواحی غربی ایران برخلاف مناطق شرقی و مرکزی آن، به دلیل هم‌جواری با مراکز خلافت اسلامی، دیرتر محل پیدایی جنبش‌های ایرانی-اسلامی شدند، ولی با تضعیف خلافت عباسی و برآمدن آل بویه در سده چهارم قمری، وضعیت در این نواحی تغییر کرد که پیامد آن ظهور دو امارت نسبتاً قدرتمند گرد، یعنی «بنی‌حسنویه» با مرکزیت دینور و «بنی‌عنازی» با مرکزیت خلوان بود که بخشی از تحولات مهم اواخر نیمه اول سده چهارم تا اواخر نیمه اول سده پنجم را رقم زدند.

دغدغه اصلی پژوهش حاضر، تحلیلی کلی از امارت عنازی یا سقوط آن نیست، بلکه به دنبال روشن کردن چرایی و چگونگی تأسیس این حکومت محلی به مرکزیت خلوان-رقیب دینور و دومین شهر مهم نواحی غربی ایران عصر آل بویه- در سده چهارم قمری است. عنازیان با اینکه به‌طور مشخص سال ۳۲۸ق. وارد عرصه تحولات سیاسی و منازعات نظامی در نواحی غربی ایران و شرقی خلافت عباسی، از اطراف بغداد تا دینور شدند، ولی برپایی امارت آنها تا اواخر سده چهارم به طول انجامید؛ درحالی‌که حکومت حسنویه به هیچ‌وجه حاضر به پذیرش یک حکومت رقیب در کنار خودش نبود و آل بویه نیز اگرچه مثل حسنویه، حکومت محلی عنازی را رقیب خود نمی‌دانست، ولی ناگزیر از ظهور یک قدرت محلی تازه در همسایگی خود بیم داشت و بیشتر به دنبال برپایی یک دستگاه قدرت کاملاً مطیع بود. البته در این وضعیت نه چندان مطلوب، حکومت محلی بنی‌عنازی سر برآورد، به سلطه حسنویه پایان داد و سیاست مستقل از آل بویه را پیش گرفت. در همین راستا، پرسش‌های زیر مطرح شده است: ۱. چه عواملی روند برپایی حکومت عنازی را به تاخیر انداخت؟ ۲. چرا حسنویه از واگذاری منصب حامی طریق خراسان به عنازیان بیم داشتند و چگونه به مقابله برخاستند؟ ۳. عنازیان نسبت به حسنویه و آل بویه بغداد چه موقعیتی داشتند؟ آیا هویتی مستقل در میانه این دو حکومت داشتند؟

پیشینه پژوهش

هیچ منبع دست اول تاریخ سلسله‌ای درباره عنازیان وجود ندارد و اطلاعات مربوط به آنها در میان منابع تاریخ عمومی مانند *الأمم مسکویه* رازی (۳۲۰ یا ۳۲۶-۴۲۱ق) و *الکامل* ابن‌اثیر (۶۳۰-۵۵۵ق) پراکنده است. *شرفنامه* بدلیسی (۱۰۰۶ق) اولین تاریخ‌نگاری گردی نیز نسبت به عنازی‌ها دست دوم محسوب می‌شود و صرفاً چند صفحه اطلاعات آن درباره عنازیان،

رونوشت تاریخ جهان/آرا اثر «غفاری قزوینی» است که دارای اشتباهات فاحش است. متأسفانه! پژوهش باستان‌شناسی نیز درباره آثار و محوطه‌های تاریخی عنّازیان هنوز انجام نگرفته است. بررسی و مذاقه در آثار پژوهشی مربوط به عنّازیان، نشان می‌دهد که تعداد آن زیاد نیست و بیشتر شامل توصیف و تحلیلی کلی از امارت عنّازی، به‌ویژه در پیوند با دولت‌های آل بویه و سلجوقی است. هیچ‌یک از تحقیقات منتشرشده، به صورت مستقل به چگونگی و چرایی موضوع تأسیس امارت عنّازی و ابهامات مربوط به آن نپرداخته‌اند. به هر روی، این آثار در چارچوب مسئله پژوهش حاضر جای نمی‌گیرند.

مهم‌ترین مقاله‌ای که درباره عنّازیان نوشته شده، اثر مشترک لیدا مودت و جواد موسوی دالینی^۱ است که بیشتر تحلیلی کلی از ظهور و سقوط عنّازیان و مناسبات آنان با حکومت‌های هم‌جوار است و به صورت مختصر به برآمدن و تأسیس امارت عنّازی پرداخته شده که موضوع پژوهش نگارندگان این سطور است. درباره زمینه‌های شکل‌گیری و گسترش حکومت بنی عنّازی که بخشی از مسئله پژوهش آنها بوده است، به «خلاً قدرت در غرب ایران» و «استفاده از کشمکش امرای آل بویه در قرن چهارم قمری» اشاره کرده‌اند. مدعا یا فرضیه خلاً قدرت در غرب ایران، کاملاً با مدعای نگارندگان این نوشتار، یعنی وجود قدرت حسنویّه و آل بویه در این نواحی در سده چهارم، تضاد دارد. ضمن اینکه مودت و موسوی دالینی احتمالاً به دلیل تلاش برای ارائه تحلیلی کلی و بیشتر معطوف به گسترش و سقوط عنّازیان، به بیان مدعای خود درباره زمینه‌های شکل‌گیری این حکومت در مقدمه اکتفا کرده‌اند و به توضیح و تبیین آن در متن نپرداخته‌اند.

اسماعیل شمس دو اثر درباره عنّازیان دارد: ۱. عنّازیان؛^۲ ۲. درس گفتار دولت عنّازیان.^۳ بررسی شمس در این آثار شامل تمام دوره آنها، از ظهور تا سقوط با رویکردی تحلیلی است. البته برخلاف مسائل پژوهش پیش رو، تأسیس امارت عنّازی دغدغه اصلی تحقیق وی نبوده و به همین دلیل با تفصیل کمتری به آن پرداخته است. شمس در «عنّازیان» درباره زمینه‌های

۱. لیدا مودت و جواد موسوی دالینی (تابستان و پاییز ۱۳۹۵ش)، «تحلیلی بر حکومت بنی عنّاز کرد و مناسبات آن با حکومت‌های هم‌جوار»، مجله پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، دوره پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۹).

۲. اسماعیل شمس (۱۳۹۳ش) «عنّازیان»، تاریخ جامع ایران، ج ۸، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۴۵۵-۴۸۳.

۳. اسماعیل شمس (۱۳۹۹ش)، درس گفتار دولت عنّازیان، سلسله درس‌گفتارهای شرح شرفنامه، فیلم ضبط شده، سه‌شنبه ۱۸ شهریور و سه‌شنبه ۱ مهر، پخش از وبگاه ویژه کلاس‌های مرکز دائرةالمعارف و (Live) اینستاگرام به

شکل‌گیری حکومت عنّازی تحلیل کرده است که از درون حکومت حَسَنَوِیَّة سر برآورد؛ درحالی‌که کارگزار آنها فاقد هویت مستقل بود. وی تأسیس حکومت عنّازی را در چارچوب جنگ قدرت میان آل بویه و حَسَنَوِیَّة بررسی کرده؛ به طوری که هر یک از آنان (آل بویه و حَسَنَوِیَّة) به تناسب از عنّازی علیه دیگری استفاده می‌کرده است. برخلاف برداشت شمس از منابع، عنّازیان هویتی مستقل و جدا از حَسَنَوِیَّة داشتند و هیچ‌گاه ابزار سیاست‌های حَسَنَوِیَّة علیه آل بویه نبودند و مهم‌تر از این، منازعات عمده نظامی آنها با حَسَنَوِیَّة، برای دستیابی به منافع خودشان بود و آل بویه صرفاً به درخواست عنّازیان وارد این کارزار می‌شدند. تقلیل عوامل شکل‌گیری حکومت عنّازی به جنگ قدرت میان آل بویه و حَسَنَوِیَّة، به معنی غفلت از عوامل اصلی برآمدن آنهاست. شمس در «درس‌گفتار دولت عنّازیان» به زمینه‌های شکل‌گیری حکومت عنّازی هیچ اشاره‌ای نکرده است.

خُلوان؛ مرکز سیاسی عنّازیان

خُلوان نام یکی از شهرهای مهم ساسانی-اسلامی تا پایان سده ششم قمری و مرکز سیاسی عنّازیان است. این شهر در آخرین حله نواحی جبال، مرز عراق عجم و عراق عرب و جلگه بین‌النهرین و کوهستان ایران قرار داشت. خُلوان در سده چهارم و پنجم که حدود زمانی موضوع مقاله حاضر است، از رونق نسبی برخوردار بود؛ به طوری که پس از شهر دینور، پرجمعیت‌ترین و آبادترین شهر نواحی غربی ایران به شمار می‌آمد. اصطخری که حدود سال ۳۴۰ق. و ابن‌حوقل که احتمالاً بین سال‌های ۳۴۳ تا ۳۴۵ق، یعنی درست در آستانه ظهور سیاسی عنّازیان، از خُلوان دیدن کرده‌اند، آن را شهری خوش و معمور بعد از بصره و کوفه و واسط توصیف کرده‌اند (اصطخری، ۱۳۷۳ش: ۲۰۷؛ ابن‌حوقل، ۱۹۳۸م: ۲۴۶/۱، ۳۶۸/۲). مقایسه اطلاعات این دو کتاب جغرافیایی نشان می‌دهد که شهر خُلوان شایستگی انتخاب برای مرکزیت حکومت عنّازیان را دارا بود. خاندان حکومتگر «ابن‌ابی‌الشوک عنّازی» دو منصب مهم خود را در خُلوان به دست آورده بود: معاون در خُلوان و حامی طریق خراسان در خُلوان (مسکویه رازی، ۱۹۰۹م: ۳۱۲/۵-۳۱۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۹۳/۹).

خُلوان به سبب موقعیت مرزی بین کوهستان ایران و جلگه بین‌النهرین و قرارگیری بر سر شاهراه خراسان، اهمیت نظامی زیادی داشت؛ به همین دلیل همواره محل عبور لشکر فاتحان و منازعات سیاسی و نظامی بود. این شهر که از سه طرف در محاصره کوهستان بود و در سمت غربی و جلگه‌ای آن نیز رودخانه‌ای پرآب جریان داشت، از امکان دفاعی مناسبی برخوردار بود. عنّازیان با انتخاب خُلوان به عنوان مرکز سیاسی خود، از این موقعیت و ظرفیت نظامی

سود بردند و بی‌گمان یکی از دلایل رونق حکومت بنی‌عَنَازِی برای نیم سده، موقعیت و ظرفیت نظامی شهر خُلُوآن بود. خُلُوآن به عنوان مرکز دینی و فقهی نیز شناخته می‌شد. عالمان این منطقه با پسوند «الخُلُوآنی» و «الکُردی» نامیده می‌شدند (سمعانی، ۵۶۲م: ۲۱۳/۴، ۷۹/۱۱). دور از ذهن نیست که جایگاه مذهبی شهر خُلُوآن در روند مشروعیت‌بخشی به حکومت محلی بنی‌عَنَازِی مؤثر بوده باشد؛ هرچند اطلاعات ما دربارهٔ وضعیت مذهبی شهر در سدهٔ چهارم و پنجم قمری محدود است.

شناساندن عَنَازِیان

«عَنَاز» نام عربی و مشتق از «عنز» (ابن‌نُبَاته السعدی، ۱۳۹۷ق: ۹۱/۲) و احتمالاً برگرفته از قبیلهٔ مشهور عرب «عنز» است. اسماعیل شمس در پاسخ به این پرسش که چرا و چگونه کلمه‌ای عربی بر سلسله‌ای کُردتبار اطلاق شده، به تأثیر فرهنگ قبایل عرب در مناطق کُردنشین اشاره کرده که به مرور موجب رواج نام عربی عنزه شده است (۱۳۹۹ش). برای اشاره به عَنَازِیان، «عَنان» و یا «عیار» هم آمده است. هلال‌بن محسن صابی (۳۵۹-۴۴۸ق) از نام «عَنان» برای آنها استفاده کرده است (۱۳۳۷ق: ۴۰۳/۸). محمدبن عبدالملک همدانی (۵۲۱-۴۶۳ق)، ابن‌فندق (ح ۴۹۰-۵۶۵ق) و ابن‌اثیر (۶۳۰-۵۵۵ق) هم که بیشترین گزارش را دربارهٔ این سلسله کُرد تبار دارند، آنها را «عَنان»ی ثبت کرده‌اند (همدانی، ۲۰۰۰م: ۲۶۹؛ ابن‌فندق، ۱۳۶۵ق: ۶۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۹۴/۹، ۲۲۵).

عَنَازِیان از نظر ایلی، از جمله کُردهای «شاذنجانی» - نام یکی از تیره‌های معروف کُرد در سدهٔ چهارم و پنجم قمری - بودند. مسعودی (۲۸۰-۳۴۵ق) در نیمهٔ اول سدهٔ چهارم، به تیره‌های مختلف کُرد بازنجان، شوهجان، نشاوره، بوذیکان (برزیکانی)، کُریه، جورقان، جاوانیه و «الشاذنجان» اشاره کرده است ([بی‌تا]: ۷۸). ابن‌نُبَاته السعدی (۳۰۷-۴۰۵ق) «کُرد شاذنجان» و ابن‌خلدون نیز «أُسرة الشاذنجان من طوائف الاکراد» را به کار برده‌اند (ابن‌نُبَاته السعدی، ۱۳۹۷ق: ۹۱/۲؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق: ۶۹۹/۴).

معروف‌ترین خانوادهٔ منسوب به شاذنجانی‌ها مشهور به «ابن‌ابی‌الشوک» است که ریاست این تیره را به‌طور مشخص در سدهٔ چهارم و پنجم قمری برعهده داشتند. مسکویه رازی خانواده ابن‌ابی‌الشوک را «ابن‌ابی‌الشوک الکردی من الشاذنجان»، و محمدبن عبدالملک همدانی «من الاکراد الشاذنجان»، معرفی کرده‌اند (مسکویه رازی، ۱۹۰۹م: ۳۱۲/۵-۳۱۳؛ همدانی، ۲۰۰۸م: ۲۶۹). به نظر می‌رسد این نام چنان عمومیت داشت که مثل یک لقب برای امیران عَنَازِی به کار می‌رفت و به همین دلیل گاهی تفکیک اسامی و تشخیص زمانی تاریخ

عنازی تا اندازه‌ای دشوار می‌شود.

ظهور سیاسی عَنَازیان

ظهور سیاسی عَنَازیان با نام خُلوآن و راه خراسان گره خورده است. آنها سال ۳۲۸ق. راه خُلوآن را بر کاروان «ابوالحسین بَجْکَم» (متوفای ۳۲۹ق) سردار ترک و امیرالامرای بغداد که از این شهر به سمت خراسان خارج شده بود، بستند و آن را تصرف کردند (توزری، ۲۰۰۹م: ۴۵۶/۲). با توجه به جایگاه تاریخی خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک در راهداری طریق خراسان، بعید است که مصادره کاروان به علت غارت‌گری بوده باشد، بلکه احتمالاً به دلیل اختلافات مالی با امیران بغداد بر سر مالیات راه بوده است.

تسلط به طریق خراسان، برای خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک عَنَازی این فرصت را فراهم ساخت تا از رقابت امیران سامانی و بویهی بهره ببرند. لشکرکشی سامانیان به نواحی جبال تا خُلوآن در سال ۳۳۳ق. برای بیرون راندن دیلمیان از این مناطق بود که معنای مبارزه‌طلبی با دستگاه خلافت را نیز داشت (رحمتی، ۱۳۹۴ش: ۸۸). معزالدوله دیلمی (متوفای ۳۵۶ق) سال ۳۳۹ق. از «ابن‌ابی‌الشُّوک» و سایر رؤسای کُرد که ساکن خُلوآن بودند، خواست تا سپاهیان منصوربن قراتکین سردار سامانیان و سپهسالار خراسان (حک: ۳۳۵-۳۴۰ق)، را سرکوب کنند (مسکویه رازی ۱۹۰۹م: ۳۰۲/۵-۳۰۳). سرکوب و شکست سپاهیان منصوربن قراتکین در آغاز کنشگری نظامی خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک نقطه مهمی است؛ زیرا برای اولین بار وارد معادلات سیاسی کلان شدند. اینکه معزالدوله دیلمی فاتح مقتدر بغداد، آنها را دعوت به همکاری نظامی کرده بود، روشنگر توان و نفوذشان است. مودت و موسوی دلبینی همکاری خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک با معزالدوله را به معنی تابعیت آنها از آل بویه تحلیل کرده‌اند (۱۳۹۵ش: ۱۰۰) که نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا در این زمان معزالدوله از خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک افرادی را به عنوان گروگان در اختیار داشت (مسکویه رازی، ۱۹۰۹م: ۳۱۲/۵-۳۱۳) و تنها چند سال بعد (۳۴۲ق) مقابل هم صف‌آرایی کردند.

سفیران معزالدوله و خلیفه المطیع بالله (۳۳۴-۳۶۳ق) در سال ۳۴۲ق. درحالی‌که صلح‌نامه‌ای میان امیر نوح‌بن نصر سامانی (متوفای ۳۴۳ق)، ابوعلی احمدبن محمدبن مظفربن محتاج (متوفای ۳۴۴ق) سردار سپاه سامانی و رکن‌الدوله بویهی به خط خلیفه عباسی را تقدیم دربار سامانی کردند، در مسیر بازگشت خود و در خُلوآن مورد حمله خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک قرار گرفتند. ابن‌ابی‌الشُّوک به معزالدوله پیشنهاد داد در برابر آزاد کردن گروگان‌هایی که در بغداد نگاه داشته است، آنها را آزاد کند. معزالدوله پیشنهاد مُعاون خُلوآن را پذیرفت و

گروگان‌های دو طرف آزاد شدند، ولی دوباره سردار خود سبکتکین پرده‌دار را برای سرکوب آنها فرستاد که وارد خُلوان شد و ابن‌ابی‌الشُّوک را مجبور به اطاعت کرد (مسکویه رازی، ۱۹۰۹م: ۳۱۲/۵-۳۱۳؛ همدانی، ۲۰۰۸م: ۲۶۹). نکته قابل تأمل گزارش اینجاست که معزالدوله و سبکتکین هرچند توانایی شکست ابن‌ابی‌الشُّوک و تصرف خُلوان را داشتند، ولی قادر به ناپودی او نبودند؛ زیرا در این دوره زمانی خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک و عنّازیان در امتداد راه خراسان پراکنده و مقتدر بودند. افزون بر این، رویارویی عنّازیان با امیر مقتدر آل بویه، روشنگر جایگاه نظامی آنها در منطقه بوده است.

موانع تأسیس حکومت عنّازیان

در اواخر نیمه اول سده چهارم (از سال ۳۲۸ تا ۳۴۹ق) نام عنّازیان ضمن رویدادهای مربوط به طریق خراسان، خُلوان و آل بویه عراق دیده می‌شود، ولی از این تاریخ به بعد تا سال ۳۸۱ق. دیگر خبری مهم از آنها در منابع به چشم نمی‌آید. به نظر می‌رسد تأسیس حکومت عنّازیان به دلیل تداخل پیامدهای منفی رویداد طبیعی مثل زلزله (۳۴۷ق) و رویداد سیاسی چون رونق و نفوذ بنی‌حسنویه (از ۳۴۸ق. به بعد) به تأخیر افتاده باشد که به صورت مستقل ارتباط هر یک را با تأسیس حکومت عنّازی بررسی می‌کنیم.

عامل اول: زلزله (۳۴۷ق)

زلزله خیز بودن ایران، در طول تاریخ باعث تخریب بسیاری از استقرارها و شهرها شده است؛ تا جایی که متون تاریخی - جغرافیایی نیز به این موضوع پرداخته‌اند (اسمعیلی جلودار، پورداد و صالحی کاخکی، ۱۳۹۹ش: ۳۱). اولین زلزله ثبت شده خُلوان در منابع تاریخی، مربوط به ذی‌الحِجّه ۳۴۶ق. است که کانون آن در طالقان - شمال شرقی ایران - بود و شدت آن تا خُلوان ادامه داشت (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱ش: ۲۳۸/۲۰، ۲۲۴/۲۵). البته کانون زلزله سال ۳۴۷ق. نواحی غربی ایران بود و اثرات زیان‌بار بیشتری بر خُلوان گذاشت. به روایت مسکویه رازی (۱۳۶۲ش: ۲۰۶/۶) این زلزله و پس‌لرزه‌های آن علاوه بر خُلوان در بغداد و شهرهای غربی ایران نیز زیان‌های سنگینی به بار آورد. ساختمان‌ها را ویران کرد، بر منابع آب زیرزمینی در زاگرس تأثیر گذاشت و مردم زیادی را کُشت. همچنین ملخ‌ها آسمان را پوشاندند و غلات و درخت‌ها را خوردند و زلزله کوه‌های خُلوان را تکه‌تکه کرد. براساس گزارش منابع از شدت زلزله سال ۳۴۷ق، می‌توان پیامدهای منفی آن را برای قدرت نوظهور عنّازی حدس زد که خُلوان را درست در همین برهه به عنوان مرکزیت سیاسی خود برگزیده بود. آثار ویرانی زلزله، روند

رونق شهر خلوان را برای چند دهه متوقف کرد.

منابع تاریخ‌نگارانه اسلامی از پرداختن به پیامدهای زلزله اجتناب کرده‌اند، اما با توجه به خرابی شهر خلوان و اطراف آن بر اثر این رخداد طبیعی، محتمل است که یکی از عوامل ناپیدایی عنّازیان در منابع طی سال‌های ۳۴۹ تا ۳۶۳ ق. همین زلزله زیان‌بار بوده باشد. خلوان خاستگاه و مرکز سیاسی عنّازیان بود که خرابی آن خواه ناخواه روند رشد سیاسی آنها را به تأخیر انداخت. مقدسی جغرافی‌دانی که حدود سال ۳۷۵ ق. و حدود سه دهه پس از زلزله به خلوان سفر کرده بود، آن را شهری کوچک با بازاری محقر و دژی کهن توصیف کرده است (۱۳۶۱ش: ۷۸/۱، ۱۷۱). این توصیف ضمن اشاره به پیامدهای زلزله برای شهر خلوان که زمانی قبل از زلزله آبادتر بوده (ابن‌حوقل، ۱۹۳۸م: ۲۴۶/۱، ۳۶۸/۲)، به نوعی نشان‌دهنده بازسازی نسبی شهر پس از زلزله است.

عامل دوم: رونق و نفوذ بنی‌حسنویه (از سال ۳۴۸ ق. به بعد)

امارت امیر حسنویه‌بن حسین کردی برزیکانی (۳۴۸-۳۶۳ ق) با تثبیت و توسعه قلمرو امارت بنی‌حسنویه همراه شد. از این زمان خانواده ابن‌ابی‌الشوک عنّازی تا اواخر سده چهارم در سایه آل حسنویه قرار گرفتند. عنّازیان در سال ۳۴۹ ق. درست یک سال بعد از آغار امارت امیر حسنویه‌بن حسین، به عمر امارت گردان عیشانیه در شهرزور به نفع حسنویه پایان دادند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق: ۷۰۵/۸-۷۰۶) که نشان از تحولات جدید و نفوذ بنی‌حسنویه بر خانواده ابن‌ابی‌الشوک عنّازی دارد. با توسعه طلبی امیر حسنویه‌بن حسین طی سال‌های ۳۴۹ تا ۳۶۳ ق، به کلی اخبار خانواده ابن‌ابی‌الشوک و عنّازی‌ها از میان منابع تاریخی ناپدید می‌شود. در این دوران، خلوان و خانواده ابن‌ابی‌الشوک عنّازی زیر نفوذ بنی‌حسنویه بودند، ولی این برخلاف مدعای شمس (۱۳۹۳ش)، به معنی کارگزاری آنها برای بنی‌حسنویه نیست؛ زیرا هیچ گزارشی درباره کارگزاری عنّازیان برای بنی‌حسنویه وجود ندارد.

عُضُدالدوله دیلمی (۳۲۴-۳۷۲ ق) بزرگ‌ترین امیر خاندان آل بویه، در سال ۳۶۹ ق. با دخالت در جنگ جانشینی حسنویه، بدربن حسنویه را به امیری این امارت برکشید و به او انعام و خلعت و شمشیر اعطا کرد (روذراوری، ۱۳۳۴ ق: ۹-۱۰). بدر امور طریق خراسان و راه حج را به دست گرفت و راه را برای حاجیان و کاروان‌های تجاری امن کرد. حکمرانی بدر چنان رونقی پیدا کرد که دیوان خلیفه القادر بالله (۳۸۲-۴۲۲ ق)، در سال ۳۸۸ ق. به او لقب «ناصرالدین و الدوله» را داد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق: ۱۴۴/۹). در این دوره، قلمرو اصلی عنّازیان در خلوان و اطراف آن به شکل تقریباً خودمختار در محاصره قلمرو تحت سلطه مستقیم

بنی حَسَنَوِيَّةٌ بود. در سمت شمال و شرق: دینور و قرمیسین؛ در سمت جنوب: ماسبدان؛ و در سمت غرب: صامغان در نزدیکی شهرزور. عنازیان در چنین وضعیتی برای تشکیل حکومت ناگزیر از مواجهه مستقیم با بنی حَسَنَوِيَّةٌ بودند که هیچ قدرت همسانی را در همسایگی خود تحمل نمی کرد؛ به ویژه آنکه بنی عنازی هم مثل بنی حَسَنَوِيَّةٌ گُرد بودند و شاید مهم تر از آن، خُلوان خاستگاه و مرکز سیاسی بنی عنازی، بخشی مهم از طریق خراسان بود که بنی حَسَنَوِيَّةٌ برای رسیدن به بغداد، باید از آن عبور می کردند.

گزارش منابع درباره پناه بردن عنازیان به آل بویه بغداد - رقیب بنی حَسَنَوِيَّةٌ - و حرکت به سمت مرزهای غربی برای گسترش قلمرو و دور شدن از نفوذ بنی حَسَنَوِيَّةٌ روشن است (صابی، ۲۰۰۳م: ۴۸۷/۷؛ رودراوری، ۲۰۰۰م: ۴۰۰/۷). عنازیان در جبهه غربی با قبایل پراکنده گُرد و عرب همسایه بودند و برای تأسیس حکومت خود ناگزیر از جنگ با آنها شدند. باز برخلاف ادعای شمس (۱۳۹۹ش) عنازیان در کنار حَسَنَوِيَّةٌ علیه این قبایل عرب ننجیدند، بلکه در این جنگها متحد آل بویه عراق - رقیب حَسَنَوِيَّةٌ - بودند. تهدید حَسَنَوِيَّةٌ و آشوبهای قبایل عرب در عراق برای امیران عنازی و بویهی موجب شد تا آنها با هم متحد شوند. این اتحاد به همکاریهای نظامی نیز توسعه پیدا کرد (عید فهمی، [بی تا]: ۱۷۰۴). ابوالفتح محمد امیر عنازی سال ۳۸۹ق. با ابوجعفر الحجاج بن هرمز - نایب بهاءالدوله بر عراق - در جنگ با بنی غفیل موصل متحد بود (رودراوری، ۲۰۰۳م: ۴۰۰/۷). امیر عنازی بعد از بازگشت از همین سفر، حاکم خانقین «زهمان بن هندی» و پسرانش «ذلف» و «مقداد» و «هندی» را دستگیر کرد و به قلعه بردان فرستاد که در آنجا کشته شدند.

اقدامات عنازیان برای تأسیس حکومت

آثار خرابی زلزله (۳۴۷ق.) پس از چند دهه به مرور از بین رفت و طبق گزارش/حسن /تقاسیم، تا سال ۳۷۵ق. دوباره رونق نسبی به خُلوان بازگشت، اما ویرانی شهرهای خوره خُلوان مثل خانقین، سیروان و بندنیجان به حدی بود که مقدسی آنها را شایسته یاد کردن ندانسته است (۱۳۶۱ش: ۷۸/۱، ۱۷۱). هرچند منابع تصریحی درباره نقش عنازیان در بازسازی شهر خُلوان ندارند، ولی پیداست آنها که پیش از زلزله و پس از زلزله صاحب خُلوان بودند، در روند بازسازی آن مؤثر بوده اند. بی شک هر حکومت مستقر نیازمند شهر یا شهرهایی آبادان است. در همین دوره تاریخی و در ارتباط با موضوع عنازیان، «دینور» مرکز بنی حَسَنَوِيَّةٌ و «همدان» مرکز آل کاکویه پروتق بودند. بازتاب نام خُلوان در میان منابع ادبی سده چهارم و پنجم قمری (تدیع الزمان همدانی، ۲۰۰۲م: ۱۴۰؛ مجهول المؤلف، ۱۳۱۸ش: ۸۶، ۹۵) تأییدکننده

آبادانی خلوان است که بیش از هر عاملی مدیون حاکمان آن بوده است.

عنازیان در روند تأسیس حکومت خود چهار گام یا اقدام اساسی انجام دادند:

۱. کسب منصب معاون خلوان است که نتایج و پیامد آن جلوگیری از سلطه مستقیم بنی‌حسنویه به قلمرو اصلی عنازیان در خلوان بود. بنی‌حسنویه در اوج قدرت خود و ضعف بنی‌عنازی، نه تنها نتوانستند آنها را نابود کنند، بلکه حتی موفق نشدند به کارگزار و عامل خود تبدیل کنند. با کسب منصب معاون خلوان، عامل بودن عنازیان به صورت خاندانی و جانشینی درآمد که زمینه مهمی برای تأسیس حکومت آنها بود. با این منصب، دامنه قدرت آنها بیشتر از قلمرو شهر خلوان شد و به‌طور مستقیم آنها را با آل بویه عراق پیوند داد.
۲. کسب منصب حامی طریق خراسان در خلوان که نتیجه آن زیان اقتصادی به درآمد حسنویه از کنترل طریق خراسان و مهم‌تر از آن کاهش مشروعیت حسنویه به دلیل از دست دادن امیری راه حج بود. با توجه به اهمیت این منصب به لحاظ سیاسی و اقتصادی، تسلط به طریق خراسان به معنی قدرتمندتر شدن عنازیان و از طرفی تضعیف رقیب آنها بود که این منصب مهم را از دست داده بود. بی‌دلیل نیست که عملاً آغاز امارت بنی‌عنازی با گرفتن این منصب پیوند یافته است. تحولات مثبت بعد از این منصب برای عنازیان، یعنی شکست حمله حسنویه، دستگیری عاملان و متحدان آنها همراه با دخالت موفق در امور داخلی حسنویه، نشان از اهمیت این گام در کاهش نفوذ حسنویه و روند تأسیس حکومت بنی‌عنازی دارد.
۳. کنار زدن حسنویه؛ این گام شامل اقدامات سیاسی و نظامی عنازیان علیه نفوذ حسنویه و در نهایت ساقط کردن حکومت آنهاست. مهم‌ترین مانع تأسیس حکومت عنازی، بنی‌حسنویه بود که به‌ناچار یکی از آنها باید حامی طریق خراسان می‌شد. از سوی دیگر، قلمرو حسنویه و عنازی در همسایگی هم قرار داشتند و هر یک خواهان تسلط به منطقه بودند. با سقوط حسنویه، عنازیان فوراً صاحب بخش غربی قلمرو غربی و در واقع جانشین بلافصل آنها شدند.
۴. اعمال سیاست مستقل از آل بویه عراق؛ این گام ربطی به دو مانع زلزله و نفوذ حسنویه ندارد، اما پس از سقوط حسنویه و سیاست‌های توسعه‌طلبانه عنازیان، نفوذ آل بویه عراق به مانعی برای روند تأسیس امارت عنازی تبدیل شد؛ زیرا آل بویه عراق مخالف برپایی حکومت مستقل عنازی بودند؛ به همین دلیل فوراً بعد از جانشینی ابوالشوک فارس به جای پدرش (۴۰۱ق)، به خلوان حمله کردند. عنازیان نیز با سیاست مستقل از آل بویه عراق، به دنبال تداوم روند تأسیس امارت خود بودند. در ادامه شرح هر یک از این گام‌ها آورده شده است.

الف. گام نخست: کسب منصب معاون خُلُوآن

مُعاون و یا مَعونَت (المعونه) منصبی نظامی بود که نقش و جایگاه آن در جامعه دوره آل بویه برجسته شد و در مواردی حوزه مدیریتی آن از ناظر انتظامی صرف در شهرها فراتر رفت و به حاکم بلامنازع منطقه‌ای که نظارت بر آن از جانب حکومت مرکزی به او سپرده می‌شد، رشد یافت. از جمله کارکردهای نهاد مَعونَت، سرکوب راهزنان، تعقیب و دستگیری مجرمان، توسعه امنیت جاده‌ای و مراقبت از راه‌های ارتباطی و مواصلاتی شهرها بود (ربانی‌زاده و نصری دشت ارزندی، ۱۳۹۴ش: ۵۰-۵۶).

توضیح و تعریف منصب مُعاون، با نقش و جایگاه خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک در خُلُوآن مطابقت دارد. عملاً از دوره ظهور این خانواده در منصب مُعاون از اوایل دوره آل بویه، دیگر نامی از کارگزاران خُلُوآن در منابع نمی‌بینیم و در واقع تمام تحولات تاریخی، درباره حاکمان بلامنازع ابن‌ابی‌الشُّوک عَنّازی است. ابوعلی مسکویه رازی خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک را ضمن اخبار سال ۳۴۲ق، ذکر صلح رکن‌الدوله بویه و ابوعلی احمد بن محمد بن مظفر بن محتاج، سردار امیر نوح بن نصر سامانی با عبارت «و کان متقلداً أعمال المعاون بخُلُوآن» معرفی کرده است (۱۹۰۹م: ۳۱۲/۵-۳۱۳). منصب «المعاون» در منابع مختلف و به‌ویژه از دوره آل بویه به بعد تکرار شده است (یعقوبی، [بی‌تا]: ۵۰۳/۲؛ ابن‌فضلان، ۲۰۰۳م: ۴۷؛ صابی، ۱۴۲۴ق: ۵۴/۱) که می‌تواند اهمیت آن را بیان کند. می‌توان حدس زد که خانواده ابن‌الشُّوک در سایه بهره‌مندی از مزایای این جایگاه مهم توانسته بودند مقدمات تأسیس امارت خود را فراهم سازند. خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک عَنّازی به عنوان معاون خُلُوآن، آن اندازه قدرت داشتند که جرئت کنند سفیران معزالدوله سلطان بویه و خلیفه عباسی را مورد تعرض قرار دهند. نکته مهم دیگر، استمرار حاکمیت خانواده ابن‌ابی‌الشُّوک عَنّازی از سال ۳۴۲ق. تا سقوط امارت آنها در سال ۴۷۷ق. در خُلُوآن است که براساس آن می‌توان به پیامد این منصب برای عَنّازیان گمان برد.

نباید این تحلیل را هم از نظر دور داشت که چون منصب معاون فراتر از اداره شهر و بیشتر شامل سلطه بلامنازع به یک منطقه بوده است، پس می‌توان توسعه‌طلبی عَنّازیان را همچون ضرورت تأسیس حکومت، از پیامدهای این منصب برای آنها به شمار آورد. این دقیقاً برخلاف میل و اراده بنی‌حَسَنَوِیّه بود که در دوره رونق خود به دنبال سلطه مستقیم به خُلُوآن بودند، اما جایگاه مستقل منصب معاون حلوان و قدرت عَنّازیان مانع از آن شد. این منصب به معنی مراقبت از راه مهم نظامی و اقتصادی منتهی به بغداد و در مسیر راه حج نیز بود که برخلاف منافع بنی‌حَسَنَوِیّه برای تسلط به این راه از دینور تا بغداد بود. نگرهبانی از راه، یکی از کارکردهای مهم حکومت‌های محلی معاصر عَنّازیان، مثل بنی‌حَسَنَوِیّه، مزیدیان حله، غَظیلان

دقوقاء و جزیره و همچنین زمینه تأسیس آنها بود. پیامد دیگر منصب معاون خُلوآن برای عَنَازیان، کسب منصب مهم‌تر «حامی طریق خراسان» بود. منصب «معاون» با منصب «حامی طریق» پیوند داشته است. به هر حال، منصب «معاون» وظیفه مراقبت از راه و کاروان‌ها را هم برعهده داشت و گاهی حتی عنوان «طریق» هم به این منصب اضافه می‌شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۵۵/۸). به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که منصب «معاون خُلوآن» در روند تأسیس حکومت عَنَازی مؤثر بوده است.

ب. گام دوم: کسب منصب حامی طریق خراسان در خُلوآن

«عَمیدُ الْجُیوش» وزیر بهاء‌الدوله دیلمی، سال ۳۹۷ق. و بعد از مرگ «قلج»، ابوالفتح محمدبن عَنَاز صاحب منصب «حامی» و یا «حمایه الطریق» خراسان را به جای او منصوب کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۹۳/۹) که نشان می‌دهد با اینکه عَنَازی‌ها سالیان پیش با طریق خراسان پیوند داشتند، ولی تا این زمان صاحب این منصب نشده بودند. نکته مهم این است که چرا عَمیدُ الْجُیوش و آل بویه بغداد منصب حامی طریق خراسان را به عَنَازیانی سپردند که نسبت به بنی‌حَسَنَوِیّه در موضع ضعف قرار داشتند؟ احتمالاً چون بنی‌حَسَنَوِیّه دشمن آنها و متحد آل بویه ری و همدان بودند و از طرفی عَنَازیان به راه خراسان در منطقه خُلوآن تسلط تاریخی داشتند، چنین تصمیم مهمی را گرفتند.

درباره منصب حامی یا حمایت طریق خراسان که به معنی حفاظت و حراست از آن است، اطلاع دقیقی در دست نیست و می‌تواند موضوع یک تحقیق مستقل باشد. احتمالاً یک وظیفه پرسود حامی طریق خراسان، دریافت «خفاره الطریق» (مالیات راهداری و بدرقه کاروان‌های زیارتی و تجارتي) بوده (کحاله، ۱۴۱۴ق: ۳۵۳/۵؛ حضراوی، ۲۰۰۷م: ۱۴۷) که در آن دوره رواج داشته است. بدین ترتیب، مشخص می‌شود که کسب منصب حامی طریق خراسان به همان اندازه که برای عَنَازیان سود مالی داشته، برای رقیب آنها یعنی بنی‌حَسَنَوِیّه ضرر و زیان داشته است. منصب حامی طریق خراسان برای امیران عَنَازی آن‌قدر مهم بود که منابع تاریخ‌نگارانه آنها را با عبارت «صاحب طریق خراسان بخُلوآن» نام برده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳ش: ۵۴۸/۳). محمدبن عبدالملک همدانی خانواده ابن‌ابی‌الشوک را «اصحاب الخُلوآن و طریق خراسان» توصیف کرده است (۲۰۰۸م: ۲۶۹) که روشن می‌کند آنها در مسیر راه خراسان، از نواحی شرقی بغداد تا گردنه خُلوآن پراکنده و احتمالاً دارای مسئولیت بوده‌اند. مقدسی هنگام برشمردن هشت کوی خُلوآن، دو کوی آن را خراسان و بغداد ذکر کرده است (۱۳۶۱ش: ۷۸/۱، ۱۷۱) که اهمیت راه خراسان- بغداد را در مرکز جغرافیای عَنَازی نشان می‌دهد. در

کتاب *الفرج بعد الشدة* خلوان با عبارت «وَقَطَعَهُ مِنْ طَرِيقِ خُرَّاسَانَ» توصیف شده است (تنوخی، ۱۳۹۸ق: ۱۸۸/۲). صابی نیز در گزارش مشارکت ابوالفتح محمدبن عَنَّاز در جنگ (۲۹۲ق) با بنی مزید و بنی عُقَیل به همراه ابوجعفر الحجاج، به بازگشت او به طریق خراسان اشاره کرده (صابی، ۲۰۰۳م: ۴۹۰/۷) که روشنگر پیوند عَنَّازی‌ها و طریق خراسان است. منابع به صراحت درباره پیامدهای انتصاب ابوالفتح محمدبن عَنَّاز به حامی طریق خراسان صحبت نکرده‌اند، ولی با توجه به تحولات بعدی و تحلیل آن به عنوان پیامدهای احتمالی این انتساب، شاید بهتر آن است که سال ۳۹۷ق. و کسب منصب حامی طریق خراسان به عنوان آغاز امارت عَنَّازی در نظر گرفته شود. برای اینکه درک کنیم این انتصاب چقدر مهم بوده، بهتر است پاسخ بدر بن حَسَنَوِیَّة که به قول ابن‌اثیر دشمنی زیادی با ابوالفتح محمدبن عَنَّاز داشت (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۹۳/۹) را مورد توجه و تأمل قرار دهیم. ابن‌اثیر از واژه «حقد» (۱۳۸۵ق: ۱۹۳/۹) و ابن‌خلدون از واژه «غضب» (۱۳۶۳ش: ۶۹۰/۴) برای بیان واکنش بدر استفاده کرده‌اند. پاسخ بدر شامل دو اقدام شد: ۱. تصرف خلوان مرکز عَنَّازی‌ها؛ ۲. محاصره بغداد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۹۴/۹). این اقدامات برای بدر هزینه زیادی در برداشت و در نهایت هر دو ناکام ماندند. بدر بن حَسَنَوِیَّة که عَنَّازیان را از سرزمین خودشان در قرمیسین و خلوان دور کرده بود، انتصاب ابوالفتح محمدبن عَنَّاز را به منصب حامی طریق خراسان از سوی بهاءالدوله و عمید الجیوش در ۳۹۷ق. را برنتافت و با متحدان خود به محاصره بغداد پرداخت که به سبب دفاع سرسختانه عَنَّازیان شکست خورد. پیامد این شکست هر اندازه که برای بنی حَسَنَوِیَّة همراه با اختلافات داخلی و تسریع در روند اضمحلال نهایی آنها شد، برای عَنَّازیان به انسجام و تسریع در روند تأسیس حکومت انجامید.

ج. گام سوم: کنار زدن حَسَنَوِیَّة

عَنَّازیان کمی پس از شکست بدر در محاصره بغداد، «ابوالعباس بن واصل» حاکم بصره و متحد بدر بن حَسَنَوِیَّة را در اطراف خانقین دستگیر کردند و به بغداد فرستادند (همدانی، ۲۰۰۸م: ۱۷۴-۱۷۵). می‌توان در سایه منصب حامی طریق خراسان، بخشی از تحولات مثبت چند سال بعد برای عَنَّازیان، یعنی دخالت موفق در امور داخلی بنی حَسَنَوِیَّة (۴۰۰ق) و در نهایت سرنگونی آنها (۴۰۵ق) را تحلیل کرد. درحالی‌که در آستانه سال ۴۰۰ق. بدر بن حَسَنَوِیَّة و ابوالفتح محمدبن عَنَّاز رقیب خستگی‌ناپذیر او، به اواخر عمر خود نزدیک می‌شدند، اختلافات داخلی میان خانواده حَسَنَوِیَّة، آنها را مقابل هم قرار داد و فرصتی برای غلبه عَنَّازیان فراهم آورد. در این زمان نگرانی بدر از غلبه عَنَّازیان به حدی بود که از پسر قدرتمند خود هلال که

مادرش مثل ابوالفتح محمدبن عنّاز از تیره شاذنجان بود، دوری کرد و قصد داشت ابوعیسی پسر دیگرش را جانشین خود کند. هلال در سال ۴۰۰ق علیه پدرش شورش کرد و او را شکست داد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳ش: ۷۵۱/۳). بدر که حالا اسیر پسرش بود، مخفیانه ابوالفتح محمدبن عنّاز را دعوت به حمله به متصرفات هلال کرد. عنّازیان به سرعت قرمیسین را گرفتند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۲۱۴/۹). درواقع، اقدام ابوالفتح محمدبن عنّاز برای تصرف قرمیسین، برای حمایت یا تبعیت از بدر نبود، بلکه به منظور توسعه‌طلبی عنّازیان و استفاده از فرصت اختلافات داخلی بنی‌حسنویه بود. افزون بر این، توقف اقدامات خصمانه بدر علیه عنّازیان، به معنی صلح میان آنها نبود، بلکه نشان‌دهنده ناتوانی او از تهدید عنّازیان در اواخر حکومتش بود. بدر کاملاً گرفتار نزاع داخلی در خاندان حسنویه بود و نسبت به عنّازیان در موضع ضعف قرار داشت. هرچند دوباره برای مدت کوتاهی به قدرت رسید، ولی حوادث بعدی نشان می‌دهد که دیگر توانایی سلطه بر عنّازیان را نداشت. شورش هلال علیه پدرش، یکی از عوامل اضمحلال سلسله بنی‌حسنویه به شمار می‌رود (دهنوی، ۱۳۹۳ش: ۱۱۳).

با مرگ ابوالفتح محمدبن عنّاز در سال ۴۰۱ق (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۲۲۵/۹، ۴۰۲؛ همدانی، ۲۰۰۸م: ۲۶۹)، پسر او به نام «ابوالشوک فارس» (۴۰۱-۴۳۷ق) به جای پدر نشست (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳ش: ۷۵۳/۳). این امیر عنّازی بود که به سلطه بنی‌حسنویه پایان داد. بدربن حسنویه در اواخر حکومت به دلیل بی‌توجهی و سخت‌گیری به برزیکانی‌ها (هسته اصلی سپاه خود) (اذکایی، ۱۳۷۴ش: ۶۸۵/۲) و توجه بیشتر به گوران‌ها رقیب برزیکانی‌ها، موجب افزایش اختلافات خاندانی میان بنی‌حسنویه شد که نتیجه آن شورش و قتل خودش در سال ۴۰۵ق. به دست گروهی از سپاهیان بود (دهنوی، ۱۳۹۳: ۱۱۵). طاهربن هلال‌بن بدر که جانشین پدر بزرگش شده بود، سال ۴۰۶ق. در جنگ با ابوالشوک فارس عنّازی ابتدا پیروز شد و سعدی برادر ابوالشوک را نیز به قتل رساند. ابوالشوک در خلوان پناه گرفت، ولی در نهایت صلح به او تحمیل شد و خواهرش را به عقد امیر فاتح حسنویه درآورد. اطمینان خاطر و غفلت کار دست طاهربن هلال داد و ابوالشوک ناگهانی و به سرعت او را کشت و بعد فاتحانه وارد دینور مرکز حسنویه شد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳ش: ۷۵۳/۳). علت اصلی شکست طاهر همان اختلافات داخلی بود که حسنویه گرفتار آن شده بودند. پس از کشته شدن طاهر، دولت بنی‌حسنویه سقوط کرد و سلطه عنّازیان به نواحی شرقی جبال، از دینور تا خلوان بدون معارض باقی ماند. از بین رفتن تهدید بنی‌حسنویه، پیوستن گسترده ایلات کرد، مثل «لریه» و «شاذنجان» به عنّازیان (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۲۴۸/۹) و همچنین سلطه مستقیم عنّازیان به طریق خراسان -از دینور تا بغداد- از پیامدهای مهم سقوط بنی‌حسنویه است که در روند تأسیس حکومت بنی‌عنازی مؤثر بوده

است؛ زیرا قلمرو جغرافیایی، ترکیب جمعیتی و توان نظامی و اقتصادی آنها را توسعه داد.

د. گام چهارم: اعمال سیاست مستقل از آل بویه عراق

ظهور سیاسی عَنَازیان در اواخر نیمه اول سده چهارم، با سیاست نامشخص دوستی و دشمنی با آل بویه عراق آغاز شد، ولی در اواخر نیمه دوم همین سده عَنَازیان به دلیل رقابت با حَسَنَوِیَّة مجبور به اتحاد با آل بویه عراق شدند. درست است که آل بویه در این اتحاد موضع بالاتر را داشت، ولی تعامل آنها به شکل کارگزاری نبود؛ درست برخلاف عصر سلجوقی که پیوند عَنَازی-سلجوقی به اضمحلال نهایی آنها منجر شد.

آل بویه عراق با جانشینی ابوالشوک فارس (ابن خلدون، ۱۳۶۳ش: ۷۵۳/۳) و حکومت مستقل عَنَازی در خُلُوآن مخالفت کردند؛ زیرا از قدرت گیری آنها بیم داشتند. سیر تحولات بعدی بیانگر واقعی بودن این ترس است. ابوالشوک فارس قاضیان و اعیان خُلُوآنی و حامی بغداد را به قتل رساند و مسجد جامع شهر را که پایگاه آنها بود، ویران کرد (همدانی، ۲۰۰۸م: ۲۶۹). لشکرکشی ابوغالِب فخرالملک (متوفای ۴۰۷ق.) و وزیر بهاءالدوله (متوفای ۴۰۳ق.) و سلطانالدوله دیلمی (متوفای ۴۱۵ق) به خُلُوآن ناکام ماند (همو، همان، همان جا) و سرانجام کار، صلح دو طرف و پذیرش حاکمیت ابوالشوک فارس بر خُلُوآن از سوی بغداد بود. تنها چند سال بعد (۴۰۴ق.) امیر قدرتمند عَنَازی دامنه قلمرو شرقی خود را تا جلّه گسترش داد. حاکم جلّه «ابوالحسن علی بن مزید اسدی» (متوفای ۴۰۸ق) متحد و سرسپرده فخرالملک ابوغالِب و سلطانالدوله دیلمی بود (همدانی، ۱۳۹۲ش: ۱۴۲۴/۲). بنابراین اقدام ابوالشوک نوعی اعلام جنگ به بغداد هم بود. به هر حال، جلّه به دست عَنَازیان سقوط نکرد، ولی جنگ با یک پیوند سیاسی-ازدواج خواهر ابوالشوک با پسر حاکم جلّه به نام دُبَیس ابوالاعزّ (۴۰۸-۴۰۹ق) - به صلح خاتمه یافت. باز این رویداد هم نشان می دهد که ابوالشوک در این زمان مستقل از بغداد حکومت می کرد. روابط آل بویه و عَنَازیان در این زمان شکننده بود. در واقع، دشمنان مشترک آنها را کنار هم نگاه داشته بود. آل بویه عراق عَنَازیان را به دیگر رقیبان خود ترجیح می دادند. در جریان لشکرکشی (۴۱۴ق) «علاءالدوله بن کاکویه» (متوفای ۴۳۳ق) - از امیران آل بویه در ری، اصفهان و همدان - به دینور، وساطت مشرفالدوله دیلمی سلطان بویه بغداد (حک: ۴۱۲-۴۱۶ق)، ابوالشوک را از خطر رهایی داد (ابن خلدون، ۱۳۶۳ش: ۷۵۳/۳). چند سال بعد (۴۲۰ق) ابوالفتح پسر ابوالشوک فارس پیشروی عَزّان به سوی بغداد را در دینور متوقف کرد و موجب خوش نامی و لقب حسامالدوله برای ابوالشوک شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۳۳۱/۹، ۴۶۴، ۴۹۱). ابوالشوک به محض آسایش خاطر از مرزهای شرقی، در سال ۴۲۱ق. متوجه «دقوقاء» در

منتهی‌الیه غربی قلمرو خود و در چهل کیلومتری جنوب شرقی کرکوک شد. ابوالشوک دقوقاء را محاصره کرد، ولی در نهایت به صلح رضایت داد (همو، همان، ۳۹۷). در این زمان حکومت عنّازی به اوج گسترش و آوازه خود رسید و عرصه را عملاً برای آل بویه عراق تنگ کرده بود. «ابوسعید محمد بن حسین بن علی بن عبدالرحیم» وزیر جلال‌الدوله دیلمی (حک: ۴۱۶-۴۳۵ق.) در سال ۴۲۴ق. پس از استعفا به ابوالشوک پناهنده شد. این خبر بیانگر نیرومندی عنّازیان و استقلال آنها از آل بویه عراق است.

نتیجه‌گیری

عنّازیان به مرکزیت خُلوان، در اواخر نیمه اول سده چهارم قمری در حالی با کسب منصب معاون خُلوان وارد عرصه حکمرانی شدند که پیامدهای زلزله ویرانگر سال ۳۴۷ق. مانع طبیعی و موجب تأخیر در روند رشد سیاسی آنها شد. مهم‌تر از این، رونق و نفوذ حکومت بنی‌حسنویه در دینور و همسایگی آنها بود که به مرور عنّازیان را در محاصره ارضی و سیاسی قرار داد؛ زیرا قلمرو تحت سلطه مستقیم بنی‌حسنویه، اطراف خُلوان را در بر گرفت و تأیید بنی‌حسنویه از سوی عضدالدوله دیلمی و خلیفه القادر، مانع بزرگی برای تأسیس حکومت عنّازی شد. از سوی دیگر، عنّازیان با رونق دادن به شهر خُلوان و استفاده از مزایای منصب معاون خُلوان، ابتدا مرکز سیاسی خود را از سلطه مستقیم بنی‌حسنویه دور کردند و سپس در اتحاد با آل بویه عراق، موقعیت خود را تثبیت کردند. ثمره این اتحاد، کسب منصب مهم حامی طریق خراسان بود که به معنی سلطه مشروع بر طریق خراسان و منافع مالی و معنوی آن بود که بنی‌حسنویه خود را صاحب آن می‌دانستند. عنّازیان پس از این موفقیت و پس از گرفتاری بنی‌حسنویه به اختلافات داخلی که یک دلیل مهم آن از دست دادن تسلط به طریق خراسان بود، در مواجهه نظامی با بنی‌حسنویه هم‌پرو و جانشین بلافصل آنها شدند که نتیجه آن، پیوستن ایلات مختلف کرد به عنّازیان و توسعه جغرافیایی قلمرو آنها بود. البته این به معنی پایان روند تأسیس حکومت عنّازی نبود؛ زیرا پس از جانشینی بنی‌حسنویه، میراث‌دار رقابت آنها با آل بویه عراق -متحد سابق خود- شدند که به دلیل پراکندگی و ضعف آل بویه و همزمانی با دوره انتقال از آل بویه به سلجوقیان، تأسیس حکومت محلی عنّازیان -از دینور تا نواحی شرقی بغداد- ممکن شد.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۰۱

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۸، ۹، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۳۷۱ش)، *کامل: تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، ج ۲۰، ۲۲، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۹۳۸م)، *صورة الارض*، ج ۱، بیروت: دار الصادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، *تاریخ ابن خلدون*، تصحیح سهیل زکار و خلیل شحاده، ج ۳، ۴، بیروت: دار الفکر.
- _____ (۱۳۶۳ش)، *العبر: تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ابن فضلان، احمد (۲۰۰۳م)، *رحلة ابن فضلان الى بلاد الترك و الروس و الصقالبة*، ابوظبی: دار السویدی للنشر و التوزیع.
- ابن فندق، ظهیرالدین ابوالحسن علی بن ابی القاسم زید (۱۳۶۵ق)، *تاریخ حکام الاسلام*، تحقیق محمد کردعلی، دمشق: مطبعة الترقی.
- ابن نباته السعدی، ابی نصر عبدالعزیز بن عمر (۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م)، *دیوان ابن نباته السعدی*، دراسة و تحقیق عبدالأمیر مهدی حبیب الطائی، بغداد: وزارة الإعلام.
- اذکایی، پرویز (۱۳۷۴ش)، «حسنویه، (بنو حسنویه)»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- اسمعیلی جلودار، محمد اسماعیل، حمید پورداود و احمد صالحی کاخکی (پاییز ۱۳۹۹)، «تحلیلی بر نقش زلزله در متروک سازی استقرارهای شاخص دشت میمه (اصفهان) در صدر اسلام»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، دوره ۳۰، شماره ۴۷ (پیاپی ۱۳۷)، صص ۳۱-۶۰.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۷۳ش)، *مسالك و ممالک*، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات موقوفات دکتر محمود افشار.
- بدیع الزمان همدانی، احمد بن حسین (۲۰۰۲م)، *مقامات*، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- تنوخی، المحسن بن علی بن محمد (۱۳۹۸ق)، *الفرج بعد السدة*، تحقیق عبود الشالجي، ج ۲، بیروت: دار صادر.
- توزری، عبدالملک بن کردبوس (۲۰۰۹م)، *الاكتفاء فی اخبار الخلفاء*، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
- حضرای، احمد بن محمد (۲۰۰۷م)، *مختصر حسن الصفا و الإبتهاج فی ذکر من ولی أمارة الحاج*، تحقیق محمد بن ناصر خضیم و محمد بن سید احمد تمساحی، قاهره: دار القاهره.
- دهنوی، نظامعلی (تابستان ۱۳۹۳)، «حکومت بنی حسنویه از ظهور تا سقوط (۳۳۰ تا ۴۰۶ ق/۹۴۱ تا

۱۰۲ / تأسیس حکومت محلی بنی‌عنازی به مرکزیت خلوان در ... / قنبری و ...

- ۱۰۱۵ (م)، مجله پژوهش‌های تاریخی، دوره جدید، سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۲۲)، صص ۱۰۵-۱۲۴.
- ربانی‌زاده، سید محمدرحیم و مریم نصری دشت ارزندی (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «منصب معونت در شهرهای دوره آل بویه»، مجله تحقیقات تاریخ اجتماعی، دوره پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۹)، صص ۴۵-۶۴.
- رحمتی، محسن (زمستان ۱۳۹۴ش)، «مناسبات سیاسی سامانیان با خلافت عباسی و عوامل مؤثر بر آن»، فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، سال ۲۵، دوره جدید، شماره ۲۸ (پیاپی ۱۱۸)، صص ۶۵-۹۸.
- روذراوری، ظهیرالدین ابوشجاع محمدبن الحسین (۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م)، ذیل تجارب الامم، تصحیح ه. ف. آمدروز، مصر: مطبعة شركة التمدن.
- _____ (۲۰۰۳م)، ذیل تجارب الامم و تعاقب الهمم، ج ۷، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی (۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م)، الانساب، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، ج ۴، ۱۱، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- شمس، اسماعیل (۱۳۹۳)، «عنازیان»، تاریخ جامع ایران، تهران: انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____ (۱۳۹۹)، درس‌گفتار دولت عنازیان، در سلسله درس‌گفتارهای شرح شرفنامه، فیلم ضبط شده، سه‌شنبه ۱۸ شهریور و سه‌شنبه ۱ مهرماه، پخش از وبگاه ویژه کلاس‌های مرکز دائرة المعارف و (Live) اینستاگرام به آدرس: <https://www.instagram.com/ismailshams54>
- صابی، هلال بن محسن (۱۳۳۷ق)، تاریخه، تصحیح ه. ف. آمدروز، ج ۸، القاهرة: [بی‌نا].
- _____ (۱۴۲۴ق)، الوزراء، تحقیق عبدالستار احمد فراج، ج ۱، قاهره: دار الآفاق.
- _____ (۲۰۰۳م)، ذیل تجارب الامم و تعاقب الهمم، ج ۷، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- عید فهمی، محمود [بی‌تا]، «العلاقات السياسية بین الامارة العنازیة و البويهیین»، مجلة الدراسات العربیة، کلیة دار العلوم جامعة المنیة، شماره ۳، صص ۱۶۹۵-۱۷۱۲.
- کحاله، عمر رضا (۱۴۱۴ق)، معجم قبایل العرب، ج ۵، بیروت: الرسالة.
- مجهول المؤلف (۱۳۱۸ش)، مجمل التوارخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران: کلاله خاور.
- مسعودی، علی بن حسین [بی‌تا]، التبیة و الاشراف، مصر: دار الصاوی.
- مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۹۰۹م)، تجارب الامم، [بی‌جا]: مطبعة بریل.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱ش)، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، ترجمه علینقی منزوی، ج ۱، ۳، تهران: کومش.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۰۳

مودت، لیدا و جواد موسوی دالینی (تابستان و پاییز ۱۳۹۵)، «تحلیلی بر حکومت بنی‌عَنَاز کرد و مناسبات آن با حکومت‌های هم‌جوار»، مجله پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، دوره پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۹)، صص ۹۷-۱۱۴.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۹۲ش)، *جامع التواریخ*، گردآوری محمد روشن، ج ۳، تهران: میراث مکتوب.

همدانی، محمدبن عبدالملک (۲۰۰۸م)، «قطع تاریخی» من کتاب *عنوان السیر فی محاسن أهل البدو و الحضرة أو المعارف المتأخرة*، تونس: دار الغرب الاسلامی.

یعقوبی، احمدبن اسحاق [بنی‌تا]، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، بیروت: دار صادر.

List of sources with English handwriting

- Al-'skari, Abū- Hilāl Al-ḥasan Abdullah (n.d), jomhorat Al-Amṭāl, Beirut, Dār Al-Fīkr.
- Azkaei, Parviz (1393), Ḥasnoyah, Banū- Hasnoyah, Encyclopedia of the World of Islam, Under the supervision Gholam Ali Hadad Adel.
- Badī' Al-zamān Hamadānī, A. (2002), Maqāmāt, Dār Va Maktabat al-Hilāl, Beirut.
- Badlīsī, šaraf kān b. šams Al-Dīn, šarafnāma Badlīsī, Tārīḳ-e Mofašal-e Kordestān, Edited by Viladīmīr Volīmīānof, Tehran, Ašātīr.
- Dehnavi, Neẓāmālī (1393), Ḥokūmat-e Bani-Ḥasnavaḡh Az Zūhūr Tā Sūqūt (330 Tā 406/941 Tā 1015), Maḡaleh-e Paẓūhešhāye Tārīḳī, 6, No 22, Summer.
- Ebn Aḡīr, 'Alī b. Moḡammad (1965), Al-Kāmīl fī al-Tārīḳ, Beirut: Dār Šādīr.
- Ebn Aḡīr, 'Ezal-Dīn 'Alī (1371 Š.), Kāmīl, Tārīḳe Bozorg-e Eslām va Iran, translated by Abolqāsim Ḥālat, 'Abbās ḡalīlī, Vols. 22-32, Tehran: Moasisa-e Maṡbū'ātī 'Elmī. [In Persian]
- Ebn Faḡlān, Aḡmad (2003), Raḡla Ebn Faḡlān īlā Bīlād al-Tork Va al-Rus Va Al-šaqāleba, Abu-zabī, Dar Al-sovaydī.
- Ebn Fandūḡ, 'Alī b. A. (1365), Tārīḳe Hukām al-Islam, edited by Mohammad Kurd Alī, Damascus, maṡba'e Al-Taraqī.
- Ebn Ḥuḡal, Moḡammad (1938), Šūrat al-'Arz, Beirut: Dār Šādīr
- Ebn ḡaldūn, 'Abdulraḡmān b. Moḡammad (1408), Al-'Ebar, edited by khalil Sahada, Beirut: Dār al-Fīkr.
- Ebn ḡordādbeh, 'Obayallāh b. 'Abdallāh (n. d.), Masālik va Mamālik, Beirut: Dār Šādīr.
- Ebn Nabāteh Al-Sadī, A. O. (1977) Dīvān Ebn Nabāteh, edited by 'Abd Al-Amīr Mahdi Habib Al-Tāī, Vizārat al-a'lām, Baḡdād.
- Esmāeīlī jelodar Mohammad Esmāeīl, Poordavood Hamid, Salehi Kakhki Ahmad (1399), An analysis on the role of making the establishment of earthquake in the desolate plain index for meymeh (Isfahan) in Islam (Isfahan), History of Islam and Iran, 30, No 47, 137, autumn.
- Ešṡaḡrī, A. Ebrāḡīm (1373), Mamālik va Masālik, translated by Mohammad b. As'ad b. 'Abdullāh Tostarī, Edited by Iraj Afshar, Tehran, Maḡmo'eh Entesārāt Mahmūd Afšār Yazdī.
- Ešṡaḡrī, Ebrāḡīm (n. d.), Masālik va Mamālik, Beirut: Dār Šādīr.
- ḡafārī Qazvīnī, Qāzī Aḡmad (1343), Tārīḳ-e jahān Ārā, Tehran, Ketāb Forūšī-e Ḥāfez.
- Ḥadīṡī, Qaḡṡān Abd-Al-Šatār (1978), ṡarīḡ Al-ḡorāšān, Kolīyat Al-Adāb, ḡām't Al-Baḡdād.
- Hamadānī, Moḡammad B. 'bd-Al-Malek (2008), Qeta' Al-Tārīḡīyah Men ketāb 'onvān Al-Sayr Fī Al-Maḡāsen Ahl Al-Badvr Va Al-Ḥazar Av Al-Ma'āref Al-Mota'ḡerah, Tunes, Dār Al-ḡarb Al-Išlāmī.
- Ḥamawī, Yāḡūt B. Šahāb Al-Dīn Abū-Abdullah (1993). Mu'dḡam Al-Odabā', Edited by Ehsan Abas, Beirut, Dār Al-ḡarb Al-Išlāmī.
- Ḥamawī, Yāḡūt B. Šahāb Al-Dīn Abū-Abdullah (1995). Mu' dḡam Al-Buldān, Beirut, Dār al-Šādīr.
- Ḥeẓrāvī, Aḡmad B. Moḡammad (2007). Moḡṡašar Ḥosn Al-Šafā Va Al-Ebteḡāj Fī Zekr Man Valī Imārat Al-ḡāj, Edited by Moḡammad B. Nāšer Ḳazīm, Moḡammad B. Seyed Aḡmad Temsāḡī, Qāhereh, Dār Al-Qāhereh.
- Kaḡāleh, 'Omar Reẓā (1414), Mu'dḡam Qabāyel Al-Arab, Beirut, Al-Resāleh.
- Maḡmūd 'eīd Fahmī 'bd, Al-'lāḡāt Al-Siyāsī, Beīn Al-Emārat Al-'Nāzīyah , Al-bovayḡīm, Maḡalat Al-Derāsāt Al-'rabīyah, Kolīyah Dār Al-Olūm.
- Maḡdisī, A. 'Ā.M (1361). Aḡsan Al-Taḡāsīm fī Ma'rīfat Al-Aḡlīm, Translated by A. N. Monzavi, , Tehran, Kūmeš.

- Mas'ūdī, 'Alī B. Ḥoseīn (n. d), *Al-Tanbīh Va Al-Ašrāf*, Egypt, Dār Al-Šavī.
- Mavadat, Lida & Javad Mousavi Dalini (1395), "An Analytic of the Bani 'Anāz government and its relations with neighboring states", *Majaleh Pažūhešnāmeḥye Tārīkhāye Maḥālī*, 5, No 1, 9.
- Moǰmal Al-Tavārīk Va Al-Qeṣas (1318), Edited by Mohammad Taqi Bahar, Tehran.
- Mostafa, Javad (1375), *ǰāvān Al-Qabīlat Al-Kordīyah Al-Mansīyah Va Mašāḥīr Al-ǰāvānīn, Al-Maǰma' Al-'Imī Al- 'rāqī*,
- Mostofī, Ḥamdullāh (1364), *Tārīk-e gozīdeh*, Edited by Abd-Al-Hoseyn Navaei, Tehran, Amīr Kabīr.
- Rabanizadeh, seyed Mohammad Rahim, Maryam NasriDashtArzandi (1394), "Mounat Position in Urban Regions during Al-Buyeh Dynasty", *social history studies*, 5, No 9, Spring And Summer.
- Rahmati, Mohsen (1394), "Political relations between the Samanids and the Abbasid Caliphate and the factors affecting it", 25, No 28, 118, Winter.
- Ruzhbayani, Mohammad Jamil (1357), *Īl-e ǰāvān*, In the collection of lectures of the 7th Iranian Research Congress, Edited by Mohammad Rasul Daryagasht, Tehran.
- Ruzhbayani, Mohammad Jamil (1392), *Čahār Amīr Nešīn-e kord*, Edited by Mohammad Ra'uf Tavakoli, Tehran, Tavakoli.
- Rūzrāvārī, Zāḥīr al-Dīn Abu Šoǰā' Moḥammad b. al-Ḥoseīn (1916), *Zaīl-e Kītāb-e Tajārīb al-Omam*, Edited by H. F. Amad Rūz, Maṭba'e Šerkat Al-Tamadon, Egypt.
- Šabī, Hīlāl B. Moḥšen (1337), *Tārīk-e Hīlāl Šabī*, Edited by H. F. Amad Rūz, Al-Qāhereh, Egypt.
- Shams, Esmaeil (1393), *'Nāzīyān, Dar Tārīk-e ǰame' Irān*, Under the supervision Kazem Musavi Bojnurdī, Tehran, Markaz-e Dāyerat Al-ma'āref Irān
- Shams, Esmaeil (1399), *Darsgoftār-e dolat-e 'nāzīyān*, Live in Instagram.
- Tabarī, Moḥammad B. ǰarīr (1967), *Tārīk Al-Omam wa Al-Molūk*, Edited by Mohammad A. A, Ravā' Al-Torāī Al-'arabī.
- Tanūķī, Al-Moḥšen B. 'Alī B. Moḥammad B. Abī Al-Fahm Dāvūd Al-Tanūķī Al-Bašrī (1398), *Al-Faraj B'ad Al-Šedah*, Edited by Abud Al-Shaleji, Beirut, Dār Šādīr.
- Tozarī, Abd-Al-Malek B.kordbūš (2009), *Al-Ektefā Fī Akbār Al-ḳolafā'*, Beirut, Dār Al-Kotob Al-'Elmīyah.



The establishment of the Bani-Annazi local government (328-448 AH) centered on Holvan during the Al-Buyeh period¹

Sabah Ghanbari²
Sabah Khosravizadeh³

Received: 2022/06/15
Accepted: 2022/08/25

Abstract

The "Annazians", a group of Kurds belonging to the "Shazanjan" tribe, in the last decade of the first half of the 4th lunar century entered into power conflicts in a part of the Jebel region, but the establishment of their government lasted until the end of this century. Based on this, the main question of the current investigation is why and how the Bani-Annazi government was established with the center in Holvan. It is true that the powerful Bani Hasnavayh government in Dinavar did not tolerate a similar power in this historical period, and the Al-Buyeh government in Iraq, although united with the Annazis and sometimes supported them, did not have the desire to establish the powerful Bani-Annazi government. The results of this research show that with the support of Al-Buyeh from Iraq, the Annazis first established their political and military position in Holvan and its surroundings; and achieved the position of "deputy of Holvan". And then, by dominating the economic, military and religious road of Khorasan and obtaining the position of "supporter of the road of Khorasan", they succeeded in strengthening their position, overthrowing Hasnavayh and establishing the government.

Keywords: Bani-Annazi, Holvan, The position of Deputy of Holvan, The position of supporter of the Khorasan road, Hasnavayh, Al-Buyeh.

1. DOI: 10.22051/hii.2022.38995.2603

2. PhD in Islamic history, Tehran, Iran. sabahgh62@gmail.com

3. PhD in History of Iran after Islam & Document expert of National Library and Records Organization of Iran, Tehran, Iran (corresponding author). sabah.khosravi@gmail.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۰۷-۱۳۲

تطور موعودگرایی در تشیع سده‌های نخستین با تأکید بر انگاره «مهدی»^۱

سید محمد هادی گرامی^۲
محبوبه حامی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۵

چکیده

در اسلام موعودگرایی و منجی‌گرایی عمدتاً با انگاره «مهدی» به‌خصوص در مذاهب شیعی معنای پیدا می‌کند. این انگاره در بافت اسلامی در کنار انگاره‌های دیگری چون «هادی»، «قائم»، «غیبت»، «انتظار» و غیره قرار می‌گیرد که در دوره‌های مختلف متناسب با بافت فکری جامعه، تطوراتی داشته است.

نگارندگان این پژوهش در پی آن بوده‌اند که با رویکرد «تاریخ انگاره‌ای» تطور و تحول معنایی انگاره «مهدی» و ارتباط آن با دیگر انگاره‌های مرتبط را بررسی کنند و از این رهگذر به این پرسش پاسخ دهند که «مهدی» به مثابه مهم‌ترین انگاره در اندیشه موعودگرایی، چه تغییراتی در روند تاریخ داشته است. در این پژوهش مشخص شده است که انگاره «مهدی» ابتدا به عنوان لقبی عمومی و توصیفی به کار می‌رفت، ولی به مرور در طول چهار سده نخست اسلامی از یک سنت «موعودگرایانه»^۴ که بر نظم این جهانی تأکید می‌کرد، به سوی یک سنت «آخرالزمانی»^۵ توسعه یافت و به این ترتیب انگاره «مهدی» به سنت‌های «آخرالزمان‌گرا» پیوند خورد.

واژه‌های کلیدی: تشیع، مهدی، موعودگرایی، آخرالزمان‌گرایی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.41384.2697

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.5.3

۲. استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

m.h.gerami@ihcs.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

hami.mahboobeh@gmail.com

4. Messianic tradition

5. Apocalyptic tradition

مقدمه

پس از رحلت پیامبر(ص)، مسئله رهبری و تعیین مصداق آن موجب اختلاف نظر گروه‌های مختلف در میان مسلمانان شد که در نهایت دو مفهوم «خلافت» و «امامت» اهل سنت و شیعه را از یکدیگر جدا کرد. روند ارائه تفاسیر مختلف از مفاهیم درون‌شیعی نیز در نهایت به شکل‌گیری مذاهب و فرق شیعی منجر شد. بخشی از این اختلافات با رویکردهای مختلفی که به انگاره «مهدی» شکل گرفت و همین‌طور مصداق متفاوتی که برای آن تعیین شد، آغاز گردید. در این راستا انگاره‌های جدیدی شکل گرفتند؛ برخی انگاره‌ها دچار تغییر معنایی شدند و در موارد دیگری با حفظ معنا، تنها صورت بیرونی انگاره تغییر کرد و واژه‌های جدیدی جایگزین کلمات قبلی شدند.

تحقیقات زیادی درباره موعودگرایی و به‌طور خاص مهدویت در تشیع انجام شده است که آنها را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد. یک دسته از پژوهش‌ها تفاوتی بین سنت‌های موعودگرا و آخرالزمان‌گرا قائل نیستند و به این ترتیب در موضوع مهدویت نیز بین این دو تفکیکی قائل نشده‌اند، ولی دسته دیگر بین این دو تمایز قائل شده‌اند. تمایز بین این دو سنت به این معناست که در سنت‌های آخرالزمانی اشاره به ظهور موعود در پایان جهان وجود دارد، ولی در سنت‌های موعودگرا فاصله قابل توجهی بین موعود و پایان جهان متصور است؛ در واقع موعودگرایی ضرورتاً به معنای آخرالزمان‌گرایی نیست. به بیان دیگر، در سنت‌های موعودگرا نجات در همین دنیا و توسط مهدی اتفاق می‌افتد، ولی در سنت‌های آخرالزمانی، مهدی همزمان با پایان جهان قیام خواهد کرد.

در میان دسته نخست از پژوهش‌های پیش‌گفته، می‌توان به نوشته مارگولیو^۱ اشاره کرد که بیشتر بر گروه‌ها و جریان‌های مهدوی تأکید کرده است. «ویلیام تاکر» جنبش‌های غالبانه بیانیه، مغیریه، منصوریه و جناحیه را که نزد شیعه جزو مدعیان مهدویت قلمداد می‌شوند، بررسی و تحلیل کرده است.^۲ «شان آنتونی» با بررسی احادیث مربوط به مهدی و گنجینه طالقان، این فرضیه را مطرح کرده که سنت‌های آخرالزمانی زرتشتی از طریق زیدیه وارد سنت‌های اسلامی، به‌خصوص شیعی شده است، ولی وی هیچ تفکیکی بین موعودگرایی و آخرالزمانی قائل نشده است.^۳ الهی‌زاده نیز مهدی موعود (منجی) و مهدی آخرالزمان را در یک

1. D. C. Margoliouth (1980), "Mahdi", *Encyclopedia of religion & ethics*, edited by James Hastings, Vol. VII, Ickley: The scholar Press.

2. William Tucker (2008), *Mahdis and Millenarians (Shiite extremists in the early Muslim Iraq)*, Cambridge Uni press.

3. Sean W. Anthony (2012), "The Mahdi and the treasure of al-Talaqan", *Arabica*, N.5, pp.459-483.

معنا برای نفس زکیه به کار برده است.^۱ به این ترتیب بیشتر آنها مهدویت را به عنوان یک اندیشه آخرالزمانی و معادل هزاره‌گرایی، موعودگرایی و منجی‌گرایی تلقی کرده‌اند. علاوه بر این، جزئی‌نگری خاص این پژوهش‌ها مانع از آن شده است تا سیر تطور انگاره «مهدی» و تغییرات کلی (فراقه‌ای) آن در مذاهب شیعی را بازایی کنند.

بخش دوم پژوهش‌ها بین سنت‌های موعودگرایانه و آخرالزمان‌گرایانه تمایز قائل شده‌اند؛ با این حال برجسته کردن این تمایز، مشخصاً به عنوان دغدغه اصلی این پژوهش‌ها پی‌جویی نشده است. مدرسی طباطبایی در کتاب مکتب در فرایند تکامل «مهدی آخرالزمان» را که دقیقاً پیش از قیامت و ختم جهان می‌آید، مربوط به تفکر اهل سنت و نه شیعه دانسته است. وی از این مطلب به صورت گذرا و بدون بسط و تحلیل عبور کرده است.^۲ این بدان معناست که او سنت آخرالزمان‌گرایی را مختص اهل سنت و نه شیعه تلقی کرده است. مادلونگ معتقد است بسیاری از احادیث کلاسیک مهدویت ربطی به پایان جهان و آخرالزمان ندارند، ولی در متون پساکلاسیک^۳ نقش آخرالزمانی و اسکاتولوژیک^۴ مهدی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.^۵ مادلونگ برای نخستین بار به تفاوت «مهدی» و «قائم» در خلافت فاطمی اشاره کرد. بنا بر نظر مادلونگ، در دوره خلافت فاطمیان «مهدی» بر امام فاطمی اطلاق شد و «قائم» به معنای امام آخرالزمان به کار رفت. «ولجی» نیز در پژوهش خود تا حدودی این ایده را تأیید کرده و بسط داده است.^۶ او گفته است در دوره خلافت فاطمیان، آنان با ایجاد تمایز بین دو مهدی -یکی «مهدی فاطمی» و دیگری «مهدی آخرالزمان»- در تفاسیر خود بر آن بودند مرکزیت امپراتوری فاطمی را مشروعیت بخشند. بنابراین امام و خلیفه فاطمی را به مثابه مثال‌واره اتوپیای (آرمان‌شهر) روی زمین معرفی کردند؛ درحالی‌که آخرالزمان را به عنوان امری مربوط به زمان قیامت و پایان جهان تلقی کردند.^۷

۱. محمدحسن الهی‌زاده (۱۳۸۵)، جنبش حسینیان: ماهیت فکری و تکاپوی سیاسی، قم: شیعه‌شناسی.

۲. سید حسین مدرسی طباطبایی (۱۳۸۹)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: کویر، ص ۱۷۴.

3. post classical collections

۴. البته منظور مادلونگ از فرجام‌شناختی، احادیثی است که به نزول عیسی بن مریم همراه با مهدی اشاره دارند.

5. Wilferd Madelung (1958), "Mahdi", *Encyclopedia of Islam*, Vol.V, edited by C. E. Bosworth, London: Oxford.

6. Jamel Velji (2016), *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, Edinburgh: University Press, p.76.

۷. مبنای این استدلال آن است که خلیفه المهدی در نامه‌ای به پیروانش در یمن، گفته است او به مثابه مهدی آخرالزمان (اسکاتولوژیک) نیست. در این نامه، به جای انتظار برای یک مهدی خاص، انتظار برای مجموعه‌ای از مهدی‌ها مطرح شده و درواقع، خلیفه با این کار شایستگی و اعتبارش را برای حکومت بر شیعه تقویت کرده است (Velji, 2016: 78).

پرسش اصلی در پژوهش حاضر این است که انگاره «مهدی» چه تطوراتی در روند تاریخی داشته است؟ نگارندگان بر آن‌اند تا برخلاف پژوهش‌هایی که تمایزی بین دو سنت موعودگرا و آخرالزمان‌گرا قائل نیستند، در وهله نخست نشان دهند بین این دو سنت تفاوت وجود دارد؛ این در حالیست که تاکنون مطالعه تطبیقی در این باره در گرایش‌های مختلف شیعی صورت نگرفته است. همچنین تطور انگاره «مهدی» در مذاهب اصلی شیعی در سده‌های نخستین اسلامی تا پایان سده چهارم قمری بررسی شود. علاوه بر آن، سایر انگاره‌های مرتبط با «مهدی» چون «قائم»، «هادی»، «غائب»، «غیبت»، «رجعت» و «آخرالزمان» در روند تاریخی مورد مذاقه قرار می‌گیرند. اهمیت این بازه زمانی از آن بعد است که تا پایان سده چهارم قمری جایگاه انگاره «مهدی» در مذاهب شیعی تثبیت شده است.

برجستگی دیگر به دلیل رویکردی است که در این پژوهش اتخاذ شده است. بررسی تطوری انگاره «مهدی» ما را به فهم و درک عمیق‌تری از چگونگی پیدایش آن می‌رساند. در واقع، تاریخ‌انگاره رویکردی است که در آن شیوه کاربرد و معنای انگاره‌های مختلف در یک بستر تاریخی بررسی می‌شود و بیش از هر چیز در تحلیل متون تاریخی کاربرد دارد. انگاره‌ها در گذر زمان می‌توانند دچار دگرگونی‌هایی شوند. احمد پاکتچی کاربرد انگاره را تمرکز بر اجزای نظام‌های اندیشه‌ای و فکری تلقی کرده است (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۵۵). مراد از انگاره، توجه به واژه‌ها از زاویه دید مفهوم تاریخی آنها براساس درکی است که مخاطبان در یک بازه زمانی و مکانی خاص داشته‌اند (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۰۶). اشاره به یک انگاره در هیئت گیومه به این دلیل است که همزمان بر دو جنبه لفظ و معنا و درهم‌تنیدگی آنها با هم اشاره شود؛ زیرا رویکرد انگاره‌ای، تفکیک این دو از یکدیگر را امکان‌ناپذیر می‌داند. در رویکرد انگاره‌ای، مطالعه یک معنا یا مفهوم فارغ از صورت‌های لفظی مشخص امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر، مطالعه یک لفظ فارغ از جنبه ذهنی و تصویرش امکان‌پذیر نیست. با توجه به اینکه انگاره‌ها در دوره‌های مختلف تاریخی دچار تغییر و تحول معنایی می‌شوند و همچنین ممکن است در یک بازه زمانی، یک انگاره در میان جریان‌ها و گروه‌های مختلف با معانی و اهداف متفاوتی به کار رود، بررسی تاریخ انگاره‌ای «مهدی» می‌تواند زوایا و نکات برجسته‌ای را روشن سازد که تا پیش از این پوشیده بوده است.

«مهدی» در نیمه اول سده نخست؛ انگاره‌ای پسااسلامی به مثابه وصف و لقبی عمومی در متون پیش از اسلام تقریباً انگاره «هدی» به کار نرفته است. پیش از اسلام هر جا نیاز به کاربرد انگاره‌ای برای هدایت داشته‌اند، از «رشد و رشد» استفاده می‌شده است؛^۱ البته همین انگاره نیز بسیار محدود به کار رفته است. شاید بیراه نباشد اگر بگوییم کاربرد انگاره «هدی» مربوط به دوره پسااسلامی است که به وفور در آیات قرآنی قابل ردیابی است؛ به طوری که هدی و مشتقات آن ۳۱۶ بار در ۲۶۸ آیه قرآن به کار رفته است.

در دوره پیش از اسلام، فعلی وجود دارد که تا حد زیادی معادل «هدی» بوده است و به وفور هم استفاده می‌شد. در یکی از ابیات شعر «عبدالأبرص» شاعر دوران جاهلی، از «نقود و مقادة» استفاده شده است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۴۶)؛ نَابِي عَلَي النَّاسِ الْمَقَادَةَ كُلَّهُمْ / حَتَّى نَقُودَهُمْ بِغَيْرِ زَمَامٍ.^۲ انگاره‌های «نقود و مقادة» از ریشه قاد است. قاده، قیاده و مقادة به معنای هدایت کردن (کسی یا چیزی را)، راهنمایی کردن و رهبری کردن آمده است (آذرنوش، ۱۳۹۲: ۸۸۵).

با این حال، در نیمه نخست سده اول قمری انگاره‌های «نقود و مقادة» در حال به حاشیه رفتن بودند و کمتر در اشعار و منابع با معنای پیشاسلامی آن مواجه می‌شویم.^۳ در دوران پسااسلامی، انگاره‌های «مهدی» (معادل منقاد)، «هدی» (معادل قاد متعدی) و «اهتدی» (معادل انقاد لازم) در بافت متفاوتی به کار رفته‌اند؛ به طوری که کاربرد آنها در دستگاه فکری پیش از اسلام و بعد از اسلام نمود متفاوتی داشت. هدایت و رهبری در دوران پیش از اسلام مخصوص بزرگان و نجبا بود و در مقابل، اطاعت و تسلیم وظیفه افراد بی‌اصل و نسب و بردگان بود. بررسی انگاره‌های مربوط به حوزه معنایی هدایت نشان می‌دهد که پس از اسلام «هدی» جایگزین «قاد» شد. در دوران اسلامی، فعل «هدی» و «اهتدی» به ترتیب به معنای هدایت و راهنمایی کردن و رهنمون شدن جایگزین فعل «قاد» و «انقاد» گردید و معنای آن هم دچار تغییراتی شد (آذرنوش، ۱۳۹۲: ۱۱۵۱).

۱. غَوَيْتُ وَاِنْ تَرَشُدًا غَزِيَّةً اَرْتُدُّ (دریدبن الصمة الطويل، جمهرة أشعار العرب، ۴۶۸)؛ كَيْفَ الرَّشَادُ إِذَا مَا كُنْتَ فِي نَفَرٍ ... لَهُمْ عَنِ الرَّشْدِ أَغْلَالٌ وَأَقْيَادُ/ حَانَ الرَّحِيلُ إِلَى قَوْمٍ وَإِنْ بَعْدُوا ... فِيهِمْ صَلاَحٌ لِمُرْتَادٍ وَإِرْشَادُ (مالک الیمنی، ۱۹۹۸: قافیه‌الدال/ ۶۷)

۲. برخی نمونه‌های دیگر: نَقُودٌ وَ نَابِي أَنْ نَقَادَ وَ لَأْتَرَى ... (همان، قافیه‌اللام/ ۱۰۱)؛ أَعْطُوا غَوَاتَهُمْ جَهْلًا مَقَادَتَهُمْ ... فَكُلُّهُمْ فِي حِبَالِ الْعَيِّ مُنْقَادُ (همان، قافیه‌الدال/ ۶۷)؛ ... لَهُمْ عَنِ الرَّشْدِ أَغْلَالٌ وَأَقْيَادُ/ أَعْطُوا غَوَاتَهُمْ جَهْلًا مَقَادَتَهُمْ ... فَكُلُّهُمْ فِي حِبَالِ الْعَيِّ مُنْقَادُ (همان).

۳. ... هو يقول: ما قاد من عرب إلى جوادهم ... إلا تركت جوادهم محسورا (عبدالله بن عباس، [بی تا]: مسائل نافع الأزرقي/ ۱۸۹).

در دوران اسلامی مشتقات زیادی از ریشه «هدی» به کار گرفته شد؛ از جمله مهدی، هادی، و غیره. در حالت کلی، «هادی» اسم فاعل و به معنای هدایت‌کننده است. «مهدی» اسم مفعول و به معنای هدایت‌شده است. بر این اساس، اصولاً انتظار می‌رود کاربردهای «هادی» نسبت به «مهدی» متقدم‌تر باشد و یا به تعبیر دیگر، کاربرد «مهدی» متأثر از «هادی» بوده باشد؛ درحالی‌که عکس این قضیه اتفاق افتاده است. همچنین انگاره «مهدی» در سده‌های نخستین اسلامی خیلی بیشتر از «هادی» مرجع مصادیق بیرونی قرار گرفته است (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۲۴۴؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ۶۶۵/۲؛ Madelung, 1958: v/1231).

دقیقاً مشخص نیست که چه زمانی برای نخستین بار انگاره «مهدی» استفاده شده است. منابع صدر اسلام نشان می‌دهند که این انگاره ابتدا به صورت محدود و بیشتر به عنوان یک لقب عمومی و وصفی کاربرد داشته است. به نظر می‌رسد در زمان پیامبر(ص)، مهدی لقبی بود که به عنوان یک وصف برای برخی افراد به کار می‌رفت. در واقع، افرادی را که هدایت‌شده تلقی می‌شدند، «مهدی» با فتح میم می‌خواندند.

حسان‌بن ثابت در بعضی از اشعار خود پیامبر(ص) را «مهدی» به معنای انسان کامل خوانده است (Madelung, 1958: v/1231). همچنین مصعب‌بن عمیر بن هاشم‌بن عبدمناف در روزگار پیامبر(ص) به نام «مهدی» خوانده می‌شد که با دعوت او بسیاری از مردم اسلام آوردند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۶۶۵/۲). در اینجا مصعب به عنوان فردی معرفی شده است که توانسته بود افراد زیادی را به اسلام دعوت کند و به این دلیل ملقب به مهدی شده است. بعد از رحلت پیامبر(ص) این لقب همچنین برای افراد دیگری از جمله علی(ع)، حسین بن علی(ع)، حجر بن یزید و خلفای راشدین به کار می‌رفت. ابوبرده بن عوف ازدی، علی(ع) را «المهدی المصیب» یعنی هدایت‌شده درستکار لقب داد (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۵). حجر بن یزید در جنگ صفین وقتی که حکم‌بن ازهر را کشت، این رجز را خواند: «أنا الغلام الیمنی الکندی قد لبس الدیاج و الإفرندی / أنا الشریف الأریحی المهدی یا حکم‌بن أزهربن فهد» (همو، همان، ۲۴۴). او به سبب توانایی بدنی و کشتن یکی از دشمنان، خود را مهدی بزرگ و خوشبو معرفی کرده بود تا بر توانایی و زورمندی خود تأکید کند. در وقعه الطف آمده است که در واقعه کربلا زهیر بن قین به شانه حسین بن علی(ع) زد و به او گفت هم هادی و هم مهدی هستی (ابومخنف، ۱۴۱۷ق: ۲۱۱).^۱ بنابراین معانی‌ای که از انگاره «مهدی» در چارچوب لقبی وصفی در این برهه

۱. بنا بر نمونه‌های نام‌برده می‌توان گفت نظریه مارگولیت در مورد مضموم بودن میم مهدی، حداقل در نیمه نخست سده اول چندان مطرح نبوده است. او چنین استدلال کرده است که منظور از مهدی در احادیث اهل سنت

برداشت می‌شد، متنوع بود؛ از جمله انسان کامل،^۱ هدایت‌شده، هدایت‌کننده، داعی، بزرگ و بخشنده. با این حال، انگاره «مهدی» در نمونه‌های مذکور هیچ‌گونه بار موعودگرایانه و نجات‌بخش نداشت و هنوز به یک مفهوم ساخت‌یافته تبدیل نشده بود.

«مهدی» در نیمه دوم سده نخست تا اوایل سده دوم قمری: موعودگرایی مشروعیت‌بخش از نیمه دوم سده اول با ملقب شدن محمدبن حنفیه و فرزندش ابوهاشم به «مهدی» توسط گروه‌های مختلف کیسانی، این انگاره دچار تغییراتی قابل توجه شد که آن را با سنت‌های موعودگرایانه پیوند زد.^۲ بنا بر آنچه در منابع نخستین درباره تلقی کیسانیه از انگاره «مهدی» به جا مانده است، گویا بیش از هر چیز وجه منجی بودن مهدی مد نظر آنان بوده است؛ به این معنا که یک روز با ظهور و یا رجعت مهدی، عدالت برقرار خواهد شد.^۳ برای نخستین بار انگاره‌هایی مانند «غیبت»، «رجعت» و «انتظار» برای ساخت اتوپیای (آرمان‌شهر) این جهانی، ذیل انگاره «مهدی» قرار گرفتند. گرایش به مهدی با هدف برقراری نظم نوین در این جهان بود که در پی آن عدل و قسط برقرار می‌شود و جامعه از ظلم و بی‌عدالتی نجات می‌یابد. در این زمان نزد برخی گروه‌های کیسانی، محمدبن حنفیه و نزد برخی دیگر ابوهاشم فرزند وی، به عنوان مصداق مهدی موعود تلقی شدند. در این میان، برای آنها انگاره «غیبت»

میم فتحه‌دار (Mahdi) نیست، بلکه میم مضموم (مهدی) با معنای بخشنده و عطاکننده مد نظر بوده است (Margoliouth, 1980: 336). همچنین کاربرد صفت «مهدیین» برای خلفا نشان می‌دهد که تلقی عامه نیز از این واژه با میم فتحه‌دار بوده است. در بعضی از احادیث «مهدیین» صفتی برای خلفای راشدین است (ابن‌ماجه، [بی‌تا]: ۲۰۵/۴؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۴ق: ۸۲/۶). یکی از این روایات این‌گونه بیان شده است: «... فعلیکم بما عرفتم من سنتی و سنة الخلفاء الراشدين المهديين و عليكم بالطاعة» (ابن‌ماجه، [بی‌تا]: ج ۱۶/۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۴ق: ۸۲/۶). بنابراین انگاره «مهدی» از همان ابتدای اسلام با میم فتحه‌دار به کار می‌رفت.

۱. مقصود معنای لفظی انسان کامل و نه تعبیر عرفانی آن است.
۲. نجفیان در مقاله‌ای بین مهدی هدایتگر و مهدی منجی تمایز قائل شده و مهدویت نفس زکیه را از نوع اول تلقی کرده است. این در حالیست که در نتیجه‌گیری او را «منجی آخرالزمان» خوانده است (نجفیان رضوی، ۱۳۹۹: ۱۶۷، ۱۷۶).
۳. ابن‌سعد گفته است هنگام سلام گفتن به محمدبن حنفیه، او را «مهدی» خطاب می‌کردند. در مقابل، ابن‌حنفیه نیز خود را هدایت‌کننده در مسیر خیر معرفی کرده است (ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۷۰/۵). در روایتی آمده است که مختار او را ملقب به «مهدی» کرد (مسکویه رازی، ۱۳۷۹: ۱۱۰/۲، ۱۳۸). ابن‌کثیر دمشقی و حمیری نیز با سرودن شعری، محمدبن حنفیه را «مهدی» خوانده و عدالت را یکی از صفات او برشمرده‌اند (بغدادی، ۱۳۴۴: ۲۱). برخی نیز ابوهاشم را مهدی خوانده و چنین گفتند که وفات یافته است، ولی بازمی‌گردد (نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۳؛ ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۱۳۵، ۱۳۶).

اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد. غیبت ارتباط مستقیم با زنده بودن مهدی داشت و زنده بودن او به این معنا بود که در جایی پنهان است و روزی ظهور می‌کند. برخی مرگ ابن‌حنفیه را نپذیرفتند و قائل به «غیبت» او در کوه رضوی شدند (اسفراینی، ۱۹۹۹: ۲۷-۳۰). حتی کسانی که زنده بودن مهدی را باور نداشتند، با انگاره «رجعت» موعودگرایی را دنبال کردند. گروهی مرگ محمدبن حنفیه را باور کردند و با انگاره «رجعت» زنده شدن دوباره و بازگشت او را به عنوان مهدی منجی مسلمانان وعده دادند. گرچه بیانیه وفات ابوهاشم را باور داشتند، ولی معتقد بودند دوباره زنده می‌شود، باز می‌گردد (رجعت) و عدل را برپا می‌دارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۳: ۱۳۵-۱۳۶؛ نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۳-۵۸؛ اشعری، ۱۳۶۲: ۱۳). استفاده از انگاره «رجعت» در کنار «مهدی»، این مزیت را برای بیانیه داشت که معتقدان به مهدویت ابوهاشم از نزد آنها پراکنده نمی‌شدند.

هر دو جریان نام‌برده بر این عقیده بودند که نجات به واسطه ظهور و یا رجعت مهدی، در زمانی نه چندان دور رخ خواهد داد. حارثیه به غیبت ابوهاشم باور داشتند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۱۳۷). کربیه و مختاریه نیز معتقد بودند روزی مهدی -که ابن‌حنفیه است- ظهور خواهد کرد (نوبختی، ۱۳۶۱: ۴۸؛ مسکویه رازی، ۱۳۷۹: ۱۱۰/۲-۱۳۸؛ طبری، ۱۳۷۵: ۳۲۱۴/۷). برخی نیز که مرگ ابن‌حنفیه را باور داشتند، معتقد بودند مهدی از فرزندان ابن‌حنفیه خواهد بود (نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۵).

در این شرایط، این مسئله مطرح می‌شد که چه کسی می‌بایست رهبری جریان فکری را در دوران غیبت برعهده بگیرد؟ در دستگاه فکری فرقه‌های مختلف کیسانی، بحث وصایت برای مشروعیت‌بخشی به رهبر کیسانی مطرح شد (جعفری، ۱۳۸۷: ۳۰۵). به بیان دیگر، بین مهدی موعود و رهبر گروه تمایز قائل شدند و از طریق مهدی موعود برای رهبر کسب مشروعیت می‌کردند. بنابراین موعود و منجی دستاویزی برای مشروعیت‌بخشی شد. حارثیه که به غیبت ابوهاشم باور داشتند، عبدالله بن معاویه را به عنوان وصی او در زمان غیبت معرفی کردند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۱۳۷). انگاره «حلول و تناسخ» نیز برای برخی این زمینه را فراهم کرد تا انتقال این وصایت را توجیه کنند. باور به حلول و تناسخ، این امکان را به آنها می‌داد تا از طریق مهدی موعود راه را برای مشروعیت‌بخشی به افراد دیگری در دوران غیبت هموار کنند. هدف آنها توجیه و تبیین چگونگی انتقال مشروعیت به فردی دیگر برای به دست گرفتن زمام امور بود. بر این اساس، بیانیه و حربه از انگاره «حلول و تناسخ» استفاده کردند تا از این طریق بتوانند انتقال مشروعیت از مهدی به فرد دیگر را توجیه کنند؛ چنان‌که بیانیه به حلول روح محمد حنفیه در بیان بن سمعان معتقد بودند (ابوالمعالی بلخی، [بی‌تا]: ۱۱۲) و حربه بر این

باور بودند که روح ابوهاشم در عبدالله بن عمر بن حرب حلول کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۹۸/۱؛ نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۹-۶۰). مغیریه مدتی بعد گفتند نفس زکیه نمرده و در کوه غلمیه جای دارد تا اینکه برانگیخته شود و تا زمان ظهور مهدی، مغیره بن سعید امامت را برعهده خواهد داشت (اشعری، ۱۳۶۲: ۲۰). بر این اساس، انگاره «مهدی» که در نیمه اول سده نخست مفهومی عام و وصفی داشت، اکنون یک انگاره کانونی محسوب می‌شد که با انگاره‌های کلیدی زیرمجموعه‌اش در دستگاه فکری جدیدی به کار بسته شد و «مهدی» مصداق فردی قلمداد شد که وعده نجات با «رجعت» و یا «ظهور» او تحقق می‌یابد. کیسانیه نخستین گروهی بودند که سنت موعودگرایی را مطرح کردند و سپس تلاش برای مشروعیت‌بخشی به افراد از این طریق، امکان کنش سیاسی را برای گروه‌های منتسب به غالی حدود نیم سده فراهم کرد.

«مهدی» در نیمه نخست سده دوم: موعودگرایی عمل‌گرا

آنچه توسط کیسانیه به عنوان سنت موعودگرایی پی‌ریزی شد و غالیان برای مشروعیت‌بخشی از آن استفاده کردند، توسط زیدیه به گونه‌ای متفاوت به کار گرفته شد. به باور زیدیه، امامت بعد از امام چهارم به پسرش زید، یحیی و سپس به محمد بن عبدالله نفس زکیه می‌رسد. نزد زیدیه -برخلاف کیسانیه- مهم‌ترین ویژگی مهدی «قائم بودن» اوست.^۱ زیدیه که معتقد به قیام به سیف بودند، بین مهدویت و قیام پیوند برقرار کردند و نجات را لزوماً از طریق قیام و شمشیر می‌دانستند. قیام به سیف مشخصه اصلی نزد زید، نفس زکیه و برادرش ابراهیم بود که بعدها توسط قیام‌کنندگان زیدی به تشکیل حکومت در طبرستان و یمن انجامید. اینان در بسیاری از موارد ویژگی «قائمیت» را برای مهدی -به معنای خروج او با شمشیر- به کار می‌بردند؛ از جمله نامه نفس زکیه به منصور خلیفه عباسی که در آن بر قیام ضد خلافت تأکید کرده بود (کریمی قهی، ۱۳۸۸: ۱۸۴).

در این زمان گرچه زیدیه انگاره «مهدی» را با تفسیری جدید به کار بردند، ولی در تصورشان از انگاره‌های «غیبت» و «رجعت» تغییری ایجاد نشد. بر این اساس، از برخی

۱. انگاره «قائم» در بیشتر متون پیش از اسلام با معنایی معادل «stand» فهم می‌شد؛ و لَقَدْ رَأَىٰ صُبْحٍ سَوَادٍ خَلِيلِهِ ... مِنْ بَيْنِ قَائِمٍ سَيِّئِهِ وَالْمَحْمَلِ (لبید بن ربیع العامری، ۲۰۰۲: ۸۲)؛ شَأَلَتْ ذُنَابَاهُ وَأَهْتَا جَتِ ضَبَابَتُهُ ... فِي قَائِمٍ لَا يُرِيدُ الدَّهْرَ يَنْكَشِفُ (مالک الیمنی، ۱۹۹۸: قافیه‌الغاء/۹۷). تقریباً در نیمه نخست سده اول، انگاره «قائم» همچنان با همان معنای پیشین به کار می‌رفت و کاربردش در معنای ساخت‌یافته آن را هنوز نمی‌توان یافت: ... و هو يقول: ملکت بها کفی فأنهت فتقها ... یری قائم من دونها ما وراءها (عبدالله بن عباس، [بی‌تا]: مسائل نافع الأزرق/۷۵).

انگاره‌های کیسانیه نیز استفاده کردند. عده‌ای زید را مهدی معرفی کردند و به «رجعت» او بعد از وفات معتقد شدند (فضل‌بن شاذان، ۱۳۹۰: ۵۵۶). پیروان نفس زکیه نیز او را «مهدی» (ابوالفرج اصفهانی، [بی‌تا]: ۱۸۵-۲۰۷؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق: ۳۲۲/۳) و در برخی موارد «مهدی القائم» می‌خواندند (نوبختی، ۱۳۶۱: ۹۴). همزمان با آن، منصور عباسی در نیمه اول سده دوم قمری، با کشتن ابراهیم برادر نفس زکیه در بصره و همچنین با دادن لقب «مهدی» به جانشین و فرزندش، قصد داشت با گرایش‌های مهدوی به مبارزه پردازد و قدرت را در خلافت عباسی تثبیت کند. برخی از این دو به عنوان گفتمان سلطه و مقاومت در این زمان یاد کرده‌اند (کریمی قهی، ۱۳۸۸: ۱۸۳).

جریان‌هایی که در درون زیدیه شکل گرفتند، همگی به گونه‌ای با اندیشه موعودگرایی گره خورده‌اند. جارودیه به امامت نفس زکیه معتقد بودند که اکنون غایب است، ولی روزی ظهور می‌کند و عدل را بر پا می‌دارد (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۰۷/۱). محمدیه به زنده بودن نفس زکیه و «غیبت» او در کوه‌های حاجر، طمیه یا عکمه قائل بودند تا زمانی که ظهور کند و زمین را از عدل پر کند (اسفراینی، ۱۹۹۹م: ۳۰-۳۱).

انگاره‌های «رجعت» و «غیبت» این امکان را برای این جریان‌ها فراهم آورد تا رهبری را - که تنها از طریق قیام بالسیف محقق می‌شد- قابل انتقال بدانند. در مقایسه با کیسانیه و گروه‌های منسوب به غالی که به یک عامل مشروعیت‌بخش نیاز داشتند، رویکرد معتدل‌تر زیدیه باعث همراهی بیشتر با آنها می‌شد و طرفداران خاص خود را داشتند. بنابراین بحران رهبری نزد زیدیه وجود نداشت و به همین دلیل نیازی به انگاره «حلول و تناسخ» نیز نداشتند. از طرف دیگر، عدم قیام توسط زین‌العابدین(ع)، محمدبن باقر(ع) و جعفربن صادق(ع) و همچنین عدم بیعت جعفربن صادق(ع) با نفس زکیه در ابواء موجب شد بسیاری از باورمندان به کنش سیاسی به زیدیه بپیوندند. اگر به این نکته نیز باور داشته باشیم که جعفربن صادق(ع) امتیازات ظاهری نفس زکیه را رد و نفی نکرد، طبیعی است که گروه بیشتری با نفس زکیه همراهی کنند (جعفری، ۱۳۸۷: ۳۱۰). حتی تعداد چشمگیری از شیعیان که پیش از آن از امامت ابن‌حنفیه و ابوهاشم پیروی کرده بودند، به زیدیه پیوستند (همو، همان، ۳۰۹). در این دوره اعتقاد بر این بود که گرچه ممکن است فردی بر ضد ظلم قیام کند و مهدی نباشد، ولی مهدی حتماً باید قائم (کسی با شمشیر برمی‌خیزد) باشد. به عبارت دیگر، برای زیدیه «قائمیت» لازمه «مهدی» بود.^۱

۱. یکی از دلایل موفقیت زیدیه در تشکیل حکومت، تصور جدیدی است که از انگاره «قائم» داشتند؛ به همین سبب توانستند در مقاطع مختلف تاریخی حکومت‌هایی را تشکیل دهند. از حکومت حسینیان در طبرستان گرفته

برخلاف نظر برخی از محققان که اندیشه موعودگرایی را معادل اندیشه‌های آخرالزمانی گرفته‌اند،^۱ در سده دوم باور زیدیه بر این بود که منجی همان موعود است که در زمانی نزدیک و از طریق قیام، نظم نوینی را ایجاد می‌کند؛ به همین دلیل «انتظار» در تفکر زیدی جایگاهی نداشت. به بیانی دیگر، قیام‌های پی‌درپی زیدیان و عمل‌گرایی آنها نشان می‌دهد که آنها «انتظار» را به معنای کنار کشیدن از کنش و عمل‌گرایی روا نمی‌دانستند و مهم‌ترین انگاره نزد آنها «قائم» بود.

درواقع گرچه انگاره‌های «غیبت»، «ظهور» و «رجعت» همان‌گونه که در سده نخست قمری به کار می‌رفت، به سده دوم نیز منتقل شد، ولی «حلول و تناسخ» و «انتظار» در تفکر زیدی - حتی در وادی عمل نیز - جایگاهی نداشت. آنچه برای آنها اولویت داشت، «قائم» به معنای قیام بالسیف بود. قیام به سیف که از شروط مطالبه‌گری در برابر جور و ظلم بود، یکی از شروط امامت برای زیدی‌ها به شمار می‌رفت (محمدبیگی و دیگران، ۱۳۹۸: ۷۹).

«مهدی» از نیمه دوم سده دوم: موعودگرایی انتظارگرا

از نیمه دوم سده دوم به بعد، دیگر ردی از کیسانیه و فرقه‌های منشعب از آن در تاریخ نیست. زیدیه نیز گرچه در این زمان حکومتی در مغرب (ادریسیان) و حکومتی در یمن تشکیل دادند، ولی به دلیل کمبود منابع، امکان پیگیری انگاره «مهدی» نزد آنها بسیار سخت و محدود به القاب حاکمانشان می‌شد (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۴۰، ۲۴۳).

مهم‌ترین مصادیق مهدی در باور اسماعیلیه، اسماعیل -فرزند جعفر بن صادق(ع)- و فرزندش محمد بودند. برخی مرگ اسماعیل را باور نکردند و با اعتقاد به غیبت اسماعیل، دلیل آن را ترس از دشمن بیان کردند و بداء و مشیت را در امر امامت اسماعیل جایز نمی‌شمردند (منصور الیمن، [بی تا]: ۲۴۵-۲۴۷). گروهی که مرگ اسماعیل را باور داشتند، بر این عقیده

(ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۳۶۰/۱) تا ادریسیان در مغرب الاقصی در سده دوم (مقدسی، ۱۳۷۴: ۳۸۴/۱) و تسلط آنها بر یمن در سده‌های بعدی، همگی بر پایه یک تفکر مرکزی، یعنی قیام به سیف بود. با یک بررسی کوتاه می‌توان دریافت که انگاره‌های «قائم» و «هادی» نسبت به «مهدی» اهمیت ویژه‌ای دارند. استفاده از القابی مانند «القائم بالحق» و «القائم بالأمر» و «الهادی» در کنار القابی مانند «المهدی لِدین الله» نشان‌دهنده اهمیت آنها نزد زیدیه است (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۴۰، ۲۴۳). از ویژگی‌های قائم حسن سیاست و نیکی سیرت اوست؛ لطف او شامل حال رعیت می‌شود و عدل را به ظهور می‌رساند. در یک کلام، او نمونه کامل در میانه‌روی است که یک نظم جدید این‌جهانی را برپا می‌دارد (سید حمیدان، ۱۴۲۴ق: ۴۱۳-۴۲۳).

۱. در بخش مقدمه، برخی از این پژوهش‌ها معرفی شدند.

بودند که بعد از او فرزندش محمد هفتمین امام است. در این میان، انگاره «حلول و تناسخ» از کیسانیه انتقال یافته بود. خطابه کسانی بودند که با پذیرش مرگ اسماعیل، به حلول روح امام ششم در ابوالخطاب قائل شدند (نویختی، ۱۳۶۱: ۱۰۳-۱۰۵). مبارکیه بر این باور بودند که پس از پیامبر (ص) جز هفت تن امام نیستند؛ هفتمین آنها محمد بن اسماعیل امام، مهدی و قائم است؛ «قائم» نزد آنان کسی است که به پیامبری برمی‌خیزد و در این زمان است که دین محمد را نسخ می‌کند (همو، همان، ۱۰۶)؛ به همین دلیل به اسماعیلیه «هفت امامی» نیز می‌گویند که هفتمین آن «والی الزمان منتظر» است (ابوالمعالی بلخی، [بی تا]: ۷۰-۷۲).

اسماعیلیه معتقدند با امامت محمد بن اسماعیل بعد از جعفر بن صادق (ع)، دور سبعة به پایان رسید و دور جدیدی آغاز شد که به آن «دوره ستر» می‌گفتند (اشعری، ۱۳۶۲: ۲۱).^۱ گرچه در نیمه اول سده دوم قمری اسماعیلیه تا حد زیادی با زیدیه در باور به امام حاضر همسو بودند، اما دوران ستر باعث فاصله بین آنها و زیدیه شد. تاریخ دوره ستر در نیمه دوم سده دوم قمری بسیار پراکنده است و در روایات آن اتفاق نظر وجود ندارد. در دوران ستر، وظیفه اسماعیلیان اطاعت از امام مستور بود. دور ستر تا زمان تشکیل خلافت فاطمیان ادامه یافت. در دوران ستر انگاره «ستر» بیش از انگاره «غیبت» مورد توجه اسماعیلیه قرار گرفت و برخی نیز از «ائمه مستور» در دوران ستر سخن گفته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱/۲۶۰).

آنان در دوران ستر از القابی مانند «المهدی»، «قائم» و «والی الزمان» استفاده می‌کردند (ابوالمعالی بلخی، [بی تا]: ۷۰-۷۲). اینکه چرا اسماعیلیه در دور ستر از «والی الزمان» استفاده کردند و نه «آخر الزمان»؛ به سبب گرایش آنها به انتظار موعود بوده است؛ به این دلیل که معتقد بودند در آینده‌ای نزدیک که زمینه برای قیام قائم فراهم شود، قیام خواهد کرد.^۲ در این دوره، انگاره «غیبت» -برخلاف دوران سبعة- تغییر معنا و کاربری داد؛ به این معنا که باید امام قبلی غائب شود تا امام بعدی بیاید (منصور الیمن، ۱۹۸۴م: رساله ۶۵/۳). انگاره «ستر و استتار» در مقابل «حضور» قرار گرفت. اگر نزد اثنی عشریه «ظهور» در مقابل «غیبت» قرار گرفت، برای

۱. اسماعیلیه دوران امامت هفت‌گانه از امامت علی بن ابی طالب تا محمد بن اسماعیل را «دور سبعة» می‌گویند. البته اعتقاد به هفت امام نزد جریان‌های مختلف اسماعیلیه تفاوت‌هایی دارد. برخی به امامت محمد بن اسماعیل باور داشتند و می‌گفتند هفتمین آنها -یعنی محمد- در غیبت است و گروهی باور به غیبت اسماعیل داشتند (ابوالمعالی بلخی، [بی تا]: ۷۰، ۷۲).

۲. شاید این سوال به وجود بیاید که این مباحث مربوط به اندیشه پسینی نظریه پردازان خلافت فاطمی باشد ولی باید بر این نکته تأکید کرد که موارد مطروحه در منابع و متون سده‌های نخستین موجب شده مورد بررسی در این مقاله قرار بگیرند. بررسی اندیشه‌های پسینی اسماعیلی در این مقال نمی‌گنجد و بررسی جداگانه‌ای می‌طلبد.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۱۹

اسماعیلیه «حضور» از اهمیت بیشتری برخوردار شد. اعتقاد آنها به امام حاضر گویای اهمیت این مفهوم است. وقتی عبدالله المهدی قیام کرد، گفته شد دوره ستر تمام شده و دوره «خلفای حاضر» آغاز شده است (قاضی نعمان ۱۹۷۰: ۱۹۱).

اسماعیلیه در دوران ستر از سلسله مراتبی که هدایتگر جامعه به سوی «مهدی» و «قائم» است، بسیار سخن گفته‌اند. در این دوره «نقبا»، «حجت‌ها» و «دُعوات» سلسله مراتبی بودند که زمینه را برای هدایت فراهم می‌کردند. در واقع، برای وصول به هدایت، باید از سلسله مراتب هدایت‌کنندگان اطاعت کرد تا امر نجات و وعده به سوی «مهدی» و «قائم» عملی شود. به نظر می‌رسد در دوران ستر اهمیت انگاره‌های «قائم» و «مهدی» برای نقبا، داعیان و حجت‌ها یکسان بوده است که نمودهایی از آن در سیره جعفرالحاجب دیده می‌شود (ایوانوف، ۱۹۳۹: ۱۲۶، ۱۲۸).

اهمیت «انتظار» برای گذار به دوران «حضور» نزد اسماعیلیه موجب شد بتوانند دوران سخت ستر را پشت سر بگذارند. بر همین اساس، قیام عبدالله المهدی در چند سال انتهایی سده سوم توانست گروه زیادی را با خود همراه کند. این تحولات به این دلیل بود که «انتظار» به عنوان بخش مهمی از سنت موعودگرایی، در دوران ستر به مفهومی کلیدی تبدیل شد؛ زیرا می‌بایست از مرحله انتظار گذر می‌کردند تا منجی موعود با قیام خود، به انتظار پیروانش پایان دهد.

«مهدی» در نیمه دوم سده سوم: موعودگرایی دوازده امامی

در زمانی که گرایش‌های دیگر شیعی درصدد تعیین مصداق برای مهدی بودند، امامیه بر «امامت» تأکید زیادی می‌کردند و «مهدی» را نه براساس تصویری موعودگرایانه، بلکه به عنوان لقبی برای همه ائمه در نظر داشتند. در این شرایط نیز انگاره «امامت» بیشتر اشاره به رهبری شیعیان داشت (Momen, 1985: 170).^۱ گرچه افرادی تلاش می‌کردند وجه موعودگرایانه «مهدی» را برای امامان به کار ببرند،^۲ ولی خود ائمه به هیچ عنوان انگاره «مهدی» را براساس سنتی موعودگرا به کار نمی‌بردند. در بعضی از روایات، امامان ملقب به مهدی شده‌اند. از زراره بن اعین روایت شده است که محمدبن باقر(ع) فرمود: امام هادی و مهدی است (صفار،

۱. در روایتی گفته شده است که هر امامی برای دوره زمانی که در آن قرار دارد، امام هادی و هدایت‌کننده است (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۶).

۲. سلیمان بن صدق خزاعی امام حسین(ع) را مهدی معرفی کرد (طبری، ۱۳۷۵: ۳۲۲۶/۷). در دوره‌های بعدی واقفیه مدعی شده بودند که موسی بن جعفر(ع) مهدی موعود است و در غیبت به سر می‌برد.

۱۴۰۴ق: ۵۲۳/۱). از علی‌بی‌بی‌طالب(ع) نیز روایتی نقل شده است که همه ائمه هادی و مهدی‌اند و هیچ خذلانی به آنها آسیب نمی‌رساند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۹۸). بنابراین «امام» با «هادی» و «مهدی» رابطه تساوی داشت؛ زیرا هر امامی هادی و مهدی بود و هر هادی و مهدی نیز لزوماً امام بود. بر این اساس، کاربرد مهدی در کنار امام، معنای موعودباوری یا منجی‌باوری را القا نمی‌کرد.

در مجموع پیش از امام دوازدهم، مهدی وصفی برای همه ائمه تصور می‌شد و ویژگی‌های اصلی ائمه، مهدی و هادی بودن، حجت ظاهر و قریشی بودن بود، ولی با امامت محمدبن حسن عسکری، مهدی منحصرأ بر امام دوازدهم اطلاق شد که انتظار ظهور او پیش از آغاز قیامت وجود داشت. بر این اساس، تا زمان امام یازدهم «دوران حضور» نامیده شد و انگاره‌های «غیبت»، «انتظار» و «ظهور» در منظومه فکری امامیه نقش جدی نداشت، ولی از زمان امام دوازدهم امامیه وارد دوران جدیدی شدند که می‌توان از آن با عنوان «دوران غیبت و انتظار» نام برد.

از زمان امام دوازدهم تغییراتی در رویکرد امامیه ایجاد شد. انتظار ظهور برای امامیه از زمان تولد و سپس غیبت کوتاه امام دوازدهم یا همان «مهدی منتظر» - ۲۶۰ تا ۳۲۹ق - مطرح شد و از همین رو به اثنی‌عشریه مشهور شدند (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۸؛ بغدادی، ۱۳۴۴: ۳۵؛ شهرستانی، ۱۳۶۱: ۳۵/۱). در اواخر امامت امام یازدهم، «مهدی» - که پیش از آن بر همه امامان اطلاق می‌شد - تنها بر امام دوازدهم تطبیق گردید.

انگاره «انتظار» نزد اثنی‌عشریه به یک مفهوم کلیدی تبدیل شد. در دوران غیبت صغری، انتظار بار معنایی متفاوتی نسبت به دوران غیبت کبری داشت. در این زمان امامیه انتظار ظهور امام و ایجاد نظم و عدل زود هنگام او را داشتند که با آمدنش شیعیان را از ظلم نجات دهد. اثنی‌عشریه از سده سوم به بحث غیبت پرداختند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۴۱-۱۵۱) و روایات بسیاری درباره عدم منافات بین امامت و غیبت و انتظار به بحث کشیده شد،^۱ ولی همچنان امید به ظهور موجب می‌شد بحث غیبت حجم گسترده‌ای از روایات شیعی را به خود اختصاص ندهد (Gaemmaghami, 2020: 29-35).

به نظر می‌رسد از این زمان انگاره «مهدی» تغییراتی ظریف به خود دید. با وجود آنکه اثنی‌عشریه و اسماعیلیه هر دو بر انگاره «انتظار» تأکید می‌کردند، اثنی‌عشریه به منظور بیان

۱. به عقیده امامیه، امام اگر هم غایب باشد، همچنان از مقام «حجت الهی» ساقط نمی‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق: ۱۷۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق[الف]: ۵۴).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۲۱

تفاوت دیدگاه خود با اسماعیلیه، بر واژه اثنی عشر تأکید بیشتری داشتند.^۱ در واقع، تا پیش از آن برای اثبات امامت، روایات مربوط به دوازده امامی کمتر مورد توجه قرار می گرفت، ولی از این زمان به بعد که «مهدی» بر مصداق خاصی منطبق گردید، بیش از پیش بر مفهوم دوازده امام تأکید شد (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۵۰).

«مهدی» در سده چهارم قمری: پیوند موعودگرایی با آخرالزمان گرایی

در مجموع، از نیمه دوم سده یکم تا سده سوم نگاه کلی شیعیان به انگاره «مهدی» در چارچوبی صرفاً موعودگرایانه یعنی به مثابه امری دنیوی، این جهانی و در فاصله زمانی نزدیک بود. چنان که پیش از آن هم در طول تاریخ حضور انبیا و ائمه برای هدایت دنیوی و این جهانی بوده است؛ در حالی که در سده چهارم این رویکرد تا حدودی تغییر کرد.

در میان اسماعیلیه، با پایان دوره ستر، دوران حضور با قیام آشکار عبیدالله المهدی آغاز شد (قاضی نعمان، ۱۹۷۰م: ۱۹۲). با پیروزی قیام او که با القاب «واحد الزمان»، «عالم آل محمد» و «کاشف المحنه» معرفی شد (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۵۴۲) و همچنین ورود به دور جدید، انگاره های «مهدی» و «قائم» به گونه ای جدید بازتعریف شدند. همان طور که انگاره «مهدی» از آغاز دعوت اسماعیلیه، در دوره های مختلف دستخوش تغییر بود، با تأسیس خلافت فاطمی نیز کارکرد این انگاره به سبب اثبات حجیت حکومت بود. در سیره جعفر الحاحب که مربوط به اوایل دوران حضور است، «قائم» و «مهدی» بر دو فرد مجزا اطلاق شده است؛ به این معنا که «قائم» و «مهدی» لقب های دو شخص بودند که بر هر دو صلوات و درود فرستاده اند، ولی بیش از این، در این اثر توضیحی درباره تفاوت های قائم و مهدی داده نشده است (ایوانوف، ۱۹۳۹: ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹).

با روی کار آمدن خلفای فاطمی، به تدریج انگاره هایی مانند «مهدی»، «قائم»، «غیبت» و «انتظار» کارکرد خود را از دست دادند. چنین اتفاقی به خاتمه سنت های موعودگرایانه نزد اسماعیلیه منجر می شد؛ بنابراین به دلایل مختلف از جمله تداوم سنت موعودگرایی و تثبیت خلافت فاطمی، متفکرانی مانند قاضی نعمان به بازتعریف این انگاره ها پرداختند. قاضی نعمان به بازتعریف انگاره های «مهدی» و «قائم» پرداخت تا بتواند خلافت فاطمی را به مرحله ثبات برساند (قاضی نعمان، ۲۰۰۵: ۶).

۱. اصطلاحات «دوازده امام» و «دوازده قیم» به وفور در روایات شیعی دوازده امامی در سده های چهارم و پنجم ذکر شده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۱۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۵۰، ۱۸۳).

قاضی نعمان بین «مهدی امام فاطمی» و «مهدی آخرالزمان» تفکیک قائل شد. انگاره «مهدی» یکی از عواملی بود که به خلفای فاطمی این امکان را داد تا عملاً بتوانند حکومت بغداد را غیرمشروع اعلام کنند. یکی از ویژگی‌های خلفای فاطمی این بود که مهدی را یکی از صفات ثابت خود می‌پنداشتند و به نظر می‌رسد وسیله‌ای برای مشروعیت‌بخشی به خلافت آنها بوده است (ماجد، [بی‌تا]: ۳۰). در مقابل مهدی فاطمی، از یک مهدی به عنوان «موعود آخرالزمان» نیز نام بردند (Madelung, 1958, v/1237). حتی در نامه عبدالله المهدی نیز این تفکیک آشکار است. این ترکیب به این دلیل به کار بسته شد تا مرکزیت و مشروعیت خلافت فاطمی را نشان دهد؛ به همین منظور امام فاطمی به مثابه اتوپیای روی زمین معرفی شد که تحقق سنت موعودگرایی بود و در مقابل، ظهور مهدی آخرالزمان را امری به تعویق افتاده معرفی کردند (Velji, 2016: 76-79).

مفهوم «آخرین روز/ آخرالزمان» نیز در متون اسماعیلی از جمله کتاب *الکشف*، همراه با ظهور آخرین مهدی و قیامت تعبیر و تفسیر شد (Ibid, 49). متفکران بعدی اسماعیلی از دور جدیدی با عنوان دور کشف سخن به میان آوردند که رابطه مستقیم با قیامت کبری خواهد داشت؛ آنها از قائم به عنوان صاحب قیامت نام برده‌اند (سجستانی، ۲۰۰۰م: ۴۳۳). متفکران اسماعیلی مطابق گرایش جدید خود به سنت‌های آخرالزمانی، از ادوار هفت‌گانه جدیدی سخن گفتند که دور هفتم مربوط به قائم و مهدی است و به عنوان ناطق و اساس معرفی شده است. این بازتعریف جدید از قائم و مهدی، حاکی از پیوند اندیشه اسماعیلیان با سنت آخرالزمان‌گرایی است؛ چنان‌که معتقد بودند دعوت با یک قائم به کمال خود می‌رسد (سجستانی، ۱۹۶۵م: ینبوع ۳۴، ۱۵۳). از این زمان، یکی از ویژگی‌های مهدی در کلام اسماعیلی این است که هم ناطق و هم اساس است؛ به همین دلیل مهدی اهمیت بسزایی نزد آنها دارد (قاضی نعمان، [بی‌تا]: ۴۰).

یکی از ویژگی‌هایی که گرایش آخرالزمانی را نشان می‌دهد این است که در دور هفتم، با آغاز قیامت، شریعت منسوخ می‌شود (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۳: ۶۴-۷۸) و دعوت به سوی قائم علنی می‌گردد (سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۹۴). مهدی خاتم ائمه و نطقاً است و بعد از او که دوران ختم‌الزمان است، هیچ تأویلی انجام نمی‌شود (منصور الیمن، ۲۰۰۸: ۳۲۴؛ همو، ۱۹۸۴: رساله پنجم). در دور قیامت عدل گسترده می‌شود و جور و جهل برچیده می‌گردد (سجستانی، ۱۹۴۹م: ۸۲).

چنین تحلیل بدیعی این امکان را فراهم می‌کرد تا مهدویت خلفای فاطمی همسو با مهدویت آخرالزمانی و بدون نقض یکدیگر، در دستگاه فکری اسماعیلیه تداوم یابد. اسماعیلیه

در این زمان با اتصال مهدی و قائم به قیامت، بُعد آخرالزمانی را به موعودگرایی اضافه کردند. علاوه بر اسماعیلیه پسا فاطمی، با غور در روایات اثنی عشریه نیز می توان ردی از سنت های آخرالزمان گرایی را پیدا کرد. با طولانی شدن غیبت، امامیه امید خود به ظهور زود هنگام را از دست دادند. بنابراین بحث غیبت کبری در بین متکلمان به عنوان انگاره ای کانونی مطرح شد (Ghaemmaghami, 2020: 104). برخلاف کیسانیه و اسماعیلیه دوران سابعه، بحث حلول و

تناسخ نزد اثنی عشریه مطرح نبود و «انتظار» به امری بلندمدت تغییر یافت.

روایات زیادی وجود دارد که نمایانگر نزدیکی زمان ظهور به قیامت و آخرالزمان است و ابعاد آخرالزمانی انگاره «مهدی» را نشان می دهد.^۱ در برخی از احادیث به ظهور امام دوازدهم در آخرالزمان به عنوان آخرین امام اشاره شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۸۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۷۸). در برخی از روایات تأکید شد که اگر یک روز هم از دنیا باقی مانده باشد، خداوند آن روز را طولانی می کند تا قائم ظهور کند و ظلم را برچیند و قسط را برقرار کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق[الف]: ۳۷۱/۲، ۳۴۰). همچنین در روایت ها آمده است که دین و دنیا از بین نمی رود تا زمانی که دوازده خلیفه بیابند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۸۳). در برخی گزارش ها سؤال شده است که بعد از آمدن دوازده خلیفه چه اتفاقی می افتد؟ پاسخ پیامبر (ص) این است که بعد از آن فتنه و آشوب می شود (شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۲۸).^۲ این فتنه و آشوب موجب می شود که از قعر عدن آتش خارج شود و انسان را به سوی محشر سوق دهد (همان، ۴۳۶). این روایت ها بیانگر آن است که اثنی عشریه سنت های موعودگرایانه را با سنت های آخرالزمان گرایانه پیوند زده بودند.

در متون و منابع شیعی از «رجعت» نیز سخن به میان آمده است. در سده چهارم این مفهوم و معنای آن بسط یافت. شیخ مفید رجعت را مربوط به زمان قیام قائم می دانست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق[ب]: ۱۵۳). معنای پیشین رجعت مربوط به نزول عیسی بن مریم همراه با مهدی موعود

۱. قرار دادن این گونه روایات در بازه زمانی مربوط به سده چهارم، به دلیل کثرت نقل و استناد به این دسته از احادیث در این سده است؛ به همین دلیل حتی اگر این روایات را بر ساخته، مصحف یا مخدوش بر اساس ساختار اعتقادی سده چهارم ندانیم، دست کم استناد و کثرت نقل آنها در این سده صورت گرفته است. با این حال، بررسی دقیق اینکه تا چه حد ممکن است این روایات علاوه بر قرار گرفتن در کانون توجه، دستخوش تغییراتی بر اساس عقاید امامیه در سده چهارم شده باشند، پژوهش مفصل و مستقلی می طلبد.

۲. گرچه شیخ طوسی در سده پنجم مزندگی می کرد، ولی به عنوان آخرین و مهم ترین عالم شیعی که در تثبیت اندیشه شیعه دوازده امامی نقش اساسی داشت (نجفیان رضوی، ۱۳۹۵: ۸۵)، در این پژوهش به عنوان واسطی مهم در فهم تشیع سده های نخستین مورد توجه قرار گرفته است.

بود (Laato, 2019: 224). با این حال، معنای جدیدی در کنار معنای پیشین در منظومه فکری اثنی عشریه به کار رفت. در این دوره، رجعت نزد اثنی عشریه این معنا را پیدا کرد که با خروج مهدی (علاوه بر عیسی)، قومی از مؤمنان و کافران زنده می‌شوند. در دوره‌های بعدی، رجعت هنگام ظهور مهدی، یکی از عقاید بدون شبهه امامیه تلقی شد (قزوینی رازی، ۱۳۷۱ق: ۲۹۰). در دیدگاه امامیه، در زمان ظهور مهدی «دجال» نیز خروج می‌کند که از آن با عنوان «فتنه» یاد شده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۹۷/۱؛ Laato, 2019: 220). بنابراین برای نخستین بار معنای جدیدی از «رجعت» به معنای زنده شدن برخی از مردگان هنگام ظهور مهدی و نزدیک به قیامت و روز محشر مطرح شده است.

در دوره انتظار که امام دوازدهم در غیبت به سر می‌برد، نیابت و ولایت اهمیت ویژه‌ای نزد اثنی عشریه پیدا کرد و بیش از پیش بسط یافت؛ و همچنین این موضوع که در غیاب امام، افرادی می‌توانند به نیابت از امام امر هدایت را پیش ببرند. با طولانی شدن غیبت و پذیرش این مسئله که ممکن است غیبت مهدی قائم سال‌ها به طول انجامد و ظهور او یک روز پیش از آخرالزمان و قیامت باشد، بحث ولایت نیز مطرح شد که بنا بر آن، افرادی می‌توانند ولایت را برعهده بگیرند. ولایت به عنوان نوعی اقتدار که تحت اقتداری بالاتر و در ارتباط با آن است، جایگاه بالایی در دستگاه فکری اثنی عشریه پیدا کرد (داکیک، ۱۳۹۲: ۲۱۱).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش نشان دادیم که «هدی» انگاره‌ای پسااسلامی است و «مهدی» تا نیمه نخست سده اول هیچ‌گونه بُعد موعودگرایانه‌ای نداشت و فقط به عنوان یک لقب عمومی و وصفی به کار می‌رفت. در نیمه دوم سده اول، انگاره «مهدی» برای نخستین بار مصداق‌پذیر شد و با سنت‌های موعودگرایانه پیوند خورد. در نیمه دوم سده اول و نیمه نخست سده دوم، موعودگرایی برای جریان‌های مختلف کیسانی و غالی نقش مشروعیت‌بخشی داشت. در همین زمان موعودگرایی ابعاد عمل‌گرایانه نیز پیدا کرد. برای زیدیه وجوه قائمیت و قیام مهدی پررنگ شد و «قائم» انگاره‌ای کلیدی نزد آنها شد. نگاه زیدیه به انگاره «مهدی» این‌گونه بود که سیر کلی هدایت در دنیا با قیام زود هنگام مهدی به تعالی می‌رسد؛ به همین دلیل نزد آنها «انتظار» چندان جایگاهی نداشت.

از نیمه دوم سده دوم به بعد، انگاره «مهدی» ابعاد دیگری پیدا کرد و نقش «انتظار» بسیار برجسته شد. برخلاف اینکه انگاره «انتظار» نزد زیدیه جایگاهی نداشت، برای اسماعیلیه دوران ستر با موعودگرایی انتظارگرا و امید به اینکه روزی با قیام مهدی عدالت برقرار می‌شود، به

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۲۵

اتمام رسید. انگاره «مهدی» نزد امامیه تا زمان امام یازدهم ابعاد موعودگرایانه نداشت و لقب مهدی بدون وجه موعودگرایانه‌ای، برای همه امامان به کار می‌رفت. با آغاز امامت امام دوازدهم، انگاره «مهدی» نزد اثنی عشریه تغییر کرد و لقبی مختص امام دوازدهم شد؛ بنابراین با سنت‌های موعودگرایانه در دوران غیبت صغری پیوند خورد و انتظار یکی از ابعاد مهم اندیشه آنها شد.

در سده چهارم، انگاره «مهدی» علاوه بر وجوه موعودگرایانه، نزد اسماعیلیه و اثنی عشریه ابعاد آخرالزمانی به خود گرفت که با قیامت و پایان جهان مرتبط شد. اسماعیلیه با آغاز خلافت فاطمی، از دو مهدی یاد کردند. نخست مهدی‌ای که اتویای این جهانی را برقرار می‌سازد و دیگری مهدی دور قیامت که همزمان با قیامت ظهور خواهد کرد. در روایات شیعیان اثنی عشری نیز پیوندهایی بین موعودگرایی و آخرالزمان‌گرایی دیده شد که بیشتر تحت تأثیر آغاز غیبت کبری در نیمه دوم سده چهارم بوده است؛ از جمله آنکه ظهور مهدی بسیار نزدیک به روز محشر اعلام شد. بدین ترتیب، نزد شیعیان سنت موعودگرایی به مرور با سنت‌های آخرالزمانی پیوند خورد و آن را به آینده‌ای نزدیک به زمان قیامت و پایان این جهان موكول کرد.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

ابن حنبل، احمد (۱۴۲۴ق)، *المسند*، تصحیح صدقی جمیل العطار، ج ۶، [بی‌جا]: مکتبه دار الفکر.
ابن سعد (کاتب واقدی)، محمد (۱۹۹۰)، *الطبقات الکبری*، تصحیح محمد عبدالقادر عطا، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی [بی‌تا]، *سنن ابن ماجه*، تصحیح: محمد بن فؤاد عبدالباقي، ج ۱، ۴، بیروت: احیاء التراث العربی.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، *الفهرست*، تصحیح محمدرضا تجدد، ج ۱، تهران: اساطیر.
ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین [بی‌تا]، *مقاتل الطالبیین*، تصحیح احمد صقر، بیروت: دار المعرفه.
ابوالمعالی بلخی، محمد [بی‌تا]: *بیان الأدیان*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.

ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۳)، *الإصلاح*، تصحیح حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مکیل: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.

_____ (۱۳۸۲)، *الزینة*، ترجمه: علی آقانوری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات

ادیان و مذاهب.

ابومخنف، لوط بن یحیی (۱۷۴۱ق)، *وقعة الطف*، تصحیح محمدهادی یوسفی هروی، قم: جامعه مدرسین.

اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۲)، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.

اسفراینی، ابوالمظفر (۱۹۹۹م)، *التبصیر فی الدین*، تصحیح محمد زاهد الکوثری، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸)، *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

ایوانوف، ولادیمیر (۱۹۳۹)، *مذکرات فی حركة المهدي الفاطمي*، قاهره: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۲)، *فرهنگ معاصر عربی-فارسی (بر اساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس ور)*. تهران: نی.

بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۴۴)، *الفرق بین الفرق*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: امیرکبیر. پاکتیچی، احمد (۱۳۹۱)، *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).

جعفری، سید حسین محمد (۱۳۸۷)، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

داکیک، مریامسی (۱۳۹۲)، «ولایت در سنت اسلامی»، *فصلنامه امامت پژوهی*، ترجمه گروه بررسی مطالعات امامت پژوهی در غرب انگلیسی زبان، شماره ۹، صص ۲۰۷-۲۳۵.

سجستانی، ابویعقوب (۲۰۰۰م)، *الإفتخار (الدراسات الفاطمية)*، تصحیح اسماعیل پوناوالا، بیروت: دار المغرب الإسلامي.

_____ (۱۹۶۵م)، *الینابیع*، تصحیح: مصطفی غالب، بیروت: المكتبة التجارية.

_____ (۱۹۴۹م)، *كشف المحجوب*، تهران: انستیتو ایران‌شناسی ایران و فرانسه.

سید حمیدان، نورالدین حمیدان بن یحیی (۱۴۲۴ق)، *مجموع السید حمیدان*، تصحیح: حمزوی. صعه: مرکز اهل البيت للدراسات الإسلامية.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۱)، *توضیح الملل*، ترجمه: محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱، تهران: اقبال.

شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: اسلامیه.

شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، *الغیبه*، تصحیح عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۲۷

شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق [الف])، *فصول العشرة فی الغیبه*، ج ۲، قم: المؤتمر العالمی للشیخ مفید.

_____ (۱۴۱۳ق [ب])، *فصول المختاره*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، ج ۱، قم: مكتبة آیت الله مرعشی نجفی.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ الأمم و الملوك*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

عبدالله بن عباس [بی تا]، *غریب القرآن فی شعر العرب: مسائل نافع بن الأزرق لعبدالله بن عباس*.

<https://al-maktaba.org/book/23622>

فضل بن شاذان، ابن خلیل ازدی (۱۳۹۰)، *الإيضاح*، ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.

قاضی نعمان، نعمان بن محمد [بی تا]، *أساس التأویل*، تصحیح عارف تامر، بیروت: منشورات دار الثقافة.

_____ (۲۰۰۵م)، *افتتاح الدعوة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

_____ (۱۹۷۰م)، *الأرجوزة المختارة*، تصحیح اسماعیل پوناوالا، بیروت: المكتب

التجاری.

_____ (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار*، تصحیح محمدحسین حسینی، ج ۳، قم: جامعه

المدرسین.

_____ (۱۹۹۶)، *المجالس و المسایرات*، تصحیح حبیب الفقی، ابراهیم شبوح و

محمد یعلاوی، بیروت: دار المنتظر.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۷۱ق)، *التقصص*، تصحیح: جلال‌الدین حسینی ارموی، [بی جا]: [بی تا].

کریمی قهی، منصوره (۱۳۸۸)، «رویارویی نظری گفتمان‌های سلطه و مقاومت در مکاتبات منصور

دوانیقی و محمد نفس زکیه»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران*، شماره ۴، صص ۱۷۱-۲۰۲.

گرامی، محمدهادی (۱۳۹۶)، *مقدمه‌ای بر تاریخ نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای*، تهران: دانشگاه امام صادق

و پژوهشکده قرآن و عترت.

لبیدبن ربیع العامری، لبیدبن ربیع بن مالک (۲۰۰۲)، *دیوان لبیدبن ربیعة*، [بی جا]: دار المعرفة الطبعة.

ماجد، عبدالمنعم [بی تا]، *السجلات المستنصرية*، قاهره: دار الفكر العربی

مادلونگ، ویلفرد (۱۹۸۷)، *أخبار أئمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، بیروت: فرنتس شتاينر.

مالک الیمنی، صلاح‌بن عمرو (۱۹۹۸)، *دیوان الأفوه الأودی*، تصحیح محمد التوجی، بیروت: دار صادر.

محمدبیگی، گیتی و علیرضا ابطنی و محمدعلی چلونگر (۱۳۹۸)، «روابط علمی زیدیه و امامیه از

غیبت صغرا تا سده ششم هجری»، *فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره ۳۰، صص ۷۱-۱۰۰.

مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۹)، *تجارب الأمم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج ۲، تهران: سروش.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *البدء و التاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، ۲، تهران: آگه.

منصور الیمین، ابن حوشب [بی تا]، *سرائر و أسرار النطقاء*، تصحیح مصطفی غالب، بیروت: دار الأندلس.

۱۲۸ / تطور موعودگرایی در تشیع سده‌های نخستین با تأکید بر انکاره مهدی / گرامی و ...

- _____ (۱۹۸۴م)، *الكشف، تصحيح مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس.*
- _____ (۲۰۰۸)، «من التراث الإسماعيلي: فصل من كتاب الرشد و الهدايه»، تحقيق كامل حسين، *مجلة الموسوم،* شماره ۶۷-۶۸، صص ۳۱۹-۳۳۱.
- نجفیان رضوی، لیلا (۱۳۹۵)، «تاریخ‌نگاری شیعیان امامی مذهب در آغاز دوره غیبت کبری»، *مطالعات تاریخ فرهنگی،* شماره ۲۷، صص ۸۵-۱۰۳.
- _____ (۱۳۹۹)، «غالبان و حسنیان: واگرایی اندیشه‌ای، هم‌گرایی سیاسی»، *پژوهش‌های علوم تاریخی،* شماره ۳، صص ۱۶۰-۱۸۱.
- نصرین مزاحم (۱۴۰۴ق)، *وقعة الصفین، تصحيح عبدالسلام هارون، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.*
- نعمانی، ابن‌ابی‌زینب (۱۳۹۷ق)، *الغیبه، تصحيح علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.*
- نوبختی، حسن‌بن‌موسی (۱۳۶۱)، *فرق الشیعه، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران: علمی فرهنگی.*

ب. منابع لاتین

- Ghaemmaghami, Omid (2020), *Encounters with the hidden Imam in early and pre-modern twelver Shi'i Islam*, Leiden: Brill.
- Laato, Antti (2019), *Understanding the spiritual meaning of Jerusalem in three Abrahamic religions*, Leiden: Brill.
- Madelung, Wilferd (1958), "Mahdi", *Encyclopedia of Islam*, edited by C. E. Bosworth, Vol.V, London: Oxford.
- Margoliouth, D. C. (1980), *Mahdi*, in *Encyclopedia of religion & ethics*, edited by James Hastings, Vol. VII, ILLIUM: The Scholar Press.
- Momen, Moojan (1985), *An introduction to Shii Islam*. NewHaven & Landon: Yale uni press.
- Velji, Jamel (2016), *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, Edinburgh University Press.

List of sources with English handwriting

- Anthony, sean w. 2012. "The Mahdi and the treasures of al-Talaqan". Arabica 59, no 5: 459-483.
- Zarnoosh, Azartash. 2013. **A contemporary dictionary of Arabic to Persian**. Tehran: Nashr-e Ney.
- Abdallāh b. 'Abbās. n. d. **Gharīb al-Qur'an (The strange words of Quran in Arab's poems)**. n. p. <https://al-maktaba.org/book/23622>
- Abū al-Ma'ālī Balkī, Moḥammad. n. d. **Bayān al-adyān**, Mohammad Taqi Daneshpajouh, Mahmoud Afsar's institute.
- Abū al-Faraj Eshfahānī, 'Alī b. al-Ḥosaīn. n. d. **Maqātil al-Ṭalebiyyīn**, Sayyid Ahmad Saqr, Beirut: Dar al-ma'rīfah.
- Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad b. Ḥamdān. 2004. **Kitāb al-Iṣlāḥ**. Manuchehr and Mohaqeq, Tehran: Research institute of Tehran and MacGill University.
- Abū Ḥātam al-Rāzī, Aḥmad b. Ḥamdān. 2003. **Kitāb al-Zinā**. Ali Aqa Noori, Qom: Adyan and Mazaheb institution.
- Abū Mīknaf, Lūṭ b. Yahyā. 1996. **Waqa'at al-Ṭaff**, Mohammad Hadi Yusefi Heravi. Qom: The Society of Seminary Teachers.
- Esfarāenī, Abū al-mozaffar. 1999. **Al-tabṣīr fi'l-dīn**. Mohammad Zāhid al-Kawṭari, Egypt: Al-maktaba Al-azhariyya Li-l-torāṭ.
- Aš'arī, Abū al-Ḥasan. 1983. **Maqālāt al-Islāmīyyīn wa iktilāf al-muṣallīn**. Mohsen Mo'ayedi, Tehran: Amīr Kabīr.
- Baḡdādī, Abū Manṣūr. 1965. **Al-Farq bayn al-Fīraq**. M. Javad Mashkour, Tehran: Amīr Kabīr.
- Dakake, Maria Massi. 2013. "The charismatic community: Shi'ite identity in early Islam". Imamat Pajouhi, No 9, pp 207-235.
- Elahizadeh, Mohammad Hasan. 2006. **Hassanid Movements**. Qom: Center for Shiite Studies.
- Faḡl b. šāzān, Ebn Ḳalīl al-Azdi al-Nayšābūri. 2011. **al-Īzāḥ**. Hosein Saberi. Mashhad: 'Āstān Qods.
- Gerami, S. M. Hadi. 2019. **An introduction to conceptual and intellectual history**. Tehran: Ketabesadiq.
- Ghaemmaghani, Omid. 2020. **Encounters with the hidden Imam in early and pre-modern twelver Shi'i Islam**, Leiden: Brill.
- Ebn al-Nadīm, Moḥammad b. Ishāq. 2002. **Fihrist**. Mohammad Reza Tajadud, Tehran: Asāṭīr.
- Ebn Ḥ anbal, A. 2003. **Mosnad**. Sedqi Jamil al-Atar. n. p: Dār Al-fīkr Book Store.
- Ebn Mājah, Moḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī. n. d. **Sunan**. Mohammad b. Fo'ad Abd Al-baqi, Beirut: Dār Ihyā al- torāṭ al-Arabī.
- Ebn Sa'd (Kātib al-Wāqīdī), Moḥammad b. Sa 'd. 1990. **Kitāb aṭ-Tabaqāt al-Kabīr**. Mohammad Abd al-qadir 'Aṭā, Lebanon: Dār *Al-Kotob Al-'ilmīyah*.
- Ivanow, Wladimir. 1939. **Discussion about Al-Madi al-Fatimi's movement**. Cairo: *Bulletin of the French Institute*.
- Izutsu, Toshihiko. 1999. **Ethico-Religious Concepts in the Quran**. Fereydoun Badrei, Tehran: Farzan Publisher.
- Ja'fari, Sayyed Hosayn Mohammad. 2008. **The origins and early development of Shia Islam**. M. T. Āyatollāhi, Tehran: Islamic culture Pub.
- Karimi Ghahi, M and A. M Valavi. 2009. "The theoretical confrontation of dominance

- and resistance discourses in the correspondence of Mansour Davanighi and Mohammad Nafs Zakieh”. The history of Iran and Islam, No4: pp 171-202.
- Laato, Antti. 2019. **Understanding the spiritual meaning of Jerusalem in three Abrahamic religions**. Brill.
- Labīd b. Rabī‘a al-‘Āmīrī, Labīd b. Rabī‘a b. Mālik. 2002. **Diwan**. n. p: Dār al-Ma‘rifa.
- Madelung, Wilferd. 1987. **Arabic texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Tabaristān, Daylamān and Gīlān**. Beirut: Franz Schneider.
- Madelung, Wilferd. 1958. **Mahdi**. Vol. V ‘in Encyclopedia of Islam ‘edited by C. E. Bosworth. London: Oxford.
- Maqdasī, Moṭahhar b. Ṭāhīr. 1995. **Kitāb al-Bad’ wa-al-tāriq**. M. R Shafiei Kadkani, 2nd Volume, Tehran: Āgāh.
- Mājed, Abd al-Mon‘em. n. d. **Al-mostaṣarīya records**. Cairo: Dār al-fīkr.
- Mālik al-Yamānī, Sala‘ah b. ‘Amr. 1998. **Diwan Afwah al-Awdi (Collection of the Afwah al-Awdi’s poems)**, Mohammad Al-Tunji. Beirut: Dar Saar.
- Manšūr al-Yaman, Ebn Ḥawšab. 2008. **“In Ism’ili heritage: a chapter of the Kitāb al-Rushd va al-Hidaya”**. Kāmil Hussein, No 67-68, pp 331-319.
- Manšūr al-Yaman, Ebn Ḥawšab. 1984. **Kitāb al-kašf. Muṣṭafā Ghālib, Beirut: Dar al-Andalus**.
- Manšūr al-Yaman, Ebn Ḥawšab. n. d. **Sarā‘er wa asrār al-noṭaqā’ (Secrets and secrets of the pronouncements)**. *Muṣṭafā Ghālib, Beirut: Dar al-Andalus*.
- Margoliouth ‘D. C. 1980. **Mahdi**. Vol. VII ‘in Encyclopedia of religion & ethics ‘edited by James Hastings. The Scolar Press ILKIEY.
- Meskawayh, Abū ‘Alī. 2000. **Tajārib al-Umam**. Abu al-Qasem Emami, Tehran: Soroushpublish.
- Mīnqarī, Naṣr b. Mozāḥīm. 1984. **Waq’at al-Siffin**. Abd El Salām Haroun. Qom: Āyatollāh Marashi Najafi Library.
- Modarressi Tabatabaei, Hossein. 2010. **Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi’ite Islam**. Hāshem Izadpanāh, Tehran: Kavīr.
- Mohammadbeigi, Giti and Alireza Abtahi. **“Ziydiyyah and Imamiyyah intellectual relations in short occultation until the sixth century A. H”**. Journal of history and civilization of Islamic nations, No30, pp 71-100.
- Momen ‘Moojan. 1985. **An introduction to Shii Islam**. New Haven & Landon: Yale uni press.
- Nawbakhtī, Ḥasan b. Mousā. 1982. **Fīraq Al-šī‘a**. M. Javad Mashkour. Tehran: ‘Elmīfarhangī.
- No‘mānī. Ebn Abī Zeinab. 1977. **Kitāb al-Ghayba**. A. A Ghafari, Tehran: ṣadūq.
- Pakatchī, Ahmad. 2012. **Research method with special focus on the Quran and Hadith**. M Forutan Tanha, Tehran: Ketābešādeq.
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. n. d. **Asās al-ta’wīl**. *Aref Tamer. Beirut: Dār al-ṭāqāfa*.
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. 1996. **al-Majālis wa l-musāyīrāt**. H Elfiky, E Shabbuh and M Ya’lavi, Beirut: Dār al-Montaṣīr.
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. 2005. **Iftitāḥ al-da’wa (The Beginning of the Mission and Establishment of the State)**. Beirut: al-Ā‘lami Institute for publication.
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. 1970. **Qaṣida al-Moktāra**. 1970. Ismail Poonāwālā. Beirut: al-Maktab al-Tejārī. .
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. 1988. **ṣarḥ al-akbār fī fażā’il al-A’imma al-aṭḥār**. M. H. Hoseini, Qom: Society of seminary teachers.
- Qazvīnī, Abd’l-jalīl. 1952. **Al-Naqz**. J Hoseini Armavi, n. p.
- Ṣaffār al-Qomī, Moḥammad b. al-Ḥasan. 1984. **Baṣā’ir ad-Daraḡāt fī Fażā’il ‘Ale Moḥammad**. Qom: Āyatollāh Mar’asī Najafi Library.
- Seyyed Ḥamidān, Noor al-din Ḥamidān b. Yaḥyā. 2003. **Al-Majmu’**. Ḥamzavi, Ṣa’da: The center of Ahl al-Bait for Islamic Studies.

- šahrestāni, Mohammad b. Abd Al-karīm. 1982. **Kītāb al-Mīlal wa al-Nīḥal**. M. R. Jalāli Nāeini, Tehran: Iqbāl.
- šeīk̄ Mofid, Mohammad b. al-No'mān. 1992 A. **Al-Fuṣūl al-'Ashara fī al-Ghaybah (Ten Chapters about Occultation)**. Qom: al-Mo'tamer al-Ālemi l Shayk̄ Mufid.
- šeīk̄ Mofid, Mohammad b. al-No'mān. 1992 B. **Al-Foṣūl al-Moḳtāra**. Qom: al-Mo'tamer al-Alemi l Sheikh Mofid.
- šeīk̄ Šadūq, Mohammad b. 'Alī b. Bābwayh. 1975. **Kamāl al-dīn wa tamām al-nī'ma**. Tehran: Eslamiyeh.
- šeīk̄ Ṭusī, Mohammad b. Ḥassan. 2004. **Kītāb al-Ghayba**. E Tehrani and A. A. Naseh. Qom: Islamic knowledge society.
- Sajestānī, Abū Ya'qūb. 1949. **Kašf al-maḥjūb**. Tehran: Institut Français de Recherche en Iran.
- Sajestānī, Abū Ya'qūb. 2000. **Kītāb al-iftikār**. Esmāil Poonāwālā. Beirut: Dar al-maghrib Al-Islami.
- Sajestānī, Abū Ya'qūb. 1965. **Kītāb al-Yanābī'**. *Mostafa Ghaleb, Beirut: Al-maktaba Al-Tejarī.*
- Ṭabarī, Moḥammad b. ĵarīr. 1996. **Tārīk al-Rusul wa al-Molūk**. Abolghasem Payandeh. Tehran: Asāfīr.
- Tucker, William f. 2008. **Mahdis and Millenarians (Shiite extremists in early Muslim Iraq)**, Cambridge uni press.
- Velji, Jamel. 2016. **Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire**. Edinburgh University Press.
- English Source**
- Ghaemmaghami, Omid (2020), *Encounters with the hidden Imam in early and pre-modern twelver Shi'i Islam*, Leiden: Brill.
- Laato, Antti (2019), *Understanding the spiritual meaning of Jerusalem in three Abrahamic religions*, Leiden: Brill.
- Madelung, Wilferd (1958), "Mahdi", *Encyclopedia of Islam*, edited by C. E. Bosworth, Vol.V, London: Oxford.
- Margoliouth, D. C. (1980), *Mahdi*, in *Encyclopedia of religion & ethics*, edited by James Hastings, Vol. VII, ILKIEY: The Scholar Press.
- Momen, Moojan (1985), *An introduction to Shii Islam*. NewHaven & Landon: Yale uni press.
- Velji, Jamel (2016), *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, Edinburgh University Press.



The evolution of messianism in early Shia with emphasis on the idea of “Mahdi”¹

S. M. Hadi Gerami²
Mahboobeh Hami³

Received: 2022/08/19
Accepted: 2022/10/27

Abstract

In Islam, messianism and saviorhood are defined primarily by the idea of the “Mahdi”; especially among Shiite believers. The idea of “Mahdi” is used along with other terms such as “Hādi, Qā’im, Ghayba, Intezār, etc” in the Islamic context which has gradually changed over time and is considered the intellectual framework of the Islamic community.

In this study, we will examine the development and changes of the idea of “Mahdi” and its relevance to other ideas in order to answer the question of what changes the idea of Mahdi underwent in the early Islamic periods. In this research, we will find that the idea of “Mahdi” was first used as a general and descriptive nickname, but gradually evolved from a messianic tradition emphasizing the order of this world to an apocalyptic tradition; in this way, the idea of “Mahdi” is linked to apocalyptic traditions.

Keywords: Shia, “Mahdi”, Messianism, Apocalypticism

1. DOI: 10.22051/hii.2022.41384.2697

2. Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran.
Email: m.h.gerami@ihcs.ac.ir

3. Master of Islamic history, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author). Email:
hami.mahboobeh@gmail.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۵۵-۱۳۳

شکستن صدای کارگران صنعت نفت در هیاهوی جنبش ملی نفت (۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲ش (تاریخ از پایین))

ربابه معتقدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

در تاریخ‌نگاری ملی شدن نفت به توصیف رفتار و تحلیل اندیشه نخبگان سیاسی و دولتمردان فراوان پرداخته شده و صدها کتاب و مقاله نوشته شده است. نقش جبهه ملی، تأثیر روحانیت مبارز، نگاه و عملکرد احزاب به‌ویژه حزب توده و همچنین واکنش دربار و رجال سیاسی طرفدار حکومت پهلوی، همگی موضوعات جذابی‌اند که به دفعات مورد کنکاش قرار گرفته‌اند، اما کمتر به نقش و تصویر کارگران صنعت نفت در زیر و بم این رخداد بزرگ توجه شده است. هدف نگارنده این نوشتار پرداختن به نقش کارگران در اجرای قانون ملی شدن نفت است؛ همچنین تاباندن نور بر اینکه چگونه یک جنبش صنفی به حرکتی ملی و بیگانه‌ستیز تبدیل شد. مطالبات کارگران صنعت نفت تا چه اندازه با خواسته‌های طرفداران ملی شدن نفت هم‌سویی داشت؟ کارگران صنعت نفت تا چه اندازه در جنبش ملی شدن نفت تأثیرگذار بودند؟ نگارنده این مقاله با نگاه از پایین، به تاریخ ملی شدن نفت پرداخته و به اعتراضات و مطالبات کارگری در فصل اعلام قانون ملی شدن نفت تا خلع ید از شرکت نفت انگلیس و ایران پرداخته است. ابزار اصلی کار این تحقیق، جست‌وجو در اسناد آرشیوی، مطبوعات و مصاحبه‌های تاریخ شفاهی بوده است.

دستاورد و یافته اصلی که در مسیر این پژوهش نمایان شده، این است که مطالبات کارگران صنعت نفت در آغاز با خواسته‌های طرفداران ملی شدن نفت هم‌سویی نداشت، بلکه خواسته‌هایی صرفاً صنفی و درخواست‌هایی برای رفاه حال کارگران و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2023.40726.2674

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.6.4

۲. استادیار سازمان اسناد و کتابخانه ملی ج.ا.ا. تهران، ایران. Robabe.motaghedi@gmail.com

مطابق مقررات سازمان بین‌المللی کار بود. در طول اعتصابات شعارها و خواسته‌ها تغییر کرد و کارگران صنعت نفت توانستند پیگیرانه در جنبش ملی شدن نفت تأثیر داشته باشند.

واژه‌های کلیدی: ملی شدن نفت، تاریخ کار، اعتصابات کارگری، تاریخ اجتماعی، خوزستان

مقدمه

تلاش رضاشاه برای بازگرداندن مالکیت منابع نفتی از دست «شرکت نفت انگلیس و ایران» و خلاصی از قرارداد یکسویه «دارسی» موفقیت چندانی نداشت؛ تلاشی که بی‌تردید در از دست دادن حکومت و تبعید وی از کشور در سال ۱۳۲۰ نقش داشت. البته این دغدغه پایان نیافت و در سال‌های بعد با تصویب قانون ممنوعیت دولت از مذاکره و عقد قرارداد نفت توسط مجلس شورای ملی (مصوب ۱۱ آذر ۱۳۲۳)، گام‌های اولیه در مسیر ملی شدن نفت برداشته شد. طبق این قانون «هیچ نخست‌وزیر و وزیر و اشخاصی که کفالت از مقام آنها و یا معاونت می‌کنند، نمی‌توانند راجع به امتیاز نفت با هیچ‌یک از نمایندگان شرکت‌های نفت و هر کس غیر از اینها مذاکراتی که صورت رسمی و اثر قانونی دارد بکنند و یا اینکه قراردادی امضاء نمایند» (اسناد نفت، ۱۳۳۰: ۲۴). سرانجام با تلاش مجلس و دولت و بازنگری در امتیازات داده شده به کشورها و شرکت‌های بیگانه، در ۲۹ اسفند ۱۳۲۹ قانون ملی شدن نفت در مجلس و توسط محمد مصدق اعلام شد و طی چند ماه بعدی به مرحله اجرا رسید.

در تاریخ‌نگاری ملی شدن نفت، به توصیف رفتار و تحلیل اندیشه‌ی نخبگان سیاسی و دولتمردان فراوان پرداخته شده و کتاب‌ها و مقاله‌های بسیار نوشته شده است. نقش جبهه ملی، تأثیر روحانیت مبارز، نگاه و عملکرد احزاب و به‌ویژه حزب توده و همچنین واکنش دربار و رجال سیاسی طرفدار حکومت پهلوی، همگی به دفعات و مفصل در منابع یادشده مورد کنکاش قرار گرفته‌اند، اما این مقاله در پی آن است که با ایده تاریخ از پایین، به نقش و تصویر کارگران صنعت نفت در زیر و بم رخداد ملی شدن نفت نگاه کند. آیا مطالبات کارگران صنعت نفت با اهداف طرفداران ملی شدن نفت هم‌سویی داشت؟ کارگران صنعت نفت تا چه اندازه در جنبش ملی شدن نفت تأثیرگذار بودند؟ چگونه یک جنبش صنفی به حرکتی ملی و بیگانه‌ستیز تبدیل شد؟

در این پژوهش، ابتدا به جنبش‌های کارگری در سراسر ایران طی دو سال منتهی به ملی شدن نفت پرداخته‌ایم و سپس به‌طور ویژه به حرکت‌های کارگری، شورش‌ها و اعتصابات در

حوزه جغرافیایی خوزستان توجه کرده‌ایم. علاوه بر آن، همزمان به نقش دولت و مجلس در خاموش کردن یا بها دادن به این شورش‌ها پرداخته‌ایم.

پیشینه تحقیق

تعدادی از منابع به معرفی و بازخوانی اسناد اعتصابات پرداخته‌اند. خدیری زاده در مقاله‌اش به معرفی برگ‌هایی از اسناد این اعتصابات پرداخته است. کتاب *اسنادی از اتحادیه‌های کارگری (۱۳۳۲-۱۳۲۱ش)* نوشته محمود طاهر احمدی^۱ بسیاری از اسناد اعتصابات کارگری را منتشر کرده است. انتظار می‌رود بعضی از کتاب‌ها و مقالات نیز که تاریخ نفت را نوشته‌اند، به این موضوع نگریده باشند. برای مثال، مصطفی فاتح در کتاب *پنجاه سال نفت*^۲ به جنبه اقتصادی و سیاسی ملی شدن نفت نگریده، اما مسئله کارگری دغدغه وی نبوده است تا پاسخی بر آن بیابد. نویسنده کتاب *بحران دمکراسی در ایران* نیز همچون دیگران از کنار جنبش کارگری در جریان ملی شدن نفت گذشته است. محمدعلی موحد در تاریخ مفصلی که با عنوان *خواب آشفته نفت*^۳ نوشته، تنها یک پاراگراف به این اعتصابات پرداخته است. آبراهامیان در کتاب *کودتای ۲۸ مرداد، سازمان سیا و ریشه‌های روابط ایران و آمریکا در عصر مدرن* و همچنین در کتاب *ایران بین دو انقلاب*^۴ با نگاهی بسیار گذرا از این موضوع عبور کرده است.^۵ حبیب لاجوردی نیز در کتاب *اتحادیه‌های کارگری و خودکامگی در ایران* به تفصیل به اعتصابات کارگری در سال‌های مورد بحث این پژوهش پرداخته؛ هرچند که به پیوستگی یا جدایی خواسته‌های کارگران از مطالبات طرفداران ملی شدن نفت توجهی نکرده است.^۶

در مقاله‌ای که توسط محمدمیر شیخ‌نوری و شیدا صابر با عنوان «سنجش خاستگاه و نقش طبقات متعدد اجتماعی در جنبش ملی شدن نفت»^۷ نوشته شده است، اگرچه به گروه‌های

۱. محمود طاهر احمدی (۱۳۷۹)، *اسنادی از اتحادیه‌های کارگری (۱۳۳۲-۱۳۲۱)*، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، پژوهشکده اسناد.

۲. مصطفی فاتح (۱۳۳۴)، *پنجاه سال نفت*، تهران: انتشارات کاوش.

۳. محمدعلی موحد (۱۳۹۵)، *خواب آشفته نفت*، تهران: نشر کارنامه، چاپ ششم.

۴. پروانه آبراهامیان (۱۳۸۷)، *ایران بین دو انقلاب*، تهران: نشر نی، چاپ چهاردهم.

۵. پروانه آبراهامیان، (۱۳۹۲)، *کودتای ۲۸ مرداد، سازمان سیا و ریشه‌های روابط ایران و آمریکا در عصر مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

۶. حبیب لاجوردی (۱۳۶۹)، *اتحادیه‌های کارگری و خودکامگی در ایران*، ترجمه ضیا صدقی، نشر نو.

۷. محمدمیر شیخ‌نوری و شیدا صابر (۱۳۹۲)، «سنجش خاستگاه و نقش طبقات متعدد اجتماعی در جنبش ملی شدن نفت»، *دوفصلنامه سخن تاریخ*، سال ششم، شماره ۱۸، صص ۵۱-۷۱.

اجتماعی و طبقات دخیل در این جنبش پرداخته شده، اما نقش کارگران و طبقات فرودست نادیده گرفته شده است. همچنین در مقاله «زمینه‌های شکل‌گیری اعتصابات کارگری در خوزستان» نوشته سکینه کاشانی و مصطفی علم، به توصیف اعتصاب بندر معشور و آبادان در فرودین ۱۳۳۰ پرداخته شده است.^۱ در این میان، مقاله تورج اتابکی با عنوان “Abadan in Fire and Blood” بیشترین هم‌سوئی و نگاه مشترک با مقاله حاضر را دارد.^۲

کنشگری کارگران شهری در سال‌های منتهی به ملی شدن نفت

در سال‌های منتهی به ملی شدن نفت اوضاع اقتصادی و معیشت مردم به شدت آشفته و نابسامان بود. در سال‌های ۱۳۲۷ تا ۱۳۲۹ تاریخ ایران تحت تأثیر بحران‌های جهانی و مشکلات داخلی، شاهد فقر و گرسنگی بود. هزاران نفر برای فرار از تهدید قحطی به سوی تهران و شهرهای بزرگ سرازیر شدند. این پناهندگان بدون خوراک و منزل در پیاده‌روها، گودال‌ها و حتی در ایستگاه راه آهن تهران اقامت می‌کردند (مالجو، ۱۴۰۰: ۱-۲۰). روستاییان در کوچیدن به شهرها، امید یافتن کار و رهایی از گرسنگی داشتند، اما آنچه در انتظارشان بود شهرهایی با اقتصادی ورشکسته بود. در فضای کار و کارگری آنچه به چشم می‌آمد از کارافتادگی کارخانه‌هایی بود که به علت ضعف مدیریت، نداشتن مواد اولیه، خرابی دستگاه‌ها و کاهش قیمت تولیدات داخلی در برابر واردات مشابه این محصولات، هر روز به تعطیلی کشیده می‌شدند و کارگران آنها به صف بیکاران می‌پیوستند. «تعدادی از کارخانه‌های نساجی در اصفهان و دیگر شهرها تعطیل شدند. کارخانه‌های چرم‌سازی نیز به ورشکستگی افتادند. در یزد سی‌هزار بافنده بیکار شده بودند. فقط در عرض یک ماه در اوایل سال ۱۹۵۰ بیش از دویست تجارتخانه و شرکت با سرمایه‌های از بیست میلیون ریال تا دویست میلیون ریال ورشکست شدند... در اواسط سال ۱۹۵۰ در تهران صد هزار نفر بیکار وجود داشت و در اصفهان نیز تعداد بیکاران به چندین هزار نفر رسیده بود» (ایوانف، ۱۳۵۶: ۱۳۸-۱۳۹).

در تاریخ ۶ مهر ۱۳۲۸ فعالیت اتحادیه‌ها مخلّ نظم تشخیص داده شد و از سوی نخست‌وزیری دستور جلوگیری و ممنوعیت فعالیت آنها صادر شد، اما همچنان در سال ۱۳۲۹ فعالیت اتحادیه‌های رسمی و غیررسمی و تلاش‌های کارگری برای بهبود شرایط کار ادامه

۱. سکینه کاشانی و محمدرضا علم (۱۳۹۶) «زمینه‌های شکل‌گیری اعتصابات کارگری نفت در خوزستان (۱۳۳۰-۱۳۲۹)»، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۱)، صص ۱۱-۲۴.

2. Touraj Atabaki, “Abadan in Fire and Blood”, The Role of the Crowd in the History of the Nationalization of the Iranian Oil Industry, (un published).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۳۷

داشت (ساکما، ۶۸۱۸-۲۹۰۰). در سال‌های ۱۳۲۸ و ۱۳۲۹ با اعتصابات و تحصن‌ها و اعتراضات بسیار کارگران صنایع و کارگران نساجی و حتی کارگاه‌های قالبیافی و صنایع غذایی روبه‌رویم. دستمزد کم و کاهش حقوق، عدم رعایت قوانین کار، اخراج غیرموجه کارگران و نداشتن سهمیه نان، بیشترین دلیل برای اعتصاب و اعتراض بود. تفاوت میان هزینه‌های زندگی معمول با میزان دستمزدهای کارگران و استثمار نیروی کار ارزان از سوی کارفرمایان سبب نارضایتی و خشم آنان شده بود. نگاهی به میزان سود کارخانه‌ها و کارگاه‌های بزرگ و مقایسه با میزان دستمزد کارگر به روشنی نشانگر این ادعاست.

جدول شماره ۱. گزارش اداره کار ۱۳۲۷-۱۳۲۸

کارخانه	سرما یه	فروش سالانه	دستمزد سالانه	سود سالانه	تعداد کارگران	نسبت فروش به سرمایه	نسبت سود به مزد یا درجه استثمار	نسبت سود به سرمایه	دستمزد سالانه کارگر
ریسباف	۶۳	۲۱۰	۶۳	۶.۵۴	۲۲۲۴	۲.۳ برابر	۸۶.۰	۲۸۳۲۷	
زاینده‌رود	۳۲	۱۱۳	۵.۴۵	۴.۳۸	۱۲۹۰	۵.۳ برابر	۸۵.۰	۳۵۰۳۸	
ویلن	۳۰	۹۹	۶.۳۳	۸.۱۵	۱۰۸۶	۳.۳ برابر	۴۷.۰	۳۰۹۳۹	
صنایع پشم	۴۸	۹۵	۵.۲۸	۶.۲۵	۱۱۹۵	۲ برابر	۸۷.۰	۲۴۶۸۶	
پشمیاف	۶۲	۸۹	۷.۲۶	۷.۲۶	۱۲۰۰	۴.۱ برابر	۱	۲۲۲۵۰	
رحیم‌زاده	۲۲	۵۳	۸.۱۴	۲۶	۵۱۹	۴.۲ برابر	۷۵.۱	۲۸۵۱۶	
شهرضا	۲۷	۵۰	۲۰	۵.۱۵	۱۱۰۰	۸.۱ برابر	۷۷.۰	۱۸۱۸۲	
نور	۲۵	۴۱	۴.۱۴	۳.۱۲	۵۸۵	۶.۱ برابر	۸۵.۰	۲۴۶۱۵	
نختاب	۱۳	۱۹	۶.۴	۶.۶	۳۱۲	۶.۲ برابر	۴۵.۱	۱۴۷۴۳	

تحصن کارگران کارخانه ریسباف قم

در سال ۱۳۲۸ کارخانه ریسباف قم کارگران خود را اخراج کرد. فرمانداری قم دلیل آن را فرسودگی و خرابی دستگاه‌ها و ضعف مدیریت خواند. کارگران کارخانه که از مهر ۱۳۲۸ تا

دی همان سال بیکار و اخراج شده بودند، معترض و متحصن تلگرافخانه شدند. در نهایت، با وعده وزارت کار به کمک فنی و مالی سازمان برنامه و همچنین مداخله بانک ملی و شورای عالی سازمان برنامه در این موضوع، تحسن پایان یافت و کارگران موفق به دریافت پانزده روز حقوق ایام بیکاری شدند (ساکما، ۲۹۰۰۳۵۶۸).

اعتصاب کارگران شرکت نساجی و برق شیراز

با افزایش واردات پارچه و کاهش دستمزد کارگران، در فروردین ۱۳۲۹ کارخانه‌های برق و نساجی شیراز تعطیل شد و کارگران بسیاری بیکار و آواره شدند و به خیابان ریختند. این اعتراضات ادامه دار شد و کارگران بیکار شده بیست روز در تلگرافخانه تحسن کردند و از دولت خواستند به حقوق آنها رسیدگی کند (روزنامه ظفر، ۹ آذر ۱۳۲۹: شماره ۲۲، ص ۲). اگرچه بعدها و در سال ۱۳۳۱ و ۱۳۳۲ اتحادیه کارگران شرکت نساجی شیراز از فعال‌ترین اتحادیه‌های کارگری بود و در پی احقاق حقوق کارگران نظیر بیمه اجتماعی، اجرای قانون کار، تهیه خانه مسکونی و خدمات درمانی خانواده کارگران تلاش بسیار کرد (مرادی خلج، ۱۳۹۶: ۳۱۴)، اما در آغاز سال ۱۳۲۹ اعتراض و اعتصاب کارگران نساجی و برق شیراز به نتیجه نرسید. اگرچه در روشنایی آن می‌توان آشفتگی بازار کار و ناچاری کارگران در استان فارس را به تصویر کشید.

اعتصاب کارگران کارخانه شاهی

در ۴ اردیبهشت ۱۳۲۹ غائله اعتصاب کارگران کارخانه شاهی رخ داد که به مداخله نظامی و کشته و مجروح شدن چندین کارگر منجر شد. «روزنامه ظفر» این اعتراض را «اعتصاب خونین شاهی» خواند (روزنامه ظفر، ۲۹ اردیبهشت ۱۳۲۹، شماره ۵، ص ۱). کارخانه شاهی متعلق به دولت بود و رؤسای کارخانه با حمایت دولت و به بهانه رکود اقتصادی در نظر داشتند دستمزد کارگران را کاهش و ساعات کار را افزایش دهند. مزد کارگران را بموقع نمی‌پرداختند و گاه به جای دستمزد به آنان کنسروهای بفروش نرفته تحویل می‌شد (پایدار، ۱۳۹۴: ۱/۱۹۰). علت اعتصاب کاهش دستمزد و حذف کمک هزینه خواروبار از سوی مدیران کارخانه بود که با قاطعیت و حمایت استانداری و فرمانداری نظامی شاهی به اجرا گذاشته شد (طاهراحمدی، ۱۳۷۹: ۵۰۰-۴۸۵). توضیح مدیران کارخانه زیانکاری به دلیل افزایش حقوق در سال ۱۳۲۵ و جلوگیری از تعطیل کارخانه و بیکاری همه کارگران بود. کمیسیون دولتی وظیفه بررسی ماجرا را به دوش گرفت و به محض ورود به شهر شاهی پانزده تن از فعالان جنبش کارگری دستگیر

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۳۹

و راهی سیاهچال شدند. افراد کمیسیون به جای تعقیب عوامل کشتار، به سرکوب مبارزه کارگران پرداختند (پایدار، ۱۳۹۴: ۱/۲۸۷) و در این میان علاوه بر کشته شدن چند کارگر، سی و چند نفر از کارگران به اتهام اخلاصگری و تحریک از کار اخراج و تعدادی نیز به خوزستان تبعید شدند؛ کارگرانی که تا پایان سال ۱۳۳۱ نیز با وجود تلاش بسیار و گرفتن موافقت استانداری و نخست‌وزیری، موفق به بازگشت به کار نشدند (ساکما، ۲۹۰۰۶۹۹۵).

اعتصاب کارگران کارخانه قند رضاییه

در همان سال در تاریخ ۲۴ خرداد ۱۳۲۹ در رضاییه نیز کارگران کارخانه قند «اشکودا» (میرزا مقدم، [بی‌تا]: ۱۰۵) برای افزایش دستمزد و کاهش ساعات کار از ده ساعت به هشت ساعت و سختی و گرانی تهیه نان از بازار آزاد اعتصاب و اعتراض کردند (ساکما، ۲۹۳۰۲۰۲۶). زمینه اعتصاب از اول اردیبهشت که دستمزد کارگران از ۲۵ ریال به ۳۳ ریال در روز افزایش یافت، آغاز شده بود. مدیر شرکت در ازای این افزایش دستمزد، ساعت کار را از هشت به ده ساعت افزایش داده بود. این افزایش اجباری ساعت کار که مغایر با قوانین بین‌المللی کار بود، موجب اعتراض کارگران شده بود. با مداخله رئیس اداره کار و کفیل اداره شهربانی و نماینده کارگران، مهندس «هروشکا» مدیر شرکت ملزم به تهیه نان برای کارگران و رعایت قوانین کار شد تا کارگران اعتصاب را بشکنند و به کار بازگردند. در تیر ۱۳۲۹ از سوی وزیر کار رفع اختلاف و اعتصاب کارگران کارخانه قند رضاییه مشروط به موارد زیر به وزارت کشور گزارش شد:

۱. قرار شده است که دستمزد کارگران مطابق حداقل مقرر پرداخت شود؛
۲. به دنبال مذاکره با فرماندهی لشکر رضاییه، گندم به میزان احتیاج کارگران تهیه می‌شود و در محل کار نان کارگران پخت و به نرخ شهرداری تحویل آنان می‌گردد؛
۳. برای کارگرانی که دور از محل مسکونی می‌باشند، چند دستگاه از ساختمان‌های کارخانه تخلیه و در اختیار کارگران گذارده شده است؛
۴. نسبت به سایر جهات مربوط به اجرای قانون کار نیز اقدامات مقتضی به عمل آمده است (ساکما: ۲۹۳۰۲۰۲۶).

موفقیت این اعتصاب، امیدی برای کارگران در اعتراضات کارگری بعدی شد.

اعتصاب کارگران پشمبافی در اصفهان (سال ۱۳۲۹)

در سال ۱۳۲۹ در اصفهان نیز شاهد اعتراضات کارگری دامنه‌داری می‌باشیم که از سال‌ها پیش آغاز شده بود. کارگران کارخانه پشمبافی به دلیل وضعیت بد معیشت و نداشتن سهمیه نان

اعتصاب کردند و با رئیس کارخانه درگیر شدند. ظاهراً با درخواست آنان موافقت شد، اما دوباره به بهانه دریافت مزایا دست از کار کشیدند و به اعتصاب ادامه دادند (ساکما، ۲۹۰۰۲۰۶۹؛ رجبی فرد و سلیمانی، ۱۴۰۰: ۱۱۵).

اگر اعتصاب کارگران قالیباف کرمان (ساکما، ۲۹۳۰۳۲۹۲.۹۹)، اعتصاب کارگران نساجی اصفهان، اعتصاب کارگران دخانیات اصفهان (ساکما، ۲۹۰۰۲۹۰۸)، اعتصاب کارگران کارخانه پشم اصفهان (ساکما، ۲۹۰۰۲۰۶۹) و اعتصاب کارگران کارخانه ریسمن ریزی سمنان (ساکما، ۲۹۸۳۰۸۷۲) در سال ۱۳۲۹ را نیز بر اعتراضات پیشین بیفزاییم، آشفتگی و نارضایتی کارگران، آگاهی سیاسی-صنعی و فضای پرهیجان سیاسی پیش از ملی شدن نفت را بیشتر درک خواهیم کرد. باید یادآوری کنیم که اتحادیه‌های کارگری حزب توده پس از اعتصاب موفق و گسترده سال ۱۳۲۵، در فاصله سال‌های ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۸ دچار سانسور و سرکوب و ممنوعیت شده بودند و فرصت فعالیت علنی را از دست داده بودند و اگرچه بسیاری از کارگران عضو اتحادیه‌های کارگری حزب توده پس از ممنوعیت فعالیت حزب توده در گردهمایی‌های اعتراضی حضور فعال داشتند، اما حزب توده در این سال‌ها رسماً نمی‌توانست نقشی برعهده داشته باشد. در همین سال‌ها همچنین فعالیت‌های اتحادیه‌های سندیکاهای کارگری (اسکی) و اتحادیه مرکزی کارگران ایران (امکا) در اصفهان و دیگر شهرها را شاهدیم که بضاعت فعالیت کارگری داشتند (ساکما، ۲۹۰۰۶۸۲۹). البته این سندیکاهای حکومت‌ساخته نیز نتوانستند دستاورد پایایی از خود به جا بگذارند.

این شمه‌ای از وضعیت کارگران سراسر کشور - به جز مناطق نفتی - در آستانه ملی شدن نفت بود. کارگران مناطق نفتی نیز شرایط بهتری نسبت به سال‌های پیشین و سایر کارگران نداشتند.

اوضاع کارگران مناطق نفتی در آستانه ملی شدن نفت

اگرچه از زمان ایجاد شرکت شهر نفتی در خوزستان که با ایجاد تأسیسات نفتی توسط «شرکت نفت ایران-انگلیس» آغاز شده بود، تنها چند دهه گذشته بود، اما کارگران صنعت نفت به میزانی از رشد آگاهی سیاسی رسیده بودند که نقشی فعال در اعتراضات این دوره داشته باشند. در ماه‌های پیش از ملی شدن نفت، با اعتراضات و شکایات گاه و بیگاه کارگران از مدیریت شرکت نفت روبه‌رو بودیم که از بی‌تفاوتی دولت و وزارت کار به مصدق و کمیسیون نفت شکایت بردند و از تعدی و حق‌کشی شرکت نفت نوشته بودند (ساکما، ۲۹۳۰۵۸۷۹)، اما تحصن و اعتراضی گسترده آنچنان‌که بتوان به عنوان پیش‌درآمد ملی شدن نفت بر آن نگریست،

انجام نشده بود. در میان شعارها و عریضه‌های کارگران نفت به بیماری، اخراج، کمبود مسکن، دستمزد و دیگر مشکلات کارگری پرداخته شده است، اما براساس اسناد و مدارک می‌توان ادعا کرد که در محافل کارگری حرفی از ملی شدن منابع و معادن و نفت نبود (مرکز اسناد مجلس، نفت ۱۳۲۹: دوره ۱۶)؛ هرچند که در مناطق نفتی و به‌ویژه بندر معشور (ماهشهر) و آبادان همزمان با ملی شدن نفت، به یکباره انفجار خشم و تحصن و اعتصاب کارگران را شاهدیم که بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین اعتصاب کارگری پس از اعتصاب ۱۳۲۵ را به تصویر کشیدند.

اعتصاب در بندر معشور و آبادان

پس از خروج نیروهای متفقین از ایران، بهای نفت چند برابر شده بود و استخراج و فروش نفت توسط شرکت نفت ایران و انگلیس نیز نسبت به سال‌های گذشته افزایش یافت، اما درآمد نفتی ایران همچنان بسیار کم بود. اعتراض دولت ایران به سهم ناچیزش از درآمد نفتی و احساسات ناسیونالیستی همراه با نگاه بیگانه‌ستیزی و ضد انگلیسی، موجب تیزتر شدن مخالفت با شرکت نفت شد (Keddie, 2006: 124). با تلاش مجلس و دولت و بازرگری در امتیازات کشورها و شرکت‌های بیگانه، سرانجام در ۲۹ اسفند ۱۳۲۹ قانون ملی شدن نفت توسط محمد مصدق در مجلس اعلام شد و طی چند ماه بعدی به مرحله اجرا درآمد.

روزهای پایانی سال ۱۳۲۹ همزمان با برنامه فشرده مجلس شورای ملی در اعلام ملی شدن نفت، شرکت نفت به‌طور ناگهانی و بی‌مقدمه دستمزد کارگران بندر معشور را کاهش داد (فاتح، ۱۳۳۴: ۳۲۰). تا این تاریخ هر کارگر ۳۰ تا ۳۵٪ اضافه دریافت برای کمک‌هزینه مسکن داشت، اما با تحویل دوپست مسکن کارگری، شرکت نفت اقدام به قطع کمک‌هزینه بیش از ۲۵۰۰ کارگر کرده بود؛ «اقدام بیموقع و غیرعقلانه‌ای که از نظر بسیاری به علت فقدان درک روحیه مردم ایران صورت گرفته بود» (عظیمی، ۱۳۷۲: ۳۴۰). اینکه شرکت نفت انگلیس و ایران در آستانه ملی شدن نفت و در آشفته‌بازاری که پیش رو داشت، چه دلیلی برای این اقدام تحریک‌آمیز داشت، پاسخ روشنی وجود ندارد، اما این کار را کارخانه‌های شاهی و اصفهان در سال ۱۳۲۹ آزموده بودند که کاهش یکباره دستمزد و مزایای کارگری - که به سختی کفاف بخور و نمیر روزانه خانواده کارگران را می‌داد - تا چه اندازه می‌توانست دردسرساز و برانگیزاننده باشد. این موضوع در فضای پرتنش مطبوعات در تب و تاب ملی شدن نفت و فعالیت اتحادیه‌های کارگری و حزب توده، نتیجه‌ای انفجاری داشت. تنها دو روز پس از اعلام قانون ملی شدن نفت (۲۹ اسفند ۱۳۲۹)، در روز دوم فروردین ۱۳۳۰ کارگران بندر معشور اعتصاب کردند. سپس کارگران مسجد سلیمان، لالی، نفت سفید و آغاچاری به اعتصاب

پیوستند. کارآموزان مدارس فنی نیز روز سوم فرودین با اعتصاب‌کنندگان همراه شدند. آنها با بلندگویی در محوطه آموزشگاه شبانه‌روزی خواسته‌های خود را اعلام کردند. آنها می‌خواستند از سرویس رفت و آمد برخوردار باشند و نحوه محاسبه نمره قبولی پایان سال اصلاح شود (FO: 248.1524). دو روز پس از آن، هنگامی که نیروی نظامی کوشید با مداخله و تهدید آنان را به سر کار و کلاس برگرداند، اعتراض بیشتر بالا گرفت و کارآموزان به حضور نظامیان در مدرسه و آموزشگاه معترض شدند. ادامه اعتصاب و اعتراض در لالی و مسجدسلیمان و آبادان و بندر معشور، برخورد قهرآمیز دولت را در پی داشت. از یک سو، نگرانی در هم شکستن اقتدار حکومت و از سوی دیگر، شایعه احتمال مداخله نظامی انگلستان به بهانه محافظت از اموال و کارکنانش، موجب اصرار دولت بر سرکوب اعتراضات شد. به موجب تصویب مجلس و برای استقرار نظم، در ۵ فروردین ۱۳۳۰ در هفت نقطه خوزستان حکومت نظامی اعلام شد. همچنین هیئتی از سوی دولت برای مذاکره با کارگران و بررسی و اصلاح اوضاع به خوزستان اعزام گردید.

در ۷ فرودین تعداد اعتصاب‌کنندگان در بندر معشور به سه‌هزار نفر رسید. اعتصاب‌کنندگان به «دکتر راجی» نماینده مجلس و فرماندار نظامی و بخشدار که تلاش می‌کردند با تهدید و ارباب کارگران را وادار به خاتمه تحصن کنند، با سنگ و چوب حمله کردند و اعتصاب شکل شورش و درگیری به خود گرفت. گزارشی از استانداری خوزستان حاکی از آن است که در ۸ فرودین پس از مذاکره نمایندگان کارآموزان و فرماندار و نمایندگان شرکت نفت و قبول درخواست‌های اعتصاب‌کنندگان، دانش‌آموزان و کارآموزان اعتصاب خود را شکستند و به کار بازگشتند. البته گزارش‌های دیگری از ادامه همراهی آنان با کارگران معترض در روزهای بعدی خبر می‌دهد. بسیاری از کارگران معترض به شبانه‌روزی و مدارس فنی رفتند تا با همراهی جوانان کارآموز میتینگ برگزار کنند. در ۹ فرودین ده‌هزار نفر دیگر در مسجدسلیمان دست به اعتصاب زدند. در آبادان سربازان به روی مردم آتش گشودند. به دنبال این حوادث، باز شرکت نفت و دولت ایران اعلام کردند که همه چیز آرام است و اعتصاب در بندر معشور به آرامی پایان یافته است. روز بعد هزار نفر از کارگران خط لوله نفت به اعتصاب پیوستند (Elwell- Sutton, 1955: 209-212).

در نیمه فروردین کارگران آقاجاری، مسجدسلیمان، بندر معشور و حوزه‌های نفتی شرایط خود را برای پایان دادن به اعتصاب این‌چنین اعلام کردند:

۱. اضافاتی را که شرکت قصد داشته کسر کند، مجدداً پردازد؛
۲. مفاد قانون کاری را که حتی شرکت نفت هم قبول کرده است، به مرحله اجرا گذاشته

شود؛

۳. حداقل حقوق تعیین شده پرداخت شود؛

۴. کارگرانی که در اعتصاب و تظاهرات شرکت داشته‌اند، از کار برکنار نشوند؛

۵. حقوق ایام اعتصاب پرداخت شود.

چنان‌که می‌بینیم تا این تاریخ در مطالبات کارگران صنعت نفت ردّ پایی از خواسته ملی شدن نفت نیست. درخواست‌ها بیشتر صنفی و مبتنی بر حقوق کارگری و قوانین سازمان بین‌المللی کار بوده است. در نهایت، در ۱۷ فرودین ۱۳۳۰ تعدادی از اعتصاب‌کنندگان کارگر و کارآموز اعتصاب خود را شکستند. گمان می‌رفت با گفت‌وگوهای انجام‌شده میان هیئت اعزامی از سوی دولت و مدیران شرکت نفت و نمایندگان کارگران، شورش به پایان رسیده و فضا آرام شده است، اما ناگهان در روز ۲۲ فرودین گزارش محرمانه تلگرافی از شعله‌ور شدن دوباره آتش زیر خاکستر و شورش همگانی در آبادان حکایت داشت. در این هیاهوی اعتراض علیه شرکت نفت، میان کارگران فنی پالایشگاه نفت و سربازان درگیری رخ داد و دو نفر کشته و چند نفر زخمی شدند. افزون بر آن، هشت انگلیسی در مقابل باشگاه ایران و دیگر قسمت‌های شهر کشته و زخمی شدند و وسایل نقلیه شرکت نفت سنگباران شد (FO: 248.1524). فرماندار نظامی آبادان می‌خواست بداند اجازه آتش گشودن بر مردم را دارد یا نه؟ «.. از ستاد ارتش استفسار کنید اجازه می‌دهند آتش کنم؟» (ساکما، ۵۸۷۵، ۲۹۳۰). در روزهای بعد، دیگر سؤالی درباره آتش و تیراندازی نمانده بود؛ در بندر معشور یک زن کشته شد و چهار نفر دیگر از سوی نیروی نظامی زخمی شدند.

آموزشگاه شبانه‌روزی به محاصره نیروی نظامی درآمد و تعدادی از کارآموزان مورد ضرب و شتم قرار گرفتند. البته دیگر کارآموزان در داخل آموزشگاه شبانه‌روزی ماندند و دست به تحصن و اعتصاب زدند؛ هرچند که این محاصره و اعتصاب طولی نکشید و با حمله نیروی انتظامی به شبانه‌روزی در ۲۲ فرودین ۱۳۳۰ تعدادی از کارآموزان دستگیر و بقیه از اقامتگاه شبانه‌روزی بیرون رانده شدند (ATABAKI, 2022: 5).

کارگران معترض نیز برای آزادسازی نمایندگان خود در مقابل ساختمان فرمانداری دست به تظاهرات زدند (اطلاعات هفتگی، ۱۳۳۰: شماره ۵۶، صص ۱-۴). طی چند روز بعد شهر به حالت آماده باش درآمد و بیشتر مردم با هفت تیر و تفنگ و چاقو و چوب مسلح شدند. ۲۳ فرودین دانشجویان دانشگاه تهران با کارگران اعتصابی نفت اعلام همدردی و از آنان حمایت کردند. ۲۴ فرودین ۲۵ هزار نفر از اعتصابگران در محوطه آموزشگاه شبانه‌روزی آبادان تجمع و میتینگ برگزار کردند. در این میتینگ‌ها «جمعیت مبارزه با شرکت استعماری نفت جنوب»،

حزب توده و طرفداران جنبش ملی شدن نفت، همگی حضور فعال داشتند و قطع نامه‌ها و اعلامیه‌هایی در لغو حکومت نظامی و احقاق حقوق حقه کارگران صادر کردند (کامبخش، [بی تا]: ۲۱۷). دوباره اعتصاب گسترده در تمام مناطق نفتی آغاز شد. حضور «تیمسار بقایی» و «تیمسار شاه‌بختی» و قوای کمکی زره‌پوش و تانک بر وخامت اوضاع در آبادان افزود. مسجد سلیمان و بندر معشور نیز همچنان در اعتراض و اعتصاب و درگیری مردم با قوای نظامی بود. با وجود ممانعت سربازان مسلح، پنج‌هزار نفر از کارگران شرکت نفت در بندر معشور بی توجه به حکومت نظامی، در بیابان سوزان گرد هم آمدند و به اعتصاب و برگزاری میتینگ ادامه دادند (ساکما، ۵۸۷۵/۲۹۳۰۰). درگیری نیروی نظامی با اعتصابگران و کشته شدن چند نفر از دو طرف، به پایان یافتن غائله کمکی نکرد.

از اواخر سال ۱۳۲۹ به دلیل تعطیلی کارخانه پشم‌باف، کارگران دست به اعتصاب زده بودند. در نتیجه اقدامات وزارت کار و استانداری اصفهان در تأمین سهمیه نان کارگران بیکار، اعتصاب شکسته شد. در ۶ فرودین ۱۳۳۰ کارخانه ریس‌باف نیز به تعطیلی کشیده شد و کارگران بیکار شده به استانداری هجوم بردند و پس از شکستن در و پنجره استانداری، با مأموران انتظامی درگیر شدند.

در نیمه فرودین ۱۳۳۰ کارگران کارخانه نور (۱۲۰۰ کارگر)، کارخانه پشم‌باف (۱۲۰۰ کارگر) و کارخانه ریس‌باف (۱۶۰۰ کارگر) اصفهان که از ماه‌های پیش به دلیل نبود مواد اولیه، خرابی دستگاه‌ها و غیره بیکار شده بودند، صندوق اعانه برای خانواده کارگران اعتصابی صنعت نفت تهیه کردند و همبستگی خود را با آنان اعلام کردند. آنها که هر روز برای تعیین تکلیف بیکاری و دستمزدهای معوقه، در اداره کار اصفهان جمع می‌شدند، در ۱۹ فرودین تصمیم به تجمع در حمایت از کارگران اعتصابی نفت خوزستان و پشتیبانی از ملی شدن نفت گرفتند. کارگران به همراه زنان و کودکان در استانداری اصفهان تجمع کردند و به سخنرانی پرداختند (ساکما، ۲۰۴۵/۲۹۳۰۰). وزیر کشور مسئولیت رسیدگی را به استاندار اصفهان سپرد و دستور داد چند نفر از کارگران معترض واقعه ۱۹ فرودین کارخانه نور اخراج و از شهر اصفهان تبعید شوند تا دیگران آرام شوند.

در ۲۴ فروردین ۱۳۳۰ با انتشار خبر رادیویی مبنی بر وقوع درگیری در آبادان و کشته شدن چند نفر از کارگران شرکت نفت، کارگران اصفهان با وجود ممانعت پلیس و نگهبانان کارخانه‌ها، با عنوان اعتصاب و در حمایت و پشتیبانی از اعتصاب کارگران صنعت نفت و پشتیبانی از ملی شدن نفت، تلاش کردند با زنان و کودکان خود به شهر بیایند و به دیگر کارگران اعتصاب‌کننده بپیوندند. آنها با مأموران دژبانی روبه‌رو شدند که با کار گذاشتن چند

قبضه مسلسل، راه را در پل خواجه و سایر خطوط ارتباطی شهر بسته بودند. کارگران با قوای نظامی درگیر شدند و تعدادی از آنها به آب زدند و از قسمت‌های کم عمق رودخانه زاینده رود عبور کردند تا به دیگر کارگران در شهر بپیوندند. زنان در صف‌های جلوی جمعیت تظاهرکننده قرار داشتند (ساکما، ۲۰۴۵، ۲۹۳۰). چند ماه پیش از ملی شدن نفت، به علت خرابی دستگاه‌ها و ورشکستگی کارخانه‌ها، همچنان بسیاری از کارخانجات اصفهان تعطیل و کارگران بیکار بودند، اما تجمع و تظاهرات ۲۴ فروردین ۱۳۳۰ برای اعتراض به بیکاری و تعطیلی کارخانه‌ها نبود، بلکه به منظور پشتیبانی از اعتصاب کارگران صنعت نفت آبادان و بندر معشور بود. نیروی نظامی شهربانی با آنان درگیر شد و سه نظامی و هفت کارگر مجروح شدند. در اثر تیراندازی دو نفر از کارگران نیز کشته شدند. درگیری و اعتراض تا غروب ادامه داشت؛ کارگران اجساد را در مسجد شاه گذاشتند و روز بعد دوباره در مسجد شاه اصفهان گرد آمدند و با در دست گرفتن کارگرانی که روز گذشته (۲۴ فروردین ۱۳۳۰) در درگیری با پلیس کشته شده بودند، به راهپیمایی اعتراضی در شهر پرداختند و به تلگرافخانه رفتند. آنها طی تلگرافی به مجلس و روزنامه‌ها، وضع شهر و حمایت خود از ملی شدن نفت را اعلام کردند و با وجود ممانعت پلیس و درگیری شدید، به اعتراض خود ادامه دادند و قطعنامه‌ای صادر کردند: «ما ۶۰ هزار نفر مردم اصفهان که برای به خاک سپردن شهیدان خود برای به خاک سپردن کارگران شرافتمند و مبارزی که دیروز به دستور خدمتگزاران کثیف استعمار شهید شدند اینجا جمع شده ایم و به مجلس شورای ملی فرمان می‌دهیم:

۱. فوراً درخواست‌های قانونی کارگران دلاور خوزستان را اجابت کند و به دولت امر دهد هرچه زودتر اراده و خواسته‌های این فرزندان بزرگ ملت ما را انجام دهد.
۲. حکومت نظامی خون‌آلود شده و پست را از صفحه خوزستان برچیند.
۳. قاتلین منفور شهدای آبادان و اصفهان را در برابر چشم مردم محاکمه و به دار مجازات بیاویزد.
۴. دولت علاء را که مدافع کثیف شرکت تبهکار نفت جنوب است ساقط نموده اعضای آن را به جرم خیانت و سلاخی فرزندان ملت تسلیم و محاکمه نماید.
۵. دست توطئه‌گران خونخوار آمریکا و انگلستان را از کشور ما کوتاه سازد.
۶. به کنسولگری‌های انگلستان و آمریکا در اصفهان که نقشه کشتار وحشیانه دیروز را به شهربانی و استانداری دیکته کرده‌اند امر دهند که بساط خونین خود را از شهر ما برچینند.
۷. آزادی احزاب و اجتماعات و سندیکاها را اعلام کند و به حزب بزرگ و پرافتخار ما زحمت‌کشان ایران اجازه فعالیت دهد...» (ساکما، ۲۰۴۵، ۲۹۳۰).

جمعیت معترض به گزارش شهربانی، ده هزار نفر و در تلگراف کارگران بالغ بر شصت هزار نفر اعلام شد. نیروی شهربانی عاجز از کنترل اوضاع، از استانداری کمک خواست. براساس

گزارش‌های موجود، ایده‌های چگونگی برگزاری میتینگ و اعتصاب، با جمعیت طرفداران صلح و جمعیت مبارزه با شرکت نفت و حزب توده بود. استاندار اصفهان و دادستان پس از گفت‌وگو با نمایندگان کارگران موفق شدند با مشروع دانستن حمایت کارگران از ملی شدن نفت، از تشنج بکاهند و اعتصاب را پایان دهند.

وضعیت در ایران روز به روز بحرانی‌تر می‌شد. به دلیل اعتصابات و خشونت فزاینده در پالایشگاه آبادان و حوزه‌های نفتی، عملیات تولید نفت تقریباً به تعطیل کشیده شد و فروش و حمل نفت از سوی دوستان بریتانیا به شدت کاهش یافته بود. برون‌رفت از این بحران جز با پایان دادن به اعتصاب و برگرداندن کارگران به کارگاه‌ها و پالایشگاه ممکن نبود. با وجود اعزام تانک و توپخانه از سوی تهران به خوزستان و تقویت نیروی نظامی، اوضاع همچنان غیرقابل کنترل بود. دست‌کم بیست‌هزار کارگر بیکار شده بودند و عموم مردم با احساسات ضد انگلیسی به خیابان‌ها آمده بودند. نمایندگان جبهه ملی و حزب توده در میان اعتصاب‌کنندگان به شدت فعالیت و تبلیغ می‌کردند. علاوه بر این، ناوهای جنگی انگلستان که به بهانه محافظت از جان اتباع انگلیسی و کارکنان خارجی شرکت نفت در خلیج فارس جولان می‌دادند، بر آشفته‌گی فضا افزوده بودند. دکتر مصدق نیز در ۲۷ فروردین به عنوان نماینده مجلس و سخنگوی جبهه ملی، بیانیه‌ای خطاب به کارگران صنعت نفت صادر کرد و به نمایندگی از مجلس و جبهه ملی به آنان قول داده بود به خواسته‌هایشان رسیدگی شود: «هموطنان کارگر، شرکت نفت این بار مستقیماً و بدون حاجت به پرده‌پوشی شما کارگران هنرمند ایرانی را که در سخت‌ترین شرایط زندگی به حساب یغمای پنجاه ساله او به استخراج طلای سیاه مشغول بوده‌اید با کسر مبلغی از حقوق ناچیزتان به اعتصاب واداشته و در ادامه موجبات اعتصاب و عصبانی نمودن شما از هر گونه اقدام تحریک‌آمیز خودداری نکرده و... امروز هر تشنج و هر توطئه و تحریک و هر تشنت و نفاق به نفع کمپانی نفت تمام خواهد شد. هر کس ایرانی است و برای سعادت ایران و مردم این سرزمین کار می‌کند باید خود را از فریب عوامل کمپانی که در هر لباس وزیر لوای هر مسلک و مرام پنهان هستند بر حذر نگاه دارد و فراموش نکند که در اوضاع حاضر سرنوشت و مقدرات امروز و فردای ایران در گرو رشد ملی و تربیت اجتماعی اوست. جبهه ملی برای تضمین و تأثیر حقوق حقه کارگران تعهد می‌کند که از هر اقدام مفید خودداری نکند و به منظور این که این تعهد جنبه رسمی و قانونی داشته باشد طرحی از طرف وکلای جبهه ملی به قید فوریت به مجلس تقدیم خواهد شد که پس از اجرای اصل ملی شدن صنعت نفت تمام حقوق و مزایایی را که بعد از تصویب قانون اخیر کمپانی نفت از کارگران ایرانی به بهانه‌های مختلف کسر کرده است به آنان بپردازد» (مذاکرات مجلس،

۲۷ فروردین ۱۳۳۰: جلسه ۱۳۶).

در ادامه، آیت‌الله کاشانی نیز به اعتصابگران وعده رسیدگی به درخواست‌هایشان توسط «سپهد شاه‌بختی» را داد. او مستقیماً از کارگران بندر معشور خواست به اعتصاب خود پایان دهند (ساکما، ۳۹۳۶ تا ۹۹۸۰). سپهد شاه‌بختی که با اختیارات ویژه برای پایان دادن به بحران، به خوزستان اعزام شده بود، تمام توان خود را به کار گرفت تا راه برون‌رفتی برای بحران پیش‌آمده بیابد (روزنامه آسیای جوان، ۱۰ اردیبهشت ۱۳۳۱: شماره ۳۸، ص ۲). او در ۳ اردیبهشت ۱۳۳۰ در یک گزارش رمز به نخست‌وزیر اطلاع داد که از برگزاری میتینگ معترضان در آبادان جلوگیری کرده و یازده هزار و سیصد کارگر را به کار بازگردانده است. او پرداخته شده است (خدری‌زاده، ۱۳۸۲: ۸۴). سپس یک هیئت حل اختلاف از تهران به خوزستان اعزام شد. پس از مذاکرات سه‌جانبه (نمایندگان کارگران، مدیران شرکت نفت و نمایندگان اعزامی دولت)، در نهایت اعتصاب شکسته شد و کارگران به کار برگشتند. این کمیسیون برای آرام کردن کارگران و شکستن اعتصاب، تصمیم گرفت کاهش دستمزد کارگران را متوقف کند و دستمزد روزهای اعتصاب را به کارگران بپردازد. دیگر مطالبات کارگران نیز مورد مذاکره بیشتر قرار گرفت (FO ۲۴۸، ۱۵۲۴: KHUZESTAN, ۱۹۵۱). البته ۶۹ نفر از سرکردگان و فعالان کارگری از خوزستان و شرکت نفت تبعید شدند. شش ماه بعد در آستانه اخراج کارکنان اروپایی، باز هم مدیران شرکت نفت با وجود تغییرات تشکیلاتی که صورت پذیرفته بود، به بازگشت این کارگران و کارآموزان اخراجی و شورشی تن ندادند و با استناد به بدآموزی و جسور شدن باقی کارگران، بر رعایت مقررات گذشته شرکت نفت و لزوم تداوم اخراج کارگران نافرمان اصرار ورزیدند و حاضر به قبول این ۶۹ نفر در صنعت نفت نشدند. کارآموزان و کارگران اخراجی در شهریور ۱۳۳۰ بیش از دو ماه در تهران در مقابل مجلس شورای ملی دست به تحصن زدند. آنها پس از آنکه با بی‌تفاوتی و کم‌التفاتی مجلسیان مواجه شدند، دست به اعتصاب غذا و صدور بیانیه زدند. آنها همچنان امیدوار بودند با کمک مطبوعات و نمایندگان موافق، به شرکت نفت -که حالا به شرکت ملی نفت تغییر نام داده بود- بازگردند (خدری‌زاده، ۱۳۸۲: ۸۵)، اما «الهی‌ار صالح» به عنوان رئیس هیئت مختلط نفت، در نامه‌ای فوری و محرمانه به رئیس مجلس چنین نوشت: «راجع به عده‌ای از کارگران و کارآموزان شرکت سابق نفت که در مجلس شورای ملی تحصن اختیار نموده و دست به اعتصاب غذایی زده و اعلام گرسنگی نموده، خاطر شریف را مستحضر می‌دارد. خود اینجانب بوسیله تلفن کاریر با هیئت مدیره موقت در خرمشهر صحبت نمودم. هیئت مزبور مراجعت

آقایان به خوزستان و اشتغال مجدد آنها در دستگاه نفت آنجا را مخالف صلاح کشور می‌دانند. از طرف دیگر جناب آقای نخست‌وزیر به وسیله اینجانب به اطلاع آقایان اعتصاب‌کنندگان مزبور رسانده‌اند که حاضرند آنها را در کارخانه چیت‌سازی مرکز یا نقطه دیگری بلافاصله مشغول به کار نمایند و وسیله معاش آنها را تأمین کنند و این مطلب به آنها مستقیماً ابلاغ گردیده است. معهداً حاضر برای شکستن اعتصاب غذا و قبول شغل غیر از منطقه خوزستان نمی‌باشند. رئیس هیئت مختلط الهیار صالح ۸/ ۷/ ۱۳۳۰» (خدری‌زاده، ۱۳۸۲: ۸۵).

در ماه‌های بعد این کارگران مجبور به کار در کارخانه‌های چیت‌سازی تهران و دیگر کارخانه‌ها شدند و تا سال‌ها بعد بیهوده کوشیدند به آبادان و کار در شرکت نفت بازگردند. وزارت کار پایان اعتصاب را طی اعلامیه‌ای این‌چنین تبریک گفت: «با کمال مسرت وزارت کار به عموم هم‌میهنان گرامی اطلاع می‌دهد که اعتصاب کارگران در سراسر خوزستان خاتمه یافته و نظم و آرامش در آن منطقه کاملاً حکمفرماست. مسلم است که دولت با رعایت کامل مقررات و قانون با نهایت شفقت به مستدعیات کارگران خوزستان رسیدگی کرده و خواهد کرد» (اسناد نفت، [بی‌تا]: ۶۱).

سرکنسول بریتانیا در خوزستان دلایل اعتصاب را نارضایتی واقعی، تبلیغات حزب توده، میل به ابراز وجود کارآموزان و شورش خودجوش ناشی از خشونت ارتش خواند. شرکت نفت نیز مقصر این بحران را تحریک‌کنندگان خارجی و دولت دانست (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۱۱۳). با این اوصاف، ملی شدن نفت از مرحله قانونگذاری تا اجرایی شدن، بر دوش هیجانات پرشور ملی‌گرایانه و ضد استعماری مردم با سرعت و طی دو ماه به بار نشست، اما وعده‌ها عملی نشد. «مصطفی فاتح» عالی‌رتبه‌ترین مقام ایرانی در شرکت نفت، در این باره اعتراف کرد که نهضت ملی شدن نفت طبق وعده‌هایی که داده می‌شد، برای ایرانیان کاملاً ثمربخش واقع نشد و مواعیدی که به مردم داده شد، انجام نگرفت (فاتح، ۱۳۳۴: ۵۱۶).

هنگامی که نفت ملی شد و از شرکت خلع ید گردید، جمع کارکنان شرکت در ایران ۶۱۵۴۵ نفر بود. علاوه بر این، ۱۳۶۰۳ نفر هم کارگرانی بودند که به صورت کنترات برای شرکت نفت کار می‌کردند (افراسیابی، ۱۳۶۶: ۲۱۴). در ۴ اردیبهشت ۱۳۳۰ بلافاصله پس از پایان اعتصاب در جنوب، کمیسیون نفت مجلس به اتفاق آراء پیش‌نویس یک طرح‌نامه ماده‌ای را تصویب کرد که چارچوب اجرای اصل ملی شدن را فراهم می‌ساخت (عظیمی، ۱۳۷۲: ۳۴۴). اعتصاب پایان یافت، اما سرنوشت ملی شدن نفت ادامه داشت.



«دزدان دریایی را بیرون بریزید، نفت ما را به خود ما بدهید» (شعار مردم آبادان در روزهای ملی شدن نفت)

نتیجه گیری

در میان منابع تاریخ نفت ایران تاکنون کمتر به نقش و تصویر کارگران صنعت نفت در جریان ملی شدن نفت نگریسته شده است. نگارنده این نوشتار نقش کارگران و به ویژه کارگران صنعت نفت را در اجرای قانون ملی شدن نفت به تصویر کشیده است. برگزاری اعتصاب‌ها و اعتراض‌ها و حمایت‌ها و انتقادات کارگران در بحبوحه ملی شدن نفت، با سیلی و نوازش توأمان دولت و مجلس روبه‌رو شد. کارگران خوش‌گمان به بهره بردن همگانی از منابع نفت و بازپس‌گیری حقوق از دست رفته کارگری از شرکت ملی نفت بودند؛ پس با هم‌سویی با اهداف جبهه ملی و طرفداران ملی شدن نفت، جنبش صنفی کارگران نفت به حرکتی ملی تبدیل شد و به موج ملی‌گرایی و بیگانه‌ستیزی پیوست. مجلس و دولت کمتر به کارگران و بیشتر به بازتاب ملی شدن نفت در سپهر سیاسی دنیای پس از جنگ سرد می‌اندیشیدند. البته احزاب و مطبوعات استعداد و توان یک جنبش سیاسی علیه استعمار و یک جنبش آزادی‌خواهی را در پیشانی این جنبش ملی نفت می‌دیدند و تلاش می‌کردند جنبش کارگری را در این چارچوب تعریف کنند. به هر حال، حرکت‌های اعتراضی کارگری در ایجاد رعب و وحشت میان کارکنان خارجی در خوزستان و آمادگی آنان برای ترک مناطق نفتی تأثیر داشت و در اجرای ملی شدن نفت و خلع ید از شرکت نفت انگلیسی اثربخش بود. همچنین نمی‌توان این موضوع را نادیده گرفت که مطالبات کارگران صنعت نفت در ابتدا با خواسته‌های طرفداران ملی شدن نفت هم‌سویی نداشت، بلکه خواسته‌هایی صرفاً صنفی و درخواست‌هایی برای رفاه حال کارگران و مطابق مقررات سازمان بین‌المللی کار بود. در طول اعتصابات شعارها و خواسته‌ها تغییر کرد و کارگران صنعت نفت توانستند پیگیرانه در جنبش ملی شدن

نفت تأثیر داشته باشند. اگرچه همراهی عمومی و حمایت فرودستان جامعه از ملی شدن نفت و پیوستن عامه مردم به ملی‌گرایان، در به نتیجه رسیدن ملی شدن نفت بسیار فایده‌بخش بود، اما اینکه کارگران صنعت نفت از ملی شدن نفت بهره بردند یا نه؟ و اینکه ملی شدن نفت چه اندازه به مطالبات کارگری پاسخ داد یا نداد؟ می‌توان در پژوهشی دیگر به آن پرداخت.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۷)، ایران بین دو انقلاب، تهران: نشر نی، چاپ چهاردهم.
- _____ (۱۳۹۲)، *کودتای ۲۸ مرداد، سازمان سیا و ریشه‌های روابط ایران و آمریکا در عصر مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- اسناد نفت (۱۳۳۰)، اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت امور خارجه.
- افراسیابی، بهرام (۱۳۶۶)، *خاطرات و مبارزات دکتر حسین فاطمی*، تهران: انتشارات سخن.
- انور خامه‌ای (۱۳۶۹)، *اقتصاد بدون نفت*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ایوانف، م. س. (۱۳۵۶)، *تاریخ ایران نوین*، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- بشیر گنبدی، تیمور (۱۳۸۲)، *اسنادی از اصل چهار ترومن در ایران ۱۳۲۵*، مرکز اسناد ریاست جمهوری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بیانیه حزب توده ایران، تشکیلات فارس، ۱۳۳۰.
- پایدار، ناصر (۱۳۹۴)، *تاریخ جنبش کارگری ایران*، ج ۱، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- خدروی‌زاده، علی‌اکبر (تابستان ۱۳۸۲)، «اعتصاب و شورش کارگران شرکت نفت در خوزستان»، *تاریخ معاصر ایران*، سال هفتم، شماره ۲۶، صص ۷۷-۹۰.
- رجبی‌فرد، حسن و کریم سلیمانی (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، «تقدم کنش صنفی بر فعالیت سیاسی؛ بررسی مواجهه طبقه کارگر صنعتی با اتحادیه‌های کارگری در اصفهان (۱۳۲۰-۱۳۳۲ش)»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، شماره ۲، صص ۱۱۵-۱۳۸.
- شیخ نوری، محمدمیر و شیدا صابر (۱۳۹۲)، «سنجش خاستگاه و نقش طبقات متعدد اجتماعی در جنبش ملی شدن نفت»، *دوفصلنامه علمی-تخصصی سخن تاریخ*، سال ششم، شماره ۱۸، صص ۵۱-۷۱.
- طاهر احمدی، محمود (۱۳۷۹)، *اسنادی از اتحادیه‌های کارگری (۱۳۲۱-۱۳۳۲)*، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، پژوهشکده اسناد.
- عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۲)، *بحران دموکراسی در ایران (۱۳۲۰-۱۳۳۲)*، ترجمه هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران: نشر البرز.
- فاتح، مصطفی (۱۳۳۴)، *پنجاه سال نفت*، تهران: انتشارات کاوش.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۵۱

قوانین و مقررات (۱۳۳۷) تاریخ ۱۳۳۷/۱۲/۱۹، مصوبات مجلس شورای ملی، ماده یک، دوره ۱۹، ج ۴.

کاشانی، سکینه و محمدرضا علم (پاییز و زمستان ۱۳۹۶)، «زمینه‌های شکل‌گیری اعتصابات کارگری نفت در خوزستان (۱۳۳۰-۱۳۲۹)»، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۱)، صص ۲۴-۱۱.

کامبخش، عبدالصمد (۱۳۵۸)، شمه‌ای درباره تاریخ جنبش کارگری ایران، [بی‌جا]: انتشارات حزب توده.

لامجوردی، حبیب (۱۳۶۹)، اتحادیه‌های کارگری و خودکامگی در ایران، ترجمه ضیا صدقی، نشر نو. مالجو، محمد (۱۴۰۰)، کوچ در بی‌کار و نان (فاعلیت منفعلانه مستمندان آذربایجان از ۱۳۲۷ تا ۱۳۲۹ خورشیدی)، تهران: نشر اختران.

مرادی خلیج، محمدمهدی (۱۳۹۶)، شیراز در دوران نهضت ملی شدن نفت، تهران: انتشارات کویر. مشروح مذاکرات مجلس (۱۳۳۰)، روز سه‌شنبه ۲۷ فروردین ۱۳۳۰، جلسه ۱۳۶.

معتقدی، ربابه. (دی ۱۴۰۰)، «تاریخ‌نگاری فرودستان از دریچه آرشیو اسناد با نگاهی به اسناد کنشگری زنان در ملی شدن نفت»، فصلنامه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، دوره ۳۱، شماره ۲۸.

معتقدی، ربابه، محمدمامیر شیخ نوریو تورج (پاییز و زمستان ۱۳۹۲)، «صنعت نفت و تحول جمعیتی و شغلی در مناطق نفت خیز جنوب ایران»، فصلنامه تحقیقات تاریخ اجتماعی، شماره ۲، صص ۱۲۱-۱۳۷.

موحد، محمدعلی (۱۳۹۵)، خواب آشفته نفت. ج ۲، تهران: نشر کارنامه، چاپ ششم. موزه و کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای ملی؛ عریضه‌ها، بیماری، نفت ۱۳۲۹، دوره ۱۶. میرزا مقدم، ویکتور [بی‌تا]، خاطرات یک آشوری ملی و وطنی در ایران قرن بیستم، تهران: شرکت کتاب.

ندیم، مصطفی و رضا حبیبی‌نژاد (زمستان ۱۳۹۵)، «روند شکل‌گیری اعتصابات در مناطق نفت‌خیز خوزستان»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، سال ۲۶، شماره ۳۲ (پیاپی ۱۲۲)، صص ۱۵۹-۱۸۶.

ب. اسناد

سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما)، سند شماره ۳۹۳۶-۹۹۸.

_____، سند شماره ۵۸۷۵-۲۹۳۰۰.

_____، سند شماره ۰۸۴۵۵-۲۹۰۰۰.

_____، سند شماره ۰۲۰۶۹-۲۹۰۰۰.

_____، سند شماره ۰۲۹۰۸-۲۹۰۰۰.

_____، سند شماره ۰۶۸۱۸-۲۹۰۰۰.

۱۵۲ / شکستن صدای کارگران صنعت نفت در هیاهوی جنبش ملی نفت ... / معتقدی

- _____، سند شماره ۲۹۰۰۰۸۳۱۵.
- _____، سند شماره ۲۹۳۰۰۰۵۸۷۹.
- _____، سند شماره ۲۹۳۰۰۲۰۲۶.
- _____، سند شماره ۲۹۳۰۰۲۰۴۵.
- _____، سند شماره ۲۹۸۰۳۰۸۷۲.
- _____، سند شماره ۹۹,۲۹۳۰۰۳۲۹۲.
- _____، سند شماره ۲۹۰۰۰۳۵۶۸.
- _____، سند شماره ۲۹۰۰۰۶۸۲۹.
- _____، سند شماره ۲۹۰۰۰۶۹۹۵.

پ. روزنامه‌ها

- روزنامه آسیای جوان (۹ مه ۱۹۵۱)، شماره ۳۸، ص ۲.
- روزنامه ظفر (۹ آذر ۱۳۲۹)، شماره ۲۲، ص ۲.
- _____ (۲۹ اردیبهشت ۱۳۲۹)، شماره ۵، ص ۱.

ج. منابع لاتین

- ATABAKI, TOURAJ: "ABADAN IN FIRE AND BLOOD" THE ROLE OF THE CROWD IN THE HISTORY OF THE NATIONALIZATION OF THE IRANIAN OIL INDUSTRY. (UN PUBLISHED).
- BP Archive, ARC 71148, 23 April 1951. ARC 211627, Relation with The Iran 1947-1952.
- Elwell- Sutton, Laurence Paul. Persian Oil. 1955 ed. Published by Lawrence and Wishart, London. PP209-212
- FO 248. 1524 (1951 KHUZESTAN R)
- Keddie, Nikki. R. (2006), *Modern Iran- Roots and Results of Revolution Updated Edition*, New Haven and London: Yale University Press.
- United States Government Publishing Office Washington 2017. *Editor James C. Van Hook*. P 66.
- US Archive 1951-1954. Foreign Relations of the United States, IRAN 1952-1954.

List of sources with English handwriting

- (2016): Forming Labor Strike Processing in Khuzestan Oil Zones (From Oil Genesis Till Oil Industry Nationalized Movement)1908-1951 " Alzahra University Islamic and Iranian History Quarterly, 26th year, no. 32, 122.
- Abrahamian, Ervand (2008), Iran between two revolutions. 14th edition, Tehran: Ney Publishing. [Persian]
- Abrahamian, Ervand (2012), The coup : 1953, the CIA, and the roots of modern U.S.-Iranian relations, translated by Mohammad Ebrahim Fattahi, Tehran: Ney Publishing. [Persian]
- Afrasiabi, Bahram (1990), Memoirs and Struggle of Dr. Hossein Fatemi, Tehran: Soghan Publications.
- Anwarkhamei: Economy without oil, (1990). Publishing company.
- Azimi, Fakhreddin (1372/ 1993), "Crisis of Democracy in Iran 1320-1332", translated by Hoshang Mahdavi and Bijan Nowzari, Tehran: Alborz Publishing.
- Bashir Gonabadi, Timur(2003):"documents from the principle of four Trumans in Iran ".Presidential Documents Center, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.[Persian]
- Date 03/07/1330, the correspondence of Mir Saeed Naqavi, the head of the National Oil Company, with the National Assembly
- Detailed discussion of the parliament on Tuesday, (1951), the twenty-seventh of April 1330. Session 136.
- Fatih, Mustafa (1334/ 1955), "fifty years of oil", Tehran: Kavash Publications.
- Ivanov, MS (1978):" History of Modern Iran" , Translated by Hoshang Tizabi and Hassan Ghaem Tehran: Published by Panah. [Persian]
- Kambakhsh, Abdul Samad(n.d):" A poem about the history of the labor movement of Iran",Republishing of Chaushan Nozaei Kabir.
- Kashani, Sakineh and Alam, Mohammad Reza (Autumn and Winter 2016), " Causes of strike of oil workers in Khoozestan (1329-1330)". Research Journal of Local History of Iran, 6th year, number 1 (consecutive 11).
- Khodrizadeh, Ali Akbar (2003): " strike and rebellion of oil company workers in Khuzestan". Published by Contemporary History of Iran. [Persian]
- Lajevardi, Habib (1980): "labor unions and autocracy in Iran."Translated by Zia Sedqi. Newpublication.
- laws and regulations dated 19/12/1337, (1958), approved by the National Assembly, Article 1, Volume 19.
- Maljo, Mohammad (1400), Migrant in search of work and bread (the passive activity of the poor in Azerbaijan from 1327 to 1329), Tehran: Akhtaran Publishing House.
- Victor, Mirza Moghadam. d ional and patriotic Assyrian inMemoirs of a nat ,(20th century Book Company :Tehran ,Iran
- Moradi Khalaj, Mohammad Mehdi (1396), Shiraz during the oil nationalization movement, Tehran, Kavir Publications.
- Motaghedi, Rababe etal (2012) "Oil industry and demographic and occupational transformation in southern oil-rich regions, social history research", Institute of Humanities and Cultural Studies, third year, number two, autumn and winter 2012.
- Motaghedi, Robabe (2022):"The historiography of Subaltern through the lens of the document archive with a look at the documents of women's activism in oil nationalization. Historiography and Historiography Quarterly, Al-Zahra University -. doi: 10.22051/hph.2022.34420.1485

Mowahed, Mohammad Ali (2015) ,”k̄āb-e Āšoft-e Naft “. Sixth edition. Tehran, Karnameh publication.

National Archives 290008455

National Archives 293-5875

National Archives: 290002069

National Archives: 290002908

National Archives: 290003568.

National Archives: 290006818.

National Archives: 290006829.

National Archives: 290006995.

National Archives: 290008315

National Archives: 2930005879.

National Archives: 293002026.

National Archives: 293002045.

National Archives: 298030872

National Archives: 99.293003292

National Archives: 998- 3936

Paydar, Nasser(2015): ” History of Iran' labor movement“. vol.1, bija, bina.[Persian]

Rajabi Fard, Hassan, Soleimani, Karim (1401), The Precedence of Guild Action over Political Activity; Studying the Confrontation of the Industrial Working Class with the Labor

Unions in Isfahan (1941 – 1953), Published by Investigating of Social History . [Persian]

Sheikh Nouri, Mohammad Amir and Shida Saber(2012)”Assessment of the origin and role of multiple social classes in the oil nationalization movement“ ,Nashriyeh Sokhon Tarikh,. Number 6. s18, 2012 [Persian]

Statement of the Tudeh Party of Iran, Tashkilate- Fars(1998).[Persian]

Taher Ahmadi, Mahmoud (2000) Documents from labor unions 1321-1332. National Archive of Iran, 1379/ 1999. [Persian]



Breaking the voices of the oil industry orkers in the uproar of the National Oil Movment from 1329-1332 (History from below)¹

Robabe Motaghed²

Received: 2022/07/01
Accepted: 2022/12/26

Abstract

In the historiography of oil nationalization, many works have been done to describe the behavior and analyze the thoughts of political elites and statesmen, and hundreds of books and articles have been written about it. The role of the Jebhey-e Meli (National Front) party, the influence of the disobedient clergy, the viewpoints and performance of the parties, especially the Tudeh Party, and the reaction of the court and political elites in favor of the Pahlavi government are all fascinating topics that have been widely studied, but less attention has been paid to the role and image of the oil industry workers throughout this great event. The aim of the author of this article is to shed light on the role of the workers in the implementation of the law on the nationalization of oil and to show how a trade union movement turned into a national and xenophobic movement. To what extent did the demands of oil industry workers coincide with the demands of the proponents of oil nationalization? How influential were oil industry workers in the oil nationalization movement? The author of this article examined the history of oil nationalization from the viewpoint of subordinate people and discussed the protests and demands of workers during the announcement of the oil nationalization law until the dissolution of the Anglo-Iranian Oil Company. The main research tools were searching archival records, newspapers and oral history interviews.

The main finding of this research is that the demands of the oil industry workers did not coincide with the demands of the proponents of oil nationalization at the beginning, but were only union demands and requests for the well-being of the workers and according to the regulations of the International Labor Organization. During the strikes, slogans and demands changed and oil industry workers were able to consistently influence the oil nationalization movement.

Keywords: Oil nationalization, History of labor, Workers' strikes, Social history, Khuzestan.

1. DOI: 10.22051/hii.2023.40726.2674

2. Assistant professor in The National Library and Archives of Iran, Tehran. Iran.

Robabe.motaghedi@gmail.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۷۹-۱۵۷

معرفی، بررسی و تاریخ‌گذاری کتیبه نویافته در بافت تاریخی شهر یزد^۱

سید فضل‌اله میردهقان اشکذری^۲
یداله حیدری باباکمال^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۱

چکیده

مفاهیم و تاریخ‌های به کار رفته در کتیبه بناهای تاریخی، اطلاعات ارزشمندی را درباره تاریخ ساخت و شرایط سیاسی و حکومتی زمان خود به دست می‌دهند. یکی از نمونه‌های جالب توجه در این زمینه، کتیبه کارگاه شُعبافی در محله «شاه‌ابوالقاسم» بافت تاریخی شهر یزد است که بر آن سال ۹۲۱ق. درج شده است. البته بررسی‌های بیشتر بر روی کتیبه‌ها و نقوشی که آن را تزئین کرده‌اند، نشان‌دهنده عدم تطبیق تاریخ درج‌شده با زمان اجرای کتیبه است. بنابراین در مقاله پیش رو با رویکرد تاریخی-تحلیلی سعی بر آن بوده است که ابهام ایجادشده برطرف و ماهیت دقیق کتیبه‌ها و نقوش مشخص شود. مهم‌ترین سؤالات پژوهش حاضر عبارت است از: ۱. دلیل عدم تعلق کتیبه شناسایی‌شده به دوره صفوی چیست؟ ۲. براساس شواهد موجود، کتیبه مذکور به چه دوره‌ای تاریخ‌گذاری می‌شود؟ این کتیبه با نقوش هندسی، گیاهی، حیوانی و انسانی تزئین شده و فاصله بین دو قاب‌نما را نقوش گیاهی محصور کرده است. مضامین کتیبه یادشده آیات قرآنی، ادعیه، جملات عربی و اشعار فارسی مانند ترکیب‌بند معروف محتشم کاشانی است و در دو مورد نیز نقش خورشیدخانم اجرا شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نقش خورشیدخانم و نحوه اجرای این نقش، مانند طره‌های پیچان مو و ابروهای پیوسته به همراه چشمان درشت، به خوبی با

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2021.32995.2316

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.7.5

۲. استادیار گروه ایران‌شناسی دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول).
s.mirdehqan@basu.ac.ir

۳. استادیار گروه باستان‌شناسی دانشکده حفاظت آثار فرهنگی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران.
Y.Heydari@tabriziau.ac.ir

نمونه‌های اجرا شده در دوره قاجار قابل مقایسه است. همچنین محتشم کاشانی نیز از شاعران دربار شاه طهماسب بوده و به احتمال زیاد ترکیب‌بند معروف خود را در این دوره سروده است. نحوه قاب‌بندی اجرا شده در کتیبه مذکور با حسینیه ناظم‌التجار یزد و یا خانه ملکزاده مربوط به دوره قاجار قابل مقایسه است. با توجه به دلایل ذکر شده، می‌توان تاریخ درج شده را فاقد اصالت و کتیبه مذکور را مربوط به دوره قاجار دانست. **واژه‌های کلیدی:** شهر یزد، محله شاه‌ابوالقاسم، کتیبه‌نگاری، تاریخ‌گذاری، شواهد تاریخی، محتشم کاشانی

مقدمه

تاریخ‌گذاری به کار رفته در بناهای تاریخی، نشان‌دهنده تاریخ ساخت و تعلق آن به حاکمیت یا پادشاهی خاصی است، اما در مواردی استثناء مفاهیم و یا نقوش به کار رفته در ساخت، با تاریخ درج شده بر آن همخوانی ندارد. این موضوع می‌تواند در ارتباط با نسبت دادن نادرست اعتبار یک حاکم به حاکم دیگری در دوره جدیدتر باشد که به تغییر تاریخ ساخت بر روی برخی بناها و یا آثار تاریخی منجر شده است. در دوره اسلامی این موضوع مشهود بوده و نمونه‌هایی از آن با بررسی دقیق قابل ردیابی است؛ چنان‌که با مطالعه بافت تاریخی شهر یزد می‌توان نمونه‌هایی از این موارد را بازشناسی کرد. بافت تاریخی شهر یزد یکی از منسجم‌ترین بافت‌های خشتی ایران است که بخش زیادی از آنها شناسایی و بررسی شده‌اند، اما هنوز آثار متعدد دیگری همچنان ناشناخته باقی مانده‌اند. یکی از آثار اخیراً شناسایی شده، کتیبه کارگاه شَعربافی در محله شاه ابوالقاسم است. این کتیبه با فاصله از کف زمین، به صورت نواری ممتد دورتادور کارگاه را در برمی‌گرفته و اگرچه بخش‌هایی از آن به دلیل ریزش دیواره کارگاه تخریب شده، ولی هنوز قسمت‌های قابل توجهی از آن باقی مانده است. کتیبه مذکور دارای موضوع مذهبی و با نقوش مختلفی از جمله گیاهی، حیوانی، هندسی و کتیبه تزئین شده است. براساس تاریخ درج شده که در کُنج یکی از طاقچه‌های کارگاه قرار داشت، می‌توان آن را به دوره شاه‌اسماعیل صفوی نسبت داد. با وجود این، شواهدی مبنی بر تردید در اصالت کتیبه مذکور وجود دارد که مبنای پژوهش حاضر برای ارائه مستندات تاریخی لازم برای انتساب ماهیت دقیق کتیبه و نقوش یادشده است. بر همین اساس، سؤالات این مقاله عبارت است از:

۱. چرا کتیبه شناسایی شده را نمی‌توان به دوره صفوی تاریخ‌گذاری کرد؟ ۲. براساس شواهد موجود، کتیبه مذکور به چه دوره‌ای تاریخ‌گذاری می‌شود؟

رویکرد این مقاله توصیفی-تاریخی-تحلیلی بوده و اطلاعات مورد نیاز به دو روش

گردآوری شده است. ابتدا به عکاسی، مستندسازی و طراحی کتیبه مذکور پرداخته شده و سپس متناسب با موضوع مورد بحث، اطلاعات کتابخانه‌ای لازم گردآوری شده و با استفاده از یافته‌های به دست آمده از مرحله قبل، تجزیه و تحلیل نهایی صورت گرفته است.

پیشینه پژوهش

درباره بافت تاریخی شهر یزد مطالعات بسیاری در قالب مقاله و پایان‌نامه صورت گرفته که بر پایه بناهای تاریخی ارزشمند بافت به انجام رسیده است. با این حال، همچنان بسیاری از بناهای تاریخی ارزشمند ناشناخته مانده‌اند که یکی از آنها کارگاه شعربافی مورد بحث در مقاله است. بر همین اساس، پژوهش پیش رو درصدد است به تاریخ‌گذاری صحیح کارگاه شعربافی با توجه به مستندات تاریخی بپردازد. با توجه به اینکه تاکنون هیچ‌گونه پژوهشی درباره این کتیبه صورت نگرفته، پژوهش پیش رو نخستین تلاشی است که در این زمینه انجام گرفته است.

موقعیت مکانی کتیبه

کتیبه مورد بررسی در پژوهش حاضر، در یک کارگاه شعربافی در محله شاه‌ابوالقاسم شهر یزد قرار دارد. این محله از جهت شمال به محله «کوشک‌نو»، از جنوب به محلات «دروازه شاهی» و «چهارسوق»، از شرق به محلات «فهادان»، «بازارنو»، «وقت‌الساعت» و از غرب به محله «لردکیوان» و خیابان «سید گل‌سرخ» محدود می‌شود (خادم‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۸۴) (تصویر ۱). نام این محله مأخوذ از نام مدرسه‌ای است که در این محله وجود دارد، اما امروزه تنها سردر و کریاس این مدرسه باقی مانده است و مسجدی به جای آن ساخته‌اند (افشار، ۱۳۷۵: ۶۰۴/۲).

کارگاه شعربافی یک پلان مستطیلی دارد که امروزه پوشش و جبهه جنوب شرقی آن به‌طور کلی تخریب شده است. در گذشته پوشش گنبدی‌شکل، سقف بنا را تشکیل می‌داد که با تعبیه نورگیر در فواصل مختلف، بخشی از نور مورد نیاز آن را تأمین می‌کرد. بخش دیگری از آن به‌وسیله پنجره کوچکی واقع در جبهه جنوب غربی فراهم می‌شد. ورودی کارگاه درب کوچکی به ارتفاع یک متر است که به‌وسیله چند پله فرد را به فضای اصلی هدایت می‌کند. دیوارهای آن ابتدا به‌وسیله کاهگل و سپس به‌وسیله گچ اندود شده‌اند (تصویر ۲). براساس گفته افراد محلی، در آخرین کاربری، از بنای مذکور به عنوان کارگاه شعربافی استفاده می‌شد که بقایای آثار این فعالیت در میان آوارها مشهود است. مصالح به کار رفته در این ساختمان

۱۶۰ / معرفی، بررسی و تاریخ‌گذاری کتیبه نویافته در بافت تاریخی شهر یزد / میردهقان اشکذری و ...

خشت و گل بوده و دارای دیوارهای قطور با ضخامت بیش از نیم متر است. به‌طور کلی کارگاه‌های شعربافی را پایین‌تر از سطح کوچه مجاور احداث می‌کردند که به وسیله چند پله و یک درب کوچک چوبی به محیط خارج دسترسی داشته است. درب کارگاه اغلب یک لنگه بسیار کوتاه بوده است که به صورت پاشنه‌گرد باز و بسته و از بیرون نیز با چفد و بست و کلون بسته می‌شد (رمضانخانی ۱۳۸۷: ۱۱۵، ۱۱۶).

توصیف کتیبه

این کتیبه به صورت نواری ممتد، دورتادور فضای داخلی بنا را در ارتفاع حدود ۱۵۰ سانتیمتری آن فرا گرفته که به‌جز جبهه جنوب شرقی، بخش‌های دیگر باقی مانده‌اند. به منظور ایجاد کتیبه و تزئینات به کاررفته در آن، ابتدا کلمات و نقوش را با رنگ اخرایمی قلم‌گیری کرده و سپس فضای مورد نظر را با رنگ آبی پر کرده‌اند. تمام جملات و عبارات در داخل قاب‌نماهای تزئینی ترنجی، در دو اندازه مختلف نوشته شده است. جملات بزرگ‌تر در قاب‌های بزرگ نوشته شده و بین دو قاب بزرگ، قاب کوچکی کشیده شده است. برای نوشتن این کتیبه، از دو خط نسخ و نستعلیق با کیفیت اجرایی پایین استفاده شده است. همچنین در دو مورد «بسم الله الرحمن الرحیم» را با ترکیبی از خط نسخ و طغرا نوشته‌اند و به وسیله عناصر دیگر، مانند نقوش گیاهی و حیوانی تزئین کرده‌اند (تصاویر ۳-۶). متن کتیبه مذکور از لحاظ مضمون به دسته‌های زیر تقسیم می‌شود:

- آیات قرآنی: آیات قرآنی نقش شده عموماً حاوی مضامین فتح و پیروزی‌اند؛ از جمله آنها می‌توان به آیه اول سوره «فتح» اشاره کرد. همچنین در بین این آیات، آیه ۵۱ سوره «قلم» وجود دارد که از لحاظ مضمون با آیه‌های دیگر تفاوت دارد (تصویر ۷ و ۸).

- جملات منادا: از جمله عناصر دیگر تشکیل‌دهنده این کتیبه، جملات منادا است که در قاب‌نماهای کوچک‌تر نوشته شده است؛ از جمله می‌توان به «وا حسیناه»، «وا محمداه» و «وا علیاه» اشاره کرد (تصویر ۹ و ۱۰).

- اذکار: اذکار نیز همانند جملات منادا در قاب‌نماهای کوچک‌تر قرار دارند که در بین آنها ذکر «یا کریم» و «یا رحیم» بیشتر تکرار شده است (تصویر ۱۱ و ۱۲).

- صلوات بر پیامبر: تنها در یک مورد بر پیامبر(ص) صلوات و درود فرستاده شده است: «و صل الله [علی] محمد ابن طاهر». در این جمله کلمه «علی» از قلم افتاده است (تصویر ۱۳ و ۱۴).

- اشعار مذهبی: از اشعار مذهبی کتیبه، ترکیب‌بند معروف محتشم کاشانی است که حدود چند بیت از این شعر را شامل می‌شود (تصویر ۱۵ و ۱۶). مطلع این ترکیب‌بند نیز چنین است: «باز این چه شورش است که در خلق عالم است...».

علاوه بر این اشعار، اشعار دیگری نیز وجود دارد که به دلیل فرسایش به وسیله آب باران، بخش‌هایی از آنها آسیب دیده است (تصویر ۱۷ و ۱۸). این ابیات به شرح زیر است:

حق نبندد در به روی هیچ کس این سخن از آزادگان است و بس
گر به فریاد کسی روزی رسی حق بفریادت رسد فریادرس

- ادعیه: از جمله ادعیه این کتیبه، دعای «ناد علی» است که با عنوان دو دعا با عبارت «نادِ عَلِيًّا مَظْهَرًا (یا مُظْهَرًا الْعَجَائِبَ)» آغاز می‌شود. این دعا در کتاب بحار الانوار نقل شده، ولی گوینده آن معلوم نیست (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷۳/۲۰). «ناد علی کبیر» دعایی است با همان آغاز و مضمون که از نظر حجم هشت برابر «ناد علی صغیر» است. مضمون این دعاها بیان فضایی از علی بن ابی طالب (ع) و توسل جستن به وی است. دعای ناد علی که در این کتیبه نوشته شده، ناد علی صغیر است که در چهار قاب‌نمای بزرگ تحریر شده است (تصویر ۱۹ و ۲۰). دعای دیگری که در این کتیبه نوشته شده و بخش‌های بسیار کمی از آن باقی مانده، دعای توسل است که در شب‌های قدر خوانده می‌شود. از این دعا تنها یک جمله باقی مانده و احتمالاً تمامی جبهه جنوب شرقی را که تخریب شده، در برمی‌گرفته است.

- نقوش تزئینی

کتیبه مذکور با استفاده از نقوش مختلفی تزئین شده است که از جمله آنها می‌توان به نقوش گیاهی، هندسی، حیوانی و انسانی اشاره کرد.

- نقوش گیاهی

همان‌طور که در سطور قبل نیز گفته شد، متن کتیبه در داخل قاب‌نماهای کوچک و بزرگ نوشته شده که به صورت یک در میان تکرار شده است. فواصل بین قاب‌نماها به وسیله گل‌های کوچکی تزئین شده‌اند که به صورت نیمه و پنج‌پر در بالا و پایین حاشیه‌ها نقش شده‌اند. در قاب‌نماهای کوچک نیز دو گل هشت‌پر در دو طرف متن ذکر شده کشیده شده‌اند که گلبرگ‌های آنها یک در میان به رنگ‌های آبی و سفید است.

از جمله عناصر گیاهی دیگر می‌توان به شاخه‌های گل اشاره کرد که تنها در دو طرف جمله «بسم الله الرحمن الرحيم» تکرار شده است. در یک مورد در کنار برخی از این شاخه‌های گل، از نقش یک پرند به عنوان عنصر تزئینی استفاده شده است (تصویر ۳ و ۴).

- نقوش انسانی

یکی از عناصر تزئینی این کتیبه، استفاده از نقوش انسانی در تزئین یکی از قاب‌نماها است. این نقش در اصل تصویری از یک چهره زنانه است که در اصطلاح به آن «خورشیدخانم» گفته می‌شود و هنوز هم بر روی سفالینه‌ها و آثار هنری دوره قاجار، از جمله کاشی‌کاری، نگارگری، فلزکاری، آینه‌کاری، قالی و حتی تمبرهای این دوره دیده می‌شود. از این نقش دو مورد تصویر شده است؛ یک مورد در طاقچه‌ای است که تاریخ کتیبه در آن درج شده و نمونه دوم به صورت قرینه نسبت به آن ایجاد شده است. در این نقش، طره‌های مو در دو طرف صورت به‌طور هلالی شکل بر روی گونه‌ها کشیده شده است. چشم‌ها درشت و ابروها به صورت پیوسته تصویر شده است و بینی به صورت خط نازکی تا پایین صورت امتداد دارد و به دلیل کمبود فضا، برای اجرای نقش دهان به بینی چسبیده است. در وسط پیشانی نیز خال مثالی شکل کشیده شده است (تصویر ۲۱ و ۲۲).

- نقوش حیوانی

تنها در یک مورد از نقوش حیوانی برای تزئین این کتیبه استفاده شده است. در این مورد، پرنده هدهد ترسیم شده سر خود را به سمت عبارت «بسم الله» برگردانده است. ترکیب نقش این پرنده، همراه با نقوش گیاهی که عبارت مذکور را تزئین کرده‌اند، می‌تواند یادآور نقش گل و مرغ باشد که از دوره صفویه در نگارگری ایران رواج یافته است (تصویر ۳ و ۴).

- نقوش هندسی

مهم‌ترین نقوش هندسی مورد استفاده در تزئین این کتیبه، قاب‌نماهای تزئینی ترنجی شکل است که در دو اندازه بزرگ و کوچک و به صورت یک در میان، سراسر آن را در برگرفته است. همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، در قاب‌نماهای بزرگ جملاتی مانند آیات قرآن، اشعار مذهبی و ادعیه و در قاب‌نماهای کوچک‌تر جملات منادا ذکر شده است. نمونه‌های قابل مقایسه با این قاب‌نماها را می‌توان در برخی از خانه‌های تاریخی شهر یزد یافت که بیشتر آنها حاوی اشعار مذهبی‌اند.

بحث و تحلیل

یکی از مهم‌ترین نکاتی که درباره این کتیبه مطرح است، چرایی وجود چنین کتیبه‌ای در یک کارگاه شعربافی و درج تاریخی فاقد اصالت برای آن است. در بررسی‌هایی که نگارنده اول در زمان کشف کتیبه انجام داد، مشخص شد که این کارگاه در اواخر دوره قاجار متعلق به شخصی بوده است که به آیین بهائیت بوده و بعداً تحت مالکیت مسلمانان قرار گرفت. از جمله اتفاقاتی

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۶۳

که در اواخر دوره قاجار در شهر یزد افتاد، حادثه قتل پیروان فرقه بابیه بوده است که شرح آن در کتابی با عنوان *تاریخچه شهدای یزد* توسط حاجی محمدطاهر مالمیری در سال ۱۳۳۰ق. به رشته تحریر درآمد و در سال ۱۳۴۷ق. توسط فرج‌الله ذکی الکردی در قاهره به چاپ رسید (کاتب، ۱۳۴۵: ۱۰).^۱ به عقیده نگارندگان، شاید دلیل تحریر چنین کتیبه‌ای احساس خطر مالکان بهایی کارگاه بوده و سعی کرده‌اند با نوشتن این کتیبه و درج تاریخی غیراصیل، به نوعی مسلمان بودن خود را بیان کنند تا از کشتار به وجود آمده در امان بمانند.

نمونه‌هایی از کتیبه‌های غیراصیل را می‌توان در برخی از آثار تاریخی مشاهده کرد. برای مثال، می‌توان به نقش برجسته بهرام اول ساسانی در تنگ چوگان بیشاپور اشاره کرد. در این نقش برجسته، نرسی نقش بهرام سوم را در زیر پای اسب نرسی اضافه کرده و با افزودن یک کتیبه، نقش را به نام خود مصادره کرده است. علت این امر را می‌توان به اختلافاتی که در امر جانشینی پس از هرمز یکم به وجود آمد، جست‌وجو کرد (موسوی حاجی و سرفراز، ۱۳۹۶: ۲۰۲).

از نمونه‌های مشابه دیگر می‌توان به کتیبه مأمون خلیفه عباسی در قبه‌الصخره اشاره کرد که نخستین بنای اسلامی دارای کتیبه کوفی است. این بنا در سال ۷۲ق. و توسط عبدالملک بن مروان ساخته شده است، اما مأمون خلیفه عباسی، در سال ۲۱۵ق. با انجام تغییراتی در قبه‌الصخره، با از بین بردن نام عبدالملک، نام خود را به جای نام او نوشته است. البته تاریخ ۷۲ق. را تغییر نداد. در کتیبه مسجد آمده است: «این گنبد توسط خادم خداوند عبدالله خلیفه مأمون در سال ۷۲ هـ ق ساخته شد. شاید این اثر مورد رضای خدا باشد» (حبیبی، ۱۳۹۷: ۲۵). در نمونه دیگر، در سال ۲۲۴ق. امیر قرطبه به ساخت مسجدی بزرگ در البیره دستور داد که شواهدی از آن در حفاری‌های صورت گرفته در سال ۱۸۷۸م. به دست آمده است. آنها به منظور ساخت این مسجد، وجود مسجدی قدیمی را بهانه کردند که توسط فردی به نام «هنش بن عبدالله» ساخته شده بود، اما در کاوش‌های باستان‌شناسی صورت گرفته، هیچ‌گونه آثاری از این مسجد قدیمی به دست نیامد و احتمال دارد فردی به نام هنش بن عبدالله وجود خارجی نداشته باشد و این احتمال وجود دارد که هدف سازندگان مسجد جدید، صرفاً کسب مشروعیت از مردم بوده است (Carvajal, 2013: 67).

همانند نمونه‌های یادشده، تاریخ درج شده در کتیبه سال ۹۲۱ق. است (تصویر ۲۳ و ۲۴)، اما نکته قابل توجه، عدم تطابق تاریخ درج شده در کتیبه با ویژگی‌های تزئینی آن است که

۱. گفتنی است که امروزه استفاده از این کتاب، به دلیل پرداختن به مباحث فوق، ممنوع است.

باعث می‌شود تاریخ دیگری برای آن پیشنهاد شود. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. وجود مرثیه محتشم کاشانی: محتشم کاشانی یکی از معروف‌ترین شاعران مرثیه‌سرای ایران است که در سال ۹۰۵ق. در کاشان متولد شد و در سال ۹۹۶ق. از دنیا رفت. شغل اصلی وی بزازی و شعربافی بوده است. او در جوانی به دربار شاه‌طهماسب راه یافت و به دلیل اشعارش مورد توجه شاه قرار گرفت؛ به همین دلیل بیشتر به عنوان شاعر دوره شاه‌طهماسب (۹۳۰-۹۸۴ق) شناخته می‌شود (رضازاده شفق، ۱۳۲۱: ۳۶۹). این شاعر در جوانی غزل‌های زیبایی می‌سرود و حتی به مدیحه گفتن نیز اشتغال داشت، ولی پس از مدتی به ملاحظه تمایل دینی و احساسات تشیع در دربار صفوی، موضوع تازه‌ای پیش آورد: «... مولانا محتشم کاشانی قصیده‌ای در مدح آن حضرت [شاه‌طهماسب] و قصیده دیگری در مدح مخدره زمان شهزاده پریخان خانم به نظم درآورده از کاشان فرستاده بود بوسیله شهزاده مذکور معروض گشت. شاه جنت‌مکان فرمودند که من راضی نیستم که شعرا زبان به مدح و ثنای من آلایند. قصاید در شأن ولایت پناه و ائمه معصومین (ع) بگویند صله اول از ارواح مقدسه حضرات و بعد از آن از ما توقع نمایند» (صفا، ۱۳۶۸: ۷/۷۹۴). سپس وی به سرودن اشعار مذهبی و مرثیه‌های اهل بیت (ع) پرداخت که برای اولین بار سبک جدیدی در سرودن اشعار مذهبی به وجود آورد. او پس از مدتی یکی از معروف‌ترین شاعران ایران در این سبک گردید (رضازاده شفق، ۱۳۲۱: ۳۶۹).

یکی از مهم‌ترین شعرهایی که از وی باقی مانده، ترکیب‌بند معروف او در رثای شهدای کربلاست که برخی آن را پرآوازه‌ترین مرثیه ادب فارسی و حتی جهان اسلام می‌دانند و از چنان محبوبیتی برخوردار شد که شاعر بزرگی مانند وحشی بافقی (متوفای ۹۹۲ق) سعی کرد از وی پیروی کند، اما در این امر توفیق نیافت (شیخ‌الاسلامی و عربی، ۱۳۸۱: ۲). با توجه به شواهد تاریخی، می‌توان گفت این مرثیه در دوره شاه‌طهماسب و زمانی که به توصیه وی به سرودن اشعار درباره اهل بیت (ع) مشغول گردید، سروده شده است و به همین دلیل نمی‌تواند با تاریخ درج‌شده در کتیبه مطابقت داشته باشد. نکته مهم دیگر آنکه نمونه کاملاً مشابه با این ترکیب‌بند، هم از نظر نوع خط (نستعلیق) و هم از نظر قالب‌نماهای تزئینی که شبیه به ترنج است، دقیقاً در کاشی‌کاری‌های هفت‌رنگ «تکیه معاون‌الملک» کرمانشاه، مربوط به اواخر دوره قاجار، اجرا شده است (تصویر ۲۵). پس زمان نگارش کتیبه در این کارگاه، دوره قاجار بوده است.

۲. وجود ابیاتی از درویش بلبل یزدی: درویش بلبل یکی از شاعران یزدی است که در

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۶۵

دوره قاجار زندگی می‌کرد. اگرچه مؤلف الذریعه (کاظمینی، ۱۳۸۲: ۲۶۹/۱) گفته است درویش دارای دیوان شعر بوده، اما از زندگی وی اطلاعات چندانی در دست نیست. در تذکره روز روشن - که در قرن سیزدهم قمری نوشته شده - درباره وی چنین آمده است: «بلبل یزدی از خوش‌نویان گلستان یزد است» (صبا، ۱۳۴۳: ۱۱۶). اشعار ذکر شده در این کتیبه، از معدود اشعاری است که از این شاعر یزدی باقی مانده است.

(<http://karizyazd.blogfa.com/post/1733>).

۳. وجود نقش خورشیدخانم: یکی از عناصر مهم تزئینی در هنر ایرانی-اسلامی که از تلفیق دو عنصر خورشید و زن تشکیل شده و در اعتقادات فرهنگی ادوار پیشین ایران زمین مورد ستایش قرار گرفته، نقش خورشیدخانم است. با توجه به اینکه زن در فرهنگ پیش از اسلام قدرت اول و بارور زمین به شمار می‌آمده، با خورشید به عنوان درخشان‌ترین، بارورترین و قدرتمندترین عنصر آسمانی قیاس و برابر دانسته می‌شد و با یکدیگر ترکیب می‌شدند (فروه‌وشی، ۱۳۵۲: ۲۱).

اگرچه استفاده از این نقش در دوران پیش از اسلام و اسلامی رایج بوده، اما اوج کاربرد آن در دوره قاجار است. در این زمان علاوه بر بار معنایی نگاره مذکور، خورشیدخانم فرمی تزئینی یافته و در بسیاری از هنرهای تصویری به کار رفته است و در مواردی به عنوان نمادی از سلطنت، با شیر توأم و تصویر شده است (شاه‌پروری و میرزاامینی، ۱۳۹۵: ۵۹). عموماً پردازش نقش خورشید، آن هم به صورت تصویری و تلفیقی با عنصر زنانگی، از بار معنایی برخوردار است و به پیشینه افکاری دو عنصر خورشید و زن بر معانی نمادین نظیر اقتدار و باروری همراه با الفت و رحمت اشاره دارد و از دیگر سو، خورشید از هر بُعد بر الوهیت و قدرت پروردگار اشاره دارد که در کنار عنصر زنانگی، بر جمال ذات حق تعالی دلالت می‌کند (محمدی، ۱۳۸۷: ۵۴)؛ که این امر سبب ترویج این نگاره در دوره‌های گوناگون شده است (شاه‌پروری و میرزاامینی، ۱۳۹۵: ۵۹).

نقش خورشیدخانم به سبکی که در کتیبه مذکور دیده می‌شود، در آثار هنری متعددی از دوره قاجار بر جای مانده و در هنرهای مختلف این دوره استفاده شده است؛ از جمله می‌توان به کاشی‌کاری‌های تکیه معاون‌الملک کرمانشاه اشاره کرد که لچکی‌های ورودی حمام قاجاری حسن‌خان با تصویر شیر و خورشید تزئین شده است (خدیوی و مهدی‌آبادی، ۱۳۸۱: ۱۰۰، ۱۰۲) (تصویر ۲۶). در کاشی‌نگاره دیگری، نقش خورشید در احاطه فرشتگان بال‌دار در زمینه آبی تصویر شده است که پرتوهای طلایی‌رنگ دور تا دور آن را فرا گرفته‌اند. موها به صورت طره‌های پیچان بر روی گونه جمع شده و چشم‌ها نیز درشت است. عدم پیوستگی ابروها تنها

تفاوتی است که این نقش با نمونه مورد مطالعه دارد (تصویر ۲۷). علاوه بر آن، نمونه‌هایی نیز در کاخ گلستان تصویر شده‌اند (تصویر ۲۸ و ۲۹). نمونه دیگر، نقش طرح شده بر بشقاب آبی و سفید متعلق به اواخر دوره قاجار در گنجینه موزه شهر میبد است. در مرکز بشقاب، نقش خورشید تصویر شده که دور تا دور آن را پرتوهایی به رنگ سیاه فرا گرفته است. تاریخ بشقاب ۱۳۳۱ق/۱۲۹۷ش. است (تصویر ۳۰). نمونه‌های قابل مقایسه با این نقش، نه تنها در موارد یادشده، بلکه در بسیاری از هنرهای این دوره ترسیم شده که نشان‌دهنده اهمیت نقش مزبور در این دوره است.

۴. وجود قاب‌نماهای تزئینی: همان‌طور که گفته شد، تمامی جملات و عبارات در داخل قاب‌نماهای تزئینی نوشته شده است. در قاب‌نماهای بزرگ‌تر آیات قرآنی، اشعار و یا ادعیه و در نمونه‌های کوچک‌تر اذکار و یا جملات منادا تکرار شده است. این شیوه تزئینی از دوره صفویه در برخی از بناها، مانند تکیه میر اصفهان (خسروی بیژان، ۱۳۹۸: ۴۲)، مسجد حکیم (خسروی بیژان و دیگران، ۱۳۹۵: ۷۱) و مسجد امام اصفهان و مدرسه چهارباغ اصفهان (صالحی کاخکی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۵۰) دیده می‌شود. در این زمان، به منظور هماهنگ شدن بیشتر با قلم نستعلیق، یکپاز کادرها تغییر شکل یافته و از چهارگوش به ترنج تبدیل شده و شکل قاب‌ها به سمت انحنا بیشتر پیش رفته است (خسروی بیژان و دیگران، ۱۳۹۵: ۶۷). این روند در دوره قاجار نیز ادامه یافت و برخی از کتیبه‌های خط نستعلیق به این روش اجرا شده‌اند که برای نمونه، می‌توان به مسجد-مدرسه «سردار» اشاره کرد. این بنا توسط حسن‌خان و حسین‌خان از امرای فتحعلی‌شاه قاجار، در سال ۱۲۳۱ق. احداث شده است (زارعی، ۱۳۹۶: ۴۸۶). یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تزئینی این مدرسه، کتیبه سنگی به خط نستعلیق ممتاز در دو سطر است که ابیاتی را در دو قاب‌نما نمایش داده و دور تا دور رُخ‌بام بنا، از هر سمت اجرا شده است (معتدی، ۱۳۹۵: ۳۲؛ شکاری نیری، ۱۳۹۷: ۹). در فاصله هر دو قاب‌نما، قاب‌نمای کوچک‌تری ترسیم شده که از این لحاظ قابل مقایسه با نمونه شناسایی شده در شهر یزد است. نحوه اجرای این نقوش را می‌توان در برخی از بناهای هم‌دوره، مانند حسینیه ناظم‌التجار شهر یزد دید. این بنا در دوره قاجار ساخته شده است و در محله گازرگاه قرار دارد. نقاشی‌های این حسینیه با دو مضمون طبیعت و کتیبه‌نگاری، در قسمت‌های مختلف آن مانند زیر تویزه‌ها، روی دیوار ستون‌ها، داخل طاقچه‌های بالای ازاره و زیر پاکار قوس‌ها اجرا شده است. از جمله کتیبه‌های آن می‌توان به عبارات «ادراکانی یا محمد یا علی» و «یا ابا عبدالله الحسین ادراکنی» اشاره کرد که داخل قاب‌نماهای تزئینی اجرا شده است (تصویر ۳۱). بخش اعظم کتیبه‌ها به ترکیب‌بند معروف محتشم کاشانی اختصاص یافته که زیر پاکار قوس‌ها اجرا

شده است (خاکباز الوندیان ۱۳۸۶: ۱۳۶). از این شیوه قاب‌بندی در گچ‌بری‌های تزئینی خانه‌های قاجاری یزد نیز استفاده شده است که برای نمونه می‌توان به خانه ملکزاده اشاره کرد. در تزئین نمای این بنا، قاب‌نمایی با گچ در دو اندازه متفاوت ایجاد شده است. در قاب‌نماهای بزرگ‌تر اشعاری با مضامین مختلف و در قاب‌نماهای کوچک‌تر عبارات مذهبی مانند «یا ابا عبدالله الحسین ادرکنی» نوشته شده است (تصویر ۳۲).

۵. وجود نواقص متعدد در کتیبه: علاوه بر تناقضات گفته‌شده در بالا، می‌توان به نواقص زیادی نظیر از قلم انداختن کلمه‌ای از یک جمله و یا ناقص گذاشتن قسمت‌هایی از آن اشاره کرد. در این باره ذکر صلوات بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام قابل توجه است که در آن کلمه «علی» از قلم افتاده است. این امر می‌تواند نشان‌دهنده نوعی شتابزدگی در اجرای کتیبه باشد.

نتیجه‌گیری

کتیبه نویافته در محله شاه‌ابوالقاسم یکی از آثار جالب توجهی است که در بافت تاریخی شهر یزد شناسایی شده است. این کتیبه مضمونی مذهبی دارد و از منابع گوناگون برای ایجاد آن استفاده شده است. نکته جالب توجه وجود تاریخ ۹۲۱ق. برای اجرای آن است که با توجه به برخی شواهد نمی‌تواند اصالت لازم را داشته باشد. یکی از مهم‌ترین دلایل عدم انطباق، وجود شعر محتشم کاشانی شاعر دوره شاه‌طهماسب است؛ حال آنکه تاریخ درج‌شده همزمان با حکومت شاه‌اسماعیل اول است. از طرفی زمان ورود شعر مرثیه معروف وی به بناهای مذهبی را نمی‌توان زودتر از دوره قاجار دانست. همچنین می‌توان به شعر درویش بلبل یزدی اشاره کرد که با وجود اطلاعات اندک از وی، می‌دانیم که از شاعران دوره قاجار یزد بوده است. از موارد دیگر، نقش خورشیدخانم از شاخصه‌های هنری مشخص دوره قاجار است که در دو قسمت استفاده شده است. نمونه اجراشده با نمونه‌های دوره قاجار قابل مقایسه است؛ تصویر زنان در اوایل دوره صفویه به گونه دیگری اجرا می‌شد که کاملاً با نمونه‌های دوره قاجار متفاوت است. نحوه اجرای این نقش، مانند طره‌های پیچان مو و ابروهای پیوسته به همراه چشمان درشت، به خوبی با نمونه‌های اجراشده در دوره قاجار قابل مقایسه است. همچنین نحوه آرایش موها و ابروها با عکس زنان دوره قاجار مشابه است که نشان‌دهنده رواج این نوع آرایش در دوره مذکور است. با توجه به دلایل ذکر شده می‌توان کتیبه مذکور را فاقد اصالت و زمان اجرای آن را دوره قاجار دانست. نکته مبهم درباره این اثر، علت درج تاریخی قدیمی‌تر نسبت به زمان اجرای آن است که دلیلی بر عدم اصالت کتیبه محسوب می‌شود. نمونه مشابه این موضوع در قبل از دوران اسلامی، قرون نخستین اسلامی و حتی تا قرون متأخر اسلامی نیز

۱۶۸ / معرفی، بررسی و تاریخ‌گذاری کتیبه‌نویافته در بافت تاریخی شهر یزد / میردهقان اشکذری و ...

رخ داده است. علاوه بر این، وجود چنین کتیبه‌پرکاری در یک کارگاه شعربافی - که نوشته‌ها تماماً مضامین مذهبی دارند - می‌تواند نشان‌دهنده اعتقادات عمیق مذهبی مالک آن و علاقه خاص وی به اهل بیت علیهم‌السلام باشد.

تصاویر



تصویر ۱: جانمایی محله شاه ابوالقاسم بر روی عکس هوایی سال ۱۳۸۳ و موقعیت قرارگیری

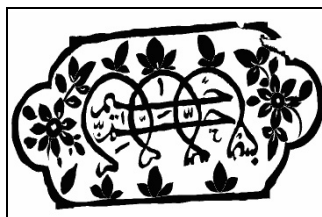
کارگاه یادشده بر روی آن (آرشیو پایگاه میراث فرهنگی شهر تاریخی یزد)



تصویر ۲: وضعیت کنونی کارگاه و کتیبه موجود در آن (نگارندگان، ۱۳۹۸)

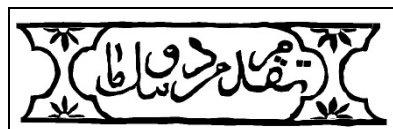


تصاویر ۵ و ۶: نمونه‌ای از ترکیب خط نسخ و طغرا همراه با نقوش حیوانی (نگارندگان، ۱۳۹۸)

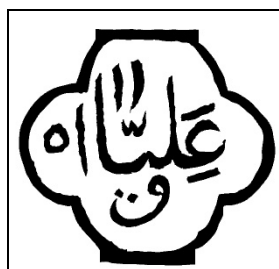


تصاویر ۳ و ۴: نمونه‌ای از ترکیب خط نسخ و طغرا همراه با نقوش گیاهی (نگارندگان، ۱۳۹۸)

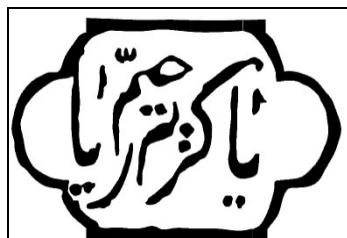
۱۷۰ / معرفی، بررسی و تاریخ‌گذاری کتیبه نویافته در بافت تاریخی شهر یزد / میردهقان اشکذری و ...



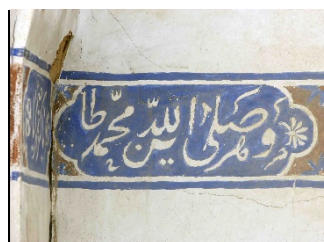
تصاویر ۷ و ۸: نمونه‌ای از آیات قرآنی داخل قاب‌نماهای تزئینی (نگارندگان، ۱۳۹۸)



تصاویر ۹ و ۱۰: نمونه‌ای از جملات منادا (نگارندگان، ۱۳۹۸)



تصاویر ۱۱ و ۱۲: نمونه‌ای از اذکار ذکرشده (نگارندگان، ۱۳۹۸)



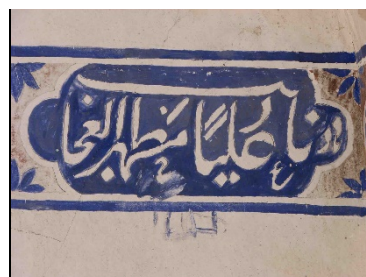
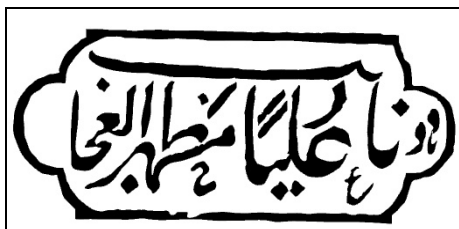
تصاویر ۱۳ و ۱۴: صلوات ذکرشده بر پیامبر (نگارندگان، ۱۳۹۸)



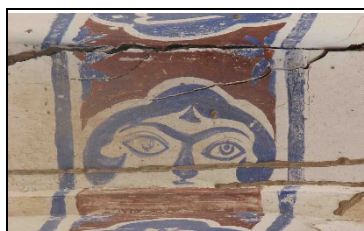
تصاویر ۱۵ و ۱۶: مصرعی از ترکیب‌بند معروف محتشم کاشانی (نگارندگان، ۱۳۹۸)



تصاویر ۱۷ و ۱۸: بخشی از اشعار درویش بلبل یزدی (نگارندگان، ۱۳۹۸)



تصاویر ۱۹ و ۲۰: بخشی از دعای ناد علی (نگارندگان، ۱۳۹۸)



تصاویر ۲۱ و ۲۲: نمونه‌ای از نقوش انسانی تزئینی (نگارندگان، ۱۳۹۸)

۱۷۲ / معرفی، بررسی و تاریخ‌گذاری کتیبه نو یافته در بافت تاریخی شهر یزد / میردهقان اشکذری و ...



تصویر ۲۳ و ۲۴: تاریخ درج شده برای کتیبه (نگارندگان، ۱۳۹۸)



تصویر ۲۵: ترکیب‌بند محتشم کاشانی در کاشی‌کاری‌های بخش زینبیه تکیه معاون‌الملک کرمانشاه مربوط به اواخر دوره قاجار (نگارندگان، ۱۳۹۸)



تصویر ۲۷: نقش خورشیدخانم بر روی کاشی‌کاری‌های هفت‌رنگ قسمت عباسیه تکیه معاون‌الملک (نگارندگان، ۱۳۹۸)

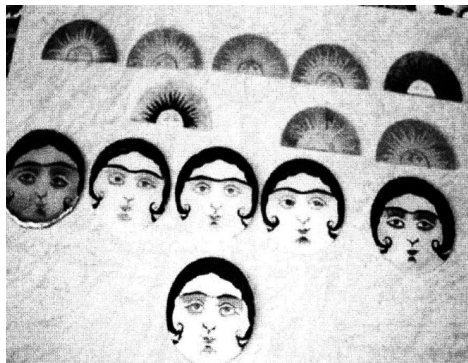


تصویر ۲۶: نقش شیر و خورشید در تکیه معاون‌الملک (نگارندگان، ۱۳۹۸)

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۷۳



تصویر ۲۹: نقش خورشیدخانم بر روی کاشی‌های کاخ گلستان (پنجه‌باشی و فرهد، ۱۳۹۶: ۵۲۲)



تصویر ۲۸: نقاشی پشت شیشه در عمارت بادگیر کاخ گلستان مربوط به زمان فتحعلی‌شاه قاجار (حشمتی، ۱۳۸۶: ۸۳)



تصویر ۳۰: نقش خورشید خانم در بشقاب موزه میبد (منبع: آرشیو اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان یزد)

۱۷۴ / معرفی، بررسی و تاریخ‌گذاری کتیبه‌نویافته در بافت تاریخی شهر یزد / میردهقان اشکذری و ...



تصویر ۳۱: نحوه قاب‌بندی در حسینیه ناظم‌التجار (خاکباز الوندیان، ۱۳۸۶: ۱۳۸)



تصویر ۳۲: نمونه‌ای از قاب‌نماهای موجود در خانه ملک‌زاده (خاکباز الوندیان، ۱۳۸۶: ۱۳۸)

منابع و مأخذ

- آرشیو اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان یزد.
- افشار، ایرج (۱۳۷۵)، *یادگارهای یزد*، ج ۲، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، خانه کتاب یزد.
- پنجه‌باشی، الهه و فرنیا فرهد (زمستان ۱۳۹۶)، «خورشید و فرشته نمادی از زن در کاشی‌های کاخ گلستان»، *نشریه زن در فرهنگ و هنر*، دوره نهم، شماره ۴، صص ۵۱۱-۵۲۸.
- حبیبی، ناهید (شهریور ۱۳۹۷)، «سیر تطور بنای قبه‌الصخره تا قرن دوم قمری»، *ماهنامه آفاق علوم انسانی*، شماره ۱۷، صص ۱۷-۳۲.
- حشمتی، احمدرضا (پاییز و زمستان ۱۳۸۶)، «مرمت عمارت بادگیر (مجموعه کاخ گلستان)»، *مجله اثر*، شماره ۴۲ و ۴۳، صص ۷۸-۸۸.
- خادم‌زاده، محمدحسن (۱۳۸۸)، *محلالت تاریخی شهر یزد*، تهران: نشر سبحان نور با همکاری سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.
- خاکباز الوندیان، الهه (۱۳۸۶)، «معرفی و شناسایی نقاشی‌های دوره قاجار شهر یزد»، [گزارش منتشر نشده]. یزد: آرشیو پایگاه میراث فرهنگی شهر تاریخی یزد.
- خدیوی، سیامک و ملیحه مهدی‌آبادی (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، «تغییرات در معماری و تزئینات تکیه معاون‌الملک کرمانشاه»، *مجله اثر*، شماره ۳۳ و ۳۴، صص ۱۰۰-۱۴۵.
- خسروی بیژانم، فرهاد (بهار ۱۳۹۸)، «شناسایی و معرفی خوشنویسان کتیبه‌های نستعلیق در بناهای دوره صفوی ایران»، *مجله نگره*، شماره ۴۹، صص ۳۹-۵۳.
- خسروی بیژانم، فرهاد، احمد صالحی کاخکی و ملیکا یزدانی (دی ۱۳۹۵)، «مطالعه فرمی و ساختاری کتیبه‌های نستعلیق در مساجد قاجاری اصفهان و مقایسه آن با نمونه‌های مشابه صفوی»، *مجله هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی*، دوره ۲۱، شماره ۴، صص ۶۵-۷۶.
- رضازاده شفق، صادق (۱۳۲۱)، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران: چاپخانه دانش.
- رمضانخانی، صدیقه (۱۳۸۷)، *هنر نساجی در شهر یزد*، تهران: نشر سبحان نور، سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، پایگاه میراث فرهنگی شهر تاریخی یزد.
- زارعی، محمدابراهیم (۱۳۹۶)، *معماری ایران از عصر صفوی تا عصر حاضر*، تهران: انتشارات سمت.
- شاه‌پروری، محمدرضا و محمد مهدی میرزاملینی (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، «تجلی نقش خورشیدخانم در قالی ایران»، *مجله جلوه هنر*، دوره هشتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۵)، صص ۵۵-۶۶.
- شکاری نیری، محمدجواد (آبان ۱۳۹۷)، «سیری در معماری مدارس مکتب قزوین و گستره حوزه فرهنگی ایران»، *پنجمین همایش ملی معماری و شهرسازی در گذر زمان*، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، صص ۱-۱۷.
- شیخ‌الاسلامی، علی و محمدعلی عربی (خرداد ۱۳۸۱)، «نگاهی دوباره به دوازده‌بند محتشم»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، دوره و شماره ۴ و ۵ (پیاپی ۵۹۱)، صص ۱-۱۰.

۱۷۶ / معرفی، بررسی و تاریخ‌گذاری کتیبه نویافته در بافت تاریخی شهر یزد / میردهقان اشکذری و ...

صالحی کاخکی، احمد، قباد کیان‌مهر، حمیدرضا قلیچ‌خانی و فرهاد خسروی بیژانم (پاییز ۱۳۹۵)، «دسته‌بندی شیوه‌های اجرای کتیبه‌های نستعلیق در تزئینات معماری دوره صفوی»، پژوهش‌های معماری اسلامی، دوره ۴، شماره ۳ (پیاپی ۱۲)، صص ۱۴۳-۱۵۹.

صبا، مولوی محمد مظفر حسین (۱۳۴۳)، *تذکره روز روشن*، به تصحیح و تحشیه محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، تهران: انتشارات کتابخانه رازی.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۸)، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۵، تهران: انتشارات فردوس.

فروه‌وشی، بهرام (۱۳۵۲)، *ایران‌ویچ*، تهران: دانشگاه تهران.

کاتب، احمد بن حسین بن علی (۱۳۴۵)، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات فرهنگ ایران‌زمین

کاظمینی، میرزا محمد (۱۳۸۲)، *دانشنامه مشاهیر یزد*، ج ۱، یزد: بنیاد فرهنگی پژوهشی ریحانه‌الرسول.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۲۰، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمدی، رامونا (پاییز و زمستان ۱۳۸۷)، «نقش خورشید در هنرهای اسلامی»، *مجله نقش‌مایه*، سال اول، شماره ۲، صص ۵۱-۶۰.

معتقدی، کیانوش (پاییز ۱۳۹۵)، «مطالعه ویژگی‌های تاریخی، هنری و سبک‌شناسی کتیبه‌های نستعلیق

سردر بناهای قزوین (دوره قاجار)»، *مجله چیدمان*، شماره ۱۵، صص ۲۸-۳۹.

موسوی حاجی، سید رسول و علی‌اکبر سرفراز (۱۳۹۶)، *نقش برجسته‌های ساسانی*، تهران: انتشارات سمت.

ب. منابع لاتین

Carvajal, J. C. (2013), "Islamicization or Islamicizations? Expansion of Islam and social practice in the Vega of Granada (south-east Spain)", *World archaeology*, no.45(1), pp.109-123.

<http://karizyazd.blogfa.com/post/1733>

List of sources with English handwriting

- Afshar, Iraj (1996). *Yadegārhā-ye Yazd*, vol.2. Tehran: Anjoman-e Mafākher-e farhangī, kāneh-e Ketāb-e Yazd.
- Archives of the General Directorate of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism of Yazd Province.
- Farahvashi, Bahram (1973), *Irānva`īj*. Tehran: University of Tehran.
- Habibi, Nahid (2017). The evolution of the Qobat ul-ṣaḳre until the second century A.H. *Māhnāmeh-e Āfāq-e Olūm-e Īnsānī*, 17, 17-32.
- Heshmati, Ahmadreza (2006). Restoration of Bādgir Mansion (Golestan Palace Complex), *Athar*, 28(42), 78-88. <http://karizyazd.blogfa.com/post/1733>
- Kāzemaynī, Mīrzā Moḥammad, (2003), *The Encyclopaedia of Yazd famous men*, Vol.1, *Bonyad-e fārhāngī pājohešī rāyhane al-rasoūl*.
- Khademzadeh, Mohammadhassan (2009). *Historical districts of Yazd city*. Tehran: Našr-e Šobḥān-e Noor in cooperation with Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization.
- Khakbaz Alvandian, Elaheh (2007). Introduction and identification of Qajar period paintings in Yazd city. Unpublished report. Archives of the cultural heritage database of the historical city of Yazd.
- Khadivi, Siamak, Mahdiabadī, malīḥeh, (2007). Changes in the architecture and decorations of the Mo`āven -ol-Molk Takveh in Kermānšāh. *Aḳar*. 33 and 34,100-145.
- Khosravi Bizhaem, Farhad (2019). Identifying and Introducing of Nastaliq Inscriptions Calligraphers in Safavids Monuments of Iran. *Negārēh Journal*, 14(49), 39-53.
- Khosravi Bizhaem Farhad, Ahmad Salehi Kakhki, Melika Yazdani, (2016), The formal and structural study of nasta`līq inscriptions of Qajar mosques in Iṣfahān and comparison with similar examples of Safavid, *Honār-Ha-Ye-Zibā: Honār-Ha-Ye-Tājāssomi*, 21(4),65-76.
- Majlesī, Moḥammad Bāqer b. Moḥammad Taqī (1983), *Bīḥār ul-Anwār*, Vol.20, Beirut: Dār Eḥyā` al-Turāt ul-`Arabī.
- Moḥammad, Romona (2017), The figure of the sun in Islamic arts. *Naqšmayeh*. 1(2), 51-60.
- Mo`taqedī, Kianoush (2015), Studying the historical, artistic and stylistic characteristics of nasta`līq inscriptions on the facades of Qazvīn buildings (Qajar period), *Chidemān*, 15: 28-39.
- Mousavi Haji, Seyyed Rasool, Sarfaraz, Ali Akbar (2016), *Sassanian reliefs*. Tehran: Samt.
- Panjehbashi, Elahe, Farina, Farhad, (2017). Sun and Angel as Symbol of Woman in the Tiles of the Golestan Palace. *Journal of Woman in Culture Arts*, 9(4), 511-528.
- Ramzankhani, Seddiqe (2007) *Textile art in Yazd city*, Tehran: Našr-e Šobḥān-e Noor in cooperation with Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization.
- Rezazadeh Shafaq, Sadeq (1942). *History of Iranian Literature*, Tehran: Chāpkhāneh Dāneš.
- Saba, Moulavi, Mohammad Mozafar, Hossein. 1964. *Tezkare roūz-e roūšān*. Islamic publication.
- Safa, Zabiḥullah (1989), *The history of literature in Iran and in the territory of the Persian language*, Volume 5, Section 2. Tehran: Ferdōūs.
- Salehi Kakhki, Ahmad, Qobad Kianmehr, Hamid Reza Ghelichkhani, and Farhad Khosravi (2016), "Categories practices of used techniques in nasta`līq inscriptions on Safavid architectural decoration." *Iran University of Science & Technology* 4, no. 3 (2016): 143-159.
- Shayestehfar, Mahnaz (2013). Reflecting the themes of Sūrah Youssef in the wall paintings of Abbāsiyeh Mo`āven -ol-Molk Tēkyeh in Kermanshah. *Māh-e Honar*. (159), 54-63.

- Shahparvari, Mohammad Reza, Mohammad Mehdi Mirzaamini, Manifestation of sun motif in Iranian carpet. *Jēlvēh Honār*. 8(15), 55-66.
- Shekari Niri, Mohammad Javad, (2017), A survey of Qazvīn school architecture and the extent of Iran's cultural sphere. The 5th National Conference on Architecture and Urban Planning in the Passage of Time. Imām Khomeīnī International University. 1-17.
- Shahparvari, Mohammadreza, Mirza Amini, Mohammad Mahdi (2015), Manifestation of khūršīd
- Sheikh al-Islami, Ali, Arabi, Mohammad Ali. (2002). A second look at Davāzdah Band Mohtašam, *Journal of Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*. (591), 1-10.
- Zarei, Mohammad Ebrahim (2016) *Iranian Architecture: from Safavid Period to the Present*, Tehran: Samt.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Introducing, reviewing, and dating the new inscription in the historical context of Yazd city¹

Seyyed Fazlollah Mirdehghan Ashkezari²
Yadollah Heydari Baba Kamal³

Received: 2021/04/28
Accepted: 2021/09/02

Abstract

The ideas and dates used in the inscriptions of historical monuments provide important clues about the history of construction and the political and administrative climate of the time. The inscription of Shaarbafi workshop dated 921 AD located in the ancient "Shah Abul Qasim" area of Yazd, is one of the most interesting examples in this field. Further study of the inscriptions and the designs that adorn them has naturally revealed that the date recorded does not correspond to the time when the inscription was executed. Therefore, the following essay will attempt to resolve the ambiguities and determine the exact nature of the inscriptions and using a historical-analytical method. The following are the main questions of current research: 1. Why is the recognized inscription not from the Safavid period? 2. To which epoch should the inscription be assigned on the basis of the data now available? The gap between the two frames is bordered with plant motifs, and this text is decorated with geometric, plant, animal and human motifs. The subjects of the inscriptions listed include words from the Quran, supplications, Arabic phrases, and Persian songs such as the well-known work of Mohtasham Kashani. Khursheed khanom (sun pattern) plays a role in two of them. The results of the study show that the function of khursheed khanom (sun pattern) and the way it is played, including curly hairstyles, continuous eyebrows, and large eyes, can be effectively compared with examples from the Qajar era. Moreover, Mohtasham Kashani, one of Shah Tahmasb's court poets, probably wrote his famous song at this time. The framing of the above inscription is comparable to that of the Malikzadeh house of the Qajar period or that of Hosseinieh Nazim al-Tojjar in Yazd. The added date can be considered unreliable for the reasons mentioned above, and it can be assumed that the inscription in question is from the Qajar period.

Keywords: Yazd city, Shah Abul Qasim neighborhood, Inscription, Dating, Historical evidence, Mohtasham Kashani.

1. DOI: 10.22051/hii.2021.32995.2316

2. Assistant Professor, Department of Iranology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. (corresponding author) s.mirdehghan@basu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Archaeology, Faculty of Cultural Materials Conservation, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. Y.Heydari@tabriziau.ac.ir

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493

Content

Explaining the role of relative deprivation in joining the social classes to the Abbasid movement <i>Mohammad Azagh, Fereydoun Allahyari, Ali Akbar Kajbaf</i>	11-33
Namık Kemal's "Râz-e Del": Decline of Ottoman Empire as reflected in the plays "Vatan Yahut Silistre" and Gülnihal" <i>Tooran Toolabi</i>	35-55
Searching for the meaning and concept of constitutionalism in the perception and thought of Azerbaijani scholars <i>Abbas Ghadimi Ghedari, Zahra Kazemi</i>	57-83
The establishment of the Bani-Annazi local government (328-448 AH) centered on Holvan during the Al-Buyeh period <i>Sabah Ghanbari, Sabah Khosravizadeh</i>	85-106
The evolution of messianism in early Shia with emphasis on the idea of "Mahdi" <i>S. M. Hadi Gerami, Mahboobeh Hami</i>	107-132
Breaking the voices of the oil industry orkers in the uproar of the National Oil Movment from 1329-1332 (History from below) <i>Robabe Motaghedi</i>	133-155
Introducing, reviewing, and dating the new inscription in the historical context of Yazd city <i>Seyyed Fazlollah Mirdehghan Ashkezari, Yadollah Heydari BabaKamal</i>	157-179

Article 7:

Each article must be evaluated at least by two reviewers, but in any case the editorial board is allowed to accept or withdraw the articles according to the journal's policies.

Note: In especial cases, the editorial board or editor-in-chief's comment can be considered as one of the reviews.

Article 8:

If the editorial board - for any reason - couldn't determine the article within the 6 months, the author(s) is allowed to declare the cancellation through the written request and submit the manuscript to another journal.

Article 9:

The author(s) is required to contribute some parts of the review and probable publication costs of the paper in accordance with the journal's instruction. At the present time costs include:

- Review: 1.500,000 IRR
- Editing, Typesetting, Page – Layout and Publication: 1,500,000 IRR

Article 10:

A sole author is not allowed to submit more than 2 simultaneous papers. The Advisor or Reader (Thesis or Dissertation) are able to submit 3 papers at the same time (shared with the student) for evaluating and reviewing. (Simultaneous submitting refers to the proposed 6 months' time frame in Item 8)

Note: All the processes of refereeing, revisions, acceptance or rejection and so forth of the articles will be declared to all authors through the journals system of Alzahra University.

[1]. A: plagiarized article refers to a manuscript in which the whole or some parts are extracted from another academic work and has not been cited in accordance with the scholarly criteria. This action is considered as plagiarism (academic stealing), after the proof (by the complaint of the work's producer or not) could lead to subsequent legal proceedings against the person(s).

B: Text Recycling (known as self-plagiarism) is said to an academic fraud in which the author quotes the whole or some parts (at least 30%) of the current writing from his own previous articles without rendering the specifications of the published book or article.

C: Translation or free adaption of the articles written in other languages, if it was submitted as a producing article (without mentioning translation, adaption or so on) would be considered as plagiarism.

[2]. The extracted article from the Thesis refers to an article in which at least the 50% of its content is in conformity with the Thesis's subjects.

Code of Ethics The Academic Quarterly of History of Islam & Iran

Preface:

It is requested from all the faculty members, researchers and post-graduate students who submit their articles through the Academic Quarterly of History of Islam & Iran's system to study accurately the following ethical instruction and be assured to fulfil all the demanding conditions. It is certain that the negligence on each item of the instruction could lead to the appropriate legal proceeding.

Article 1:

The editorial board of the Quarterly has the abundant sensitivity against plagiarized articles[1]. Therefore, if a person(s) submits an article in which could be categorized as plagiarism, the editor-in-chief is allowed to take the essential legal proceedings. The editorial board is in authority to recognize plagiarism.

Article 2:

The extracted articles from the Thesis's must be submitted with the coordination and written permission of The Advisor.

Note: Based on the written request of The Advisor withdrawing his name from the article, the student could submit it independently to journal's office.

Article 3:

The corresponding author in extracted articles from the Thesis'[2] in any case would be The Advisor. Unless, referred to the mentioned note in item 2 it had been declared by him in written form.

Note: In Thesis', on no condition the student is not allowed to submit the article without The Advisor's permission.

Article 4:

Using the names of irrelevant persons to the Thesis (except The Advisor and Reader) in extracted articles from it, is considered as a fraud and will be prosecuted.

Article 5:

The person whose name in any case is printed next to the producers of a scholarly paper, is responsible for it. Declaring ignorance of the process leading to the production of the paper, under any condition would not acceptable.

Article 6:

It is considered as a fraud to submit an article simultaneously to two or more journals. Once detecting, the editorial board is allowed to reject it from agenda, imposes the offender financially in proportion to the operating costs or withdraw any paper of the offending author(s) until their expediency of time (at last 3 years).

Confidentiality of Information

Private information of authors must remain well-protected and confidential among all individuals having access to it such as the editor-in-chief, editorial board members, internal and executive managers of the journal or other concerned parties such as reviewers, advisors, editor, and the publisher.

Double blind peer review

The publication uses a two-way secret arbitration process to evaluate all articles.

Copyright

Making use of contents and results of other studies must be done with proper citation. Written permission should be obtained for use of copyrighted materials from other sources.

Cc-By-Nc-ND

This is the most restrictive license in the six core licenses, which only allows others to subtract and distribute the effect until there is no change in the effect and commercial use of it.

Plagiarism

Online plagiarism checker softwares (samimnoor.ir) are used to detect similarities between the submitted manuscripts and other published papers.

Methodology

Receiving Articles

- All articles of a scientific value are received for review and potentially published.
- The editorial board is entitled to accept, reject, and correct or modify the articles.
- Prioritization and publication of articles are based on the approval of the article by the judges and the editorial board.
- The author is Corresponding Author for contents of the article.
- The author is required to send a written letter of commitment indicating that the submitted article will not be submitted to other publications before the results are announced (maximum six months after submitting the article).

Regulations Related to Articles

The authors are requested to follow the following regulations in presentation of their articles:

1. The articles must be submitted through the electronic portal of the magazine (hii.alzahra.ac.ir).
2. The articles must contain the following chapters:
 - Abstract in Persian and English (not exceeding 200 words)
 - Key words and concepts of the project (maximum 5 words)
 - Introduction, including the research problem and its background, research method, and objectives
 - Discussion and study of the hypothesis (hypotheses), and proper analyses on the subject
 - Conclusion
 - List of sources
3. Sources divided by language (Persian/Arabic and Latin) must be listed in alphabetic order in the following format: author's surname, name, date of publication, title, editor (translator), place of publication, publisher.
4. References must be made within the text including the author's name, date of publication, and address of the quoted text within parentheses; for example (Hosseini, 2006: 1/133).
5. The article may include maximum 7000 words, i.e. about 20 pages, typed in Microsoft Word environment.
6. Latin equivalent of specific terms and concepts must be mentioned in footnotes.
7. Author(s)'s details (full name, scientific grade, telephone number of the author and the related university or institute, and e-mail address) must be sent in a separate file (not within the article).
8. Articles can be published in foreign languages (English, Arabic, French, etc) provided that:
 1. The author doesn't speak Persian.
 2. The Persian speaking authors may publish articles in foreign languages when publishing such articles is deemed necessary for a specific reason (by the editorial board).

Quarterly Journal of
History of Islam and Iran
Vol. 32, No. 55 /145, 2022

Publisher: **Alzahra University**
EDITOR -IN- CHIEF: **A.M. Valavi, Ph. D.**
EXECUTIVE DIRECTOR: **E. Hasanzadeh, Ph. D.**
Manager: **J. Noroozi, Ph. D.**
Editor: **M. Sorkhi**
English Text Editor: **Z. Mirzaei Mehrabadi**
Executive Director: **R. Mashmouli Peleroud**

THE EDITORIAL BOARD

J. Azadegan, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University.
A. Ejtehad, Retired Professor of History, Alzahra University.
N. Ahmadi, Associate Professor of History, University of Isfahan.
M.T. Emami Khoei, Associate Professor of Azad University at Shahre Rey.
M.T. Imanpour, Professor of History, Ferdowsi University of Mashhad.
S. Torabi Farsani, Associate Professor of History, University Najafabad.
E. Hasan Zadeh, Associate Professor of History, Alzahra University.
A. Khalatbari, Professor of History, Shahid Beheshti University.
M.T. Rashed Mohasel, Professor of Ancient Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies.
M. Sarvar Molaei, Retired Professor of Persian Language and Literature, Alzahra University.
M. Alam, Professor of History, Shahid Chamran University of Ahvaz
A.M. Valavi, Professor of History, Alzahra University.

International Editorial Board

J.F. Cutillas Ferrer, Associate Professor, University of Alicante.

Advisory Board

M.R. Barani, Associate Professor of History, Alzahra University.

Printing & Binding: Mehrravash Publication



University of Alzahra Publications
Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran.
Postal Code: 1993891176
Web: hii.alzahra.ac.ir
E-mail: historyislamiran@alzahra.ac.ir

ISSN: 2008-885X
E-ISSN: 2538-3493
