

فصلنامه تاریخ اسلام و ایران (علوم انسانی سابق) از انتشارات معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (س) درجه این مجله به موجب نامه شماره ۲۵۰۲۲ 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) می باشد.

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: دکتر سوسن قهرمانی قاجار

سر دبیر: دکتر علیمحمد ولوی

ویراستار فارسی: مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی، سمیه کنعانی

ویراستار انگلیسی: دل آرا مردوخی

دبیر اجرایی: مهتاب جعفری

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 احسان اشراقی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران

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

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

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

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

دکتر محمد سرور مولایی، استاد دانشگاه الزهراء (س)

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

دکتر شهرام یوسفی فر، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

صفحه آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی / ۱۵۵۷۴-۲۶-۲۱

ترتیب انتشار: فصلنامه

برای دسترسی به عناوین و مقالات به نشانی سایت مجله (<http://journals.alzahra.ac.ir/hii>) مراجعه فرمائید.



کلیه حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

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

کد پستی ۸۵۶۹۲۲۴۱ / تلفن: ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶

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 حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات بر اساس تأیید مقاله توسط داوران و هیئت تحریریه است.
- در انتخاب مقالات اولویت به ترتیب با مقالات پژوهشی، تألیفی و ترجمه‌ای است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده نویسنده 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.

ضوابط مربوط به مقالات

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

۱. مقاله از طریق سامانه الکترونیک مجله (<http://journals.alzahra.ac.ir/hii>) 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 ۲۰ صفحه 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)
۸. چاپ مقالات به زبان‌های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) منوط به شرایط زیر است:
 - الف. مقاله در مجله تخصصی مربوط به زبان‌های خارجی چاپ شود.
 - ب. نویسنده غیرفارسی‌زبان باشد.
 - ج. در مورد نویسندگان فارسی‌زبان، ضرورت ویژه‌ای چاپ مقاله به زبانی غیر از زبان فارسی را توجیه کند.
 - د. تشخیص این امر به‌عهده هیئت تحریریه است.

فهرست مطالب

- ۵-۳۳ تأثیر فتوحات اسلامی و سیاست‌های مالی تازیان مسلمان بر کشاورزی خوزستان
علی بحرانی‌پور، علی لجم اورک مرادی، فرشید جعفری
- ۳۵-۶۳ تحلیل جایگاه موبدان و کارکرد اقتصادی آنان در ساختار نظام سیاسی - اجتماعی ساسانیان
علی بهادری، محمد کریم یوسف جمالی، فیض‌الله بوشاسب گوشه
- ۶۵-۱۰۲ آداب‌نامه‌ها و جایگاه آن در تاریخ‌نگاری اجتماعی (با تأکید بر عصر قاجار)
سهیلا ترابی فارسانی، علی اکبر غندی
- ۱۰۳-۱۲۴ بازتاب تعاملات فکری اندیشه‌گران در خصوص آموزش زنان در دوره پهلوی اول مبتنی بر سه نشریه عالم‌نسون، شفق سرخ و اطلاعات
زهره حامدی
- ۱۲۵-۱۵۱ نقش ابریشم‌گیلان در اقتصاد عصر صفوی تا پایان دوره شاه‌عباس اول
محمد شورمیچ
- ۱۵۳-۱۷۵ ناله ملت در استبداد محمدعلی شاهی
عباس قدیمی قیداری، علی منوچهری
- ۱۷۷-۱۹۷ تأملی در چیستی عدالت‌خانه و روند تحول مفهومی آن
علیرضا ملایی توانی، مسعود آتشگران
- ۱۹۹-۲۱۸ موانع هم‌گرایی اجتماعی - فرهنگی ایران و افغانستان در دوران پهلوی
بهرام موسوی، مرتضی دهقان‌نژاد، مرتضی نورائی
- ۲۱۹-۲۶۷ تحلیل واکنش امامان شیعه (ع) به غلو در امامت
طاهره ناصری، علی محمد ولوی



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

تأثیر فتوحات اسلامی و سیاست‌های مالی تازیان مسلمان بر کشاورزی خوزستان

علی بحرانی پور^۱
علی لجم اورک مرادی^۲
فرشید جعفری^۳

تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۲۴

تاریخ تصویب: ۹۴/۱/۲۳

چکیده

استان خوزستان از دیرباز به دلیل وجود رودخانه‌های پرآب و زمین‌های پست و جلگه‌ای، یکی از مستعدترین نواحی ایران از نظر کشاورزی بوده است. با توجه به این بستر مناسب، از دیرباز، کشاورزی در این منطقه رواج داشته و دارای نقشی حیاتی برای ساکنان آن بوده است که البته به دلیل تحولات تاریخی موجود در هر برهه زمانی (همچون امنیت، فعالیت‌های عمرانی حکومت‌ها،

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهیدچمران اهواز؛ Bahranipour@hotmail.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شهیدچمران اهواز (نویسنده مسئول)؛
lajmorak_ali@yahoo.com

۳. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شهیدچمران اهواز؛ jafarifarshid65@yahoo.com

سیاست‌های مالیاتی)، رشد یا رکود در کشاورزی این استان مشاهده شده است. یکی از وقایع تعیین‌کننده در تاریخ خوزستان فتح آن به دست تازیان مسلمان است. آن‌ها در اواخر سال ۱۵۱۵ ق. به خوزستان وارد و طی دو سال نبرد شدید، موفق به فتح خوزستان شدند. چون بیشتر مناطق خوزستان با جنگ فتح شد، بر مبنای این شیوه فتح، مالیات‌هایی بر کشاورزان خوزستانی بسته شد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که فتح خوزستان به دست تازیان مسلمان و سیاست‌های مالیاتی آن‌ها چه تأثیری بر اوضاع کشاورزی خوزستان نهاد. فرضیه تحقیق آن است که برخلاف نظر مشهور که مبدأ زوال کشاورزی خوزستان را در حمله تازیان می‌دانند، ویرانی در شبکه آبیاری، گسترش باتلاق‌ها و در نتیجه زوال کشاورزی خوزستان از اواخر عهد ساسانی آغاز شده بود؛ اما این زوال با ورود مسلمانان شدت یافت. روش کار در این پژوهش توصیف و تحلیل اطلاعات تاریخی منابع دست اول است که با کمک روش اقتصادسنجی (کلیومتری‌کس) به تحلیل داده‌ها پرداخته شده است. یکی از یافته‌های پژوهش این است که با توجه به نرخ مالیات پرداختی می‌توان به روش کلیومتری‌کس میزان رونق کشاورزی یک منطقه را بررسی کرد. یافته دیگر آنکه حمله عرب بلافاصله موجب زوال کلی کشاورزی در خوزستان نشد؛ بلکه این زوال از نیمه دوم قرن یکم هجری آغاز شده بود.

واژه‌های کلیدی: خوزستان، کشاورزی، فتوحات اسلامی،

سیاست‌های مالی، کلیومتری‌کس.

۱. مقدمه

کشاورزی به‌ویژه کشت غلاتی چون گندم و جو سابقه‌ای بسیار کهن در خوزستان دارد و در حفاری‌های باستان‌شناختی تپه‌های مربوط به دوران پیش از تاریخ و اوایل تاریخی این منطقه، نشانه‌هایی از کشت غلات شناسایی شده است. ایلامی‌ها که یکی از نخستین ساکنان این منطقه بوده‌اند، فعالیت‌های گسترده‌ای در زمینه رونق کشاورزی داشته‌اند. پس از ورود آریایی‌ها نیز کشاورزی این منطقه توسعه یافت و تعالیم زرتشت نیز این فعالیت را مورد تشویق قرار داد؛ اما یکی از دوره‌های پررونق کشاورزی خوزستان، دوره ساسانی بوده است. ساسانیان در سایه امنیت و فراهم آوردن امکانات زیربنایی چون ساختن بندها و نهرهای آبیاری، به کشاورزی رونقی فوق‌العاده دادند. چنین به نظر می‌رسد که با ورود تازیان مسلمان به دلیل کاهش نیروی انسانی - به علت مهاجرت، یا کشتار در جنگ‌ها و یا به بردگی گرفته شدن از سوی فاتحان - و تخریب شبکه‌های آبیاری و توسعه مرداب، کشاورزی خوزستان با روندی کاهشی مواجه شد. درباره پژوهش حاضر چند منبع کلی انتشار یافته است؛ همچون کتاب *تاریخ ایران* تألیف پیگولوسکایا و دیگران^۱، مناسبات *ارضی در ایران عهد مغول* اثر پطروشفسکی^۲ و کتاب *مالک و زارع در ایران* نوشته آلمبتون^۳ که در کنار دیگر مباحث اشاراتی نیز به بحث کشاورزی شده است. اما تفاوت پژوهش حاضر با آثار فوق‌الذکر این است که در آن خوزستان و مناسبات زمینداری و کشاورزی آن به‌طور خاص و نسبتاً به تفصیل بررسی شده است. روش تحقیق در این پژوهش تحلیل آماری داده‌های تاریخی یا کلیومتریکس^۴ است. کلیومتریکس، نوعی تحقیق تاریخی (و اقتصادسنجی) است که در آن از ریاضیات و فرضیه‌های آماری استفاده می‌شود و از داده‌های تاریخی، تحلیلی آماری صورت می‌گیرد. در این پژوهش با رجوع به شواهد، ابتدا گریزی به اوضاع کشاورزی و سیاست‌های مالی ساسانیان زده و سپس به

۱. پیگولوسکایا و دیگران (۱۳۵۴). *تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی)*. ترجمه کریم کشاورز.

چ ۴. تهران: پیام.

۲. پطروشفسکی. ۱. (۱۳۶۳). *اسلام در ایران*. ترجمه کریم کشاورز. چ ۷. تهران: پیام.

۳. لمبتون، ا.ک.س. (۱۳۶۲). *مالک و زارع در ایران*، ترجمه منوچهر امیری. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.

4. Clio metrics

اثرات ورود تازیان مسلمان و سیاست‌های مالی آن‌ها بر اوضاع کشاورزی خوزستان پرداخته می‌شود.

۲. اوضاع کشاورزی خوزستان در دوره ساسانی

چنین به نظر می‌رسد که یکی از دوره‌های پررونق کشاورزی خوزستان تا پیش از ورود اسلام دوره ساسانی بوده است. ساسانیان با اقدامات بنیادی و گسترده در زمینه‌های ایجاد و گسترش شبکه‌های آبیاری، سدسازی، حفر آبراهه‌ها و نهرهای آبیاری متعدد، و کشت گونه‌های گیاهی جدید، شرایط را برای افزایش سطح زیر کشت خوزستان فراهم کردند. شاید توجه ویژه ساسانیان به آیین زرتشت که اهمیت خاصی برای کشاورزی قائل است، نیز در این امر تأثیر داشته است. علاوه بر این‌ها، بخش عمده‌ای از جیره غذایی سپاه ایران، چه در دوره اشکانی و چه ساسانی، که در مرزهای روم- بعدها با نام بیزانس- می‌جنگید، بایستی برعهده کشاورزی خوزستان بوده باشد؛ هم به این دلیل که خوزستان منطقه‌ای بارخیز و نزدیک به مرزهای غربی کشور بود و هم به علت اینکه بین‌النهرین جنوبی غالباً برای کشت نخل مناسب بود و محصول غله خوبی در آن منطقه مرطوب به دست نمی‌آمد.

بر مبنای اطلاعات برجای مانده، فعالیت‌های عمرانی ساسانیان در خوزستان از دوران پادشاهی اردشیر (۲۲۴-۲۴۳م) تا پادشاهی شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) صورت گرفت؛ اما احتمالاً این اقدامات پس از آن نیز ادامه یافته است؛ چنان‌که در مورد اردشیر، بنیان‌گذار این سلسله، آورده‌اند: «آب‌های وادی خوزستان را نیز قسمت فرمود و از آب آن، نهرها جدا ساخت؛ از جمله نهر مشرقان [مشرقان]^۱ که به فارسی اردشیرکان خوانند» (حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷: ۴۶؛ برای آگاهی بیشتر ر.ک. مستوفی قزوینی، ۱۳۶۲: ۱۰۳). در زمان شاپور اول (۲۴۰-۲۷۲م) نیز این فعالیت‌ها به شیوه‌ای جدی‌تر ادامه یافت. وی پس از شکست رومیان، عده‌ای از اسرای رومی را در خوزستان اسکان داد و از توانایی‌های آن‌ها به‌ویژه در سدسازی بهره برد. این توجه‌های شاپور موجب پیدایش شماری از سازه‌های آبی چون بند

۱. نام کنونی رود مشرقان، آب گرگر است.

که معمولاً به عنوان شادروان^۱ شناخته می‌شدند، پل و... شد که تأثیری عظیم در افزایش توان کشاورزی خوزستان حتی تا دوره‌های بعد داشت.^۲ در دوره ساسانی امور مربوط به آبیاری زمین‌های کشاورزی آنچنان مهم بوده که دیوانی به نام «دیوان گسست بُزود»- در اصل به معنای کاهش و افزونی میزان خراج کشتزارها- وجود داشته است. این دیوان مسائل مربوط به بستن بندها و شادروان‌ها، کندن کانال‌های آبیاری و... را نیز اداره می‌کرده است (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۶۹؛ رضا، بی تا: ۲۲۸). خوزستان دوره ساسانی، استانی پرجمعیت به‌شمار می‌رفت و اهالی آن آمیزه‌ای از اقوام گوناگون بودند و چنان که می‌دانیم «ابعاد وسیع جمعیت اشاره بر این حقیقت دارد که در آن سرزمین‌ها نیروی کار کافی و تقاضای کافی برای غذا وجود داشته است تا کشاورزی، آبیاری و شهرنشینی به مقدار وسیع ظاهر گردد» (مجیدزاده، ۱۳۶۸: ۴۰).

آنچه مسلم است نگاهداری کانال‌های بزرگ، بسیار پرخرج و از لحاظ اجرایی کار مشکلی بوده است و این کار در نتیجه اندکی مسامحه و یا عدم امکان رسیدگی، به‌ویژه در ادوار بحرانی، مثلاً در زمان هجوم دولت‌ها و یا قبایل همسایه، موجب خرابی نهرها می‌شده است (رضا، بی تا: ۲۱۱)؛ چنان که از ویرانی سدها در عراق بر اثر طغیان رودخانه‌های دجله و فرات در دوره خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸م) و تلاش‌های ناموفق وی در بازسازی آن‌ها آگاهی داریم (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۴۳-۷۴۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۲/۵۵۸). این قبیل حوادث احتمالاً در خوزستان نیز اتفاق افتاده؛ اما خبری از آن‌ها در منابع منعکس نشده است. با این اقدامات سازنده و همچنین کوچ دادن گروه‌های انسانی متنوع به خوزستان که بایستی با کشاورزی‌ای پویا غذای آن‌ها تأمین می‌شد و شاید هم یکی از دلایل اصلی انتقال

۱. «شادروان Sadervan، پهلوی شاتروان Saturvan به معنی فرش. نام قدیمی بند یا سد برای آبیاری به‌خصوص در شوستر، اهواز و دزفول. شادروان نخست به قطعه سنگ‌هایی تقریباً بزرگ (تقریباً ۲ × ۱ متر) که توسط میله‌های آهنی به هم متصل می‌شد و در کف رودها فرش می‌گردید تا سطح آب بالا بیاید، گفته می‌شد؛ اما رفته‌رفته به خود بندها اطلاق گردید» (خسروی، ۱۳۵۲: ۶۱). خوارزمی نیز در تعریف آن می‌گوید: «پایه‌هایی است که در اطراف پل و امثال آن برای استحکام پی‌ریزی می‌شود» (۱۳۶۲: ۷۰).

۲. عنایت‌الله رضا (بی تا: ۲۲۸-۲۲۹) فهرستی کامل از بندهای خوزستان و مشخصات آن‌ها ارائه می‌دهد.

اجباری آن‌ها همین بوده باشد^۱، روندی صعودی در کشاورزی خوزستان شروع شد و تا اندکی پیش از حمله تازیان مسلمان ادامه یافت.

۱-۲. ابداع شیوه نوین خراج‌گیری در دوره قباد و انوشیروان و تأثیر آن بر کشاورزی خوزستان

در دوران نسبتاً طولانی پادشاهی قباد یکم^۲، قحطی‌های چندساله، جنگ‌های مکرر با اقوام شرقی (هپتالی‌ها) که از دوران پادشاهی پیروز (۴۵۹-۴۸۴م) آغاز شده بود، و نهضت مزدک، موجب اعتراضات کشاورزان و کاهش درآمد دولت شد و وی مجبور شد که اصلاحاتی را در مالیات‌گیری پدید آورد. قباد علاوه بر معافیت‌های مالیاتی شماری از محصولات از جمله غلات و میوه‌ها (ثعالی، ۱۳۶۸: ۱/۳۸۵)، دستور داد تا با مساحی دوباره زمین‌های کشاورزی میزان خراج معین شود؛ اما قباد پیش از آنکه کار مساحی به سرانجام رسد، درگذشت (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۱-۷۰۲؛ نهاییه الارب فی اخبار الفرس و العرب، ۱۳۷۵: ۳۲۸؛ فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۱۱۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۲/۵۲۷).^۳ ادامه این اصلاحات به دوره انوشیروان موکول شد.

در دوران پادشاهی انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) این اصلاحات به صورتی پرمطمئن‌تر ادامه یافت. اصلاحات این دوره، محدود به اصلاحات در خراج نبود و اصلاحات نظامی و

۱. این روند از دوره هخامنشی آغاز شده بود. داریوش یکم (۵۵۲-۴۸۶ق.م) پس از سرکوبی شورش یکی از شهرهای یونانی آسیای صغیر به نام «اریترا» اهالی آن را به ایران کوچ داد و در شوش ساکن کرد (پیگولوسکایا و دیگران، ۱۳۵۴: ۲۹). اردشیر سوم (۳۵۸-۳۳۸ق.م) نیز اسرای جنگی را از صیدون (صیدا) به شوش کوچانید (داندامایف، ۱۳۵۸: ۳۵).

۲. قباد طی دو دوره به پادشاهی رسید: دوره نخست پادشاهی او از سال ۴۸۸ تا ۴۹۶م و دوره دوم از سال ۴۹۹ تا ۵۳۱م به طول انجامید.

۳. فردوسی در این مورد چنین می‌آورد:

بجستند بهره ز کشت و درود	نرسته‌ست کس پیش از این نابسود
سه یک بود یا چار یک بهره شاه	قباد آمد و ده یک آورد راه
ز ده یک بر آن بد که کمتر کند	بکوشد که کهر چو مهر کند
زمانه ندادش بران بر درنگ	به دریا بس ایمن مشو بر نهنگ

قوانین حکومتی را نیز شامل می‌شد که البته، همه آن‌ها بر درآمد حاصل از اصلاحات در خراج گیری، متمرکز بودند. بنابر گزارش طبری، تا پیش از اصلاحات انوشیروان به نسبت آبادی و آبگیری زمین‌های کشاورزی، مالیات‌های مختلفی از یک‌سوم تا یک‌ششم از آن‌ها گرفته می‌شد (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۱-۷۰۲؛ *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب*، ۱۳۷۵: ۳۲۸؛ بلعمی، ۱/۶۷۹؛ ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۲/۵۲۷)؛ اما پس از آن، مشاوران انوشیروان هم سخن شدند که بر قوت انسان و بهایم که گندم و جو و برنج و تاک و سبزی و نخل و زیتون باشد، خراج نهند و از هر جریب تاکستان، هشت درم و از هر جریب سبزی کاری، هفت درم و از هر چهار نخل پارسی، یک درم و از هر شش نخل معمولی، یک درم و از هر شش درخت زیتون نیز یک درم بگیرند و بر نخلستان‌ها خراج نهادند، نه بر تک‌نخل‌ها. و به‌جز این هفت محصول چیزهای دیگر را ندیده گرفتند و مردم در کار معاش نیرو گرفتند (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۳).

فهرستی که مسعودی از میزان این مالیات‌ها می‌آورد، کامل‌تر است. او می‌گوید:

انوشیروان ترتیب خراج عراق را معین کرد و بر هر جریب از سیاه بوم که کشتزار گندم و جو بود، یک درم و برای برنج، نیم درم و برای هر چهار نخل پارسی که خرما می‌داشت، یک درم و هر شش درخت زیتون، یک درم و بر تاک، هشت درم و بر رطب، هفت درم مقرر کرد (۳۷۸: ۱/۲۶۲؛ برای آگاهی بیشتر ر.ک. *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب*، ۱۳۷۵: ۳۲۹؛ طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۲؛ فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۱۱۲؛ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱/۳۹۴؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۹۹؛ ابن مسکویه، ۱۳۶۹: ۱/۱۶۸؛ ابن بلخی، ۱۳۴۴: ۱۰۷-۱۰۸).

شاید کشت گندم و جو چنان گسترده بوده که گرفتن خراج چنین اندک را امکان‌پذیر می‌کرده است. از برنج که اهمیت کمتری داشت، مالیات کمتری می‌گرفتند (یارشاطر و

۱. البته، مؤلف *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب* (۱۳۷۵: ۳۲۹) برای مالیات برنج یک‌دوم و یک‌سوم درهم را آورده است.

دیگران، ۱۳۸۱: ۳/۱۶۵). احتمالاً برای تشویق کاشت برنج و افزایش سطح زیر کشت آن، پس از این قانون، مالیات آن را از گندم و جو پایین‌تر گرفتند.

به جز خانواده‌های بزرگان که از پرداخت مالیات معاف بودند، دیگر گروه‌های جامعه می‌بایست خراج را در اقساط چهارماهه پرداخت می‌کردند. البته، افراد زیر بیست سال و بالای پنجاه سال نیز از پرداخت مالیات معاف بودند (طبری، ۱۳۶۲: ۷۰۳/۲؛ ابن مسکویه، ۱۳۶۹: ۱/۱۶۸). مالیات‌دهندگان «را برحسب ثروتشان به چندین طبقه تقسیم کردند. توانگران دوازده درهم و میانه تر هشت و کمتر شش و سایر رعایا هر تن، چهار درهم می‌پرداخت» (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۴۸۸). نسخه‌هایی از فرمان انوشیروان به استان‌های مختلف کشور نزد قضایان فرستاده شد تا از زیاده‌گیری مأموران مالیاتی جلوگیری کنند. دستوراتی نیز در بررسی شکایت‌های کشاورزان از کارگزاران حکومتی صادر شد.^۱ همچنین انوشیروان «بگفت تا هر که را کشت و حاصل آفت رسد، به اندازه آفت، خراج از او بردارند و هر کس از سرانه که بمیرد یا از پنجاه‌سالگی درگذرد، سرانه وی باطل کنند» (طبری، ۱۳۶۲: ۷۰۴/۲). این اصلاحات خراج در عصر اسلامی نیز تداوم یافت.

اولین نتیجه این اصلاحات این بود که خراج‌گیری از طریق مقاسمه^۲ جای خود را به مساحت^۳ داد و نرخ‌های مختلف خراج (از یک‌سوم تا یک‌ششم) را به نرخ‌های یکسان بدل کرد. پیش از این نرخ‌های مختلف مالیاتی علاوه بر آبادی و آب‌گیری زمین، به علت زمین‌هایی بود که مستقیماً زیر نظر بزرگان و اشراف اداره می‌شد و شاه از آن‌ها بهره‌ای کمتر دریافت می‌کرد^۴؛ اما با وضع مقررات جدید، تفاوت زمین‌های مختلف از بین می‌رفت و همچنین، دریافت خراج ثابت بدون توجه به میزان محصول نیز بر توانایی دولت در

۱. برای آگاهی بیشتر ر. ک. جلالا اردستانی، *توقیعات کسری انوشیروان*، صص ۶۵-۶۹. نکته جالب این است که یکی از فرمان‌هایی که از قول انوشیروان در این کتاب آمده است خطاب به حاکم خوزستان است مبنی بر زیاده‌نستاندن مالیات از اهالی خوزستان و این امر از توجه ویژه ساسانیان به خوزستان خبر می‌دهد.

۲. یعنی تقسیم محصول و بازده زمین با حکومت.

۳. یعنی میزان مالیات براساس اندازه زمین.

۴. برای آگاهی بیشتر در مورد افزایش قدرت شاه و کاهش قدرت بزرگان ر. ک. ویسهوفر، *ایران باستان (از ۵۵۰ ق.م تا ۶۵۰ م)*، صص ۲۳۶-۲۳۸.

مقابله با مشکلات غیرمترقبه چون جنگ و خشکسالی می‌افزود و نیاز به گرفتن خراج‌های فوق‌العاده، کمتر می‌شد. نکته دیگر اینکه در شیوه مالیات‌گیری مقاسمه، بایستی زمیندار تا آمدن مأموران مالیاتی حکومت که حاصل را تقسیم کنند، صبر می‌کرد و در آن تصرفی نمی‌کرد که طبیعتاً در این مدت، مقداری از محصول به بارنشسته تباه می‌شد؛ اما قانون جدید این نقطه‌ضعف را از بین می‌برد. همچنین، به علت یکسان بودن میزان نرخ خراج‌ها از زیاده‌گیری‌های مأموران مالیاتی به نفع خود نیز کاسته می‌شد و از آنجایی که پرداخت مالیات به قسط‌هایی سه‌گانه در سال تقسیم شده بود، فشار کمتری برای پرداخت به کشاورزان وارد می‌شد. «به‌طور کلی روش جدید بلاشک باعث آسودگی رعایا شده و در عین حال در آمد خزانه را ثابت‌تر و چندین برابر کرده است و بدین مناسبت در دوره خلافت اسلامی نیز بنای اخذ خراج بر همین شالوده قرار گرفت» (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۴۸۸). بعد از این اصلاحات بایستی گستره کشاورزی به‌ویژه کشت غلات در خوزستان فزونی یافته باشد؛ زیرا در این دوره خوزستان علاوه بر داشتن شرایط جغرافیایی مناسب برای کشاورزی گسترده، یکی از نقاط پرجمعیت دولت ساسانی نیز بود که اقوام مختلفی در آن می‌زیستند. غذای این اقوام می‌بایست با کشاورزی پررونق تأمین می‌شد و نیروی انسانی کافی برای کشاورزی نیز فراهم بود و ساسانیان نیز برای تأسیسات آبیاری و افزایش کشت آن سرمایه‌گذاری سنگینی به آن اختصاص داده بودند. انتظار می‌رود که در خوزستان به‌علت نزدیکی به مرکز حکومت، این اصلاحات با شدت بیشتر اجرا و به احتمال قوی در کوتاه‌مدت موجب افزایش سطح زیر کشت شده باشد.

ویسهوفر درباره کشاورزی خوزستان عهد ساسانی ابهامی را مطرح می‌کند:

در زمان ساسانیان موج عظیم مهاجرت از روستاها به سوی شهرهای بزرگ و هم‌زمان با آن کاهش شدید محصولات کشاورزی پدید آمده بود. ناسازگاری فاحش میان این پدیده و سرمایه‌گذاری‌های عظیم در ساختن سدها، آبراه‌ها، کاریزها و سایر نظام‌های آبیاری که هم مدارک باستان‌شناختی و هم منابع دیگر آن را تأیید می‌کند، به آسانی قابل توضیح نیست (۱۳۷۸: ۲۳۹).

در پاسخ به این ابهام باید گفت که بیشتر این سازه‌ها متعلق به دوره نخست حکومت ساسانی - پیش از پیروز (پادشاهی از سال ۴۵۹ تا ۴۸۴م) - است که با گذشت زمان و عدم رسیدگی به علت قحطی‌ها، درگیری‌های خارجی، نهضت مزدک و... توجهی به بازسازی آن‌ها نشده است. بروز شورش انوشزاد، پسر انوشیروان، که در پی آن لشکرکشی تنبیهی علیه اهالی صورت گرفت^۱ و همچنین، سود بیشتر تجارت و بازرگانی نسبت به کشاورزی، احتمالاً از موارد دیگری است که تمایل روستاییان به مهاجرت به شهرها را در پی داشت. سیل و طغیان رودخانه‌ها که آسیب‌های فراوانی به تأسیسات آبیاری وارد می‌آورد - از یک مورد آن در دوره خسرو پرویز اطلاعاتی در دست است^۲ - نیز مزید بر علت شد. قحطی و بیماری‌های پس از آن نیز در اواخر عهد ساسانی فشار زیادی بر کشاورزان وارد کرد؛ چنان‌که بلاذری در این مورد می‌گوید: «سالی که یزدگرد [از مداین] گریخت، سال قحطی بود و همه اهل فارس را فراگرفته بود» (۱۳۷۷: ۳۷۵).

همانند بیشتر دولت‌های باستانی، در ایران زمان ساسانی نیز کشاورزی شکل غالب و برتر فعالیت‌های اقتصادی بود. سرچشمه اصلی درآمد و خزانه شاه بیشتر مالیات‌های روستایی بود تا شهری؛ حتی افراد سپاه را نیز بیشتر از مناطق روستایی تأمین می‌کردند (ویسهوفر، ۱۳۷۸: ۲۳۸). در دوره ساسانی کشاورزان را به اجبار به جنگ می‌بردند و این باعث می‌شد که کشاورزان از زمین زراعتی خود دور بمانند و ضمناً از آنجایی که چندان تبحری در امور نظامی نداشتند، خسارات زیادی به آن‌ها وارد می‌شد. تبحر نداشتن و بی‌علاقگی آن‌ها به سرنوشت جنگ در منابع رومی ثبت شده است (پروکوپوس، ۱۳۸۲: ۶۸؛ خسروی، ۱۳۵۲: ۳۵-۳۶).

در تحلیلی کلی از کشاورزی عصر ساسانی باید گفت که نخستین پادشاهان ساسانی زمینه‌های توسعه کشاورزی در خوزستان را با صرف هزینه‌های سنگین در ساخت سازه‌های

۱. برای آگاهی بیشتر از شورش انوشزاد ر.ک. نهاییه الارب فی اخبار الفرس و العرب، صص ۳۲۴-۳۲۶؛ فردوسی، شاهنامه، صص ۱۳۳۱-۱۳۳۸؛ کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۵۰۶؛ پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، صص ۴۴۴-۴۴۶؛ خالقی مطلق، ذیل "ANŌŠAZĀD" در سایت www.iranicaonline.org.

۲. برای آگاهی بیشتر ر.ک. طبری، تاریخ طبری، ج ۲، صص ۷۴۲-۷۴۳؛ قدامه بن جعفر، الخراج و صنایع الکتابه، ص ۱۳۳؛ ابن اثیر، تاریخ کامل، ج ۲-۳، ص ۵۵۸.



بزرگ آبی و ساکن کردن نیروی انسانی زیاد در این سرزمین و ایجاد و توسعه زیستگاه‌های انسانی فراهم کردند. با این اقدامات، جهشی بی سابقه در کشاورزی خوزستان پدید آمد؛ اما در سده پایانی حکومت ساسانی مشکلاتی چون هجوم اقوام همسایه به ویژه هپتالیان و تبعات حاصل از آن چون مرگ و اسارت شمار زیادی از سپاهیان که طبق آنچه مرسوم بود عده زیادی از آن‌ها بایستی کشاورز بوده باشند؛ همچنین، خراج گیری زیاد به دلیل پرداخت باج به هپتالیان و ضعف بنیه مالی حکومت که خشکسالی‌های پیاپی نیز آن را تشدید کرد، فرصت و هزینه لازم را برای مرمت سازه‌های آبی گرفت. نهضت مزدک نیز که گامی برای ترقی زندگی کشاورزان بود، سرانجام با تلفات انسانی سنگین فرونشست. مهاجرت کشاورزان از روستاها به شهرها نیز از دلایل دیگری بود که موجب شد در سده پایانی حکومت ساسانی کاهشی محسوس در روند کشاورزی خوزستان ایجاد شود و هجوم سپاهیان اسلام نیز به این روند شتاب و دامنه‌ای گسترده و دوچندان بخشید.

۳. تأثیر فتوحات اسلامی بر کشاورزی خوزستان

در قسمت پیشین تاحدودی به اوضاع کشاورزی خوزستان تا پیش از ورود تازیان مسلمان پرداخته شد. در ادامه، ورود اسلام به خوزستان و تأثیرات این واقعه بر اوضاع سیاسی، اجتماعی و به ویژه اقتصادی - کشاورزی این خطه مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ابتدا شیوه فتح و حوادث حاصل از این فتوحات را بازخوانی می‌کنیم. در این جریان با مورخانی چون ابن‌اعثم، بلاذری، طبری و حمزه اصفهانی همراه می‌شویم.

بلاذری (۱۳۷۷: ۵۲۵) اواخر سال ۱۵ یا اوایل سال ۱۶ هجری قمری را سال شروع غزای اهواز می‌داند. به گفته ابن‌اعثم کوفی (۱۳۷۲: ۲۱۰-۲۱۱)، فتح خوزستان در زمان خلافت عمرین خطاب (۱۳-۲۳ق)، به دست ابوموسی اشعری که آن هنگام والی بصره بود، اتفاق افتاد. غم که از تجمع سپاهیان ساسانی در خوزستان آگاه شده بود، ابوموسی را برای نبرد با آن‌ها فرستاد. در حمله ابتدایی ابوموسی، چهار موضع خوزستان فتح نمی‌شود که این مواضع عبارت‌اند از: سوس، تستر، مناذر و رامهرمز. پس از مدتی ابوموسی سراغ مناذر رفت. «مسلمانان جنگ‌های سخت کردند تا آخر الأمر به قهر و غلبه حصار را گرفتند و



دست به قتل و غارت برآوردند و مردان را تا کودکی که نزدیک به حد بلوغ بود، همه را بکشتند، زنان و فرزندان ایشان را برده گرفتند و مال و چهارپای بسیار در قتل و غارت برآوردند» (ابن‌اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۱۲). پس از آن ابوموسی شوش را محاصره کرد و به تصرف درآورد و دو تن از سردارانش را به تصرف رامهرمز فرستاد. «با اهل رامهرمز جنگ‌های سخت افتاد. عاقبت‌الامر به قهر و قسر آن حصار بستند و گشش بسیار کرد تا زن و فرزند ایشان را برده گرفت و مال و متاع و چهارپای فراوان یافت» (ابن‌اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۱۲). سرق نیز به عنوه فتح شد. پس از فتح رامهرمز، ابوموسی راهی شوشتر شد و با محاصره طولانی شوشتر و سپس جنگی سخت موفق به فتح این شهر شد (ابن‌اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۱۲؛ بلاذری، ۱۳۷۷: ۵۳۰-۵۳۱). بلاذری (۱۳۷۷: ۵۲۷) در بخشی با عنوان «کوره‌های اهواز» به فتح نواحی مختلف خوزستان پرداخته است. طبق گفته او تمام خوزستان (تنها استثنا شهر جندی‌شاپور است) به عنوه و جنگ فتح شده است. در جریان فتح منازل کوچک و بزرگ، ربیع‌بن زیاد پس از فتح آنجا «جنگجویان را بکشت و کودکان را به بردگی برد» (همان‌جا). ابوموسی اشعری نیز پس از فتح شوش، همین‌گونه رفتار کرد (همان‌جا). وسعت ویرانی شوش به گونه‌ای بوده که حتی مقدسی نیز که در قرن چهارم از آن دیدن کرده است، هنوز آن را ویران می‌داند.^۱ رامهرمز، سرق، شوشتر، ثیبان، سنبل و زط، دورق و نهر تیری به عنوه و همچنین «ایدج نیز پس از نبردی شدید گشوده شد» (همان، ۵۳۳).

نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که خوزستان پس از فتح عراق به دست تازیان مسلمان، به سنگر اول مقاومت و نبرد دولت ساسانی با آنان تبدیل شد و نبرد سنگین و شدید در این منطقه حدود دو سال ادامه یافت و حتی بعضی از شهرها چندین بار به دست مسلمان به عنوه فتح شدند. این امر خسارت شدیدی را به کشاورزی خوزستان به‌ویژه نیروی انسانی و تأسیسات آبیاری وارد کرد. از آنجا که بیشتر کشت سرزمین خوزستان به‌ویژه مناطق جنوبی و غربی و مرکزی آن آبی است، برای ادامه حیات کشاورزی خود

۱. مقدسی می‌نویسد: «شهر ویرانه است و مردم در رض زندگی می‌کنند. شهر بر تپه‌ای آباد بوده و بارو داشته؛ ولی لشکریانِ غَمَر با ایشان سخت جنگیده، ویرانش کردند» (۱۳۶۱: ۶۰۹/۲).

به طور مرتب به مرمت بندها و آبگیرها، لایروبی نهرهای آب و زهکشی نیازمند است و در صورتی که مشکلی در این زمینه پدید آید، آسیب‌های کلی به کشاورزی این منطقه وارد می‌شود. اندکی پیش از ورود اسلام و در زمان خسرو پرویز، رودخانه‌های دجله و فرات - و احتمالاً رودخانه‌های خوزستان - دچار طغیان‌های بی‌سابقه‌ای شدند که تلاش ساسانیان در کنترل آن‌ها به نتیجه مطلوب منتهی نشد (ابن‌رسته، ۱۳۶۵: ۱۰۸؛ طبری، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۴۲-۷۴۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۰: ۲/ ۵۵۶-۵۵۷؛ بلاذری، ۱۳۷۷: ۴۱۴-۴۱۵). بعد از ورود اسلام این پدیده بر اثر بی‌توجهی فاتحان جدید شدت یافت. «آنگاه تازیان به سرزمین عراق آمدند و عجمان سرگرم جنگ شدند و شکاف‌ها پدید آمد و کسی بدان التفاتی نمی‌کرد و دهقانان از مسدود ساختن بیشتر آن‌ها عاجز بودند» (بلاذری، ۱۳۷۷: ۴۱۵؛ مسعودی، ۱۳۸۱: ۴۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۰: ۲/ ۵۵۸). به این نکته نیز باید توجه شود که شهرهایی از خوزستان به‌ویژه شوشتر و اهواز که تأسیسات آبی بزرگی داشته‌اند، مدت طولانی صحنه نبرد بوده و با عنوه فتح شده‌اند که در جریان این فتوحات احتمالاً آسیب‌هایی به این تأسیسات وارد شده است. از آنجایی که خوزستان به عنوه فتح شد، علاوه بر ویرانی‌های حاصل از جنگ‌ها و فتوحات (ر.ک. مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۶۰۹)، بسیاری از اهالی نیز به بردگی فاتحان درآمدند؛ البته، مسلماً بیشتر آن دسته از اهالی که توانایی ترک خوزستان را نداشتند و این افراد جز کشاورزان نبودند؛ حتی این احتمال نیز وجود دارد که به اجبار به جنگ با تازیان مسلمان آمده باشند؛ همان‌گونه که قبلاً آنان را به جنگ با رومیان می‌بردند. این کشاورزان غالباً اسیر یا کشته می‌شدند؛ در نتیجه از عنصر انسانی که برای کشاورزی اهمیت اساسی داشت، به شدت کاسته می‌شد. همچنین، در منابع آمده است که مردم با ورود تازیان مسلمان محل زندگی خود را ترک می‌کرده‌اند (طبری، ۱۳۶۲: ۱۸۸۹/ ۵). غارت مال و چارپایان که امری رایج در این وقایع و شورش‌های بعدی بود، به خصوص چارپایان که مبنای شخم و تأمین بذر و سرمایه آغاز کار و تأمین نیروی کار و لایروبی شبکه‌های آبیاری بودند، احتمالاً موجب زوال کشاورزی خوزستان در درازمدت شد. به این ترتیب باید گفت که فتوحات تازیان مسلمان و حوادث پس از آن تأثیری منفی بر کشاورزی خوزستان داشت.

۳-۱. خراج‌گیری عرب‌های مسلمان و تأثیر آن بر کشاورزی خوزستان

پس از اینکه فتح خوزستان، غالباً به صورت عنوه و زور، به پایان رسید، در اوضاع کشاورزان در پرداخت خراج و همچنین وضعیت مالکیت زمین‌های کشاورزی چه تغییراتی پیش آمد؟ مسئله مالکیت زمین‌های کشاورزی نقاط فتح‌شده، مورد اختلاف فقهای مسلمان است. بسته به اینکه حاکم اسلامی بنابه رأی فقهی کدام فقیه عمل کند، وضعیت متفاوتی به وجود می‌آید؛^۱ اما آنچه که تازیان مسلمان در برخورد با اهالی خوزستان در پیش گرفتند، بر مبنای دو اصلی بود که بلاذری آورده است. بلاذری (۱۳۷۷: ۶۲۴)، در بحثی تحت عنوان «در احکام زمین‌های خراج»، درباره احکام زمین‌های متصرفی تازیان مسلمان چنین آورده است که اگر سرزمینی به عنوه فتح شده باشد، در این حالت دو وضعیت پیش می‌آید:

۱. اگر امام آن را میان فاتحان تقسیم کند، چنان سرزمینی مشمول عشر می‌شود و مردمانش نیز برده خواهند بود؛

۲. اگر امام آن را تقسیم نکند و به عموم مسلمانان واگذارد، در آن صورت مردم ساکن آن زمین بایست جزیه^۲ و خراج دهند؛ ضمن آنکه دیگر برده نخواهند بود. اگر آن مردمی که جزیه می‌دادند، مسلمان شوند، از آن پس آن‌ها زمین‌هایشان را حفظ می‌کنند و فقط خراج و زکات می‌پردازند.

در ادامه، ابتدا برخورد فاتحان مسلمان با کشاورزان منطقه سواد (عراق) که پیش از خوزستان فتح شد و این برخورد الگویی برای رفتار با بقیه نواحی متصرفی گردید، بررسی

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد جزئیات مربوط به احکام زمین‌های متصرفی تازیان مسلمان ر.ک. مدرسی طباطبایی، *زمین در فقه اسلامی*، ج ۱-۲، صص ۷۵-۱۲۴.

۲. حکم اخذ جزیه از اهل کتاب بر اساس آیه‌ای از قرآن است که می‌فرماید: «قاتلوا الذین لا يؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیه عن یدوهم صاغرون (با کسانی که به خدا و روز قیامت عقیده ندارند و آنچه را که خدا و پیامبر او حرام کرده‌اند، حرام نمی‌شمارند و به دین حق گرایش نمی‌یابند، از کسانی که به آن‌ها کتاب داده شده، بجنگید تا وقتی که به دست خود جزیه بدهند؛ در حالی که خوار و حقیر هستند)» (توبه: ۲۹). در دوره ساسانیان نیز مالیاتی به نام «گزیت» وجود داشته است. خلیفه عمر، بنا بر حدیثی که از پیامبر به جا مانده بود، زرتشتیان را در شمار اهل ذمه قرار داد (بلاذری، ۱۳۷۷: ۳۸۱).

و سپس به خوزستان پرداخته شده است. سعد پسر ابی وقاص، سردار مسلمان، پس از تصرف مداین تصمیم گرفت کشاورزان آن منطقه را به بردگی مسلمانان درآورد؛ اما عمر به او نوشت: «کشاورزان را به حال خویش گذار؛ مگر آن‌ها که به جنگ آمده‌اند، یا از طرف تو سوی دشمن گریخته‌اند و گیرشان آورده‌ای [...] چون درباره‌ی گروهی چیزی نوشتم با امثالشان نیز همان کنید [...] بدین سان کشاورزان را به حال خویش گذاشتند؛ جز آن‌ها که مُصیر بودند و نیامدند [...] بر کشاورزان و همه‌ی کسانی که باز آمدند و ذمی شدند، خراج نهادند» (طبری، ۱۳۶۲: ۵/ ۱۸۳۴-۱۸۳۵؛ ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۳/ ۱۲۷۵).

[عمر بن خطاب] با استناد به آیات ۶-۱۰ سوره ۵۹ (حشر) قرآن کریم نظر داد که این اراضی باید در دست صاحبان اصلی آن باقی بماند و دولت در برابر از آنان خراجی بگیرد تا هم اراضی با استفاده از تجارب صاحبان اصلی در کار عمران آن مناطق، آباد بماند و هم مال و جهات آن نواحی به خزانه‌ی خلافت رسیده و محل درآمد دائمی برای جامعه‌ی اسلامی باشد. این عمل از نظر مسلمانان پذیرفته شد و پس از آن همواره کار بر این مدار بوده و از این گونه اراضی دائماً خراج ستانده می‌شده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲/ ۵۴).

هرچند این دستور عمر درباره‌ی ناحیه‌ی سواد است، همان گونه که او در نامه‌اش می‌گوید، رفتار با بقیه‌ی نواحی نیز طبق همین دستور خواهد بود. البته، جنگاوران عرب تعدادی از زمین‌ها را هم مصادره کردند (شاید زمین‌های کسانی که در جنگ‌ها کشته شده و یا زمین‌هایی که صاحبانشان فرار کرده بودند و...). عمر نیز این کار را تأیید کرد؛ به شرطی که در آن زمین‌ها سکنا بگزینند؛ اما فاتحان عرب بهتر دیدند که در دیار عجم پراکنده نشوند و زمین‌ها را به حال خود گذارند و فقط عواید آن را دریافت کنند (طبری، ۱۳۶۲: ۵/ ۱۸۳۵). بلاذری هم این نکته را تأیید کرده است. عمر طی نامه‌ای که به سعد وقاص نوشت، وضعیت زمین و آب مناطق متصرفی ناحیه‌ی سواد را مشخص کرد: «عمر بن خطاب [مردم سواد را] از اهل ذمه شناخت. بر خودشان جزیه و بر اراضی آنان خراج مقرر داشت» (بلاذری، ۱۳۷۷: ۳۸۰)، و زمین‌های آنان را «میان مسلمانان تقسیم نکرد» (همان، ۳۸۳).

معمولاً در صورت مسلمان شدن اهالی سرزمین‌های متصرفی، به زمین‌های آن‌ها تعرض نمی‌شد و از پرداخت جزیه نیز معاف می‌شدند؛ چنان‌که «پس از نبرد جلولاء (۱۶ق) تعدادی از دهقانان سواد مسلمان شدند که [...] عمر بن خطاب متعرض ایشان نشد و اراضی را از دستشان نگرفت و جزیه را از گردن آنان بینداخت» (همان، ۳۷۹). بعدها برمبنای همین رویه با کشاورزان خوزستانی نیز رفتار شد؛ چنان‌که بلاذری از قول فردی به نام شویس عدوی روایت می‌کند که پس از غلبه بر اهالی اهواز در جنگی شدید «اسیران بسیاری گرفتیم و بین خود تقسیم کردیم. آنگاه عمر به ما نوشت: "شما را توان آبادی آن سرزمین نیست. پس اسیرانی را که در اختیار دارید، رها کنید و خراج را بر ایشان قرار دهید"» (همان، ۵۲۶). یاقوت حموی نیز این نکته را این‌گونه بیان می‌کند: «ابوموسی سوق الاهواز و نهر تیری را به سال هفده با زور گشود و آن اندازه بسیار اسیر گرفت که عمر برایش نوشت: "ما جایی برای بهره‌کشی از این اسیران نداریم. بگذار در همان خاک خود کار کنند و به ما خراج دهند". اشعری گفت: "پس ما اسیران را بی‌آنکه مالک زمین باشند، آزاد کردیم"» (۱۳۸۳: ۱/۳۶۵).

با توجه به اصولی که بلاذری ذکر کرده است و شواهدی که ذکر شد، کشاورزان خوزستانی روی زمین خود ماندند و می‌بایست جزیه و خراج زمین را زین پس به خداوندگاران تازه‌شان، یعنی تازیان مسلمان پرداخت می‌کردند؛ اما در مورد میزان خراج و روش‌های وصول آن، چنان‌که پیش از این و درباره اقدامات انوشیروان ذکر شد، تا پیش از انوشیروان مالیات براساس «مقاسمه» بود که با اصلاحات انوشیروان به روش «مساحت» تعیین می‌شد؛ اما اکنون ببینیم که در عصر فتوح چه شرایطی برای این شیوه‌های مالیات‌گیری پدید آمد.

مطالعه مطالب برجای‌مانده از وضع مالیات و خراج‌گیری عهد ساسانی نشان می‌دهد که تازیان مسلمان وارث یک سیستم دقیق و تکامل‌یافته مالیاتی شده و وضع مجری و متداول را همچنان معمول داشته‌اند (دنت، ۱۳۵۸: ۲۲ مقدمه؛ محمدی ملایری، ۱۳۷۲: ۸/۱-۹). از آنجایی که تازیان مسلمان با روش‌های پیشرفته مالیات‌گیری چندان آشنا نبودند، همان کارگزاران پیشین را برای این امر انتخاب می‌کردند و به‌طور مستقیم با کشاورزان سروکار

نداشتند. این کار گزاران مالیاتی نیز همان شیوه‌های قبلی را مجری داشته‌اند.^۱ ابن مسکویه (۱۳۶۹: ۱/۱۶۸)، نیز به صراحت آورده است که پس از فتح سواد (عراق) به دست مسلمانان، آن‌ها همان اصول رایج ساسانی را در دریافت خراج ادامه دادند. اکنون که پذیرفتیم تازیان مسلمان کار گزاران ایرانی را برای امور مالی به خدمت خود در آوردند و همان شیوه‌های معمول پیشین را مجری داشتند، بهتر است مقایسه‌ای بین میزان مالیات و خراج دریافتی ساسانیان با خراج دریافتی حکام مسلمان در قرون نخستین هجری انجام دهیم. برای مقایسه ابتدا درباره سرزمین سواد که آگاهی نسبتاً کافی در مورد آن موجود است و از نظر جغرافیایی نیز، به خصوص نواحی جنوبی آن، شبیه خوزستان و هم‌مرز با آن است، بحث می‌کنیم و سپس به خوزستان می‌پردازیم تا امکان مقایسه بیشتر ممکن باشد.^۲

۲-۳. مقایسه خراج خوزستان با سرزمین سواد

سرزمین سواد نمونه خوبی برای مقایسه با خوزستان است. ابن‌رسته در مورد مالیات سواد در عصر قباد آورده است: «مقدار مالیاتی که در قدیم برای قباد پادشاه به پول نقره فراهم آمده بود، یک میلیون و پانصد و پنجاه هزار مثقال نقره بود» (۱۳۶۵: ۱۲۰)؛ برای آگاهی بیشتر ر.ک. ابن‌فقیه، ۱۴۱۶ق: (۳۸۲).^۳ ابن‌خردادبه (۱۸۸۹: ۱۴-۱۵) نیز این مبلغ را ۱۵۰ میلیون درهم مثقال می‌داند. مسعودی در آمد عراق را در همان سال اول اجرای اصلاحات انوشیروان «صد هزار هزار و پنجاه هزار هزار (۱۵۰،۰۰۰،۰۰۰ میلیون) درم» آورده است (۱۳۸۱: ۴۰). ابن‌فقیه (۱۴۱۶ق: ۳۹۱) که به گفته خود مستقیماً از منابع دوره ساسانی نقل می‌کند، در خبری منحصر به فرد، خراج عراق را در عهد انوشیروان ۶۰۰ میلیون مثقال

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک. طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۱۸۳۵؛ صدیقی، جنبش‌های دینی ایران در قرن‌های دوم و سوم هجری، صص ۶۵-۶۶؛ لمبتون، مالک و زارع در ایران، صص ۸۷-۹۰؛ پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، صص ۱۶۰-۱۶۲.

۲. نکته‌ای که اینجا باید ذکر کنیم این است که عمده اطلاعات ما در زمینه جزئیات مربوط به مالیات محصولات کشاورزی متعلق به سرزمین سواد (سیاه‌بوم، عراق) است.

۳. گردیزی نیز این مبلغ را این گونه آورده است: «هزار بار هزار و پنجاه درم» (۱۳۶۳: ۸۲)، که با توجه به دیگر منابع این مبلغ درست نیست.

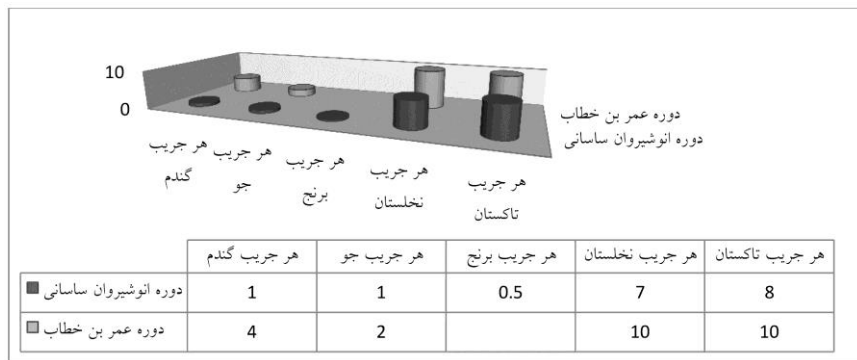
می‌داند مورخان شوروی سابق نیز میزان مالیات سواد را در قرن ششم میلادی (دوره ساسانی) ۲۱۴ میلیون درهم آورده‌اند (پیگولوسکایا و دیگران، ۱۳۵۴: ۱۶۰-۱۶۱؛ پطروشفسکی، ۱۳۶۳: ۶۳).

ابن‌رسته دربارهٔ میزان مالیات سواد، پس از ورود اسلام آورده است: «عمر بن خطاب دستور داد تمام سرزمین سواد را مساحت کردند [...] و برای هر جریبی مالیات خاص مقرر داشت. از هر جریب گندمزار ۴ درهم و از هر جریب از زمین نخلستان ۸ درهم [گرفت] و پانصد هزار تن به درجات مختلف جزیه وضع گردید. عمر از سواد مقدار ۱۲۸ میلیون درهم مالیات گرفت» (۱۳۶۵: ۱۲۰).^۱ همان‌طور که پیش از این نیز آورده شد، پس از اصلاحات انوشیروان به جز خانواده‌های بزرگان که از پرداخت مالیات سرانه معاف شدند، دیگر گروه‌های جامعه می‌بایست بر اساس ثروتشان از چهار تا دوازده درهم مالیات می‌پرداختند؛ اما پس از فتح سواد، مسلمانان علاوه بر خراج، مالیات سرانه (جزیه) را نیز افزایش دادند. بنابر گزارش ابن‌فقیه (۱۴۱۶ق: ۳۹۰)، تازیان مسلمان مردم را به سه دسته تقسیم کردند: از دستهٔ عالی و ثروتمند ۴۸ درهم، از دستهٔ میان‌حال ۲۴ درهم و از پایین‌ترین دسته ۱۲ درهم اخذ می‌کردند.

بلاذری فهرست کامل‌تری در این زمینه می‌آورد: «عثمان بن حنیف [با دستور عمر بن خطاب] زمین‌های سواد را مساحت کرد و بر هر جریبی از نخل، ده درهم، و بر هر جریب تاکستان، ده درهم، و بر هر جریب نیشکر، شش درهم، و بر هر جریب گندم، چهار درهم و بر هر جریب جو، دو درهم مقرر داشت و در این باب به عمر نامه نوشت و او آن را تنفیذ کرد» (۱۳۷۷: ۳۸۴). وی در ادامه آورده است: «عثمان بن حنیف پانصد هزار و پنجاه هزار

۱. هرچند مورخان مسلمان میزان مالیات اخذشده در عصر عمر را حدود ۱۲۰ میلیون درهم اعلام کرده‌اند که با توجه به مالیات دوره ساسانی فقط بیست درصد کاهش را نشان می‌دهد؛ می‌بایست به این نکته توجه کرد که عرب‌های مسلمان هم میزان مالیات‌ها را - در بعضی موارد دو تا چهار برابر - افزایش دادند و هم بر زمین‌های بایر که تا پیش از آن مالیاتی از صاحبان آن‌ها گرفته نمی‌شد، مالیات بستند که با توجه به این موارد میزان خراج باید رقم بسیار بیشتری را در مقایسه با دوره ساسانی نشان دهد؛ اما با وجود افزایش نرخ‌های مالیاتی، میزان کلی مالیات که ناشی از تنزل کشاورزی است، سیر نزولی داشته است.

"عِلج" را مهر بر گردن زد^۲ و خراج در زمان ولایت او به صد هزار هزار درهم رسید» (۱۳۷۷: ۳۸۶؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/ ۱۸۵). بلاذری همچنین درباره میزان مالیات دریافتی در دوره امویان نوشته است: «چون حجاج بر سر کار آمد، این خراج به چهل هزار هزار درهم رسید» (۱۳۷۷: ۳۸۴). برای آگاهی بیشتر ر.ک. نمودار ۱-۲-۳.



نمودار ۱-۲-۳. مقدار مالیات محصولات کشاورزی

دوره انوشیروان ساسانی و عمر بن خطاب به درهم

اما مسعودی در التنبیه و الاشراف رقمی متفاوت می آورد: «وقتی او [حجاج] به حکومت رسید خراج آن‌ها یکصد هزار درهم بود و با خشونت و بدرفتاری وی همچنان ویران شد تا خراج آن به بیست پنج هزار درهم^۳ رسید» (۱۳۸۱: ۲۹۷). ابن رسته حتی رقمی پایین تر از میزان خراج دریافتی ارائه می دهد: «حجاج بن یوسف ثقفی فقط مبلغ ۱۸ میلیون درهم مالیات گرفت؛ یعنی صد میلیون درهم از دست بداد و آن به جهت ظلم و جور بود که بر مردم روا می داشت. علاوه بر این وصول دو میلیون درهم از آن مبلغ را هم به بعد موقوف

۱. عِلج (ج علوج): «درشت و قوی؛ غیر عرب کافر؛ کافر و بی دین، خواه عرب باشد یا غیر آن؛ خر وحشی فربه و توانا» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰ / ۱۴۱۵۱، ذیل «عِلج»).

۲. در اوایل عصر اسلامی بر گردن اهل ذمه طنابی می بستند و محل گره آن را پلمپ می کردند و علامتی بر آن نقش می شد و گاهی فقط طناب را با تکه ای سرب یا فلز دیگر محکم می بستند. آن پلمپ و نقش را «خاتم» و این عمل را «ختم» می نامیدند. برخی اوقات به جای این کار روی دست اشخاص با آهن علامتی داغ می کردند (بلاذری، ۱۳۷۷: پاورقی ۳۸۶).

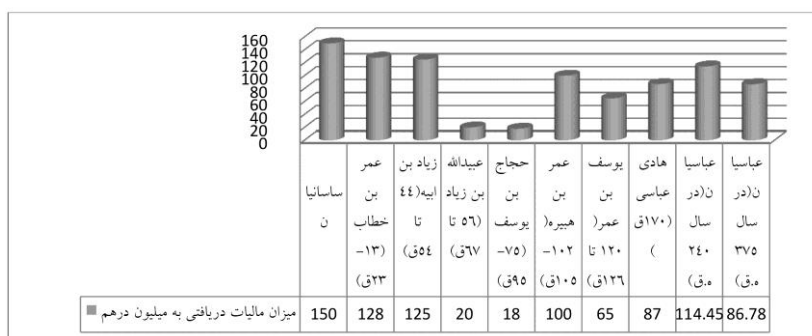
۳. البته، به احتمال قریب به یقین کاتبان یک هزار را ذکر نکرده اند؛ یعنی بیست پنج هزار هزار درهم.

کرد. در نتیجه تنها ۱۶ میلیون درهم از برای او فراهم آمد» (۱۳۶۵: ۱۲۱)؛ برای آگاهی بیشتر ر.ک. ابن‌خردادبه، (۱۸۸۹: ۱۹).^۱ پیداست که حجاج فشار زیادی بر کشاورزان وارد می‌کرده است. او از یک سو، کمکی به آن‌ها در زمینه بستن رخنه‌بندها نمی‌کرد و از سوی دیگر آن‌ها را مجبور به ماندن در روستاها می‌کرد؛ چنان‌که طبری در بیان وقایع سال ۸۳ق از بازگرداندن اجباری روستاییان مهاجر به شهرها (یعنی روستاییان ذمی که مسلمان شده بودند)، خبر می‌دهد (طبری، ۱۳۶۲: ۸/۷۶-۳۷۳۶). روند کاهش میزان خراج سرزمین سواد در دوره امویان و سپس عباسیان در ارقامی که ابن‌فقیه (۱۴۱۶ق: ۳۹۱) ذکر کرده است، نمایان است. وی خراج سواد در عهد زیادبن ابیه (۴۴-۵۴ق) را ۱۲۵ میلیون درهم، در عهد عبیدالله‌بن زیاد (۵۶-۶۷ق) ۲۰ میلیون درهم، در عهد عمر بن هبیره (۱۰۲-۱۰۵ق) ۱۰۰ میلیون درهم و در عهد یوسف‌بن عمر (۱۲۰-۱۲۶ق) بین ۶۰ تا ۷۰ میلیون درهم می‌داند. ضمناً مالیات عراق را در دوره هادی عباسی در سال ۱۷۰ق، ۸۷ میلیون درهم دانسته است (همان، ۳۹۳). دو رقم دیگر نیز در مورد مالیات سواد در قرن سوم و چهارم قمری در دست است: یکی رقم دقیقی که قدامه‌بن جعفر در سال ۲۴۰ق می‌دهد و آن «صد هزار هزار و چهارده هزار هزار و چهارصد هزار هزار و پنجاه و هفت هزار و ششصد و پنجاه درهم (۱۱۴، ۴۵۷، ۶۵۰ درهم) است» (۱۳۷۰: ۱۳۲). البته، باید در رقم اعلام‌شده از سوی قدامه با احتیاط نگریست؛ زیرا وی مالیات اخذشده از سرزمین حاصل‌خیز و بزرگی چون مصر را فقط ۲،۵۰۰،۰۰۰ دینار می‌داند که در مقایسه با سرزمین سواد ناچیز به‌شمار می‌رود و دیگری رقمی که مقدسی (۱۳۶۱: ۱/۱۸۶) در سال ۳۷۵ق بیان می‌کند و آن هشتادوشش هزار هزار و هفتصد و هشتاد هزار درم (۸۶،۷۸۰،۰۰۰ درهم) است (ر.ک. نمودار ۳-۲-۲ و ۳-۲-۳).

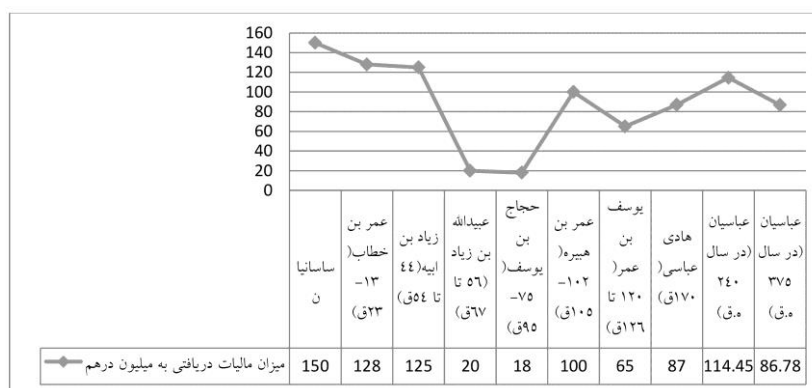
با توجه به شواهدی که آورده شد، معلوم می‌شود باینکه تازیان مسلمان میزان مالیات محصولات کشاورزی را نسبت به دوره ساسانی افزایش دادند و این افزایش در مورد گندم و جو به ترتیب به چهار برابر و دو برابر رسید، و مالیات سرانه (جزیه) را نیز چندین برابر افزایش دادند؛ به تدریج در آمد دولت از مالیات تنزل یافت و به یک‌دوم در آمد دولت

۱. البته، بر نگارنده معلوم نشد که بطروشفسکی (۱۳۶۳: ۶۳) و پیگولوسکایا (۱۳۵۴: ۱۶۱)، با تکیه بر کدام منبع تاریخی به ترتیب از خراج ۱۲۰ میلیون درهمی و ۱۳۵ میلیون درهمی منطقه سواد در عصر حجاج سخن می‌گویند.

ساسانی از خراج تقلیل پیدا کرد. این موضوع کاهش زمین‌های زیر کشت و تنزل کشاورزی را اثبات می‌کند.



نمودار ۲-۲-۳. میزان مالیات دریافتی سرزمین سواد

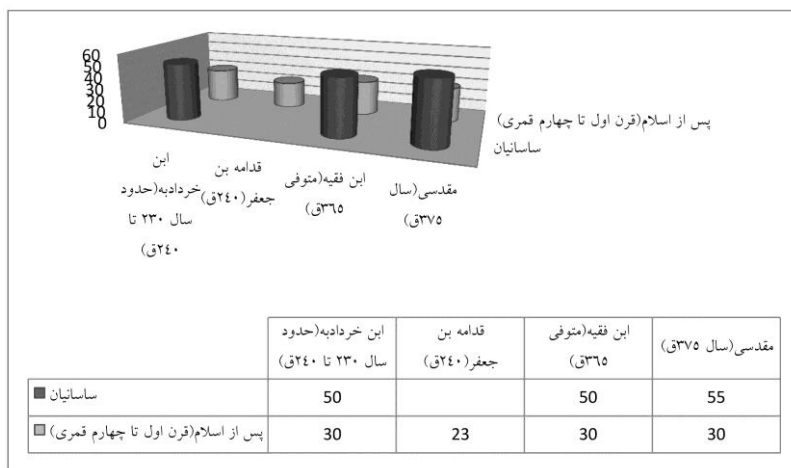


نمودار ۳-۲-۳. کاهش میزان مالیات دریافتی سرزمین سواد

اکنون به اطلاعاتی کلی که در کتب جغرافیا و آثار سفرنامه‌نویسان قرون نخستین هجری در مورد میزان خراج خوزستان آمده است، پرداخته می‌شود. ابن خردادبه (۱۸۸۹م: ۴۲-۴۳) خراج اهواز^۱ را در عهد خود (قرن سوم هجری قمری) سی میلیون درهم دانسته است؛ این درحالی است که این رقم را در ایران پیش از اسلام پنجاه میلیون درهم می‌داند (برای آگاهی بیشتر ر.ک. ابن فقیه، ۱۴۱۶ق: ۳۹۶؛ ابن حوقل، ۳۴۵: ۲۵۷؛ مقدسی، ۱۴۱۱ق:

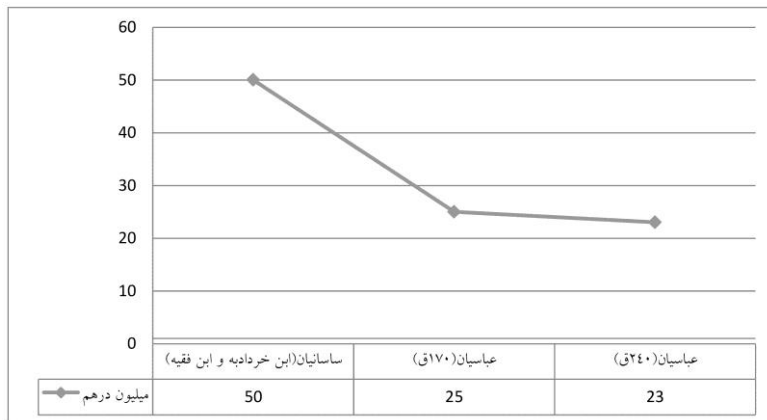
۱. در منابع اسلامی قرون اولیه هجری، منظور از اهواز «خوزستان» است و شهر اهواز را «سوق الاهواز» می‌گفتند.

۴۱۸؛ یاقوت حموی، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۶۴). مطهر بن طاهر مقدسی نیز که کتاب خود را در سال ۳۵۵ق نگاشته است، خراج خوزستان را در دوره ایران پیش از اسلام سه برابر آنچه مورخان فوق ذکر کرده‌اند، می‌آورد و چنین می‌گوید: «خراج آن به روزگار کسرایان صدوپنجاه هزار هزار درهم وافی بوده است و گویند روزگاری جبايه آن هزار بار نقره بوده است» (۱۳۸۱: ۲/ ۶۰۳)؛ اما احتمالاً مطهر بن طاهر میزان خراج خوزستان را با سرزمین سواد اشتباه گرفته است. به گفته ابن فقیه (۱۴۱۶ق: ۳۹۳)، خراج اهواز (خوزستان) در سال ۱۷۰ق، ۲۵ میلیون درهم نقدی به اضافه سیصد هزار رطل انواع شکر بوده است. قدامه بن جعفر (ف. ۳۳۷ق) نیز در ذکر خراج خوزستان می‌گوید: «خراجی که از این ناحیه‌ها (شهرهای مختلف خوزستان) به تقریب و معادل با پول نقد گرفته می‌شود، هجده هزار هزار درهم (۳۳۷ق) است» (۱۳۷۰: ۱۳۶). شوربختانه، قدامه هر چند ریز پرداخت‌های مالیاتی منطقه سواد را اعم از مقدار جنسی (گندم، جو و...) آورده، خوزستان را فقط به صورت کلی نقل کرده است (ر.ک. نمودار ۳-۲-۴ و ۳-۲-۵).



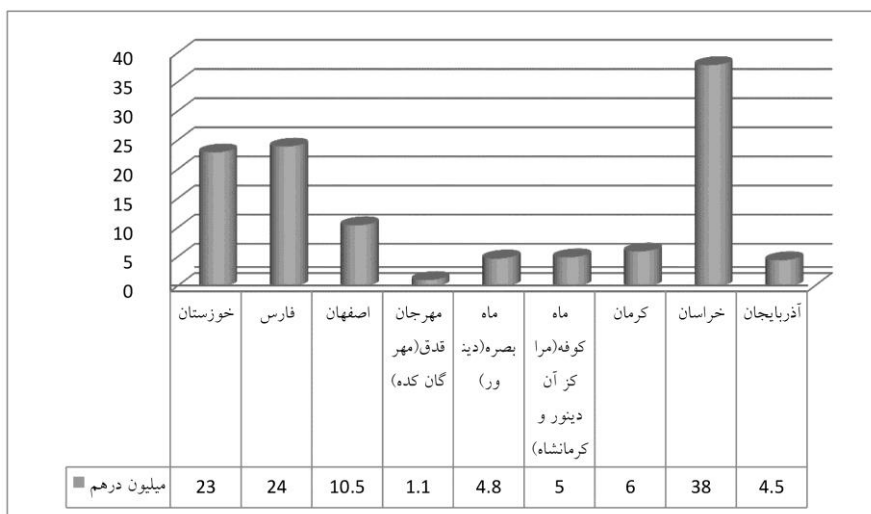
نمودار ۳-۲-۴. مالیات دریافتی از خوزستان دوران ساسانی و پس از اسلام

۱. البته، در ترجمه فارسی احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم این مبلغ به این صورت ذکر شده است: «خراج اهوازی هزار درم [و] در دوران فارسی‌ها پنجاه و پنج هزار هزار درم بر سراسر این سرزمین سرشکن می‌شد» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/ ۱۸۶) که در این مورد رقم ذکر شده در نسخه عربی ترجیح داده شد.



نمودار ۳-۲-۵. کاهش میزان مالیات دریافتی خوزستان از ساسانیان تا قرن چهارم هجری

ظاهراً در دوره قدامه، کشاورزی کوره همسایه خوزستان، یعنی فارس، پررونق‌تر از خوزستان بوده؛ زیرا قدامه خراج فارس را بیست و چهار هزار هزار درهم (۲۴،۰۰۰،۰۰۰) فقط پول نقد دانسته است. البته، نباید از یاد برد که مساحت کوره فارس از خوزستان بیشتر بوده است. در بین مناطق مالیاتی که قدامه در ایران ذکر می‌کند، بعد از فارس که به جز خراج جنسی، ۲۴،۰۰۰،۰۰۰ درهم پول نقد خراج می‌داد، و همچنین خراسان پهناور که قست عمده شرق ایران آن روز را شامل می‌شد، با ۳۸،۰۰۰،۰۰۰ درهم خراج جنسی و پولی، خوزستان بیشترین خراج را می‌پرداخته است. بعد از خوزستان، اصفهان بیشترین پرداخت خراج را داشته است که هرچند به گفته قدامه: «آن ناحیه‌ای است که خراجش در آن سال بسیار و برابر ده هزار هزار و پانصد هزار درهم (۱۰،۵۰۰،۰۰۰) بوده است» (۱۳۷۰: ۱۳۸)، با خوزستان فاصله زیادی از نظر پرداخت خراج و طبیعتاً رواج کشاورزی که مهم‌ترین عامل در جمع‌آوری میزان خراج بود، دارد. در پایان قدامه تمام خراج‌های مناطق مختلف را به صورت یک‌جا ذکر کرده که با مبالغی که قبلاً جداگانه گفته است، تفاوت دارد. از جمله اینکه خراج خوزستان را قبلاً ۱۸،۰۰۰،۰۰۰ درهم گفته؛ اما در اینجا ۲۳،۰۰۰،۰۰۰ درهم (بیست و سه میلیون درهم) آورده است (همان، ۱۶۱). البته، این احتمال نیز وجود دارد که در اینجا صورت جنسی خراج هم علاوه شده باشد (ر.ک. نمودار ۳-۲-۶).



نمودار ۳-۲-۶. مقایسه میزان مالیات دریافتی خوزستان با دیگر مناطق ایران

طبق گزارش قدامه بن جعفر در سال ۲۴۰ق

ظاهراً خراج بعضی از ایالات را، به خصوص ایالات دوردست چون مکران، مقاطعه می‌داده‌اند (قدامه بن جعفر، ۱۳۸۰: ۱۳۸). اما در مورد خوزستان چنین ذکر نشده است. به جز موارد بالا که در آن‌ها میزان خراج خوزستان به صورت کلی و بدون تفکیک هر منطقه آمده بود، خبری از طبری (۱۳۶۲: ۱۴ / ۶۲۷۲) در دست است که میزان خراج سه شهر مهم مرکزی و شمالی خوزستان را بیان می‌کند. او خراج اهواز، جندی شاپور و شوشتر را در سال ۲۵۴ق، دویست هزار دینار دانسته است. اگر هر دینار را ده درهم حساب کنیم، آنگاه رقم ۲,۵۰۰,۰۰۰ درهم برای این شهرها به دست می‌آید. قرطبی (۱۳۶۹: ۶۸۲۱) نیز مالیات دریافتی از سه منطقه جندی شاپور، شوش و ماذرایا را در سال ۳۰۱ق یک میلیون و چهار صد هزار دینار می‌داند که رقمی قابل قبول تر است. با این اوصاف می‌توان گفت که میزان خراج دریافتی از خوزستان نیز نسبت به دوران پیش از اسلام کاهشی محسوس داشته و تقریباً به نیم، کاهش یافته است.

۴. نتیجه

فتح خوزستان به دست تازیان مسلمان و همچنین سیاست‌های مالی آن‌ها، موجب تشدید روند منفی در کشاورزی خوزستان شد. خوزستان که از اواخر عصر ساسانی دوره ضعف کشاورزی را می‌گذرانید، با ورود تازیان مسلمانان با کاهش نیروی انسانی - به علت مهاجرت، یا کشتار در جنگ‌ها و به بردگی گرفته شدن از سوی فاتحان - مواجه شد و بی‌توجهی به شبکه‌های آبیاری و مرمت آن‌ها از سوی فاتحان، توسعه مرداب‌ها را در پی داشت که در نتیجه، کشاورزی خوزستان را با روندی کاهشی مواجه کرد. باینکه تازیان مسلمان، میزان مالیات محصولات کشاورزی را نسبت به دوره ساسانی افزایش دادند و این افزایش در بعضی موارد به چهاربرابر رسید، به تدریج درآمد دولت از مالیات، به طور نوسانی، گاه تنزلی فاحش یافت و به یک‌دوم درآمد دولت ساسانی از خراج تقلیل پیدا کرد؛ اما از ابتدای قرن سوم هجری رو به بهبود نسبی گذاشت. توجه به مندرجات جدول‌ها و نمودارهای مالیاتی بیانگر کاهش زمین‌های زیر کشت و نزول موقت کشاورزی خوزستان به ویژه در عهد عبیدالله بن زیاد و حجاج بن یوسف (۵۶-۹۵ق) در خوزستان است. بنابراین، این فرضیه که حمله عرب بلافاصله ضربه اساسی به کشاورزی خوزستان وارد نکرد با اندکی تغییر به اثبات می‌رسد. هر چند طبق نمودار، مالیات عهد عمر بن الخطاب نسبت به عهد انوشیروان تنزل کاهش یافت، در نیمه دوم قرن اول در عهد عبیدالله بن زیاد و حجاج بن یوسف کشاورزی خوزستان رو به زوال رفت. از سوی دیگر افول در تولید کشاورزی خوزستان دلایلی غیر از فتوحات اسلامی نیز داشت؛ از قبیل نهضت‌های موالی و مهاجرت روستاییان به شهرها. این موارد، کاهش زمین‌های زیر کشت و نزول گستره کشاورزی در خوزستان را اثبات می‌کند.

منابع

- قرآن مجید
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۰). *تاریخ کامل*. ترجمه محمدحسین روحانی. ج ۲-۳. چ ۱. تهران: اساطیر.

- _____ (۱۳۸۰). **تاریخ کامل**. ترجمه محمدحسین روحانی و حمیدرضا آذیر. ج ۸ چ ۱. تهران: اساطیر.
- ابن اعثم کوفی، محمدبن علی (۱۳۷۲). **الفتوح**. ترجمه محمدبن مستوفی مروی. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. چ ۱. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن بلخی (۱۳۴۴). **فارس نامه**. به کوشش علی نقی بهروزی. شیراز: انتشارات اتحادیه مطبوعاتی فارس.
- ابن حوقل، محمدبن حوقل (۱۳۴۵). **صوره الارض**. ترجمه جعفر شعار. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن خردادبه، عیدالله بن عبدالله (۱۸۸۹م). **المسالك و الممالك**. بیروت: دار صادر افسس لیدن.
- ابن رسته، احمدبن عمر (۱۳۶۵). **اعلاق النقیسه**. ترجمه حسین قره‌چانلو. چ ۱. تهران: امیر کبیر.
- ابن فقیه، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). **البلدان**. چ ۱. بیروت: عالم‌الکتب.
- ابن مسکویه، احمدبن محمد (۱۳۶۹). **تجارب الامم**. ترجمه ابوالقاسم امامی و علی نقی منزوی. ج ۱. چ ۱. تهران: انتشارات توس.
- بلادزی، احمد بن یحیی (۱۳۷۷). **فتوح البلدان**. ترجمه محمد توکل. چ ۱. تهران: نشر نقره.
- بلعمی، محمدبن محمد (۱۳۷۳). **تاریخ نامه طبری**. تصحیح محمد روشن. ج ۱. چ ۲. تهران: انتشارات سروش.
- پروکوپیوس (۱۳۸۲). **جنگ‌های ایران و روم**. ترجمه محمد سعیدی. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- پطروشفسکی. ا. (۱۳۶۳). **اسلام در ایران**. ترجمه کریم کشاورز. چ ۷. تهران: پیام.
- پیگولوسکایا و دیگران (۱۳۵۴). **تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی)**. ترجمه کریم کشاورز. چ ۴. تهران: پیام.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۳۱

- پیگولوسکایا، ن. و. (۱۳۶۷). **شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان**. ترجمه عنایت‌الله رضا. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد (۱۳۶۸). **تاریخ ثعالبی: مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم**. ترجمه محمد فضائلی. ج ۱. چ ۱. تهران: نشر نقره.
- جلال اردستانی، محمدبن محمود (۱۳۸۷). **توقیعات کسری انوشیروان**. به قلم محمد جلال‌الدین طباطبایی زواری. به اهتمام حسین نخجوانی. چ ۱. تهران: شفیع.
- حمزه اصفهانی، حمزه بن حسن (۱۳۶۷). **تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء)**. ترجمه جعفر شعار. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- خسروی، خسرو (۱۳۵۲). **نظام‌های بهره‌برداری از زمین (از ساسانیان تا سلجوقیان)**. تهران: پیام.
- خوارزمی (۱۳۶۲). محمدبن احمد. **مفاتیح العلوم**. ترجمه حسین خدیوجم. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- داندامایف، م. ا. (۱۳۵۸). **تاریخ سیاسی و اقتصادی هخامنشیان**. ترجمه میرکمال نبی‌پور. چ ۱. تهران: نشر گستره.
- دنت، دانیل (۱۳۵۸). **مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام**. ترجمه محمدعلی موحد. چ ۳. تهران: خوارزمی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). **لغت‌نامه**. ج ۱۰. چ ۱. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دینوری، احمدبن داوود (۱۳۶۸). **اخبار الطوال**. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. چ ۳. تهران: نشر نی.
- رضا، عنایت‌الله و دیگران (بی‌تا). **آب و فن آبیاری در ایران باستان**. بی‌جا: انتشارات وزارت آب و برق.
- صدیقی، غلام حسین (۱۳۷۲). **جنبش‌های دینی ایران در قرن‌های دوم و سوم هجری**. چ ۱. تهران: پازنگ.



- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). **تاریخ طبری**. ج ۲، ۵، ۷، ۸، ۱۳، ۱۴ و ۱۵. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ ۲. اساطیر.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). **شاهنامه**. چ ۲. تهران: نشر علم.
- قدامه بن جعفر (۱۳۷۰). **الخراج و صناعه الکتابه**. ترجمه حسین قره‌چانلو. چ ۱. تهران: البرز.
- قرطبی، عریب بن سعد (۱۳۶۹). **دنباله تاریخ طبری**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ ۳. تهران: اساطیر.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۶۸). **ایران در زمان ساسانیان**. ترجمه رشید یاسمی. چ ۶. تهران: دنیای کتاب.
- گردیزی، عبدالحی بن الضحاک (۱۳۶۳). **زین الاخبار**. تصحیح عبدالحی حبیبی. چ ۱. تهران: دنیای کتاب.
- لمبتون، ا.ک.س (۱۳۶۲). **مالک و زارع در ایران**، ترجمه منوچهر امیری. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۲). **تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی**. ج ۱، چ ۱. بی‌جا: انتشارات یزدان.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۶۸). **آغاز شهرنشینی در ایران**. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مدرسی طباطبایی، حسن (۱۳۶۲). **زمین در فقه اسلامی**. ج ۱-۲. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر (۱۳۶۲). **تاریخ گزیده**. به اهتمام عبدالحسین نوایی. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۸). **مروج الذهب و معادن الجواهر**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ ۱. چ ۶. تهران: علمی و فرهنگی.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۳۳

- _____ (۱۳۸۱). **التنبیه و الاشراف**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- مفتخری، حسین (۱۳۸۵). **خوارج در ایران**. چ ۲. تهران: انتشارات باز.
- مقدسی، محمدبن احمد (۱۳۶۱). **احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم**. ج ۱-۲. ترجمه علینقی منزوی. چ ۱. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- _____ (۱۴۱۱ق). **احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم**. چ ۳. القاهره: مکتبه مدبولی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۸۱). **آفرینش و تاریخ**. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. ج ۲. چ ۲. تهران: آگاه.
- **نهاية الارب في اخبار الفرس و العرب** (۱۳۷۵). بتصحيح محمدتقی دانش‌پژوه. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ویسپوف، یوزف (۱۳۷۸). **ایران باستان (از ۶۵۰ ق.م تا ۵۵۰ م)**. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. چ ۳. تهران: ققنوس.
- یار شاطر، احسان و دیگران (۱۳۸۱). **تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی**. ترجمه حسن انوشه. پژوهش دانشگاه کمبریج. ج ۳. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۳). **معجم البلدان**. ترجمه علینقی منزوی. ج ۱. چ ۱. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- Khaleghi-Motlagh, Dj. **ANŌŠAZĀD**, www.iranicaonline.org, Originally Published: December 15, 1985, Last Updated: August 5, 2011.





فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

تحلیل جایگاه موبدان و کارکرد اقتصادی آنان در ساختار نظام سیاسی - اجتماعی ساسانیان

علی بهادری^۱

محمد کریم یوسف جمالی^۲

فیض الله بوشاسب گوشه^۳

تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۲۳

تاریخ تصویب: ۹۴/۲/۲۱

چکیده

کیفیت ارتباط و ضرورت همراهی دین و سیاست در ایران عصر ساسانی، پیامدها و تبعاتی را ایجاد کرد که مستقیم یا غیرمستقیم، در تحولات اجتماعی، حوادث تاریخی و انواع فعالیت‌های اجتماعی مردمان آن روزگار اثرگذار بود. نهاد دین و طبقه موبدان، در جایگاه متولیان معنویت و اعتقادات جامعه، از قبل تبیین جهان بینی

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران؛

bahadree@yahoo.com

۲. دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران؛

yousef_jamali2000@yahoo.com

۳. استادیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران؛ f-boushasb@iaun.ac.ir

خاص خود و نوع تعاملات و رویکردشان، جامعه‌ای بسته پدید آوردند که ضمن حذف مخالفان و رقیبان، انتفاع حداکثری از امکانات و مواهب مادی و معنوی در عرصه اجتماعی و اقتصادی را در انحصار خود گرفتند. برخورد بسیار قهرآمیز موبدان با نهضت‌ها و جنبش‌های اجتماعی و اعتقادی رقبا و ادیان غیرهمسو و تسلط بر منابع قدرت و ثروت در قالب رسمیت یافتن دین زرتشت، همراهی دو نهاد دیانت و سلطنت در عصر ساسانی و کارکرد متنوع آتشکده‌ها، به همان نسبت که این طبقه اجتماعی را برخوردار کرد، جامعه را در سیر توسعه و عدالت فراگیر آسیب‌پذیر نمود. این پژوهش بر آن است تا با استفاده از شیوه تحقیق کتاب‌خانه‌ای و تحلیل تلفیقی داده‌های تاریخی، با بهره‌گیری از منابع متنوع، جایگاه موبدان در جامعه ساسانی را شناسایی کند و ضمن تمرکز بر فعالیت‌ها و عملکردهای اقتصادی موبدان، بخشی از ساختار نظام سیاسی و اقتصادی ساسانیان را واکاوی نماید و از آن دو، قسمتی از هویت تاریخی و پیشینه فرهنگی و تمدنی ایران‌زمین را در آخرین دوره از عهد باستان مورد استقرا و استدلال قرار دهد. نتایج حاصل حاکی از آن است که موبدان علاوه بر فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و اعتقادی، بر بخش وسیع و قابل توجهی از فعالیت‌های اقتصادی نیز تسلط داشتند و از این راه به عایدات عمده‌ای دست یافتند و بر چرخه اقتصادی کشور اثر گذاشتند.

واژه‌های کلیدی: ساسانیان، موبدان، کارکرد اجتماعی، فعالیت‌های اقتصادی، آتشکده.

۱. مقدمه

اردشیر اول، مؤسس شاهنشاهی ساسانی، با اقداماتی هدفمند برای تشکیل حکومتی متمرکز، موجبات انسجام و یکپارچگی تشکیلات دینی را فراهم کرد و در نتیجه این عملکرد و حمایت اعقاب او، مراکز پراکنده دینی این دوران تحت پوشش نهاد و طبقه‌ای خاص در خدمت حکومت درآمد. این مراکز ضمن ارائه خدمات گوناگون به جامعه و دولت، در ارکان قدرت سیاسی و اقتصادی هم سهیم شدند. این همراهی، پیامدهای بسیاری را در جنبه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در بطن جامعه ساسانی از خود به یادگار گذاشت.

موبدان، در مدتی فراتر از چهار سده حاکمیت ساسانیان در ایران، از ساختاری ضابطه‌مند با تشکیلات سلسله‌مراتبی عریض و طویل برخوردار شدند و تقریباً همه عرصه‌های حیات فردی و جمعی مردمان زمانه خود را تحت الشعاع قرار دادند. از جمله کارکردهای مهم نهاد دیانت که هم‌پشتوانه قابل اعتمادی را در استمرار قدرت بلامنازع موبدان و ماندگاری آن‌ها در هرم قدرت فراهم می‌کرد و هم به آن‌ها توان حضور در همه صحنه‌های اجتماعی را می‌داد، کارکرد اقتصادی موبدان از جمله در قالب سازوکار آتشکده‌ها در سراسر کشور به‌ویژه در سه آتشکده شاخص آن دوران بود.

فهم ارکان ساختار اقتصادی ساسانیان، به‌رغم همه پژوهش‌ها و تحقیقات انجام‌شده در سده‌های اخیر براساس داده‌های تاریخی و اکتشافات باستان‌شناختی و نیز برخلاف ابعاد سیاسی، اعتقادی و ساختار طبقاتی آن روزگار، یکی از مؤلفه‌های مهم در شناخت نظام حاکم و معرفی عناصر حیات جمعی و تاریخ اجتماعی ایرانیان در آن دوران است که نقاط نیافته و ناشناخته آن بسیار است. از جمله اینکه جامعه ایران ساسانی دارای نظامی طبقاتی بود که در آن، طبقات گوناگون، کارکرد و جایگاه خاص خود را داشتند و برآیند عملکرد مجموعه ارکان و ارگان‌های موجود در آن، گونه‌ای از ساختار سیاسی و اجتماعی را به‌وجود آورد که با انسجام و استحکامی خاص، قابلیت آن را پیدا کرد که بیش از چهار قرن، به‌عنوان یکی از دو قدرت برتر جهان آن روز، استمرار بیابد.

پژوهش حاضر در پی پاسخگویی به این سؤال است که موبدان و کارکرد اقتصادی آنان از چه جایگاه، ابعاد و اهمیتی در نظام سیاسی-اجتماعی ساسانی برخوردار بوده است. موبدان و آتشکده‌های تحت اختیار آنان یکی از ارکان مهم اجتماعی و اقتصادی جامعه ایران عصر ساسانی بودند. آن‌ها علاوه بر سهم بودن در ساختار قدرت سیاسی، بخشی ثابت از تشکیلات اقتصادی را تحت اختیار داشتند و از انتفاع و عایدات متغیری هم بهره‌مند بودند.

۲. جایگاه و اهمیت موبدان در جامعه ساسانی

اطلاع از جایگاه طبقاتی و نوع حیات سیاسی، اجتماعی و نقش‌آفرینی موبدان در عرصه زندگی فردی و جمعی، کیفیت نفوذ آن‌ها در دستگاه حکومت، ماهیت و میزان مبارزه آن‌ها با دشمنان آیین مزدیسنا و مواردی از این قبیل، جملگی مقدماتی هستند که بیانگر و معرف ویژگی‌ها، خصوصیات، کیفیت عملکرد اجتماعی و اعتقادی موبدان و تبیین‌کننده مراتب اجتماعی، جایگاه طبقاتی و نقش‌آفرینی آن‌ها در ساختار نظام اجتماعی جامعه ایران عصر ساسانی‌اند. برای شناخت نوع کارکرد و کیفیت عملکرد اقتصادی موبدان می‌بایست در یک قالب کلی و در چارچوب مؤلفه‌های مطرح در ساختار نظام سیاسی ساسانی، به معرفی پایگاه و پایه‌های اقتدار روحانیان زرتشتی پرداخته شود و از قبل آن، به‌طور اختصاصی، عملکردها و فعالیت‌های اقتصادی و مساعی مالی موبدان مورد اهتمام قرار گیرد.

روحانیت زرتشتی عصر ساسانی، نه تنها در مراتب مختلف زندگی خصوصی و حیات اجتماعی جامعه ساسانی، صاحب رأی و برخوردار از نفوذی مهم در اتخاذ تصمیم‌ها و تدابیر در انجام کنش‌ها و واکنش‌های گوناگون تحولات تاریخی مردمان زمانه خود بودند، بلکه به‌ویژه در دوره‌هایی خاص - که روحانیان بانفوذی ظهور کردند و به دلیل سستی دستگاه سلطنت، قدرت اثرگذاری غیرمتعارف‌تری را تجربه کردند و با رنگین‌تر کردن تعصبات دینی، همچون کرتیر برخورد با مخالفان به‌ویژه اقلیت‌های دینی و نحله‌های فکری و مسلک‌های اجتماعی را شدت بیشتری بخشیدند - در عزل و نصب شاهان و جابه‌جایی

کانون‌های قدرت، دخالت مستقیم داشتند و به‌زعم کریستن سن^۱ (۱۳۷۵: ۲۸۶)، برخورداری موبدان از حق عزل پادشاه اسلحه خطرناکی بود که دست آن‌ها را در اجرای مقاصد جانبدارانه خود باز می‌گذاشت.

موبدان در هر فرصتی برای به‌دست آوردن قدرت، بسط دامنه نفوذ، وصول به مقاصد، کسب منافع و ازدیاد آن می‌کوشیدند. در تاج‌گذاری شاهان ساسانی، یکی از مقامات رسمی پیوسته حاضر، موبدان موبد زمانه بود و به‌رغم حضور بزرگان خاندان سلطنتی، مقامات عالی‌رتبه نظامی، دیوان‌سالاران و افراد ذی‌نفوذ دیگر، تاج فقط از دست او به شاه محول می‌شد که خود نمود نوعی تقدس و مشروعیت مذهبی بود. روحانیان می‌بایست اطمینان می‌یافتند که پادشاه آینده آن‌گونه که لازمه آیین زرتشتی است، از دین زرتشتی تبعیت می‌کند. در سال‌های آغازین استقرار دولت ساسانی، پادشاه موبدان را منصب و لقب می‌داد؛ اما بعدها، شاید در ایام شاپور دوم، موبدان موبد که لقب او به قیاس از لقب شاهنشاه به‌وجود آمده بود، وظایف روحانی نظیر واگذاری مناصب دینی را برعهده گرفت و وظیفه گذاشتن تاج بر سر پادشاه جدید با او بود (فرای، ۱۳۷۷: ۲۳۴). در پی کوشش‌های کر تیر و آذرباد مهراسپندان و مغانی که مقاصدی مشابهی در سر داشتند، روحانیت دست‌به‌کار سازماندهی خود به‌صورت دستگاه دینی دولتی شد و اختیار آموزش و داوری را به‌دست گرفت و به‌شکل روزافزون در کارهای دولتی نفوذ کرد. داوران هم برخاسته از طبقه موبدان بودند و در رأس آن‌ها موبدان موبد قرار داشت که به‌مثابه یک مرجع قضایی عالی عمل می‌کرد (یارشاطر، ۱۳۷۳: ۴۵). در تمام دوران حاکمیت ساسانیان، روحانیان زرتشتی و پادشاهان ساسانی، پیوسته دو پایه اصلی حکومت و دو عنصر اثرگذار در جامعه ایران آن روز بودند که در سیری همسو و در حالتی دوجانبه، منافع یکدیگر را تأمین می‌کردند. موبدان با انحصاری کردن تبلیغ دیانت و عهده‌داری نظارت و اداره بیشتر نهادهای اجتماعی و فرهنگی، با تثبیت و اشاعه مشروعیت نظام سیاسی موجود و خط‌مشی کلی حاکمان، سیاست دربار ساسانی را با خود همراه کردند و در امر قدرت سیاسی و به‌تبع آن در قدرت اقتصادی، جامعه، برخوردار از مداخله و مشارکت شد که تجلی این وحدت

1. Christensen

رویه، بخشی از آرمان و راهبرد بنیان‌گذار ساسانی بود (شیمان، ۱۳۸۴: ۸۸) و از قبل تجميع همین مولفه‌های قدرت، یعنی نیروی اجتماعی روحانیت، قدرت فرمان‌روایی و توان اقتصادی بود که طرح تمرکزگرایی آن‌ها جامعه عمل به خود پوشاند (بهار، ۱۳۷۵: ۵۴-۵۵) و نقیصه فقدان یک پیکره منسجم دینی با متون مذهبی جدید نیز در ابتدای همین دوره تاریخی، در عهد اردشیر و به دست تنسر عملی شد (زهر، ۱۳۷۵: ۳۰۵). این نظام سیاسی و اعتقادی هرگاه با نهضت‌ها و جنبش‌های مختلف اجتماعی یا اعتقادی، از جمله مانی و مزدک روبه‌رو شد، دستگاه روحانیت رسمی به کمک حاکمیت آمد و از آن دفاع کرد و آن را از بحران عبور داد؛ چنان‌که کرتیر در عهد مانی چنان کرد (دریایی، ۱۳۸۲: ۶۸) و با مساعدت و اهتمام او بود که دین زرتشتی در قالب یک دین سرکوب‌گر و ارتجاعی ظهور کرد (شیمان، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۲). کرتیر در کتیبه خود در کعبه زرتشت بخشی از این خط‌مشی و رویکرد را انعکاس داده است (تفضلی، ۱۳۷۰: ۷۳۰-۷۳۲) و کتیبه سرمشهد فهرست بلندبالایی را از اقلیت‌ها و ادیان سرکوب‌شده، اعم از یهودیان، مسیحیان، مانویان، منداییان، بوداییان و برهمنی‌ها ارائه می‌کند (زهر، ۱۳۷۵: ۳۱۷). از این قرار، بخشی از مساعی روحانیان زرتشتی به منظور تحقق وحدت‌گرایی که بخشی از راهبرد حاکمیت ساسانی بود، عملی شد (لوکونین، ۱۳۸۵: ۱۵۸). از طرفی، پدیده تمرکزگرایی از مقولاتی بود که شاهان ساسانی پیوسته به آن اهتمام داشتند. آن‌ها برای تمرکز بخشیدن به دو اصل دین و دولت در درون حاکمیت تلاش زیادی کردند (بیانی، ۱۳۸۰: ۱۰) و برخلاف شاهان هخامنشی که به‌زعم برخی، در رویکرد دینی خود، دارای نوع خاصی از تساهل و تسامح مذهبی بودند (بنونیس، ۱۳۵۴: ۲۱-۳۱)، مطابق آنچه که از فحوای متون تاریخی و دینی زرتشتی برمی‌آید، مقام موبدان در این دوره به‌شدت افزایش یافت (یعقوبی، ۱۳۴۴: ۱/۱۳۵) و به همان نسبت نفوذ آن‌ها در امور سیاسی و اجتماعی و اهتمام به تعصبات دینی و جانب‌داری از اهداف و آرمان حاکمیت بیشتر شد.

رسمی شدن دین زرتشتی در دوره ساسانی، بستری مناسب برای ارتقای جایگاه و قدرت روحانیت رسمی فراهم کرد. بهره‌مندی از حقوقی چون تاج بر سر شاه نهادن، شرکت در شورای سلطنتی، مشارکت در انتخاب ولیعهد، در اختیار داشتن معابد، دارا بودن

حق قضاوت و تعلیم و تربیت، و نیز برخورداری از حق مالکیت مادی و معنوی بر بخش بزرگی از منابع ثروت جامعه (بیانی، ۱۳۸۰: ۴۱)، جملگی، این امکان را فراهم می‌کرد تا موبدان بتوانند، به صورت مستقیم، به مراکز و منابع اصلی قدرت دسترسی پیدا کنند و از قبل آن به تمکن و برخورداری مادی برسند.

از یک طرف، این امکان در شریعت زرتشتی با نگاه اعتقادی تشریح و تشریح شده بود. دین زرتشتی در کوچک‌ترین مسائل مربوط به زندگی فرد در ابعاد فردی و اجتماعی وارد شده و از هنگام تولد تا مرگ، همه امور مادی و معنوی را به گونه‌ای تشریح کرده بود که در مراحل گوناگون حیات یک فرد، چون تولد، تحصیل، عروسی، اعیاد، تشییع جنازه و انجام معاملات، انجام دقیق و درست هیچ‌یک از آن‌ها بدون دخالت موبدان ممکن نبود (مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۴۸). طبقات مختلف مردم به شکل جبری و عامدانه با روحانیان رودرو می‌شدند و در امور روزمره فردی یا اجتماعی خود چون قضاوت و تحصیل از آن‌ها گریزی نداشتند (ایمان پور، ۱۳۷۱: ۲۷۵). قوای داوری، به‌طور خاص، متعلق به روحانیان بود (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۳۲۶) و بر این اساس رهبری امور قضایی نیز بر عهده پیشوای روحانیان زرتشتی، یعنی موبدان موبد قرار داشت؛ چنان‌که کرتیر در عهد بهرام دوم، ریاست دادگاه عالی کشور و مقام داور داوران را عهده‌دار بود (کاو سبجی، ۱۳۵۰: ۸۴) و در دعاوی حقوقی رأی موبدان موبد بر دیگران تقدم داشت و نقض و نسخ رأی او ممکن نبود (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۳۲۷). از طرف دیگر، عقاید و باور عامیانه هم بر شدت این نفوذ و اثربخشی می‌افزود. مثلاً هر فرد در مدت شبانه‌روز بر اثر اندکی تسامح، دست‌خوش گناه و پلیدی و نجاست می‌شد که شیوه تطهیر آن منوط به آراء و اراده موبدان بود و این رویه، پیوسته بر حجم خرافات می‌افزود و امور مربوط به موبدان افزایش می‌یافت؛ چنان‌که موبدان در اموری چون عطسه کردن، قضای حاجت، چیدن ناخن و مو، روشن کردن چراغ و مانند آن‌ها مراسمی جداگانه و دعاهای مخصوص ارائه می‌کردند (بیانی، ۱۳۸۰: ۴۲) و این روند سایه نفوذ و قدرت‌گیری روحانیان را هرچه بیشتر افزایش داد (Brosius, 2006: 188).

روحانیان در ساختار سیاسی، قضایی و اجتماعی جامعه ساسانی، دارای نظامی سلسله‌مراتبی و طبقاتی در طبقه خود بودند. آن‌ها در رأس سایر طبقات اجتماعی قرار داشتند و برترین طبقه بودند (طبری، ۱۳۵۲: ۵۲۰/۲) و این خود یکی دیگر از زمینه‌های رشد نفوذ و قدرت سیاسی و اقتصادی آن‌ها بود که احترام و منزلت بسیاری را برای آن‌ها فراهم می‌کرد (یعقوبی، ۱۳۴۴: ۱/۴۲۲)؛ حتی این مقام و اعتبار، به‌طور موروثی، به اعقاب آن‌ها نیز منتقل می‌شد (دوشن گیمن، ۱۳۷۵: ۱۵۶). مجموعه قوانین کشور، دین رسمی و رویکرد سیاسی حاکمیت وقت نیز این پایگاه و نقش موبدان را تثبیت، حمایت و حفظ می‌کرد (پیگولوسکایا و دیگران، ۱۳۵۹: ۴۲۰) و ورود و ارتقای سایر طبقات و افراد جامعه را به این طبقه، محدود و ممنوع می‌کرد (مفتخری و دیگران، ۱۳۸۷: ۹۵).

۳. سلسله‌مراتب موبدان در عصر ساسانی

طیف وسیع موبدان عصر ساسانی در مجموع، دارای سه گروه با زیرمجموعه‌های کوچک‌تر بودند که هر یک در بخشی از امور اجتماعی، کارکردهای متفاوتی را برعهده داشتند.

۳-۱. مغان - مگوان - مغ

اهمیت این گروه از روحانیان از انبوه مهرهای باقی‌مانده از آن‌ها و کثرت استعمال نام آن‌ها در مهرها پیداست. این گروه در امور مذهبی و حکومتی اشتغال داشتند و دارای کارکردهای اقتصادی ویژه‌ای بودند (دریایی، ۱۳۸۲ الف: ۴۵)؛ اما در عین حال از حیث سلسله‌مراتبی در پایین‌ترین رده از مراتب روحانیان قرار داشتند و بیشترین تعداد از طبقه روحانیت را شامل می‌شدند (دینوری، ۱۳۴۰: ۹۲).

۳-۲. هیربدان

به‌زعم برخی پژوهشگران، هیربد به معنای روحانی آتش است (یارشاطر، ۱۳۷۳: ۵۷۲) و به‌زعم برخی دیگر، منزلت هیربدان در ابتدا فراتر از موبدان بوده است (Keryendbroek, 2012: 226). از هیربدان هیربد معروف می‌توان از «تسرا» نام برد که

احتمالاً در زمان اردشیر یکم می زیسته است و «زروان داد» پسر مهرنرسه از خاندان سپندیاد نیز مقام هیربدان هیربد داشت (گریستن سن، ۱۳۷۵: ۱۳۷). این طیف از روحانیان زرتشتی در اموری چون مشاغل آموزشی، فرهنگی، تجاری و مسائل اجتماعی مربوط به مردمان اشتغال داشتند (Kotwal, 2012: 227; Bailey, 1957: 43; Wikander, 1946: 35). آن‌ها در ایالت فارس تمرکز یافته بودند (طبری، ۱۳۵۲: ۱۷۵/۲).

۳-۳. موبدان

این طیف از طبقه روحانیان زرتشتی در رأس طبقه روحانیت قرار داشتند و از نفوذ فوق‌العاده‌ای در امور اجتماعی برخوردار بودند (ایمان‌پور، ۱۳۷۱: ۲۷۶). مقام موبدان موبد در انحصار آن‌ها بود و این لقب از زمان هرمز اول متداول شد. موبدان مهم‌ترین مشاغل مهم دینی و قضایی را برعهده گرفتند و از عالی‌ترین مراتب منزلت و اعتبار اجتماعی در میان روحانیان برخوردار شدند (دینوری، ۱۳۴۰: ۱۱۰).

هریک از این اقشار روحانی، سنن و رسوم و شأن ویژه‌ای برای خود قائل بودند؛ چنان‌که «هیربدان پارس بیشتر حافظ سنت‌های شفاهی بودند و آن را در مقابل سنت‌های مکتوب که نزد موبدان آذربایجان رایج بود، معتبر می‌شمردند» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۵۲). از نظر مکانی و محل استقرار هم، آن‌ها متفاوت از هم تمرکز پیدا کردند؛ چنان‌که مرکز فعالیت‌های تبلیغی و آموزشی موبدان در شیز آذربایجان (فردوسی، ۱۳۱۴: ۹/ ابیات ۱۵۹۵-۱۶۴۵) و هیربدان در استخر فارس (فرای، ۱۳۷۷: ۲۲۷) بود. در بسیاری از منابع اسلامی، مغان و موبدان را یکی دانسته و از این‌رو بیشتر به شرح مناصب و مقامات در قشر هیربدان و موبدان اکتفا کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- مقام موبدان موبد^۱: وی در زمینه ایمان و تقوا، ارزش‌های اخلاقی، علوم و معارف، و آموزه‌های دینی دارای قابلیت‌های ویژه‌ای بود و در مسائل مختلف سیاسی، اجتماعی و

۱. طبری (۱۳۵۲: ۵۸۲/۲)، از چنین منصبی برای نخستین بار در زمان اردشیر یاد می‌کند که «فاهر» نام داشته و اردشیر مقام «موبدان موبدی» را به او داده است.

فرهنگی نیز صاحب تبحر و تخصص بود. او همچنین از مقامات عالی اداری و رئیس امور دینی روحانیت به حساب می‌آمد و شخصاً از جانب پادشاه انتخاب می‌شد (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۲۲۰). وظایفی چون رهبری امور دینی، صدور فتوا، نظارت بر اداره امور آتشکده‌های کشور و مقام اندرزباز برای مشاوره مذهبی دربار (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۲۲۰)، ریاست دادگستری (مقام داوران دادور)، ریاست جماعت پزشکان، ریاست دادگاه جرایم مقامات عالی (مشکور، ۱۳۶۶: ۷۵/۲)، رسیدگی به دعاوی علیه شاه، رسیدگی به دعاوی علیه اقلیت‌ها، ریاست امور قانون‌گذاری و نظارت بر اجرای آن‌ها (گیرشمن، ۱۳۷۴: ۳۱۱)، عضویت در شورای سلطنت، وظیفه گذاشتن تاج بر سر شاه (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۲۰۵) و... برعهده او بود؛ حتی در امور نظامی هم مورد مشورت شاه بود و در جبهه‌های جنگ هم حضور می‌یافت (پروکوپوس، ۱۳۶۵: ۵۱-۵۲).

- مقام هیربدان هیربد: این عنوان و جایگاه پس از مقام موبدان موبد از منزلت و اعتبار ویژه‌ای برخوردار بوده و ریاست قشر روحانی هیربدان را برعهده داشته است (طبری، ۱۳۵۲: ۲/۲۱۷). این مقام در بعضی از دوره‌های تاریخی این عصر بر حسب تحولات ساختار قدرت دارای پایگاه و جایگاه معتبرتری بوده است (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۱۹۰). در این دوره مقام ریاست آتشکده‌ها را با عنوان «مغان مغ» (ابن مسکویه، ۱۳۶۹: ۴۱۰/۱) خطاب می‌کرده‌اند و نظارت بر موقوفه‌ها با مغان اندرزبذ و مقام ارشد قضات (دادوران دادور) را عهده‌دار بوده است (فردوسی، ۱۳۱۴: ۹/۱۱۱۱-۱۶۳۵-۱۶۳۹). بعلاوه مناصب دیگری وجود داشته که آن‌ها نیز از حیث اجرا و انجام برعهده هیربدان بوده است. از آن جمله: دادور که قضات دادگاه‌ها بودند؛ سپاه دادور (قاضی لشکر)؛ زرتشت‌ترم (رئیس همه پزشکان روحانی و جسمانی)؛ مقام دستور که متبحر در علوم و مبانی مذهبی و فلسفه دین بود و مقام ورتد که از مأموران عالی‌رتبه به‌شمار می‌آمد (طبری، ۱۳۵۲: ۲/۲۱۰)؛ زئوتر که رئیس اجرای مراسم آتشکده بود (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۲۱۹) و زیردستان او که گروهی هفت‌نفره و همگی روحانی بودند و به انجام مراسم می‌پرداختند و «رتو» خوانده می‌شدند (بارتلمه،

۱۳۴۴: ۴۰۱). روحانیانی^۱ که عهده‌دار حفظ روشنایی آتش در همه‌حال بودند و «راسپی» خوانده می‌شدند (هوار، ۱۳۶۳: ۱۷۶) و نیز آذربید که پاسبان و مأمور نگهداری آتش بودند و در مرتبه پایین‌تری قرار داشتند (خوارزمی، ۱۴۰۴: ۱۳۸). این مجموعه، همگی، از روحانیان و طبقه روحانیت زرتشتی بودند که حجم وسیعی از شاغلان حکومتی را در عرصه‌های مختلف جامعه در همه شهرها، به‌ویژه پایتخت و سه منطقه فارس، ریوند خراسان و شیز آذربایجان، برعهده داشتند.^۲ گستردگی و فراخی فعالیت‌های فراوان موبدان^۳ امکان دسترسی و دخالت آن‌ها در امور اقتصادی را تا حد چشمگیری فراهم کرده و زمینه‌ساز تأثیرپذیری اقتصاد ساسانی و نظام مالی ساسانیان از موبدان و نوع حضور آن‌ها در جامعه ایران آن دوران می‌شد.

به‌طور مشخص و مجزا، موبدان عهد ساسانی دارای کارکردهای متفاوتی بودند و در عرصه‌های گوناگونی فعالیت داشتند که از گستردگی و اهمیت فراوانی برخوردار بود. مثلاً در امر تعلیم و تربیت که در همه سطوح، از مبتدی تا عالی، در اختیار و انحصار موبدان بود (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۱۴۲)؛ در مقوله طبابت و پزشکی، بسیاری از موبدان از پزشکی سررشته داشتند و برخی از آن‌ها پزشکان ماهری بودند (رضی، ۱۳۴۶: ۱/ ۲۸۰)؛ در امور سیاسی، موبدان در اجرا و انجام این بخش از کارکرد خود که به‌لحاظ پرداختن به امور

۱. مؤلف کتاب *الملل و النحل* درباره اهمیت نقش موبدان موبد می‌نویسد: «مگوک به مطابعت او منقاد بودندی و از مطاوی او امر و نواهی او تجاوز نمودندی و به احترام او ساعی بودند؛ چنان‌که تعظیم سلاطین کنند» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۷۹).

۲. روحانیان در یک سیر تاریخی چندصدساله تا زمان ساسانی، موقع و مقام اجتماعی خاص یافتند و به اقتضای زمان و شرایط جامعه ساسانی از امتیازات ویژه‌ای برخوردار شدند که فراتر از همه دوره‌های قبل و بعد از آن بود. دامنه وسیع فعالیت روحانیان در امور عرفی و مذهبی سبب شده بود که بسیاری از مسائل و پدیده‌های بسیار معمولی جامعه نیز رنگ تقدس و صبغه دینی بگیرد. به تعبیر کریستن سن: «عموم مردم مغان را مقدس شمرده و احترام می‌کردند، امور عامه خلق، بر طبق نصایح و پیش‌بینی مغان ترتیب و تمشیت می‌گرفت و مخصوصاً در دعاوی اشخاص دقت می‌کردند و با نهایت مواظبت جریان وقایع را در نظر گرفته و فتوی می‌دادند و ظاهراً هیچ چیز را مردمان درست و قانونی نمی‌دانستند؛ مگر آنکه به تصدیق معنی رسیده باشد» (۱۳۷۵: ۱۳۷).

۳. عنوان موبد نخستین بار در سده سوم میلادی، در سنگ‌نوشته‌های کرتیر نمایان شد (Gerent, 1990: 94). گویا نرسی نیز در سنگ‌نوشته‌اش این عنوان را برای کرتیر نگه داشته است (Skgarvo, 2012: 608) و این نشان می‌دهد که این عنوان در سده چهارم اهمیت بیشتری یافته است (عریان، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

دربار و اعمال تأثیر بلاواسطه در امور کلان کشور از اهمیت خاصی برخوردار بود، دامنه فعالیت نمادینی را تجربه کردند. از اهم فعالیت‌های موبدان در این زمینه، می‌توان به مواردی چون تأیید گزینش مقام شاه اشاره کرد. هرچند در ابتدای دوره ساسانی برابر با اسناد تاریخی، انتخاب و گزینش ولیعهد با شخص شاه بود، پس از مدتی این امر نیز برعهده بزرگان کشور و موبدان گذاشته شد (دریایی، ۱۳۸۲: ۱۹).

پادشاه ممکن بود به بهانه‌های گوناگون متهم به بی‌لیاقتی شود؛ از آن جمله هرگاه پادشاهی مطابق تعالیم روحانی اعظم رفتار نمی‌کرد، نالایق به‌شمار می‌رفت. اگر چند نفر برای سلطنت پیدا می‌شدند و هریک از آن‌ها متکی بر فرقه‌ای از نجبای عالی‌رتبه بودند، رأی روحانی اعظم تعیین‌کننده و ارجح بود؛ چه او نماینده قدرت دینی و مظهر ایمان و اعتقاد مذهبی ملت محسوب می‌شد (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۱۸۱). همچنین در اجرای سنت تاج‌گذاری پادشاه و تشریفات آن، به‌عنوان بخشی از مراحل آغازین رسمیت یافتن مقام شاهی و مشروعیت حکومت وی، موبدان نقشی نمادین داشتند. آن‌ها علاوه بر آنکه به دست خود بر سر شاه تاج می‌گذاشتند، در حین تاج‌گذاری، به‌عنوان بخشی از سنت جاری، شاه خطبه‌ای ایراد می‌کرد که در آن نوعی تعهد شفاهی طرفین در لزوم حفظ احترام دو دستگاه دیانت و سیاست بیان می‌شد (تفضلی، ۱۳۷۸: ۲۳۸).

ملازمت با شاهان، بخشی از نمود کارکرد سیاسی موبدان در ساختار قدرت بود. موبدان در کنار شاه و سپاهیان در میدان نبرد حاضر می‌شدند (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۴۵) و در شکارگاه نیز همراه شاهان بودند^۱ (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۱۵۶). هفت مجلس علمی نوشین روان (هفت بزم نوشین روان) (خالقی مطلق، ۱۳۸۷: ۴۵) با موبدان نیز بیانگر مقام والا، قدرت و نفوذ موبدان در دربار شاهان ساسانی است (جاحظ، ۱۳۸۶: ۱۷۳-۱۴۶). سخنان بوذرجمهر، دانشمندترین موبد دربار، حاکی از خرد، دانش و اخلاق ستودنی اوست. وی به پرسش‌های خسروی اول پاسخ‌های حکیمانه می‌دهد و در پایان مجلس هفتم، شاه به وی گنج بی‌شمار می‌بخشد (فرای، ۱۳۸۳: ۱۹۱). از یک نسخه خطی چنین برمی‌آید که در

۱. در کارنامه اردشیر بابکان، نام موبدان موبد، ایران سپاهبذ، دبیران مهشت، اندرزبذ و اسپوهرگان در ردیف ملتزمان رکاب شاه درموقع شکار آمده است (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۱۵۶).

دربار خسرو به جز بزرگمهر، بختگان، موبدان موبد و یزدگرد دبیر، هفتاد تن از دانشمندان دیگر، دایم در خدمت شاه بودند (محمدی ملایری، ۱۳۵۶: ۹۶-۹۷).

۴. اهمیت آتشکده‌ها در ایجاد و توسعه فعالیت‌های اقتصادی موبدان

آتشکده‌ها که تماماً در اختیار طبقات روحانیان بودند؛ در تاریخ سیاسی ساسانیان، در ساختار اجتماعی و در نظام اقتصادی امپراتوری ساسانی و نیز در رویکرد دربار و دستگاه حاکمه آن روزگار، جایگاه پراهمیتی داشتند. قدرت این اثرگذاری و اهمیت آن در دو شکل اسطوره‌ای و تاریخی قابل بررسی و رسیدگی است.^۱ پیوند دادن شاهان اسطوره‌ای چون کیخسرو، به عنوان شخصیتی محبوب، با آتشکده‌های آذر فرنبغ و آذر گشنسب در رویکرد روحانیان و ادبیات عامیانه، ارائه یک الگوی مؤمنانه از فردی زرتشتی است تا جاذبه‌ای باشد در جذب مؤمنان و متشرعان به آتشکده‌ها (بویس، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۱). برتری کیخسرو بر افراسیاب و نوع توسل او به آتشکده‌ها و مورد تفقد قرار دادن موبدان (ثعالبی مرغنی، ۱۳۷۵: ۱۵۵)، در ادبیات اساطیری نمود دیگری از این اهمیت بخشی به آتشکده‌هاست و از همین باب آمده است که گشتاسب آتشکده دلجان را برپا کرد و آتش آن را برافروخت و چندین وقف به آن اختصاص داد (قمی، ۱۳۶۱: ۷۴) و یا بهمن پسر اسفندیار در سیستان با کشتن رستم و فرامرز، در تأمین روزی سپاه و مخارج هیربدان و آتشکده‌ها مال بسیار به دست آورد (طبری، ۱۳۵۲: ۲/۴۸۴). کتیبه شاپور در کعبه زرتشت نیز به برپا داشتن آتش‌های بهرام در شهرهایی که به دست او فتح می‌شد، تأکید دارد (Yamamoto, Y, 1981: 67; Choksy, 1988: 11; Wiesehofer, 1987: 376).

۱. منابع اسلامی متأثر از منابع زرتشتی، ارتباط شاهان با آتشکده‌ها را به پیش از زرتشت می‌رسانند. جمشید، کیخسرو، گشتاسب و بهمن از آن جمله‌اند. کیخسرو در تعقیب افراسیاب وارد چاچ، سغد و بخارا می‌شود و پس از آسودگی و استراحت به آتشکده آذر فرنبغ می‌رود و ضمن بذل و بخشش بسیار به موبدان در به دست آوردن افراسیاب به نیایش می‌پردازد؛ چنان که فردوسی آورده است:

بگسترده بر موبدان سیم و زر
وز آن جایگه سر به رفتن نهاد
بر آتش پراکند چندی گهر
همی رفت با کام دل شاه شاد

در عهد ساسانی پیوند مستقیم و انتفاع دوطرفه دین و دولت، شاهان ساسانی را بر آن می‌داشت تا برای اجرای اهداف سیاسی و اغراض اجتماعی و اقتصادی خود، آتشکده‌ها را تحت حمایت خود بگیرند. آتشکده شهر گور یا اردشیرخوره (فیروزآباد) که نماد شاهی و استقلال سیاسی-اعتقادی اردشیر به‌شمار می‌رفت، اولین آتشکده‌ای بود که ضمن آنکه سر اردوان پنجم آخرین نماد قدرت سیاسی حاکمیت اشکانی در آن آویخته شد و خزاین و ثروت او هم به آن رسید، آغازین گام و نخستین قدم در اهتمام شاهان به آتشکده و اشتراک دادن آن در قدرت سیاسی و اقتصادی کشور را جلوه‌گر ساخت (ابن اثیر، ۱۳۴۲: ۵۶). آتشکده‌های عصر ساسانی بسیار ثروتمند بودند و موبدان متولی این آتشکده‌ها املاک حاصل‌خیز و ساختمان‌های عالی داشتند و از این رو آتروپاتن را که محلی عمده در تمرکز روحانیان بود، کشور مغان می‌دانستند (Marcellinas, 1939: 23)؛ بنابراین بیشترین مهرهای مغان در مجموعه تخت سلیمان به‌دست آمده که در مهر کردن کالاها از آن‌ها استفاده می‌شده (Frye, 1973: 60) و معرف موقعیت شغلی و اجتماعی روحانیان بوده است (Frye, 1968: 118). این فقط بخشی از کارکرد اقتصادی مغان بود (دریایی، ۱۳۸۲ ب: ۱۳۲). بخشی از ثروت آتشکده‌ها هم از غنایم، بخشش‌های شاهانه و هدایای افراد به‌دست می‌آمد؛ چنان‌که آتشکده اردشیر همه گنجینه‌های اردوان پنجم را در اختیار گرفت (طبری، ۱۳۵۲: ۲/۵۸۳-۵۸۴؛ ابن اثیر، ۱۳۴۲: ۵۶). اردشیر و اعقاب او پس از هر پیروزی و در هر مناسبت شاهانه، هدایا و عطایای بسیاری به آتشکده اهدا می‌کردند و از قبل آن بود که آتشکده‌ها صاحب زمین و دام بسیار بودند (پریخانیان، ۱۳۷۷: ۵۰).

در منابع ساسانی و اسلامی، هدایای اموال به آتشکده‌ها و برخورداری آن‌ها از وقف، هدایای سر دشمنان مغلوب به آنجا و تعیین مقام روحانی مسئول از جانب شاه، نمود دیگری از اهمیت اجتماعی و اقتصادی آتشکده‌ها و متولیان آن‌ها را در این دوران نشان می‌دهد؛ چنان‌که به گفته طبری (۱۳۵۲: ۲/۶۴۸) از اصلاحات انوشیروان یکی هم اصلاح امور آتشکده‌هاست. کرتیر در کتیبه خود در کعبه زرتشت، خود را بخش‌کننده هدایا و نذورات میان آتشکده‌ها معرفی می‌کند (Gigndux, 1991: 8; Grenet, 1990: 94; Chaumont, 1959: 176).

در اواخر دوره ساسانی دیوان و خزانه هر آتشکده به سرپرستی یک موبد اداره می‌شد (لوکونین، ۱۳۸۵: ۱۳۱). از طرفی آتشکده‌ها محدود به یک یا چند شهر خاص با تعدادی معدود نبودند. منابع اسلامی به ساخت آتشکده‌های بسیار، حتی در روستاها و شهرهای کوچک به دستور شاهان و دیگر افراد اشاره کرده‌اند؛ چنان‌که شاپور دوم در حوالی «جی» در روستای حروان آتشکده‌ای بنا کرد و قریه‌های یوان و جاجاه را وقف آن کرد (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۵۱)؛ بهرام پنجم^۱ سر خاقان ترک را به همراه همسر و اموال او وقف آتشکده آذرگشنسب کرد (طبری، ۱۳۵۲: ۲/۶۳۲)؛ پیروز، پسر یزدگرد، در پی تمرد یهودیان «نیمی از یهودیان اصفهان را کشت و فرزندان آن‌ها را به آتشکده سروش آذران در قریه حروان به بردگی بخشید» (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۵۳)؛ خسرو انوشیروان نیز در طی حمله به روم از جانب آذربایجان به آتشکده آذرگشنسب رفت و ضمن دعا به متولیان آن، اموالی چون درهم و دینار و گوهر بسیار بخشید (فردوسی، ۱۳۱۴: ۸/ایات ۴۹۰-۵۱۰). خسرو پرویز در آتشکده آذرگشنسب در غلبه بر بهرام چوبین، تاج و گوهر و دینار و مال فراوان به موبدان و آتشکده نذر کرد و پس از بازگشت از روم و پس از پیروزی بر بهرام، ضمن رفتن به آتشکده آذرگشنسب و دو هفته اقامت در آن، دینار و گوهر فراوانی به آن بخشید (فردوسی، ۱۳۱۴: ۹/ایات ۱۵۶۱-۱۶۳۷). خسرو در قریه بامین نیز آتشکده‌ای بنا و همه دیه‌های اطراف را وقف آن کرد (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۵۸). این چنین شاهان پس از هر جنگ پیروزمندانه خود، بخشی از غنایم را به آتشکده‌ها اختصاص می‌دادند و از این راه بخشی از موجبات تمکن و ثروتمندی موبدان و امکان مشارکت آنان در اقتصاد کشور را فراهم می‌کردند.

۵. انتفاع موبدان از معادن، مزارع و دام در قالب نهاد آتشکده

بخشش‌های فراوان شاهان، اعیان و اشراف در قالب غنایم و یا وقف مال و بردگان خدمت گزار در آتشکده‌ها، تنها نمود بخشی از عملکرد اقتصادی و نقش آفرینی آتشکده‌ها

۱. در تاریخ قم از ساخت آتشکده‌ای به دست بهرام پنجم در طخرود در حوالی ساوه سخن رفته و بیان شده است که شاه بازاری در آن به وجود آورد (قمی، ۱۳۶۱: ۲۳).

و زمینه‌های ثروت‌اندوزی موبدان در ساختار سیاسی-اجتماعی ساسانیان بود. موبدان در اموری چون انتفاع از معادن و بهره‌برداری از محصولات مزارع کشاورزی و امور بازرگانی نیز مشارکتی فعال و رسمی داشتند.

استقرار آتشکده‌ها در محلاتی خاص که معادن مختلف معدنی و کانی‌های قیمتی در آن‌ها تمرکز داشت، ارائه‌کننده دورنمایی از اهداف اقتصادی موبدان در این روزگار است؛ از جمله می‌توان به بنای سه آتشکده بزرگ ساسانی که بقایای آن‌ها هنوز هم نمودی از عظمت بنا و تشکیلات عظیم آن است، در مناطقی از کشور که دارای بیشترین حجم از منابع معدنی است، اشاره کرد. آذربایجان، به‌ویژه منطقه شیز که آتشکده بزرگ آذرگشسب در آن مستقر بود، به گزارش منابع، دارای معادن طلا، نقره، جیوه، زرنیخ زرد، سرب و سنگ معروف به لعل بنفش بود (قزوینی، ۱۳۶۶: ۱۷۲). ابودلف (۱۳۵۴: ۴۵) از چشمه‌های نفتی با هزار درهم در آمد در روز در منطقه شیروان یاد کرده است؛ همچنین در سایر شهرهای پیرامونی شیز، در اردبیل معدنی از زاج وجود داشت (همان، ۴۶). در شهر اراک معدن طلای سنگین و سفید نقره‌فام موجود بود که رنگ آن با محک سرخ می‌شده است (همان، ۴۲) و در بادکوبه معدن نفت بزرگی بود که از آن چاه‌ها کنده و حوض‌ها ساخته بودند که در تملک متولیان آتشکده بود (قزوینی، ۱۳۶۶: ۵۷۱).

وجود منابع نفتی در شیز و اراک، معادن جیوه در شیز و شیروان، معادن زرنیخ در شیز، معدن سنگ مرغش در ارمنستان و شیز و اینکه آتروپاتن، ایالت بزرگ مغان بوده است و آن‌ها در آنجا املاکی حاصل‌خیز و ابنیه عالی فاقد دیوار و حصار داشتند (کریستن‌سن، ۱۳۷۵: ۱۷۶)، همگی، دلایلی سؤال‌برانگیز در انتخاب این منطقه در ساخت آتشکده آذرگشسب و بهره‌برداری آن‌ها از این مواهب است. این هدفمندی در انتخاب مکانی آتشکده‌های بزرگ ساسانی مشخص تر خواهد شد که بدانیم در سایر مناطق دو آتشکده صاحب‌نام دیگر ساسانی در فارس و خراسان قرار داشتند. این حالت مشابه همچنان برقرار بود. به گزارش منابع، در فارس، معادن نقره، آهن، سرب، فسفر، نفت، روی

و جیوه مورد بهره‌برداری بوده است^۱ (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۶۷). *حدود العالم من المشرق الی مغرب* اشاره دارد که «در پارس کوه‌ها و معدن‌های زر باشد و نیز آتشکده‌های گبران» (۱۳۷۲: ۳۷۳)، و نیز به کان‌های آهن و گل سفید در نیریز، زاج نیکو در ابرقوه و جرمق و معدن آهن و معدن سیم در استخر اشاره شده است (اصطخری، ۱۳۴۷: ۱۴۶).

در خراسان، کان‌های ریوند نیشابور، جایی که آتشکده آذربزین مهر قرار دارد، بسیار است. ریوند ولایت مغان بود (Schipmann, 1971: 29). در این محل بنا بر مشاهده‌های مورخان و جغرافی‌نویسان اسلامی^۲، کان فیروزه موجود بوده است و در پیرامون آن در بیهق کان رخام، در طوس دیگ سنگی، کان‌های نقره در بروان، زر و سیم در بارمان و زعفران نیکو در وشجرد و روناس در قوادیان و در کنار رود هیطل نفت و قیر و فیروزه موجود بوده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۴۷۸).

موبدان علاوه بر استفاده و انتفاع از معادن، از سایر منابع درآمدی چون مزارع کشاورزی و دام و مستغلات نیز بهره‌مند بودند. آتشکده‌های تحت تولید موبدان، مجموعه کاملی از یک تشکیلات منسجم و صاحب اماکن و ابنیه متعدد و متعلقات مختلف بود که در آن‌ها عمارت‌های شاه‌نشین با گنبد بسیار مجلل، از جمله مزین به شاخ گاو (قروینی، ۱۳۶۶: ۵۸) وجود داشت. بر بالای آتشکده شیز، هلال نقره نصب بود (ابودلف، ۱۳۵۴: ۳۸). آتشکده‌ها بخش‌هایی چون باغ‌های نخل، زیتون و سرو، و دهکده‌های وقفی (طبری، ۱۳۵۲: ۲/ ۶۶۹)، بازار و محلات پیرامونی (قمی، ۱۳۶۱: ۲۳)، حمام و بستان‌ها (خضری، ۱۳۳۸: ۱۳-۱۴)، و کوشک‌ها و قصرهای مخصوص مغان (نرشخی، ۱۳۵۱: ۴۳) داشتند. از کتیبه شاپور اول در کعبه زرتشت می‌توان به تملک آتشکده‌ها بر دام‌ها نیز اشاره کرد؛

۱. به گزارش اصطخری (۱۳۴۷: ۱۵)، در فارس مرکب سیاه برای نوشتن و رنگ‌های تزیینی می‌ساختند که از همه مرکب‌های دنیا جز چین بهتر بود و آن‌ها را از افزودن آتش در آتشکده‌ها به دست می‌آوردند و اصل آن از دوده آتش بود.

۲. در *حدود العالم من المشرق الی مغرب* آمده است که «کوه سیم، شهرکی است به براکوه و اندروی معدن سیم است و از بی‌هیزی دست باز داشته‌اند. این کوه بر سر راه سرخس و هرات است. ربوشاران (ربوشاران) و اندروی معدن زر است، مانشان و اندروی معدن زر و سیم، آهن، سرب، سنگ، سرمه است (۱۳۷۲: ۲۹۷-۳۰۷).

بعلاوه موبدان برابر با آنچه از مهرها مستفاد می‌شود، متولیان ثبت دادوستدها^۱ در روستاها و شهرها بودند (فرای، ۱۳۸۳: ۵۲۸). نمونه‌های به‌جای‌مانده از آن را می‌توان از مهرهای گلی به‌دست‌آمده از آتشکده شیز و قصر ابونصر که حاکی از دادوستدهای گوناگون است، دریافت (همان، ۵۲۹).

۶. انتفاع موبدان از عشریات، صدقات و کفاره‌ها

شریعت زرتشتی مجموعه کنش‌ها و واکنش‌های پیروان خود را به‌گونه‌ای طرح و تعریف کرده بود که نقش روحانیان زرتشتی در آن بسیار پررنگ و نمادین بود و در هریک از مراحل زندگی چون تولد، مرگ و اعیاد و اعمال خاص روز و شب، لزوم ارتباط و وابستگی فرد زرتشتی را با روحانیان آن دین الزامی می‌کرد و روحانیان بلندپایه با نگارش کتاب‌های فقهی، مبانی نظری و مبنای شرعی بسیاری از امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را صیغه دینی می‌بخشیدند (دینکرد، ۱۳۸۴: فصل ۱۲۵: ۵۱). روحانیان در ازای خدماتی که به مردم می‌دادند، از صدقات و عشریات آن‌ها که در ابتدا جنبه اختیاری و اهدایی داشت، استفاده می‌کردند؛ اما این روند در سیری تدریجی دچار تحول شد. در ابتدا، روحانیان در خانه خود یا درخانه مردم مراسم و سنن مذهبی را به‌جا می‌آوردند که بیشتر ناشی از نیاز مادی روحانیان به افراد بود؛ اما با توانگر شدن آن‌ها، وابستگی روحانیان به مردم از بین رفت یا کم‌رنگ شد؛ درحالی‌که وابستگی مردم باقی ماند؛ به‌ویژه آنکه روحانیان امور تحت اراده خود را پیچیده، تخصصی و انحصاری کردند (بویس، ۱۳۸۴: ۷۲).

به عقیده بویس (همان، ۹۳-۹۴)، ایجاد اماکنی خاص به نام «آتشکده‌ها» دو تحول عمده در نوع رابطه میان روحانیان و مردم و فعالیت اقتصادی آن‌ها ایجاد کرد؛ نخست آنکه طبقه روحانیان را از نظام سلسله‌مراتبی برخوردار کرد و دیگر آنکه نظام وقف را

۱. به گفته ابن‌حوقل (۱۳۶۶: ۱۰۹)، در خان‌لنجان اصفهان پشته بزرگی چون کوه است و قلعه و آتشکده‌ای دارد و خادمان و نگهبانانی از زرتشتیان بر آن گمارده‌اند که بسیار توانگرند. آنان آشامیدنی‌ها را می‌گیرند و پس از نکه داشتن و کهنه کردن به مردم می‌فروشند و سود فراوان می‌برند.

به وجود آورد که دامنه وسیعی از اهدای نقدی و جنسی تا وقف املاک بزرگ و کوچک را دربر داشت (همانجا).

نوع رویکرد حاکمیت ساسانی و اهتمام خاص شاهان، به ویژه اردشیر، به آیین زرتشت و قرائت خاص او از آن، بر اهمیت روحانیان و همراهی پیوسته آن‌ها با نهاد سیاست (دینوری، ۱۳۴۰: ۸۸؛ جاحظ، ۱۳۸۶: ۱۶۴) و تقدس بیشتر عنصر آتش و آتشکده‌ها افزود و به مرور سبب پیچیدگی و بسط نقش آفرینی موبدان در امور مختلف زندگی فردی و اجتماعی مردمان شد (وندی‌داد، ۱۳۸۴: ۱۹۱-۲۴۶؛ فرگرد نهم، بند ۴۷؛ فرگرد هشتم، بند ۴۰-۴۵) و بر کثرت تعداد روحانیان و آتشکده‌ها افزود و یکی از پشتوانه‌های مادی این نهاد و توان اقتصادی آن شد که با پرداخت مستقیم شاهان، اشراف و رعایا تأمین می‌شد. دادن پیشکشی به آتشکده از جانب مردم در هر مراسم که مقدار آن هم زیاد بود، بخشی از این درآمد بود (دوشن گیمن، ۱۳۷۵: ۳۵۵)؛ حتی بخشی از مالیاتی که مردم می‌پرداختند، مالیاتی بود که به موبدان می‌رسید و مبتلا به آن هم نگهداری از آتش بود (پریخانیان، ۱۳۷۷: ۳۳۵).

برابر با تعالیم و آموزه‌های موبدان زرتشتی، پلیدی گناه را یک فرد زرتشتی فقط می‌توانست با انجام کارهای نیک یا تحمل تازیانه و یا پرداخت جریمه پاک کند؛ چنان که کرتیر در کتیبه خود به آن اشاره دارد (میرفخرایی، ۱۳۵۶: ۱۲۶). در کتب گوناگون عهد ساسانی چون *وندی‌داد*، *شایست ناشایست*، *بندهشن* و *روایات داراب هرمزدیا*، نوعیت و کیفیت این گناهان به جزئیات ذکر شده است و درجه‌بندی و خردی و درشتی گناهان و تاوان و جریم آن‌ها به صراحت آمده است. مثلاً در فصل ۱۶ *شایست ناشایست* (۱۳۶۹: ۲۲۲)، عنوان کوچک‌ترین گناه «فرمان» است و تاوان آن ۳ درهم است و بلند کردن سلاح به قصد زدن گناهی است که «آگرفت» نام دارد و تاوان آن ۷۳ درهم است. زخمی کردن فرد را «اردوش گناه» گویند که تاوان آن ۳۰ استیر (واحد اندازه‌گیری مقدار به قرار ۱۰ مثقال) است. ایجاد زخم کوچک به قرار یک پنجم و جب، ۳۰ استیر تاوان دارد.

از تاوان‌های معروف این دوران، تاوان و جریم پولی و نقدی بود که پیروان آیین زرتشت به عنوان تاوان آتش می‌پرداختند و خود شامل چهار مرحله شامل تازیانه گناه نسبت

به آتش، پرداخت تاوان پولی نسبت به گناه آتش، پرداخت دستمزد پاک‌کننده گناه و مواردی که باید در پی گناه مذکور به آتش و متولیان آتشکده پیش کش می‌دادند، بود. مثلاً آتش را در سه قدمی مردار بردن یک «تنافور گناه» بود و ۳۰۰ استیر مجازات نقدی در پی داشت (همان، فصل ۲، بند ۴۰).

اگر در خانه‌ای آتش می‌مرد یا آفتاب به آن می‌رسید یا حتی از سوراخ سرپوش آتش، نور آفتاب به آتش می‌رسید تا ۶۰ استیر تاوان داشت (بندهشن، ۱۳۸۰: ۸۲-۸۳) و یا در حین پخت غذا اگر از دیگ آب بر آتش می‌ریخت، هر بار ۵۵ درهم گناه بود. اگر آتش خاموش می‌شد، یک «بات گناه»، اگر موی فرد بسوزد، ۵۰۰ استیر گناه و اگر عضوی بسوزد، ۳۰۰ استیر گناه بود (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۸). اگر هیزم تر بر آتش نهند و یا گوشت بر آن برشته کنند، هر بار یک «اویریشت گناه» برابر با ۵۰ درهم بود (همان، ۴۹) و این چنین در محدوده‌ای وسیع از قلمروی زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی افراد زرتشتی امکان بهره‌برداری موبدان و روحانیان زرتشتی حاصل می‌شد که هم مبنای متشرعانه داشت و هم در چارچوب این رویکرد دین‌مدارانه، پرداخت و دریافت آن توأم با نوعی رضایت بود که امتناع افراد در اهتمام نکردن به این نذورات را کم می‌کرد؛ اما هر چه بود، در نهایت، انتفاع موبدان را از آن حاصل می‌کرد و توان مالی و امکان کنش اقتصادی آن‌ها را افزایش می‌داد.

سبک زندگی به سیاق شریعت زرتشتی و نوع القائات درازمدت موبدان به گونه‌ای بود که وابستگی آحاد جامعه را نسبت به آن‌ها گریزناپذیر می‌کرد؛ به طوری که هر یک از افراد و طبقات، به اقتضای نوع عملکرد خود مجبور به مراجعه به روحانیان، هیربدان، دستوران، ردان و سایر مقامات روحانی در رده‌های مختلف بودند که در یک نظام سلسله‌مراتبی، همگی، از طبقه موبدان بودند و حتی مردمان مجبور بودند نزد آن‌ها ضمن اعتراف به گناه، تاوان آن را به صورت جریمه نقدی بپردازند (عریان، ۱۳۸۲: ۱۴۹).

هدیه دادن به روحانیان یا «اشوداد» نیز یکی از پایه‌های اصلی مراسمی بود که به دست موبدان انجام می‌گرفت و مطابق القائات روحانیان و باور عمومی، در صورت انجام ندادن آن، اجرای مراسم ناقص می‌ماند؛ درست همان گونه که پرداخت دستمزد پاک‌کننده گناه

هم ضروری بود (بویس، ۱۳۷۶: ۲۳۵). در واقع اشوداد (هدیه) جدا از دستمزد بود و با مراسم قربانی ارتباط داشت؛ به این شکل که از تقسیم بخش‌های حیوان قربانی، بخشی هم به موبدان می‌رسید (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۷۶) و هر مراسم، اشوداد خاص خود را داشت. مثلاً «اشوداد» مراسم فرد فوت‌شده، پرداخت بخشی از پول یا دارایی ماترک او به موبد بود. یکی از سنت‌های جاری جامعه ساسانی که ماهیتی معنوی و آیینی داشت، وقف به آتشکده و آتش بوده است؛ چنان‌که شاپور اول، کرتیر و مهرنرسه چنان کردند و این خود تابع ضوابطی بود که در قانون‌نامه‌های آن روزگار همراه با شرایط و دستورهای لازم درج شده بود (پریخانیان، ۱۳۷۷: ۵۱)؛ اما همه موارد، از آغاز تا اجرا و نگهداری آن، با دخالت موبدان انجام می‌شد و موقوفه‌های آتش در نظارت و دخالت موبدان باقی می‌ماند (همان، ۵۲)؛ به‌ویژه آنکه موبدان در تقدس بخشیدن به آتش، نگهداری آتشکده و سرپرستی اموال و موقوفات آن نقش اصلی داشته و در اجرای هر یک از این وظایف و در انجام آیین‌های دینی و برگزاری مراسم از آن بهره اقتصادی می‌بردند (روایت امیت / اشوهیستان، ۱۳۷۶: ۲۵). آن‌ها در عملکردی ترکیبی و کارکردی چندبعدی، ضمن تعامل و مصالحه با دیگر طبقات فرادست (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱۰۵-۲۵۸)، با دخالت و نظارت مستقیم در اجرای امور اجتماعی زندگی مردم، اهمیت و منزلت هرروزه خود را احیا می‌کردند و افزایش می‌دادند و به اشکال مستقیم و غیرمستقیم امکان نقش آفرینی در امور اقتصادی و مالی جامعه را به‌دست می‌آوردند و به انحای گوناگون از آن بهره‌مند می‌شدند.

۷. نتیجه

جامعه ایران ساسانی دارای انتظام خاص اجتماعی، ساختار مستحکم سیاسی و بنیان‌های استوار اقتصادی بود. نوع رویکرد شاهان، به‌ویژه بنیان‌گذار آن (اردشیر اول)، و شیوه تعامل میان دو نهاد دین و سیاست در این دوره تاریخی، گونه‌ای خاص از تشکیلات حیات جمعی را به‌وجود آورد که در آن به‌واسطه زمینه‌ها و ضرورت‌های موجود، نقش کارگزاران نهاد دین به‌شکلی غیرمتعارف از روزگاران پیش و پس از آن دوره پررنگ‌تر شد و اثرگذاری روحانیان در سایر بخش‌های زندگی اجتماعی را عمیق‌تر و دامنه‌دارتر

کرد. موبدان علاوه بر تبیین و تعریف نظام سلسله‌مراتبی در نهاد خود، زمینه‌های نفوذ و حضور در همه ارکان جامعه ساسانی را برای خود تأمین یا تشدید کردند و بر ارکان اصلی قدرت سیاسی و اقتصادی به نسبت ضعف و ناتوانی دربار و خاندان شاهی استیلا یافتند. رویکرد و کارکرد اقتصادی موبدان در قالب موارد مذکور در این مقاله، در نهایت، این امکان را فراهم کرد که آن‌ها با پشتوانه حمایت قدرت سیاسی و توان مالی و اقتصادی طبقه موبدان، به‌عنوان یکی از رکن‌های خاص در ساختار سیاسی و اقتصادی جامعه ساسانی مطرح شوند و در همه تحولات اجتماعی اثر آفرین باشند و جامعه و آحاد آن نیز به دلایل گوناگون با تمکین از این اثربخشی و نقش آفرینی و با تلقی نوعی سرنوشت مقدر و التزام به آن، به اوامر آن‌ها تن دادند و با نوع مروتات خود، به تأیید اعتقادی و حمایت اقتصادی آن‌ها پرداختند و مجموعه عملکرد آن‌ها را، چه براساس اعتقاد قلبی و چه از ناگزیری و ناچاری، مورد تأیید و همراهی قرار دادند؛ چنان‌که در برخورد موبدان با نهضت‌های مانی و مزدک و نوع برخورد با اقلیت‌های دینی و جریان‌های اجتماعی شاهد هستیم. در مجموع باید گفت موبدان بخشی از اشراف و نجیبای جامعه ساسانی و برخوردار از امتیازات اجتماعی و سیاسی فراوان بودند که یکی از مایه‌های اصلی حفظ موقعیت آنان در جامعه آن دوران، جدا از حمایت دربار شاهان و تمکین مؤمنان از آن‌ها، فعالیت‌ها و کارکردهای گوناگون اقتصادی و عملکردهای مالی خود آن‌ها بود که شرایط حصول آن به اشکال مختلف در جامعه تبیین شده بود و درآمد حاصل از این فعالیت‌های اقتصادی، توان لازم در جذب و حفظ موافقان و دفع مخالفان را برای آن‌ها در سطوح مختلف فراهم می‌کرد.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۴۲). *اخبار ایران از الکامل ابن اثیر*. ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن حوقل، محمد بن حوقل (۱۳۶۶). *صوره الارض*. ترجمه جعفر شعار. ج ۲. تهران: امیر کبیر.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۵۷

- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۶۹). **تجارب الامم**. ترجمه ابوالقاسم امامی. ج ۱. تهران: سروش.
- اصطخری، ابراهیم بن محمد (۱۳۴۷). **مسالك و ممالک**. تصحیح ایرج افشار. ج ۱. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- ابودلف (۱۳۵۴). **سفرنامه ابودلف**. تحقیق و پژوهش ولادیمیر مینورسکی. ترجمه سیدابوالفضل طباطبایی. ج ۱. تهران: زوار.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). **دانشنامه مزدیسنا**. تهران: نشر مرکز.
- ایمان پور، محمد تقی (۱۳۷۱). «مبانی نفوذ و مقام روحانیان زرتشتی در دوره ساسانی». **یادگارنامه استاد عبدالهادی حائری**. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- بارتلمه، کریستیان (۱۳۴۴). **زن در حقوق ساسانی**. ترجمه ناصرالدین صاحب الزمانی. تهران: بی نا.
- **بندهشن فرنیغ دادگی** (۱۳۸۰). ترجمه مهرداد بهار. ج ۲. تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). **ادیان آسیایی**. تهران: نشر چشمه.
- بنونیست، امیل (۱۳۵۴). **دین ایرانی**. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بویس، مری (۱۳۸۴). **زرتشتیان، باورها و آداب**. ترجمه عسکر بهرامی. ج ۶. تهران: ققنوس.
- _____ (۱۳۷۶). **تاریخ کیش زرتشت**. ترجمه همایون صنعتی زاده. ج ۱-۳. ج ۲. تهران: توس.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۰). **دین و دولت در عهد ساسانی**. تهران: جامی.
- پروکوپیوس (۱۳۶۵). **جنگ های ایران و روم**. ترجمه محمد سعیدی. ج ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- پریخانیان، آناهید (۱۳۷۷). «جامعه و قانون ایرانی». **تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی**. پژوهش دانشگاه کمبریج. گردآوری احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. ج ۳ (قسمت دوم). ج ۱. تهران: امیر کبیر. صص ۳۷-۳۳.



- پیگولوسکایان و دیگران (۱۳۵۹). **تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی**. ترجمه کریم کشاورز. تهران: پویش.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۰). «کرتیر و سیاست؛ اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی». **یکی قطره باران** (جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خویی). بی جا: مهارت. صص ۳۷-۷۳۶.
- _____ (۱۳۷۸). **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام**. به کوشش ژاله آموزگار. چ ۳. تهران: سخن.
- ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد (۱۳۷۵). **تاریخ ثعالبی**: مشهور به **غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم**. ترجمه محمد فضایی. چ ۱. تهران: نشر نقره.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۶). **تاج** (آیین کشورداری در ایران و اسلام). ترجمه حبیب الله نوبخت. تهران: آشیانه کتاب.
- **حدود العالم من المشرق الی مغرب** (۱۳۷۲). تصحیح مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.
- حمزه اصفهانی، حمزه بن حسن (۱۳۴۶). **تاریخ پیامبران و شاهان** (تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا). ترجمه جعفر شعار. چ ۱. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۷). «از شاهنامه تا خداینامه (جستاری درباره مآخذ مستقیم و غیرمستقیم شاهنامه)». **نامه ایران باستان** (مجله بین المللی مطالعات ایرانی). س ۷. ش ۱ و ۲. پیاپی ۱۳ و ۱۴. صص ۳-۱۹.
- خضری، جعفر بن محمد بن حسن (۱۳۳۸). **تاریخ یزد**. تصحیح ایرج افشار. چ ۱. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۴۰۴). **مفاتیح العلوم**. حقه ابراهیم الیاری، بیروت: الکتاب العربی.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۵۹

- دریایی، تورج (۱۳۸۲ الف). **سقوط ساسانیان** (فاتحین خارجی، مقاومت داخلی و تصویر پایان جهان). ترجمه منصوره اتحادیه و فرحناز امیرخانی حسنگ‌لو. چ ۲. تهران: نشر تاریخ ایران.
- _____ (۱۳۸۲ ب). **شاهنشاهی ساسانی**. ترجمه مرتضی ثابت‌فر. تهران: ققنوس.
- دوشن گیمن، ژاک (۱۳۷۵). **دین ایران باستان**. ترجمه رؤیا منجم. تهران: فکر روز.
- **دینکرد** (۱۳۸۴). آذرفرّیغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید. دفتر دوم. آوانویسی و ترجمه فریدون فضیلت. تهران: مهر آیین.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۴۰). **اخبار الطوال**. ترجمه صادق نشئت. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- رضی، هاشم (۱۳۴۶). **فرهنگ نام‌های اوستا**. ج ۳. تهران: فروهر.
- **روایت امیت اشوهیشتان** (۱۳۷۶). ترجمه زهت صفای اصفهانی. چ ۱. تهران: نشر مرکز.
- **روایت پهلوی** (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی. چ ۱. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرنر، آر. سی (۱۳۷۵). **طلوع و غروب زرتشتی‌گری**. ترجمه تیمور قادری. تهران: فکر روز.
- سرامی، قدم‌علی (۱۳۶۸). **از رنگ گل تا رنج خار**. تهران: علمی و فرهنگی.
- سلطانی، فاطمه (۱۳۸۸). **از دواج در ایران باستان و بازتاب آن در آثار منظوم فارسی**، قم: فارسی الحجاز.
- **شایست، ناشایست** (۱۳۶۹). ترجمه کتابیون مزداپور. چ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۵۰). **الملل و النحل**. ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. تصحیح محمدرضا جلالی. ج ۲. تهران: اقبال.



- شپیمان، کلاوس (۱۳۸۴). **مبانی تاریخ ساسانیان**. ترجمه کیکاوس جهاننداری. تهران: فرزاد روز.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۲). **تاریخ طبری**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۲. چ ۱. تهران: انتشارات بنیاد جنگ ایران.
- عریان، سعید (۱۳۸۲). **متن‌های پهلوی**. چ ۱. تهران: انتشارات میراث فرهنگی.
- فرای، ریچارد (۱۳۸۳). **تاریخ ایران باستان**. چ ۱. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۷). **میراث باستانی ایران**. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۱۴). **شاهنامه**. به‌اهتمام سعید نفیسی. ۱۰ جلد. تهران: کتاب‌خانه و مطبعه بروخیم.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۶۶). **آثارالبلاد و اخبارالعباد**. ترجمه عبدالرحمن شرف‌کندی. چ ۱. تهران: نشر مؤسسه اندیشه جوان.
- قمی، حسن‌بن محمدبن حسن (۱۳۶۱). **تاریخ قم**. ترجمه جلال‌الدین. چ ۱. تهران: توس.
- کاوسبجی کاتراک، هیربد (۱۳۵۰). «تمدن و فرهنگ ایران باستان». ترجمه فرهاد آبادانی. مجله هوخ. دوره ۲۲. ش ۷. صص ۶۶-۸۶.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۷۵). **ایران در زمان ساسانیان**. ترجمه رشید یاسمی. چ ۵. تهران: دنیای کتاب.
- گیرشمن، رومن (۱۳۷۴). **ایران از آغاز تا اسلام**. ترجمه محمد معین. تهران: علمی و فرهنگی.
- لو کونین، ولادیمیر گریگوریوچ (۱۳۸۵). **تمدن ایران ساسانی**. ترجمه عنایت‌الله رضا. تهران: علمی و فرهنگی.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۶۱

- محمدی ملایری، محمد (۱۳۵۶). **فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی**. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۴). **مروج الذهب و معادن الجواهر**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۲. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۶). **تاریخ سیاسی ساسانیان**. ج ۲. تهران: دنیای کتاب.
- مفتخری، حسین، علی رجب‌لو و شهرزاد ساسان پور (۱۳۸۷). «تاثیر اصلاحات خرد انوشیروان بر قشربندی اجتماعی ایران عصر ساسانی». **فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء** (ویژه‌نامه تاریخ). س ۱۸. ش ۷۱. صص ۸۵-۱۲۲.
- مقدسی، محمد بن احمد (۱۳۶۱). **احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم**. ترجمه علینقی منزوی. ج ۲. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۵۶). «گناه و تاوان آن در نوشته‌های پهلوی ساسانی». **پژوهش نامه فرهنگستان زبان ایران**. س ۱. ش ۲. صص ۱۲۵-۱۳۶.
- مینوی خرد (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: توس.
- **نامه تنسره به گشنسب** (۱۳۵۴). تصحیح مجتبی مینوی. تهران: خوارزمی.
- نرشخی، محمد بن جعفر (۱۳۵۱). **تاریخ بخارا**. ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبادی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- واحد دوست، مهوش (۱۳۷۹). **نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی**. تهران: سروش.
- ون‌دیداد (مجموعه قوانین زرتشت). جیمس دارمستتر (۱۳۸۴). ترجمه موسی جوان. تهران: دنیای کتاب.
- ویدن گرن، گنو (۱۳۷۷). **دین‌های ایران**، ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: نشر آگاهان ایده.
- هوار، کلیمان (۱۳۶۳). **ایران و تمدن ایرانی**. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.



- یارشاطر، احسان و دیگران (۱۳۷۳). *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- یعقوبی، احمدبن اسحاق (۱۳۴۴). *تاریخ یقوی*. ترجمه محمدابراهیم آیتی. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- Marcellinas, Ammianus (1939). *The Surviving Books of the History*, Edited and Translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Massachussets.
- Bailey, H.W. (1957). "Dvara Matinam" Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 20. pp. 43-58.
- Brosius, Maria. (2006). *the Persians*. London and New York: Routledge.
- Chaumont, Papak (1959). "Roi de staxr et sa Cour". *Journal Asiatique*. No. 2. pp. 175-191.
- Choksy, Jamsheed K. (1988). "Sacral Kingship in Sasanian Iran". *Bulletin of the Asia Institute*. pp. 10-35.
- University Press.
- Frye, R.N. (1968). "Sasanian Clay Sealing in the Collection of _____ (1973). *Sasanian Remains From Qasr I Abu Nasr*. Harvard
- Mohsen Foroughi". *Iranica Antiqua*. Vol. 8.
- Grenet, F. (1990). "Observations sur les titre de Kartir". *Studia Iranica*. Tome. 19. Fasc. 1. pp. 87-94.
- Gigndux, Philip (1991). *Les Quatre Inscriptions du Mage Kirdir*. Paris
- Kotwal, Firoze M. (2012). "HĒRBEDESTĀN". *Encyclopedia Iranica*. Ed. E. Yarshater. Vol. XII. Fasc. 3.
- Kreyenbroek, Philip G. (2012). "HĒRBED". *Encyclopedia Iranica*. ed. E. Yarshater. Vol. XII. Fasc. 3.
- Skgarvo, Prods Oktor. (2012). "KARTIR". *Encyclopedia Iranica*. ed. E Yarshater. Vol. XV. Fasc. 6.

- Schippmann, Klaus. (1971). *Die iranischen feuerheiligtumer*. Berlin. New York: Walter de Gruyter.
- Wikander, Stig. Vayu. (1946). *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*. Lund.
- Yamamoto, Y. (1981). "The Zoroastrian Temple Cult of Fire". In *Archaeology and Literature* (II). Orient. 17. pp. 67-104.
- Wiesehofer, J. (1987). "Ardashir I". *Encyclopedia Iranica*. Ed. E. Yarshater. VoL. 2. pp. 371-376.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

آداب‌نامه‌ها و جایگاه آن در تاریخ‌نگاری اجتماعی (با تأکید بر عصر قاجار)

سهیلا ترابی فارسانی^۱
علی اکبر غندی^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۵

تاریخ تصویب: ۹۴/۳/۱۱

چکیده

امروز به روشنی پیداست که دنیای تاریخ‌نویسان در طول یک قرن گذشته، دچار دگرگونی و تغییرات اساسی شده است. از منظر مورخان جدید، تاریخ فقط گزارش عملکرد شاهان، قهرمانان، روحانیان و حوادثی از قبیل جنگ و صلح نیست؛ بلکه ارائه و شناخت زندگی و بازآفرینی افعال آدمیان در گذشته است. نیل به این مقصود مستلزم دسترسی به منابع مرتبط است که از جمله آن‌ها متون تأدیبی است. آداب‌نامه‌ها صورت مثالی و آرمانی است از

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد؛ Tfarsani@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری ایران اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد؛ Akbarghandi45@gmail.com

آنچه در زندگی روزمره وجود دارد و همچنین نوعی ادبیات اتوپیاپی است که تقابل میان ذهن کمال‌گرا و عمل اجتماعی عینی را باز می‌نماید. این مقاله درصدد بررسی این موضوع است که آداب‌نامه‌های عصر قاجار و همه متون تعلیمی-تأدیبی، به‌عنوان متون اثرگذار بر ذهن کنشگران فردی و اجتماعی، چه کمکی به روشن شدن ابعاد زندگی مردم آن عصر می‌کند. غایت مطلوب مورخ اجتماعی، نشان دادن کنش فردی و جمعی عصر مورد مطالعه او و به‌ویژه رسیدن به فکری است که فاعل تاریخی را به انجام آن کنش واداشته است. ادعای ما این است که آداب‌نامه‌ها یکی از ارکان اصلی سازنده ذهن و فکر کنشگر است. پس به دنبال پاسخ به این سؤالی که آیا می‌توان آداب‌نامه‌ها را به‌عنوان یکی از منابع مهم روشنگر تاریخ اجتماعی ایران محسوب کرد. حاصل آنکه تنوع موضوعات آداب‌نامه‌ها و مباحثی که عمدتاً به زندگی و آداب اجتماعی و رسوم متداول هر دوره برمی‌گردد، این دسته از منابع را به مراجعی درخور توجه برای تاریخ اجتماعی بدل کرده است. مواردی همچون آداب سفره، آداب معاشرت، آداب تربیت اولاد، آداب طهارت، آداب ازدواج و آداب بازی نمونه‌هایی از آن‌هاست.

واژه‌های کلیدی: آداب‌نامه، اندرزنامه، تاریخ اجتماعی،

تاریخ‌نگاری، قاجار.

۱. مقدمه

اگر بپذیریم که تاریخ تجربه گسترش یافته انسان در طول زمان است، آنگاه دائماً امروز خود را در گذشته می‌جویم تا آینده را بهتر بسازیم. برخی از مورخان فقط افعال انسانی را شایسته موضوعیت در معرفت تاریخی می‌دانند؛ زیرا به عقیده کالینگ‌وود در این افعال می‌توان دو جنبه درونی و برونی را از هم تمییز داد. «جنبه برونی همان کنش است و وجه

درونی، آن فکری است که در ذهن عامل کنشگر او را به انجام آن کنش خاص واداشته است» (۱۳۸۵: ۲۷۴). آنچه که مطلوب پژوهشگر تاریخ اجتماعی است، رسیدن به این جنبه درونی است؛ یعنی شناخت عامل کنش در انسان، در گذشته. «بنابراین به این دلیل که انسان تنها موجودی است که می‌تواند کنش‌هایش را به تجلی افکارش بدل کند» (الیاسی، ۱۳۸۸: ۳)، او را تنها موضوع تأمل تاریخی می‌دانیم.

باید پذیرفت که تکرارپذیری یک کنش، ناشی از آگاهانه بودن آن کنش است. اگر این گونه باشد، این عامل آگاهی‌بخش کدام است و چگونه بر افکار و اذهان کنشگران تأثیر می‌گذارد؟ تاریخ اجتماعی می‌کوشد به مدد منابعی خاص از راه درک تفکرات مردم و نحوه شکل‌گیری عقایدشان، سر رفتار مردم را دریابد. پس چنین هدفی «به دنبال ملاقات با اذهان اجداد ما و البته خود ماست؛ زیرا که ما در تداوم آنانیم» (کازرلا، ۱۳۸۹: ۲۵).

یکی از مهم‌ترین منابعی که در این راه می‌تواند گره‌گشا باشد، متون تأدیبی - تعلیمی، به ویژه آداب‌نامه‌ها، هستند. متونی که مغفول مانده، یا دست کم مورد بی‌مهری مورخان قرار گرفته و یا در رده کتب اخلاقی محسوب شده‌اند و به آن‌ها به چشم منابع تاریخی نگریسته نشده است.

واکاوی این گونه متون در سنجش تقابل میان آرمان‌گرایی نویسندگان آن‌ها با واقعیت عینی جامعه مؤثر خواهد بود. هم‌پوشانی و یا میزان دوری و نزدیکی آن‌ها مشخص می‌شود و در ایضاح بسیاری از دگرگونی‌های اجتماعی و واپس‌ماندگی‌های یک جامعه منابعی مفید خواهند بود. البته، شایان ذکر است که بازسازی کنش‌های افراد و فکر برانگیزاننده آن‌ها در گذشته یک جامعه هرچند مسئله‌ای پیچیده و شاید بلندپروازانه است، به همان میزان نیز جذاب است. در دوره پیشامدرن ایران، بسیاری از کنش‌های افراد به تأسی از افکار فرد داناتر صورت می‌گرفت؛ چنان که کاشفی آورده است: «پس هر که خواهد که کاری بر اصل باشد، اقتدا به استادی کامل باید کرد» (۱۳۸۸: ۲۱۳).

این بحث تلاشی برای فهم جایگاه آداب‌نامه‌ها و سایر متون تأدیبی در تاریخ‌نگاری اجتماعی ایران و به تأسی از آن نشان‌دهنده جایگاه آن‌ها در فرهنگ مردم ایران است. این فهم به برملا کردن وجوه مثبت و منفی فرهنگ ایران و لاجرم ایجاد تغییرات مثبت در

تاریخ‌نگاری اجتماعی آن کمک می‌کند. در این نوشته اگر ادعایی می‌شود، این ادعا نه قطعی است و نه بر آن است که بگوید حقیقت در مورد برخی تأثیرات متون تأدیبی در تاریخ‌نویسی اجتماعی ایران، این است و جز این نیست؛ بلکه فتح بابی است برای تحریک ورود اهل فن به این عرصه. تاریخ باید به وجه دیگر حقایق زندگی، یعنی حیطه‌های روحی، روانی، فکری و فرهنگی هر ملت در فاصله‌های دور و نزدیک ورود کند. «چنین میدانی وسیع بوده و شامل عقاید، باورها، خرافات و اجزای زندگی فردی و اجتماعی خلاصهٔ اسباب همهٔ کنش‌های فردی و اجتماعی باشد» (بابلین، ۱۳۸۹: ۲۳).

از منظر تاریخ جدید، نوشتن هر پدیده‌ای و هر حادثه‌ای هر چند جزئی، مانند وسایل تفریح اطفال یا نوشیدن یک جرعه قهوه لازم است؛ زیرا بر تعاملات و عملکرد انسانی اثرگذار خواهد بود. البته که تغییر و دگرگونی به وضوح و به طرز شگفت‌آوری در دنیای تاریخ‌نویسی در یک سدهٔ اخیر محقق شد. انحراف توجه از تاریخ سیاسی - نظامی به تاریخ ملی در سدهٔ نوزدهم میلادی و سپس تاریخ اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در سدهٔ بیستم میلادی تا حدودی مسیر این دگرگونی را نشان می‌دهد. وجه مشترک مکاتب جدید در تاریخ‌نگاری، قرار گرفتن در مقابل تاریخ‌نگاری سنتی و پرداختن به ساحت‌های اقشار مختلف مردم است؛ در واقع بذل توجه به کنشگران و فاعلانی که در تاریخ‌نویسی سنتی مورد توجه تاریخ‌نویس نبود. به همین دلیل امروزه تاریخ اقشار و مسائلی نوشته می‌شود که در گذشته در شأن تاریخ‌نویسی نبودند؛ پدیده‌هایی که واقعیت ملموس زندگی انسان و جامعه محسوب می‌شدند؛ مانند غذا، لباس، معاشرت و مواردی از این دست. حتی در تاریخ‌نویسی جدید، هدف از نوشتن تاریخ، عبرت‌گیری مخاطبان نیست؛ بلکه شناخت انسان و زندگی‌اش است. «بسامد موضوعات تحقیقی در محافل آکادمیک تاریخی، نشان از توجه به تاریخ سرگذشت از نظر افتادگان در تاریخ سنتی دارد» (برک، ۱۳۸۶: ۴).

بنابراین، آداب‌نامه‌ها از عوامل اصلی فکری و فرهنگی مؤثر بر اذهان، احساسات، عواطف و حتی افکار کنشگران عصر خود بودند. بدون شناخت بایدها و نبایدهای موجود در آداب‌نامه‌ها نمی‌توان به نتایج دلخواه برای آگاهی از منش و رفتار مردم در یک دورهٔ خاص رسید.

برخی معتقدند که سفرنامه‌ها و زندگی‌نامه‌ها می‌توانند جنبه‌های گوناگون زندگی روزمره مردم یک دوره را روشن کنند. اگر بنا را بر صحت این ادعا بگذاریم، نمی‌توان این مشکل را نادیده گرفت که رویکرد این‌گونه منابع توصیفی است؛ از این رو در توضیح چرایی بروز تغییر و اینکه چه چیزی مردم را وادار می‌کند تا عقاید و شیوه‌های تازه‌ای را برای زندگی برگزینند، توفیق اندکی دارند. «مورخان باید به دنبال این موضوع باشند که چرا مردم به شکل خاصی می‌اندیشند و عقایدشان از کجا منشأ می‌گیرد که موجد چنین رفتارهایی می‌گردد» (کازرلا، ۱۳۸۹: ۲۵). پس وجوب استفاده از متون تأدیبی مثل آداب‌نامه‌ها، ضرورتی است کم‌بديل و انکارناپذیر. طبیعی است که برای تحقیق در این موضوع بهترین روش، روش کتاب‌خانه‌ای است که در این مقاله از آن کمک گرفته شده است.

۲. پیشینه پژوهش

با اینکه در اروپا، از اوایل قرن بیستم میلادی نوربرت الیاس^۱ با اتکا به متون آداب‌نامه‌ها تبیینی درخور از تحولات تاریخ اجتماعی این قاره ارائه کرد و با این اقدام در معرفی آداب‌نامه‌ها، به عنوان یکی از منابع مهم تاریخ اجتماعی، کاری سترگ انجام داد، در ایران بیشتر به آداب‌نامه‌های سیاسی اقبال نشان داده شد. به‌رغم وجود رسالاتی چون «انیس الناس فی الاخلاق» و «سراج الشیعه فی آداب الشریعه» که حاوی اسامی متون ادبی و اخلاقی به زبان فارسی هستند، تاکنون این متون برای تبیین ناشناخته‌های تاریخ اجتماعی مورد واکاوی قرار نگرفته‌اند. فقط مرحوم آدمیت و هما ناطق در کتابی به نام *افکار سیاسی اجتماعی و اقتصادی در آثار منتشر نشده عصر قاجار* به بررسی آداب‌الملوک‌ها و برخی نسخه‌های اجتماعی پرداختند که بیشتر جهتی انتقادی نسبت به قاجاریه داشتند. همچنین، برخی از نویسندگان داخلی آداب‌نامه‌هایی مانند «خوبی‌نامه»، «تأدیب‌النسوان»، «عقد‌العلی»، «آداب ناصری» و مواردی از این دست را از منظر تاریخ سیاسی-اجتماعی بررسی

1. Norbert Elias

کرده‌اند. با این حال نوشته‌ای که به دنبال بررسی نقش متون تأدیبی در تاریخ اجتماعی باشد، دیده نشد.

۳. معانی برخی اصطلاحات

آداب نامه عنوانی کلی برای یک رشته از کتاب‌ها درباره اصول اخلاق، نحوه سلوک، چگونگی معاشرت و مصاحبت با مردم، نظامی شخص‌های و تکالیف خانوادگی و حتی اجتماعی است. نگارش این گونه متون از عهد باستان ایران تحت عناوینی چون اندرزنامه، پندنامه و اصطلاحاتی از این دست متداول و در دوره اسلامی و «از قرون نخستین اسلامی گسترش پیدا کرد؛ به گونه‌ای که افرادی مانند واقدی، یونس بن عبدالرحمن، ابن سعید و ابن مقفع را از پیش‌قراولان در این سبک می‌دانند» (صدر حاج‌سیدجوادی، ۱۳۶۹: ۲۰ / ۱).

لازم به ذکر است که تعاریف موجود از آداب‌نامه‌ها، متعدد و عموماً بیانگر دیدگاه نویسندگان آن است تا ارائه تعریفی جامع از این واژه. برخی از این تعاریف به عرف نزدیک‌اند و آداب را مجموعه‌ای از دستورهای روشنی می‌دانند که بر رفتار اجتماعی امر می‌کند و اعتبارش را، به‌عنوان نظامی عقلانی - تجویزی، از رسوم و عادات می‌گیرد. بنابراین در تکمیل تعریف فوق «آداب را عبارت از باورهایی می‌دانند که در امور مطلوبی همچون نظم همگانی، احترام گزاردن به مقام افراد، رضایتمندی از حسن زیبایی و تناسب فرهنگی محقق شود» (فرهادی، ۱۳۸۹: ۱۰).

گاهی نیز تعریف آداب به اخلاق و امور مذهبی نزدیک است و حتی یکی پنداشته می‌شود. مثلاً آداب را مجموعه‌ای از سلوک و رفتارهای اجتماعی می‌دانند که با اخلاق نظری در پیوند است. به نظر می‌رسد در نوشته‌های متقدمان، آداب و اخلاق کاربردی را یگانه می‌پنداشتند.^۱ شکی نیست که اخلاق کاربردی در صدد این است که کاربرد و اعمال

۱. در آثاری مثل «آداب معاشرت اطباء» اثر محمدعلی توتیا (۱۳۱۳ق)، نسخه سنگی، قم، میراث ذخایر اسلامی، شماره نسخه ۲۳؛ «اخلاق و آداب» (قرن ۱۳ق) از مؤلف ناشناس، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره نسخه ۱۷۶۳۴؛ نسخه خطی «ادب و اخلاق» از محمدباقر گواری (۱۲۶۴ق)، اراک، کتابخانه شخصی ابراهیم دهگان، به شماره ۲۴۴ و نمونه‌هایی از این دست در عصر قاجار، این نزدیکی کاملاً آشکار است.

منظم و منطقی نظریه اخلاق دینی را در حوزه مسائل اجتماعی و فردی نشان دهد و این همان هدفی است که کتب آداب در دوره قاجار دنبال می کردند.

البته، در میان فقها نیز سه معنا برای آداب منظور نظر بود: رفتار و گفتارهای شایسته، تأدیب و تنبیه، و علوم ادبی. در بسیاری از کتب و ابواب فقهی عناوینی همچون آداب نماز، آداب سفر، آداب روزه و آداب تجارت و نمونه‌هایی از این دست داریم؛ اما به‌رغم وجود معانی سه‌گانه فوق برای آداب نزد فقها «رفتارها و خصلت‌هایی شایسته که فعل یا ترک آن‌ها از دیدگاه شارع مقدس موجب حسن و کمال فعلی می‌شود» (شاه‌رودی، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۱)، مد نظر بوده است.

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که بدانیم درباره ریشه واژه «آداب» اجماعی وجود ندارد؛ بدین بیان که برخی آن را برگرفته از واژه «دأب» می‌شمرند و عده‌ای آن را برآمده از «ادب» می‌دانند. اگر گزینه اول را بپذیریم، معنای رسم و عادت را برای آن بیان کرده‌اند (فرهادی، ۱۳۸۹: ۱۰)؛ اما اگر واژه ادب را ریشه آن بدانیم، معانی متعددی از قبیل فرهنگ، پرهیخت، حسن معاشرت، معرفت و روش پسندیده (معین، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۷۸)، دانش، راه و رسم، حرمت و آیین (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۵۵۷) را برای آن بیان کرده‌اند. اما به‌نظر می‌رسد که قدیمی‌ترین معنای آن، عادت و شکلی عملی از رفتار است همراه با دو دلالت ضمنی بر ارثی بودن از نیاکان و داشتن بار ارزشی. پس می‌توان گفت که به‌لحاظ اصطلاحی «ادب» در طی قرون به دو معنای عمده: ادبیات (علوم ادبی) و ادب دینی (اخلاقیات) به کار رفته است. طبیعی است که معنای مورد نظر ما در اینجا ادب دینی است؛ چنان که بسیاری از عالمان دینی نیز بدین گونه معنا کرده‌اند؛ از جمله «حفظ حد و اندازه هر چیزی و تجاوز نمودن از آن را ادب می‌گویند» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۹۹).

درباره ریشه واژه اخلاق نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی «خُلُق» و برخی دیگر «خُلُق» را ریشه آن دانسته‌اند و بر همین مبنا در فرهنگ‌های فارسی معانی متعددی برای واژه «خُلُق» آورده‌اند: خوی، طبع، نهاد، سرشت، ادب، ملاطفت (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۵۳۷)، جسارت، مشرب، طبیعت (معین، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۴۳۶). استفاده از واژه «ادب» برای اخلاق حسنه و واژه «اخلاق» برای ادب - هرچند کاربرد مجازی باشد - از

قربانیت تنگاتنگ معنایی یا کاربردی آداب و اخلاق حکایت دارد؛ به گونه‌ای که به کارگیرندگان این دو واژه به سهولت قادر به تفکیک آن‌ها از یکدیگر نیستند و همین موضوع باعث تعدد و تکثر در تعریف واژه «اخلاق» میان اهل فرهنگ بوده است؛ اما شاید ماحصل همه آن تعاریف از اخلاق در این تعریف مستتر باشد که «اخلاق علم تدبیر زندگی فردی و اجتماعی است» (استخری، ۱۳۷۷: ۳۲).

بنابراین، یکی از معضلات استفاده از آداب‌نامه‌ها و کتب اخلاقی، بحث تفکیک آداب از اخلاق است. هردوی این متون قادر به برملا ساختن وجوه مثبت و منفی فرهنگی یک ملت در پیوند با زندگی روزمره مردم آن جامعه در یک دوره مشخص هستند؛ متونی گرانبها که می‌توانند به مطالعات انتقادی درباره زندگی روزمره مردم یک جامعه کمک کنند. چنان که ذکر شد، به این دلیل که کنش و رفتارهای مردم یک جامعه در جریان زندگی روزمره متأثر یا برگرفته از مبانی عقلانی، عرفی، یا اخلاقی است؛ یعنی متون آداب‌نامه و رساله اخلاقی، پس هردو کارکردی مشترک دارند. بر این اساس لازم است برخی وجوه افتراق یا نزدیکی این دو را بدانیم. اگر تعریفی از اخلاق ارائه دهیم که فقط ملکات درونی و نفسانی را منظور نظر داشته باشد، از آداب فاصله می‌گیرد (نراقی، بی‌تا: ۱۱۸). برخی (سعدی، ۱۳۸۵: ۱۲۲)، تفاوت اخلاق را از آداب در ذاتی و طبیعی بودن اخلاق می‌دانند و بر نظر خود مصر هستند. برخی دیگر عکس این قضیه را می‌پذیرند و اخلاق و آداب را اکتسابی می‌دانند و معتقدند بر اثر ممارست و تکرار ملکه می‌شوند. از نظر این دسته، برای تغییر آداب و اخلاق، افراد محتاج اسباب خارجی مانند پند، اندرز، تأدیب و تعلیم‌اند. «اخلاق اگر ذاتی بود، تأدیب و تربیت بی‌اثر بود» (حسینی، ۱۳۷۷: ۱۲۵). اندرزنامه، نصیحت‌نامه و پندنامه نیز عنوان کتب و رساله‌هایی هستند با محتوای اخلاقی و آداب از راه مناصحت و آوردن حکم و پند و اندرزهای دینی، علمی، عرفی و حتی تجربی. ایرانیان رسایل متعددی با محتوای اندرز و آداب نوشته بودند که در دوره اسلامی بر تعداد و تنوع آنان افزوده شد و از «ظفرنامه ابن سینا تا پندنامه نوشیروان، یا حکمت خالده ابن مسکویه و قابوس‌نامه و غیره تا امروز این جریان تداوم دارد» (صفا، ۱۳۶۸: ۳۸۴).

واژه «اندرز» از «هندرز» پارسی پهلوی و «هم درزا»ی پارسی باستان به معنای استوار کردن و در دوره متأخر، یعنی فارسی میانه و جدید، به معنای سخنان اخلاقی و دینی رهبران و بزرگان جامعه در هدایت پیروان خود به کار رفته است. «این واژه با واژه "پند" برآمده از واژه "پنتی" به معنای راه و روش، بیگانه نیست و پندنامه برابر راه‌نامه زندگی، همسان اندرنامه است» (تکمیل همایون، ۱۳۸۳: ۴۳).

در دوره اسلامی این جریان به حیات خود ادامه داد و از ترکیب واژه عربی «نصیحت» و فارسی «نامه» واژه نصیحت‌نامه نیز بدان‌ها افزوده شد. پس از ورود حکمت ارسطویی به ایران و جامعه اسلامی و تقسیم حکمت به دو بخش عملی و نظری، آداب و اخلاق در حوزه حکمت عملی همراه با تدبیر منزل و سیاست مدن قرار گرفتند. بدین سبب «کتب اخلاق گاهی هر سه بخش حکمت عملی را شامل می‌شدند و گاهی یک یا دو بخش و در مواردی فقط به جزئیاتی از یکی از شقوق سه‌گانه حکمت عملی اشاره داشتند؛ به‌مانند آداب‌الاطفال» (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۶۳).

پس آداب شامل گروهی از نوشته‌هایی است که به شکل رفتار انسانی توجه دارند. در این کلمات، سخن و کردار به هم گره خورده است. در مجموع، دو وجه از آداب‌نامه‌ها در چنین تعاریفی نمایان است: یک وجه آرمانی که نویسنده خردورز، راه و رسم کمال‌گرایی را در زندگی فردی و اجتماعی، فراروی او و سایرین قرار می‌دهد و تشویق و تحریک به ساختن جامعه‌ای ایده‌آل می‌کند. اما وقتی قسم دیگر متون تأدیبی - تعلیمی را تورق می‌کنیم، درمی‌یابیم که نویسنده با تکیه بر جنبه‌های عملی زندگی اجتماعی و فردی، مطالبی را می‌نگارد همچون آداب احترام به والدین، آداب سخن و غذا و سایر آداب زندگی روزمره که نشانه آیین زندگی آدمیان است؛ آنچنان که هستند و آن گونه که می‌زیند و چنان که باید باشند^۱، همانند «رساله در بیان حکمت عملی و اخلاق». تأکید ما بر این دو

۱. مثل «انيس المجالس» اثر عطاءالله ابن محمد حسن (قرن ۱۲ق)، نسخه خطی کتاب‌خانه مدرسه سپهسالار به شماره نسخه ۷۵۳۸ که در باب آداب مصرف قهوه، تریاک و تنباکو نوشته شد. یا «الفیه شلیقه» اثر حافظ عمر (۱۳۱۳ق)، نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس به شماره نسخه ۹۹۴۹ با موضوع آداب مباشرت و ده‌ها نسخه خطی دیگر که هیچ‌کدام به چاپ نرسیده است و آداب اجزای زندگی فردی و جمعی را می‌نمایانند.

وجه از ادبیات تعلیمی - تأدیبی، به ویژه آداب‌نامه‌هاست که باعث قرارگیری آنان در مقام منابع تاریخ‌نگاری اجتماعی می‌شود.

اما اگر تعریف، ناظر بر جنبه‌های رفتاری باشد، آداب را نیز دربر می‌گیرد. اگر بر طبق تعریف دیگر «اخلاق علم چگونه زیستن باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۹)، باز نشانه نزدیکی این دو با یکدیگر است. اما اگر «آداب را برگرفته از واژه «آدب» به معنای «دعوت کردن» بدانیم (حکیمی، ۱۳۸۷: ۴۸)، از اخلاق فاصله می‌گیرد. در یک جمع‌بندی به نظر می‌رسد اگر براساس تعاریف ارائه‌شده از این دو واژه قدم برداریم، بیشتر به نزدیکی و هم‌پوشانی آن دو می‌رسیم. برخی مدعی‌اند که اخلاق فرازمانی و فرامکانی است و آداب این گونه نیست؛ یا اینکه گزاره‌های اخلاقی فراگیری بیشتری نسبت به آداب دارند. ممیز دیگر «موجه بودن جهل نسبت به آداب و ناموجه بودن جهل نسبت به اخلاق» است (فرهادی، ۱۳۸۹: ۱۹)؛ لکن در باب همه این وجوه تمایز مناقشه وجود دارد که از مجال این مقاله خارج است. بنابراین می‌توان گفت که به دست دادن وجوه تمایز برای این دو اصطلاح در دوره مورد بحث، یعنی دوره پیشامدرن ایران، غیرممکن است و بیشتر حکایت از قرابت معنایی این دو در رسالات و مکتوبات دوره فوق‌الذکر دارد.^۱ ما نیز در این نوشتار بیشتر بر قرابت و نزدیکی آنها تأکید داریم تا وجوه افتراق.

آداب‌نامه‌ها و همه متون تأدیبی - تعلیمی در طول تاریخ، اسامی و اشکال گوناگون داشته‌اند. گاهی برحسب نام (اندرزنامه، پندنامه، آداب‌نامه، نصیحت‌نامه، آداب‌الملوک، سیاست‌نامه و...)، زمانی براساس محتوا (آداب‌الاطفال، تدبیر منزل، شریعت‌نامه، رساله اخلاقی، بازنامه، فرس‌نامه و...)، نوبتی بر پایه خاستگاه محتوایی و یا حتی بر پایه قالب (نظم یا نثر)، آن‌ها را تقسیم کرده‌اند. هرچند ذکر این گوناگونی‌ها در اینجا ملال‌آور و فرع بر بحث ماست و فرصتی دیگر می‌طلبد؛ زیرا که تعدد آن‌ها بسیار است؛ به گونه‌ای که مثلاً اندرزنامه‌های سیاسی را به انواعی مانند «اندرزنامه، سیاست‌نامه و شریعت‌نامه تقسیم نمودند»

۱. نک. «آداب و اخلاق» (قرن ۱۲ق). مؤلف ناشناس. کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۱/ ۱۲۴۵۱؛ «ادب و اخلاق». محمدباقر گواری (۱۲۶۴ق). نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس؛ «آداب‌المومن» (قرن ۱۳ق)؛ «اخلاق و آداب» (قرن ۱۴ق). مؤلف ناشناس. چاپ سنگی و...

(ترکمنی آذر، ۱۳۸۸: ۱۸)؛ با این حال متون تأدیبی - تعلیمی عصر قاجار به انواعی مانند آداب‌نامه‌های مذهبی (نسخه خطی «احادیث در آداب و سنن»، «اخلاق و مواعظ»، «آداب‌التزویج» و «آداب‌التجاره»)، آداب‌نامه‌های اخلاقی («نخبه‌الاداب»، «رساله در بیان اخلاق»، «آداب علیه» و «جامع‌السعاده»)، آداب‌نامه‌های سیاسی («تحفه‌الملوک»، «میزان‌الملوک» و «تحفه خاقانیه»)، آداب‌نامه‌های عرفانی («خوبی‌نامه» و «آداب‌السفر»)، آداب‌نامه‌های اجتماعی («آداب سخن گفتن و غذا خوردن» و «آداب سکون و حرکت»)، آداب‌نامه‌های آرمانی («قانون سلطنت»، «رستم‌الحکما»، «رساله شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی» و «میزان‌الملل» اثر علی بخش قاجار)، آداب‌نامه‌های انتقادی («وافورنامه»، «مهمل تقویم» و «تأدیبالنسوان») و آداب‌نامه‌های متجددانه («آداب معاشرت» اثر صدیقه دولت‌آبادی) دسته‌بندی می‌شوند.

تاریخ اجتماعی برخلاف تاریخ سنتی، نگاه خرد به حوادث دارد و با توجه به لایه‌های زیرین تحولات اجتماعی، در مقام تحلیل و تبیین حوادث، سعی در آشکار کردن تأثیر گرایش‌های فکری، ویژگی‌های اخلاقی، سبک و شیوه زندگی مردم عامی، به‌عنوان عاملی اثرگذار بر روند حوادث، دارد. بنابراین تاریخ اجتماعی را می‌توان دگرگونی‌های جامعه در گذر تاریخ دانست. از این نظر تاریخ اجتماعی یکی از گرایش‌های تاریخ است که حوزه وسیعی از جلوه‌های مختلف زندگی و فرهنگ انسان گذشته را بررسی می‌کند و به مطالعه ساختار فرآیند و برآیند کنش آدمی می‌پردازد (زندیه، ۱۳۹۰: ۱۶۱). لازم به ذکر است که بر سر تعریف، حدود، دایره شمول، ماهیت و مبانی تاریخ اجتماعی اختلاف آرای فراوانی وجود دارد.

تاریخ‌نگاری رویکردی علمی به داده‌های تاریخی است که تاریخ‌نگار، مبتنی بر دانش تاریخ و اصول نقد گزاره‌های تاریخی که در این دانش تبیین شده است، به توصیف و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. تاریخ‌نگار داده‌های تاریخی را به فکت (گزارش‌های نزدیک به واقع) تبدیل کرده و سپس براساس عقل تاریخی تجزیه و تحلیل می‌کند. مهم‌ترین تفاوت تاریخ‌نگاری با وقایع‌نگاری در این است که تاریخ‌نگاری معطوف به اندیشه است؛

در حالی که وقایع‌نگاری معطوف به اراده است و همچنین در تاریخ‌نگاری نظم منطقی قوی‌تری میان رویدادها از حیث زمانی، مکانی و موضوعی وجود دارد. تاریخ‌نگاری اجتماعی، نحله‌ای از تاریخ‌نگاری است که در قرن بیستم میلادی و به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم شکل و انسجام گرفت. این نوع از تاریخ‌نگاری که حاصل نگاه از پایین به تاریخ بود، با برجسته کردن نقش مردم و گروه‌های پایین جامعه تلاش کرد فرآیند تغییر و تکوین جامعه را بشناسد و بشناساند. تاریخ‌نگاری اجتماعی ابتدا به اعتراضات طبقات فرودست جامعه توجه کرد و سپس این توجه به حوزه زندگی روزمره و بودوباش مردم گسترش یافت. تاریخ‌نگاری اجتماعی ضمن حفظ تفاوت‌هایش با سایر حوزه‌های تاریخ‌نگاری از دستاوردهای آن‌ها در شناخت جامعه مدد می‌گیرد.

۴. سیر آداب‌نامه‌نویسی در تاریخ ایران

در روزگاری که سخن از قانون و قانونمندی اجتماعی نبود، مجموعه سخنان و احیاناً متون اندرزی-تأدیبی، نخستین گام‌های بشری در زمینه قانونمند کردن زندگی اجتماعی بوده است؛ به همین دلیل برخی پیشینه این گونه سخنان را به روزگار پیشدادیان نیز رسانده‌اند.^۱ به‌راحتی نوشته‌های آداب فردی و اجتماعی را در دوره باستان ایران می‌توان دید. در این عهد «کتاب شایسته نشایست، به‌عنوان مرجعی برای آداب مناسب اجتماعی و مذهبی، مورد استفاده قرار می‌گرفت» (صدر حاج‌سیدجوادی، ۱۳۶۹: ۱/۲۰).

با توجه به آثار باقی‌مانده از متون تعلیمی-تأدیبی، چه در دوره باستان و چه پس از ورود اسلام به ایران، روند منظمی از آداب‌نامه‌نویسی با فراز و فرودهایی وجود داشت که تا به امروز ادامه یافته است. اما اینکه آیا این دستگاه فکری قادر بود در طول تاریخ بنابه مقتضیات و با حفظ قابلیت‌های خود دست به تولید فکر برای ساختن فرد و جامعه ایده‌آلش بزند، مسئله‌ای است که فقط از طریق مطالعات گسترده‌تر و بررسی تمامی متون و آثار مرتبط با آن روشن می‌شود. البته، این نکته روشن است که هم در دوره باستان و هم دوره اسلامی، به دلیل اتکا به یک نظام اعتقادی که در آن نگرش هستی‌شناسانه در خصوص خدا،

۱. ر. ک. ابن مسکویه (۱۳۶۴). تهذیب‌الاخلاق و تطهیر‌الاعراق. ج ۷. قم: زاهدی. صص ۵۲ به بعد.

انسان، طبیعت، جامعه و رابطه متقابل آن مطرح شده و نیز نظام اخلاقی- رفتاری که در آن تبیین روشنی از نقش، وظایف، مسئولیت و اختیارات فردی و اجتماعی آدمی، طبقات جامعه و کارگزاران نظام سیاسی اجتماعی ارائه شده است، قادر به ادامه حیات بود و تا به امروز کم و بیش آثاری از آن را در جامعه جاری می‌بینیم. در عهد باستان ایران «روحانیونی بودند که آنان را اندرزبذ عنوان داده‌اند که وظیفهٔ تعلیم و آداب و اخلاق را برعهده داشتند» (عبداللهی، ۱۳۹۱: ۴۴).

ابن مقفع در قرون اولیهٔ اسلامی بسیاری از آداب و نصایح مربوط به عهد باستان ایران را تحت عناوینی چون «آداب الفرس» یا «آداب الکبیر» ترجمه کرد که در تاریخ فرهنگی ایران و تمام دنیای اسلام نقش متمایزی یافته است. در قرون اولیهٔ اسلامی مراد از لفظ «ادب» مفهومی است که امروز از آن مستفاد می‌شود و به معنای ادبیات نیست. به همین دلیل «کتب آداب دارای مضامینی اخلاقی و تربیتی بوده و مردم را سفارش به حسن رفتار، گفتار، مردم‌داری و به‌خصوص آداب معاشرت با بزرگان و شاهان می‌کردند» (تکمیل همایون، ۱۳۸۳: ۴۴).

تا پیش از ترجمه‌های ابن مقفع از اندرزنامه‌های باستان، کتاب یا نوشته‌ای در زبان عرب تحت عنوان ادب یا آداب نداریم. «متونی را که ابن مقفع در این زمینه از ادبیات ساسانی به عربی ترجمه کرد، نه تنها به عنوان آداب خوانده شد، بلکه این کلمه برای آن‌ها به‌عنوان اسم خاص درآمد. (محمدی، ۱۳۵۲: ۲۵).

در دورهٔ اسلامی، به ویژه پس از شکل‌گیری خلافت عباسی، لزوم تربیت شایسته و برخوردارگی از آداب لازمه برای طبقهٔ حاکمه (از خلیفه و سلطان تا کوچک‌ترین کارگزار دیوانی) و داشتن وجه امتیاز آن طبقه از سایرین، انگیزه‌ای شد در نگارش آداب‌نامه‌های متعدد و متنوع. «لذا در قرون اولیهٔ اسلامی متون تأدیبی- تعلیمی موسوم به آداب‌الملوک‌ها تعدد چشم‌گیری یافت» (یوسفی‌راد، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

در چنین فضایی، مرزبندی اقشار جامعه لازم می‌نمود و آداب‌دانی معیار آن بود. عدالت از منظر آن‌ها تا دورهٔ مشروطه حفظ سلسله‌مراتب اجتماعی بود؛ چنان که خواجه نظام‌الملک می‌نویسد: «از ناموس‌های مملکت، یکی نگاه داشتن القاب و مراتب و اندازه هر کس است.

چون لقب مرد بازاری و دهقان یکی بود، هیچ فرقی نبود و محل معروف و مجهول یکی باشد و این در مملکت روا نباشد» (۱۳۷: ۲۱۷). البته، توجه بیشتر به آداب سیاسی به منزله بی‌توجهی به آداب تدبیر منزل نبود؛ بلکه «آداب تدبیر منزل را تحت عنوان السیاسه البیتیه می‌آوردند» (کریمی زنجانی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

ادبیات تعلیمی - تأدیبی در هردو قالب نظم و نثر از همان قرون اولیه اسلامی تا به امروز به حیات خود ادامه داده است و بخش وسیعی از سطور متون ادبی ما پر است از تعلیم آداب و اندرز. «حتی گاهی بر سردر خانه‌ها، کناره فرش‌ها، بر روی ظروف، سفره و آلات جنگی نیز از ذکر متون تأدیبی خودداری نکردند» (اعوانی، ۱۳۷۷: ۲۰۷). شعرایی مانند بوشکور بلخی، رودکی، ناصر خسرو، عطار، مولوی، سعدی، حافظ و دیگران در تداوم این سنت تأثیر بسزایی داشتند. هرچند آثار منظوم به لحاظ تعدد به مرتبه آثار منشور نمی‌رسید، شعرای ما از پند و اندرز فروگذار نمی‌کردند. نویسندگان آثار منشور چنان در نگارش آثار تعلیمی - تأدیبی کوشیدند که تا عصر قاجار کار آنان به پرگویی نزدیک شده است.

در کنار این گونه آثار برخی از عمال حکومتی و دیوانی برای توجیه حکومت موجود و پر کردن فاصله بین طبقه حاکمه و رعیت، اقدام به نگارش متون تأدیبی بسیاری کردند که بیشتر با نام آداب‌الملوک شناخته می‌شوند. «گروه‌های متعدد صوفیه و اقطاب آنان نیز راجع به احوال عامه و طرز معیشت آنان و حتی اهل هر پیشه و فنون آن و آداب و عادات طبقات عامه، متون متعددی را به نگارش درآوردند» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۱۷).

از قرن ششم هجری قمری به بعد نیز فلاسفه سیاسی وارد میدان شدند و با نگارش آداب‌نامه‌ها سعی در مجاب کردن اقشار مختلف جامعه از طریق استدلال داشتند. «فارابی، غزالی، خواجه نصیر، دوانی و دیگران در این زمینه متون متعددی را به رشته تحریر درآوردند که بیشتر قصد اخلاق‌نویسی با هدف متقاعد نمودن دیگران را داشتند» (استخری، ۱۳۷۷: ۳۳).

فقها و علما در متون فقهی در زمینه احوال‌خانه‌داری و روابط افراد خانواده و اجتماع، منابع پرمایه‌ای را ارائه کردند. این امر پس از روی کار آمدن دولت شیعه‌مذهب صفوی سرعت بیشتری گرفت و وجه غالب آداب‌نامه‌نویسی شد. رسالاتی چون «آداب‌المفید و

المستفید»، «آداب المتعلمین»، «آداب التجاره» و «آداب الصلوه» به تعدد به چشم می‌خورند؛ حتی در باب غذا و اطعمه که در میان طبقات مختلف رواج داشت، کتبی به همین نام منتشر شد که نشان‌دهنده سلاقی غذایی طبقات مختلف بود. آثار بسحق اطعمه شیرازی، اطعمه و اشربه و نمونه‌هایی که حتی شاهزادگان قاجاری نوشتند مثل *نوادر الامثال*، بذل توجه به این بخش از زندگی روزمره را می‌رساند.

به لحاظ خاستگاه محتوایی، آداب‌نامه‌ها در تاریخ ایران اسلامی در چهار دوره مختلف قابل بررسی هستند. دوره اول که بیشتر متأثر از اندرزنامه‌های عهد باستان ایران و تاندازه‌ای یونان و هند بود. در دوره دوم تأثیر فرهنگ اسلامی - عرفانی، وجه اخلاقی پررنگ‌تر می‌شود و آیات و احادیث در کنار اندرز بزرگان عهد باستان ایران و یونان جای می‌گیرد. در دوره سوم که پس از شکل‌گیری دولت شیعی صفوی رخ نمود، آداب‌نامه‌ها پر از احادیث ائمه اطهار و پیامبر اسلام می‌شود و رنگ و بوی فرهنگ ایران باستان را از دست می‌دهد؛ حتی افرادی مانند لقمان حکیم جای بزرگمهر حکیم را در اندرزدهی می‌گیرد. مرحوم مجلسی با نوشتن *حلیه المتقین*، جنبه حدیثی و همچنین صبغه شیعی آن را در آداب‌نامه‌ها پررنگ کرد. در زمان حکم‌روایی آخرین سلسله پادشاهی ایلی بر ایران، یعنی دودمان قاجار، تعداد زیادی از متون ادبیات تأدیبی - تعلیمی به نگارش درآمد. «با توجه به نسخه‌هایی که در دست داریم، عصر قاجار اوج آداب‌نامه‌نویسی بود؛ البته از لحاظ تعدد و تنوع و نه غنای محتوایی یا بلاغت در نویسندگی» (صفا، ۱۳۵۷: ۸۱).

در اواخر همین دوره از تاریخ ایران بود که بر اثر تعامل با فرنگ، تغییری اساسی در محتوای آداب‌نامه به لحاظ نوع نگرش به انسان و حقوق انسانی در جریان مشروطه و سال‌های پیش و پس از آن پدید آمد که حاصل آن دوره چهارم نگارش آداب‌نامه‌ها بود. این تحول در نوع نگاه باعث تغییر در نوع تعلیم و تربیت جامعه و همچنین توجه به حقوق اقشاری چون زنان، بردگان، اطفال و تاحدودی گروه‌های کم‌جایگاه اجتماعی شد. این شیوه از آداب‌نامه‌نویسی ملغمه‌ای از آداب سنتی و آداب جدید مأخوذ از فرنگ است که آن را محصول دوره گذار ایران می‌توان دانست.

۵. آداب‌نامه‌ها و تاریخ‌نگاری اجتماعی

از آنجایی که رویکرد به تاریخ‌نگاری اجتماعی مستلزم دست‌یابی به منابع جدید است و منابع تاریخی سنتی قادر به تأمین نیازهای آن نیست، بر این اساس آداب‌نامه‌ها از آن دسته منابعی هستند که کمتر مورد مراجعه مورخان قرار گرفته‌اند و به‌رغم محتوای غنی مغفول مانده‌اند. برای شناخت انسان، اعمال و آفرینش‌های او در گذشته و به‌منظور فهم حال و آینده، ناچار از بازبینی بسیاری از متون تاریخی فرهنگی و اجتماعی هستیم. تواریخ و نوشته‌های رسمی برای این مقصود، وافی و رسا نخواهد بود. زمانی تحقیقات تاریخی معنی پیدا می‌کند که در مسیر فهم تجارب فرهنگی و اجتماعی فرازمانی حال و بازنمایی گذشته حرکت کند و از گذشته نقبی به زمان حال زده شود. بدین منظور و با استفاده از متون تعلیمی - تأدیبی، به‌ویژه آداب‌نامه‌ها، تلاش می‌کنیم تا نمایشی از جریان پیوسته تاریخی از گذشته به حال را نشان دهیم که در فهم ما از زندگی امروزمان به کمک تجارب گذشته، مفید فایده باشد.

در رویکرد تاریخ اجتماعی، فقط به‌دنبال توصیف تجربه‌های روزمره زندگی مردمان مغفول در تواریخ رسمی نیستیم؛ بلکه درصدد ارائه تغییر و تحولات زندگی آنان و توضیح چرایی بروز و عوامل مؤثر بر انجام این تغییرات در زندگی آن‌ها و اینکه چه عواملی منشأ و باعث این تحولات هستند، می‌باشیم. در واقع، رسیدن به این نکته که چرا مردمان قرون گذشته به این شکل رفتار می‌کردند و اندیشه و عقایدشان از کجا منشأ می‌گرفت، در یافتن سر رفتار اقشاری از مردم، یا حتی جامعه‌ای در طی دوره‌ای خاص از تاریخ یک سرزمین، فقط از طریق درک تفکرات آن‌ها و نحوه شکل‌گیری اندیشه، عقاید، عواطف، احساسات، عادات و آداب آن‌ها میسر است. در این مسیر هراندازه که از منابع مستدل‌تر و متنوع‌تری استفاده شود، میزان عینیت و اعتبار روایات تاریخی افزایش خواهد یافت. آداب‌نامه‌ها در موضوع فوق، داده‌های حداکثری در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهند. تاریخ به ما می‌آموزد که زندگی ما به زندگی تمام افراد جامعه ارتباط دارد و زندگی جامعه به زندگی سایر جوامع. آداب‌نامه‌ها هم همین موضوعات را برای ما روشن می‌سازند. همان‌گونه که مطالعات تاریخ درس اخلاق است، آداب‌نامه‌ها عین اخلاق‌اند.

این موضوع درخور تأمل است که آداب‌نامه‌ها در هر عصری حاوی ایده‌هایی هستند که از جوامع خویش صورت آرمانی و مثالی به دست می‌دهند. در برخی موارد هم‌پوشانی میان محتوای آداب‌نامه‌ها با واقعیت اجتماعی موجود، وجود ندارد. گاهی نیز به نظر می‌رسد که محتوای آداب‌نامه‌ها و برخی از کنش‌های افراد هم‌پوشانی قابل تأملی دارند. بنابراین، از راه تطبیق محتوای آداب‌نامه‌ها با واقعیت‌های اجتماعی به کمک دیگر منابع تاریخی چون سفرنامه‌ها، آثار تاریخی، زندگی‌نامه و منابعی چون متون ادبی، دوری و نزدیکی اندیشه‌ورزان جامعه با کنشگران اجتماعی یا توده مردم مشخص می‌شود و روشن می‌شود که آیا متفکران آن عصر بر افکار، اذهان، احساسات، عواطف و در مجموع، عملکرد مردم زمانه خویش تأثیر داشته‌اند یا نه؟ طبیعی است که در پی آن باید به تبیین چرایی دلایل تأثیرگذاری یا عدم آن پرداخت.

آداب‌نامه‌ها از جنبه آرمان‌گرایی به مشکلات جامعه توجه دارند و در مقابل آن‌ها، رویکرد واقع‌گرایی قرار دارد که به آنچه موجود است، توجه دارد. یک اندیشمند آداب‌نامه‌نویس ضمن توجه به واقعیت‌های موجود جامعه با هدف تحول‌خواهی بر مبنای آرمان‌گرایی، برای بهبود اوضاع به نصیحت می‌پردازد. بر این اساس، بیشتر متونی که در حوزه آرمان‌گرایی اجتماعی نوشته شده‌اند نیز ذیل آداب‌نامه‌ها قرار می‌گیرند. همان‌گونه که پیش‌تر ذکر آن رفت، حکمای مسلمان متأثر از حکمت ارسطویی، حکمت را به دو بخش عملی و نظری تقسیم کرده‌اند که «حکمت عملی شامل اخلاق (تدبیر نفس)، تدبیر منزل و سیاست مُدُن (تدبیر جامعه) می‌گردید» (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۸). بنابراین، کتب و رسالات نوشته‌شده در حوزه حکمت عملی، عموماً در راستای اهداف آداب‌نامه‌ها به نگارش درآمدند؛ آن‌هم بر این مبنا که مدینه همانند خانواده بر الگوی انسان و قوای وی سامان می‌یابد و بهبود می‌پذیرد. در واقع، آداب‌نامه‌نویس با تکیه بر معرفت نظری به دنبال انجام فعلی است که به تحقق سعادت فرد و جامعه منجر می‌شود؛ از همین رو می‌توان ادعا کرد که آداب‌نامه‌ها بخش نظری کنش انسان‌ها هستند و اعمال، گفتار و کردارشان، بخش عملی آن. پس محتوای آداب‌نامه‌های آرمانی نیز متأثر از واقعیت‌های جامعه عصر خویش

و لذا در آداب پیشنهادی آشکار می‌شود. رساله‌هایی چون «تأدیبات‌النسوان»، «دستور زندگانی» و «تعلیم و تربیت نسوان» نمونه‌های خوبی از این دست متون هستند. بسیاری از اعمال و رفتار مردم یک جامعه متأثر از آداب و رسوم، قواعد و قوانین، سنن و عادات، عرف و مذهب، و یا به تعبیری فرهنگ آن عصر است. مجموعه بایدها و نبایدهای رفتاری و گفتاری جامعه پیشامدرن، در خلال متون آداب‌نامه، کتب اخلاقی و اندرز و نصیحت‌نامه‌ها ذکر شده است. پس آداب‌نامه‌ها و در یک کلام متون تأدیبی-تعلیمی در هر عصری، نقش معیار و میزان هنجار، یا برعکس ناهنجار بودن هر کنشی را ایفا می‌کردند. «در گفتمان سنتی، آداب‌نامه‌ها مهم‌ترین ابزار اطلاع‌رسانی به فاعلان کنش‌ها در هر جامعه‌ای بودند» (محمدیان، ۱۳۷۹: ۲۹۲). عموماً دین و عرف هر عصری چارچوب رفتاری و گفتاری عاملان آن عصر را تعیین می‌کند. آداب‌نامه‌ها نیز شایسته‌های خود را از این دو منبع الهام گرفته و به‌عنوان ابزار اطلاع‌رسانی عمل کرده و به عاملان کنش‌ها گوشزد نموده‌اند. در نتیجه، متون تأدیبی در ایضاح ارزش‌های مقبول و ناهنجاری‌های مطرود هر جامعه در هر مقطعی از تاریخ نقش انکارناپذیری دارند. برای نمونه نسخ خطی «اخلاق و مواعظ»، «جنگ آداب» و «فصوص در آداب» مثال‌های روشنی از این گونه متون هستند.

با شناخت آداب‌نامه‌های هر عصر، می‌توان با خردورزان تحول‌آفرین آن عصر که نویسندگان آداب‌نامه‌ها و سایر متون تعلیمی-تأدیبی هستند و گاهی نیز برعکس تثبیت‌کننده وضع موجود بودند، همچنین با برخی از علل رکود و سکون جامعه و یا برعکس بسترهای تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی یک جامعه آشنا شد. این ادعا به این دلیل طرح می‌شود که به‌زعم ما، نویسندگان آداب‌نامه‌ها و متون اندرزی-فارغ از نیت و هدف آن‌ها- مجازاً روشنفکران عصر خویش محسوب می‌شوند. «البته نمی‌توان انکار کرد که عواطف احساسات، غرایز و حتی امیال انسان‌ها در انجام برخی کنش‌ها مؤثر بودند» (الیاسی، ۱۳۸۸: ۷). اما در صورت پذیرش عنصر آگاهی در انجام کنش‌ها و در صورت تکرارپذیری، باید عنصر آگاهی‌بخش مؤثر بر اذهان و افکار کنشگران را شناخت که از دید ما این عامل یا مجموعه عوامل می‌توانند اندیشه‌ورزان هر عصری باشند

که به کمک آداب نامه‌ها و متون تعلیمی-تأدیبی و با هدف ساختن فرد و جامعه مورد نظر (چه تثبیت وضع موجود و چه تغییر آن)، کنشگران عصر خویش را به انجام کنشگری خاص دعوت کنند. با توجه به اینکه صاحبان این دسته از متون، برآیند بستر فکری، فرهنگی، اجتماعی و حتی سیاسی جامعه و زمانه خویش بودند، با شناخت انتقادی متون تأدیبی می‌توان علاوه بر کسب داده‌های تاریخی مورد نیاز در زمینه شناخت شخصیت و اندیشه‌های حاکم بر اذهان نخبگان تأثیرگذار، بستر فوق‌الذکر را نیز به بررسی نشست. بهترین نمونه این شخصیت‌ها در عصر قاجار میرزاتقی‌خان، نویسنده رساله «قواعدی در تعلیم و تربیت» است که به ظن قریب یکی از مهم‌ترین گفتمان‌های تحول‌آفرین تعلیم و تربیت قاجار را باعث شد.

برخی از آداب نامه ممکن بود نوشته فقهی مشهور باشد؛ مانند «آداب‌التجاره» اثر وحید بهبهانی (ره)، یا رساله‌ای اخلاقی باشد و یا حتی عنوان آداب و اخلاق به همراه نداشته باشد؛ مانند قابوس نامه که دارای اطلاعات ذی‌قیمتی از اقشار عصر خویش است. این گونه متون می‌توانند در شناخت برخی از اقشار اجتماعی، داده‌های بی‌بدیلی در اختیار مورخ اجتماعی قرار دهند. برای نمونه رساله «کشف‌الصنایع» حسینی «محتوی بیان صنایع گوناگون و آداب آن‌ها در دوره قاجار است که رجوع بدان‌ها برای فهم اصول صناعت در ادوار گذشته سودمند است» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

از این دست متون می‌توان به کتبی مانند *عقایدالنسوان* از آقاجمال خوانساری، رساله روحی انارجانی یا رساله «اوصاف اجلاف و رندان» اشاره کرد که مؤلف مجهول در قرن ۱۳ق. به رشته تحریر درآورد. البته، رساله «فتوت‌نامه» نیز بسیاری از صنوف اجتماعی عصر خویش را به بررسی می‌نشیند و منبعی است گرانبها برای شناخت آداب آن‌ها.^۱ از این رو این

۱. از این دست متون در عصر قاجار فراوان داریم. برای نمونه می‌توان به نسخه خطی «آداب‌الاطفال»، مؤلف ناشناس (۱۳۴۶ ق.)، چاپ سنگی، کتابخانه مجلس به شماره ۱۰۱۹۴-۹؛ «بازنامه ناصری» از تیمورمیرزا، نسخه خطی کتابخانه مجلس، در آداب شکار و شکارگران؛ «رساله در بازی نود» از اعتضادالسلطنه (قرن ۱۴ق.)، نسخه خطی کتابخانه مجلس؛ «آداب‌القمار» محمدامین قاجار در آداب مقامین و نمونه‌های فراوانی از این دست اشاره داشت که نویسندگان این نوشتار صدها نسخه از آنان را شناسایی و مورد استفاده قرار دادند.

نمونه از آداب‌نامه‌ها علاوه بر بازسازی نوع نگاه نویسندگان که خود از اقلشار گوناگون جامعه بودند، در شناخت ما از برخی از صنوف و آداب مرتبط با آن‌ها و یا برخی از گروه‌های فرودست- از منظر ارزش‌های جامعه آن روز- واجد اطلاعات کم‌نظیری هستند. همچنین، آداب‌نامه‌ها بازنمایاننده آداب و رسوم یک جامعه، گروه، صنف و یا یک ملت در دوره خاصی از تاریخ‌اند. این گونه کتب مشحون از مسائلی مانند آداب صحبت، آداب نکاح، آداب سفر، آداب غذا، آداب پوشاک، آداب معاشرت، آداب حمام و ده‌ها نمونه دیگر از روابط فردی و جمعی و آداب مرتبط با آن‌ها هستند. وفور برخی از این رسالات و کتب آداب در دوره‌ای خاص، نشان‌دهنده توجه به این امور در میان مردم در آن برهه خاص است. برای نمونه وفور کتب ادعیه و اذکار و آداب زیارت در اواخر صفویه و اوایل قاجار دلیل بر توجه به این گونه امور در میان مردم و نیاز به تولید محتوا در این زمینه برای آن‌ها بوده است. یا آداب‌نامه‌هایی مانند «بازنامه»، «فرس‌نامه»، «طالع‌نامه»، «ایام سعد و نحس» و «آداب شکار» در دوره قاجار، حکایت از اقبال مردم یا حکومت یا بخشی از جامعه مثل اشراف به این گونه مباحث دارد. تعدد کتبی مانند *طب‌النبی (ص)*، یا *طب‌الرضا (ع)* و امثال آن‌ها در دوره قاجار، نیز نشانه‌ای است از استفاده و نیاز مردم به این گونه معالجات. بنابراین برخی از وجوه زندگی اجتماعی مانند شکار و محیط‌زیست، طبابت و مداوا و قسمی از باورهای مذهبی مردم را از این گونه متون می‌توان استخراج کرد. البته، برخلاف سفرنامه‌ها که خود دارای چنین داده‌های تاریخی‌ای هستند، اطلاعات موجود در متون تأدیبی از منظر آرمان‌های آن عصر دارای ارزش‌اند.

اندرزنامه‌ها و آداب‌نامه‌های سیاسی، نمود صورت آرمانی، امیدبخش و شیرین خواسته‌های شاهان و کارگزاران حکومتی از یک طرف و آمال و آرزوهای مردم از سوی دیگر بود. درست است که عموماً این گونه متون تأدیبی «به خواست حاکمان و توسط کارگزاران حکومتی برای پر کردن فاصله میان طبقات حاکم و محکوم نوشته می‌شد تا هر دو گروه را به سوی وضع مطلوب راهنما باشد» (مشتاق‌فر، ۱۳۸۵: ۸۷) و البته آنان را نسبت به وضع موجود در کوتاه‌مدت راضی نگه دارد، به‌نوعی نشان‌دهنده روند تحول‌خواهی ایرانیان، به ویژه نخبگان اندیشه‌ورزی بود که در چارچوب تنگناهای موجود- استبداد

حاکم و مردم ناآگاه - به دنبال حفظ میراث ملی و کاستن از درد رنج رعیت در مقابل استبداد عریان حکومت بودند؛ از این رو برخی از دلایل پذیرش وضع موجود از سوی مردم در نیمه اول حکومت قاجار روشن تر می شود. «کتابچه آیین ملک داری»، «آداب ناصری» و «اوصاف ناصری» رساله هایی با این مضامین هستند.

یکی دیگر از کاربردهای مهم آداب نامه ها در روشن ساختن تاریخ اجتماعی، نقش آن ها در زندگی روزمره مردم زمانه خویش است. در دنیای سنت که وسایل ارتباطی و اثرگذار بسیار محدود بود و بدین سبب مردم باید مهارت ها و خصوصاً آداب زندگی را برای زندگی فردی و اجتماعی خویش می آموختند، آداب نامه ها مهم ترین وسیله اثرگذاری نخبگان دینی، فرهنگی و سیاسی بود و اندیشه ای برای رسیدن به مقصود به شمار می رفت. هر فردی می بایست دانش ها و مهارت های لازم را بیاموزد، تمرین کند و آن را درونی سازد تا بتواند به خوبی با چالش های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی عصر خویش که فراراهش قرار داشت، روبه رو شود. اگر آداب نامه ها که در واقع حاوی مهارت های لازم برای زندگی فردی و اجتماعی بودند، ترکیبی موزون و متناسب با شرایط و مقتضیات زمانه خویش داشتند، می توانستند در افراد نگرشی سالم و سازنده نسبت به موقعیت های زندگی ایجاد کنند که نتیجه آن، بروز رفتارهای صحیح برای پیش گیری از ناهنجاری های دینی و عرفی زمانه خویش و بالعکس به هنجار کشیدن کنش های طالبان بود. (احادیث در آداب و سنن، اوایل قرن ۱۳ق: ۲؛ قزوینی، ۱۲۲۳ق: ۱۳۱؛ خضاب و سر تراشیدن، ۱۲۴۵ق: ۲۹۴).

به طور کلی، آداب نامه ها بر رفتار جوامع گسترده معطوف بود و در حقیقت رویکردی بود که بر رشد مهارت هایی که فرد برای زندگی نیاز داشت، اثرگذار بود که از جمله آن ها می توان به مهارت هایی مانند آداب معاشرت، تدبیر منزل، آداب پاکی و طهارت، آداب سفر، تربیت فرزند، مباشرت با همسر و ده ها مورد دیگر از هنجارهای مقبول و مشروع جامعه و زمانه خویش، فنون مورد نیاز شغل و پیشه خویش (حتی اگر به قماربازی مشغول بودند)، آداب طریقت و دیگر آداب مورد نیاز که ردیف کردن آن ها سیاهه ای طویل و کسالت آور خواهد شد، اشاره کرد. در یک کلام اینکه آداب نامه ها نقش وسایل ارتباط جمعی امروزی را در عصر پیشامدرن قاجار ایفا می کردند. (سعادت، ۱۳۲۳ق: ۵۴).

در عین حال و به تعبیر امروزی هر فرد در جامعه خویش دارای نقش اجتماعی بود. نقش اجتماعی را می‌توان فعلیتی دانست که فرد یا گروه در جامعه برعهده دارد. این نقش در دیگران انتظاراتی را به وجود می‌آورد که دارنده آن می‌بایست از پس آن‌ها برمی‌آمد. آداب‌نامه راه و روش دست‌یابی به این نقش اجتماعی و انتظارات را در اختیار فرد قرار می‌داد. البته، در جامعه سنتی افراد و اقشار پایگاه اجتماعی متفاوتی داشتند؛ از همین رو آداب و نوع رفتار آن‌ها برحسب جنسیت، طبقه، شغل، نسب و... متفاوت بود و این تفاوت سبب گوناگونی آداب می‌شد. آداب‌نامه‌نویس هر گروه نیز باید وظایف خود را در آموزش هنجارها به‌خوبی انجام می‌داد. مثلاً از مکتب‌دار، از آنجا که به جامعه‌ای فرهنگی تعلق داشت، انتظارات فرهنگی خاصی وجود داشت و از متعلم، آداب خاصی انتظار می‌رفت. پس آداب‌نامه‌ها آدابی را به جویندگان و طالبان و به اکثریت مردم آموزش می‌دادند تا با کمک آن‌ها بتوانند تصمیماتشان را با آگاهی اتخاذ کنند و به‌طور مؤثر و پسندیده ارتباط برقرار نمایند و در مجموع زندگی بهتری داشته باشند. همه این موارد، یعنی شناخت انسان و زندگی او در گذشته و این همان موضوعی است که تاریخ‌نگاری اجتماعی آن را دنبال می‌کند. بنابراین آداب‌نامه‌ها در توانمند ساختن افراد جامعه در هر عصری برای داشتن توانایی انطباق با شرایط و ارزش‌های گوناگون عصر خویش نقش بی‌بدیلی داشتند و این یعنی شناخت محرک‌های افراد در انجام کنش‌های زندگی روزمره در هر جامعه و در هر برهه‌ای از تاریخ (طباطبایی، ۱۳۲۹ق: ۹۵).

همچنین آداب‌نامه‌ها، بعضاً از منظر و دیدگاه برخی افراد نوشته می‌شدند که اندیشه اصلاح یا دگرگونی اجتماعی و فردی برایشان مهم بود. از نگاه آن‌ها نجات فردی و جمعی فقط از راه به کار بستن آداب و اخلاق میسر و ممکن بود. پس برخی از آداب‌نامه‌ها حاوی تفکراتی در بطن پند و اندرز و سخنان حکیمانه خود هستند که با قصد جای‌گزینی با تفکرات غلط قبلی در ذهن انسان ارائه می‌شدند. این تفکرات جدید هستند که باعث تغییر و دگرگونی در نوع کردار و گفتار ما، به‌عنوان کنشگران، می‌شوند. همان‌گونه که ذکر شد هیچ عملی بدون پیشینه ذهنی نیست و ذهن و تفکر نیز متأثر از چیزی و کسی است؛ از این روست که آداب‌نامه‌نویس با ارائه آرمان‌ها، باعث جای‌گزینی تفکر و به تاسی از آن

تغییر در رفتار عاملان می‌شود. این کنش یا رفتار، همان پدیده یا حادثه‌ای است که ما در تاریخ درصدد شناخت آنیم. بدین سان و به مدد شناخت آداب‌نامه‌های دوره‌ای خاص از تاریخ مثل سال‌های مشروطه، می‌توانیم علل تغییر رفتار برخی مردمان در عرصه کنش‌هایی خاص از زندگی روزمره را بشناسیم. کتبی چون *آداب معاشرت با نساء*، *تعلیم‌النساء*، یا *حفظ‌الصحة‌هایی* که در سال‌های پیش از مشروطه با رویکرد طب نوین نوشته شدند و یا حتی رسالاتی چون «کتاب احمد» و «آداب‌الانسان»، همه، با نگرش‌های فوق به رشته تحریر درآمدند و در میان برخی افراد جامعه اثرگذار بودند.^۱

رفتن به سراغ آداب‌نامه‌ها و به‌نوعی همه‌متون تأدیبی-تعلیمی، چشم‌اندازهای جدیدی را علاوه بر وجه کارکردی‌اش به روی خواننده می‌گشاید. در آداب‌نامه‌ها ردپای بسیاری از ناگفته‌ها در تواریخ رسمی و غیررسمی را می‌توان یافت. دلایلی باعث شد تا بسیاری از حوادث تاریخی با ریشه‌ها و شاخ‌وبرگشان در تاریخ‌نوشته‌های سیاسی-نظامی مورد اغماض واقع شوند. استبداد دیرینه، ناخوشایند بودن ذکر برخی مطالب، حوادث غم‌بار طبیعی، جنگ‌ها و شورش‌های متعدد و وابستگی مورخان به دربار، همه و همه، مجالی برای گزارش‌های راست و درست حوادث تاریخی و بالاخص تاریخ اجتماعی باقی نگذاشته است؛ ضمن اینکه به‌طور سنتی بینش تاریخ‌نگاری حاکم بر مورخان، توجه به سیاست، نظامی‌گری و حداکثر نام‌آوران بوده است. این‌گونه عوامل باعث شد تا بسیاری از موضوعات مورد علاقه پژوهشگران تاریخ اجتماعی و فرهنگی نادیده گرفته شود و ردی از آن‌ها در تواریخ رسمی به‌دست نیاید یا کمتر دیده شود. پس این‌گونه پژوهندگان ناچارند به سوی منابعی بروند که دست‌رد بر سینه آن‌ها نزنند. اینجاست که آداب‌نامه‌ها با محتوای غنی خود به منابعی ذی‌قیمت مبدل می‌شوند؛ هرچند که با هدف ثبت در تاریخ به نگارش درنیامده‌اند. «گاهی مطالبی در لابه‌لای سطور این دسته از منابع یافت می‌شود که حاوی

۱. «آداب‌الانسان» نوشته محمدباقر گواری (۱۳۱۸ق.)، نسخه سنگی شماره ۱۲۶۲۶۴۵ که در کتاب‌خانه ملی موجود است، «انیس‌المهموم» که محمدعلی بهبهانی آن را در اوایل قرن ۱۴ق. نوشت و به‌صورت نسخه خطی با شماره ۱۵/۱۳۴ در کتاب‌خانه مجلس نگهداری می‌شود، همچنین نسخه خطی ۴جلدی «باغ‌ارم در آداب عجم» نوشته محمدحسین قمی، به شماره ۶۰۱ که در کتاب‌خانه مروی تهران نگهداری می‌شود، همه، با رویکرد ایجاد تغییر به رشته تحریر درآمدند.

جزئیاتی روشن‌گر از تاریخ گذشته یک جامعه می‌باشند» (یزدان‌پرست، ۱۳۹۲: ۸۴). ممکن است ذکر حوادث تاریخی در قالب حکایت یا پند باشد و یا برای اثبات مدعای خود به ذکر آن‌ها پردازند.

آداب‌نامه‌ها به شکل دیگری در تحولات زندگی روزمره مردم یک عصر اثرگذار بوده‌اند. برای مثال توجه خاص آداب‌نامه‌های عصر شاهان صفوی و قاجار به مسائل مذهبی و توجه به احادیث مذهبی شیعه پس از تشکیل سلسله شیعی صفوی و تداوم توجه به مذهب در عصر قاجار، باعث رواج الفاظ و واژه‌های مذهبی و حتی قرآنی در فرهنگ گفتاری روزانه مردم ایران زمین شد. این تأثیر به گونه‌ای بود که اجزا و واحدهای بیانی بسیاری در زبان روزانه مردم عادی و تحصیل کرده ایجاد کرد؛ به گونه‌ای که بخش بزرگی از ادبیات گفتاری مردم برگرفته از عبارات و اذکاری است که در قرآن و فرهنگ دینی مذهبی آمده است.

ایرانیان در روابط متقابل، از جمله در سلام و احوال‌پرسی، عبارات دعایی، نفرین‌ها، فحش‌ها، سوگندها و جز آن‌ها، انبوهی از عبارات دینی و مذهبی را به طور مستقیم به کار می‌بردند و بعلاوه از طریق بستر تفهیمی دین‌پرورد اجتماعی، بسیاری از رفتارها و علایم غیرزبانی مورد استفاده در ایجاد سازوکارهای بیانی را درک و تفسیر می‌کردند. (موسی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۳۱).

بنابراین، این دست از متون در بازنمایی فرهنگ مذهبی مردم و به تبع آن نتایج مترتب بر این فرهنگ و همچنین روند تحولات مذهبی جامعه ایران عصر قاجار کارایی ویژه‌ای دارند. (منطق‌الملک، ۱۳۲۴ق: ۱۱-۲۷).

بررسی تاریخ هنر ایران آنگاه جامع خواهد بود که در آن علاوه بر شناخت آثار هنری به جای مانده از هنرهای گوناگون بتوان با اندیشه افراد و جوامع پدیدآورنده آثار، طبقات هنرها، اهل هنر و روابط مادی و معنوی آن‌ها و آداب هر رشته هنری و هنرمندان آن رشته آشنا شد. در فرهنگ ایرانی، مکتوباتی در حوزه‌های گوناگون پدید آمده است که کار آن‌ها راهنمایی هنرمندان و صاحبان حرف در کسب ملکات نفسانی و مادی در هر حوزه است. این متن‌ها را «آداب» می‌خوانند. البته در برخی حرف، هنرها و صناعات، ادب‌هایی

نوشته شده است و در برخی نه. رساله‌های ادبی متضمن آداب معنوی و مادی، و ظاهری و باطنی هنرها و حرف است.

از آنجایی که همه هنرهای ایرانی مظاهر فرهنگ و تمدن ایران‌اند، از آداب یک هنر می‌توان به آداب هنری که مکتوب ندارد، پی برد. نمونه‌ای از این رسالات، آداب‌المشقی‌ها می‌باشند. در این رسالات، ادب نفس با ادب درس باهم آورده شده است. (قیومی، ۱۳۸۶: ۵).

این‌گونه رسایل کمک می‌کنند تا دیدگاهها، شیوه‌های آموزش، طبقات مختلف، نسبت عمل با معنویت و آرمان‌های ذهنی و مانند این‌ها را دریافت. برخی از این متون برای راهنمایی هنرورزان در کسب ملکات لازم برای فن یا صنعتی خاص نوشته شده‌اند و اتفاقاً بدان‌ها نیز عموماً «آداب» می‌گویند. فتوت‌نامه‌ها ادب پیشه‌ها هستند. در گذشته پیشه‌ها چون با تصوف نسبت داشتند، بسیاری از متون راهنمایی پیشه‌ها و صناعات به دست صوفیان به نگارش درمی‌آمد. فتوت‌نامه سلطانی نمونه‌ای برجسته از این دست است (رساله در اختیار لوامع، اواسط قرن ۱۳ق: ۴۰۹).

گاهی نیز آداب‌نامه‌ها و محتوای آن‌ها، عکس‌العملی از جانب نویسنده آن در مقابل رفتار و کنش‌های ناهنجار اجتماعی کنشگران عصر خود بود. مسلم است که به‌زعم آداب‌نویس، دور افتادن مردمان از آرمان‌ها و ایده‌آل‌های مورد وثوق دینی، و عرف و سیاست حاکم بر جامعه آن عصر، برانگیزاننده‌ی وی در نگارش آداب‌نامه بوده است. برای مثال ابن‌قتیبه دینوری در کتاب *ادب‌الکاتب* که کتابی است در آداب و فرهنگ کتابت و آنچه باید کاتب بداند، در مقدمه تصویری جامع از فرهنگ عصر خویش ارائه می‌دهد و در آن از رویگردانی مردم از ادب و گمنامی دانشمندان و کسادبازاری نیکویی شکایت می‌کند و اذعان دارد که کتاب خود را برای کسانی نوشته است که از آدمیت جز جسمی ندارند. «به همین دلیل وی قبل از تعلیم فنون کتابت به آموزش ادب نفس می‌پردازد و مسائلی مثل پاک‌دامنی، بردباری و فروتنی را توصیه می‌کند» (قیومی، ۱۳۸۶: ۷). شاید بتوان گفت که «ادب‌الطیب» رهاوی یا «ادب‌الدنیم» رملی که به‌ترتیب در آداب طبابت و

شادخواری نوشته شده‌اند، واکنشی به شرایط زمانه و لزوم تعلیم و تأدیب صحیح به زعم نویسندگان آن‌ها بوده‌اند. در عصر قاجار می‌توان به رسایلی مانند نسخه‌های خطی «آداب اجلاف و زندان»، «آداب‌القمار»، «وافورنامه» و حتی «معایب‌الرجال» اشاره داشت که عموماً در تقابل با اوضاع نامساعد زمانه خویش نوشته شده‌اند. می‌توان گفت که آداب‌نامه‌های ما، به ویژه در عصر قاجار، تبلور باورها، هنجارها و گرایش‌های فرهنگ دیرینه ماست. آداب‌نامه‌ها و همه متون تأدیبی-تعلیمی مثل اندرزنامه‌ها، اخلاق، پندنامه‌ها و حتی وصیت‌نامه‌ها، رویکرد متفاوتی نسبت به انسان ایرانی و کنش‌های وی در پیش گرفتند. برخی از آن‌ها پیروی از نظم مسلط یا هماهنگی با آنچه هست و یا تلاش برای حفظ وضع موجود و برقراری نظم اجتماعی تخطی‌ناپذیر را به‌عنوان رویکرد خود انتخاب کردند و در همان راستا قلم زدند.^۱ گروهی نیز با فاصله‌گیری از جوامع و ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مسلط بر آن، از راه توجه به خود و درون خود و از روی انفعال به تصوف روی آوردند. آن‌ها انسان را این‌گونه پند می‌دادند که ارزش واقعی او در معنویت منتزع از جامعه و دنیا است.^۲ برخی نیز جامعه‌ای ایده‌آل را در ذهن و دل خویش ساخته بودند و با پند و تأدیب جامعه را به سوی ساختن آن دعوت می‌کردند. گاهی نیز از ترکیب رویکردهای واقع‌بینانه، آرمان‌خواهانه و عرفانی، آداب‌نامه‌هایی را پدید می‌آوردند که همه‌جوه فوق را در خود داشت؛ اما در عین حال دچار تناقضاتی می‌شد. شاید بهترین نمونه از گروه اخیر، پند و اندرزهای گروسی در «پندنامه به فرزند» است که خود نتیجه انتخاب آگاهانه‌تری است که هم به نظم واقعی اجتماع نظر داشت و هم به آفاق پیشرفت انسانی نظر افکنده بود. بدین سان و از روی یک بررسی کلی‌تر از آداب‌نامه‌ها، رویکردهای

۱. نک. «تحفه‌الغریب» اثر محمد اسمعیل استرآبادی (۱۲۸۶ق)، نسخه خطی کتابخانه مجلس به شماره ۱۶۸۲۸؛ نسخه خطی «ادب‌المتأدبین» از محمدحسین سیرجانی (قرن ۱۳ق)، به شماره ۱۳۸ فیروز، کتابخانه مجلس؛ «اقبال ناصری» که افلاطون ابن اسکندر در قرن ۱۳ق آن را به نگارش درآورد، به شکل چاپ سنگی با شماره ۱/۱۲۱۳۰ در کتابخانه مجلس موجود است؛ «آداب ناصری» از محمد ابراهیم خلوتی که ندیم ناصرالدین شاه بود و صرفاً به قصد توجه نظم موجود به رشته تحریر درآمد.

۲. مثل «تنبیه‌الغافلین» یارمحمدعلی مردانی (۱۲۶۴ق) نسخه خطی مرعشی قم به شماره ۱۰۶۸۹ یا «سراج‌النفوس» تویسرکانی (قرن ۱۳ق) نسخه خطی مرعشی قم به شماره ۵۹۲۷ و...

اندیشمندان ایرانی را در دوره ای طولانی می‌توانیم به بررسی بنشینیم و در فهم وضعیت امروزمان از آن کمک بگیریم. با نقد خود و سنت خود در تاریخ، شاید راهی برای آینده پیدا کنیم.

سنجش و ارزیابی سفرنامه‌ها و زندگی‌نامه‌های باقی‌مانده از عصر قاجار در پیوند با فرهنگ و زندگی روزمره مردم و همچنین خلقیات مثبت و منفی مردم ایران که در آن‌ها مورد اشاره قرار گرفته است، از طریق قیاس با محتوای آداب‌نامه‌های به‌جای‌مانده از آن عصر میسر است. از جهتی نیز هم‌پوشانی محتوای آداب‌نامه‌ها را با کنش‌های فردی و اجتماعی مردم آن عصر می‌توان اثبات یا رد کرد و این کارکردی است مهم برای تبیین تاریخ اجتماعی مردم ایران به کمک آداب‌نامه‌ها.

۶. برخی ویژگی‌های آداب‌نامه‌ها (با تأکید بر عصر قاجار)

آداب‌نامه‌های ما تاکنون از زوایای گوناگون مورد پژوهش و بررسی قرار نگرفته‌اند. شاید به‌جا باشد که در تأیید، بزرگ‌داشت و غنای آن‌ها سخن بگوییم. البته، ضرورت‌ها ما را ناگزیر می‌کند که به‌تبع محدودیت‌های کلی فرهنگ مان بر محدودیت‌های آن‌ها چشمی بگشاییم. تأمل و تحقیق در آن‌ها را برای شناخت هرچه بیشتر خویش یک ضرورت فرهنگی بدانیم. با همین تأمل آگاهانه است که می‌شود برحسب ضروریات، امکان‌گزینش آگاهانه را فراهم کرد.

یکی از ویژگی‌های متون تأدیبی - تعلیمی ما، به‌ویژه آداب‌نامه‌ها، تغییرات تدریجی و حتی بطئی است که در محتوا، قالب و سبک نگارش نویسندگان و حتی مخاطبان آن‌ها در طی اعصار به‌وقوع پیوست. درست است که بخشی از آداب‌نامه‌های ما ملهم از اندیشهٔ ایجاد آرمان‌شهری پدید آمده‌اند، برداشت انسان‌ها از شرایط آرمانی زندگی و جامعه در طول تاریخ یکسان نبوده است و نیست. همین عامل نیز تفاوت در آداب‌نامه‌ها را تا اندازه‌ای طبیعی جلوه می‌دهد. در برخی قرون و برهه‌های تاریخی خاص، با وفور آداب‌نامه‌نویسی مواجهیم؛ مثلاً از قرن چهارم و پنجم هجری به بعد اندرزنامه‌های سیاسی بیشتر نگاشته می‌شد. شاید دلیل آن ورود ترکان به ایران و به‌دست گرفتن قدرت و لزوم آشنایی با آداب دولت

و دیوان و حتی ادارهٔ اجتماع بود که دیوانیان خردورز ایرانی را ملزم به نوشتن این گونه متون می‌کرد.

برخی از آداب‌نامه‌ها و متون تأدیبی ما به دلیل صداقت، عفت کلام، سنجیده‌گویی، نیکی کلام، حکایت شیرین، اشعار دل‌پذیر، زیبانویسی و نصیحت غیرمستقیم بر مخاطبان تأثیر مؤثر داشتند. برای مثال صداقت صاحب *قابوس‌نامه* در ذکر شراب‌خواری، خواننده را مجذوب خویش می‌سازد (عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۶۷)، و یا رساله‌هایی مانند «انیس المهموم» همدانی و «نصیحت‌نامه به فرزند» از نویسنده‌ای ناشناس در عصر قاجار.

لاجرم جواب به این سؤال که به‌رغم تکثر و تنوع و حتی تعدد بسیار متون تعلیمی - تأدیبی چرا جامعهٔ ایران به طور مداوم بر مسیر بحران قدم برمی‌داشت، شاید در این نکته مستتر باشد که عموماً بدترین شیوهٔ تأدیب و تعلیم دیگران مناصحت مستقیم است؛ یعنی همان کاری که صاحبان اکثر متون اندرزی در پیش گرفتند.

آداب‌نامه‌نویسان را به‌نوعی می‌توان جامعه‌شناسان عصر خود دانست که با شناختی که از جامعه و جهان زیست خود داشتند، تلاش نمودند تا از طریق پند و اندرز در اصلاح فرد و جامعهٔ خویش بکوشند. آنان با طرح آداب صحیح - از منظر خویش - در تصحیح رفتار کنشگران و اصلاح جامعه و بهبود روابط اجتماعی و انسانی نقش ایفا کردند. گاهی نیز در تشخیص نیازها و کمبودهای جامعه دچار اشتباه می‌شدند و یا بدون توجه به واقعیات و اقتضائات جامعه دست به قلم می‌بردند و آداب‌نامه یا رساله‌ای اخلاقی می‌نگاشتند که صرفاً مخلصی از نوشته‌های قدما بود و یا مجموعه حکایاتی مجلس آرا و سرگرم‌کننده. این درحالی بود که تحولات جامعه و زمان، اثرگذاری آداب‌نامه گذشتگان را کم یا بی‌اثر کرده بود. بیشتر کتب اخلاقی و آداب دورهٔ قاجار تا سال‌های مشروطه، جمع‌آوری و یا خلاصهٔ آثار بزرگانی چون ابن مسکویه، خواجه‌نظام‌الملک، خواجه‌نصیر طوسی، دوانی و کسانی چون مجلسی و کاشفی بودند. در مثل می‌توان به متونی مانند «آداب سخن گفتن و غذا خوردن» از سیدبهاء‌الدین حسینی که بیشتر از *حلیه‌المتقین* و *پندنامه* عطار برداشت کرده است و «رساله در اخلاق» تألیف نویسنده‌ای ناشناس در قرن سیزده هجری قمری که عموماً برگرفته از آثار ابن مسکویه، خواجه‌نصیر طوسی و اخلاق دوانی است، اشاره کرد.

همچنین می‌توان از نسخی مانند «آداب بندگی» از مؤلفی مجهول و «رساله آداب اکل و اشرب» نام برد که عموماً رونویسی از *حلیه المتقین* مرحوم مجلسی و آثار مرحوم نراقی‌اند. ده‌ها مورد از نسخ خطی عصر قاجار مورد بررسی راقمان این سطور قرار گرفته است که در بیشتر موارد دارای این خصوصیت هستند.

در آداب‌نامه‌ها روی سخن بیشتر با شخص بالغ، عاقل، صاحب‌ملک، دارای مقام و پادشاه و شاهزاده است. پدرسالاری، مردسالاری، توجه به پیر و مراد و قطب در آداب صوفیه، من‌محوری، بی‌توجهی به جنس دوم، نابرابری اجتماعی، تقدیرگرایی، حفظ وضع موجود، خردورزی مصلحت‌اندیشی، متهم کردن مخالفان به بی‌خردی، پند و اندرز یکسان به شاه و گدا، توجه به فرد به جای جامعه، بی‌توجهی به تفاوت افراد و اقشار جامعه در تأدیب و ده‌ها مورد دیگر از مشکلات آداب‌نامه‌های ما تا سال‌های مشروطه است. (احوال مردان با زنان، ۱۲۶۲ق: ۴۹۷). اما، در سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین‌شاه به دلیل تعاملات با فرنگ، عثمانی، هند و دیگر کشورها، مخاطبان آداب‌نامه‌ها متنوع شد. گفتمان‌های حاکم بر نویسندگان آن‌ها دگرگون شد؛ به زنان به‌عنوان یک قشر مؤثر توجه گردید؛ آداب‌مدرن وارد آداب‌نامه‌ها شد و اقشاری مانند کودکان مورد توجه قرار گرفتند؛ به‌گونه‌ای که صوفی‌گمنام در روستای دورافتاده گناباد، آداب‌نامه خوبی‌نامه را در تربیت اطفال با دیدگاهی نو می‌نویسد.

در یک جمع‌بندی باید گفت هر جامعه‌ای در گرفتاری میان سنت و مدرنیسم، از سنجش آگاهانه و گزینش عاقلانه میان آنچه که موجود است و خود دارد و آنچه که باید از غیر اقتباس کند، ناگزیر است. آداب‌نامه‌های ما تا اواسط عهد ناصری در تمامی عرصه‌ای فردی و اجتماعی و فرهنگی بر سنت‌های پیشین وفادار ماندند؛ اما در سال‌های منتهی به مشروطه در برخی عرصه‌ها آداب‌نامه‌هایی نوشته شد که مبتنی بر حاکمیت اراده انسانی بود.^۱ البته، چون سابقه‌ای در فرهنگ ما نداشت، با فرهنگ عمومی تعارض پیدا کرد و از سوی فرهنگ عمومی با مخالفت‌هایی مواجه شد.

۱. مثل «تربیت البنات»، «تعلیم النسوان»، «آداب‌التعلیم»، حفظ‌الصحه‌های جدید، «عقایدالنساء» و مواردی از این دست که همگی موجودند و حتی برخی آداب‌نامه‌هایی در رد آن‌ها نوشتند مثل «معایب‌الرجال»، یا «آداب مرد و مردانگی».

۷. نتیجه

تدوین مجموعه‌ی کاملی از تاریخ این سرزمین زمانی میسر می‌شود که تمام اجزا و جوانب فرهنگ و معارف و کیفیت ظهور و تکامل تمدن و فرهنگ و فراز و نشیب همه‌ی اقشار و همه‌ی اجزای زندگی روزمره‌ی انسان ایرانی را شامل شود. نیل بدین هدف جز با فراهم کردن موادی که تحقق این نیت را بایسته است، امکان‌پذیر نیست؛ به‌ویژه برای شناخت تاریخ اعصاری که به ما نزدیک‌ترند و توجه به تمام جوانب زندگی انسان ایرانی، نه تنها باید به اسناد و تواریخ رسمی و منابع سنتی مراجعه کرد، بلکه شاید پرارزش‌ترین و حتی قابل‌اعتمادترین مواد و داده‌های تاریخی را در این باره از خلال متون ادبی، تأدیبی، تعلیمی، منابع فقهی و اخلاقی و حتی دواوین شعرا باید به‌دست آورد. متون تأدیبی - تعلیمی، به‌ویژه آداب‌نامه‌ها، حاصل تلاش خردمندان هر جامعه‌ای در طی دوره‌های مختلف تاریخی است که براساس مقتضیات و ضرورت‌های زمانه و با هدف ساختن فرد و جامعه‌ی آرمانی، یا منطبق کردن و تأدیب افراد جامعه به‌منظور رعایت هنجارها و ارزش‌ها به‌نگارش درمی‌آیند. این‌گونه متون در ادوار مختلف با اسامی متفاوت اندرز‌نامه‌ک، پندنامه، نصیحت‌نامه، آداب‌نامه، اخلاق و حتی اسامی دیگر شناخته شده و راهنمای جویندگان و طالبان بوده‌اند.

آداب‌نامه‌ها، تبلور باورها، ارزش‌ها، هنجارها و تفکرات مردم ما در طول تاریخ و فرهنگ کهنسال ماست. از آنجا که رفتار، کردار و حتی پنداشت مردم ما در گذشته به مقدار زیادی متأثر از این‌گونه متون بوده است، شناخت و تأمل و تدبیر در آن‌ها چراغ راهی است برای شناخت بخش مهمی از کنش‌های مردمان جامعه در ادوار گذشته، به‌ویژه عهد قاجار که عقبه‌ی فرهنگ و حتی کنش امروزی ماست و زندگی امروز ما در تدوام فرهنگ و اجتماع آن دوره است؛ اما با تغییراتی برحسب اقتضائات و تحولات جدید جامعه‌ی جهانی.

از آنجا که نویسندگان آداب‌نامه‌ها با شناخت وجوه سلبی جامعه به‌دنبال جای‌گزینی آن‌ها با وجوه ایجابی بهتر و مؤثرتری هستند، انگیزه و تفکر محرکی می‌شوند برای تغییر در کنشگری افراد و بالطبع ایجاد اصلاحات یا تغییرات در فرد و جامعه. از این‌رو هرچند آداب‌نامه‌ها و سایر متون تعلیمی - تأدیبی در زمره‌ی متون ادبی و بعضاً اخلاقی به‌شمار

می آیند، در واقع منابع بی بدیلی هستند در تاریخ نگاری اجتماعی و روشن کردن زوایای تاریک و جزئی زندگی روزمره آنها که در تاریخ نگاری سنتی و رسمی ما ارزش توجه نداشتند و لاجرم ردی از آنها در تواریخ رسمی دیده نمی شود؛ هرچند بنیاد آنها بر اخلاق و مضامین تربیتی نهاده شده است، به دلیل ارائه آرمان های ایده آل زندگی، الگویی برای کنش افراد هر عصری بودند.

درخور تأمل است که در عصر قاجار بسیاری از متون مکتب خانه ای از میان آداب نامه ها و متون تعلیمی - تأدیبی انتخاب و تعلیم داده می شدند. برای مثال کتاب هایی چون اخلاق ناصری، اخلاق جلالی، اخلاق محسنی، الفیه و شلفیه، ادب الوجیز، صد پند لقمان، پندنامه عطار و ده ها مورد دیگر، متون درسی مکتب خانه های این دوره را تشکیل می دادند که بر این اساس اطفال ما مجبور به حفظ آن بودند.

ارزش و اهمیت آداب نامه ها در تاریخ نگاری اجتماعی از آنجا آشکارتر می شود که برخلاف تواریخ رسمی، حتی سفرنامه ها و زندگی نامه ها که صرفاً توصیفگر اوضاع اجتماعی و فرهنگی برخی اقشار و گروه ها بودند و در این زمینه با محتوای آداب نامه ها مشابهت دارند، بیانگر چرایی و چگونگی تحولات اجتماعی و فرهنگی جامعه و اقشار و گروه های مختلف آن در یک دوره یا دوره های متفاوت هستند. پس برای پی بردن به چرایی تحولات فرهنگی و اجتماعی، ناچار از رجوع بدین متون هستیم. ما با شناخت این متون و به تبع آن شناخت تفکر ذهنی وادارنده کنشگر به انجام عمل خاص و شناخت ایده آل هر دوره، می توانیم کنشگری هر عصر تاریخی را بشناسیم و با این شناخت (از ابعاد زندگی روزمره مردم و تفکر محرک آن)، روند تحول فرهنگ و تمدن جامعه را طی دوره ای خاص بررسی کنیم. از خلال روند تغییر در آداب نامه ها و استخراج داده های تاریخی و قیاس آن با مواد سایر منابع تاریخ به آگاهی کامل تری از جامعه می رسیم. امری که تاکنون مغفول مانده است و لازم است با بیرون کشیدن نسخه های خطی این دسته از متون، به روشن شدن تاریخ فرهنگی و اجتماعی سرزمین مان مدد رسانیم.

از آنجا که آداب نامه ها آینه زمان و بازگو کننده تاریخ اجتماعی اقشار فرودست جامعه عصر آداب نامه نویس هستند، تأمل و بررسی زوایای آداب نامه ها برای شناخت نقاط ضعف

و قوت آن‌ها لازم است. شناخت محدودیت‌های آداب‌نامه به اندازه‌شناسایی نقاط قوت آن‌ها، در تاریخ‌نگاری اجتماعی گذشته ما مؤثر است؛ زیرا تأمل آگاهانه در آداب‌نامه‌ها باعث گزینش آگاهانه داده‌های تاریخی از میان سطور آن‌ها می‌شود.

منابع

- «آداب سخن گفتن و غذا خوردن» (اوایل قرن ۱۳ق). بی‌نام. تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره نسخه ۴۸۶۴.
- آقامصطفی خان (۱۲۹۴ق). «کتابچه آیین ملک داری». تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه خصوصی عباس نخجوانی. بدون شماره.
- ابن محمد حسن، عطاءالله (۱۱۶۴ق). «انیس المجالس». تهران: نسخه خطی مدرسه سپهسالار. شماره نسخه ۷۵۳۸.
- ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۶۹). **تجارب الامم**. ترجمه ابوالقاسم امامی. ج ۱. چ ۱. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۴). **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق**. چ ۷. قم: زاهدی.
- ابوالقاسم بن محمدباقر (۱۳۱۵ق). «رساله حضرت وافور». نسخه سنگی مخصوص. تهران: کتاب‌خانه ملی. شماره نسخه ۷۸۰۱۸۱.
- «احادیث در آداب و سنن» (اوایل قرن ۱۳ق). بی‌نام. نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۷۳۵۹.
- احمدی، بابک (۱۳۸۹). **مدرنیته و اندیشه انتقادی**. چ ۸. تهران: نشر مرکز.
- «احوال مردان با زنان» (۱۲۶۲ق). بی‌نام. نسخه خطی کتاب‌خانه ملک. شماره نسخه ۶۴۸۲ - ۱۳۹۷۶.
- «اخلاق و آداب اسلامی» (اوایل قرن ۱۳ق). بی‌نام. تهران. نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۱۷۶۳۴.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۹۷

- «اخلاق و آداب اسلامی» (اوایل قرن ۱۴ق). بی‌نام. تهران. نسخه خطی کتابخانه مجلس.
- اردلانی، عبدالمؤمن (قرن ۱۳ق). «آداب المؤمن». نسخه خطی مرکز احیای میراث اسلامی. قم: شماره نسخه ۱۷۷۷.
- استخری، پروین (۱۳۷۷). «اخلاقیات، علم تدبیر زندگی». **کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**. ش ۱۲۸. صص ۳۲-۳۳.
- اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۷). «اخلاق». **دایره‌المعارف بزرگ اسلامی**. زیر نظر کاظم موسوی. ج ۷. چ ۲. تهران: مرکز انتشارات دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- الهامی، فاطمه (۱۳۹۱). «جایگاه قابوس نامه در قلمروی ادبیات تعلیمی». **پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی**. س ۴. ش ۱۲. صص ۱۳۱-۱۵۸.
- الیاسی، سمیرا (۱۳۸۸). «تخیل پیشینی و معرفت تاریخی: کالینگ‌وود و ایده تاریخ». **فصلنامه تاریخ نگری و تاریخ نگاری**. س ۱۹. دوره جدید. ش ۲. پیاپی ۷۸. صص ۱-۱۸.
- انوشه، حسن (سرپرست) (۱۳۷۶). **فرهنگ‌نامه ادبی فارسی**. ج ۲. چ ۱. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابلین، برنارد (۱۳۸۹). **تاریخ آموزی و تاریخ نگاری**. ترجمه مرتضی نورانی. چ ۱. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- برک، پیتر (۱۳۸۶). «تاریخ جدید، گذشته و آینده». ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، **کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**. ش ۱۱۶-۱۱۷. صص ۱۵-۱۷.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۸). «آداب‌الملوک‌ها و قاعده ملک‌داری در نگاه افضل‌الدین کرمانی». **فصلنامه فرهنگ**. ش ۷۱. صص ۱۵-۵۱.
- تکمیل همایون، ناصر (۱۳۸۳). «اندرزنامه‌نویسی ایرانی». **حافظ**. ش ۴. صص ۴۱-۴۸.
- توتیا، محمدعلی (۱۳۱۳ق). «آداب و معاشرت اطباء». قم: نسخه سنگی خاص. مرکز میراث ذخایر اسلامی. شماره نسخه ۲۳.



- جهانگرد، فرانک (۱۳۹۰). «رویکرد انتقادی، مبنای دگردیسی انواع نثر ادبی در عصر قاجار». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۴. ش ۱۵. صص ۶۱-۸۶.
- حافظ عمر (۱۳۱۳ق). «الفیه و شلفیه». تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۹۹۴۹.
- حسینی، حسن (۱۳۷۷). «ارزش‌های اخلاقی». *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*. صص ۱۲۴-۱۴۰.
- حکیم مؤمن (۱۲۹۱ق). «تحفه المؤمن». تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۶۲۷۱/۱۵.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۸). *ادبیات و تهجد در اسلام*. چ ۱۰. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- «خضاب و سر تراشیدن» (۱۲۴۵ق). بی‌نام. تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۱۴۰۹۸.
- خلوتی، محمد ابراهیم (۱۳۰۰ق). «آداب ناصری». تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۱۰۷۱۶.
- خواجه نظام‌الملک (۱۳۷۲). *سیاست‌نامه*. به اهتمام هربرت دارک. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. ج ۱. چ ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دولت‌آبادی، صدیقه (۱۳۱۷). «آداب معاشرت نسوان». نسخه چاپ سنگی مخصوص. تهران: کتاب‌خانه مجلس. مطبع خودکار.
- ذوالفقاری، حسن و محبوبه صیدی (۱۳۹۱). *ادبیات مکتب‌خانه‌ای ایران قاجار*. ج ۱. چ ۱. تهران: رشد آوران.
- «رسالة اوصاف اجلاف و رندان» (اواسط قرن ۱۳ق). بی‌نام. تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره نسخه ۳۱۸۴.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۹۹

- «رساله در اختیار لوامع» (اواسط قرن ۱۳ق). بی نام. نسخه خطی کتابخانه ملک. شماره نسخه ۴۹۲/۳۲.
- «رساله در بیان حکمت عملی» (۱۲۰۶ق). بی نام. نسخه خطی کتابخانه مجلس. شماره نسخه ۱۳۰۶/۲.
- رضا مترجم السلطان (۱۳۲۱ق). «تربیت البنات». تهران: نسخه خطی کتابخانه ملک. شماره نسخه ۶۲۴۳ - ۱۳۷۳۷.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۰). **تاریخ در توازو**. چ ۳. تهران: امیر کبیر.
- _____ (۱۳۷۵). **از گذشته ادبی ایران**. چ ۱. تهران: الهدی.
- _____ (۱۳۸۳). **تاریخ ایران بعد از اسلام**. چ ۱۰. تهران: امیر کبیر.
- زندیه، حسن (۱۳۹۰). «تاریخ اجتماعی». **فصلنامه تاریخ اسلام**. س ۱۲. ش ۴۵-۴۶. صص ۱۶۱-۱۸۲.
- سعادت، احمد (۱۳۲۳ق). «دستور زندگانی». نسخه چاپ سنگی مخصوص. تهران: کتابخانه مجلس. شماره نسخه ۱۰۰۶۴/۱۱.
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۸۵). **گلستان**. به اهتمام محمدعلی فروغی. چ ۳. تهران: انتشارات بهزاد.
- سعیدی قمی، محمدحسین (۱۳۳۱ق). «باغ ارم در آداب عجم». ج ۱. نسخه خطی مدرسه مروی. تهران: شماره نسخه ۶۰۱.
- سیرجانی کرمانی، محمدحسین (آخرین سال‌های قرن ۱۳ق). «ادب‌المتأدیین». تهران: نسخه خطی کتابخانه مجلس. شماره نسخه ۱۳۸ فیروز.
- صادقی علی‌آبادی، مسعود (۱۳۸۲). «نصیحه‌الملوک، رساله‌ای سیاسی یا اخلاقی». **کتاب ماه علوم اجتماعی**. ص ۳۸.
- صدر حاج‌سیدجواد، احمد (سرپرست) (۱۳۶۹). **دایره‌المعارف تشیع**. ج ۱. چ ۱. تهران: بنیاد خیریه و فرهنگی شط.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۷الف). **تاریخ ادبیات ایران**. ج ۱. چ ۵. تهران: بی‌نا.



- _____ (۱۳۵۷ ب). **گنج دانش**. چ ۶. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۸). «اندرز». **فصلنامه ایران**. س ۷. ش ۳. صص ۳۸۳-۴۰۵.
- _____ طباطبایی، ضیاء‌الدین (۱۳۲۹ ق). «تعلیمات مدینه». نسخه چاپ سنگی مخصوص. تهران: کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۲۷۷۷/۱۲.
- _____ طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۸۷). **الادب‌الدینیہ للخرائنه المعنیہ**. ترجمه احمد عابدی. قم: نشر زائر.
- _____ عبداللهی، منیژه (۱۳۹۱). «یکسونگری در ادبیات تعلیمی و پندهای فارسی». **پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی**. س ۴. ش ۱۳. صص ۸۷-۱۱۰.
- _____ عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۵۳). **قابوس‌نامه**. تصحیح غلام‌حسین یوسفی. چ ۱. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ فرهادی، اصغر (۱۳۸۹). «نقد رویکردهای تفکیک آداب از اخلاق». **پژوهش‌نامه اخلاق**. س ۳. ش ۱. صص ۹-۳۲.
- _____ قزوینی، محمدعلی (۱۲۲۳ ق). «آداب علیه». تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه ملک. شماره نسخه ۱۶۲.
- _____ قیومی، مهرداد (۱۳۸۶). «آداب صناعات». **گلستان هنر**. ش ۱۰. صص ۴-۱۲.
- _____ کازرلا، آنتونیو (۱۳۸۹). «تاریخ فرهنگی و شما». **کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**. ش ۱۴۳. صص ۱۸-۲۷.
- _____ کاشفی سبزواری، مولانا حسین (۱۳۸۸). **فتوت‌نامه سلطانی**. به اهتمام محمدجعفر محجوب. چ ۱. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ کالینگ‌وود، آر. جی (۱۳۸۵). **مفهوم کلی تاریخ**. ترجمه محمدامین ریاحی. تهران: اختران.
- _____ کریمی حکاک، احمد (۱۳۸۷). «ادب، اندرز، اخلاق: تأملاتی درباره مفهوم در فرهنگ ایران». **ایران‌نامه**. س ۷. صص ۶۳۷-۶۵۶.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۱۰۱

- کریمی زنجانی، محمد (۱۳۸۷). «تدبیر منزل از اندرزهای ساسانی تا سیرالملوک اسلامی». *فصلنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی*. ش ۲۵۷ و ۲۵۸. صص ۱۳۰-۱۳۷.
- گواری، محمدباقر (۱۳۶۴ق). *آداب و اخلاق*. اراک: نسخه خطی کتابخانه شخصی ابراهیم دهگان. شماره نسخه ۲۴۴.
- ماسه، هانری (۱۳۹۱). *معتقدات و آداب ایرانی*. ترجمه مهدی روشن ضمیر. چ ۱. تهران: یاران.
- محمد امین قاجار (۱۲۷۱ق). «آداب القمار». تهران: نسخه خطی کتابخانه مجلس. شماره نسخه ۱۳۵۵۵/۱.
- محمدباقر قزوینی (۱۳۱۳ق). «آداب الترویج». تهران: نسخه خطی کتابخانه مجلس. شماره نسخه ۱۱۵۱۹۲ ایران.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۵۲). *ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام*. چ ۱. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- محمدیان، محمدرفع (۱۳۷۹). «جهان آرمانی، وضعیت آرمانی خود با دیگری». *ارغنون*. ش ۱۶. صص ۲۹۱-۳۱۱.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۵۵). *سیدجمال الدین و اندیشه های او*. چ ۱. تهران: کتاب های پرستو.
- مشتاق فر، رحمان (۱۳۸۵). «حکمرانی آرمانی ایرانیان در اندرزنامه جاویدان خرد». *فصلنامه پژوهشی زبان و ادبیات فارسی*. ش ۶. صص ۸۵-۹۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *فلسفه اخلاق*. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چ ۱. تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *اسلام و مقتضیات زمان*. چ ۹. قم: صدرا.
- _____ (۱۳۸۵الف). *آشنایی با علوم اسلامی*. ج ۲. چ ۶. قم: صدرا.
- _____ (۱۳۸۵ب). *اندرزها و حکمت ها*. ج ۲. چ ۲. تهران: صدرا.



- معصومی همدانی، شیخ محمدعلی (اوایل قرن ۱۴ق). «انیس المهموم». تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۱۵۸۳۴.
- معین، محمد (۱۳۸۴). **فرهنگ فارسی**. ج ۲۲. تهران: امیرکبیر.
- منطق‌الملک، حسن (۱۳۲۴ق). «مفتاح اللسان». نسخه چاپ سنگی مخصوص. تهران: کتاب‌خانه ملی. شماره نسخه ۷۸۲۳۱۹.
- موسی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۹). «فرهنگ دینی در زبان و نشانه‌شناسی روزانه مردم ایران در دوره صفوی - قاجار». **فصلنامه تاریخ تمدن اسلامی**. س ۶. ش ۱۱. صص ۸۴-۱۰۷.
- میرزاتقی خان کاشانی (۱۲۹۳ق). «تربیت‌نامه‌ای در قواعد تعلیم و تربیت». تهران: نسخه خطی کتاب‌خانه ملی. شماره نسخه ۷۸۱۱۷۰.
- راقی، احمد (بی‌تا). **معراج السعاده**. چاپ سنگی. تهران: مطبعه دارالکتاب.
- نصرالله منشی، نصرالله بن محمد (۱۳۵۲). **کلیله و دمنه**. تصحیح مجتبی مینوی. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- «نصیحت‌نامه به فرزند» (۱۲۶۲ق). بی‌نام. نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس. شماره نسخه ۲۴۲/۲.
- هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۹۰). **فرهنگ فقه**. ج ۱. قم: مؤسسه دایره‌المعارف قم.
- هدایت، صادق (۱۳۷۸). **فرهنگ میانه مردم ایران**. ج ۱. تهران: چشمه.
- وارینگتون، مارنی هیوز (۱۳۸۶). «تاریخ‌نگاری از دیدگاه وارینگتون». ترجمه غلام‌حسین نوعی. **فصلنامه تاریخ در آئینه پژوهش**. س ۴. ش ۲. صص ۱۹۷-۲۰۹.
- یزدان‌پرست، حمید (۱۳۹۲). «گزارش سعدی از اوضاع اجتماعی و فرهنگی مردم شیراز در سده هفتم هجری». **فصلنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی**. س ۲۷. ش ۲۹۲. صص ۸۴-۱۰۷.
- یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۳). «متدولوژی سیاست‌نامه نویسی». **فصلنامه علوم سیاسی**. ش ۲۸. صص ۱۲۳-۱۳۴.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

بازتاب تعاملات فکری اندیشه گران در خصوص آموزش زنان در دوره پهلوی اول مبتنی بر سه نشریه عالم نسوان، شفق سرخ و اطلاعات

زهرا حامدی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۱

تاریخ تصویب: ۹۴/۳/۱۶

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی تعاملات فکری اندیشه گران دوره پهلوی اول در خصوص آموزش زنان براساس سه نشریه عالم نسوان، شفق سرخ و اطلاعات می‌پردازد. این پژوهش که براساس روش پژوهش‌های تاریخی انجام شده است، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که چالش‌های فکری نخبگان دوره پهلوی اول در مبحث زنان چه بوده و انعکاس آن در جراید آن عصر چه تأثیری بر وضعیت آموزشی و فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی آن‌ها گذاشته است.

۱. استادیار، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، داراب، ایران؛ z_hamedy2003@yahoo.com

واژه‌های کلیدی: آموزش زنان، پهلوی اول، عالم نسوان، شفقت

سرخ، اطلاعات.

۱. مقدمه

یکی از نکات مورد توجه در دوره رضاشاه آموزش زنان بود. بحث زنان، منزلت آن‌ها و فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی‌شان، هرچند به تازگی مطرح نشده بود و سابقه آن به سال‌های پیروزی مشروطیت می‌رسید، با توجه به اهداف مدرنیستی این دوره و گرایش به اندیشه‌های غربی و سکولارسازی جامعه که از وجوه بارز ایدئولوژی حاکمیت بود، این مسئله به‌طور جدی در دستور کار دولت قرار گرفت. نظریه‌های موجود در مورد زنان و موقعیت اجتماعی آن‌ها یک‌دست نبود و اندیشه‌گران تجددطلب خواستار راه یافتن زنان به مدارس و مراکز آموزشی و بالطبع حضور آن‌ها در امور اجتماعی بودند و گروه‌های سنتی همچنان بر مخالفت خود با مشارکت زنان در حیات فرهنگی و اجتماعی پای می‌فشردند. این نظریه‌ها عمدتاً از طریق نشریات انعکاس می‌یافت. سال‌های نخست سلطنت رضاشاه، حضور زن در جامعه به‌منظور سوادآموزی و به‌دنبال آن تربیت آگاهانه فرزندان و تربیت محصلان میهن‌پرست، از مهم‌ترین دغدغه‌های اصلاح‌طلبان بود. آن‌ها در این زمینه خواهان حمایت محافل گوناگون به‌ویژه دولت بودند و در این راستا به نگارش و درج مقالاتی در جراید مبادرت می‌کردند که البته نشان از جانبداری آن جراید از برنامه حکومت بود.

در این پژوهش منظور از واژه «اندیشه‌گر» افرادی هستند که با مسائل فکری ارتباط داشتند و عمدتاً از مسئولان و منتشرکنندگان روزنامه‌ها و مجلات به‌شمار می‌آمدند؛ ضمن اینکه الزاماً ویژگی خاص روشنفکران را نداشتند. در واقع، تلفی نگارنده از این واژه، مفهوم عام‌تری است از افراد تحصیل کرده جدید و صاحب‌قلم.

علت تأکید بر سه نشریه *عالم نسوان*، *اطلاعات* و *شفقت سرخ* رویکرد آن‌ها به مسئله نوگرایی است. با توجه به اینکه از شاخصه‌های نوگرایی، آموزش به‌ویژه آموزش زنان بود، در این سه نشریه بیشترین تأکید بر مسائل آموزشی زنان انعکاس داده می‌شد؛ ضمن اینکه مجله *عالم نسوان* ارگان انجمن زنان فارغ‌التحصیل مدارس آمریکایی به‌شمار می‌آمد.

در خصوص پیشینه پژوهش بایستی خاطر نشان کرد در آثار متعددی که درباره زنان در عصر پهلوی اول نگاشته شده، همانند آنچه در مجموعه استفانی کرونین^۱ آمده، یا همایش های زنان که در سال های اخیر برگزار شده، به بحث آموزش زنان به طور خاص در نشریات پژوهشی پرداخته نشده است.

۲. نحوه پردازش مقالات نشریات در خصوص آموزش زنان

لازمه اجتماعی شدن زنان، آموزش آنها بود و احراز پست ها و مناصب مختلف اجتماعی از سوی زنان مستلزم کسب سواد و آموزش آنها بود. مقایسه زنان در کشورهای مختلف به ویژه ترقی و پیشرفت آنها در کشورهای اروپایی، در ابعاد گوناگون، از جمله سیاست، رقابت های انتخاباتی، طبابت و...، ضمن اینکه نشانگر دیدگاه نویسندگان مقالات بود، زائیده فضایی بود که از نظر سیاسی - اجتماعی اجازه بیان عقیده و ترویج آن را می داد.

یکی از تفاوت های بارز این دوره با دوره قاجار این بود که مجلاتی که با نام های مخصوص زنان به چاپ می رسید، فقط به بیان مسائل و تنگناهای اجتماعی نمی پرداخت؛ بلکه با وسعت هرچه تمام تر، شور و هیجان زاید الوصفی را ایجاد می کرد تا زنان ضمن آگاهی از وضعیت خود، آماده انطباق با شرایط جدید شوند (دختران ایران، س ۱، ش ۴: ۷-۱۴). از طرفی، به سلسله بحث هایی درباره لزوم سوادآموزی و تعلیم زنان می پرداختند و در عین حال، گاه دیدگاه مردان در این خصوص نیز درج می شد.

زنان و فعالیت های فرهنگی و اجتماعی آنها از جمله مباحثی بود که نشریات آن زمان تعداد زیادی از شماره های خود را به آن اختصاص می دادند. نشریاتی چون *شفق سرخ*، *اطلاعات و عالم نسوان*، سلسله مقالاتی را با عنوان هایی نظیر «زن و جامعه»، «زن در جامعه» و «معارف نسوان» به قلم تحصیل کردگان درباره حضور زنان در جامعه منتشر می کردند. این مقالات که دیدگاه نویسندگان را نشان می داد، حول دو محور نوشته می شد: محور اول طرفدار حضور زنان در جامعه و تعلیم و تربیتشان بود و محور دوم از اساس حضور زنان را فاقد ارزش می دانست و مخالفت سرسختانه خود را ابراز می کرد.

این مطالب زمینه و شرایط متفاوت عصر پهلوی اول را با دوره قاجار نمایان می‌کرد. همچنین، مؤلفان این مقالات خواهان توجه دولت بودند و از دولت می‌خواستند آموزش و تربیت زنان در اولویت قرار گیرد. در بین این نشریات، مجله *عالم‌نسوان* نسبت به سایر نشریات نقش تعیین‌کننده‌تری داشت.

بعد از پیروزی مشروطیت یکی از اقدامات طرفداران آموزش و اجتماعی شدن زنان، به عنوان نیمی از جمعیت جامعه، با طرح چگونگی وضعیت زنان دنیا انجام شد. یکی از روزنامه‌های پیشرو در این زمینه *ایران‌نو* بود که در صدر مشروطه به چاپ می‌رسید. چاپ مقالاتی حاکی از وضعیت زنان ترک و ژاپنی، از جمله مباحثی بود که در این روزنامه درج می‌شد و به تغییر دیدگاه زنان کشورهای دیگر و روی آوردنشان به سوادآموزی می‌پرداخت.

در سال‌های پایانی عصر قاجار مجله *عالم‌نسوان* (۱۲۹۹ش) که هیأت تحریریه آن فارغ‌التحصیلان مدرسه اناث (دخترانه) آمریکایی واقع در تهران بودند، انتشار یافت. این مجله گرچه نخستین نشریه‌ای نبود که زنان منتشر می‌کردند، پایایی آن تا سال ۱۳۱۳ش و محتوای غنی آن به‌ویژه در خصوص آموزش و تعلیم زنان اهمیت فراوان داشت و آن را از سایر نشریه‌ها متمایز می‌کرد. علاوه بر آن، روزنامه شفق سرخ نیز حجم وسیعی از مطالب خود را به وضعیت زنان اختصاص می‌داد. نکته قابل توجه اینکه پس از تغییر سلطنت و شروع حاکمیت رضاشاهی، شرایط سیاسی، اجتماعی بر شیوه‌های نگارش مقالات تأثیر گذاشت.

آگاهی‌بخشی به زنان براساس محتوای نشریات این دوره را در سه محور می‌توان بررسی و تحلیل کرد:

۱. طرح فعالیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زنان در سایر کشورها اعم از آسیایی و اروپایی

بخشی از مقالات مندرج در این نشریات به طرح فعالیت و تلاش زنان در کشورهایی نظیر انگلیس، فنلاند، سوئد، ژاپن، مصر، ترکیه و هند در عرصه‌های مختلف اختصاص

می‌یافت. همان‌طور که ذکر شد، مجله *عالم‌نسوان* نسبت به سایر نشریات تلاش بیشتری در تنویر افکار زنان ایرانی از خود نشان داد؛ هرچند شفق سرخ و اطلاعات نیز با چاپ مقالات گوناگون تلاش گسترده‌ای در این زمینه کردند.

مجله *عالم‌نسوان* برخی از شماره‌های خود را به طرح مطالبی با عنوان «آیا می‌دانید؟» اختصاص می‌داد و عملکرد زنان سایر نقاط جهان را ذکر می‌کرد. در این سلسله‌مباحث فعالیت‌های سیاسی زنان در کشورهای نظیر انگلیس تشریح می‌شد. برای نمونه به حضور زنی در پارلمان انگلیس، به‌عنوان یکی از اعضای اثرگذار این پارلمان بر قوانین مصوب مربوط به زنان، اشاره کرده است (س ۲، ش ۲: ۵).

همچنین در روزنامه *شفق سرخ* در مقاله‌ای با عنوان «مجاهدات طولانی و فداکاری‌های بی‌شمار و استقامت و پشت‌کار زنان انگلیس» نوشته شده است: «زنان تلاش می‌کردند با مردان از حق و حقوق مساوی برخوردار شوند و در تعیین "مقدرات مملکت" خویش شریک باشند» (س ۸، ش ۱۱۷۶: ۳). اعتدال زنان و مخالفت آن‌ها با مفاسد اخلاقی را نیز دلیلی بر این دانسته است که انگلیس به‌واسطه این نیمه دیگر جامعه، زودتر به نتایج مطلوبی دست یابد (همان‌جا).

در مقاله‌ای دیگر بیان شده است که روسیه شوروی نیز در فعالیت‌های سیاسی از وجود زنان بهره می‌برد؛ به‌گونه‌ای که اولین زنی که در دنیا به سمت وزیرمختاری انتخاب شده، اهل این کشور بوده و به نمایندگی از طرف کشور مذکور به سفیری مکزیک انتخاب گردیده و از ویژگی‌هایش تسلط بر شش زبان و تألیف کتاب‌هایی در زمینه‌های اجتماعی بوده است. این زن نیز درخصوص احقاق حقوق زنان تلاش فراوانی کرده بود (*عالم‌نسوان*، س ۷، ش ۱: ۳۱-۳۲).

نکته درخور توجه در مجله *عالم‌نسوان* این است که زنان، خود، برای آگاهی زنان ایرانی به ترجمه مقالاتی که درباره وضعیت آن‌ها در نشریات خارجی چاپ می‌شد، مبادرت می‌کردند.

یکی از بزرگ‌ترین افتخارات کشور فنلاند نیز این بوده است که زنان این کشور نسبت به دیگر کشورهای اروپایی، زودتر به حقوق سیاسی و بهره‌مندی حضور در پارلمان دست

یافته‌اند. این رویکرد از سال ۱۹۰۵م صورت گرفته و از آن زمان، در برخی موارد ریاست کمیسیون متعلق به زنان بوده است (شفیق سرخ، س ۸، ش ۱۳۰۳: ۲). از دیگر زنان فعال اروپایی، زنان ایرلند بوده‌اند که به تحصیل حقوق و علوم سیاسی پرداخته و بنابه نوشته نویسنده این مقاله آن‌ها از قدیم در امور اجتماعی «دست توانایی داشته‌اند و خدمات شایان تقدیری نموده‌اند» (همان، ش ۱۳۰۴: ۲).

نشریات علاوه‌بر طرح فعالیت‌های سیاسی زنان اروپایی، در ابعاد آموزشی نیز فعالیت‌های آن‌ها را به رشته تحریر درمی‌آوردند و در این راستا این عصر را «عصر ترقی زن‌ها» نامیدند و برنده جایزه ادبی نوبل به زنی دانشمند از نروژ تعلق گرفت. توصیفی که از وی شده است، هر خواننده‌ای را به شوق مطالعه وامی‌دارد. این زن صاحب تألیفات بوده و در عین حال به چند زبان تسلط داشته و دارای اطلاعات تاریخی و اجتماعی بوده است. نویسنده مقاله نتیجه گرفته است که نه تنها زنان دوش‌به‌دوش مردان در حرکت بوده‌اند، بلکه در فعالیت‌های علمی گوی سبقت را از آن‌ها ربوده‌اند (همان، س ۷، ش ۱۱۴۲: ۲).

تأکید مؤلفان مقالات با معرفی وضعیت زنان دیگر کشورها بر این است که مرزبندی‌هایی که بین زنان و مردان در طول تاریخ ایجاد شده است، برداشته شود و توانمندی زنان کشورهای اروپایی به زن ایرانی یادآوری شود.

از سوی دیگر، فعالیت زنان در عرصه‌های پزشکی و توانمندی آن‌ها در این زمینه از جمله مسائلی است که از نگاه مؤلفان دور نمانده است و به طرح آن پرداخته‌اند؛ از این رو فهرستی از پزشکان زن مشغول به کار که تعداد آن‌ها حدود ۳۰۰۰ نفر بوده است، ارائه کرده‌اند. بدون شک در سال‌های نخست سلطنت رضاشاه، آگاهی از وضعیت زنان انگلیس در طبابت و احتیاج جامعه انگلیس به آن‌ها (همان، س ۸، ش ۱۳۰۵: ۱)، توجه خوانندگان را به توانایی زنان، حتی در حوزه علوم پزشکی معطوف می‌کرد و به مقایسه زنان ایرانی با زنان کشورهای دیگر منجر می‌شد.

از طرفی، در کشور انگلیس تمایل زنان را برای وارد شدن به دارالفنون‌ها (مقاطع بالاتر تحصیلی) و اتخاذ شغل معلمی بیش از سایر مشاغل ذکر کرده‌اند (همان، س ۸، ش ۱۲۵۸: ۱) و سایر کشورهای شمال غربی اروپا، به انگلیس اقتدا کرده‌اند و شرایط را برای ورود

زنان به عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و حتی انتخابات هموار نموده‌اند (همان‌جا). نخبگان در این فاصله زمانی الگوپذیری و تقلید کشوری از کشور دیگر را، به‌ویژه درخصوص زنان، با گسترش فعالیت آن‌ها در امور اجتماعی موجب منافع زیاد دانسته‌اند (همان، ش ۱۲۹۹: ۲). مقاله مذکور که فعالیت‌های زنان غربی را معرفی کرده، بهره‌گیری از دانش غربی را الگوی مدرن‌سازی جامعه قرار داده است. این اندیشه از ابتدای سلطنت رضاشاه در ابعاد آموزشی خود را نشان داده است. بنیان‌نشریات، تأسیس مدارس به‌همت زنان را نخستین قدم برای ایجاد حیات جامعه مدنی قلمداد کرده‌اند و از داشتن علو طبع برای رسیدن به اهداف عالی صحبت به میان آورده‌اند (عالم‌نسوان، س ۱، ش ۲: ۵). ازاین‌رو، آموزش، پایه و شالوده توسعه و پیشرفت قرار گرفته و سواد تنها راه رهایی از اسارت و جهالت با اتکا به دانش غرب تلقی شده است.

علاوه بر فعالیت‌های زنان کشورهای اروپایی توجه به فعالیت‌های زنان شرقی نظیر ژاپن، ترکیه، چین، هند و مصر را نیز از نظر دور نداشته‌اند و به‌عنوان هم‌تایان شرقی به آن‌ها نگریسته و شرایط متفاوت آن‌ها را تشریح کرده‌اند. آن‌ها تأسیس انجمن و مدرسه را برای تبادل افکار، زمینه‌ای برای تغییر وضعیت دانسته‌اند. «اخبار ترقیات زنان ژاپنی» در رأس سایر اخبار دیگر کشورهای شرقی قرار گرفته و تفصیل بیشتری از آن‌ها در نشریات درج شده است.

بر اساس آنچه نگارش یافته، «توسعه معارف» به‌ویژه «ترقی معارف نسوان» در ژاپن تحت تأثیر جنگ جهانی اول بوده است. تأسیس مدارس دختران و روند روبه‌رشد آن، به‌ویژه مقاطع عالی‌ه برای آن‌ها، باوجود مخالفت گروهی از مردان ژاپنی انجام گرفته است (همان، س ۲، ش ۱: ۲۸-۳۴) و به‌رغم هراس مردان از «تجدد و ترقی نسوان» و محدودیت‌هایی که قوانین کشوری و خانوادگی برای آن‌ها فراهم آورده بود (همان‌جا)، زنان ژاپنی این راه پر صعوبت را طی کرده و با تشکیل «انجمن ملی زنان» اقدام به رفع مشکلات و ضروریات خود کرده‌اند (همان، س ۷، ش ۲: ۵۱-۵۳)؛ حتی درخصوص پوشش که نشانه ترقی و یا تنزل هر جامعه است (همان‌جا)، دست به اقداماتی زده‌اند و از نظر شرایط اجتماعی با مردان برابر شده‌اند.

زنان سطوح بالای مصر، در این زمان انجمنی به نام «زن جدید» تأسیس کردند و با جمع‌آوری اعانه در این انجمن اقدام به تأسیس مدرسه نسوان (مجاننی) نمودند و آن را بسط دادند و همین امر موجب آگاهی آن‌ها و به دنبال آن «تجدید بنای قومیت و ملیتشان گردید» (همان، س ۲، ش ۳: ۱۷-۲۰).

گانندی نیز در بیداری زنان هندی اثرگذار بوده و فعالیت‌های آن‌ها در راه استقلال وطن و جرئت و جسارت آن‌ها و پاره کردن بندهای خرافات تحسین شده است (همان، س ۱۲، ش ۲: ۱۳۹-۱۴۰).

زنان ترکیه نیز مشاغلی چون قضاوت را به دست آوردند. احراز این شغل از سوی زنان که در آن زمان به تازگی صورت می‌گرفت (همان، س ۷، ش ۱: ۲۳)، بدون شک با توجه به محصور بودن آن‌ها، شروعی برای فعالیت‌های اجتماعی آن‌ها تلقی می‌شد. از سلسله مقالاتی که در خصوص وضعیت زنان شرقی به رشته تحریر درآمده است، می‌توان استنباط کرد که زنان توانسته‌اند ملیت را در ممالک شرقی حفظ کنند. این مقالات به زن، به عنوان نیمه دیگر جامعه، ارج نهاده و آموزش و باسواد شدن او را موجب تحولی شگرف به‌ویژه در عرصه‌های وحدت ملی و احساسات ناسیونالیستی دانسته است.

۲. راهکارها و تمجید از فعالیت‌ها و اقدامات معارف‌خواهان، اعم از زن و مرد، به‌منظور گسترش سوادآموزی زنان در نقاط مختلف کشور

فعالیت‌های فرهنگی زنان در قالب تأسیس مدارس دخترانه و توجه به برنامه‌داری آن‌ها و درج آن در مطبوعات از جمله اقدامات روشنگرانه در خصوص زنان این عصر محسوب می‌شود. در این رابطه در شیراز مدرسه دخترانه «بنات» که با سختی‌ها، تهدیدها و موانع اجتماعی فراوان تأسیس شده بود، در همان ابتدا بسته شد و پس از مدتی مجدداً با پیگیری زنان و مردان معارف‌خواه و علاقه‌مند به تربیت نسوان افتتاح گردید و مجله عالم نسوان اقدام به درج این خبر کرد. این مجله خوشحالی خود را از وجود شصت دانش‌آموز و استفاده از وجود پنج معلم مرد و زن برای تدریس ابراز می‌کند. درعین حال «به مؤسسين و

مؤسسات آن، که بنای نیکو [گذارند]، تهنیت گفته و موفقیت آن‌ها را از خداوند خواسته است» (س ۱. ش ۲: ۴).

در کنار توجه به وضعیت آموزشی زنان در مرکز، مناطق جنوبی و شمالی کشور نیز از نظر دور نماندند و اخبار فرهنگی آن‌ها در نشریات درج می‌شد؛ حتی گاه با ارائه آمار تعداد دانش‌آموزان پسر و دختر، تلاش اندیشه‌گران در این عرصه مورد تحسین قرار می‌گرفت. در این راستا، در مازندران از اینکه فرهنگ‌دوستان توانسته بودند به‌رغم بودجه ناکافی و نداشتن معلم و فقدان تجهیزات تحصیلی، چهار باب مدرسه دخترانه برای تحصیل ۶۰۰ دختر ایجاد کنند، از تلاش و جان‌فشانی آن‌ها قدردانی به‌عمل آمده بود؛ به‌ویژه جدیت و فداکاری مدیر و کارکنان زن «مدرسه سعادت دوشیزگان ساری» و مدرسه «انائیه بارفروش» مورد تحسین قرار گرفته (عالم‌نسون، س ۱۰، ش ۳: ۱۴۷-۱۴۸) و به خوانندگان مجله اعلام کرده بودند که هر فرد در هر نقطه از ایران که بتواند به‌لحاظ فکری، قلمی، معارفی و مالی به مدارس مازندران به‌ویژه مدرسه سعادت دوشیزگان کمک کند، کمک او را می‌پذیرند (همان، ۱۴۸).

از سوی دیگر، از سال ۱۳۰۶ به بعد به‌طور مداوم *عالم‌نسون* از زنان باسواد می‌خواست برای رفع بی‌سوادی هم‌جنسان خود کمر همت ببندند: «پنج‌هزار زن باسواد در ۱۳۰۹ خدمت نسوان برای نسوان، آیا شما برای همراهی حاضرید؟» (س ۱۰، ش ۳: ۱۰۳-۱۰۴) در همین راستا، برخی از افراد که خود را طرفدار ترقی نسوان قلمداد می‌کردند، طی نامه‌ای به مجله، زنان ایران را بدبخت‌ترین زنان کره زمین به‌شمار آوردند و از عملی نشدن اقدام زنان باسواد برای آموزش بی‌سوادان مطالبی نوشتند و چنین استدلال کردند که جامعه ایران ۱۵ میلیون جمعیت دارد، چگونه شش‌هزار زن می‌توانند جهل را از بین ببرند. از طرفی، اعتقاد داشتند در جامعه‌ای که مرد آن هم بی‌سواد است، دولت باید قانون تعلیم اجباری عمومی وضع کند و از تصویب مجلس بگذراند (س ۷، ش ۷ و ۸: ۳۰۳-۳۰۴).

در مقاله‌ای دیگر که به مناسبت آغاز ماه مهر خطاب به «معلمات و محصلات» به نگارش درآمده، از معلمان زن، به‌عنوان «مادران حقیقی ملت ایران»، خواسته است پیش از درس به دختران بیاموزند که تفاوتی با پسران ندارند و سوق دادن آن‌ها به سمت عفت و

حفظ نجابت و عزت نفس را وظیفه معلمان دانسته است. (عالم‌نسون، س ۷، ش ۱۰: ۳۶۱-۳۶۴).

به اعتقاد نگارنده این مقاله پیشرفت زنان ایران فقط با «ید قوی نسوان» امکان پذیر است؛ بنابراین، از زنان باسواد خواسته است که از انجام وظایف مقدس خود غفلت نکنند و از هرگونه مساعدت و کمک که در توانشان است، دریغ نورزند و ساختن عمارت فردا بر روی خرابه‌های موجود را وظیفه آن‌ها دانسته است (همان‌جا).

این مقاله ضمن آگاهی دادن به زنان درباره توانمند بودنشان، رفع معضل زنان برای از بین بردن جهل و نادانی را منوط به همت زنان آگاه دانسته و بر این اساس پیشنهاد داده است که مشکل جامعه نسوان به دست نسوان قابل حل است و بس (همان، س ۱۰، ش ۲: ۵۷-۵۹). و ترقی نسوان را بزرگ‌ترین عامل تغییر در اخلاق و روحیات افراد یک ملت دانسته و معتقد است که بنیاد اخلاقی و خمیرمایه لیاقت انسان از بدو تولد شکل می‌گیرد. در این مقاله آمده است: «پس مادری قادر به پرورش است که خود اصول آموزشی را بداند و در این خصوص آموزش دیده باشد» (همان‌جا).

یکی از فعالیت‌ها و راهکارهای زنان برای دست یافتن هم‌نوعان خود به سواد، اقدامی بوده که در سال ۱۳۰۹ در مجله *عالم‌نسون* (ش ۳: ۱۰۳-۱۰۴) از آن سخن به میان آمده است. در مقاله‌ای توسعه ایران به رشد نسوان منوط شده است. در این مقاله امید بستن به دولت و وزارت معارف برای آموزش زنان امری واهی تلقی شده و با جرئت تمام از اینکه «باید خود قدم به میدان گذارده رفع ننگ بی‌سوادی کنیم» (همان‌جا) مطالبی نگاشته شده است. در این مقاله آمده است «برای رسیدن به اهداف خود احتیاج به کمک مالی و ساختمان مخصوص، اثاثیه و غیره نداریم؛ فقط روح فداکاری و خدمت کافی است» (همان‌جا). نگارنده پیشنهاد داده است اگر تمامی بانوانی که باسوادند هر هفته سه ساعت از وقت خود را صرف تعلیم یکی از خواهران خود کنند، می‌توانند به نحو شایسته‌ای خواندن زبان فارسی را یاد دهند و در باسوادی سهمی باشند (همان‌جا). در همین راستا، از زنان باسواد سؤال شده است که آیا حاضر به همکاری و مشارکت در پروژه سوادآموزی هستند. مبنای طرح مشارکت در سوادآموزی فقط یاد دادن الفبای فارسی و متن‌های مندرج در

کتاب سال اول ابتدایی ذکر شده است. این اعلامیه از زنان علاقه‌مند به همکاری خواسته است و ورقه ضمیمه مجله را امضا و به دفتر مجله ارسال کنند و خطاب به محصلات مدارس نوشته شده است که برای باسوادی خواهران خود مشارکت کنند تا به این ترتیب به وطن عزیز خود خدمت کرده باشند. همچنین محصل‌های کلاس پنج ابتدایی به بالا نیز می‌توانستند در پروژه سوادآموزی شرکت کنند (همان‌جا).

اهمیت این متن که به گونه‌ای اعلامیه محسوب می‌شده، در این بوده است که زنان در این فاصله زمانی، خود، به‌طور مستقل تصمیم می‌گیرند برای هم‌جنسانشان دست به اقدامی عملی بزنند؛ زیرا به انتظار نشستن و توقع از دولت و گرفتن امکاناتی نظیر ساختمان، تجهیزات و وسایل را غیرقابل اجرا می‌دانستند؛ به همین دلیل استفاده از منازل زنان، به‌عنوان مکان یادگیری علم، مورد توجه قرار گرفته است.

جسارت زنان در اعلام و انتشار چنین مسئله‌ای، آن هم در سال‌های نخست حکومت رضاشاهی دارای اهمیت است؛ گرچه هنوز دیدگاه‌های سنتی موانعی جدی ایجاد می‌کرد. از دیگر دیدگاه‌هایی که درباره آموزش زنان وجود داشت و بر آن تأکید می‌شد، این بود که پیشرفت و رفاه هر کشور به جرئت به «وطن پرستی» و قربانی شدن افراد هر ملت بستگی دارد و این موضوع وابسته به مادران است؛ پس مادران باید وظایف خود را در خانواده به خاطر داشته باشند. اگر زندگی خانواده تعیین‌کننده خوشبختی و بدبختی جامعه باشد، پس کامیابی یا عدم موفقیت هر توده یا ملت با زنان آن کشور آغاز می‌شود (Kashani- sabet, 1999: 189).

بنابراین، نقش زن در پرورش و بزرگ کردن نسل آینده میهن پرستان ایرانی در بین سایر وظایف آن‌ها در رتبه بالایی قرار می‌گرفت. زنان در هسته خانواده موقعیتی قدرتمند داشتند و در بطن سیاست ملی قرار می‌گرفتند؛ چراکه نقش اجتماعی آن‌ها تربیت وطن پرستان بود. زنان به‌مثابه معلمانی برای فرزندان تلقی می‌شدند که می‌توانستند به فرزندان‌شان درس عشق به وطن، غیرت و مردانگی بیاموزند که تمام این موارد بستگی به مادری باسواد داشت؛ به همین دلیل آموزش زنان به تدریج دارای اهمیت شد. این آموزش

با جریان‌های وطن‌پرستانه پیوند می‌خورد و بدین ترتیب مادر باسواد بهتر می‌توانست در تربیت فرزند، آن هم فرزند میهن‌پرست، مؤثر واقع شود (Ibid).

از سوی دیگر، در کتاب‌های درسی عصر پهلوی اول، رویکرد ملی‌گرایانه حاکمیت نسبت به آموزش زنان بازتاب یافت. کتاب *ششم ابتدایی دختران* (۱۳۱۹: ۱۴)، به وضوح تربیت میهن‌پرست را از آن مادران می‌داند و در این باره اشاره می‌کند که همه احترامی که درباره مادران رعایت می‌شود، برای آن است که پرورش نسل آینده هر ملت به آن‌ها محول شده است و خوشبختی و بدبختی فرزندان هر قوم نتیجه تربیت و عاداتی است که از مادران خود فرامی‌گیرند. همچنین، مادر بیش از پدر و آموزگار در روح کودک نفوذ و تأثیر دارد؛ در نتیجه پدید آمدن مردان بزرگ در نتیجه فعالیت‌های مادران دانا و هنرمند است.

۳. آگاهی دادن به زنان با نقادی از موقعیت اجتماعی آن‌ها

مبارزه با جهل زنان محور اصلی و مرکز ثقل محتوای مقالات درج شده در نشریات این دوره بود. ذکر نمونه‌هایی از فعالیت زنان در نقاط مختلف کشور و بی‌درنگ نقادی وضعیت آن‌ها، خواننده را در جریان ایجاد جامعه‌ای نو که یکی از تکیه‌گاه‌های زنان بود، قرار می‌داد.

اما پیش از هر چیز «تحول وضعیت زنان» اصل و اساس حرکت نوخواهی بود. نجات زنان از افکار و عادات کهنه که سرچشمه تمام بدبختی‌های آن‌ها بود و گرایش شدید آن‌ها به رمال‌ها، دعانویس‌ها، خرافه‌پرستی شدید که از جمله مسائل شایع در بین زنان عصر پهلوی بود، نشریات را بر آن داشت تا با آگاهی دادن به زنان و نقادی وضعیت مذکور در صدد تغییر افکار و باورهای سنتی آن‌ها برآیند. در این راستا، بهره‌گیری از کنایه نسبت به زنان از جمله روش‌های اتخاذ شده بود (عالم نسوان، س ۱، ش ۲: ۲۳-۲۵). این رویکرد نشان از غرب‌گرایی حاکمیت داشت. بهره‌گیری از چگونگی باسواد شدن زنان غربی و ارائه آن در بین زنان ایرانی از جمله آن‌هاست.

یکی از زنان در مقاله‌ای که در تشریح داستان زندگی خود برای دوستش به نگارش درآورده بود، خود را یکی از افراد «رنجبر و بدبخت طایفه نسوان» خوانده بود. هر چند

محتوای این مکتوب خالی از جنبه‌های فمینیستی نبود، به نکاتی ظریف اشاره می‌کرد که یکی از آن‌ها ازدواج زنان در سنین پایین و ناآگاهی آن‌ها بود که به طلاق منجر می‌شد. این مقاله ضمن انتقاد شدید از تقلید کورکورانه از شیوه زندگی زنان اروپایی در آرایش ظاهری، به دنبال علت پیشرفت زن اروپایی بود و تنها راه گرفتار نشدن زن ایرانی در رنج و تعب و بدبخت نشدن او را طلب علم، آگاهی و سوادآموزی می‌دانست. (همان، س ۸، ش ۱: ۳۶-۴۰)

این گونه مقالات و درج آن در نشریات آن عصر با دیدگاه سنتی رایج متفاوت بود؛ به گونه‌ای که برخی از مردان تحصیل کرده از این نمونه مقالات حمایت و برخی دیگر با شدت هرچه تمام‌تر با آن مخالفت می‌کردند.

مقاله‌ای با عنوان «زن در ایران» (همان، س ۷، ش ۷ و ۸: ۲۵۸-۲۵۹)، معیار ارزیابی و سنجش جنبه‌های تمدنی هر ملت را چگونگی رفتار با زن‌ها دانسته؛ از این رو، مقام و موقعیت آن‌ها را، به عنوان نیمی از جمعیت هر جامعه، و شیوه برخورد با آن‌ها را بهترین وسیله ارزیابی آن ملت ذکر کرده است. نویسنده در این مقاله وضعیت زنان را به لحاظ تاریخی در بین اعراب جاهلی و قبایل وحشی آفریقا که مورد تعدی و ظلم واقع می‌شدند، توصیف کرده است؛ اما بی‌درنگ از اینکه زنان در ممالک متمدن قادر بودند به مدرسه بروند و در هر رشته‌ای بنابه میل و علاقه خود تحصیل کنند، سخن گفته و افزوده است که در این کشورها دولت برای زن‌ها خدماتی فراهم می‌کرده و انجمن‌هایی برای شیوه‌های پرورش و تربیت اطفال تشکیل می‌داده و با چاپ کتاب‌های گوناگون در این زمینه، آن‌ها را از تعلیمات اجباری آن‌ها را آگاه می‌کرده است. همچنین، بدون شک وجود مادر تعلیم‌دیده در تربیت فرزندان نقش مؤثری ایفا می‌کرد. نویسنده مقاله تأکید کرده است که «این وطن شش هزارساله حق حیات و شخصیت برای زن قائل نیست و زن را از مدرسه محدود می‌کنند» (همان‌جا)؛ از این رو، باسواد کردن زنان را عیب تلقی کرده و تربیت آن‌ها را لازم می‌داند؛ به گونه‌ای که حتی تربیت دختران را بر پسران ارجح می‌کند و درباره پیامد تربیت پسران و دختران از قول پائول برت^۱ می‌نویسد: «از تربیت کردن یک پسر فقط یک

1. Paul Bert

شخص عالم به وطن افزوده شده؛ اما از تربیت کردن یک دختر، یک فامیل تربیت و سعادت‌مند می‌شوند» (همان، ۲۶۴).

یکی از جنبه‌های مهم مبارزه قلمی زنان، ممانعت و مخالفت آن‌ها با ازدواج دختران در سن صباوت بود. در این مقالات هشدار داده شده است که ازدواج در سنین پایین موجب افزایش طلاق، مرگ و میر، و بیماری می‌شود و از همین رو خواهان توجه دولت به این موضوع و آگاهی خانواده‌ها در این زمینه شده است. در این مقالات به مسئله زودباوری و ساده‌انگاری زنان اشاره شده و علت این امر عدم ممارست فکری زنان بیان شده که منبث از عدم حضورشان در جامعه بوده است (همان، س ۷، ش ۱۰: ۳۷۳-۳۷۶). واقعیت امر این است که چالش فکری موجب رشد فکری است و لازمه این چالش، ایجاد برخورد اجتماعی است که زنان از آن محروم بودند؛ بنابراین، اتهام به آن‌ها نه از ویژگی‌های ذاتی که از ویژگی‌های عارضی بود.

اطلاع از اینکه زنان می‌توانستند زیر بار زور گویی‌های جنس قوی نروند (همان، ۲۶۴-۲۵۸)، از جمله نکاتی بوده که در مقالات عنوان می‌شده است. در عین حال، با انتقاد از جامعه مردان، عدم رضایت خود را از «ضعیفه» خطاب شدن زنان از سوی مردان اعلام می‌کردند و این واژه را مناسب شأن زنان نمی‌دیدند (همان، س ۷، ش ۶: ۲۱۳-۲۱۶).^۱

دیدگاه‌های نخبگان مجله *عالم نسوان* گویای مطالب دیگری نیز بود. این مجله از پیشرفت‌های زنان در کشورهای مختلف خبر می‌داد و به گونه‌ای نقادانه از وضعیت زنان در سایر کشورها سخن به میان می‌آورد و خواهان رفع نقایص و اصلاح جامعه نسوان بود. برای نمونه ضمن آنکه تلاش زنان فرانسه را برای شرکت در انتخابات ستوده، درباره آنکه برخی از زنان در آن کشور آزادی نداشته یا مفهوم آزادی را نمی‌فهمیده‌اند، مطالبی را نگاشته است. وی همچنین وضعیت زنان الجزایر، هند و مصر را نقادی کرده و خواهان اصلاح این جوامع شده است (همان، ش ۲: ۵۱-۵۳).

۱. حتی اعلام می‌کردند این واژه مناسب حال مردان است و به این موضوع که دشمنان از مردان به‌عنوان ابزار اجرای مقاصد خود استفاده می‌کردند، اعتراض می‌کردند (همان‌جا).

این نقادان و طرح آن‌ها، آگاهی بخشی به زنان را در برداشت؛ به گونه‌ای که آن‌ها را متوجه حیات خود و شیوه‌های برخورد با آن می‌کرد و تنها راه ایجاد جامعه‌ای مدنی را که جز مردان زنان نیز در آن سهمیم باشند، در گروی باسواد شدن و آموزش آن‌ها می‌دانست. از طرفی، دو روزنامه شفق سرخ و اطلاعات در سال‌های ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۰ به صورت متوالی به طرح موضوعی با عنوان «زن و جامعه» پرداختند. گرچه محور بحث‌هایی که به صورت سلسله‌مقالات از سوی تحصیل کردگان انتشار می‌یافت، فراوان بود، در این نوشته‌ها محور اصلی مقالات، آموزش زنان بود. مقالات چاپ شده دو دیدگاه متفاوت را ارائه می‌کردند: دیدگاه نخست از سوی کسانی مطرح می‌شد که از اساس مخالف حضور زنان در جامعه بودند و حتی به گونه‌ای افراطی حضور آن‌ها را فاقد ارزش می‌دانستند؛ دیدگاه دیگر ضمن ارج نهادن به زنان، به عنوان نیمه دیگر جامعه، خواهان باسواد شدن و تربیت آن‌ها بود.

در دیدگاه نخست که مبتنی بر دیدگاه سنتی و منبعث از مواریت گذشته بود، زنان را به لحاظ قوای عقلی و اخلاقی ضعیف قلمداد می‌کردند و تاریخ گذشته دنیا را گواه خود می‌گرفتند. آن‌ها معتقد بودند که هیچ‌یک از شخصیت‌های برجسته و اثرگذار تاریخ از زنان نبودند و ضعف عقلانی را مانع به ظهور رسیدن آن‌ها می‌دانستند (شفق سرخ، س ۸، ش ۱۲۱۵؛ همان، ش ۱۲۱۴: ۳). آن‌ها زنان را به دلیل زودبیاوری و سادگی مستعد قبول خرافات و نشر آن می‌دانستند (همان، ش ۱۲۲۸: ۳) و نتیجه می‌گرفتند که نباید هیچ وظیفه‌ای در جامعه از جمله آموزش و تعلیم و تربیت برای آن‌ها قائل شد.

دیدگاه دیگر، نوع تربیت را علت تفاوت مردان با زنان دانسته (همان، ش ۱۲۹۴: ۲)، اختلاف زن و مرد را طبیعی به شمار نیاورده، بلکه شیوه تربیت را که از شیرخوارگی نسبت به پسران و دختران روا می‌شده، عامل آن بیان کرده است (اطلاعات، س ۳، ش ۵۲۳: ۲-۳) نویسندگان مقالات از دولت خواسته‌اند تا «ابواب علم و دانش را بر روی دختران آن دوره (و مادران فردا) بگشایند» (شفق سرخ، س ۸، ش ۱۲۱۲: ۳) و در همین راستا، لزوم آموزش آن‌ها و «تغییر در پروگرام کنونی مدارس نسوان» را که بیگانه با اصول خانه‌داری بود، مهم قلمداد کرده‌اند (شفق سرخ، س ۸، ش ۱۲۱۲: ۳؛ اطلاعات، س ۶، ش ۱۵۰۳: ۳)؛ اما برخی

دیگر با دیدگاهی متفاوت، با جرئت و جسارت تمام اعلام کرده‌اند تا وقتی زنان فقط خانه‌داری و آشپزی را آموزش ببینند، وضعیت به منوال سابق پیش می‌رود (شفق سرخ، ۸ ش ۱۲۱۲: ۳)؛ به همین دلیل، فضای کشور را که دولت برای پیشرفت آن تلاش می‌کرد، تحسین و این شرایط را مناسب و موجب تفاوت در وضعیت زنان دانسته‌اند (همان‌جا) و خواستار توجه خاص به وضعیت آموزشی آن‌ها و افزایش مدارس دخترانه شده و اساس تربیت را بدون تربیت دختران غیرممکن دانسته‌اند (اطلاعات، ۳ ش ۵۲۷: ۲-۳). همچنین، به مقایسه تعداد فارغ‌التحصیلان مقطع ابتدایی و متوسطه مدارس پسران و دختران پرداخته‌اند. در این آمار، فارغ‌التحصیلان پسر را در سال ۱۳۰۶، ۷۲۵ نفر و دختران را ۴۲۴ نفر ذکر کرده‌اند. فارغ‌التحصیلان پسر در مقطع متوسطه ۱۰۴ نفر اعلام شده‌اند؛ در حالی که فارغ‌التحصیلان دختر فقط ۱۶ نفر اعلام شده که این تعداد هم منحصر به دارالمعلمت بوده‌اند. این امر را نه به دلیل نداشتن لیاقت و استعداد و هوش، بلکه به علت توجه بیشتر به آموزش و باسواد شدن پسران و بی‌توجهی به تربیت و سواد دختران دانسته‌اند و خواهان مساوات بین تربیت زن و مرد شده‌اند (همان‌جا).

مطالب روزنامه‌ها گواه این است که آن‌ها نقشی تعیین‌کننده در جهت‌دهی و ایجاد خط‌مشی برای دولت داشته‌اند؛ دولتی که ادعای ایجاد مدرنیسم با ویژگی‌های خاص خود داشته است. چالش‌های فکری نویسندگان مقالات در آن سال‌ها و بهره‌گیری وزارت معارف از آن‌ها که تمایل حاکمیت پهلوی بود، زمینه را برای گسترش آموزش زنان فراهم کرد. افزایش تعداد مدارس دخترانه و تعداد دانش‌آموزان دختر دلیلی بر این مدعاست.

از آنجا که یکی از شاخصه‌های ایدئولوژی حاکمیت، غرب‌گرایی بود، یکی از پیامدهای مدرنیته نیز تساوی زنان و آموزش آن‌ها بود. چالش‌های فکری اندیشه‌گران در سال‌های نخست سلطنت رضاشاه که در نشریات انعکاس مفصلی یافت، نشانه‌ای از تلاش برای آماده‌سازی افکار عمومی و ایجاد بستری برای ورود زنان در عرصه‌های مختلف جامعه بود. شاخصه عرفی‌گرایی حاکمیت، با جلوگیری از دخالت گروه‌های مذهبی در عرصه‌های دنیوی، در پیوند با جریان زنان نیز نمود یافت و مرز این دو شاخصه را در

خصوص زنان می‌توان این‌گونه تفکیک کرد که حضور زنان در جامعه و فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی آن‌ها، بهره جستن از اندیشه غربی و نداشتن پوشش چادر نمادی از ایدئولوژی عرفی گرایانه تلقی شده است. همچنین، آموزش زنان دارای ابعاد ملی‌گرایانه نیز بود و پیش از این اشاره شد که نوعی رابطه تعاملی بین شاخصه‌ها برقرار بود؛ به گونه‌ای که یک جریان متأثر از وجوه مختلف حاکمیت قرار می‌گرفت. نسل آن هم نسل میهن‌پرست برعهده مادران باسواد بود و فقط آن‌ها از عهده این امر مهم و حیاتی برمی‌آمدند.

آگاهی‌هایی که نخبگان و اندیشه‌گران درخصوص آموزش زنان ارائه کردند، توجه دولت را به این سمت سوق داد و آمال اندیشه‌گران با عمل حاکمیت پهلوی در این خصوص همراه شد. از این‌رو، سال‌های نخست سلطنت را بایستی سال‌های مبارزه قلمی با اندیشه سنتی رایج در زمینه آموزش نوین به‌ویژه آموزش و تحصیل زنان دانست. بدون شک عناوین و محتوای مقالات مندرج در روزنامه‌ها زمینه رشد افکار عمومی را فراهم کرد (Marashi, 2008: 83) و حمایت همه‌جانبه دولت را به همراه داشت. این رویکرد در مصوبات و افزایش مدارس و تعداد دانش‌آموزان دختر و تأسیس سطوح بالاتر تحصیلی غیر از ابتدایی درخصوص تحصیل زنان خود را نشان داد.

با مقایسه تعداد دانش‌آموزان دختر و تعدد مدارس آن‌ها در سال پایانی سلطنت قاجار (۱۳۰۴ش) با سال‌های پس از سلطنت رضاشاه می‌توان دریافت که حاکمیت پهلوی از جهت‌دهی‌های نخبگان در این امر (آموزش زنان) بهره برده است. در همین راستا، تعداد دانش‌آموزان دختر از ۱۰۹۷۲ نفر در سراسر ایران که ۴۸۲۹ نفر آن اهل تهران بودند (سالنامه وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه، ۱۳۰۴: ۱۲) در سال ۱۳۰۴، به ۳۳۲۶۹ محصل دختر در سال ۱۳۰۸ افزایش یافت. این سه‌برابر شدن بسیار قابل ملاحظه بود؛ ضمن اینکه از این تعداد محصل دختر، ۹۳۶۵ نفر تهرانی بودند (شفق سرخ، س ۸، ش ۱۳۲۰: ۲). همچنین، مدارس ملی دخترانه در سال ۱۳۰۶، ۳۹ باب و مدارس دولتی دخترانه ۹ باب بوده است (تعلیم و تربیت، س ۲، ش ۳۰۲: ۱۳۵-۱۳۸).

افزایش مدارس در سطوح متوسطه سه‌ساله و شش‌ساله و دانشسراها نیز از جمله مواردی بود که در آن دوره وزارت معارف به آن امعان نظر داشت. بر همین اساس، تأسیس

دانشسرای دختران در تهران و در چند شهر بزرگ در سال ۱۳۱۲ش (قوانین و نظام‌نامه‌ها، ۱۳۱۵: ۷-۲) در راستای توجه به آموزش زنان بود. بدون شک توسعه مدارس و افزایش دانش آموزان بدون نیاز به معلم امکان‌پذیر نبود. به همین منظور تأسیس مراکز تربیت معلم می‌توانست بخشی از برنامه‌های اصلاحی آموزشی را پاسخ‌گو باشد.

توجه به آموزش زنان درحالی‌که با دیدگاه‌های سنتی عجین و توأم شده بود، نمودی مدرن نیز داشت و بدون شک مدرنیزاسیون آن عصر می‌بایست جنس دیگر جامعه را نیز در نظر می‌گرفت. در همین راستا، از سال ۱۳۱۲ روند روبه‌رشد مصوبات درخصوص آموزش زنان نیازمند بررسی و تعمق است. تأسیس مراکز تربیت معلم برای تربیت معلم زن از آن جمله است.

کشف حجاب در سخنرانی نخبگان این عصر انعکاس مفصلی یافت. از جمله علی‌اکبر سیاسی در سخنرانی خود درباره برابری جنبه‌های عقلانی زنان و مردان مطالبی را ذکر می‌کند. وی برداشتی را که از ضعف عقلانی زنان تا قبل از کشف حجاب از سوی مردان می‌شد، نفی می‌کند و این جریان را زائیده شرایط اجتماعی می‌داند و تأکید می‌کند که اگر زنان کشورهای متمدن پس از سال‌ها زحمت و سیر تدریجی توانستند به حقوق اجتماعی خود نایل شوند، زنان ایرانی در حرکتی به‌سرعت ناگهانی آن هم به دستور رضاشاه، به همان حق و حقوق نایل شدند و ره صدساله زنان اروپایی را یک‌شبه طی کردند. همچنین وی استعداد زنان را تحسین کرده و مبنای گفته خود را زنانی دانسته است که در دانشسرا تحصیل کرده‌اند (سالنامه دانشسرای عالی، ۱۳۱۴-۱۳۱۵: ۹۱-۹۳). هرچند در این گفتار نوعی دیدگاه افراطی به چشم می‌خورد، نشان از تحول در نوع نگاه به زنان و منزلت آن‌ها داشت.

مسئله کشف حجاب، ضمن آنکه موانع حضور زنان را ظاهراً از میان برداشت، بر گسترش جنبه‌های آموزشی نیز اثر گذاشت. از این‌رو، از جمله مراکزی که ایدئولوژی عرفی‌گرایانه- غرب‌گرایانه حاکمیت را درخصوص زنان به منصفه ظهور رساند، کانون بانوان بود (فتحی، ۱۳۸۳: ۱۲۹-۱۶۲). جهت دو سویه این مرکز که هم در راستای باسوادی زنان گام برمی‌داشت (زبان زنان، س ۲۳، ش ۱: ۶-۹) و هم تبلیغی در زمینه

برداشتن پوشش چادر بود، با سخنرانی‌های ماهانه در راستای ویژگی‌های خواسته‌شده، درخور تأمل است.

هرچند توجه وزارت معارف به آموزش و تحصیل زنان در دوره شانزده ساله سلطنت رضاشاه دائماً رو به افزایش بود و این موضوع در گسترش برنامه تحصیلی مقطع ابتدایی و متوسطه کاملاً نمود داشت، تأکید بیشتر بر سوادآموزی و تربیت زنان و دختران بود تا یافتن شغلی در آینده و حضور آن‌ها در عرصه‌های اجتماعی به منظور احراز منصب اجتماعی؛ به همین منظور، برنامه تحصیلی دختران از مقطع ابتدایی تا دبیرستان با برنامه پسران متفاوت بود. این تأکید به‌ویژه در سال ۱۳۱۶ با مصوبه برنامه تحصیلی ابتدایی دختران و پسران نمود بیشتری یافت که حاکی از نوعی نگرش جنسیتی به این نیمه از پیکر جامعه بوده است. به‌رغم اهداف مدرنیستی و تمایل به حضور زنان در جامعه، این حضور عمدتاً به آموزش علم بیش از مهیا کردن زنان برای به‌دست آوردن منصبی در آینده توجه داشت.

با بررسی برنامه تحصیلی دختران و مقایسه آن با برنامه تحصیلی پسران در دو مقطع ابتدایی و متوسطه استنباط می‌شود که برنامه‌ریزان و مؤلفان به تحصیل دختران نگاهی متفاوت و منبعث از دیدگاه سنتی داشتند. کاهش ساعات تحصیل دختران در مقاطع مختلف تحصیلی و گذاردن دروسی متفاوت با پسران نظیر خیاطی، بافندگی، آشپزی و خانه‌داری، با این هدف مطرح و اجرا شد که دختران را برای زندگی متأهلی پس از تحصیل آماده کند.

از جمله موارد متفاوت، علاوه بر برنامه تحصیلی، کاهش ساعات تحصیل دختران نسبت به پسران بود که در هفته به ۴ ساعت تقلیل می‌یافت. در همین راستا، درس فیزیک و شیمی برای زنان به میزان ۴ ساعت کاهش یافت. نگارش کتاب‌های ابتدایی متفاوت به‌ویژه در کلاس‌های پنجم و ششم همان نگرش جنسیتی را نمایان می‌کند. توجه به اصول خانه‌داری، خیاطی، آشپزی و تکرار آن‌ها در سنین و مقاطع بالاتر، یعنی دوره اول سه‌ساله و سپس دوره دوم، از جمله آن‌هاست. نگارش کتاب‌های خاص برای دختران نظیر هندسه آن هم با حجم کم این دیدگاه سنتی را نمایان می‌کند که توان یادگیری دختران کمتر از پسران است و یا نیازی به چنین دروسی ندارند. البته، ممکن است چنین توجیه شود که مواد درسی

دختران در مواردی مثل خانه‌داری مشابهتی با دروس مدارس دختران اروپایی داشته است. اما باید به گزارش یکی از رؤسای کانون بانوان (هاجر تربیت) از وضعیت تحصیلی زنان آلمان که در همین مقطع زمانی از آنجا دیدن کرده بود، اشاره کرد. طبق گفته او در آنجا در امر تحصیل زنان جز دروسی نظیر خانه‌داری، به امور فنی نیز توجه می‌شد؛ ضمن اینکه دروسی را به زنان تعلیم می‌دادند که راه را برای فعالیت آن‌ها در زمینه‌های خاص نظیر شرکت در رقابت‌های انتخاباتی، روزنامه‌نگاری و یا حرفه‌های مورد علاقه‌شان باز می‌کرد و این رویکرد از تفاوت‌های بارز آن بود.

۳. نتیجه

چالش‌های فکری اندیشه‌گران در مبحث زنان براساس سه نشریه عالم‌نسون، اطلاعات و شفق سرخ چشم‌انداز قابل ملاحظه‌ای در شناسایی و تحلیل وضعیت زنان در عصر پهلوی اول ایجاد کرد. مسائل مطرح‌شده در این جراید شامل آموزش زنان، تربیت آگاهانه فرزندان با تأکید بر تربیت افراد میهن‌پرست بود که با مسائل سیاسی روز همراه بود. جراید مذکور در برخی اوقات به افکار و اندیشه‌ها می‌پرداختند و بعضی مواقع نیز به‌طور خاص اقدامات زنان را مورد تأکید قرار می‌دادند. این مباحث با محوریت مسائل فکری و اندیشه‌ای از یک سو و اقدامات عملی از سوی دیگر بازتاب می‌یافتند؛ ضمن اینکه طرح این اندیشه‌ها، دیدگاه‌های سنتی و مدرن را نیز به‌ویژه در بحث آموزش به نمایش می‌گذاشت. ارائه این مباحث از یک سو موجب آگاهی زنان و از سوی دیگر، سبب تهییج و ترغیب آن‌ها به بهبود وضعیتشان و طرح خواسته‌ها و مطالبات حقوقی‌شان می‌شد. بدون تردید، نظریه‌های ارائه‌شده یک‌دست نبود؛ بلکه بنابه موقعیتی که داشت، از منظر سیاسی و اجتماعی مطرح می‌شد.

منابع

- **اطلاعات** (۱۳۰۷). س ۳. ش ۵۲۳.
- _____ (۱۳۰۷). س ۳. ش ۵۲۷.
- _____ (۱۳۱۰). س ۶. ش ۱۵۰۳.
- **دختران ایران** (۱۳۱۱). س ۱. ش ۴.
- **زبان زنان** (۱۳۲۱). س ۲۳. ش ۱.
- **شفق سرخ** (۱۳۰۷). س ۷. ش ۱۱۴۲.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۱۷۶.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۱۹۴.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۲۱۲.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۲۱۴.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۲۱۵.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۲۲۸.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۲۵۸.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۲۹۴.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۲۹۹.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۳۰۳.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۳۰۴.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۳۰۵.
- _____ (۱۳۰۸). س ۸. ش ۱۳۲۰.
- **عالم نسوان** (۱۳۰۰). س ۱. ش ۲.
- _____ (۱۳۰۰). س ۲. ش ۱.

- _____ (۱۳۰۰). س ۲. ش ۳. -
- _____ (۱۳۰۵). س ۷. ش ۱. -
- _____ (۱۳۰۵). س ۵. ش ۲. -
- _____ (۱۳۰۶). س ۸. ش ۱. -
- _____ (۱۳۰۶). س ۷. ش ۶. -
- _____ (۱۳۰۶). س ۷. ش ۷ و ۸. -
- _____ (۱۳۰۶). س ۷. ش ۱۰. -
- _____ (۱۳۰۸). س ۱۰. ش ۲. -
- _____ (۱۳۰۹). س ۱۰. ش ۳. -
- _____ (۱۳۱۰). س ۱۰. ش ۲. -
- _____ **تعلیم و تربیت (۱۳۰۵)**. س ۲. ش ۲ و ۳. -
- _____ **سالنامه دانشسرای عالی (۱۳۱۴-۱۳۱۵)**. تهران: چاپ‌خانه روشنایی. -
- _____ **سالنامه وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه (۱۳۰۴)**. -
- _____ **قوانین و نظام‌نامه‌ها و مقررات دانشسراهای مقدماتی پسران و دختران و فلاحتی و موسیقی (۱۳۱۵)**. -
- _____ **کتاب ششم ابتدایی دختران (۱۳۱۹)**. ج ۵. تهران: شرکت طبع کتاب. -
- _____ فتحی، مریم (۱۳۸۳). **کانون بانوان**. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران. -
- _____ Marashi, Afshin (2008). *Nationalizing Iran*. Washangton university press.
- _____ Kashani-Sabet, Firoozeh (1999). *Frontier Fictions: Shaping the Iranian National*.
- _____ Princeton university press, Princeton, NJ.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

نقش ابریشم گیلان در اقتصاد عصر صفوی تا پایان دوره شاه عباس اول

محمد شورمیج^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۵

تاریخ تصویب: ۹۳/۱۰/۱۵

چکیده

در دوره صفوی، به‌ویژه زمان شاه‌عباس اول، اقتصاد کشاورزی، به‌خصوص ابریشم، اهمیت زیادی داشت. ابریشم یکی از محصولات مهم و اثرگذار در اقتصاد تجاری عصر صفوی بوده و منطقه گیلان در این زمینه سهم بسزایی داشته است. هدف و مسئله اصلی این پژوهش بررسی و تبیین نقش ابریشم گیلان در اقتصاد تجاری و تحولات اقتصادی و سیاسی داخلی عصر صفوی تا پایان دوره شاه‌عباس اول است. این پژوهش در پی تأیید این فرضیه است که ابریشم، به‌عنوان یک کالای استراتژیک اقتصادی، در عصر صفوی دارای اهمیت بسزایی بوده و گیلان در این زمینه نقشی

^۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام‌نور؛ m.shoormeij9@pnu.ac.ir

تعیین‌کننده داشته است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که به‌رغم کاربرد صنعتی ابریشم، این کالا بیشتر در قالب تجاری مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت و گیلان به دلیل تولید انبوه و مرغوب ابریشم نقش انکارناپذیری در جلب بازارهای اروپایی و تجارت‌خانه‌های آن داشت. همین امر سبب سوق داده شدن ایران و منطقه گیلان به سوی مدار سرمایه‌داری تجاری جهانی شد؛ اما تولید ابریشم نتوانست تحول عمده‌ای در رشد اقتصاد گیلان، به‌ویژه در زمان شاه‌عباس اول، بگذارد؛ زیرا بیشتر به‌عنوان یک کالای اقتصادی کنترل‌شده در خدمت استبداد شاهی و دستگاه مرکزی بود.

واژه‌های کلیدی: صفوی، شاه‌عباس اول، گیلان، ابریشم، اقتصاد تجاری و سیاسی.

۱. مقدمه

در دوره صفوی به‌ویژه زمان شاه‌عباس اول، پیشرفتی نسبی در تجارت و اقتصاد شهری به‌وجود آمد. گیلان از مناطقی بود که در راستای رشد تجاری، به‌خصوص تجارت ابریشم اهمیت یافت؛ زیرا از مراکز عمده تولید ابریشم بود و ابریشم نقشی مهم در اقتصاد تجاری عصر صفوی داشت.

روش تهیه ابریشم در دوره صفوی بسیار ساده و شامل دوره‌های آماده کردن تخم برای تبدیل شدن به کرم، تغذیه کرم برای ساختن پيله، گرفتن ابریشم از پيله، انتخاب پيله‌های مرغوب برای تشکیل پروانه و تخم‌ریزی دوباره بود. سابقه تهیه آن در گیلان به زمان‌های قبل از صفویه می‌رسید. ابریشم تولیدشده در گیلان دارای درجات و انواع مختلفی بود و درجه‌بندی آن براساس نوع جنس و ارزش قیمت آن‌ها بود؛ مانند ابریشم لاهیجی (لژی) و شهربافی و... ابریشم گیلان در موارد گوناگونی کاربرد داشت که عمده‌ترین آن‌ها عبارت

بودند از: کاربرد در صنایع نساجی و تولید انواع پارچه‌های ابریشمی، مخملی و زربفت؛ تولید انواع قالی، قالیچه، البسه و پوشاک؛ تزیین اماکن و منازل؛ بافت خیمه و چادرهای بزرگان؛ پوشش زینتی اسب‌های شاهان و بزرگان.^۱

درباره پیشینه تحقیق مذکور باید گفت که در بررسی اقتصاد تجاری عصر صفوی، منابع رسمی این دوره، مانند *عالم‌آرای عباسی*، *احسن‌التواریخ* و... اطلاعات بسیار مختصری به دست می‌دهند؛ اما در سفرنامه‌ها و گزارش‌های خارجی‌ان این دوره و دوره‌های بعد، اطلاعات مفید و کاملی می‌توان یافت. کتاب‌های مطالعاتی جدید و مقالات منتشر شده از نویسندگانی چون فلسفی، ثواقب و سیوری^۲ تا پژوهشگران جدید مانند فریر^۳، مته^۴ و مک کاب^۵، اطلاعاتی کلی از ابریشم گیلان در زمان صفوی تا پایان دوره شاه‌عباس اول ارائه می‌دهند. در این پژوهش به نقش ابریشم گیلان در اقتصاد تجاری عصر صفوی و تحولات سیاسی آن تا پایان دوره شاه‌عباس اول نگاهی تخصصی شده است. همچنین، با استفاده از نمودار آماری، تأثیر ساختار سیاسی دوره شاه‌عباس اول در کاهش محصول ابریشم گیلان تبیین شده است.

فرضیه اصلی پژوهش این است که ابریشم گیلان در رشد تجارت خارجی عصر صفوی و همچنین در برخی از تحولات سیاسی گیلان اثرگذار بوده است؛ اما در تحول اساسی اقتصاد منطقه گیلان نقش چندانی نداشته و در خدمت دستگاه حکومت مرکزی بوده است. مهم‌ترین سؤالات این پژوهش عبارت‌اند از: تجارت ابریشم در عصر صفوی تا پایان دوره شاه‌عباس اول دارای چه اهمیتی بوده است؟ ابریشم گیلان چه تأثیری در اقتصاد عصر صفوی داشته است؟ آیا ابریشم گیلان در تحولات سیاسی و اقتصادی داخلی حکومت

^۱. برای آگاهی در زمینه نحوه پرورش کرم ابریشم در گیلان زمان صفوی ر. ک. اولناریوس، *سفرنامه آدام اولناریس* (بخش ایران)، صص ۲۶۶-۲۶۷. برای اطلاع از انواع ابریشم در عصر صفوی ر. ک. تاورنیه، *سفرنامه تاورنیه*، ص ۳۵؛ شاردن. *سفرنامه شاردن*، ج ۲، صص ۹۰۲-۹۰۳؛ فلور، *اولین سفرای ایران و هلند: شرح سفر موسی بیگ به هلند و سفرنامه یان اسمیت در ایران*، صص ۳۶-۳۷. در زمینه انواع پارچه‌های ابریشمی گیلان ر. ک. خودزکو، *سرزمین گیلان*. صص ۹۲-۹۳.

^۲. Savory

^۳. Freire

^۴. Rudolph p. Matthee

^۵. Ina Baghdiantz Mccabe

صفوی اثر گذار بوده است؟ در این پژوهش با روش تحقیق تاریخی و استنادی و به شیوه توصیفی و تحلیلی و با تبیین داده‌های تاریخی به سؤالات مذکور پاسخ داده می‌شود.

۲. پیشینه تجارت ابریشم گیلان قبل از صفویه

نام گیلان، به عنوان سرزمین تولیدکننده ابریشم، در نوشته‌های جغرافی‌نگارانی مانند مؤلف *حدود العالم من المشرق الی مغرب* (۱۳۶۲: ۱۴۳) و *زکریای قزوینی* (۱۳۶۶: ۱۲۸) آمده است. تا سده هفتم هجری ابریشم خام گرگان و طبرستان (مازندران) بهتر از گیلان به شمار می‌آمد. یاقوت حموی مقارن این ایام راجع به ابریشم لاهیجان می‌نویسد: «ابریشم آن مرغوب نیست» (۱۹۵۷: ۹/۵). در طی سده هفتم جنس ابریشم گیلان تاحدی بهبود یافت (Petrushevsky, 1968, 5/504). شاید نژاد جدیدی از کرم ابریشم را پرورش دادند که مورد توجه سیاحان و تاجران مختلف قرار گرفته بود (پتروشفسکی، ۱۳۵۷: ۱/۳۰۹-۳۱۰). پس از شهرت ابریشم گیلان، مردم اروپا و آسیا برای خرید ابریشم به گیلان روی آوردند و این ایالت نقش مهمی در تجارت ایران ایفا کرد. حمدالله مستوفی (۱۳۸۱: ۲۳۱) در قرن هشتم هجری از چهار شهر گیلان- تولم، رشت، فومن و لاهیجان- نام برده و در بیان محصولات هر چهار شهر، به ابریشم اشاره کرده است. ابریشم در عهد مغول ثروتی گرانها بود و قسمتی از مالیات جنسی گیلان با این محصول پرداخت می‌شد (اقبال، ۱۳۶۵: ۵۵۹). مارکوپولو^۱ (۱۳۶۳: ۳۶) در این دوره، از ابریشم خام گیلان به نام «گله» یا «گیله» یاد می‌کند. در عصر تیموری، گونسالس دکلاویجو^۲، فرستاده پادشاه اسپانیا به دربار تیمور، در سفرنامه خود درباره ابریشم گیلان می‌نویسد: «همه گونه ابریشم از گیلان [...] تهیه می‌شود و به این شهر (سلطانیه) حمل می‌گردد. ابریشم گیلان از سلطانیه به دمشق و دیگر قسمت‌های سوریه و عثمانی صادر می‌شود» (۱۳۶۶: ۱۶۸). جوزافا باربارو^۳ (۱۳۴۹: ۹۲)، سفیر ونیز که در دوره اوزون حسن آق‌قویونلو به ایران آمد، گزارش می‌دهد که در طول کرانه دریای

^۱ Marco polo

^۲ Clavijo

^۳ Jiosafa Barbaro

خزر شهرهای بسیاری را دیده است که بهترین پارچه‌های ابریشمی را می‌بافتند؛ بدون شک گیلان در زمره این مناطق بوده است.

با رونق یافتن مناسبات بازرگانی ایران و اروپا بعد از دوره ایلخانان، بازرگانان کشورهای مختلف از جمله اروپاییان به ایران آمدند و از کالاهای مورد توجه آن‌ها می‌توان به ابریشم، فرآورده‌های ابریشمی (منسوجات)، قالی و قالیچه ابریشمی اشاره کرد. طبیعی است که یکی از نواحی مورد نظر آنان، گیلان بود. مارکوپولو، سیاح ایتالیایی (۱۳۵۰: ۲۵؛ ۱۳۶۳: ۳۵-۳۶)، که در اواخر سده هفتم هجری در ایران به سیاحت پرداخت، از تاجرهای جنوایی سخن می‌گوید که در آن عهد در دریای خزر کشتیرانی می‌کردند. به گفته او آن‌ها با ایران روابط تجاری مهم داشتند و با اهالی گیلان معامله ابریشم می‌کردند. این بازرگانان با دایر کردن خط کشتیرانی در نظر داشتند ابریشم شمال ایران و چین را از طریق رود دن و ولگا به اروپا حمل کنند. ژنی‌ها هم طرخی برای صادرات ابریشم گیلان از راه دریای خزر ریخته بودند (گابریل، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۷؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۱/۱۱۳). هدف بازرگانان ایتالیایی در مرحله اول خرید ابریشم چین و سپس ابریشم ایران به‌ویژه نواحی شمالی بود. گویا ابریشم چین، هم از لحاظ نوع و هم از لحاظ قیمت، پست‌تر از ابریشم گیلان بود؛ اما چون حجم تولیدی آن زیاد بود، سودآوری داشته است (جوادی، ۱۳۷۸: ۱/۱۱۲). با اهمیت یافتن شهرهای تبریز و سلطانیه در عصر ایلخانان، ابریشم گیلان به این دو شهر وارد و از آنجا به سوریه و عثمانی صادر می‌شد (گونسالس دکلاویخو، ۱۳۶۶: ۱۶۸).

۳. اهمیت تجارت ابریشم در عصر صفوی با تکیه بر ابریشم گیلان (تا پایان حکومت شاه‌عباس اول)

ابریشم ایران در عصر صفوی از مرزهای منطقه‌ای و ملی عبور کرد و در سراسر جهان آن روز در متن جریان بزرگ اقتصادی قرار گرفت و با تبدیل شدن به کالایی تجاری اهمیتی ویژه یافت (Matthee, 1999: xii). ابریشم خام از طرفی به اتحاد و انسجام مناطق اقتصادی از طریق مرزهای فرهنگی و سرمایه‌داری کمک کرد و از طرف دیگر، تقابل بین بازرگانی دریایی اروپا را آشکار کرد (Ibid, 9).

به دلیل اهمیت ابریشم و فراوانی آن در گیلان، در سال ۹۷۵ق/ ۱۵۶۷م ادواردز^۱ انگلیسی به ایران آمد و مأمور خرید ابریشم گیلان شد. وی از ابریشم گیلان به تحسین یاد کرد و آن را خیلی بهتر و ارزان‌تر از ابریشم قفقاز دانست و در رشت تجارت‌خانه‌ای برپا کرد (بنجامین، ۱۳۶۹: ۳۱۳). به دنبال او، چاپمن^۲ (شاپمن) در گیلان شروع به عملیات تجاری کرد. در ادامه، آنتونی جنکینسن^۳ در صدد تجارت ابریشم گیلان از طریق دریای خزر به روسیه برآمد؛ اما به علت راهزنی دریایی قزاق‌ها موفقیتی به دست نیاورد (Savory. R. M, 1995: 772).

در زمان شاه‌تهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ق)، ایرانیان پارچه‌های ابریشمی و کتانی به روسیه صادر می‌کردند و به جای آن ظروف روسی، پوست خام و غلام می‌گرفتند (فریر، ۱۳۸۰: ۲۲۰). در این زمان بخشی از ابریشم ایران به منظور استفاده در صنایع ابریشمی به عثمانی صادر می‌شد و بخشی دیگر را تجار ونیز به بازارهای اروپا صادر می‌کردند (همان، ۲۳۰). ابریشم ایالات شمالی ایران به‌ویژه گیلان، مواد خام مراکز عمده بافندگی یزد، کاشان و کرمان را فراهم می‌کرد. شاه‌تهماسب اول بر تجارت ابریشم نظارت داشت و در قبال پول نقد، امتیاز آن را به ارمنیان، ترکان و هرکسی که خریدار آن بود، می‌فروخت (همان، ۲۲۵). طبق گزارش بازرگانان انگلیسی، مقدار هنگفتی از دلارهای هلندی وارد ایران می‌شد و در بیشتر مواقع برای خرید ابریشم خام به کار می‌رفت (همان‌جا).

در دوران شاه‌عباس اول و جانشینانش، ابریشم اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد و یکی از گرانبهاترین محصولات بازرگانی ایران شد. ثبات سیاسی و امنیت داخلی به‌ویژه در نظام راهداری، موجب شد که اقتصاد ایران در مسیر شکوفایی گام نهد. یکی از ویژگی‌های بارز اقتصاد این دوره، رشد تجارت بود. بدون شک ابریشم در رشد تجارت و شکوفایی اقتصاد تأثیر مهمی داشت. خودزکو^۴ می‌نویسد: «در روزهایی که محصول ابریشم به بازار می‌آمد، بازارهای رشت را تحرک بی‌نظیری می‌داد و مالکان به رشت می‌آمدند تا علاوه بر فروش

1. Edwards

2. Chapman

3. Anthony Jenkinson

4. Chodzko

محصولات، مالیاتشان را بپردازند» (۱۳۵۴: ۱۳). این روایت خودزکو، بیانگر تأثیر ابریشم گیلان در رشد و رونق بازار است.

ابریشم عمده‌ترین کالای طبیعی ایران عصر صفوی بود؛ از این رو بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مال‌التجاره ایران را تشکیل می‌داد (جملی کاری، ۱۳۸۳: ۱۷۴). محصول ابریشم عصر صفویه به‌طور عمده در ایالت شمالی - استرآباد (گرگان)، مازندران، گیلان - و به میزان کمتری در اردبیل، شیروان، شماخی، قراباغ، خراسان و اطراف یزد تولید می‌شد (فلسفی، ۱۳۵۳: ۱۴). قسمتی از محصول ابریشم تولیدی به خارج صادر می‌شد و بقیه در داخل به مصرف تهیه پارچه‌های لطیف ابریشمی می‌رسید. در این میان، ابریشم گیلان دارای اهمیتی ویژه بود و سهم بیشتری داشت. شاه‌عباس اول با فتح گیلان، به تجارت ابریشم دست یافت و ابریشم مرغوب منطقه را صادر می‌کرد (Matthee, 2003: 284).

شاه‌عباس اول به دلیل اهمیت ابریشم، گیلان را به سرزمین خاصه تبدیل کرد تا به کمک نمایندگان خود، محصول ابریشم آنجا را خریداری و در انبارهای شاهی نگهداری کند؛ سپس آن را به بازرگانان و نمایندگان شرکت‌های خارجی بفروشد (Ibid, 285).

از نکات مهم و قابل‌تعمق، راه یافتن ابریشم ایران به بازارهای جهانی و شهرت آن بود که سبب شد تقاضای بیشتری برای خرید آن عرضه شود. به روایت تاورنیه^۱ (۱۳۶۳: ۷۳-۷۶)، قافله‌هایی که برای تجارت ابریشم به حمل کالا می‌پرداختند، گاهی هشتصد تا نهصد شتر همراه داشتند. این قافله‌ها از اردبیل می‌گذشتند و این شهر به برکت تجارت ابریشم گیلان و وجود مقبره شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی به یکی از مهم‌ترین شهرهای ایران تبدیل شده بود. مسیر این راه تجاری تا شماخی، استانبول و از میر ادامه پیدا می‌کرد.

در زمان شاه‌عباس اول تجارت ابریشم یکی از دلایل گسترش روابط خارجی ایران با دولت‌های مختلف اروپایی بود. در این زمان حتی سفرای ایرانی وقتی به مأموریت می‌رفتند، موظف بودند هنگام اقامت در خارج مقداری ابریشم بفروشند و عایدات آن را برای شاه بفرستند (سیوری، ۱۳۶۶: ۱۷۷). کشورهای اروپایی نیز خواهان امتیاز تجاری در زمینه تجارت پرسیود ابریشم بودند و متقابلاً این امر باعث رشد و رونق تجارت ابریشم

^۱. Tavernier

می‌شد. تأسیس کمپانی انگلیسی هند شرقی در ایران در سال ۱۰۰۹ق/ ۱۶۰۰م، یکی از اثرات رونق و شکوفایی ابریشم ایران بود (لافون، ۱۳۷۲: ۲۴). شرکت‌های خارجی در ایران کوشش می‌کردند تا با بهره‌گیری از موقعیت مناسب در جاهایی که بازار تولید ابریشم خام به‌شمار می‌آمد، دفاتر بازرگانی تأسیس کنند. جدا از رغبت این شرکت‌ها، خوش رفتاری مأموران گمرک ایران با خارجیان که به گفته «شاردن» در هیچ جای دنیا مشاهده نمی‌شود، بر رونق تجارت می‌افزود (کرویس، ۱۳۸۰: ۴۷).

نکته درخور توجه دیگر، سیاست شاه‌عباس اول در مورد ابریشم بود. طبق سیاست شاه‌عباس اول مبنی بر تمرکز اقتصادی ابریشم، وزیر مخصوص که مأمور مراقبت در امور تجاری بود، وظیفه داشت محصول سالانه تولیدکنندگان ابریشم را به شخص شاه بفروشد. شاه‌عباس اول، ابریشم را از مالکان آن به نصف بهایی که مشتریان دیگر به‌ویژه ارامنه جلفای اصفهان می‌دادند، می‌خرید؛ سپس آن را به بازرگانان ایرانی و بیگانه به قیمتی که خود معین می‌کرد، می‌فروخت (راوندی، ۱۳۸۲: ۵/ ۱۶۳-۱۶۴). وی به تجاری که برخلاف دستور او از دیگران ابریشم می‌خریدند، اجازه صدور از ایران را می‌داد؛ اما هر بار به دلخواه خود مبلغی از آن‌ها می‌گرفت (فلسفی، ۱۳۷۵: ۵/ ۱۹۵۲). در نتیجه بازرگانان صادرکننده همچنان به خرید مستقیم در نواحی تولید ادامه می‌دادند؛ لیکن هنگامی که خرید خارج از موجودی سلطنتی انجام می‌شد، می‌بایست برای هر بار ابریشم خرید شده برای صادرات، دوازده تومان و برای هر بار ابریشم خرید شده برای عمل آوردن در ایران، چهار تومان مالیات پرداخت می‌کردند (Steens Gaard, 1973: 381).

نکته مهم دیگر کسب پول نقد در تجارت ابریشم بود؛ زیرا از این طریق مخارج دستگاه نظامی و اداری متمرکز شاه‌عباس اول تأمین می‌شد (McCabe, 2001: 292). بنابراین برحسب ضرورت، بخش عمده‌ای از تجارت ابریشم با پول نقد مبادله می‌شد؛ به طوری که شاه‌عباس اول کمپانی هلندی را مجبور کرد هر سال مقادیر مهمی ابریشم خام به قیمت‌های ثابت و معین بخرد (کرویس، ۱۳۸۰: ۳۷).

با افزایش واردات پارچه انگلیسی و ادویه هلندی در سده هفدهم میلادی، دیگر پول نقد چندانی عاید ایران نمی‌شد و آن مقدار نیز صرف تشکیلات دیوان‌سالاری مرکزی

می شد. پولی که در موازنه مثبت تراز بازرگانی از طریق صدور ابریشم عاید ایران می شد، برای خرید ادویه، پارچه های نخ و کالاهای دیگر به مشرق می رفت؛ زیرا ایران بخشی از این کالاها را با پول نقد می خرید. عمده ترین مراکزی که پول نقد ایران را جذب می کردند، هلند و هند بودند. آن ها با فروش ادویه گرانها از طریق تجارت آسیایی خود، پول نقد ایران را به دست می آوردند؛ چون هند نیازی به ابریشم خام ایران نداشت (فوران، ۱۳۸۳: ۱۱۴).

از دیگر نکات مهم درباره تجارت ابریشم، تأمین کالاهای وارداتی مورد نیاز کشور از فروش این محصول بود. بهای کالاهای وارداتی از اروپا به ایران، از طریق ابریشم پرداخته می شد. برای نمونه طبق قراردادی که ویس نیخ^۱ هلندی با شاه عباس اول در سال ۱۰۳۲ق/ ۱۶۲۳م منعقد کرد، کمپانی هلندی باید برای هر بار خرید ابریشم ۴۹ تا ۵۰ تومان می پرداخت و در عوض، کالای هلندی را به همان نرخ ثابت می فرخت. ابریشم تحویلی به آن ها نیز فقط از نوع لاجی بود که در گیلان و منطقه لاهیجان تهیه می شد (فلور، ۱۳۵۶: ۳۰). هلندی ها در قرارداد سال ۱۰۳۵ق/ ۱۶۲۶م با شاه عباس اول مقرر کردند که کالایی به ارزش چهل هزار تومان به ایران وارد و به جای آن ابریشم ایران را دریافت کنند (سیوری، ۱۳۶۶: ۱۷۸؛ فلور، ۱۳۵۶: ۳۲). فلور^۲ در این مورد می نویسد: «در این قرارداد قرار شد نصف آن ابریشم لاجی و نصف دیگر ابریشم شیروانی باشد» (همان جا). همچنین، جملی کاری^۳ (۱۳۸۳: ۱۴۹) و شاردن^۴ (۱۳۷۴: ۲/ ۹۰۳)، در سفرنامه های خود به خرید ابریشم ایران از سوی هلندی ها و صدور آن اشاراتی دارند. تجارت ابریشم برای هلندی ها در مقایسه با تجارت ادویه که عامل اصلی تأسیس کمپانی هند شرقی هلند بود، برتری داشت؛ زیرا به علت مرغوبیت جنس و داشتن خریدار فراوان در بازارهای اروپایی برای فروش آن چندان معطل نمی شدند و سرمایه آن ها را کد نمی ماند؛ از همین رو هلندی ها مایل به افزایش مقدار ابریشم صادراتی از ایران بودند (فلور، ۱۳۵۶: ۳۱).

1. Visnich

2. Floor

3. Gemelli Careni

4. Chardin

کمپانی هند شرقی انگلیس نیز در سال ۱۰۳۰ق / ۱۶۲۰م از شاه‌عباس اول اجازه خواست تا برای خرید ابریشم به گیلان برود. شاه با خواسته آن‌ها موافقت کرد؛ مشروط به اینکه پرداخت پول با حداکثر نرخ اصفهان و پول رایج نقره یا کالای انگلیسی انجام پذیرد و این کالا را فقط به شاه، آن هم به هر قیمتی که او می‌گوید، بفروشند که برای شرکت مقرون‌به‌صرفه نبود (دل‌واله، ۱۳۸۰: ۲ / ۹۹۱)؛ به‌طوری‌که عاملان انگلیسی، اعتصاب خریداران را برای واداشتن شاه‌عباس اول به پایین آوردن قیمت اعلام کردند؛ اما دریافتند که تهیه ابریشم از بازار آزاد برای صدور غیرممکن است (Steens Gaard, 1973: 377). اصولاً برخی از قراردادهای تجاری براساس مبادلات ابریشم بسته می‌شد. مثلاً در سال ۱۰۳۷ق / ۱۶۲۸م در دیدار و مذاکره بین سفیر انگلیس، کاتون^۱، و رابرت شرلی^۲ با شاه‌عباس اول در دربارش، شاه به سفیر گفت حاضر است همه‌ساله ده‌هزار عدل ابریشم در جزیره هرمز تحویل دهد و به‌جای آن ماهوت انگلیسی بگیرد (نوایی، ۱۳۷۷: ۱۳۷؛ هوشنگ مهدوی، ۱۳۶۹: ۹۴-۹۵).

نکته دیگر رقابت دولت‌های اروپایی بر سر خرید ابریشم و ورود به بازارهای ابریشم ایران بود. این رقابت تاحدی بود که دول اروپایی برای به‌دست آوردن آن با یکدیگر ستیز می‌کردند. شاه‌عباس اول برای اخراج پرتغالی‌ها از جزیره هرمز در سال ۱۰۲۹ق / ۱۶۲۰م از دول اروپایی از جمله انگلیس کمک خواست و برای تشویق آن‌ها از ابزار ابریشم استفاده کرد. او به آن‌ها قول داد در ازای کمک از تجارت ابریشم به‌ویژه ابریشم گیلان بهره‌مند خواهند شد (نوایی، ۱۳۷۷: ۱۵۱) و حتی می‌توانند به گیلان بروند و هر ابریشمی که می‌خواهند، بخرند (دل‌واله، ۱۳۸۰: ۲ / ۹۹۱). این امر نشان از اهمیت تجارت ابریشم دارد و اینکه شاه‌عباس اول با درک این موضوع، از ابریشم برای تحقق مقاصد اقتصادی و سیاسی خود استفاده می‌کرد.

علاوه بر انگلیس و هلند، دولت‌های اسپانیا و روسیه نیز درصدد به‌دست گرفتن بازار ابریشم ایران به‌خصوص گیلان بودند. رومانف، تزار روس، در سال ۱۰۲۷ق / ۱۶۱۸م سفیری به ایران فرستاد و درصدد بود که برای صدور محصول ابریشم ولایات شمالی ایران

^۱ Cotton

^۲ Robert Shirley

از راه دریای خزر به اروپا قراردادی با ایران منعقد کند (همان، ۱۲۶۱؛ فلسفی، ۱۳۷۵: ۵/ ۱۹۵۷). همه این موارد نشان از اهمیت ابریشم در زمان شاه‌عباس اول دارد.

مسئله دیگر تغییر سیاست دولت صفوی بعد از شاه‌عباس اول در زمینه تجارت ابریشم است. شاه‌صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) کنترل شاه و دربار را بر تجارت ابریشم برداشت و فرمان داد امتیاز ابریشم را به هر کسی که می‌خواهد، بدهند (محمد معصوم، ۱۳۶۸: ۳۹). او در ازای دریافت مقادیر معتابهی رشوه از ارامنه، به آن‌ها جواز خرید ابریشم داد و ارامنه نیز از این راه ترقی کردند و موقعیت بسیار مساعد مالی به‌دست آوردند (باستانی پاریزی، ۱۳۶۲: ۱۱۷). در مورد ابریشم گیلان نیز شاه‌صفی برای اینکه دست کارکنان و عمال وزیر گیلان را کوتاه کند، خرید و فروش آن را به تجار واگذار کرد (واله اصفهانی، ۱۳۸۰: ۱۲)؛ این مسئله باعث افزایش تولید ابریشم در دوره شاه‌صفی شد. آمار افزایش تولید ابریشم در زمان شاه‌صفی نسبت به شاه‌عباس اول، گواه محکمی بر درستی این نظر است.^۱ همچنین، نشان می‌دهد که سیاست تمرکزگرایی شاه‌عباس اول در کاهش رغبت تولیدکنندگان مؤثر بود و باعث کاهش تولید ابریشم شد.

۴. راه‌های صدور ابریشم

به دلیل اهمیت تجارت ابریشم ایران در عصر صفوی، تحریکات و تلاش‌های بسیاری در خصوص مسیر انتقال این کالا صورت می‌گرفت. از جمله شرکت انگلیسی آوانت^۲ از مسیر حلب، کمپانی هند شرقی از مسیر خلیج فارس و دور آفریقا و شرکت روسی مسکو از مسیر روسیه تلاش‌های انجام دادند (ثواقب، ۱۳۸۱: ۱۵۷). حکومت روسیه در زمان شاه‌عباس اول (حدود سال ۱۰۲۷ق/ ۱۶۱۸م) مایل بود که تمام ابریشم گیلان و سواحل دریای خزر از طریق این دریا به آن کشور فرستاده شود تا مشتریان انگلیسی، هلندی، ونیزی و دیگر کشورهای اروپایی از آنان خریداری کنند (فلسفی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۹۵۷). هرگاه شاه‌عباس اول با سلطان عثمانی در صلح و مسالمت به سر می‌برد، ابریشم ایران بیشتر از راه

^۱. ر.ک. جدول و نمودار ۵-۱.

^۲. Avant

آسیای صغیر، گرجستان، دریای سیاه و مدیترانه به اروپا فرستاده می‌شد و اگر میان دو دولت جنگ درمی‌گرفت، به وسیله کشتی‌های پرتغالی، اسپانیایی، یا انگلیسی از بندرعباس، خلیج فارس و اقیانوس هند به اروپا حمل می‌شد (همان، ۱۳۵۳: ۱۵).

طبق اسناد پادریان کرملی^۱ (۱۳۸۳: ۵۵-۵۶)، در سال ۱۰۱۷ق/ ۱۶۰۹م رابرت شرلی از شاه‌عباس اول خواست که مسیر تجارت ابریشم را از حلب به راه هرمز تغییر دهد. شاه‌عباس اول در جواب شاه اسپانیا قبول کرد که مسیر تجارت از حلب به هرمز تغییر کند و از آنجا به اروپا صادر شود (همان، ۵۷). طبق همین اسناد، در نامه‌ای دیگر از همان سال آورده شده است که شاه‌عباس اول به آنتونی شرلی نوشت بعد از این ابریشم ایران را به حلب نبرند و به جای آن به هرمز آورده شود و در آنجا به فروش برسد (همان، ۶۰). بنابراین با استناد به اسناد پادریان کرملی می‌توان دریافت که راه عمده تجارت ابریشم یکی از مسیر حلب و دیگری از مسیر هرمز در جنوب ایران بود. با توجه به دشمنی عثمانی با حکومت صفوی و جنگ‌های دائمی آن‌ها با یکدیگر و اینکه مهم‌ترین مسیرهای تجارتی سنتی - مسیری که از عراق و سوریه می‌گذشت و به بنادر مدیترانه منتهی می‌شد و مسیری که از آناتولی می‌گذشت و به استانبول می‌رسید - در امپراتوری عثمانی قرار داشت، مسیر دیگری اندیشیده شد که عثمانی را دور می‌زد. این مسیر از گیلان و دریای خزر عبور می‌کرد و به هسترخان روسیه می‌رسید، سپس به سوی ولگا پیش می‌رفت و از آنجا از راه خشکی به اُکراین می‌رسید (سیوری، ۱۳۶۶: ۱۷۶). این راه تجاری در زمان شاه‌عباس اول هنگامی که عثمانیان با صفویه در جنگ بودند، اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کرد (Savory. R.M., 1980: 196). مسیر دیگری که در زمان شاه‌عباس اول مورد توجه قرار گرفت، راه جنوب و هرمز بود که از نیمه دوم سلطنت شاه‌عباس بیشتر مورد توجه بود. با انتخاب این مسیر برای تجارت ابریشم، بازرگانان قدرتمند اروپایی چون کمپانی هند شرقی هلند و انگلیس سود بردند (Matthee, 2003: 284).

^۱. Padryan carmel

۵. نقش ابریشم گیلان در تحولات اقتصادی و سیاسی حکومت صفوی به‌ویژه گیلان (تا پایان شاه‌عباس اول)

با توجه به مساعد بودن آب و هوای گیلان برای پرورش کرم ابریشم، گیلان در تولید و صادرات ابریشم نقش فعالی داشت. این کار درآمد نسبتاً خوبی برای آن منطقه دربر داشت؛ تاجایی که به‌دلیل سود زیاد آن، در فکر تولید محصولات دیگر مانند برنج نبودند (کاردان، ۱۳۸۰: ۵/۱۸۳).

اولین نکته در زمینه نقش ابریشم در تحولات اقتصادی عصر صفوی این است که ایران از بابت فروش آن، کالا وارد می‌کرد و مهم‌تر اینکه به پشتوانه آن، سکه ضرب می‌کرد. در نتیجه ابریشم در تجارت خارجی به‌صورت یک معادل عمومی به‌جای پول استفاده می‌شد (ر.ک. جدول ۵-۱). در این میان، گیلان زمان شاه‌عباس اول با تولید حدود ۸۱۰۰۰ من ابریشم، بیشترین سهم را در تولید ابریشم ایران داشت (ر.ک. همان)؛ به همین دلیل باید گفت شاه‌عباس اول سرزمین گیلان را به املاک خاصه تبدیل کرد تا فروش محصول ابریشم آن را که نزدیک به نیمی از کل ابریشم ایران بود، مستقیماً برعهده گیرد. او بر خرید ابریشم در گیلان تا فروش آن در اصفهان و خارج از ایران نظارت داشت (McCabe, 2001: 292).

همچنین، شاه‌عباس اول بعد از فتح گرجستان و ارمنستان، برای رشد و رونق تولید ابریشم در گیلان عده‌ای از گرجی‌ها و ارمنه را به آنجا کوچ داد تا به پرورش کرم ابریشم بپردازند (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۵۶؛ شاردن، ۱۳۷۴: ۲/۲۹۳-۲۹۴). البته، عده زیادی از ارمنه به‌دلیل شرایط نامناسب آب و هوایی مُردند و فقط تعداد معدودی باقی ماندند که آن‌ها نیز در تولید ابریشم چندان موفق نبودند (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۵۶)، اما ارمنه در نقش تجار ابریشم موفق بودند. برای مثال وقتی شاه‌عباس اول، پرتقالی‌ها را اخراج کرد و با هلندی‌ها و انگلیسی‌ها کنار آمد، مقداری از ابریشم گیلان را به‌عنوان سهمیه برای خرید تجار آن‌ها تعیین کرد و آن‌ها خرید خود را به‌وسیله بازرگانان ارمنی انجام می‌دادند (فروچی و طالبی، ۱۳۷۷: ۵). بازرگانان ارمنی نقش مهمی در بازار ابریشم ایران داشتند و شاه‌عباس نیز توجهی ویژه به آن‌ها داشت (McCabe, 2001: 292). در آخر باید متذکر شد به‌دلیل نزدیکی

مسافت ارمنستان به گیلان و مسیحی بودن آرامنه و سهولت ارتباط آن‌ها با بازرگانان اروپایی در گیلان، پای ارمنیان بازرگان به مناطق مختلف گیلان باز شد (Ibid, 70) و همین شرایط مناسب باعث شد شاه‌عباس اول به‌رغم انحصار ابریشم امتیازاتی به آن‌ها بدهد. دومین نکته در زمینه نقش ابریشم در تحولات اقتصادی عصر صفوی این است که تجارت ابریشم یکی از راه‌های عمده تأمین‌کننده درآمد شاه صفوی بود. سالیانه از فروش آن مبالغ هنگفتی عاید خزانه شاهی می‌شد و بزرگ‌ترین منبع پول نقد برای خزانه سلطنتی بود (Savory. R.M., 1980: 198). علاوه بر آن، تجارت فرآورده‌های ابریشمی سالیانه پول فراوانی وارد مملکت می‌کرد و مشتریان فراوانی را از اطراف جهان به ایران می‌کشاند. مالیات تولیدکنندگان ابریشم، حقوق گمرکی و عوارض راهداری کاروان‌های تجارتنی ابریشم، مبالغ بسیاری بود که سالیانه به خزانه دولت وارد می‌شد (ثواقب، ۱۳۸۱: ۱۵۳). با توجه به این منافع، ابریشم به‌عنوان کالایی استراتژیک و مهم در انحصار شاه قرار گرفت. بنابه گزارش اولناریوس (۱۳۶۳: ۳۲۰)، عوارض برخی از کالاها از جمله ابریشم به قدری زیاد بود که از هر عدل^۱ ابریشم مصرفی داخل کشور، معادل ده تالر^۲ (۳۰ مارک) عوارض نصیب خزانه شاه می‌شد (ر.ک. جدول ۵-۱). یکی از نواحی‌ای که به‌دلیل تولید زیاد ابریشم عوارض زیادی می‌پرداخت، گیلان بود. تاورنیه می‌نویسد: «از ابریشم گیلان هر یک من، یک‌ونیم اکو حق گمرک گرفته می‌شد» (۱۳۶۳: ۳۵). شاردن (۱۳۳۶: ۸/ ۲۸۱ و ۲۹۲-۲۹۳)، میزان عواید پادشاه صفوی از عوارض گیلان را دومیلیون فرانک ذکر می‌کند که بیش از هر ایالت دیگر بوده است و این به‌سبب محصول ابریشم بود که بیش از هر جای دیگر در این ایالت به‌وفور فراهم می‌شد.

سومین نکته در زمینه نقش ابریشم در تحولات اقتصادی عصر صفوی این است که قسمت عمده درآمد گمرک، به‌عنوان یکی از منابع مهم درآمد شاه در عصر صفوی، از

۱. هر عدل [لنگه] ۲۶ لیور و هر لیور معادل تقریباً نیم کیلوگرم وزن دارد. عدل برابر ۱۱۰ کیلوگرم بود (باستانی پاریزی، ۱۳۶۲: ۱۱۶؛ یغمایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۹۰۲). علاوه بر آن هر عدل حدود ۳۶ من وزن داشت. من تبریز سه کیلو و من گیلان شش کیلوگرم بود (راوندی، ۱۳۸۲: ۵/ ۱۶۳؛ فلسفی، ۱۳۷۵: ۱۹۵۱/ ۵).

۲. Thaler

تجارت ابریشم به خصوص ابریشم گیلان وصول می‌شد. به گزارش سانسون^۱ (۱۳۴۶: ۱۳۴-۱۳۵)، گمرک گیلان برای شاه سلیمان هشتاد هزار تومان (۳،۶۰۰،۰۰۰ لیور) عایدی فراهم می‌کرد. قسمت عمده این عوارض گمرکی از محموله‌های صادراتی ابریشم دریافت می‌شد.

چهارمین نکته در زمینه نقش ابریشم در تحولات اقتصادی صفوی، کیفیت ابریشم ایران به ویژه گیلان در عرصه تجاری بود و این امر بر افزایش درآمد و مشتریان می‌افزود. ابریشم ایران در عصر صفوی به لحاظ کیفیت بالایی که داشت، نه تنها در بازارهای اروپا در مقایسه با ابریشم هند و ایتالیا توان رقابتی بالایی داشت، بلکه در بازار عثمانی نیز بر ابریشم سوریه و یونان برتری داشت. مرغوب‌ترین ابریشم ایران از گیلان بود که نوع شرباف آن کیفیت بالایی داشت و برای بافتن منسوجات گرانبها به کار می‌رفت و به اروپا صادر می‌شد (شاردن، ۱۳۷۴: ۲/ ۹۰۳). علاوه بر آن، به دلیل بالا بودن کیفیت ابریشم گیلان، غالباً ابریشم سایر مناطق را که دارای کیفیت پایین بود، با آن مخلوط می‌کردند تا ابریشمی با کیفیت مطلوب‌تر به بازار عرضه کنند. مثلاً ابریشم مازندران را که دارای کیفیت متوسط بود، با ابریشم گیلان مخلوط و به روسیه صادر می‌کردند. همچنین، ابریشم شیروان را با ابریشم گیلان مخلوط و برای فروش به بازار ارسال می‌کردند (بنجامین، ۱۳۶۹: ۳۱۷-۳۱۸).

پنجمین نکته در زمینه نقش ابریشم در تحولات اقتصادی صفوی این است که این کالا کاملاً با الگوی تجاری زمان منطبق بود. قیمت آن به نسبت وزنی که داشت، با توجه به حمل و نقل تجاری آن روزگار برای بازرگانان بازارهای دوردست سودآور بود. رودلف مته (Matthee, 1999: 58) می‌نویسد هزینه انتقال ابریشم از اصفهان به حلب در اواخر ۱۰۳۰ق/ ۱۶۲۰م، ۱۳ یا ۱۴ تومان بود که نسبتاً منصفانه بود. قیمت ابریشم در گیلان ۴۲ یا ۴۳ تومان بود؛ در حالی که فروش آن در بنادر مدیترانه بین ۵۸ تا ۶۰ تومان ارزش داشت. بنابراین، گیلان، به عنوان عمده‌ترین مرکز تولیدکننده ابریشم مرغوب در ایران، نظر بازارهای اروپایی را جلب کرد. این ارتباط در سوق دادن گیلان به مدار سرمایه‌داری تجاری و تأثیر آن بر نظام شهری منطقه از اهمیت محوری برخوردار بود. رقابت کشورهای

^۱. Sanson

مختلف در ایران برای خرید ابریشم گیلان و تأسیس تجارت‌خانه در آنجا دلالت بر اهمیت ابریشم گیلان در بازارهای اروپایی دارد؛ چنان‌که ادواردز برای همین منظور در سال ۱۹۷۵ق/۱۵۶۷م تجارت‌خانه‌ای در رشت ایجاد کرد (بنجامین، ۱۳۶۹: ۳۱۳). هلندی‌ها در قرارداد سال ۱۰۳۴ق/۱۶۲۳م فقط ابریشم لاجی لاهیجان گیلان را خواستار بودند (فلور، ۱۳۵۶: ۳۰). در قرارداد سال بعد نیز، باز نصف ابریشم خریداری‌شده آن‌ها از نوع لاجی^۱ گیلان بود (همان، ۳۲). علاوه بر آن‌ها کمپانی هند شرقی انگلیس نیز در سال ۱۰۳۰ق/۱۶۲۰م به دنبال خرید ابریشم گیلان بود (لافون، ۱۳۷۲: ۵۵). همه این شواهد و قراین نشان از کیفیت بالای ابریشم گیلان و اهمیت آن در سطح بازارهای جهانی دارد. به دلیل اهمیت نقش ابریشم در اقتصاد کشور و بازارهای جهانی، نواحی تولیدکننده آن به‌خصوص گیلان از شهرت جهانی برخوردار شدند. ابریشم گیلان گذشته از معاملات بازرگانی که نتیجه‌اش تقویت اقتصاد کشور بود، مانع خروج بیشتر ارز از مملکت می‌شد.

ششمین نکته در زمینه نقش ابریشم در تحولات اقتصادی صفوی به‌خصوص گیلان این است که تولید ابریشم، به‌عنوان کالای مرکزی، در گیلان نتوانست در دوره صفوی به‌ویژه عصر شاه‌عباس اول، تحول عمده‌ای پدید آورد؛ زیرا از زمان شاه‌عباس اول گیلان خاصه شد (فومنی، ۱۳۴۹: ۱۷۳) و تجارت ابریشم در دست شاه قرار گرفت؛ در نتیجه بخش عمده‌ای از تجارت آن برای گیلان سودی نداشت و نمی‌توانست مازاد قابل توجهی در منطقه برجای گذارد. بنابراین، تجارت ابریشم در دوره شاه‌عباس اول به انباشت سرمایه که منشأ اولیه تحول در نظام سرمایه‌داری بود، منجر نشد. بخش عمده‌ای از این کالا به دست عمال شاه در منطقه به قیمت ارزان خرید و انبار می‌شد و سپس به اصفهان که در این زمان کانون تجارت جهانی در خاورمیانه بود، فرستاده می‌شد. در این میان، فقط شهر رشت بود که تحت تأثیر تجارت ابریشم رشد کرد.

هفتمین نکته، نقش ابریشم در تحولات سیاسی داخلی کشور به‌خصوص گیلان است. از زمان گذشته برخی از پادشاهان و اربابان قدرت به‌منظور تسلط یافتن بر تجارت ابریشم یا به‌منظور به‌دست آوردن مقداری ابریشم و پارچه‌های ابریشمی - ولو در قالب هدایا و

^۱. Ladji

خراج - بر مناطق ابریشم خیزی مانند گیلان دست اندازی می کردند. برای نمونه در دوره مغولان قسمتی از مالیات جنسی به صورت ابریشم پرداخت می شد (اقبال، ۱۳۶۵: ۵۵۹) و غالباً خراجی که بر عهده مؤدیان ولایت مذکور واگذار می شد، ابریشم بود؛ بنابراین اولجایتو پس از فتح گیلان، هریک از امرای محلی آن سرزمین را به قدر وسعشان به پرداخت مقداری ابریشم در سال ملزم کرد (همان، ۵۶۰). حمدالله مستوفی در این باره می نویسد: «اولجایتو بعد از اینکه امرای گیلان را امان داد، خراج ابریشم بر آن ها مقرر کرد» (۱۳۸۱: ۶۰۷). تیمور لنگ نیز بعد از تسخیر گیلان ده هزار من ابریشم به عنوان مالیات مقرر کرد (شرف الدین علی یزدی، ۱۳۳۶: ۲/ ۳۹۸؛ نظام الدین شامی، ۱۳۶۳: ۲۹۵).

در زمان صفوی به خصوص دوره شاه عباس اول برای تسلط کامل بر ابریشم گیلان، به این ایالت توجهی ویژه شد؛ به طوری که منجر به سقوط حکومت محلی آل کیا گردید؛ بنابراین ابریشم نقشی مهم در تحولات سیاسی داخلی گیلان داشت. در ادامه دوره شاه عباس اول، به دلیل اجحاف هایی که در امر انحصار ابریشم صورت گرفت، سخت گیری و فشار بر رعایا افزایش یافت و منجر به نارضایتی و خشم آنان شد؛ به طوری که اندکی بعد از مرگ شاه عباس اول در سال ۱۰۳۹هـ.ق / ۱۶۲۹م در زمان شاه صفی شورش عمده ای صورت گرفت و منجر به تصرف شهرهای رشت، فومن، لاهیجان و غارت اموال شاه و کمپانی های ابریشم شد (فومنی، ۱۳۴۹: ۲۶۴-۲۶۵). فومنی می نویسد: «بر حسب الحکم شاه عباس، وزیر گیلان قریب سیصد خروار ابریشم گیلان خریده بود» (همان، ۲۶۵). در جریان این شورش، در رشت انبارهای دولتی را شکستند و ۲۰۰ خروار (۵۹ هزار کیلوگرم) ابریشم خام را که مأموران شاه عباس اول جمع آوری کرده بودند، مصادره و بین خود تقسیم کردند (همان جا)؛ اما این شورش از سوی نیروهای شاه صفی، لشکریان و امیران طرفدار حکومت صفوی سرکوب شد (همان، ۲۷۸-۲۸۰). سردسته این شورش، ابوالکلیجارسلطان مشهور به عادل شاه یا غریب شاه گیلانی دستگیر و در اصفهان تیرباران شد و حدود هشت هزار نفر نیز کشته شدند (محمد معصوم، ۱۳۶۸: ۵۳-۵۴).

این شورش نشان می دهد که خرید اجباری ابریشم ارزان از سوی عمال شاه عباس اول، هرگز مورد رضایت مردم نبود و آن ها خواستار رفع انحصار شاه عباس اول بر ابریشم و

رهایی از فشار مالیاتی بودند. ائتلاف تعداد زیادی نیروی انسانی در این شورش، بر میزان تولید ابریشم و سایر محصولات تأثیر گذاشت؛ اما در دوره‌های بعد، رونق محصول ابریشم و بازار آن، مردم گیلان را تبدیل به آرام‌ترین مردم کرد.

هشتمین نکته، تأثیر سیاست انحصاری شاه‌عباس اول در زمینه تجارت ابریشم است. سیاست‌های انحصاری شاه‌عباس اول در گیلان، تولید ابریشم در آن زمان را نسبت به دوره شاه‌صفی و شاه سلیمان بسیار کم کرد. رانلد فریر^۱ (۱۳۸۰: ۲۳۸) در پژوهش تاریخ کمبریج می‌نویسد: میزان تولید ابریشم گیلان در زمان شاه‌عباس اول، بعد از پیروزی بر ترکان عثمانی در سال ۱۰۱۷ق/ ۱۶۰۸م و بازپس‌گیری مناطق تولید و صدور ابریشم مانند قفقاز، و صلح زودگذر بالا رفت و به حدود ۸۱،۰۰۰ من رسید.^۲

متأسفانه منابع اطلاعات چندانی درباره آمار تولید ابریشم از زمان شاه‌اسماعیل اول تا شاه‌عباس اول ارائه نمی‌دهند. در جدولی که نگارنده با استناد به منابع و مآخذ معتبر تهیه کرده است، آمار میزان تولید ابریشم ایران و گیلان در زمان شاه‌عباس اول، شاه‌صفی و شاه‌سلیمان آمده است (ر.ک. جدول ۵-۱). با مقایسه آمارهای تولید ابریشم ایران و گیلان از زمان شاه‌عباس اول تا پایان دوره شاه‌سلیمان صفوی، طبق جدول و نمودار تنظیم شده، به یقین می‌توان گفت که میزان تولید ابریشم گیلان و ایران در زمان شاه‌عباس اول بسیار کمتر از زمان شاه‌صفی و شاه‌سلیمان بوده است (ر.ک. نمودار ۵-۱).

یکی از دلایل اصلی کاهش تولید ابریشم ایران و گیلان از زمان شاه‌اسماعیل اول تا پایان دوره شاه‌عباس اول، جنگ‌های طولانی آن‌ها با عثمانی و تسخیر برخی از مناطق ابریشم‌خیز مانند شیروان و مناطق صدور آن مانند قفقاز به‌ویژه ایروان و ارمنستان به‌دست عثمانی بود. مسئله دیگر نبود امنیت لازم برای تجارت به‌دلیل جنگ‌های طولانی با عثمانی و ازبک‌ها بود. البته، در دوره شاه‌عباس اول، مشکل امنیت تاحدی حل شد؛ اما با سیاست

^۱ Ronald Freire

^۲ محصول ابریشم ایران در زمان شاردن (۱۰۸۱ق) به ارزش ۶،۲۷۰،۰۰۰ پوند قلمداد می‌شد. در آن زمان کمپانی هلندی به هر پوند ۴ تا ۵ فلورن می‌داد؛ یعنی ارزش کل محصول ابریشم به ۲،۰۰۰،۰۰۰ لیره تا ۲،۵۰۰،۰۰۰ لیره می‌رسید (عیسوی، ۱۳۶۲: ۱۶)؛ درحالی‌که آمار تقریبی تولید ابریشم ایران در زمان شاه‌عباس اول طبق گزارش رانلد فریر ۲،۹۰۰،۰۰۰ پوند، یعنی از نصف هم خیلی کمتر بوده است (فریر، ۱۳۸۰: ۲۳۸).

خاصه شدن املاک گیلان بر توان اقتصادی منطقه ضربه وارد شد. انحصار تجارت ابریشم در زمان شاه عباس اول باعث اجحاف‌های زیادی به تولیدکنندگان ابریشم شد؛ اما در دوره شاه صفی انحصار تجارت ابریشم برداشته شد و این امر در رشد تولید ابریشم مؤثر بوده است.

نهمین نکته در مورد ابریشم گیلان این است که ابریشم دارای کاربرد تجاری و صنعتی در تولید کالاست؛ اما به دلیل عدم توسعه صنعت ایران در عصر صفوی، کاربرد صنعتی آن کمتر مورد توجه قرار می‌گرفت و بیشتر به صورت ابریشم خام برای فروش در بازار تجارت استفاده می‌شد؛ چراکه کار در کارگاه‌های سنتی بافندگی و ریسندگی گیلان مستلزم صرف وقت زیاد بود و همچنین، توان افزایش تولید در زمان کم را نداشتند؛ به همین دلیل در حد نیاز داخلی زندگی تبدیل به کالا می‌شد و بیشتر محصول ابریشم را به صورت خام به فروش می‌رساندند. از سوی دیگر، در خرید محصول ابریشم خام واسطه‌های دولتی (نمایندگان حکومت مرکزی) نقش عمده‌ای داشتند؛ از همین رو در بیشتر مواقع با قیمت پایین از تولیدکنندگان می‌خریدند. بنابراین ابریشم به عنوان یک کالای اقتصادی کاملاً کنترل شده در خدمت دولت مرکزی و استبداد شاهی بود و سود کمتری برای کشاورزان داشت.

۶. نتیجه

ابریشم از محصولات بسیار حیاتی و مهم در گیلان عصر صفوی و دارای کاربرد تجاری و صنعتی بود؛ اما به دلیل عدم رشد صنعت ایران در دوره صفوی کاربرد صنعتی آن کمتر مورد توجه قرار گرفت و بیشتر به صورت ابریشم خام برای فروش در بازار تجارت عرضه می‌شد. در این دوره، ابریشم در کشورهای اروپایی اشتها خاصی یافت و توانست بازرگانان خارجی را به سوی خود بکشد. ابریشم یکی از علل توسعه مناسبات اروپاییان با دولت صفوی بود. از آنجا که گیلان دارای ابریشم مرغوب و تولید بالا بود، مورد توجه شرکت‌های خارجی قرار گرفت و آن‌ها سعی داشتند در آنجا تجارت‌خانه دایر کنند.

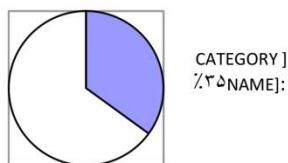
در نتیجه، با راه یافتن ابریشم ایران به بازارهای جهانی و شهرتی که این کالا به دست آورد، تقاضای بیشتری برای خرید آن به وجود آمد و در نتیجه آن گیلان شهرت جهانی یافت. اهمیت اقتصادی ابریشم برای دولت صفوی این بود که تجارت آن یکی از عمده‌ترین راه‌های کسب درآمد برای پادشاهان صفوی به‌شمار می‌آمد. علاوه بر آن، تجارت فرآورده‌های ابریشمی، مالیات، حقوق گمرکی و عوارض راهداری آن سالیانه پول فراوانی را وارد خزانه مملکت می‌کرد. بنابراین، با توجه به منافع زیاد ابریشم، این کالا به‌عنوان یک کالای استراتژیک اقتصادی اهمیت یافت. از سوی دیگر، ابریشم کاملاً با الگوی تجاری زمان منطبق بود. قیمت آن به نسبت وزنی که داشت، با توجه به حمل و نقل تجاری آن روزگار، برای بازرگانان بازارهای دوردست سودآور بود. گیلان، به‌عنوان عمده‌ترین مرکز تولیدکننده ابریشم مرغوب در ایران، نظر بازارهای اروپایی را جلب کرد. این ارتباط در سوق دادن گیلان به مدار سرمایه‌داری تجاری و تأثیر آن بر نظام شهری منطقه از اهمیت محوری برخوردار بود.

فرجام سخن اینکه تولید ابریشم، به‌عنوان یک کالای تجاری مرکزی، نتوانست در دوره صفوی به‌خصوص عصر شاه‌عباس اول، تحول عمده‌ای در گیلان پدید آورد؛ زیرا از زمان شاه‌عباس اول گیلان خاصه شد و تجارت ابریشم در دست شاه قرار گرفت؛ در نتیجه بخش عمده‌ای از تجارت آن برای گیلان سودی نداشت و نمی‌توانست مازاد قابل توجهی در منطقه برجای گذارد؛ بنابراین به انباشت سرمایه که منشأ اولیه تحول در نظام سرمایه‌داری بود، منجر نشد.

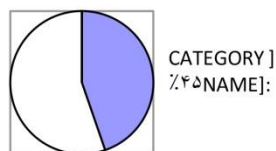
جدول ۵-۱. مقایسه آمار میزان تولید ابریشم ایران و گیلان

در زمان شاه عباس اول با زمان شاه صفی و شاه سلیمان

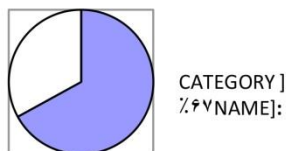
<p>ارزش منی ۲۲۰ و ۲۳۴ شاهی فروخته می شد. هر من ابریشم بین ۹ تا ۱۰ پوند و ۶ بنی معادل ۶۰ شاهی بود. هر بار قاطر ۶۰ من.</p>	<p>ابریشم گیلان ۸۱/۰۰۰ من</p>	<p>محصول ابریشم ایران ۲۳۲/۰۰۰ من برابر ۲/۹۰۰/۰۰۰ پوند برابر ۱۲۵ تن</p>	<p>منبع (فریر، ۱۳۸۰: ۲۳۸)</p>	<p>حدوداً سال ۱۶۰۸/۱۷ تا ۱۶۱۰/۱۹ م، به خصوص بعد از عهدنامه استانبول دوم ۱۶۲۲ ق/م و عهدنامه ۱۶۱۳ م و ۱۶۲۷ ق/م ایروان ۱۶۱۸ م</p>	<p>زمان شاه عباس اول</p>
	<p>حدود ۲۴۳/۱۲۷ کیلوگرم (نظر نگارنده)</p>	<p>حدود ۶۹۶/۳۶۶ کیلوگرم (نظر نگارنده)</p>		<p>صادرات محصول ابریشم ایران به اروپا ۱/۳۵۰/۰۰۰ پوند حدوداً برابر ۳۲۴/۵۱۹ کیلوگرم برابر ۵۴۰/۰۰۰ لیبه</p>	<p>(کمپانی هند شرقی؛ به نقل از عیسوی، ۱۳۶۲: ۱۶)</p>
<p>هر عدل برابر ۱۱۰ کیلوگرم، هر عدل حدود ۳۶ من وزن داشت. من تبریز سه کیلوگرم و من گیلان شش کیلوگرم بود. هر عدل ۲۷۶ لیور و هر لیور معادل نیم کیلو گرم بود. هر عدل برابر ۲۱۶ پوند وزن داشت. هر فوت برابر یک من تبریز بود.</p>	<p>تولید ابریشم گیلان ۸ هزار عدل //</p>	<p>تولید کل ابریشم ایران ۲۰ هزار عدل //</p>	<p>(اولتاریوس، ۱۳۶۳: ۳۲۰)</p>	<p>۱۶۳۷ ق/م</p>	<p>زمان شاه صفی</p>
	<p>// ۷۸۵ / ۴۵۵ کیلوگرم</p>	<p>// ۱/۷۶۷ / ۲۷۳ کیلوگرم</p>	<p>(کاردان، ۱۳۸۰: ۱۸۱/۵)</p>	<p>//</p>	
	<p>—</p>	<p>۴/۳۰۰/۰۰۰ پوند ارزش برابر ۰/۰۰۰ / ۵۵۰ لیبه</p>	<p>(عیسوی، ۱۳۶۲: ۱۶)</p>	<p>//</p>	
<p>ارزش کل محصول متجاوز از دوازده میلیون فرانک</p>	<p>۱۰ هزار عدل</p>	<p>۲۲۰ هزار عدل</p>	<p>(شاردن، ۱۳۷۴: ۲/۲ / ۹۰)</p>	<p>۱۶۷۰ ق/م</p>	<p>زمان شاه سلیمان</p>
<p>من ۴۲۳/۰۰۰ حدوداً ۱/۲۶۹/۰۰۰ کیلوگرم (نظر نگارنده)</p>	<p>من ۶۳۳/۰۰۰ ۱/۹۰۰/۰۰۰ کیلوگرم</p>	<p>(جمالزاده، ۱۳۳۵: ۲۴-۲۵)</p>	<p>//</p>		
<p>به هر پوند ۴ تا ۵ فلورن کمپانی هند شرقی می داد؛ یعنی ارزش کل محصول به ۲/۵۰۰/۰۰۰ تا ۲/۰۰۰/۰۰۰ لیبه می رسید.</p>	<p>—</p>	<p>۶/۰۷۲/۰۰۰ پوند</p>	<p>(عیسوی، ۱۳۶۲: ۱۶)</p>	<p>//</p>	



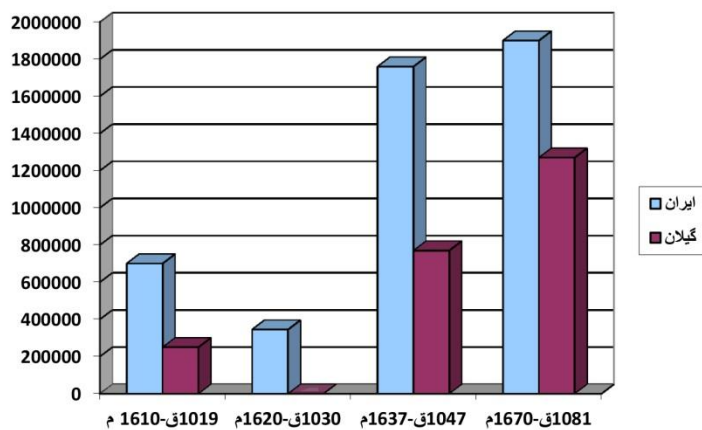
حدوداً سال ۱۰۴۷ق/ ۱۶۳۷م



حدوداً سال ۱۰۸۱ق/ ۱۶۷۰م



شکل ۵-۱. نمودار دایره‌ای تولید ابریشم گیلان نسبت به کل ایران (حدوداً سال ۱۰۱۹ق/ ۱۶۱۰م به بعد، به ویژه بعد از ۱۰۲۲ق/ ۱۶۱۳م عهدنامه استانبول دوم و ۱۰۲۷ق/ ۱۶۱۸م عهدنامه ایروان)



نمودار ۵-۱. نمودار میله‌ای تولید ابریشم گیلان نسبت به ایران در سال‌های مذکور بر حسب کیلوگرم

منابع

- اقبال، عباس (۱۳۶۵). **تاریخ مغول**. ج ۶. تهران: امیرکبیر.
- اولتاریوس، آدام (۱۳۶۳). **سفرنامه آدام اولتاریوس** (بخش ایران). ترجمه احمد بهپور. ج ۱. تهران: ابتکار.
- باربارو، جوزافا و دیگران (۱۳۴۹). **سفرنامه‌های ونیزیان در ایران** (شش سفرنامه). ترجمه منوچهر امیری. تهران: خوارزمی.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۶۲). **سیاست و اقتصاد عصر صفوی**. تهران: صفی‌علیشاه.
- بنجامین، ساموئل گرین ویلر (۱۳۶۹). **ایران و ایرانیان (عصر ناصرالدین‌شاه)**. ترجمه محمدحسین کردبچه. تهران: جاویدان.
- پطروشفسکی، ایلیا پولویچ (۱۳۵۷). **کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول**. ترجمه کریم کشاورز. ج ۱. تهران: نیل.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۶۳). **سفرنامه تاورنیه**. ترجمه ابوتراب نوری. با تجدیدنظر و تصحیح حمید شیرانی. اصفهان: کتاب‌فروشی تأیید.
- ثواقب، جهانبخش (۱۳۸۱). «ابریشم گیلان». **پژوهش‌نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی**. دانشگاه شهید بهشتی. ش ۳۴. صص ۱۴۵-۱۷۵.
- جمال‌زاده، محمدعلی (۱۳۳۵). **گنج شایگان**. برلین: کاوه.
- جملی‌کارری، جوانانی فرانچسکو (۱۳۸۳). **سفرنامه کارری**. ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ. تهران: علمی و فرهنگی.
- جوادی، حسن (۱۳۷۸). **ایران از دیده سیاحان اروپایی**. ج ۱. تهران: بوته.
- **حدود العالم من المشرق الی المغرب** (۱۳۶۲). به کوشش منوچهر ستوده. تهران: طهوری.

- حمدالله مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر (۱۳۸۱). **نزهه القلوب**. به کوشش محمد دبیرسیاقی. قزوین: حدیث امروز.
- خودزکو، الکساندر (۱۳۵۴). **سرزمین گیلان**. ترجمه سیروس سهامی. ج ۱. تهران: پیام.
- دلواله، پیتر (۱۳۸۰). **سفرنامه‌های پیتر و دلواله**. ترجمه محمود بهفروزی. ج ۲. تهران: قطره.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۲). **تاریخ اجتماعی ایران**. ج ۵. تهران: روزبهان.
- سانسون (۱۳۴۶). **سفرنامه سانسون**. ترجمه تقی تفضلی. تهران: ابن سینا.
- سیوری، مروین راجر (۱۳۶۶). **ایران عصر صفوی**. ترجمه کامییز عزیزی. تهران: سحر.
- شاردن، ژان (۱۳۳۶). **سیاحت‌نامه شاردن**. ترجمه محمد عباسی، ج ۸. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۴). **سفرنامه شاردن** (متن کامل). ترجمه اقبال یغمایی. ج ۲. تهران: توس.
- شرف‌الدین علی یزدی (۱۳۳۶). **ظفرنامه**. تصحیح محمد عباسی. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
- عیسوی، چارلز فیلیپ (۱۳۶۲). **تاریخ اقتصادی ایران**. ترجمه یعقوب آژند. تهران: گستره.
- فروحی، علی و فرامرز طالبی (۱۳۷۷). **ارمنیان گیلان**. رشت: گیلکان.
- فریر، رانلد (۱۳۸۰). **تاریخ ایران: دوره صفویان**. پژوهش از دانشگاه کمبریج. ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۵۳). «تجارت ابریشم ایران در زمان شاه‌عباس اول». **وحید**. دوره ۱۲. ش ۱ (پیاپی ۱۲۴). صص ۱۱-۱۶.
- _____ (۱۳۷۵). **زندگانی شاه‌عباس اول**. ج ۵. ج ۶. تهران: علمی.

- فلور، ویلم (ترجمه و نگارش) (۱۳۵۶). **اولین سفرای ایران و هلند: شرح سفر موسی بیگ به هلند و سفرنامه یان اسمیت در ایران**. به کوشش داریوش مجلسی و حسین ابوترابیان. تهران: طهوری.
- فوران، جان (۱۳۸۳). **مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال های پس از انقلاب اسلامی**. ترجمه احمد تدین. چ ۵. تهران: رسا.
- فومنی، عبدالفتاح (۱۳۴۹). **تاریخ گیلان**. تصحیح و تحشیه منوچهر ستوده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۶۶). **آثارالبلاد و اخبارالعباد**. ترجمه عبدالرحمن شرفکندی. تهران: اندیشه جوان.
- کاردان، مهدی (۱۳۸۰). «تاریخچه نوغان و علل بی توجهی به آن در گیلان». **گیلان نامه** (مجموعه مقالات گیلان شناسی). به کوشش جکتاجی. ج ۵. رشت: طاعتی. صص ۱۷۷-۱۹۴.
- کرملی، پادریان (۱۳۸۳). **اسناد پادریان کرملی**. به کوشش منوچهر ستوده. با همکاری ایرج افشار. تهران: میراث مکتوب.
- کرویس، دیرک واندر (۱۳۸۰). **شاردن و ایران**. ترجمه حمزه اخوان تقوی. تهران: نشر فرزانه روز.
- گابریل، آلفونس (۱۳۸۱). **مارکوپولو در ایران**. ترجمه پرویز رجبی. تهران: اساطیر.
- گونسالس دکلاویخو، روی (۱۳۶۶). **سفرنامه کلاویخو**. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- لافون (۱۳۷۲). **صنعت نوغان در ایران**. ترجمه و تدوین جعفر خمami زاده. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مارکوپولو (۱۳۵۰). **سفرنامه مارکوپولو**. مقدمه جان ماسفیلد. ترجمه حبیب الله صحیحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- _____ (۱۳۶۳). *سفرنامه مارکوپولو معروف به ایل میلیونه*. ترجمه منصور سجادی و آنجلا دی جوانی رومانو. تهران: گویش.
- محمد معصوم (۱۳۶۸). *خلاصه السیر: تاریخ روزگار شاه‌صفی صفوی*. تهران: علمی.
- نظام‌الدین شامی (۱۳۶۳). *ظفرنامه*. به کوشش پناهی سمنانی. تهران: بامداد.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۷۷). *روابط سیاسی و اقتصادی ایران صفویه*. تهران: سمت.
- واله اصفهانی، محمد یوسف‌بن حسین (۱۳۸۰). *خلد برین*. حدیث ششم و هفتم از روضه هشتم. ایران زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم. تعلیق و توضیح محمدرضا نصیری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۶۹). *روابط خارجی ایران*. تهران: امیرکبیر.
- یاقوت حموی، یاقوت‌بن عبدالله (۱۹۵۷). *معجم البلدان*. المجلد الخامس. الطبعه الثانيه لونیان. بیروت: دار صادر.
- Book Reviews, int. *J. Middle East study*.33. United States of America: pp. 291-293.
- Matthee, Rudolph. p. (1999). *The politics of trade in safavid Iran: silk for silver 1600-1730*. Cambridge: Cambridge universitypress.first published.
- _____ (2003). "The politics of trade in safavid iran: silk for silver 1600-1730". Book review by abbas amanat. *Iranian studies*.vol. 36. No.2. Francis: taylor.pp. 284-287.
- Mccabe, Ina Baghdiantz. (2001). *The Shah's silk for Europe's silver: The Eurasian trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750)*.
- Petrushevsky. (1968). *the Cambridge History of Iran*. Edited by J.A. Boyle. Vol.5. Cambridge University.

- Savory. R.M. (1995). "Safawids". *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by C.E. Bosworth. E. VanDonzel. W.P. Heinrichs and G. Lecomte. Leiden. Vol. VIII.
- _____ (1980). *Iran under the Safavids*. Cambridge.
- Steens Gaard, Niels. (1973). *The Asian Trade revolution of the seventeenth century*. Chicago.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

ناله ملت در استبداد محمدعلی شاهي

عباس قدیمی قیداری^۱
علی منوچهری^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۲۵

تاریخ تصویب: ۹۴/۲/۲۹

چکیده

با به توپ بسته شدن مجلس به دستور محمدعلی شاه و تعطیلی مشروطه، دوباره استبداد بر فضای ایران حاکم شد و در نتیجه این شرایط روزنامه‌ها و جراید سراسر کشور تعطیل شدند. روزنامه ناله ملت تنها روزنامه‌ای بود که تا زمان بازچاپ روزنامه‌های دیگر، در دوره استبداد محمدعلی شاهي منتشر می‌شد. این روزنامه تمام تلاش خود را در حمایت از مشروطه‌خواهان و دستاوردهای مشروطه به کار گرفت. مطالب و موضوعات مندرج در این روزنامه خود مصداق بارز این سعی و کوشش به شمار می‌رود. ناله ملت با انعکاس پیروزی‌ها و دلاوری‌های مجاهدان و انعکاس شکست و درماندگی

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز؛ ghadimi@tabrizu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تبریز؛ alimanoochehri77@yahoo.com

مستبدان و نیروهای دولتی و نیز ماهیت واقعی سردمداران و حامیان آن‌ها مانند عین‌الدوله و محمدعلی شاه، رسالت آگاهی‌بخشی عمومی و تحریک احساسات مردم آذربایجان و سایر نقاط کشور نسبت به حمایت از مشروطه و مشروطه‌طلبان را دنبال می‌کرد. بسامد واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی و اجتماعی در این روزنامه نشان از آن دارد که این روزنامه، مشروطه‌خواهی، بیداری مردم و آزادی ایران از یوغ استبداد را آرمان خود قرار داده بود. نوشته پیش‌رو بر آن است تا با استفاده از روش تحلیل محتوا نشان دهد روزنامه ناله ملت در آن فضای استبداد، چه راهکارهایی برای برون‌رفت از این فضای استبدادی ارائه می‌کرده و چه نوع مباحث و موضوعاتی را مورد توجه قرار می‌داده است.

واژه‌های کلیدی: ناله ملت، مشروطه، استبداد، آذربایجان، تبریز، تحلیل محتوا، میرزا آقا.

۱. مقدمه

بعد از به توپ بسته شدن مجلس به دستور محمدعلی شاه و عوامل استبداد، تبریز به کانون اصلی مبارزه علیه دولتیان و مستبدان و یگانه پایگاه پاسداری از مشروطه و آزادی تبدیل شد. تبریز به مدت یازده ماه به محاصره نیروهای دولتی درآمد و فصلی درخشان از مقاومت مردم در برابر عناصر ضد آزادی و ضد مشروطه رقم خورد. در این دوره ایرانیان آزادی‌خواه و مشروطه‌طلب داخل و خارج از کشور، و علمای نجف و آزادی‌خواهان قفقاز، تبریز را تنها کانون پاسداری از قانون و آزادی و دستاوردهای انقلاب مشروطه ایران می‌دانستند و همه، رو به سوی آنجا داشتند. انجمن تبریز به منزله نهادی برآمده از اراده ملی، در نبود مجلس شورای ملی به عنوان جانشین مجلس مطرح شد و وظیفه و رسالت اصلی خود را بازگرداندن مشروطه به ایران قرار داد. در شرایط سخت محاصره تبریز که روزنامه‌ها و

چاپ‌خانه‌ها تعطیل شده بودند، به همت رهبران مجاهدان و انجمن ایالتی تبریز روزنامه‌ای به نام *ناله ملت* بنیاد نهاده شد. این روزنامه چنان که از نامش پیدا بود، بیش از همه وظیفه افشای ستمگری‌های دولتیان و نیز ستمدیدی توده را برعهده داشت؛ اما کم‌کم زمینه‌ای دیگر پیدا کرد و شکست مستبدان و دولتیان را از یک سو و فتح و پیروزی‌های مجاهدان را از سوی دیگر به تحریر درمی‌آورد (کسروی، ۱۳۸۳: ۷۳۳).

ناله ملت در شرایطی چاپ می‌شد که در این زمان هیچ روزنامه‌دیگری در سراسر کشور چاپ نمی‌شد. پس از بمباران مجلس فقط یک روزنامه دولتی به نام *اقیانوس* چاپ می‌شد که آن هم پس از چند شماره تعطیل شد. اهمیت این روزنامه در آن مقطع به‌حدی بوده است که کسروی در تاریخ مشروطه می‌گوید:

در تهران پس از بمباران مجلس، روزنامه‌ها از میان رفت [...] چون در این شهر روزنامه‌ای نمی‌بود، پیشامدها در جایی نوشته نمی‌شد؛ ولی چون در تبریز و استانبول و دیگر جاها روزنامه بیرون می‌آمد و از تهران نیز آگاهی‌ها برای آن‌ها فرستاده می‌شد، از این رو کارهایی که در تهران رخ می‌داد، پس از مدتی در روزنامه‌های آنجا مانند *ناله ملت* تبریز و شمس استانبول چاپ می‌شد (همان، ۶۷۳).

در این شهرها نیز روزنامه‌ها با مشکلات زیادی روبه‌رو بودند؛ به‌طوری‌که *ناله ملت* در شماره ۴۰ (۲۵ محرم ۱۳۲۷ق) این‌گونه می‌نویسد: «اینک جرایدنگاران را که لسان عمومی ملت و مرآت حسن قبیح تمامی مملکت‌اند، نگفتن معایب و نمودن محاسن مجبور می‌نمایند». البته، شایان ذکر است که به‌جز روزنامه *ناله ملت*، انجمن تبریز در این دوران اقدام به بازچاپ روزنامه *انجمن تبریز* کرد. این روزنامه از اول رمضان سال ۱۳۲۴ق، یعنی دو سال قبل از روزنامه *ناله ملت* (۱۲ رجب ۱۳۲۶ق) انتشار یافت؛ پس از آن مدتی تعطیل شد و بار دیگر از اول رجب ۱۳۲۶ منتشر شد.^۱

۱. برای آگاهی بیشتر درباره انجمن تبریز و روزنامه آن ر.ک. رفیعی، منصوره (جعفری فشارکی) (۱۳۶۲). *انجمن ارگان انجمن ایالتی آذربایجان*. تهران: نشر تاریخ ایران؛ *انجمن تبریز* (۱۳۷۴-۱۳۷۶). کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران. استانداری آذربایجان شرقی.

تاکنون پژوهشی مستقل درباره روزنامه ناله ملت صورت نگرفته و فقط در منابعی مانند تاریخ جراید و مجلات ایران^۱ به اختصار به آن اشاره شده است. پژوهش حاضر درصدد پاسخ گویی به این سؤالات است: روزنامه ناله ملت در مقابل استبداد محمدعلی شاهی (به توپ بسته شدن مجلس و تعطیلی مشروطه) چه نوع موضع و جهت گیری ای اتخاذ کرد؟ مقالات، مفاهیم و اصطلاحاتی که این روزنامه برای تبیین شرایط سخت مبارزه به کار گرفت، چه بود، چه هدف و کارکردی را دنبال می کرد، و تا چه اندازه گویای خطوط فکری گردانندگان آن بود؟ برای پاسخ به سؤالات مذکور ارجاع به متن روزنامه و مطالب مندرج در آن ضروری است و به همین دلیل روش تحلیل محتوا مناسب تر به نظر رسید و به کار بسته شد. در تحلیل محتوای این روزنامه، تمامی ۴۴ شماره آن به جز شماره های ۷، ۹، ۱۲، ۱۶، ۳۳ و دو صفحه آخر شماره ۴۴ که در دسترس نبودند، مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته اند. بدین منظور ابتدا به معرفی و بررسی ساختار شکلی روزنامه و سپس به تحلیل محتوای آن می پردازیم.

۲. معرفی و ساختار شکلی روزنامه ناله ملت

نخستین شماره روزنامه ناله ملت در ۱۶ رجب ۱۳۲۶ ق منتشر شد.^۲ شماره اول آن با نام نوای ملی به چاپ رسید و از شماره دوم ناله ملت نام گرفت. روزنامه در شماره اول فاقد شماره و تاریخ بوده است. از شماره دوم علاوه بر نام روزنامه در سمت راست، شماره آن نیز در سمت چپ درج شد. از شماره چهارم نام روزنامه در وسط، شماره در سمت راست و تاریخ در سمت چپ درج شد. از شماره ۲۵، شکل ظاهری روزنامه تغییر کرد؛ به طوری که از این به بعد مشخصات کلی آن در سه ستون جداگانه آورده شد. در ستون وسط فقط نام روزنامه به صورت بزرگ و در بالای این ستون برای اولین بار سال انتشار روزنامه قید شده

۱. صدرهاشمی، محمد (۱۳۲۷). تاریخ جراید و مجلات ایران. اصفهان: بی نا.

۲. سه شماره اول روزنامه ناله ملت فاقد تاریخ نشر در سرلوحه است؛ ولی شماره چهارم آن به تاریخ ۲۲ شهر رجب المرجب ۱۳۲۶ ق انتشار یافته است. با توجه به اینکه فاصله نشر شماره های ۴، ۵ و ۶ آن، دو روز است، می توان نتیجه گرفت که شماره سوم آن به تاریخ ۲۰ رجب، شماره دوم آن ۱۸ رجب و شماره اول آن در ۱۶ رجب ۱۳۲۶ ق منتشر شده است.

است. در ستون سمت راست ذیل اداره و عنوان مراسلات، آدرس روزنامه و هیئت تحریریه و تاریخ آن، در بالای این ستون نیز شماره روزنامه درج شده است. در ستون سمت چپ ذیل عنوان، قیمت اشتراک سالیانه، قیمت اشتراک در تبریز، ممالک داخله، ممالک خارجه و قیمت تک‌نمره آمده است. در بالای این ستون نیز برای اولین بار شماره صفحه درج شده است. در ذیل این سه ستون نیز خط‌مشی روزنامه به‌طور خلاصه در یک خط آورده شده است. محل انتشار روزنامه تا شماره ۲۵ آن در هیچ قسمتی از روزنامه ذکر نشده؛ اما از این شماره با تغییر شکل و افزایش صفحات آن، آدرس محل انتشار نیز آورده شده است: تبریز، جنب کمیسیون اعانه. از نظر تعداد صفحات، تا نمره ۲۴ در دو صفحه و از شماره ۲۵ به بعد در ۴ صفحه چاپ شده است. قیمت اشتراک سالیانه در تبریز ۸ قران، سایر شهرهای ایران ۱۰ قران، خارج از کشور ۴ منات، تک‌نمره صد دینار بوده؛ ولی در آخرین شماره، قیمت را «همت جوانمردی؛ غیرت فداکاری، تک‌نمره یک شاهی» درج کرده است. همان‌طور که اشاره شد اولین شماره روزنامه در ۱۶ رجب ۱۳۲۶ق و آخرین شماره آن نیز به تاریخ دوشنبه ۲۸ ربیع‌الاول ۱۳۲۷ق چاپ و توزیع شده و جمعاً ۴۴ شماره از آن انتشار یافته است. روزنامه گاهی پشت‌سرهم، زمانی یک روز در میان، گاهی به فاصله سه، چهار روز و بعضاً به فاصله پنج، شش روز یک بار انتشار یافته است. نوع چاپ آن سنگی^۱ (براون و تربیت، ۱۳۴۳: ۱۰۳/۳) و محل پخش و فروش آن نیز ایران و اروپا، به‌ویژه کشورهای هم‌جوار، یعنی عثمانی و روسیه بوده است. روزنامه فاقد آرم بود. فقط نام روزنامه - ناله ملت - با حروف بزرگ در سرلوحه چاپ می‌شد و فقط در شماره ۶ و ۲۶ در زیر نام ناله ملت کلمه تبریز به‌شکل کوچک آمده است که نام «ناله ملت تبریز» را نشان می‌داد. در آخرین شماره روزنامه، در بالا و پایین نام روزنامه این دو مصرع ذکر شده است:

ناله را هر چند می‌خواهم که پنهان برکشم (بالای نام)

سینه می‌گوید که من تنگ آمدم فریاد کن (پایین نام)

۱. کسروی در تاریخ مشروطه (۱۳۸۳: ۷۳۳) اشاره می‌کند که چون در این زمان چاپ‌خانه سربی مرحوم سعید سلماسی از سوی دولتیان بسته شده بود، روزنامه ناله ملت به‌شکل سنگی چاپ می‌شد.

تا شماره ۲۵ این روزنامه، خط مشی آن به طور صریح ذکر نشده است. از این شماره است که هم‌زمان با تغییر شکل سرلوحه روزنامه از حالت عادی به شکل سه ستون، خط مشی آن نیز در زیر این سه ستون در یک خط بدین شرح بیان می‌شود: «روزنامه‌ای است که در مصالح عامه و منافع ملیه در نهایت آزادی سخن می‌گوید، مکاتیب سودمند را با امضای معروف قبول و درج می‌نماید» (س ۱، ش ۲۵: ۱).

برای پی بردن به خط‌مشی روزنامه از ابتدای چاپ آن، می‌توان از اولین سرمقاله این نشریه که در شماره اول چاپ شده است، استفاده کرد. این سرمقاله با خطاب قرار دادن اقشار مردم مانند انجمن‌های ملی، مدیران مکاتب، نویسندگان جراید، محصلان مدارس و اولیای آن‌ها، تجار و کسبه، فقرا و ضعفا و... از بین رفتن مشروطه و دارالشورای کبری، تعطیلی انجمن‌ها و روزنامه‌ها، بسته شدن مساجد، اختلال نظم، و آسایش و امنیت توده مردم را مورد تأکید و توجه قرار می‌دهد. در ادامه، به اقدامات تجاوزکارانه مستبدان و دولتیان نسبت به مردم تأکید می‌کند و سپس خطراتی از جانب ملت را در مقابل آن‌ها قرار می‌دهد؛ با این مضمون که دیگر ملت در مقابل شما سکوت اختیار نکرده و بازار عوام‌فریبی، تزویر و ملت‌فروشی شما را کساد و خواری و ضلالت را نصیبتان خواهد کرد (همان‌جا). این مقاله با چهار شعار که طبق نظر نویسنده مقاله، خلاصه اهداف نشریه است، به پایان رسیده است: «زنده باد ملت»، «زنده باد مشروطه و آزادی»، «پست باد استبداد و علمای سوء» و «سرافکننده باد طرفداران بدبخت استبداد» (همان‌جا).

نویسنده یا نویسندگان روزنامه در طول چاپ ۴۴ شماره این روزنامه، در واقع تمام هم و تلاش خود را در برجسته و روشن کردن این شعارها قرار داده بودند. با نگاهی به مقالات، مکاتیب، تلگرافات و سایر مندرجات این روزنامه می‌توان دریافت که مضمون تمامی آن‌ها بیان مبارزات آزادی‌خواهانه و مشروطه‌طلب مجاهدان آذربایجان و سایر نقاط و حامیان آن‌ها در مقابل دولتیان و مستبدان وابسته به محمدعلی شاه است. اگر اهداف مبارزان را که احیای حقوق ملت، قانون‌مداری و عدالت بوده است، در یک طرف و اقدامات مستبدان مبنی بر تجاوز به حقوق ملت، و قتل و غارت اموال و نوامیس آن‌ها را در طرف دیگر قرار دهیم، مفهوم مندرجات روزنامه آشکارتر خواهد شد.

۳. میرزا آقا ناله ملت

صاحب امتیاز و سردبیر روزنامه ناله ملت، مشهدی میرزا آقا که به علت نام روزنامه‌اش به میرزا آقا ناله ملت معروف شد، از روزنامه‌نگاران معروف و آزادی‌خواهان و مشروطه‌طلبان پرشور تبریز بود.^۱ وی علاوه بر ناله ملت، نویسندگی روزنامه حشرات الارض و مدیریت و نویسندگی روزنامه استقلال را نیز برعهده داشت. روزنامه استقلال پس از تعطیل شدن ناله ملت انتشار یافت. در سال ۱۳۲۹ بین برخی اعضای انجمن تبریز و برخی آزادی‌خواهان و مشروطه‌طلبان تبریز با مخبر السلطنه، والی آذربایجان، اختلاف شدیدی رخ داد و منتقدان رفتارها و سیاست‌های مخبر السلطنه تلگراف شدیدالحنی در انتقاد از شیوه مدیریتی او به مجلس ارسال کردند. میرزا آقا ناله ملت جزء امضاکنندگان این تلگراف بود (امیرخیزی، ۱۳۷۸: ۵۰۸؛ هدایت، ۱۳۷۵: ۲۱۴-۲۱۷). بعد از این ماجرا ظاهراً میرزا آقا مدتی هم به دستور مخبر السلطنه زندانی شد (صدرهاشمی، ۱۳۲۷: ۱۶۱).

با اشغال آذربایجان و تبریز به دست روس‌ها در دی‌ماه ۱۲۹۰ش / محرم ۱۳۳۰ق، میرزا آقا با گروهی از مجاهدان و آزادی‌خواهان تبریز، از جمله میرزا اسماعیل نوبری، حاج امیر اسماعیل امیرخیزی و میرزا اسماعیل یکانی، مخفیانه از تبریز خارج شد و ابتدا به سلماس و از آنجا به وان و استانبول رفت. روس‌ها بعد از اشغال تبریز فجایع بزرگی آفریدند و برخی از رهبران مشروطه تبریز، از جمله ثقه الاسلام و شیخ سلیم را اعدام کردند و فضایی از رعب و وحشت را در تبریز حاکم نمودند. میرزا آقا مدتی در استانبول به کار تجارت پرداخت. گویا در دوران اقامت در استانبول انجمنی متشکل از ۲۴ تاجر سرشناس ایرانی را در استانبول و طرابوزان تأسیس کرد. این انجمن بر اثر دسیسه‌های میرزا رضاخان ارفع الدوله و به دستور دولت عثمانی منحل شد و میرزا آقا از عثمانی تبعید گردید (طباطبایی

۱. میرزا آقا تبریزی از بنیان‌گذاران ادبیات نمایشی در ایران نیز به شمار می‌رود که آثار بالارزشی در زمینه نمایش‌نامه‌نویسی و تئاتر از خود به جای گذاشته است. وی در مبارزه با استبداد و بی‌قانونی حاکم، علاوه بر روزنامه‌نگاری، از این شیوه، یعنی نمایش‌نامه‌نگاری نیز بهترین استفاده را کرد. وی اوضاع ناگوار آن مقطع را با انشایی آمیخته به طنز بیان می‌کرد. بدین جهت آثار وی را می‌توان نخستین نمایش‌نامه‌هایی دانست که با تأثیر از شرایط اجتماعی و فرهنگی آن زمان به نگارش درآمده است. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره میرزا آقا ناله ملت ر.ک. سردای‌نیا، مشاهیر آذربایجان، ج ۲، صص ۲۰۴-۲۲۰.

مجدد، ۱۳۹۰: ۴۱). با شروع جنگ اول جهانی و با تشکیل کمیته ملیون ایرانی در برلین، میرزا آقا ناله ملت هم از استانبول به برلین رفت و به تقی زاده، کاظم زاده ایرانشهر، محمد قزوینی و محمود اشرف زاده پیوست (تقی زاده، ۱۳۹۰: ۱۶۲).

ظاهراً بعد از مدتی، در سال ۱۳۳۳ ق. قصد بازگشت به وطن کرد و در راه بازگشت به ایران، در حالی که از بیماری رنج می برد، درگذشت (امیرخیزی، ۱۳۸۷: ۱۹۰). از میرزا آقا به عنوان یکی از صادق ترین و پرشورترین مدافعان آزادی و مشروطه خواهی یاد شده است.

۴. تحلیل محتوای روزنامه

تحلیل محتوا تکنیکی پژوهشی برای استنباط و تکرارپذیری متن داده هاست. تحلیل محتوا به مثابه تکنیکی پژوهشی شامل شیوه های تخصصی در پردازش داده های علمی است. هدف تحلیل مانند همه تکنیک های پژوهشی، فراهم کردن شناخت و بینشی نو است. تحلیل، در واقع، تصویرگر واقعیت و راهنمای عمل است. تحلیل محتوا فقط ابزار است و بس (کرپیندورف، ۱۳۸۳: ۲۵). طبق تعریف فوق می توان این گونه بیان کرد که تحلیل محتوا روشی برای تحلیل اطلاعات به شیوه ای استاندارد به منظور دستیابی به استنتاج های معتبر از طریق آشکار کردن ویژگی ها و دلالت های نهفته در متن است که به کمک آن می توان ویژگی های خاص پیام ها را به طور نظام یافته و عینی شناسایی کرد (فرانکفورد و نچمیاس، ۱۳۸۱: ۴۶۹). بنابراین، می توان گفت تحلیل محتوا دارای سه ویژگی عمده است:

۱. تحلیل محتوا روشی نظام مند است؛ به این معنا محتوایی که قرار است مورد ارزیابی قرار گیرد، باید براساس قواعدی روشن و ثابت برگزیده شود.
۲. تحلیل محتوا روشی عینی است؛ بنابراین ساخته های ذهنی پژوهشگر نباید در آن دخالت داشته باشد.
۳. از آنجاکه تحلیل محتوا کمی است، هدف از آن آن بازنمایی دقیق مجموعه ای از پیام هاست (راجردی و دومینیک، ۱۳۸۴: ۲۱۷-۲۱۸).

به عبارت دیگر، تحلیل محتوا برای کشف محتوای درونی و پنهان داده‌ها، واحدهای مورد تحلیل از ورای گفته‌ها و نوشته‌ها، بررسی کیفیت محتوایی داده‌ها و تحلیل ساختاری متن یا نوشته، به کار می‌رود و هدف اصلی آن دستیابی به درونۀ پنهان یا قصد واقعی و یافتن محورهای اصلی فکری پدیدآوردندگان و شرایط و اوضاع و احوال محیطی مرتبط با تولید اثر نوشتاری و درنهایت، ارائه تفسیری واقع‌گرایانه از آن است.^۱

متنی که ما قصد تحلیل آن را داریم، کل ۴۴ شماره روزنامه نالۀ ملت به جز چند شماره را که در سطور پیشین به آن‌ها اشاره شد، دربر می‌گیرد. در این شماره‌ها ما محتوا را به واحدهای تحلیلی محدود می‌کنیم و از متن این واحدها، جهت‌گیری‌ها و اهداف روزنامه مذکور را جست‌وجو می‌کنیم و مورد توجه قرار می‌دهیم.

۵. واحد تحلیل

مطالب و موضوعات روزنامه ذیل شش مورد به‌عنوان واحد تحلیل، مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است:

۵-۱. سرمقاله‌ها و یادداشت‌های روزنامه‌ها

عنوان‌ها:

۱. تشکرنامه (نالۀ ملت، س ۱، ش ۶)، ۲. حادثۀ فجیع یا ضایعۀ عظیم (همان، ش ۸)، ۳. دولتیان و لشکریان را تنبیه است، ۴. تمنی و اخطار، ۵. حضرت شاهزاده عین‌الدوله اتابک سابق ایران، ۶. برادران اسلامی (همان، ش ۱۱)، ۷. نتیجۀ صداقت، ۸. عبرت للناظرین، ۹. ایقاز، ۱۰. رایحۀ غیرت (همان، ش ۱۳)، ۱۱. یا احکم الحاکمین (همان، ش ۱۴)، ۱۲. انا فتحنا لک فتحاً مبیناً (همان، ش ۱۵)، ۱۳. واقعۀ تهران، ۱۴. آه آذربایجان (همان، ش ۱۷)، ۱۵. تعزیت یا تهنیت (همان، ش ۱۸)، ۱۶. جمعیت اتحاد و ترقی (همان، ش ۱۹)، ۱۷. رئوف کردگارا، ۱۸. نصر من الله و فتح قریب، ید الله مع الجماعه (همان، ش ۲۲)، ۱۹. قابل توجه هم‌وطنان، ۲۰. مجملی از گزارشات حضرت والا عین‌الدوله (همان، ش ۲۶ و ۲۷)، ۲۱. نظری به حال حاضر (همان، ش ۲۶ و ۲۷)، ۲۲. ظلم فاحش یا انکار حقیقت (همان، ش ۲۸)،

۱. برای آگاهی از کاربرد روش تحلیل محتوا در پژوهش‌های تاریخی ر.ک. فرخزاد، راهنمای پژوهش تاریخی (کتابخانه‌ای)، صص ۲۶۹-۲۷۲.

۲۳. قابل توجه رجال دولت و رؤسای ایلات و عشایر (همان، ش ۲۹)، ۲۴. تدبیری تازه یا حماقت بی اندازه، نفس واپسین مستبدان تهران (همان، ش ۳۰)، ۲۵. قابل توجه اعضای محترم انجمن ایالتی (همان، ش ۳۲)، ۲۶. ناله ملت (همان جا)، ۲۷. لو کشف الغطا ما ازددت یقینا (همان، ش ۳۴)، ۲۸. برادران داخله و خارجه (همان جا)، ۲۹. ابابیل و اصحاب الفیل (همان، ش ۳۵)، ۳۰. غایه بلد یا فرط طمع (همان، ش ۳۷)، ۳۱. ندای مجلس معدلت تنکابین (همان جا)، ۳۲. احوال ایران (همان، ش ۳۸)، ۳۳. شاه و فلاکت دربار (همان، ش ۳۹)، ۳۴. حرکات کودکانه شاه (همان جا)، ۳۵. سیزدهم محرم (همان جا)، ۳۶. قابل التفات عموم رؤسای ملی (همان، ش ۴۰)، ۳۷. خرق الارض یا درّه آتش فشان (همان جا)، ۳۸. آخرین تنبیه لشکریان (همان جا)، ۳۹. کمیسیون اعانه یا عملۀ استبداد (همان، ش ۴۱)، ۴۰. دوازدهم صفر (همان جا)، ۴۱. با دین کج با خود کج با خلق خدا کج / آخر سخنی راست بگوی ای همه جا کج (همان، ش ۴۲)، ۴۲. وطن در شرف انقراض! ناعی بدبختی صلا می زند! ای اولاد وطن خدا حافظ (همان، ش ۴۴)، ۴۳. عبرت (همان جا).

موضوعها:

۱. دعوت نظامیان و لشکریان مستبدین به اتحاد و پیوستن به مجاهدین؛
۲. دربارهٔ موضع حمایتی علمای نجف از مشروطه و تمیز قائل شدن بین آنها و علمای درباری؛
۳. افشای چهره و شخصیت مستبدین و ایادی آنها، و بیان اقدامات و تجاوزات آنها؛
۴. پرداختن به شهدای مجاهدین مانند سیدحسن شریفزاده؛
۵. برشمردن و برجسته کردن قوانین قانون اساسی مشروطه و رعایت نکردن آنها از سوی مستبدین؛
۶. دعوت و آگاهی بخشی به ایلات و عشایر متحد با مستبدین و تشویق آنها به همکاری با مجاهدین؛

۱. موضوعاتی که در اینجا آورده شده، براساس محتوای کل شماره‌های روزنامه بوده و مختص به یک یا چند شماره نبوده و محتوای کلی روزنامه در نظر گرفته شده است.

۷. بیان تجاوزات وحشیانه مستبدین در تبریز و اطراف آن؛
۸. بیان فتوحات و دلاوری‌های آزادی‌خواهان؛
۹. بررسی اوضاع پایتخت و شرایط حاکم بر آن؛
۱۰. آگاهی‌بخشی و بیداری افکار سایر مردم خطه آذربایجان مانند سراب، گرمروود و...، و سعی در تهییج و تحریک آن‌ها علیه مستبدین؛
۱۱. پرداختن به فداکاری‌ها و جان‌فشانی‌های مبارزان گرجی - ارمنی هم‌رزم با مجاهدین؛
۱۲. بیان ظلم، استبداد و فساد محمدعلی شاه و تأکید بر مبارزه با آن؛
۱۳. افشای شخصیت سردمداران مستبدین مانند عین‌الدوله؛
۱۴. افشای دروغ‌گویی‌ها و جعل واقعیت‌های نشریات و روزنامه‌های خارجی درباره جنبش آزادی‌خواهی آذربایجان؛
۱۵. صورت دستخط علمای نجف در حمایت از آزادی‌خواهان و مشروطه‌طلبان و مذمت ایلات و عشایر کمک‌کننده به مستبدین؛
۱۶. افشای چهره‌علماء، تجار حامی دولت و مستبدین و بیان اقدامات آن‌ها؛
۱۷. افشای دروغ‌گویی‌ها و جعل واقعیت‌های مستبدین، مانند جعل دستخط ثقه‌الاسلام در ضدیت با مشروطه؛
۱۸. پرداختن به اقدامات دولت‌های بیگانه مانند روس‌ها علیه مجاهدین و آزادی‌خواهان؛
۱۹. پرداختن به مندرجات روزنامه‌ها و نشریات اروپایی حامی مجاهدین و آزادی‌خواهان آذربایجان و سایر نقاط ایران؛
۲۰. توصیف شخصیت‌های قهرمان مجاهدین مانند ستارخان و باقرخان؛
۲۱. انعکاس جنبش‌های آزادی‌خواهی و تشکیل انجمن‌های ملی در سایر نقاط کشور مانند اصفهان، رشت، مشهد و...؛
۲۲. بیداری افکار عمومی آذربایجان و سایر نقاط کشور در زمینه مسئله ورود روس‌ها و تبعات مداخله‌های آنان.

۲-۵. عنوان تلگراف‌ها و مکالمات تلفنی درج شده در روزنامه

۱-۲-۵. تلگراف‌های مستبدین

۱. صورت تلگراف‌های حاجی میرزا حسن، حاجی میرزا محسن آقا، میرهاشم و شجاع نظام (ناله ملت، س ۱، ش ۲)، ۲. تلگراف آقامیرهاشم (همان، ش ۳)، ۳. تلگراف حاجی میرزا حسن و حاجی میرزا محسن، ۴. تلگراف حاجی میرزا حسن مجتهد، ۵. تلگراف حاجی میرزا حسن و حاجی میرزا کریم امام جمعه، ۶. تلگراف شکرالله خان شجاع نظام، ۷. تلگراف حاجی میرزا کریم و حاجی میرزا حسن، ۸. تلگراف شجاع نظام به سپهسالار، ۹. تلگراف میرهاشم به سپهسالار، ۱۰. تلگراف مقتدرالدوله به شاه (همان، ش ۴).

۲-۲-۵. تلگراف‌های علمای نجف

۱. صورت تلگراف علمای نجف به اسلامبول (همان جا)، ۲. تلگراف علمای نجف به مجلس مبعوثان عثمانی (همان، ش ۳۶)، ۳. تلگراف علمای نجف به اسلامبول خطاب به انجمن سعادت و انجمن تبریز، ۴. تلگراف علمای نجف بر ممنوع بودن اسقراض خارجی به موجب قانون اساسی مشروطه (همان، ش ۳۷)، ۵. سواد تلگراف ارسالی از تهران به نجف و از نجف به تبریز (همان، ش ۳۹).

۳-۲-۵. تلگراف‌های خارج از کشور

۱. تلگراف از اسلامبول با امضای عموم ایرانیان آنجا (همان، ش ۱۴)، تلگراف تقی زاده از لندن (همان، ش ۱۸)، ۲. تلگراف انجمن سعادت از اسلامبول، ۳. تلگراف از اسلامبول در حمایت از مجاهدین (همان جا)، ۴. تلگراف از پاریس به انجمن تبریز درباره اقدامات مجاهدین اصفهان (همان، ش ۳۵)، تلگرافی از جلفا مبنی بر تشکیل انجمن اصفهان (همان، ش ۳۶)، ۵. تلگراف از بادکوبه به انجمن ایالتی از سوی انجمن ایرانیان (همان، ش ۳۸)، ۶. صورت تلگراف بین انجمن سعادت اسلامبول و اصفهان درباره تشکیل انجمن آنجا (همان جا)، ۷. پاسخ به تلگراف اسلامبول از سوی صمصام السلطنه (همان جا)، ۸. تلگراف انجمن سعادت از اسلامبول به انجمن ایالتی تبریز مبنی بر پیروزی مجاهدین رشت (همان، ش ۳۹)، ۹. تلگراف لندن به انجمن ایالتی تبریز (همان، ش ۴۰)، ۱۰. تلگراف از جلفا به

تقی‌زاده درباره فتوحات رشت (همان‌جا)، ۱۱. تلگراف از تفلیس درباره فتوحات رشت و سپهدار (همان، ش ۴۱)، ۱۲. تلگراف از انجمن سعادت اسلامبول به جلفا درباره اقدامات بختیاری‌ها و پیشرفت آن‌ها (همان‌جا)، ۱۳. تلگراف از پاریس به انجمن ایالتی درباره چشم امید همه به مجاهدین بودن (همان، ش ۴۲).

۵-۲-۴. تلگرافات داخلی

۱. تلگراف از رشت به تبریز درباره پیروزی مجاهدین رشت (همان، ش ۴۱)، ۲. تلگراف از تهران مبنی بر تعطیلی بازار و هیجان عمومی، ۳. تلگراف سپهدار اعظم از رشت به انجمن ایالتی درباره رسیدن عده‌ای شاهسون به قزوین (همان، ش ۴۲)، ۴. تلگراف معزالسلطان از رشت به تقی‌زاده و ستارخان درباره نزدیک شدن مجاهدین به قزوین (همان‌جا)، ۵. تلگراف از مرند به انجمن ایالتی مبنی بر فرار مستبدین به ماکو و برقراری امنیت راه‌ها (همان، ش ۳۸)، ۶. تلگراف از تهران درباره پیشرفت مشروطه‌خواهان (همان، ش ۳۷)، ۷. تلگراف رمزی درباره غلبه رشت بر مستبدین (همان‌جا)، ۸. تلگراف عمواغلی از خوی به تقی‌زاده و انجمن ایالتی درباره شکست اکراد در آنجا (همان، ش ۴۱).

۵-۲-۵. موضوع مکالمات تلفنی مندرج در روزنامه

۱. مکالمات تلفنی بین باغ صاحب دیوان و اسلامیه درباره ناتوانی در برابر مجاهدین (همان، ش ۲۸)، ۲. مکالمات تلفنی بین اسلامیه و اردوی مستبدین (همان، ش ۳۲)، ۳. مکالمات تلفنی بین باغ و سردار نصرت و شجاع‌نظام درباره ناتوانی در برابر ستارخان و آزادی‌خواهان (همان‌جا).

۵-۳. موضوع اخبار و مطالب ترجمه‌شده در روزنامه

از شماره ۲۶ ذیل عنوان ترجمه، ترجمه نشریات خارج از کشور آورده می‌شود:

۱. ترجمه مطلب روزنامه مشتاق درباره سخنان محمد کاظم خراسانی در تذکر به موضع دولت روس و انگلیس در مورد جنبش آزادی خواهان آذربایجان و مشروطه خواهان (همان، ش ۲۶).
۲. ترجمه روزنامه ای با عنوان رس ق سلو درباره شکل گیری مجدد آزادی خواهی و مشروطه طلبی در پایتخت (همان، ش ۲۹).
۳. ترجمه مطلبی از روزنامه حبل المتین در خصوص جوابیه آخوند خراسانی به اظهارات مشیرالسلطنه علیه مشروطیت (همان، ش ۳۴).
۴. ترجمه مطلبی از روزنامه دیلی نیوز لندن درباره اقدامات خودسرانه شاه و دولت مبنی بر تصرف پول های دولت انگلیس در بانک های تبریز و سایر نقاط و نیز ایجاد مزاحمت برای مسافران انگلیسی (همان، ش ۳۶).
۵. ترجمه مقاله ای با عنوان «احوال ایران» از روزنامه شورای امت با مضمون بررسی درگیری مستبدین با آزادی خواهان و مشروطه طلبان ایران (همان، ش ۳۸).

۴-۵. موضوع مکتوب های مندرج در روزنامه

۱. سواد مکتوب میرزا جبار خان، برادرزاده حاج سالار لیوانی، به عنوان صدق السلطنه، که در تهران نوشته شد و دست خدا آن را فاش کرد؛ درباره ورود عین الدوله به شهر باسمنج و جمع شدن سپهدار، سهام الدوله، فرمان فرما و سایر مستبدین گرد وی (همان، ش ۵).
۲. مکتوب جمعیت اتحاد و ترقی ایرانیان از اسلامبول خطاب به عین الدوله، حکمران آذربایجان، درباره نصیحت عین الدوله مبنی بر دست برداشتن از اقدامات مستبدانه خود علیه ملت آزادی خواه (همان، ش ۱۹).
۳. مکتوبی از مشهد مقدس برای آگاهی بخشی از بیداری افکار عمومی آنجا و شکل گیری اندیشه های آزادی خواهانه و مشروطه طلب از سوی روحانیون

- مسجد گوهرشاد و نیز فراهم شدن مقدمات تشکیل انجمن ملی در آن شهر (همان، ش ۲۱).
۴. سواد مکتوب یکی از مهاجرین تبریز از اورسا خطاب به اجلال الملک نایب‌الایاله درباره ابراز خوشحالی از انتصاب وی به این مقام، درباره جایگاه والای ستارخان و سایر قهرمانان آزادی‌خواه در بین کودکان آنجا، فاسد بودن مستبدین، اعتذار از نیامدن خود به ایران به دلیل بسته شدن راه‌ها به دستور مستبدین و تأکید بر فعالیت و حمایت از آزادی‌خواهان و مجاهدین با قلم و نوشتار خود در اسلامبول (همان، ش ۲۳).
۵. سواد دستخط آیت‌الله آخوند خراسانی به مجاهدین تبریزی درباره اظهار مسرت و شادی از اقدامات غیورانه ستارخان و باقرخان و تقاضای تداوم مقاومت و پایداری و نوید فتح و پیروزی (همان، ش ۲۲).
۶. مکتوب سالار ارفع فرزند حاج نظام‌العلماء از قراملک به سردرود درباره اخطار به ابراهیم سلطان و تقاضای ارسال سرباز و نیرو به آنجا برای مبارزه با مجاهدین و آزادی‌خواهان (همان جا).
۷. مکتوبی از روسیه با امضای سلیم‌الله نامی در ستایش از جان‌فشانی‌ها و مقاومت‌های آذربایجانی‌های آزادی‌خواه و مشروطه‌طلب (همان، ش ۲۵).
۸. مکتوبی از تهران درباره اقدامات و عملکرد بعضی اقوام مانند بختیاری‌ها، کلهر، شاهسون، قراداغی، قشقایی فارس در حمایت از مجاهدین و آزادی‌خواهان (همان، ش ۲۳).
۹. سواد خطابه هیئت علمیه نجف اشرف به آزادی‌خواهان آذربایجان درباره تقاضای تداوم مقاومت و پایداری و تبعیت از انجمن ملی و تشویق سایر اقوام به آزادی‌خواهی و مشروطه‌طلبی (همان، ش ۲۹).
۱۰. جواب مکتوب لندن به قلم یکی از فضلالی تبریز بدون ذکر نام وی درباره ظلم و ستیز مستبدین علیه مجاهدین و آزادی‌خواهان و تأکید بر

- آزادی خواهی و قانون مداری مجاهدین و عدم تجاوز به حقوق اتباع بیگانه از سوی آنها (همان، ش ۳۱).
۱۱. نقل مکتوبی به امضای آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی در خطاب به خراسانی‌ها، رکن‌الدوله حاکم آنجا، و سایر دولتیان دربارهٔ مشروطه طلبی خراسانیان و همسو بودن آنها با برادران دینی و ملی خود در آذربایجان و تأکید بر اتحاد ملی و تداوم مقاومت و پایداری (همان، ش ۳۴).
۱۲. مکتوبی از پاریس که در آن به نقل نوشتهٔ یکی از ایرانیان مقیم آنجا دربارهٔ اظهارات و نوشته‌های جراید اروپایی و نیز مردم آن دیار دربارهٔ مشروطیت ایران و مجاهدین آذربایجان و سایر نقاط و نیز اقدامات محمدعلی شاه و سایر مستبدین^۱ پرداخته شده است (همان، ش ۳۵؛ ش ۳۶).
۱۳. انعکاس نگارش یکی از ارباب خبرت از تهران دربارهٔ ناتوانی مستبدین و دولتیان در برابر مجاهدین و آزادی خواهان (همان، ش ۳۵).
۱۴. مکتوب صمصام‌السلطنه بختیاری، فاتح و حکمران ملی اصفهان، به ستارخان، سردار ملی، دربارهٔ پیروزی مجاهدین در اصفهان و نیز در اهمیت مشروطه و لزوم برقراری قانون و مساوات (همان، ش ۴۱).

۵-۵. موضوع اخبار درج شده در روزنامه

اخبار مندرج در این روزنامه، صرفاً خبرهای داخلی و دربارهٔ جنبش‌های آزادی خواهی و پیروزی مجاهدین سایر نقاط ایران بوده و اخباری از دولت و ملت‌های خارجی در آن درج نشده است. این خبرها ذیل عنوان ثابتی نیز ذکر نمی‌شده و در عناوین مختلفی به اخبارات خارجه (از آذربایجان)، حوادث داخله و واقعات جدید و حتی در ذیل نام آن شهر به اطلاع‌رسانی از اوضاع آنجا می‌پرداخته است. این اخبار دربارهٔ شهرهای تهران، رشت، تالش، انزلی، ارومیه، سلماس، مشهد و خود تبریز بوده است.

۱. این مکتوب به قلم محمد قزوینی نوشته شده است. ر.ک. بنکداریان، *بریتانیا و انقلاب مشروطیت ایران*، ص ۲۵۵.

۵-۶. موضوع اشعار درج شده در روزنامه

در کلیه شماره‌های این روزنامه فقط پنج شعر با عنوان‌های «سرود ملی» در شماره ۱۰، شعری ترکی در شماره ۱۹، «مسمط وطنی» در شماره ۳۴، «از نتایج طبع ظهیرالدوله» و شعر کوتاه دیگری در شماره ۳۵ آورده شده است.

۱. سرود ملی که درباره افشای چهره روحانی‌نماهای طرفدار مستبدین و بیان ویژگی‌های آن‌ها گفته شده است.^۱ اولین بیت آن بدین شرح است:

خدا خدا به تو نالم ز زاهدان ریایی که عالمی بفریبند با قبا و ردایی (همان، ش ۱۰)

۲. مسمط وطنی که به قلم آقامیرزا جعفر سلماسی^۲ درباره حمایت از اقدامات مجاهدین و آزادی‌خواهان و بیان اعمال مستبدین و محمدعلی شاه سروده شده است. اولین بیت آن بدین شرح است:

افسوس که شد بوم و بر کشور ایران از شورش جنگ و جدل داخله ویران (همان، ش ۳۴)

۳. شعر ظهیرالدوله صفا که روی سخنش با محمدعلی شاه و ذکر اقدامات مستبدانه وی است. بیت اول آن بدین شرح است:

به عرض شاه رسان ای صبا از قول صفا که ای شهنشاه ایران جانشین کباد (همان، ش ۳۵)

۴. شعری ترکی که مضمون آن درباره اقدامات شاه و مستبدین و بیان مقاومت آزادی‌خواهان در برابر آن‌هاست.^۳ بیت اول آن:

ای ستمگر اولما راغب ملتون اقنا سنه پادشه سن کیت کلن بی کانه لرد عواسنه
(نالّه ملت، س ۱، ش ۱۹)

۱. به نوشته احمد کسروی در تاریخ مشروطه (۱۳۸۳: ۷۳۳)، این شعر منتسب به میرزا جعفر خامنه‌ای در نکوهش ملایان ارتجاعی بوده است.

۲. میرزا جعفر سلماسی مقیم استانبول بود و در همان‌جا هم درگذشت.

۳. این شعر نیز در تاریخ مشروطه کسروی (۱۳۸۳: ۷۳۴) آورده شده است. وی بر این اعتقاد است که شاعر آن معلوم نیست؛ اما به گفته بعضی گوینده آن مشهدی محمدعلی مطبوعه‌چی بوده که یکی از مشروطه‌خواهان شمرده می‌شده است.

۶. جدول‌ها

جدول ۶-۱. توزیع فراوانی براساس مطالب مندرج در روزنامه

فراوانی	نوع مطالب مندرج
۴۳	مقاله و یادداشت‌ها
۱۴	مکتوبات
۴۰	تلگراف‌ها و مکالمات تلفنی
۵	ترجمه‌ها
۵	اشعار
۱۰	اخبار

براساس فراوانی جدول فوق، بخش عمده مطالب روزنامه ناله ملت به مقاله و یادداشت‌های نویسنده آن اختصاص داشته است و در درجه بعد، تلگرافات و مکالمات تلفنی و بعد از آن مکتوبات قرار دارد. ترجمه، اشعار و اخبار درصد خیلی کمی از مطالب روزنامه را به خود اختصاص داده است.

جدول ۶-۲. ساختار اهداف مطالب روزنامه ناله ملت

سرمقاله‌ها	مکتوبات	تلگراف‌ها	ترجمه‌ها	اشعار	ساختار اهداف مطالب روزنامه ناله ملت
فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	
۱۶	۵	۲۱	۱	۱	مجاهدین، مشروطه‌طلبان و اقدامات آن‌ها
۱۰	۴	۱۰	۱	۲	ماهیت دولتیان و اقدامات متجاوزانه آن‌ها
۱۴	۱	-	۱	۲	آگاهی‌بخشی و بیداری افکار عمومی
۷	۲	-	۱	۲	ظلم و فساد شاه و سردمداران مستبدین
۹	۳	۵	۲	-	علما و روحانیون طرفدار مشروطه

با توجه به جدول ۶-۲، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد:

۱. اکثر مقالات روزنامه از یک طرف، با هدف انعکاس اقدامات مستبدین و افشای چهره سردمداران آنها و از طرف دیگر، به منظور پرداختن به مبارزات مجاهدین و متمایز کردن علما و روحانیون نجف از آنها به نگارش درآمده است. مابقی مقالات نیز با هدف آگاهی‌بخشی عموم و بیداری افکار آنها نوشته شده است.
۲. مکتوبات مندرج در روزنامه نیز بیشتر در حمایت از آزادی‌خواهان و افشای چهره مستبدین و اقدامات آنها بوده است.
۳. تلگرافات بیشتر در حمایت از مشروطه‌طلبان و اقدامات آنها و مابقی درباره ماهیت مستبدین و اقدامات متجاوزانه آنها بوده است.
۴. ترجمه‌ها و اشعار مندرج در روزنامه بیشتر در راستای افشای ماهیت دولتیان و مستبدین و بعد آگاهی‌بخشی به توده مردم بوده است.

جدول ۶-۳. توزیع فراوانی موضوعات روزنامه ناله ملت با جهت‌گیری مثبت

موضوعات	فراوانی
مجاهدین (مشروطه‌طلبان) و اقدامات آنها	۴۴
علما و روحانیون طرفدار مشروطه	۱۹
آگاهی‌بخشی و بیداری افکار عمومی	۱۸

با توجه به جدول ۶-۳، می‌توان نتیجه گرفت که مجاهدین (مشروطه‌طلبان) و بیان اقدامات آنها و نیز حمایت‌های روحانیون نجف، مهم‌ترین مسائلی بوده که روزنامه سعی داشته است انعکاس مثبت و روشنی از آنها داشته باشد. در درجه بعدی آگاهی‌بخشی و بیداری افکار عمومی مدنظر آن بوده است.

جدول ۶-۴. توزیع فراوانی موضوعات روزنامه ناله ملت با جهت گیری منفی

موضوعات	فراوانی
ماهیت دولتیان و اقدامات متجاوزانه آنها	۲۷
ظلم و فساد شاه و سردمداران مستبدین	۱۲

افشای ماهیت دولتیان و اقدامات متجاوزانه آنها همراه با بیان ظلم و ستم آشکار محمدعلی شاه، عین الدوله و سایر سردمداران مستبدین از موضوعاتی است که جهت گیری منفی شدیدی را نسبت به خود همراه داشته است.

جدول ۶-۵. شخصیت های حقوقی یا حقیقی مورد توجه روزنامه با جهت گیری مثبت

نام شخصیت	فراوانی
ستارخان (سردار ملی)	۲۲
باقرخان (سالار ملی)	۱۶

جدول ۶-۵ نشان می دهد که در میان آزادی خواهان، این روزنامه بیشتر تحت تأثیر شخصیت و اقدامات دو قهرمان آزادی خواه، یعنی ستارخان و باقرخان، بوده است.

جدول ۶-۶. شخصیت های حقوقی یا حقیقی مورد توجه روزنامه با جهت گیری منفی

نام شخصیت	فراوانی
عین الدوله	۲۶
محمدعلی شاه	۲۳

جدول ۶-۶ نیز جهت گیری منفی روزنامه را نسبت به دو شخصیت اصلی مستبدین، یعنی عین الدوله و محمدعلی شاه، نشان می دهد.

جدول ۶-۷. فراوانی بسامد واژه‌ها در روزنامه

واژه	فراوانی
ملت	۱۴۳
مشروطه (مشروطیت)	۱۰۴
ایران	۱۰۰
اسلام	۶۲
استبداد	۵۹

واژه‌های «ملت»، «مشروطه» و «ایران» بیشترین بسامد را در روزنامه به خود اختصاص داده است که نشان از خط‌مشی کلی روزنامه در تمام شماره‌های چاپ‌شده خود دارد. خط‌مشی‌ای که سعی در احیای حقوق ازدست‌رفته ملت، برپایی دوباره مشروطه و حفظ تمامیت ارضی و اتحاد ایران و ایرانیان داشته است.

۷. نتیجه

ناله ملت در خط‌مشی و عملکرد خود دو طیف را مورد توجه قرار داده است: اولی، کسانی که برای حذف مشروطیت از حیات اجتماعی و سیاسی ایران تلاش می‌کردند و دیگری، آنان که برای احیای مشروطه ازدست‌رفته می‌کوشیدند و طرفداران ایشان. این روزنامه از طیف اول با عناوینی چون دولتیان، خیانت‌کاران، الواط عمامه‌دار، جیره‌خوار حکومت و بدبختان نام برده و طیف دوم را با عناوینی چون مشروطه‌خواهان، نیروهای ملی، آزادی‌خواهان و آزادی‌طلبان، مجاهدین و برادران غیور مورد توجه قرار داده است. بیشتر مطالب روزنامه، در وهله اول منعکس‌کننده رشادت‌ها و مجاهدت‌های مشروطه‌طلبان، اقدامات آن‌ها و آگاهی‌بخشی و بیداری افکار عمومی بوده و سپس افشای ماهیت مستبدین و وابستگان دولت و اقدامات متجاوزانه آن‌ها را دربر داشته است. ناله ملت برای تهییج افکار عمومی و تشویق آن‌ها به مبارزه علیه مستبدین، به علما و مراجع نجف نیز توسل جسته و با درج تلگرافات و مکتوبات ایشان، آن‌ها را به‌عنوان نمایندگان و مدافعان حقوق

مردم در برابر مزدوران محمدعلی شاهی قرار داده است. کاربرد فراوان واژه‌هایی چون ملت، مشروطه و ایران در ۴۴ شماره چاپ‌شده این روزنامه همراه با مضامین اشعار، مکتوب‌ها و ترجمه‌های مندرج در آن، نشان از دغدغه وطن‌دوستی و احیای حقوق ازدست‌رفته مردم سرزمین با حمایت از مشروطه و مشروطه‌خواهی دارد. دغدغه‌ای که در آخرین شماره این روزنامه تبدیل به صدایی تلخ و ناامید شده بود؛ صدایی که از بی‌تفاوتی مردمان سرزمین خود ناله سر می‌داد و تاریخ گذشته را به آن‌ها متذکر می‌شد. و به یاد می‌آورد که بی‌توجهی و بی‌تفاوتی مردم نسبت به سرنوشت کشور خود در زمان هجومی نه‌چندان قدرتمند مانند محمود افغان، چه بر سر این سرزمین آورد.

منابع

- امیرخیزی، اسماعیل (۱۳۷۹). **قیام آذربایجان و ستارخان**. تهران: نگاه.
- _____ (۱۳۸۷). **قیام آذربایجان و ستارخان**. تبریز: آیدین.
- **انجمن تبریز** (۱۳۷۴-۱۳۷۶). کتاب‌خانه ملی جمهوری اسلامی ایران. استانداری آذربایجان شرقی.
- براون، ادوارد و محمدعلی تربیت (۱۳۴۱). **تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت**. ترجمه رضا صالح‌زاده. ج ۳. تهران: کانون معرفت.
- بنکداریان، منصور (۱۳۹۳). **بریتانیا و انقلاب مشروطیت ایران**. ترجمه فیروزمند. تهران: نشر نامک.
- تقی‌زاده، سیدحسن (۱۳۹۰). **مقالات تقی‌زاده**. به کوشش ایرج افشار. ج ۷ (زندگی طوفانی). تهران: توس.
- راجردی، ویمر و جوزف آر. دومینیک (۱۳۸۴). **تحقیق در رسانه‌های جمعی**. ترجمه کاووس سیدامامی. تهران: سروش.
- رفیعی (جعفری فشارکی)، منصوره (۱۳۶۲). **انجمن ارگان انجمن ایالتی آذربایجان**. تهران: نشر تاریخ ایران.

- سرداری نیا، صمد (۱۳۷۹). **مشاهیر آذربایجان**. ج ۲. تبریز: شایسته.
- صدرهاشمی، محمد (۱۳۲۷). **تاریخ جراید و مجلات ایران**. اصفهان: بی نا.
- طباطبایی مجد، غلامرضا (۱۳۹۰). **نام آوران آذربایجان در سده چهاردهم**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فرانکفورت، چاوا و دیوید نجمیاس (۱۳۸۱). **روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی**. ترجمه فاضل لاریجانی و رضا فاضلی. تهران: سروش.
- فرخزاد، پرویز (۱۳۸۴). **راهنمای پژوهش تاریخی (کتابخانه‌ای)**. تهران: طهوری.
- کسروی، احمد (۱۳۸۳). **تاریخ مشروطه ایران**. تهران: امیرکبیر.
- کریپندورف، کلاوس (۱۳۸۳). **تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی**. ترجمه هوشنگ نایی. تهران: نشر نی.
- ناله ملت در: ناهیدی آذر، عبدالحسین (بی تا). **تاریخچه روزنامه‌های تبریز در صدر مشروطیت به انضمام مجموعه روزنامه ناله ملت**. تبریز: بی نا.
- ناهیدی آذر، عبدالحسین (بی تا). **تاریخچه روزنامه‌های تبریز در صدر مشروطیت به انضمام مجموعه روزنامه ناله ملت**. تبریز: بی نا.
- هدایت، مهدی قلی خان (مخبر السلطنه) (۱۳۷۵). **خاطرات و خطرات**. تهران: زوار.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

تأملی در چیستی عدالت‌خانه و روند تحول مفهومی آن

علیرضا ملایی توانی^۱

مسعود آتشگران^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۱

تاریخ تصویب: ۹۳/۱۰/۲۲

چکیده

این پژوهش درصدد است مفهوم عدالت‌خانه را از آغاز مطرح شدن آن، قبل از جنبش عدالت‌خواهی، و نیز روند تحول و تطور آن را در بستر جامعه تا مرحله پیروزی جنبش بررسی کند؛ یعنی بدون داوری زود هنگام درباره اغراض معترضان و مخالفان سیاسی مبنی بر قضایی یا سیاسی بودن خواسته آن‌ها، ابتدا می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که چه متغیرهایی با مفهوم عدالت‌خانه پیوند خورده بودند و این متغیرها در بستر جامعه و مناسبات قدرت به چه میزان و در چه محدوده‌ای بر تحول معنایی عدالت‌خانه تأثیر می‌گذاشتند. نگارندگان با استفاده از روش تحلیل گفتمان قصد دارند تلقی

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ mollaiynet@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ masoud.a47@gmail.com

جریان‌های اصلی معترض و مخالف را از عدالت‌خانه نشان دهند. طبیعی است این تلقی‌ها در چارچوب منظومه فکری آن‌ها معنا می‌دهد. در پی بست‌نشینی در زاویه عبدالعظیم خواست‌توده‌های مردم بنابر سنت رایج جامعه اصلاح‌قضایی بود؛ اما طباطبایی بر پایه گفتمان نواندیشی، خواهان «مجلس عدالت» بود. آزادی‌خواهان هم بر بنیان گفتمان ملیون «مبعوثان ملت» را سر می‌دادند و بخشی از آن‌ها هم در پی استقرار «قانون و مشروطه» بودند. این خواسته‌های متنوع در فرایند جنبش، عدالت‌خانه را دست‌خوش تحول مفهومی کرد و مابه‌ازای خارجی آن را در چارچوب خواسته‌ای واحد موسوم به «مجلس شورای ملی» متمرکز نمود.

واژه‌های کلیدی: گفتمان سنتی، گفتمان ملیون، گفتمان

نواندیش، جنبش عدالت‌خانه، مجلس عدالت.

۱. مقدمه

پس از جنبش تنباکو عدالت‌خانه به آرمان اصلی مخالفان و معترضان سیاسی تبدیل شد و در مسیر پرفرازونشیب خود با مفاهیم متعددی گره خورد و ابهام معنایی پیدا کرد. برای فهم دریافت مخالفان حکومت از مفهوم عدالت‌خانه نبایستی تنها به گزارش‌های موجود شامل مجموعه منظم و پی‌درپی لغات، بندها و گزاره‌ها بسنده نمود؛ بلکه باید به آن در زنجیره‌ای از مفاهیم و اعمال مرتبط به یکدیگر که از آن به ساختارهای گفتمانی یاد می‌شود، توجه کرد؛ زیرا گفتمان کاوان به‌جای واژگان و عوامل زبانی به عوامل برون‌زبانی به‌ویژه بافت‌های فرهنگی، اجتماعی و مناسبات قدرت توجه دارند و در پی فهم معانی در متن تحولات هستند؛ بنابراین درباره مفهوم عدالت‌خانه می‌پرسند: منظور مردم در اینجا چیست، یا چگونه این موضوع در چنین بافتی معنا می‌دهد، یا اینکه چرا چنین چیزی در اینجا گفته شده است و منظور چه بوده است؟

تحلیل گفتمان می‌کوشد بر چرایی و چگونگی استفاده از زبان تمرکز کند و با همین روش به اعمال مردم و مقاصد معینی که در به‌کارگیری زبان بدان توجه می‌شود، معنا دهد و معانی اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی آن را بشناسد و به روابط آن پی‌ببرد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۰). بر همین اساس مقاله حاضر می‌کوشد به این پرسش پاسخ گوید که چرا مردم معترض تهران در دوره ده‌ماهه جنبش عدالت‌خواهی، تحت تأثیر جو حاکم آن برهه، معنایی خاص از عدالت‌خانه را دریافت می‌کردند و با تطوّر دریافت‌های آنان، مطالباتشان نیز به اشکال مختلفی معنا می‌شد.

با این روش می‌توان به ریشه‌ها و علل طرح این درخواست‌ها توجه کرد و به دریافتی درست‌تر از معنای مورد نظر مردم از واقعیت عدالت‌خانه رسید؛ سپس تأثیر تغییر و تحول جامعه بر خواسته مردم را تا مراحل آخر جنبش دنبال کرد و تأثیر گام‌به‌گام این تحول را بر مفهوم عدالت‌خانه دریافت. این مهم با کاربرد دلالت‌های ضمنی در فهم متون که ناظر بر بعد کارکردشناسی مفاهیم است، به‌دست خواهد آمد. بدیهی است با استفاده از این فن به صورت زبانی متن بسنده نمی‌کنیم و برای کشف کارکرد واژه به مفاهیم ضمنی یا تلویحی موجود در متن بر بستر گفتمانی و بافت موقعیتی جامعه نیز تأکید می‌کنیم. افزون بر این، به هویت‌یابی مفاهیم جدید در زنجیره مفاهیم هم‌ارز اهمیت می‌دهیم.

۲. پیشینه تحقیق

مسئله عدالت‌خانه تاکنون از سوی برخی محققان مورد بررسی قرار گرفته است. فریدون آدمیت در کتاب *اندیشه ترقی و حکومت قانون* (۱۳۵۱: ۱۷۷-۱۷۸)، به بررسی «قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالت‌خانه‌های ایران» پرداخته است. به اعتقاد او عدالت‌خانه از عثمانی گرفته شد و سپس‌الار کاربرد این واژه را در حوزه قضایی و مکتوبات دولتی ایران متداول کرد و سبب شد در جامعه اطلاق عمومی یابد. اما با مرگ او عدالت‌خانه‌ها روبه‌افول نهادند؛ چنان‌که در سال ۱۳۱۶ق، دو سال پس از سلطنت مظفرالدین‌شاه، *حبل‌المتین* (س ۶۵، ش ۲۶: ۳۰۵) با یادآوری قانون عدالت‌خانه‌ها از اجرا نشدن آن اظهار ناخرسندی کرد. و یک سال قبل از شروع جنبش عدالت‌خواهی، انجمن مخفی منتسب به

طباطبایی ظاهراً برای اولین بار تقاضای ایجاد «عدالت‌خانه» و «مجلس» را از دولت مطرح ساخت (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۲۵۹). در سوم ربیع‌الاول ۱۳۲۳ق در جلسه یازدهم انجمن یادشده لایحه‌ای در دوازده فصل تصویب شد که در انتهای این لایحه قید شده بود: «وقتی که مجلسی برای وضع قانون منعقد شد، فقط دوازده فصل، مطرح و مذاکره آید، کافی است» (همان، ۳۰۲). طراحان لایحه، اولین درخواست خود را «قانون عدل» و ایجاد «عدالت‌خانه» درج کرده بودند. بنابراین، پس از مراجعت شاه از فرنگ یکی از اعضای انجمن یادشده که در دربار مرتبتی عالی داشت، پاکتی حاوی لایحه مزبور را در هفتم شعبان ۱۳۲۳ق به شاه رساند، شاه پس از مطالعه آن به وزیر عدلیه خطاب کرد: «دیوان‌خانه عدلیه و قانون عدلیه مثل عدالت‌خانه‌های خارجه» ایجاد گردد (همان، ۳۰۸)؛ این در حالی بود که تا آغاز جنبش عدالت‌خانه اول هفت ماه فاصله بود. از این رو بیشتر گزارشگران این دوره انگیزه مردم شورشی در جنبش عدالت‌خواهی را ایجاد عدلیه صحیح دانسته‌اند. تاریخ پژوهان امروزی، مانند غلام‌حسین زرگری‌نژاد (۱۳۸۷: ۲۱) و عباس امانت (۱۳۸۲: ۴۳-۴۴)، نیز بر این معنا از عدالت‌خانه تأکید کرده‌اند.

از دید علیرضا ملایی توانی (۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۳۰)، عدالت‌خانه در ابتدای جنبش هیچ نهادی مشابه و معادل خارجی نداشت؛ بلکه آرمان قضایی کلی و مبهمی بود که مباحث فراوانی برانگیخت و در مسیر جنبش با تعابیر گوناگون همراه شد و این تعبیر از مفهوم حداقلی اصلاح قضایی تا مجلس مشورتی نوسان داشت و همین امر راه را برای افزایش مطالبات هموار ساخت. آدمیت (۱۳۵۵: ۱۴۳-۱۷۵) ماهیت عدالت‌خانه را براساس مطالبه یا موضع سیاسی طبقات و گروه‌های مختلف شهری به گونه‌های مختلف تفسیرپذیر دانسته است؛ زیرا هر بخش از دریچه فهم خود خواسته‌اش را مطرح می‌کرد. به باور او چیستی عدالت‌خانه را باید در تعامل دو جریان فکری عامه جامعه با تقاضای قضایی و تحول‌گرایی سیاسی تعریف کرد. از نظر احمد اشرف (۱۳۹۰: ۳۳۷-۳۴۶) شورش اولیه مردم کاملاً جنبه سنتی داشت که از گذشته معمول بود؛ اما عدالت‌خانه در جریان مهاجرت صغری با وساطت سفیر عثمانی جزء خواسته معترضان قرار گرفت. با استمرار جنبش، جریان مشروطه‌خواهی با دیدگاه انقلابی خود وارد معرکه شورشیان شد و خواسته عدالت‌خانه را

به مطالبه مشروطه تغییر داد. حجت فلاح (۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۲۰) با طرح ادله بحران شدید سیاسی در تهران، اذعان طباطبایی به پیگیری مشروطه از گذشته و بازتاب گسترده در خارج از کشور مبنی بر اینکه عدالت‌خانه همان مجلس قانون‌گذاری است، حرکت مردم‌شورشی علیه اقدام خودسرانه حاکم تهران را از ابتدا انقلابی سیاسی با هدف تحقق مشروطه می‌داند. با عنایت به اختلاف نظری که درباره مفهوم عدالت‌خانه وجود دارد، این مقاله می‌کوشد با کاربرست تحلیل‌گفتمانی مفهوم عدالت‌خانه را در بستر تحولات و زمینه تاریخی جنبش عدالت‌خانه معنا کند و روند تحول معنایی آن را در متن جامعه و مناسبات قدرت نشان دهد. به نظر می‌رسد با این روش بتوان معنای عدالت‌خانه را بهتر فهم کرد.

۳. طرح دیدگاه‌های جدید در گفتمان ملیون

نظام اجتماعی جامعه ایران پیش از رویارویی با مدرنیته بر بنیاد انگاره‌های کهن استوار بود. در این الگوی نظری فقط پادشاه عدل‌گستر می‌توانست مظاهر ظلم در جامعه را نابود کند. ساختار اجتماعی جامعه شهرنشین ایران و نظم ترتیب‌یافته آن تحت تأثیر آراء اندرزنانه‌ای کهن، پنداری خاص از پادشاه داشت و او را سایه خدا بر زمین می‌انگاشت. رعایا در صورت ظلم و تعدی زورگویان، در چارچوب نظام جهان‌خیمه‌ای حق داشتند از شاه تقاضای اقامه عدل کنند. بر این اساس مفاهیم عدل‌شاهی و شاه‌پرستی مردم به‌منزله نشانه‌های اصلی و درهم‌تنیده‌ای از میراث گذشته، گفتمان سنت را شکل می‌داد؛ اما برخورد با غرب، تضعیف حکومت و ناتوانی آن در انجام تعهداتش در قبال مردم، مقروض شدن کشور، و تشدید ظلم حکام بر توده‌ها در کنار اشاعه اندیشه‌های جدید که ملهم از غرب بود، گفتمان جدیدی به‌وجود آورد. در نوشتار حاضر این جریان را «گفتمان ملیون» می‌نامیم که با سنت رایج جامعه در تعارض بود. اهداف اصلاحی این گفتمان در اواخر قرن سیزدهم هجری تحت تأثیر اصلاحات عثمانی و آراء ملکم‌خان دنبال شد و با صدارت میرزا حسین خان سپهسالار به‌رغم هژمونی گفتمان سنتی حاکم مورد حمایت قرار گرفت. در گزارش‌های عصر سپهسالار با مفاهیمی مانند «ناسیونالیسم، مشروطیت، حکومت قانون و حقوق اجتماعی» مواجهیم (آدمیت، ۱۳۵۱: ۱۲۹-۱۳۰). وی روزنامه‌های مستقلی راه‌اندازی

کرد که محتوای آن برگرفته از تحول مفاهیم موجود و کاربرد مفاهیم سیاسی و ایده‌های تازه (همان، ۳۸۷)، مانند «مشروطه، ملت‌خواهی، حریت شخصی، آزادی افکار و تشکیل وضع جدید» بود (همان، ۱۲۹-۱۳۰).

ملیون در ادامه تلاش برای دستیابی به اهداف خود، به سازگار کردن واژه «ملت و ملی» با ساختار نظام معنایی خود پرداختند و درحالی‌که در گفتمان سنت، این واژگان «دین و شریعت و نیز پیروان دین و آیین» معنا می‌شدند (آجودانی، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۲۰۷)، آن‌ها را در مفهوم جدید «توده‌های مردم» که در برابر حکومت دارای آثار حقوقی باشد، استفاده کردند. گفتمان ملیون سعی کرد مردم را با مفاهیم مساوات و حریت آشنا کند که در تعارض با مفاهیم سنتی قرار داشت؛ زیرا از نگاه سنت رایج دو مؤلفه یادشده برهم‌زننده رکن قویم قانون‌الهی محسوب می‌شد؛ چراکه بنای احکام به اختلاف بود نه به مساوات، و قوام اسلام نه به آزادی که به عبودیت بسته بود (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۷: ۲۸۶). بر این پایه، سنت‌گرایان مردم را به عبودیت در مقابل پادشاه اسلام دعوت می‌کردند نه به آزادی؛ باوجوداین ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۵۷: ۲۴۸) تحت تأثیر روح زمانه و گفتمان نواندیشان در جلسه انجمن مخفی، هم‌فکرانش را به رهایی اهالی مملکت از قید عبودیت و اسارت حکام مستبد فرا می‌خواند تا مردم به درک ملیت خویش نائل شوند. همچنین، واژگان جدید اشاعه‌یافته «ترقی وطن» (افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۳۸۲) و «غیرت ملی» (حبل‌المتین، س ۷، ش ۱: ۶)، حامل اندیشه ملت‌محوری برای پررنگ شدن نقش آن‌ها و دخالت در سرنوشت کشور بود؛ درحالی‌که براساس اندیشه حاکم، ایالات، ممالک شاه و ملک طلق او تلقی می‌شد. تغییر کاربرد واژه «ملت» به جای «رعیت» همراه با دگرگونی این مفهوم، رویکرد ملیون را تقویت می‌کرد (آجودانی، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۲۰۷) که بر بنیان رسالت انسانیت استوار شده بود. این امر از منظر تحلیل‌گفتمانی حاصل تغییر نظام معرفتی جامعه در ربط با شرایط جدید زیست‌جهان خود بود و نحوه مواجهه متن با واقعیات اجتماعی را شکل می‌داد و بر ساختن روایت‌های تازه از واقعیت، هویت و روابط اجتماعی تأکید می‌کرد (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۱۴۴) که با عنایت به عرضه مفاهیم جدید به جامعه و کنار زدن مفاهیم

پیشین میسر می‌شد و تغییر فرایند اجتماعی در جامعه را با تغییر خواسته معترضان از عدالت‌خانه به مشروطه با تحول و بسط حوزه معنایی گام به گام پیش می‌برد.

۴. متن تحولات مرتبط با عدالت‌خانه

در پی دگرگونی تدریجی فضای اندیشه حاکم و بی‌توجهی حکومت به وضعیت بحرانی جامعه، بالاخره در دهه دوم قرن چهاردهم هجری کشور آستان تحولات مهمی شد. اتحاد علمای مخالف و تشکیل انجمن مخفی، فرهنگ مخالف را به‌طور غیررسمی گسترش داد؛ به گونه‌ای که ائتلافی از طبقه علما و تجار با جریان ملیون در مسیر برکناری عین‌الدوله در حال شکل‌گیری بود. به دنبال تشدید اختلاف تجار با مسیو نوز بر سر نظام گمرکی و مالی بود که این تحرکات شروع شد (دولت‌آبادی: ۱۳۲۸: ۲/۳-۱۰) و عین‌الدوله که از پیش با سران چهارگانه روحانی به‌ویژه بهبهانی در تضاد بود، با پشتیبانی از نوز دشمنی با این جریان را در نقطه بازگشت ناپذیر قرار داد. این رویداد تجار و مجتهدان را در تقابل با دولت همسو کرد. اعضای انجمن مخفی یادشده با فرصت‌طلبی از وضع پیش‌آمده و در پی اتحاد طباطبایی و بهبهانی، جهت مبارزه با دولت را از سطح منافع گروهی در مسیر منافع ملی تغییر دادند. (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۲۶۹)

جریان روشنفکری هم با آگاهی از سنت جاری و ادبیات حاکم، برای حفظ خود و دور ماندن از مظان اتهام بی‌دینی و بابی‌گری اقدامات خود را در دو سطح دنبال کرد: نخست در مجامع خصوصی خویش ضرورت تدوین و اجرای قانون در ایران و توسعه علم و دانش روز را سرلوحه کار خود قرار داد (همان، ۲۵۵)؛ سپس در فضای عمومی جامعه، آرمان خود را در قالب زبانی سازگار با پندارهای جامعه دینی، تحت عنوان حفظ بیضه اسلام، مطرح کرد که در شرایط آشفته کشور در معرض مداخله اجنبی قرار داشت. آن‌ها دفاع از وطن را وظیفه می‌دانستند و بر مبنای تکلیف شرعی معنا می‌کردند که از طریق امر به معروف و نهی از منکر ممکن می‌شد (همان، ۲۵۳) و هم‌زمان قیام امام حسین را برای تحقق حریت و آزادی معنا می‌کردند (همان، ۲۸۴-۲۸۶). گزارش‌های تاریخی به‌رغم اذعان بر ناآگاهی «عامه و مردمان بازاری» از قانون و مشروطه، از تکانه‌هایی که از زمان سلطنت

مظفرالدین‌شاه در برخی طبقات جامعه شهری وجود داشت، حکایت دارد و از مطلعان تلاشگر و علمای نواندیشی سخن می‌گوید که با نحوه زیست جوامع پیشرو آشنایی داشتند (کسروی، ۱۳۱۲: ۴۹-۵۰). ایجاد کانون سرّی «کمیته انقلاب» در ۱۲ ربیع‌الاول ۱۳۲۲ق و «کانون جوانان» برای ایجاد قانون و برقراری عدالت (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۳۶-۲۵۶) و انجمن مخفی هم‌فکران طباطبایی برای انسجام برنامه‌ها، در همین راستا قابل‌ارزیابی است. انجمن مخفی هم‌زمان که برای اصلاح امور آشفته قضایی خواهان ایجاد عدالت‌خانه بود، از تشکیل مجلسی سخن می‌راند که به تمام امور مهم مملکتی، از جمله اصلاح کشاورزی، صنایع، اخذ مالیات، گمرک و... رسیدگی کند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۲۴۹-۲۵۲) و به محدود کردن حدود وزرا و وزارت‌خانه‌ها اقدام نماید (همان، ۳۰۲). بنابراین، مطالبه انجمن یادشده، اصلاحی فراگیر به‌ویژه در امور اجرایی-اداری دستگاه دیوانی بود.

مخاطرات ناشی از فضای ارزشی گفتمان حاکم بر جامعه که برای دخالت مردم در امور کشور حقی قائل نبود و جامعه نیز نسبت به آن اهمیتی نشان نمی‌داد، نواندیشان را واداشت واژه «مجلس» مورد نظر خود را در کنار عدالت‌خانه قضایی مطرح کنند که آن دو را به هم مرتبط می‌کرد و بر ابهام واژه مزبور می‌افزود؛ هرچند در ادبیات دو سه دهه پیش تا این دوره، استفاده از واژه مجلس برای دایره محاکمات قضایی در محافل رسمی امری متداول بود (آدمیت، ۱۳۵۱: ۱۷۷-۱۷۸)؛ حتی استعمال «مجلس دارالشوری» در محفل‌های درباری تا اواسط سلطنت مظفرالدین‌شاه امری مرسوم بود (ادیب، ۱۳۶۱: ۳۸۶). با آغاز جنبش عدالت‌خواهی و پیوند «مجلس عدالت» طباطبایی با مفهوم عدالت‌خانه، کاربرد این واژه با ابهام بیشتری همراه شد؛ زیرا ایده طباطبایی مشعر بر مجلسی با حضور نمایندگان طبقات مختلف ملت بود (سپهر، ۱۳۶۸: ۳۰۴). بسط گستره معنایی عدالت‌خانه که ابتدا از جانب مردم با شفافیت همراه بود و تنها «عدلیه صحیح» معنا می‌شد، آن را وارد حوزه جدال میان اصحاب جنبش با دولت عین‌الدوله کرد که عرصه‌ای سیاسی بود و فضایی آکنده از اقدامات فریب‌کارانه از جانب طرفین به‌دنبال داشت. این بسط معنایی به نوبه خود مفهوم عدالت‌خانه را از شفافیت لازم تهی می‌کرد و از همین رو در بستر این جنبش هر جریانی معنای مورد نظر خود را برجسته می‌ساخت.

۵. مفهوم عدالت‌خانه از نگاه طباطبایی

در شب واقعهٔ چوب خوردن تجار قند که تعداد زیادی از علما در خانهٔ طباطبایی جمع شده بودند، او مطلب مهمی را در لفافه چنین بیان کرد: «حال که کار به اینجا رسید، کار را یک‌سره و تمام کنید. آن خیالی را که سه ماه دیگر عازم انجامش بودیم، جلو می‌اندازیم» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۳۳۹). آیا ممکن است چنین اعلامی از سوی طباطبایی فقط در جهت تأسیسی قضایی باشد؟! اینکه منظور طباطبایی از مطلب بالا چه بود و چه دریافتی از عدالت‌خانه داشت، نکته‌ای است مرتبط با گفتمان نواندیشی که حاصل آن فقط «مجلس عدالت» می‌توانست باشد؛ نهادی که وی آگاهانه آن را از زمان شعله‌ور شدن جنبش عدالت‌خانه دنبال کرد و هیچ‌گاه آن را نهادی قضایی معرفی نکرد. او با وجود تعلق به گفتمان سنتی، شناختی متمایز از مجتهدان دیگر دربارهٔ مسائل روز ایران داشت. او روابط بین مردم و حکام را ظالمانه می‌پنداشت و آن را قرائتی غیرواقعی و غیرانسانی می‌دانست که دورهٔ آن گذشته بود. با این حال طباطبایی در بیان خواستهٔ معترضان از واژهٔ مشروطه پرهیز می‌کرد و بین ملیون و سنت‌گرایان راه میانه‌ای را برگزیده بود. اگرچه نفس ایدهٔ او در این دوره تازگی داشت، با وجود این مجلس مورد نظر وی برای دولت در ابتدا حساسیت زیادی ایجاد نکرد؛ درحالی که مفهوم ضمنی گفتار او و مفهوم «مجلس عدالت» ادعایی او (سپهر، ۱۳۶۸: ۲۸۷؛ مغیث‌السلطنه، ۱۳۶۲: ۸۹؛ تفرشی، ۱۳۵۱: ۲۷) بدین معنا بود که وی دیگر حاضر نیست در موقعیت سوژگی و سیطرهٔ گفتمانی حاکم بماند و قواعد آن را همچنان بپذیرد. دلالت ضمنی «عدالت‌خانهٔ ملی» (محیط‌مافی، ۱۳۶۳: ۸۹) از سوی طباطبایی افزون بر اینکه به‌طور غیرمستقیم ایدهٔ «عدالت‌خانهٔ دولتی» مرکب از اجزای دیوانی مورد نظر عین‌الدوله را رد می‌کرد، به‌صراحت حضور افرادی منتخب از طبقات گوناگون مردم در این نهاد را تأیید می‌کرد و فقط به تصمیمات ملتی اصالت می‌داد. بنابراین سه معنا از عدالت‌خانه وجود داشت: مفهوم حداقلی دولت که آن را به اصلاح نظام قضایی محدود می‌کرد؛ گفتمان ملیون آزادی‌خواه که آن را به مثابهٔ تحول دموکراتیک در ساختار حکومت معنا می‌کرد؛ و طباطبایی که آن را چیزی بین این دو قرار می‌داد که هنوز معنای روشنی نداشت.

۶. مجلس عدالت طباطبایی در نظر و عمل

چنین می‌نماید که طباطبایی در عالم نظر، ایده مجلس خود را بر مبنای آیه «و امرهم شوری بینهم» (شوری: ۳۸) دریافت کرده باشد که بیشتر نظریه‌ای اخلاقی و آرمانی بود تا برنامه‌ای معین و اجرایی. برای مشارکت نمایندگان واقعی مردم در اداره جامعه. در واقع ایده طباطبایی با اندیشه حاکم در تقابل قرار داشت و از سویی در سنت جاری جامعه که محوریت با فرمان‌روا بود، چنین سازوکاری وجود نداشت. با وجود این، وی متأثر از روح زمانه برای محدود کردن اقدامات استبدادی در پی عملی کردن چنین نهادی برآمد؛ در حالی که به نظر می‌آید اشرافی بر مبنای حقوقی - سیاسی «مجلس عدالت» و سازوکار عملیاتی کردن آن نداشت. در عوض وجود «مجلس نمایندگان» در نظام سیاسی جوامع پیشرفته راهبردی محسوب می‌شد که سازوکار اجرایی آن مرهون اندیشه جدید، یعنی مدرنیته غربی بود که بر اساس آن نمایندگان مردم در اداره امور دخالت می‌کردند. این الگو، سخت، نظر طباطبایی را به خود جلب کرده بود؛ اما او هنوز از روند قانونی شکل‌دهی این نهاد آگاهی لازم را نداشت و به همین دلیل مجلس مورد نظرش از لحاظ جایگاه حقوقی، نظام‌نامه و مواد قانون اساسی نامشخص بود؛ امری که نشان از دوره گذار از سنت سیاسی پیشین به فضای سیاسی مدرن داشت. بر اساس نظریه توالی در تحقق یک گفتمان، تولید و فهم نوشتاری و گفتاری عمدتاً به صورت خطی و در زنجیره‌ای متصل از متن‌ها و مفاهیم قبلی قرار دارد و نشانگر آن است که همه سطوح متن و کردار گفتمانی، شامل جمله‌ها، گزاره‌ها و کنش‌ها با توجه به واحدهای قبلی توصیف یا تعبیر می‌شوند (واندایک، ۱۳۸۹: ۶۸) و این به معنی قرار گرفتن در نوعی «بینامتنیت» یا مرتبط شدن با مفاهیم و نمادهای موجود در متن‌های قبل از خود است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۴۳). حال هرچه تأثیرپذیری بین‌گفتمانی دارای سطح بالاتری باشد، با تغییر در پیوند خواهد بود و موردی که دارای سطوح بالاتری از تفاوت باشد، نشانگر تغییر اجتماعی گسترده‌تری خواهد بود (همان‌جا). بر اساس ارتباط متون چنین می‌نماید که طباطبایی مجلس مورد نظرش را در عرصه عمل بر اساس دریافتی از موارد ذیل گرفته باشد:

۱. مجلس مبعوثان مندرج در روزنامه‌های منتشرشده ایرانی در خارج از کشور (اختر، س ۳، ش ۱۶: ۴۹۴)؛
۲. تأسیس مجلس وکلای تجار در سال ۱۳۰۰ق برای حفظ منافع طبقه بازرگان؛
۳. «مجلس شورا» از روزنامه قانون ملکم‌خان که در آن «مجتهدین بزرگ و فضیلتی نامی را در پایتخت یک مجلس شورای ملی جمع نماید».

همچنین در دوره سلطنت مظفرالدین شاه صاحب‌منصبان مصلحی مانند امین‌الدوله، صدراعظم، و ناظم‌الدوله، والی شیراز، که دارای اندیشه مرفعی بودند، مجالس ذیل را برای مشارکت مردم و دولت به منظور سامان امور کشور ترتیب دادند که بر اندیشه نخبگان جامعه در این دوره تأثیر می‌گذاشت:

۱. «مجلس مخصوص دولتی» امین‌الدوله به سال ۱۳۱۵ق که اعضای آن در بیان مصالح مصونیت داشت و همه از خارج مجلس می‌توانستند عقاید خود را در تدابیر اصلاحی به آن مرجع بنویسند (آدمیت، ۱۳۵۵: ۱۰۷-۱۰۸) و ملک‌المورخین آن را «مجلس آزادی» می‌نامد (سپهر، ۱۳۶۸: ۲۰۹)؛
۲. «مجلس استتطاق که عدالت‌خانه فارس است» متشکل از رجال دولت، تجار و علما که به مشکلات مردم رسیدگی می‌کرد، و تشکیل مجالسی در تبریز با حضور علما، تجار و اهل دیوان برای مشورت و اقدام (حبل‌المتین، ش ۱۳: ۶۹).
۳. تشکیل مجلس نرخ اجناس با ترکیبی از افراد دولتی و غیردولتی (ادیب، ۱۳۶۱: ۲۸۹؛ حبل‌المتین، ش ۱۳: ۱۷۶).

محتوای اصلی گزارش ملک‌المورخین از مباحث دو هفته اول تحصن در عبدالعظیم به اظهارات طباطبایی خلاصه می‌شود که برپایه آن وی با نفی برقراری مشروطه در شرایط فعلی، مجلسی را خواستار شده بود که تعدادی عالم، وزیر و تجاری غرض در آن عضویت داشته باشند و اقدامات دولت را پیش از اجرا ملاحظه کنند (سپهر، ۱۳۶۸: ۲۸۷-۳۰۴).

همچنین، پیش از آن که دولت به کسی شغلی بدهد، بایستی آن را از تصویب این مجلس بگذرانند (همان، ۳۰۴). بنابراین، مجلس پیشنهادی طباطبایی به‌طور بالقوه امکان قانون‌گذاری نیز داشت که البته می‌بایست خواسته‌های دولت ابتدا در آن به تصویب نمایندگان می‌رسید. این مهم می‌توانست قدرت بی‌مهار دولت و دربار را از این به بعد مقید به تصمیمات و مصوبات «مجلس عدالت» کند و تهدیدی جدی برای بقای سلطنت مطلقه در ایران باشد.

طباطبایی هم‌زمان با این پیشنهاد، تقاضایی قضایی هم مطرح می‌کند که سازوکاری است مرتبط با دیوان مظالم شاه که براساس آن برای جمع‌آوری عرایض متظلمان، فردی بی‌غرض که شاه آن را معین کند، جایگزین آن شود (همان، ۲۸۷) که دیگر دربار و دولت در فاصله بین متظلمان و شاه، مانع‌تراشی نکنند.

۷. گفتمان ملیون در جنبش اول عدالت‌خانه

با ادامه بست‌نشینی متحصنان و تجمع انبوه مردم در عبدالعظیم مکانی نسبتاً مناسب برای حضور ملیون مخالف دولت فراهم آمد تا با بهره‌گیری از فضای شکل‌گرفته، مبارزات مخفی خود را علنی کنند و گفتمان خود را به سطح عامه مردم تعمیم دهند و تغییرات مورد نظر خود را در ایران محقق سازند. از این‌رو آنان در ائتلاف با علمای جنبش اعتراضی کوشیدند و جوهر تفاوت میان خرده‌گفتمان‌های مخالف را پنهان سازند و آن را مانند گفتمانی یک‌دست با فرهنگ سیاسی مخالف، منسجم نشان دهند. این امر به تقویت گفتمان مخالفان انجامید و با آشنا و رودررو کردن مردم کوچه و بازار با ایشان که تا پیش از این در انجمن‌های سری فعال بودند، به اشاعه آراء آن‌ها در عرصه اجتماع کمک شایانی کرد. بر این اساس درحالی که معترضان اولیه جنبش، «عدلیه صحیح» را از درون گفتمان حاکم خواستار بودند، تحت تأثیر مفاهیم و نمادهای تازه گفتمان ملیون، مابه‌ازای جدیدی را در جامعه، در عبدالعظیم مشعر بر «مبعوثان ملت» ظنین‌انداز کردند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۰۰) که از سنخ دیگری بود و آگاهانه در پی ایجاد مجلس مشورتی برمی‌آمد. البته، این بدان معنا نبود که آن‌ها حتماً مجلس خود را برپایه مشروطه اروپایی تأسیس می‌کردند؛

بلکه ممکن بود آن را در حد الگوی عثمانی که براساس آن مجلس نمی‌توانست اختیارات شاه را محدود کند، در نظر می‌گرفتند (حضرتی، ۱۳۸۷: ۱۴۷-۱۵۲) این تفاوت در دیدگاه حاکی از وجود سلاطین مخالفان دولت بود؛ گرچه صحبت از مشروطه نیز در میان بود؛ تاجایی که به گوش شاه هم رسید (سپهر، ۱۳۶۸: ۳۰۴).

واقعۀ دست بردن دولت آبادی به عریضۀ متحصنان عبدالعظیم و تغییر بند هفتم آن به شبه‌جمله «قراردادی در اصلاح کلیۀ امور با رعایت حقوق علما» با مشورت سران جنبش و تفسیر آن (دولت آبادی، ۱۳۲۸: ۲۳-۲۴) را می‌توان با مواضع مجامع سرّی قبل از شروع جنبش مقایسه کرد که درباره «عدالت‌خانه و مجلس» ارائه می‌شد. تنها تفاوت در این بود که اقدام آشکار در عبدالعظیم با توجه به پشتوانۀ حضور مردم و زعمای قوم در جوّی مناسب حال مخالفان دولت صورت می‌گرفت که برخی به آن اشاره می‌کنند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۳۶۴). این امر نشان می‌دهد که خواسته‌های مبهم گذشته احتمالاً به مصلحت فضای حاکم بر جامعه بوده است؛ اما در فضای گفتمانی جدید حاصل از بست‌نشینی بین علما و ملیون امکان طرح بحث آن پیش آمد و دو نهاد یادشده از هم تفکیک شد و سرآغاز تفاوت دیدگاه در میان گروه‌های متعدد متحصنان گردید؛ زیرا این اولین بار بود که آن‌ها در یک فضای عمومی و نسبتاً آزاد مطالب خود را به اشتراک می‌گذاشتند. بست‌نشینان زاویۀ عبدالعظیم از دو گروه معترضان و مخالفان دولت تشکیل می‌شدند که با هم و در درون خود اختلاف‌نظرهایی‌هایی داشتند و هنوز به دریافتی واحد و منسجم از مفهوم عدالت‌خانه نرسیده بودند. با این حال شاه برای خواباندن غایله و پاسخ دادن به خواستۀ عدل‌خواهی انبوه مردم و علمای معترض با اعطای «عدلیۀ صحیح» موافقت کرد (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۰۳).

برای داوری درباره ایهامی که در دستخط شاه وجود داشت باید گفت و گوه‌های غیررسمی بین حکومت با سران جنبش در عبدالعظیم را در این موضوع دخیل دانست که از طیف‌های گوناگونی بودند. دولت آبادی (۱۳۲۸: ۲۷) از این چانه‌زنی‌ها پرده برمی‌دارد. از نظر او دولت در صدد بود از طریق علما عدالت‌خانه دولتی را در پیوند با وزارت عدلیه و قانون عدالت قرار دهد. او در ادامه از خیالات اصلاح‌خواهان مبنی بر تأسیس مجلس،

نوشتن قانون و ترتیب وزارت‌خانه‌ها یاد می‌کند که با ایجاد قانون اساسی به انجام می‌رسید؛ ولی شاه و ولیعهد راضی به این خیالات نمی‌شدند (همان، ۴۲). بنابراین چنین می‌نماید که برخی سران جنبش در عین حفظ مصلحتی خواسته‌شان در نماد عدالت‌خانه، قصد داشتند در فضای رسمی و کلامی معنای آن را تا حد مجلس عدلیه (انجمن تبریز، س ۱، ش ۱: ۱۰۰) گسترش دهند؛ اصطلاحی که در معنای «مجلس شورای ملی» تا مدت‌ها پس از افتتاح مجلس در محاورات و مکتوبات به کار می‌رفت.^۱

۸. تغییر در حوزه مفهومی عدالت‌خانه با تغییر گام به گام

پس از ختم بست‌نشینی معترضان و مخالفان دولت، جامعه موقتاً در آرامش نسبی قرار گرفت. عین‌الدوله که مسئول اجرایی شدن دست‌خط مظفرالدین‌شاه بود، با تاکتیک تأخیر و تعلل در اجرای آن با اعتراض از سوی شاه مواجه شد (دولت‌آبادی، ۱۳۲۸: ۲/۴۰). وی با این اقدام خود به جای مصالحه با نیروهای معترض به کشمکش با آن‌ها پرداخت؛ درحالی‌که می‌توانست با سیاست انعطافی و تسریع در ایجاد عدالت‌خانه دولتی برخی از معترضان را که هویتی مرتبط و همسو با گفتمان حاکم داشتند، راضی کند و برخی دیگر را نیز با سیاست تهدید و تطمیع (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۴۵۴) به حاشیه فرستد و در صف معترضان و مخالفان دولت رخنه ایجاد کند؛ اما با اقدامات خصمانه خود اتحاد این دو گروه را افزایش داد و در مسیر سقوط خود قدم گذاشت. براساس نظریه تحلیل‌گفتمان، از آنجایی که این هویت‌یابی جدید به وجود «غیر» وابسته است و در سایه تعارض با گفتمان‌های دیگر ممکن می‌شود (کسرایبی، ۱۳۸۸: ۳۳۹-۳۶۰)، عین‌الدوله بدین شیوه قادر می‌شد به برجسته‌سازی مجدد مفاهیم و نمادهای عدل‌شاهی موجود در گفتمان تضعیف‌شده حاکم کمک کند و مفاهیم و نمادهای مخالفان را در حاشیه قرار دهد و با فروپاشی روبه‌رو کند؛ اما وی با درپیش گرفتن سیاست تخاصم و فریب‌علیه معترضان نه تنها آن‌ها را تضعیف نکرد، بلکه ائتلاف معترضان را با میلیون‌ها که در صف مخالفان دولت بودند، رقم زد و مجموعه آن‌ها را به مثابه «غیرها» در برابر دولت قرار داد که حال در چنبره گفتمانی واحد

۱. برای مشاهده این مسئله به مجلدات روزنامه مجلس مراجعه کنید.

قرار گرفته بودند. عناصر ملی از یک سو علمای جنبش را به اقدامات مؤثرتر فرامی خواند (دولت آبادی، ۱۳۲۸: ۳۵/۲) و از سوی دیگر با بهره گیری از رسانه آن‌ها، یعنی مساجد و اماکن عمومی، به فراگیر کردن مفاهیم جدید در قالب شب‌نامه‌ها و مواعظ علما مبادرت می کرد و اندیشه خود را بر افکار عمومی جامعه چیره می نمود؛ به طوری که آشکارا تأسیس «دارالشوری» را جایگزین تقاضای عدالت‌خانه کردند (کسروی، ۱۳۱۲: ۱۱۲). بدین ترتیب مفهوم عدالت‌خانه که در هیئت «دیوان‌خانه عدلیه» شناخته می شد، در جدال هفت‌ماهه و در پی رخدادهای متعدد به تدریج به حاشیه رفت و نهادی جدید بر اساس خواسته‌ها و انتظارات تازه جای آن را گرفت.

از سوی دیگر، با چرخش موضع طباطبایی، به عنوان زعیم مورد اعتماد عامه، سازگاری راهبرد مخالفان دولت با سنت جاری جامعه شهری مورد تأیید قرار گرفت که حاصل درهم کنشی دو گفتمان نواندیش با ملیون بود؛ زیرا طباطبایی در مسیر تلاش‌هایش متوجه شد که نهاد مورد نظرش فقط در شکل و محتوای «مجلس شورای ملی» است که در رویارویی با حکومت دارای جایگاه حقوقی کارآمد و شرایط سیاسی باثبات خواهد شد. ناامیدی او از عین‌الدوله در اصلاح امور، رابطه وی را با دولت قطع کرد و ملیون توانستند موافقت طباطبایی با مشروطه را به دست آورند (احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۶: ۵۲۰-۵۲۱)؛ دولت آبادی، ۱۳۲۸: ۴۳/۲-۴۴). بنابراین وی در مجلس در موعظه ۱۴ جمادی‌الاولی ۱۳۲۴ق باصراحت ایجاد «مجلس» را مطالبه کرد (کسروی، ۱۳۱۲: ۹۰) و هم‌زمان طی رقعہ ای به عین‌الدوله با علنی کردن مقصود آخر خود، منظورش از عدالت‌خانه را «تأسیس مجلس ملتی به قدر استعداد مملکت و اقتضای زمان» دانست، نه «دیوان‌خانه عدلیه» که تنظیم امور آن با دولت است و این گونه راه هرگونه مفری را بر او بست (شریف کاشانی، ۱۳۶۲: ۶۱-۶۳). البته توضیح طباطبایی درباره مجلس درخواستی در این نامه لزوماً در معنای مشروطه نبوده است؛ آن‌طور که احتشام‌السلطنه و دولت آبادی در بالا مدعی آند.

این تغییرات در مواعظ و مواضع علما که در عین حال سخن‌گویان مردم بودند، کمک شایانی در توازن قوا به ملیون کرد که در جدال با دولت قرار داشتند و شعار قانون‌خواهی که تا پیش از این، آن را به بایبان و افراد خدانشناس نسبت می دادند (ناظم‌الاسلام کرمانی،

۱۳۵۷: ۲۴۸)، می‌رفت که در بین مردم وجه‌ای مقبول یابد. در بازه زمانی بین مهاجرت صغری و کبری که نهاد عدالت‌خانه مطرح شد، سران جنبش به‌ویژه طباطبایی با کاربرد مجلس عدلیه، از معنای حداقلی «نمایندگان ملت» شروع کرد (سپهر، ۱۳۶۸: ۳۰۰) و آن را تا معنای حداکثری مشروطه رساند که به محدود کردن قدرت حاکم انجامید. این بسط حوزه معنایی در مفهوم عدالت‌خانه، ابتدا با الصاق مجلس به آن و ایجاد ترکیبی با عنوان «مجلس عدالت‌خانه» که در خواست مردم متجلی شد، اتفاق افتاد (عزیزالسلطان، ۱۳۷۶: ۸۸۶). در مقابل، گفتمان حاکم هنوز غرض از کاربرد عدالت‌خانه را در معنای تقلیل‌یافته آن «دیوان‌خانه عدلیه» ملحوظ می‌داشت.

از نظر گفتمانی این تغییر در مواضع در سایه اختیاری و قراردادی بودن ارتباط میان مفاهیم و نشانه‌ها ممکن می‌شود. لاکلا و موفه^۱ به ثبات رابطه مفهوم و نشانه اعتقادی ندارند و معتقدند روند بالا به جداسازی دال از مدلول منجر می‌شود. این نگرش زمینه را برای ابهام و چندگونگی معنایی در بستر اجتماعی مهیا می‌کند و با ایجاد معانی متعدد و حتی متناقض زمینه برای ایجاد برداشت‌های متفاوت و سوء تفاهم بین گروه‌های جامعه فراهم می‌آید (سلطانی، ۱۳۸۳: ۷۳-۸۳) این مسئله عیناً درباره عدالت‌خانه نیز اتفاق افتاد و در بزنگاه تاریخی، سران جنبش در مشورت با قانون‌گرایان خبره برای محدود کردن قدرت حاکم، تعین مفهوم عدالت‌خانه را در مجلسی دیدند که ضمن دارا بودن جایگاه قانونی، در اصلاح نظام سیاسی کشور مؤثر باشد (صفایی، ۱۳۵۵: ۱۰۰-۱۰۱؛ رضازاده ملک، ۱۳۵۱: ۳۷)؛ در حالی که در شکل اولیه «مجلس عدالت» طباطبایی، نمایندگان ملت می‌بایست بر بنیان گفتمان سنتی، تحت حاکمیت شاه فعالیت می‌کردند که این به معنای حاکمیت ملت بر سرنوشت خود نبود. از این رو مجلس یادشده فاقد رویکرد بنیادی برای محدود کردن سلطنت مطلقه بود. بدین ترتیب محور اصلی ایده طباطبایی همچنان در «شاه» خلاصه می‌شد نه «قانون».

با پناه بردن انبوه جمعیت شورشی و تجار معترض به سفارت انگلیس دست سرکوبگر دولت از تعرض به آنان کوتاه شد. این مهم سبب شد در فقدان علمای برجسته جنبش،

رهبری مردم به دست آزادی خواهان آشنا با قانون بیفتد که در میان آن‌ها افراد دانشمند، فاضل و خطیب آگاه کم نبود (آدمیت، ۱۳۵۵: ۱۶۹؛ رضازاده ملک، ۱۳۵۱: ۳۷). در چنین وضعی آن‌ها با آزادی هرچه تمام، اهالی بازار، از تجار و اصناف تا توده‌های مردم حاضر در سفارت را با رویکرد گفتمان خود آشنا و بدان متمایل می‌کردند و مردم هم با ایشان همراه می‌شدند. این‌گونه بود که فضای گفتمانی حاکم بر سفارت‌خانه بر مدار «قانون‌خواهی» و «مشروطه» در سیطره گفتمان ملیون قرار گرفت (هدایت، ۱۳۶۳: ۲۶). بنابراین خواسته عدالت‌خانه که براساس آرمان مردم ایران جنبش عدالت‌خواهی را بیش از هفت ماه شعله‌ور نگه داشت، با رسیدن به در سفارت‌خانه انگلیس و مساعد بودن فضای گفتمانی برای «امنیت در بیان» و «امکان اشاعه»، هم‌سو با ملیون آزادی‌خواه تبدیل به مشروطه شد (صفایی، ۱۳۵۵: ۵۰)؛ ضمن اینکه جمعیت متحصن در سفارت انگلیس تحت تأثیر مخالفان استبداد بر محدود شدن شاه و هیئت وزرا در قانون اصرار داشتند و «مجلس شورای ملی» را، به‌عنوان مابه‌ازای خارجی مفهوم عدالت‌خانه، خواستار بودند (همان، ۶۸-۹۳، ۱۲۱-۱۲۳، ۱۴۰). روزنامه *حبل‌المتین* هفت ماه پس از تأسیس مجلس در مقاله‌ای تحلیلی مراحل جنبش مردمی را برای ایجاد مجلس شورای ملی در سه گام نشان داده است: ابتدا، تقاضای استقرار «مجلس عدالت» که عین‌الدوله در اجرای حکم شاه درباره آن مسامحه و ضدیت کرد؛ سران جنبش در ادامه مبارزه و گام بعدی «دارالشورای ملی و مجلس مبعوثان» را خواستار بودند که باز از سوی دولت با آن مخالفت شد و در گام سوم، تصریح به مشروطیت و کنستیتوسیون شد و نظام‌نامه اساس را تکمیل کردند (*حبل‌المتین*، ۱۳۲۵: ۵۱). در این وضعیت واژه عدالت‌خانه و مفاهیم سنتی مندرج در آن در مقابل انتظارات حداکثری متحصنان که با رویکردی متفاوت از سنت از جانب ملیون ایجاد شد، تقاضای «مجلسی برای وضع قانون» کرد. از این‌رو، لفظ عدالت‌خانه در برابر چنین تغییری بنیادی در مفهوم تاب‌نیاب و پوست‌انداخت و یک‌باره کاربرد عدالت‌خانه از محاوره مردم حذف و در نماد جدید «مجلس شورای ملی» متجلی شد.

۹. نتیجه

در این پژوهش برای فهم اغراض مردم در جنبش عدالت‌خواهی از مجموعه مشارکت کنندگان، دو مفهوم تاریخی «معترضان» با تکیه بر انگاره‌های ذهنی جامعه و «مخالفتان» به‌عنوان ملیون با افکار جدید از هم تفکیک شد. درخواست مردم معترض در ۱۴ شوال ۱۳۲۳ق بر بنیان سنت جاری عدلیه صحیح بود که در واژه عدالت‌خانه نمود یافت. در این میان، خواص جامعه اصلاح کشور را با تغییر در نظام اجرایی - قضایی محقق می‌دانست؛ اما برخی ملیون تحقق این مهم را با مجلس مشروطه و راهبرد سیاسی میسر می‌دیدند. در لابه‌لای داده‌های تاریخی وقایع جنبش، سه مؤلفه بر مفهوم عدالت‌خانه تأثیر گذاشت:

۱. نظام‌های معرفتی حاصل از ایدئولوژی گفتمان‌های موجود در این دوره؛
 ۲. بافت موقعیتی یا محیط فرهنگی، ارزش‌های مسلط و جو حاکم بر جامعه و تنگناهای حاصل از آن.
 ۳. الگوهای معمول دیوانی - قضایی موجود در نظام دیوان‌سالاری ایران.
- به باور نگارندگان با عنایت به مطالب پیشین درباره تحول مفهوم عدالت‌خانه باید به موارد زیر توجه داشت:

۱. نهاد عدالت‌خانه ارزش حقوقی و قضایی داشت و ناظر بر یک نهاد وضع «قانون عدل» و دو نهاد «محاکم عدلیه» و «دیوان اعلی» در پایتخت بود.
۲. استفاده ابزاری حکومت از باور علمای سنت گرامینی بر بی‌دینی قانون‌گرایان و استقبال نکردن عامه از «مجلس مشروطه» به دلیل نداشتن دریافتی از آن باعث می‌شد ملیون خواست خود را واضح و علنی نکنند؛ بلکه آن را با کاربرد «مجلس» و «عدالت‌خانه» به صورت مبهم به کار برند.
۳. ملیون در مجامع سری خود قبل از جنبش عدالت‌خواهی از لفظ مجلس، به‌عنوان نهادی که در آن به امور مختلف کشور رسیدگی کند، یاد می‌کردند.
۴. تقاضای بست نشینان در عبدالعظیم صرفاً مطالبه «دیوان عدالت» و متمرکز بر واژه «عدالت‌خانه» نبود؛ بلکه خواسته ملیون «مبعوثان ملت و مشورت‌خانه»

ملی» هم بود. طباطبایی نیز «مجلس عدالتی» را مطالبه کرد که در آن نمایندگان اصناف مردم حضور می‌یافت و بر کار دولت نظارت می‌کرد. ۵. خواست همگانی در تأسیس مجلس در سفارت با تلاش ملیون، بی‌اعتبار شدن صدراعظم و حمایت شاه از این خواست، واژه عدالت‌خانه را از انتفاع کاربرد انداخت و «مجلس شورای ملی» با جایگاه حقوقی و ارزش سیاسی را مطالبه کرد و کاربرد عدالت‌خانه از نو بعدی قضایی یافت.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۷). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰). *فکر آزادی و مقدمه مشروطیت*. تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۵۱). *اندیشه ترقی و حکومت قانون*. تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۵۵). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت*. تهران: پیام.
- احتشام‌السلطنه، مهدی (۱۳۶۶). *خاطرات احتشام‌السلطنه*. به کوشش سیدمحمد مهدی موسوی. تهران: زوار.
- *اختر* (۱۲۹۴ق). س ۳. ش ۱۶.
- ادیب، غلام‌حسین (۱۳۶۱). *افضل التواریخ*. به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان. تهران: نشر تاریخ ایران.
- اشرف، احمد (۱۳۹۰). «از عدالت‌خانه تا مجلس شورای ملی در انقلاب مشروطیت ایران». *بخارا*. س ۱۴. ش ۸۱. صص ۳۳۷-۳۴۷.
- امانت، عباس (۱۳۸۲). *انقلاب مشروطیت ایران* (مجموعه مقالات). ترجمه پیمان متین. تهران: امیرکبیر.
- *انجمن تبریز* (۱۳۲۴ق). س ۱. ش ۱.
- تفرشی حسینی، سیداحمد (۱۳۵۱). *روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران*. به کوشش ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.

- **حبل‌المتین** (۱۳۱۴). ش ۱۲، ۱۳، ۱۹.
- _____ (۱۳۱۵). ش ۲۴.
- _____ (۱۳۱۶). ش ۶ و ۱۵.
- _____ (۱۳۱۷). ش ۱.
- _____ (۱۳۲۵). ش ۱۳.
- حضرتی، حسن (۱۳۸۷). **مشروطه ایران و عثمانی**. با همکاری علیرضا ملایی. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۲۸). **حیات یحیی**. تهران: آثار جاویدان و شرکت نسبی اقبال.
- رضازاده ملک، رحیم (۱۳۵۱). **چکیده انقلاب حیدرخان عموغلی**. تهران: روزبه.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷). **رسائل مشروطیت**. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ساکت، محمدحسین (۱۳۶۵). **نهاد دادرسی در اسلام**. مشهد: آستان قدس.
- سپهر، عبدالحسین (۱۳۶۸). **مرآة‌الوقایع مظفری و یادداشت ملک‌المورخین**. به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: زرین.
- سلطانی، سیدعلی اصغر (۱۳۸۳). «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش». **فصلنامه علوم سیاسی**. س ۷. ش ۲۸. صص ۱۵۳-۱۸۰.
- شریف کاشانی، محمد مهدی (۱۳۶۲). **واقعات اتفاقیه در روزگار**. به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان. تهران: تاریخ ایران.
- صفایی، ابراهیم (۱۳۵۵). **اسناد مشروطه**. تهران: بابک.
- طباطبایی، سیدمحمد (۱۳۸۴). **یادداشت‌های سیدمحمد طباطبایی**. به کوشش حسن طباطبایی. تهران: آبی.
- عزیزالسلطان، غلام‌علی (۱۳۷۶). **روزنامه خاطرات عزیزالسلطان**. به کوشش محسن میرزایی، تهران: زریاب.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۱۹۷

- فر کلاف، نورمن (۱۳۷۹). **تحلیل انتقادی گفتمان**. گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فلاح توتکار، حجت (۱۳۸۸). «عدالت‌خانه دولتی». **فصلنامه تاریخ ایران و اسلام**. س ۱۹. دوره جدید. ش ۱ (پیاپی ۷۵). صص ۱۰۷-۱۲۰.
- کسرابی، محمدسالار و علی پوزش شیرازی (۱۳۸۸). «نظریه گفتمان لاکلا و موفه». **فصلنامه سیاست دانشکده حقوق و علوم سیاسی**. دوره ۳۹. ش ۳. صص ۳۳۹-۳۶۱.
- کسروی، احمد (۱۳۱۲). **تاریخ مشروطه ایران**. تهران: امیرکبیر.
- محیط‌مافی، هاشم (۱۳۶۳). **مقدمت مشروطیت**. به کوشش مجید تفرشی و جواد جان‌فدا. تهران: فردوسی.
- مغیث‌السلطنه، یوسف (۱۳۶۲). **نامه‌های یوسف مغیث‌السلطنه**. به کوشش معصومه مافی. تهران: تاریخ ایران.
- ملایی‌توانی، علیرضا (۱۳۹۱). «ملاحظات در مفهوم عدالت‌خانه». **پژوهش‌های تاریخی**. دانشگاه اصفهان. دوره جدید. س ۱۴. ش ۱ (پیاپی ۷۵). صص ۱۱۳-۱۳۰.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳). **تاریخ انقلاب مشروطیت ایران**. تهران: سخن.
- ناظم‌الاسلام کرمانی. محمدبن علی (۱۳۵۷)، **تاریخ بیداری ایرانیان**. به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- واندایک، تئون. ای (۱۳۸۹). **مطالعاتی در تحلیل گفتمان**. گروه مترجمان. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- هدایت، مهدی‌قلی‌خان (۱۳۶۳). **طلوع مشروطیت**. به کوشش امیراسماعیلی. تهران: جام.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹)، **تحلیل گفتمان در نظریه و روش**. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.





فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

موانع هم‌گرایی اجتماعی - فرهنگی ایران و افغانستان در دوران پهلوی

بهرام موسوی^۱
مرتضی دهقان‌نژاد^۲
مرتضی نورائی^۳

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۴/۲/۲۹

چکیده

پس از تأسیس کشور افغانستان، زمینه مناسبی برای تبدیل این سرزمین به یک واحد سیاسی مستقل فراهم شد. از آن پس، به دلیل جهت‌گیری جریان‌های داخلی افغانستان و مداخلات خارجی، این کشور نتوانست در عرصه‌های اجتماعی و به‌ویژه در حوزه فرهنگی به تعاملی هم‌سو و سازنده با ایران دست یابد. با وجود تمامی اشتراک‌های فرهنگی و زبانی، دامن زدن به اختلاف‌های سیاسی،

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ دانشگاه اصفهان؛ musavi.bahram@gmail.com

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان؛ mdehqannejad@yahoo.com

۳. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان؛ m.nouraei@ltr.ui.ac.ir

اجتماعی و اقتصادی، سطح روابط اجتماعی- فرهنگی ایران و افغانستان را دچار لطمه‌های جبران‌ناپذیری کرد. تلاش برخی کنش‌گران افغان در ایجاد هویتی نوین برای افغانستان با تأکید بر پشتون‌گرایی سیاسی- فرهنگی، تقابل با زبان فارسی، دوری‌گزینی از ایران در حوزه آموزش عملیات عمومی و رویکرد به کشورهای ثالث، بر عمق واگرایی فرهنگی میان دو کشور در دوران پهلوی افزود. این مقاله با رویکردی تاریخی- تحلیلی، مهم‌ترین موانع هم‌گرایی اجتماعی- فرهنگی میان دو کشور را با تأکید بر اسناد وزارت امور خارجه ایران و منابع افغان مورد بررسی قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: ایران، افغانستان، دوران پهلوی، موانع فرهنگی هم‌گرایی.

۱. مقدمه

ایران و افغانستان از دیرباز جزئی از یک حوزه جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، زبانی و دینی بوده‌اند. بعدها بنابه دلایل تاریخی و مداخلات سیاسی، افغانستان از ایران جدا شد. با وجود تمامی مشترکات، این دو واحد سیاسی مستقل نتوانسته‌اند روابطی عمیق و اثرگذار در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی با یکدیگر داشته باشند. قسمتی از این تنش‌ها و کشاکش‌ها محصول و بازمانده برخی منازعات ناشی از پراکندگی جغرافیایی فرهنگ‌ها در حوزه فرهنگی- تمدنی ایران بوده است.

تأکید دولت افغانستان بر قومیت واحد و نژاد غالب- پشتون- علاوه بر محرومیت‌های سیاسی و فرهنگی برای سایر اقلیت‌های آن کشور، محدودیت‌های فرهنگی و تنگناهایی نیز برای خط و زبان فارسی، به‌عنوان یکی از یادمان‌های مشترک تاریخی، ایجاد کرد؛ مسئله‌ای که نمی‌توانست از چشم اهل فرهنگ ایران مغفول بماند و عکس‌العمل‌های برآمده از آن، گسست فرهنگی و تقابل دو کشور را در پی داشت. نقش روشنفکران، روزنامه‌ها،

مورخان و محققان در این وادی کمتر از مسائل مذهبی و چالش‌های مرزی نبود و اسباب نفاق توأم با دخالت دول خارجی را، از ترکیه گرفته تا انگلیس و آمریکا و روسیه، در تار و پود آن می‌توان مشاهده کرد.

بررسی عوامل یادشده که بنیادی‌ترین موضوعات در بستر واگرایی اجتماعی- فرهنگی میان دو کشور در دوران پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش / ۱۹۲۵-۱۹۷۹م) است، تا حد زیادی مانع از برقراری روابط بهینه و مطلوب در دوره مورد بحث میان دو کشور بوده است. مسئله محوری مقاله این است که چرا دولت‌های ایران و افغانستان با وجود تمامی اشتراکات تاریخی نتوانسته‌اند به دیدگاه‌های مشترکی در حوزه مسائل فرهنگی دست یابند.

مقاله در پی پاسخ به پرسش یادشده از جوانب متعدد، با تأکید بر نقش پشتون‌گرایی در افغانستان، جریانات سیاسی- فرهنگی در این کشور توأم با نقش دولت‌های بیگانه و تلاش برای دست‌یابی به دیدگاهی نسبتاً جامع، ولو در موضوع یادشده است.

مقاله در زمینه‌های مورد بررسی، از پشتون‌گرایی تا سیاست‌های فرهنگی دو کشور و نقش مداخله‌های خارجی، به نتایجی چند دست یافته است که با ادبیاتی تاریخی- تحلیلی بدان پرداخته می‌شود.

از نظر پیشینه تحقیق، تاکنون مطالب پراکنده‌ای در مجلات و برخی آثار تألیفی به نگارش درآمده است که از آن جمله می‌توان به نوید^۱ (۱۹۹۸) اشاره کرد که در کتاب *Religious Response to Social change in Afghanistan (1919-1929)* به گوشه‌هایی از تلاش‌های انجام شده در زمینه هویت‌سازی ناسازگار با جامعه افغانستان و واکنش اجتماعی این تلاش‌ها پرداخته است؛ اما از ارتباط هویت این سرزمین و پیوند آن با حوزه فرهنگی ایران سخنی به میان نیامده است. در دیگر آثار تألیفی اروپایی نیز فقط به گذشته تعاملات اشاره شده و کمتر به زمینه‌های هم‌گرایی و موانع آن پرداخته شده است. همچنین، می‌توان به آثار تألیفی در ایران و افغانستان اشاره کرد که در تمامی آن‌ها بیشتر به روند تحولات تاریخی این سرزمین پرداخته شده و موضوع بسترهای تعامل و هم‌گرایی و موانع آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برای نمونه کتاب‌های *افغانستان در مسیر*

1. Newid

تاریخ^۱ و ظهور افغانستان نوین^۲ از این جمله‌اند. طالب قندهاری نیز در کتاب نگاهی به دیروز و امروز افغانستان^۳ فقط به دنبال برجسته‌سازی عناصر فرهنگی افغان است و کمتر سعی دارد مشترکات و تعاملات را بررسی کند. در مقاله «ایران و افغانستان»^۴ و کتاب افغان‌نامه^۵ از افشار یزدی، نویسنده به‌طور گذرا به موضوع هم‌گرایی فرهنگی اشاره دارد. در دیگر آثار تألیفی نیز می‌توان مطالبی به‌صورت پراکنده در این زمینه یافت؛ اما نکته درخور توجه این است که اغلب مؤلفان افغان به دنبال هویت‌سازی، ناچار به نادیده گرفتن مشترکات و پیوستگی تاریخی این سرزمین با ایران هستند و در مقابل، نویسندگان ایرانی نیز به دلیل حاشیه‌ای بودن افغانستان در تحولات منطقه‌ای اخیر کمتر به موضوع مورد نظر اشاره دارند. از این‌رو، در ادامه ضمن بررسی جریان پشتون‌گرایی در افغانستان به موانع مختلف در مسیر هم‌گرایی در دوره پهلوی پرداخته می‌شود.

۲. پشتون‌گرایی سیاسی

نفوذ فزاینده غرب در آسیا و خاورمیانه، و افزایش آگاهی‌های اجتماعی از رهگذر ارتباط با دولت‌های قدرتمند اروپایی، به تدریج باعث به‌وجود آمدن زمینه‌های ملی‌گرایی و دامن زدن به احساسات ناسیونالیستی نزد بسیاری از ملل مشرق‌زمین و کشورهای اسلامی شد. از این منظر، تلاش افغانه در مناطقی از گستره جغرافیایی خراسان که با آشفتگی‌های سیاسی- اجتماعی ایران پس از سقوط دولت صفویان و حضور دولت‌های گذرا و ناپایدار در ایران سده‌های هیجدهم و نوزدهم میلادی همراه بود، شرایط خاصی را در آن منطقه ایجاد کرد؛ احساسات پرشوری که در آن مسائلی چون زبان و ادبیات و تاریخ، و در مراتبی فروتر، حوزه‌های جغرافیایی و آداب و سنن و باورداشت‌های قومی، اسباب تفریق و تمایز ملت‌ها و واحدهای سیاسی جدید از یکدیگر می‌شد و منافع ماندگار و پیچیده ابرقدرت‌های

۱. غبار، میرغلام محمد (۱۳۸۹). *افغانستان در مسیر تاریخ*. ج ۲. تهران: عرفان.

۲. گریگوریان، وارتان (۱۳۸۸). *ظهور افغانستان نوین*. ترجمه علی‌عالمی کرمانی. تهران: عرفان.

۳. طالب قندهاری، محمدحسین (۱۳۶۲). *نگاهی به دیروز و امروز افغانستان*. قم: کانون مهاجر.

۴. افشار یزدی، محمود (۱۳۲۴). «ایران و افغانستان». *آینده*. س ۳. ش ۷.

۵. _____ (۱۳۵۹). *افغان‌نامه*. ج ۲. تهران: موقوفات محمود افشار یزدی.

اروپایی و تبلیغات و آموزه‌های آن‌ها سودای استقلال‌طلبی و هویت مستقل براساس مؤلفه‌های هویت‌بخش را در میان ملل شرقی به سرعت گسترش می‌داد. بنابراین، موج و خیزش ملی‌گرایی به‌ویژه تأکید بر قومیتی خاص، به‌عنوان محور حاکمیت، و تمایز از سایر قومیت‌ها و ملل مورد توجه قرار گرفت؛ به‌ویژه نزد مللی چون ایرانیان و افغانه که روزگاری دراز دارای نام و ملیت و زبانی یکسان و تاریخی مشترک بودند. بدین سان ملی‌گرایی، باستان‌گرایی و توسل به تاریخ و افسانه‌های بی‌بنیان، به‌عنوان یک استراتژی راهبردی، مورد توجه کنشگران سیاسی، مورخان، ادبا و روشنفکران آرمان‌خواه ملی‌گرا قرار گرفت. به نظر گیدنز (۱۳۸۲: ۲۸۱)، ملی‌گرایی در این دوره حالت روحی مسلط بر همه دنیا بوده است. به نظر وی «ملت» مؤثرترین شکل سازمان‌دهی اجتماعی و «ملت-دولت» نیز بهترین ساختار سیاسی است. از عصر انقلاب‌ها تاکنون مهم‌ترین پیوند افراد دلبستگی‌ای است که به ملت خود احساس می‌کنند. اگرچه اولین نشانه‌های ظهور ملت در اواخر قرن هفدهم بروز کرد، فقط در اواخر قرن هجدهم است که می‌توان از ملی‌گرایی به‌عنوان شکل ایدئولوژیک عشق به یک ملت و یا جامعه قومی خاص سخن راند (Hobsbawn, 1990: 18).

۳. پشتون‌گرایی فرهنگی و ترویج زبان پشتو

حکومت افغانستان و دولت مردان پشتون‌تبار آن، علاوه بر تلاش در راستای ایجاد هویتی تازه و مستقل از حاکمیت‌های سیاسی ایران پس از کشاکش‌های منجر به استقلال و انتزاع از ایران، در تکاپوهای هدفمند که از تحریکات خارجی نیز بی‌بهره نبود، دایره پشتون‌گرایی قومی - سیاسی را به ساحت موضوع‌های فرهنگی نیز کشاندند تا هویت کشور افغانستان وجوه تفاریق بیشتری نسبت به همسایگان به‌ویژه ایرانیان داشته باشد؛ اقداماتی که علاوه بر ایجاد دردسرهای سیاسی، حوزه تعاملات فرهنگی و اشتراکات برخاسته از آن را به تدریج دچار مشکل کرد. اولیای امور افغانستان به‌خوبی از تأثیر زبان، دین، نژاد، تبار قومی و جغرافیای سرزمینی در شکل‌گیری هویت ملی خود باخبر بودند (Gellner, 1983: 54).

با آنکه طی قرون متمادی مردم افغانستان به زبان نیاکان خود- فارسی- سخن می‌راندند، پس از استقلال، متولیان امور به تدریج در پی آن برآمدند تا نژاد خاصی از ساکنان افغانستان را به‌عنوان صاحبان نخستین آن بشناسانند و زبانی مستقل را که با نژاد پشتون سنخیت داشته باشد، مطرح و آن را به‌عنوان زبان ملی معرفی کنند؛ اگرچه آثار و نشانه‌هایی کم‌رنگ از زبان و ادبیات پشتو، به‌عنوان قسمتی از مرده‌ریگ علمی- ادبی افغان‌ها، بازمانده بود. پس از مرگ دوست محمدخان در سال ۱۲۷۹ق / ۱۸۶۲م، پسر و ولیعهد او، شیرعلی‌خان در هرات بر تخت نشست. از مهم‌ترین اقدامات اصلاحی امیر افغان تشکیل ارتشی منظم و آموزش دیده بود. برای تعلیم سپاهیان جزوه‌هایی به زبان پشتو تألیف شد. «این اولین اقدامی بود که در راه رسمیت دادن به زبان مذکور اتخاذ گردید؛ زیرا تا آن وقت کارهای رسمی تماماً به زبان فارسی دری انجام می‌شد» (فرهنگ، ۱۳۹۰: ۱/۳۴۴).

این سیاست علاوه‌بر پشتونی کردن افغانستان و نادیده گرفتن سایر اقوام و قبایل، گسست بیشتر فرهنگی ایران و افغانستان را موجب شد. گرچه در زمان امیر عبدالرحمن، او برای طرفداری از ادبیات فارسی، این زبان را به‌عنوان زبان رسمی کشور پذیرفت و یادگیری زبان پشتو یا دیگر زبان‌ها را تشویق نمی‌کرد (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۱۹۰)؛ اما در زمان جانشین وی، امیر حبیب‌الله‌خان، زبان فارسی دوباره مورد بی‌مهری قرار گرفت و امیر افغان دستور داد در سیستم آموزشی، فراگیری زبان پشتو و در کنار آن زبان‌های ترکی، انگلیسی و اردو مورد توجه معلمان و متعلمان قرار گیرد. در راستای اصلاحات آموزشی در افغانستان به‌ویژه پس از بروز جنگ جهانی اول، روش آموزشی ترکیه الگو قرار گرفت. این تغییر، احساس پان‌اسلامی را که در آن زمان در افغانستان متداول بود، منعکس می‌کرد. علاوه‌براین، افغان‌ها از روشی که ترک‌ها- رهبر معنوی مسلمانان سنی‌مذهب- به کار گرفته بودند؛ یعنی استفاده از علوم غربی بدون کنار گذاشتن سنت‌های خود، متأثر شدند. برنامه تحصیلی ترکیه به تدریج در افغانستان مورد استفاده قرار گرفت و تعدادی از معلمان ترک نیز به خدمت گرفته شدند (اسناد وزارت امور خارجه، ۱۳۱۰، سند ۱۲۱).

به نظر می‌رسد این حرکت اگرچه از نظر سیاسی هوشمندانه نبود، مصلحت‌جویانه بود؛ چون اعتراض سنت‌گرایان را به پذیرش باورها و تکنیک‌های نوین، خنثی می‌کرد. بعلاوه

اسباب رضایت رهبران قدرتمند سنی افغانستان را از دولت شیعه ایران فراهم می کرد و از جانبی تمایل قلبی نواندیشان افغان بود (مجددی، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

از اقدامات فرهنگی - اصلاحی حبیب الله خان سواى توجه ویژه به زبان پشتو و گسترش زبان های غیر فارسی، موافقت وی با انتشار روزنامه دولتی *سراج الاخبار* بود که «مضمون اصلی روزنامه به پیروی از سیاست ترکان جوان در عثمانی، ناسیونالیسم آمیخته با پاناسلامیسم، ترویج معارف و تعلیم و تبلیغ زبان پشتو بود» (زابلی، ۱۳۸۰: ۹۶).

با قدرت یابی امان الله خان، وی نیز پس از تصویب قانون اساسی اعلام کرد که می خواهد زبان پشتو را در کشور تعمیم دهد (*پنتیون زرخ*، ش ۱۳۴: ۱۸). بدین منظور انجمنی به نام «مرکه پشتو» برای شناسایی و ترویج زبان مذکور تشکیل داد. سیاست های فارسی زدایی او در این راستا به شدت از سوی اصلاح طلبانی چون محمود طرزی پیگیری شد (توال، ۱۳۸۳: ۹۵).

طرزی با ترویج نام افغانستان، در طرد نام خراسان از این سرزمین نقشی مؤثر ایفا کرد. احساسات ناسیونالیستی این اندیشمند وابسته به طیف بانفوذ ترکان در دربار امان الله خان تا آنجا پیش رفت که نام جریده خود را به *سراج الاخبار افغانیه* و فامیلی خود را از «طرزی» به «طرزی افغان» تغییر داد (غبار، ۱۳۸۹: ۲/ ۷۹۶). امان الله خان برای تقویت سیستم آموزشی، دستور استخدام معلمان مصری و ترک و هیأت های آموزشی فرانسوی و آلمانی را صادر کرد (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۲۹۷-۲۹۸)؛ حال آنکه حکومت افغانستان بسیاری از کمبودهای آموزشی خود را، از معلم گرفته تا تهیه متون آموزشی، از طریق دولت ایران و با بهره گیری از اهل فن فارسی زبان تأمین می کرد (*اسناد وزارت امور خارجه*، ۱۳۰۸، سند ۷۴).

اختلافات اعتقادی و مذهبی افغانستان با حکومت شیعی ایران و تحریکاتی که علمای سنی افغان، به عنوان یکی از ارکان قدرت و تصمیم گیری، در این خصوص اعمال می کردند و در کنار آن جنبش های ملی گرایانه و تفکرات ناسیونالیستی متکی بر باورهای قوم مدارانه پشتونی و حمایت دولت های بریتانیا، روسیه و ترکیه از چنین تفکراتی، باعث شد به رغم بازدید امان الله خان از ایران، در بازگشت علاوه بر حمله به حکومت ایران و نادیده انگاری حسن هم جواری، در اقدامی مکمل سیاست های ضد ایرانی - ضد شیعی خود

دستور دهد علاوه بر تجهیز مراکز فرهنگی افغانستان به سبک ترکیه و استخدام معلمان و اطباء ترک، زبان ترکی، به عنوان زبان دوم، در مدارس این کشور تدریس شود (همان، سند ۷).

با پایان حکومت زودگذر حبیب‌الله کلکانی - بچه سقا - سیاست پشتونی کردن افغانستان از سوی پادشاه جدید افغانستان، محمدنادرشاه، پیگیری شد. وزارت‌خانه‌های مهم در این دوره در دست افراد ناسیونالیست و نژادگرایی بود که قوم و فرهنگ و زبان پشتون را برتر از سایر اقوام و زبان‌ها به ویژه زبان فارسی می‌دانستند. برای نمونه «وزارت داخله در کابینه محمدهاشم خان به محمدگل خان مومند، سردهسته برتری خواهان فرهنگ و ادبیات پشتون، سپرده شد» (طالب قندهاری، ۱۳۶۲: ۳۱).

محمدگل خان مومند که با شیعیان و فارسی‌زبانان افغانستان سر عناد داشت، به اقدامات عملی برای ترویج و به کارگیری زبان پشتو در دوایر دولتی و مؤسسه‌های آموزشی و حتی در بین مردم کوچه و بازار دست زد. نامبرده، کارمندان اداره‌ها را به فراگیری زبان پشتو واداشت و در زمان تصدی پست وزارت به نامه‌هایی که به زبان پشتو نوشته نمی‌شد، ترتیب اثر نمی‌داد (زابلی، ۱۳۸۰: ۶۲).

محمدنادرشاه با دادن امتیازهایی به قبایل پشتون به ویژه مردم جنوبی و به کارگیری آن‌ها در شورش‌های داخلی، بدبینی خفیفی را که بین پشتون‌ها و تاجیک‌ها بود، شدت بخشید. «برنامه تعمیم زبان پشتو [...] اختلاف میان اقوام را گسترش داد» (فرهنگ، ۱۳۹۰: ۱/۴۷۹). قدرت‌یابی محمدظاهرشاه هم نتوانست تب پشتون‌گرایی و مخالفت با زبان و ادبیات فارسی را در افغانستان فروکش کند. هاشم‌خان، نخست‌وزیر مقتدر افغانستان، در این دوره اعلام داشت: «با لغو زبان فارسی، زبان پشتو زبان رسمی شود. افسانه‌ها و اشعار ما آن موقع برای هرکس قابل فهم خواهد بود. از آن‌ها برای فرهنگ گذشته خود افتخار ترسیم خواهیم کرد؛ افتخاری که ما را متحد خواهد کرد» (پنتون زرع، ش ۴۹: ۴۳)؛ سیاستی که زبان پشتو را هم پایه زبان فارسی، به عنوان زبان ملی و رسمی، در آورد؛ موضوعی که بحث‌هایی را میان فارسی‌زبانان و پشتوزبانان، در افغانستان و خارج آن، به ویژه در ایران باعث شد (افشار یزدی، ۱۳۵۹: ۱۹۱-۱۹۷).

در مورد استفاده زبان فارسی در افغانستان، روزنامه *حبل‌المتین* با اخطار به حکومت افغانستان از تأثیرات فاجعه‌باری که تحمیل یک زبان ملی مصنوعی دارد و ممکن است به اتحاد ملی افغانستان و ایران صدمه بزند، بهترین دفاع را انجام داد. این روزنامه نوشت پشتو زبان اقلیتی از مردم افغانستان است؛ در حالی که زبان اکثریت، فارسی است. *حبل‌المتین* پیشنهاد کرد به جای اینکه هر کسی در افغانستان مجبور شود پشتو یاد بگیرد، دولت باید اعضای قبایل پشتون را تشویق کند تا فارسی یاد بگیرند و به این ترتیب در خزانه فرهنگی ایران شریک شود و از آن بهره‌بردار. برای قرار دادن زبان پشتو به عنوان زبان رسمی افغانستان، باید افغان‌ها را جدا از همسایه‌های آن‌ها در نظر گرفت و آن‌ها را از زبان ادبی و علمی خود جدا کرد (ش ۱۷، ۱۳۱۰: ۳-۵).

نهادینه شدن تحصیل پشتو در همه مدارس افغانستان و تهیه و توزیع متون پشتو، دل‌مشغولی عمده وزارت آموزش و پرورش افغانستان در این دوران بود؛ حتی در سال ۱۳۱۶ ش / ۱۹۳۷ م به منظور مطلوب قلمداد کردن الفبای لاتین برای پشتو، از ممنوعیت استفاده از الفبای زبان فارسی سخن گفته می‌شد (*آیینۀ عرفان*، ش ۱۹: ۸۳).

در دوران نخست‌وزیری داوودخان و بعدها که در سال ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۴ م به عنوان اولین رئیس‌جمهور افغانستان قدرت را در دست گرفت، سیاست پشتون‌گرایی به شدت ادامه داشت؛ به‌ویژه در موضوع پشتونستان بزرگ و آرمانی مورد نظر او و ناسیونالیست‌های افغان، مطبوعات وابسته به دولت با درج مقالاتی دولت را در این مورد به فعالیت‌های دیپلماتیک و فرهنگی افزون‌تری تشویق می‌کردند. با حمایت حکومت محمدرضا پهلوی از مواضع سیاسی دولت پاکستان در موضوع یادشده، ضمن دوری‌گزینی داوودخان از ایران و محدود شدن فعالیت‌های فرهنگی - ادبی ایران در افغانستان، برخی جراید افغانستان، مواضع دولت‌مردان سیاسی ایران را دخالت در امور داخلی افغانستان و مخالفت با آزادی پشتون‌های ساکن در پاکستان تفسیر کردند (*کابل*، ش ۶۸۱: ۲۱-۲۶)، و در کنار آن فرهنگستان زبان و ادب فارسی در ایران را مورد هجوم قرار دادند و از مواضع فرهنگستان زبان پشتو (پشتو تولنه) حمایت کردند. در یکی از این مقالات آمده است: «جای بسی شگفتی است که ایرانی‌ها، خود، در مقام پاک‌سازی زبان فارسی از کلمات و واژگان

بیگانه و به‌ویژه زبان عربی، هر کار خواسته می‌کنند؛ اما از حقوق طبیعی مردم افغان که بسیار روزگار مهد تمدن و تفکر بوده، در زمینه احیای زبان نیاکان، انتقاد به عمل می‌آورند» (جمهوریت و عرفان، ش ۱۵: ۲۷).

۴. تبلیغات ضد ایرانی در مطبوعات افغانستان

پس از موضع‌گیری ضدایرانی امان‌الله‌شاه، برخی روزنامه‌ها و رسانه‌های آن کشور، مطالبی را علیه ملت و حکومت ایران درج کردند. در این میان باید به تحریک برخی عناصر افغان مخالف روابط سیاسی با ایران، مانند محمود طرزی و نقش پیدا و مؤثر عوامل بیگانه به‌ویژه تحریکات جنرال کنسول روس در افغانستان و قدرت‌یابی طرفداران سیاست‌های ترکیه در آن کشور اشاره کرد.

روزنامه *اتفاق/اسلام* در شماره ۴۵ خود در مقاله‌ای با عنوان «کشف اسرار مهمه از افغانستان یا از ایران» به بهانه مندرجات مقاله‌های مجله *ستاره جهان* با امضای رحیم‌زاده صفوی حملات فراوان و خشم‌برانگیزی نسبت به ایرانیان و مأموران دولت درج کرده بود (اسناد وزارت امور خارجه، ۱۳۰۸، سند ۲۹).

باقر کاظمی، سفیر وقت ایران در افغانستان، با فراخواندن غلام‌سرورخان، مدیر روزنامه یادشده، علاوه بر مذاکره با نامبرده مراتب اعتراض خود را به وی اعلام داشت.

برخی دولت‌مردان افغانستان، ضمن ابراز تأسف از این پیشامد، از مندرجات برخی روزنامه‌های کشور ایران مانند روزنامه *بهار* مشهد راجع به تاریخچه بربرها، و یا مقاله‌های رحیم‌زاده صفوی در *ستاره جهان* اظهار گلایه کرده بودند. باقر کاظمی براساس اسناد وزارت امور خارجه یادآور می‌شود: «غلام‌سرورخان، مدیر روزنامه که جوانی نسبتاً مطلع و پرشور است، چندی است به سبک کمونیسم وارد و به این واسطه با ژنرال قونسول‌گری شوروی روابط زیادی حاصل کرده است». سفیر ایران در ادامه همین نامه به دولت متبوعش یادآور می‌شود: «با پایان سلطنت امان‌الله و قدرت‌یابی نادرخان، طرفداران سیاست ترک و روس در کابل قوت یافته و یکی از اقدامات آن‌ها از بین بردن نفوذ ایران در افغانستان و در هرات بوده و در محافل و مجالس خود از هیچ قسم اعتراضی خودداری ندارند» (اسناد

وزارت امور خارجه، ۱۳۰۸، سند ۹). دستگاه سیاست خارجی ایران نتوانست افغان‌ها را وادار به عذرخواهی کند و روزنامه جهان اسلام از مواضع خود که در واقع می‌توان آن را موضع‌گیری حکومت افغانستان علیه ایران دانست، عقب‌نشینی نکرد (همان، سند ۲۱۱). هم‌زمان روزنامه موسوم به افغانستان که در لاهور چاپ می‌شد، در شماره دوم خود (۱۷ اوت ۱۹۲۹م) نامه‌ای از یک شهروند هراتی را با عنوان «مهم‌ترین موضوعی که فکر اولیای امور اینجا [هرات] را به خود مشغول داشته» درج کرد. در این مکتوب چنین آمده است:

ایرانی‌ها به‌جای اظهار احساسات و برادری و همراهی، به تقلید از سیاست اروپایی می‌خواهند دولت خود را به استعمار هرات تشویق کنند. هرات و هراتی‌ها نمی‌خواهند یوغ حکومت شیعی و اجنبی ایران را قبول کنند. این مسئله دال بر بدخواهی یک فرقه استعمارطلب و بیگانه‌جوی ایرانی است (اسناد وزارت امور خارجه، ۱۳۰۸، سند ۴۰).

کاطمی، سفیر ایران در افغانستان، ضمن ارسال روزنامه مزبور تذکر داده است چنانچه مقتضی است به جراید تهران دستور داده شود که مندرجات آن روزنامه را تکذیب و توضیح لازم دایر به سیاست دولت افغانستان را بدهند (همان‌جا).

به نظر می‌رسد علاوه بر نقش برخی کنشگران سیاسی افغان، مانند محمود طرزی و هم‌سگالان او در انزواگزینی از حکومت ایران و تأثیر انکارناپذیر دولت‌های بیگانه در این مسئله، باید به نقش برخی روزنامه‌ها و رسانه‌های ایرانی و اتخاذ مواضع ضدایرانی حاکم بر مطبوعات افغانستان نیز اشاره کرد. چاپ تصاویر کشف حجاب ملکه ثریا، همسر پادشاه افغانستان، و دختر محمود طرزی در مجلات کوشش ایران و ستاره ایران، علاوه بر احساس نارضایتی نزد خاندان سلطنت، نایره خشم مخالفان سیاست‌های داخلی و خارجی امان‌الله‌شاه را شعله‌ورتر و آن‌ها را بر عزل شاه افغان استوارتر کرد (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۳۲۷).

در این زمان، به دلیل آنچه دیدگاه‌های نوظواهرانه امان‌الله‌شاه و وزیر امور خارجه‌اش، محمود طرزی، خوانده می‌شد، تحریکاتی از جانب گروه‌های اپوزیسیون علیه حکومت او تدارک دیده می‌شد. چاپ تصاویر ملکه افغانستان در روزنامه‌های ایران، بی‌تردید علاوه بر تقویت جبهه مخالفان حکومت و ایجاد بهانه‌ای دیگر به دست گروه‌های معارض حکومت،

سبب شد تا مطبوعات وابسته به دولت افغانستان مطالبی علیه حکومت و ملت ایران منتشر کنند؛ مسئله‌ای که بعدها برخی از رسانه‌های نوشتاری افغانستان آن را در موضوعات مختلف سیاسی، اقتصادی، امنیتی، فرهنگی و مذهبی پی گرفتند و در دامن زدن به اختلافات گذشته و ایجاد بسترهای واگرایی به ایفای نقش پرداختند.

۵. چالش فرهنگی ایران و افغانستان در دوران پهلوی اول

دولت‌های ایران و افغانستان در تداوم سیاست‌های خود در حوزه مسائل فرهنگی که بیشترین مشترکات تاریخی دو کشور را، از نژاد و تبار تا زبان و دین، شامل می‌شد، استراتژی معطوف به هم‌گرایی را دنبال نمی‌کردند. با آنکه در اواخر دوره قاجاریه و اوایل حکومت پهلوی اول بسیاری از نیازهای فرهنگی افغانستان را، از تهیه کتاب‌ها و جزوه‌های آموزشی گرفته تا تدریس استادان و معلمان، عمدتاً دولت ایران برطرف می‌کرد (سناد وزارت امور خارجه، ۱۳۰۴، سند ۱۹)، به تدریج دولت مردان افغان متأثر از جریانات نوخواهی و تبلیغات عناصر دیگراندیش و رهبران متنفذ دینی به همراه دخالت‌های گسترده کشورهای دیگر به‌ویژه ترکیه راه دیگری در پیش گرفتند. افغان‌ها به تدریج به حذف و تحدید نیروهای فرهنگی ایران در افغانستان پرداختند و با استخدام معلمان ترک، به جدایی خود از حوزه فرهنگی ایران دامن زدند.

سیدمهدی فرخ، سفیر ایران در افغانستان، خطاب به وزارت امور خارجه می‌نویسد:

هرروزه دسته‌دسته مستخدمین طبی و نظامی و فنی از آنقوره استخدام و وارد کابل می‌شوند. اولاً تعصب مذهبی افغان‌ها و موضوع شیعه و سنی است که این‌ها به ترک‌ها بیشتر مایل هستند. ثانیاً به واسطه هم‌سرحد بودن با ایران و پروگاندی‌هایی که ترک‌ها انجام می‌دهند. دولت ترک در اعزام مستخدمین ساعی و جاهد است (همان، ۱۳۰۶، سند ۵۸).

به‌علاوه دولت افغانستان در دوران حکومت محمدنادرشاه در سال ۱۳۱۰ش / ۱۹۳۱م اقدام به تأسیس انجمن ادبی کابل کرد و سپس در سال ۱۳۱۱ش / ۱۹۳۱م با ایجاد انجمن ادبی هرات و قندهار، تلاش کرد تا این انجمن‌ها در مورد زبان افغانی و تدوین لغات این

زبان همراه با روشن ساختن تاریخ مشاهیر رجال و مفاخر گذشته اهتمام ورزند (کابل، س ۳، ش ۶: ۴۷).

این اقدام دولت افغانستان باعث شد تا محققان افغان بدون توجه به حقایق تاریخی، با قلب و تحریف رویدادها صورت دیگری از تاریخ به دست دهند. از دید این محققان، مانند میرغلام محمد غبار، سیدقاسم رشتیا و امثال آنها، افغانستان سرزمینی است با سابقه تاریخی، سیاسی و فرهنگی مستقل از سرزمین‌های مجاور. مهم‌ترین ویژگی این دسته از مورخان و پژوهشگران، دولتی بودن آنها بود. بسترشناسی فرهنگی تاریخ‌نگاری نشان می‌دهد که تجددگرایی، به‌عنوان یک جهان‌بینی، مانند سایر نقاط دنیا در افغانستان نیز مطرح شد. یکی از پیامدهای مدرنیسم، اشاعه ایده ناسیونالیسم بود که در افغانستان به دلیل وجود زمینه‌های سنتی مورد استقبال واقع شد.

با چنین رویکردی است که در دوره حکومت پهلوی، مورخان، محققان و متولیان امور فرهنگی در افغانستان تا حد امکان در تلاش‌هایی هدفمند و متأثر از فضای سیاسی آن کشور و تبلیغات بیگانگان به مرزبندی‌های تازه‌ای با ایران پرداختند. نویسندگان افغان به شکلی افراطی به مصادره گذشته ادبی و تاریخی ایران پرداختند. سرورخان گویا طی سلسله‌مقالاتی با عنوان «شعرای افغانستان»، عنصری بلخی را ملوک‌الشعرای افغانستان در قرن پنجم هجری / دوازدهم میلادی و مداح سلطان محمود غزنوی زابلی افغانی معرفی کرد (همان، س ۲، ش ۱: ۴۱) و در ادامه، شهید بلخی، ابوسعید ابوالخیر، فرخی سیستانی، ابومنصور هروی، ابوالحسن سجستانی، فردوسی، خیام، عطار، رشید و طواط و بسیاری دیگر از مفاخر ادبی را یک‌سره متعلق به افغانستان دانست (همان، شماره‌های مختلف). همچنین، شخصی به نام امین‌الله خان طی نوشتار مفصلی با عنوان «مشاهیر حربی افغانستان» ابومسلم را با لقب «مروزی» قائد سیاسی افغانستان دانست. از طاهر ذوالیمینین با عنوان طاهر فوشنجی هراتی، نخستین دلاور نظامی و سپهسالار افغانستان که در راه آزادی افغانستان با دستگاه خلافت عباسی در آویخت، نام برد و او را سرسلسله شاهان طاهریه افغانستان دانست (همان، س ۳، ش ۵: ۷۴-۷۲). همین نویسنده، خاندان صفاریان، سامانیان، غزنویان، غوریان،

خوارزمشاهیان و تیموریان را حکومت گران بزرگ افغانی دانست و از امیرعلیشیرنویای با عنوان وزیر معروف افغانستان نام برد. (همان، ش ۱۲: ۷۱-۸۸).

سید قاسم رشتیا نیز در مقاله‌ای با عنوان «آثار عتیقه افغانستان» می‌نویسد:

هیچ مملکتی به اندازه افغانستان، عبور ملل مختلف را از خاک خود ندیده و هیچ خطه‌ای مثل آن حاکمیت اربابان متعدد را برداشت نکرده است. آشوری‌ها، مادی‌ها، ایرانی‌ها، یونانی‌ها، پارت‌ها، کوشانی‌ها، مجارها، ترک‌ها، اعراب و مغول‌ها، افغانستان را استیلا کرده و چون اهمیت سوق‌الجیشی آن را درک کرده‌اند، در آنجا منزل گرفتند (همان، س ۳، ش ۱: ۴۱).

اگر دیدگاه نویسندگان مجله کابل، ارگان انجمن ادبی کابل و حکومت افغانستان درباره ایران و ایرانیان دانسته شود و در کنار آن به اخراج معلمان ایرانی تا استخدام پزشکان، نظامیان و معلمان ترک توجه شود، می‌توان جریان‌های مداخله‌گر در موضوع واگرایی فرهنگی میان دو کشور را بهتر درک کرد. سفارت ایران در کابل به وزارت امور خارجه اعلام می‌کند:

حکومت فعلی افغانستان مثل سابق شروع کرده است. مستخدمین از ترکیه برای خودش آورده، گذشته از دکتر رفقی‌بیگ، دکتر فوادبیگ، طیب سفارت ترکیه، طیب رسمی افغان‌هاست. معلوم می‌شود افغان‌ها همیشه از دولت ایران اندیشه دارند؛ درحالی‌که مستخدمین ایرانی از حیث زبان و سایر جهات بهتر به درد آن‌ها می‌خورند (سناد وزارت امور خارجه، ۱۳۱۱، سند ۹۱۴).

دولت افغانستان تداوم برنامه‌ها و ایده‌های سیاسی خود را مرهون اتکا به دولت‌های سنی‌مذهب مورد تأیید علمای افغان به‌ویژه ترکیه (مجددی، ۱۳۸۷: ۱۵۹) می‌دانست. بعلاوه دستورات مؤکد «جمعیت‌العلمای حنفی»، به‌عنوان مهم‌ترین مرکز تصمیم‌گیری‌های مذهبی افغانستان، در این میان نقشی مهم ایفا می‌کرد (کابل، س ۳، ش ۶: ۴۱). بنابراین، دولت افغانستان و کارگزاران فرهنگی آن در موضوع روابط و تبادلات فرهنگی با ایران مواضعی غیردوستانه در پیش گرفته بودند.

خلعتبری، سفیر ایران در کابل، خطاب به وزارت امور خارجه یادآور می‌شود: «سوءظن افغان‌ها در مورد دولت ایران کاملاً بی‌مورد است؛ بلکه برعکس، دولت ایران همیشه طالب ترقی و تعالی دولت افغانستان است و از هیچ کمکی دریغ نخواهد کرد. توقع است ایرانی‌ها استخدام شوند که رجحان دارند به اتباع ترک» (اسناد وزارت امور خارجه، ۱۳۱۲، سند ۷۷). افغان‌ها، همچنان که در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی با ایرانیان سرگران بودند، در این زمینه نیز چندان تمایلی به افزایش روابط فرهنگی با ایران نداشتند و چنان که اشاره شد با اقداماتی یک‌سویه و تقریباً ضدایرانی که در آن رد تحریکات خارجی و مداخلات بیگانگان و عناصر قدرتمند صاحب‌نفوذ در شاکله قدرت سیاسی دیده می‌شد، فاصله خود را با ایران افزایش می‌دادند.

۶. واگرایی فرهنگی در دوران پهلوی دوم

در دوران پهلوی دوم، حکومت افغانستان در دوره پادشاهی محمدظاهرشاه در سال ۱۳۲۲ش / ۱۹۴۳م انجمن تاریخ را به وجود آورد (نقوی، ۱۳۴۹: ۸۰)؛ حرکتی برای تحقق آرمان پشتون‌گرایی و تداوم هدف پشتو تولنه (فرهنگستان زبان و ادبیات پشتو). انجمن تاریخ به نوشته میرمحمدصادق فرهنگ «کار تدوین تاریخ افغانستان را به پیروی از نظریه ناسیونالیسم نژادی به دست گرفت» (۱۳۹۰: ۶۵۲).

در سال ۱۳۲۲ش / ۱۹۴۳م، سمیعی، سفیر ایران در افغانستان، با حضور در فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی در تهران از حکومت درخواست کرد تا اقداماتی برای افزایش ارتباطات فرهنگی میان دو کشور صورت پذیرد (اسناد وزارت امور خارجه، ۱۳۲۲، سند ۱۸)؛ موضوعی که به دلیل عدم اقبال افغان‌ها راه به جایی نبرد. در سال ۱۳۲۴ش / ۱۹۴۵م، محمود افشار یزدی (۱۳۲۴: ۳۸۰) در نوشته‌ای ساکنان افغانستان، تاجیک و کردهای تابع دولت ترکیه را از تبار ایرانی دانست. انعکاس این مقاله در افغانستان با خشم و اعتراض افغان‌ها مواجه شد. آن‌ها اعتقاد داشتند «مقاله دکتر افشار به خاطر اهمیت محتوای آن قابل مطالعه است. ما دکتر افشار را بسیار کم می‌شناسیم؛ ولی این شناختن هم مهم نیست. در ایران او طرفدار شدید ایرانیسم است» (کابل، ش ۱۰: ۳۸).

پافشاری افغان‌ها در توسعه و نهادینه شدن زبان پشتو در جامعه افغانستان و تلاش‌های نخبگان فرهنگی ایران در طی این سال‌ها چندان مؤثر واقع نشد. سماجت افغان‌ها چنان تداوم یافت که در سال ۱۳۵۲ش / ۱۹۷۳م دانشگاه مشهد در برنامه تحصیلی دانشجویان خود تدریس زبان و ادبیات پشتو را گنجانده و علاوه بر آن رادیو تهران، روزانه به زبان پشتو برنامه پخش می‌کرد (اطلاعات، ۲۴).

مسافرت برخی استادان، شخصیت‌های فرهنگی و سیاسیون دو کشور، با آنکه در قیاس با دوران پهلوی اول افزایش قابل‌اعتنایی یافت، با این حال این افزایش را نمی‌توان به معنای هم‌گرایی در ابعاد فرهنگی تحلیل کرد؛ زیرا در بسیاری از این بازدیدها، مقامات افغان همواره خواهان جلب کمک‌های مادی دولت ایران به منظور حل مشکلات موجود خود بودند؛ چنان‌که در سال ۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸م در دیدار حسین داودی، سفیر ایران در افغانستان، با وزیر تعلیم و تربیت آن کشور، حکومت افغانستان خواهان دریافت کمک‌های مالی از ایران برای احداث مدارس و تهیه ملزومات آموزشی بود.

به نظر می‌رسد آنچه باعث شد تا مسافرت شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی افزایش یابد، نیاز دولت افغانستان به کمک‌های مالی ایران برای ارتقای کمی و کیفی فضاها و تعلیمی و آموزشی افغانستان و احتیاج دولت ایران به حل مسأله آمیز حقایق هیرمند بود.

از نکات مهم دیگر در حوزه روابط فرهنگی باید به انتقاد گاه‌وبیگاه مقامات سیاسی و فرهنگی افغانستان به مقامات ایرانی در دوران پهلوی دوم در مورد مطالب مندرج در کتاب‌های درسی به‌ویژه کتاب‌های تاریخی اشاره کرد؛ چنان‌که با شکایت دولت افغانستان در مورد عبارات و تصاویر برخی از کتاب‌های درسی ایران، علی‌سپهلی، نخست‌وزیر ایران، دستور داد تا موضوع بررسی شود (اسناد وزارت امور خارجه، ۱۳۲۲، سند ۱۲۷).

افغان‌ها بنابه دلایل سیاسی، اجتماعی و مذهبی، مایل نبودند تا کتاب‌های چاپ‌شده در ایران در مراکز علمی و آموزشی آن‌ها تدریس شود؛ زیرا مواردی از مندرجات این‌گونه کتاب‌ها را برخلاف آمال ناسیونالیستی خود قلمداد می‌کردند.

در شرایطی که افغان‌ها به مصادره رویدادها و شخصیت‌های تاریخی ایران می‌پرداختند، کمال هدایت، سفیر ایران در افغانستان، در سال ۱۳۲۷ش / ۱۹۴۸م به وزیر معارف افغانستان

پیشنهاد اهدای کتاب را از جانب دولت ایران اعلام داشت؛ اما وزیر افغان از پذیرش این پیشنهاد خودداری کرد (همان، ۱۳۲۷، سند ۳۱).

افغان‌ها در بیشتر مواقع به کتاب‌های ارسالی از ایران، از منظر توهم توطئه می‌نگریستند؛ چنان‌که در سال ۱۳۳۴ش / ۱۹۵۵م، مسئولان اداره پست افغانستان کتاب‌های ارسالی دانشگاه تهران برای استفاده در کتابخانه سفارت ایران در کابل را سانسور کردند. این عمل که برخلاف مقررات بین‌المللی بود، دولت ایران را واداشت تا از مقامات افغان توضیح بخواهد (همان، ۱۳۳۴، سند ۱۲۴). وزارت خارجه افغانستان این عمل را مخالف مقررات پستی ندانست و اعلام داشت این کار در مورد بسته‌های پست سرباز همواره انجام می‌شود (همان، سند ۱۲۵).

بدین ترتیب، روابط فرهنگی ایران و افغانستان که در بسیاری موارد تابعی از سطح روابط سیاسی و اقتصادی بود، با وجود همه اشتراکات دو دولت، همچون سایر حوزه‌ها رشد قابل‌اعتنایی نداشت.

۷. نتیجه

می‌توان چنین نتیجه گرفت که نیروهای متنفذ اهل سنت در افغانستان، برخی ایدئولوگ‌های سیاسی و نواندیشان ناسیونالیست آن کشور، هویت نوین جامعه افغان را بر مبنای ایدئولوژی و باور اعتقادی متمایز بنا کرده بودند و در این راه از حمایت برخی دولت‌های سنی منطقه، مانند ترکیه، به‌عنوان الگوی سیاسی خود، برخوردار بودند.

سیاست و تفکر پشتون‌نویسم حاکم بر ایده‌های رهبران سیاسی افغانستان که مقارن با قدرت‌یابی احمدخان ابدالی آغاز شده بود، در دوران جانشینان او و به‌دلیل آشنایی افزون‌تر افغان‌ها با پدیده‌های مدرنیته شدت و شور بیشتری یافت. پشتون‌گرایی نیز ایده‌ای بود که ناسیونالیست‌های افغان به‌عنوان یکی از وجوه تفارق خود با ایران و برای دست‌یابی به هویتی متمایز دنبال می‌کردند.

جدایی از بافت کهن تاریخی و نادیده‌انگاشتن تاریخ مشترک گذشته می‌توانست مرزهای سیاسی، اعتقادی و فرهنگی افغانستان را با ایران متمایز کند. پشتون‌گرایی فرهنگی

و تبلیغات گسترده در این مورد همچون سایر موارد ذکر شده، نمی‌توانست از شائبه دخالت دولت‌های مسلمان منطقه مانند ترکیه و کشورهای فرامنطقه مانند بریتانیا برکنار باشد. اشتیاق رهبران سیاسی و برخی روشنفکران افغان به دولت ترکیه تا بدان پایه بود که درصدد برآمدن زبان ترکی را زبان دوم این کشور و درواقع آلت‌رناتیو زبان فارسی و مقابله با حکومت ایران قرار دهند.

پشتونیزه کردن افغانستان با تغییر زبان نوشتاری بسیاری از مطبوعات افغانستان و با تأسیس فرهنگستان زبان پشتو- پشتو تولنه- و با پشتیبانی برخی نوگرایان وابسته به حکومت افغانستان مانند محمود طرزی تداوم یافت.

در دوران حکومت پهلوی بسیاری از روشنفکران، محققان و مورخان افغان متأثر از فضای سیاسی کشور خود و تبلیغات دولت‌های بیگانه علاوه بر آنکه به مرزبندی‌های فرهنگی با ایران پرداختند، بسیاری از مشاهیر فرهنگی ایران را به صورتی افراطی به نام افغانستان مصادره کردند. تلاش‌های حکومت ایران در نزدیکی به افغانستان در قالب تبادل استاد و دانشجوی و ارسال کتاب به افغانستان، گرچه شرایط عنادورزانه گذشته را تا حدودی فرونشاند، نتوانست رشته‌های گسسته فرهنگی را به یکدیگر متصل سازد. به نظر می‌رسد رهبران سیاسی، روشنفکران و دخالت‌های خارجی که هم‌گرایی و اتحاد ایران و افغانستان را منافی منافع خود می‌دانستند، مهم‌ترین نقش را در این زمینه ایفا کرده‌اند.

منابع

- آیینة عرفان (۱۳۱۶). ش ۱۹.
- اسناد وزارت امور خارجه (۱۳۰۴). کارتن ۲۶. پرونده ۶۳. سند ۱۹.
- _____ (۱۳۰۶). کارتن ۱۹. پرونده ۱۳۹. سند ۵۸.
- _____ (۱۳۰۸). کارتن ۲۹. پرونده ۳. سند ۷۴.
- _____ (۱۳۰۸). کارتن ۴۹. پرونده ۱۶. سند ۷.
- _____ (۱۳۰۸). کارتن ۲۹. پرونده ۴۱. سند ۲۹.

- _____ (۱۳۰۸). کارت‌ن ۲۲. پرونده ۶۰. سند ۹.
- _____ (۱۳۰۸). کارت‌ن ۲۳. پرونده ۴۰. سند ۲۱۱.
- _____ (۱۳۰۸). کارت‌ن ۱۶. پرونده ۶۳. سند ۴۰.
- _____ (۱۳۱۰). کارت‌ن ۲۶. پرونده ۹. سند ۱۲۱.
- _____ (۱۳۱۱). کارت‌ن ۵۷. پرونده ۲۶. سند ۹۱۴.
- _____ (۱۳۱۲). کارت‌ن ۵۶. پرونده ۵۲. سند ۷۷.
- _____ (۱۳۲۲). کارت‌ن ۲۳. پرونده ۴۸. سند ۱۲۷.
- _____ (۱۳۲۲). کارت‌ن ۳۲. پرونده ۴۸. سند ۱۸.
- _____ (۱۳۲۷). کارت‌ن ۷. پرونده ۲۹. سند ۳۱.
- _____ **اطلاعات** (۱۳۵۴). ۱۷ اردیبهشت.
- _____ افشار یزدی، محمود (۱۳۲۴). «ایران و افغانستان». **آینده**. س ۳. ش ۷.
- _____ (۱۳۵۹). **افغان نامه**. ج ۲. تهران: موقوفات محمود افشار یزدی.
- _____ **پنتون زغ** (۱۳۱۱). ش ۴۹.
- _____ **پنتبون زغ** (۱۳۲۹). ش ۱۳۴.
- _____ توال، فرانسوا (۱۳۸۳). **ژئوپولیتیک شیعه**. ترجمه کتابیون باصر. تهران: ویستار.
- _____ **جمهوریت و عرفان** (۱۳۵۳). ش ۱۵.
- _____ **حبل‌المتین** (۱۳۱۰). ش ۱۷.
- _____ زابلی، عبدالمجید (۱۳۸۰). **یادداشت‌های عبدالمجید زابلی**. بی‌جا. بی‌نا.
- _____ طالب قندهاری، محمدحسین (۱۳۶۲). **نگاهی به دیروز و امروز افغانستان**. قم: کانون مهاجر.
- _____ غبار، میرغلام محمد (۱۳۸۹). **افغانستان در مسیر تاریخ**. ج ۲. تهران: عرفان.
- _____ فرهنگ، میرمحمدصادق (۱۳۹۰). **افغانستان در پنج قرن اخیر**. تهران: عرفان.

- کابل (۱۳۱۲). س ۳. ش ۶.
- _____ (۱۳۱۲). س ۲. ش ۱.
- _____ (۱۳۱۲). س ۳. ش ۵.
- _____ (۱۳۱۲). ش ۱۲.
- _____ (۱۳۱۳). س ۳. ش ۱.
- _____ (۱۳۲۴). ش ۱۰.
- _____ (۱۳۵۳). ش ۶۸۱.
- گریگوریان، وارتان (۱۳۸۸). **ظهور افغانستان نوین**. ترجمه علی‌عالمی کرمانی. تهران: عرفان.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲). **جامعه‌شناسی**. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.
- مجددی، عبدالحق (۱۳۸۷). **از امیر کبیر تا رهبر کبیر**. کابل: میوند.
- نقوی، شهریار (۱۳۴۹). «انجمن تاریخ افغانستان». **وحید**. ش ۸۵.
- Gellner, E. (1983). *Nationalism*. London. Widen Field and Nicolson.
- Hobsbawm, E.J. (1990). *Nations and Nationalism since 1978*. Cambridge university press.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۷، پاییز ۱۳۹۴

تحلیل واکنش امامان شیعه (ع) به غلو در امامت

طاهره ناصری^۱
علی محمد ولوی^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۴

تاریخ تصویب: ۹۴/۱/۲۳

چکیده

قریب به ۱۵۰۰ سال تاریخ اسلام، بیانگر آسیب‌های فراوانی است که به دلیل غالیان و رواج اندیشه‌های غالیانه متوجه این دین شده است. اینکه غلو چیست و شاخصه‌های آن کدام‌اند، سبب بحث‌ها و چالش‌های فراوانی شده است و می‌شود. از جمله بهترین افرادی که می‌توانند شاخصه‌های دقیقی برای این پدیده حساس دینی، مشخص و نحوه برخورد با آن را تعیین کنند، معصومین (ع) هستند. ایشان درباره ورود اندیشه‌های غالیانه در بدنه جامعه شیعی، در کلام و رفتار واکنش‌هایی نشان داده‌اند که با تکیه بر مجموعه این رهنمودها می‌توان به شاخصه‌هایی برای تمیز گفتمان غلو و نفوذ آن در منابع

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء؛ t_naseri114@yahoo.com

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء؛ v.am144@yahoo.com

شیعه دست یافت. گونه‌شناسی غلو به اعتبار قضاوت‌های معصومین (ع) درباره اندیشه‌های غالبانه در امامت و حساسیت‌های نظری و عملی ایشان از جمله مباحثی است که در مقاله حاضر مورد توجه قرار گرفته است. روایاتی که از غالیان به عنوان بدترین مردم یاد کرده‌اند، یا از برابری غلو با کفر، شرک، ضلالت و گمراهی سخن گفته‌اند، حساسیت درباره این پدیده را نشان می‌دهد. در این پژوهش با استفاده از روش نظریه زمینه‌ای (بنیادی) با رویکردی توصیفی از طریق کدگذاری، مقوله‌بندی داده‌ها و مقایسه مقوله‌ها و مضامین، به یافتن شاخصه‌های غلو در سنت و سیره معصومین (ع) و تبیین نوع واکنش ایشان اقدام شده است. داده‌ها در دو جدول مهم سامان‌دهی شده‌اند که نتیجه آن می‌تواند زمینه‌ساز تولید فرهنگ مبارزه با غلو در ابعاد گوناگون باشد.

واژه‌های کلیدی: باز کاوی، موضع (سنت و سیره)،

معصومین (ع)، غلو، شاخصه‌های غلو.

۱. مقدمه

پیدایش گروهی در میان شیعیان که به غالی مشهور شده و به غلو در مبحث امامت پرداخته‌اند، واکنش‌هایی از ائمه (ع) - در ابعاد نظری و عملی - به دنبال داشته است. تأمل در سنت و سیره این بزرگواران می‌تواند محققان را در شناخت و تبیین پدیده غلو و شناخت شاخصه‌های آن یاری دهد.

اصل واکنش ائمه (ع) در مقابل غالیان، موضوعی بدیهی است و نشانه‌های فراوانی از این موضوع را می‌توان در آثار گوناگون آن‌ها یافت. ایشان قرآن و روایات صحیح را به عنوان معیار معرفی کرده و مغایرت با آموزه‌های این دو را دلیل محکمی بر باطل شمردن

ادعاها دانسته‌اند.^۱ از شیعه خواندن غالیان نیز خودداری کرده و سخنان آن‌ها را باطل کننده قرآن و بهشت و جهنم معرفی کرده‌اند.^۲ این موضوع می‌تواند انگیزه مهمی برای تبیین دقیق زوایای غلو برای محققان فراهم آورد.

توجه به شاخصه‌های مهم در تبیین پدیده غلو و شناخت سنخ‌های مختلف آن و تمسک به بهترین شیوه‌های مبارزه با عقاید غالیانه که معصومین (ع) به کار گرفته‌اند، در پژوهش حاضر اهمیت فراوانی دارد. کلام و رفتار ائمه (ع) یکی از مهم‌ترین شاخصه‌ها در تبیین سنخ‌های مختلف غلو و یافتن بهترین شیوه برخورد با آن‌ها در نظر گرفته شده است.

۲. روش پژوهش

این پژوهش با به کارگیری روش نظریه بنیادی (زمینه‌ای)^۳ براساس صورت‌بندی الگوی اشتراوس و کوربین^۴، به بررسی ابعاد غلو در روایات معصومین (ع) می‌پردازد. براساس این روش، داده‌ها و اسناد گوناگون در سنت و سیره رسول خدا (ص) و ائمه (ع) گردآوری و کدگذاری می‌شوند. ارائه تفسیر با توجه به مضامین و مقوله‌ها و تحقیق و کشف ارتباط بین آن‌ها، از اقدامات مهم در این تحقیق به‌شمار می‌رود.

حساسیت نظری در فرآیند جمع‌آوری اطلاعات و تمرکز بر مفاهیم تفکر استقرایی و قیاسی با ایجاد مفاهیم و مقولات و کشف روابط موجود بین آن‌ها و همچنین، آزمون آن‌ها و استفاده از تکنیک در پراتزگذاری از ویژگی‌های این نوع پژوهش است. نمونه‌گیری نظری که در آن تمرکز اساسی بر ایده‌هاست و نه افراد، و اشباع نظری که پژوهشگر را نسبت به تبیین نظری پژوهش مطمئن می‌کند، از مراحل اولی است که پس از فرآیند اول باید طی شود.

۱. برقی، المحاسن، ص ۱۴۷؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، صص ۸-۹؛ کمره‌ای، آراء ائمه الشیعه فی الغلاة، صص ۱۷۰-۱۷۱.

۲. ابن بابویه، علل الشراعی، ج ۱، ص ۶۰۹.

3. Grounded Theory

4. Strauss & Corbin, *Basics of qualitative research: techniques and procedures for developing grounded theory*, P.140

با استفاده از این روش، سنخ‌های مختلف غلو با توجه به موضع‌گیری‌های حضرات معصومین (ع) شناخته خواهد شد و رهنمودهای ایشان در برخورد با غلو، به‌شکلی سازمان‌یافته‌تر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

جامعه مورد مطالعه در این پژوهش، منابع شیعه در بازه زمانی قرن سوم تا پنجم هجری قمری و پایان دوره شیخ طوسی (ع) بوده است.

۳. متن گزاره‌ها در احادیث معصومین (ع)

احادیث و اخبار موجود در منابع شیعه درباره موضوع غلو برای شناخت شاخصه‌ها و حکم صادرشده از ناحیه معصومین بر مبنای روش نظریه بنیادی در دو جدول زیر تنظیم و بررسی شده‌اند.

جدول ۳-۱. شناخت شاخصه‌های غلو

ردیف	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
۱	۱. كان علی لیاکل اکل العبد و یجلس جلسه العبد. ^۱	علی مانند بندگان می‌خورد و می‌نشست.	معرفی ائمه به عنوان انسان‌های عادی.	مقابله با اعتقاد به صفات ماورایی.	۱
۲	۲. ان الله عنده علم الساعه و ینزل الغیث و یعلم ما فی الارحام و ما تدری نفس ماذا تکسب غدا تدری نفس بأی ارض تموت ان الله. خیر ماکان محمد یدعی ما ادعی. ^۲	محمد (ص) نیز ادعای تسلط بر علم به ساعت، قیامت، نزول باران، جنسیت فرزند، وضعیت در قیامت و مکان مرگ را که نزد خداست، نداشت.	علم به مسائلی مختص به خداست که پیامبر نیز از آن مطلع نیست.	رد ادعای علم مطلق پیامبر (ص) در علوم مختص به خدا.	۳

۱. ابن بابویه، *امالی*، ص ۲۸۱.

۲. همان، صص ۴۱۵-۴۱۶؛ همان، *الخصال*، ج ۱، ص ۲۹۰؛ کراجکی، *معدن الجواهر*، ص ۴۸.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۳. فطرهم (الناس) جميعاً على التوحيد. ^۱ [...] فطرهم على المعرفة به. ^۲ [...] كل مولود يولد على الفطره يعنى المعرفة بان الله عزوجل خالقه. ^۳	فطرت همه مردم بر توحید است و هر فرزندی با معرفت به خدا متولد می شود.	وجود فطرت واحد در همه انسان ها و برابری در خلقت.	برابری انسان ها در آفرینش.	۹
	۴. اما المحدث فهو الذى يسمع كلام الملك و لا يراه و لا يأتبه فى المنام ^۴ [...] نحن اثنى عشر محدثاً ^۵ [...] الائمة علماء [...] مفهمون محدثون. ^۶	محدث کلام فرشته را می شنود؛ اما توانایی دیدن فرشته را ندارد و ائمه محدث اند.	توانایی ائمه در استماع کلام ملائک و قدرت نداشتن ائمه در رؤیت فرشتگان.	رؤیت فرشتگان نمی تواند از کرامات ائمه باشد.	۲۵
	۵. كذا (علم بالحلال و الحرام و فصل بين الناس) علم القرآن و الحلال و الحرام يصير فى جنب العلم يحدث فى الليل و النهار. ^۷	علم به حلال و حرام و تمییز بین مردم، علم قرآن و... در هر شب و روز حادث می شود.	علم ائمه به حلال و حرام و علم به قرآن حادث است.	حدوث علم ائمه (ع).	۲

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۲۰؛ ابن بابویه، التوحید، صص ۳۲۸-۳۲۹.

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۲۰.

۳. همان، صص ۲۰-۲۱؛ ابن بابویه، التوحید، ص ۳۳۱.

۴. کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۲۴۸-۲۵۰ و ۳۶۲؛ ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۴۸۲-۴۸۸؛ مفید، اختصاص، ۳۲۹؛ طوسی، الامالی، ص ۲۴۵.

۵. کلینی، اصول کافی، ج ۲، صص ۴۷۸-۴۸۴.

۶. طوسی، امالی، ص ۲۴۵.

۷. مفید، اختصاص، ص ۳۱۴.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۶. (آیا امام علم غیب دارد؟) لا ولكن اذا اراد ان يعلم الشی اعلمه الله ذلك. ^۱	امام علم غیب ندارد؛ اما اگر بخواهد خدا او را عالم می کند.	انکار علم غیب ائمه.	نفی علم غیب استقلالی ائمه (ع).	۶
	۷. یا عجبا لا قوام یزعمون انا نعلم الغیب ما یعلم الغیب الا الله عزوجل لقد هممت بضرب جاریتی فلانه فهربت منی فما علمت فی ای بیوت الدار هی؟ ^۲	تعجب می کنم از اقوال مردمی که گمان می کنند ما علم غیب داریم.	ائمه علم غیب ندارند و فقط خدا از غیب مطلع است.	نفی علم غیب ائمه.	۳
	۸. یبسط لنا العلم فنعلم و یقبض عنا فلا نعلم. ^۳	(ع)، ایشان به برخی امور علم ندارند.	تغییر علم ائمه (ع) درباره مسائل.	به دلیل قبض، علم ائمه (ع) همیشگی و مطلق نیست.	۵
	۹. علمت ذلك (علم ما فی السماوات و [...]) من کتاب الله [...] علم الکتاب والله کله عندنا. ^۵	علم ائمه (ع) نسبت به آسمان ها و زمین و... از کتاب خداست.	منشأ علم ائمه، کتاب خداست.	اکتسابی بودن علم امام و معرفی قرآن به عنوان منشأ علم ایشان.	≤
	۱۰. لقد علمنی رسول الله. ^۶	پیامبر به من آموزش می داد.	آموزش و تعلیم منشأ علم ائمه.	اکتسابی بودن علم امام.	۶

۱. ابن صفار، بصائر الدرجات، ص ۴۱۳؛ همان، ص ۵۷۳؛ کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۳۸۰-۳۸۲؛ مفید، اختصاص، ص ۲۸۶.

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۸؛ ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۲۸۱ و ۳۰۳.

۳. ابن صفار، بصائر الدرجات، ص ۶۶۸؛ کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۲۵۶ و ۳۷۷؛ ابن بابویه، الخصال، ص ۵۲۸.

۴. کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۷۹، ۸۰، ۳۳۳ و ۳۸۹؛ همان، ج ۲، ص ۲۵۰؛ ابن صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۵۷؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۶؛ مفید، اختصاص، صص ۲۸۰-۲۸۱.

۵. کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۳۳۲، ۳۳۳ و ۳۷۹.

۶. ابن بابویه، الخصال، صص ۶۴۳-۶۴۶؛ همان، ص ۶۵۱؛ مفید، اختصاص، صص ۲۸۲-۲۸۵.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	<p>۱۱. ان الله علم رسوله الحرام و الحلال و التأویل فعلم رسول الله عليا ذلك كله [...] قد علمه الله عزوجل جميع ما انزل عليه من التنزيل و التأویل و ما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله و اوصياءه من بعده يعلمونه كله.^۲</p>	<p>علم به حلال و حرام و تأویل را. پیامبر از خدا آموخت و به علی یاد داد. ائمه نیز از این طریق صاحب علم شدند.</p>	<p>آموزش و تعلیم منشأ علم ائمه.</p>	<p>اكتسابی بودن علم امام.</p>	۶
	<p>۱۲. فلم يعلم والله رسول الله حرفاً مما علمه الله عزوجل الا و قد علمه عليا ثم انتهى العلم اليانا [...] ان علم علي من علم رسول الله فعلمناه نحن فيما علمناه [...] .^۴</p>	<p>پیامبر آنچه آموخت به علی آموزش داد و ائمه نیز از این طریق تعلیم دیدند.</p>	<p>آموزش و تعلیم منشأ علم ائمه.</p>	<p>اكتسابی بودن علم امام.</p>	۵

۱. ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۳۸۰-۳۸۲؛ مفید، اختصاص، ص ۲۷۸.

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۸.

۳. همان، ج ۱، صص ۸۳، ۳۴۵، ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۷۸ و ۳۹۳؛ همان، ج ۲، صص ۶۰، ۶۳ و ۲۴۹؛ همان، ج ۳، ص ۳۹۳؛ ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۳۸۶، ۳۸۷ و ۵۱۲.

۴. مفید، اختصاص، صص ۲۷۹، ۳۱۲-۳۱۴؛ ابن بابویه، الخصال، صص ۲۵۷، ۶۴۳-۶۴۹ و ۶۵۱؛ ر.ک. ابن شاذان، الايضاح، ص ۴۶۱؛ ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۳۸۰-۳۸۲، ۳۸۶-۳۹۰، ۳۹۲-۳۹۴، ۳۹۷-۴۰۴، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۱۷؛ ابن بابویه، معانی الاخبار، صص ۱۳۹-۱۴۰؛ همان، علل الشرایع، صص ۲۷۳-۲۸۱.

فرهنگی	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فروانی
۹	۱۳. ان الله عزوجل علمین: علمه لا یعلمه الا هو و علمه ملائکته و رسله فما نعلمه ^۱ ان الله علمین علما مخزوناً مکنوناً لا یعلمه الا هو. ^۲	علم خدا دو نوع است که ائمه بر یک نوع آن تسلط دارند.	اختصاص برخی علوم به خدا.	محدودیت علم ائمه.	
۴	۱۴. اما جمله العلم فعندالله جل ذکروه و اما لا یبد للعباد منه فعند الاوصیاء. ^۳	همه علم نزد خداست و علمی که برای مردم لازم است، نزد اوصیا.	علم امام در زمینه ضروریاتی است که مردم به آن نیاز دارند.	محدودیت علم ائمه.	
۱۱	۱۵. لو لا انا نزداد لاندنا ^۴ [...] انما العلم ما یحدث باللیل والنهار یوم بیوم و ساعه بالساعه. ^۵	ازدیاد علم ائمه هر روز و شب و هر ساعت اتفاق می افتد.	ازدیاد علم ائمه (ع) و تغییر آن.	حدوث علم ائمه.	
۱۹	۱۶. نحن عندنا من الاسم الاعظم اثنان و سبعون حرفاً و حرف واحد عندالله استأثر به فی علم غیب. ^۶	ائمه به ۷۲ حرف از ۷۳ حرف اسم اعظم تسلط دارند که آن یک حرف نزد خداست و به علم غیب مربوط است.	علم غیب مختص خداست.	محدودیت علم ائمه (ع).	

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۶؛ ابن بابویه، التوحید، ص ۴۴۴.

۲. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۸۱.

۳. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۱۷۲-۱۷۴.

۴. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۴.

۵. همان، صص ۲۲۵، ۲۴۰، ۲۴۶، ۳۲۶، ۳۲۷ و ۳۴۶؛ ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۶. کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۲۳۰ و ۳۳۴؛ همان، صص ۲۷۴-۲۷۷؛ شریف الرضی، خصائص الائمه، ص ۴۷؛ طبری،

دلائل الامامه، ص ۲۱۵.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فروانی
	۱۷. انا لخزان الله فی سماءه و ارضه لا علی ذهب ولا علی فضه الا علی علمه. ^۱	امام خزانه دار علم خداست و نه خزانه دار طلا و نقره.	ائمه بر علم مسلط اند و نه بر گنج.	انکار تسلط ائمه بر گنج ها و ذخائر زمین.	۲
	۱۸. (سؤال از معجزه و اینکه حجت بر مردم چیست) العقل يعرف به الصادق علی الله فی صدقه و الکاذب علی الله فیکذبه. ^۲	امروز، عقل به جای معجزه، صادق را از کاذب می شناسد.	کارایی نداشتن معجزه در برخی زمان ها.	توصیه بر استفاده از عقل به جای معجزه در تشخیص حق.	۱
	۱۹. اللهم انی ابرأ الیک منا الحول و القوه فلا حول و لا قوه الا بک. ^۳	توانایی مستقل قائل شدن برای خود.	توانایی معجزه از آن خداست.	نفی قدرت مستقل برای امام در انجام معجزه.	۱
	۲۰. اللهم انا عبیدک و ابناء عبیدک لا نملک لانفسنا ضرا و لا نفعا و لا موتا و لا حیاة و لا نشورا. ^۴	ائمه، بندگان خدا و فرزندان بندگان اویند که هیچ تسلطی بر ضرر، نفع، حیات، مرگ و زندگی پس از مرگ ندارند.	اقرار به بندگی ائمه و انکار تسلط ایشان بر دفع ضرر و جلب منفعت.	نفی قدرت مستقل برای امام در دفع شرور.	۳
	۲۱. ما کان و ما هو کائن الی یوم القیامه کان فی علم الله. ^۵	علم به گذشته و آینده تا قیامت متعلق به خداست.	اختصاص برخی علوم به خدا.	محدودیت علم ائمه.	۱

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۸.

۳. ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۹۹.

۴. همان جا؛ ر.ک. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ص ۱۹۴.

۵. ابن بابویه، التوحید، ص ۱۳۵.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فروانی
	۲۲. ان لله تعالى علما خاصا و علما عاما فاما العلم الخاص فالعلم الذي لم يطلع عليه ملائكته المقربين و انبيا و المرسلين. ^۱	از علم خاص خدا هیچ کس مطلع نیست.	اختصاص برخی علوم به خدا.	محدودیت علم ائمه.	۱۰
	۲۳. والامام يولد و يلد، يصح و يمرض، يأكل و يشرب، يبول و يتعوط، يفرح و يحزن، يضحك و يبكي، يموت و يقبر، يزداد فيعلم. ^۲	امام متولد می شود، بیمار می شود و بهبودی دارد. می خورد و می آشامد و ...	همانندی امام با سایر انسان ها در نیازهای جسمانی.	معرفی امام با ویژگی های عادی و معمولی.	۲
	۲۴. (هل عندكم شيء سوى الوحي؟) لا والذي فلق الحبه وبرأ النسمة الا ان يعطى الله فهما في كتابه. ^۳	خداوند فهم کتابش را به ائمه عطا کرده است.	منشأ علم ائمه کتاب خداست.	علم امام اکتسابی است.	۱
	۲۵. بنى الاسلام على عشر اسهم [...] و العصمة و هى الطاعة. ^۴	بنای اسلام بر ده چیز است [...] عصمت که اطاعت است.	معنای عصمت، اطاعت است.	عصمت با اطاعت کسب می شود.	۱
	۲۶. لا املك ما ارجو و لا اطيع دفع ما اكره [...] و لم يدخل مؤمن سرورا يفرج عنه كرباء او يكشف عنه فاقته. ^۵	ائمه قادر به رفع شرور و برطرف کردن اندوه ها برای خود و دیگران نیستند.	محدودیت توانایی ائمه در دفع شرور.	نفی قدرت مستقل برای ائمه در دفع شرور.	۲

۱. همان، ص ۱۳۸؛ ابن صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۵۴.

۲. ابن بابویه، الخصال، ص ۵۲۸؛ همان، عيون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۱۴.

۳. ابن شاذان، الايضاح، صص ۴۵۹-۴۶۱.

۴. طوسی، الامالی، ص ۴۴.

۵. همان، صص ۶۴۰-۶۴۱؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۱۹.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۲۷. فکبر رسول الله فلم یحمر الحسین بالتکبیر. حتی سبع تکبیرات فاحار الحسین. ^۱	آموزش تکبیر به امام حسین (ع) توسط پیامبر.	آموزش و تعلیم منشأ علم ائمه.	علم امام اکتسابی است.	۱
	۲۸. هذا من المخیات مما علمنی رسول الله و امرنی ان اعلمه الحسن و الحسین. ^۲	آموزش علی توسط پیامبر و آموزش حسنین توسط علی.	آموزش و تعلیم منشأ علم ائمه.	علم امام اکتسابی است.	۱
	۲۹. ما من مؤمن الا وله باب یصعد منه عمله و باب ینزل منه رزقه فاذا مات بکیا علیه. ^۳	معنای بکاء آسمان در مرگ مؤمن بسته شدن بابهاست.	بیان معنای بکاء آسمان در وفات مؤمن.	بکاء آسمان به معنای حقیقی آن فقط برای امام نیست.	۱
	۳۰. تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک. ^۴	اطلاع خدا از منویات امام و بی اطلاعی امام از خواست خدا.	ائمه از منویات الهی مطلع نیستند.	محدودیت علم امام.	۱
	۳۱. لا تعرف الحق فهداک الیه (و وجدک ضالا فهدی). ^۵	تو معرفتی به حق نداشتی و خداوند تو را هدایت کرد.	هدایت پیامبر به سوی شناخت حق.	اکتسابی بودن هدایت پیامبر و امام.	۱
	۳۲. لا شی علمه الله تعالی من حلال او حرام او امر او نهی او طاعه او معصیه او شی کان او یکون الا و قد علمتیه و اقرأنیه. ^۶	پیامبر علم به حلال و حرام و... را به علی آموزش داد.	آموزش و تعلیم منشأ علم ائمه.	اکتسابی بودن علم امام.	۱

۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ص ۶۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۸.

۳. سیدمرتضی، امالی، ج ۱، ص ۵۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۲۶.

۵. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۶۹.

۶. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۸۳؛ ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۱۲۱.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۳۳. (قومی در کوفه که فکر می‌کنند پیامبر در نمازش سهو ندارد) فقال کذبوا لعنهم الله ان الذی لا یسهو هو الله الذی لا اله الا هو. ^۱	کسانی که به سهو پیامبر معتقد نیستند، دروغ می‌گویند. فقط خداست که سهو ندارد.	سهو در پیامبر راه دارد.	مقابله با تفکر سهو نداشتن پیامبر.	۱
	۳۴. (قومی در کوفه که حسین (ع) را زنده می‌دانند) فقال کذبوا علیهم غضب الله و لعنته و کفروا بتکذیبه. ^۲	لعن و غضب خدا بر کسانی که به تکذیب وفات امام حسین پرداختند.	برابری انکار وفات امام با کفر و گرفتاری به لعن و غضب خدا.	مقابله با تفکر انکار وفات امام.	۱
	۳۵. (در تفسیر آیه و ماتدری نفس ماذا تکسب غدا و ماتدری نفس بأی ارض تموت): من قدم الی قدم. ^۳	کسی از وضعیت خود در قیامت و مکان وفات خود خبر ندارد.	اطلاع نداشتن از سرنوشت اخروی و مرگ.	محدودیت علم امام.	۱
	۳۶. ان الشمس و القمر آیتان من آیات الله یجریان بتقدیره و ینتهیان الی امره و لا ینکسفان لموت احد و لا لِحیاه احد. ^۴	خورشید و ماه در وفات یا ولادت کسی نمی‌گیرند.	تحولات فیزیکی در وفات افراد یا ولادت روی نمی‌دهد.	انکار تحولات فیزیکی در وفات امام.	۲

۱. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ص ۲۰۳.

۲. همان جا.

۳. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۹.

۴. برقی، المحاسن، ص ۲۱۸؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ص ۵۴۰.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فروانی
	۳۷. اصصبت و لسی رب فوقی و النار امامی و الموت یطلبنی و الحساب محدد بی و انا مرتهن بعملی و لا اجد ما احب و لا ادفع ما اکره و الامور بید غیری فأن شاء عذبنی و ان شاء عفا عنی فأی فقیر افقر منی. ^۱	حالت خوف و رجاء ائمه (ع) از وضعیت خود در قیامت و اقرار به ناتوانی در تغییر وضعیت.	اطلاع نداشتن از سرنوشت اخروی و ناتوانی در رفع عذاب.	محدودیت علم امام.	۲
	۳۸. (انهم یزعمون انک تعلم الغیب): سبحان الله ضع یدک علی رأسی فوالله ما بقیت شعره فیہ و لا فی جسدی الا قامت ثم قال لا والله ما هی الا وراثه عن رسول الله. ^۲	ابراز انزجار از کسانی که علم غیب را به امام نسبت می دادند.	امام علم غیب ندارد.	نفی علم غیب ائمه.	۱
	۳۹. لیس علیها ان تقضی الصلاه و علیها ان تقضی صوم [...] ان رسول الله یأمر بذالک فاطمه (ع) و کانت تأمر بذالک المؤمنات. ^۳	قضای نماز و روزه بر زنان حائظ واجب نیست و این حکم درباره فاطمه نیز داده شد.	وجوب احکام و ویژه بانوان در گرفتاری های ماهیانه برای فاطمه.	همانندی فاطمه (س) در ویژگی های جسمانی با سایر زنان.	۱
	۴۰. (مریم) فلم تخرج من مسجد حتی بلغت فلما بلغت ما تبلغ النساء خرجت. ^۴	خروج مریم در زمان عادت ماهیانه از مسجد.	مریم (س) گرفتاری های خاص زنان را داشت.	همانندی مریم (س) با سایر زنان در ویژگی ها.	۱

۱. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۰۴؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۱۹.

۲. مفید، امالی، ص ۳۵.

۳. کلینی، الفروع من الکافی، صص ۱۰۴-۱۰۵.

۴. همان، ص ۱۰۵.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۴۱. ان عشت رأیت منه رأیی و ان هلکت فأصنعوا به ما یصنع یقاتل النبی. ^۱	اگر زنده ماندم رأی مرا خواهید دانست و ...	اطلاع نداشتن از زمان مرگ یا شهادت.	محدودیت علم امام.	۷
	۴۲. ان عالمنا لا یعلم الغیب. ^۲	عالم ما غیب نمی‌داند.	امام علم غیب ندارد.	نفی علم غیب امام.	۱۲
	۴۳. فإنا كنا عند رسول الله فیخبرنا بالوحی. ^۳	خبیر دادن رسول‌الله به ائمه از وحی.	کسب علم از طریق آموزش.	اکتسابی بودن علم امام.	۲
	۴۴. انا اعرف [...] و علم ذلك عند اهل بیتی و قد علمتها اهل بیتی. ^۴	رسول‌الله و آموزش به اهل‌بیت.	کسب علم از طریق آموزش.	اکتسابی بودن علم امام.	۱۲
	۴۵. ان الله تعالی لا ینسی و لا یسهو و انما ینسی و یسهو المخلوق المحدث. ^۵	تنها خداست که سهو و فراموشی ندارد.	سهو و نسیان در مخلوق راه دارد.	سهو نداشتن فقط به خدا اختصاص دارد.	۱
	۴۶. فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی و لا آمن ذلك من فعلی. ^۶	من مصون از خطا نیستم.	مصون از خطا نبودن امام.	امکان صدور خطا از امام.	۱

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۶۷؛ مفید، الارشاد، ص ۲۵؛ حمیری، قرب الاسناد، ص ۶۷؛ مسعودی، اثبات الوصیه، ص ۱۶۶؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۷۶.
 ۲. ابن صفار، بصائر الدرجات، ص ۴۲۶.
 ۳. همان، ص ۱۹۰؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۴.
 ۴. ابن صفار، بصائر الدرجات، ص ۳۸۹.
 ۵. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۲۵.
 ۶. سیدرضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۴۷. ويحك انا احیی و امیت الله یحیی و یمیت. ^۱	ائمه قادر به زنده کردن یا میراندن افراد نیستند.	توانایی نداشتن ائمه در حیات بخشی یا مرگ افراد.	محدودیت توانایی ائمه در حیات بخشی.	۱
	۴۸. اللهم انی اصبحت و لا املك لنفسی خیر ما ارجولها و لا ادفع عنها شر ما احذر علیها و اصبحت الامور کلها بیدک و لا فقیرا افقر منی. ^۲	اظهار عجز امام در برابر خدا از دفع شرور.	توانایی نداشتن ائمه در دفع شرور.	محدودیت قدرت ائمه در دفع شرور.	۱
	۴۹. کم اطردت الایام ابحتها عن مکنون هذا الامر فابی الله الا اخفائه هیات علم مخزون. ^۳	اشاره علی (ع) به تلاش بی نتیجه خود برای درک زمان مرگ.	بی اطلاعی امام از زمان مرگ.	محدودیت علم امام.	۱
	۵۰. پیامبر در یکی از سریه‌ها (اللهم لاتمتنی حتی ترینی علیاً. ^۴	دعای پیامبر برای زنده ماندن تا ملاقات علی.	بی اطلاعی پیامبر از زمان وفات خود.	محدودیت علم پیامبر و امام.	۱

۱. نعمانی، غیبت، ص ۳۲۷.

۲. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۱۹.

۳. سیدرضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۴۸.

۴. کراجکی، کنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۹۶.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۵۱. مفاتیح الغیب خمسسه و هی لایعلم متی یأتی المطر الا الله عزوجل و لایعلم ما تغییض الارحام الا الله عزوجل و لایعلم ما تکسب غدا الا الله عزوجل و لایعلم نفس بای ارض تموت الا الله عزوجل و لایعلم متی تقوم الساعه الا الله تعالی. ^۱	زمان باران، جنسیت فرزند در ارحام، وضعیت فرد در قیامت، مکان وفات و زمان قیامت را فقط خدا می داند.	ذکر علمی که مختص خداست.	محدودیت علم امام.	۱
	۵۲. رب زدنی علماً. ^۲	دعای پیامبر برای ازدیاد علم	امکان افزایش علم پیامبر.	اقتسابی بودن علم پیامبر و امام.	۱
	۵۳. (علی خطاب به امام حسن) فانک اول ما خلقت خلقت جاهلاً ثم علمت و ما اکثر ما تجهل من الامر. ^۳	همه انسان‌ها جاهل به دنیا می آیند و به تدریج عالم می شوند.	عالم شدن امام نیز مانند همه انسان‌ها تدریجی است.	اقتسابی و تدریجی بودن علم پیامبر و امام.	۱

۱. کراچکی، معدن الجواهر، ص ۴۸.

۲. کوفی، تفسیر فرات، ص ۱۴۵.

۳. سیدرضی، نهج البلاغه، نامه ۳۱.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
۳. نقش و جایگاه ائمه	۱. ما اعجب اقاویل الناس فی علی کم بین من یقول انه رب المعبود و بین من یقول انه عبد عاص للمعبود. ^۱	ابراز تعجب از اقسوال مقصره و غالیان در گناهکاری یا ادعای ربوبیت علی.	افراط و تفریط غالیان و مقصره در بیان جایگاه علی.	نفسی جایگاه ربوبی برای علی (ع).	۱
	۲. اللهم لا تلیق الربوبیه الا بک و لا تصلح الالهیه الا لک. ^۲	جایگاه ربوبی را فقط برای خدا می توان قائل شد.	ربوبیت فقط شایسته خداست.	نفسی جایگاه ربوبی برای غیر خدا.	۱
	۳. فان فینا اهل البیت فی کل خلف عدو لا ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین. ^۳	نقش ائمه از بین بردن تحریفات غالیان و تأویل ناصحیح جاهلان است.	تأکید بر جایگاه علمی ائمه و وظیفه آنها در از بین بردن تحریفات غالیان.	نفسی غلو از وظایف ائمه است.	۲
	۴. انا لو کنا نحدثکم برأینا و هو اننا لکننا من الهالکین. ^۴	اگر ائمه به رأی خود سخنی بگویند، هلاک می شوند.	ائمه از جانب خود فرمان نمی دهند.	نفسی قانون گذاری مستقل به ائمه.	۱

۱. ابن بابویه، *امالی*، ص ۱۰۲.

۲. همان، *الاعتقادات*، ص ۹۹.

۳. همان، ص ۳۹؛ مفید، *اختصاص*، ص ۴.

۴. مفید، *اختصاص*، ص ۲۸۰.

فرهنگ	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فروانی
	۵. (در پاسخ به سؤال آیا امام، نبی است) لا مثل الخضر و ذی القرنین ^۱ [...] ان علیا کان محدثا [...] کصاحب سلیمان او کصاحب موسی او کذی القرنین. ^۲	امام نبی نیست و محدث است.	نفی نبوت ائمه و اثبات محدث بودن ایشان.	نفی جایگاه نبوت برای امام.	۵
	۶. الائمه بعضهم اعلم من بعض نعم و علمهم بالحلال و الحرام و تفسیر القرآن واحد. ^۳	برتری علم ائمه نسبت به یکدیگر و برابری علم ایشان نسبت به حلال و حرام و تفسیر.	تفاوت ائمه در میزان علم و برابری آن‌ها در علم نسبت به امور ضروری دین.	برابری علم ائمه در امور مربوط به دین.	۶
	۷. لکیلا یكون آخرنا اعلم من اولنا ^۴ [...] لیکون علم آخرهم (الائمه) من عند اولهم و لایکون آخرهم اعلم من اولهم. ^۵	علم امام آخر برتر از امام اول نیست.	برابری علم ائمه.	نفی برتری علمی ائمه بر یکدیگر.	۷

۱. همان، ص ۲۸۷.

۲. ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۴۷۸-۴۷۹.

۳. همان، صص ۲۶۶-۲۶۷.

۴. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۵.

۵. مفید، اختصاص، ص ۲۶۷.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۸. و علی اولنا و افضلنا و خیرنا بعد النبی (ص) ^۱ [...] رسول الله باب الله الذی لا یؤتی الامنه و سبيله الذی من سلکة وصل الی الله عزوجل و کذلک کان امیر المؤمنین من بعده. ^۲	علی افضل ائمه است و بعد از رسول، ایمن افضلیت را دارد.	علی بعد از پیامبر بهترین ائمه است.	تبیین جایگاه علی (ع) پس از پیامبر (ص).	۷
	۹. اللهم من زعم اننا ارباب فنحن الیک منه براء و من زعم ان الینا الخلق و علینا الرزق فنحن الیک منه براء. ^۳	برائت از معتقدان به ربوبیت ائمه یا آن‌ها که خلق و رزق را از آنان می‌دانند.	برائت از عقاید غلاة و مفوضه در ادعای ربوبیت و تفویض خلق و رزق به ائمه.	نفی جایگاه ربوبی برای ائمه و نفی تفویض امور به ایشان.	۲
	۱۰. ان الله تبارک و تعالی فوض الی نبیه امر دینه [...] فأما الخلق و الرزق فلا. ^۴	خداوند خلق و روزی را به پیامبرش نداده است.	خلق و روزی متعلق به پیامبر نیست.	نفی عقاید مفوضه در تفویض امور به پیامبر.	۱
	۱۱. فمن ادعی للانبیاء ربوبیه و ادعی للائمہ ربوبیه او نبوه او لغير الائمہ امامه فنحن منه براءه فی الدنیا و الآخرة. ^۵	برائت از کسانی که برای انبیا و ائمه ربوبیت قائل شده‌اند.	ربوبیت مخصوص خداست.	نفی جایگاه ربوبی یا نبوی برای ائمه.	۲

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳۳.

۲. همان، ص ۲۸۲.

۳. ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۹۹.

۴. همان، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۲.

۵. همان، ص ۲۰۱.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۱۲. و انا ابرأ الی الله ممن یغلوا فینا و یرفعنا فوق حدنا. ^۱	برائت از کسانی که ائمه را از حد خود بالاتر برده‌اند.	غالیان جایگاه ائمه را برتر از جایگاه اصلی آنها می‌دانند.	مذمت افراط در بالاتر بردن جایگاه امام.	۲
	۱۳. (زطی‌ها و ادعای ربوبیت برای علی): انی لست کما قلت‌م انا عبدالله مخلوق. ^۲	ادعای زطی‌ها در ربوبیت علی صحیح نیست.	تأکید بر بندگی امام و مخلوق بودن او.	انکار جایگاه ربوبی برای امام.	۱
	۱۴. اولنا دلیل علی آخرنا و آخرنا مصدق لاولنا والسنه فینا سواء. ^۳	اولین ما مصدق آخرین ماست و سنت ما یکی است.	ائمه مصدق یکدیگرند و در سنت با یکدیگر برابرند.	تأکید بر برابری ائمه در سنت و روش.	۱
	۱۵. لاتضعوا علیا دون ما وضعه الله و لاترفعوا علیا فوق ما رفعه الله. ^۴	پایین یا بالا نبردن مقام علی از آنچه که خدا قرار داده است.	پرهیز از افراط و تفریط در بیان جایگاه امام.	غلو یا تقصیر در بیان جایگاه امام صحیح نیست.	۱

۱. همان‌جا.

۲. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۵۰.

۳. مفید، امالی، ص ۹۳.

۴. ابن بابویه، امالی، ص ۲۱۶.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواواقی	
تعیین امامت	۱. ان الله اتخذ ابراهيم عبدا قبل ان يتخذہ نبياً و اتخذہ نبياً قبل ان يتخذہ رسولا و اتخذہ رسولا قبل ان يتخذہ خليلاً و ان الله اتخذ ابراهيم خليلاً قبل ان يتخذہ اماماً. ^۱	خداوند ابراهيم را بنده خود گرفت قبل از اينکه او را نبی کند و... .	طی مراحل کمال برای دستیابی به مقام نبوت، رسالت یا امامت از سوی ابراهيم.	اکتسابی بودن مقام امامت.	۵	
	۲. ان الله تبارک و تعالی ذکره یمتحن الاوصیاء فی حياه الانبياء فی سبعة مواطن لیبتلی طاعتهم فاذا رضی محنتهم امر الانبياء ان يتخذوهم اولیاء فی حياتهم و اوصیاء بعد وفاتهم [...] ^۲ .	امتحان اوصیا در ۷ مرحله صورت می گیرد.	طی مراحل کمال با مجاهده و تلاش.	اکتسابی بودن مقام اوصیا و ائمه.		۲
	۳. فمن ذا الذی یبلغ معرفه الامام او یمکنه اختیاره [...] ^۳ هل یعرفون قدر الامامه و محلها من الامه فیجوز فیها اختیارهم [...] ^۴ .	افراد قادر به انتخاب امام نیستند؛ چون معرفت نسبت به قدر امام ندارند.	انتخاب امام نمی تواند از سوی مردم صورت بگیرد.	توانایی نداشتن مردم در انتخاب امام.		۱
	۴. اولنا دلیل علی آخرنا و آخرنا مصدق لاولنا. ^۵	اولین ما، دلیل و مصدق آخرین ماست.	ائمه یکدیگر را تصدیق می کنند.	انتخاب امام از طریق نص.		۱

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۲۴۶-۲۴۷؛ مفید، اختصاص، ص ۲۳.

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۲۴۶-۲۴۷؛ مفید، اختصاص، ص ۱۶۴، ابن بابویه، الخصال، ص ۳۶۵.

۳. کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۲۸۴-۲۸۷.

۴. همان، ص ۲۸۴.

۵. همان، ص ۲۶۷.

فرهنگ	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۵. ان علیا لم یذهب حتی ترک حجه من بعده [...] اشهد علی الحسن انه لم یذهب حتی ترک حجه من بعده [...] و اشهد علی الحسین انه لم یذهب حتی ترک حجه من بعده [...] ^۱	ائمه یکی پس از دیگری حجتی را بعد از خود تعیین می کردند.	تعیین امام از سوی امام پیشین.	انتخاب امام از طریق نص.	۱
	۶. لاحسب لقرشی ولا لعربی الا بتواضع ^۲	قریشی و عرب بر هم امتیازی ندارند.	حسب و نسب عامل امتیاز نیست.	نفی برتری افراد از نظر حسب و نسب.	۱
	۷. فأذا لا یكون الامام الا معصوما و لا تعلم عصمته الا بنص [...] لان العصمه لیست فی ظاهر الخلقه. ^۳	امام باید معصوم باشد و عصمت فقط با نص امام مشخص می شود.	عصمت امام از سوی امام و با نص او تأیید می شود.	انتخاب امام از طریق نص.	۱
	۸. (جماعه من اصحاب یتسبون و یفتخرون) یا معشر قریش ان حسب المرء دینه و مروءته خلقه یا سلمان انه لیس لاحد من هؤلاء علیک فضل الا بتقوی الله. ^۴	حسب و نسب مرد به دین اوست و فقط تقوا عامل برتری است.	حسب و نسب عامل امتیاز افراد نیست.	نفی برتری افراد از نظر حسب و نسب.	۱
	۹. انی نظرت فی کتاب الله فلم اجد لولد اسماعیل علی ولد اسحاق فضلا. ^۵	در قرآن شاهی در برتری فرزندان اسماعیل بر اسحاق نیافتم.	حسب و نسب فرزندان اسماعیل عامل امتیاز آنها نیست.	نفی برتری افراد از نظر حسب و نسب.	۱

۱. همان، ص ۲۶۸.

۲. ابن بابویه، الخصال، ص ۱۸.

۳. همان، ص ۳۱۰.

۴. کلینی، الروضه من الکافی، صص ۱۸۱-۱۸۲؛ طوسی، الامالی، ص ۱۴۷.

۵. کلینی، الروضه من الکافی، ص ۶۹.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۱۰. تواضعك فی شرفك اشرف لك من شرف آباءك. ^۱	تواضع انسان برتری دارد بر شرف آباء او.	حسب و نسب امتیاز نیست.	نفی برتری افراد از نظر حسب و نسب.	۱
	۱۱. ولایتی امیر المؤمنین احب الی من ولادتی منه. ^۲	ولایت علی از فرزند نسبی او بودن برتر است.	حسب و نسب امتیاز نیست.	نفی ارزش گذاری بر حسب و نسب.	۱
	۱۲. ان الله تبارك و تعالی يتخذني عبدا قبل ان يتخذني نبيا. ^۳	خداوند پیامبر را قبل از اینکه نبی قرار دهد، عبد و بنده خود قرار داد.	بندگی خدا شرط دستیابی به مقام نبوت.	اکتسابی بودن مقام نبوت.	۱
	۱۳. لا فضل لعربی علی عجمی و لا لعجمی علی عربی و [...] الا بالتقوی. ^۴	عرب و عجم بر یکدیگر برتری ندارند، مگر با تقوا.	حسب، نسب و نژاد عامل امتیاز افراد نیست.	نفی برتری افراد از نظر حسب و نسب.	۱
	۱۴. یا ایها الناس ان العربیه لیست بأب و جد و انما هو لسان ناطق فمن تکلم به فهو عربی الا انکم ولد آدم و آدم من تراب والله لعبد حبشی حین اطاع الله خیر من سید قرشی عصی الله و ان اکرمکم عندالله اتقاکم. ^۵	بنده حبشی مطیع خدا از سید قرشی گناهکار برتر است و تقوا شرط برتری است.	اطاعت از خدا حتی برای کسی که حسب و نسب پایین تری داشته باشد، امتیاز به دنبال دارد.	نفی برتری افراد از نظر حسب و نسب و تأکید بر تقوا به عنوان عامل امتیاز.	۱

۱. ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۱۱۲.

۲. همان جا.

۳. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۱.

۴. کراچکی، معدن الجواهر، ص ۲۱.

۵. قمی، تفسیر قمی، ج ۲، ص ۹۴.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۱۵. ان الله خلق محمدا عبدا فادبه حتى اذا بلغ اربعین سنه. ^۱	پیامبر طی ۴۰ سال، با بندگی به رسالت رسید.	دستیابی به نبوت و رسالت با بندگی خدا.	اکتسابی بودن مقام نبوت و رسالت.	۵
	۱۶. اما علمت أنه لم یمت منا میت حتی یخلف من بعده من یعمل مثل عمله و یسیر بمثل سیرته و یدعو الی مثل الذی دعا الیه. ^۲	هیچ امامی نمی‌میرد، مگر اینکه کسی را مانند خود برگزیند.	تعیین امام از سوی امام پیشین.	تعیین امام از طریق نص.	۳
۴. اهمیت اعتقاد به ولایت و امامت	۱. انما ابکی لخصلتین لهول المطلع و فراق الاحبه. ^۳	من (امام حسن) از خوف پس از مرگ می‌گریم.	گریه از خوف مرگ و قیامت.	نگرانی ائمه از وضعیت خود پس از مرگ.	۲
	۲. فوالله ما شیعتنا الا من اطاع الله عزوجل. ^۴	شیعه ما نیست، مگر کسی که اطاعت از خدا می‌کند.	شیعه با اطاعت خدا شیعه می‌شود.	اطاعت از خدا شرط شیعه بودن.	۱
	۳. یا ایها الناس والله ما شی یقربکم من الجنه و یباعدکم من النار الا و قد امرتکم و ما من شی یقربکم من النار و یباعدکم من الجنه الا و قد نهیکم عنه. ^۵	ای مردم چیزی به جز اطاعت از خدا شما را به بهشت نزدیک و از جهنم دور نمی‌کند.	اطاعت از خدا و پرهیز از نواهی، تنها شرط برای ورود به بهشت و دوری از جهنم.	اطاعت از خدا شرط ورود به بهشت.	۲

۱. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۱.

۲. ابن صفار، بصائر الدرجات، صص ۳۳۷، ۴۲۹ و ۶۶۳.

۳. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۳۰۳؛ همان، امالی، ص ۲۲۲.

۴. کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۱۱۷.

۵. همان، ص ۱۱۸.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۴. ایکنفی من اتحل الشیع ان یقول بحبنا اهل البیت فولله ما شیعتنا الا من اتقی الله و اطاعه. ^۱	ادعای حب ائمه بدون اطاعت خدا و رعایت تقوا افراد را شیعه نمی‌کند.	و جوب اطاعت از خدا و رعایت تقوا برای شیعه.	اطاعت از خدا و رعایت تقوا، شرط شیعه بودن است.	۶
	۵. ما کانوا یعرفون (الشیعه) یا جابر الا بالتواضع و التخشع و الامانه و کثره ذکر الله و الصوم و الصلاه و [...] . ^۲	شیعه جز با تواضع، خشوع، امانتداری و زیادی ذکر و نماز شناخته نمی‌شود.	لزوم اجرای شریعت و رعایت اخلاق برای شیعیان.	شیعه فقط با اعمال صالح شیعه می‌شود.	۲
	۶. حسب الرجل ان یقول احب علیا و اتولاه ثم لا یكون مع ذلك فعالا؟ فلو قال انی احب رسول الله ثم لا یتبع سیرته و لا یعمل بسنته ما نفعه حبه اياه شیئا. ^۳	ادعای حب علی بدون پیروی از سنت ایشان نفعی ندارد.	کافی نبودن ادعای حب بدون پیروی از روش و سنت پیامبر و امام.	شناخت محبان فقط با پیروی از سنت.	۲
	۷. فاتقوا الله و اعلموا الما عند الله لیس بین الله و بین احد قرابه احب العباد الی الله عزوجل اتقاهم و اعلمهم بطاعته. ^۴	بین خدا و احدی قرابتی نیست. محبوب‌ترین بندگان متقی‌ترین آن‌ها هستند.	دستیابی به حب و قرب خدا با اطاعت و تقوا.	شناخت محبان و مقربین فقط با تقوا و اطاعت از خدا.	۲

۱. همان، ص ۱۱۹.

۲. همان جا؛ ابن بابویه، الخصال، صص ۳۹۷، ۴۴۴، ۵۱۵؛ طوسی، الامالی، ص ۵۷۶.

۳. کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۱۱۹.

۴. همان جا.

فرآیند	سطح سوم: مقوله مرکزی	سطح دوم: مقوله محوری	سطح اول: مفاهیم مقتبس	متن حدیث	موضوع
۱	نفی ولایت ائمه بدون ورع و عمل صالح.	ولایت ائمه فقط با اطاعت خدا، ورع و عمل صالح به دست می آید.	هر کس مطیع خداست، دوست ماست و ولایت ما فقط با عمل و ورع به دست می آید.	۸. ولا علی الله لاحد من حجه من كان لله مطيعا فهو لنا ولي ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو ما تنال ولايتنا الا بالعمل والورع ^۱	
۲	دستیابی به ولایت ائمه فقط با اطاعت خدا.	ولایت ائمه (ع) بدون اطاعت خدا منفعتی ندارد.	بین ما و خدا قرابتی نیست و هر کس از شما مطیع خداست، ولایت ما برایش منفعت دارد.	۹. والله ما معنا من الله براءة ولا بيننا وبين الله قرابه ولا لنا على الله حجه ولا تقرب الى الله الا بالطاعه فمن كان منكم مطيعا لله تنفعه ولايتنا ومن كان منكم عاصيا لله ل تنفعه ولايتنا. ^۲	
۱	نفی دستیابی به ولایت بدون ورع.	باورع ترین افراد می توانند شیعه باشند.	از ما نیست کسی که از او باورع تر در شهر باشد.	۱۰. ليس منا من كان في مصر فيه مائه الف او يري دون مكان ذلك المصر احد اورع منه. ^۳	
۶	نفی دستیابی به ولایت بدون عمل صالح.	شیعه بدون عمل صالح عامل تشیع ائمه.	شیعیان باید با عمل مایه زینت ائمه باشند.	۱۱. و كونوا دعاة الى انفسكم بغير السنتكم و كونوا زينا ولا تكونوا شينا. ^۴	
۴	یاری امام توسط شیعیان با ورع.	شیعه با ورع و اجتهاد، یار امام است.	با ورع و اجتهاد، ما را یاری دهید.	۱۲. اعينونا بالورع فانه من لقي الله عزوجل منكم بالورع كان له عندالله فرجا. ^۵ [...] فاعينونا بورع و اجتهاد. ^۱	

۱. همان جا.

۲. همان، ص ۱۲۰.

۳. همان، صص ۱۲۳-۱۲۵.

۴. همان، ص ۱۲۳.

۵. همان، ص ۱۲۴.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۱۳. لیس منا شیعتنا من لاتحدث المحذرات بورعه فی خدورهن. ^۲	شیعه ما کسی است که زنان از پاکی او سخن بگویند.	مشخصه شیعه پاکدامنی و ورع اوست.	شناخت شیعه از طریق پاکدامنی و ورع.	۱
	۱۴. اذا اردت ان تعرف اصحابی فانظر الی من اشتد ورعه و خاف خالقه و رجا ثوابه و [...]۳.	اصحاب ائمه را با شدت ورع و خوف از خالق می توان شناخت.	مشخصه شیعه ورع و خوف اوست.	شناخت شیعه از طریق خوف و ورع.	۱
	۱۵. هل یعطف (الشیعه) الغنی علی الفقیر؟ هل یتجاوز المحسن عن المسیء و یتواسون؟ [...] الشیعه من یفعل هذا. ^۴	شیعه به فقرا توجه می کند و اهل خیر است.	شیعه اهل مواسات و سبقت در نیکی است.	شناخت شیعه با صفت مواسات و توجه به فقیر.	۱
	۱۶. ابلیس عنی اولیائی السلام و قل لهم ان لایجعلوا للشیطان علی انفسهم سیلاً و مرهم بالصدق فی الحدیث و اداء الامانه و [...] و لا یشغلوا انفسهم بتمزیق بعضهم بعضاً [...] ان من فعل ذلک و اسخط ولیا من اولیائی دعوت الله لیعذبه فی الدنیا اشد العذاب و کان فی الآخرة من الخاسرین. ^۵	کسانی از اولیای ائمه که راه شیطان را باز می کنند و صداقت در گفتار ندارند، در دنیا و آخرت در عذاب اند.	دوستان ائمه بدون کنترل نفس، صداقت و امانتداری در عذاب گرفتار می شوند.	امکان گرفتاری اولیای و دوستان ائمه به عذاب در صورت انجام گناه.	۲

۱. کلینی، الروضه من الکافی، صص ۲۱۲-۲۱۳؛ ابن بابویه، فضائل الشیعه، ص ۹؛ مفید، امالی، ص ۲۷۰؛ طوسی، الامالی، صص ۳۳ و ۷۲۲.
 ۲. کلینی، اصول کافی، ج ۳، صص ۱۲۵-۱۲۶.
 ۳. همان، ص ۳۳۳.
 ۴. همان، ص ۲۵۲.
 ۵. مفید، اختصاص، ص ۲۴۷.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فروانی
	۱۷. ان ابغض الناس الی الله عزوجل من یقتدی بسنه امام و لا یقتدی بأعماله. ^۱	مبغوض‌ترین افراد نزد خدا کسانی هستند که به اعمال ائمه اقتدا نمی‌کنند.	پذیرفتن سنت ائمه بدون عمل به آن موجب غضب خداست.	نفی دستیابی به ولایت بدون اقتدا.	۱
	۱۸. من احبنا بقلبه و اعانتا بلسانه و قاتل معنا اعدائنا بیده فهو معنا فی الجنة فی درجتنا. ^۲	یاری ائمه با قلب و زبان، و نبرد با دشمنان آن‌ها، عامل ورود به بهشت است	عامل ورود به بهشت و همنشینی با ائمه، یاری همه‌جانبه ایشان است.	لازمه ورود به بهشت و همنشینی با ائمه، یاری همه‌جانبه ایشان است.	۱
	۱۹. انت (عمر بن یزید) والله منا اهل البیت [...] ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه (ابراهیم ۶۸). ^۳	کسی از اهل بیت ما خواهد بود که از ما تبعیت ایشان کند.	تبعیت از ائمه، عامل نزدیکی به آنهاست.	نزدیکی به ائمه با تبعیت از آنها ممکن است.	۱
	۲۰. هل الدین الا الحب؟ ان الله عزوجل یقول: قل ان کتم تحبون الله فاتبعونی. ^۴	دین برابر با حبی است که در آن تبعیت باشد.	همه دین، حب همراه با تبعیت است.	تبعیت از ائمه نشانه حب است.	۱
	۲۱. امتحنوا شیعتنا عند ثلاث عند مواقیت الصلاه کیف محافظتهم و عند اسرار هم کیف حفظهم لها عند عدونا و الی اموالهم کیف مواساتهم لاخوانهم فیها [...] . ^۵	شیعیان در نماز به موقع، حفظ اسرار و مواسات اموال امتحان می‌شوند.	امتحان شیعه با اعمال.	مشخصه شیعه تقید به شریعت و اخلاق است.	۱

۱. ابن بابویه، الخصال، ص ۱۸.

۲. همان، ص ۶۲۹.

۳. طوسی، الامالی، ص ۴۵.

۴. ابن بابویه، الخصال، ص ۲۱.

۵. حمیری، قرب الاسناد، ص ۳۸؛ ابن بابویه، الخصال، ص ۱۰۳؛ طوسی، الامالی، ص ۳۴ (با اندکی تغییر).

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۲۲. هنگام وفات فاطمه) اللهم انھا قد أوحشت فأنسها. ^۱	فاطمه از وضعیت خود پس از مرگ، خوف داشت.	نگرانی معصوم از وضعیت خود پس از مرگ.	خوف معصوم از سرنوشت اخروی خود.	۱
	۲۳. (ماندن قطیفه‌ای از بیت المال نزد امام حسن): النار النار یا ابا محمد [...] ^۲ .	امام حسن از خوف عذاب قیامت قطیفه بیت‌المال را برگرداند.	خوف امام حسن از حسابرسی و عذاب.	نگرانی معصوم از وضعیت خود در قیامت.	۱
	۲۴. (علی (ع) خطاب به اصحاب) فتزودوا فان خیر الزاد التقوی ^۳ [...] لهم بها اولاد الموت و آثروا زینتها فطلبوا رتبتها [...] الی القبور تنقلون [...] و الی الحساب تبعثون. ^۴	بهترین توشه برای اصحاب تقواست که با آن در قیامت برای حسابرسی حاضر می‌شوند.	توصیه به اصحاب درخصوص تقوی و هشدار به ایشان در حسابرسی قیامت.	وجود حسابرسی در قیامت برای اصحاب.	۳
	۲۵. بلغ شیعتی عنی السلام و اعلمهم انه لا قرابه بیننا و بین الله و لا یتقرب الیه الا بالطاعه له من اطاع الله و احبنا فهو ولینا و من عصی الله لم ینفعه. ^۵	بین ائمه و خدا قرابتی نیست و تقرب فقط با اطاعت خدا ممکن است.	ولایت بدون اطاعت خدا منفعتی ندارد و ائمه نمی‌توانند برای انسان‌ها کاری کنند.	ولایت و قرب خدا برای شیعه بدون اطاعت منفعتی ندارد.	۱

۱. ابن بابویه، الخصال، ص ۵۸۸.

۲. شریف الرضی، خصائص‌الائمہ، ص ۷۸.

۳. طوسی، الامالی، ص ۵۵.

۴. همان، ص ۶۵۲.

۵. همان، صص ۲۹۶ و ۳۳۶.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۲۶. اصبحت و ربی من فوقی و النار امامی الموت فی طلبی لا املک ما ارجو و لا اطیق دفع ما اکره. ^۱	اقرار به ناتوانی در قیامت برای دستیابی به خواسته‌ها و رفع اندوه و عذاب.	خوف ائمه از مرگ و اقرار به توانایی نداشتن در رفع عذاب.	وجود حسابرسی برای ائمه در قیامت.	۱
	۲۷. والله ما يتقرب الى الله الا بالعمل و ما معنا براءه من النار. ^۲	به خدا سوگند فقط با عمل می‌توان به قرب رسید.	امکان قرب به خدا و دوری از آتش با عمل.	عمل صالح تنها راه رسیدن به قرب خدا.	۱
	۲۸. لا قربه اليه الا بطاعته [...] فاتباعه محبه الله و رضاه غفران الذنوب و کمال الفوز و وجوب الجنة. ^۳	قرب جز با اطاعت ممکن نیست و در این حال بهشت واجب می‌شود.	ورود به بهشت و تقرب به خدا با اطاعت.	اطاعت از خدا تنها راه تقرب و ورود به بهشت.	۲
	۲۹. و ان انجاکم من عذاب الله اشدکم خشیه لله و ان اقربکم من الله اوسعکم خلقا [...] ان اکرمکم علی الله اتقاکم لله. ^۴	کسی را از آتش نجات می‌دهیم که بیشترین خشیت را دارد و خلقش بهتر است.	خشیت، حسن خلق، و تقوا عامل نجات از عذاب است.	شرط دوری از عذاب تقوا و مجاهده است.	۴
	۳۰. لا يجوز الى جنتي اليوم ظالم [...] ولاحد من المسلمين عنده مظلمه حتى يأخذها منه عندالحساب. ^۵	ظالم امروز به بهشت من وارد نمی‌شود تا حساب پس دهد.	ظالم و کسی که مظلمه‌ای بر گردن دارد، به بهشت وارد نمی‌شود.	ناممکن بودن ورود به بهشت برای مسلمانی که مظلمه‌ای بر گردن دارد.	۱

۱. همان، صص ۶۴۰-۶۴۲.

۲. همان، ص ۷۳۶.

۳. کلینی، الروضه من الکافی، ص ۱۹، ۲۶ و ۴۹.

۴. همان، صص ۶۸-۶۹.

۵. همان، ص ۱۰۶.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فروانی
	۳۱. نستجیر بالله من النار، نعوذ بالله من النار. ^۱	پناه می‌بریم به خدا از آتش.	پناه بردن ائمه به خدا از آتش.	اطمینان نداشتن ائمه از نجات از آتش.	۱
	۳۲. انی رسول الله الیکم [...] ان لی عملی و لکل رجل منکم عمله لا تقولوا ان محمد منا و سندخل مدخله فلا والله ما اولیائی منکم و لا من غیرکم یا بنی عبدالمطلب الا المتقون. الا فلا اعرفکم یوم القیامه الا انی قد اعذرت الیکم فیما بینی و بینکم و فیما بینی و بین الله عزوجل فیکم. ^۲	عمل من متعلق به من و عمل شما متعلق به شماست و من نمی‌توانم برای شما کاری انجام دهم.	هر کسی با عمل خود می‌تواند به بهشت وارد شود و وابستگی نسبی عامل نجات نیست.	وابستگی‌های نسبی، عامل نجات از آتش نیست و فقط عمل افراد مهم است.	۲
	۳۳. (اسماعیل: ما حال المذنبین منا): لیس بامانیکم و لا امانی اهل الکتاب من یعمل سوءا یجزی به. ^۳	گناهکاران از اهل بیست نمی‌توانند به پاداش برسند.	هیچ نسب، مذهب و موقعیتی به تنهایی نمی‌تواند پاداشی به دنبال داشته باشد.	وابستگی‌های نسبی، عامل نجات از آتش نیست و فقط عمل افراد مهم است.	۱
	۳۴. ولا علی الله لاحد من حجه من کان مطیعا فهو لنا ولی من کان لله عاصیا فهو لنا عدو و لا تنال ولا یتنا الا بالورع و العمل. ^۴	هر کس مطیع خداست با ائمه است و گناهکاران دشمنان ائمه‌اند.	دستیابی به ولایت ائمه فقط با ورع.	نفی دستیابی به ولایت بدون عمل.	۱

۱. همان، ص ۱۶۴.

۲. همان، ص ۱۸۲.

۳. ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۱۱۲.

۴. همان، صص ۱۱۲-۱۱۳.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۳۵. ان علیا لم یکن ینسب احدا من اهل حربہ الی الشرک و لا الی النفاق و لکن یقول ہم اخواننا بغوا علینا. ^۱	علی به محاربان عنوان شرک و نفاق نداد و آن‌ها را برادر خطاب می‌کرد.	از دیدگاه علی (ع) محاربه با ایشان برابر با کفر نبوده است.	نفسی برابری عدم اعتقاد به ولایت با کفر.	۱
	۳۶. (بلغنا عن بعضکم ان زیاره القبر الحسین تعدل حجه و عمره) فقال: ما اصعب هذا الحدیث ما تعدل هذا کله. ^۲	این سخن که زیارت حسین برابر با حج و عمره است، صحیح نیست.	تکذیب برابری ثواب زیارت امام با حج و عمره.	نفسی برابری پاداش زائران امام حسین (ع) با حج و عمره.	۱
	۳۷. رب فوقی و النار امامی [...] و الحساب محقق بی و انا مرتهن بعملی [...] فأن شاء عذبنی و ان شاء عفا عنی. ^۳	اگر خدا بخواهد مرا عذاب می‌کند و اگر بخواهد می‌بخشد.	خوف ائمه (ع) از عذاب الهی و حسابرسی.	اطمینان نداشتن ائمه (ع) از موقعیت بهشتی خود در قیامت.	۱
	۳۸. کونوا فی الناس کالنحلہ فی الطیر [...] لکل امرئ ما اکتسب و هو یوم القیامه مع من احب. ^۴	برای مردم مفید باشید که هر کس به اندازه عمل خود بهره می‌برد.	توصیه به شیعیان که بهترین باشند؛ چرا که با اعمال خود در قیامت حاضر می‌شوند.	حضور در قیامت و حسابرسی اعمال همه، از جمله شیعیان.	۱

۱. حمیری، قرب الاسناد، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۴۸.

۳. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۰۴.

۴. مفید، امالی، ص ۱۴۴.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۳۹. من كان منا لم يطع الله فليس منا و انت اذا اطعت الله فانت منا اهل البيت. ^۱	هر کس که مطیع خدا نباشد، از ما نیست.	خروج از ولایت و نزدیکی به ائمه با اطاعت نکردن از خدا.	نفی دستیابی به ولایت بدون اطاعت خدا.	۱
	۴۰. انه ليس بين الله وبين احد قرابه ولا ينال احد ولايه الله الا بالطاعه و لقد قال رسول الله لبنى عبدالمطلب ايتوني بأعمالكم لا بأحسابكم و انسابكم. ^۲	هیچ کس با خدا قرابت ندارد و ولایت خدا فقط با اطاعت او حاصل می شود؛ حسب و نسب در این امر نقشی ندارد.	دستیابی به قرب و ولایت خدا فقط با اطاعت او.	نفی دستیابی به تقرب و ولایت الهی بدون عمل و فقط با حسب و نسب.	۱
	۴۱. لمحسنا كفلان من الاجر و لمسيئنا ضعفان من العذاب. ^۳	برای نیکوکاران از ما اجر زیاد و برای بدکاران عذاب خواهد بود.	وابستگان ائمه در صورت انجام گناه عذاب می شوند.	مستثنی نبودن وابستگان ائمه از حسابرسی اعمال.	۳
	۴۲. والله ما ينال احد ما عندالله عزوجل الا بطاعته. ^۴	هیچ یک از ما به خدا نزدیک نمی شود مگر با طاعت.	اطاعت از خدا تنها شرط برای نزدیکی به اوست.	نفی دستیابی به تقرب بدون عمل.	۱

۱. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۳۲.

۲. همان، ص ۲۳۵.

۳. همان، صص ۲۳۲-۲۳۵.

۴. همان، ص ۲۳۴.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۴۳. لا یشفعون الا لمن ارتضى دينه. ^۱	شفاعت شامل آن‌هاست که خدا از دیشان راضی است.	شفاعت برای همه افراد نیست.	رضایت از دین شرط برخورداری از شفاعت.	۱
	۴۴. بلغنی انکم تقولون انا تقول ان الناس عیبدلنا لا و قرابتی من رسول الله ما قلته قط و لا سمعته من احد من آبائی و لا بلغنی عن احد منهم قاله لکن تقول الناس عیبدلنا فی الطاعة و موال لنا فی الدین. ^۲	من و پدرانم نگفته‌ایم که مردم بندگان ما هستند. مردم در اطاعت از خدا مطیع ما هستند.	ائمه، مردم را بندگان خود نمی‌دانستند و به اطاعت از خدا می‌خواندند.	نفسی برابری ولایت ائمه با بندگی مردم.	۱
	۴۵. شیعتنا والله لا یتختم الذنوب و الخطایا هم صفوه الله الذین اختارهم لدینه. ^۳	خطا گرفتار نمی‌شود و به همین دلیل برگزیده است.	شیعه به گناه و خطا مرتکب نمی‌شود.	ولایت ائمه بدون پرهیز از گناه معنا ندارد.	۱
	۴۶. انما شیعتنا من تابعنا و لم یخالفنا. ^۴	شیعه ما پیرو ماست و با ما مخالفت نمی‌کند.	ولایت بدون تبعیت معنا ندارد.	نفسی دستیابی به ولایت بدون تبعیت.	۱
	۴۷. (در واکنش به اینکه هر کس امام را نشناسد کافر است): سبحان الله هذا قول الخوارج [...] انه شر علیکم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعه. ^۵	این قول که هر کس امام را نشناسد، کافر است، قول خوارج است.	انکار کفر کسانی که امام را نمی‌شناسند.	نفسی برابری بی‌اعتقادی به ولایت و امامت با کفر.	۱

۱. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲. مفید، امالی، ص ۲۵۳.

۳. عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۰۵.

۴. همان، ص ۱۱۷.

۵. کلینی، اصول کافی، ج ۴، ص ۱۲۲.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
۵. نفی عقاید کلامی غالیان	۱. یا ذعلب ان ربی لا یوصف بالبعد و لا بالحرکه. ^۱	خداوند به بعد و حرکت توصیف نمی شود.	نفی تشبیه.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۱
	۲. من شبه الله بخلقه فهو مشرک و من وصفه بالمکان فهو کافر. ^۲	کافر خدا را به خلق تشبیه می کند.	برابری تشبیه با کفر.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۳
	۳. من قال بالتشبیه [...] فهو کافر مشرک و نحن منه برأه فی الدنيا و الآخرة. ^۳	اعتقاد به تشبیه برابر با کفر و شرک است و برائت ائمه را به دنبال دارد.	برائت ائمه از تشبیه و برابر گرفتن آن با کفر و شرک.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۳
	۴. ان الله تبارک و تعالی لا یشبه شیئا و لا یشبهه شیء و کل ما وقع فی الوهم. ^۴	تشبیه خدا فقط در وهم صورت می گیرد.	علت تشبیه به اوهام انسانها برمی گردد.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۳
	۵. و لم یکن له من خلقه کفوا احد. ^۵	هیچ کس کفو و همانند خدا نیست.	نفی تشبیه.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۲

۱. مفید، اختصاص، ص ۲۳۶.

۲. ابن بابویه، التوحید، صص ۶۹ و ۸۰؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۱۵.

۳. ابن بابویه، التوحید، ص ۳۶۴.

۴. همان، ص ۸۰؛ کراچکی، کنزالفوائد، ج ۲، ص ۴۱.

۵. ابن بابویه، التوحید، ص ۱۰۴.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فرواوانی
	۶. الحمد لله الذی منع الاوهام ان تنال الوجوده و حجب العقول ان تتخیل ذاته لامتناعها من الشبه و التشاکل. ^۱	اوهام عامل گرفتاری به تشبیه است.	علت گرفتاری به تشبیه، اوهام انسان هاست.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۱
	۷. من قال بالتناسخ فهو کافر. ^۲	اعتقاد به تناسخ کفر است.	برابری اعتقاد به تناسخ با کفر.	نفی عقاید غالیان درباره تناسخ.	۱
	۸. من قال بالتناسخ [...] مکذب بالجنه و النار. ^۳	اعتقاد به تناسخ انکار بهشت و جهنم است.	اعتقاد به تناسخ برابر با انکار بهشت و جهنم.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تناسخ.	۱
	۹. فانهم (الغلاه و المفوضه) لعنهم الله فانهم يقولون لم یقتلوا علی الحقیقه و انه شبه للناس امرهم فکذبوا علیهم غضب الله.	غضب خدا بر غالیان و مفوضه که وفات ائمه را انکار می کنند.	انکار وفات ائمه از سوی غالیان و مفوضه.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره انکار وفات ائمه.	۱
	۱۰. انی بریء الهی من الذین بالتشبهه طلبوک لیس کمثلہ شیء [...] بل سووک بخلقک. ^۴	برائت از تشبیه و برابر قرار دادن خدا با خلق.	برائت از تشبیه.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۳

۱. کلینی، الروضه من الکافی، ص ۱۹.

۲. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۲.

۳. همان جا.

۴. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ابن بابویه، امالی، ص ۶۰۹؛ مفید، الارشاد، ص ۵۰۵.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۱۱. الحمد لله الواحد الاحد الصمد المنفرد الذی لا من شیء کان [...] ابانه لها من شبهه و ابانه له من شبهها. ^۱	دوری جستن از افرادی که خدا را به خلق و خلق را به خدا تشبیه کرده‌اند.	برائت از مشبهه.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۲
	۱۲. قوم انتحلوا مودتنا و زعموا انهم یدینون بموالاتنا و یقولون بامامتنا و زعموا ان الحسین لم یقتل و انه شبه للناس امره کعیسی بن مریم فلا لأئمه اذن علی بنی امیه و لا عتب علی زعمهم من زعم ان الحسین لم یقتل فقد کذب رسول الله و علیا و کذب من بعده الائمه فی اخبارهم بقتله و من کذبهم فهو کافر [...] ما هؤلاء شیعتی بری منهم کذا و کذا ابطال القرآن و الجنه و النار. ^۲	قائلان به شباهت امر حسین (ع) با عیسی (ع) در کشته نشدن و عروج ایشان کافرند و شیعه نیستند.	انکار وفات امام برابر با کفر.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره انکار وفات ائمه.	۲
	۱۳. سبحان من لیس کمثله شی لاجسم و لاصوره. ^۳	خداوند از جسم و صورت داشتن منزه است.	تنزیه خدا از شباهت به مخلوق.	نفی عقاید کلامی غالیان درباره تشبیه.	۲

۱. ابن بابویه، التوحید، صص ۳۴، ۴۱-۴۴.

۲. ابن بابویه، علل الشرایع، ص ۲۲۷، همان، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۳.

۳. کراچکی، کنزالفوائد، ج ۲، ص ۴۲.

جدول ۳-۲. احکام صادر شده از معصومین (ع) درباره غلو و غالیان

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
احکام معصومین در خصوص غلو و غالیان	۱. لولا ان تقول فيك طوايف من امتي ما قالت النصارى للمسيح عيسى بن مريم لقلت فيك اليوم قولاً لا تمر بملا الا اخذوا التراب من تحت رجلك. ^۱	ترس از غلو در میان پیروان مانع از بیان فضائل علی بوده است.	کم ظرفیتی مردم، عامل غلو بوده است.	بیان نکردن فضائل راهی برای مقابله با غلو.	۵
	۲. ان محمد قد بعث نبيا [...] و لقد ابرأ الاكمه و الابرص و [...] و لم تتخذة ربا من دون الله [...] فمتى اتخذتم عيسى ربا جاز لكم ان تتخذوا اليسع و حزقيل ربا لانهما قد صنعا مثل ما صنع عيسى. ^۲	از پیامبران الهی مانند محمد، اليسع و [...] نیز معجزه می دیدند؛ اما آنها را خدا ندانستند.	کم ظرفیتی مردم در دیدن معجزه، عامل اعتقاد به ربوبیت انبیا بوده است.	مقایسه امت‌ها در برخورد با پیامبران‌شان در برخورد با غلو.	۱
	۳. اللهم انى ابرأ اليك من الذين ادعوا لنا ما ليس لنا بحق اللهم انى ابرأ اليك من الذين قالو فينا ما لم نقله فى انفسنا ^۳ [...] قوم يقولون فينا ما لا تقوله فى انفسنا. ^۴	اعلام برائت از کسانی که در مورد ائمه ادعاهایی می کنند که آنها در خصوص خود نکرده اند.	برائت از ادعاهای غالیان در برتر جلوه دادن ائمه.	برائت ائمه از غالیان.	۲

۱. مفید، اختصاص، ص ۱۵۰، ابن بابویه، امالی، صص ۹۶-۹۷ و ۱۱۶، همان، الخصال، ص ۵۷۵.

۲. ابن بابویه، عيون اخبار الرضا، ج ۱، صص ۱۵۹-۱۶۰.

۳. همان، الاعتقادات، ص ۹۹.

۴. کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۱۲۰.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۴. ولقد كان قول من ينسبه الى العصيان اهون عليه من قول من ينسبه الى الربوبية. ^۱	انتساب گناه به ائمه برای ایشان پذیرفتنی تر بود تا ادعای ربوبیت.	پذیرفتنی تر دانستن ادعاهای مقصره در مقایسه با غالیان.	ترجیح مقصره بر غلاة.	۳
	۵. يا معشر الشيعة كونوا النمرقة الوسطى يرجع اليكم الغالى و يلحق بكم التالى. ^۲	دعوت شیعه به اعتدال.	دعوت به اعتدال شیعیان برای الگوسازی.	مقابله با غلو با دعوت به اعتدال.	۲
	۶. اللهم من زعم اننا ارباب فنحن البك منه براءه و من زعم ان لنا الخلق و علينا الرزق فنحن اليك منه براءه. ^۳	برائت از کسانی که برای ائمه ادعای ربوبیت می کنند و به آنها خلق و روزی را نسبت می دهند.	انکار ادعای الوهیت و تفویض برای ائمه.	برائت از غالیان و مفوضه.	۳
	۷. الغلاة الذين صغروا عظمه الله فمن احبهم فقد ابغضنا. ^۴	غالیان عظمت خدا را کوچکی می کنند. دوستدار آنها مبعوض ماست.	دوستدار غالی، مبعوض ائمه است.	برائت از دوستداران غالیان.	۳
	۸. ان الدين الله لا يعرف بالرجال بل بآيه الحق فاعرف الحق تعرف اهله. ^۵	دین با افراد شناخته نمی شود.	پرهیز از شخصیت پرستی.	مقابله با غلو از طریق مبارزه با شخصیت پرستی.	۲

۱. ابن بابویه، *امالی*، ص ۱۰۲.

۲. کلینی، *اصول کافی*، ج ۳، ص ۱۲۰؛ مفید، *امالی*، ص ۱۶ (با کمی تغییر)؛ طوسی، *الامالی*، ص ۶۲۶.

۳. ابن بابویه، *الاعتقادات*، ص ۱۰۰.

۴. ابن بابویه، *التوحید*، ص ۳۶۴؛ ابن بابویه، *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۴۳؛ طوسی، *الامالی*، ص ۶۵۰.

۵. مفید، *امالی*، ص ۱۶، طوسی، *الامالی*، ص ۶۲۶.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۹. لا ترفعونی فوق حقی. ^۱	ائمه را از حق خود بالاتر نبرید.	پرهیز از افراط در بالا بردن ائمه.	مقابله با غلو با تبیین جوانب آن.	۲
	۱۰. لعن الله الغلاة و المفوضه فانهم صغروا عصیان الله و کفروا به و أشركوا و ضلوا و أضلو فرارا من اقامه الفرائض و اداء الحقوق. ^۲	لعنت خدا بر غالیان و مفوضه که عصیان را کوچک دانستند، کافر، مشرک و گمراه شدند و اقامه فرائض را نادیده گرفتند.	تبعات غلو، گرفتاری به اباحه، کفر، شرک و گمراهی.	لعن غلاة و مقابله با آنها از طریق بیان تبعات غلو.	۱
	۱۱. سیهلك فيه اثنان و لا ذنب له، محب غال و مقصر. ^۳	دو گروه هلاک می‌شوند: محب غالی و مقصر.	هلاکت محبان غالی.	هشدار تبعات غلو به غالیان.	۳
	۱۲. و لعمری ان عیسی بن مریم لو سکن عما قالت فيه النصارى لعذبه الله. ^۴	اگر عیسی (ع) واکنشی در برابر غلو نشان نمی‌داد، مورد عذاب قرار می‌گرفت.	عذاب نتیجه سکوت در برابر غالیان.	مقابله با غالیان، وظیفه است.	۱

۱. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۱.

۲. همان، علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۲۷.

۳. همان، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۱؛ همان، امالی، صص ۱۹۷؛ طوسی، الامالی، ص ۲۵۶.

۴. طوسی، امالی، ص ۶۱۲.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۱۳. بینا رسول الله ذات يوم جالس فی المجلس اذ جاءت جاريه لبعض الانصار و هوقائم فاخذت بطرف ثوبه فقام لها النبي فلم تقل شيئا حتى فعلت ذلك ثلاث مرات. ^۱	واکنش پیامبر در برابر زنی که از لباس ایشان تبرک می خواست.	مقابله با عمل تبرک جویی.	مقابله عملی با غلو.	۱
	۱۴. فليس اولئك منا و لسنا منهم. ^۲	غالیان از ما نیستند و ما از آنها نیستیم.	تأیید نکردن غالیان.	مقابله با غلو از طریق طرد غالیان.	۱
	۱۵. لعن الله المغیره بن سعید کان یکذب علینا. ^۳	لعن مغیره برای دروغ بستن به ائمه.	لعن افراد غالی.	مقابله با غلو و لعن غالیان.	۳
	۱۶. (وقتی از عقاید تفویضی مردی پرسیدند) کذب عدو الله. ^۴	مفوضه دروغ می گویند و دشمن خدا هستند.	مفوضه دروغ می گویند.	تکذیب عقاید مفوضه.	۱
	۱۷. ثلاثه لا یصلی خلفهم المجهول و الغالی [...]. ^۵	پشت سر غالی نماز صحیح نیست.	حکم صحت نداشتن اقتدا به غالی در نماز.	مقابله عملی با غالیان.	۱
	۱۸. رجال لاتنالهما شفاعتی صاحب سلطان عسوف غشوم و غال فی الدین مارق. ^۶	غالی مشمول شفاعت نمی شود.	محرومیت غالیان از شفاعت ائمه.	مقابله با غالیان و محروم کردن آنها از شفاعت.	۱

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۱۶۰.

۲. همان، ص ۱۲۰.

۳. مفید، اختصاص، ص ۲۰۴.

۴. ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۱۰۰.

۵. همان، الخصال، ص ۱۵۴؛ همان، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۷۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۸۲.

۶. ابن بابویه، الخصال، ص ۶۳.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۱۹. ادنی ما یخرج به الرجل من الایمان ان یجلس الی غال فیستمع الی حدیثه و یرصدقه علی قوله. ^۱	شنیدن سخن غالیان و تصدیق آنها برابر با خروج از ایمان است.	تهییج جامعه در تأیید نکردن سخنان غالیانه و یا استماع آن.	دعوت به مقابله جمعی با غالیان.	۱
	۲۰. صنفان من امتی لانصبی لهما فی الاسلام الغلاه و القدریه. ^۲	غالیان نصیبی از اسلام ندارند.	حکم خروج از اسلام برای غالیان.	مقابله با غلو از طریق تأیید نکردن اسلام غالیان.	۱
	۲۱. احذروا علی شبابکم الغلاه لا یفسدو نهم فان الغلاه شر خلق الله [...] ان الغلاه شر من اليهود و النصارى و المجوس و الذین اشرکوا. ^۳	نهی از مجالست جوانان با غالیان که آنها بدترین مردم اند و از یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان و مشرکان بدترند.	تهییج جامعه در پرهیز از مجالست و معاشرت با غالیان.	دعوت به مقابله جمعی با غالیان.	۱
	۲۲. الینا یرجع الغالی فلا نقبله و بنا یلحق المقصر فنقبله [...] لان الغالی قد ترک الصلاه و الزکاه و [...] فلا یقدر علی ترک عادته الی طاعه الله ابدا و ان المقصر اذا عرف عمل و اطاع. ^۴	ترجیح مقصره بر غالیان به دلیل گرفتاری غالیان به اباحه.	هشدار به غالیان در گرفتاری به اباحه.	مقابله با غلو از طریق بیان تبعات آن.	۱

۱. همان، ص ۷۲.

۲. همان جا.

۳. طوسی، الامالی، ص ۶۵۰.

۴. همان جا.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۲۳. ولعنهم الله (القصاصون) یشنعون علینا. ^۱	لعن قصاصون که موجب تشیع ائمه می شوند.	لعن قصاصون به عنوان عاملان رواج غلو.	مقابله با قصه پردازی به منظور تأیید نکردن غلو.	۱
	۲۴. وسئل عن القصاص ایحل الاستماع لهم فقال: لا. ^۲	استماع کلام قصاص حلال نیست.	حکم حرمت برای شنیدن کلام قصاصون.	مقابله عملی با قصه پردازی و غلو.	۱
	۲۵. الغلاه کفار و المفوضه مشرکون من جالسهم او خالطهم او آکلهم او شاربهم او واصلهم او زوجهم او تزوج منهم او آمنهم او ائتمنهم علی امانه او صدق حدیثهم او اعانهم بشرط کلمه خرج من ولایه الله و ولایه رسول الله و ولایتنا اهل البیت. ^۳	غالیان کافرند و مفوضه، مشرک؛ مجالست با آنها و تصدیق گفتارشان برابر با خروج از ولایت الهی و ولایت رسول و ائمه است.	حکم کفر و شرک برای غالیان و مفوضه، و خروج از ولایت برای تصدیق گفتار و مجالست.	مقابله با غالیان در صدور احکام علیه آنها و تهییج جامعه برای طرد آنها.	۱
	۲۶. فرقه غلاه فیک فهم الجاحدون [...] والغلاه فی محبتک فی النار. ^۴	غالیان کافرند و در آتش وارد می شوند.	حکم کفر برای غالیان.	مقابله با غالیان از طریق صدور حکم کافر برای آنها.	۱

۱. ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۱۰۹.

۲. همان جا.

۳. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ص ۲۰۲.

۴. ابن شاذان، مأه المنقبه، ص ۸۱.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۲۷. لعن الله الغلاة الا كانوا يهودا الا كانوا مجوسا الا كانوا نصارى الا كانوا قدریه الا كانوا مرجئه الا كانوا حروریه [...] لا تقاعدوهم و لاتصادقوهم و ابرءوا منهم بری الله منهم. ^۱	لعنت بر غالیان از هر گروهی که هستند؛ از همنشینی و مجالست با آنها پرهیزید و از آنها برائت بجوید.	لعن غالیان و توصیه همگانی در پرهیز از مجالست با آنها.	دعوت جامعه به مقابله با غالیان.	۱
	۲۸. يهلك في اثنان و لا ذنب لی محب مفرط و مبغض مفرط و انا ابرأ الی الله ممن یغلوا فینا و یرفعنا فوق حدنا. ^۲	هلاکت محب افراطی و دشمن افراطی و برائت از غالیان که ائمه را از حد خود بالاتر می برند.	هلاکت مجان افراطی و حکم به برائت از آنها.	مقابله با غالیان از طریق بیان تبعات غلو و حکم به برائت.	۱
	۲۹. فنحن منه (غالی) براءه فی الدنيا و الآخرة. ^۳	برائت ائمه از غالیان در دنیا و آخرت.	حکم به برائت از غالیان در دنیا و آخرت.	مقابله با غالیان از طریق طرد آنها.	۱
	۳۰. (در برابر ادعاهای غالیانه زطی‌ها) لئن لم ترجعوا عما قلتم و لم تتوبوا الی الله لاقتلکم [...] فأمرا ن تحفر آبار فحفرت ثم خرق بعضها الی بعض ثم قذف بهم فیها. ^۴	تهدید به قتل زطی‌ها به دست علی (ع) و مجازات آنها برای عقاید غالیانه ایشان.	مجازات غالیان.	مقابله عملی با تعیین مجازات برای غالیان.	۱

۱. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۲.

۲. همان، ص ۲۰۱.

۳. همان جا.

۴. همان، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۵۰.

موضوع	متن حدیث	سطح اول: مفاهیم مقتبس	سطح دوم: مقوله محوری	سطح سوم: مقوله مرکزی	فراوانی
	۳۱. ما هؤلاء من شيعتي و اني بريء منهم كذا و كذا ابطال القرآن و الجنة و النار. ^۱	غالیان شیعه نیستند و سخنان آنها ابطال قرآن و بهشت و جهنم را در پی دارد.	شیعه نبودن غالیان و اعلام برائت از آنها.	مقابله با غالیان از طریق اعلام برائت از آنها.	۲
	۳۲. اللهم اني بريء من الغلاة كبرائه عيسى بن مريم من النصارى اللهم هخذلهم ابدا و لا تنصر منهم احدا. ^۲	برائت از غالیان و درخواست از خدا برای یاری نکردن به آنها.	برائت از غالیان.	مقابله با غالیان از طریق اعلام برائت از آنها.	۱

سطح اول: کدگذاری باز (شناسایی مفاهیم احادیث و اخبار موجود)

در این سطح به منظور شناسایی مفاهیم، احادیث و اخبار موجود یا داده‌ها در منابع شیعه مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته‌اند. این داده‌ها براساس ماهیت یکسان مفهومی و یا طیف یکسان معنایی، ذیل مفاهیم انتزاعی تر «مقوله‌یابی» می‌شوند. در پژوهش حاضر، احادیث در دو مفهوم کلی: تبیین شاخصه‌های غلو، و نحوه مقابله معصومین (ع) با غلو و غالیان شناسایی شده‌اند. دو جدول ۱-۳ و ۲-۳، حاصل طبقه‌بندی داده‌ها در این دو مفهوم است.

سطح دوم: کدگذاری محوری (شناسایی مقوله‌های محوری)

شناسایی مقوله‌های محوری و سنجش ارتباط آنها با یکدیگر، پس از کدگذاری باز و یافتن مفاهیم و مقوله‌های احادیث انجام می‌شود. این مقوله‌ها براساس الگوهای نظریه‌یابی رمزگشایی می‌شوند. متن احادیث و اخبار با توجه به نوع برخورد در شش مقوله قرار گرفته‌اند. ۲۵ گزاره به مذمت اندیشه‌های کلامی غالیان می‌پردازند. ۲۸۵ گزاره به

۱. همان، علل الشرایع، ج ۱، صص ۲۲۷ و ۶۰۹.

۲. طوسی، امالی، ص ۶۵۰.

ویژگی‌های امام، ۴۰ گزاره به جایگاه امام، ۳۵ گزاره به نحوه تعیین امام و ۷۷ گزاره به اهمیت ولایت و امامت اشاره دارند. تعداد گزاره‌هایی که به احکام صادر شده درباره غلو و اهمیت مبارزه با آن اشاره دارند، ۵۱ است. در هریک از مقوله‌های کلی فوق، مقوله‌های فرعی نیز شناخته شده‌اند که می‌تواند پایه تحقیقات بعدی در این زمینه باشد.

سطح سوم: کدگذاری گزینشی (کشف مقوله مرکزی)

پالایش و یکپارچه‌سازی مقوله‌ها، ارتباط معنایی مقوله‌هایی که در احادیث به اشباع رسیده‌اند و کشف مقوله مرکزی، در این سطح صورت می‌گیرد. مقوله‌های محوری احادیث به ترتیب فراوانی، عبارت‌اند از: مذمت غلو در ویژگی‌های امام، مذمت غلو در اهمیت ولایت و امامت، مذمت غلو در جایگاه امام، نحوه تعیین او و نقد اندیشه‌های کلامی غالیان.

رمزگشایی مقوله‌ها نشان می‌دهد که بیشترین تمرکز احادیث ائمه (ع) بر مبارزه با غلو در ویژگی‌های امام (آفرینش، ولادت، شهادت، علم غیب و علم بی‌نهایت، عصمت و فضایل ذاتی، معجزه و کرامات و...) و اهمیت ولایت و امامت بوده است. این فرضیه که در دوره حضور ائمه (ع)، بیشترین غلو به مسئله فوق‌بشری جلوه دادن ائمه (ع) اختصاص داشته است، طرح می‌شود.

در میان مقوله‌هایی که به اشباع نرسیده‌اند (مذمت اندیشه‌های کلامی غالیان و نحوه تعیین امام)، مذمت غلو در نحوه تعیین امام بیشترین فراوانی را دارد. این فرضیه که در دوره حضور، این بحث کمتر رواج داشته است، تأمل‌پذیر است.

در بخش احکام صادر شده درباره غالیان، ۴۱ گزاره به بیان مقابله عملی با غالیان و طرد و لعن این گروه اختصاص یافته است و ۱۰ گزاره به تبیین غلو و تبعات آن می‌پردازد. ترجیح مقصره بر غالیان از سوی ائمه (ع) می‌تواند این فرضیه را که ائمه خطر غالیان را نسبت به مقصره بیشتر می‌دانسته‌اند، تقویت کند. فرضیه دیگری که می‌تواند با توجه به

جدول ۳-۲ قابل طرح باشد، این است که از نظر ائمه (ع) مبارزه با غلو در بعد عملی از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است.

۴. نتیجه

موضوع مشترک بیشتر احادیث پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) که بر مذمت غلو اشاره دارند، مقابله با دیدگاه‌های غالبانه در بیان ویژگی‌های فوق بشری بوده است که ائمه (ع) در تبیین غلو نیز پرهیز از آن‌ها را بارها به افراد گوشزد کرده‌اند. از نظر این بزرگواران هرگونه حرکتی که به بالا بردن قدر و شأن ائمه (ع) از حد خود بینجامد، غلو محسوب می‌شود و باید با آن به‌طور جدی برخورد کرد. با توجه به اینکه بیشترین موضع‌گیری معصومین (ع) نسبت به غلو در ویژگی‌های امام بوده، این فرضیه که در عصر حضور، غلو در موضوع فوق رواج بیشتری داشته است، قابل طرح است. ائمه (ع) برای مبارزه با این سنخ از غلو، سعی در تبیین واقعی ویژگی‌های خود به جامعه و در نهایت تشویق جامعه به اعتدال داشته‌اند. بیشترین احادیث صادرشده از این بزرگواران به چنین دیدگاه‌هایی متعرض است. استفاده راهبردی از این مسئله در ریشه کن کردن اندیشه‌های غالبانه از تمرکز بر این مقوله مرکزی قابل استنباط است.

منابع

- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۶۱ق). *معانی الاخبار*. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۸۶ق). *علل الشرایع*. نجف: مکتبه الحیدریه.
- _____ (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۰ش). *امالی*. تهران: انتشارات کتابچی.
- _____ (۱۴۰۳ق). *الخصال*. قم: جامعه المدرسین.
- _____ (۱۴۱۳ق). *الاعتقادات*. المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.

- _____ (بی تا). **عیون اخبار الرضا**. تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
- _____ (بی تا). **فضائل الشیعه**. تهران: اعلمی.
- ابن شاذان، فضل بن شاذان (۱۳۵۱ش). **الایضاح**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۷ق). **مأه المنقبه**. قم: مدرسه امام مهدی.
- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). **تحف العقول**. قم: جامعه مدرسین.
- ابن صفار، محمد بن حسن (۱۴۲۹ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد**. قم: منشورات طلیعه النور.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق). **کامل الزیارات**. نجف: مرتضویه.
- برقی، احمد بن محمد (۱۴۲۹ق). **المحاسن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. **قرب الاسناد**، قم: انتشارات کتابخانه نبوی.
- سیدرضی (بی تا). **نهج البلاغه**. بی جا: بی نا.
- سیدمرتضی بن داعی (۱۳۱۳). **تبصره العوام فی مقالات الانام**. تصحیح عباس اقبال. تهران: مطبعة مجلس.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ق). **خصائص الائمة**. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸ق). **دلائل الامامة**. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). **تهذیب الاحکام**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۴۸ش). **اختیار معرفه الرجال** (رجال الکشی). مشهد: دانشگاه مشهد.
- _____ (۱۴۰۴ق). **الامالی**. قم: دارالثقافه.
- _____ (۱۴۱۱ق). **الغیبه**. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- _____ (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. تحقیق احمد قصر عاملی. بیروت: دار التراث العربی.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۲۶۷

- عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). **تفسیر قمی**. تحقیق طیب موسوی جزایری. قم: دارالکتاب.
- کراجکی، محمدبن علی (۱۳۹۴ق). **معدن الجواهر**. تهران: کتابخانه مرتضویه.
- _____ (۱۴۱۰ق). **کنز الفوائد**. قم: انتشارات الذخائر.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۹۱ق). **الفروع من الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۶۵ش). **اصول کافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۶۵ش). **الروضه من الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمره‌ای، خلیل (۱۳۵۱ش). **آراء ائمه الشیعه فی الغلاه**. چاپ افست حیدری.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). **تفسیر فرات**. بی جا: مؤسسه چاپ و نشر.
- مسعودی، علی بن الحسین (۱۴۰۹ق). **اثبات الوصیه**. بیروت: دارالاضواء.
- مفید، محمدبن محمد (۱۳۶۴ق). **المالی**. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق). **تصحیح اعتقادات الامامیه**. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۶ق). **اختصاص**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۶ش). **الارشاد**. تهران: اسلامیه.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۲ش). **نحیبت**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- Strauss, A. & J. Corbin (1998). *Basics of qualitative research: techniques and procedures for developing grounded theory*. 2nd ed. Los Angeles, Calif: Sage Publication.

worst people or describes equality of exaggeration with atheism, idolatry and obliquity.

In this study, using Grounded Theory with descriptive approach through coding, categorization and comparison of data and contents has been acted upon to find exaggeration features and to show reaction to them. The result of such research has been organized in two important tables which can lead to production of a culture that opposes exaggeration.

Keywords: *Scrutiny, Tradition and Manner of Infallible Imams, exaggeration, exaggerated features*

An analitic approach to the reaction of infallible Imams toward the exaggeration in Imamat

**Tahereh Naseri¹
Ali Mohammad Valavi²**

Received: 3/2/2015

Accepted: 12/4/2015

Abstract

Nearly a thousand and five hundred years of history of Islam, reflects a lot of damage due to exaggerators and the spreading of exaggerated ideas that has found this religion. What is exaggeration and what are its features, is and will be causing a lot of controversies and challenges. The most appropriate people who can identify this phenomenon are infallible Imams. They have shown word and behavior reactions according to entry of exaggerated ideas within the Shi'ite community that with relying on these guidelines, we can obtain criteria for recognition of exaggerated discourse and the influence of it on the Shi'ite sources. Typology of exaggeration with regards to infallibles' judgment and theoretical and practical sensitivity of them about exaggerated ideas in Imamate is one of many subjects that have been taken into consideration in this research. Sensitivity of this phenomenon is shown in narratives that speaks of exaggerators as the

¹ PhD Candidate in History of Islam, Alzahra University. t_naseri114@yahoo.com

² Professor in History, Alzahra University. V.am144@yahoo.com

present paper studies the most important factors and social-cultural obstacles between two mentioned countries in analytical-historical approach and emphasizes on the documents of Foreign Ministry of Iran and Afghan resources.

Keyword: *Iran, Afghanistan, Pahlavi era, Cultural Obstacles of Convergence.*

Obstacles for Cultural-Social Convergence of Iran and Afghanistan in Pahlavi Era

Bahram Musavi¹
Morteza Dehqannejad²
Morteza Nourai³

Received: 4/2/2015
Accepted: 19/5/2015

Abstract

After establishment of Afghanistan, as an independent political unit, influenced by internal revolutions and movements and political-cultural interferences of the foreigners this country could not attain at constructive and consistent interaction with Iran in the social fields, specially cultural relation. Aggravating various political, social and economical conflicts severely damaged social-cultural relations between these two countries despite all commons including religion, culture and language. Attempts of Afghan political actors for creating a new identity for Afghans emphasizing on cultural-political Pashtunism, interaction with Farsi language by enforcing the area of Pasto language, divergence from Iran in public education area and approaching toward third governments such as Turkey, increased the extent of divergence between two countries in Pahlavi era. The

¹ PhD Candidate of History of Islamic Iran, University of Isfahan.
musavi.bahram@gmail.com

² Professor in History, University of Isfahan. mdehqannejad@yahoo.com

³ Professor in History, University of Isfahan. M.nouraei@Ltr.ui.ac.ir

others desirous of establishing law institution and constitutional legislative majlis. After taking refuge in the Abdul-Azim holy shrine, and government negligence to protesters demand, Tabatabaie asked “’adâlat majlis”, and government dissenters requested “people elected”. Neither Tabatabaie’s majlis was specifically a judicial reform, nor was other protesters’ demand necessarily constitutional monarchy. Finally ’Yne-Adole tenacious caused various movement leaders’ ideas to gather on a unit stated “legislative majlis” for constitutional monarchy establishment.

Keywords: *Traditional Discourse, Modern Discourse, Progressive Discourse ’Adâlatxâne Movement, ’Adâlat Majlis.*

Reflection on Nature of Adâlatxâne and the Process of Transformation in its Concept

**Alireza Mollaiy Tavany¹
Masaod Atashgaran²**

Received: 11/1/2014

Accepted: 12/1/2015

Abstract

Iranian justice movement in Qajar era closely associated with 'adâlatxâne was led to the idea expansion. Effective variables identification is a principal point to accurate idea comprehension and in this regard two essential questions should be answered; what were those connected factors to 'adâlatxâne? And how much were their rate and range of the concept transformation?

According to discourse analyses method, the research attempts to study the Qajar era discourses for evaluation of their interaction with 'adâlatxâne. It is obviously clear, there were different perception of 'adâlatxâne concept, judgment amendment based on common tradition of their society was populace demand, furthermore various opinions were dominated among the movement leaders; partly had no specific political strategy soliciting an efficient independent judicial system,

¹ Associated Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies. mollaiynet@yahoo.com

² PhD Candidate in History, Institute for Humanities and Cultural Studies.
masoud.a47@gmail.com

words and phrases in this newspaper shows that constitutionalism, awakening people, freedom of iran from the despotism were its ideals. This research using content analysis method, intended to clerify this newspaper had offered what strategies for getting out of despotism and considered what kind of topics and issues.

Keywords: *Nale mellat, constitution, Despotism, Azerbaijan, Tabriz, Content Analysis, MirzaAqa.*

***Nale Mellat* in Despotism of Mohammad Ali Shah**

**Abbas Ghadimi Gheidari¹
Ali Manoochehri²**

Received: 16/9/2014

Accepted: 20/7/2015

Abstract

With bombardment of the Majlis of Iran by the order of Mohammad Ali Shah Qajar and the closure of constitutional parliament, again despotism dominated on Iran's space. As a result of these circumstances, the newspapers and magazines across the country were closed. *Nale Mellat* newspaper, which was only open until reprinting of other newspapers, was published under the dictatorship era of Mohammad Ali Shah. This newspaper applied all his efforts in support of constitutionalism and constitutional achievements. Topics Mentioned in this newspaper are clear examples of this effort. *Nale mellat* with reflecting victories of fighters and defeats and helplessness of governmental forces as well as the true nature of tyrants and their supporters like Eyn al-Dowleh and Mohammad Ali Shah, pursued its goal of public awareness and stimulating feelings of the people of Azerbaijan and the rest of the country to support the constitutional and constitutionalists. Repetition of social and political

¹ Associate Professor, Department of History, University of Tabriz. ghadimi@tabrizu.ac.ir

² PhD Candidate of History of Islamic Iran, University of Tabriz.
alimanoochehri77@yahoo.com

growth of economy of Guilan, especially during Shah Abbas I, For it was mostly an economic controlled good, serving to royal despotism and the central system.

Keywords: *Safavid, Guilan, Shah Abbas I, silk, commercial and political economy*

Role of Guilan's Silk in the Economy Under the Safavid to the End of The Shah Abbas I

Mohammad Shoormeij¹

Received: 26/11/2013

Accepted: 5/1/2015

Abstract

In the period of the Safavid, especially under the Shah Abbas I, economic agriculture was of the great importance. Silk has been one of the important and effective products in commercial economy of the Safavids and the Guilan had a great share in it. this research's purpose and the main question is analyze and explain the role of Guilan's silk in the commercial economy and internal political and economic changes of Safavid era to the end Shah Abbas I .this research seeks to answer the hypothesis that, silk as a strategic economic commodity, under the Safavid was of importance and Guilan had a decisive role in this regard. Research findings indicate that in spite of commercial and industrial applications of silk, it was used mostly in the form of trade, And Guilan because of mass production and high quality of silk, had an indispensable role in attracting European markets and businesses. This resulted in propelling Iran and Guilan province to the global capitalist trade. The silk production could not make a major change in

¹ Assistant Professor, Department of History, Payam Noor University.
m.shoormeij9@pnu.ac.ir

**Reflection of Perception Exchanges
among Intellectuals on Education
of Women During Pahlavi I Era Based
on Three Publications:
*Alam-e Nesvan, Shafagh-e Sorkh and Ettelaat.***

Zahra Hamedi¹

Received: 12/12/2014

Accepted: 6/6/2015

Abstract

The present research analyzes the exchange of perceptions among Intellectuals during Pahlavi I in regards to education of women based on three publications: Alam-e Nesvan, Shafagh-e Sorkh, and Ettellaat. This research which is done based on historical researches attempts to answer what challenges were faced on the topic of women by elites of Pahlavi I era, and their reflection in the press of that period had what impact on their social, cultural, and educational status.

Keywords: *Education of Women, Pahlavi I, Alam-e Nesvan, Shafagh-e Sorkh, Ettelaat*

¹ Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Branch of Darab.
z_hamedi2003@yahoo.com

ideal of a social historian is reflecting individual and social interaction of the era under their study, especially reaching the idea that has made the historic actors act. More deliberation suggests that every unique period in history is dependent on some different intellectual, cultural, and social basis from which some unique behavioral patterns originate. Here, it is claimed that books of etiquette comprise one of the basic components of the interactive mind and mentality. Consequently the variety in the subjects of etiquette books and issues mainly refers to the life, social rules and prevailing traditions of each, makes these kinds of references as a remarkable references for the social history.

Keywords: *Books of Etiquette, Books of Advice, Social History, Historiography, Qajar*

Books of Etiquette and their Role in Social Historiography (with an Emphasis on the Qajar Era)

**Aliakbar Ghandi¹
Soheila Torabi Farsani²**

Received: 27/10/2014

Accepted: 1/6/2015

Abstract

It is clear nowadays that during the last century the world of historians has basically changed. From the standpoint of the new historians, history is not just reporting the performance of kings, heroes, clerics, and such events as war and peace; but representing life and reviving human actions in the past. Achieving this goal requires having access to some related sources like the literary ones. Books of etiquette are the idealistic and exemplary forms of what is available in daily life. Such books comprise some sort of utopian literature representing the contrast between the idealistic mind and the social objective acts. The present paper seeks to study the point that how the books of etiquette during the reign of Ghajar, and all other works on education and politeness, as influential works on the minds of the individual and social actors, help clarify the life aspects of people in that era. The

¹ Associated Professor, Department of History, Islamic Azad University, Branch of Najaf Abad. Tfarsani@yahoo.com

² PhD Candidate in History of Islamic Iran, Islamic Azad University, Branch of Najaf Abad. Akbarghandi45@gmail.com

religions, mastery of the sources of power and wealth in the form of official religion of Zoroastrianism, accompaniment of religion and monarchy, and various functions of fire temples equally enjoyed this group with wealth and exposed the society in the course of development and pervasive justice. This research is about to investigate the position of priests in Sassanian society using librarian method and compilation analysis of historical data, while enjoying a variety of sources. Also by focus on economic activities of the priests, the political and economic structure of the Sasanians will be analyzed. The results indicate that the priests in addition to cultural, social and moral activities, they dominated on the symbolic part of economic activity and by this way enjoyed major portion of the proceeds and contributed to the economic cycle.

Keywords: *Sassanians, Priests, Social functioning, Economic activity, Fire temple*

Analysis of the Role of Priests and Their Economic Functions in the Socio-Political Structure of the Sassanians

**Ali Bahadori¹
Mohammad Karim Yousef Jamali²
Feyzolah Boushasb Goushe³**

Received: 14/7/2014

Accepted: 11/5/2015

Abstract

Quality of relevance and necessity of accompaniment of religion and politics in Sassanian Iran, brought about consequences which directly or indirectly affected the historical events and social activities of the people of that era. Institution of religion and priestly class, as the custodians of morality and beliefs of society, such as explaining a particular worldview and interactions and their approach, created a closed society and by elimination of opponents and rivals, monopolized the maximum advantage of the features and benefits of the material and spiritual realms. Very violent encounter of priests with religious and social movements of competing and non-aligned

¹ PhD Candidate in History of Islamic Iran, Islamic Azad University, Branch of Najaf Abad. bahadoree@yahoo.com

² Associated Professor, Department of History, Islamic Azad University, Branch of Najaf Abad. yousef_jamali2000@yahoo.com

³ Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Branch of Najaf Abad. f-boushasb@iaun.ac.ir

answer can be expressed as, what is the effect of Khuzestan conquered by Muslim Arabs and their tax policy on agricultural situation in Khuzestan. The assumption of this research is opposite of popular opinion that conquered this province by Muslim Arabs and their tax policy caused a decreasing trend in its agricultural but this decreasing began since the late Sassanid era and intensified with the invasion of Muslims. This research Method is analytic and descriptive on historical data of reliable sources using econometric method. The one of the important result in this study is that agricultural prosperity of a region can be calculated using tax rate by Clio metrics method. Other result is the Arab attack immediately didn't cause of a general decline in agriculture in Khuzestan But this decline was the beginning at the second half of the first century AH.

Keywords: *Khuzestan, Agriculture, the Islamic Conquests, Fiscal Policies, Clio metrics.*

The Impact of Islamic Conquests and Fiscal Policy of Muslim Arabs on the Agriculture in Khuzestan

Ali Bahranipour¹
Ali Lajm Oraki²
Farshid Jafari³

Received: 15/7/2014

Accepted: 12/4/2015

Abstract

Since past, Khuzestan province is one of the most fruitful areas in agriculture aspect in Iran due of rich rivers and prolific lands. Hence, this area has played a vital role in agriculture for inhabitants due to historical reasons (like security, development activities of governments, financial and tax policies). Progress and recession of agriculture has been seen in each period of time. Triumph by Muslim Arabs can be considered as one of the key events in this province's history. In the late 15 AH, Muslim Arabs arrived at this province and could conquer it after two years fighting. Owing to the fact that most of this province was conquered by war, taxes were determined for farmers of Khuzestan. The question which this study is intending to

¹ Associated Professor, Shahid Chamran University of Ahvaz. Bahranipour@hotmail.com

² PhD Candidate in History of Islamic Iran, Shahid Chamran University of Ahvaz.
lajmorak_ali@yahoo.com

³ MA in History of Islamic Iran, Shahid Chamran University of Ahvaz.
jafarifarshid65@yahoo.com



Contents

- The Impact of Islamic Conquests and Fiscal Policy of Muslim Arabs on the Agriculture in Khuzestan** 5 - 33
Ali Bahranipour, Ali Lajm Oraki, Farshid Jafari
- Analysis of the Role of Priests and Their Economic Functions in the Socio-Political Structure of the Sassanians** 35 - 63
Ali Bahadori, Mohammad Karim Yousef Jamali, Feyzolah Boushasb Goushe
- Books of Etiquette and their Role in Social Historiography (with an Emphasis on the Qajar Era)** 65 - 102
Aliakbar Ghandi, Soheila Torabi Farsani
- Reflection of Perception Exchanges among Intellectuals on Education of Women During Pahlavi I Era Based on Three Publications: *Alam-e Nesvan*, *Shafagh-e Sorkh* and *Ettelaat*.** 103 - 124
Zahra Hamed
- Role of Guilan's Silk in the Economy Under the Safavid to the End of The Shah Abbas I** 125 - 151
Mohammad Shoormeij
- Nale Mellat* in Despotism of Mohammad Ali Shah** 153 - 175
Abbas Ghadimi Gheidari, Ali Manoochehri
- Reflection on Nature of Adâlatxâne and the Process of Transformation in its Concept** 177 - 197
Alireza Mollaiy Tavany, Masaod Atashgaran
- Obstacles for Cultural-Social Convergence of Iran and Afghanistan in Pahlavi Era** 199 - 218
Bahram Musavi, Morteza Dehqannejad, Morteza Nourai
- An analitic approach to the reaction of infallible Imams toward the exaggeration in Imam** 219 - 267
Tahereh Naseri, Ali Mohammad Valavi



History of Islam and Iran

Vol. 25, No. 27 / 117, 2015

EDITOR -IN- CHIEF: **A.M. Valavi, Ph. D.**

EXECUTIVE DIRECTOR: **S. Ghahremani Ghajar, Ph. D.**

THE EDITORIAL BOARD

J. Azadegan, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University.

A. Ejtehadi, Retired Professor of History, Alzahra University.

E. Eshraghi, Professor of History, University of Tehran.

M. Emami Khoei, Associate Professor of Azad University at Shahre Rey.

E. Hasan Zadeh, Associate Professor of History, Alzahra University.

A. Khalatbari, Professor of History, Shahid Beheshti University.

M.T. Rashed Mohasel, Professor of Ancient Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies.

M. Sarvar Molaei, Professor Alzahra University.

A.M. Valavi, Professor of History, Alzahra University.

SH. Yusefi Far, Professor of History, Institute for Humanities and Cultural Studies.

Printing & Binding: Fargahi Publication



University of Alzahra Publications

Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran.

Postal Code: 1993891176

<http://journals.alzahra.ac.ir/hii>

ISSN: 2008-885X