

نام‌ها و نود جان‌نرخین کیم‌نخ در زبان‌نفسین

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

سرمدیر: دکتر علیمحمد ولوی

مدیر داخلی: دکتر جمشید نوروزی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی‌کوهی خیلی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: زینب میرزایی مهرآبادی

ویراستار منابع انگلیسی: زینب میرزایی مهرآبادی

دبیر اجرایی: رویا مشمولی پیلهرود

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 امامی‌خویی، دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد شهر ری

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

دکتر سهیلا ترابی‌فارسانی، 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 راشد‌محصل، 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 الکانت اسپانیا

اعضای مشورتی هیات تحریریه

محمدرضا بارانی، استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء^(س)

صفحه‌آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات مهرراوش/ 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: ۲۰۰۸-۸۸۵X

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۳۴۹۳

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.

مشاوران علمی نشس ماهه اول سال ۱۴۰۱

ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت	ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت
۱	حسین آبادیان	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین	۴۲	سید صادق سجادی	دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی	دایره المعارف
۲	فردوس آفاکل‌زاده	زبان شناسی	دانشگاه تربیت مدرس	۴۳	علیرضا سلیمان زاده	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه سیستان و بلوچستان
۳	نزهت احمدی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه اصفهان	۴۴	اسماعیل سنگاری	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه اصفهان
۴	زینب احمدوند	دکتری تاریخ	دانشگاه ارومیه	۴۵	راضیه سیروسی	دکتری تاریخ اسلام	پژوهشگر
۵	مریم اسماعیلی‌فرد	دکتری علوم سیاسی	دانشگاه علوم و تحقیقات	۴۶	علی شجاعی اصفهانی	دکترای باستان شناسی	دانشگاه هنر اصفهان
۶	احسان افکنده	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه شهید بهشتی	۴۷	اسماعیل شمس	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه علامه طباطبایی
۷	زهرا الهوتی نظری	دکتری تاریخ و فرهنگ تمدن اسلامی	دانشگاه الزهراء (س)	۴۸	ناصر صدقی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه تبریز
۸	محمد تقی ایمان پور	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه فردوسی مشهد	۴۹	نعمت‌الله صفری فروشانی	دکتری تاریخ اسلام	جامعه المصطفی
۹	حسین بارانی	مهندسی نساجی - شیمی نساجی و علوم الیاف	دانشگاه بیرجند	۵۰	سمیه عباسی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگر
۱۰	محمد رضا بارانی	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه الزهراء (س)	۵۱	رسول عربخانی	دکتری تاریخ عثمانی	دانشگاه آنکارا

ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت	ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت
۱۱	شهلا بختیاری	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه الزهراء(س)	۵۲	محمدرضا علم	دکتری تاریخ اسلامی	دانشگاه شهید چمران اهواز
۱۲	صفورا برومند	دکتری تاریخ ایران باستان	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	۵۳	زهرا علیزاده بیرجندی	دکتری تاریخ اسلامی	دانشگاه بیرجند
۱۳	عباس برومند اعلم	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه تربیت مدرس	۵۴	شهرام غلامی	دکتری تاریخ اسلامی	دانشگاه فرهنگیان
۱۴	محسن بهشتی سرشت	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین	۵۵	فهیمة فرهمنادپور	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه تهران
۱۵	غلامعلی پاشازاده	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه تبریز	۵۶	سیمین فصیحی	دکتری تاریخ اسلامی	دانشگاه الزهراء(س)
۱۶	غفار پوربختیار	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر	۵۷	زینب فضلی	دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی	دانشگاه الزهراء(س)
۱۷	سهیلا ترابی فارسانی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجفآباد	۵۸	حجت فلاح توتکار	دکتری تاریخ اسلامی	دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
۱۸	هدیه تقوی	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه الزهراء(س)	۵۹	سلمان قاسمیان	دکتری تاریخ اسلامی	دانشگاه بین المللی امام خمینی
۱۹	محمدرضا جلالی	دکتری روانشناسی عمومی	دانشگاه بین المللی امام خمینی	۶۰	مهرداد قدرت دیزجی	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه ارومیه
۲۰	محبوبه جودکی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشنامه جهان اسلام	۶۱	عباس قدیمی قیداری	دکتری تاریخ اسلامی	دانشگاه تبریز

ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت	ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت
۲۱	شهرام جلیلیان	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه شهید چمران اهواز	۶۲	سیمین قربان پور دشتکی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگر
۲۲	یاسمن جوانشیر	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگر	۶۳	محمدعلی کاظم بیگی	دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی	دانشگاه تهران
۲۳	مهدی جبرئیلی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	مدرس دانشگاه فرهنگیان اراک	۶۴	یونس کرامتی	دکتری تاریخ علم دوره اسلامی	دانشگاه تهران
۲۴	محمدعلی چلونگر	دکتری تاریخ	دانشگاه اصفهان	۶۵	ندا گلیجانی مقدم	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه الزهراء (س)
۲۵	محمدجعفر چمنکار	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه ارومیه	۶۶	ذکرالله محمدی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه الزهراء (س)
۲۶	صادق حجتی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	۶۷	حیات مرادی	دکتری تاریخ اسلام	پژوهشگر
۲۷	اسماعیل حسن زاده	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه الزهراء (س)	۶۸	جواد مرشدلو	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه تربیت مدرس
۲۸	سجاد حسینی	دکتری تاریخ محلی	دانشگاه محقق اردبیلی	۶۹	ربابه معتقدی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	سازمان اسناد و کتابخانه ملی
۲۹	حسن حضرتی	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه تهران	۷۰	علیرضا ملایی توانی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳۰	مجتبی خلیفه	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه بیرجند	۷۱	الهام ملکزاده	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت	ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت
۳۱	محسن خلیلی	دکتری علوم سیاسی	دانشگاه فردوسی مشهد	۷۲	سید مسعود موسوی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشکده مطالعات راهبردی
۳۲	عبدالرسول خیراندیش	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه شیراز	۷۳	فرشید نادری	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه شهید چمران اهواز
۳۳	سید مهدی دادرس	دکتری زبان و ادبیات فارسی	دانشگاه ارومیه	۷۴	طاهره ناصری	دکتری تاریخ اسلام	پژوهشگر
۳۴	نیره دلیر	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	۷۵	مرتضی نورائی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه اصفهان
۳۵	مرتضی دهقان نژاد	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه اصفهان	۷۶	جمشید نوروزی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه پیام نور
۳۶	رضا دهقانی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه تبریز	۷۷	احسان هوشمند	دکتری تاریخ - مردم شناس	آموزش و پرورش
۳۷	مصطفی دولتیار	دکتری علوم سیاسی	دانشگاه وزارت امور خارجه	۷۸	نقیسه واعظ	دکتری علوم سیاسی	دانشگاه شهرضا
۳۸	محسن رحمتی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه لرستان	۷۹	علیمحمد ولوی	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه الزهراء(س)
۳۹	آرزو رسولی	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه شهید بهشتی	۸۰	شهرام یوسفی فر	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۴۰	مهدیه رضایی	دکتری آموزش محیط زیست	دانشگاه پیام نور	۸۱	Mary Yoshinari	PHD	
۴۱	روزبه زرین کوب	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه تهران				

فهرست مطالب

- ۱۵-۳۷ اسکندر مقدونی و خاطره تاریخی کورش بزرگ
عادل اله یاری
- ۳۹-۶۱ شناخت، پیشگیری و درمان مرض وبا در ایران عصر صفوی
محمدعلی پرغو، جواد علیپور سیلاب
- ۶۳-۸۲ تاریخ صفویان از دریچه اسلام‌گرایی؛ تأملی بر تأثیر اندیشه‌های اسلام‌گرایانه
در صفویه‌شناسی مرتضی مطهری و علی شریعتی
حمید صادقی، نزهت احمدی
- ۸۳-۱۱۲ روابط ابراهیم خلیل خان جوانشیر قراباغی با حکومت عثمانی
محمد عزیزنژاد، فاطمه جعفرنیا
- ۱۱۳-۱۳۷ بررسی عملکرد روزنامه اطلاعات در قبال سیاست متحدالشکل کردن البسه
(عصر رضاشاه)
سعید کریمی صلاح الدینکلا، علی محمدزاده
- ۱۳۹-۱۶۰ تحلیل و تبیین ادعای امامت عبدالله افطح و دلایل ردّ امامت وی
سجاد کلانتری، فیض‌الله بوشاسب گوشه، ناصر جدیدی
- ۱۶۱-۱۸۱ مبدأ دوره جدید تاریخ ایران کجاست؟
علیرضا ملایی توانی

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۴، پیاپی ۱۴۴، تابستان ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۳۷-۱۵

اسکندر مقدونی و خاطره تاریخی کورش بزرگ^۱

عادل الهیاری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۹

چکیده

مورخان اسکندر گزارش داده‌اند فاتح مقدونی هنگام گشودن سرزمین‌های ایرانی، به خاطره کورش بزرگ بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان، ادای احترام می‌کرد. اینکه نابود کننده فرمانروایی هخامنشیان هواخواه بنیان‌گذار آن شاهنشاهی باشد، درخور تأمل است؛ هر چند پیشتر برخی مورخان اشاره کرده بودند که فاتح مقدونی همزمان با نبردهایش، می‌کوشید شایستگی خود را برای جانشینی شاهان هخامنشی نشان دهد. مسئله این است که بررسی کارنامه اسکندر مقدونی در برخورد با خاطره بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان، تا چه اندازه اجازه چنین برداشتی را که مورخان ادعا کرده‌اند، به ما می‌دهد؟ آیا به راستی اسکندر دوست‌دار کورش بزرگ بود؟ نگارنده مقاله پیش رو با استفاده از منابع کهن و با تمرکز بر گزارش‌هایی که به گونه‌ای جهانگشای مقدونی را در پیوند با خاطره کورش بزرگ قرار داده‌اند، نشان داده است که فاتح مقدونی با توجه به تربیت یونانی‌اش و آگاهی گسترده‌ای که از ساختارهای قدرت و مشروعیت شاهان هخامنشی داشته، نسبت به موقعیت سیاسی خود، پیش و پس از مرگ داریوش سوم برخوردی کاملاً دوگانه و در واقع سیاسی، با خاطره بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان کورش بزرگ داشته است.

واژه‌های کلیدی: هخامنشیان، کورش بزرگ، اسکندر مقدونی، خاطره بنیان‌گذار

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2022.32083.2275

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران قبل از اسلام، دانشگاه تهران، تهران، ایران: allahyari.adel@ut.ac.ir

مقدمه

پارسیان که در آغاز سده ششم پ.م. مردمانی کمتر شناخته شده بودند، در کمتر از پنجاه سال زیر فرمان کورش بزرگ خداوندان گسترده‌ترین شاهنشاهی شدند که جهان تا آن روزگار می‌شناخت. از این رو، آنان نه تنها به بزرگداشت خاطره او می‌پرداختند، بلکه باور داشتند که هیچ‌کس با بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان برابر نتواند بود. اسکندر سوم پادشاه مقدونیه که پس از نبردهای پیروزمندانه‌اش با هخامنشیان و ورود هرچه بیشتر به سرزمین‌های ایرانیان، سنگ جانشینی کورش بزرگ را بر سینه می‌کوبید، در کُشی نمادین و فروتنانه در پاسارگاد به بزرگداشت خاطره کورش بزرگ پرداخت و به آرامگاه او ادای احترام کرد. آن‌گونه که گفته‌اند، فاتح مقدونی فراتر از پاسارگاد و در ادامه لشکرکشی‌های خود در سرزمین‌های شرقی شاهنشاهی هخامنشیان نیز همواره می‌کوشید یاد کورش بزرگ را گرامی بدارد. بنا بر گزارش استرابون، دلدادگی اسکندر نسبت به کورش بزرگ چنان آشکار بود که همراهانش به او لقب «فیلوکوروس» (دوست‌دار کورش) داده بودند. این در حالیست که اسکندر پادشاهی بیگانه و متجاوز پیروزمند بود که شاهنشاهی هخامنشیان را در هم شکسته بود. پرسش اصلی این است که گفتار مورخان اسکندر درباره هواداری او از خاطره بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشی تا چه اندازه با کارنامه اسکندر هم‌خوانی دارد؟ آیا به راستی اسکندر سزاوار داشتن لقب فیلوکوروس است؟

در همین راستا، پژوهش پیش رو نشان می‌دهد که فاتح مقدونی از هنگام گشودن سرزمین‌های شاهنشاهی هخامنشیان تا پیش از به آتش کشیدن تخت‌جمشید و مرگ داریوش سوم، با سیاستی زیرکانه می‌کوشید در چشم ایرانیان با پیروی از شیوه جهان‌داری کورش بزرگ و بزرگداشت خاطره او، در برابر داریوش سوم که با وجود شکست نظامی و اسارت خانواده‌اش به دست اسکندر، پایداری‌اش در هگمتانه همچنان مشروعیت پادشاهی اسکندر را به چالش می‌کشید، فرمانروایی برازنده‌تر برای جانشینی کورش بزرگ جلوه کند. البته پس از مرگ داریوش سوم و هنگامی که فاتح مقدونی بر قدرت و سلطه خود بر ایرانیان اطمینان یافت، سیاستش درباره بزرگداشت خاطره کورش بزرگ تغییری اساسی کرد. آن‌گونه که پیداست، اسکندر از آن پس می‌کوشید به خاطره بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان در اذهان مردم ایران خدشه وارد کند و با انجام اعمالی شگفت‌انگیزتر از کورش بزرگ و حتی اگر لازم بود تخریب نشانه‌هایی از دستاوردهای بزرگ او، خاطره جهان‌گشای بزرگ ایرانیان را از اذهان بزداید.

پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش بایسته است در اینجا اشاره شود که نخستین بار «پیر بریان» با توجه به آثار مورخان اسکندر و برخی الواح گلی بابل، به این نتیجه رسیده بود که اسکندر را می‌بایست در جایگاه واپسین شاه هخامنشی و ادامه دهنده راه شاهان پارسی به شمار آورد (Briant, 1982: 318-330). وی اشاره کرد که اسکندر می‌کوشید خاطره کورش بزرگ را به تصرف خود درآورد و کارنامه‌ای چشمگیرتر از آنچه کورش به دست آورده بود، ارائه کند (بریان، ۱۳۹۶: ۲۸۱-۲۸۲). با وجود این، وی رفتار دوگانه جهان‌گشای مقدونی در برخورد با خاطره کورش بزرگ را در پژوهشی جداگانه و با دیدگاهی انتقادی مورد نقد و بررسی قرار نداده و تنها اشاره‌هایی گذرا به رابطه اسکندر و برخورد او با خاطره بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان کرده است. همچنین «یوزف ویسهوفر» با تأکید بر چگونگی رفتار اسکندر در برخورد با بزرگان پارس و کوشش او در پیروی از الگوهای شاهنشاهی هخامنشیان، به این نتیجه رسید که اسکندر می‌کوشید خود را در جایگاه وارث شایسته تاج و تخت هخامنشیان بشناساند و هیچ‌جا تغییری در این سیاست خود نداده بود (ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۱۱-۲۷). «لیندزی الن» نیز اشاره کرد که اسکندر نه تنها در پی آن بوده که از کورش بزرگ پیشی بگیرد، بلکه تلاش می‌کرد از شاهان نیمه‌افسانه‌ای کهن همچون ملکه سمیرامیس نیز فراتر رود (الن، ۱۳۹۰: ۲۸۲).

با این همه، تاکنون در این باره پژوهشی منسجم و مستقل انجام نگرفته است. بنابراین نگارنده پژوهش پیش رو در نظر دارد با استفاده از روش بررسی تاریخی^۱ و به کارگیری منابع دست اول تاریخ دوره هخامنشیان، همزمان با دنبال کردن مسیر لشکرکشی اسکندر و تمرکز بر گزارش‌هایی که در آنها او را با خاطره کورش بزرگ در پیوند قرار داده‌اند، در کنار استفاده از پژوهش‌های برجسته تاریخی که با دیدگاهی انتقادی، به‌ویژه به سال‌های پایانی شاهنشاهی هخامنشیان پرداخته‌اند، به چرایی و چگونگی برخورد فاتح مقدونی با خاطره بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان و ارزیابی کورش دوستی او پاسخ دهد؛ و از این راه به شناخت بهتری از چرایی انجام برخی اعمال اسکندر مقدونی به هنگام گشودن شاهنشاهی ایرانیان دست یابد.

بزرگداشت خاطره بنیان‌گذار

پارسیان پیدایش شاهنشاهی همه‌جا گسترده خود را وام‌دار کورش بزرگ بوده‌اند. آنها یاد وی

را بسیار گرامی می‌داشتند و او را فراوان می‌ستودند (هرودوت، ۱۳۸۹: ۲۰۱/۱، ۳۹۰-۳۹۱؛ Plutarch, 1975b: I/1-2؛ چنان‌که در ستایش وی سرودها می‌سرودند (گزنفون، ۱۳۹۲: ۶، ۲۴؛ Athenaios, 2001: 400). نام کورش در گوششان براننده‌ترین نام‌ها (کتزیاس، ۱۳۹۰: ۲۴۰) و رُخی نزدیک به چهره کورش بزرگ در چشمشان زیباترین چهره‌ها بود (Plutarch, 1874: I/172). آن‌گونه که گفته‌اند در روزگار هخامنشی هیچ پارسی «جرئت مقایسه با او [کورش] را» به خود نمی‌داد (هرودوت، ۱۳۸۹: ۴۳۲/۱).

هرودوت در گزارش خود درباره چگونگی زندگی کورش بزرگ، گفته است این داستان را بنا بر سخن آن پارسیانی نوشته‌ام که نمی‌خواهند در بازگویی زندگانی کورش مبالغه کنند و راست‌گویی را پیشه کرده‌اند (همو، همان، ۱۴۴/۱). در واقع، وی اشاره کرده است که ایرانیان آنچنان دلدادۀ کورش بزرگ‌اند که بسیاری از آنان هنگامی که سرگذشت او را بازگو می‌کنند، به سبب شیفتگی به این شاه بزرگ، در نقل احوال او راه گزاف می‌پیمایند. واقعیت نیز این است که کورش بزرگ هنوز زنده بود که افسانه‌هایش ورد زبان ایرانیان می‌گشت (Smith, 1944: 31).

به گفته هرودوت، وی به روزگار خود (۴۸۴-۴۲۵ پ.م) سه روایت گوناگون از زندگی کورش بزرگ را شنیده بود، اما از آن میان تنها یکی را برگزیده و بازگو کرده است (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱۴۴/۱). شگفت این‌که ما امروزه دست‌کم شش روایت از زندگانی کورش بزرگ را می‌شناسیم (شاپور شهبازی، ۱۳۴۹: ۱۱۰-۶۶؛ ضرغامی، ۱۳۹۵: ۷۱-۹۰). می‌دانیم که کمتر جهانگشایی در درازای تاریخ همچون کورش بزرگ از چنین ستایشی نزد بیگانگان برخوردار شده است؛ زیرا بابلیان او را برگزیده خدای خود مردوک می‌دانستند (ارفعی، ۱۳۸۹: ۴۵-۵۱) و یهودیان وی را مسیح خداوند و فرستاده او می‌شمردند (عهد عتیق، اشعیا، باب ۴۴، آیه ۲۸، باب ۴۵، آیه ۱-۳). افزون بر این، در سال‌های اخیر نیز برخی دین‌پژوهان مسلمان با توجه به آیات ۸۳ تا ۹۸ سوره کهف، ذوالقرنین یاد شده در قرآن کریم را همان کورش بزرگ دانسته‌اند (آزاد، ۱۳۴۳: ۴۶-۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۳ / ۵۳۷-۵۳۹).

با این همه، در میان غیرایرانیان یونانیان بیش از دیگر مردمان به کورش بزرگ و کردارهای او پرداخته‌اند. آنان در نوشتارهای خود وی را ارج بسیار نهاده‌اند (بریان، ۱۳۸۶: ۵۸؛ ضرغامی، ۱۳۹۵: ۴). از دید آنان کورش پادشاهی بود مهربان، نیک‌بخت و کام‌روا که در اندیشه آسایش رعایای خود بود (هرودوت، ۱۳۸۹: ۳۹۹/۱؛ Plato, 1980: 768-872; Aeschylus: 1860: 694-694/III). او بود که توانست پارسیان را از بندگی و بردگی آزاد کند و آنان را از فرود فرمانبرداری به فراز فرمانروایی رساند (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱۶۰/۱-۱۶۱، ۲۰۱؛ کتزیاس، ۱۳۹۰: ۲۴۰).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۹

۱۹۱-۲۰۸). گرچه این باور یونانیان با متن استوانه‌ی کورش بزرگ که وی خود را در آن «پسر کمبوجیه، شاه بزرگ، شاه انشان» و «از تخمه پادشاهی‌ای جاودانه» (ارفعی، ۱۳۸۹: ۴۸) شناسانده است هم‌خوانی ندارد، اما در نگاه یونانیانی چون هرودوت و گزنفون، کورش فردی خوانده شده که فرمانروایی پارسیان را از هیچ آفریده است (بریان، ۱۳۹۲: ۳۱/۱). گزنفون صحنه‌ای را به تصویر کشیده که در آن کمبوجیه اول کارهایی را که پسرش برای پارسیان انجام داده، برشمرده است. وی گفته است: «کورش نیز به یاری خدایان شما را به کسب افتخارات بزرگ نائل ساخت و پارسیان را در جهان سرافراز و شریف و بزرگ کرد. نام پارس را در آسیا سربلند و مشهور ساخت. همه ملل احترامش را بر خود لازم شمردند. مردان رشیدی را که در رکابش جنگیدند، از همه نعمت‌ها برخوردار ساخت. سربازانش را شرافتمند به بار آورد. سواره نظام پارسی را سروسامان داد و پارسیان را چنان نیرویی بخشید که در میدان کارزار پیوسته پیروز و منصور شدند» (گزنفون، همان، ۲۵۹). پیداست یونانیان چنان از کورش بزرگ یاد می‌کرده‌اند که گویی پارسیان پیش از وی تاریخ نداشته‌اند (بریان، ۱۳۹۲: ۲۳/۱).

اسکندر مقدونی و هخامنشیان

اسکندر که تربیتی یونانی یافته بود (آریان، ۱۳۸۸: ۲۳۸؛ Quintus Curtius, 1976: I/2-3; Plutarch: 1975a: IX/391-411)، به هنگام یورش به سرزمین‌های هخامنشیان (۳۳۴ پ.م) خود را با شاهنشاهی گسترده‌ای روبه‌رو دید که از دید یونانیان میراث کورش بزرگ دانسته می‌شد. وی به خوبی با نوشته‌های یونانیان به‌ویژه گزنفون (آریان، ۱۳۸۸: ۸۶) و هرودوت درباره‌ی ایرانیان آشنایی داشت (بادیان، ۱۳۸۷: ۳۲۸).

آگاهی اسکندر درباره‌ی ایرانیان نه تنها از طریق یونانیان بوده، بلکه بیشتر از آنجا بود که پادشاهی مقدونیه از زمان داریوش بزرگ (۵۱۰ پ.م) فرمان‌بردار و باج‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان شمرده می‌شد (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱/۱-۴۰۲، ۲/۶۰۵، ۶۹۴). از این رو، به نظر می‌رسد قومی که در سنگ‌نوشته‌های هخامنشیان «یثونا تکبرا» خوانده شدند، در واقع همان مقدونیان فرمان‌بردار هخامنشیان می‌باشند (Junge, 1942: 18).

بنا بر گزارش هرودوت، در سال ۴۸۰ پ.م. مقدونیه زیر فرمان اسکندر یکم (۴۹۵ تا ۴۵۴ پ.م) پیاده‌نظام خود را به پشتیبانی از خشیارشا به نبرد با یونانیان فرستاد (هرودوت، ۱۳۸۹: ۸۳۷/۲). در گیرودار همین نبردها، شاه مقدونی چندین بار از سوی فرماندهی سپاه ایران، نقش

مهم میانجی میان ایرانیان و یونانیان را بازی کرد (هرودوت، ۱۳۸۹: ۹۵۲/۲، ۹۵۴). افزون بر این، چندی پیش از این اسکندر یکم خواهر خویش شاهدخت «گیگای»^۱ را نیز به همسری «بوبارس»^۲ پارسی پسر «مگابیزوس»^۳ فرمانده داریوش بزرگ در اروپا درآورده بود (هرودوت، ۱۳۸۹: ۶۰۷/۲-۶۰۸، ۹۵۲). دستاورد این ازدواج برای مقدونیه نزدیکی بیشتر به دربار شاهان هخامنشی، داریوش بزرگ و خشایارشا بود (بریان، ۱۳۹۲: ۲۲۳/۱-۲۲۴؛ Justin, 1994: VII, 3.9 and 4.1). سه دهه رابطه نزدیک و دوستانه میان هخامنشیان و مقدونیه تأثیری ژرف و ماندگار بر نهاد پادشاهی مقدونیان و ساختار قدرت در آن سرزمین از خود بر جای نهاد (بروسیوس، ۱۳۸۸: ۲۹۱-۲۹۳).

گفتنی است در زمان اردشیر سوم (۳۵۹-۳۳۸ پ.م) مقدونیه زیر فرمان فیلیپ دوم (۳۵۹-۳۳۶ پ.م) پدر اسکندر، به سبب رخنه سپاهیانش به درون مرزهای غربی هخامنشیان، اطلاعات ارزنده‌ای از اوضاع شاهنشاهی ایران به دست آورد (ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۱۶). کوتاه زمانی پیش از این، دربار فیلیپ به پناهگاهی برای شورشیان پارسی‌ای تبدیل شد که در برابر خداوندگار خود اردشیر سوم نافرمانی می‌کردند (بریان، ۱۳۹۲: ۱۰۸۶/۱-۱۰۸۷). در همین رابطه و حدود سال ۳۵۷ پ.م. «ارتباز»^۴ ساتراپ فریگیای هلسپونتس،^۵ شورش نافرمانی را در ساتراپی خود به راه انداخت. وی پسر «فرناباز»^۶ از نوادگان دور «پرنکه»^۷ عموی داریوش بزرگ و از سوی مادر نیز نوه اردشیر دوم بوده است. در واقع، ارتباز یکی از هموندان دودمان هخامنش بود که به همراه خانواده‌اش به دربار مقدونیه پناهنده شد (Diodor Sicily, 1968: XVI, 52, 3-4؛ همچنین ن.ک. به: بریان، ۱۳۹۲: ۵۳۱/۱، ۱۲۳۶/۲). اسکندر بعدها و به هنگام گشودن شاهنشاهی هخامنشیان، به دختر همین ارتباز (برسینه)^۸ که از مادری یونانی زاده شده و تربیتی یونانی یافته بود، دل‌باخته شد (۳۳۳ پ.م) و او را به عنوان یکی از همبستران خود برگزید (Plutarch, 1975a: XXI, 9). او برای اسکندر جایگاهی فراتر از دیگران داشت؛ زیرا وی نقش مهم میانجی میان بزرگان دربار پارس و شخص اسکندر را برعهده داشت (الن، ۱۳۹۰: ۲۵۵). وی احتمالاً مادر «هراکلس»^۹ پسر اسکندر نیز بوده است (اومستد، ۱۳۸۸: ۷۰۱؛

-
1. Gygaia
 2. Boubares
 3. Megabyzus
 4. Artabaz
 5. Hellespontos Phrygia
 6. Pharnabaz
 7. Parnaka
 8. Barsina
 9. Herakles

بریان، ۱۳۹۲: ۱۱۰۴/۲).

همین ارتباط نزدیک با نخبگان سیاسی دربار پارس و پیوند با هموندان دودمان هخامنش از سویی و برخورداری از دانش یونانیان درباره هخامنشیان از سوی دیگر، در کنار آگاهی گسترده‌ای که پادشاهی مقدونیه طی نزدیک به دو سده برخورد پرفراز و نشیب با دولت پارسیان از درونی‌ترین بخش‌های آن شاهنشاهی به دست آورده بود، به جهانگشای مقدونی این امکان را داد تا از همان نخستین ماه‌های پیروزی‌اش بر سپاهیان داریوش سوم (۳۳۴ پ.م) در آسیای صغیر، خود را جانشین راستین و شایسته دودمان هخامنشیان بخواند (بریان، ۱۳۹۶: ۲۸۱) و همزمان داریوش را به‌ویژه پس از نبرد ایسوس (سال ۳۳۳ پ.م)، پادشاهی ناروا و رباینده تاج و تخت شهریاری هخامنشیان بشناساند (اومستد، ۱۳۸۸: ۷۰۰؛ بریان، ۱۳۹۲: ۱۲۱۵/۲-۱۲۳۲؛ ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۲۲؛ الن، ۱۳۹۰: ۲۵۴). این رفتار به اسکندر امکان می‌داد نخبگان سیاسی دربار هخامنشیان را به سوی خود جذب کند (بریان، ۱۳۹۲: ۱۳۷۴/۲-۱۳۷۵، ۱۳۴۲؛ الن، ۱۳۹۰: ۲۵۷؛ ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۱۹)؛ به‌ویژه آنکه پس از نبرد ایسوس، فاتح مقدونی رفتاری محترمانه را نسبت به زنان خاندان هخامنشی در پیش گرفت؛ چنان‌که وی آشکارا «سی‌سی‌گامبیس»^۱ مادر داریوش سوم را مادر خویش می‌خواند (Quintus Curtius, 1976: V/17-22).

اسکندر همچون کورش

اکتبر ۳۳۱ پ.م، تنها یک ماه پس از نبرد گوگملا، اسکندر به پشتیبانی سپاهیان و با همراهی برخی از بزرگان ایرانی همچون «مازه»^۲ و «باگوفانس»^۳ پارسی که به سرور خود داریوش سوم پشت کرده بودند، در آیینی شکوهمند و در آرایشی نظامی، در صلح و شادی به شهر بابل وارد شدند (آریان، ۱۳۸۸: ۱۳۱؛ Quintus Curtius, 1976: V/1, 17-18, 22, 44).

بر پایه لوحه‌ای بابلی، ادعای جانشینی شاهان هخامنشی برای اسکندر، انگیزه‌ای بود تا به هنگام گشودن بابل، همانند کورش بزرگ در بیش از دو سده پیشتر (۵۳۹ پ.م)، خود را برگزیده مردوک نشان دهد. بنا بر لوح مذکور، اسکندر پیش از ورود به بابل، طی دیدارهایی که با بزرگان شهر داشته است، به صورت رسمی با آنان پیمان بست که به دارایی‌های مردم دست‌درازی نکند، پرستشگاه «اساگیلا»^۴ را بازسازی کند و مراسم کهن قربانی را نیز به جای

1. Sisygambis
2. Mazee
3. Bagofanes
4. Esa(n)gila

آورد (کورت، ۱۳۸۸: ۱۸۵-۱۹۰، الن، ۱۳۹۰: ۲۶۱؛ بریان، ۱۳۹۲: ۱۳۶۲/۲-۱۳۶۳). پیداست که فاتح مقدونی مراسم ورود پیروزمندان‌اش به بابل را بر پایه ورود پُرشکوه کورش بزرگ به بابل در سال ۵۳۹ پ.م. شبیه‌سازی کرده بود (بریان، ۱۳۸۶: ۶۵۳-۶۵۶؛ آلن، ۱۳۹۰: ۲۶۱). مگر نه اینکه بنا بر گل‌نوشته کورش بزرگ، وی نیز همگام با سپاهیان‌ش در آرایشی نظامی و در میان شادی مردمان به بابل درآمد. افزون بر این، جهانگشای پارسی نیز نه تنها به دارایی‌هایی مردم دست‌درازی نکرد، بلکه پرستشگاه‌های مقدس را بازسازی کرد و با اجرای آیین قربانی به شیوه مرسوم، به سنت‌های بابلیان ارج نهاد و در رونق پرستشگاه‌هایشان کوشید (ارفعی، ۱۳۸۹: ۴۷-۵۱).

درواقع، ورود شادمانه پادشاهی بیگانه که بر بابل چیره شده بود، در سنت بابلی ریشه‌ای کهن داشت و به روزگار سارگون پادشاه آشور (۷۱۰ پ.م) باز می‌گشت (کورت، ۱۳۸۸: ۱۸۵-۱۸۸). البته در اینجا به نظر نمی‌رسد که اسکندر در پیروی از الگوی شاهان آشور که دست‌کم سه سده با او فاصله زمانی داشته‌اند، چنین کرده باشد، بلکه او احتمالاً براساس سنت دویست ساله هخامنشیان - که خود را جانشین بلافصل آنان می‌نامید - این‌گونه رفتار کرد؛ زیرا وی پیشتر نیز به هنگام گشودن سارد (۳۳۴ پ.م)، در نقش و جایگاه شاه هخامنشی پدیدار شده بود و مطابق با آیین‌های شناخته شده پارسیان، ارگ و خزانه شهر را تحویل گرفته بود (آریان، ۱۳۸۸: ۵۳؛ بریان، ۱۳۹۲: ۲۹۱/۱).

به نظر می‌رسد همین رفتار اسکندر در پیروی از سنت‌های شناخته شده هخامنشیان، باعث شده است «ابولیتس»^۱ ساتراپ شوش، به صورت خودخواسته شهر شوش و خزانه آن را در اختیار اسکندر قرار دهد؛ آن هم تنها چند هفته پس از سقوط بابل (Quintus Curtius, 1976: 5, 65, XVII; Diodor Sicily, 1968: 9, 2, V). بنا بر گزارش آریان، اسکندر حتی پیش از ورود به شهر شوش، فرستاده‌ای را برای دیدار با ساتراپ آنجا روانه کرد (آریان، ۱۳۸۸: ۱۳۱) و خواستار آن شد که آیین ورود پیروزمندان‌اش به شوش را برابر با آیین دربار هخامنشیان برنامه‌ریزی کنند (بریان، ۱۳۹۲: ۱۳۳۶/۲).

اسکندر در پاسارگاد؛ بزرگداشت بنیان‌گذار شاهنشاهی پارسیان

اسکندر و سپاهیان‌ش در زمستان ۳۳۰ پ.م، پس از پیروزی در نبرد سخت با آریوبرزن

«اساگیلا» پرستشگاه بزرگ و باشکوه (خدا) مردوک و همسرش صرپانتیوم (Sarpāntum) در شهر بابل بوده است.

1. Abulites

ساتراپ پارس (آریان، ۱۳۸۸: ۱۳۳)، زادبوم شاهان هخامنشی و مرکز ایدئولوژیکی دودمان هخامنشیان را گشودند (آریان، همان، ۱۳۳-۱۳۵؛ Diodor Sicily, 1968: XVII, 69-72; Quintus Curtius, 1976: V/5-7;). پایداری پارسیان نشان می‌دهد که تبلیغات پیشین اسکندر در راستای مشروعیتش برای جانشینی کورش بزرگ که باعث تسلیم شهرهای بابل و شوش شده بود، اثری بر پارسیان نداشته است؛ هرچند ادامه لشکرکشی و خونریزی‌های اسکندر به‌ویژه در شرق نشان می‌دهد که بیشتر اقوام آریایی پادشاهی او را به رسمیت نمی‌شناختند.

به هر روی، نزدیک به چهار ماه درنگ مقدونیان در پارس (آلن، ۱۳۹۰: ۲۶۳؛ ویسهورفر، ۱۳۸۸: ۱۹)، زمان بسنده‌ای برای اسکندر بود تا در ادامه تبلیغاتش در راستای ناروا خواندن پادشاهی داریوش سوم (بریان، ۱۳۹۲: ۱۲۱۵/۲-۱۲۳۲؛ آلن، ۱۳۹۰: ۲۵۴؛ ویسهورفر، ۱۳۸۸: ۱۹) که اکنون پارس زادگاه هخامنشیان را نیز رها کرده بود (آریان، ۱۳۸۸: ۱۳۵؛ Diodor Sicily, 1968: XVII.64: 1-2, 73, 2; Quintus Curtius, 1976: v/1, 3-9) بلندی بردارد. از این رو، وی در حرکتی آگاهانه به پاسارگاد پایتخت کهن و شهر شاهانه کورش بزرگ گام نهاد (آریان، همان، ۱۳۵؛ Strabon, 1966: XV. 3, 7). به گزارش استرابون «اسکندر به پاسارگاد که دارای کاخ‌های کهن سلطنتی بود، رفت. در باغی گور کورش را دید؛ برجی کوچک که در میان انبوه درختان پنهان بود. آرامگاه بنیادی استوار داشت و روی آن مزاری سقف‌دار با ورودیه‌ای بسیار تنگ بود. آریستوبولوس^۱ می‌گوید به فرمان اسکندر از این ورودیه تنگ عبور کرد تا آرامگاه را تزئین نماید. تختی زرین و میزی که روی آن چند جام بود و تابوتی از زر و انبوهی از پوشیدنی‌ها و زینت و آلاتی که با جواهرات مرصع بودند، دید» (Strabon, 1966: XV, 3, 7). همچنین گزارشی از کورتیوس روفوس در دست است که وی در آنجا نه تنها به حضور اسکندر در پاسارگاد اشاره کرده، بلکه به گونه‌ای آشکار او را در حال ادای احترام به آرامگاه کورش بزرگ به تصویر کشیده است (Quintus Curtius, 1976: X, 1, 22). بر پایه همین گزارش، اسکندر برای نشان دادن ارادتمندی خود نسبت به کورش بزرگ، فرمان به گشودن درب آرامگاه وی داد. کورتیوس روفوس گزارش داده است اسکندر که از سادگی آرامگاه کورش بزرگ شگفت‌زده شده بود، در کُنشی فروتنانه همان دم ردای شاهی خویش را از دوش بر گرفت و بر تختی که تابوت کورش را در بر گرفته بود کشید؛ آنگاه تاجی زرین نیز بر آن نهاد (Quintus Curtius, Ibid). به نظر می‌رسد این گزارش کورتیوس روفوس

1. Aristobulus

از همراهان اسکندر بود. بسیاری از نوشته‌های او مورد استفاده مورخان اسکندر قرار گرفت. گویا خود وی مهندس یا معمار بوده است.

همراستا با گزارش استرابون است که وی در آن اشاره کرده است سرسپردگی اسکندر نسبت به کورش بزرگ چنان آشکارا بود که باعث دادن لقب فیلوکوروس به وی شد (Strabon, 1966: XI, 11, 4).^۱ در مقابل، آریان که یکی از برترین مورخان تاریخ اسکندر شمرده می‌شود، برای نخستین دیدار اسکندر از پاسارگاد، به گزارشی کوتاه بسنده کرده و تنها اشاره کرده است که: «اسکندر جواهرات کورش اول^۲ در پاسارگاد را به چنگ آورد» (آریان، ۱۳۸۸: ۱۳۵). جالب اینکه همین مورخ در دومین گزارش خود درباره دیدار اسکندر از پاسارگاد، با اینکه آرامگاه کورش بزرگ را غارت شده خواند، اما همان‌جا یکی از بهترین گزارش‌ها را درباره چگونگی سازه آرامگاه، اشیای درون آن، محوطه پیرامونش، سنگ‌نوشته آن و حتی خویشتکاری مغان خدمتگزار آنجا به دست داده است (آریان، همان، ۲۶۸-۲۶۹). بی‌تردید این گزارش از آرامگاه کورش بزرگ که خود آریان تأکید دارد برگرفته شده از گزارش‌های آریستوبولوس است (آریان، همان‌جا)، همان‌گونه که استرابون نیز اشاره کرده (Strabon, 1966: XV, 3, 7)، به نخستین دیدار اسکندر از پاسارگاد بازمی‌گردد که البته آریان در آنجا آن را گزارش نکرده است؛ زیرا بنا بر گزارش کورتیوس روفوس، اسکندر در نخستین دیدار خود از پاسارگاد، آشکارا سرسپردگی خود نسبت به بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان را نشان داده بود (Quintus Curtius, 1976: X, 1, 22). برای آریان که شیفته اسکندر بود و فاتح مقدونی تنها قهرمان آناباسیس او (بریان، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۱۹۸)، این گزارش هیچ جایگاهی نداشت؛ زیرا آریان گزارش‌هایی را که از دید خودش، به نفع اسکندر آرمانی‌اش نبود، نادیده می‌گرفت و یا به گونه‌ای کوتاه و گذرا بدن‌ها می‌پرداخت (بریان، همان‌جا).

به هر روی، پاسارگاد برای شاهان هخامنشی که پس از داریوش بزرگ (۵۲۲-۴۸۶ پ.م) خود را فرزند، جانشین و ادامه‌دهنده دودمانی می‌شمردند که مستقیماً به داریوش و نیاکان او می‌پیوست (XPf, A¹Pa, D²Ha, A²Ha, A³Pa)، مکانی بود سپند، برای برگزاری مراسم تاج‌گذاری‌ای نمادین (ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۲۰؛ بریان، ۱۳۹۲: ۱۴۸/۱)؛ مراسمی که در آن جانشین شاه درگذشته می‌بایست جامه خویشت را از تن برمی‌کند و جامه‌ای را به تن می‌کرد که روزگاری کورش بزرگ پیش از برپایی شاهنشاهی‌اش به تن می‌کرد (Plutarch, 1975b, III/1-2). این کنش که به گونه‌ای رازآمیز موجب جابه‌جایی فره پادشاهی از کورش بزرگ به شاه نوین پارسی می‌شد (Weerdenburg, 1993: 29)، اشاره‌ای بود به بنیان‌گذاری شاهنشاهی

۱. یادآور می‌شود که اشاره به صفت فیلوکوروس برای اسکندر، تنها در نسخه یونانی کتاب استرابون و ترجمه فرانسوی آن دیده می‌شود، ولی در متن انگلیسی و فارسی نیامده است.
 ۲. منظور کورش بزرگ است.

پارسیان به دست کورش بزرگ (آلن، ۱۳۹۰: ۱۴۹) و مهر تأییدی بر پیوستگی دودمان هخامنشیان از کورش بزرگ تا آن هنگام بود (بریان، ۱۳۹۲: ۸۲۱/۱؛ کورت، ۱۳۷۹: ۹۹). در همین راستا، گزارشی از آریان به گونه‌ای غیرمستقیم هم‌داستان با گزارش استرابون نشان می‌دهد که اسکندر در نخستین دیدار خود از پاسارگاد، فرمان داده بود تا مغان نگهبان آرامگاه، همچون روزگار شاهان پیشین هخامنشی، به انجام مراسم قربانی خود برای روان کورش بزرگ و پاسداشت خاطره وی ادامه دهند (آریان، ۱۳۸۸: ۲۶۸). بنابراین تردیدی نیست که هخامنشیان بزرگداشت خاطره کورش بزرگ و شادباش روان وی را خویشکاری خود می‌دانستند و از روزگار پادشاهی کمبوجیه (۵۲۹ پ.م) تا به هنگام نخستین دیدار اسکندر از پاسارگاد (۳۳۰ پ.م) همواره بدان می‌پرداخته‌اند. در نتیجه، اسکندر که سنگ جانشینی شاهان هخامنشی را به سینه می‌کوبید و می‌کوشید تا در چشم ایرانیان خود را شایسته‌تر از داریوش سوم برای جانشینی کورش بزرگ نشان دهد (بنگرید به بالاتر)، راهی پاسارگاد شد تا همچون یک جانشین برازنده و راستین هخامنشی، به بزرگداشت خاطره بنیان‌گذار شاهنشاهی پارسیان بپردازد (ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۴۲؛ بریان، ۱۳۹۲: ۱۳۴۶/۲).

در همین باره، گزارشی دیگر از مورخان باستانی، فاتح مقدونی را در حال خواندن سنگ‌نوشته آرامگاه کورش بزرگ نشان می‌دهد؛ سنگ‌نوشته‌ای که در آن کورش از زبان خویش می‌گفت من پادشاه آسیا و بنیان‌گذار شاهنشاهی پارسیانم و از خواننده درخواست می‌کرد به آرامگاه او احترام بگذارد (آریان، ۱۳۸۸: ۲۶۸؛ Strabon, 1966: XV, 3: 7-8; Plutarch, 1975a: LXIX: 4-5). بنا بر گزارش پلوتارک، اسکندر که گویی تحت تأثیر کلام کورش بزرگ در سنگ‌نوشته قرار گرفته بود، بی‌درنگ فرمان داد ترجمه سنگ‌نوشته آرامگاه را با الفبای یونانی در زیر سنگ‌نوشته کورش بزرگ بیفزایند (Plutarch, Ibid). از آنجا که امروزه در پاسارگاد هیچ نشانی از چنین سنگ‌نوشته‌ای (نه پارسی و نه یونانی) بر آرامگاه کورش بزرگ دیده نمی‌شود (Stronach, 1978: 24-26) و از آن رو که شماری از پژوهشگران متن این سنگ‌نوشته را برآمده از ادبیات یونانی می‌دانند و نه ایرانی، برخی از آنان در ساختگی بودن این گزارش تردید نکرده‌اند (ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۱۹؛ هینتس، ۱۳۷۹: ۲۴۵؛ بریان، ۱۳۹۲: ۱۴۲۰/۲؛ لوکوک، ۱۳۸۹: ۸۰-۸۱؛ Schmitt, 1988: 18-25; Stronach, Ibid). گزارشی که به نظر برآمده از دستگاه تبلیغاتی مقدونیان است و اسکندر در آن به بزرگداشت خاطره کورش بزرگ پرداخته و نشان خود را بر آرامگاه او ماندگار کرد؛ به فاتح مقدونی این امکان را داد تا در چشم همگان همچون دوست‌دار کورش بزرگ و جانشین شایسته برای شاهنشاهی او جلوه کند (ویسهوفر، همان، ۲۰؛ بریان، ۱۳۹۳: ۳۲، ۸۲). با این همه، به آتش کشیدن تخت جمشید

توسط اسکندر پس از دیدارش از پاسارگاد و ماه‌ها درنگ او در پارس اندک‌زمانی پیش از یورش او به سوی هگمتانه، نشان می‌دهد که اسکندر بدین نکته پی برده بود که با همه تبلیغاتش درباره کورش دوستی و پیروی از الگوهای فرمانروایی او، پادشاهی‌اش نزد اقوام آریایی، به‌ویژه پارسیان و مادها تا زمانی که داریوش سوم زنده است، هیچ‌گونه مشروعیتی نخواهد داشت (Weerdenburg, 1993: 88-177).

فاتح مقدونی کوتاه‌زمانی پس از مرگ داریوش سوم و برخلاف تبلیغات پیشین در راستای ناروا خواندن پادشاهی او، آگاهانه مرگ وی به دست ایرانیان (آریان، ۱۳۸۸: ۱۳۹؛ Justin, 1994: XI, 15: 5-13; Diodor Sicily, 1968: XVII, 73: 2; Plutarch, 1975a: XLIII: 2-4) را بهانه‌ای برای مشروعیت بخشیدن به پادشاهی خود و جذب بیش از پیش نخبگان دربار پارسی کرد (ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۲۲). از این رو، در نقش شاهزاده‌جانشین تاج و تخت هخامنشیان، خویشکاری آیین خاکسپاری شاه در گذشته را به جای آورد و همزمان خود را کین‌خواه داریوش سوم نشان داد (الن، ۱۳۹۰: ۲۶۷-۲۶۹؛ کورت، ۱۳۷۹: ۷۸، ۹۶؛ بریان، ۱۳۹۶: ۴۸۹-۵۲۱).

اسکندر در شرق

۱. من همانند کورشم

آن‌گونه که گفته‌اند، اسکندر در ادامه پیشروی‌های خود در سرزمین‌های شرقی هخامنشیان، چندین بار دیگر نیز به خاطره کورش بزرگ بازگشته است. بنا بر گزارش‌ها، اسکندر در نزدیکی سرزمین زرنگ به مردمان آریاسپیانس^۱ برخورد کرد. به گفته آریان «هرچند این نام اصلی آنان است، اما پس از کمکی که به کورش پسر کمبوجیه در لشکرکشی علیه سکاها کردند، به نیکوکاران معروف گشتند. اسکندر با این مردمان با احترام تمام رفتار کرد؛ به خاطر خدمتی که در ایام گذشته به کورش کرده بودند» (آریان، ۱۳۸۸: ۱۴۵). استرابون و دیودور نیز اشاره کردند که عنوان نیکوکار یا «اورگت»^۲ را خود کورش بزرگ بر آنان نهاده است (Diodor Sicily, 1968: XVII, 81: 1; Strabon, 1966: XV, 2: 10). در گزارش دیودور، آریاسپیان‌ها به پاس نجات سپاه کورش بزرگ از گرسنگی و تشنگی، عنوان نیکوکار را از او دریافت کردند و از آن روزگار تا هنگام اسکندر، از پرداخت خراج به هخامنشیان معاف شده بودند (Diodor Sicily, Ibid). بنابراین پیداست که احترام اسکندر نسبت به آریاسپیان‌ها تنها

1. Ariaspianes
2. Evergete

گنشی در راستای خویشکاری شاهان هخامنشی بوده است که وی ادعای جانشینی آنان را می‌کرد و آشکار است که آنان نیز در جایگاه جانشینان راستین کورش بزرگ پیرو سستی بوده‌اند که در آغاز کورش بنیان نهاده بود (شاپور شهبازی، ۱۳۴۹: ۲۷۵-۲۷۶)

گزارشی دیگر نشان می‌دهد هنگامی که اسکندر در بلخ به سر می‌برد (۳۳۰ پ.م)، در نشستی به همراهی بزرگان ایرانی و فیلسوفان یونانی، خواستار آن شد که همگان در برابرش همچون خدایان و به پیروی از آیین دربار کورش بزرگ نماز برند (آریان، ۱۳۸۸: ۱۷۲)؛ هرچند که از تخمه خدایان خواندن اسکندر، سخنی بود که المپیاس^۱ مادر اسکندر از همان آغاز در گوش فرزندش زمزمه کرد (Quintus Curtius, 1976: I/1) و بعدها مورخان اسکندر نیز بر آن پای فشرده‌اند (آریان، ۱۳۸۸: ۳۰۷؛ Diodor Sicily, 1968: XVII, 1).

گفتنی است در بلخ، آن هم کوتاه‌زمانی پس از پذیرش رسوم دربار پارسیان از سوی اسکندر و به سر گذاشتن کیداریس^۲ شاهان هخامنشی توسط او و تأیید پادشاهی‌اش از سوی اُکسیاترس^۳ برادر شاه درگذشته (Bosworth, 1980: 1-20) و در نهایت پس از اعدام بسوس^۴ آخرین مدعی تاج و تخت هخامنشیان (آریان، ۱۳۸۸: ۱۶۶)، اسکندر نه از آن روی که خود را فرزند خدایان می‌پنداشت، بلکه بدان سبب که خویشتن را یگانه جانشین شاهان هخامنشی می‌شمرد، خواستار اجرای رسم «پروسکینیزس»^۵ در برابر خود شد (فرای، ۱۳۸۸: ۲۳۱؛ اومستد، ۱۳۸۸: ۷۱۷). سخنانی که آریان از دهان کالیستنس^۶ فیلسوف در انتقاد از برگزاری این آیین در نشست بلخ، خطاب به اسکندر گزارش کرده، آشکارا بر پیروی اسکندر از آیین دربار پارسیان و شخص کورش بزرگ تأکید دارد. آریان از کالیستنس نقل کرده است: «گفته‌اند که کورش پسر کمبوجیه نخستین انسانی بود که احترام سجده دید و گفته‌اند بعد از آن این رسم موهون در ایران امری مقبول شد» (آریان، ۱۳۸۸: ۱۷۲). گویا منظور کالیستنس از کاربرد واژه «گفته‌اند» اشاره به سخنان گزنفون در کوروپدیا دارد؛ زیرا گزنفون گفته بود هنگام خروج کورش بزرگ از کاخ فرمانروایی‌اش، «به محض اینکه کورش بر ارابه سلطنتی نمایان گردید، حضار زانو بر زمین زدند و از حشمت و جلال پادشاهی و ابهت و قدرت کورش بی‌اختیار از روی خلوص و ارادت به احترامش خم شدند. قیافه و ابهت شاهی کورش همه را مجذوب نمود. تا آن زمان

1. Olympias
2. Kidaris
3. Oxyathres
4. Bessus
5. Proskynesis

اصطلاحی یونانی به معنای اجرای مراسم نماز یا دست‌بوسی است.

6. Callisthenes

پارسیان در برابر کورش تعظیم نمی‌کردند، ولی از آن پس این رسم در بین آنها متداول و مرسوم گردید» (گزنفون، ۱۳۹۲: ۲۴۳). متن استوانه کورش بزرگ (بند بیست و نهم و سی‌ام) نیز تردیدی باقی نمی‌گذارد که پادشاهان سرزمین‌های فرمان‌بردار پارسیان، نه تنها در بابل در مقابل کورش بزرگ نماز به جای آورده بودند، بلکه بر پاهای او نیز بوسه زدند (ارفعی، ۱۳۸۹: ۴۹). هرچند آنان پارسی نبودند، اما در نگاه یونانیان کورش بزرگ نخستین کسی بود که پارسیان در برابرش نماز برده‌اند (گزنفون، ۱۳۹۲: ۲۴۳؛ آریان، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

سنگ‌نوشته‌های هخامنشیان گواهی می‌دهند که هیچ‌یک از شاهان این دودمان خود را در ردیف خدایان نشمرده‌اند (Humbach, 1988: 91-94). با وجود این، برای یونانیانی که تنها در برابر خدایان نماز می‌برده‌اند (بریان، ۱۳۹۲: ۳۴۲/۱)، این فرمان اسکندر دستاویزی برای انتقاد از آیین دربار هخامنشیان و شخص کورش بزرگ (آریان، ۱۳۸۸: ۱۶۹، ۱۷۲) شد. به نظر می‌رسد در اینجا اسکندر قربانی پندار نادرست یونانیان و مقدونیان همراهش شده بود؛ هرچند که آنان سرانجام به فرمان او تن دادند (فرای، ۱۳۸۸: ۲۳۱). همچنین پیداست که اسکندر نیز همچون همراهانش می‌پنداشت کورش بزرگ نخستین کسی بوده که پارسیان در برابرش نماز برده‌اند؛ به همین دلیل با درخواست اجرای رسم پروسکینزس در برابر خود، به آنان می‌فهماند که من از کورش کمتر نیستم و می‌بایست شما یونانیان و مقدونیان نیز برای نخستین بار در برابر من، همچون پارسیان در برابر کورش، نماز برید.

۲. من از کورش برترم

شهر «کوروپولیس»^۱ و داستان چگونگی برخورد فاتح مقدونی با آنجا نیز می‌تواند برای مورخان اسکندر نشانه‌هایی از کورش دوستی او را در خود داشته باشد. کوروپولیس دوردست‌ترین شهر بنیان‌گذاری شده به فرمان کورش بزرگ و مرز شاهنشاهی پارسیان شمرده می‌شد (Strabon, 1966: XI, 11: 4). به گفته استرابون، آنگاه که اسکندر در نزدیکی رود «یاکسارتس»^۲ (سیحون) به سر می‌برد، چندین شهر را چنان ویران کرد که با خاک یکسان شدند؛ شهر کوروپولیس نیز از آن شمار بود (Strabon, Ibid). به گزارش آریان، شهر که دارای بارویی بلند بود و بهترین جنگاوران آن سرزمین را داشت، به سختی در برابر مقدونیان پایداری کرد، اما سرانجام و پس از کشته شدن هشت‌هزار تن از جنگجویانش، دروازه‌های خود را به روی اسکندر گشود (آریان، ۱۳۸۸: ۱۵۹-۱۶۰). کورتیوس روفوس نیز در این‌باره گفته است

1. Cyropolis

2. Jaxartes

اسکندر نمی‌خواست شهر کوروپولیس را ویران کند؛ زیرا بیش از هر کس دیگری کورش را گرامی می‌داشت. وی می‌گفت کارهای بزرگ و جاودانه‌ای به دست کورش و سمیرامیس^۱ انجام گرفته است. او چون پایداری شهر را در برابر خود دید، بر آن شد تا آن را نیز همچون دیگر شهرها بگشاید (Quintus Curtius, 1976: VII, 6: 16). استرابون نیز کم‌وبیش همین را گزارش ارائه کرده است: «هرچند مردم این شهر به کورش دلبستگی داشتند؛ چون چندین بار دست به شورش زدند، اسکندر آن را با خاک یکسان کرد» (Strabon, 1966: XI, 11: 4). گویا کورتیوس روفوس و استرابون می‌خواستند بگویند از آنجا که اسکندر به کورش بزرگ احترام می‌گذاشت، چندان علاقه‌ای به نابودی مردم شهر کوروپولیس نداشته و چون مردم در برابرش ایستادگی کرده بودند، ناگزیر از کشتار آنان شده بود. پیداست که اینان درصدد توجیه اعمال ددمنشانه اسکندر بر آمده‌اند؛ به‌ویژه استرابون که گویی فراموش کرده بود خود در آغاز گفته بود که اسکندر در این ناحیه نه تنها این شهر، بلکه «چندین شهر را چنان ویران کرد که با خاک یکسان شدند» (Strabon, Ibid). از گزارش آریان می‌دانیم که شمار این شهرها هفت بوده و اسکندر تک تک آنها را به سختی و با خشونت بسیار گشوده بود؛ چنان‌که همه مردان شهر را کشته و زنان و کودکان را به بردگی برده بودند (آریان، ۱۳۸۸: ۱۵۸). هدف اسکندر این بود که: «حتی یک تن از اهالی جان سالم به در نبرد» (آریان، ۱۳۸۸: ۱۵۸). پیداست برای اسکندر تفاوتی میان کوروپولیس و دیگر شهرهای آن نواحی وجود نداشته است. بی‌گمان پیامد نابودی شهر کورش بزرگ و قتل‌عام مردمانش، محو خاطره بنیان‌گذار آن بوده است؛ به‌ویژه آنکه آریان تأکید کرده اسکندر بی‌درنگ خواهان آن شده بود در آنجا شهر تازه‌ای به نام خود بنیان نهد (آریان، همان‌جا).

به نظر می‌رسد کارنامه اسکندر در شرق، به‌ویژه پس از مرگ داریوش سوم و اعدام بسوس، یعنی زمانی که وی پایه‌های قدرت خود را استوار می‌یافت، نشان از آن دارد که او دیگر نیازی به معرفی خود در جایگاه جانشین کورش بزرگ و در نتیجه در حد و اندازه یک شاه هخامنشی نمی‌دیده است. گویا اسکندر در آن هنگام بیشتر می‌کوشید به همگان به‌ویژه ایرانیان نشان دهد که او فراتر از کورش بزرگ و برترین جهان‌گشای تاریخ است، حتی اگر به بهای بدنامی او تمام شود؛ زیرا گزارشی دیگر از مورخان اسکندر نشان می‌دهد که فاتح مقدونی به گونه‌ای دیوانه‌وار و به هر قیمتی می‌کوشید خود را برتر و پیروزمندتر از کورش بزرگ نشان دهد. بنا بر همین گزارش، اسکندر خواستار آن شد از راه بیابان «گدروسیا»^۲ به

1. Semiramis
2. Gedrosia

منطقه «پورا»^۱ مرکز آن ساتراپی، دست یابد. هرچند وی می‌دانست راهی بسیار خشن و دشوار را در پیش دارد، اما چون افسانه‌ای شنیده بود مبنی بر اینکه پیش از این ملکه سمیرامیس در راه عقب‌نشینی‌اش از مصر! و کورش بزرگ در راه گشودن هند، از آن راه گذر کرده‌اند و هر دو در این کار تقریباً ناکام بوده‌اند، بر آن شد تا به هم‌چشمی با آنان برخیزد و با گذراندن سپاه پیروزمندش از بیابان گدروسیا، بر آنان پیشی بگیرد و از این راه افتخاری بزرگ برای خود بیافریند (آریان، ۱۳۸۸: ۲۶۲؛ ۵: ۱، XV, 1966: Strabon). هرچند بهایش جان افزون‌بر نیمی از سپاهیان بود (Diodor Sicily, 1968: XVII, 105: 3-8; Quintus Curtius, 1976: IX, 10: 13). گفته‌اند که اسکندر همواره از قهرمانان دنیای یونانی همچون، هراکلس،^۲ آشیل^۳ و دیونیزوس^۴ تقلید می‌کرده است (آریان، ۱۳۸۸: ۱۱۶؛ بادیان، ۱۳۸۷: ۳۴۱)، اما به نظر نمی‌رسد وی در اینجا آن‌گونه که برخی پژوهشگران پنداشته‌اند، قهرمانان جهان شرق را الگوی خود قرار داده باشد (کوک، ۱۳۸۷: ۲۷) و یا اینکه کسی او را به علت دشمنی به گذر از بیابان گدروسیا تشویق کرده باشد (بادیان، ۱۳۸۷: ۳۴۱). برعکس، به نظر می‌رسد اسکندر در اینجا می‌کوشید در چشم مردمان دنیای شرق، با انجام کاری خارق‌العاده - که می‌گفتند پیشتر ملکه سمیرامیس و کورش بزرگ (قهرمانان شرقی) نتوانسته‌اند به خوبی از عهده آن برآیند- برتری خود نسبت به آنان را برای مردمان این سرزمین‌ها به اثبات رساند.

بازگشت به پاسارگاد

اسکندر پس از پایان لشکرکشی‌اش، از هند راه پاسارگاد را در پیش گرفت (آریان، ۱۳۸۸: ۲۶۷). این دومین دیدار او از پاسارگاد بود (آریان ۱۳۸۸: ۱۳۵، ۲۶۷-۲۶۹؛ Strabon, 1966: XV, 3: 7). می‌دانیم که شاهان هخامنشی بنا بر آیینی که به نظر می‌رسد توسط کورش بزرگ بنیان نهاده شده بود، به هنگام ورود به پاسارگاد به هر یک از زنان پاسارگادی یک سکه زرین هدیه می‌دادند (کتزیاس، ۱۳۹۰: ۲۰۳). اسکندر این بار در کنشی فراتر از همه شاهان بزرگ هخامنشی و البته در راستای اعمال پیشین خود برای برتری‌جویی نسبت به خاطره بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان، به هر یک از زنان پاسارگاد دو سکه زرین هدیه داد (هینتس، ۱۳۷۹: ۱۰۹؛ 1-2، LXIX, 1975a: Plutarch).

همین‌جاست که آریان گزارش داده است هنگامی که اسکندر در پاسارگاد آهنگ دیدار

1. pura
2. Heracles
3. Akhilleus
4. Dionysus

آرامگاه کورش بزرگ را در سر داشت «متوجه گشت جز چهارپایه و تابوت همه چیز غارت شده است، حتی باقیمانده جسد از تخریب مصون نمانده بود، دزدان سرپوش تابوت را شکسته و جسد را بیرون افکنده بودند؛ حتی در تلاش برای سبک‌تر ساختن تابوت و دزدیدن آن قطعاتی از آن را شکسته و یا خرد کرده بودند، اما در این کار توفیقی نیافته، تابوت را رها ساخته و رفته بودند» (آریان، ۱۳۸۸: ۲۶۸). وی افزوده است: «این بی‌حرمتی او را سخت اندوهناک ساخت» (آریان، همان‌جا). استرابون نیز همین خبر را گزارش کرده؛ هرچند به اندوه اسکندر اشاره‌ای نکرده است (Strabon, 1966: XV, 3: 7). آریان در ادامه از زبان آریستوبولوس گزارش داده است که اسکندر به او فرمان داد آرامگاه کورش بزرگ را همان‌گونه که پیش از غارتش بود بازسازی کند، درب آن را با سنگ‌چین و لایه‌ای از گچ بپوشاند و بر آن مهر شاهی بزند (آریان، ۱۳۸۸: ۲۶۹). سپس اسکندر مغان خدمتگزار آرامگاه را برای پی بردن به نام غارتگران شکنجه کرد و چون چیزی از آنان دستگیرش نشد، فرمان به آزادی‌شان داد (آریان، ۱۳۸۸: ۲۶۹). آنگاه برای نشان دادن اقتدار خویش و صداقتش در کورش دوستی، فرمانده پارسی و هم‌رزم پیشین آریوبرزن «آرکسینس»^۱ رئیس پاسارگادی‌ها، فردی بیگناه را که از بزرگان پارس و از تخمه کورش بزرگ بود، به جرم دست‌درازی به مزار نیای بزرگش اعدام کرد (Quintus Curtius, 1976: IV, 12: 8 and X, 1: 1-2). هرچند او به اسکندر وفادار بود (آریان، ۱۳۸۸: ۲۶۷)، اما پلوتارک در این باره به گونه‌ای دیگر گزارش داده و تأکید کرده است که آرامگاه کورش بزرگ را مردی از مقدونیان به نام «پولیماخوس»^۲ غارت کرده بود و با اینکه وی میان مقدونیان فردی نامدار و گرامی شمرده می‌شد، اما اسکندر به سزای این کردارش فرمان به مرگش داد (Plutarch, 1975a: LXIX, 1-2).

آیا به راستی اسکندر از آن روی که دوستدار کورش بزرگ بوده و آرامگاه او را چنین ویران دید، اندوهگین شده بود؟ یا اینکه چون وی خود را پیش از این و به‌ویژه پس از مرگ داریوش سوم، جانشین راستین شاهان هخامنشی نشان داده بود، اما بر همگان آشکار شده بود که وی در انجام خویشکاری‌اش - که همانا نگهداری بایسته از آرامگاه بنیان‌گذار فرهنگ این دودمان بود (Strabon, 1966: XV, 3: 8) - کوتاهی کرده است، این‌گونه آشفته می‌نمود؟

نتیجه‌گیری

با نگاه به کارنامه اسکندر مقدونی در گزارش‌هایی که مورخانش او را با خاطره کورش بزرگ

1. Orxines
2. Polymachus

در پیوند قرار داده‌اند، آشکار می‌شود که فاتح مقدونی پیش و پس از مرگ داریوش سوم برخورداری کاملاً دوگانه با خاطره کورش بزرگ بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان داشته است. وی تا پیش از مرگ داریوش سوم، به هنگام گشودن بابل و آنگاه در پاسارگاد می‌کوشید در چشم ایرانیان خود را در جایگاه شاه مشروع هخامنشی و پیرو راهی نشان دهد که کورش بزرگ بنیان‌نهاد بود. این حرکت به او این امکان را می‌داد که شماری از بزرگان هخامنشی را به گرد خود جمع کند و از گرویدن آنها به داریوش سوم تا اندازه زیادی پیشگیری کند، اما پس از مرگ داریوش سوم و آنگاه که او دیگر پروایی از چیرگی خود بر ایرانیان نداشت، به گونه‌ای دیگر با خاطره کورش بزرگ برخورد کرد. اسکندر که حتی در دوردست‌ترین مرزهای شاهنشاهی هخامنشیان نیز با خاطره‌ای زنده در نزد ایرانیان از بنیان‌گذاری فرهمند و جهان‌گشایی بی‌همتا روبه‌رو شده بود، می‌کوشید از هر راهی، حتی اگر نیاز باشد نیروی نظامی و کشتار مردمان و انجام اعمالی شگفت‌انگیزتر از کورش بزرگ، به هر قیمتی خاطره او را در ذهن ایرانیان کم‌رنگ و یاد خود را در خاطره نسل‌ها ماندگار کند. درخواست اجرای رسم پروسکینز در برابر خود، مثال شهر کوروپدیا و نابودی آن، گذر از بیابان گدروسیا آن هم به قیمتی گزاف و بخشیدن دو سکه زر به زنان ایرانی در پاسارگاد، گواه این سیاست برتری‌خواهانه اسکندر نسبت به خاطره کورش بزرگ بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشیان است.

منابع و مأخذ

- آریان (۱۳۸۸)، *لشکرکشی اسکندر*، ترجمه محسن خادم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آزاد، ابوالکلام (۱۳۴۳)، *ذوالقرنین یا کورش کبیر*، ترجمه دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: چاپ تابان.
- ارفعی، عبدالمجید (۱۳۸۹)، *فرمان کورش بزرگ*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی).
- الن، لیندزی (۱۳۹۰)، *تاریخ امپراتوری ایران*، ترجمه عیسی عبدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اومستد، آلبرت تن آیک (۱۳۸۸)، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه محمد مقدم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بادیان، ارنست (۱۳۸۷)، «اسکندر در ایران»، *تاریخ ایران دوره هخامنشیان*، از مجموعه *تاریخ کمبریج*، به سرپرستی ایلینا گرشویچ، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات جامی.
- بروسیوس، ماریا (۱۳۸۸)، «چرا ایران دشمن مقدونیه شد»، *تاریخ هخامنشیان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ج ۱۳، تهران: انتشارات توس.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۳۳

بریان، پیر (۱۳۸۶)، *وحدت سیاسی و تعامل فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه ناهید فروغان، تهران: نشر اختران.

_____ (۱۳۹۲)، *امپراتوری هخامنشی*، ترجمه ناهید فروغان، ج ۱، ۲، تهران: نشر فروزان روز.

_____ (۱۳۹۳)، *نامه سرگشاده به اسکندر*، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

_____ (۱۳۹۶)، *داریوش در سایه اسکندر*، ترجمه ناهید فروغان، تهران: نشر ماهی.

شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۴۹)، *کوروش بزرگ*، شیراز: انتشارات دانشگاه پهلوی.

ضرغامی، رضا (۱۳۹۵)، *شناخت کوروش جهانگشای ایرانی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۲)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عهد عتیق.

فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۸)، *تاریخ باستانی ایرانی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کتزیاس (۱۳۹۰)، *پرسیکا؛ داستان‌های مشرق‌زمین*، لوید لولین جونز و جیمز رابسون، ترجمه فریدون مجلسی، تهران: انتشارات تهران.

کورت، آملی (۱۳۷۹)، *هخامنشیان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات ققنوس.

_____ (۱۳۸۸)، «اسکندر و بابل»، *تاریخ هخامنشیان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، جلد پنجم، تهران: انتشارات توس.

کوک، جان مانوئل (۱۳۸۷)، «*ظهور هخامنشیان و بنیان‌گذاری امپراتوری ایران*»، *تاریخ ایران دوره هخامنشیان (از مجموعه تاریخ کمبریج)*، به سرپرستی ایلینا گرشویچ، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات جامی.

گزنفون (۱۳۹۲)، *کوروش‌نامه*، ترجمه رضا مشایخی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

لوکوک، پیر (۱۳۸۹)، *کتابخانه‌های هخامنشی*، ترجمه نازیلا خلخالی، زیر نظر ژاله آموزگار، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

ویسهوفر، ژوزف (۱۳۸۸)، *تاریخ پارس از اسکندر مقدونی تا مهرداد اشکانی*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز.

هرودوت (۱۳۸۹)، *تاریخ هرودوت*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ج ۱، ۲، تهران: انتشارات اساطیر.

هینتس، والتر (۱۳۷۹)، *داریوش و پارسها (تاریخ فرهنگ ایران در دوره هخامنشی‌ها)*، ترجمه عبدالرحمان صدریه، تهران: انتشارات امیرکبیر.

منابع لاتین

- Athenaios, (2001), *Das Gelehrtenmahl*, Buch XI-XV, übers, Von C. Friedrich & Stuttgart.
- Aeschylus (1860), *The Persians*, Translated by Robert Potter, NewYork: Harper & Brothers Publishers.
- Bosworth, A. B. (1980), "Alexander and the Iranians", *JHS, Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, pp.1-21.
- Briant, pierre (1982), "Des Achéménides aux rois hellénistiques: continuités et ruptures", *Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*.
- Diodorus of Sicily, (1968), *The Library of History*, translation By: C. H. Oldfather, vol.1-2, Cambridge (Mass) & London: The Loeb Classical Library.
- Humbach, H. (1988), "Herrscher, Gott und Gottessohn in Iran und in angrenzenden Ländern", *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, hg. V. D. Zeller (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 7), Freiburg & Göttingen, pp. 89-114 (=Herrscher).
- Junge, P. J. (1942), "Satrapie und natio I", *Klio*, vol. 34, pp.1-55.
- Justin (1994), *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*, Translated by John Yardly, vol. VII and XI, Atlanta: Scholar's Press.
- Plato (1980), *The Laws of Plato*, Translated by Thomas Pangle, vol.III, Chicago: University of Chicago Press.
- Plutarch (1874), *The Remarkable Sayings of Kings and Commanders*, In vol.1 of *morals*, revised by William W. Goodwin, translated by: E. Hinton, Boston: Little, Brown, and Co, pp. 185-250.
- Plutarch (1975a), *Life of Alexander*. In Plutarch,s Lives, revised by Arthur Hugh Clugh, translated by John Dryden , 391-411. NewYork: Random House.
- Plutarch (1975b), *Life of Artaxerxes*. In Plutarch,s Lives, revised by Arthur Hugh Clugh, translated by John Dryden , 1251-1270. NewYork: Random House.
- Quintus Qurtius Rufus (1976), *History of Alexander the Great of Macedon*, translated by: J. C. Rolfe, Cambridge (Mass) & London: The Loeb Classical Library.
- Strabonn, (1966), *The Geography of Strabon*, translated by: H. L. Jones, Cambridge (Mass) & London: The Loeb Classical Library.
- Schmitt, R. (1988), "Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung", *Acta Iranica*, vol. 28, pp.18-25.
- Smith, Sidney (1944), *Isaiah Chapters XL-LV: Literary Criticism and History*, London: Oxford University Press.
- Stronach, David (1978), *Pasargadae: A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persians Studies From 1961 to 1963*, Oxford: Oxford University Press.
- Weerdenburg, Sancisi, H. (1993), "Alexander at Persepolis", *In Alexander the Great: Myth and Reality*, vol. 21, pp.88-177.

List of sources with English handwriting

- Allen, Lindsay. (2011), *the Persian Empire: A History*. Translated by Isā Abdee, Tehran: Amīr Kabīr [In Persian].
- Arfaee, Abdolmajid. (2010), *the Cylinder Inscription of Cyrus the Great*. Tehran: Center for the Great Islamic [In Persian].
- Arrian. (2009), *The Campaigns of Alexander*. Translated by Aubrey de Sélincourt. Revised, with a new introduction and notes by James Robertson Hamilton. Penguin Books 1971 [In English]. Translated by Mohsen Kādem, Tehran: Markaze našr-e dānešgāhī [In Persian].
- Azad, Abulkalam. (1964), *Zolqarnin (Cyrus le grand)*. Translated by Ebrāhīm Bāstānī Pārizī, Tehran: Tābān [In Persian].
- Badian. E. (2006), "Alexander in Iran", in *Cambridge History of Iran: Volume 2, The Median and Achaemenian Periods*. Edited by Ilya Gershevitch. Translated by Morteżā Tāqebfār, Tehran: jāmi [In Persian].
- Briant, Pierre. (2007), *Pouvoir central et polycentrisme culturel dans l'empire achéménide*. Translated by Nāhīd Forūqān, Tehran: Aḡtarān [In Persian].
- Briant, Pierre. (2013), *Histoire de L'Empire Perse de Cyrus à Alexander*. Translated by Nāhīd Forūqān, Tehran: Farzān-e Rooz [In Persian].
- Briant, Pierre. (2014), *Lettre Ouverte à Alexander le Grand Actes Sud*. Translated by Mahšīd Nownahālī, Tehran: ketāb-e Pars-e [In Persian].
- Brosius, Maria. (2013), "Why Iran became the enemy of Macedonia", in *Achaemenid History. Volume 13th. Edited by Wouter Henkelman and A. Kuhrt*. Translated by Morteżā Tāqebfār, Tehran: Tūs [In Persian].
- Brosius, Maria. (2013), *the Persian Empire from Cyrus II to Artaxerxes I*. Translated by Hādeh Mašāyek, Tehran: Māhī [In Persian].
- Cook, J.M. (2006), "THE RISE OF THE ACHAEMENIDS AND ESTABLISHMENT OF THEIR EMPIRE" in *The Cambridge History of Iran. Volume 2*. Translated by Morteżā Tāqebfār, Tehran: jāmi [In Persian].
- Ctesias. (2011), *Ctesias' history of Persia: tales of the Orient*. Lloyed Llewellyn-Jones and James Robson. Translated by Frīdūn Majlesī, Tehrān: Tehran Publishers [In Persian].
- Frye, R.N. (2009), *The history of ancient Iran*. Translated by Mas'ūd Rajab-nīyā, Tehran: 'Elmī va Farhangī [In Persian].
- Herodotus. (2010), *the History of Herodotus*. Translated by Morteżā Tāqebfār, Tehran: Asāfir [In Persian].
- Hinz, Walther. (2000), *Darius und die Perses: Eine Kulturgeschichte der Achämeniden*. Translated by 'Abd al-Rahmān Šadrīye, Tehran: Amīr Kabīr [In Persian].
- Kuhrt, Amelie. (2001), "The Achaemenid Empire", 13th chap. Of: *The Ancient Near East*. Translated by Morteżā Tāqebfār, Tehran: Qoqnoos [In Persian].
- Kuhrt, Amelie. (2013), "Alexander and Babylon" in *Achaemenid History. Volume 5th*. Edited by Sancisi-werdenburg, Heleen. Translated by Morteżā Tāqebfār, Tehran: Tūs [In Persian].
- Lecoq, Pierre. (2003), *Les inscriptions de la'perse achemenide*. Translated by Nāzīlā Kalkālī, Tehran: Farzān-e Rūz [In Persian].
- Old Testament*.
- Olmstead, Albert Ten Eyck. (2009), *the History of the Persian Empire: Achaemenid Period*. Translated by Mohammad Moqadam, Tehran: 'Elmī va Farhangī [In Persian].
- Shahbazi, A.Sh. (1971), *Cyrus the Great Founder of the Persian Empire*. Shiraz: Pahlavī University Publications.
- Ṭabāṭabāee, M.H. (2003), *Tarjome-ye Tafsi'r-e al-Mizān*. Translated by Sey-yed Moḡammad Bāqer Mosavī Hamadānī, Qom: Daftar-e entešārāt Eslāmī [In Persian].
- Wiesehofer, Josef. (2009), *Die'dunklen Jahrhunderte' der persis Untersuchungen zu Geschichte und Kultur von Fars*. Translated by Hūšang Šādeqī, Tehran: Farzān-e Rūz [In Persian].

- Persian].
 Xenophon. (2013), *Cyropaedia*. Translated by Rezā Mašāyegī, Tehran: ‘Elmī va Farhangī [In Persian].
 Zarghamee, Reza. (2015), *Discovering Cyrus the Persian Conqueror Astride the Ancient World*. Translated by ‘Abbās Mok̄ber, Tehran: Markaz [In Persian].

English Source

- Athenaios, (2001), *Das Gelehrtenmahl*, Buch XI-XV, übers, Von C, Friedrich & Stuttgart.
 Aeschylus (1860), *The Persians*, Translated by Robert Potter, NewYork: Harper & Brothers Publishers.
 Bosworth, A. B. (1980), “Alexander and the Iranians”, *JHS, Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, pp.1-21.
 Briant, pierre (1982), “Des Achéménides aux rois hellénistiques: continuités et ruptures”, *Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*.
 Diodorus of Sicily, (1968), *The Library of History*, translation By: C. H. Oldfather, vol.1-2, Cambridge (Mass) & London: The Loeb Classical Library.
 Humbach, H. (1988), “ Herrscher, Gott und Gottessohn in Iran und in angrenzenden Ländern”, *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen* , hg. V. D. Zeller (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 7), Freiburg &Göttingen, pp. 89-114 (=Herrscher).
 Junge, P. J. (1942), “Satrapie und natio I”, *Klio*, vol. 34, pp.1-55.
 Justin (1994), *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*, Translated by John Yardly, vol. VII and XI, Atlanta: Scholar’s Press.
 Plato (1980), *The Laws of Plato*, Translated by Thomas Pangle, vol.III, Chicago: University of Chicago Press.
 Plutarch (1874), *The Remarkable Sayings of Kings and Commanders*, In vol.1 of *morals*, revised by William W. Goodwin, translated by: E. Hinton, Boston: Little, Brown, and Co, pp. 185-250.
 Plutarch (1975a), *Life of Alexander*. In Plutarch,s Lives, revised by Arthur Hugh Clugh, translated by John Dryden , 391-411. NewYork: Random House.
 Plutarch (1975b), *Life of Artaxerxes*. In Plutarch,s Lives, revised by Arthur Hugh Clugh, translated by John Dryden , 1251-1270. NewYork: Random House.
 Quintus Qurtius Rufus (1976), *History of Alexander the Great of Macedon*, translated by: J. C. Rolfe, Cambridge (Mass) & London: The Loeb Classical Library.
 Strabonn, (1966), *The Geography of Strabon*, translated by: H. L. Jones, Cambridge (Mass) & London: The Loeb Classical Library.
 Schmitt, R. (1988), “Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung”, *Acta Iranica*, vol. 28, pp.18-25.
 Smith, Sidney (1944), *Isaiah Chapters XL-LV: Literary Criticism and History*, London: Oxford University Press.
 Stronach, David (1978), *Pasargadae: A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persians Studies From 1961 to 1963*, Oxford: Oxford University Press.
 Weerdenburg, Sancisi, H. (1993), “Alexander at Persepolis”, *In Alexander the Great: Myth and Reality*, vol. 21, pp.88-177.



Alexander the Macedonian and the historical memory of Cyrus the Great¹

Adel Allahyari²

Received: 2021/12/27
Accepted: 2022/03/10

Abstract

Historians of Alexander the Macedonian have reported that while conquering the Iranian lands, the Macedonian conqueror revered the memory of Cyrus the Great, the founder of the Achaemenid Empire. The point that the destroyer of the Achaemenid Empire was a devotee of the founder of that Empire is something worthy of consideration. However, earlier some historians have pointed out that during his battles, the Macedonian conqueror was trying to show his eligibility to succeed the Achaemenid kings. The problem is, to what extent does the examination of the available records of Alexander the Macedonian in dealing with the memory of the founder of the Achaemenid Empire allow us to certify the view claimed by his historians? Was Alexander actually a devotee of Cyrus the Great? Using classical sources and focusing on the reports that link the Macedonian conqueror to the memory of Cyrus the Great, the Author of the following article has shown that the Macedonian conqueror due to his Greek upbringing, extensive knowledge he had about the structures of power and legitimacy of the Achaemenid kings and his political position before and after the death of Darius III, had a dual and in fact political approach to the memory of the founder of the Achaemenid Empire, Cyrus the Great.

Keywords: Achaemenids, Cyrus the Great, Alexander the Macedonian, The memory of the founder.

1. DOI: 10.22051/HII.2022.32083.2275

2. PhD student of Iran's pre-Islamic history, University of Tehran, Tehran, Iran:
allahyari.adel@ut.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 ۵۴، پیاپی ۱۴۴، تابستان ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۶۱-۳۹

شناخت، پیشگیری و درمان مرض وبا در ایران عصر صفوی^۱

محمدعلی پرغو^۲
جواد علیپور سیلاب^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

چکیده

بروز بیماری با به چالش کشیدن صحت جسمی و روحی، نهایتاً به نیستی انسان می‌انجامد. پژوهش حاضر براساس این مسئله شکل گرفته است که شناخت، پیشگیری و درمان بیماری عفونی و مهلک وبا در جامعه ایران عصر صفوی به چه نحوی صورت گرفت؟ یافته‌های پژوهش حاضر براساس رویکرد توصیفی-تحلیلی، بیانگر آن است که مقابله با بیماری وبا در چارچوب نظام طب ایران عصر صفوی و مطابق با حوزه‌های معرفتی طب مبتنی بر اخلاط چهارگانه (طیبیان)، مفاهیم شفای مذهبی (جامعه دینی و علما) و باورهای عامیانه و جادویی انجام می‌گرفت. با توجه به نوع شناخت بیماری، از انواع شیوه‌های پیشگیری و روش‌های درمانی استفاده می‌شد. گفتنی است با توجه به ماهیت موضوع، بیشترین اطلاعات در چارچوب طب اخلاطی و با عطف به آرای طبیبان برجسته سابق ارائه شده است. در این دیدگاه، بیماری وبا در زمره تب‌ها دسته‌بندی شده است که به دنبال بروز هوای وبایی شایع می‌شد. در این رویکرد، مراعات اصول حفظ‌الصحه در قالب تدابیر شش‌گانه برای پیشگیری از ابتلا به بیماری در اولویت قرار داشت. علاوه بر این، از گونه‌های مختلف شفای مذهبی و درمان‌های عامیانه برای پیشگیری و درمان بیماری استفاده می‌شد.

واژه‌های کلیدی: عصر صفوی، وبا، نظام طب، پیشگیری، درمان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.37726.2530

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشکده حقوق و علوم اجتماعی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران: parghoo@tabrizu.ac.ir

۳. پژوهشگر پس‌ادکتری، مؤسسه تاریخ و فرهنگ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول):

javadalipoor@tabrizu.ac.ir

- مقاله مستخرج از طرح پژوهشی پس‌ادکتری با شماره قرارداد ۲۸۸۶/ص با عنوان «سلامت و بهداشت در ایران عصر صفوی» با همکاری دانشگاه تبریز در سال ۱۳۹۹ می‌باشد.

مقدمه

در طول تاریخ، مفاهیم صحت/مرض و پیشگیری/درمان همراه هم بوده‌اند. بروز بیماری‌های مختلف با ایجاد درد و رنج جسمی و روحی، موجب تلاش انسان برای شناخت و رویارویی با آنها شده است. رویکرد شناختی (تشخیص-چیستی) و رفتاری (شیوه‌های پیشگیری-درمانی) در مقابله با هر بیماری در هر دوره تاریخی، در تناسب با نظام فکری و چارچوب معرفتی نظام طب آن دوره شکل می‌گیرد. در نظام طب ایران عصر صفوی، به ترتیب دیدگاه‌های طب مبتنی بر اخلاط چهارگانه (طیبیان)، مفاهیم شفای مذهبی (جامعه دینی و علما) و باورهای عامیانه و جادویی، به ترتیب دارای بیشترین تأثیر بودند. شناخت و درمان انواع بیماری‌ها از جمله وبا، متناسب با دیدگاه‌های مذکور انجام می‌شد. با توجه به ماهیت موضوع، بیشتر اطلاعات برگرفته از دیدگاه طبیبان در چارچوب طب اخلاطی بوده است؛ هرچند به فراخور بحث، دیدگاه گروه‌های دیگر نیز مورد توجه قرار گرفته است.

اطلاعات و داده‌های پژوهش حاضر، به صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده و داده‌ها با رویکرد توصیفی-تحلیلی ارائه شده است. از شاخصه‌های پژوهش حاضر، استفاده از نسخ خطی و چاپ سنگی طبی عصر صفوی است که در مطالعات تاریخی نادیده گرفته می‌شود. شاخصه دیگر، شناسایی و تبیین نوع شناخت، شیوه‌های پیشگیری و درمان بیماری وبا از زاویه فهم ایرانیان عصر صفوی به‌ویژه طبیبان است.

تا آنجا که نگارندگان مقاله حاضر اطلاع دارند، طب ایران عصر صفوی چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته و درباره بیماری وبا با کاستی‌هایی همراه است. «سیریل الگود» در کتاب *طب در دوره صفویه* (Elgood, 1970) وضعیت عمومی پزشکی در عصر صفوی را مورد بررسی قرار داده است. اگرچه نویسنده به فراخور بحث، به بیماری‌های مختلفی اشاره کرده، اما درباره بیماری وبا تقریباً هیچ اطلاعاتی ارائه نداده است. مقاله «نگرش‌های گروه‌های مختلف اجتماعی به بیماری وبا و طاعون در ایران عصر صفوی براساس منابع مکتوب» (جین و رازنهان، ۱۳۹۹: ۲۱-۴۲) اطلاعاتی درباره سیر بیماری‌های طاعون و وبا در عصر صفوی به دست داده، اما از جهاتی چند قابل نقد است. عدم تفکیک دو بیماری وبا و طاعون و «هوای وبائی» و «حمی وبائی» از یکدیگر، باعث شده است نویسندگان در ارائه رویکرد شناختی و رفتاری در مقابله با بیماری وبا، به‌ویژه از منظر طبیبان ناموفق باشند. به‌طور کلی داده‌های این پژوهش درباره نوع شناخت و درمان بیماری وبا، مغشوش و بدون هیچ‌گونه شناخت و آگاهی نسبت به نظام رایج طب ایران عصر صفوی است. از بُعد منبع‌شناختی، مقاله مذکور در استفاده از منابع طبی به عنوان لازمه تحقیق در حوزه تاریخ پزشکی، ضعیف است. در مقاله «طاعون در

ایران عصر صفوی» (پرغو و علیپور سیلاب، ۱۳۹۶: ۳۳-۵۵) به بررسی تاریخچه و شیوه‌های پیشگیری و درمانی بیماری طاعون در عصر صفوی پرداخته شده است که در آن اشاراتی مختصر به بیماری وبا و هوای وبائی وجود دارد.

با توجه به این کم‌توجهی، نگارندگان پژوهش حاضر درصدد ارائه رویکرد شناختی و رفتاری در مواجهه با بیماری وبا در چارچوب نظام طب ایران عصر صفوی می‌باشند که از طریق سؤال‌های زیر بدان پرداخته شده است:

- بروز وبا در عصر صفوی چه عواقبی به دنبال داشت؟

- فهم طبیبان عصر صفوی از «هوای وبائی» و «بیماری وبا» چه بود و شیوه‌های پیشگیری و روش‌های درمانی چگونه انجام می‌گرفت؟

فرضیات مطرح شده برای پرسش‌های فوق چنین است: تلفات انسانی و عواقب بد اقتصادی و اجتماعی، نتیجه بروز وبا در جامعه ایران عصر صفوی بود. شناخت، پیشگیری و درمان بیماری وبا، متناسب با مبانی معرفتی طب اخلاطی، شفای مذهبی و طب عامیانه انجام می‌شد. طاعون و وبا دو بیماری مجزا و متفاوت از هم می‌باشند. وبا در زمره تب‌ها و طاعون در زمره اورام و بثور دسته‌بندی شده است. طبیبان بروز بیماری وبا را به دنبال شیوع هوای وبائی بیان کرده‌اند. شیوه‌های پیشگیری و درمانی وبا عمدتاً توسط طبیبان و در چارچوب نظام طب اخلاطی ارائه می‌شده است.

مبانی معرفتی و شناختی طب در عصر صفوی

مبانی معرفتی و شناختی نظام طب ایران در عصر صفوی، از سه حوزه «طب مبتنی بر اخلاط چهارگانه»، «مفاهیم شفای مذهبی» و «طب عامیانه و جادویی» بهره می‌برد. شناسایی، پیشگیری و درمان انواع بیماری‌ها از جمله وبا، در چارچوب این نظام انجام می‌شد. مبانی معرفتی و دانشی طبیبان عصر صفوی، علاوه بر مشاهدات تجربی و بالینی خودشان، اغلب از طبیبان برجسته قبلی و در چارچوب طب اخلاطی اخذ شده است. تکرار نام اطبایی چون «شیخ بوعلی»، «محمدبن زکریای رازی» و «جرجانی» و ارجاع به کتاب‌های *قانون*، *الحاوی* و *ذخیره* و انواع «قربادین‌ها»^۱ مبین این نکته است. طب اخلاطی در دو قسمت نظری و عملی قابل تقسیم‌بندی است. در بخش نظری، اصول و مبانی به وجود آمدن صحت و تعادل بدن فرد، یعنی «امور طبیعی» شامل هفت جزء «ارکان»، «امزجه»، «اخلاط»، «اعضا»، «ارواح»، «قوا» و

۱. کتاب‌هایی که در آن خواص ادویه و انواع داروها مورد اشاره قرار گرفته است.

«افعال» مورد توجه قرار می‌گیرد. براساس پیش‌فرض‌های این حوزه معرفتی، هدف از عملکرد اجزای امور طبیعی، انجام درست و سالم یک فعل است؛ لذا بروز نقص در عملکرد فعلی بدن، نشان‌دهنده ایجاد مشکل در یکی از حلقه‌های این زنجیره است. اساس تشخیص و درمان در طب اخلاطی، بر همین پایه استوار است. هدف طب عملی، بحث درباره کیفیت معالجات و بازگرداندن صحت زایل شده است که در دو دسته «تدابیر حفظ‌الصحة» و «علاج بیماری‌ها» قابل تقسیم‌بندی است. تدابیر حفظ‌الصحة ذیل عنوان «سته ضروریه» بیان سفارش‌هایی برای حفظ بدن در برابر هوا، تغذیه و اشربه، تحرک و سکون، خواب و بیداری، دفع مواد غیرضروری و حفظ مواد ضروری و حالات روانی است که افراد با به کار بستن آن می‌توانستند به سطح مطلوبی از سلامت دست یابند. در صورت ابتلا به بیماری، شیوه‌های درمانی مختلفی به صورت درمان به ضد در طب اخلاطی توصیه شده است.

دومین حوزه معرفتی نظام طب عصر صفوی، ذیل شفای مذهبی قابل بررسی است که پایه‌های آن منبعث از برخی آیات قرآن (نحل، آیات ۶۷-۶۸؛ اسراء، آیه ۸۲؛ شعراء، آیه ۸۰)، احادیث منتسب به پیامبر (ص) و ائمه (ع) است (قاطع قزوینی، [ت.ک: ۱ قرن ۱۲ق]: ۴۸۲ به بعد؛ واعظ کاشانی، قرن ۱۰: صفحات مختلف؛ ادعیه و اعمال سفر، [ت.ک: ۱۱۲۷ق]: صفحات مختلف). در این دیدگاه شفا دهنده اصلی پروردگار است و شفاگیری و استشفاء از طریق تمسک به قرآن کریم، تربت امام حسین (ع)، اوراد و تعویذها، توسل به مقابله‌ی بزرگان، صدقه دادن، قربانی کردن و انواع دعاها (صالح شیرازی، [ت.ک: ۱۲ قرن]: ۱۳-۳۰؛ احسائی حسینی، ۱۰۸۹ق: ۳۵۱-۳۵۴؛ فیض کاشانی، قرن ۱۱ق: ۲-۱۳؛ داماد، [ت.ک: ۱۲۶۷ق]: ۱۸۰-۱۹۰، ۲۲۶-۲۳۰، ۳۲۶-۳۳۲؛ منشی قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۹۲) انجام می‌شد. سومین حوزه معرفتی که به نوعی با هر دو حوزه گفته شده آمیختگی داشت، رویکردهای مبتنی بر طب عامیانه در قالب درمان‌های جادویی بوده است (هفتاد و دو دیو و پری، [ت.ک: ۱۱۲۸ق]: ۳۳۷-۴۲۰؛ ابونصری هروی، ۱۳۵۶: ۷۴).

تاریخچه بیماری وبا در ایران عصر صفوی

با وجود کم‌توجهی منابع تاریخی نسبت به گزارش بیماری‌ها، دو بیماری وبا و طاعون به سبب تلفات انسانی و تبعات اقتصادی-اجتماعی، در برخی گزارش‌ها و اغلب به صورت همزمان مورد اشاره قرار گرفته‌اند. شیوع طاعون به دنبال بروز هوای وبائی، دلیل این یکسان‌انگاری

۱. منظور تاریخ کتابت است.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۴۳

است (پرغو و علیپور سیلاب، ۱۳۹۶: ۳۳-۵۵؛ کثیری و افشاری فر، ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۳۸)، درحالی‌که ماهیت و علائم دو بیماری متفاوت از هم است. وبا در مبحث «حمیات» و طاعون در مبحث «اورام و بثور» دسته‌بندی شده‌اند.

نخستین گزارش درباره شیوع وبا در اوایل عصر صفوی را «فضل‌الله روزبهان خنجی» ارائه داده است (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۳۱-۲۳۳). مطابق این گزارش، با شیوع «هوای وبائی» در دارالسلطنه تبریز، مردم دسته‌دسته جانشان را از دست دادند. شاه با شنیدن این خبر، از ورود به شهر خودداری کرده بود و راهی اردبیل و سراب شد. در دوره شاه‌اسماعیل و همزمان با آغاز درگیری‌ها با حکومت عثمانی، گزارش‌هایی از بروز وبا در آنتولی در سال ۹۲۹ق.^۱ وجود دارد که همراه با قحطی و مرگ شش‌هزار تن بود (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۴۴۲). شیوع وبا در آنتولی موجب نگارش کتابی به زبان فارسی به نام نصیحت‌نامه سلیمانی توسط «محمد حکیم‌بن مبارک» (قرن ۱۰ق: ۵۶-۵۷) برای سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴ق) شد که در آن اطلاعات مفصلی راجع به بیماری وبا ارائه شده است.

برای حدود پنجاه سال گزارشی از وقوع وبا در منابع وجود ندارد. شیوع وبا و طاعون در سال ۹۸۸ق. در بلاد آذربایجان، شهر تبریز، قزوین و ایروان موجب قحط و غلا و فوت شش‌هزار نفر گردید (الحسینی القمی، ۱۳۸۳: ۷۱۳/۲، ۷۲۳؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۱/۲۶۱). وبای سال ۱۰۰۱ق. دارالسلطنه قزوین موجب شده بود بسیاری از مردم شهر را ترک کنند و پراکنده شوند. نتیجه بروز وبا در قزوین، فوت «خلقی نامحدود» بود. گزارشی از همین دوره، به بروز «وبائی عظیم» به سبب عفونت هوا در بین سپاهیان در نیمروز سیستان و متفرق شدن نیروها اشاره دارد (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲/۴۸۳-۴۸۵). در سال ۱۰۳۳ق. بروز وبا در نزدیکی موصل، منجر به توقف درگیری بین نیروهای عثمانی و صفوی شد. در همین سال، وبا در نقاط مختلف آذربایجان شیوع یافت و در اردبیل تلفات بیست‌هزار نفری به همراه داشت. در مناطق مشکین، سراب، گرمرو و خلخال تعداد تلفات نزدیک به هشتاد تا صد هزار نفر بود. این بیماری به محال طارم و قزوین نیز سرایت کرده بود و تلفاتی به همراه داشت (ترکمان، ۱۳۸۲: ۳/۱۰۱۹-۱۰۲۲).

برخی گزارش به شیوع وبا در سال ۱۰۴۵ق. در بغداد و اردبیل (واله قزوینی، ۱۳۸۲: ۲۳۶-۲۴۱) اشاره دارد. در سال ۱۱۲۳ق. به دنبال شورش «میر ویس» و به هنگام محاصره قلعه قندهار توسط «خسروخان گرجی»، شیوع وبا در بین نیروهای قزلباش، موجب شکست آنها

۱. تمامی تاریخ‌ها براساس تقویم هجری قمری است.

شد (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۱۶). در سال ۱۱۴۲ق. به دنبال حمله «اشرف افغان» به شیراز، وبا در شهر شیوع یافت و حدود سی هزار نفر جان خود را از دست دادند (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۱۰۰/۱، ۵۱۱).

با توجه به اطلاعات گزارش‌های تاریخی، نکاتی چند درباره وضعیت اجتماعی-اقتصادی به هنگام بروز وبا قابل ردیابی است. مطلب نخست مربوط به بروز اختلال در امور حکومتی و تلفات جمعیتی به دنبال بروز وباست که در بیشتر گزارش‌ها مورد توجه قرار گرفته است. تلفات به هنگام شیوع طاعون، متعاقب هوای وبائی بسیار گسترده‌تر بود. مطلب دیگر، بروز قحط و غلا به هنگام و به دنبال بروز هوای وبائی و شیوع بیماری وباست. این نکته نشانگر آن است که در ایام وبا، کشاورزی و دامداری با مشکل روبه‌رو شده بود و افراد بیشتر در صدد حفظ جان‌شان بودند. گزارشی درباره چند دهه قبل از برآمدن صفوی (خواندمیر، ۱۳۸۳: ۵۷۳/۳)، از به تعویق افتادن برداشت محصول گندم در شهر اصفهان وجود دارد. بروز اختلال در کشاورزی باعث ایجاد مشکلاتی در تغذیه انسان و دام و نهایتاً موجب بروز قحطی در منطقه وبائی می‌شد که این مسئله به افزایش تلفات بیماری می‌انجامید. مشکلات روحی-روانی و اضطراب ناشی از وقوع وبا، با ایجاد مشکل در روند زندگی روزمره و تهیه آذوقه و گذران معیشت، باعث افزایش تلفات انسانی می‌شد. در ادامه بحث، رویکرد شناختی و رفتاری در مقابله با بیماری وبا در عصر صفوی تبیین شده است.

رویکرد شناختی؛ ماهیت بیماری وبا (چیستی، تشخیص و علت‌یابی)

نوع شناخت وبا (cholera) به عنوان یک بیماری عفونی و همه‌گیر (De Planhol & Balland, 2011: 504-511) که به لحاظ زمانی عمدتاً در اواخر تابستان و اوایل پاییز رواج می‌یابد (Azizi & Azizi, 2010: 51-55)، رابطه مستقیمی با مبانی معرفتی سه‌گانه گفته شده دارد. مطابق با باورهای عامیانه، اتفاقات نجومی چون «قمر در عقرب» افتادن، نشانگر بروز بیماری‌های وبا بود (ابونصری هروی، ۱۳۵۶: ۷۴). طبق دیدگاه گروه دینی، تقدیر الهی، واقع شدن نخستین روز ماه محرم در روز شنبه یا یکشنبه (مجلسی، ۱۳۵۱: ۲۷۸/۲، ۶/۴؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۰۲۱/۳-۱۰۲۲) و ترک ادب نسبت به مقدسات (الحسینی القمی، ۱۳۸۳: ۸۹۸/۲)، در بروز بیماری وبا مؤثر است. براساس پیش‌فرض‌های این دیدگاه، بروز وبا نتیجه اعمال گناه خود افراد و هدف غائی آن تنبه و توبه است (موسوی جزائری شوشتری، ت.ک: ۱۲۸۴ق: ۴۳). اطلاعات بیشتر درباره ماهیت بیماری وبا و تفاوت آن با طاعون و چیستی «هوای وبائی» و «حمی وبائی» را باید در منابع طبّی سراغ گرفت.

چیستی و نشانه‌های بروز هوای وبائی

اصطلاح «هوای وبائی» در تعریف طبیبان عصر صفوی چه بود و چه نشانه‌هایی بیانگر بروز هوای وبائی بود؟ از دیدگاه طب اخلاطی و بر پایه نظرات حکمای برجسته سابق که طبیبان عصر صفوی بیشتر اطلاعاتشان درباره بیماری وبا را از آنها (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۹۷/۱-۱۰۴، ۱۱۰، ۲۱۰؛ رازی، ۱۴۲۲ق: ۶/۱۵-۴۰، ۴۲۸-۴۳۷؛ جرجانی، ۱۳۹۱: ۳۴۳/۲، ۳۵۰، ۳۶۵، ۷۲۷/۴، ۸۲۳/۵-۸۲۷، ۹۳۷-۹۴۱) أخذ کرده‌اند، هوا محیط بر کل بدن است، لذا تعادل و پاکی آن از هر نوع آلودگی موافق مزاج روح انسان و موجب صحت است و بالعکس هوای غیرطبیعی و متعفن همچون هوای وبائی موجب ضرر برای بدن است. هوای وبائی ویژگی‌هایی داشت که در آثار طبیبان (محمدبن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۲۵؛ شاه ارزانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۴/۲؛ محمدحسین طبیب، قرن ۱۱: ۷۵-۷۸؛ خراسانی گنابادی، [ت.ک: ۱۱۳۴ق]: ۲۱۳؛ کمال بن نوربن کمال، [بی‌تا]: ۳۳-۳۴؛ قاطع قزوینی، [ت.ک: قرن ۱۲ق]: ۴۰۷؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۶۱؛ دشتکی شیرازی، ۸۶۶-۹۴۸ق: ۴۲؛ بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۷: ۲۷۹؛ محمدحکیم‌بن مبارک، قرن ۱۰ق: ۵۹؛ مؤمن‌بن محمدزمان، ۱۳۹۰: ۷۵۰/۱) به صورت کامل بیان شده است. دگرگونی هوا در «کیفیت» (گرمی/سردی) و یا «جوهر هوا» صورت می‌گرفت. طبیبان فساد و تعفن «جوهر هوا» را هوای وبائی نامیده و عوامل آن را بدین صورت دسته‌بندی کرده‌اند: الف. بخارهای حاصل از تعفن اجساد میدان‌های نبرد؛ ب. راکد ماندن و تعفن آب و جابه‌جایی آن از طریق باد؛ پ. خروج یکباره بخارهای فاسد زیرزمینی. طبق نظر طبیبان، بخارهای متعفن علاوه بر آب‌وهوا، گیاهان و زراعت را نیز فاسد می‌کرد. بنابراین در یک زنجیره و از طریق خوردن گیاه توسط حیوان و خوردن حیوان توسط انسان، تعفن به انسان منتقل و فرد به وبا مبتلا می‌شد. نشانه‌های ارضی و سماوی بیانگر بروز هوای وبائی و قریب‌الوقوعی وبا بدین بود:

- بهم‌ریختگی و نامشخص بودن فصول، بارش‌های بی‌موقع و کم.
- تغییرات جوی چون کدورت، سرخی، غبارناکی یک روز در میان هوا و برآمدن گاهی صاف و گاهی مکرر آفتاب.
- ظهور ستارگان دنباله‌دار.
- بسیاری گیاهانی که باعث فساد و تعفن جوهر هوا می‌شدند.
- وزش باد جنوب.
- افزایش جوشش خون، بثور و بیمار شدن تعداد زیادی از مردم و حیوانات.
- رفتار برخی حیوانات چون ترک محل وبائی و فرار پرندگان چون لک‌لک و پرستو، افزایش حشرات متولد شده از عفونت و بیرون آمدن حیوانات زیرزمینی چون موش، مار و عقرب.

حمی وبائی (چیستی و علائم بالینی)

در تقسیم‌بندی امراض، وبا ذیل تب‌ها و با عناوینی چون «تب وبایی» یا «حمی عفونی وبایی» و در زمره بیماری‌هایی با طبع «گرم/خشک» دسته‌بندی شده است. روند شروع بیماری بدین صورت بود که با استنشاق و نفوذ هوای وبائی به بدن فرد سالم، ابتدا روح حیوانی و سپس تمامی رطوبات اطراف دل فاسد می‌شد. انتشار ماده فاسده از دل به سایر اعضا چون کبد و مغز و فساد آنها، سبب بروز طیفی از علائم در اعضای بدن فرد می‌شد که به آن «حمی وبائی» گفته می‌شد. این تب می‌توانست حالت همه‌گیر یا اپیدمیک داشته باشد و به فوت ناگهانی تعداد زیادی انسان و حیوانات منجر شود. اگر تب وبائی با طاعون همراه می‌شد، امکان‌هایی بسیار کمتر بود. جوانان دموی مزاج، اطفال، افراد ضعیف‌القوی و دارای بدنی پر از اخلاط ردئیه، چون بیش از همه در معرض ابتلا به بیماری قرار داشتند، نیازمند مراقبت‌های بیشتری بودند. نکته مهم قابل ذکر، مسئله انتقال بیماری از حیوان به انسان و بالعکس است که در دوره جدید کشف شده است، اما این موضوع توسط طبیبان شناسایی و مورد اشاره قرار گرفته است (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۹۷؛ جرجانی، ۱۳۹۱: ۹۳۸/۵؛ بهاء‌الدوله رازی، ۱۳۸۷: ۱۴۹، ۲۷۷).

علائم مبتلایان به حمی وبائی بدین صورت دسته‌بندی شده است:

- نبود گرمای ظاهری بدن همراه با اندوه، بی‌تابی، تشویش، اضطراب و حرارت قوی و سوزان باطنی.
- تنفس غیرطبیعی، متواتر، بدبو و تنگی نفس. بدبویی نفس، نشان قوت عفونت، نهایت پیشرفت بیماری و فوت قریب‌الوقوع بیمار بود.
- تعفن و بدبویی و لزجی تعریق بیمار.
- صغیر و متواتر بودن نبض بیمار.
- ادرار رقیق و مدفوع بدرنگ/ بدبوی و کفناک و برخی مواقع سیاه‌رنگ.
- بروز آسیب و بزرگی سپرز (طحال) و ایجاد حالتی شبیه به استسقا همراه با درد دل و فم معده.
- تهوع شدید و متمادی، به‌ویژه قیء صفاوی (زیاد) و سوداوی.
- بی‌اشتهایی، درد در سر معده به جانب دل و سرفه خشک.
- عطش شدید، خشکی زبان و دهان، آماسیدگی بن دندان‌ها و درون دهان، بی‌خوابی و سستی اندام‌ها.
- اختلاط عقل و ایجاد حالت غشی که بسیاری غشی، بیانگر نزدیکی فوت بود.
- بروز و ناپدید شدن یکبارهٔ بثور سرخ یا سرخ/سفید بر ظاهر بدن که نشانگر ابتلا به

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۴۷

طاعون و نزدیکی فوت مریض بود.

➤ تب شدید به هنگام شب و بروز عوارض مغزی چون لیثرغس (سرسام سرد) و تشنج و کزاز.

➤ سقوط شهوت و اسهال (شاه ارزانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۴/۲-۱۰۸۵؛ خراسانی گنابادی، [ت.ک: ۱۳۴ق]: ۲۱۳-۲۱۴؛ دشتکی شیرازی، ۸۶۶-۹۴۸ق: ۴۲؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۶۳-۱۶۱؛ محمدحسین طیب، قرن ۱۱: ۷۵-۷۷؛ محمد حکیم بن مبارک، قرن ۱۰ق: ۶۴-۶۶؛ بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۷: ۱۰۱، ۱۴۹، ۲۷۶-۲۷۷؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

رویکرد رفتاری (شیوه‌های پیشگیری - روش‌های درمانی)

۱. تدابیر هوای وبائی

با توجه به شناسایی تنفس هوای وبائی به عنوان عامل بیماری‌زا، گام نخست متوجه کنترل و پیشگیری از عوارض هوای وبائی بود. نرفتن به محل وبازده، دوری از بوهای بد و ترک محل وبازده و نقل هوا، نخستین سفارش طبیبان و گروه‌های دینی (موسوی جزائری شوشتری، ت.ک: ۱۲۸۴ق: ۱۰۹-۱۱۰) بود. در صورتی که ترک محل به سبب نداشتن «قوت و قدرت رفتن» میسر نبود (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۵۳۲)، به منظور جلوگیری از ورود هوای متعفن به بدن، بر اصل «در خانه ماندن» تأکید می‌شد (محمدحسین طیب، قرن ۱۱: ۷۸؛ مجموعه طبی فارسی، [بی‌تا]: ۲۰۱-۲۰۳؛ محمدحکیم بن مبارک، قرن ۱۰ق: ۱۵).

برای کاستن از ضرر هوای وبائی، توصیه‌هایی درباره انتخاب محل اسکان و اصلاح هوای خانه از طریق استعمال «معطرات» و «مجففات» وجود داشت (کمال بن نوربن کمال، [بی‌تا]: ۳۵-۳۶؛ محمدحکیم بن مبارک، قرن ۱۰ق: ۵۷، ۸۴-۸۶؛ شاه ارزانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۵/۲-۱۰۸۶؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۳۸، ۱۶۲-۱۶۳؛ مجموعه طبی فارسی، [بی‌تا]: ۲۰۳-۲۰۴؛ محمدحسین طیب، قرن ۱۱: ۷۶-۷۸، ۸۱؛ خراسانی گنابادی، [ت.ک: ۱۳۴ق]: ۲۱۴؛ بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۵۲، ۱۷۰، ۲۷۹؛ گیلانی، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۵؛ شاه ارزانی، ۱۲۶۸ق: ۳۵۴؛ یوسفی هروی، ۱۳۸۲: ۱۶۹). اگر سبب فساد هوا، عامل ارضی بود، سفارش بر ترک فضاهای بسته، سکونت در خانه‌هایی با سقف بلند و یا مکان‌های مرتفع بیرون شهر بود؛ بالعکس اگر عامل، سماوی بود، ماندن و اسکان در خانه‌های مسقف و دارای روزنه‌هایی رو به شمال، سرداب‌ها و زیرزمین توصیه می‌شد. به هنگام نیاز به تهویه، استفاده از مروحه و بادبزن توصیه می‌شد. استفاده مرتب از برگ و شاخ گیاه «مورد» در اطراف خانه برای اصلاح و ضد عفونی کردن هوا

و ساختن پشه خانی از کتان و تر کردن فرش و کرباس آن با شاخ و برگ گیاه مورد، سرکه پیازی و یا آغوزهٔ محلول در سرکه و نیز خیساندن پیراهن به چیزهای تریاقیه، نافع بود و سفارش می‌شد. همچنین بستن پرده‌ای خیس با صندل/گلاب بر در خانه اثربخش و نافع بود. برای افزایش لطافت و خوشبوسازی هوای داخل خانه، چیدن میوه‌های معطر چون سیب، به، لیمو، ترنج، نارنج و امروود توصیه می‌شد. اگر بیمار در داخل خانه قرار داشت، مالیدن گلاب، کافور، عنبر، مشک، صندل و سرکه بر سینه و قرار دادن ریحان، بید مشک، ترنج، شاهسفرم، ترخون، لیمو، سیب، آبنوس و غیره نزد وی توصیه می‌شد. طبیبان استنشاق رایحهٔ معطر، مفرح و خوش را موجب تقویت دل و مغز می‌دانستند. برای اصلاح و رفع عفونت هوای محل اسکان بیمار، استفاده از انواع بخور با موادی چون کافور، صندل، بنفشه، نیلوفر، لادن، قطران و دود با چوب‌های صندل، گز و سرو توصیه می‌شد. قرار دادن ظرف بخور در فاصله‌ای دورتر نسبت به مریض و انجام بخور و دود به حد اعتدال، ضروری بود. برای مراعات حال مراقب بیمار، لازم بود درب محلی که بیمار در آن قرار داشت، برای مدتی باز بماند و بعد از تهویهٔ هوا و انجام بخورهایی برای رفع عفونت وبائی، مراقب به نزد بیمار می‌رفت. دیگر سفارش طبیبان، استفاده از لته [ماسک امروزی] خیسانده به سرکه، پیاز، سیر و آب‌غوره نزدیک بینی در داخل و یا بیرون از خانه بود (شریف، ۱۳۸۷: ۱۶۲). تدابیر مختلف مذکور کاربرد دوگانه داشت. مراعات این تدابیر برای افراد سالم به منظور پیشگیری و برای محل اقامت و اسکان بیمار، به منظور رفع عفونت سفارش می‌شده است.

۲. پاک‌سازی بدن با استراغات

یکی از اصول ستهٔ ضروریه در ایام هوای وبائی، پاک‌سازی و تخلیهٔ بدن از مواد و سموم زائد از طریق کاربرد روش‌هایی چون فصد، حجامت، تنقیه، تعریق و ادویه قی‌آور/مسهل/ملین/مدر بود. توصیه بر این بود که به هنگام بروز تب وبائی، افراد سالم فوراً تن خود را از خلط غالب پاک کنند. این کار ضمن دفع مادهٔ سرایت طاعون و سایر امراض وبائی، به کاهش رطوبت و افزایش خشکی بدن فرد کمک می‌کرد. فصد بیمار باید قبل از بروز ضعف و نشانه‌های قوی در بدن، انجام می‌گرفت. اگر کسی عادت به فصد نداشت، سفارش به انجام حجامت و در غیر این صورت، توصیه به خواب زیاد و کم‌خوری می‌شد. روش‌های دیگر استفراغ، توصیه به تنقیه و استعمال داروهای قی‌آور و ادویهٔ ادرارآور چون آب کاسنی، شیرهٔ تخم کاسنی یا تخم خیارین بود (کمال‌بن نوربن کمال، [بی‌تا]: ۳۵؛ محمدبن عبدالله، ۱۳۸۳: ۶۱۸؛ شاه ارزانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۶/۲؛ بهاء‌الدوله رازی، ۱۳۸۷: ۲۷۷-۲۷۹؛ دشتکی شیرازی، ۸۶۶-۹۴۸ق: ۴۲؛ محمدحسین طبیب، قرن ۱۱: ۷۹-۸۰).

۳. تدابیر تغذیه و اشربه

از اصول حفظ الصحة در قالب تدابیر شش گانه، مراعات تدابیر تغذیه‌ای و اشربه توصیه شده توسط طیبیان (بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۵۲، ۲۷۲-۲۷۸؛ خراسانی گنابادی، [ت.ک: ۱۳۴ق]: ۲۱۴؛ شاه ارزانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۵/۲-۱۰۸۷؛ کمال بن نورین کمال، [بی تا]: ۳۶؛ مجموعه طبی فارسی، [بی تا]: ۲۰۱-۲۰۴؛ محمدحسین طیب، قرن ۱۱: ۷۶-۸۰؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۶۲-۱۶۳؛ محمدبن عبدالله، ۱۳۸۳: ۶۱۸؛ دشتکی شیرازی، ۸۶۶-۹۴۸ ق: ۴۲؛ گیلانی، ۱۳۸۷: ۵۵) در زمان بروز هوای وبائی برای افراد سالم به منظور در امان ماندن از بیماری و برای بیماران به منظور رفع بیماری بود. با توجه به دسته‌بندی وبا در زمره بیماری‌های گرم و خشک، استفاده از خوراکی‌ها و نوشیدنی‌هایی با طبع سرد و خشک توصیه می‌شد. پرهیز از پرخوری، عدم تغییر در عادات غذایی، در هم نخوردن و اجتناب از برخی خوراکی‌ها چون گوشت، به‌ویژه گوشت گوسفند، شیرینی و چربی، در زمان بروز هوای وبائی ضروری بود. هوای وبائی امکان تأثیرگذاری بر میوه‌ها، نبات‌ها، سبزی‌ها و حبوبات را داشت؛ به همین دلیل استفاده از نبات و میوه به عمل آمده در زمان هوای وبائی، به سبب امکان ضرر، منع شده بود. استفاده از میوه‌ها در زمان هوای وبائی بستگی مستقیمی با طبع میوه داشت. استفاده از میوه‌های شیرین چون خربزه و انجیر به سبب تعفن سریع خلط میوه منع می‌شد، اما خوردن میوه‌هایی با طبع سرد و تر چون خیار و هندوانه خنک به وفور توصیه می‌شد. در کنار منعیات، سفارش‌های تغذیه‌ای متناسب با ایام وبائی برای افراد سالم و بیمار ارائه شده بود. تشنگی و گرسنگی برای بیمار خطرناک و نیازمند اجتناب بود. باید به هر شکل ممکن، اندک اندک و به اجبار طعام به اندازه به مریض خورانده می‌شد. توصیه بر این بود که تغذیه ایام وبائی مایل به سردی و خنکی، ترش، کم‌رطوبت، خشک‌کننده، کم‌چرب، سریع‌الهضم، مانع‌العفونت و مقوی‌القوی باشد. تشنگی برای بیمار به سبب تحلیل قوای روح، بسیار خطرناک بود. سفارش بر این بود که نوشیدنی‌های تهیه شده برای بیمار دارای طبع سرد و خشک باشد تا ضمن دفع عفونت اخلاط، سبب هضم بهتر طعام شود. توصیه پرتکرار، استعمال سرکه و افزودن آن به آب و سایر نوشیدنی‌ها، آب‌لیمو و انواع رب‌های ترش در داخل اشربه بود. نوشیدن مقدار زیاد و یکجای آب سرد برای مبتلایان به تب و بایی تا جایی که مریض احساس خنکی می‌کرد، نافع بود. بالعکس نوشیدن مقدار کم آب، نه تنها هیچ نفعی نداشت، بلکه می‌توانست سبب تهییج حرارت بدن بیمار و عوارض بعدی شود.

۴. تدبیر حرکت نفسانی

اعراض نفسانی جایگاه بسیار مهمی در سلامت انسان دارد. بروز حالات روحی و روانی در تعادل یا غیرمتعادل شدن مزاج و افزایش یا کاهش میزان سلامت فرد مؤثر است. توصیه بر این بود (محمدحکیم بن مبارک، قرن ۱۰: ۱۰۵-۱۱۱؛ مجموعه طبیبی فارسی، [بی تا]: ۲۰۳؛ خراسانی گنابادی، [ت.ک: ۱۱۳۴ق]: ۲۱۴؛ صالح شیرازی، [ت.ک: قرن ۱۲]: ۴۳-۴۴؛ بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۷: ۱۵۲؛ محمدحسین طبیب، قرن ۱۱: ۷۶-۷۷؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۶۲؛ شاه ارزانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۶/۲؛ کمال بن نوربن کمال، [بی تا]: ۳۵) که افراد سالم برای حفظ صحت، از ریاضت به دور باشند. یکی از حالات روحی در زمان هوای وبائی، ایجاد ترس و اضطراب بود که برای مقابله با آن، شادی به اندازه برای تقویت و حفظ صحت بدن توصیه می شد. غضب، غم، خوف و ترس به علت ایجاد ضعف قوت و تحریک اخلاط جایز نبود. وهم و ترس، به ویژه ترس از سرایت طاعون، مذموم شمرده می شد. برای رفع خوف، استفاده از مفرحات، مشجعات، اشتغال به حکایات و احادیث مفرحه و آلات مطربه چون سماع ساز، عود و چنگ توصیه شده بود.

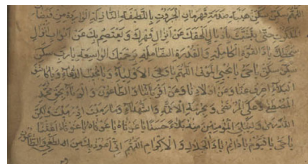
۵. تدابیر دارویی بیمار وبائی

بسته به دوره زمانی بیماری، روش های برخورد با بیمار متفاوت بود. با بروز علائم بدنی چون طرنجیده شدن پهلوها و پوست شکم، سردی دست و پا، اختلال در خواب و تنفس و بیهوشی در بیمار، لازم بود ضمادهای سرد را از روی سینه بردارند و بیمار به جامه و لحاف گرم پوشانیده شود تا حرارت به ظاهر تن برگردد. پاشویه و مالش بدن بیمار در این زمان نافع بود. انجام تدابیری برای تقویت قلب بیمار ضروری بود. استفاده از مفرحات بارده و رایحه های سرد و خنک توصیه می شد. از مفرحات نافع می توان به خاکشیر، عرق بیدمشک و نیلوفر و شربت هایی چون عناب و صندل اشاره کرد. استفاده از تخم کاسنی، تخم خیار، تخم گشنیز و تخم کاهو، چند روز پس از سپری شدن مرض، سفارش شده بود. از نمونه داروهای مورد استفاده در شکل های مختلف برای درمان وبا، می توان به موارد زیر اشاره کرد: قرص کافور، قرص تباشیر، اترج-ترنج، گل ارمنی، شبرم، کیناکین (محمدحسین طبیب، قرن ۱۱: ۷۸-۸۰؛ شاه ارزانی، ۱۳۸۰: ۲۰۳؛ قاطع قزوینی، [ت.ک: قرن ۱۲ق]: ۱۶۹-۱۷۰، ۲۵۲؛ مجموعه طبیبی فارسی، [بی تا]: ۲۰۴؛ بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۷: ۲۷۸-۲۷۹، ۳۵۶؛ خراسانی گنابادی، [ت.ک: ۱۱۳۴ق]: ۲۱۴؛ طولوزان یونانی، ۱۳۸۳: ۹۹، ۱۶۴-۱۶۵؛ قرابادین، [ت.ک: ۱۰۰۸ق]: ۵۱؛ یوسفی هروی، ۱۳۹۱: ۱۲۵؛ محمدبن عبدالله، ۱۳۸۳: ۶۲۹-۶۳۰). به لحاظ تاریخی، تجویز استفاده از کیناکین یا همان «گنه گنه» امروزی، نخستین بار توسط طولوزان مورد اشاره قرار گرفته است.

شفای مذهبی

متناسب با مبانی معرفتی مفاهیم شفای مذهبی، از گونه‌های مختلفی چون توسل به خدا و قرآن، دعا، تعویذ، روزه، تصدق به فقرا، استغفار از گناهان، پناه بردن به مکان‌های مقدس و یا صحراها و قربانی کردن حیوانات استفاده می‌شد (موسوی جزائری شوشتری، [ت.ک: ۱۲۸۴ق]: ۱۰۹؛ محمدحکیم بن مبارک، قرن ۱۰: ۱۲۰-۱۲۶؛ قاطع قزوینی، [ت.ک: قرن ۱۲ق]: ۴۹۰-۴۹۲). از پیامبر(ص) و ائمه(ع) دعاهایی برای پیشگیری و رفع و با نقل شده است؛ نظیر این دعا: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَسْمَائِكَ يَا مُؤْمِنَ مُهَيِّمِنُ يَا قَرِيبُ خَلَّصْنَا مِنَ الْوَبَاءِ وَالطَّعْنِ وَالطَّاعُونَ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ الْأَمَانُ الْأَمَانُ الْأَمَانُ يَا جَبَّارُ يَا سَتَّارُ يَا عَفَّارُ خَلَّصْنَا مِنَ الْوَبَاءِ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ الْأَمَانُ الْأَمَانُ الْأَمَانُ يَا ذَالنَّعْمَةِ...» (موسوی جزائری شوشتری، [ت.ک: ۱۲۸۴ق]: ۲۷۹-۲۸۲). دعایی از امام صادق(ع) روایت شده است که اگر کسی آن را می‌خواند و همراه با خود و یا در خانه نگاه می‌داشت، خدا او را از شر و با در امان نگاه می‌داشت: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بَعْدَهُ خَلْقِكَ بَعْزَهُ عَرْشِكَ بَرْضِي نَفْسِكَ بَنُوْدٍ ... تَجْعَلْ لَنَا فَرَجًا وَمَخْرَجًا وَشِفَاءً مِنَ الْهُمُومِ وَالْعُمُومِ وَالْبَلَاءِ وَالْوَبَاءِ وَالطَّعْنِ وَالطَّاعُونَ وَالْعَتَاءِ» (جنگ نظم و نثر، [ت.ک: ۱۰۷۶ق]: ۹). چسباندن برخی دعاها^۱ بر در خانه برای دفع خوف سفارش شده است (ادعیه و اعمال سفر، [ت.ک: ۱۱۲۷ق]: ۲۱۷).

برخی دعاها برای تأثیرگذاری باید در زمانی خاص خوانده می‌شد. برای نمونه، به منظور رفع و با، این دعا باید به هنگام قربانی کردن گوسفند سیاه و در محل ذبح خوانده می‌شد: «إِلَهِي بِحُرْمَتِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ إِلَهِي بِحُرْمَتِ جِبْرَائِيلَ إِلَهِي بِحُرْمَتِ ميكائيل إِلَهِي بِحُرْمَتِ إسرافيل إِلَهِي بِحُرْمَتِ عزرائيل إِلَهِي بِحُرْمَتِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ الزَّهْرَا وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ إِحْفَظْنَا وَ أَحْفَظْ أَوْلَادَنَا وَ أَحِبَّائِنَا وَ اتَّبَاعِنَا وَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنَ الْوَبَاءِ وَ الطَّاعُونَ يَا حَفِيفُ يَا حَفِيفُ ادرکنی یا رسول‌الله» (فیض کاشانی، قرن ۱۱ق: ۱۹؛ مجلسی، ۱۱۰۴ق: ۱۱). برخی دعاها برای اثربخشی باید در آب شسته می‌شدند و نوشیده می‌شد. برای نمونه، دعای «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلِّ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ بَعْدَ وَ دَاءِ وَ دَوَاءِ وَ بَلَاءِ وَ قِضَاءِ وَ وِبَاءِ وَ طَاعُونَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ يَا دَافِعَ الْبَلِيَّاتِ يَا حَافِظَ إِحْفَظْنَا يَا



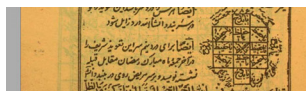
حفیظ یا لطیف» باید به همراه یک شکل خاص نوشته می‌شد،^۱ در آب شسته و نوشیده می‌شد (موسوی جزائری شوشتری، ت.ک: ۱۲۸۴ق: ۲۸۵). همچنین به همراه داشتن^۲ و بستن برخی دعاها به گلو در زمان وبا، فرد را از خطر بیماری مصون نگه می‌داشت (شیخ بهائی، ۱۳۹۲ق: ۵۷). برای دفع و رفع وبا استفاده از برخی داروها و خوراکی‌ها چون پیاز هر منطقه، «گل ارمنی» و «گل مختوم» سیب و شبرم (مجلسی، ۱۳۵۱: ۱۳۸/۴، ۱۶۵/۶، ۱۷۱، ۲۱۸، ۷۰/۱۰-۷۲) به نقل از پیامبر (ص) توصیه شده بود.

طب عامیانه و جادویی

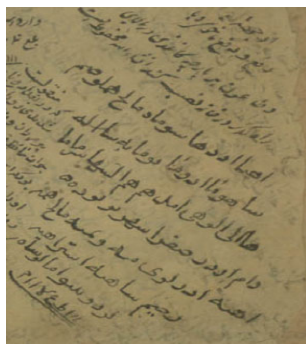
درمان‌های عامیانه و جادویی برای رفع و در امان ماندن از بیماری وبا، به صورت نصب اشکال بر بالای راه گذر خانه و یا به همراه داشتن آن^۳ و یا بلعیدن و خوردن برخی از



۱.

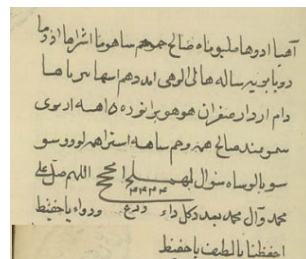


۲.



۳.

(جنگ نظم و نثر، ت.ک: ۱۰۷۶ق: ۹).



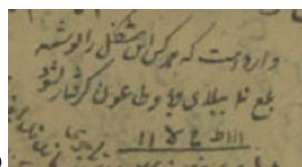
(موسوی جزائری شوشتری، ت.ک: ۱۲۸۴ق: ۲۸۶).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۵۳

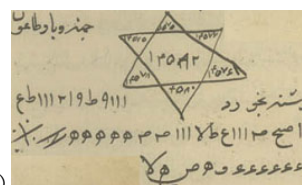
طلسم‌ها^۱ رایج بود.

نتیجه گیری

شناخت، پیشگیری و درمان بیماری وبا در ایران عصر صفوی، در چارچوب نظام طبی آن دوره انجام می‌گرفت. مبانی معرفتی نظام طب عصر صفوی، منبث از دیدگاه‌های گروه طبیبان در قالب طب اخلاطی و با توجه به آرای طبیبان برجسته سابق، اهل دین در قالب مفاهیم شفای مذهبی (توسل به قرآن، دعا، قربانی) و باورهای عامه (طلسم) بود. دیدگاه گروه طبیبان در چارچوب نظام اخلاطی، در ارائه رویکرد شناختی و رفتاری برای مقابله با بیماری وبا، دارای بیشترین نقش است. در این دیدگاه، وبا ذیل «حمیات» دسته‌بندی شده و شیوع آن به «هوای وبائی» نسبت داده شده است. توصیف طبیبان از هوای وبائی، نشان‌دهنده ارتباط بین تعفن و آلودگی هوا و بیماری‌های عفونی و مسری است. طبیبان به منظور رفع آلودگی و تعفن، تهویه و اصلاح هوا، شیوه‌ها و روش‌های مختلفی چون استعمال انواع خوشبوکننده‌ها، بخورها، دودها و نیز محلول‌ها را پیشنهاد داده‌اند. شناخت و توجه بیشتر به سفارش‌های طبیبان در این زمینه، در جامعه امروز از دو جهت مطمح نظر است. نخست، استفاده از این توصیه‌ها در جاهایی که احتمال شیوع بیماری وبا وجود دارد. دوم، چون امروزه با پدیده آلودگی و وارونگی هوا مواجه‌ایم، استفاده از این توصیه‌ها می‌تواند دست‌کم در اصلاح هوای منازل مسکونی نافع و راهگشا باشد. آگاهی و شناخت نسبت به منعیات و سفارش‌های طبیبان عصر صفوی درباره تغذیه و اشربه، در حال حاضر می‌تواند در ارائه برنامه غذایی مناسب و مقوی برای بیماران عفونی و وبایی کمک کند. با توجه به طبقه‌بندی بیماری در زمره بیماری‌های گرم و خشک، متناسب با نظام طب اخلاطی، از شیوه درمان به ضد، از مواد خوراکی با طبع سرد و خشک



۱. (جنگ نظم و نشر، ت.ک: ۱۰۷۶ق: ۹).



(موسوی جزائری شوشتری، ت.ک: ۱۲۸۴ق: ۲۸۵).

برای پیشگیری از ابتلا و درمان بیماری استفاده می‌شده است. علاوه بر این، با توجه به فضای فکری، فرهنگی و دینی حاکم بر جامعه، از گونه‌های مختلف شفای مذهبی و درمان‌های جادویی نیز استفاده می‌شد.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

قرآن کریم

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶)، کلیات قانون، ترجمه فتح‌الله شیرازی، ج ۱، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.

ابونصری هروی، قاسم بن یوسف (۱۳۵۶)، *إرشاد الزراعه*، به اهتمام محمد مشیری، تهران: امیرکبیر. ترکمان، اسکندربگ (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، ج ۱، ۲، ۳، تهران: امیرکبیر. افوشته‌ای نظزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳)، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار فی تاریخ الصفویه*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی.

امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی*، به اهتمام محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

بهاء‌الدوله رازی، بهاء‌الدین بن میر قوام‌الدین (۱۳۸۷)، *خلاصه التجارب*، تحقیق و تصحیح محمدرضا شمس اردکانی، عبدالعلی محقق‌زاده، پویا فریدی و زهره ابوالحسن‌زاده، تهران: دانشگاه علوم پزشکی تهران.

پرغو، محمدعلی و جواد علیپور سیلاب (بهار و تابستان ۱۳۹۶)، «طاعون در ایران عصر صفوی»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، دوره ۷، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، صص ۳۳-۵۵.

جرجانی، اسماعیل بن حسن (۱۳۹۱)، *ذخیره خوارزمشاهی*، ج ۲، ۴، ۵، قم: مؤسسه احیاء طب طبیعی. جین، پنگ و محمدحسن رازنهان (تابستان ۱۳۹۹)، «نگرش گروه‌های مختلف اجتماعی به بیماری‌های طاعون و وبا در ایران عصر صفوی براساس منابع مکتوب»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، سال دوازدهم، شماره ۲، صص ۲۲-۴۲.

الحسینی القمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسین (۱۳۸۳)، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.

حسینی فسایی، حاج میرزا حسن (۱۳۸۲)، *فارسنامه ناصری*، تصحیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

خنجی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، به کوشش محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۸۳)، *تاریخ حبیب‌السیر*، به کوشش جلال‌الدین همایی، ج ۳،

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۵۵

تهران: خیام.

رازی، محمدبن زکریا (۱۴۲۲ق)، *الحاوی فی الطب*، تحقیق و تصحیح هیثم خلیفه طبعی، ج ۱۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

شاه ارزانی، میرمحمد اکبربن محمد (۱۳۸۰)، *میزان الطب*، تصحیح و تحقیق هادی نصیری، قم: مؤسسه فرهنگی سما.

_____ (۱۳۸۷)، *طب اکبری*، تحقیق مؤسسه احیاء طب طبیعی، ج ۲، قم: جلال‌الدین.

شریف، محمد مهدی بن علینقی (۱۳۸۷)، *زاد المسافرین*، به کوشش مؤسسه احیاء طب طبیعی، قم: جلال‌الدین.

طولوزان یونانی (۱۳۸۳)، *اسرار الاطباء یا مجربات ایلات چغتایی*، ترجمه میرزا شهاب‌الدین ثاقب، تهران: دانشگاه علوم پزشکی تهران.

کثیری، مسعود و راضیه افشاری فر (زمستان ۱۳۹۳)، «تحلیلی بر گسترش بیماری طاعون در ایران دوران فترت و تیموری»، تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، سال ۲۴، شماره ۲۴، صص ۱۲۱-۱۳۸.

گیلانی، حبیب متطبب (۱۳۸۷)، *ألواح الصحة*، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
مجلسی، میر محمدباقربن محمدتقی (۱۳۵۱)، *آسمان و جهان (ترجمه السماء و العالم بحار الأنوار)*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، ج ۲، ۴، ۶، ۱۰، تهران: الاسلامیه.

محمدبن عبدالله (۱۳۸۳)، *تحفه خانی*، تهران: دانشگاه علوم پزشکی تهران.
مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل (۱۳۶۲)، *مجمع التواریخ*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه طهوری و سنایی.

منشی قزوینی، بوداق (۱۳۸۷)، *جواهر الاخبار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.

مؤمن بن محمد زمان، سید محمد (۱۳۹۰)، *تحفه المؤمنین*، به کوشش مؤسسه احیاء طب طبیعی، ج ۱، قم: نور وحی.

واله قزوینی اصفهانی، محمد یوسف (۱۳۸۲)، *ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم*، تصحیح، تحقیق و تحشیه محمد رضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

یوسفی هروی، یوسف بن محمد (۱۳۸۲)، *طب یوسفی (جامع الفوائد)*، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.

_____ (۱۳۹۱)، *ریاض الادویه*، تهران: المعی.

ب. نسخه خطی

احسائی حسینی، شمس‌الدین محمد (۱۰۸۹ق)، *کشف الاخطار فی طب الائمة الاطهار*، نسخه خطی،

- کتابخانه ملی، شناسه کد کتاب: ۸۱۱۸۳۷
- ادعیه و اعمال سفر (ت.ک: ۱۱۲۷ق)، نسخه خطی، شماره مدرک کتابخانه مجلس: ۱۰-۱۳۲۸۷.
- جنگ نظم و نشر (ت.ک: ۱۰۷۶ق)، (نسخه خطی)، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ir۱۰-۲۹۹۳۱.
- خراسانی گنابادی، سلطانعلی [ت.ک: ۱۱۳۴ق]، دستورالعلاج، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ۱۰-۷۳۵۳.
- داماد، میر محمدباقر (ت.ک: ۱۲۶۷ق)، ادعیه، نسخه خطی، کتابخانه ملی، شناسه کد کتاب: ۸۱۴۵۵۹.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور (۸۶۶-۹۴۸ق)، الشافیة (رساله فی الطب)، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ir۱۰-۳۷۲۰۹.
- صالح شیرازی، محمدهادی بن محمد (ت.ک: قرن ۱۲)، چشمه زندگی، نسخه خطی، شماره مدرک کتابخانه مجلس: ۱۰-۶۰۸۳.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (قرن ۱۱ق)، دفع و رفع آفات و بلیات، نسخه خطی، کتابخانه ملی، شناسه کد کتاب: ۱۹۳۴۶۶۱.
- قاطع قزوینی، حکیم علی‌افضل (ت.ک: قرن ۱۲ق)، منافع‌افضلیه، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ir۱۰-۴۶۹۷۴.
- قرابادین (ت.ک: ۱۰۰۸ق)، (نسخه خطی)، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ir۱۰-۱۱۰۳۳.
- کمال‌بن نورین کمال‌الطیب (۹۷۴ق). کتاب طبی [نسخه خطی]، شماره مدرک کتابخانه مجلس: ۱۸۵۸۲-ir۱۰.
- _____ [بی‌تا]، رساله حفظ‌الصحه، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ir۱۰-۱۸۵۶۷.
- مجلسی، میر محمدباقر بن محمدتقی (۱۱۰۴ق)، برگزیده ادعیه یا کتاب دعا، نسخه خطی، کتابخانه ملی، شناسه کد کتاب: ۸۱۷۶۸۱.
- مجموعه طبی فارسی [بی‌تا]، [صاحب کتاب: احتمالاً نظام‌الدین احمد ملقب به حکیم الملک گیلانی]، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک: ir۱۰-۱۲۱۱۴.
- محمدحسین طیب، محمدباقر (قرن ۱۱)، حمیات، نسخه خطی، با کتابت محمد مؤمن بن محمد نصیر، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ۱۰-۷۰۸۶.
- محمدحکیم‌بن مبارک (قرن ۱۰ق)، حفظ‌الصحه، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ir ۱۰ - ۴۸۱۹۵.
- موسوی جزائری شوشتری، سید نعمت‌الله (ت.ک: ۱۲۸۴ق)، مسکن الشجون فی حکم الفرار من الوباء و الطاعون، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک: ۱۰-۴۲۴۷.
- واعظ کاشفی، علی‌بن‌الحسین (قرن ۱۰)، حرز الامان من فتن الزمان، نسخه خطی، کتابخانه ملی، شناسه کد کتاب: ۲۳۹۲۴۳۴.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۵۷

هفتاد و دو دیو و پری (ت.ک: ۱۱۲۸ق)، با کتابتِ کر معلی بن نور مهدی قهدریجانی، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ۳۹۱۰۹-۱۰.ir

پ. نسخه چاپ سنگی

شاه ارزانی، محمداکبر بن محمد (۱۲۶۸ق)، *قرا بادین قادری دهلی*، نسخه چاپ سنگی، مطبع احمدی، به سعی شیخ ظفر علی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: ۱۱۲۱۱-۲.ir
شیخ بهائی، محمد بن حسین (۱۳۹۲ق)، *نقش سلیمانی در علوم غریبه خاصه ارواح، سحر، طلسمات*، نسخه چاپ سنگی، کتابخانه ملی، شناسه کد کتاب: ۱۰۹۰۳۹۵.

ج. منابع لاتین

Azizi, Mohammad Hossein & Farzaneh Azizi (JANUARY 2010), "History of Cholera Outbreaks in Iran during the 19th and 20th Centuries", *Middle East Journal of Digestive Disease*, Vol.2, N.1, pp.51-55 (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4154910>).
De Planhol, Xavier & Daniel Balland (2011), "CHOLERA", This article is available in print. Vol.V, Fasc.5, pp.504-511 (<https://www.iranicaonline.org/articles/cholera-disease>).
Elgood, Cyril (1970), *Safavid medical practice or the practice of medicine, surgery and gynaecology in Persia between 1500 A.D. and 1750A*, London: Luzac & Company Limited.

List of sources with English handwriting

Persian and Arabic Sources

- Abūnaṣrī heravī, Qāsem b. yūsef heravī(1356š), eršād ol-zīrā'a, edited by Moḥammad mošīrī, Tehran: Amīr kabīr.[In Persian]
- Ad'īye va A'māl-e safar(tārīk-e ketābat1127q),[Unknown author], [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: 10-13287.[In Persian]
- Afūštaī Naṭanzī, Maḥmūd(1373š),Niḡāvat ol-Āṭār, edited by Eḥsān Ešrāqī, Tehran: Elmī va Farhangī.[In Persian]
- Alhosīnī alqomī,qazī Aḥmad(1383š),kolāṣat ol-tawārīk, edited by Eḥsān Ešrāqī, V2, Tehran: Tehran University.[In Persian]
- Amīnī heravī, Amīr ṣadr al-dīn ebrahīm(1383š),fotūḥāt-e šahī, edited by moḥammad reza naṣīrī, Tehran: Anjoman-e āṭār va mafāker-e farhangī.[In Persian].
- Bahā'-o Dowla, bahā' al-dīn b. mīr Qavām aaldīn(1387š),kolāṣat ol-tajārob, edited by Mohammadreza šamse ardakanī, Tehran: University of Medical Sciences.[In Persian]
- Daštakī šīrāzī, Ġīyāt āl-dīn(866-948q), alšāfi(resleh fī ṭeb), [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-37209.[In Persian]
- Ebn Sīnā, ḥosseīn b. 'abdollāh(1386),kollīyyāt-e Qānūn, translated by Molla Fathallah šīrāzī, Tehran: University of Medical Sciences.[In Persian]
- Eḥsā'ī hosseīnī, Šamsedīn Moḥammad(1089q),kašfol aḡṭār fī ṭeb-e āl-ā'īma al-aṭḥār, [Persian Manuscript], Tehran: National Library and Archives of Iran, Document Number: 811837.[In Persian]In Persian]
- 'Eynol-molk-e šīrāzī, Moḥammad b. 'Abdollāh(1089q).ṭeb dārāšokūh, kāteb Moḥammad vazīr), [Persian Manuscript], Tehran: Majles Library, Document Number: ir10-48175. [In Persian]
- 'Eynol-molk-e šīrāzī, Moḥammad b.'abdollāh(1332q), āl-fāz-ol Advīyeh, [Persian Lithograph], Tehran: Majles library, Document Number: 9-12551.[In Persian]
- Feyz-e kāšānī, Moḥammad b. Mortazā(qarne11q),Daf' va raf'-e āfāt va balīyyāt, [Persian Manuscript], Tehran: National Library and Archives of Iran, Document Number:1934661.[In Persian]
- Ġīlānī, Ḥabīb Motāṭābeb(1387š), Alvāḥ ol-ṣeḥa, Tehran: University of Medical Sciences.[In Persian]
- Haftādo do dīv va parī(tārīk ketābat 1128q),kāteb: karamalī b. Nor Mahdī qohdīrjānī, [Persian Lithograph], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-39109.[In Persian]
- Hossīnī fasā'ī, hāj mīrzā Ḥasan(1382š),Fārsnām-e nāṣerī, edited by Mānšūr Rāstgār fasā'ī, Tehran: Amīr Kabīr.[In Persian]
- Ĵīn, peng, rāznahān, Moḥammad Ḥasan (1399),"The Views of Different Groups on the Treatment of Plague and Cholera in the Safavid Period: An Analysis Based on Historical Texts", paḏūheš hāay-e 'lūme tārīkī, V12, No2, pp21-42.[In Persian]
- Ĵong-e nazm va naṭr (tārīk-e ketābat1076q),[Unknown author], [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-29931.[In Persian]
- Ĵorjānī, Esmā'īl b. Ḥassan(1391),daḡīrey-e kārāzm-šāhī, V2,4,5, qom: mo'asese āḥīā'ṭeb qadīmī.[In Persian]

- Kamāl b. nūr Kamāl-āl-ṭabīb(974q), ketāb-e ṭebbī,[Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-18582.[In Persian]
- Kamāl b.nūr Kamāl-āl-ṭabīb(bītā),resāle ḥefz-ol-ṣeḥa, [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-18567.[In Persian]
- Ḳāndmīr, Ġīyāṭ āl-ddīn(1383š), Ḥabīb al-seyar fī aḳbār afrād-e bašar, V3, edited by jalālāldīn homāi, Tehran: ḳayyām.[In Persian]
- kaṭīrī, mas'ūd, Āfšārīfar, rāzye(1393š). "Analysis of the Spread of Plague in Iran, Interval and Timurid Period" (1336-1506 A.C), tāriḳ-e eslām va Iran, year 24, No. 24.[In Persian]
- ḳonjī, fażlollāh b. Rūzbahān(1382š),Tāriḳ-e 'ālam ārāy-e amīnī, edited by Moḥammad akbar 'šīq, Tehran: Mīrāṭ maktūb.[In Persian]
- ḳorāsānī Gonābādī, solṭān 'Alī(Tāriḳ-e ketābat1134q),Dastūr-ol-'Alāj, [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number:10-7353.[In Persian]
- Majlesī, Mīr Moḥammad bāqer b. Moḥammad Taqī (1351š),Āsemān va jāhān, translated by Moḥammad bāqer kāmare'ī, V: 2.4.6.10, Tehran: Eslāmīyye.[In Persian]
- Majlesī, Mīr Moḥammad bāqer b. Moḥammad Taqī(1104q),bargoḏīdeye Ad'īye yā ketāb-e Do'ā, [Persian Manuscript], Tehran: National Library and Archives of Iran, Document Number: 817681.[In Persian]
- Majmo'e ṭebī (bītā),nezām al-ddīn Aḥmād, [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-12114.[In Persian]
- Mar'ašī Šafavī, Mīrzā Moḥammad ḳalīl(1362š),majma'-ol-Tawāriḳ, edited by Abbās Eqbāl Ašīyānī, Tehran: ketabḳane ṭahorī va sanā'ī.[In Persian]
- Mīr Moḥammad bāqer(Tāriḳ-e ketābat 1267q), Ad'īye, [Persian Manuscript], Tehran: National Library and Archives of Iran, Document Number: 814559.[In Persian]
- Moḥammad b. 'Abdollāh(1383š),Toḥfe ḳānī, Tehran: University of Medical Sciences.[In Persian]
- Moḥammad Ḥosseīn Ṭabīb, Moḥammad bāqer(q11),ḥommīyyāt, kāteb: Moḥammad Momen b. Moḥammad Našīr, [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: 10-7086.[In Persian]
- Momen b. Moḥammad Zamān, Seyyed Moḥammad (1390š),Toḥfat-ol-Mo'menīn, edited by Mo'asese Aḥīā' ṭeb Tabī'ī. 2V, qom: nūr vahy.[In Persian]
- Monšī Qazvīnī, Būdāq(1387š),javāher-ol-Aḳbār, edited by Moḥsen Bahrām Nežād, Tehran: Mīrāṭ Maktūb.[In Persian]
- Mostofi, Moḥammad Mmoḥsen(1375š),zobdat-ol-Tawāriḳ, edited by beḥrūz Gūdarzī, Tehran: Bonyād moqūfāt maḥmod āfšār.[In Persian]
- Mūsavī jazā'ī Šūštārī, seyed N'mat(tāriḳ-e ketābat1284q),masken -ol-šjūn fī ḥokm ol-farār men āl-vabā va āl-ṭā'on, [Arabic Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: 10-4247.
- Parghu, Mohammad Ali, Alipoor silab, Javad (1396)" Plague in Safavid Iran", Social History study, Volume7, Issue1 - Serial Number13, p33-55.[In Persian]
- Qarābādīn(Tāriḳ-e ketābat 1008q),[Unknown author], [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-11033.[In Persian]
- Qāṭe' Qazvīnī, Ḥakīm 'Alī Afzal(Tāriḳ-e ketābat q12q),Manāfe' Afzalīyye, [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-46974.[In Persian]
- Qorāne karīm

- Rāzī, Moḥammad b. Zakarīyā(1422q), al-Ḥāvī fī al-ṭeb, edited by heyṭam kalife ṭa'mī, V15, Beirut, dar-ol eḥyāe ṭorāṭ-e ala'rabī.[In Persian]
- Šafā'ī, Moẓafar b. Moḥammad Ḥosseīn(1084q), Qarābādīn, kateb: Mohammad Taqī b. Mohammad Yosef lavāsānī, Amol, [Persian Manuscript], Tehran: Majles Library, Document Number: ir10-10600.[In Persian]
- Šāhārzānī, Mīr Moḥammad Akbar b. Moḥammad (1268q), Qarābādīn, [Persian Lithograph], Tehran: Majles library, Document Number: ir2-11211.[In Persian]
- Šāhārzānī, Mīr Moḥammad Akbar(1380š), Mīzān ol-Ṭeb, edited by Hadī Nasīrī, Qom: Mo'aseh Farhangī Samā.[In Persian]
- Šāhārzānī, Mīr Moḥammad Akbar(1387š), Ṭeb-e Akbarī, V1,2, edited by Mo'aseh Aḥā'ī-e Ṭeb Qadīmī, Qom: Jalāl-ooddīn.[In Persian]
- Šāleḥ šīrāzī, Moḥammad hādī ebn Moḥammad (tārīḵ-e ketābat: qarne12 q), ḷešme zendgī, [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number:10-6083.
- Šarīf, Moḥammad mahdī b. 'Alīnaqī (1387š), edited by Mo'aseh Aḥā'ī-e Ṭeb Qadīmī, Qom: Jalāl-ooddīn. [In Persian]
- Šeyḵ bahā'ī, Moḥammad b. Ḥosseīn(1392q), Naqš-e solymānī dar 'Olom-e ḡarībe kāse ārvāh-sehr- Ṭešmāt, [Persian Lithograph], Tehran: National Library and Archives of Iran, Document Number: 1090395.[In Persian]
- Ṭehrānī, Moḥammad Hāšem b. Moḥammad Ṭāher(q12), Dar'-ol-šeḡa, [Persian Manuscript], Tehran: Majles library, Document Number: ir10-48091.[In Persian]
- Ṭūlozān, yūnānī(1383š), Asrār ol-Aṭebbā, translated by Mīrzā šāhāb ol-ddīn ṭāqeb, Tehran: University of Medical Sciences.[In Persian]
- Vā'eẓ kāšefī, 'Alī b. al-Ḥosseīn(q10q), Ḥarz āl-Amān mīn fetan-āl-zamān, [Persian Manuscript], Tehran: National Library and Archives of Iran, Document Number: 2392434.[In Persian]
- Vāle Qazvīnī, Moḥammad Yosef (1382š), Irān dar zamān šāh šafī va šāh 'Abbās dovvom, edited by Mohammadrezā Nasīrī, Tehran: Anjoman-e Aṭār va Mafāḷer-e Farhangī.[In Persian]
- Yosefī heravī, Yosef b. Moḥammad (1382š), Ṭebb-e Yosefī, Tehran, University of Medical Sciences.[In Persian]
- Yosefī heravī, Yosef b. Moḥammad (1391š), Rīyāz āl-ādvīya, Tehran, al-Ma'ī. [In Persian]

English Sources

- Azizi, MH, Azizi F(2010), "History of Cholera Outbreaks in Iran during the 19th and 20th Centuries", Middle East Journal of Digestive Disease, 2(1), pp: 51–55. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4154910>, (accessed on 2022)
- De Planhol, Xavier, Bolland, Daniel,(2011), "CHOLERA", Vol.V, Fasc.5, pp:504-511. <https://www.iranicaonline.org/articles/cholera-disease>. (accessed on 2022).
- Elgood, Cyril(1970-1357š), Safavid medical practice, or, the practice of medicine, surgery, and gynecology in Persia between 1500 A.D. and 1750A, London: Luzac & Company Limited.



Diagnosis, Prevention, and Treatment of Cholera in Safavid Iran¹

Mohammad Ali Parghoo²
Javad Alipoor Silab³

Received: 2021/09/18
Accepted: 2022/02/24

Abstract

The outbreak of the disease, by afflicting physical and mental health, ultimately results in the death of human beings. The present study is based on the issue: how were the diagnosis, prevention, and treatment of the deadly infectious Cholera in the Safavid era Iranian society? Based on the descriptive-analytical method, the results of this study show that the Iranian medical system during the Safavid era used the humors view (Tebb-e Akhlati, which was done by physicians), concepts of religious healing (religious community and scholars), and vulgar and magical beliefs to fight Cholera. Various prevention and treatment methods were used according to the type of disease.

It should be noted that according to the nature of the subject, most of the information about the approach of physicians is included in the framework of the humors view. In this view, Cholera is classified as a fever that was common following the outbreak of Cholera weather (Havāy-e Wabāī). In this approach, observing the principles of hygiene in the form of six measures (sette zarurieh) to prevent the disease was given priority. In addition, various forms of religious healing and vulgar treatments were used to prevent and treat the disease.

Keyword: Safavid era, Cholera, Medicine system, Prevention, Treatment.

1. DOI: 10.22051/hii.2022.37726.2530

2. Associate Professor of History, Department of History, Faculty of law and Social sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. parghoo@tabrizu.ac.ir

3. Postdoctoral researcher at the Institute of Iranian History and Culture, University of Tabriz, Tabriz, Iran. javadalipoor@tabrizu.ac.ir

- The extracted article is from the postdoctoral research project with contract number 2886/'SAD' entitled "Health and Hygiene in Safavid Iran" with the cooperation of the University of Tabriz in 2021.

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

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۴، پیاپی ۱۴۴، تابستان ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۸۲-۶۳

تاریخ صفویان از دریچه اسلام‌گرایی؛ تأملی بر تأثیر اندیشه‌های اسلام‌گرایانه در صفویه‌شناسی مرتضی مطهری و علی شریعتی^۱

حمید صادقی^۲
نزهت احمدی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۹

چکیده

مرتضی مطهری و علی شریعتی به مثابه دو متفکر-مورخ شیعی، تحت تأثیر اندیشه‌های اسلام‌گرایانه و به پشتوانه اتکای فزاینده به مطالعات تاریخی، درصدد ارائه خوانشی انتقادی از تاریخ اسلام و ایران برآمدند که در درجه نخست، خادم جهان‌بینی ویژه و دل‌بستگی‌های فکری-ایدئولوژیکی آنان در قامت دو شخصیت اسلام‌گرای شیعی و در عین حال، ناظر بر جهد آنها در برجسته کردن سهم اسلام و اندیشه اسلامی در وضعیت فرهنگی-هویتی ایران معاصر بود. بر این مبنای، توجه آنها به تاریخ صفویه، در بستری از همین گرایش‌های اسلام‌گرایانه و دغدغه‌های مذهبی و آرمان‌های امت‌گرایانه معنا پیدا می‌کرد. بدین ترتیب، با وجود برخی تمایزات رویکردی در نگرش این دو به تاریخ صفویان، وجود برخی چشم‌اندازهای مشترک نزد آنان، صفویه‌شناسی این دو شخصیت را در گفتمان صفویه‌شناسی دوره پهلوی (به‌ویژه پهلوی دوم) متمایز می‌ساخت. در واقع، مسئله و پرسش پژوهش حاضر این است که صفویه‌شناسی مطهری و شریعتی چگونه از زمینه‌های فکری و ایدئولوژیکی آنها تأثیر پذیرفت و کدام مؤلفه‌های همسان، نگرش آنها به تاریخ صفویه را به هم نزدیک کرد؟

فرضیه این پژوهش که با روشی تحلیلی انجام شده، بر پایه این مدعاست که با

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.39031.2604

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران:
Hamidsadeghi68@yahoo.com

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول): n.ahmadi@Itr.ui.ac.ir

وجود تمایزات مهم در صفویه‌شناسی این دو، وجود مؤلفه‌های مشترکی چون دغدغه‌های هویت‌محور (از نوع اسلامی آن) و بینش‌های امت‌گرایانه و ایدئولوژیک، نوع نگاه آنان به تاریخ صفویه را به هم نزدیک کرد که برآیند آن، نوعی نگرش متمایز به تاریخ صفویه در گفتمان صفویه‌شناسی دوره پهلوی بود.

واژه‌های کلیدی: اسلام‌گرایی، تاریخ‌نگاری، صفویه‌شناسی، مرتضی مطهری، علی شریعتی

مقدمه

اسلام‌گرایی به مثابه جریانی نیرومند و مهم، در حدود نیمه دوم حکومت پهلوی به تدریج موقعیت سیاسی-گفتمانی ویژه خود را در ایران پیدا کرد. در واقع، نفس برآمدن، مسئله‌مند شدن و پُرسمانی شدن تفکر اسلامی در دوره پهلوی، محصول منازعات و چالش‌های دوران معاصر بود؛ مسئله‌ای که در جای خود، بر خوانشی هویتی از تاریخ و به ویژه تاریخ اسلام در ایران متکی بود و سبب می‌شد تا تاریخ و بازخوانی آن در کانون توجه متفکران و روشنفکران اسلام‌گرای این دوره قرار گیرد. از چشم متفکران و مورخان اسلام‌گرا، یکی از مهمترین واقعیت‌های آشکار فرهنگی و اجتماعی ایران در طی قرون و اعصار گذشته این بود که هویت اسلامی، مَهر خود را بر تاریخ‌مندی هویت و فرهنگ ایرانیان زده است. به زعم طرفداران این بینش تاریخی، بازخوانی و روایت مجدد و انتقادی تاریخ اسلام در ایران کمک می‌کرد تا با تکیه بر آن و ارائه خوانش‌هایی مدرن‌تر از این مسئله تاریخی، امکان نقد رویکردهای صرفاً ملی‌گرایانه فراهم شود و سهم اسلام در تاریخ‌مندی هویت ایرانیان برجسته شود. از چنین منظری، تاریخ ایران به‌طور اعم و دوران صفویه به سبب خصلت‌های متمایزش، یک تجربه زیسته تاریخی ارزشمند قلمداد می‌شد که می‌بایست مورد بازبینی و بازخوانی قرار گیرد. این بازخوانی، به‌ویژه در میراث تاریخ‌نگاران علی شریعتی و مرتضی مطهری، رنگ و بوی جدی‌تری به خود گرفت. این دو، تحت تأثیر علایق و حساسیت‌های فکری و نیز گرایش‌های معطوف به اسلام‌گرایی، نگرشی به تاریخ صفویان به دست دادند که در میان چشم‌اندازهای صفویه‌شناسی این دوره، متمایز و متفاوت بود. بر مبنای آنچه آمد، هدف این پژوهش بررسی مختصر گفتمان تاریخ‌نگاران اسلام‌گرا در دوره پهلوی و تأمل در موقعیت صفویان در این چشم‌انداز تاریخ‌نگارانه و سنجش آرا و اندیشه‌های صفویه‌شناسانه علی شریعتی و مرتضی مطهری است. در پیوند با این مسئله، تأمل در پرسش‌هایی از این دست در این پژوهش اهمیت می‌یابد که توجه این دو متفکر به تاریخ صفویان، از چه منظرهایی و تحت تأثیر کدام بسترها و

اقتضائات گفتمانی بوده است؟ تمایز میان خوانش این دو شخصیت اسلام‌گرا از صفویان با دیگر قرائت‌های موجود درباره‌ی تاریخ صفویان چگونه بود و از کدام منشأهای ایدئولوژیک سرچشمه می‌گرفت؟ و در نهایت اینکه کدام مؤلفه‌های همسان، نگاه این دو به تاریخ صفویان را به هم نزدیک و آن را به مثابه چشم‌اندازی متمایز در صفویه‌شناسی دوره پهلوی مطرح می‌ساخت؟

پیشینه پژوهش

درباره تاریخ‌نگاری اسلام‌گرا در دوره پهلوی، جایگاه صفویان در آن و صفویه‌شناسی مرتضی مطهری و علی شریعتی، به‌جز اشاره‌هایی معدود، پژوهش مستقلی انجام نشده است. داریوش رحمانیان در پژوهشی متقدم، رویکرد شریعتی به مسئله انحطاط را در مقاله‌ای با عنوان «علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان از دیدگاه شریعتی» (۱۳۸۹)، بررسی کرده است اما در این پژوهش، به مسئله صفویان اشاره‌ای نشده است. مهدی ابوطالبی در پژوهشی با عنوان *نظریه تکامل جامعه و تاریخ مرتضی مطهری* (۱۳۹۲) برخی از آرای معرفت‌شناختی مطهری درباره تاریخ را مورد ارزیابی قرار داده، اما در آن به پیوند اسلام‌گرایی و تاریخ‌نگاری مطهری و صفویه‌شناسی او اشاره نکرده است. محمد اسماعیل فصیحی در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره و تاریخ در اندیشه علی شریعتی» (۱۳۹۳) تلاش کرده است دو مفهوم تاریخ و اسطوره را در آثار شریعتی از منظر معرفت‌شناختی مورد تأمل قرار دهد. حجت فلاح توتکار در کتابی با عنوان *تاریخ‌نگاری دکتر علی شریعتی* (۱۳۹۶) ذیل عنوان تاریخ تشیع، به شکلی متفاوت، روایت شریعتی از تاریخ صفویان را به صورت مختصر مورد اشاره قرار داده که با رویکرد فعلی در این پژوهش متمایز است. در مقاله «اسلام‌گرایی، هویت سیاسی نوین در عصر پهلوی» نوشته علیرضا کلانتر مهرجردی و حسین صولتی (۱۳۹۷) نیز به زوایایی از اسلام سیاسی در این دوره اشاره شده است اما تاریخ‌نگاری اسلام‌گرا در این پژوهش موضوعیت نداشته است. سید جواد میری در پژوهشی با عنوان «واکاوی دین‌پژوهی شریعتی با تأکید بر دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی» (۱۳۹۹) به مسئله انحطاط‌شناسی دین از نگاه شریعتی پرداخته که رویکرد غالب در آن، نه تمرکز بر صفویه‌پژوهی شریعتی، بلکه رویکردی نظری-مفهومی به مسئله انحطاط از منظر شریعتی است.

تاریخ‌نگاری اسلام‌گرایانه در دوره پهلوی و جایگاه صفویه‌پژوهی در این چشم‌انداز تاریخ‌نگارانه

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری اسلام‌گرایانه دوره پهلوی، در کنار سه جریان ملی‌گرایی، چپ سوسیالیستی و مدرنیته غربی، چهار گفتمان فکری-هویتی مجزا و مستقل را شکل دادند که در وهله نخست، قرائت رسمی حکومت پهلوی از مسئله هویت، توسعه، مدرنیزاسیون و تاریخ را به چالش می‌کشیدند و آن را تأثیر قرار می‌دادند. بنابراین برآمدن اسلام‌گرایی، از یک منظر، محصول نزاع بر سر چرایی و چگونگی تثبیت تجربه مدرنیته در ایران بود و در نسبتی معنادار با تحولات این دوره، در تضاد و تقابل با غلبه و سیطره فراگیر گفتمان ایدئولوژیکی حکومت پهلوی تعریف می‌شد (برای بحث‌های بیشتر در این زمینه ن.ک. به: اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۲۱؛ خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۸۹: ۳۰-۳۵؛ اشرف، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۱۸؛ لاپیدوس، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۳؛ همبلی، ۱۳۷۲: ۱۲۹). در چنین زمینه‌ای، تاریخ‌نگاری اسلام‌گرایانه ضمن تأکید بر هویت اسلامی، کلان‌روایت رسمی حکومت پهلوی از تاریخ، هویت، فرهنگ، دین و غیره را به چالش می‌کشید و گفتمان‌سازی و دستورالعمل‌های ایدئولوژیکی ویژه آن را با تردید مواجه می‌ساخت. این طرز تلقی، در شکل رادیکال‌ترش، گفتمان توسعه‌گرایانه پهلوی را واجد یک نظام اخلاقی-هنجاری ویژه می‌دانست که با مبانی اخلاق و هویت اسلامی در تضاد بود (ن.ک. به: نجم‌آبادی و کشاورز شکری، ۱۳۷۷: ۳۷۵-۳۶۴؛ همبلی، ۱۳۷۲: ۱۲۹ و ۳۸). اسلام‌گرایی و تاریخ‌نگاری اسلام‌گرایانه در دوره پهلوی را می‌بایست از چنین چشم‌اندازی نگریست.

در پیوند با تاریخ‌نگاری اسلام‌گرا در این دوره، اشاره به چند نکته ضروری است. نخست اینکه منظور از تاریخ‌نگاری اسلام‌گرا، اسلام‌گرایی در قرائت شیعی آن است. بنابراین مورخانی که تاریخ‌نگاری آنها به نوعی بازتابنده تاریخ تشیع و ناظر بر بازخوانی تداوم و استمرار تاریخی آن در ایران بوده، مورد نظر است. علاوه بر این، در اینجا تفکیک میان دو گروه از مورخان اهمیت دارد. یک طرز تلقی، با نمایندگان برجسته‌ای چون احمد کسروی، علی دشتی، علی اصغر شمیم، سعید نفیسی، رشید یاسمی، عبدالحسین زرین‌کوب، علی‌رغم توجه به لایه‌هایی از تاریخ اسلام در ایران، به دلیل نوع نگاه انتقادی و ویژه‌ای که به تاریخ اسلام داشتند، در زیر چتر مفهومی تاریخ‌نگار اسلام‌گرا قرار نخواهند گرفت؛ همچنین چشم‌انداز اسلام‌گرایانه شخصیت‌هایی چون هانری گُربن، سید حسین نصر و نزدیکان به این شاخه اسلام‌گرایی نیز به دلیل خوانش معنویت‌گرایانه و خاص‌شان از تجربه‌ی اسلام در ایران، در

پژوهش حاضر جای نمی‌گیرند. در اینجا منظور از تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری اسلام‌گرایانه، آن چشم‌انداز تاریخی است که براساس آن، مورخ با دیدی همدلانه تاریخ اسلام و به‌ویژه تاریخ اسلام در ایران را بازخوانی و روایت کرده است. در واقع، بینش تاریخ‌نگارانه مورخ اسلام‌گرا چند خصلت مهم دارد؛ نخست آنکه مسئله اسلام و تاریخ‌مندی آن، مسئله غالب در بینش تاریخ‌نگارانه وی است. دوم، از دریچه‌ای هم‌گرایانه و همدلانه، تاریخ استمرار و تداوم اسلام و جهان‌بینی اسلامی را مورد تأمل قرار می‌دهد؛ سوم آنکه زمینه فکری‌اش در حوزه اسلام‌گرایی، دغدغه نوعی تقویت ایدئولوژی یا بازتابنده نوعی نگرش هویتی معطوف به تغییر را در خود مستتر داشته باشد. این سه خصلت تاریخ‌نگارانه، ایدئولوژیک و هویت‌محور، می‌تواند فصل تمایز بنیادین مورخان اسلام‌گرا با سایر مورخان باشد. براساس همین چند معیار، در میان این طیف از مورخان، دو گروه براساس میزان توجهشان به تاریخ صفویان از هم قابل تفکیک می‌باشند. دسته نخست، مورخانی آکادمیک با بینش تاریخی غیرایدئولوژیک مانند ابراهیم آیتی، جعفر شهیدی، عبدالهادی حائری و مدرسی چهاردهی، که علی‌رغم جهد و کوشش مستمر در زمینه اسلام‌پژوهی، از نظر دوره‌های مطالعاتی و جنس و محتوای آثارشان، به تاریخ صفویان بی‌اعتنا ماندند و محدوده پژوهش‌هایشان بیشتر در همان دوره‌های نخستین ظهور اسلام و تاریخ تحولات معاصر باقی ماند. اما در گروه دوم، شخصیت‌هایی چون علی شریعتی و مرتضی مطهری جای می‌گیرند که در رویکرد تاریخی‌شان نوعی نگاه به تاریخ صفویان قابل رصد است و می‌تواند به مثابه یک رویکرد مستقل در صفویه‌شناسی این دوره مورد تأمل قرار بگیرد.

در پیوند با چنین وضعیتی، چند پرسش قابل طرح است. اینکه چرا تاریخ صفویان و بازخوانی آن در این چشم‌انداز تاریخ‌نگارانه دارای اهمیت است؟ برای متفکر-مورخی که در گفتمان فکری-فرهنگی ایران عصر پهلوی در صدد بود تاریخ ایران را از منظر فرایندهای اسلامی آن بازخوانی و روایت کند، تاریخ صفویان از چه منظرهایی اهمیت داشت؟ کدام بُعد از تاریخ صفویان از نظر یک مورخ اسلام‌گرا ارزش بازخوانی بیشتری داشت و مورخ تحت تأثیر کدام معیارها، ارزش‌ها و بنیان‌های ایدئولوژیک، بُرش‌های تاریخی ویژه‌ای از دوره صفویه را برجسته می‌کرد و کدام بُعدها از این تاریخ را به حاشیه می‌راند؟ پیوند میان صفویان و نقش آنها در تثبیت و استمرار هویت شیعی در ایران، چشم‌انداز تاریخی مورخان اسلام‌گرا را چگونه تحت تأثیر قرار می‌داد و جایگاه صفویان در انحطاط‌شناسی مورخان اسلام‌گرا چگونه جایگاهی بود؟

شاید یافتن پاسخ‌هایی قاطع برای این دست پرسش‌ها با توجه به بدنه نسبتاً نحیف تاریخ‌نگاری اسلام‌گرای دوره پهلوی، آسان نباشد. با وجود این، تأمل در بینش تاریخی این دو شخصیت برجسته، با وجود تمایزات جدی در صفویه‌شناسی هر یک، می‌تواند در ارائه پاسخ‌هایی به پرسش‌های فوق مؤثر باشد. نکته حائز اهمیت آنکه صفویه‌شناسی این دو، تحت تأثیر خاستگاه‌های فکری‌شان، نوع مواجهه آنها با مدرنیته، حساسیت نسبت به وضعیت کلی جهان اسلام و تشیع، به‌ویژه در دوران پسااستعمار، گرایش‌های امت‌گرایانه و تلاش آنها برای مقابله و مواجهه با خوانش‌های هویتی ملی‌گرایانه غیراسلامی قرار گرفته است.

جایگاه صفویه‌شناسی شریعتی و مرتضی مطهری در گفتمان صفویه‌شناسی دوره پهلوی

منظور از گفتمان صفویه‌شناسی دوره پهلوی، در واقع مجموعه‌ای از چشم‌اندازها، خوانش‌ها، رویکردها و بینش‌های تحلیلی یا ایدئولوژیکی‌اند که تاریخ صفویان را از منظرها و چشم‌اندازهای مختلف و البته تحت تأثیر اقتضائات گفتمانی دوره پهلوی مورد بازخوانی قرار داده‌اند. رویکردهایی همچون صفویه‌شناسی انتقادی و بومی شخصیت‌هایی همچون احمد کسروی، صفویه‌شناسی مارکسیستی با انبوهی از مورخان تزار اول شوروی، چشم‌اندازهای ملی‌گرایانه در مطالعات صفوی با مورخانی همچون والتر هینتس، نصرالله فلسفی و دیگران، رویکردهای ساختارگرایانه و آکادمیک در مطالعات صفویه‌شناسی با مورخانی همچون مینورسکی، لکهارت، راجر سیوری و همچنین رونق فعالیت‌های معطوف به تصحیح، تالیف و ترجمه‌ی متون دوره صفوی با پژوهشگران متقدمی چون ایرج افشار، اسماعیل رضوانی، احسان اشراقی، عبدالحسین نوایی و دیگران. اینها مجموعه‌ای از رویکردها و چشم‌اندازهایی بودند که گفتمان صفویه‌شناسی و صفویه‌پژوهشی دوره پهلوی، به‌ویژه پهلوی دوم را رونق ویژه‌ای بخشیدند.

در نسبت با این چشم‌اندازهای متکثر، صفویه‌شناسی علی شریعتی و مرتضی مطهری نوعی نگاه متمایز به شمار می‌رفت. اگرچه از منظر تخصص و تمرکز مطالعاتی و فکری، نه مرتضی مطهری و نه علی شریعتی، در زمره صفویه‌پژوهان مستقل به شمار نمی‌رفتند، اما میراث فکری و مطالعاتی آنها و اتکای چشمگیرشان به مطالعات تاریخی در تفسیر و تحلیل وضعیت معاصر ایران و بالاتر از این موارد، تأثیرات عمیق تاریخی ناشی از تشکیل دولت صفوی بر وضعیت ساختاری ایران معاصر، آنان را ناگزیر به توجه و تأمل در تاریخ صفویان می‌ساخت. این در شرایطی بود که زمینه‌های فکری و ایدئولوژیکی این دو، سبب می‌شد تا نگاه و بینش و نگرش آنها در قبال تاریخ صفویه، با تمام آن رویکردهای پیش‌گفته، تمایز داشته باشد. در واقع،

علی‌رغم تمایزات رویکردی، وجود برخی مؤلفه‌های مشابه، صفویه‌شناسی مطهری و شریعتی را به هم نزدیک می‌ساخت؛ به گونه‌ای که می‌توان با تأکید بر این مؤلفه‌های مشابه، صفویه‌شناسی این دو را در گفتمان صفویه‌شناسی دوره پهلوی، نوع خاصی از صفویه‌شناسی قلمداد کرد که با رویکردهای معاصر خود تمایز داشت و ناظر بر دغدغه‌ها و گرایش‌های فکری ویژه‌ای بود که نزد این دو شخصیت وجود داشت.

برای مرتضی مطهری که از تاریخ به منزله تقابل و مجادله با ایدئولوژی‌های معاصر خود بهره می‌گرفت، اتکای فزاینده به مطالعه تاریخ، دو کارکرد مهم داشت. نخست، نقد اندیشه‌های مستتر در تاریخ‌نگاری مارکسیستی و نقد میراث فکری برخی مورخان غربی در حوزه فلسفه تاریخ و همچنین طرح آرا و نظرات و اندیشه‌های خود در زمینه فلسفه تاریخ با اتکا به اندیشه‌های متکلمان اسلامی (برای نمونه‌ای از این اندیشه‌ها ن.ک. به: مطهری، ۱۳۶۹: ج ۱، ۲، ۳، ۴)؛ دوم تاریخ‌اندیشی‌ها و تأملات تاریخی‌اش در حوزه مطالعات اسلامی-شیعی. این بخش دوم تقریباً با انتشار کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران* حدود دهه پنجاه، به اوج خود رسید. انتشار این اثر تاریخ‌نگارانه، در واقع بازتابی از تمامی نزاع‌ها و کشمکش‌های فکری-گفتمانی این دوره بود که مرتضی مطهری به مثابه یک متکلم شیعی قائل به اندیشه‌های امت‌گرایانه اسلامی و به مثابه تداوم‌بخش راه شخصیت‌هایی چون سید جمال و اقبال لاهوری، خود را در مواجهه با آنها می‌دید و تلاش می‌کرد چشم‌اندازهای تاریخ‌نگارانه معاصر خود را با تکیه بر این زمینه‌های فکری نقد کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۰-۵۰). بنابراین تاریخ برای او عرصه‌ای بود که با اتکا به آن، امکان نقد بینش‌های تاریخی مارکسیستی، ملی‌گرایانه و باستان‌گرایانه رسمی فراهم می‌شد (برای نمونه‌ای از این مواجهه‌های فراوان، ن.ک. به: مطهری، ۱۳۷۲: ۴۸-۶۲، ۱۳۱-۱۵۱، ۲۰۵-۲۶۱). در واقع، مطهری درصدد بود با قرار دادن تاریخ صدر اسلام، تاریخ ایران اسلامی و تحولات معاصر در جهان اسلام در کانون اندیشه‌های خود، اولویت را از مسائل صرفاً ملی به چشم‌اندازهای امت‌گرایانه تغییر دهد (ن.ک. به: مطهری، ۱۳۸۰: ۳۳-۳۶؛ همو، ۱۳۷۲: ۳۲۳-۴۰۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۶۱-۹۶). بر این مبنای تاریخ‌نگاری او به‌طور اعم و صفویه‌شناسی‌اش به شکل اخص را باید در همین زمینه و با اتکا به بسترهای نگارش کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران* جست‌وجو کرد.

معاصر با همین دوره، علی شریعتی تحت تأثیر دل‌بستگی‌های خاص ایدئولوژیکی و گرایش‌های سیاسی-مکتبی‌اش، در قامت متفکری مسلمان با تمایل آشکار به اندیشه‌های سوسیالیستی، در زمره برجسته‌ترین شخصیت‌ها و متفکران تأثیرگذار در دوره پهلوی دوم درآمد (ن.ک. به: میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۰۰؛ فلاح توتکار، ۱۳۹۶: ۱۱-۲۹). نوع آموزش و

زمینه‌های مطالعاتی و پژوهشی شریعتی و نیز تأثیرپذیری‌اش از برخی روشنفکران غربی، از وی شخصیتی چندبُعدی و مُصلحی انقلابی و معترض ساخت که به کمک ظرفیت‌ها و استعداد‌های فردی‌اش، در قامت کنشگری معترض و منتقد و با ادبیاتی خاص و خلق نظامی وسیع از مفاهیم ویژه و مختص به خود، ادبیات انتقادی-اعتراضی این دوره را تحت تأثیر قرار داد (برای توضیحات بیشتر در این زمینه، ن.ک. به: شریعت رضوی، ۱۳۷۶: ۱۴-۸۵؛ احمدی، ۱۳۷۴: ۴-۱۸؛ سعیدی، ۱۳۷۶: ۱۲-۳۷). این زمینه‌های فکری و دلبستگی‌های ایدئولوژیکی در کنار مؤلفه‌هایی چون موقعیت تشیع در ایران معاصر و همچنین موقعیت جهان اسلام و مواجهه تاریخی آن با پدیده استعمار و مدرنیته، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری شریعتی و صفویه‌شناسی وی را تحت تأثیر قرار داد. در چنین فضایی، بازخوانی تاریخ صفویان برای شریعتی ناظر بر دو نوع کنش سیاسی-انتقادی و ایدئولوژیکی بود که از یک طرف، ساختار سیاسی حکومت پهلوی را نشانه می‌گرفت و از طرف دیگر، آسیب‌های ناشی از نهادینه شدن مذهب تشیع در ایران را نقد می‌کرد. در چنین زمینه‌ای، تاریخ صفویان در ایران به مرکز ثقل اندیشه‌های انحطاط‌شناسانه شریعتی تبدیل شد و صفویه‌شناسی‌اش را خصلتی انتقادی-اعتراضی بخشید. در نتیجه این رویکردها، حجم انبوهی از مفاهیم و واژه‌های نو به حوزه صفویه‌پژوهی این دوره وارد شد که با صفویه‌شناسی‌های مرسوم در چارچوب‌های ملی‌گرایانه، آکادمیک و نگرش‌های مارکسیستی دوره پهلوی تمایزات عمیقی داشت. در واقع، صفویه‌شناسی شریعتی نه دامنه وسیع تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران عصر صفوی را پوشش می‌داد و نه الزاماً برای او در قامت یک روشنفکر معترض، دغدغه بررسی چنین عرصه‌هایی اولویت داشت. صفویه برای شریعتی دوره‌ای از حیات مذهب شیعه تلقی می‌شد که تحت تأثیر نهادینه شدنش در ایران، از ایده‌آل‌های نخستینش فاصله گرفته بود و در پیوند با نهاد قدرت، ظرفیت‌های اعتراضی-انقلابی‌اش را از دست داده بود. بنابراین زمان تأسیس حکومت صفویان برای شریعتی، نقطه عطف و در عین حال عزیمتگاه تحلیلی وی به شمار می‌رفت.

بر این مبنای شریعتی با استفاده از مفاهیمی همچون فرایند تاریخی تبدیل جنبش به نهاد، تاریخ مذهب تشیع در ایران را به دو دوره کلان تقسیم می‌کرد. «دوران نخست که تشیع در برابر ساختار نهادینه شده خلافت، ماهیتی پرجنب و جنبش و پرتحرک داشت و دوران دوم عبارت بود از تبدیل جنبش و تحرک شیعه به نهاد و دولت با تأسیس حکومت صفویه» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۸؛ همچنین ن.ک. به: میری، ۱۳۹۹: ۱۲۴-۱۳۰). از نگاه شریعتی، ماهیت جبری، اعتراضی، انتقادی رو به جلو و همراه با خشونت این جنبش‌ها و نهضت‌ها در مرحله نخست، قیام و شورشی علیه وضعیت موجود بود تا آن را تغییر دهد و خود بانی و مؤسس

نظم دیگری شود (شریعتی، ۱۳۹۲: ۹). البته مرحله دوم و واپسین حیات جنبش، رسیدن به هدف یا به اوج و نقطه نهایی آن بود. در این مرحله، درگیری و مبارزه پایان می‌یابد، سدها و موانع از بین می‌روند و جنبش به نهاد تبدیل می‌شود» (شریعتی، همان، ۹). بر این مبنا، شریعتی شیعه دوره نخست به ویژه قرون اولیه هجری را «اقلیتی محکوم و بی‌قدرت»، «تحت تعقیب و همیشه در بند و زندان» و شیعه دوره دوم (دوره صفوی) را نهادی می‌داند که اکنون «قدرت بزرگ حاکم بر کشور»، «تحت سلطه و اقتدار نهاد شاهی» و «نهادینه‌تر شده و از تکاپو افتاده» به شمار می‌آید (همان، ۱۲). براساس منطق درونی این بینش تحلیلی، تأسیس دولت صفویان در ایران، به زوال و افول تشیع منجر شده بود (همان، ۱۳). به زعم شریعتی، خصلت‌های اعتراضی-انقلابی مذهب تشیع، در فرایند تبدیل شدن تشیع از جنبش به نهاد در دوره صفویه، از آن صلب شده بود و اینک در روزگار معاصر، با تکیه بر نهادهایی همچون مساجد، احیای آن ظرفیت‌ها و بهره‌برداری از آنها برای ایجاد تغییرات اجتماعی-فرهنگی باید در کانون توجه قرار گیرد. «همیشه حکومت‌ها چه در دوره صفویه و چه بعدتر، از مساجد گریزان بوده‌اند. مسجد آنچنان‌که پیامبر بنا کرد، کانون فعال و جوشانی بود که مغز و قلب اندام جامعه بود و در تن شهر می‌تپید و حرکت و حرارت و حیات ایجاد می‌کرد» (همان، ۲۲).

نهاد روحانیت شیعه در دوره صفویه نیز در کانون اندیشه‌های انحطاط‌شناسانه او جای می‌گرفت. شریعتی با تقسیم‌بندی کنشگری روحانیت شیعه به قبل و بعد از صفویه، تأثیر تأسیس این دولت در ایجاد رکود و انفعال و تقلیل خصلت‌های اعتراضی نهاد روحانیت شیعه را برجسته می‌کرد. «در اینجا تشیع تغییر موضع می‌دهد و تشیع «ضد وضع موجود» به «تشیع وفق وضع موجود» تغییر موضع می‌دهد. کار و نقشش هم دگرگون می‌شود و حالت اعتراضی-انتقادی‌اش جای خود را به رسالتی «توجیه‌گرانه» می‌دهد» (همان، ۲۵). از نگاه شریعتی، دولت صفویه با «خصلت‌های فسادانگیز و منحط و غیرانسانی‌اش» ظرفیت‌های اعتراضی و انقلابی روحانیت شیعه را تحلیل بُرد و روحانیت به دلیل همنشینی نهادینه با این «ساختار فاسد»، از ایفای نقش‌های تاریخی خود که به زعم وی «سراسر انقلابی‌گری و اعتراض و شورش علیه وضع موجود» بود، ناتوان مانده بود (همان، ۲۶). شریعتی بر مبنای همین تحلیل، نقد صریح و تند خود را به وضعیت مناسکی-شعائری تشیع در روزگار معاصر نیز ابراز می‌کرد و فربه‌تر شدن این بخش از رفتارهای مذهبی شیعیان را محصول تبانی‌ها و سیاست‌ورزی‌های نهاد قدرت می‌داند و از اینکه نهاد روحانیت شیعه در برابر رواج هر چه بیشتر این مناسک و آداب مذهبی، قادر به ایجاد تغییر و تحولی نبود، آن را نقد می‌کرد و با ریشه‌یابی آن در دوره صفویه، انحطاط‌شناسی ویژه خود از نهاد روحانیت و وضعیت تشیع روزگار خود را به دست

می‌داد (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۱۳۷-۱۴۶؛ میری، ۱۳۹۹: ۱۲۸-۱۳۴). شریعتی با برساختن دو مفهوم مهم و جریان‌ساز تشیع صفوی و تشیع علوی و در ظل یک نظام مفهومی جدید، سبکی از زیستن اعتقادی-مذهبی شیعی را ذیل مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی صورت‌بندی کرد که بیش از آنکه دغدغه حقیقت و اتکا بر واقعیت‌های تاریخی موجود داشته باشد، روایت برساخته‌ای بود که ناظر بر تغییر، اعتراض و انقلاب بود. جعل مفهوم تشیع علوی در برابر تشیع صفوی، به نحوی بازتابنده تمام آن ایده‌آل‌ها و دل‌بستگی‌های ایدئولوژیکی شریعتی و نقدِ رمانتیک و پرشور او بر چرایی افول ظرفیت‌های اعتراضی-انقلابی تشیع به شمار می‌آمد؛ ظرفیت‌هایی که به زعم شریعتی می‌توانست در حکم تلنگری باشد به جامعه‌ای که در حال خمودگی و بی‌رمقی و فساد و بی‌حرکی بود. در چنین وضعیتی، آنچه در پای ایدئولوژی معطوف به مبارزه و انقلاب شریعتی ذبح می‌شد، واقعیت تاریخی و حقیقت‌هایی بود که وی در قامت یک مورخ ایدئولوژیک، نه دغدغه آن را داشت و نه التزام و تعهدی نسبت به آن احساس می‌کرد. آنچه در ورای این مسائل برای وی در درجه نخست اهمیت قرار داشت، خوانشی پرشور و پرحرارت از تاریخ بود که از دل آن بتوان راهی برای انقلاب و تغییر یافت. شریعتی برخلاف مرتضی مطهری که صفویه‌شناسی‌اش صرفاً به شرح حال برخی شخصیت‌های علمی شیعه ختم شد، به این قبیل اشاره‌های تاریخی محدود نماند و با کنار گذاشتن ابعاد بسیار متکثر تاریخ ایران عصر صفوی، تفسیری خاص و متمایز از تاریخ این دوره به دست داد. در واقع، برخلاف کتاب *خدمات متقابل ایران و اسلام* مطهری، کتاب *تشیع علوی، تشیع صفوی* شریعتی از نظر محتوایی و رویکردی، فاصله بسیار زیادی با این رویکردهای موجود داشت. شریعتی بدون آنکه در مقام پاسخ‌گویی به یک جریان خاص برآید و وارد برخی مناظرات آکادمیک بر سر تحلیل تاریخ ایران شود، خوانشی کاملاً بومی، مستقل و متمایز از تاریخ صفویه و ایران شیعی این دوره ارائه داد که چشم‌اندازی بسیار متمایز در فضای گفتگمانی و مطالعات صفویه‌پژوهی دوره پهلوی به شمار می‌آمد. علی‌رغم این تمایزات رویکردی، بیش تحلیل و تاریخی این دو شخصیت حول محور صفویان، دارای وجوهی مشترک و نزدیک به هم بود که زمینه‌های فکری و دل‌بستگی‌های نسبتاً مشترک آنها در حوزه اسلام‌گرایی، بیشترین تأثیر را بر این اشتراکات می‌گذاشت.

۱. تقدم خوانش‌های امت‌گرایانه بر بینش‌های ملی‌گرایانه در صفویه‌شناسی مطهری و

شریعتی

هم مرتضی مطهری و هم علی شریعتی، با وجود تمرکز بر وضعیت فرهنگی، اجتماعی و

سیاسی شیعه در دوران معاصر، مدافع نوعی اندیشه‌های امت‌گرایانه اسلامی بودند؛ به نحوی که این گرایش‌های فکری بر نوع تلقی و خوانش آنها از تاریخ صفویه تأثیر مستقیم می‌گذاشت. مرتضی مطهری با وجود توجه اندکش به تاریخ صفویان، در همین حجم اندک نیز با اشاره به برخی خصصت‌های مذهبی و فرهنگی دوره صفوی، بخش‌هایی از این تاریخ را برجسته کرد تا از خلال آن بتواند اشاره‌هایی به این تفکرات امت‌گرایانه داشته باشد. برای نمونه، اشاره وی به میراث فکری دوره صفویه در زمینه علوم دینی، تأثیر روحیه مذهبی صفویان بر تثبیت وضعیت آنان، خرسندی از تلاش صفویان برای اولویت دادن به فرهنگ اسلامی در مقابل خصصت‌های ملی و عواملی از این دست را می‌توان به مثابه مؤلفه‌هایی دانست که خادم این بُعد از اندیشه‌های مطهری است (ن.ک. به: مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۰؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۲۲).

شریعتی نیز تلقی خاصی از برخی روندهای این دوره به دست داده که در زمینه‌ای از گرایش‌های امت‌گرایانه‌اش قابل درک است. وی فرایند تأسیسی حکومت صفویه را در زمینه تاریخی تقابل جهان اسلام و مسیحیت و ذیل مواجهه عثمانی-اروپایی آن تحلیل می‌کرد. در نگاه شریعتی، تأسیس دولت صفوی این مواجهه را وارد مرحله دیگری کرد و به نوعی به تضعیف آن یاری رساند. شریعتی در اینجا تحت تأثیر تلقی ویژه‌اش از تقابل تاریخی اسلام و پدیده استعمار، با نوعی ابراز شیفتگی و علاقه به قدرت‌نمایی عثمانیان در مرزهای غربی با دولت‌های اروپایی، از اینکه «هجوم نژاد بی‌رحم و خشن غربی و نظام ضد انسانی‌شان» به ممالک مسلمان، «با چشیدن طعم شمشیر عثمانیان» به تأخیر افتاد، به گونه‌ای که «پاپ و قداره‌بندان و سوداگران و ماجراجویانش - که جنگ‌های صلیبی را بر ما تحمیل کرده بودند - هنوز از نیروی اسلام می‌هراسند و مدیترانه و یونان و بخشی از ممالک اروپایی به چنگ مسلمانان افتاد»، ابراز خرسندی می‌کرد (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۳). این بینش تاریخی، بیش از آنکه بر تافته از دل‌بستگی‌های شریعتی به نوع خاص اقتدارگرایی عثمانی‌ها باشد، تأثیر پذیرفته از بُن‌مایه‌های فکری و اندیشه‌های خاص او در زمینه امت‌گرایی اسلامی بود. در واقع، شریعتی ضمن نقد اقتدارگرایی عثمانی به مثابه «یک نهاد سنی منکر امامت و مخالف وصایت و مؤسس یک نهاد غیردمکراتیک فئودالی و متعصب دینی»، بر آن بود که با نوعی ارج‌گذاری نسبت به «خدمات عثمانیان»، از نقد آنان صرفاً بر اساس دل‌بستگی‌ها و معیارهای شیعی-سوسیالیستی پرهیز کند. برای او این رویکردهای دولت عثمانی ذیل تقابل جهان اسلام و اروپای استعمارگر دارای معنا بود. «ما می‌بایست اقدامات عثمانیان را از پایگاه اسلامی و ضد استعماری ببینیم. بنابراین یک شیعه می‌بایست جریان را به عنوان یک مسلمان در برابر یک مسیحی و یک روشنفکر، مسئله را از چشم یک استعمارزده شرقی در برابر استعمارگر غربی ببیند. آنگاه

قضاوتش عوض خواهد شد» (شریعتی، همان، ۱۴). بر مبنای چنین بینشی، تأسیس دولت صفوی همزمان با این تحولات، معنای دیگری برای شریعتی داشت. او تأسیس سلسله صفویان همزمان با مواجهه عثمانی-اروپا در مزرهای غربی را به مثابه «حمله‌ای از پشت» تلقی می‌کرد که یک مسلمان علیه مسلمان دیگر انجام داده بود (همان، ۱۴).

۲. تحلیل فرایند تأسیس دولت صفوی براساس ایده حقایق تاریخی تشیع در تقابل با تسنن

صفویه‌پژوهی مرتضی مطهری با وجود گستره نحیف و نه چندان پردامنه‌اش، تحت تأثیر تلقی خاص او از منازعات تاریخی تشیع-تسنن در ایران قرار داشت. هدف وی این بود که ضمن برشمردن فضیلت‌های تشیع بر تسنن و تأکید بر نسبت نزدیک‌تر تشیع با حقیقت، تاریخ‌نگاری‌اش را از نگرشی صرفاً مورخانه به جانب مجادلات کلامی معطوف سازد. در واقع، اشاره‌های گاه و بی‌گاه او به تاریخ صفویان، تحت تأثیر نگرش خاص او به دوگانه تشیع-تسنن قرار داشت. مطهری اگرچه منادی نوعی امت‌گرایی بود، اما در تمامی آثارش به نوعی با نقد رویکردهای کلامی-تاریخی و سیاسی اهل تسنن، بر فضیلت‌های تشیع مسببت به تسنن تأکید داشت و آن را به نسبت شاخه تسنن، به حقیقت نزدیک‌تر می‌دید. این تناقضات همواره چشم‌انداز تاریخی او را به نوعی با تعصبات کلامی-اعتقادی در هم می‌آمیخت و بینش او را از یک بینش مورخانه صرف، به جانب نوعی مجادلات کلامی معطوف می‌ساخت. توجه مطهری به تاریخ صفویان نیز تأثیر پذیرفته از نوع نگاه او به دوگانه تشیع-تسنن بود. «اکثریت مردم ایران در زمان صفویه به تشیع مشرف شدند. البته در این زمینه نمی‌توان تردید کرد که ایران از هر نظر نقطه مناسب‌تری برای رویش بذر تشیع بوده است. تشیع تا قبل از ظهور صفویان البته در روح ایرانیان جای داشت که اگر این نبود صفویان موفق به در دست گرفتن حکومت و شیعه کردن مردم ایران نمی‌شدند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۰).

این طرز تلقی نزد شریعتی نیز به قوت یافت می‌شد. شریعتی در تحلیل خود از چرایی برآمدن دولت صفویه در ایران، این رخداد را به مثابه پیروزی نهایی تشیع بر تسنن در نزاع تاریخی‌اش می‌دانست. شریعتی با اشاره به ابعاد خشونت‌های مذهبی در ابتدای روی کار آمدن صفویان، شیوع و رواج آن را در نتیجه همان فرایند تبدیل جنبش به نهاد ارزیابی می‌کرد و با اشاره به نقش آن در رسوخ بیشتر باورهای شیعی در بدنه اجتماعی، آنها را نوعی «عقدگشایی شیعیان» در برابر جامعه تسنن ارزیابی می‌کرد. مسئله‌ای که اگرچه در ظاهر قبیح و غیرقابل قبول می‌نمایاند، اما در واقع چیزی نبود جز «پاسخ گفتن به تیغ‌هایی که شیعه در طول تاریخ

خورده بود و در اثر نهادینه شدن تشیع، به یک نُرْم رفتاری تبدیل شده بود» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۷). از نظر شریعتی، کارکرد این تعصبات خشونت‌آمیز در اقناع توده‌ها به منظور گرایش به مذهب جدید حائز اهمیت بود. شریعتی همچنین در مقایسه‌ای میان خشونت‌های مذهبی دوره صفوی و عثمانی، هر دو را به نوعی ایده‌ای سیاسی قلمداد می‌کرد که در نتیجه نهادینه شدن دین، از جانب نهاد قدرت و به منظور درگیر ساختن عواطف عامه با مذهب و البته حذف گرایش‌های سیاسی-ایدئولوژیکی رقیب صورت می‌گرفت (نشریعتی، همان، ۱۷-۱۸).

۳. برجسته‌سازی نقش هویت اسلامی-شیعی در برابر هویت ایرانی در صفویه‌شناسی

مطهری و شریعتی

نوع نگاه مطهری به تاریخ صفویان تحت تأثیر نگرش وسیع‌تر او به مسئله هویت اسلامی و نسبت آن با هویت و فرهنگ ایرانی قرار داشت. مطهری اگرچه با نظریه «خدمات متقابل» خود، درصدد تلطیف رویکردهای ملی‌گرایانه و ایجاد نوعی هم‌گرایی و همبستگی میان این دو بُعد هویتی بود، اما نزد او همواره گرایشی ملایم به جانب ارجحیت دادن هویت و فرهنگ اسلامی-شیعی بر هویت ایرانی قابل رصد بود. از این منظر، اهمیت مسئله ایران برای مطهری در امتزاج و هم‌گرایی‌ای بود که با تمدن اسلام برقرار کرده بود. «مردم ایران که طبعاً ملتی باهوش بودند، بیش از ملل دیگر به اسلام گرایش نشان دادند؛ به همین دلیل توجه ایرانیان به خاندان رسالت از دیگر ملت‌ها بیشتر بود.» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۲). مطهری درصدد بود با اتکا به پشتوانه‌های حدیثی، لزوم هم‌گرایی و پرهیز از قوم‌گرایی و ملیت‌گرایی را به مثابه فضیلتی دینی ترویج کند و گرایش‌های ملی‌گرایانه معاصر خود را با این چشم‌اندازهای امت‌گرایانه تعدیل و نقد کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۳). در این بینش ایدئولوژیک، ایران به مثابه یک شاکله هویتی مستقل، معنای خود را از دست می‌داد و فقط زمانی می‌توانست دارای معنا باشد که امتزاج و هم‌گرایی‌اش با فرهنگ اسلامی، بدان معنا و مفهوم داده باشد. این بینش تاریخی در زمینه‌ای از مجادلات مورخانه صورت‌بندی می‌شد که برآمدن و نگارش آثارش چون دو قرن سکوت عبدالحسین زرین‌کوب بخشی از این گفتمان فرهنگی به شمار می‌رفت. در واقع، برای مرتضی مطهری رابطه میان ایران و اسلام برخلاف رویکرد مسلط نزد بسیاری از پژوهشگران دیگر، یک رابطه هم‌گرایانه و متقابل بود و اسلام به جای اینکه به مثابه مهم‌ترین عامل انحطاط شناسانده شود، پدیده‌ای بود که به صورتی عمیق و ژرف حیات فرهنگی و هویتی و فکری ایرانیان را تحت تأثیر قرار داده بود (ن.ک. به: مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۹-۲۶۱). این بینش تاریخی دو خصلت برجسته و مهم داشت. نخست، نادیده‌انگاری مقاومت ایرانیان در برابر سلطه دین

جدید در قرون نخستین و دوم تأکید بر نقش شخصیت‌های ایرانی تأثیرگذار در تداوم و رونق علوم دینی، به‌ویژه شخصیت‌های شیعه از منظر مطهری، این مسئله به‌ویژه در دوره صفویه خود را در رشد قابل توجه تعداد عالمان شیعی نشان داد که در زمینه فقه و کلام شیعی آثار قابل توجهی از خود بر جای گذاشتند (ن.ک. به: مطهری، ۱۳۷۲: ۴۲۲-۴۳۰).

مطهری ضمن برشمردن شمار قابل توجهی از عالمان شیعی و تأکید بر اهمیت تداوم میراث فکری و آموزشی آنان در دوره صفویه (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۳۳)، این دوره را به عنوان دوره غلبه فقیهان و عالمان شیعی بر می‌شمرد و اصفهان را در کنار مراکز دیگری چون نجف پایگاه رشد معارف شیعه قلمداد می‌کرد (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۳۴). وی در یک گام فراتر، نقش فقیهان و عالمان شیعی در تعدیل «رویکردهای درویشانه و مخرب» صفویان را برجسته می‌کرد و از اینکه در این دوره «فقه‌های شیعی جبل عامل، ایران و مردم ایران را از انحرافات مصون نگه داشته بودند»، آنان را واجد «حقی بزرگ بر گردن این مرز و بوم» می‌دانست (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۳۵). با وجود چنین بینشی، پرسش مهم این است که چرا مطهری در دوره‌ای که تاریخ صفویان حداقل در برخی چشم‌اندازهای تاریخی، در زمینه‌ای از رویکردهای ملی‌گرایانه بازخوانی می‌شدند، با برجسته‌تر کردن حیات تشیع در آن دوره، بر خوانش امت‌گرایانه خود از تاریخ اسلام و ایران تأکید می‌کرد؟ پاسخ به این پرسش منوط به در نظر گرفتن گرایش‌های ایدئولوژیکی و امت‌گرایانه اوست. بر این مبنا، مطهری ضمن نادیده گرفتن سایر ابعاد و زوایای تاریخی ایران عصر صفویه، با نیت گنجاندن نقش این شخصیت‌ها در تقویت بُعد هویت اسلامی ایرانیان، هویت شیعی ایرانیان از دوره صفویه به بعد را برجسته می‌کرد. بنابراین، برای او تاریخ صفویان نه در گستره فراخ آن مسئله‌ای جدی قلمداد می‌شد و نه الزاماً توجهی تاریخی‌نگارانه و نقادانه به تاریخ این دوره نشان می‌داد، بلکه صفویه‌پژوهشی او تحت تأثیر علایق ویژه او در زمینه امت‌گرایی اسلامی معنا پیدا می‌کرد. از نمونه این نوع خوانش‌ها می‌توان به نوع قضاوت او درباره جایگاه فلسفه در دوره صفوی اشاره کرد. مطهری نقش محیط‌هایی چون شمال و مرکز ایران در رونق فلسفه اسلامی در این دوره را در مقایسه با مناطقی چون خوزستان برجسته‌تر می‌دانست. وی برای این مدعا دلیلی ارائه نمی‌کرد و تحلیلش را بر این پیش‌فرض بنیادین استوار کرده بود که فلسفه در شکل اسلامی آن، رونقی کم‌سابقه را در دوره صفویه تجربه کرده بود (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۳۸-۵۴۰).

در همین زمینه، نوع مواجهه شریعتی با دوگانه هویت ایرانی-اسلامی در دوره صفوی با رویکرد مطهری مشابه بود. به زعم شریعتی، «هوشیاری و هنرمندی» صفویان، در تأسیس یک دولت بر پایه‌های دو رکن هویت ایرانی-شیعی بود. شریعتی با نقد این پدیده، اتکا بر این دو

بعد هویتی را به منزله کشیدن یک خط هویتی محکم و تقریباً رسوخ ناپذیر میان مسلمانان قلمداد می‌کرد که به واگرایی و فقدان اتحاد میان آنها دامن می‌زد و به افتراق و از هم گسیختگی امت مسلمان می‌انجامید. در واقع، این نوعی آسیب‌شناسی ایدئولوژی امت‌گرایانه شریعتی نیز بود. «احیای خصایص قومی و ملی، ایرانی را از عرب و ترک مجزا می‌ساخت و تشدید این اختلافات نژادی و ملی و زبانی، به تضعیف اشتراکات دینی آنان دامن می‌زد. بر این اساس، ملیت‌گرایی صفویان، ایران را از دریای بزرگ ملت اسلامی منفک می‌ساخت و آن را به جزیره‌ای مستقل تبدیل می‌کرد» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۸). از نگاه شریعتی، روحانیت شیعه با در غلتیدن هر چه بیشتر در لاک هویتی خویش، اشتراکات فراوان میان خود و دیگر مسلمانان غیر شیعه را نادیده گرفتند و به جای آن بر برخی اختلافات هویتی تأکید کردند. نقطه کانونی اتصال این دو بُعد هویتی، برساختن روایتی نه چندان موثق از ازدواج شهربانوی ساسانی با امام حسین بود. صفویان با چنین اقدامی «آشتی مستحکم و نیرومندی میان دو نیروی مشروعیت‌بخش یعنی نور محمدی و فره ایزدی برقرار ساختند و بر پایه این روایت، مشروعیتی قابل توجه کسب کردند» (شریعتی، همان، ۲۰).

۴. رویکرد بدبینانه و تقلیل‌گرایانه به تکاپوهای صوفیانه در صفویه‌شناسی مطهری و

شریعتی

برای مرتضی مطهری و علی شریعتی تحلیل نقش صوفیان طریقت صفویه در برآمدن دولت صفویان، زیر سایه نوع نگاه آنها به نهادینه شدن وضعیت تشیع و تأکید بر نقش بسترساز جنبش صوفیانه در برآمدن دولت شیعی صفویان، با نوعی تقلیل‌گرایی و نسبتاً بدبینانه صورت‌بندی شده است. در واقع، برای این دو تأثیر جنبش‌های صوفیانه در فرایند تأسیس دولت صفویه، تا آنجا که در خدمت تثبیت موقعیت تشیع قرار داشته، حائز اهمیت بوده است و نه به مثابه پدیده‌ای مستقل و دارای ارزش‌های تحلیلی به مثابه یک پدیده تأثیرگذار. برای نمونه، اشاره مختصر مطهری به جایگاه صوفیان و نقش آنها در برآمدن دولت شیعی صفوی، تحت تأثیر همین بینش تحلیلی بوده است. بر این مبنا، اگرچه در طبقات‌شناسی تاریخی مطهری، توجه او به تاریخ صوفیه و عرفان در ایران معطوف شد، اما تأملات تاریخی او در این حوزه، با رسیدن به قرن دهم و همزمان با روی کار آمدن صفویان خاتمه پیدا کرد. مطهری در این زمینه اعلام می‌کرد که: «از نظر ما وضعیت تصوف و صوفیه از این دوره به بعد وضع و حال دیگری یافت» (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۴۳). برای او از اساس، نقش صوفیان و طریقت‌های صوفیه در روی کار آمدن صفویان مسئله‌ای درخور تأمل نبود و در چارچوب نگاه ویژه او به

تاریخ ایران اسلامی قرار نمی‌گرفت. بر همین اساس، در خوانش تاریخی ایدئولوژیک، بریده بریده و گزینشی مطهری از تاریخ صوفیان، تمامی آن عناصر و مؤلفه‌هایی که در خدمت بینش کلان‌تری قرار نمی‌گرفتند، فاقد ارزش تاریخی و تحلیلی به شمار می‌آمدند. روی برتافتن مطهری از توضیح و تحلیل نقش صوفیان در برآمدن دولت شیعی صفویه را می‌بایست در چنین زمینه‌ای دید.

شریعتی نیز در معدود تحلیل‌های زمینه‌شناختی خود درباره فرایند تأسیس حکومت صفوی، نقش پویایی و تحرکات صوفیان را برجسته و آن را مهم‌ترین عنصر در «فرایند تبدیل شیعی از جنبش به نهاد شیعی» ارزیابی می‌کرد و تأسیس این دولت را برای تشیع «پیروزی ورشکسته» می‌نامید (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۲). به زعم شریعتی، این حمله را طیف دیگری از نیروهای اسلامی، یعنی مریدان طریقت صفویه انجام داده بودند که شریعتی بر مبنای همان دل‌بستگی‌های ایدئولوژیک‌اش «ماهیت پرتحرک و گستاخی و تهور و شجاعت و مبارزه‌جویی آنها» را می‌پسندید و نقش ویژه آنها را در فرایند تأسیس حکومت صوفیان برجسته می‌کرد (شریعتی، همان، ۱۵). شریعتی با نادیده گرفتن نوع مناسبات مریدی-مرادی و نقش غلقه‌های احساسی-عاطفی و سرسپردگی‌های مرسوم نزد این جریان‌های صوفیانه و با بهره‌گیری از مفاهیم مارکسیستی، عامل اصلی ظهور و برآمدن و پیروزی این نیروی صوفیانه را در پیوند آنها با «ذخیره انرژی اجتماعی و فکری و روحی شیعیان و توده‌ها» می‌دانست که «به مدت ده قرن به مخزنی سرشار و در حال انفجار تبدیل شده بود و در وجدان جامعه شیعی و توده‌های شهری و روستایی پنهان شده بود» (همان، ۱۶). فارغ از لحن و بیان حماسی و خوانش ایدئولوژیک شریعتی، بررسی میزان صحت و ثقم این مدعیات و سنجش میزان اعتبار پشتوانه‌های تاریخی این تحلیل‌ها و نگرش‌های ایدئولوژیک با واقعیت‌های تاریخی این دوره، ضعف رویکرد تاریخی شریعتی و عدم التزام و اتکای تحلیلی او بر واقعیت‌های مستند و متقن تاریخی را آشکار خواهد ساخت. در واقع، «طرفیت‌های روحی و اجتماعی شیعه» که به زعم شریعتی، صوفیان و سلاطین صفویه با اتکای بر آن، فرایند نهادینه‌سازی دولت صفوی را تسریع کردند، نه تنها واقعیتی تاریخی نبود، بلکه فقدان چنین ظرفیت‌های اجتماعی هم‌گرایانه‌ای در آغاز تأسیس این حکومت، نیروهای اولیه دخیل در تأسیس دولت صفویه را ناگزیر به اعمال خشونت‌های سراسری به منظور تحول بافت اعتقادی-مذهبی جامعه ایران کرد.

نتیجه گیری

مرتضی مطهری و علی شریعتی تحت تأثیر گرایش‌های عمیق به مطالعات تاریخی به عنوان پشتوانه اندیشه‌های ایدئولوژیکی‌شان، چشم‌انداز تحلیلی متمایزی از تاریخ صفویان به دست دادند که در گفتمان صفویه‌شناسی این دوره می‌توانست خوانشی اسلام‌گرایانه قلمداد شود. اگرچه هیچ‌یک از این دو شخصیت شیعی تمرکزی مورخانه و صرفاً تاریخ‌نگارانه بر تاریخ دوره صفویان نکردند، اما نگرش آنان به تاریخ صفویان نه تنها در تقابل با خوانش‌های ملی‌گرایانه، مارکسیستی و آکادمیک قرار گرفت، بلکه خود، تحت تأثیر زمینه‌های فکری و دلبستگی‌های ایدئولوژیکی این دو، به یک صفویه‌شناسی متمایز تبدیل شد. بنابراین، صفویه‌شناسی این دو در گفتمان فکری، فرهنگی و سیاسی دوره پهلوی دارای معنای قابل توجهی بود. مطهری با انتشار کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران* حجم نسبتاً اندکی را به تاریخ ایران عصر صفوی اختصاص داد و با برجسته کردن برخی خصلت‌های فرهنگی، به‌ویژه تمرکز بر رونق علوم اسلامی و دینی در این دوره و تأثیر هویت مذهبی و اسلامی صفویان، به نقد رویکردهای صرفاً ملی‌گرایانه پرداخت. همزمان با او، شریعتی نیز با نظریه «تشیع علوی، تشیع صفوی» در کتابی با همین عنوان، نظریه انحطاط‌شناسانه خود را حول محور نهاد مذهب در ایران صورت‌بندی کرد و روایتی از تاریخ تشیع در دوره صفویه به دست داد که خادم نوع نگاه او به ظرفیت‌های اعتراضی - انقلابی تشیع و دلبستگی‌اش به تغییرات اجتماعی با تکیه بر نقد مستمر مذهب تشیع و تاریخ‌مندی آن در ایران بود.

بر این مبنای، نگاه این دو متفکر شیعی به تاریخ صفویان، خصلت‌های مشترک و همسانی پیدا کرد که در گفتمان صفویه‌شناسی دوره پهلوی کمتر مورد تأمل قرار گرفته بود. برای نمونه، هر دوی آنها تاریخ صفویان را در زمینه‌ای از گرایش‌های امت‌گرایانه و اسلام‌گرایانه مورد بازخوانی قرار دادند. علاوه بر این، برآمدن دولت صفویان را نتیجه پیروزی نهایی تشیع در نزاع تاریخی با تسنن قلمداد کردند و آن را به مثابه حقانیتی تاریخی نشان دادند. به این دو مؤلفه می‌بایست تلقی ویژه‌ای از هویت اسلامی و ارجحیت دادن آن بر گرایش‌های هویتی صرفاً ملی‌گرایانه را افزود که نگاهشان به تاریخ صفویه را تحت تأثیر قرار داد. همچنین نگرش این دو متفکر شیعه به نقش جریان‌های صوفیانه در برآمدن دولت صفوی، تحت تأثیر دلبستگی‌های ایدئولوژیکی آنها به جانب نوعی تقلیل‌گرایی یا تخفیف و نادیده‌انگاری نقش طریقت‌های صوفیانه در این فرایند معطوف شد و با نوعی بدبینی به این گرایش‌های صوفیانه نگرستند.

منابع و مأخذ

- احمدی، حمید (۱۳۷۴)، *نقش شریعتی در بیداری اسلامی از دیدگاه محققان خارجی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۹)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- اشرف، احمد (۱۳۸۷)، «هویت ایرانی به سه روایت»، *مجله بخارا*، شماره ۶۶، صص ۱۱۰-۱۲۹.
- خرمشاد، محمدباقر و سید ابراهیم سرپرست سادات (تابستان ۱۳۸۹)، «روشنفکران ایرانی و مسئله هویت در آئینه بحران»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، دوره سوم، شماره ۲، صص ۲۷-۶۰.
- رحمانیان، داریوش (بهار ۱۳۸۲)، «علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان از دیدگاه شریعتی»، *نشریه علامه*، دوره اول، شماره ۴، صص ۱۲۸-۱۶۰.
- سعیدی، جعفر (۱۳۷۶)، *شخصیت و اندیشه دکتر علی شریعتی*، تهران: چاپخش.
- شریعت رضوی، پوران (۱۳۷۶)، *طرحی از یک زندگی*، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۹۲)، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- فلاح تونکار، حجت (۱۳۹۶)، *تاریخ‌نگاری علی شریعتی*، تهران: انتشارات صمدیه.
- لاپیدوس، ایرا ماروین (۱۳۸۷)، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه علی بختیاری‌زاده، تهران: انتشارات اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی مرتضی مطهری.
- _____ (۱۳۶۹)، *فلسفه تاریخ*، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی مرتضی مطهری.
- _____ (۱۳۸۰)، *احیای تفکر اسلامی*، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی مرتضی مطهری.
- _____ (۱۳۸۲)، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی مرتضی مطهری.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجم: جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- میری، سید جواد (بهار و تابستان ۱۳۹۹)، «واکاوی دین‌پژوهی شریعتی با تأکید بر دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی»، *جستارهای فلسفه دین*، سال نهم، شماره ۱، صص ۱۲۱-۱۳۸.
- نجم‌آبادی، افسانه و عباس کشاورز شکری (زمستان ۱۳۷۷)، «بازگشت به اسلام: از مدرنیسم به نظم اخلاقی»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۱، صص ۳۶۰-۳۸۴.
- همبلی، سایکل (۱۳۷۲)، *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمه عباس منخبر، تهران: طرح نو.

List of sources with English handwriting

- Ahmadi, Hamid, The Role of Shariati in Islamic Awakening from the Perspective of Foreign Researchers, Edited and translated by Hamid Ahmadi, Tehran: Publishing Company, 2014
- Azari, Ali Ashraf, West, Identity and Political Islam: Images of the Islm in the West, Politics Quarterly, Volume 38, No. 1, 2017.
- Fallah Totkar, Hojjat, Historiography of Ali Shariati, Tehran: Şamadīyeh Publications, 2016.
- Hembly, Cycle, Elgar: The Pahlavi dynasty and religious forces according to Cambridge history, translated by Abbas Mokhbar, Tehran: Tarḥ-e Nū, 1372.
- Khorramshad, Mohammad Baqer, Seyyed Ebrahim Sarparast Sadat, Iranian Intellectuals and Identity in the Mirror of Crisis, Iranian Institute for Social & Cultural Research, third volume, number two, 2019.
- Lapidus, Ira Marvin, A history of Islamic societies, translated by Ali Bakhtiarizadeh, Tehran: Eṭelā'āt Publications, 2017.
- Miri, Seyyed Javad, Analysis of Shariati religious studies with emphasis on the two concepts of Alavi Shiism and Safavi Shiism, Essays on the Philosophy of Religion, 9th year, 1st issue, Spring and Summer 2019.
- Mirsepasi, Ali, A reflection on Iranian modernity, translated by Jalal Tavakoliyan, Tehran: Tarḥ-e Nū, n.d.
- Motahari, Morteza, An overview of Islamic movements in the last hundred years, Tehran: Morteza Motahari Scientific and Cultural Foundation, 2012.
- Motahari, Morteza, mutual services of Islam and Iran, Tehran: Morteza Motahari Scientific and Cultural Foundation, 1372 .
- Motahari, Morteza, Philosophy of History, Volumes 1 to 4, Tehran: Morteza Motahari Scientific and Cultural Foundation, 1369.
- Motahari, Morteza, Revival of Islamic Thought, Tehran: Morteza Motahari Scientific and Cultural Foundation, 1380.
- Najmabadi, Afsane , Abbas Keshavarz shukri, Returning to Islam: From Modernism to Ethical Order, Matin Research Journal, Vol. 1, Winter 2017.
- Rahmanian, Dariush, Etiology of the decline and backwardness of Iranians and Muslims from Shariati's point of view, Allameh publication, first period, vol. 4, spring 2012
- Saeedi, Dr. Ali Shariati's personality and thought, Tehran: Čāpaḳš, 1376.
- Shariati, Ali, Alavi Shiism and Safavi Shiism, Tehran: Entesārāt-e Boniyād-e Farhangī-ye Dr. Ali Shariati, 2012.
- Shariati, Ali, History and its value in Islam, n.d.
- Shariati, Ali, philosophy of history, n.d.
- Shariat-Razavi, Tarḥī az yek Zendegī, Čāpaḳš, 1376.
- Spragens, Thomas A, Understanding Political Theories, translated Farhang Rajaei, Tehran: Āgāh, 2019.



**Safavid history from the window of Islamism; A Reflection on the Influence of
Islamist Thoughts in Safavid Studies by Morteza Motahari and Ali Shariati¹**

Hamid sadeghi²
Nozhat ahmadi³

Received: 2022/01/06
Accepted: 2022/04/08

Abstract

Morteza Motahari and Ali Shariati, as two Shia thinkers-historians, under the influence of Islamist thoughts and with the support of increasing reliance on historical studies, tried to present a critical reading of the history of Islam and Iran. This historical approach was, first of all, the servant of their special worldview and their intellectual-ideological attachments in the form of two Shia Islamist personalities and secondly, it was an observer of their effort to highlight the contribution of Islam and Islamic thought in the cultural-identity situation of contemporary Iran. Based on this, their attention to the Safavid history made sense in the context of these Islamist tendencies and religious concerns and nationalist ideals. In this way, despite some differences in the approach of these two to the history of the Safavids, the presence of some common perspectives among them made the Safavid studies of these two figures distinct in the discourse of Safavid studies of the Pahlavi period (especially the second Pahlavi). Based on this, the problem and question of the present research is how Motahari and Shariati's Safavid studies were influenced by their intellectual and ideological backgrounds and which similar components brought their attitudes towards Safavid history together?

The hypothesis of this research, which was carried out with an analytical method, is based on the claim that despite the important differences in the Safavid studies of the two, there are common components such as identity-oriented concerns (of its Islamic type) and the insights of the Ummah. Pragmatic and ideological approaches brought their view of Safavid history together, which resulted in a distinct view of Safavid history in the discourse of Safavid studies during the Pahlavi period.

Keywords: Islamism, historiography, Safavid studies, Morteza Motahari, Ali Shariati.

1. DOI: 10.22051/hii.2022.39031.2604

2. PhD student of Iranian history, Islamic course, Isfahan University, Isfahan, Iran (corresponding author): Hamidsadeghi68@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran: n.ahmadi@Itr.ui.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 ۵۴، پیاپی ۱۴۴، تابستان ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۱۲-۸۳

روابط ابراهیم خلیل خان جوانشیر قراباغی با حکومت عثمانی^۱

محمد عزیزنژاد^۲

فاطمه جعفرنیا^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۲

چکیده

اشغال خانات قریم (کریمه) از سوی روس‌ها و نفوذ و پیشروی تدریجی آنان در مناطق حوزه نفوذ حکومت عثمانی در قفقاز، امنیت مرزهای شرقی آناتولی را به خطر انداخت و موقعیت حساس قفقاز را برای عثمانی‌ها نمایان کرد. در مقیاس محلی نیز رقابت شدیدی بین خان قراباغ با والی تفلیس جریان داشت و با تحت‌الحمایگی ارکلی خان گرجی به روس‌ها، موازنه قوا در قفقاز به نفع او و ضرر ابراهیم خلیل خان قراباغی (حک: ۱۱۷۶-۱۲۲۱ق/ ۱۷۶۲-۱۸۰۶م) تغییر یافت. تهدید، دشمن مشترک و پیوندهای فرهنگی-مذهبی، پایه اولیه روابط خان قراباغ با دولت عثمانی را گذاشت. نگارندگان این پژوهش درصدد پاسخ به این سؤال بوده‌اند که حاکم قراباغ و دولت عثمانی از برقراری روابط با یکدیگر چه اهدافی را دنبال می‌کردند؟

حفظ حکومت محلی قراباغ در مقابل سیاست الحاق‌گرایی ایران و روس و ایجاد توازن قوا در مقابل قدرت‌های محلی، از اهداف خان قراباغ بود. مقابله با نفوذ و توسعه‌طلبی روس‌ها در قفقاز و تأمین امنیت مرزهای آناتولی با کمک قوای حکام محلی با شعار اتحاد اسلام، از برنامه‌های اصلی عثمانی‌ها در نزدیکی به خان قراباغ بود. تبیین ماهیت ارتباط ابراهیم خلیل خان قراباغی با حکومت عثمانی و مشکلات فراروی این روابط، از مسائل این تحقیق است. یافته‌های تحقیق مؤید آن است که فقدان سیاست عمل‌گرای از سوی آن دو، روابط دو طرف را از سطح تبادل سفرا و نامه ارتقا نبخشید. نگارندگان این پژوهش با تکیه بر اسناد آرشیو چاپ عثمانی و منابع تاریخ عثمانی، با رویکرد توصیفی-تحلیلی به بررسی موضوع پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: آذربایجان، ابراهیم خلیل خان قراباغی، ایران، عثمانی، روسیه

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.39430.2625

۲. دکتری تاریخ ایران اسلامی (نویسنده مسئول): maziznejad63@gmail.com

۳. استادیار گروه تاریخ دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران: dr.jafarniya@gmail.com

مقدمه

حکومت روسیه برای تحقق دسترسی به دریای سیاه، شروع به مداخله در مناطق قفقاز شمالی و شبه جزیره قریم (کریمه) کرد. این نواحی با داشتن قبایل متنوع و مسلمان، تحت نفوذ سیاسی و معنوی حکومت عثمانی قرار داشت. سیاست توسعه طلبی روس‌ها در حوزه نفوذ عثمانی‌ها، به بروز جنگ‌های قریم (۱۸۵۳-۱۸۵۶م) منتهی شد. برآیند این جنگ خروج قلمرو خانات قریم از نفوذ عثمانی‌ها و رفتن زیر استیلای روس‌ها بود. اقدامات روس‌ها در ساخت استحکامات نظامی در مرزهای قفقاز و نفوذ تدریجی در میان قبایل چرکس، داغستان و گرجستان، مقامات عثمانی را برای مقابله با این فرایند توسعه طلبی روس‌ها به فکر برقراری روابط سیاسی با حکام محلی و رؤسای قبایل مسلمان قفقاز انداخت. دولت عثمانی با توجه به ضعف حکومت زندیه در اعمال قدرت در مناطق قفقاز و آذربایجان و فقدان قدرت مقابله با نفوذ روس‌ها، خود وارد ارتباط با خوانین محلی شد. حوزه قراباغ با حکمرانی ابراهیم خلیل خان جوانشیر از جمله حکام محلی مسلمان بود که در کانون توجه عثمانی‌ها قرار گرفت. در این برهه با توجه به تهدیدهای گوناگون قراباغ از مرزهای شمالی و جنوبی، مهم‌ترین اصل سیاست خان قراباغ حفظ حاکمیت محلی خود به هر قیمت ممکن و خنثی ساختن تهدیدات دشمنان داخلی و خارجی بود. همچنین به سبب داشتن رقابت با قدرت‌های محلی چون فتحعلی خان (حک: ۱۱۷۱-۱۲۰۳ق/ ۱۷۵۸-۱۷۸۹م) حاکم قبه و دربند و ارکلی خان (حک: ۱۱۶۰-۱۲۱۳ق/ ۱۷۴۷-۱۷۸۹م) حاکم تفلیس و اتکای آنان به حمایت روس‌ها، ایجاد روابط با عثمانی‌ها را برای ابراهیم خلیل خان قراباغی ضروری ساخت. در واقع، تهدید و منافع مشترک، اساس روابط عثمانی‌ها با خان قراباغ بود.

سؤال اصلی پژوهش این است که ابراهیم خلیل خان قراباغی و عثمانی‌ها از برقراری روابط با یکدیگر چه اهدافی داشتند؟ حفظ حکومت محلی قراباغ از تهدید الحاق‌گرایی ایران و روس و ایجاد توازن قوا در مقابل قدرت‌های محلی، اهداف خان قراباغ بود. مقابله با روند توسعه طلبی روس‌ها در قفقاز و تأمین امنیت آناتولی با کمک قوای حکام محلی با شعار اتحاد اسلام، هدف عثمانی‌ها در ارتباط با خان قراباغ بود. هدف پژوهش شناسایی ماهیت ارتباط ابراهیم خلیل خان قراباغی با عثمانی‌ها و مشکلات فراروی این روابط است.

منابع مورد استفاده این پژوهش اغلب براساس منابع تاریخی و اسنادی عثمانی است. در نگارش این پژوهش عمدتاً از منابع چاپ آرشیو اسناد عثمانی چون قراباغ در اسناد عثمانی، آذربایجان در اسناد عثمانی، نخجوان در آرشیو اسناد عثمانی و اسناد آرشیوی درباره مناسبات

خوانین ترک آذربایجان با دولت عثمانی^۱ استفاده شده است. این منابع اسنادی مملو از نامه‌های ردّ و بدل شده میان خوانین آذربایجان با دولت عثمانی و گزارش پاشاهای عثمانی از اوضاع سیاسی آذربایجان و ایران در دوره زندیه و قاجاریه است. همچنین به فراخور نیاز از منابع تاریخ‌نگاری عثمانی، چون آثار احمد جودت‌پاشا و نسخه خطی تاریخ نوری استفاده شده است. شیوه پژوهش حاضر مبتنی بر رویکرد توصیفی-تحلیلی است.

پیشینه پژوهش

برخلاف ایران، در ترکیه و آذربایجان درباره روابط خوانین با دولت عثمانی پژوهش‌های متنوعی انجام گرفته است. کتاب *قفقاز و سیاست امپراتوری عثمانی* از جمال گوگچه، رساله دکتری محمدعلی چاقماق با عنوان «مناسبات ترکیه-آذربایجان در دوره خوانین ۱۷۲۳-۱۸۲۹م»^۲ از دانشگاه غازی آنکارا (۱۹۹۶)، «فعالیت خوانین قفقاز در جنگ عثمانی-روس ۱۷۸۷-۱۷۹۲م»^۳ پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد از امره نوسل از دانشگاه تراکیا (۲۰۱۵)، به شکل گسترده به روابط دولت عثمانی با حکام محلی و قبایل داغستان و چرکستان پرداخته‌اند. در این تحقیقات به شکل محدود و به فراخور نیاز، مختصراً به بحث خان قراباغ با دولت عثمانی اشاره شده است. در آذربایجان کتاب *علائق سیاسی خوانین آذربایجان با دولت عثمانی* (۲۰۰۲)^۴ از گون‌تکین نجفلی و مقالات «مراحل آغازین روابط آذربایجان-عثمانی در قرن هجدهم میلادی»^۵ در مجله مرکز مطالعات کارا دینیز (۲۰۰۴)، «مناسبات خان‌نشین قراباغ با دولت عثمانی»^۶ در کنگره «تاریخ ترک» (۲۰۰۶) از توفیق مصطفی‌زاده، «روابط قراباغ-عثمانی تا اشغال روسیه»^۷ از بلال ده‌دیف در مجله دانشگاه قفقاز (۲۰۱۰) و «مناسبات آذربایجان شمالی با عثمانی در دوره خوانین»^۸ از داداش مطلیم‌اف در مجله مؤسسه علوم اجتماعی (۲۰۱۵) پژوهش شده است. خانم نجفلی عمده‌تاً با استفاده از منابع و اسناد روسی و عثمانی به شکل عام به بحث مناسبات کل خوانین با عثمانی پرداخته است. توفیق مصطفی‌زاده، داداش مطلیم‌اف و بلال ده‌دیف از اسناد و منابع عثمانی کمتر بهره‌برده‌اند و کار آنان تکراری و اقتباس از خانم نجفلی است. تنها حُسن پژوهش ده‌دیف، برجسته کردن نقش فرهنگی عالمان

۱. این منبع اسناد چاپ آرشیو عثمانی دو جلدی در متن مقاله با نام (Belgeleri) آمده است.

2. Hanlıklar Devrinde Azerbaycan-Türkiye Münasebetleri (1723-1829).
3. Osmanlı-Rus savaşında Kafkas Hanlıklarının faaliyetleri (1787-1792).
4. Azərbaycan xanlıqlarının Osmanlı dövləti ilə siyasi əlaqələri.
5. 18.yy'da Osmanlı-Azərbaycan ilişkilerinin başlıca mərhələləri.
6. Karabağ Hanlığı və Osmanlı devleti ilə ilişkilerine dair.
7. Rus işğalına qədər Qarabağ-Osmanlı dövləti münasibətlərində dair.
8. Hanlıklar döneminde kuzey Azərbaycanın Osmanlı ilə siyasi ilişkileri.

دینی قراباغ در عثمانی است. در ایران نیز اخیراً مقاله‌ای با عنوان «بررسی مواضع و مناسبات خان‌نشین قراباغ در قبال سیاست‌های دولت عثمانی» از میرصمد موسوی در مجله «تاریخ‌های محلی ایران» (۱۳۹۷) چاپ شده است. در این پژوهش به وضوح می‌توان اقتباس از مطالب پژوهشگران ترک و آذربایجانی را دید و نویسنده از منبع قراباغ در اسناد عثمانی هم به صورت محدود استفاده کرده است. پژوهش‌های مذکور موفق به بررسی دقیق گزارش‌ها در این باره نشده‌اند، اما در پژوهش حاضر بر بحث روابط ابراهیم خلیل خان قراباغی با حکومت عثمانی با اتکای منابع اسنادی و تاریخ عثمانی تمرکز شده است.

جنگ قریم و ضرورت ارتباط دولت عثمانی با ابراهیم خلیل خان قراباغی

دولت‌های عثمانی و روسیه بر سر مناطق لهستان، قبارطای و شبه‌جزیره قریم (کریمه) در حال رقابت بودند، اما مداخله روس‌ها در امور داخلی لهستان (۱۱۸۲ق/۱۷۶۸م)، به اعلان جنگ عثمانی‌ها منجر شد و این‌گونه جنگ شش ساله قریم (۱۱۸۲-۱۱۸۸ق/۱۷۶۸-۱۷۷۴م) میان دو دولت آغاز شد (اسعد افندی، ۱۳۲۱: ۸۱؛ کامل‌پاشا، ۱۳۲۷: ۱۶۸/۲). موقعیت حساس قفقاز به سبب مجاورت با نواحی مذکور و نزدیکی به عرصه جنگ دو کشور، برای نخستین بار در کانون توجه دولت‌های درگیر قرار گرفت. وجود دشمن مشترک و اشتراکات فرهنگی-مذهبی، زمینه هم‌گرایی روس‌ها با گرجی‌ها و عثمانی‌ها با حکام مسلمان محلی چون خان قراباغ شد (عزیزنژاد، ۱۳۹۵: ۷۱). روس‌ها با اعطای هدایایی حاکمان گرجی را وارد جنگ علیه عثمانی‌ها کردند (راسم، ۱۳۲۷-۱۳۲۹: ۱۱۰۰/۳). مقاصد دولت روسیه از نزدیکی با حکام گرجی، ایجاد جبهه انحرافی برای کاستن از فشار نظامی عثمانی در شرق اروپا و تهدید مرزهای قفقاز و آناتولی بود (Gvosdev, 2000: 29-30). به نوشته عبدالرحمن شرف، دولت روسیه در ممالک محروسه تعدادی از رعایای غیرمسلمان را به ایجاد آشوب تحریک می‌کرد (شرف، ۱۳۱۵: ۱۷۹/۱-۱۸۰). بنابراین دولت روسیه با چنین هدفی در سال ۱۱۸۳ق/۱۷۶۹م. نیروی خود را وارد تغلیس کرد (Gvosdev, 2000: 34). ورود قوای روسی به گرجستان، حکومت زندیه و خوانین آذربایجان را به تشویش انداخت (Butkov, 1869: 2/188). روس‌ها برای رفع نگرانی ابراهیم خلیل خان قراباغی و ممانعت از گرایش او به دولت عثمانی، اعلام کردند قصد تعرض به قلمرو حکمرانی او را ندارند و ماهیت قوای روسی صلح‌آمیز است (Nəcəfli, 2002: 19). این اقدام روس‌ها منطقه قفقاز و به تبع آن خوانین محلی آذربایجان چون خان قراباغ را در کانون توجه عثمانی‌ها قرار داد (عزیزنژاد، ۱۳۹۵: ۷۴). حکومت عثمانی برای مقابله با نفوذ روس‌ها و تجاوز ارکلی خان به مرزهای خود، خواستار ممانعت از همکاری او با روس‌ها

توسط کریم‌خان زند شد (آصف، ۱۳۵۲: ۲۱۰)، اما دولت زندیه به سبب فقدان ابزار لازم برای اعمال بازدارندگی، صرفاً به ارسال اخطار کتبی بر بی‌طرفی ایران و عدم مداخله خان قفلیس اکتفا کرد (عزیزنژاد، ۱۳۹۸: ۳۵). عثمانی‌ها با توجه به ضعف حکومت ایران، خود وارد عمل شدند و شروع به روابط با خوانین مسلمان قفقاز کردند (Nəcəfli, 2002: 18). بر همین اساس، در سال ۱۱۸۳/۱۷۶۹م. سلطان عثمانی ایلچپانی به سوی خوانین آذربایجان چون ابراهیم خلیل‌خان قراباغی اعزام کرد (Butkov, 1869: 2/194-195). هدف عثمانی از ارتباط با خان قراباغ، ایجاد ائتلاف نظامی از نیروهای محلی مسلمان علیه اتحاد روسی-گرجی بود؛ زیرا تأمین امنیت مرزهای عثمانی بستگی به خوانین آذربایجان داشت (Nəcəfli, 2002: 26).

گفتنی است جنگ سال‌های ۱۱۸۲-۱۱۸۸ق/۱۷۶۸-۱۷۷۴م. عثمانی با روس‌ها با انعقاد معاهده «کوچوک قینارجه» (۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م) خاتمه یافت. طبق این قرارداد، عثمانی‌ها استقلال تاتارهای قریم را به رسمیت شناختند و در مقابل، روس‌ها نیز نیروهای خود را از گرجستان خارج کردند (شرف، ۱۳۱۵: ۱/۱۸۸-۱۸۹؛ اسعد افندی، ۱۳۲۱: ۸۴). گفتنی است که عثمانی‌ها تا سده هجدهم میلادی، یعنی تا زمان از دست دادن قریم، تقویت منطقه و ایجاد سیستم دفاعی در منطقه قفقاز شمالی را به سبب دور بودن این مناطق از قلمرو اصلی حکومت عثمانی ضروری تشخیص نمی‌دادند (Oreshkova, 2015: 216)، اما از دست رفتن قریم و آغاز تعدی تدریجی روس‌ها در داغستان، گرجستان و احساس خطر از آناتولی، اهمیت قفقاز را برای عثمانی‌ها آشکار ساخت (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۳۵/۳)؛ زیرا قفقاز موقعیت سوق‌الجیشی مهمی در شرق مرزهای عثمانی داشت (گوگچه، ۱۳۷۳: ۵۲).

در اواخر جنگ روس-عثمانی، کریم‌خان زند از تحلیل قوای دولت عثمانی با روس‌ها استفاده کرد و سال ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م. بندر بصره را تصرف کرد که به تنش میان دو کشور انجامید (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۱۰/۱؛ شرف، ۱۳۱۵: ۱۹۵/۱؛ کامل‌پاشا، ۱۳۲۷: ۲۰۱/۲). پیشتر روس‌ها با کریم‌خان وارد مکاتبات شده بودند و قصد طرح تهاجم نظامی جدید از دو جبهه (روس‌ها از روم‌ایلی و دولت زند از آناتولی) علیه عثمانی را داشتند که مرگ خان زند این طرح آنان را منتفی کرد (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۸۰/۱؛ کامل‌پاشا، ۱۳۲۷: ۲۰۰/۲، ۲۰۲). در این مقطع، عثمانی‌ها که در موضع ضعف قرار داشتند، ابتدا سیاست مدارا با دولت زندیه را در پیش گرفته بودند (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۱۲/۱-۱۱۳؛ راسم، ۱۳۲۷-۱۳۲۹: ۱۰۵۰/۳). در ضمن به سبب احتمال تجاوز قوای زند به ایالت ارضروم، ابراهیم‌پاشا را به سرعسگری آن ایالت انتخاب و او را به ایجاد روابط دوستانه با خوانین آذربایجان و جلب همکاری آنان توصیه کردند (Osmanli belgelerinde Azerbaycan, 2015: 162).

در آغاز عثمانی‌ها برای حل بحران بصره با زندیه، درصدد اطلاع از میزان نفوذ و قدرت کریم‌خان زند در قفقاز و چگونگی ارتباط او با خوانین آذربایجان به‌ویژه خان قراباغ برآمدند؛ زیرا در صورت وقوع جنگ، از احتمال همکاری آنان با خان زند نگران بودند. بنابراین برای اخذ موضع بی‌طرفی خوانین، با ارسال نامه‌هایی به خان قراباغ و دیگر خوانین، ماهیت تجاوزگری و عدم رعایت حق هم‌جواری حاکم زند را به اطلاع آنان رساندند و برای جلب قلوب آنان، هدایایی نیز اهدا کردند (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۲۵/۱). این دومین همکاری ابراهیم خلیل خان قراباغی با عثمانی‌ها در مسئله بصره بود.

از دست رفتن قریم و افزایش نفوذ تدریجی روس‌ها در قفقاز و همکاری با دولت زندیه (راسم، ۱۳۲۷-۱۳۲۹: ۱۰۵۸/۳)، نظر عثمانی‌ها را به ایجاد روابط مستحکم با حکام آذربایجان، به‌خصوص خان قراباغ مصمم کرد؛ زیرا برای مقابله با توسعه‌طلبی روس‌ها، درصدد استفاده از قوای نظامی آنان در طرح اتحاد اسلامی برآمدند. بنابراین در اولین گام سلیمان‌پاشا والی چلدر را به سبب هم‌جواری با قفقاز و گرجستان، به عنوان نماینده سیاسی-نظامی آن نواحی منصوب کردند (Belgeler, 1992: 1/132). همچنین نظر به عدم شناخت کافی از اوضاع سیاسی منطقه، والی چلدر را به تهیه گزارش از وضع آذربایجان و داغستان مأمور کردند (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۲۴/۲). سلیمان‌پاشا نیز سفرا و جاسوسانی چون خلیل افندی از علمای معتبر را برای تهیه گزارش و آگاه کردن خوانین از خطرات روس‌ها و تشکیل اتحادی از قوای آنان حول اتحاد اسلام، به آن نواحی اعزام کردند (۱۱۹۸ق/۱۷۸۴م) (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 81). خلیل افندی از نزدیک با تمام خوانین دیدار کرد و چند روزی را هم در شوشا مقر خان قراباغ توقف کرد (Osmanli belgelerinde Azerbaycan, 2015: 179). گزارش‌های او از حیث کیفیت شناخت اوضاع منطقه و قدرت نظامی-مالی خوانین، نخستین منبع اطلاع عثمانی‌ها از قفقاز محسوب می‌شد.

خلیل افندی در گزارش خود ابراهیم خلیل خان قراباغی و احمدخان خوبی را به لحاظ قوت نظامی، برتر از دیگر حکام محلی عنوان کرد که در صورت اتحاد آن دو از طریق ایجاد قرابت، اتحادی حول آن دو با دیگر حکام آذربایجان شکل خواهد گرفت (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 81)؛ زیرا خوانین آذربایجان با خان خوی دارای وصلت سیاسی و تابع امر او بودند؛ همچنین امرای داغستان چون عم خان لژی و طوایف شاهسون بر حسب وصلت سیاسی با ابراهیم خلیل خان متحد و تحت امر او بودند و چنانچه کدورتی با خان تفلیس رخ می‌داد، با اشاره خان قراباغ امرای داغستان، گرجستان را مورد تاخت و تاز قرار می‌دادند (جوانشیر قره‌باغی، ۱۳۸۴: ۱۰۹؛ قراباغی، ۱۳۹۰: ۱۷۵-۱۷۸).

ابراهیم خلیل خان در حضور ایلچی والی چلدر، وفاداری خود به دولت عثمانی را اعلام کرد (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 81-83).

سلیمان پاشا نیز در وصف خان قراباغ به دولت عثمانی آورده است: «در بین خوانین آذربایجان از نظر قوت مالیه و عسکریه غالب است و نواحی اردبیل، قراداغ و مغان تحت حکمرانی او قرار دارد. اگر از عنایت دولت عثمانی مأیوس گردد، ضرورتاً به تبعیت از روس‌ها تن خواهد داد» (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 405; Osmanli belgelerinde) (Azerbaijan, 2015: 183). والی چلدر موضع او در قبال عثمانی را در قیاس با امرای سنی مذهب آذربایجان متزلزل توصیف کرده است؛ زیرا جاسوسان او گزارش‌هایی از مراودات خان قراباغ با روس‌ها در دست داشتند. روس‌ها از خان قراباغ توقع اقدام مشابه چون ارکلی خان را داشتند و خواستار آن بودند که او نیز همانند خان تغلیس یکی از نزدیکانش را به نشانه اطاعت به مسکو روانه کند و استمرار حکمرانی خود را تضمین کند (Osmanli belgelerinde Azerbaijan, 2015: 183). در این برهه، رقابت شدید بین روس-عثمانی برای جلب حکام محلی جریان داشت.

ابراهیم خلیل خان که از قدرت روزافزون ارکلی خان به پشتوانه روس‌ها در هراس بود، نگرانی‌اش را با والی چلدر در میان گذاشت و افزود: «ارکلی خان با حمایت روس‌ها مغرور گشته و ادعای شاهی و استیلا بر ممالک محروسه ایران را دارد؛ زیرا ایران به مثابه یتیم بی‌کس می‌ماند و غیر از دولت عثمانی پناهگاهی ندارد» (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 405).

خان قراباغ در پاسخ به سفر خلیل افندی، میرزا محمدبیگ را نزد سلیمان پاشا فرستاد. سلیمان پاشا نیز ابراهیم افندی را به اتفاق ایلچی خان قراباغ به دربار عثمانی اعزام کرد (۱۹۸۱ق/۱۷۸۴م) (Belgeleri, 1992: 1/101). هدف ابراهیم خلیل خان پاسخ به دعوت همکاری عثمانی و ایجاد اتحاد علیه ائتلاف گرجی-روسی و جلب حمایت در قبال تهدیدهای خان تغلیس بود (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 83). این اولین تماس مستقیم او با سلطان عثمانی بود. ابراهیم خان با استناد به آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۱ اطاعت از «اولی الامر» را بر همه اهل اسلام «فرض عین و عین فرض» قلمداد کرد و بر حسب این آیه، فرمان‌برداری خود را اعلام کرد. او خدمت در رکاب سلطان عثمانی را مایه سرفرازی دانست و آمادگی خود را برای انجام هرگونه فرمانی بیان کرد (Ibid: 406). خان قراباغ عدم

۱. سوره نساء، آیه ۵۹.

تقدیم عریضه به آستانه سلطان تا این مقطع را ناشی از عدم جسارت خود عنوان کرد که از این سعادت محروم شده است. او به روابط حسنه با پاشای چلدر اشاره کرد و افزود با سلیمان پاشا پیوسته در مکاتبه است و تاکنون از او مغایرتی ندیده است. خان از سلطان خواستار قرار دادن او در سلک غلامان همایونی شد و برای قدرت‌نمایی خود اعلام کرد خوانین آذربایجان با او همراهی دارند و نافرمانی از درگاه همایونی جایز نیست (Ibid).

خان قراباغ بیشترین مراوده سیاسی را با والی چلدر داشت. سلیمان پاشا نماینده عثمانی‌ها در قفقاز بود و مرتب تحولات منطقه را به اطلاع می‌رساند. تبادل نامه و سفیر، بارزترین وجه روابط آنان را شکل می‌داد؛ چنان‌که داشتن ارتباط مستحکم و عقد اخوت با والی چلدر، در نامه‌های خان قراباغ مکرر آمده است (Ibid: 407). عثمانی‌ها به دنبال استقبال خوانین آذربایجان از طرح اتحاد اسلامی، برای تعمیق روابط و جلب قلوب آنان، هیئتی با هدایایی به ریاست ابراهیم افندی به آذربایجان اعزام کردند (۱۱۹۸/ق/۱۷۸۴م) (Ibid: 86).

ابراهیم خلیل خان در سال ۱۱۹۸/ق/۱۷۸۴م. نامه‌ای به صدراعظم عثمانی ارسال کرد (جودت پاشا، ۱۳۰۷: ۵۵) و مراتب سپاس خود از ارسال هدایای همایونی و تحویل آن از سوی والی چلدر را اعلام کرد و افزود: «چنانچه ارکلی خان با احتساب تبعیت از روس‌ها به حدود ممالک آذربایجان و به‌ویژه قلعه ایروان تجاوز کند، طبق فرمان حکومت عثمانی، خوانین آذربایجان و داغستان با همراهی پاشاها در دفع دشمنان دین اهتمام خواهند کرد. در صورت صدور حکم سلطان عثمانی، آمادگی خود برای بذل جان به اتفاق دیگر خوانین را اعلام و آن را از واجبه ذمه دانست» (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 410). همچنین به صدراعظم عثمانی اطلاع داد خان تغلیس با همکاری روس‌ها در حال ساخت جاده‌ای به نام «آنانور» از ناحیه چرکس است و قصد دارد با کمک روس‌ها به حدود ممالک اسلامی تجاوز کند؛ به همین دلیل خواستار مساعدت عثمانی‌ها برای مقابله با این تجاوز شد (Ibid).

نزاع مستمر حکام آذربایجان با یکدیگر، از موانع عمده فرا روی عثمانی‌ها در ایجاد قوای نظامی برای تحقق اتحاد اسلامی بود (قدسی ایروانی، [بی تا]: ۱۲۵-۱۲۶). این امر در گزارش جاسوسان و پاشاهای عثمانی نیز به صراحت آمده است؛ چنان‌که خلیل افندی با اشاره به اختلاف ابراهیم خلیل خان و فتحعلی خان قبه افزوده است: «در آستانه استیلای اعدای دین، نزاع شدیدی بین خانان قراباغ و قبه جریان داشت، اما اوسمی خان از امرای داغستان، با اظهار اینکه خصومت با یکدیگر در شأن اسلام نیست، بین آنان وساطت کرد» (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 404). همچنین سلیمان پاشا در گزارشی (۱۱۹۳/ق/۱۷۷۹م) خبر از آمادگی حاکم قبه و امرای داغستان برای تهاجم گسترده به قراباغ داد و از دولت عثمانی خواستار

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۹۱

فرمانی مبنی بر عدم معاونت امرای داغستان به خان قبه شد؛ زیرا ابراهیم خان قراباغی را «عبدی صادق دولت علیه» دانست (Osmanlı devleti ile Kafkasya Hanlıkları Arasındaki Münasibetlere Arşiv Belgeleri, 1992: 69). با وجود تلاش عثمانی‌ها برای رفع اختلاف، در سال ۱۱۹۴ق/۱۷۸۰م. میان آنان درگیری رخ داد (قراباغی، ۱۳۹۰: ۱۷۵). حتی دامنه تجاوز ابراهیم خلیل خان طی سال‌های ۱۱۹۳-۱۱۹۶ق/۱۷۷۹-۱۷۸۲م. تا محدوده رشت و تبریز هم کشیده شد که به تیرگی روابط با احمدخان خوبی منتهی گردید (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 413-415). سیاست تجاوز و توسعه‌طلبی خان قراباغ، دامن عثمانی‌ها را هم گرفت. در سال ۱۱۹۶ق/۱۷۸۲م. روستاهای بایزید دستخوش غارت قوای قراباغ قرار گرفت و به اختلاف حاکم ایروان و پاشای بایزید منتهی شد، اما با وساطت حاکم ارضروم و تفحص حادثه، معلوم شد کار قوای قراباغ بوده است (Ibid: 416؛ قدسی ایروانی، [بی‌تا]: ۱۲۷-۱۲۸). این قبیل اقدامات خان قراباغ و دیگر خوانین، توجه آنان را از خطر روس‌ها منحرف می‌کرد. درحالی‌که این وضع مطلوب روس‌ها بود، اما با سیاست عثمانی در تضاد قرار داشت. از این رو، والی چلدر با ارائه گزارشی درباره اختلاف خان‌ها با یکدیگر، از حکومت مرکزی خواستار رفع اختلاف حکام داغستان و آذربایجان با ابراهیم خلیل خان شد. هدف اصلی دولت عثمانی، گوشزد کردن خطر حمله روسیه بود (قدسی ایروانی، [بی‌تا]: ۱۲۷-۱۲۸؛ گوگچه، ۱۳۷۳: ۱۳۸-۱۴۰).

تحت‌الحمایگی گرجستان به روس‌ها و تکاپوی عثمانی‌ها برای همکاری مشترک با خان قراباغ

روس‌ها پس از تحمیل استقلال حکمرانی تاتارهای قریم به حکومت عثمانی، با ایجاد اختلاف بین خاندان «گرای» قریم زمینه اشغال این جزیره را فراهم کردند. روس‌ها از اغتشاش داخلی قریم استفاده و به بهانه برقراری نظم و امنیت، آنجا را اشغال کردند (۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م) (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۵۱/۱، ۱۵۳؛ همو، ۱۳۰۷: ۴۵؛ شرف، ۱۳۱۵: ۵۳۲/۱). عثمانی‌ها هنوز از دست رفتن قریم برایشان ناگوار بود که این اشغالگری روس‌ها بر شدت خشم آنان افزود (کامل‌پاشا، ۱۳۲۷: ۲۰۰/۲، ۲۲۰). در کنار این، خبر تحت‌الحمایگی گرجستان طبق قرارداد «گئورگیوفسک» (۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م) به روس‌ها، زنگ خطر را برای عثمانی به صدا درآورد و بستر جنگ دیگری را مهیا کرد (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۲۲/۲). خان تفلیس برای تثبیت موقعیت سیاسی خود در گرجستان و رفع تهدیدات مداوم قوای مسلمانان در قفقاز جنوبی، سیاست نزدیکی به حاکمان روسیه را در پیش گرفت (صدقی و عزیزنژاد، ۱۳۹۲: ۹۴). هدف روس‌ها

نیز برچیدن پادشاهی گرجستان، تبدیل تفلیس به پایگاه حکومت استعماری جدید، ایجاد ساختار استعماری و تغییر نظم سیاسی در جنوب قفقاز بود (مرشدلو، ۱۳۹۸: ۱۵۲). نتیجه این قرارداد، وضعیت سیاسی منطقه قفقاز و موازنه قدرت را به نفع گرجیان تغییر داد (صدقی و عزیزنژاد، ۱۳۹۲: ۹۴).

گفتنی است روس‌ها از مدت‌ها پیش با همکاری گرجی‌ها در حال ساخت جاده آنانور از کوهستان‌های چرکستان به گرجستان بودند (جودت‌پاشا، ۱۳۰۷: ۵۵). عثمانی‌ها و خوانین آذربایجان از این طرح روس‌ها و خان تفلیس اطلاع داشتند. حتی خان قراباغ نگرانی خود از این بابت را به عثمانی‌ها اعلام کرده بود (Belgeler, 1992: 1/84,96). ارکلی‌خان به پشتوانه روس‌ها و با سودای استیلا بر آذربایجان، نامه‌هایی برای جلب خوانین ارسال کرد و آنان را در صورت نافرمانی، به حمله نظامی تهدید کرد (Ibid). در این برهه، در سطح محلی بین خان تفلیس و ابراهیم خلیل خان رقابت جریان داشت. در واقع، قرارداد مذکور توازن قوا را به نفع ارکلی‌خان و به ضرر خان قراباغ تغییر داده بود. این امر در برقراری ارتباط تنگاتنگ او با عثمانی‌ها نیز سهم عمده‌ای داشت.

والی چلدر به نیابت از عثمانی در اعتراض به قرارداد مذکور، ایلچی به تفلیس فرستاد (۱۹۷ق/۱۷۸۳م). خان تفلیس بر رعایت حق هم‌جواری و پایبندی به مصالحه روس-عثمانی تأکید کرد و ورود قوای روسی را به منظور دفع لزگی‌ها اعلام کرد که از قدیم‌الایام بین آنان دشمنی وجود دارد. همچنین هدف دیگر روس‌ها را استرداد مبلغ نه میلیون تومان استقراسی ذکر کرد که در زمان نادرشاه افشار به دولت ایران در قبال رهن شهرهای باکو، گیلان، شکی و شیروان داده شده بود و در صورت عدم پرداخت مبلغ مذکور از سوی ایران، روس‌ها شهرهای نام‌برده را اشغال می‌کردند (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 421). خان تفلیس از عثمانی‌ها خواستار عدم استمداد به ممالک ایران شد و افزود با وجود عدم کمک ایران به عثمانی‌ها، چرا دولت عثمانی قصد مساعدت به آنان را دارد؟ (Ibid: 422).

سلیمان‌پاشا در گزارش خود از اوضاع ایران، از اطاعت خان تفلیس به روس‌ها خبر داد و با انتقاد از فقدان حکومت در ایران و اختلاف خوانین آذربایجان، افزود شایسته است حکومت عثمانی با ارسال نامه و هدایایی آنان را برحسب غیرت دینی به اتحاد اسلامی تحریک کند (۱۹۷ق/۱۷۸۳م) (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۲۰۰/۳). والی چلدر هدف خان تفلیس از تبعیت روس‌ها را استیلا بر منطقه و اعلام شاهی دانست (Osmanli belgelerinde Azerbaycan, 2015: 178). عثمانی‌ها به خواست سلیمان‌پاشا نامه‌ای به ابراهیم خلیل خان فرستادند و در آن عقد پیمان حاکم گرجی با روس‌ها و تلاش آنان برای جلب خوانین آذربایجان را خبر دادند.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۹۳

همچنین با اعلان اعطای رتبه سپهسالاری به احمدخان خوبی، بر لزوم همکاری خان قراباغ با خان خوی و پاشاهای عثمانی، برای مقابله با تجاوز احتمالی روس‌ها به مرزهای ایران و عثمانی تأکید کردند و حمایت از دنیای اسلام را بر همه مومنان واجب دانستند (۱۹۸ق/۱۷۸۴م) (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 426). حکومت عثمانی همچنین با تأکید بر هوشیاری خان قراباغ در مقابل توطئه روس‌ها، خواست تا فریب اظهارات دوستی آنان را نخورد؛ زیرا هدف روس‌ها از این اظهارات را جلب دوستی او و انقضای بنیان دول اسلامی دانست و مجدداً بر ضرورت مکاتبات و همکاری مستمر با والی چلدر را به خان قراباغ خاطر نشان ساخت و تأکید کرد که دائماً اوضاع خان تفلیس و روس‌ها را زیر نظر بگیرد و از آنان غافل نباشد (Ibid). در سال ۱۱۹۸ق/۱۷۸۴م. عثمانی‌ها با استقبال از ایلیچی ابراهیم خلیل خان، او را با دادن هدایایی مورد لطف قرار دادند و مبالغی نیز برای بازگشت در اختیارش گذاشتند (Ibid: 427-429).

حکومت عثمانی به دنبال قرارداد تحت‌الحمایگی خان تفلیس به روس‌ها، بر شدت روابط خود با خوانین آذربایجان افزود. ارسال نامه همراه با هدایا به تک تک خوانین مقتدر آذربایجان چون قراباغ را در دستور کار قرار داد و رونوشت نامه‌های خود به خان قراباغ را به دیگر خوانین آذربایجان و داغستان فرستاد تا در جریان اخبار تحولات قفقاز قرار گیرند (Ibid: 426, 431-432). عثمانی‌ها از اقدام خوانین آذربایجان به سان ارکلی خان نگران بودند؛ زیرا از ارسال نامه روس‌ها برای جلب و فریب آنان خبر داشتند. روس‌ها از آنان خواستار ارسال گروگان همچون خان تفلیس شده و اخطار داده بودند که خصومت با خان تفلیس به منزله خصومت با دولت روسیه است (Osmanli belgelerinde Azerbaycan, 2015: 178-179). بنابراین عثمانی‌ها برای خنثی‌سازی توطئه روس‌ها و بیداری خوانین آذربایجان، به مکاتبه مستقیم با خوانین مقتدری چون ابراهیم خلیل خان روی آوردند. اساس مضامین نامه‌های عثمانی عبارت از افشای توطئه روس‌ها، عدم فریب اظهارات دوستانه، ضرورت اطلاع‌رسانی و همکاری با پاشاهای عثمانی در دفع دشمنان اسلام در صورت تجاوز به ممالک اسلام بود (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 426, 431-432, 435). عثمانی‌ها برای ممانعت از گرایش خان قراباغ و سایر خوانین به روس‌ها، سرنوشت تلخ خاندان گرای قریم و نحوه اغفال آنان از سوی روس‌ها را یادآوری کردند؛ تا آینه عبرت آنان شود (Ibid: 431)؛ جودت پاشا، ۱۲۹۶: ۲۰۱/۳). همچنین والی چلدر رونوشتی از قرارداد گئورگیوفسک را به منظور روشن‌نگری مقاصد اصلی روس‌ها به خان قراباغ ارسال کرد تا از مفاد آن آگاه باشد (Osmanli belgelerinde Azerbaycan, 2015: 179; Belgeleri, 1992: 1/123).

سیاست جلب قلوب خان قراباغ با اختصاص هدایا برای جلوگیری از گرایش به روس‌ها، کماکان در برنامه‌های عثمانی قرار داشت. بیشترین وجه و هدایای عثمانی‌ها به خوانین آذربایجان و داغستان، پس از خان قبه به ابراهیم خلیل خان تعلق داشت (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 433; Belgeleri, 1992: 1/126).

اعلان جنگ عثمانی به روس‌ها و نقش خان قراباغ

دولت عثمانی پس از برقراری روابط فشرده با حکام آذربایجان و داغستان و هوشیار کردن آنان نسبت به توطئه روس‌ها در سال ۱۲۰۱ق/۱۷۸۷م، در اعتراض به اشغال قریم و دست‌نشاندهی خان تغلیس، علیه آن دولت اعلان جنگ داد (وقعه حمیدیه، ۱۲۸۹: ۳۹؛ کامل‌پاشا، ۱۳۲۷: ۲۲۷/۲). بنا بر مقتضای مصلحت، برای اطلاع ممالک اسلامی، از سوی صدراعظم عثمانی نامه‌هایی با مضمون نقض عهدنامه دوجانبه از سوی روسیه و توطئه آن دولت با اتریش علیه عثمانی را به امرای داغستان و خان‌های ایران ارسال کرد و همکاری آنان را براساس فتوای شرع اسلام خواستار شد (وقعه حمیدیه، ۱۲۸۹: ۳۹). سلطان عثمانی نیز به حکام آذربایجان فرمانی بدین مضمون ارسال کرد: «والی گرجستان با پادشاه روس در ساخته، راه مداخلت آن فرقه را به تغلیس می‌گشاید. هرگاه این اراده از قوه به فعل آید، اهالی روم و ایران را مسلمانی مشکل دست دهد. باید که خوانین برای گرفتن گرجستان اتفاق نمایند. اگر ایشان را خزینه و لشکر ضرور گردد، از دولت دوران عدت ما به هیچ‌وجه مضایقه نخواهد بود. آماده باشند و اعلام کنند که لشکر و خزانه با پاشایان ذوالاقتدار به سمت گرجستان فرستاده شود» (دنبلی، ۱۳۴۲: ۹۸). او برای خوانین خلعتی با اسب و یراق به همراه محمدصالح افندی ارسال کرد (همان، همان‌جا). البته به نوشته دنبلی: «حکام و ولات آذربایجان را کجا استعداد و سعادت در اقدام این کار بود و درین کار کدام، کدام‌یک را متابعت می‌نمود» (همان‌جا).

مانع اصلی عثمانی در تشکیل قوای نظامی از سوی حکام آذربایجان به منظور اتحاد دیانت اسلامی علیه روس‌ها، وجود اختلاف بین آنان به‌ویژه ابراهیم خلیل خان و فتحعلی خان قبه بود. هر دو مدعی تشکیل حکومت بودند و برای رسیدن به این هدف و حذف همدیگر، به ائتلاف با دیگر خوانین روی آوردند (باکیخانوف، ۱۳۸۳: ۱۹۱؛ Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 439). در این میان، فتحعلی خان جاه‌طلب‌تر از دیگران بود و به هوس مقام شاهی شخصی را پیدا کرد و به ادعای جلوس تخت سلطنت ایران برآمد (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۱۰۸/۳). او در سال ۱۱۹۸ق/۱۷۸۴م. با علم کردن شخصی به نام شاهزاده عباس میرزا، با ادعای انتساب به خاندان صفوی سعی در شاهی وی در اردبیل داشت، اما با مخالفت

ابراهیم خلیل خان و خوانین دیگر مواجه شد. والی چلدیر نیز برای پی بردن به اصل این ماجرا، سفرایی نزد خانان قراباغ و خوی اعزام کرد (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 425,) (430). حتی محمد صالح افندی ایلچی عثمانی، به سال ۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م. با مأموریت ابلاغ حکم و عطیه سلطان با هدف تشویق خوانین آذربایجان و داغستان به تخریب راه آنانور و قلاع روسی در گرجستان و چرکستان، وارد منطقه شد و با توقف چند روزه در شوشا، گزارشی از روابط خصمانه خان قبه با خان قراباغ و احتمال وقوع درگیری میان آنان را به مقامات عثمانی داد (Ibid: 440-441). ایلچی عثمانی، «عم خان» حاکم لزگی و متحد خان قراباغ را تنها فرد آماده برای اجرای حکم سلطان عثمانی در جنگ با روس-گرجی اعلام کرد. همچنین ابراهیم خلیل خان را به لحاظ تمکن مالی و کثرت قوای نظامی، برتر از سایر خوانین ذکر کرد و اینکه حکام بین خوی تا شوشا تحت اطاعت او قرار دارند و «حق الانصاف در آذربایجان بیش از دیگران نسبت به دولت علیه ابراز خدمات نموده و دشمنی او با خان تفلیس هم آشکار است» (Ibid).

خان قراباغ در پاسخ به سفر ایلچی عثمانی، بار دیگر میرزا محمد بیگ را در سال ۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م. به دربار عثمانی روانه کرد. ابراهیم خلیل خان ضمن اعلام وصول منشور سلطانی و عطایای همایونی، خود را در دایره اطاعت عثمانی و در زمره ممالک روم محسوب کرد و از اتحاد خود با پاشاهای مرزی و عدم قطع رسل و رسایل با آنان خبر داد و متعهد به دفاع از اهل اسلام در مقابل تجاوز ارکلی خان شد (Osmanli arşiv belgelerinde Nahçıvan, 2011: 94). همچنین خبر دفع تهاجم قوای گرجی به نخجوان را به عثمانی ها گزارش داد و نوشت: «ارکلی خان با قوای کثیر از گرجیه و اروسیه وارد ایروان شد و چون اهالی ایروان تابع کفره گرجیه اند، با او متفق شدند و با قوای هشت هزار نفری از گرجی، روسی و ایروانی به بلده نخجوان هجوم بردند، اما خداوند لایزال عساکر اسلام را نصرت بخشید و به شکست و انهزام قوای کفره منجر گردید» (Ibid: 94; belgeleri, 1993: 2/78, 82). همچنین آنان را در جریان کوچاندن ایلات مسلمان قزاق و شمس الدین لو از توابع گرجستان به قراباغ قرار داد (نصیری، ۱۳۶۶: ۴/۱؛ Osmanli arşiv belgelerinde Nahçıvan, 2011: 94). خان قراباغ خبر لشکرکشی عم خان حاکم لزگی و امرای داغستان به عزم جهاد فی سبیل الله به گرجستان را نیز به اطلاع سلطان عثمانی رساند و اعلام کرد که تمام حکام آذربایجان تحت اطاعت او قرار دارند (Osmanli arşiv belgelerinde Nahçıvan, 2011: 94). در انتهای نامه نیز خواستار روشن شدن وضعیت ایروان شد و افزود: «استدعای ما این است که اهالی ایروان به جرم تبعه گرجیه کفار واجب التنبیه و التأدیب هستند. درباره آنان هر فرمانی مترتب شود، تابع و مطیع اند»

و به اذن الله تعالی فرمان واجب‌الاذعانۀ موافق در جزای اعمال آنان صادر شود» (Ibid). دولت عثمانی در مقابل این تقاضای خان قراباغ، درصدد حل اختلاف او با خان ایروان برآمد و تنش آنان را منافی جنگ با روس‌ها می‌دانست. پاشای بایزید به امر عثمانی مأمور وساطت آنان شد (قدسی ایروانی، [بی‌تا]: ۱۲۹-۱۳۰)، اما حاکم ایروان در پاسخ به پیشنهاد سازش پاشای بایزید با ابراهیم خلیل خان، شروط سازش را منوط به عدم تضاد با منافع خان تفلیس و شناسایی جعفرقلی خان کنگرلو به عنوان حاکم نخجوان از سوی خان قراباغ اعلام کرد (۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م) (Osmanli arşiv belgelerinde Nahçivan, 2011: 97, 99; Belgeleri, 1993: 2/86). در این مقطع زمانی، خان ایروان تابع سیاست‌های خان تفلیس بود و این پاسخ او بر عدم گسست از ائتلاف روس-گرجی، به نزاع و درگیری پاشای بایزید با خان ایروان نیز انجامید (قدسی ایروانی، [بی‌تا]: ۱۲۹-۱۳۰).

ابراهیم خلیل خان در سال ۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م. ایلچی حاکم قبه را در راه دستگیر کرد و مورد بازجویی قرار داد و ماحصل این استنطاق را به حکومت عثمانی ابلاغ کرد. او پس از اطلاع از اطاعت و همکاری خان قبه با روس-گرجی، فتحعلی خان را به جرم همکاری با دشمنان اسلام به خیانت متهم کرد. طبق گزارش خان قراباغ، فتحعلی خان متعهد به تسلیم قلعه دربند و مشارکت نظامی با خان تفلیس در تسخیر ایران و عثمانی با دولت روسیه شده بود و در مقابل از روس‌ها انتظار رفتار و پاداش برابر با خان تفلیس را داشت (Osmanli arşiv belgelerinde Nahçivan, 2011: 98). به نوشته باکیخانوف، فتحعلی خان به خیال انتظام امور آذربایجان و ایران، با ارکلی خان والی گرجستان «بنای ملاقات و مشاوره گذاشت و به امید حمایت از دولت روس موضعه تدبیرات کردند» (۱۳۸۳: ۱۹۴). گزارش جاسوسان عثمانی نیز حکایت از اتحاد خان قبه با حاکم تفلیس و اعلام تبعیت از روس‌ها داشت (Belgeleri, 1992: 1/136).

ابراهیم خلیل خان در سال ۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م. در نامه‌ای به سلطان عثمانی، بار دیگر اطاعت خود را اعلام و آمادگی خود در راه جهاد فی سبیل الله علیه دشمنان اسلام را ابراز کرد و از همکاری فتحعلی خان با حاکم گرجستان و دشمنی مشترک آنان علیه خود انتقاد کرد و آن را مغایر با دین اسلام و حکم سلطان عثمانی دانست (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 442-443). دولت عثمانی با توجه به اختلاف خان قراباغ با حاکم قبه، آنان را براساس دین اسلام به همکاری با یکدیگر و دوری از حرکات مغایر با رضای الهی دعوت کرد (Ibid: 436). خان قراباغ همچنین از قصور سلیمان پاشا در حمله به تفلیس انتقاد کرد و افزود زمانی که قوای روسی-گرجی مشغول محاصره گنجه بودند، او با قوای قراباغی تا ناحیه شمس‌الدین‌لو در نزدیکی گنجه پیشروی کرد و منتظر اقدام والی چلدر ماند، اما سلیمان پاشا از این فرصت برای

تسخیر تغلیس استفاده نکرد. او با اظهار تعجب از انفعال والی چلدر، فرصت‌سوزی در دفع دشمن دین را جایز ندانست و رفتارش را منافی با فرمان سلطان مبنی بر سرعسگری سلیمان‌پاشا و همکاری و ارتباط با او در دفع دشمنان اسلام عنوان کرد (Ibid: 442-443). حتی در اعتراض به این رفتار والی چلدر، سفیری به عثمانی ارسال و سلیمان‌پاشا را به جرم سازش با خان تغلیس به خیانت متهم کرد و خواستار عزل او از سرعسگری ولایت چلدر شد (۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م) (Ibid: 444, 448)، اما دولت عثمانی پس از کشف حقیقت ماجرا، پی برد سلیمان‌پاشا به سبب کهولت سن و بیماری قادر به انجام عملیات نظامی علیه گرجی‌ها نبوده و با خان تغلیس هم مصالحه ترتیب نداده است (Ibid). از این رو، به سبب فتور و سوء مزاج سلیمان‌پاشا و احتمال قصور در انجام مأموریت، مقام سرعسگری را به پاشای ارضروم محول کردند (Ibid: 447). البته این امر در ایجاد بی‌اعتمادی خان قراباغ به عثمانی نقش داشت.

سلطان عثمانی در سال ۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م. در نامه‌ای برای رفع کدورت و دلجویی از ابراهیم‌خلیل‌خان، او را خان حمیت‌نشان خطاب کرد و پس از اشاره به ارسال هدایای همایونی و تبادل سفرا و نامه فیما بین، به او خاطر نشان کرد: «آبا و اجداد شما همواره پشتیبان سلطنت عثمانی بوده‌اند، شما نیز رویه اجدادتان را ادامه دهید و در راه خدمت به دین و دولت عثمانی جانفشانی کنید» (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 445; Belgeleri, 1992: 1/140). در ادامه، سلطان با اشاره به نیت پلید خان تغلیس و روس‌ها به منظور ضربه به دنیای اسلام، بر ضرورت قلع و قمع آنان تأکید و خاطر نشان کرد هر نوع مأموریتی که از سوی دولت عثمانی صادر شود، باید با تمام قدرت به انجام آن اقدام شود. او با تحریک غیرت و حمیت دینی خان قراباغ، دستور تهیه قوا برای جنگ با کفار را داد (Ibid: 445; Ibid: 1/141-142). سپس به عدم پایبندی روس‌ها به مصالحه دو جانبه اشاره کرد و اقدام آنان در استیلای قریم و آزار و اذیت مسلمان آن نواحی را مغایر با شروط مصالحه و حمیت اسلامی دانست و با استناد به فتوای علمای اسلام بر نجات آنان، ضرورت جنگ علیه روس‌ها را به خان قراباغ اعلام کرد (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 445). سلطان عثمانی اقدام خود را جهاد فی سبیل‌الله، اجرای فریضه غزا و احیای سنت رسول خدا دانست و از انتصاب شهباز‌گرای خان^۱ حاکم قوبان، به عنوان فرمانده نظامی قبایل قبارطای و چرکس برای حمله به نیروهای روسی یاد کرد و از او خواست در معیت خان قوبان به ممالک دشمن تجاوز کند و به خدمات جهاد و فریضه غزا قیام کند (Ibid). در پایان از خان قراباغ خواست به محض دریافت نامه، قوای

۱. شهباز‌گرای خان در سال ۱۲۰۱ق/۱۷۸۷م. از سوی سلطان عبدالحمید عثمانی به منصب خانی قریم منصوب شد و در جنگ عثمانی-روس، فرماندهی تاتارهای قریم را برعهده داشت (حلیم‌گرای، ۱۲۸۷: ۱۲۳-۱۲۷).

حوزه حکومتش را جمع کند و به اتفاق دیگر خانان آذربایجان و داغستان، از مسیر مناسب به سوی قبارطای حرکت کنند و از آنجا به اردوگاه شهبازگرای ملحق شوند (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 446; Belgeleri, 1992: 1/143).

گفتنی است ابراهیم خلیل خان برای مقابله با قوای روسی-گرجی، نیازمند کمک نظامی عثمانی بود و اعلام کرد در صورت عدم تحقق کمک نظامی، امکان دارد خوانین تحت امرش به روس‌ها گرایش پیدا کنند. لذا در صورت وقوع این امر، او نیز از سر ناچاری با روس‌ها سازش خواهد کرد (Ibid: 449; Ibid: 1/147)، اما عثمانی‌ها در مقابل اظهار داشتند: «روس‌ها بیشتر درگیر محال قوبان هستند و امکان حمله آنان به ممالک آذربایجان بسیار پایین است. همچنین علت عدم ارسال قوای نظامی به خان قراباغ را تشدید درگیری قوای عثمانی با روس‌ها در حوالی قوبان ذکر کردند و افزودند در صورت تهاجم به آن ناحیه از خاک دشمن، پیروزی مسجل خواهد شد؛ به شرطی که تمرکز قوای عثمانی را به آن سو معطوف کنیم تا با کمک قبایل چرکستان و قبارطای روس‌ها را شکست دهیم» (۱۷۹۰/ق/۱۲۰۴م) (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 449). سلطان دوباره خان قراباغ را با جملاتی چون «صدق و خلوص شما از ایام سابق بر دولت عثمانی معلوم است» و «در راه سعادت دولت علیه با جان و دل خدمت خواهید کرد» مورد لطف و نوازش قرار داد (Ibid). با تحریک احساسات دینی خان قراباغ، خواستار همکاری با یوسف‌پاشا سرعسگر عثمانی شد و از او خواست با قوای خود به خاک دشمن حمله کند (Ibid).

با وجود تبادل مکاتبات، سفرا و تحریک سلطان عثمانی به جنگ علیه روس‌ها، ابراهیم خلیل خان قراباغی اقدامی انجام نداد؛ زیرا خان قراباغ از بنیه مالی-نظامی قوی برای حضور در چنین عملیات نظامی دشواری برخوردار نبود و قابلیت نظامی او تجاوز به قلمرو خان تغلیس بود. علاوه بر آن، بُعد مسافت و دوری میدان‌های جنگ از قلمرو او و عبور از مسیرهای خطرناک کوهستان چرکستان و گرجستان، کاری خارج از توانایی او بود. وجود دشمنان و رقبای محلی، امکان مشارکت او را هم سلب می‌کرد؛ زیرا در صورت غیاب او، امکان تصرف قراباغ از سوی آنان وجود داشت. خصومت آنان به اندازه‌ای شدید بود که در صورت مشارکت یکی از خوانین با قوای خود علیه روس‌ها، دیگر خوانین از این فرصت استفاده می‌کردند و از پشت به او ضربه می‌زدند (Saydam, 1997: 26). ابراهیم خلیل خان با دشمن داخلی، یعنی ملوک خمسه با خاستگاه مسیحی نیز روبه‌رو بود و این اقلیت دینی-قومی سکته قراباغ برای تشکیل دولت ارمنی با حمایت روسیه در تکیاپو بودند (Armenians and Russia (1626-1796), 2001: 285-287). خان قراباغ از مکاتبات و

همکاری آرامنه با روس‌ها خبر داشت. آرامنه همواره با مشاهده تهدید حکمرانی خاندان جوانشیر از سوی قدرت جدید، به سان ستون پنجم عمل می‌کردند (رافی، ۱۳۸۵: ۶۰). علاوه بر آن، سایه تهدید فزاینده قدرت جدیدی به نام آقا محمدخان قاجار (۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م) از سمت مرزهای جنوب، عامل مهم دیگری بود (ساروی، ۱۳۷۱: ۱۹۴؛ موسوی نامی، ۱۳۶۸: ۳۳۲). از این رو، خان قراباغ با ارزیابی تحولات منطقه و حفظ حکومت خود، به تقاضای حکم جهادی سلطان عثمانی در نواحی چرکستان پاسخ منفی داد. عثمانی‌ها نیز به سبب ضعف دیپلماسی نتوانستند جبهه‌ای از آنان علیه روس‌ها تشکیل دهند؛ زیرا فراتر از ارسال هدایا و وعده، دست به اقدام عملی نروده بودند (Saydam, 1997: 32). جنگ عثمانی-روس نیز با معاهده صلح «یاش» (۱۲۰۶ق/۱۷۹۲م) پایان یافت. طبق این قرارداد، دولت عثمانی قریم را به عنوان بخشی از خاک روسیه به رسمیت شناخت و با پذیرفتن تحت‌الحمایگی گرجستان توسط روس‌ها، متعهد به عدم تجاوز در گرجستان شد (گوگچه، ۱۳۷۳: ۲۱۷).

ورود ایران به قفقاز و تکاپوی خان قراباغ برای جلب دولت عثمانی

تهدید قلمرو حکمرانی ابراهیم خلیل خان قراباغی از سوی آقامحمدخان قاجار سبب شد تا خان قراباغ برای مقابله با این خطر رو به عثمانی آورد. به نوشته جودت‌پاشا، خوانینی که تحت تأثیر هجوم ایران و روسیه قرار می‌گرفتند، به حمایت عثمانی راغب بودند (۱۳۰۷: ۵۶). این بار ابراهیم خلیل خان به منظور تعمیق روابط با دولت عثمانی به تقلا افتاد و سعی کرد پای آن دولت را به تحولات سیاسی آذربایجان باز کند. از این رو، سید عبدالله چلبی را در سال ۱۲۰۹ق/۱۷۹۵م. با نامه‌ای به دربار عثمانی اعزام کرد (نوری افندی، [بی‌تا]: ۳۸؛ جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۷۹/۶). خان قراباغ دوباره با استناد به آیه *اولی الامر، اطاعت از سلطان جدید عثمانی* را اعلام و روابط دوستانه خود با سلاطین سابق را یادآوری کرد و خواستار قرار دادن او در جرگه خدمتگزاران دولت عثمانی شد (نصیری، ۱۳۶۶: ۱/۱؛ Osmanli belgelerinde 2015: 210). ابراهیم خلیل خان با تشریح تحولات داخلی ایران و ظهور آقا محمدخان، از عثمانی‌ها کمک خواست (نوری افندی، [بی‌تا]: ۳۸؛ جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۸۰/۶) و با گلایه اظهار داشت: «خلق ایران چه جرم و گناهی کرده‌اند که شاهنشاه اعظم عنایات و نوازش‌های خود را ارزانی نداشته و سایه سعادت‌پیرای خود را بر خاک ایران نگسترانیده است» (نصیری، ۱۳۶۶: ۱/۱؛ Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 450). سلطان عثمانی همچون روال سابق، منشوری بر قرار دادن او در جرگه بندگان عثمانی ارسال کرد (Ibid: 451)، اما در قبال تقاضای کمک خان قراباغ، به مصالحه سال ۱۱۵۹ق/۱۷۴۶م. با

حکومت ایران اشاره و خاطرنشان کرد این قرارداد مخصوص شاه و خانان ایران نیست، بلکه مرتبط با کل اهالی ایران زمین است. تاکنون از سوی آقا محمدخان قاجار نیز اقدامی مغایر با قرارداد مزبور و نقض هم‌جواری انجام نشده است. با این حال، به پاشاهای مرزی دستور داد در صورت تهاجم خان قاجار و به تبع آن فرار اهالی و ایلات قراباغ و آذربایجان به مرزهای عثمانی، مانع نشوند و زمینه استقرار آنان را فراهم کنند (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۸۰/۶؛ نوری افندی، [بی‌تا]: ۳۸). عثمانی‌ها از میزان قدرت خان قاجار و چگونگی برخورد او با خودشان اطلاع چندانی نداشتند. از این رو، دستوراتی درباره احتیاط در عدم نقض معاهده صلح با ایران و حمایت از خان‌های آذربایجان و تقویت پادگان‌های مرزی از حیث مهمات و آذوقه به پاشاهای مرزی دادند (جودت‌پاشا، همان‌جا؛ نوری افندی، همان‌جا). با این حال، عثمانی‌ها پس از شکست‌های متمادی از روسیه و تحلیل قوای نظامی و ضعف بنیه مالی و مشکلات داخلی، به درگیری جدید با دولت ایران مایل نبودند (جودت‌پاشا، ۱۲۹۶: ۱۸۳/۶، ۲۱۵)، بلکه حضور دولت نوپای ایران را برای مقابله با توسعه‌طلبی روس‌ها در منطقه به دیده مثبت می‌نگریست.

عثمانی‌ها به‌رغم خروج از صحنه تحولات قفقاز، کماکان از طریق پاشاهای هم‌جوار از چگونگی تحولات آذربایجان به‌ویژه قراباغ باخبر بودند؛ چنان‌که در سال ۱۲۱۱ق/۱۷۹۷م. والی ارضروم تهاجم قوای قاجار به قراباغ و فرار ابراهیم خلیل خان به داغستان و قتل آقا محمدخان در شوشا را به دولت متبوع خود اطلاع داد (نوری افندی، [بی‌تا]: ۱۴۲). احمدبیگ جوانشیر عدم دریافت کمک از دولت عثمانی را عامل فرار خان قراباغ دانسته بود؛ زیرا آن دولت در قبال تقاضای کمک خان قراباغ، فقط به ارسال هدایا بسنده کرد (Cavanşir, 2006: 189). آقا محمدخان نیز به تلافی این اقدام خان قراباغ، علی‌محمدآقا ایلچی ابراهیم خلیل خان به دربار عثمانی را به قتل رساند (Ibid: 190). والی چلدر در سال ۱۲۱۲ق/۱۷۹۸م. در گزارشی به عثمانی، از وصلت سیاسی صبیبه ابراهیم خلیل خان با فتحعلی شاه حاکم جدید ایران و ارسال فرزندش به نشانه گرو به دربار ایران خبر داد (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 452-454). در این برهه، دول ایران و روس به آشکال مختلف سعی در جلب خان قراباغ داشتند و به او پیشنهاد تحت‌الحمایگی دادند. خان قراباغ که سایه سنگین تهدید آن دو را از سوی مرزهای شمال و جنوب حس می‌کرد، این بار هم برای حفظ حکمرانی خود به عثمانی متمایل شد. او با نوشتن نامه‌ای به سلطان سلیم عثمانی در سال ۱۲۲۱ق/۱۸۰۶م، ضمن اشاره به گرایش خوانین قبه و ایروان به روس‌ها، پابندی و وفاداری مجدد خود به روابط «ابدی القیامه» با حکومت عثمانی را اعلام کرد. خان قراباغ سوابق مختصری از جنگ‌های مستمر خود با گرجی‌ها و تحمل خسارت مالی و جانی در این راه را به سلطان جدید یادآوری کرد و آن را

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۰۱

ادای فریضة دینی طبق حکم سلاطین سابق عثمانی دانست (Ibid: 456). او ضمن گلیه به سلطان عثمانی اظهار داشت: «بنده اخلاص شعار سه سال است که در راه اخلاص ثابت قدم هستم و در راه غزوات نشستم، اما چه سود که این ولایت تعلق به دولت علیّه دارد تا حال خراب شده است و بعد از این هم خراب خواهد شد» (نصیری، ۱۳۶۶: ۴/۱-۵). خان قراباغ از حکومت عثمانی تقاضای قوای نظامی و جذب لژگی‌ها را داشت تا متفقاً قوای گرجی-روس را نابود کنند و در غیر این صورت اجازه دهد «برای حفظ ولایت به طریق‌الصلح خیر سالک شویم» (همان، ۵/۱)؛ زیرا به سبب عدم عنایت و الطاف سلطان عثمانی و تأخیر خروج قوای آن دولت، دیگر خوانین آذربایجان از جرگه اتحاد او خارج خواهند شد (همان‌جا).

به‌رغم قتل ابراهیم خلیل‌خان به سال ۱۲۲۱ق/۱۸۰۷م. به دست روس‌ها، طوطی‌خانم دختر خان قراباغ، نامه‌ای با موضوع کمک به دولت عثمانی ارسال کرد و اطاعت از اولی‌الامر را واجب دانست و پدرش را شهید راه اسلام خطاب کرد که به حکم خلیفه عثمانی چندین سال با کفار گرجی-روس به غزا و جهاد مشغول بود و عاقبت جان خود را در این راه فدا کرد (Osmanli belgelerinde Karabağ, 2009: 460).

نتیجه‌گیری

نخستین گام در برقراری روابط با ابراهیم خلیل‌خان قراباغی را دولت عثمانی برداشت. در واقع، این دولت با از دست دادن خانات قریم و با توجه به تحرکات تدریجی روس‌ها و تلاش آنان برای جلب حکام مسیحی، موقعیت خاص قفقاز و به تبع آن تأمین امنیت مرزهای آناتولی، برای مقامات عثمانی نمایان شد. عثمانی‌ها برای توقف سیاست توسعه‌طلبی روسیه، به برقراری روابط با خان قراباغ اقدام کردند تا از طریق نفوذ معنوی خویش به عنوان خلیفه مسلمانان، او را تحت لوای اسلام به جهاد علیه روس‌ها وا دارند، اما عثمانی‌ها در تحقق این هدف با مشکلاتی چون عدم آگاهی خان قراباغ از ماهیت سیاست توسعه‌طلبی روسیه و رقابت و دشمنی او با دیگر حکام محلی مواجه بودند. در مقابل، هدف خان قراباغ از ایجاد روابط، حفظ استقلال حکمرانی و رفع تهدید قدرت‌های روس-ایران و ایجاد توازن قوا در برابر حاکم گرجی بود. از این رو، مؤلفه‌های پیوند فرهنگی-مذهبی، تهدید و دشمن مشترک، شاکله روابط دوجانبه را تشکیل می‌داد و باعث هم‌گرایی آنان شد، اما فقدان سیاست عمل‌گرای از دو طرف، مناسبات را از سطح تبادل سفرا و نامه ارتقا نبخشید. سیاست‌های وعده و وعید مکرر، ارسال هدایا و عدم اقدام عملی در حمایت از قراباغ در مقابل دشمنان محلی-منطقه‌ای از سوی عثمانی‌ها، باعث ناامیدی و بی‌اعتمادی ابراهیم‌خان شد. همچنین توقع خارج از توان نظامی-

مالی خان قراباغ به منظور مشارکت جنگی علیه روس‌ها در نواحی چرکس و قریم از سوی دولت عثمانی، در شکست سیاست عمل‌گرای نقش داشت. ترس از ترک قراباغ و تصرف آن از سوی رقبای محلی و بُعد مسافت عملیات نظامی نیز مزید بر علت بود. در واقع، سیاست همراهی ابراهیم خلیل خان قراباغی با دولت عثمانی، به اقتضای شرایط سیاسی منطقه قابل انعطاف و متغیر بود. او متناسب با منافع و حسب نیاز، وارد روابط سیاسی با دولت عثمانی و دیگر دول می‌شد. بدین‌گونه ابراهیم خلیل خان در جنگ عثمانی-روس به‌رغم فرمان سلطان عثمانی، از مشارکت در این جنگ کنار کشید، اما زمانی که با تهدید الحاق‌گرایی حکومت قاجار مواجه شد، دوباره به تکاپوی دریافت کمک از دولت عثمانی افتاد که حاصل آن حمایت لفظی آن دولت بود. بنابراین منافع مشترک اساس هم‌گرایی و منافع فردی اساس واگرایی آنان را شکل می‌داد.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

- آصف، محمدهاشم (۱۳۵۲)، *رستم‌التواریخ*، تهران: امیرکبیر.
- اسعد افندی، احمد (۱۳۲۱)، *مختصر تاریخ عثمانی*، استانبول: [بی‌نا].
- باکیخانوف، عباسقلی آقا (۱۳۸۳)، *گلستان ارم*، تهران: ققنوس.
- جوانشیر قره‌باغی، میرزا جمال (۱۳۸۴)، *تاریخ قره‌باغ*، تهران: وزارت امور خارجه.
- جودت‌پاشا، احمد (۱۲۹۶)، *تاریخ جودت*، ج ۱، ۲، ۳، ۶، استانبول: مطبعة عامره‌سی.
- _____ (۱۳۰۷)، *قریم و قافقاس تاریخچه‌سی*، قسطنطنیه: مطبة ابوالضیا.
- حلیم‌گرای (۱۲۸۷)، *گلین‌خانان*، استانبول: مطبع عامره.
- دنبلی، عبدالرزاق بیگ (۱۳۴۲)، *تذکره نگارستان دارا*، تبریز: کتاب آذربایجان.
- راسم، احمد (۱۳۲۷-۱۳۲۹)، *رسملی و خریطلی عثمانلی تاریخی*، ج ۳، استانبول: اقبال کتابخانه‌سی حسین.
- رافی، هاکوپ ملیک هاکوپیان (۱۳۸۵)، *ملوک خمسه*، ترجمه آرا در استپانیا، تهران: مؤسسه جهان کتاب.
- ساروی، محمد فتح‌الله (۱۳۷۱)، *تاریخ محمدی*، تهران: امیرکبیر.
- شرف، عبدالرحمن (۱۳۱۵)، *تاریخ دولت عثمانیه*، ج ۱، استانبول: قره‌بت مطبعه‌سی.
- صدقی، ناصر و محمد عزیزنژاد (زمستان ۱۳۹۲)، «تحوالات داخلی گرجستان و حمله گرجیان به آذربایجان در عصر دوم سلجوقی (۵۱۵-۶۲۲ق)»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، سال ۲۳، دوره جدید، شماره ۱۱۰، صص ۸۸-۱۰۷.
- عزیزنژاد، محمد (۱۳۹۵)، «مناسبات خان‌های ایروان با حکومت‌های ایران، عثمانی، روسیه و گرجستان از پایان دولت نادرشاه افشار تا عهدنامه ترکمانچای (۱۱۶۰-۱۲۴۳ق/۱۷۴۷-۱۸۲۸م)»، رساله دکتری، دانشگاه تبریز.
- _____ (زمستان ۱۳۹۸)، «مواضع حسینعلی‌خان ایروانی در اختلاف دولت عثمانی و کریم‌خان زند در مسئله بصره (۱۱۸۰-۱۱۹۳ق)»، *مجله تاریخ روابط خارجی*، سال ۲۱، شماره ۸۱، صص ۲۹-۵۴.
- قراباغی، میرزا یوسف (۱۳۹۰)، *تاریخ صافی*، تهران: مؤسسه تاریخ معاصر.
- کامل‌پاشا، صدر اسبق (۱۳۲۷)، *تاریخ سیاسی دولت علیه عثمانیه*، ج ۲، استانبول: مطبعه احمد احسان.
- گوگچه، جمال (۱۳۷۳)، *قفقاز و سیاست امپراتوری عثمانی*، ترجمه وهاب ولی، تهران: وزارت امور خارجه.
- موسوی نامی، میرزا محمد (۱۳۶۸)، *تاریخ گیتی‌گشا*، تهران: اقبال.
- مرشدلو، جواد (تابستان ۱۳۹۸)، «الکسی پتروویچ یرملوف و مدیریت استعمار تزاری در جنوب قفقاز (۱۲۳۱-۱۲۴۲/۱۸۱۶-۱۸۲۷)»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، سال ۲۹، دوره جدید،

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۰۹

شماره ۴۲، (پیاپی ۱۳۲)، صص ۱۴۹-۱۷۱.

نصیری، محمدرضا (۱۳۶۶)، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)، ج ۱، تهران: انتشارات کیهان.
وقعه حمیدیه (۱۲۸۹)، استانبول: بصیرت مطبوعه سی.

ب. نسخه‌های خطی

قدسی ایروانی، محمد مسلم [بی‌تا]، مکاتبات حسینعلی‌خان قاجار ایروانی، نسخه خطی، مؤسسه علوم تاریخی باکیخانوف آذربایجان، شماره میکروفیلم ۷۴۱۵.
نوری افندی، خلیل [بی‌تا]، نوری تاریخی، نسخه خطی، کتابخانه دانشگاه استانبول، شماره‌های ۶۰۰۰ و ۶۰۰۱.

پ. منابع لاتین

- Armenians and Russia (1626-1796) adocumentary record (2001)*, Translation by George Bournoutian, USA: Mazda Publishers.
- Butkov, P. (1869), *Materialy dlia novoi istorii kavkaza (1722-1803)*, v.II, Sankt Petersburg.
- Cavanşir, Əhməd bəy (2006), *Qarabağ Xanlığının 1747-1805-ci illərdə siyasi vəziyyətnə dair*, Bakı: Elm.
- Gvosdev, Nikolas (2000), *Imperial Policies and Perspectives Towards Georgia 1760–1819*, London: Macmillan.
- Nəcəfli, Güntəkin (2002), *Azərbaycan xanlıqlarının Osmanlı dövləti ilə siyasi əlaqələri*, Bakı: Nurlan.
- Oreshkova, Svetlana (2015), “The Caucasus and Transcaucasia as part of the Ottoman empire (16-17centuries)”, *Review of Armenian Studies*, no.32, pp.209-223.
- Osmanlı arşiv belgelerinde Nahçıvan* (2011), Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, İstanbul.
- Osmanlı belgelerinde Azərbaycan* (2015), TDBB yayınlari Araştırma inceleme, İstanbul.
- Osmanlı belgelerinde Karabağ* (2009), Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, İstanbul.
- Osmanlı devleti ilə Azərbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasibətlərə Dair Arşiv Belgeleri (1578-1914)* (1992), C.I, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara.
- Osmanlı devleti ilə Azərbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasibətlərə Dair Arşiv Belgeleri (1575-1918)* (1993), C.II, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara.
- Osmanlı devleti ilə Kafkasya, Türkiistan ve Kirim Hanlıkları Arasındaki Münasibətlərə Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908)* (1992), Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara.
- Saydam, Abdullah (1997), *Kirim ve Kafakas göçleri (1856-1876)*, Ankara: Türk tarih kurumu basimevi.

List of sources with English handwriting

- As'ad Effendī, Ahmed. (1904). *Moқтаşar Tariķ-e 'Otmānī*. Istanbul. [In Turkish]
- Aşef, M.H.(1973). *Rostan-ol-Tawarīķ*. (Ed.) Moshiri, M. Tehran: Amīr Kabīr Publication. [In Persian]
- Aziznejad, M.(2015). the relations of the khans of Yerevan with the governments of Iran, Ottoman, Russia and Georgia from the end of Nader Shah Afshar's government to the Treaty of Turkmanchai (1160-1243 AH/1747-1828 AD). *doctoral thesis*. Tabriz University. [In Persian]
- Aziznejad, M.(2018). The positions of Hossein Ali Khan Irvani in the dispute between the Ottoman government and Karim Khan Zand on the issue of Basra (1180-1193 A.H.). *History of Foreign Relations*. Year 21. No 81, pp. 54-29. [In Persian]
- Bakikhanov, Abbas Qoli Aqa.(2004). *Golestan-e Eram*. Tehran: Qoqnous. [In Persian]
- Cevdet Paşa, Ahmed.(1879). *Tārīkh-i Cevdet*. Istanbul: Matbaa-i Amire. [In Turkish]
- Cevdet Paşa, Ahmed.(1890). *Kırım ve Kafkas Tarikhçesi*. Istanbul: Matbaa-i Abu al-Ziyah. [In Turkish]
- Donboli, Abd al-Razzaq Beig.(1963). *Tadkere Negārestān-e Dārā*. Tabrīz: Ketāb-e Azarbaijan. [In Persian]
- Googcheh, J. (1994). *Caucasia and the policy of the Ottoman Empire*. Translated by Wahab Vali. Tehran: Ministry of Foreign Affairs [In Persian]
- Halim Giray. (1871). *Gülben-i Khanan*. Istanbul: Matbaa-i Amire. [In Turkish]
- Javanshir, Mirza Jamal. (2005). *Tārīķ-e Qarābāg*. (Ed.) Ahmadi, H. Tehran: Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
- Kamel Paşa, Sadr Asbeq. (1909). *Tārīķ-e siyāsī-e Dowlat-e 'Ellīyyeh 'Otmāniyeh*. Istanbul: Matbaa-e Ahmed Ehsan. [In Turkish]
- Morshedloo, Javad. (2018). A.P. Yermolov and His Administration of Russian Colonial Rule of Transcaucasia(1231/1816-1242/1827). *Al-Zahra University scientific-research quarterly of Islamic and Iranian history*. Year 29. No 42. pp. 171- 149. [In Persian]
- Musavi Nami Esfahani, M.S.(1989). *Tārīķ-e Gūt-goşā*. (Ed.). Nafisi,S. Tehran: Eghbal Publication. [In Persian]
- Nasiri, M.R.(1987). *Historical Documents and Correspondence of Iran (Qajar)*. Tehran: Kayhan Publication. [In Persian]
- Nouri Effendi, Khalil. (No Data). *Noūrī Tārīķī*. Istanbul University Library manuscript, numbers 6000 & 6001. [In Turkish]
- Qarābāgī, Mīrzā Yusef.(2011). *Tārīķ-e şāfi*. (Ed.) Ahmadi, H. Tehran: Institute for the Study of Contemporary Iranian History. [In Persian]
- Qudsi Irvani, Mohammad Muslim. (no data). *Correspondence of Hossein Ali Khan Qajar Irvani*. Manuscript of Bakikhanov Institute of Historical Sciences of Azerbaijan, Microfilm No. 7415. [In Persian]
- Rafi. (2006). *Molūk-e kāmseh*. translated by Ara Darstepanian. Tehran: Jahan Kitab [In Persian]
- Rasim Effendi, Ahmed. (1909-1911). *Resimili ve Kharitali Osmanli Tarikhi*. Istanbul: Sahib ve Nâşiri Hüseyin [In Turkish]
- Saravi, M. T. (1992). *Tārīķ-e Moḥammadī*. Tehran: Amīr Kabīr Publication [In Persian]
- Sedghi, N.& Aziznejad, M.(2013). Internal Events of Georgia and Georgian Invasion to The Azerbaijan in Second Seleucid Era(1121-1125). *Al-Zahra University Scientific-Research Quarterly on Islamic and Iranian History*. Year 23. No 110. pp. 107-88 [In Persian]
- Sharaf, Abdur Rahman. (1898). *Tārīķ-e Dowlet-e 'Otmāniyyeh*. Istanbul: Qarabot Matabaasi [In Turkish]

- Waqqa Hamidiyeh*. (1873). Istanbul: Basirt Matabaasi. [In Turkish]
English Source
Armenians and Russia (1626-1796) adocumentary record (2001), Translation by George Bournoutian, USA: Mazda Publishers.
- Butkov, P. (1869), *Materialy dlia novoi istorii kavkaza (1722-1803)*, v.II, Sankt Petersburg.
- Cavanşir, Əhməd bəy (2006), *Qarabağ Xanlığının 1747-1805-ci illərdə siyasi vəziyyətinə dair*, Bakı: Elm.
- Gvosdev, Nikolas (2000), *Imperial Policies and Perspectives Towards Georgia 1760–1819*, London: Macmillan.
- Nəcəfli, Güntəkin (2002), *Azərbaycan xanlıqlarının Osmanlı dövləti ilə siyasi əlaqələri*, Bakı: Nurlan.
- Oreshkova, Svetlana (2015), “The Caucasus and Transcaucasia as part of the Ottoman empire (16-17centuries)”, *Review of Armenian Studies*, no.32, pp.209-223.
- Osmanlı arşiv belgelerinde Nahçıvan* (2011), Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, İstanbul.
- Osmanlı belgelerinde Azərbaycan* (2015), TDBB yayinlari Araştırma inceleme, İstanbul.
- Osmanlı belgelerinde Karabağ* (2009), Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, İstanbul.
- Osmanlı devleti ilə Azərbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasibətlərə Dair Arşiv Belgeleri (1578-1914)* (1992), C.I, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara.
- Osmanlı devleti ilə Azərbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasibətlərə Dair Arşiv Belgeleri (1575-1918)* (1993), C.II, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara.
- Osmanlı devleti ilə Kafkasya, Türkiстан ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasibətlərə Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908)* (1992), Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara.
- Saydam, Abdullah (1997), *Kırım ve Kafakas göçləri (1856-1876)*, Ankara: Türk tarih kurumu basimevi.



Ibrahim Khalil Khan Javanshir Karabaghi's relations with the Ottoman government¹

Mohammad Aziznejad²
Fatemeh Jafarniya³

Received: 2022/02/10
Acceptance: 2022/05/12

Abstract

The occupation of the Crimea Khanate by the Russians and their gradual infiltration and advancement in the areas under the influence of the Ottoman government in the Caucasus endangered the security of the eastern borders of Anatolia. It revealed the sensitive position of the Caucasus for the Ottomans. At the local level, there was fierce competition between the Khan of Karabagh and the governor of Tbilisi, and with the patronage of the Georgian emissaries to the Russians, the balance of power in the Caucasus changed in his favor and to the detriment of Ibrahim Khalil Khan Karabaghi (1176-1221 AH/1762-1806 AD). The threat, Having a common enemy and the cultural-religious create the first foundation for the relations between Khan Karabagh and the Ottoman government. The authors to answer the question, what were the goals of the ruler of Karabagh and the Ottoman government in establishing relations with each other?

Maintaining the local government of Karabagh against the annexationist policy of Iran and Russia and creating a balance of power against the regional powers was one of the goals of the Khan of Karabagh. Countering the influence and expansionism of the Russians in the Caucasus and securing the borders of Anatolia with the help of the local governors with the slogan of Islamic unity was one of the main plans of the Ottomans near Khan Karabagh. Explaining the nature of the relationship between Ibrahim Khalil Khan Karabaghi and the Ottoman government and the problems facing these relations is one of the issues of this research. The research findings confirm that the lack of a pragmatic policy on the part of the two sides did not improve the relations between the two sides from the level of exchanging ambassadors and letters. The research is based on the descriptive-analytical approach, relying on the documents of the Ottoman print archive and Ottoman history sources.

Keywords: Azerbaijan, Ibrahim Khalil Khan Karabaghi, Iran, Ottoman, Russia

1. DOI:10.2251/hii.2022.39430.2625

2. PhD in the history of Islamic Iran (Corresponding author) Maziznejad63@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Social Sciences, Payame Noor University, Tehran, Iran dr.jafarniya@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 ۵۴، پیاپی ۱۴۴، تابستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۳۷-۱۱۳

بررسی عملکرد روزنامه اطلاعات در قبال سیاست متحدالشکل کردن البسه (عصر رضاشاه)^۱

سعید کرمی صلاح الدینکلا^۲
علی محمدزاده^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۹

چکیده

اتحاد شکل در پوشش ریخت‌مدارانه مردم ایران با عنوان قانون متحدالشکل کردن البسه اتباع ایران در داخل مملکت (مصوب دوره هفتم مجلس شورای ملی)، یکی از مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های شکل‌دهنده به سیاست‌های قومی-فرهنگی همسان‌ساز عصر رضاشاه بوده است. این قانون چالش‌برانگیز که تغییر اجبارگرایانه در سبک زندگی سنتی جامعه به شدت سنت‌گرای ایران را هدف قرار داده بود، سبب واکنش‌های مختلفی در میان نخبگان، مطبوعات و عامه مردم شد. نگارندگان مقاله حاضر شیوه عملکرد روزنامه اطلاعات به عنوان یکی از مهم‌ترین اعضای جامعه مطبوعاتی آن عصر را نسبت به اجرای قانون فوق مورد کاوش قرار داده‌اند. روش تحلیل محتوای کیفی با استناد به متن مقالات و اخبار منتشر شده در نسخه‌های مختلف روزنامه اطلاعات، روش به کار گرفته شده در این مقاله و نظریه همسان‌سازی احساسی-انگیزشی که یکی از سطوح همسان‌سازی قومی-فرهنگی به شمار می‌آید، چارچوب نظری راهنما برای هدایت بحث حاضر است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که روزنامه اطلاعات با انتشار گسترده مطالب مرتبط با سیاست متحدالشکل کردن البسه به دو صورت مقاله و خبر، به مثابه یک ابزار برای همسان‌سازی قومی-فرهنگی در سطح احساسی-انگیزشی عمل کرده است.

واژه‌های کلیدی: متحدالشکل کردن البسه، عصر رضاشاه، روزنامه اطلاعات، همسان‌سازی احساسی-انگیزشی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.38621.2586

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود، شاهرود، ایران:
saeed.karami.sal@gmail.com

۳. استادیار گروه تاریخ، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، شاهرود، ایران (نویسنده مسئول): a.mohammadzadeh75@gmail.com

مقدمه

قانون متحدالشکل کردن البسه اتباع ایران در داخل مملکت که در دی ۱۳۰۷ به تصویب مجلس شورای ملی رسیده بود، یکی از شاخص‌ترین، تأثیرگذارترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین مؤلفه‌های شکل دهنده به سیاست‌های همسان‌ساز عصر پهلوی اول به شمار می‌آمد. این قانون که در چارچوب مدرن‌سازی غرب‌محور، شتابنده و سطحی‌نگر رژیم رضاشاهی به اجرا درآمده بود، با توجه به اجباری بودن آن (طبق ماده اول)، مستثنی بودن تنها تعداد معدودی از علمای دارای مجوز از اجرای آن (طبق ماده دوم) و مجازات جریمه نقدی و حبس (طبق ماده سوم) که برای عدم اجرای آن در نظر گرفته شده بود (اطلاعات، ۶ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۶۵، ص ۱)، زندگی بخش عظیمی از جامعه ایران را تحت تأثیر قرار داد و بالتبع واکنش‌های مختلفی را در میان رجال، شخصیت‌ها، مطبوعات و عامه مردم برانگیخت.

سپهر سیاسی عصر رضاشاه که مبتنی بر نوعی دیکتاتوری مطلقه بود، با وجود مخالفت‌های فراوان، چاره‌ای جز پذیرش سیاست‌های کلان نظام (از جمله سیاست متحدالشکل کردن البسه) فارغ از نیک یا بد بودن آن، به‌ویژه برای نهادهای مؤثر در جامعه باقی نمی‌گذاشت. مطبوعات یکی از این نهادها بودند که با توجه به ارتباطی که با قشر فرهیخته و باسواد جامعه داشتند، شیوه عملکردشان می‌توانست حائز اهمیت فراوانی باشد.

«روزنامه اطلاعات» از اعضای مهم، پرتیراژ و ساختارمند جامعه مطبوعاتی آن عصر به شمار می‌آمد که دارای انتشاری منظم و بی‌وقفه در تمام دوران سلطنت رضاشاه بود. در بیان اهمیت این روزنامه گفته می‌شود کمتر کسی بود که روزنامه بخواند و اطلاعات خریداری نکند یا مشترک نباشد؛ بدین معنی که برای اطلاع از اوضاع کشور روزنامه دیگری برای جانشینی آن وجود نداشت... همیشه تازه‌ترین و مفصل‌ترین اخبار و حوادث ولایات، حتی در شهرهای درجه سوم و چهارم در آن چاپ می‌شده است (صدر هاشمی، ۱۳۶۳: ۱/۲۰۷-۲۰۸). این موضوع که نشان از موقعیت برجسته روزنامه اطلاعات به عنوان یک منبع خبری مورد وثوق و تأثیرگذار در عصر رضاشاه دارد، پژوهش پیشرو را به سمت واکاوی چگونگی عملکرد این روزنامه در پشتیبانی از یکی از بحث‌برانگیزترین سیاست‌های آن عصر، یعنی اجرای قانون وحدت البسه سوق داده است.

در این زمینه و برای هدایت نوشتار حاضر، از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده ه استشد. این روش از جمله روش‌های مرسوم برای مطالعه انواع متون، به‌ویژه متون رسانه‌ای است و برای آشکار کردن پیام‌های مستتر در آن متون، توجه تحلیلگر را به سمت مضمون اجتماعی ساخت متون و خواندن متن براساس نمادهای موجود در آن معطوف می‌کند (سید امامی،

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۱۵

۱۳۹۱: ۳۷۹-۳۸۱). در این روش، فارغ از شمارش نظام‌مند پیام‌ها در قالب کلمه‌ها و جمله‌ها که خاص تحلیل محتوای کمی است، تعداد کمی اطلاعات مرکب و مفصل تحلیل می‌شود (کیوی، ۱۳۸۵: ۲۳۹).

پیشینه پژوهش

بررسی‌های صورت گرفته به منظور شناخت پیشینه پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مقاله یا کتاب خاصی که به صورت مستقل به این موضوع پرداخته باشد، منتشر نشده است، اما از میان آثار انتشار یافته نزدیک به آن، میتوان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. محمدحسین منظورالاجداد (۱۳۸۰) در کتاب سیاست و لباس (گزیده اسناد متحدالشکل شدن البسه ۱۳۰۷-۱۳۱۸) ضمن اشاره به مواد قانون متحدالشکل کردن البسه، به بازخوردهای آن از جمله اعتراضات و گزارش‌های مرتبط و تقاضاهای مستثنی شدن از این قانون پرداخته است.

۲. داود قاسم‌پور (۱۳۸۴) در مقاله «غائله متحدالشکل کردن لباس» با بیان اینکه این موضوع تنها به ابزاری برای تحکیم قدرت پهلوی و دست‌کاری در عرصه فرهنگی کشور تبدیل شده بود، به واکنش‌های مختلف از جانب نمایندگان مجلس، دولتمردان، روحانیون و عموم مردم نسبت به این قانون پرداخته است.

۳. سهیلا صفری (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «نارضایتی از متحدالشکل نمودن لباس براساس اسناد مجلس شورای ملی (مجلس ششم تا هشتم تقنینیه)»، به دنبال بررسی علل نارضایتی از اجرای قانون متحدالشکل کردن لباس براساس عریضی که به مجلس می‌رسید، بوده است.

۴. منظر محمدی و سعید سیداحمدی زاویه (۱۳۹۶) در مقاله «لباس متحدالشکل: بازنمایی قدرت و مدرنیته (دوران پهلوی اول)»، به این موضوع پرداختند که چگونه دولت پهلوی از نظام پوشاک متحدالشکل برای ساختن هویت ملی مدرن ایرانی مدد گرفت؟ در این راستا، آنها سیاست متحدالشکل کردن پوشاک در دوران پهلوی اول و رابطه آن با اندیشه ناسیونالیسم این دوران و فرایند ساخت دولت-ملت نوین ایرانی را مورد بررسی قرار دادند.

از منظری دیگر می‌توان به آثار علیرضا روحانی (۱۳۷۵) در بخشی از مقاله «وضعیت مطبوعات در عصر رضاخان»، شهرام یوسفی فر و شهناز جنگجو در دو مقاله با عنوان «کارکرد فرهنگی آگهی‌های تجاری مرتبط با زنان در روزنامه اطلاعات (۱۳۰۵-۱۳۲۰)» (۱۳۹۵) و «چگونگی بازنمایی زن و زنانگی در آگهی‌های تجاری روزنامه اطلاعات (۱۳۰۴-۱۳۲۰)»

(۱۳۹۵) و جهانبخش ثواقب و همکارانش (۱۳۹۸) در مقاله «بازتاب جایگاه اجتماعی زنان عصر پهلوی اول در روزنامه اطلاعات» که به صورت مستقل به این روزنامه پرداختند، اشاره کرد.

مطالعه آثار فوق و نمونه‌های مشابه نشان می‌دهد که نگارندگان این آثار در موضوعی متفاوت و بدون اشاره به رویکرد آن روزنامه در قبال سیاست اتحاد البسه، به پژوهش پرداخته‌اند و یا بدون آنکه اشاره مستقیمی به روزنامه اطلاعات داشته باشند، فقط از مطالب آن به عنوان یک منبع استنادی بهره گرفته‌اند. بالتبع اثری که به صورت مستقل عملکرد آن روزنامه را در قبال اجرای قانون اتحاد البسه بررسی کند، مشاهده نشده است؛ موضوعی که مورد اهتمام پژوهش حاضر قرار گرفته تا شاخص تمایزش از دیگر آثار منتشر شده باشد.

۱. همسان‌سازی احساسی - انگیزشی

سیاست‌های قومی-فرهنگی در دو دسته کلی «کثرت‌گرا» و «همسان‌ساز» جای می‌گیرند. پذیرش و احترام به ارزش‌ها، باورها و عناصر هویتی متنوع و متکثر گروه‌های مختلف، مشخصه بارز کثرت‌گرایی است. در مقابل، همسان‌سازی فقط باورها و ارزش‌های گروه اکثریت را توجیح می‌کند و اهمیت بیشتری برای آنها قائل می‌شود (Verkuyten, 2011: 91). البته در میان این دو، همسان‌سازی شناخته‌شده‌تر و پرکاربردتر است (Coakley, 1992: 349). همسان‌سازی را می‌توان به تلاش‌ها برای استحاله ارزش‌ها و مؤلفه‌های هویتی اقلیت‌های قومی-فرهنگی در ارزش‌های کلان قوم حاکم تعریف کرد. «گوردون»^۱ تقسیم‌بندی هفت‌گانه‌ای از سطوح مختلف همسان‌سازی ارائه داده که شامل سطوح ساختاری، مادی، هویتی، ایستاری-بینشی، رفتاری و مدنی می‌باشد (Gordon, 1964: 71). در یک تقسیم‌بندی دیگر از همسان‌سازی، سطوح چهارگانه فرهنگی، ساختاری، اجتماعی و احساسی-انگیزشی (نوربخش، ۱۳۸۷: ۷۵) ارائه شده است. در این میان، همسان‌سازی احساسی-انگیزشی که به هم خواسته شدن با گروه‌های دیگر (همان، همان‌جا) تعریف می‌شود، با تشویق، تحریک و اقناع مخاطبان به پذیرش ارادی مؤلفه‌ها و عناصر همسان، بستر نظری و پشتوانه روانی همسان‌سازی را در ساحت عمل فراهم می‌آورد.

انگیزش که عنصر اصلی این سطح از همسان‌سازی به شمار می‌آید، به عنوان عاملی درونی که موجود زنده را از درون به فعالیت وا می‌دارد و منبعث از نیازهای فرد است، تعریف

1. Gordon

می‌شود (مهرگان، ۱۳۷۹: ۱۵). انگیزش دارای دو بُعد منفی و مثبت است. منظور از انگیزش منفی وادار کردن فرد به انجام کار خوب از طریق اعمال فشار و تهدید است (همان، ۲۰)؛ درحالی‌که در انگیزش مثبت، انتظار دریافت پاداش و یا تأمین نیازهای مطلوب مورد نظر فرد، وی را به سمت پذیرش شاخص‌های همسان‌ساز سوق می‌دهد.

یکی از عوامل شکل دهنده به انگیزه افراد برای انجام عملی خاص، احساس نیاز به انجام آن عمل می‌باشد؛ به همین دلیل بیان می‌شود که نیاز، اساس انگیزش و انگیزش حاصل نیاز است (یزدانی، ۱۳۷۲: ۵). بدین ترتیب، واژه نیاز که ابتدا در مباحث روان‌شناسی در اوایل دهه ۱۹۳۰ به کار گرفته شد و مقصود از آن متغیر انگیزنده‌ای بود که باعث رفتاری خاص در فرد می‌شد (همان، همان‌جا)، ارتباط نزدیکی با مبحث انگیزش پیدا می‌کند.

با توجه به مطالب مطرح شده، همسان‌سازی احساسی-انگیزشی تعریف می‌شود به تلاش‌ها برای خلق احساسی مشترک از نیاز و ضرورتی مشترک در وجود مخاطبان تا انگیزش لازم برای همسان شدن ارادی آنها با شاخص‌های مورد نظر در حوزه عمل فراهم آید.

۲. شیوه عملکرد روزنامه اطلاعات در قبال سیاست اتحاد البسه

روزنامه اطلاعات به عنوان رسانه‌ای که کارکرد نهانی آن مبتنی بر پیگیری سلسله‌مراتب ارائه پیام، تلقین احساس نیاز و خلق انگیزش برای عمل بوده است، شکل‌دهی به الگوهای کنش مطلوب حکومت را در میان مخاطبان خود جست‌وجو می‌کرد؛ زیرا رسانه‌ها به مثابه ابزار بیان و انتقال ارزش‌ها و جلب حمایت عمومی نسبت به تحقق بایدها و نفی نبایدها به شمار می‌آیند (دهشیری، ۱۳۸۸: ۱۸۹). خودداری از انتشار اخبار مرتبط با مخالفت‌ها و مقاومت‌ها در برابر متحدالشکل کردن البسه و انعکاس گسترده مطالب پرتکرار از فرایند اجرای آن، شیوه عملکرد روزنامه اطلاعات برای دستیابی به اهداف فوق بوده است. اطلاعات بدین‌گونه به مثابه ابزاری عمل می‌کرد که در چارچوب همسان‌سازی احساسی-انگیزشی با ارائه پیام‌های متناسب، تلقین احساسی همسان از نیازی مشترک به نام وحدت شکل در پوشش ریخت‌مدارانه مردم را پی می‌گرفت تا با خلق انگیزش لازم، پشتوانه نظری سیاست‌های همسان‌ساز در ساحت عمل باشد. این پیام‌ها که به دو شکل مقاله و خبر در روزنامه منتشر می‌شدند، از سه منظر مختلف هدف خود را پیگیر بودند:

الف. مقالاتی در بیان محاسن استفاده از البسه متحدالشکل جدید و معایب لباس‌های مختلف شکل سنتی. این مقالات با ترکیبی از انگیزش‌آفرینی مثبت و منفی، درصدد تلقین این موضوع بودند که سیاست فوق یک نیاز و ضرورت اجتناب‌ناپذیر برای تأمین بهداشت و

سلامت، دموکراسی، عدالت، وحدت ملی و غیره است.

ب. اخبار و تلگراف‌های خبری دربارهٔ ملیس شدن نخبگان و عموم مردم به لباس‌های متحدالشکل و مراسم و جشن‌های مرتبط با آن. این اخبار با بیان پراکنش گستردهٔ جغرافیایی، طبقاتی، صنفی، قومیتی و عمومیت استقبال از تغییر لباس، درصدد القای آن به مثابه یک امر مطلوب برای مردم و خلق انگیزش مثبت در آنان بوده‌اند.

پ. اخبار و تلگراف‌های خبری در راستای تأکید بر جدیت و عزم دولت در اجرای این سیاست که از طریق انگیزش‌آفرینی منفی و اعمال فشار روانی بر مخاطبان خود، اجرای سیاست فوق را پیگیر بودند.

۲-۱. بیان محاسن اتحاد البسه و معایب لباس‌های سنتی

مقالات منتشر شده در این زمینه با ارائهٔ پیام‌هایی که بیان‌کنندهٔ محاسن مادی و مزایای روانی تلبس به لباس‌های جدید و معایب لباس‌های سنتی بود، اتحاد البسه را به مثابه نیازی همگانی نشان می‌دادند تا انگیزهٔ تبعیت از این سیاست را در مخاطبان خود تقویت کنند. برای انگیزش‌آفرینی مثبت در این مقالات مسئلهٔ بهداشت، اصلاح اخلاق عمومی، استقلال، وحدت ملی، دموکراسی، عدالت و کنار گذاشتن افکار پوسیده، نیازمند متحدالشکل شدن البسه نمایانده می‌شد و برای خلق انگیزش منفی، بر معایب لباس‌های سنتی تأکید می‌گردید.

یکی از اولین مقالات منتشر شده در این زمینه، با اشاره به شباهت کلاه‌های جدید با کلاه‌های باستانی ایرانیان و موضوع حفظ‌الصحه کلاه‌های مزبور، اشاره‌ای به انواع سنتی آن نیز داشته و نوشته است: تعجب در این است که هیچ‌یک از کلاه‌های مزبور از نظر حفظ‌الصحه به تناسب هوای ایران موافقت نداشته و فقط با آفتاب درخشاندهٔ سوزان بسیار مضر بوده است. کلاه‌های پهلوی که فعلاً در ایران معمول شده، شبیه به کلاه‌های باستانی ایران است و از نظر حفظ‌الصحه نیز به سبب اینکه مانع از تابش آفتاب به چشم می‌باشد، نافع است (اطلاعات، ۲۹ مرداد ۱۳۰۶: شمارهٔ ۲۸۷، ص ۲).

در مقاله‌ای دیگر، نویسنده ابتدا به تلقین احساسی شرم‌انگاران به تلبس به لباس‌های مختلف‌الشکل سنتی پرداخته و نوشته است: این گروه‌های قوزی، این شانه‌های بالا کشیده و این سینه‌های تنگ و این پاهای نیمه‌جان که روی زمین مالیده می‌شود، همه نتیجهٔ پیچیدن در جوف عبا و نعلین‌های گشاد و بالاخره قبا‌های دراز است و بس... ایلات و عشایر سرحدی که یکی چارقد اعراب را به سر کشیده و دیگری پاپاخ مغول را به یادگار قجر بر فرق نهاده، ملت باستانی را بر اثر فجایع ترک و عرب به ملل متنوعه تقسیم کرد (اطلاعات، ۸ دی ۱۳۰۷:

شماره ۶۶۶، ص ۱). سپس محاسن اتحاد البسه را برشمرده، یکی از نافع‌ترین آثار و نتایج آن را تقویت اصول دموکراسی و از بین بردن امتیازات طبقاتی دانسته و نوشته است: هر خانی که لباس اعیانیت دربرداشت و هر شخصی که به عمامه و عبا ملبس بود، جای او در صدر مجلس و بقیه مردم بایستی در صف نعال قرار بگیرند. امروز که از صدر تا ذیل مملکت در یک لباس درآمده و وحدت شکل به خود داده‌اند، احساس می‌کنم که یکی از مؤثرترین عوائق اجرای اصول دموکراسی همان تعیین جامه و شکل و قیافه طبقه ممتاز بود (همان، همان‌جا). از دیگر محاسنی که این مقاله برای لباس‌های جدید ذکر کرده، بحث بهداشت بوده است که از دیدگاه نویسنده، لباس‌های جدید بهتر از البسه قدیم می‌توانستند آن را تأمین کنند. در همین راستا تأکید شد که وضعیت لباس امروز و نجات از زیر جوال درز گرفته اعراب یا عبا که ساتر تمام معایب بوده، طوری است که اگر از کرباس هم ساخته شده باشد، باید همیشه تمیز و اطو کشیده باشد. به عبارت اخری عبا که از بین رفت لباس شما باید پاک باشد. لباس رو که پاک باشد پیراهن پاک لازم دارد. پیراهن که پاک باشد زیرپیراهنی پاک لازم دارد. زیرپیراهنی که پاک باشد بدن پاک لازم دارد. بدن که پاک باشد قهراً جسم شما سالم می‌شود. جسم سالم روح شما را سالم نگه می‌دارد و اگر این جامعه روح سالم داشته باشد، تمام بدبختی و ادبار و فلاکت کنونی که او را احاطه کرده، از بین خواهد رفت. مقاله در انتها نتیجه گرفت که وحدت لباس علاوه بر منافع سیاسی و اقتصادی و صحتی و انواع مزایا و محاسنی که اغلب گفته و نوشته شده است، دو اثر بزرگ و دو نتیجه قابل ملاحظه دیگری نیز دارد که یکی از بُعد الغای امتیازات طبقاتی و بسط اصول مساوات دموکراسی و دیگری از بُعد اصلاح جسم و روح اجتماعی در درجه اول اهمیت قرار دارد (همان‌جا).

نوشته‌ای دیگر به بُعد روانی اتحاد البسه و تأثیر نیک آن بر اخلاق عمومی پرداخته و نوشته است، نوع لباس و طرز پوشاک در اخلاق عمومی مؤثر است و گواه این قضیه، لباس متحدالشکل است که بدون شک در اخلاق عمومی طبقات مردم تأثیر گذاشته و بدون مبالغه اگر دیده شود، مردم مؤدب‌تر شده‌اند و طرز حرف زدن آنها تغییر کرده و الفاظ و کلماتی که به کار می‌برند، سنجیده‌تر شده است. یک گوشه بزرگ آن مربوط به تغییری است که در نوع لباس و طرز پوشاک آنها حاصل شده است... پوشیدن کت و شلوار و زدن کراوات و پاپیون و استعمال عینک و عصا تا حدی در اخلاق عمومی مردم تأثیر نیک بخشیده و بسا می‌شود که فلان جگرکی، یا سیراب‌فروش، یا کارگر حمامی وقتی لباس کار را کنده و لباس گردش خود را می‌پوشد و عصر جمعه تا خیابان پهلوی و باغ ملی و سراب منگل سرگوشی آب می‌دهد مانند عصر قدیم مثنوی‌خوانی او گل نکرده و بیچاره سعی می‌کند مؤدب باشد تا مبادا آن فکلی

۱۲۰ / بررسی عملکرد روزنامه اطلاعات در قبال سیاست متحدالشکل کردن ... / کرمی صلاح الدینکلا و ...

شیک او را دست اندازد و لایق پوشیدن کت و شلوار و کلاه پهلوی اش نداند. نگفته نماند که این تأثیر روزبه‌روز در حال توسعه بوده و روزبه‌روز مظهر خارجی اخلاق عمومی طبقات مذکور بهتر می‌شود (اطلاعات، ۱۵ تیر ۱۳۱۲: شماره ۱۹۳۸، ص ۱). درونی کردن ضرورت تغییر لباس از طریق معنادهی به ارتقای شخصیت افراد و کسب و جاهت اجتماعی و همچنین تلقین احساس تعلق به جهان مدرن و نمادهایش با تغییر در پوشاک و همسانی در آن، هدف چنین مقالاتی بوده است.

موضوع استقلال ملی و این ادعا که اتحاد لباس قدم بزرگی در راه تحقق آن است (اطلاعات، ۱۲ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۳۱، ص ۲)، سوژه مقاله دیگر بوده است. نوشته بعدی وحدت ملی را به همسانی پوشاک ربط داده و نوشته است طوایف مختلف که پیش از این هیچ‌یک همدیگر را نمی‌شناختند و حتی بعضی نام ایران را فراموش کرده بودند و خود را عرب یا کرد یا لر و یا از اقوام دیگر می‌دانستند، امروز همگی به یک لباس ملبس شده و با هم برادروار برخورد می‌کنند (اطلاعات، ۱۰ فروردین ۱۳۰۹: شماره ۱۰۰۴، ص ۲).

مقاله دیگر با اشاره به اینکه با کنار گذاشتن لباس‌های قدیمی افکار قدیمی و پوسیده نیز کنار گذاشته می‌شود، نوشته است: هر جماعتی که عقیده نو آوردند، لباس یا کلاه مخصوص برای مشخص کردن خود ایجاد کردند... غرض از این همه اصرار در تغییر کلاه فقط بهبودی فورم آن نبود، غرض این بود که افکار پوسیده‌ای که کلاه‌های مختلف الشکل قدیمی محتوی بودند، با خود آن کلاه‌ها از بین بروند (اطلاعات، ۲۷ مهر ۱۳۱۲: شماره ۲۰۲۷، ص ۱).

یکی از موضوعات مهمی که روزنامه سعی در جا انداختن آن داشته است، اثبات عدم مغایرت البسه جدید با شرع اسلام بود؛ به همین دلیل با ذکر سخنان رضاشاه مبنی بر اینکه اتحاد لباس مخالفتی با اجرای احکام شرع و قوانین مقدس اسلام ندارد (اطلاعات، ۱۲ شهریور ۱۳۰۷: شماره ۵۷۰، ص ۱)، به درج مطلبی با عنوان تاریخ پیدایش عمامه می‌پرداخت. در این مقاله، با بیان اینکه در هر عصری از اعصار، در برابر مصلحان برنده‌ترین اسلحه مخالفت با عنوان مذهب و دین است، اتحاد البسه را نیز در جایگاه یکی از این اصلاحات قرار داده بود و نوشت: با کلاه هم می‌توان پیشوا و مقتدا و مرجع تقلید شد (اطلاعات، ۱۰ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۶۸، ص ۳).

عنصر شاخص در بخش مقالات، عنصر تفسیر است. رسانه‌ها با بهره‌گیری از تفسیر به عنوان جزء مکمل خبررسانی، می‌توانند به تفسیر آیین‌ها و آداب و رسوم اجتماعی و تبیین رابطه منطقی و آگاهانه و یاری رساندن مردم در درک ابعاد مختلف موضوعات و جریان‌های اجتماعی اقدام کنند (دهشیری، ۱۳۸۸: ۱۹۷). روزنامه اطلاعات نیز در قالب تفسیر، در بخش

مقالات به بیان محاسن مادی و مزایای روانی درست یا نادرست برای متحدالشکل کردن البسه می‌پرداخت و درصدد بازآفرینی آن به مثابه امری بهنجار و ضرورتی عاجل در اذهان مخاطبان خود بوده است؛ تا با ترکیبی از انگیزش‌آفرینی مثبت و منفی، همسان‌سازی قومی-فرهنگی را در سطح احساسی-انگیزشی محقق کند.

۲-۲. اخبار ملبس شدن افراد معروف و دیگر گروه‌های اجتماعی

یکی از شگردهای روزنامه که از طریق آن، اتحاد البسه به مثابه یک ارزش اجتماعی و یک ضرورت قابل تأسی از بزرگان ملبس‌شده نمایانده می‌شد، تأکید بر تغییر گسترده و منظم پوشش نخبگان ملی، محلی، معلمان و سایر افراد مورد اعتماد مردم و مراسم و جشن‌های مرتبط بوده است. رسانه‌ها ارزش‌های اجتماعی را براساس تبلیغات منظم به مخاطبان دیکته می‌کنند. آنها می‌توانند برخی موضوعات خاص را انتخاب و بر آنها تأکید کنند و از این افق باعث شوند که جامعه برای این موضوعات اهمیت قائل شود (همان، ۱۸۸-۱۹۰). روزنامه اطلاعات با خبررسانی منظم درباره اتحاد البسه، در پی الگوسازی از آن به مثابه یک نماد جمعی بوده است. رسانه‌ها از طریق تبیین نمادهای جمعی در فرایند ارتباطات فرهنگی، مخاطبان را به جست‌وجوی ویژگی‌های مشترک اجتماعی فرا می‌خوانند و با اتکا به کاربرد عمومی نمادهای جمعی در یک فرهنگ مشترک، به الگوسازی در متن اجتماع می‌پردازند (همان، ۱۹۵).

از این منظر، روزنامه اطلاعات انتشار منظم اخبار همسانی پوشاک را قبل از تصویب قانون اتحاد البسه در سال ۱۳۰۷ و با خبر مکلا شدن در وزارت مالیه و جنگ آغاز کرده و نوشته بود: دو نفر از آقایان وزرا (وزیر مالیه و وزیر جنگ) و بعضی از معاونان و چند نفر رؤسای ادارات، کلاه پهلوی سر گذاشته‌اند و تصور می‌رود کلاه مزبور در اغلب ادارات قریباً رسمیت پیدا کند (اطلاعات، ۵ تیر ۱۳۰۶: شماره ۲۵۰، ص ۱۱). از خبر مکلا شدن در وزارت فواید عامه و سایر وزارتخانه‌ها نیز گزارش می‌رسد: امروز آقای معاون و همه رؤسای دوایر وزارت فواید عامه و بعضی از رؤسای دوایر سایر وزارتخانه‌ها کلاه پهلوی سر گذاشتند (اطلاعات، ۷ تیر ۱۳۰۶: شماره ۲۵۲، ص ۱). در همان شماره از اداره تجارت و وزارت فواید عامه خبر داده شد: همه اعضای اداره تجارت و وزارت فواید عامه به رئیس خود تاسی جستند و از امروز که آقای مجد (فطن السلطنه) کلاه پهلوی سر گذاشته، آنها نیز عموماً کلاه مزبور را سر گذارده‌اند و این اولین اداره‌ای است که در این کار با تصمیم خود پیشقدم شده است (همان، همان‌جا). در همان شماره، از وزارت مالیه گزارش شده بود: آقای معاون و بعضی رؤسای دوایر وزارت مالیه

نیز کلاه پهلوی سر گذاشته‌اند و به طوری که اطلاع یافته‌ایم بقیه رؤسا و اعضای وزارت مالیه تصمیم گرفته‌اند تا اواخر این ماه کلاه پهلوی سر گذارند (همان‌جا).

روزنامه نگاهی به حضور وزرا با کلاه جدید در مجلس نیز داشته و نوشته است: در جلسه امروز آقای تدین وزیر معارف با کلاه پهلوی حضور بهم رسانده بود (اطلاعات، ۱۳ تیر ۱۳۰۶: شماره ۲۵۷، صص ۲-۳). همچنین آقایان وزیر مالیه و رهنما معاون ریاست وزرا با کلاه پهلوی در پارلمان حضور یافته‌اند (اطلاعات، ۲۲ تیر ۱۳۰۶: شماره ۲۵۸، ص ۲).

در این زمینه از حضور برخی نمایندگان مجلس با کلاه و لباس جدید در قصر شاه گزارش شده بود: امروز آقای مفتی نماینده سقز و بانه و آقای شیخ احمد تجریشی نماینده غار و فشافویه و حاج علی‌اکبر امین‌التجار تربتی نماینده تربت، عمامه‌های خود را تبدیل به کلاه پهلوی کرده و با کراوات، کت و شلوار و غیره در قصر شخص اعلیحضرت برای تشریف حضور همایون حضور پیدا کرده بودند (اطلاعات، ۲ مهر ۱۳۰۷: شماره ۵۸۸، ص ۱). در همین زمینه، درباره تبدیل عمامه به کلاه سید المحققین دیا گزارش شده بود: آقای سیدالمحققین دیا وکیل مجلس شورای ملی، روز گذشته به لباس کت و شلوار ملبس و کلاه پهلوی بر سر گذاشته بودند (اطلاعات، ۸ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۶۶، ص ۲۲).

ارائه خبرهای متکثر در مورد تغییر لباس علما نیز با توجه به جایگاه اجتماعی آنان و نشان دادن عدم مغایرت تغییر لباس با شرع اسلام، از جایگاه خاصی در گزارش‌های خبری روزنامه برخوردار بود. در این زمینه از تغییر لباس یکی از علمای اصفهان خبر داده شد: آقای میرزا محمد باقر الفت... که از علمای میرزا اصفهان می‌باشند اخیراً تغییر لباس داده و باکت و شلوار و کراوات و کلاه پهلوی ملبس گردیده‌اند (اطلاعات، ۱۷ مهر ۱۳۰۷: شماره ۶۰۱، ص ۲).

در خبری از ارومی نوشته است: تاکنون دوازده نفر از ارباب عمایم که از علما و سادات معروف‌اند و از آن جمله قاضی القضاة و میرزا رفیع و مجتهدزاده می‌باشند، به صرافت طبع مفتخر به کلاه پهلوی شده‌اند و خلاصه اعلان منتشره از طرف آقای صدر که از معارف علما و سادات درجه اول است، عرض می‌شود: افتخاراً به حسن استقبال اراده اعلیحضرت همایونی در تلبیس کلاه پهلوی که ابداً مغایرتی با لباس اسلام ندارد، مستدعیم روز ۱۶ آبان بنده منزل تشریف آورده تا سعادت خود را با کسب تبریکات حضوری تکمیل و متشکر باشم (اطلاعات، ۱۰ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۱۹، ص ۳). در گزارشی از فیروزکوه آمده بود: شیخ جواد روضه‌خوان هم عمامه را تبدیل به کلاه پهلوی کرد (اطلاعات، ۲۶ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۳۲، ص ۳). در همین زمینه از نیشابور خبر داده شد آقای شیخ‌الاسلام عمامه خود را به کلاه بافتخار پهلوی تبدیل کردند (اطلاعات، ۲۷ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۳۳، ص ۲). به همین ترتیب، از تغییر عمامه و

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۲۳

لباس حاج شیخ عبدالحسین خرازی به کلاه پهلوی و کت و شلوار (اطلاعات، ۲۱ آذر ۱۳۰۷: شماره ۶۵۳، ص ۲) و از تبدیل عمائم آقایان میرزا حسین صدرالعلما و حاج میرزا ابوتراب شیخ الاسلام به کلاه پهلوی در قزوین گزارش داده شد (اطلاعات، ۲ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۶۲، ص ۲).

خبرهای مربوط به تغییر لباس اصناف و بازاریان شهرهای مختلف، با توجه به جایگاه بازار و بازاریان و ارتباط روزانه آنها با عموم مردم از خبرهای پرتکرار در روزنامه بوده است. در این راستا با اشاره به مجمع عمومی «طاق تجارت طهران» گزارش شده بود: ... از نظر متحدالشکل کردن لباس تصمیم نمودند کلاه پهلوی سر بگذارند (اطلاعات، ۶ شهریور ۱۳۰۷: شماره ۵۶۶، ص ۲). در همین زمینه شاهد خبری از رشت هستیم مبنی بر اینکه جمعی از تجار تصمیم گرفتند لباس‌های سابق خود را تغییر دهند و متحدالشکل شوند (اطلاعات، ۲۱ شهریور ۱۳۰۷: شماره ۵۷۸، ص ۲).

اخبار متحدالشکل شدن تجار تبریز (اطلاعات، ۱۷ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۵، ص ۳)، محترمین و تجار مشهد، کسبه و اهالی گلپایگان (اطلاعات، ۲۰ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۷، ص ۳)، صنف قصاب کاشان، بزازه‌های رفسنجان (اطلاعات، ۲۱ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۸، ص ۲)، خبازه‌های کاشان (اطلاعات، ۲۲ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۹، ص ۲)، صنف قصاب نهاوند (اطلاعات، ۲۴ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۳۱، ص ۲)، تجار و عطارهای نهاوند، طبقات کسبه و مسگر زنجان (اطلاعات، ۲۶ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۳۲، ص ۲)، بزازان و کسبه شیراز (اطلاعات، ۲۸ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۳۴، ص ۲) و غیره، از جمله اخبار وسیع منتشر شده درباره تغییر لباس بازاریان و اصناف شهرهای مختلف کشور بوده است.

از تغییر لباس دیگر اقشار جامعه و مردم عادی نیز خبرهای پرشمار در روزنامه وجود دارد. در خبری از رشت آمده است: عده‌ای از ارامنه ساکن رشت که تبعه ایران می‌باشند، شاپوی خود را تغییر دادند و کلاه پهلوی سر گذاشته‌اند. سایر ملل متنوعه نیز اغلب تغییر کلاه داده‌اند (اطلاعات، ۱۰ مهر ۱۳۰۷: شماره ۵۹۵، ص ۲). در گزارشی از رفسنجان با اشاره به حضور مردم در خانه یکی از اهالی، آمده است: مقدمتاً حکومت و امین صلح نطقی مبنی بر محسنات متحدالشکل شدن و حسن استقبال مخصوصاً معین‌التجار و معاون و حسن‌زاده که مؤسس این جلسه‌اند، ایراد شد. سپس قریب به ۱۵۰ کلاه موجود شده، حتی معمرین و پیرمردها هم موافقت کرده، عمایم را به کلاه پهلوی تبدیل کردند (اطلاعات، ۱ آذر ۱۳۰۷: شماره ۶۳۷، ص ۳). همچنین در گزارشی از شیراز آمده است: سرتیپ ابوالحسن خان متصدی امور ابواب، جمعی از کلانتران ایلات عرب (جباره و شیبانی) را به شیراز احضار کرده و مشاراً الیهم با

۱۲۴ / بررسی عملکرد روزنامه اطلاعات در قبال سیاست متحدالشکل کردن ... / کرمی صلاح الدینکلا و ...

نهایت صمیمیت اطاعت و انقیاد از تصمیمات دولت را اظهار کرده و همه به لباس پهلوی ملبس شده‌اند (اطلاعات، ۱۲ اردیبهشت ۱۳۰۸: شماره ۷۵۵، ص ۲).

ویژگی برجسته خبرهای منتشر شده درباره ملبس شدن افراد و برگزاری جشن‌های مربوطه، تأکید بر اقدام علما و رجال مورد اعتماد مردم در این زمینه و پراکنش جغرافیایی آن بوده است. ضمن اینکه با اشاره به آذری‌های مشهد (اطلاعات، ۲۰ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۷، ص ۳)، ارامنه رشت (اطلاعات، ۱۰ مهر ۱۳۰۷: شماره ۵۹۵، ص ۲)، ارامنه تبریز (اطلاعات، ۲۲ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۹، ص ۲)، ایلات عرب و همچنین با اشاره به شهرهایی چون تبریز، زنجان، ارومی، کرمانشاه، بروجرد، شوشتر و غیره که مرکز قومیت‌های مختلف کشور بوده‌اند، به دنبال نشان دادن استقبال اقوام آذری، ارمنی، کرد، لر، عرب و غیره از سیاست اتحاد البسه بوده است. در میان این اخبار، گزارش مربوط به ملبس شدن شیخ خزعل (اطلاعات، ۶ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۶۵، ص ۳) و دوست محمدخان بلوچ (اطلاعات، ۵ اردیبهشت ۱۳۰۸: شماره ۷۴۹، ص ۲) به عنوان مشایخ قوم عرب و بلوچ، به البسه جدید را شاهدیم.

در همین راستا اخبار مربوط به مراسم‌ها و جشن‌های تغییر لباس منعکس می‌شد. روزنامه ابتدا در مطالبی جداگانه به اهمیت و فلسفه برگزاری چنین جشن‌هایی پرداخت و نوشت: یکی از وسایل تهییج و یکی از لوازم تشویق یک جامعه برای تعقیب اعمال خوب و مداومت در کارهای مفید، بر پا داشتن ایام تاریخی و عید گرفتن آثار برجسته بزرگان و بالاخره برگزاری جشن برای تقدیر از مآثری است که در ترقی و استقلال مملکت مؤثر بوده است... اساساً نشاط طبیعی در توده ایرانی مرده است و برای رفع این بدبختی، بهترین وسیله‌ای که امروز به کار می‌رود، تشکیل جلسات جشن برای وحدت لباس است. مقصود این است که بر پا داشتن جشن‌ها برای عملیات تاریخی، نه تنها از حیث تقدیر و تشویق نسبت به همان عمل مؤثر است، بلکه گرفتن (جشن) فی حد نفسه برای تولید نشاط ملی و ایجاد حس اجتماعی، تأثیرات محسوسی به دنبال خواهد داشت (اطلاعات، ۷ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۱۷، ص ۱). در جایی دیگر به تأثیر چنین جشن‌هایی در ترویج روح وطن‌پرستی، ایمان، غرور ملی و علاقه به مملکت (اطلاعات، ۲۵ اسفند ۱۳۱۰: شماره ۱۵۶۴، ص ۱) و اینکه نشانه‌ای از حریت و استقلال است، اشاره دارد (اطلاعات، ۱۰ آذر ۱۳۱۰: شماره ۱۷۷۰، ص ۱).

در همین راستا به انعکاس گسترده اخبار جشن‌های اتحاد البسه پرداخته می‌شود. یکی از ویژگی‌های این اخبار، انعکاس برگزاری جشن‌های فوق در اماکن مذهبی و حضور علما در آن بود که نشان دادن عدم مغایرت تغییر لباس با مذهب را دنبال می‌کرد؛ موضوعی که با توجه به بافت سنتی و مذهبی جامعه ایران از اهمیت زیادی برخوردار بود. یکی از اولین خبرها در این

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۲۵

دسته مربوط است به برگزاری جشنی در زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم که آمده بود: شب گذشته مجلس جشن باشکوهی در زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم به افتخار تغییر کلاه و لباس منعقد بود (اطلاعات، ۱ مهر ۱۳۰۷: شماره ۵۸۷، ص ۲). پیرو این خبر، در گزارشی دیگر اشاره شده بود که جمعی از وجوه طبقات زاویه مقدسه و اجزای دوایر دولتی، در باغ سراج‌الملک حاضر شده و از آنها پذیرایی به عمل آمد. بدو از طرف میرزا علی آقا جلائی لایحه‌ای مبنی بر متحدالشکل شدن اهالی قرائت شد و سپس از طرف میرزا مرتضی خان (شیخ مرتضی سابق) معلم ادبیات مدرسه عظیمیه حضرت عبدالعظیم، شرحی درباره لزوم وحدت ملی و متحدالشکل شدن لباس و اینکه تغییر لباس با اصول دیانت مخالفتی ندارد، ایراد شد و در همان محل عمامه و لباده را به کلاه پهلوی و کت و شلوار تبدیل کردند (اطلاعات، ۳۰ مهر ۱۳۰۷: شماره ۶۱۲، ص ۲).

در گزارش دیگری از بروجرد آمده بود: از یک ماه قبل تاکنون اهالی از هر طبقه متدرجاً به کلاه پرافتخار پهلوی و کت و شلوار ملبس شده و می‌شوند. عصر روز گذشته هم در مسجد سلطانی میتینگ جالب توجهی از طرف میرزا حسین خان کاوس و عده‌ای دیگر از رفقای مشارالیه با اجازه حکومت داده شد (اطلاعات، ۱۰ آذر ۱۳۰۷: شماره ۶۴۴، ص ۲).

خبری از شوشتر اشاره دارد به اینکه آقا شیخ خلیل شهیدزاده که یکی از پیش‌نمازان شوشتر بود، مجلس جشنی منعقد کرده و از عموم رؤسای دوایر دولتی و اهالی دعوت کرده بود. او پس از نطق بلیغ، با کمال مسرت قلبی ملبس به لباس پرافتخار پهلوی گردید (اطلاعات، ۱۱ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۳۰، ص ۲). گزارشی از همدان نیز به حضور طلاب در جشن تغییر لباس اشاره داشته است: دیروز در مدرسه بزرگ مجلس جشنی از طرف رئیس معارف منعقد شد و در نتیجه نطق‌های مفصل، بیست نفر از آقایان طلاب به طیب خاطر عمامه را تبدیل به کلاه پهلوی کردند (اطلاعات، ۳۱ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۴۶، ص ۲).

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که در خبرهای مربوط به برگزاری جشن‌ها مشهود بود، تأکید بر میزبانی این جشن‌ها توسط اصناف مختلف کشور است. در یکی از اولین خبرها به صنف قصاب اشاره شده و اینکه به افتخار یکرنگی و یک‌جهتی، صنف قصاب تغییر لباس داده و کلاه پهلوی را تاج تارک خود کرده و به شکرانه آن... مجلس جشنی منعقد کردند (اطلاعات، ۱۵ مهر ۱۳۰۷: شماره ۵۹۹، ص ۱). در گزارشی از نهاوند درباره صنف خیاط چنین آمده است: شب گذشته در بازار خیاطها استاد قدرت‌الله خیاط جشنی به افتخار کلاه پهلوی بر پا کرده بود و پس از صرف چای و شیرینی نزدیک به سی نفر کلاه پهلوی به سر گذاشتند (اطلاعات، ۲۰ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۷، ص ۳). در خبری از کاشان به ملبس شدن صنف قصاب و جشن آن،

چنین اشاره شده است: مجلس جشن باشکوهی از طرف صنف قصاب برای ملیس شدن به کت و شلوار و کلاه (پهلوی) منعقد شد و جمعیت زیادی حضور بهم رسانیدند (اطلاعات، ۲۱ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۸، ص ۲). جشن‌های برگزار شده از طرف بزازه‌های رفسنجان (همان، همان‌جا)، صنف خباز کاشان (اطلاعات، ۲۲ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۹، ص ۲)، بزازه‌های شیراز (اطلاعات، ۲۸ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۳۴، ص ۲)، صنف قهوه‌چی زنجان و صباغ کاشان (اطلاعات، ۳۰ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۳۶، ص ۲) و غیره نیز در روزنامه انعکاس داشته است.

پوشش اخبار برگزاری جشن‌های تغییر لباس را از جانب سایر اقشار جامعه نیز شاهدیم که هدف اصلی آن نشان دادن عمومیت استقبال از چنین جشن‌هایی و رضایت خاطر عامه از تغییر لباس بوده است. در این زمینه، در گزارشی از ورامین آمده است: در شهر ورامین و اطراف آن و دهات خالصه... قریب سه شب مجلس جشن مفصلی مربوط به متحدالشکل بودن دایر بوده است (اطلاعات، ۳۰ مهر ۱۳۰۷: شماره ۶۱۲، ص ۳). در خبری مربوط به شمیرانات نیز آمده است: عصر روز گذشته از سه به غروب مجلس جشنی از طرف اتحادیه شمیرانات به افتخار متحدالشکل شدن اهالی در میدان تجریش تشکیل شد و تا سه ساعت از شب ادامه داشت (اطلاعات، ۵ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۱۶، ص ۲). در همین راستا گزارشی از نهاوند (اطلاعات، ۱۰ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۱۹، ص ۳)، خبری از دامغان (اطلاعات، ۱۳ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۱، ص ۲) و گزارشی از سبزوار (اطلاعات، ۲۰ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۷، ص ۳) را شاهدیم. در خبری از تبریز آمده است: مجلس جشن باشکوهی برای تغییر کلاه و لباس منعقد شده و امارت جلیله لشکر و ایالت جلیله و رؤسای دوایر و کلیه تجار حضور بهم رسانیده، بعد از یک رشته نطق‌هایی که از طرف ایالت و آقای میرزا حسین واعظ بیان شده، همه تجار کلاه و عمامه‌های خود را تبدیل به کلاه پهلوی کردند... با همان کلاه‌های پهلوی و لباس‌های متحدالشکل به هیئت اجتماع به بازار و درب حجره‌های خود رفتند (اطلاعات، ۱۷ آبان ۱۳۰۷: شماره ۶۲۵، ص ۳). از جشن تغییر لباس در داراب نیز گزارش شده بود: برحسب دعوت حکومت، اهالی داراب و خوانین بهارلو نو در مجلس جشن حضور یافتند و همگی تغییر لباس دادند (اطلاعات، ۶ اسفند ۱۳۰۷: شماره ۷۱۳، ص ۲).

به‌طور کلی اخبار منعکس شده از جشن‌های تغییر لباس دارای ویژگی‌های زیر بوده است: تأکید بر برگزاری این جشن‌ها توسط گروه‌ها و اقشار مورد رجوع مردم؛ تأکید بر پراکنش گسترده جغرافیایی، صنفی، طبقاتی و قومیتی آن؛ اشاره به برگزاری این جشن‌ها در برخی اماکن مقدس و حضور علما در آن. این ویژگی‌ها به دنبال نشان دادن اهمیت اتحاد البسه و تاریخی بودن این واقعه، نمایاندن وسعت و همه‌گیری استفاده از البسه جدید و نشان دادن

رضایت و پذیرش عام در میان مردم و در نهایت، نشان دادن عدم مغایرت آن با مذهب بوده است؛ ویژگی‌هایی که ساختار محتوایی پیام‌ها را شکل می‌داد و با درگیر کردن اذهان مخاطبان، به ارزش‌گذاری و هنجارسازی از همسانی پوشاک می‌پرداخت. بدین‌گونه با ضرورت نمایی از تغییر لباس و هنجارسازی از آن در چارچوب همسان‌سازی احساسی-انگیزشی که با انگیزش‌آفرینی مثبت در بخش مقالات حمایت می‌شد، الهام‌بخش تفکر و رفتار سازگار با باورهای گروه حاکم بوده است.

۲-۳. تأکید بر عزم جدی دولت در تغییر لباس

نشان دادن عزم جدی و بدون اغماض دولت در اجرای قانون اتحاد البسه، هدف اصلی روزنامه از انتشار اخبار مربوط به عملکرد دولت در این زمینه بوده است. این اخبار با ارائه پیام‌هایی که بیان‌کننده شدت عمل دولت بوده، با ایجاد فشار روانی و خلق انگیزش منفی، همسان‌سازی احساسی-انگیزشی را در مخاطبان خود پی می‌گرفت. از این منظر، مواد قانون اتحاد البسه که بر لازم‌الاجرائی و وجود مجازات حبس و جریمه نقدی برای عدم اجرای آن تأکید داشت، چندین مرتبه در روزنامه منتشر شد؛ از جمله هنگام مطرح شدن به عنوان یک طرح در مجلس (اطلاعات، ۴ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۶۴، ص ۱)، هنگام تصویب آن در مجلس و تبدیل شدن به قانون (اطلاعات، ۶ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۶۵، ص ۱) و همچنین در متن نظامنامه اتحاد شکل تصویب‌نامه هیئت وزرا (اطلاعات، ۴ بهمن ۱۳۰۷: شماره ۶۸۷، ص ۳).

در همین زمینه، خبر ابلاغ دستور وزارت داخله به عموم حکام، بدین مضمون منتشر شد: قانون البسه متحدالشکل که از طرف مجلس شورای ملی تصویب گردیده است متحدالمال به عموم حکام و ولایه ابلاغ شد که مفاد آن را به اطلاع عموم رسانده و پس از تدوین نظامنامه متدرجاً بموقع اجرا گذارند (اطلاعات، ۱۵ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۷۲، ص ۲). این خبر در شماره دیگر روزنامه نیز این‌گونه منتشر شد: نظامنامه وحدت لباس که از طرف وزارت داخله به هیئت دولت تقدیم و مورد تصویب واقع گردیده است در ضمن متحدالمالی به عموم حکام ایالات و ولایات ابلاغ شده که بموقع اجرا گذارده شود. همچنین مراتب به وزارتخانه اشعار گردیده که مدلول آن را در دوایر مربوطه خود اجرا نمایند. سی نسخه از نظامنامه هم به اداره تشکیلات نظمی مملکتی فرستاده شده که طبق مقررات اقدام به اجرای آن نمایند (اطلاعات، ۱ اسفند ۱۳۰۷: شماره ۷۰۹، ص ۳).

انتشار خبرهایی از ولایات مبنی بر اقدام، پیگیری و تأکید حکام بر اجرای قانون فوق نیز در دستور کار روزنامه بوده است. در همین راستا در گزارشی از کرمان آمده است: امروز از

۱۲۸ / بررسی عملکرد روزنامه اطلاعات در قبال سیاست متحدالشکل کردن ... / کرمی صلاح الدینکلا و ...

طرف والی ایالت بیانیه‌ای که در ذیل آن، قانون مقدس ملبوس متحدالشکل شدن اتباع ذکور ایران درج شده، طبع و توزیع گردید (اطلاعات، ۲۹ بهمن ۱۳۰۷: شماره ۷۰۷، ص ۳). در همین راستا تلگرافی از قم (اطلاعات، ۳۰ بهمن ۱۳۰۷: شماره ۷۰۸، ص ۲) و گزارشی از خرمدره (اطلاعات، ۱۰ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۲۹، ص ۴) را نیز شاهدیم.

تلگرافی از ملایر اشاره دارد که در دارالحکومه، مجلسی از طرف آقای فخرالملک تشکیل شده بود و کلیه طبقات از علما و اشراف و تجار دعوت شدند و تلگرافی از رئیس دفتر مخصوص شاهنشاهی شده بود راجع به متحدالشکل بودن لباس که قرائت شد (اطلاعات، ۱۸ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۳۵، شماره ۲). خبری دیگر از سنگسر، به جدیت حکومت محل در اجرای این قانون پرداخته و نوشته است: اهالی سنگسر و شه میرزاد در نتیجه جدیت آقای فولادی حکومت محل راجع به کت و شلوار و کلاه پهلوی، کاملاً اقدام و استقبال کرده‌اند (اطلاعات، ۲۴ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۴۰، ص ۳). در همین راستا از نویسندگان گزارش شده بود: چند روز است از طرف اداره نظمی و حکومتی درباره متحدالشکل شدن اهالی و غیره مشغول اقدام می‌باشند (اطلاعات، ۲ اردیبهشت ۱۳۰۸: شماره ۷۴۷، ص ۳).

در همین زمینه و برای نشان دادن سخت‌گیری حکام ولایات، ضمن اعلان اخطار و تأکید حکمران کرمانشاه برای تغییر لباس (اطلاعات، ۱۲ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۳۱، صفحه ۲)، به انتشار اعلامیه حکمران مازندران اقدام شد با این مضمون: با اینکه طبقات در این مدت به منافع حقیقی و معنوی لباس متحدالشکل پی برده‌اند... مع ذلک متأسفانه بعضی اشخاص باز هم ملبس به لباس بلند و فقط به کلاه پهلوی اکتفا کرده‌اند. بنابراین برای آخرین دفعه عموم اهالی را متذکر ساخته و مقرر می‌شود چنانچه یک هفته پس از انتشار این اعلان مشاهده شود شخصی از هر طبقه به استثناء اشخاصی که جواز قانونی در دست دارند، ملبس به غیر لباس متحدالشکل (کلاه پهلوی و نیم‌تنه کوتاه) باشد، بدون هیچ‌گونه مراعات شدیداً تعقیب و به مجازات قانونی خواهند رسید. در نقاطی که دارای تشکیلات نظمی می‌باشد صاحب‌منصبان و افراد آژان در حوزه‌هایی که تاکنون نظمی نشده نواب حکومت و در قراء کدخدایان مسئول و موظف خواهند بود در اجرای مقررات فوق جداً اقدام کنند (اطلاعات، ۲۲ مهر ۱۳۱۰: شماره ۱۴۴۱، ص ۳).

اخبار مرتبط با ماده دوم قانون اتحاد البسه که افراد مستثنی از این قانون را مشخص می‌کرد نیز در این دسته جای دارند. این خبرها بیان‌کننده سخت‌گیری همراه با بهانه‌تراشی‌های دولت در دادن مجوز به افراد ذی‌صلاح بوده است که هدف از آن اعمال فشار و محدود کردن افرادی بود که تقاضای مستثنی شدن از قانون فوق را داشته‌اند. در این زمینه طی گزارشی در روزنامه

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۲۹

ضمن اشاره به ابلاغ قانون وحدت البسه به همه وزارتخانه‌ها، به این موضوع پرداخته شد که چون طبق قانون مذکور (که در شهرها باید تا آخر سال جاری به موقع اجرا شوند) بعضی‌ها مستثنی می‌باشند، هیئت دولت مشغول تهیه نظامنامه و مقررات درباره آنهاست که هرچه زودتر به موقع اجرا شود و اشخاصی که باید مستثنی شوند، تعیین و معلوم گردند (اطلاعات، ۱۱ دی ۱۳۰۷: شماره ۶۶۹، ص ۲).

در این زمینه، در گزارشی از بروجرد آمده است: بر اثر وصول طرح قانونی و نظامنامه اتحاد شکل و لباس، از طرف حکومت بروجرد اقدامات موثری از حیث رسیدگی به مدارک مجتهدین مسلم و دریافت صورت مصدقه اسامی ائمه جماعت و محدثین و طلابی که لیاقت دادن امتحان را داشته باشند، به عمل آمده است. در نتیجه دوئلت از اهالی که سابقاً به طورهای مختلف معمم بوده‌اند، فعلاً تا موقع ارسال نظامنامه و دستور از وزارت جلیله معارف و شروع امتحان، به عده معینی محدود شده، سایر اهالی با رضایت خاطر و تشکر دسته دسته به لباس و کلاه با افتخار پهلوی ملبس و سرافراز می‌شوند (اطلاعات، ۱۱ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۳۰، ص ۲). در خبری از اصفهان نیز اشاره شده است به اینکه حکومت مشغول رسیدگی به مشمولان جواز با شرایط قانونی است (اطلاعات، ۱۷ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۳۴، ص ۲). در گزارشی از نهاوند چنین آمده است: مدتی است که حکومت جلیله برحسب وظیفه درصدد انجام متحدالشکل شدن اهالی می‌باشد و آقایان روحانیون بلد جواز خودشان را ارائه دادند و از تصدیق آقایان فقط تصدیق آقای آخوند ملااحمد قدوسی پذیرفته می‌شود زیرا دارای تصدیق مرحوم آیه الله آخوند ملا کاظم می‌باشد و چند نفر دیگر از آقایان تصدیق امام جماعت را دارند (اطلاعات، ۲۸ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۴۴، ص ۳). در گزارشی از رشت، به کشف تخلف صورت گرفته در دادن مجوزات، بدین صورت اشاره شده است: در قسمت اجرای قانون وحدت شکل، از طرف آقایان علمای رشت بدون رعایت صلاحیت اشخاص اجازاتی به عناوین مختلفی صادر شده بود. کشف این قضیه موجب شد حکومت قضیه را تعقیب کند و به آقایان اخطار نمودند... در نتیجه عده زیادی که تقریباً بالغ بر چهل می‌شود، رد و بقیه تصویب شده‌اند (اطلاعات، ۲۴ فروردین ۱۳۰۸: شماره ۷۴۰، ص ۳).

این دسته از اخبار، از یک سو با اشاره به عزم و اراده توأم با سخت‌گیری‌های دولت در اجرای قانون اتحاد البسه و از سوی دیگر، با برجسته کردن عواقب ناشی از عدم اجرای آن، پیام‌آور اجباری گریزناپذیر و ابزار اعمال فشار روانی بر مخاطبان خود بوده تا تکمله‌ای بر همسان‌سازی احساسی-انگیزشی باشد.

نتیجه گیری

همسان سازی قومی-فرهنگی در حوزه عمل نیازمند همسانی در ساحت فکر و نظر است. اگر در حوزه عمل نهادهای اجرایی، امنیتی، آموزشی و قانونگذاری دخیل اند، در ساحت نظر که در برگیرنده ابعاد احساسی-انگیزشی است، به ویژه نهادهای خبری و ارگان‌های تبلیغاتی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند.

در عصر رضاشاه، روزنامه اطلاعات به مثابه یک نهاد خبری-تبلیغاتی همچون ابزاری برای پیش بردن سیاست اتحاد البسه در سطح احساسی-انگیزشی که خود بخش مهمی از همسان سازی قومی-فرهنگی محسوب می‌شود، عمل می‌کرد. این روزنامه با انتشار گسترده مطالب مرتبط با سیاست هم‌شکل کردن البسه به دو صورت مقاله و خبر، به دنبال خلق احساسی مشترک از نیاز و ضرورتی مشترک به نام متحدالشکل شدن البسه بوده است تا برساننده انگیزه لازم برای تبعیت از سیاست فوق در اذهان مخاطبان خویش باشد.

مقالات منتشر شده، به صورت ویژه‌ای با بیان معایب لباس‌های سنتی و محاسن البسه جدید، سعی داشتند اتحاد شکل در پوشش مردم را به مثابه یک نیاز و ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای بهداشت و سلامت، وحدت ملی، حفظ عدالت، تقویت دموکراسی و اصلاح اخلاق عمومی جا اندازند و انگیزش مورد نظر را در میان مخاطبان خود ایجاد کنند.

مطالب منتشر شده به شکل خبر نیز با انتشار گسترده اخبار مرتبط با ملبس شدن رجال، اصناف، علما و عامه مردم و انعکاس مراسم‌ها و جشن‌های مرتبط با مشخصه پراکنش گسترده جغرافیایی، جمعیتی، طبقاتی و قومیتی، به دنبال نمایاندن سیاست فوق به مثابه یک امر مطلوب در جمع مخاطبان خویش بوده‌اند. از طرف دیگر، اخبار مربوط به شدت عمل دولت در اجرای این قانون، فشار روانی به مخالفان و خلق انگیزش منفی در آنها را پی می‌گرفت.

به‌طور کلی روزنامه اطلاعات در همسویی کامل با سیاست‌های همسان‌ساز عصر رضاشاه، یکی از بازوان اجرایی سیاست فوق در سطح احساسی-انگیزشی و برساننده پشوانه روانی و بسترهای نظری لازم برای تحقق آن در ساحت عمل به شمار می‌آمد.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

ثواقب، جهانبخش و دیگران (بهار و تابستان ۱۳۹۸)، «بازتاب جایگاه اجتماعی زنان عصر پهلوی در روزنامه اطلاعات (۱۳۰۶ تا ۱۳۲۰)»، *مجله تحقیقات تاریخی*، سال نهم، شماره ۱، صص ۵۹-۹۸.

دهشیری، محمدرضا (زمستان ۱۳۸۸)، «رسانه و فرهنگ‌سازی»، *تحقیقات فرهنگی*، دوره دوم، شماره ۸.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۳۱

صص ۱۷۹-۲۰۸.

روحانی، علیرضا (بهار ۱۳۷۵)، «وضعیت مطبوعات در عصر رضاخان»، مجله پانزده خرداد، دوره اول، شماره ۲۱، صص ۱۴۰-۱۹۹.

سید امامی، کاووس (۱۳۹۱)، پژوهش در علوم سیاسی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق. صدر هاشمی، محمد (۱۳۶۳)، تاریخ جراید و مجلات ایران، ج ۱، تهران: انتشارات کمال.

صفری، سهیلا (بهار ۱۳۹۶)، «نارضایتی از متحدالشکل نمودن لباس براساس عریض مجلس شورای ملی (مجلس ششم تا هشتم تقنینیه)»، گنجینه اسناد، سال ۲۷، دفتر اول.

قاسم‌پور، داود (دی ۱۳۸۴)، «غانله متحدالشکل کردن لباس»، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر زمانه، سال چهارم، شماره ۴۰، صص ۴۹-۵۲.

کیوی، ریمون (۱۳۸۵)، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر توتیا. محمدی، منظر و سعید سید احمدی زاویه (زمستان ۱۳۹۶)، «لباس متحدالشکل: بازنمایی قدرت و مدرنیته (دوران پهلوی اول)»، تاریخ ایران، دوره ۱۰، شماره ۳، صص ۷۶-۱۰۳.

منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۸۰)، سیاست و لباس (گزیده اسناد متحدالشکل شدن البسه ۱۳۰۷-۱۳۱۸)، تهران: سازمان اسناد ملی.

مهرگان، محمدرضا (تابستان ۱۳۷۹)، رفتار ریاضی انگیزش-کیفیت، دانش مدیریت، سال سیزدهم، شماره ۴۹، صص ۱۲-۲۴.

نوربخش، یونس (زمستان ۱۳۸۷)، «فرهنگ و قومیت مدلی برای ارتباطات فرهنگی در ایران»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال اول، شماره ۴، صص ۶۷-۷۸.

یزدانی اورعی، بدرالدین (زمستان ۱۳۷۲)، «بررسی مقایسه‌ای انگیزش در فرهنگ غربی و فرهنگ اسلامی»، دانش مدیریت، سال ششم، شماره ۲۳، صص ۵-۱۴.

یوسفی‌فرد، شهرام و شهناز جنگجو (پاییز و زمستان ۱۳۹۵)، «چگونگی بازنمایی زن و زنانگی در آگهی‌های تجاری روزنامه اطلاعات (۱۳۰۴-۱۳۲۰)»، پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، دوره پنجم، شماره ۲، صص ۱۰۹-۱۲۹.

_____ (زمستان ۱۳۹۵) «کارکرد فرهنگی آگهی‌های تجاری مرتبط با زنان در روزنامه اطلاعات (۱۳۰۵-۱۳۲۰)»، مجله مطالعات فرهنگ-ارتباطات، سال هفدهم، شماره ۶۸، صص ۱۷۵-۲۰۲.

ب. روزنامه‌ها و نشریات

روزنامه اطلاعات (دوشنبه، ۵ تیر ۱۳۰۶)، سال دوم، شماره ۲۵۰.

_____ (چهارشنبه، ۷ تیر ۱۳۰۶)، سال دوم، شماره ۲۵۲.

_____ (چهارشنبه، ۱۳ تیر ۱۳۰۶)، سال دوم، شماره ۲۵۷.

- _____ (پنجشنبه، ۲۲ تیر ۱۳۰۶)، سال دوم، شماره ۲۵۸.
- _____ (یکشنبه، ۲۹ مرداد ۱۳۰۶)، سال دوم، شماره ۲۸۷.
- _____ (سهشنبه، ۶ شهریور ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۵۶۶.
- _____ (دوشنبه، ۱۲ شهریور ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۵۷۰.
- _____ (چهارشنبه، ۲۱ شهریور ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۵۷۸.
- _____ (یکشنبه، ۱ مهر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۵۸۷.
- _____ (دوشنبه، ۲ مهر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۵۸۸.
- _____ (سهشنبه، ۱۰ مهر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۵۹۵.
- _____ (یکشنبه، ۱۵ مهر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۵۹۹.
- _____ (سهشنبه، ۱۷ مهر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۰۱.
- _____ (دوشنبه، ۳۰ مهر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۱۲.
- _____ (شنبه، ۵ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۱۶.
- _____ (دوشنبه، ۷ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۱۷.
- _____ (پنجشنبه، ۱۰ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۱۹.
- _____ (یکشنبه، ۱۳ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۲۱.
- _____ (پنجشنبه، ۱۷ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۲۵.
- _____ (یکشنبه، ۲۰ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۲۷.
- _____ (دوشنبه، ۲۱ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۲۸.
- _____ (سهشنبه، ۲۲ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۲۹.
- _____ (پنجشنبه، ۲۴ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۳۱.
- _____ (شنبه، ۲۶ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۳۲.
- _____ (یکشنبه، ۲۷ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۳۳.
- _____ (دوشنبه، ۲۸ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۳۴.
- _____ (چهارشنبه، ۳۰ آبان ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۳۶.
- _____ (پنجشنبه، ۱ آذر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۳۷.
- _____ (شنبه، ۱۰ آذر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۴۴.
- _____ (چهارشنبه، ۲۱ آذر ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۵۳.
- _____ (یکشنبه، ۲ دی ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۶۲.
- _____ (سهشنبه، ۴ دی ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۶۴.
- _____ (پنجشنبه، ۶ دی ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۶۵.
- _____ (شنبه، ۸ دی ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۶۶.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۳۳

- _____ (دوشنبه، ۱۰ دی ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۶۸.
- _____ (سه‌شنبه، ۱۱ دی ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۶۹.
- _____ (شنبه، ۱۵ دی ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۷۲.
- _____ (پنج‌شنبه، ۴ بهمن ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۶۸۷.
- _____ (دوشنبه، ۲۹ بهمن ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۷۰۷.
- _____ (سه‌شنبه، ۳۰ بهمن ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۷۰۸.
- _____ (چهارشنبه، ۱ اسفند ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۷۰۹.
- _____ (دوشنبه، ۶ اسفند ۱۳۰۷)، سال سوم، شماره ۷۱۳.
- _____ (شنبه، ۱۰ فروردین ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۲۹.
- _____ (یکشنبه، ۱۱ فروردین ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۳۰.
- _____ (دوشنبه، ۱۲ فروردین ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۳۱.
- _____ (شنبه، ۱۷ فروردین ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۳۴.
- _____ (یکشنبه، ۱۸ فروردین ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۳۵.
- _____ (شنبه، ۲۴ فروردین ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۴۰.
- _____ (چهارشنبه، ۲۸ فروردین ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۴۴.
- _____ (شنبه، ۳۱ فروردین ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۴۶.
- _____ (دوشنبه، ۲ اردیبهشت ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۴۷.
- _____ (پنج‌شنبه، ۵ اردیبهشت ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۴۹.
- _____ (پنج‌شنبه، ۱۲ اردیبهشت ۱۳۰۸)، سال سوم، شماره ۷۵۵.
- _____ (یکشنبه، ۱۰ فروردین ۱۳۰۹)، سال چهارم، شماره ۱۰۰۴.
- _____ (پنج‌شنبه، ۲۲ مهر ۱۳۱۰)، سال ششم، شماره ۱۴۴۱.
- _____ (چهارشنبه، ۲۵ اسفند ۱۳۱۰)، سال ششم، شماره ۱۵۶۴.
- _____ (شنبه، ۱۰ آذر ۱۳۱۱)، سال هفتم، شماره ۱۷۷۰.
- _____ (پنج‌شنبه، ۱۵ تیر ۱۳۱۲)، سال هشتم، شماره ۱۹۳۸.
- _____ (پنج‌شنبه، ۲۷ مهر ۱۳۱۲)، سال هشتم، شماره ۲۰۲۷.

پ. منابع لاتین

- Coakley, John (1992), "The Resolution of Ethnic Conflict: Towards a Typology", *International Political Science Review*, Vol.13, Tissue.4, pp.343-358.
- Gordon, Milton. M (1964), *Assimilation in American Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Verkuyten, Maykel (2011), "Assimilation Ideology and Outgroup Attitudes among Ethnic Majority Members", *Group Processes & Intergroup Relations*, Vol.14, Tissue.6, pp.789-806.

List of sources with English handwriting

Books & Aricles

- Dehshiri, Mohammad Reza (2009), Media and culture building, Cultural research, second period, number 8, pp. 179-208.
- Hashemi, Sadr (1984), History of Iranian Newspapers and Magazines (Volume 1), Tehran: Kamal Publications.
- Manzoor al-Ajdad, Mohammad Hossein (2001), politics and dress (a selection of documents on the uniformization of dress 1307-1318), Tehran: National Organization of Documents.
- Mehrgan, Mohammad Reza (2000), "Mathematical behavior of motivation - quality", Management Knowledge, 13th year, number 49, pp. 12-24.
- Mohammadi, Manzar, Saeed Seyed Ahmadi Zawiyeh (2017), "Uniform Dress: Representation of Power and Modernity (First Pahlavi Era)", History of Iran, Volume 10, Number 3, pp. 76-103.
- Nourbakhsh, Younes (2008), "Culture and ethnicity as a model for cultural communication in Iran", Cultural Research Quarterly, first year, number 4, pp. 67-78.
- Qasem pour, Davoud (2005), "Disturbance of Uniformization of Clothing", Monthly Thought and Political History of Contemporary Iran, 4th year, No. 40, pp. 49-52.
- Quivy, Raymond (2006), research methods in social sciences, Abdul Hossein Nik Gohar, Tehran: Totia Publication
- Rouhani, Alireza (1996), "The situation of the press in the age of Reza Khan", Panzede Khordad magazine, first period, number 21, pp. 199-140.
- Safari, Sahila (2017), "Dissatisfaction with the uniformization of clothing based on the petitions of the National Assembly (6th to 8th Legislature)", Treasure of Documents, 27th
- Savaqib, Jahanbakhsh and others (2019), "Reflection of the social position of women of the Pahlavi era in the Eṭelā'āt Newspaper (1306 to 1320/1927-1941)", Historical research magazine, ninth year, number 1, pp. 59-98.
- Seyed Emami, Kavos (2012), Political Science Research , Tehran: Imam Sadegh University Publications.
- Yazdani Ovraei, Badruddin (1993), "Comparative study of motivation in Western culture and Islamic culture", Management Knowledge, 6th year, number 23, pp. 14-5. year, first Daftar.
- Yousefi Fard, Shahram, Jangjo, Shahnaz (2016) "Cultural function of commercial advertisements related to women in the Eṭelā'āt Newspaper (1305-1320)", Journal of Culture and Communication Studies, 17th year, No. 68, pp. 202-175 .
- Yousefi Fard, Shahram, Jangjo, Shahnaz (2016), "How to represent women and femininity in the commercial advertisements of the Eṭelā'āt Newspaper (1304-1320)", Research paper on social and economic history, fifth period, number 2, pp. 109-129.

Newspaper

- Eṭelā'āt newspaper (1928), third year, Thursday, 1 Novemeber No, 619.
- Eṭelā'āt newspaper (1933), eighth year, Thursday, 6 July , 1938.
- Eṭelā'āt newspaper (1929), third year, Tuesday, 1 January , No, 669.
- Eṭelā'āt newspaper, third year, Saturday, 5 January , No, 672.
- Eṭelā'āt newspaper, third year, Thursday, 24 January , No. 687.
- Eṭelā'āt newspaper, third year, Monday, 18 February , No, 707.
- Eṭelā'āt newspaper, third year, Tuesday, 19 February , No. 708.
- Eṭelā'āt newspaper, third year, Wednesday, 20 February, No, 709.
- Eṭelā'āt newspaper, third year, Monday, 25 February , No, 713.

- Ēṭelā'āt newspaper (1932), sixth year Wednesday, 16 March , No, 1564.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Saturday, 30 March , No, 729.
Ēṭelā'āt newspaper (1930), fifth year, Sunday, 30 March , No, 1004.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Sunday, 31 March, No, 730.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Monday, 1 April , No, 731.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Saturday, 6 April , No, 734.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Sunday, 7 April, No, 735.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Saturday, 13 April, No, 740.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Wednesday, 17 April , No, 744.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Saturday, 20 April, No, 746.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Monday, 22 April, No, 747.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Thursday, 25 April, No, 749.
Ēṭelā'āt newspaper, Fourth year, Thursday, 2 May , No, 755
Ēṭelā'āt newspaper(1927), second year, Monday, 27 June, No, 250.
Ēṭelā'āt newspaper(1927), second year , Wednesday, 29 June, No, 252
Ēṭelā'āt newspaper(1927), second year, Monday, 5 July , No, 257.
Ēṭelā'āt newspaper(1927), second year, Thursday, 14 July, No, 258.
Ēṭelā'āt newspaper(1927), second year, Sunday, 21 August, No, 287.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Tuesday, 28 August , No, 566.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Monday, 3 September , No, 570.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Wednesday, 12 September, No, 578.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Sunday, 23 September, No, 587.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Monday, 24 September , No, 588.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Tuesday, 2 October, No, 595.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Sunday, 7 October , No, 599
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Tuesday, 9 October , No 601.
Ēṭelā'āt newspaper (1931), sixth year, Thursday, 15 October, No, 1441.
Ēṭelā'āt newspaper (1933), eighth year, Thursday, 19 October , No, 2027.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Monday, 22 October, No, 612.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year., Saturday, 27 October , No, 616.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year., Monday, 29 October, No, 617.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year., Sunday, 4 November , No, 621.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Thursday, 8 November , No, 625.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Sunday, 11 November, No, 627.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Monday, 12 November, No, 628
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Tuesday, 13 November, No, 629.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Thursday, 15 November, No, 631.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Saturday, 17 November, No, 632.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Sunday, 18 November, No, 633.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Monday, 19 November , No, 634.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Wednesday, , 21 November, No, 636.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Thursday, 22 November , No, 637.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Saturday, 1 December, No, 644.
Ēṭelā'āt newspaper (1932), seventh year, Saturday, 1 December , No, 1770
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Wednesday, 12 December, No, 653.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Sunday , 23 December, No, 662.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Tuesday, 25 December, No, 664.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Thursday, 27 December, No, 665.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Saturday, 29 December, No, 666.
Ēṭelā'āt newspaper (1928), third year, Monday, 31 December, No, 668.

English Sources

- Coakley, John (1992), "The Resolution of Ethnic Conflict: Towards a Typology", *International Political Science Review*, Vol.13, Tissue.4, pp.343-358.
- Gordon, Milton. M (1964), *Assimilation in American Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Verkuyten, Maykel (2011), "Assimilation Ideology and Outgroup Attitudes among Ethnic Majority Members", *Group Processes & Intergroup Relations*, Vol.14, Tissue.6, pp.789-806.



©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/>)

Performance assessment of Ettelaat newspaper in regards to impose a dress code (Reza Shah era)¹

Saeed Karamisalahedinkola²
Ali Mohammadzadeh³

Received: 2021/09/04
Accepted: 2022/03/10

Abstract

Uniform shape in dressing Iranian people known as the law of imposing dress code to Iranian citizen inside the country (approved by the seventh legislative assembly) had been one of the most important constituent elements of the assimilation ethno-cultural policies of the era of Reza Shah. This challenging law, which aimed to forcefully change the traditional lifestyle of highly traditional Iranian society, cause to various reactions among the elites, the press, and the general public. The authors of the present paper explore the performance of Ettelaat newspaper as one of the most important constituent of the press community of that era in regards to the implementation of this law. Qualitative content analysis method based on the context of the papers and news published in various edition of Ettelaat newspaper, the applied method in this paper, and the theory of emotional-motivation assimilation which are considered as one of the levels of ethnic-cultural assimilation are the theoretical framework for guiding this discussion. The result of the research illustrates that the newspaper had acted as a tool for ethnically-cultural assimilation on an emotional-motivational level by publishing a wide range of content related to the policy of impose a dress code in two forms: paper and news.

Keywords: Imposing a Dress Code, Reza Shah Era, Ettelaat Newspaper, Emotional-Motivational assimilation.

1. DOI: 10.22051/hii.2022.38621.2586

2. PhD student in Political Science, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Shahrood Branch, Shahrood, Iran. saeed.karami.sal@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of History, Political Science and International Relations, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Shahrood, Iran (corresponding author). a.mohammadzadeh75@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 ۵۴، پیاپی ۱۴۴، تابستان ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۶۰-۱۳۹

تحلیل و تبیین ادعای امامت عبدالله افطح و دلایل رد امامت وی^۱

سجاد کلانتری^۲
فیض الله بوشاسب گوشه^۳
ناصر جدیدی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۸

چکیده

پس از شهادت امام علی (ع) و با توجه به گسترده‌گی خاندان اهل بیت (ع)، اختلافات فرزندان ائمه (ع) برای کسب مقام امامت که بی شک جایگاه بالای معنوی و مادی را به همراه داشت، بیشتر شد. برخی فرزندان ائمه (ع) که به مقام امامت نرسیده بودند، این مقام را حق خود می‌دانستند و امامت برادر خویش را نمی‌پذیرفتند و حتی با برادر خویش به مخالفت برمی‌خاستند و برای غصب مقام امامتش تلاش می‌کردند. از جمله این افراد عبدالله افطح بود که پس از وفات پدرش امام صادق (ع)، امامت را حق خود می‌دانست و ادعای امامت کرد. هدف نگارندگان این پژوهش آن است که با رویکرد توصیفی-تحلیلی به بررسی دلایل اقدام عبدالله برای تصاحب جایگاه برادر خویش بپردازند و با توجه به اینکه شواهدی دال بر امامت وی وجود دارد، بر مبنای چه دلایلی امامت وی مردود اعلام شد؟ نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که عوامل فراوانی از جمله اعتقاد راویان حدیث، حمایت شیعیان و به‌خصوص سکوت امام کاظم (ع)، عبدالله را در ادعای خویش مصمم‌تر کرد و دلایل مختلفی از جمله ناتوانی علمی، نداشتن فرزند پسر و عدم معرفی جانشین، به مرور زمان باعث شد شیعیان از اعتقاد به امامتش بازگردند.

واژه‌های کلیدی: عبدالله افطح، امام صادق (ع)، امام کاظم (ع)، ادعای امامت

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.37823.2538

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران: sajjad68k@gmail.com

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد، نجف‌آباد، ایران (نویسنده مسئول): f.boushasb@yahoo.com

۴. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد، نجف‌آباد، ایران: jadidi_naser@yahoo.com

مقدمه

هر یک از فرزندان ائمه(ع) معمولاً چنان مقام و منزلت رفیعی در میان مردم زمان خویش داشتند که برای بسیاری از مردم سخن و عمل آنها حجت بود. حتی بعضی از فرزندان ائمه(ع) با اینکه معایبی هم داشتند، اما چون از خاندان عصمت و طهارت بودند، شیعیان نیز جایگاه ویژه‌ای برای آنها قائل بودند و ممکن بود اگر ادعای امامت کنند، ادعای آنان را بپذیرند و به امامتشان معتقد شوند. یکی از این شخصیت‌ها عبدالله افطح فرزند امام صادق(ع) بود که پس از وفات پدر، بر مبنای همین جایگاه ویژه خویش، ادعای امامت کرد و از قضا مورد پذیرش شیعیان قرار گرفت. هدف نگارندگان این پژوهش بررسی دلایل عبدالله افطح برای رسیدن به مقام امامت است. همچنین این موضوع بررسی شده است که بر مبنای چه دلایلی امامت وی مردود گردید و همان شیعیانی که به امامتش گردن نهاده بودند، از اعتقاد به امامتش بازگشتند. به نظر می‌رسد عواملی چون فرزند ارشد امام صادق(ع) بودن، داشتن مادری عرب و قریشی، وصیت پدر بر جانشینی او و اینکه امام کاظم(ع) سکوت کرده بود و او تنها مدعی امامت بود، موجب شد عبدالله افطح تصمیم خود را برای تصاحب مقام امامت بگیرد و با توجه به این موارد، شیعیان نیز امامت او را پذیرفتند و از او حمایت کردند. گفتنی است با تلاش علمای شیعه و البته با گذشت زمان، شیعیان متوجه خطاها و ناتوانی‌های علمی او برای تصاحب مقام امامت شدند. همچنین نداشتن فرزند پسر و عدم معرفی جانشین برای خویش، شیعیان را به فکر فرو برد و همین دلایل باعث شد از اعتقاد به امامت وی روی برگردانند. این پژوهش بدان سبب دارای اهمیت است که موجب آشنایی هرچه بیشتر با ائمه(ع) و فرزندان از آنان می‌شود که به مقام امامت نرسیده بودند و همچنین در میان فرزندان ائمه(ع) نیز کسانی بودند که تلاش می‌کردند مقام امامت را غصب کنند.

موضوع حاضر از جمله موضوعاتی است که از دو جنبه دارای کمبود می‌باشد. اول اینکه در مورد آن دسته از فرزندان ائمه(ع) که بر ضد حاکمان زمان خویش قیام نکرده بودند، در کتاب‌های تاریخی اطلاعات بسیار اندکی وجود دارد؛ به همین دلیل در مورد عبدالله افطح نیز اطلاعات چندانی به دست نمی‌آید. در نتیجه، این کمبود اطلاعات در منابع تاریخی باعث شد بیشتر مطالب در تحقیق حاضر، از کتاب‌های حدیث به دست آید که البته جنبه تاریخی نیز دارند، ولی کتاب تاریخی نیستند. دوم اینکه موضوع عبدالله افطح در مطالعات و پژوهش‌های جدید کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. هنوز در جامعه شیعه درباره وی و بسیاری از فرزندان ائمه(ع) و رفتارهای آنان در قبال مقام و منصب امامت، پژوهش مستقل و جامعی انجام نشده؛ فقط در برخی مقالات به صورت محدود و پراکنده به موضوع عبدالله افطح

پرداخته شده است. برای نمونه، مقاله «افطحیه»^۱ که اصل مقاله در مورد فرقه افطحیه است، ولی مسئله امامت عبدالله افطح نیز به صورت محدود مورد بررسی قرار گرفته است. در مقاله «تعامل امام رضا(ع) و فرقه فطحیه»^۲ به بررسی فرقه فطحیه پرداخته شده، اما اشاراتی به عبدالله افطح نیز شده است. در مقاله «نقش فرزندان ائمه(ع) در شکل‌گیری فرقه‌ها»^۳ چند مورد از دلایل امامت عبدالله به صورت محدود مطرح شده و سپس به صورت غیردقیق رد شده است. در مقاله «برخی از دلایل امامت امام هفتم(ع)»^۴ که با توجه به عنوانش برای اثبات امامت امام کاظم(ع) به نگارش درآمده، به ادعای امامت عبدالله افطح نیز اشاره شده و با بیان دو روایت، امامت وی رد شده است. در مقاله «جستاری در آسیب‌شناسی چالش‌های آغاز امامت امام کاظم(ع)»^۵ به بیان برخی از ویژگی‌های عبدالله افطح پرداخته شده است. همان‌طور که از نام این مقالات پیداست، تمرکز آنها بیشتر بر فرقه فطحیه بوده و چندان به ادعای امامت عبدالله افطح پرداخته نشده است و یا به صورت خیلی محدود مورد بررسی قرار گرفته است. گفتنی است مقاله حاضر به‌طور کامل به رفتارها و دیدگاه‌های عبدالله افطح اختصاص یافته است. از یک سو، دلایل متعدد برای تصاحب مقام امامت توسط وی و از دیگر سو، دلایل متعدد در رد ادعای امامت وی مورد بررسی قرار گرفته است. نکته قابل‌تذکر در مقاله پیش رو آن است که مطرح کردن برخی مباحث کلامی فقط به این دلیل بوده که در منابع حدیثی و تاریخی به آنها اشاره شده و در این مقاله فقط از جنبه تاریخی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و بررسی آنها از جنبه کلامی خارج از رسالت این مقاله است.

دلایل و عوامل محرک عبدالله افطح برای تصاحب مقام امامت

۱. فرزند ارشد در زمان وفات پدر

امام صادق(ع) ده فرزند داشت که عبدالله دومین فرزند او پس از اسماعیل بود (مفید،

۱. رحیم لطیفی و محمد درویشی (۱۳۸۴)، «افطحیه»، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۵۴، صص ۹۳-۹۸.

۲. نعمت‌الله صفری فروشانی و زهرا بختیاری (۱۳۹۶)، «تعامل امام رضا(ع) و فرقه فطحیه»، پژوهشنامه تاریخ تشیع، سال دوم، شماره ۲، صص ۴۱-۵۶.

۳. میثم عاملی (۱۳۹۲)، «نقش فرزندان ائمه(ع) در شکل‌گیری فرقه‌ها»، فصلنامه علمی-تخصصی روزگاران، سال یازدهم، شماره ۹، صص ۵۷-۷۶.

۴. عبدالکریم پاک‌نیا (۱۳۸۴)، «برخی از دلایل امامت امام هفتم(ع)»، نشریه مبلغان، شماره ۷۶، صص ۳۴-۴۲.

۵. سید محمدکاظم طباطبایی، و علی‌رضا بهرامی (۱۳۹۱)، «جستاری در آسیب‌شناسی چالش‌های آغاز امامت امام کاظم(ع)»، فصلنامه امامت‌پژوهی، سال دوم، شماره ۸، صص ۷۳-۱۰۶.

۱۴۱۳[الف]: ۲/۲۰۹؛ از همین روی بزرگ‌ترین عاملی که عبدالله افطح را برای رسیدن به مقام امامت تحریک کرد، این بود که او پس از وفات اسماعیل، بزرگ‌ترین فرزند امام صادق(ع) محسوب می‌شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۸۵). در عرب نیز رسم بر این بود که فرزند ارشد وصّی پدر شود؛ همان‌گونه که به‌طور معمول کنیه از نام فرزند ارشد گرفته می‌شود. البته روایتی نیز از امام صادق(ع) وجود دارد که بر این رسم عرب تأکید کرده است؛ وی فرمود: «امر امامت به فرزند ارشد می‌رسد» (مفید، ۱۴۱۳[ب]: ۳۰۶). از این رو، پس از وفات امام صادق(ع)، عبدالله افطح چون فرزند ارشد وی بود، ادعای امامت کرد و بسیاری از شیعیان نیز امامتش را به همین دلیل پذیرفتند؛ زیرا به علت شرایط سخت تقیه، تأکید امام صادق(ع) بر امامت امام کاظم(ع) را نشنیده بودند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۷، ۷۸؛ مفید، ۱۴۱۳[الف]: ۲/۲۱۰، ۲۱۱). پس می‌توان نتیجه گرفت که فرزند ارشد بودن، هم عامل بسیار مهمی برای ادعای امامت از طرف عبدالله افطح بود و هم عامل مهمی برای پذیرش جانشینی وی از طرف بسیاری از شیعیان محسوب می‌شد.

۲. مادر عرب، از قبیله قریش و طایفه بنی‌هاشم

امام علی(ع) در خطبه ۱۴۴ نهج‌البلاغه به قریشی و هاشمی بودن ائمه(ع) اشاره کرده‌اند (رضی، ۱۴۱۴: ۲۰۱). فاطمه نوه امام سجاد(ع) مادر عبدالله افطح بود (طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۲۹۱، ۲۹۲)؛ این یعنی هم پدر و هم مادر او عرب، قریشی و از خاندان اهل بیت(ع) بودند. علاوه بر این، مادر وی همسر اول امام صادق(ع) نیز بود و تا زمانی که زنده بود، امام صادق(ع) همانند پیامبر اکرم(ص) و امام علی(ع)، همسر دیگری اختیار نکردند و این نشان از جایگاه ویژه فاطمه نزد امام صادق(ع) دارد (ابن حیون، ۱۴۰۹: ۳/۳۱۰)؛ درحالی که مادر امام کاظم(ع) کنیزی به نام «حمیده» بود (طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۹۱، ۲۹۲). قریشی بودن مادر عبدالله باعث فخرفروشی وی نسبت به امام کاظم(ع) بود، همان‌گونه که پیشتر برادر تنی عبدالله، یعنی اسماعیل به این موضوع اشاره کرده بود. اسماعیل زمانی که متوجه شد مقام جانشینی پدر نصیب برادر کوچکترش امام کاظم(ع) شده است، گفت: «پسر کنیزی در خیر و نیکی از ما پیشی گرفت» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۱/۲۶۶). حال آنکه تا پیش از نشستن امام کاظم(ع) بر مسند امامت، مرسوم نبود از میان فرزندان ائمه(ع)، فرزندی که مادرش کنیز بوده، به امامت برسد، اما از زمان نشستن وی بر کرسی امامت، این رسم معمول شد. از همین روی، می‌توان نتیجه گرفت فرزند ارشد بودن و داشتن مادری عرب، به‌ویژه آنکه از قبیله قریش و طایفه بنی‌هاشم بوده باشد، برتری ظاهری عبدالله افطح نسبت به امام کاظم(ع) را برای وی به همراه داشت و این موارد در ترغیب وی برای گرفتن مقام امامت تأثیرگذار بود.

۳. وصیت پدر به جانشینی وی

از جمله عوامل دیگری که باعث شد عبدالله افطح مقام امامت را حق خود بداند، این بود که نام وی در وصیت‌نامه امام صادق(ع) ذکر شده بود. بیشتر شیعیان نیز از مفاد وصیت‌نامه امام صادق(ع) آگاه بودند و دلیل آگاهی آنها این بود که در زمان حیات امام صادق(ع)، منصور خلیفه عباسی دستور داده بود تا بفهمند امام صادق(ع) به چه کسی وصیت کرده است؛ زیرا این وصی، همان امام بعدی بوده و منصور قصد داشت وی را دستگیر کند یا به قتل برساند. پس از پیدا کردن وصیت‌نامه متوجه شد امام پنج نفر را وصی خود قرار داده و در کمال تعجب! اولین وصی، خودش است؛ به همین دلیل مجبور شد از دستگیری وصی امام صرف نظر کند. در منابع مختلف نام افراد متعددی به عنوان وصی ذکر شده، اما در همه آنها نام منصور خلیفه عباسی، عبدالله افطح و امام کاظم(ع) آمده است (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۰/۱). علاوه بر تحلیلی که درباره وصیت‌نامه امام صادق(ع) می‌توان داشت که درست بودن نام‌های ذکر شده در آن را زیر سؤال می‌برد، به هر صورت نام عبدالله افطح در وصیت‌نامه امام صادق(ع) ذکر شده و این موضوع در ادعای امامت توسط وی و اینکه خود را جانشین پدر بداند، مؤثر بوده است.

۴. انگشتر امام صادق(ع)، غسل و کفن و دفن وی^۱

برخی از شیعیان حدیثی منسوب به امام صادق(ع) نقل می‌کردند که وی فرمود: «امام کسی است که در جای من نشیند، مرا غسل دهد، کفن و دفن کند و انگشتری‌ام را به ارث ببرد» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۹۵/۱، ۱۹۶). بنا بر ظواهر امر، کسی که جای امام صادق(ع) نشست و ادعای امامت کرد، عبدالله افطح بود (نویختی، ۱۴۰۴: ۷۷، ۷۸؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۸۲). انگشتر امام صادق(ع) نیز در تقسیم ارث به عبدالله افطح رسید (طبرسی، ۱۳۷۰: ۹۱). همچنین به اعتقاد فطحی‌مذهبان^۲، شخصی که امام صادق(ع) را غسل داده و سپس کفن و دفن کرد، عبدالله افطح بود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۹۵/۱، ۱۹۶). البته این ادعایی بود که توسط فطحی‌مذهبان مطرح شد

۱. بحث کلامی این موضوع، جزئی از رسالت این مقاله نیست و مطرح کردن این موضوع برای این است که پیروان عبدالله افطح از آن به عنوان وسیله‌ای برای اثبات امامتش استفاده می‌کردند. در مقاله حاضر هدف این است که از جنبه تاریخی مشخص شود چه کسی انگشتر امام صادق(ع) را در اختیار داشته و غسل و کفن و دفن وی را انجام داده است.

۲. منظور شیعیانی است که به امامت عبدالله افطح معتقد بودند. در ادامه در مورد این فرقه بیشتر توضیح داده شده است.

و به نظر می‌رسد خود عبدالله نیز مخالفتی با این موضوع نداشت. در نتیجه، با توجه به اینکه همراه داشتن انگشتر امام(ع) و انجام دادن غسل و کفن و دفن وی از نشانه‌های امامت تلقی می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۷۱/۱)، می‌توان نتیجه گرفت هرچند انجام دادن غسل و کفن و دفن امام صادق(ع) همانند اصل امامت عبدالله، ادعایی بیش نبود، اما به هر حال این عوامل توانست بر عبدالله افطح برای تصاحب مقام امامت تأثیرگذار باشد.

۵. حسادت عبدالله افطح

به‌طور قطع امامت جایگاه بسیار ویژه‌ای است و می‌تواند برای امام آثار مثبت معنوی و مادی بسیاری به همراه داشته باشد. وقتی قرار بود از میان فرزندان امام(ع) فقط یک نفر به این جایگاه ویژه دست یابد، به‌طور طبیعی حسادت دیگر فرزندان نیز برانگیخته می‌شد. فرزندان امام صادق(ع) نیز از این قاعده مستثنی نبودند؛ چنان‌که خود وی در روزهای آخر زندگی‌اش، با یکی از یاران نزدیک خود درباره حسادت فرزندان نسبت به امامت برادرشان موسی(ع) سخن گفت و این را همانند حسادت برادران یوسف(ع) نسبت به مقام پیامبری او دانستند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۲۱/۴). امام صادق(ع) به‌خصوص روی حسادت عبدالله حساس بودند؛ به همین دلیل از همان ایام کودکی امام کاظم(ع) و زمانی که وی پنج سال داشت، خبر امامت او را به شیعیان نزدیک و اهل بیت خویش از جمله عبدالله افطح دادند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۹/۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۲۹). این آگاهی از امامت برادر کوچک‌تر باعث ایجاد حسادت در عبدالله افطح گردید که مقام امامت باید به برادر بزرگ‌تر برسد. البته گفتارها و رفتارهای پدر نیز در افزایش این حسادت بی‌تأثیر نبود؛ زیرا امام صادق(ع) بارها عبدالله و امام کاظم(ع) را با هم مقایسه کرده بودند و حتی عبدالله را سرزنش می‌کردند و از وی می‌خواستند مانند برادرش موسی(ع) باشد. هرچند همه گفتارها و رفتارهای امام صادق(ع) جنبه الهی داشته و برای رضای خداوند بود، اما طبیعی بود که چنین مقایسه‌ای بین دو برادر توسط پدر، حسادت یکی را علیه دیگری برمی‌انگیزد؛ به‌خصوص آنکه این برتری و ترجیح دادن، نسبت به برادر کوچک‌تر بر بزرگ‌تر بوده است. عبدالله نیز از این مقایسه و نابرابری با برادر ناراحت می‌شد و به پدرش می‌گفت: «مگر پدر و اصل و ریشه من و برادرم موسی(ع) یکی نیست؟». عبدالله با این سخنان اعتراض خویش را نشان می‌داد که چرا جایگاه برادر کوچک‌تر مرا برتر از من می‌دانید؟ امام صادق(ع) نیز درباره جایگاه موسی(ع) به عبدالله می‌فرمود: «موسی جان من است و تو پسر من هستی» (مفید، ۱۴۱۳[الف]: ۲۱۸/۲). طبق اصول روان‌شناسی، این سخن خواسته یا ناخواسته آتش حسادت را شعله‌ور می‌کرد. از سوی دیگر، این مقایسه‌ها نه فقط به صورت

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۴۵

گفتاری، بلکه به صورت رفتاری نیز از طرف امام صادق(ع) نشان داده می‌شد؛ تا جایی که خود امام کاظم(ع) در این باره فرمود: «پدرم همواره مرا بر عبدالله ترجیح می‌داد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۸۳/۳). ترجیح دادن فرزند کوچک‌تر بر فرزند بزرگ‌تر در گفتار و رفتار، حسادت عبدالله افطح را نسبت به برادر کوچک‌ترش بیشتر کرد و باعث شد با وفات پدر، زمان مناسب برای نشان دادن حسادتش به برادر فراهم شود تا با گرفتن مقام امامت، شایستگی و برتری خودش را برای مقام امامت نشان دهد.

۶. میراث علمی ائمه(ع) و روایت حدیث

یکی از مواردی که ائمه(ع) در صحت امامت خویش به آن استناد می‌کردند، روایت حدیث از جانب پدران خویش بود. از طرف دیگر، در اثبات ادعای ائمه(ع) نیز شیعیان همین را مورد آزمایش قرار می‌دادند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۵). از همین روی، عبدالله افطح نیز مدعی میراث علمی ائمه(ع) بود و به سؤالات شرعی شیعیان پاسخ می‌داد. نام وی در برخی از کتب حدیثی به عنوان راوی حدیث آورده شده و این نشان می‌دهد که وی روایت یا روایت‌هایی را از طرف امام صادق(ع) نقل کرده است (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۴، ۱۹۵). حتی در بعضی منابع، ذکر شده است که وی احادیثی را از برادرش امام کاظم(ع) نقل کرده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۷۶/۱). این موارد باعث شد تا نام وی در گروه راویان احادیث ائمه(ع) ثبت شود و این تصور را برای خودش و شیعیان ایجاد کند که میراث‌دار دانش ائمه(ع) است و بر علم امامت آگاهی دارد؛ به همین دلیل خودش را لایق مقام امامت می‌دانست.

۷. ادعای امامت عبدالله افطح و سکوت امام کاظم(ع)

امام صادق(ع) پیش از وفات، در مورد امامت بعد از خویش فرمود: «هر کس به غیر از موسی(ع) ادعای امامت کند، دروغگو است» (مفید، ۱۴۱۳[الف]: ۲/۲۹۰). همچنین با توجه به رفتارهای فرزندان، از اختلاف‌های آینده آنان نسبت به یکدیگر باخبر بود. این مسئله نیازی به داشتن علم غیب نداشت؛ زیرا همانند پدری است که با توجه به رفتارهای فرزندان، از اختلاف‌های آنان پس از وفات خویش، به خاطر تقسیم ارث و میراث، آگاه است. از همین روی، امام صادق(ع) برای اینکه از پذیرش امامت امام کاظم(ع) توسط دیگر فرزندان مطمئن شود، فرزندان خود از جمله موسی(ع)، عبدالله، اسحاق، محمد و عباس را به حضور طلبید و در مورد امامت امام کاظم(ع) از یک‌یک آنان شهادت گرفت (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۲۱/۴). عبدالله افطح به بیعت خود پایبند نماند و تنها فرزندی از اهل بیت امام صادق(ع) بود که با

وفات پدر، ادعای امامت کرد و چون رقیب دیگری نداشت، بسیاری از راویان حدیث، یاران نزدیک امام صادق(ع) و شیعیان به امامت وی گرویدند و فقط گروه اندکی به امامت امام کاظم(ع) معتقد بودند (نویختی، ۱۴۰۴: ۷۷، ۷۸؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۸). در نتیجه، همین حمایت‌ها باعث شد عبدالله افطح در ادعای خویش مصمم‌تر شود.

مشکل اساسی که در مقابل ادعای امامت عبدالله وجود داشت، سکوت امام کاظم(ع) بود. این سکوت، هم عامل محرکی در تقویت ادعای عبدالله بود و هم در مجاب کردن بسیاری از شیعیان برای پیروی از وی، نقش اساسی داشت. دلیل سکوت امام کاظم(ع)، سفارش امام صادق(ع) به وی بود که فرمود: «پسرم، بعد از من، عبدالله ادعای امامت خواهد کرد، ولی او را به حال خود واگذار کن» (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۸؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۵۵). امام کاظم(ع) نه تنها در برابر ادعای برادر سکوت کردند، بلکه به موجب شرایط سخت تقیه، حتی به صحابه نزدیکشان چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابوبصیر، فضیل و مفضل بن عمر که بر امامت وی آگاه بودند، اجازه انتشار امامت خود را ندادند (مفید، ۱۴۱۳[الف]: ۲۲۱/۲، ۲۲۲؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۷، ۱۹۸). گفتنی است شرایط تقیه به حدی شدید بود که حتی عمر بن یزید که از یاران نزدیک امام صادق(ع) بود و امام(ع) در حق وی فرمود: «يَا ابْنَ يَزِيدَ أَنْتَ وَاللَّهِ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ»^۱ (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۵)، او نیز پس از وفات امام صادق(ع)، امام بعدی را نمی‌شناخت و در انتخاب امام مردد بود و یکی از علل این تردیدها، سکوت امام برحق بود. در نتیجه، با سکوت امام کاظم(ع) و ادعای امامت عبدالله افطح، مردم چاره‌ای جز قبول امامت وی نداشتند.

۸. اعتقاد راویان حدیث به امامت عبدالله افطح

پس از وفات امام صادق(ع)، به دلیل شدیدتر شدن شرایط تقیه و مشخص نبودن جانشین وی، اوضاع بسیار پیچیده‌ای برای شیعیان پیش آمد که همه را سردرگم کرده بود و نمی‌دانستند امامشان کیست. حتی راویان حدیث و همچنین یاران نزدیک امام صادق(ع) نیز بلا تکلیف بودند، چه رسد به عوام شیعه که پیرو آنها بودند. در نتیجه، همه در شرایطی قرار گرفته بودند که تشخیص راه درست از غلط برایشان بسیار سخت بود (نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۴)؛ به همین دلیل بسیاری از راویان حدیث پس از ادعای امامت عبدالله افطح، به امامتش روی آوردند؛ از جمله می‌توان به عبدالله بن بُکیر، علی بن اسباط، ابن فضال، پسران ابن فضال، یونس بن یعقوب (کشی، ۱۴۰۹: ۳۴۵)، محمد بن ولید خزاز، معاویه بن حکیم، مصدق بن صدقه و محمد بن سالم بن

۱. ای پسر یزید، به خدا قسم تو از خاندان ما هستی.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۴۷

عبدالحمید (همو، همان، ۵۶۳)، سماعه بن مهران بن عبدالرحمن حضرمی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۹۳، ۱۹۴)، عمار ساباطی و برادرانش قیس و صباح (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۰) و همچنین پسرش اسحاق اشاره کرد که حتی اصلی از اصول چهارصدگانه شیعه از وی نقل شده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۹). این نشان می‌دهد که راویان فطحی مذهب هرچند به امامت عبدالله افطح اعتقاد داشتند، اما مورد وثوق علمای شیعه نیز بودند. امام حسن عسکری(ع) نیز در تأیید آنان فرمود: «روایاتشان را بگیرید و آرای آنها را واگذارید» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۵۴۲/۴). در نتیجه، با گرایش راویان حدیث به امامت عبدالله، شیعیان نیز به پیروی از این راویان حدیث به امامتش معتقد شدند.

یکی دیگر از نشانه‌های حضور گسترده فطحی مذهب در میان راویان حدیث و اینکه مورد وثوق علمای شیعه بودند، فراگیری کنیه «ابی عبدالله» است (ابن ابی‌ثلج، ۱۴۱۰: ۱۳۸). این کنیه چنان فراگیر شده بود که در بسیاری از احادیث از این کنیه استفاده شده است. این در حالیست که اسماعیل فرزند ارشد امام صادق(ع) بود و طبق عادت مرسوم باید کنیه «ابواسماعیل» مورد استفاده قرار می‌گرفت (ابن خشاب، ۱۳۸۷: ۲۶)، اما روایتی یافت نشد که از این کنیه استفاده شده باشد. این نیز می‌تواند دلیلی باشد در اعتقاد راویان حدیث به امامت عبدالله و اعتقاد آنها باعث شد تا عبدالله نیز در ادعای امامتش مصمم‌تر شود.

۹. حمایت شیعیان

نوبختی و شهرستانی معتقدند با گرویدن راویان حدیث و همچنین یاران نزدیک امام صادق(ع) به امامت عبدالله افطح، بیشتر شیعیان نیز به تبعیت از آنها به امامت وی معتقد شدند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۹۳/۱؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۷، ۷۸). خبر امامت وی چنان در سرزمین‌های اسلامی گسترش یافت که شیعیان نقاط دور مثل خراسان نیز به امامتش معتقد گردیدند (راوندی، ۱۴۰۹: ۳۳۰/۱). این می‌رساند که بسیاری از شیعیان به امامتش گرویدند. حتی برخی از یاران نزدیک امام صادق(ع) چنان به امامتش ایمان داشتند که وقتی از افراد موثق شنیدند امام برحق، امام کاظم(ع) است، باور نکردند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۴/۱) و از امام کاظم(ع) برای صحت ادعایش معجزه خواستند (مفید، ۱۴۱۳[الف]: ۲۲۳/۲، ۲۲۴). در نتیجه، حضور گسترده شیعیان در کنار عبدالله افطح، باعث غرور در وی شد تا بر ادعای امامت خویش پافشاری کند و به واقع خود را امام بدانند.

مواردی که در سطور پیشین بیان شد، دلایل و عواملی بودند که بر عبدالله افطح تأثیر گذاشت تا وی برای رسیدن به مقام امامت تلاش کند و ادعای امامتش را مطرح کند. با توجه

به موارد گفته شده و طبق ظواهر امر، حق با عبدالله افطح بود و از همین رو، بسیاری از شیعیان در ابتدای امر به اشتباه افتادند و حق را به وی دادند و امامتش را پذیرفتند، اما به مرور زمان، به دلایلی که در ادامه خواهد آمد، عدم شایستگی عبدالله افطح برای مقام امامت مشخص شد و در نتیجه، شیعیان متوجه انتخاب اشتباه خود شدند و از اعتقاد به امامتش بازگشتند و به امامت امام کاظم (ع) روی آوردند.

دلایل و نشانه‌های نادرستی امامت عبدالله افطح

برخی از این دلایل هرچند برای برخی از یاران نزدیک امام صادق (ع) از ابتدای ادعای امامت توسط عبدالله افطح و حتی پیش از ادعای امامت وی مشخص بود، اما برای عموم شیعیان با گذشت زمان نمایان شد.

۱. داشتن عیوب ظاهری

پیشتر مشخص شد حدیثی از امام صادق (ع) وجود دارد که مقام امامت را مخصوص فرزند بزرگ‌تر دانسته بود (مفید، ۱۴۱۳ [ب]: ۳۰۶)، اما در تکمیل همین حدیث فرموده بود: «در صورتی که فرزند ارشد عیبی نداشته باشد که در نظر مردم زشت و منفور آید». برخی شیعیان که خواهان امامت عبدالله افطح بودند، قسمت اول حدیث را مدّ نظر قرار دادند و قسمت دوم را رها کردند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۱/۱؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۸۲؛ مفید، ۱۴۱۳ [ب]: ۳۱۲). در حالی که عبدالله افطح دو عیب بزرگ داشت؛ نخست اینکه سرش به حدی پهن و درشت بود که به افطح معروف شد. دوم اینکه انسان خردمندی نبود و عقاید نادرستی داشت^۱ و به همین دلیل نزد پدرش نیز وجهه خوبی نداشت (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۵/۱؛ مفید، ۱۴۱۳ [الف]: ۲۱۰/۲، ۲۱۱). البته افطح بودن عبدالله، جزء عیوبی نبود که در ابتدای امر باعث ردّ امامتش شود؛ زیرا در آغاز ادعای امامتش همه با وجود دیدن همین عیب ظاهری به امامتش معتقد شده بودند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۹۳/۱؛ نویختی، ۱۴۰۴: ۷۷، ۷۸)، اما با گذشت زمان و نمایان شدن کم‌خردی‌اش و همچنین دیگر دلایل، عیب افطح بودن او نیز نمایان‌تر شد.

۲. مخالفت با پدر و انجام رفتارهای خارج از شأن امامت

وقتی شخصی قرار است مقام امامت جامعه را به عهده بگیرد، نباید اهل گناه و خطا باشد؛ چون مردم نیز از او سرمشق خواهند گرفت. در نتیجه، یکی از شرایط امامت، گناه نکردن

۱. در ادامه، کم‌خردی وی مورد بررسی قرار گرفته است.

است. درحالی که از رفتارهای عبدالله افطح مشخص است دارای اشتباهات و خطاهای بزرگی بود و کارها و اقدامات نادرستی از او سر زد که منافعی با مقام امامت است (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۴، ۸۵؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۵۴). البته جزئیات این اقدامات در منابع ذکر نشده، اما برای نمونه، امام صادق(ع) در جمع برخی از یاران خویش از عبدالله خواسته بود کاری را انجام دهد، اما عبدالله نه تنها از پدر اطلاعت نکرد، بلکه با خشم و غضب به چهره او نگاه کرد و درخواست پدر و امام خویش را اجابت نکرد. این رفتار نادرست عبدالله و سرپیچی از دستورات ساده پدر باعث شد امام صادق(ع) در مورد او فرمود: «او انسان خوبی نیست» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۷۰). امام صادق(ع) گاهی به علت همین رفتارهای نادرست او را سرزنش می کرد (مفید، ۱۴۱۳[الف]: ۲۱۸/۲). مواردی نیز وجود دارد که عبدالله افطح به یاران نزدیک پدر بی احترامی می کرد. برای نمونه، یک روایت طولانی وجود دارد که پس از فوت امام صادق(ع)، وقتی هشام بن سالم فهمید عبدالله افطح ادعای امامت کرده است، ناتوانی علمی او در تصاحب مقام امامت را بر همگان آشکار کرد و در نتیجه، بسیاری از شیعیان از اطراف او پراکنده شدند. این اتفاق موجب خشم عبدالله نسبت به هشام گردید و او چند نفر را در شهر مدینه اجیر کرد تا هشام را مورد ضرب و شتم قرار دهند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲/۱). در نتیجه، شخصی که اهل گناه و خطاست و به پدر و امام خویش نیز بی احترامی می کند، نه تنها شایستگی مقام امامت را ندارد، بلکه انسان خوبی هم نیست. البته این خطاها و گناهان عبدالله اموری نبودند که در ابتدای امر همه شیعیان متوجه آنها شده باشند، بلکه گذشت زمان و دست به دست شدن روایت ها، باعث شناخت بیشتر عموم شیعیان نسبت به وی و بازگشت از اعتقاد به امامتش گردید.

۳. داشتن تفکرات انحرافی

یکی دیگر از دلایل عدم شایستگی عبدالله افطح برای مقام امامت، گرایش های اعتقادی او بود. وی با معتقدان به مذهب حشویه^۱ رفت و آمد داشت و به مذهب مرجئه^۲ نیز متمایل بود که هر دوی این مذاهب با تفکرات ائمه(ع) در تضاد بود (مفید، ۱۴۱۳[الف]: ۲۱۰/۲، ۲۱۱). این عقاید انحرافی در ابتدا آشکار نبود، اما به مرور زمان علنی تر گردید. برای نمونه، امام صادق(ع) به ابوبصیر که از شاگردانش بود، از اعتقاد عبدالله به مرجئه خبر داده بود (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۷۴).

۱. حشویه فرقه ای انحرافی بودند که اعتقاد داشتند هر یک از مردم در انتخاب امام و همه امور دینی به حکم عقل خویش رفتار کنند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷).

۲. مرجئه فرقه ای انحرافی بودند که در مورد امام علی(ع) و عثمان بدگویی می کردند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۶؛ مفید، ۱۴۱۳[ب]: ۳۱۲).

امام صادق(ع) در حضور برخی دیگر از شاگردان خویش که از تفکرات انحرافی عبدالله در تعجب بودند، از گرایش وی به مرجئه خبر می‌دادند (مفید، ۱۴۱۳[ب]: ۳۱۲). این موارد نشان می‌دهد برخی اصحاب امام صادق(ع) از گرایش عبدالله افطح به مرجئه باخبر بودند، اما بسیاری دیگر از اصحاب امام از این موضوع بی‌خبر بودند. در نتیجه، وقتی از اعتقادات نادرست وی آگاه شدند، از اعتقاد به امامتش برگشتند؛ زیرا داشتن تفکرات انحرافی و در تضاد با تفکرات ائمه(ع)، نشان‌دهنده این است که وی شایستگی مقام امامت شیعیان دوازده امامی را نداشت.

۴. دوری امام صادق(ع) از عبدالله افطح

ادامه داشتن تفکرات انحرافی عبدالله افطح باعث شده بود احترامش را نزد امام صادق(ع) از دست بدهد (مفید، ۱۴۱۳[الف]: ۲۱۰/۲، ۲۱۱) و کم‌کم انحراف وی به حدی رسید که امام صادق(ع) از وی اعلام براءت کرد و در مورد او فرمود: «عبدالله بر هیچ چیز از مذهب شیعه نیست و به درستی که من براءت می‌جویم از او و خدای عزوجل از او براءت می‌جوید» (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۱۱۳). امام صادق(ع) علاوه بر براءت، حتی گاهی او را «نفرین» می‌کرد (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۷۰). پرواضح است که براءت‌های امام صادق(ع) و برخورد تند و صریح او نسبت به عبدالله افطح، نشان‌دهنده عدم شایستگی او برای مقام امامت است.

۵. نداشتن نصّ صریح بر امامت

هرچند نام عبدالله افطح در وصیت‌نامه معروف امام صادق(ع) ذکر شده بود، اما امام به‌طور خاص و مستقیم هیچ‌گونه نصّی در مورد امامت عبدالله افطح نداشتند. حتی فطحی‌مذهبان که به امامت عبدالله معتقد بودند، وصیتی صریح بر امامت او نقل نکرده‌اند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۹۵). با بررسی دقیق وصیت‌نامه می‌توان دریافت که ذکر نام او فقط برای تقیه و مخفی نگه داشتن وصّی واقعی امام ذکر شده است؛ زیرا از وصیت‌شدگان، منصور خلیفه عباسی و محمدبن سلیمان که از طرف وی حاکم مدینه بود، هر دو از مخالفان ائمه(ع) بودند و نمی‌توانستند وصّی امام صادق(ع) باشند. «حمیده» همسر امام نیز یک زن بود و قاعدتاً نمی‌توانست امام باشد. بدین ترتیب، فقط نام عبدالله افطح و موسی(ع) پسران امام صادق(ع) باقی می‌ماند (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۰/۱). اگر برادر بزرگ‌تر شایستگی مقام امامت را داشت، ذکر نام برادر کوچک‌تر نه تنها دلیل، بلکه تأثیری نیز نداشت؛ زیرا طبق رسم عرب، فرزند ارشد وصّی پدر بود. همچنین اگر خلیفه عباسی قصد داشت با وصّی امام صادق(ع)

برخورد کند، طبق همین رسم عرب باید با عبدالله افطح برخورد می‌کرد و با برادر کوچک‌تر کاری نداشت. پس مشخص می‌شود هدف امام صادق(ع) از اضافه کردن نام عبدالله به نام امام کاظم(ع)، هم به دلیل عدم لیاقت عبدالله افطح برای امامت بود و هم می‌خواست از وصی واقعی خویش مراقبت کند و شیعیان را به امامتش راهنمایی کند.

۶. انگشتر امام صادق(ع)، غسل و کفن و دفن او

پیشتر بیان شد برخی از شیعیان معتقد بودند غسل و کفن و دفن امام صادق(ع) توسط عبدالله افطح انجام شده و همچنین انگشتر او در تقسیم ارث به عبدالله افطح رسیده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۹۵/۱، ۱۹۶)، اما حقیقت آن است که بعدها همین گروه از شیعیان که به «فطحیه خلص» معروف شدند، اعتراف کردند مراسم غسل و کفن و دفن را امام کاظم(ع) انجام داده، اما برای توجیه گفته‌اند که این مراسم با اجازه و دستور عبدالله افطح انجام شده است (نویختی، ۱۴۰۴: ۱۱۲). همچنین امام صادق(ع) زمانی که پیش از وفات در بستر بیماری بودند، به امام کاظم(ع) فرمود: «پسرم، غیر از تو کسی مرا غسل نخواهد داد؛ زیرا من پدر خود را غسل دادم و باید امام‌ها یکدیگر را غسل دهند» (مسعودی، ۱۳۶۴: ۱۹۸). روایتی نیز وجود دارد که امام کاظم(ع) فرمود: «پس از درگذشت پدرم، طبق دستور او، من خودم وی را غسل دادم» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۲۴/۴). با کنار هم قرار دادن این روایت‌ها مشخص می‌شود که مراسم غسل و کفن و دفن امام صادق(ع) را امام کاظم(ع) انجام داده و پیروان عبدالله افطح نیز به این موضوع معترف بودند. انگشتر امام صادق(ع) نیز هرچند در تقسیم میراث به عبدالله افطح رسید، اما آن را به امام کاظم(ع) فروخت (طبرسی، ۱۳۷۰: ۹۱). اگر عبدالله افطح امام بود و انگشتر امام صادق(ع) نیز یکی از نشانه‌های امامت محسوب می‌شد، قاعدتاً نباید آن را می‌فروخت. بدین ترتیب، عبدالله افطح هم انگشتر امامت را از دست داده و هم غسل و کفن و دفن را انجام نداده است.

۷. ناتوانی علمی و عدم روایت حدیث

پس از وفات امام، یکی از راه‌های شناخت و شناساندن جانشین او به عموم مردم، سؤالات مختلفی بود که علمای شیعه از مدعیان امامت می‌پرسیدند تا مشخص شود کدام‌یک از آنها از علم امامت بهره برده و شایسته مقام امامت است. این آزمون‌ها از عبدالله افطح نیز گرفته شد؛ به این صورت که علمای شیعه از جمله هشام بن سالم و مؤمن‌الطاق در مدینه به دنبال امام بعدی بودند^۱ که دیدند مردم گرد عبدالله افطح را گرفتند و او را امام بعد از پدرش دانسته‌اند. از

۱. البته هر دو نفر ایشان می‌دانستند امام بعدی امام کاظم(ع) است و هدفشان از جست‌وجوی امام بعدی این بود که امام برحق را به مردم بشناسانند. (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۷۲، ۷۳؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۷، ۱۹۸).

این رو، برای اطمینان از این موضوع، در مورد زکات از وی سؤال کردند. عبدالله افطح در پاسخ به سؤال‌های آنان، به حدیّ جواب‌های نادرست داد که هشام بن سالم و مؤمن‌الطاق بسیار تعجب کردند و گفتند: «حتی اهل سنت هم که از ائمه (ع) پیروی نمی‌کنند، چنین مطالب عجیبی نمی‌گویند» (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۴، ۱۹۵). سپس در مورد طلاق دادن زن سؤال کردند که اگر مردی به زنش بگوید تو به عدد ستارگان آسمان طلاق داده شده‌ای و شاهدهی هم وجود نداشته باشد، آیا طلاقش صحیح است؟ عبدالله افطح گفت: «طلاقش صحیح است و از میان ستارگان همان رأس الجوزاء برای سه مرتبه طلاق دادن کافی است» (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹: ۴۴۲). این پاسخ غیرمعقول وی، نه تنها تعجب علمای زمان، بلکه تعجب مردم عادی را نیز در پی داشت و همه به بی‌خردی وی اذعان کردند. همچنین نماینده مردم خراسان که خمس و زکات شیعیان را برای جانشین امام صادق (ع) به مدینه آورده بود، وقتی نزد عبدالله افطح راهنمایی شد و از او سؤال‌اتی کرد، متوجه بی‌خردی وی و عدم شایستگی او برای مقام امامت گردید (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۹۰/۴، ۲۹۱). در کتاب‌های فرقه‌شناسی نیز به آزمون عبدالله افطح به صورت کلی اشاره شده و اینکه مردم فهمیدند از دانش امامت بی‌نصیب است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۷، ۷۸).

موفقیت در این آزمون‌ها می‌توانست تأثیر بسزایی در پذیرش امامت عبدالله افطح داشته باشد، اما با نمایان شدن ضعف علمی او در پاسخ به سؤالات شیعیان، می‌توان نتیجه گرفت که عبدالله افطح در کنار پدرش شاگردی نکرده و یا اگر شاگردی کرده، فهم لازم برای درک و انتقال روایات به دیگران را نداشته است. هرچند پیشتر بیان شد که نام عبدالله افطح به عنوان راوی احادیث امام صادق (ع) در برخی منابع ذکر شده است، اما بسیاری از علمای شیعه معتقدند اگر عبدالله افطح در محضر امام باقر (ع) و امام صادق (ع) شاگردی کرده بود و روایت‌های آنان درباره مسائل مختلف را می‌دانست، در پاسخ دادن به سؤالات پیروانش در نمی‌ماند. به اعتقاد آنها، عبدالله افطح از دانش امامت بی‌نصیب بود؛ به همین دلیل هیچ روایتی درباره حلال و حرام از او بیان نکرده‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۷، ۷۸؛ مفید، ۱۴۱۳ [ب]: ۳۱۲). این امر نشان می‌دهد که عبدالله روایت‌هایی را از طرف پدرانش نقل کرده، اما این روایت‌ها به مرور زمان به علت بی‌دانشی او، در میان شیعیان رواج پیدا نکرد. طی بررسی‌های به عمل آمده، جز یک حدیث، حدیث دیگری یافت نشد که نام عبدالله افطح در آن به عنوان راوی احادیث پدرش ذکر شده باشد (برقی، ۱۳۷۱: ۴۷/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۸). از همین روی، با توجه به ناتوانی علمی عبدالله و حذف روایات وی، می‌توان نتیجه گرفت که وی شایستگی‌های لازم برای کسب مقام امامت را نداشت و از همین مرحله بود که شیعیان آرام آرام از گرد او دور شدند و از اعتقاد به امامتش روی برگرداندند.

۸. نداشتن فرزند پسر و عدم معرفی جانشین

از جمله مواردی که امامت شخص را اثبات می‌کرد، داشتن فرزند پسر بود که بتواند پس از پدر مقام امامت را به دست گیرد. برای نمونه، از جمله مواردی که موجب تردید برخی شیعیان نسبت به امامت امام رضا(ع) شد، این بود که وی تا مدت‌ها فرزندی نداشت و در نهایت در ۴۷ سالگی، فرزندش امام جواد(ع) به دنیا آمد و تردیدها برطرف شد (مفید، ۱۴۱۳ [الف]: ۲۷۳/۲). عبدالله افطح نیز فرزند ذکوری نداشت (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۹۵/۱، ۱۹۶؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۷). وی تنها یک دختر به نام فاطمه داشت که دو بار ازدواج کرد (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۳: ۶۰، ۵۹). اما صاحب فرزندی نشد. بدین ترتیب، عبدالله افطح نه تنها فرزند ذکوری نداشت، بلکه نسلی از خود باقی نگذاشت (شامی، ۱۴۲۰: ۶۴۶)؛ درحالی‌که در میان فرزندان امام حسین(ع) که به مقام امامت رسیدند، امامی بدون فرزند ذکور وجود نداشت (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴۹). عبدالله افطح نه تنها فرزند ذکوری نداشت تا به امامتش وصیت کند، بلکه بر امامت شخص دیگری نیز تصریح نکرد. بسیاری از شیعیان با گذشت چند ماه از فوت عبدالله افطح، مطمئن شدند او فرزند پسری از خود به یادگار گذاشته تا وارث امامتش شود؛ به همین دلیل از اعتقاد به امامتش برگشتند (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱۰۴/۱). در نتیجه، عبدالله افطح نمی‌توانست امام باشد؛ زیرا هم فرزند ذکوری نداشت و هم جانشینی معرفی نکرد تا مقام امامت را به او بسپارد.

۹. فوت زودهنگام^۱

امامی که نقش رهبری جامعه را دارد، باید برای مدتی میان یاران خویش زندگی کند تا بتواند وظیفه رهبری خود را به ثمر برساند، اما عبدالله افطح حدود هفتاد روز پس از وفات پدرش امام صادق(ع) درگذشت و نتوانست این مهم را به سرانجام برساند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۸). در بیشتر منابع فوت عبدالله هفتاد روز پس از وفات امام صادق(ع) بیان شده است. البته در برخی منابع اعداد دیگری نیز ذکر شده که با وجود این اختلاف نظرها، در همه منابع، فاصله زمانی فوت امام صادق(ع) تا فوت عبدالله افطح کمتر از یک سال بوده است. در نتیجه، ادعای امامت او چندان دوام نیاورد و دوره حضور وی در میان مردم به عنوان مدعی امامت، چندان طولانی نشد تا موجب اختلافات عمیق میان شیعیان شود (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۳: ۵۹)؛ زیرا او از دنیا

۱. همان‌طور که پیشتر بیان شد، دلایل کلامی این موضوع جزو رسالت این مقاله نیست. این مقاله فقط مشخص می‌کند که عبدالله افطح خیلی زود وفات یافت و فرصت زیادی برای هدایت مردم در اختیار نداشته است.

رفت بدون اینکه کوچک‌ترین تأثیری در هدایت جامعه شیعه داشته باشد (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۹۸). این فوت زود هنگام هر چند دلیل قطعی برای اثبات عدم امامت وی نیست، اما مشخص می‌کند که حتی اگر او امام برحق هم بود، در این فرصت کم نتوانست امامت خویش را به اثبات برساند و به‌جز ادعا و تصاحب مقام امامت در دوران غبارآلود بعد از وفات امام صادق(ع) و پناه آوردن شیعیان مضطرب به امامت وی، تأثیرگذاری دیگری از وی در این مدت کوتاه دیده نشد و این می‌تواند دلیل دیگری بر عدم امامت وی باشد. در نهایت، با توجه به همه دلایلی که بیان شد مشخص می‌شود عبدالله افطح شایسته مقام امامت نبود؛ به همین دلیل شیعیان به مرور زمان از اعتقاد به امامتش بازگشتند.

نتیجه‌گیری

پس از وفات امام صادق(ع) به علت شرایط سخت تقیه و نامشخص بودن جانشین وی، اوضاع بسیار خاص و پیچیده‌ای برای شیعیان در زمینه امامت پیش آمد. در این شرایط، تشخیص حق از باطل حتی برای راویان حدیث و یاران نزدیک او نیز بسیار مشکل بود و همین موضوع سردرگمی شیعیان را به همراه داشت. با توجه به این شرایط خاص، بیشتر شیعیان و بسیاری از راویان حدیث و حتی یاران نزدیک امام صادق(ع) به امامت تنها مدعی امامت، یعنی عبدالله افطح روی آوردند؛ زیرا او چندین سال از امام کاظم(ع) بزرگ‌تر بود و خود را برای مقام امامت لایق‌تر می‌دانست و در ظاهر نیز برخی از شرایط جانشینی را داشت. عبدالله علاقه فراوانی به تصاحب و در اصل، غصب مقام امامت داشت؛ از همین روی، دلایل و بهانه‌های مختلفی را دستاویز ادعای امامت خویش قرار داد. البته رفتارهای دیگران نیز تأثیر بسزایی در تحریک وی برای رسیدن به این مهم داشت. برای مثال، مقایسه میان دو برادر توسط پدر باعث شده بود حسادت برادر بزرگ‌تر نسبت به برادر کوچک‌تر برانگیخته شود. همچنین سکوت امام کاظم(ع) در شرایط سخت جامعه آن روزگار که شیعیان به دنبال امام و پیشوایی بودند، انتخاب را برای شیعیان سخت‌تر و برای ادعای امامت عبدالله آسان‌تر کرد. از همین روی، شیعیان چون امامی به‌جز عبدالله نمی‌شناختند، چاره‌ای جز انتخاب و پذیرش امامت او نداشتند. از دیگر سوی، اعتقاد راویان حدیث و به طبع آنها حمایت‌های شیعیان از امامت عبدالله باعث شد وی در ادعای خویش مصمم‌تر شود و به این باور برسد که به واقع امام برحق است. البته دوران امامت وی چندان طول نکشید؛ زیرا با گذشت زمان، مردم با دیدن ناتوانی‌های علمی وی متوجه شدند او شایستگی نشستن بر کرسی امامت را ندارد. در اصل، به جای اینکه امام کاظم(ع) در مقابل دیدگان شیعیان، روبه‌روی برادر بزرگ‌تر خود بایستد و از عدم لیاقت و حق

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۵۵

نداشتنش برای امامت صحبت کند، این خود عبدالله افطح بود که ناتوانی خویش را برای کسب مقام امامت بر همگان آشکار کرد. در ادامه نیز شیعیان احادیث امام صادق(ع) در رد امامت وی و تفکرات انحرافی اش را مورد توجه و بازبینی قرار دادند و متوجه شدند امام صادق(ع) نیز از اول با امامت او مخالف بوده است؛ از همین روی وصیت امام صادق(ع) مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد آوردن نام عبدالله در وصیت نامه فقط برای محافظت از وصی واقعی بوده است. در نهایت نیز نداشتن فرزند پسر و عدم معرفی امام بعدی، بر همه شیعیان ثابت کرد که عبدالله افطح فقط غاصب امامت است و شایستگی های لازم برای کسب مقام امامت را ندارد.

منابع و مأخذ

- ابن ابی نلیج، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، *تاریخ أهل بیت(ع) نقلاً عن الأئمة(ع)*، تصحیح محمدرضا جلالی حسینی، قم: آل البیت(ع).
- ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، *الإمامة و التبصرة من الحيرة*، قم: مدرسه الإمام المهدي(عج).
- _____ (۱۳۹۸ق)، *التوحيد*، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۹۵ق)، *كمال الدين و تمام النعمة*، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۱، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۶ق)، *نواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۱۴ق)، *إعتقادات الإمامية*، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۴۰۳ق)، *جمهرة أنساب العرب*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، *الثاقب فی المناقب*، تصحیح نبیل رضا علوان، قم: انصاریان، چاپ سوم.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار(ع)*، تصحیح محمدحسین حسینی جلالی، ج ۱، قم: جامعه مدرسین.
- ابن خشاب، عبدالله بن احمد (۱۳۸۷)، *تاریخ موالید الأئمة(ع)*، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل ابی طالب(ع)*، ج ۲، قم: انتشارات علامه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، *المعاسن*، تصحیح جلال الدین محدث، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم.

پاک‌نیا، عبدالکریم (۱۳۸۴)، «برخی از دلایل امامت امام هفتم (ع)»، نشریه مبلغان، شماره ۷۶، صص ۳۴-۴۲.

راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، ج ۱، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲ق)، الأنساب، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

شامی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۰ق)، الدر النظیم فی مناقب الائمة اللہامیم، قم: جامعه مدرسین.
شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل، ج ۱، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم.
صفری فروشانی، نعمت‌الله و بختیاری، زهرا، (۱۳۹۶)، تعامل امام رضا(ع) و فرقه فطحیه، پژوهشنامه تاریخ تشیع، سال دوم، شماره ۲.

طباطبایی، سید محمدکاظم و علی رضا بهرامی (۱۳۹۱)، «جستاری در آسیب‌شناسی چالش‌های آغاز امامت امام کاظم(ع)»، فصلنامه امامت پژوهی، سال دوم، شماره ۸، صص ۷۳-۱۰۶.
طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰)، مکارم الأخلاق، قم: الشریف الرضی، چاپ چهارم.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیه، چاپ سوم.
طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۱ق)، الغیبة، تصحیح عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الاسلامیه.

_____ (۱۴۱۴ق)، الأملی، قم: دار الثقافة.

طوسی، محمدبن حسن (۱۴۲۰ق)، الفهرست، تصحیح عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.

عاملی، میثم (۱۳۹۲)، «نقش فرزندان ائمه(ع) در شکل‌گیری فرقه‌ها»، فصلنامه علمی-تخصصی روزگاران، سال یازدهم، شماره ۹، صص ۵۷-۷۶.

عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، ج ۱، تهران: المطبعة العلمیه.

کشی، محمدبن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی، تصحیح محمدبن حسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۲، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

لطیفی، رحیم و محمد درویشی (۱۳۸۴)، «افطحیه»، فصلنامه علمی-پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۵۴، صص ۹۳-۹۸.

مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۴)، اثبات الوصیه، قم: انصاریان، چاپ سوم.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۵۷

مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ [الف])، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، قم: کنگره شیخ مفید.

_____ (۱۴۱۳ [ب])، الفصول المختارة، تصحیح علی میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید.

نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵)، رجال نجاشی، تصحیح موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه نشر.

نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغيبة، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعة، بیروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية.

List of sources with English handwriting

- al-Kolaynī, Moḥammad b. Ya‘qūb, (1987), *Al-Kāfī*, revised by: Ghafāri Alī Akbar and Akhundi, Moḥammad, 4th edition, Tehrān: Dār al-Kītāb al-Islāmīyya. (In Persian)
- Al-Mas‘ūdī, ‘Alī b. Ḥosseīn, (2005), *Iḡbāt al-wasiyya*, third edition, Qom: Anṣārīyān. (In Persian)
- Āmeli, Meytham, (2012), *The role of Imams' children in the formation of sects*, Publication info Journal, Year 11, Number 9. (In Persian)
- ‘Ayyāšī, Moḥammad b. Mas‘oūd, (1961), *Tafsīr al-‘Ayyāšī*, revised by: Rasouli Mahallati, Hashem, Tehrān: Al-Mattba‘h Al-Elmīyya. (In Persian)
- Barqī, Aḥmad b. Moḥammad b. kālīd, (1952), *Al-Mahāsen*, revised by: Muhadith, Jalaluddin, second edition, Qom: Dār al-Kītāb al-Islāmīyyah. (In Persian)
- Ebn Abī Ṭolej, Moḥammad b. Aḥmad, (1990), *Tārīk-e Ahl al-Bayt Naqlam ‘An A’ema*, revised by: Jalali Hosseini, Moḥammad Reza, Qom: Āl Al-Bayt. (In Persian)
- Ebn Bābawayh, ‘Alī b. Hosseīn, (1984), *al-Imāma wa Tabṣara mīn al- Hīra*, Qom: Madrasa Al-Imām Al-Mahdī. (In Persian)
- Ebn Bābawayh, Moḥammad b. ‘Alī, (1978), *Al-Tawhīd*, revised by: Hosseini, Hashem, Qom: ĵamī‘a Modaresī. (In Persian)
- Ebn Bābawayh, Moḥammad b. ‘Alī, (1986), *Ṭawab al-A‘māl wa ‘īqāb al-A‘māl*, second edition, Qom: Dār Al-ṣarīf Al-Raḏī Līl-Naṣr. (In Persian)
- Ebn Bābawayh, Moḥammad b. ‘Alī, (1993), *Al-E‘īqādāt*, second edition, Qom: Šeyḵ Al-Mofīd Congress. (In Persian)
- Ebn Bābawayh, Moḥammad b. ‘Alī, (1993), *Man La Yahḏuru al-Faqīh*, revised by: Ghafāri, Alī Akbar, second edition, Qom: Islāmīc Publications Office. (In Persian)
- Ebn Bābawayh, Moḥammad ibn Alī, (1975), *Kamāl al-ddīn wa Tamām al-Ne‘ma*, revised by: Ghafāri, Alī Akbar, second edition, Tehrān: Islāmīya Publications. (In Persian)
- Ebn Ḥamzah Ṭūsī, Moḥammad b. ‘Alī, (1999), *Al-Ṭaqīb Fī al-Manāqīb*, revised by Alwān, Nabil Rezā, third edition, Qom: Anṣārīyān. (In Persian)
- Ebn Ḥayyūn, No‘mān b. Moḥammad, (1989), *Šarḥ al-Aḵbār fī Fazā‘l al-A‘emma al-Athār*, revised by: Hosseini Jalalī, Moḥammad Ḥosseīn, Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. (In Persian)
- Ebn Ḥazm, (1983), *ĵamharāt Ansāb Al-Arab*, Beirut: Scientific Dār al-Kotob al-‘Elmīya. (In Persian)
- Ebn kašāb, ‘Abdullāh b. Aḥmad, (2008), *Tārīk-e mawalīd-ul a‘imma*, Qom: Tebayan Cultural and Information Institute. (In Persian)
- Ebn Šahrāšūb, Moḥammad b. ‘Alī, (1960), *Manāqīb Āl-e Abī-ṭalīb*, Qom: Allameh. (In Persian)
- Kašī, Moḥammad b. Omar, (1989), *Iḵṭiyār ma‘rīfat al-rījāl*, revised by: Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan, Mostafavi, Ḥasan, Mashhad: Mashhad University Publishing House. (In Persian)
- Latīfī, Rahim and Darvishi, Mohammad, (2005), *Aḡṭahīyyā*, Journal Kalam Islāmī, No. 54. (In Persian)
- Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad, (1993, a), *Al-Īrṣād fī ma‘rīfat hoḡaj Allāh ‘ala l-ṭbād*, Qom: Congress of Šeyḵ Al-Mofīd. (In Persian)
- Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad, (1993, b), *Al-Foṣūl al-Moktārah*, revised by: Mīr Sharīfī, Alī, Qom: Congress of Šeyḵ Al-Mofīd. (In Persian)
- No‘mānī, Moḥammad b. Ibrāhīm, (1977), *Al-Ġayba*, revised by: Ghafāri, Alī Akbar, Tehrān: Šadoūq Publishing. (In Persian)

- Nūbaqtī, Ḥasan b. Mūsā, (1984), *Fīraq al-šī'a*, second edition, Beirut: Dār al-ażwā. (In Persian)
- Paknia, Abdul-Karim, (2005), *Some Reasons for the Imāmate of the Seventh Imām*, moballeghān Magazine, No. 76. (In Persian)
- Rāwandī, Qoṭb al-Dīn, (1409 AH), *Al-ḵarā'ij and Al-ḵarā'ih*, Qom: Imām Mahdi Institute. (In Persian)
- Raẓī, Moḥammad b. Ḥosseīn, (1994), *Nahj al-Balāgha*, revised by: Saleh, Sobhi, Qom: Hijrat. (In Persian)
- Safari Forushani, Nematullah and Bakhtiari, Zahra, (2016), *Interaction between Imām Reżā and the Fatahiyā Sect*, Quarterly Research Journal of History of Shiism, second year, number 2. (In Persian)
- Šahrestānī, Moḥammad b. Abdol Karīm, (1364), *Al-Mīlal and al-Nīhal*, third edition, Qom: Al-Šarīf al-Raẓī. (In Persian)
- Sam'ānī, Abdol Karīm b. Moḥammad, (1962), *Al-Ansāb*, researcher: Abdul-Rahman b. Yahya al-Moalemi Al-yemeni, Hyderābād: Majlis of the Ottoman Encyclopaedia. (In Persian)
- Šāmī, Yusuf b. Ḥatīm, (2000), *Al-Dorr Al-Naẓīm fi Manāqīb Al- A'īma Al-Lahemīm*, Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. (In Persian)
- Ṭabarsī, Faẓl b. Ḥasan, (1971), *E'lām al-Varā be E'lām al-Hodā* (old edition), third edition, Tehran: Islāmīya Publications. (In Persian)
- Ṭabarsī, Ḥasan b. al-Faḍl, (1991), *Makārem al-Aḵlāq*, 4th edition, Qom: Al-Sharif al-Raẓī. (In Persian)
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Kazem and Bahrami, Alireza, (2013), *An Essay of the Pathology of Challenges of Inception of Imamate of Imam Kazim*, Emamat Pajouhi Quarterly, second year, number 8. (In Persian)
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan, (1991), *Al-Ġayba*, revised by: Tehrani, Ebadullah and Naseh, Ali-Ahmad, Qom: Dār al-Ma'ārif al-Islāmīya. (In Persian)
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan, (1994), *Al-Amālī*, Qom: Dār al-Ṭīqāfa. (In Persian)
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan, (2000), *Al-Fehrest*, revis ed by: Ṭabatabaei, Abdul-Aziz, Qom: Mohaghegh Ṭabatabaei Library. (In Persian)



Analysis and explanation of the claim of Imamate of Abdullah Afteh and the reasons for rejecting his Imamate¹

Sajjad Kalantari²
Feizollah Boushasb Gousheh³
Naser Jadidi⁴

Received: 2021/10/13
Accepted: 2022/04/07

Abstract

After the martyrdom of Imam Ali and due to the expansion of the Ahl al-Bayt family, the differences between the children of the Imams increased to obtain the position of Imamate, which undoubtedly brought a high spiritual and material status. Some children of Imams who had not reached the position of Imamate, considered this position as their right and did not accept the Imamate of their brother and even opposed their brother and tried to usurp his position of Imamate. Among these people was Abdullah Afteh who, after the death of his father, Imam Sadiq, considered the Imamate as his right and claimed the Imamate. The aim of the authors of this research is to investigate the reasons for Abdullah's action to take over his brother's place with a descriptive-analytical approach, and considering that there are pieces of evidence of his imamate, on what grounds was his imamate declared rejected? The results show that many factors, including the belief of the hadith narrators, the support of the Shiites, and especially the silence of Imam Kazem, made Abdullah more determined in his claim, and various reasons, including scientific disability, not having a son, and not introducing a successor, The passage of time caused the Shiites to return from believing in his Imamate.

Key words: Abdullah Afteh, Imam Sadiq, Imam Kazem, Imamate claim.

1. DOI: 10.22051/hii.2022.37823.2538

2. PhD student of Islamic History, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran: sajjad68k@gmail.com

3. Associate Professor, Department of History, Islamic Azad University, Najafabad Branch, Najafabad, Iran (Corresponding Author): f.boushasb@yahoo.com

4. Associate Professor, Department of History, Islamic Azad University, Najafabad Branch, Najafabad, Iran. jadidi_naser@yahoo.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 ۵۴، پیاپی ۱۴۴، تابستان ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۸۱-۱۶۱

مبدأ دوره جدید تاریخ ایران کجاست؟^۱

علیرضا ملایی توانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰

چکیده

اندیشیدن درباره ماهیت و کیفیت دوره‌هایی که بشر در تاریخ سپری کرده و یا در حال سپری کردن آن است، از دغدغه‌های فیلسوفان، اندیشمندان، مورخان و الاهی‌دانان بوده است. از همین رو، تاریخ جهان از منظرهای گوناگون دوره‌بندی شده است. تاریخ ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست. یکی از مشهورترین و رایج‌ترین دوره‌بندی‌های تاریخی ایران، تقسیم آن به دوره‌های باستان، میانه و معاصر است. نکته پنهان در دوره‌بندی‌های تاریخ ایران کم‌توجهی نسبت به دوره جدید است. بر همین اساس، مسئله این است که آیا ایران فاقد دوره جدید است و یکسره از دوره میانه به دوره معاصر گام برداشته است؟ اگر چنین نیست، مبدأ تاریخ جدید ایران کجاست و از چه زمانی آغاز شده و به کجا ختم می‌شود؟ این مقاله پس از ارزیابی داده‌های موجود و نقد مهم‌ترین ایده‌های مطرح شده درباره دوره جدید تاریخ ایران، به این نتیجه رسیده است که در دوره‌بندی تاریخ ایران، بیشتر مناقشه‌ها بر سر تعیین مبدأ تاریخ معاصر ایران شکل گرفته و تعیین مبدأ تاریخ جدید ایران در هاله‌ای از ابهام مانده است. نویسنده استدلال می‌کند که برای رفع بسیاری از مناقشه‌های موجود، به تعیین دوره جدید سخت‌نیازمندیم. او عهدنامه گلستان در پایان دوره نخست جنگ‌های ایران و روسیه را مبدأ دوره جدید ایران شمرده و معتقد است این دوره تا انقلاب مشروطه ادامه یافته و مشروطه سرآغاز دوره معاصر ایران است.

واژه‌های کلیدی: دوره تاریخی، دوره‌بندی، تاریخ جدید، تاریخ معاصر

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.38812.2593

۲. استاد تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات تاریخ فرهنگی، تهران، ایران: ar.mollaiy@ihsc.ac.ir

مقدمه

تفکر درباره دوره‌بندی تاریخ بشر به هیچ‌وجه امری نوپدید نیست، بلکه یکی از رهاوردهای دوران باستان است. سرچشمه این نوع تفکر به تمدن‌های کهن از جمله یونان باستان بازمی‌گردد که فیلسوفان و مورخان بزرگش اندیشیدن در این باره را آغاز کردند. البته یونانی‌ها در دوره‌بندی تاریخی دیدگاه چرخشی-ادواری داشتند که برخاسته از نوعی نگاه به طبیعت بود؛ مانند چرخش ستارگان، فصل‌ها، زایش، رشد و نمو گیاهان و جانداران و نیز کودکی، جوانی و پیری انسان‌ها. به‌طور کلی باور به دوره‌های تکرار شونده عصرهای تاریخی، تفکر تاریخی حاکم بر جهان باستان بود و از نوع رابطه سلطه‌گرانه طبیعت بر انسان برمی‌خاست.

با ظهور دین‌ها افق دیگری به سوی دوره‌بندی تاریخی گشوده شد. دین‌ها هم نگاه بشر به دوره‌بندی تاریخی را تغییر دادند و هم نوعی نگرش خطی مبتنی بر رستگاری انسان و پیروزی جهانی ادیان ابراهیمی را رواج دادند. از همین رو، مورخان یهودی، مسیحی و مسلمان مراحل تحول تاریخی بشر را بر بنیاد آموزه‌های دینی خود دوره‌بندی کردند. مورخان پیشامدرن ایران هم در تاریخ‌نگاری‌های عمومی خود تاریخ بشر را با حضرت آدم آغاز کردند.

آنچه این نوع دوره‌بندی‌ها را دگرگون ساخت، ظهور مدرنیته بود. در دوران پیشامدرن، همه تمدن‌ها چه دینی و چه غیردینی در یک نظم محلی-جغرافیایی می‌زیستند و از دوره‌بندی‌های تاریخی خاص خود برخوردار بودند، اما در دوره معاصر، مدرنیته سیمای جهان را چنان تغییر داد و سرنوشت ملت‌ها، کشورها و تمدن‌ها را چنان به هم گره زد که امکان زیستن در نظم محلی-خواه دینی و خواه غیردینی-از میان رفته و همه ملت‌ها در پرتو مدرنیته، سرنوشت مشترکی یافته‌اند. در نتیجه، همین امر به مبدأ تاریخ جدید و معاصر تبدیل شد؛ به همین سبب درباره مبدأ دوره‌های پیشامدرن چه در ایران و چه در دنیای غرب، اختلاف نظری بنیادی وجود ندارد؛ چنان‌که درباره تقسیم تاریخ ایران به دو دوره پیش و پس از اسلام مناقشه چندانی شکل نگرفته و این نوع دوره‌بندی مقبولیت فراوانی یافته است، اما آنچه به محل کشاکش تبدیل شده، مبدأ تاریخ معاصر و پایان دوره میانه ایران است؛ زیرا در اغلب نقاط جهان گسترش ناموزون و ناهماهنگ مدرنیته اروپایی، مرزبندی‌های دوره میانه و جدید را به هم ریخته و تعیین مبدأ تاریخ معاصر را دشوار ساخته است.

در ایران این موضوع از سطح مناقشه‌های متعارف علمی فراتر رفته و آشکارا جنبه‌های سیاسی و ایدئولوژیک یافته است؛ یعنی افزون بر نظریه‌پردازان، انبوهی از ایدئولوژی‌پردازان وارد این میدان شده‌اند. برای نمونه، در سراسر حکومت پهلوی تلاش شد کودتای ۱۲۹۹ و ظهور رضاشاه را سرآغاز دوران مدرن/معاصر ایران بنامند (قائم‌مقامی، ۱۳۴۵: ۲۸-۲۹؛ همو،

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۶۳

۱۳۴۹: مقدمه؛ میرخلفزاده، ۲۵۳۵: ۱۱۱). پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز تلاش شد برآمدن حکومت صفویان را سرآغاز تاریخ معاصر ایران بشناسانند.

افزون بر دو رویکرد یادشده، برخی پژوهشگران و ایران‌شناسان سده اخیر، مانند عبدالحسین نوائی، سعید نفیسی (نفیسی، ۱۳۶۸: ۱/ح)، یرواند آبراهامیان، ناصر تکمیل همایون، نیکی کدی، آن لمبتون، پیتر آوری، ژوزف آبتون و غیره تأسیس حکومت قاجاریه و برخی دیگر جنگ‌های ایران و روسیه را مبدأ تاریخ معاصر دانسته‌اند.

بی‌گمان بسیاری از کسانی که به دوره‌بندی تاریخ ایران اندیشیده‌اند، همواره از سنت دوره‌بندی اروپایی الهام گرفته‌اند، یا به گونه‌های تحت نفوذ آن بوده‌اند؛ چنان‌که بررسی تطبیقی دوره‌بندی‌های تاریخ ایران و تاریخ اروپا نشان می‌دهد که دست‌کم سه دوره مشترک شامل دوره باستان، دوره میانه (وسطا) و دوره معاصر در اغلب دوره‌بندی‌ها وجود دارد. با این همه، بسیاری از کسانی که به دوره‌بندی تاریخ ایران پرداخته‌اند، نسبت به وجود یک دوره بسیار مهم و مشابه دوره‌بندی اروپایی، یعنی دوره ۳۳۶ ساله موسوم به قرون جدید (۱۴۵۳-۱۷۸۹م) در ایران کم‌توجه بوده‌اند. از همین رو، اصل وجود دوره جدید در دوره‌بندی تاریخ ایران تا حد زیادی به فراموشی سپرده شده و یا مسکوت مانده است. با توجه به این همسان‌سازی‌ها، نگارنده مقاله حاضر کوشیده است دوره جدید ایران را معرفی کند. با توجه به آنچه گفته شد، مسئله این است که مبدأ تاریخ جدید ایران کجاست؟ این دوره واجد چه ویژگی‌هایی است و براساس چه مبنا و منطقی می‌توان آن را دوره یا عصر جدید نامید؟ تمایز آن با دوره میانه و دوره معاصر در چیست؟

نگارنده با ارزیابی مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح شده درباره دوره جدید تاریخ ایران، سرانجام به این نتیجه رسیده است که دوره جدید تاریخ ایران از عهدنامه گلستان در پایان دوره نخست جنگ‌های ایران و روسیه آغاز می‌شود و تا انقلاب مشروطه ادامه می‌یابد و انقلاب مشروطه سرآغاز دوره معاصر ایران است.

روش و ماهیت مطالعه در دوره‌بندی تاریخی

هنگامی که از مسئله دوره‌بندی سخن می‌گوییم، از قلمرو رخدادهای متعارف تاریخی فراتر رفته و به میدان اندیشه تاریخی گام نهاده‌ایم. در چنین رهیافتی، اولاً به جای تمرکز بر رخدادهای تاریخی، به «کلیت تاریخ» به مثابه یک مجموعه به هم پیوسته توجه می‌شود؛ یعنی نقطه تمرکز از رخدادهای و تحولات، به سوی روندها و فرایندهای تاریخی سوق می‌یابد. ثانیاً در این نوع مطالعات، نگاه فیلسوفانه و کلان‌نگر جایگزین نگاه مورخانه و جزئی‌نگر می‌شود.

منظور از نگاه فیلسوفانه، نگرش‌های برخاسته از فلسفه نظری/جوهری تاریخ است که در آن «صیوروت تاریخی» و «شدن انسان» اهمیت می‌یابد؛ یعنی به نحو گریزناپذیری هم به گذشته (بودن) و هم به آینده (شدن) توجه دارد و نسبتی ژرف با تاریخ اکنون پیدا می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد، در دوره‌بندی تاریخی باید به حقایق زیر توجه داشت:

نخست آنکه نمی‌توان برای دوره‌های تاریخی یک ساعت یا روز مشخصی در نظر گرفت و ادعا کرد که از این روز و از این ساعت وارد دوره تاریخی تازه‌ای شده‌ایم که به کلی از روز و ساعت پیش از خود متفاوت است. این بدان معناست که تعیین یک متر یا مقیاس زمانی روشن و غیرقابل خدشه برای دوره‌بندی‌های تاریخی دشوار است. از همین رو، این مبداها تا حد زیادی اعتباری‌اند.

دوم، در تاریخ دنیا نمی‌توان مبدایی را یافت که همه انسان‌ها ورود به دوره تازه تاریخی را درک کرده باشند. بسیاری از مردم عادی هرگز چرخش‌های دورانی را به آسانی لمس نمی‌کنند. برای نمونه، مردم ایران سقوط ساسانیان و چیرگی اعراب و ورود دین تازه را بسیار ژرف‌تر از جنگ‌های ایران و روسیه لمس کردند؛ به همین نسبت مردم فرانسه تأثیر انقلاب فرانسه بر وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود بیشتر حس را کردند تا رنسانس را.

مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح شده درباره دوره جدید ایران

تاکنون ایده‌هایی درباره دوره جدید تاریخ ایران مطرح شده است که اینک به پنج نمونه آن اشاره می‌کنم.

نخست، گروه ایران‌شناسان روسی بر پایه دوره‌بندی اروپایی تاریخ ایران را به چهار دوره کلان تقسیم کرده‌اند: ایران باستان، قرون وسطی، عصر جدید، ایران معاصر. آنها هر یک از این چهار دوره را با ترکیبی از مفاهیم تاریخ‌نگاری مارکسیستی و نگاه سلسله‌ای، به دوره‌های خردتری تقسیم کرده‌اند. برای نمونه، در دوره باستان از عنوان‌هایی چون «از هم پاشیدن نظام اشتراکی اولیه» و تشکیل دولت ماد، هخامنشیان و پارتیان سخن گفته‌اند و در همان حال، دوره ساسانیان را با عنوان تشکیل نخستین جامعه فئودالی یاد کرده‌اند. آنها مبدأ قرون وسطای ایران را چیرگی اعراب بر ایران شمرده‌اند. این نویسندگان، سقوط صفویه به‌ویژه سقوط اقتصادی ایران در پی گشایش راه دریایی اروپا به هند و از دست رفتن ارزش ترانزیتی راه‌های کاروان‌رو ایران و آغاز اقدامات استیلاگرانه قدرت‌های اروپایی در هند را نشانه پایان قرون وسطی و آغاز دوره جدید ایران دانسته‌اند (گرانوسکی و دیگران، ۱۳۵۹: ۲۸۰). آنها شورش‌های متهمی به چیرگی افغان‌ها بر امور ایران تا انقلاب روسیه را به عنوان دوره جدید ایران و از انقلاب

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۶۵

روسیه به این سو را به عنوان دوره معاصر ایران معرفی کرده‌اند. آنها نشانه دوره جدید را نفوذ سرمایه‌های خارجی در ایران از دوره افشاریه، زندیه و تبدیل ایران به کشوری نیمه‌مستعمره در دوره قاجاریه دانسته‌اند (همان، ۲۸۰-۴۲۴).

واقعیت این است که آنچه نویسندگان روسی درباره مبدأ تاریخ جدید ایران گفته‌اند، عملاً نسبتی با منطقتحولات تاریخی ایران ندارد؛ زیرا با چیرگی افغان‌ها نه تحول تمدنی در ایران رخ داد و نه امر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تغییر یافت. علاوه بر آن، این رخدادها نسبتی استوار با اکتونیت ما ندارند؛ به همین دلیل این ایده پذیرفتنی نیست.

دوم، شاخص‌ترین نظریه پرداز ایرانی که به مسئله دوره‌بندی تاریخی اندیشیده، سید جواد طباطبائی است. او از منظر تاریخ اندیشه، تاریخ ایران را به دو دوران قدیم و جدید تقسیم کرده است. دوران قدیم که با بنیادگذاری شاهنشاهی هخامنشی آغاز می‌شود و تا دوره صفویه ادامه می‌یابد، خود به دو دوره باستان (از آغاز تا فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان) و دوره میانه دوره اسلامی (از فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان تا تأسیس حکومت صفویان) تقسیم می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۷: ۶۸-۶۹).

البته طباطبائی معتقد است با برآمدن صفویان هرچند دوران قدیم ایران به پایان می‌رسد، اما دوران جدید کشور آغاز نمی‌شود؛ زیرا مبدأ تاریخ جدید ایران را به درستی نمی‌توان معلوم کرد. طباطبائی جنگ چالدران را سرآغاز تاریخ جدید ایران شمرده و دوران جدید را به سه دوره تقسیم کرده است. نخست، دوره میان جنگ چالدران تا شکست ایران در جنگ با روسیه در ابتدای دوره قاجاریه. ایران در این سه سده در وسوسه تجدد می‌زیست، اما بیشتر پای در سنت داشته است. این سه سده که حلقه رابط «سده‌های میانه» ایران و آغاز دوران جدید است، نه با معیارهای دوران قدیم ایران قابل بررسی است و نه با ضابطه‌های دوران جدید. در این دوره گذار، با جهانی شدن مناسبات، کشورهای اروپایی نظم نوبی در معادلات جهانی ایجاد کردند (همان، ۷۱-۷۲). دوره دوم که وی آن را «مکتب تبریز» خوانده، با اصلاحات عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز آغاز می‌شود و با انقلاب مشروطه به پایان می‌رسد. دوره سوم را طباطبائی در پرتو مفهوم «انقلاب» توضیح داده است. این دوره، از انقلاب مشروطه آغاز می‌شود و تا انقلاب اسلامی ادامه پیدا می‌کند (همان، ۷۷-۷۸). دوره‌بندی طباطبائی از منظر منطقتحول فکری بسیار تأمل‌برانگیز است، اما نگارنده مقاله حاضر هیچ تفاوت معنادار و تمدن‌سازانه‌ای در فاصله جنگ چالدران تا جنگ‌های ایران و روسیه نمی‌بیند و همچنین نشانه‌ای از وسوسه جدید شدن/ مدرن شدن در میان ایرانیان آشکار نیست، بلکه برعکس نوعی گذشته‌گرایی حاکم است. تنها تغییر جدی در این دوره، تغییر امر مذهبی است که در پی یک

کشاکش سنگین رخ داد.

سوم، ناصر تکمیل همایون تاریخ ایران را به دوره‌های زیر تقسیم کرده است: ۱. دوره پیش‌تاریخی؛ ۲. دوره ایران باستان؛ ۳. دوره ایران اسلامی (از ورود اسلام به ایران و تشکیل دولت‌های ایرانی و ترک)؛ ۴. دوره میانه (از ورود مغولان به ایران تا صفویه)؛ ۵. تاریخ جدید ایران (از برآمدن صفویه تا آشنایی‌های جدید با مغرب‌زمین و حرکت جامعه به سوی اندریافت هویت سیاسی «ملی»); ۶. تاریخ معاصر ایران (از برآمدن قاجاریه و حضور ایران در صحنه سیاست‌های جهانی). ۷. تاریخ کنونی ایران (تکمیل همایون، ۱۳۹۱: ح).

دوره‌بندی تکمیل همایون نه از منطق زمانی پیروی می‌کند و نه از منطق موضوعی؛ و در اصل آمیزه‌ای از هر دو است. دوره سومی که وی از آن به عنوان دوره ایران اسلامی یاد کرده، عملاً فراتر از منطق زمانی است؛ یعنی جهت‌گیری موضوعی دارد و در منطق و محتوای دوره‌بندی او نوعی گسست ایجاد کرده است. علاوه بر آن، چرا دوره ایران اسلامی را تنها به ورود اسلام تا ورود مغولان محدود کرده است؟ مگر پس از آن دوره اسلامی نیست؟ اگر مبنای دوره‌بندی دین است، چرا تا دوره صفویه که تغییر مذهبی از اسلام سنی به اسلام شیعی صورت گرفت، مورد توجه قرار نگرفته است؟ اینها پرسش‌هایی است که در دوره‌بندی او بدون پاسخ مانده است.

چهارم، لمبتون درباره سه دوره تاریخ ایران به صورت پراکنده سخن گفته و آثاری نوشته است. او از سقوط ساسانیان تا تشکیل دولت صفویه را دوره میانه ایران خوانده است. به باور او، «دوره صفویه را می‌توان به مفهوم درست کلمه، آغاز دوران جدید ایران دانست» (لمبتون، ۱۳۷۲: ۳۴). ایران در دوره صفویه به عنوان یک حکومت ملی با یک ایدئولوژی تشیع که مرزهای مشخص و متمایزی از جهان تسنن داشت، ظاهر شد (لمبتون، ۱۳۷۵: ۱۳). لمبتون در دفاع از دوره جدید ایران نوشته است، هرچند مرزهای ایران در این دوره هنوز تثبیت نشد و در سده‌های بعد تغییر و تحول فراوانی در مناطق مرزی رخ داد، اما تمدن ایرانی در خلال دو قرن حکومت صفویان، تحول و توسعه جدیدی را تجربه کرد. یکی از مهم‌ترین تحولات ایران رسمیت و گسترش تشیع بود. البته این مسئله ساختار اصلی اجتماعی کشور را تغییر نداد، ولی بینش و برداشت مردم را نسبت به حکومت عمیقاً متأثر کرد و موقعیت و وظایف طبقات مذهبی را نظم تازه‌ای بخشید.

واقعیت این است که لمبتون به صورتی روشمند به این موضوع نیندیشیده و ایده‌های او فاقد انسجام معنایی است. وی در یکی از آثارش نوشته است، پس از صفویه دومین تحولی که تأثیرات جدیدی بر سرنوشت ایران نهاد، رابطه با غرب بود که در قرن نوزدهم بین ایران و

قدرت‌های اروپایی پدید آمد. این رخداد نه تنها حیات سیاسی، بلکه حیات اجتماعی و اقتصادی کشور را یکسره دگرگون کرد (همان، ۳۵). از نگاه لمبتون، تاریخ قرن نوزدهم ایران، مرحله انتقال جامعه‌ای است که در حال گذار از یک دوره قرون وسطایی و رسیدن به یک دوره مدرن است و به همین دلیل مورد علاقه پژوهشگران رشته‌های گوناگون است. زمانی که ایران فشار دنیای جدید را حس کرد، هنر ایران در بسیاری از جنبه‌ها در وضعیت قرون وسطا قرار داشت (همان، ۹).

پنجم، پس از پیروزی انقلاب اسلامی برخی پژوهشگران به علت نزدیکی زمانی تقریباً ۵۰ ساله برآمدن صفویان با آغاز عصر جدید اروپا، کوشیدند حکومت صفویه را آغاز دوره رنسانس ایران یا مبدأ تاریخ معاصر و جدید ایران بخوانند. از این گروه می‌توان به رسول جعفریان (جعفریان، ۱۳۷۶: ۲۹۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۵) و موسی نجفی اشاره کرد (نجفی، ۱۳۹۱: ۲۲). البته افرادی بیرون از گفتمان حکومت اسلامی، مانند عباس جوادی و عباس امانت (Amanat, 2017: 2) برآمدن صفویان را سرآغاز شکل‌گیری هویت ملی و پی‌ریزی دولت ملی و مدرن در ایران شمرده‌اند؛ هرچند پیش از این بسیاری از صفوی‌پژوهان حکومت صفویه را از این بُعد که به دوره فترت پیشین پایان داد، دوره‌ای متمایز در تاریخ ایران شمرده‌اند؛ چنان‌که والتر هینتس تعبیر «دولت ملی» را برای صفویان وضع کرد (هینتس، ۱۳۶۲). میشل مزاولی، راجر سیوری، ادوارد براون و دیگران نیز با تعبیرهای مشابهی حکومت صفویه را ستوده‌اند. بی‌گمان با روی کار آمدن صفویان تحولات مهمی در تاریخ ایران رقم خورد. در این دوره، هم چرخش از اسلام سنی به اسلام شیعی رخ داد و هم پس از نه قرن حکومتی متمرکز، قدرتمند و یکپارچه در قلمرو مرزهای تاریخی فلات ایران (همانند دوره ساسانیان) پدید آمد. با این همه، در این دوره به‌جز تغییر مذهبی و پیامدهای وسیع آن - که آثارش تا امروز بر جای مانده است - چرخشهای بزرگ دیگری در ساحت‌های تمدن ایرانی، به‌ویژه در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، علمی، فناوری، فرهنگی و غیره پدید نیامد و بقیه تغییرات ناپایدار بودند. واقعیت این است که در این دوره نه ایرانیان تمدن تازه‌ای پدید آوردند و نه ماهیت و مناسبات تمدن جدید را که مبتنی بر انسان‌مداری، دین‌پیرایی، عقل‌گرایی و دنیاگرایی بود، درک کردند. به باور نگارنده پژوهش حاضر، صفویه نه مبدأ تاریخ جدید ایران است و نه سرآغاز دوره معاصر. نقد این ایده نیازمند فرصتی فراخ‌تر است که نگارنده در نوشتاری دیگر به آن خواهد پرداخت.

ارزیابی ایده‌های مطرح شده نشان می‌دهد که: اولاً هیچ وفاق نظری میان کسانی که درباره دوره جدید ایران سخن گفته‌اند، وجود ندارد؛ طباطبایی جنگ چالداران، تکمیل همایون و

لمبتون آغاز حکومت صفویان و نویسندگان روسی سقوط صفویان را مبدأ تاریخ جدید ایران دانسته‌اند. ثانیاً کسانی چون جعفریان، نجفی، امانت و جوادی، تفاوتی میان دوره‌های معاصر و جدید قائل نشده‌اند. ثالثاً آنها از سبکی واحد پیروی نکرده‌اند. تکمیل همایون، لمبتون و نویسندگان روسی که حرفه تاریخ‌ورزی داشته‌اند، تحت تأثیر سنت دوره‌بندی اروپایی کوشیده‌اند در همان چارچوب اظهار نظر کنند و دیگران روش‌های دیگری در پیش گرفته‌اند. رابعاً در هیچ‌یک از ایده‌های مطرح‌شده، استدلال‌های محکمی که نشانگر ورود به دوره تاریخی جدید باشد، دیده نمی‌شود.

دوره جدید ایران

به باور نگارنده، دوران میانه ایران با سقوط ساسانیان و ورود اسلام به ایران آغاز می‌شود و تا جنگ‌های ایران و روسیه ادامه می‌یابد. دوره جدید تاریخ ایران با شکست کشور در دوره نخست جنگ با روسیه آغاز می‌شود و تا انقلاب مشروطه در سال ۱۲۸۵ ش/۱۹۰۶ م. ادامه می‌یابد و دوره معاصر ایران از انقلاب مشروطه آغاز می‌شود و تاکنون ادامه دارد. دوره نخست جنگ‌های ایران و روسیه با عقد قرارداد گلستان (آبان ۱۱۹۲/اکتبر ۱۸۱۳) و دوره دوم آن با عهدنامه ترکمانچای (اسفند ۱۲۰۶/فوریه ۱۸۲۸) به پایان رسید. علت تأکید بر عهدنامه گلستان این است که از این زمان خودآگاهی نسبت به وضع ایران و تمدن غرب دست‌کم بین عباس میرزا و قائم‌مقام پدید آمد، اصلاحات به صورت جدی آغاز شد و نخستین حیرت‌نامه (دلیل‌السفرا) توسط ایلچی نوشته شد. البته این دوره را بسیاری از تاریخ‌نگاران ایرانی یا ایران‌شناسان خارجی مبدأ دوره معاصر ایران شمرده‌اند.

ممکن است این پرسش مطرح شود که اساساً چه نیازی به دوره جدید است؟ چرا نباید آن را یک تجربه خاص اروپایی ببینیم و از آن گذر کنیم؟ به باور نگارنده، راز اصلی بسیاری از مناقشه‌های حل‌نشده که بر سر مبدأ تاریخ معاصر ایران در گرفته است، به تعیین نشدن دوره جدید ایران بازمی‌گردد. هرچند نمی‌توان به آسانی بر این مناقشه‌ها نقطه پایان نهاد، اما نگارنده معتقد است بدون دوره جدید نمی‌توان وارد دوره معاصر شد؛ زیرا ورود به دوره معاصر نیازمند یک تحول عمیق هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه است و این تحول به علت ناهمسازی‌های جهان سنتی و جهان مدرن (دوره میانه و دوره معاصر)، در یک فرایند طولانی گذار رخ می‌دهد تا مدرنیته زاده و پرورنده شود.

دوره جدید ایران دوره‌ای است که مواجهه مستقیم ایران با تمدن غرب/مدرنیته آغاز

می‌شود و ایرانیان در آغاز شناختی از آن نداشتند و به صورتی منفعل در برابر آن ظاهر شدند. در این دوره است که به تدریج زمینه‌ها، مقدمه‌ها و بسترهای گذار به دوره معاصر در یک کشاکش دشوار نظری و عملی فراهم می‌آید. بنابراین «عصر جدید ایران» همانند دوره جدید غرب، یک دوره گذار برای عبور از دنیای قدیم به دنیای معاصر است، اما دوره معاصر^۱ دوره‌ای است که ایرانیان در مدار و چرخه تمدن جدید قرار گرفتند و خود را بخشی از جهان مدرن تعریف کردند و در این عرصه به کُنشگری و بازیگری پرداختند. اگر مهم‌ترین نشانه جامعه اروپایی در دوره جدید، ظهور اندیشه تغییر بوده، در ایران نیز پس از جنگ با روسیه بود که اندیشه «تغییر وضع» در میان طیفی از نخبگان سیاسی شکل گرفت؛ البته این اندیشه هنوز به امری فراگیر و گریزناپذیر تبدیل نشده بود. مقاومت‌ها چنان بود که دولت را گاه به کنار نهادن اصلاحات وا می‌داشت، اما در دوره معاصر این اندیشه به «عمل مستمر تغییر» و به یک ضرورت گریزناپذیر تبدیل شد؛ یعنی حکومت می‌کوشید بدون تردید و تعلل و با وجود همه واکنش‌ها و مخالفت‌های احتمالی - نوسازی را راهبری کند. این به آن معناست که حکومت‌های دوره معاصر اساساً نوسازند.

پس از جنگ با روسیه، این تغییرات از اصلاحات نظامی و آموزشی آغاز شد و به تدریج آثار خود را در سبک پوشش و ظاهر درباریان تا ساختارهای اداری و اجرایی کشور و تحولات اقتصادی تا دگرگونی‌های فکری و فرهنگی جدید نشان داد. سراسر کتاب *المآثر و الآثار* روایتی رسمی از همین تغییرات است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳). البته خودآگاهی به تغییر و ضرورت ایجاد تغییر در جامعه، تا انقلاب مشروطه عمدتاً امری نخبگانی بود که از پیوند قدرت و دانش حکایت داشت. همین کُنش و واکنش بر سر مقوله اصلاح، پیشرفت و تغییر، انبوهی از تعامل‌ها و تقابل‌ها را رقم زد که خود از مهم‌ترین ویژگی‌های دوره جدید ایران است.

آنچه دوره جدید را با دوره پیش از خود متفاوت می‌کند، رنگ باختن تدریجی ویژگی‌ها و ساختارهای دنیای کهن و بروز نشانه‌های دنیای نوین است. بدین ترتیب، این دوره هم واجد برخی ویژگی‌های دوره کهن و هم گسست و عبور از آن و هم بروز ویژگی‌های تازه است که کشور را در وضعیت «نه این و نه آن» و «هم این و هم آن» قرار می‌داد و دستخوش تعارض‌ها، تلاطم‌ها و بحران‌های فراوان می‌کرد.

نگارنده دوره جدید و دوره معاصر را در پیوند با یکدیگر می‌بیند و دوره جدید را مقدمه دوره معاصر می‌شمارد و یک دوره گذار تلقی می‌کند. در نتیجه، برای دوره جدید ماهیت مستقلی متمایز از دوره معاصر و میانه قائل نیست؛ زیرا ترکیبی از آن دو است. دوره جدید،

دوره بسط ایده‌های مدرن است که ویژگی برجسته آن کشاکش میان الگوهای دوره میانه و دوره معاصر است. در واقع، نگارنده دوره مدرن را به مثابه یک «دوران تاریخی» می‌بیند که خود به دو دوره جدید و معاصر تقسیم می‌شود. بنابراین دوره جدید را می‌توان در ذیل و در مقدمه دوره معاصر صورت‌بندی کرد.

مقایسه کوتاه بین دوره جدید ایران و اروپا

اگر شکست ایران از روسیه را آغاز عصر جدید ایران بدانیم، این پرسش مطرح می‌شود که چرا عصر جدید ما در قیاس با دوره جدید ۳۳۶ ساله اروپا (۱۴۵۳-۱۷۸۹م) بسیار کوتاه‌تر شد و کمتر از یک‌سوم آن، یعنی در ۹۳ سال (از عهدنامه گلستان در سال ۱۸۱۳ تا انقلاب مشروطه در سال ۱۹۰۶) و درست ۲۴ سال پس از آغاز دوره معاصر اروپا (انقلاب فرانسه: ۱۷۸۹م) رخ داد؟ به باور نگارنده، علت کوتاه‌تر شدن دوره جدید ایران به چند عامل بازمی‌گردد که مهم‌ترین آن، وجود تاریخ و تجربه اروپا پیش چشم ما و سایر ملت‌های غیرغربی است که این گذار را سرعت داده است؛ و دوم آنکه یک فرصت تاریخی تازه را برای کشورهای عقب‌افتاده فراهم آورد تا این فاصله را با جهش‌های مناسب و سریع بپیمایند.

البته روشن است که قرار گرفتن در مسیر مدرنیته، الزاماً به مسئله‌ها و دستاوردهایی همسان با تجربه غرب نمی‌انجامد. تاریخ هر کشوری بنا به تجربه‌های مردمان آن سرزمین رقم می‌خورد و با تاریخ سرزمین‌های دیگر متفاوت است. از این منظر، دوره‌بندی‌های تاریخی پدیده‌های خاص‌اند. شاید مقایسه عصر جدید ایران با اروپا کمی سطحی به نظر آید؛ زیرا تاریخ جدید ما هرگز مانند غرب نبود؛ ما نه از تجربه غرب برخوردار بودیم و نه میراث تاریخی و تمدنی ما در کشاکش سنت و مدرنیته زیر و رو شد. ما تنها تحت تأثیر امواج مدرنیته قرار داشتیم و هرگز همانند اروپا در کانون و مرکز آن نبودیم. لذا طبیعی بود که دو سرنوشت متفاوتی پیدا کنیم. اروپا در دوره جدید، مدرنیته‌ای درون‌زا داشت که بعدها به سایر نقاط جهان سرریز شد. با این همه، به باور نگارنده، این مقایسه برای نشان دادن وضعیت تاریخی ما و شناخت برخی همسانی‌های زیر مفید است:

الف. در دوره جدید ایران همچون اروپا انبوهی از متفکران، فیلسوفان، دانشمندان، ادیبان، هرمندان و غیره در زمینه‌ها و رشته‌های گوناگون ظهور یافتند. هرچند برخی از آنها مترجمان اندیشه‌های غربی بودند، اما بسترها را برای ورود ایران به دوره معاصر آماده کردند و همین امر دوره گذار را کاهش داد.

ب. تاریخ جدید اروپا و ایران با شکست در یک جنگ بزرگ آغاز شد؛ در اروپا با فتح

استانبول و سقوط امپراتوری روم شرقی توسط سلطان محمد فاتح و در ایران با شکست در جنگ‌های ایران و روسیه.

ج. در پایان دوره جدید اروپا، انقلاب فرانسه رخ داد و در ایران نیز انقلاب مشروطه. هر دو انقلاب، نشانه پایان دوره جدید و آغاز دوره معاصر است. بنابراین در ایران و اروپا دوره جدید با جنگی بزرگ و سرنوشت‌ساز آغاز شد و با انقلابی بزرگ به پایان رسید.

مهم‌ترین ویژگی‌ها و نشانه‌های دوره جدید ایران

روشن نبودن مرز دوره جدید از دوره معاصر، سبب شده است بسیاری از صاحب‌نظران آن دو را یکی بیندارند و از تفکیک آن ناتوان بمانند. گذار از دوره میانه به دوره معاصر نیازمند تغییرات گسترده در همه میدان‌های فکری، سیاسی، مذهبی، فرهنگی و اقتصادی است. دوره معاصر مانند جنبی است که نطفه آن در اواخر دوره میانه بسته شده تا در دوره‌ای مناسب زاده شود، دوران کودکی خود را سپری کند و به بلوغ برسد. هم در اروپا و هم در ایران وضع همین گونه بود، اما چنان‌که خواهیم گفت، دوره آبستنی، زایمان و کودکی آن در ایران زودتر گذشت.

سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی دوران آبستنی و زایمان جهان جدید بود. این کودک در سده‌های هفدهم و هجدهم دوران کودکی خود را سپری کرد و با انقلاب فرانسه، بزرگ‌ترین نشانه بلوغ خود را بروز داد. دوره ۹۳ ساله میان عهدنامه گلستان تا انقلاب مشروطه، روزگار آبستنی، زایمان و سپری شدن دوره تاریخ جدید ایران است. در این دوره کوتاه تاریخی، در قیاس با دوره‌های پیشین، تحولات بی‌سابقه‌ای در ایران رخ داد که در مجموع، ویژگی‌ها و نشانه‌های دوره جدید تاریخ ایران را می‌سازند. مهم‌ترین این ویژگی‌ها، تحولات و نشانه‌ها عبارت است از:

الف. بروز وضعیت بحران دائمی: در سراسر این دوره، ایران در یک وضعیت بحرانی قرار داشت که نشانه‌های آن ابتدا در روابط با غرب آشکار شد و سپس آثار خود را در سایر حوزه‌ها نشان داد. ایران پس از جنگ با روسیه دریافت که در میدان بازی بزرگ سیاسی و اقتصادی اروپاییان گیر افتاده و این درگیری جایگاه باشکوه و تاریخی ایران را به کشوری بازنده فرو کاسته است. برخی برای توصیف وضعیت دشوار ایران در دوره قاجاریه، از عبارت‌هایی چون «ایران میان دو سنگ» (گرگانی، ۱۳۵۶) و برخی از تعبیر «نه راه پیش و نه راه پس» (اسکندری قاجار، ۱۳۸۹: ۳۷) یا «ایران میان پُتک روس و سندان انگلیس» (کاظم‌زاده، ۱۳۷۱: ۱۳۵) استفاده کرده‌اند که به معنای گیر افتادن ایران میان دو غول بزرگ روس و انگلیس

بوده است، اما به گمان نگارنده این دو غول بزرگ نه روس و انگلیس، بلکه سنت و مدرنیته بودند.

برای برون رفت از این وضعیت، نخبگان اصلاحگر می‌کوشیدند کشور را از جنبه‌های گوناگون در مدار تمدن جدید قرار دهند. تکاپو برای قرار دادن کشور در مدار مدرنیته، کارگزاران عالی‌رتبه کشور را به دو جریان نوگرا و سنت‌گرا تبدیل کرد که خود منشأ بحران دائمی داخلی بود. سرسلسله این اصلاحگران نوگرا عباس میرزا و قائم‌مقام‌ها بودند که بعدها میرانشان به امیرکبیر، سپهسالار و امین‌الدوله رسید. سیاستمداران اصلاحگر در پیوند با روشنفکران می‌کوشیدند از رهگذر بهبود شیوه حکمرانی، توسعه صنایع جدید، انتشار روزنامه، ترویج میهن‌پرستی، رونق تجارت، تربیت ملت، نشر دانش‌های جدید، تأسیس بانک، توسعه راه‌ها و احداث راه‌آهن، اقتصاد ایران را دگرگون کنند و ایران را در چرخه تمدن جدید قرار دهند، اما به علت موانع ساختاری در راه نوسازی و نیز کارشکنی سنت‌گرایان، بحران نوسازی تا انقلاب مشروطه هر روز ابعاد تازه‌ای می‌یافت. تنها با مشروطه بود که ایران در مدار مدرنیته قرار گرفت.

ب. ظهور روشنفکران: ظهور روشنفکری از نشانه‌های آشکار دوره جدید است. روشنفکران سخنگویان دنیای جدید بودند و نسبتی با اهل قلم در دوره پیشامدرن نداشتند. در دوره پیشامدرن اهل قلم عمدتاً به دو گروه روحانیان از یک سو و دیوانسالاران و ادیبان، مورخان، منجمان، پزشکان و به‌طور خلاصه اهل علم از سوی دیگر تقسیم می‌شدند. البته روشنفکران گروه نوظهوری بودند که در پیوند با تمدن جدید پدید آمدند. هسته اولیه آنها را دانشجویان اعزامی ایران به اروپا، دیپلمات‌ها و کارگزاران حکومتی ایران در خارج از کشور و فرزندان طبقه اعیان و متمول کشور تشکیل می‌داد که برای تحصیل به غرب سفر کرده بودند و تجربه نزدیکی از زندگی در اروپا داشتند. سپس دانش‌آموختگان مدرسه‌های جدید، از جمله دارالفنون، مدرسه علوم سیاسی، مدرسه‌های مسیونری، مدرسه‌های رشديه، معارف و غیره به آنها افزوده شدند. روشنفکران محصول رویارویی ایران با مدرنیته و زبان حال این رویارویی بودند. روشنفکران نمایندگان شناخت علمی و آگاهی انتقادی، پیشگامان نمایشنامه‌نویسی و داستان‌پردازی به سبک اروپایی، منتقدان ادبیات کلاسیک و تاریخ‌نویسی سنتی، منادیان اخذ دانش‌های جدید، هواداران ناسیونالیسم و جدایی دین از سیاست، دشمنان خودکامگی و پرچمدار مشروطیت و پیام‌آوران پروتستانیسم اسلامی در ایران بودند (آدمیت، ۱۳۴۹: ۳). به‌رغم کشاکش سنتی‌ها و مدرن‌ها، گروهی تازه از دانش‌آموختگان نوگرا، دگرگونی‌خواه و روشنفکر تربیت شدند که با هم‌قطاران قدیم قابل مقایسه نبودند (آدمیت، ۱۳۶۲: ۳۵۴-۳۵۵).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۲، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۷۳

در زمان انقلاب مشروطه، روشنفکران ایرانی به گروهی متمایز تبدیل شده بودند که تقریباً سه هزار نفر عضو داشت (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۸۴).

ج. تغییر در نظم سیاسی-اداری: ایجاد نهادهای نوین از دیگر نشانه‌های ورود ایران به دوره جدید است. ساختار اداری کشور که در آغاز قاجاریه به چند دیوان و مستوفی و لشکرنویس و حاجب و دربان محدود می‌شد، در دوره فتحعلی‌شاه به چهار وزیر با وظایف مشخص (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۷۶-۷۷) و در اواخر دوره ناصری به چندین وزارتخانه و ده‌ها نهاد اجرایی تبدیل شد که چند هزار کارمند و صاحب‌منصب حکومتی داشت و کارگزارانش نه دیوانیان سنتی قدیم، بلکه اعضای طبقه متوسط و دانش‌آموختگان مدارس جدید بودند.

در این دوره، افسانه قدرقدرتی پادشاه نیرومندی چون ناصرالدین‌شاه در دهه پایانی حکمرانی‌اش در هم شکست. مخبرالسلطنه هدایت نوشته است: «دوره ناصرالدین‌شاه بحبوحه اختلاط رسوم و عادات مشرق‌زمین و مغرب‌زمین بود» (هدایت، ۱۳۷۵: ۹۶) که جز موارد اندکی راه را بر او می‌بست. در واقع، «شاهی بود مستأصل و اواخر مایوس» (همان، همان‌جا). از همین رو، به درستی می‌گفت: «وای اگر پای این فرنگی‌ها به مملکت من نرسیده بود ما از این همه گرفتاری‌ها خلاص بودیم» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۰۳). قتل شاه نیز نشانگر بی‌اعتباری مقام خودساخته ظل‌اللهی، دست‌کم نزد ناراضبان سیاسی بود. در دوره مظفری، کنشگران سیاسی نیز با تشکیل گروه‌های نیمه‌رسمی مانند انجمن ملی، انجمن مخفی، مجمع آدمیت و کمیته انقلابی، بر اصلاح ساختار سیاسی تأکید می‌کردند. در نهایت، نظام سیاسی ایران بر اثر فشارهای مدرنیته تعادل سنتی خود را از دست داد و به دگرگونی تن داد.

د. تغییرات فرهنگی: با تأسیس مدرسه‌های جدید و اعزام دانشجو به اروپا، دگرگونی‌های فرهنگی آغاز شد که نشانگر بی‌اعتمادی به دانش‌های سنتی پیشین و اعتراف به ناکارآمدی آن بود. نوگرایان با ترجمه آثار گوناگون علمی از زبان‌های اروپایی، دامنه آشنایی با علوم نوین را گستراندند. با افزایش مدرسه‌های جدید، معلمان سرخانه که اغلب از طلاب مدارس قدیم بودند، بیکار شدند و به بهانه ناسازگاری علوم مدرن با مبانی دانش‌های اسلامی، به دشمنی با مدارس جدید برخاستند (محبوبی اردکانی، ۱۳۶۸: ۳۹۵-۳۹۶). این کشاکش بین سخنگویان و کارگزاران نهادهای جدید و سنتی، تا مشروطه به شدت ادامه داشت. پس از مشروطه نگرش‌های علمی و آموزشی نوین چیرگی یافت.

در دوره مظفری، دامنه بحران فرهنگی عمیق‌تر و جریان‌های دگرگونی‌خواه فعال‌تر شدند. نوگرایان با تأسیس کتابخانه‌های عمومی در تهران و تبریز، تأسیس مدارس جدید و انتشار روزنامه‌های اصلاح‌طلب در ایران و خارج، بر گستره فعالیت‌های خود افزودند (آبراهامیان،

۱۳۸۹: ۸۴). با افزایش شمار باسوادان، مطالعه سفرنامه‌ها به دلیل شرح پیشرفت‌های گوناگون علمی و فنی غرب، با استقبال فزاینده روبه‌رو شد و مستقیم یا نامستقیم به انتقاد از وضع موجود دامن زد (فراگنر، ۱۳۷۷: ۱۱). با تألیف و ترجمه کتاب‌های تازه و افزایش آگاهی‌های همگانی، خوانندگان این آثار نه تنها شاهان ناآگاه خود را با فرمانروایان اروپا، بلکه فقر اقتصادی ایران را با رفاه کشورهای اروپایی مقایسه می‌کردند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۷۵).

هـ تحولات اقتصادی: از نظر اقتصادی، ایران در میانه‌های دوره قاجاریه در مسیر ادغام با اقتصاد جهانی قرار گرفت که پیامدهای خود را به صورت افزایش هزینه‌های دولتی، تورم و کسری شدید بودجه نشان داد و حکومت را وا داشت تا از یک سو، میزان مالیات‌ها، فروش مناصب دولتی، اجاره زمین‌های خالصه و گمرکات را افزایش دهد و از دیگر سو، به استقراض خارجی و واگذاری امتیازات به اروپاییان روی آورد.

ایران در این دوره، به تولیدکننده صرف مواد خام مانند ابریشم، تریاک، پنبه، خشکبار، صنایع دستی و نیز به واردکننده کالاهای صنعتی، منسوجات، قند و شکر و چای تبدیل شد. صادرات کالاهای کشاورزی دارای ارزش تجاری و صادرات فرش ایران افزایش چشمگیری یافت (مارتین، ۱۳۹۸: ۴۸). پیامد نقش حاشیه‌ای ایران در نظام سرمایه‌داری جهانی، خروج مازاد اقتصادی از کشور و تنگدستی روزافزون توده‌های شهری و روستایی بود (فوران، ۱۳۷۷: ۲۲۲-۲۲۳). واردات فزاینده کالاهای صنعتی، صنعتگران و پیشه‌وران سنتی را ورشکسته کرد. کسری تراز تجاری و تورم، فقر را به بلای عمومی تبدیل کرد. دولت برای جبران کسری بودجه، به گرفتن پیشکشی حکمرانان ولایات روی آورد که نتیجه آن فشار بیشتر بر رعایا و فروش مشاغل دولتی بود (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱۰۱/۱).

پیامدهای ناگزیر مناسبات تجاری نابرابر با غرب، موجب رواج مصرف کالاهای خارجی، از نفس افتادن تولید صنایع دستی و گسیختگی در رابطه شهر و روستا (سیف، ۱۳۷۳: ۲۹۱-۲۹۲)، چیرگی بنگاه‌های تجاری-مالی غربی بر اقتصاد ایران، ناتوانی تجار ایرانی در ایجاد صنایع ملی و تقلب در مسکوکات (اشرف، ۱۳۵۹: ۹۱-۹۳) شد و نهادهای مالیه کهن را از اعتبار انداخت. اقتصادی آشفته و چندگانه شکل گرفت که نخبگان داخلی از ساماندهی آن ناتوان بودند. دولت برای نوسازی نظام مالی، به استخدام مستشاران خارجی مانند نوز بلژیکی روی آورد که خود سرآغاز بحران‌های جدیدتر بود. با ورود دانش‌آموختگان جدید به نظام اداری و مالی که قادر نبودند محاسبات مستوفیان را درک کنند و حتی خط آنها را بخوانند، بحران بالا گرفت (مستوفی، ۱۳۷۱: ۳۳۵/۲). در نتیجه، بخشی از بدنه مدیریت اقتصادی کشور از کار افتاد. این اقتصاد چندپاره، نه با روش سنتی سامان‌پذیر بود و نه با روش مدرن. در واقع،

اساس نظم و تعادل اجتماعی-اقتصادی جامعه ایران عصر قاجار از هم گسیخت. در همان حال، اقتصاد جهانی فرصت‌های تازه برای تجارت و رشد اقتصادی آفرید، ساختارهای مدیریتی تازه نظم کهن را متزلزل کرد و موجب ظهور سرمایه‌داری جدید، گسترش بندرها و کشتی‌رانی جدید و توسعه مهارت‌های طبیعی و برخی نوآوری شد (مارتین، ۱۳۹۸: ۵۳). وضعیتی پدید آمد که زیستن در انزوای قدیم ناممکن شد. کشورهایمانند ایران و عثمانی برای حفظ استقلالشان ناگزیر درهای خود را به روی جهان غرب گشودند (کاظم‌زاده، ۱۳۷۱: ۹۱).

بنابراین تاریخ اقتصادی ایران در این دوره چهار ویژگی داشت؛ ۱. ورشکست شدن پیشه‌وران صنعتی در شهرها و روستاها در برابر کالاهای صنعتی؛ ۲. روند پیدایش بازار واحد و پیدایش قشر نوینی در بورژوازی ایران به عنوان بورژوازی «کمپرادور» یا «دلال» که واسطه نقل و انتقال کالاهای غربی و مصرف کنندگان ایرانی بود؛ ۳. رخنه سرمایه‌داری در کشاورزی و قشربندی دهقانان و مالکان ایرانی که نهایتاً کشاورزان و مالکان ایرانی را به سوی تولید مواد خام مورد نیاز بازار سرمایه‌داری یعنی پنبه، تریاک، توتون، چای، خشخاش، نیشکر و چغندر قند سوق داد؛ ۴. جدا شدن تدریجی دستگاه دولت از دربار از طریق ایجاد دیوان‌خانه‌ها، وزارتخانه‌ها و نهادهای جدید، کابینه دارالشورای دولتی (طبری، [بی‌تا]: ۹۷-۱۰۴).

و. **تغییر در وضعیت زیستی قبایل ایران:** از نیمه دوم سده نوزدهم سلطه نظام جهانی به گونه‌ای نمایان قبایل ایران را به بازار جهانی پیوند داد که پیامد آن کاهش قدرت قبایل و آرام شدن ایلات، استقرار امنیت در راه‌های بازرگانی و کاهش تاراج روستاها از سوی گروه‌های مسلح قبایل بود؛ زیرا امنیت راه‌های ارتباطی برای چنگ انداختن به بازارهای محلی و ذخایر مواد خام، برای استیلای اقتصادی غرب از اهمیت بسیاری برخوردار بود. حکومت به کمک نیروهای نظامی و انتظامی که به کمک مستشاران خارجی تدارک دیده بود، تأمین امنیت راه‌ها را برعهده گرفت (تروبتسکوی، ۱۳۵۸: ۳۲-۳۴).

ز. **تغییر در طبقات و نگرش‌های اجتماعی:** مواجهه مستقیم با غرب موجب پیدایش طبقه‌های جدید در کنار طبقه‌های سنتی شد. در این تغییرات، طبقه کوچکی از روشنفکران دیوانسالار در چارچوب دستگاه دولت، کارمندان دولت و نهادهای جدید، گروه تازه‌ای از بازرگانان بزرگ، سرمایه‌گذاران و طبقه کارگر صنعتی نوپا شکل گرفتند. بدین‌سان، تأثیر تمدن غرب به لحاظ فرهنگی موجب افزایش آگاهی طبقاتی و تقسیم جامعه شهری ایران به دو قطب ناسازگار شد؛ از یک سو، اقلیتی مدرن‌گرا و از سوی دیگر، اکثریتی سنت‌باور که هر یک دیگری را به دیده تحقیر و تنفر می‌نگریست. اقلیت، اکثریت را بی‌سواد، نادان، سنتی،

عقب مانده و خرافه پرست می خواند و اکثریت، اقلیت را فرنگی مآب، غرب زده و بی دین (نوائی، ۱۳۶۹: ۷۱۲). در واقع، جامعه ایران پس از مواجهه با غرب، دارای دو «آینده» و بر این اساس، دارای دو «گذشته» شد؛ آینده سنتی و آینده ای مدرن. آنچه شمردیم، نشانه گذار از آینده سنتی به آینده ای مدرن بود.

نتیجه گیری

به باور نگارنده، به دلایل گوناگون جنگ های ایران و روسیه سرآغاز دوره تاریخ جدید ایران است نه سرآغاز تاریخ معاصر. این دلایل عبارت است از:

۱. روشن نبودن مرز دوره جدید از دوره معاصر، موجب بروز خلط مبحث های فراوان از جمله یکی انگاشتن دوره جدید و معاصر شده است؛ حال آنکه در همه جای دنیا برای ورود به دوره معاصر، به یک دوره گذار نیاز است که در ایران با عهدنامه گلستان آغاز شد.
۲. تا انقلاب مشروطه بسیاری از حقایق و جنبه های محوری دگرگونی های اجتماعی، اقتصادی و تاریخی تمدن جدید و مؤلفه های آن و نیز پیشرفت های صنعتی، علمی، ادبی، هنری و فلسفی آن برای اندیشمندان ایرانی شناخته نبود. در این دوره، غرب در بهترین حالت برای آنها تنها یک تجلی درخشان بیرونی داشت. بنابراین بدون این آگاهی و خودآگاهی - که در پی انقلاب مشروطه رخ داد - نمی توانستیم وارد دوره معاصر شویم.
۳. از عهدنامه گلستان به این سو تلاش برای تغییر و اصلاحات در ایران آغاز شد و به تدریج جدال و کشاکش سنت گرایان و نوگرایان را در همه عرصه ها گستراند و به جریان تحول ساز دوره قاجاریه تبدیل شد.
۴. درست است که تا مشروطه تنها ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه به غرب سفر کرده بودند و بسیاری از کارگزاران حکومت تجربه نزدیکی با تمدن غرب نداشتند و شناخت آنها از تحولات شگرف غرب اندک بود، اما در متن جامعه شهری ایران، بسیاری از ویژگی ها، ساختارها و ارزش های کهن در رویارویی با تمدن جدید به تدریج رنگ باختند و وضعیت «نه این و نه آن» پدید آمد.
۵. تردیدی نیست که جنگ های ایران و روسیه، ایران را در پیوند مستقیم تری با غرب قرار داد، اما پیامدهای آن در سطحی نبود که حیات سیاسی - اجتماعی و سرنوشت همه ایرانیان را همچون مشروطه دگرگون کند و ایران را در دوره معاصر قرار دهد، بلکه تنها می توانست پیوند با شیوه های زیست سنتی را متزلزل کند، جنین دوره جدید را بزاید و آن را بپرورد و به بلوغ برساند تا مقدمات گذار به دوره معاصر فراهم شود؛ تحولی که یک سده بعد با انقلاب مشروطه آغاز شد.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

آدمیت، فریدون (۱۳۶۲)، *امیرکبیر و ایران*، تهران: خوارزمی.

_____ (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.

اسکندری قاجار، منوچهر (۱۳۸۹)، «نه راه پیش و نه راه پس: تنگناهای سیاسی ایران در اوایل حکومت قاجار»، *جنگ و صلح در ایران دره قاجار و پیامدهای آن در گذشته و اکنون*، زیر نظر رکسانه فرمانفرمایان، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

اشرف، احمد (۱۳۵۹)، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجار*، تهران: انتشارات زمینه.

اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۶۳)، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر.

_____ (۱۳۵۷)، *صدرالتواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران: روزبهان، چاپ دوم. پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک؛ ایران و ایرانیان*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.

تروبتسکوی، و. و. (۱۳۵۸)، *نقش قبیله‌های اسکان یافته کوچ‌نشینان ایران در دوران نوین*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: بیگوند.

تکمیل همایون، ناصر (۱۳۹۱)، *خاستگاه تاریخی ایل قاجار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جعفریان، رسول (بهار ۱۳۷۶)، «مدخلی بر تاریخ معاصر ایران: سخنرانی حجت‌الاسلام رسول جعفریان»، *مجله تاریخ معاصر ایران*، سال اول، شماره ۱، صص ۲۸۷-۲۹۸.

_____ (۱۳۷۰)، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم: انصاریان.

دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲)، *حیات یحیی*، ج ۱، تهران: انتشارات عطار و فردوسی.

سیف، احمد (۱۳۷۳)، *اقتصاد ایران در قرن نوزدهم*، تهران: نشر چشمه.

طبری، احسان [بی‌تا]، *فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران*، تهران: [بی‌نا].

طباطبائی، جواد (۱۳۹۷)، *تأملی درباره ایران*، تهران: مینوی خرد، چاپ سوم.

فراگنر، برت. گ. (۱۳۷۷)، *خاطرات نویسی ایرانیان*، ترجمه مجید جلیلود رضائی، تهران: علمی و فرهنگی.

فوران، جان (۱۳۷۷)، *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات رسا.

قائم‌مقامی، جهانگیر (۱۳۴۵)، *ایران امروز: بررسی‌هایی درباره فرهنگ ملی ایران*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

- _____ (۱۳۴۹)، نیم قرن فرهنگ و تمدن ایران (از کودتای ۱۲۹۹ تا ۱۳۴۹ خورشیدی)، تهران: ستاد بزرگ ارتشداران.
- کاظم‌زاده، فیروز (۱۳۷۱)، روس و انگلیس در ایران (۱۸۶۴-۱۹۱۴)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- گراتوسکی و دیگران (۱۳۵۹)، تاریخ ایران از باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران، پوشش. گرگانی، فضل‌الله (۱۳۵۶)، ایران میان دو سنگ آسیا، تهران: روزنه.
- لمبتن، آن (۱۳۷۲)، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی.
- لمبتون، آ. ک. س. (۱۳۷۵)، ایران عصر قاجار، ترجمه سیمین فصیحی، همراه با گفتاری درباره ایران‌شناسی، مشهد: جاودان خرد.
- مارتین، ونسا (۱۳۹۸)، ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم؛ انقلاب مشروطه ۱۲۸۵، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۶۸)، چهل سال تاریخ ایران در دوره پادشاهی ناصرالدین‌شاه، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۱)، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، ج ۲، تهران: انتشارات زوار.
- میرخلف‌زاده، حسین (۲۵۳۵)، سیری در تاریخ شاهنشاهی ایران از منشور کورش تا منشور شاهنشاه آریامهر، تهران: انتشارات اقبال.
- نجفی، موسی (۱۳۹۱)، فلسفه تجدد در ایران، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- نفیسی، سعید (۱۳۶۸)، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دره معاصر (از آغاز سلطنت قاجارها تا پایان جنگ نخستین با روسیه)، ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد.
- نوائی، عبدالحسین (۱۳۶۹)، ایران و جهان؛ از قاجاریه تا پایان عهد ناصری، تهران: انتشارات هما.
- هدایت، حاج مهدیقلی (مخبرالسلطنه) (۱۳۷۵)، خاطرات و خطرات، تهران: زوار.
- هینتس، والتر (۱۳۶۲)، تشکیل دولت ملی در ایران؛ حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: خوارزمی.

ب. منابع لاتین

Amanat, Abbas (2017), *Iran A Modern History*, New Haven & London: Yale University Press.

List of sources with English handwriting

- Abrahamian, Ervand, *Iran Between Two Revolutions*, translated by Ahmad Gol-Mohammadi and Mohammad Ebrahim Fatahi, Tehran: Ney, 1389.
- Adamiyat, Fereydoun, *Amir Kabir and Iran*, Tehran: kwarazmī, 1362.
- Adamiyat, Fereydoun, *Mīrzā Faḥ-‘alī Aḳūndzādeh's Thoughts*, Tehran: kwarazmī, 1349.
- Ashraf, Ahmed, *historical obstacles to the growth of capitalism in Qajar period*, Tehran: Zamīneh, 1359.
- Cassirer, Ernest, *The myth of the state*, translated by Yadollah Moqan, Tehran: Hermes, 1393.
- Dolatabadi, Yahya, *Hayat Yahya*, Tehran: ‘Atṭār and Ferdowsī Publishing House, 1362, vol. 1.
- Eskandari Qajar, Manouchehr, *neither the way forward nor the way back: Iran's political bottlenecks in the early days of the Qajar rule*, in the book *War and Peace in Iran, the Qajar Valley and its consequences in the past and now*, under the supervision of Roksane Farmanfarmaeian, translated by Hassan Afshar, Tehran: Markaz, 1389.
- E‘temād al-Saltaneh, Moḥammad Ḥasan, *Al-Ma‘aṭīr wa Al-Āṭār*, with the efforts of Iraj Afshar, Tehran: Asāṭīr, 1363.
- Evans, Mary, *A short history of society : the making of the modern world*, translated by Mohammad Nabavi, Tehran, Āgāh, 1393.
- Foran, John, *Fragile resistance: Social transformation in Iran from 1500 to the revolution*, translated by Ahmad Taddayon, Tehran: Rasa, 1377.
- Fragner, Bert G, *Persische memoirenliteratur als Quelle Zur Neueren Geschichte Irans*, translated by Majid Jalilvand Rezaei, Tehran: ‘Elmī va Farhangī, 1377.
- Gorgani, Fazl-Allah, *Iran between two stones of Āsiyā*, Tehran, Rozaneh, 1356.
- Grantovski, Edvin Arvidovich et al, *Istoriia Irana*, translated by Key Khosro Kesharzi, Tehran, Pūyeš, 1359.
- Hedāyat (Moḳber al-Saltaneh), *Mehdīqolī, kāṭerāt va қаṭarāt*, Tehran: Zavār, 1375.
- Hinz, Walther, *The Formation of the National State in Iran: Agh Quvinlu's Rule and the Rise of the Safavid State*, translated by Kikavus Jahandari, Tehran: kārāzmī, 1362.
- Jafarian, Rasoul, *religion and politics in the Safavid period*, Qom, 1370.
- Jafarian, Rasul, *Iran's contemporary history: Speech of Hojrat-ul-Islam Rasul Jafarian*, *Iran's Contemporary History Magazine*, year 1, number 1, spring 1376.
- Kazemzadeh, Firouz, *Russia and England in Iran (1864-1914)*, translated by Manouchehr Amiri, Tehran: Islamic Revolution Education, 1371.
- Lambton, Ann Katharine Swynford, *Continuity and change in medieval Persia: aspects of administrative, economic, and social history*, translated by Yaqub Azand, Tehran: Ney, 1372.
- Lambton, Ann Katharine Swynford, *studies eleven :Persia Qajar, translation and discourse on Iranian studies*, Simin Fasihi, Mashhad: javedān kerad, 1375.
- Mahboubi Ardakani, Hossein, *Forty years of Iran's history during the reign of Naser al-Din Shah*, with the efforts of Iraj Afshar, Tehran: Asāṭīr, 1368.
- Martin, Vanessa, *Iran between Islamic nationalism and secularism*, translated by Mohammad Ebrahim Fatahi, Tehran: Ney, 1398.
- Mir-khalf-zadeh, Hossein, *A Journey in the History of the Iranian Empire from the Charter of Cyrus to the Charter of Shahneshah Aryamhar*, Tehran: Eqbal, 2535.
- Mostūfī, ‘Abdollāh, *šarḥ-e Zendegānī-ye man*, Tehran: Zavār, 1371, vol. 2.
- Nafisi, Sa‘eed, *Iran's social and political history in the contemporary valley (volume one from the beginning of the Qajar dynasty to the end of the first war with Russia)*, Tehran: Bonyād, 1368, vol.1.

- Najafi, Musa, *The Philosophy of Modernity in Iran*, Tehran: International Publishing Company, 1391.
- Navaei, Abdul Hossein, *Iran and the world, from Qajar to the end of the Nasrid era*, Tehran: Homā, 1369.
- Polak, Jakob Eduard, *Persien*, translated by Kikavos Jahandari, Tehran: ĩwarzamī, 1368.
- Qaem-Maqami, Jahangir, *half a century of Iran's culture and civilization*, Tehran: Setād-e Bozorg-e Arteštārān, 1349.
- Qaem-Maqami, Jahangir, *Iran Today: Studies on the National Culture of Iran*, Tehran: šorāye 'ālī-ye Farhang va Honar, 1345.
- Saif, Ahmed, *Iran's economy in the 19th century*, Tehran: Āšmeh Publishing House, 1373.
- Tabari, Ehsan, *The collapse of the traditional system and the birth of capitalism in Iran*, Tehran: n.d.
- Tabatabaei, Javad, *Reflections on Iran*, Tehran: Mīnavī-ye ĩerad, 1397, third edition.
- Takmil Homayoun, Nasser, *Historical origin of the Qajar tribe*, Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies, 1391.
- Trubetskoi, Vladimir Vladimirovich, *The role of settled nomadic tribes of Iran in the modern era*, translated by Siros Yazidi, 1358.
- English Source**
Amanat, Abbas (2017), *Iran A Modern History*, New Haven & London: Yale University Press.



When is the origin of the new epoch of Iranian history?¹

Alireza Mollaiy Tavany²

Received:2022/03/12

Accepted:2022/07/21

Abstract

Thinking about the nature and quality of the periods that mankind has spent or is currently spending has been one of the concerns of philosophers, thinkers, historians and theologians. Therefore, the history of the world is periodized from different perspectives. Iran's history is no exception to this rule. One of Iran's most famous and current historical periods is dividing it into ancient, middle, and contemporary epochs. The hidden point in the chronology of Iran's history is the lack of attention to the new epoch. Based on this, the question is whether Iran lacks a new epoch and has completely moved from the middle epoch to the contemporary epoch? If not, when is the origin of Iran's new epoch and when did it start and when does it end? After evaluating the available data and criticizing the most important ideas about the new epoch of Iran's history, this article has come to the conclusion that in the periodization of Iran's history, most of the controversies have been formed over determining the origin of Iran's contemporary history. And determining the origin of Iran's new epoch remains in a halo of ambiguity. The author argues that in order to resolve many existing disputes, we need to define a new epoch. He considered the Golestan treaty at the end of the first period of the Iran-Russia wars as the beginning of the new epoch of Iran and believes that this period continued until the constitutional revolution and the constitutional revolution is the beginning of the contemporary epoch of Iran.

Keywords: Historical epoch, Periodization, New epoch, Contemporary epoch.

1. DOI: 10.22051/hii.2022.38812.2593

2. Professor, Department of History, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran: ar.mollaiy@ihsac.ac.ir

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

Content

Alexander the Macedonian and the historical memory of Cyrus the Great <i>Adel Allahyari</i>	15-37
Diagnosis, Prevention, and Treatment of Cholera in Safavid Iran <i>Mohammad Ali Parghoo, Javad Alipoor Silab</i>	39-61
Safavid history from the window of Islamism; A Reflection on the Influence of Islamist Thoughts in Safavid Studies by Morteza Motahari and Ali Shariati <i>Hamid sadeghi, Nozhat ahmadi</i>	63-82
Ibrahim Khalil Khan Javanshir Karabaghi's relations with the Ottoman government <i>Mohammad Aziznejad, Fatemeh Jafarniya</i>	83-112
Performance assessment of Ettelaat newspaper in regards to impose a dress code (Reza Shah era) <i>Saeed Karamisalahedinkola, Ali Mohammadzadeh</i>	113-137
Analysis and explanation of the claim of Imamate of Abdullah Afteh and the reasons for rejecting his Imamate <i>Sajjad Kalantari, Feizollah Boushasb Gousheh, Naser Jadidi</i>	139-160
When is the origin of the new epoch of Iranian history? <i>Alireza Mollaiy Tavany</i>	161-181

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. 54 /144, 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**
English Text Editor: **Z. Mirzaei Mehrabadi**
Executive Director: **R. Mashmouli Peleroud**

THE EDITORIAL BOARD

J. Azadegan, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University.
A. Ejtehadi, 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 Molaee, 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, Assistant Professor, 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
