

فصلنامه تاریخ اسلام و ایران (علوم انسانی سابق) از انتشارات معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (س) درجه این مجله به موجب نامه شماره ۲/۵۰۲۲ مورخ ۱۳۶۹/۲/۲۶ وزارت فرهنگ و آموزش عالی «علمی- پژوهشی» است. به استناد نامه شماره ۱/۲۲۱۴۰ پ مورخ ۸۸/۱۰/۳۰ این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده و دارای ضریب تأثیر (IF) می باشد.

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهرا (س)

مدیر مسئول: دکتر اسماعیل حسن زاده

سر دبیر: دکتر علیمحمد ولوی

ویراستار فارسی: نادر خبازی

ویراستار چکیده های انگلیسی: دکتر دل آرا مردوخی

ویراستار منابع انگلیسی: دکتر جمیله یوسفی

دبیر اجرایی: خدیجه سهراب زاده

اعضای هیئت تحریریه

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

دکتر ابوالقاسم اجتهادی، استاد، بازنشته گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س)

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

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

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

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

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

دکتر محمد سرور مولایی، استاد دانشگاه الزهرا (س)

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

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

صفحه آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی / ۲۶۱۱۵۵۷۴-۲۱

ترتیب انتشار: فصلنامه

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



کلیه حقوق برای دانشگاه الزهرا (س) محفوظ است.

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

کد پستی ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶ / تلفن: ۸۵۶۹۲۲۴۱

شاپا: ۸۵X-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ۳۴۹۳-۳۵۳۸

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 بر عهده 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 (hii.alzahra.ac.ir) ارسال شود.
 ۲. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (چکیده بیش از ۲۰۰ کلمه نباشد)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق (حداکثر ۵ واژه)
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بحث و بررسی فرضیه (فرضیات) تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه‌گیری
 - فهرست منابع و مآخذ
 ۳. فهرست منابع و مآخذ به تفکیک زبان منابع (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود:
نام خانوادگی نویسنده، نام، سال انتشار، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر.
 ۴. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (حسینی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۳) قید شود.
 ۵. مقاله حداکثر در 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. (تشخیص این امر به عهده هیئت تحریریه است.)

منشور اخلاقی فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران

مقدمه

از کلیه اعضای هیئت علمی، پژوهشگران و دانشجویان مقاطع تکمیلی که مقالاتشان را از طریق سامانه فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران ارسال می کنند، درخواست می شود با دقت تمام دستورالعمل اخلاقی زیر را مطالعه و پس از اطمینان از تأمین کلیه شرایط مذکور در این منشور اقدام به ارسال مقاله کنند. بدیهی است بی توجهی به هر یک از مواد این دستورالعمل می تواند پی گیری های متناسب قانونی داشته باشد.

ماده ۱

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

ماده ۲

مقالات برگرفته از پایان نامه های تحصیلی باید با هماهنگی و مجوز کتبی استاد راهنما ارسال شود. تبصره: در صورت درخواست کتبی استاد راهنما مبنی بر انصراف از ذکر نام در مقاله، دانشجو می تواند مستقلاً مقاله را به دفتر مجله ارسال کند.

ماده ۳

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

۱. الف) مقاله انتحالی به مقاله ای گفته می شود که تمام یا بخشی از آن -کم یا زیاد- برگرفته از اثر علمی دیگری باشد و مستندات با توجه ضوابط علمی ارائه نشده باشد. این رفتار به مثابه «سرقت علمی» تلقی شده پس از اثبات (با شکایت صاحب اثر یا حتی بدون شکایت او) می تواند زمینه ساز برخورد قانونی با فرد (افراد) متخلف باشد.

ب) انتحال از خود: به سرقت علمی گفته می شود که نویسنده مقاله، تمام یا بخشی (حداقل ۳۰٪) از نوشته جدید را از مقالات پیشین خود بدون ارائه مشخصات مقاله یا کتاب چاپ شده نقل قول نماید.

پ) ترجمه یا اقتباس آزاد از مقالاتی که به زبان های دیگر نوشته شده است، در صورتی که به عنوان مقاله تولیدی - بدون قید ترجمه یا اقتباس با عناوینی از این قبیل - ارسال شود در حکم انتحال می باشد.

۲. مقاله مأخوذ از پایان نامه به مقاله ای اطلاق می شود که حداقل ۵۰٪ محتوای آن با مباحث پایان نامه تطبیق کند.

ماده ۴

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

ماده ۵

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

ماده ۶

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

ماده ۷

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

ماده ۸

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

ماده ۹

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

ماده ۱۰

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

درخواست هیئت سردبیری فصلنامه از نویسندگان و داوران

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

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

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

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

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

فهرست مطالب

- ۹-۲۵ تاریخ‌گذاری یک رخداد: پیدایش شهر «سلمیه» در منابع اسماعیلی
و غیر اسماعیلی
علی بابایی سیاب
- ۲۷-۴۸ بررسی جنبش و فعالیت‌های دانشجویان ایرانی در ایتالیا (۱۳۴۰-۱۳۵۷)
روح‌الله بهرامی، پروین رستمی
- ۴۹-۶۹ تجهیزات جنگی امام حسین (ع) و یارانش در واقعه عاشورا
مصطفی صادقی
- ۷۱-۸۹ تحلیل روند و نتایج سیاست اسکان عشایر در ایلات ممسنی در دوره
رضاشاه
محمد رضا علم، افروز مرادی
- ۹۱-۱۱۶ بررسی تاریخی جهاد ابتدایی در عصر رسول خدا (ص)
فهیمه فرهنگ‌پور، علی اصغر شاهسون
- ۱۱۷-۱۳۸ محقق سبزواری و رویکرد مرآتی و سلوکی وی در روضه الانوار عباسی
مهدی فیضی سخا
- ۱۳۹-۱۶۱ مدارس نوین و آموزش دختران در مناطق کردنشین (۱۳۰۴-۱۳۲۰)
محمد جواد مرادی نیا، مطلب مطلبی
- ۱۶۳-۱۸۷ ارزش‌دآوری‌های تاریخی ناهمگن درباره اصحاب خاص امام
سجاد (ع)
عباس میرزایی نوکابادی

تاریخ گذاری یک رخداد: پیدایش شهر «سلمیه» در منابع اسماعیلی و غیر اسماعیلی^۱

علی بابایی سیاب^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۲۶

چکیده

فتح سلمیه در راستای فتوحات شام در دوران عمر بن خطاب صورت گرفت و این شهر یکی از توابع حمص بوده است. با وجود این، ساکنان این شهر تا دوره عباسی همواره بر دین مسیحیت بوده‌اند، لذا می‌توان گفت که آغاز تاریخ اسلامی شهر سلمیه در دوره عباسیان بوده است. در این زمینه گزارش‌های مختلفی در منابع تاریخی و جغرافیایی کهن مانند تاریخ یعقوبی، تاریخ طبری و الأغانی اصفهانی ثبت شده است که اغلب کوتاه و بدون تفصیل است. در این میان، گزارش کتاب استتارالامام به عنوان یک منبع تاریخ‌نگارانه اسماعیلی و معجم‌البلدان یاقوت حموی راجع به تاریخ پیدایش شهر سلمیه حائز اهمیت است. در این مقاله تلاش می‌شود با بررسی تطبیقی گزارش استتارالامام با معجم‌البلدان به بازسازی تاریخ پیدایش این شهر پرداخته شود. نتایج این پژوهش ضمن رد مدعای هر دو منبع فوق‌الذکر، از طریق تطبیق انتقادی گزارش‌های این دو منبع با یکدیگر و نیز گزارش‌های دیگر منابع معاصر و متأخر، و همچنین با

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2019.22905.1832

۲. دانش آموخته دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس؛ ali.babaei@modares.ac.ir

کاربست روشی تبارشناسانه ظهور سلمیه را به‌عنوان یک شهر اسلامی به دست عبدالله بن صالح بن علی در دهه ۱۵۰ هجری قمری و مصادف با دوران خلافت منصور عباسی می‌داند. روش پژوهش در این مقاله، تاریخی-تحلیلی و گردآوری داده‌ها متکی بر شیوه کتابخانه‌ای است.

واژه‌های کلیدی: استتارالامام، معجم‌البلدان، سلمیه، اسماعیلیان.

مقدمه

شهر سلمیه در بخش مرکزی سوریه، به همراه دو شهر حمص و حماة مثلثی را تشکیل می‌دهند که در رأس آن حماة، در زاویه غربی آن حمص، و در زاویه شرقی آن سلمیه قرار دارد. فاصله حمص و سلمیه پنجاه کیلومتر و فاصله سلمیه و حماه سی و پنج کیلومتر است. بنابراین شهر سلمیه در شرق این دو شهر و بر حاشیه دشتی که «دشت سماوه» یا «صحرای بنی کلب» نامیده می‌شد قرار گرفته است. این شهر دوره‌های زیادی را پشت سر گذاشته و گروه‌های مختلفی بر آن حکمرانی کرده‌اند. ابتدا عموریان، سپس حثیان، آرامیان، آشوریان، کلدانیان، ایرانیان، و سپس اسکندر مقدونی، این شهر را در دست گرفتند. بعد از آن رومی‌ها به این شهر دست انداختند که برج و باروهای قدیمی این شهر و قنات‌های مشهور آن به آنها منسوب است. آثار یونانی و رومی به شکل ستون‌ها و سنگ‌هایی که بر روی آن‌ها نقش‌ها و تصاویر یونانی و رومی وجود دارد، هم‌چنان در این شهر باقی مانده است. یونانی‌ها این شهر را سلامیس نامیده‌اند. این نام‌گذاری احتمالاً برگرفته از جنگ «سلامیس» بوده که در آن یونانی‌ها بر ایرانیان پیروز شدند و یا از باب شباهت آن به یکی از شهرهای یونان به نام سلامیس است که در ساحل دریای اژه قرار دارد. حسن امین معتقد است که سلمیه به دلیل وجود ترکیبات نمک طعام و نمک بارود یعنی کلرور سدیم و کلرور پتاسیم در این شهر به سلامیس نام‌گذاری شده است. کلرور پتاسیم تشکیل‌دهنده نمک بارود است که در اوایل این قرن در این شهر شهرت داشته است؛ و نمک طعام در این شهر از زمین‌های شوره‌زاری است که در شمال این سرزمین وجود دارد و یکی از منابع نمک طعام در این منطقه محسوب می‌شود. برای این شهر وجوه تسمیه دیگری هم در منابع کهن وجود دارد که در معجم‌البلدان یا قوت حموی آمده است (امین، ۱۳۸۲: ۳۳۳).

اهمیت شهر سلمیه در قرون دوم و سوم هجری به دلیل انتخاب آن به عنوان پایگاه دعوت امامان اسماعیلی در دوران ستر است. در این زمان، داعیان اسماعیلی فعالیت خود را در مناطق مختلف جهان اسلام گسترش داده و جوامع اسماعیلی در مناطق ری، دیلم، گیلان، طبرستان،

گرگان و دیگر جاها استقرار یافت و سپس امر دعوت به کرمان، فارس، بخش‌های شرقی شبه جزیره و عربستان و یمن رسید (زکار، ۲۰۰۷: ۲۷۱ به بعد، متن رساله استتار الإمام؛ کلم، ۱۳۸۳: ۱۸-۲۰؛ زاهد علی، ۱۹۶۳: ۴۳/۱). در هیچ کدام از منابع آن دوره، به این گروه از اسماعیلیان و امامان مستورشان اشاره نشده است. بعدها عیبدالله المهدی بود که برای آنان ادعای امامت نمود. علاوه بر این، بر سر نام این امامان مستور در سلمیه اختلاف است (زاهد علی، ۱۹۶۳: ۷۴-۷۵). تنها سند از امامان فاطمی که در آن به نام آنها اشاره شده، نامه عیبدالله المهدی به اسماعیلیان یمن است. وی در این نامه، عبدالله به جعفر صادق (ع) را جد خود به حساب می‌آورد و می‌گوید که وی به خاطر تقیه خود را اسماعیل نامیده است و جانشینان او نیز به همین دلیل نام محمد بر خود نهاده‌اند (قمی، ۱۹۶۳: ۸۸).

پرسش اصلی که در این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به آن هستیم این است که شهر سلمیه به عنوان یک شهر اسلامی و سپس اسماعیلی از چه تاریخی و توسط چه کسی بنا نهاده شد و نخستین اسکان گروهی مسلمانان در این شهر در چه تاریخی اتفاق افتاده است؟ در برخی منابع تاریخی و جغرافیایی مسلمانان مانند کتاب معجم البلدان یا قوت حموی و نیز کتاب استتار الامام احمد بن ابراهیم نیشابوری داعی فاطمی قرون چهارم و پنجم هجری به این مسئله پرداخته شده است. مقایسه داده‌های این دو سنخ از منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی راجع به شهر سلمیه به دلیل اتکاء بر منابع خبری نسبتاً متفاوت از اهمیت بالایی برخوردار است.^۱ بررسی تطبیقی گزارش‌های این منابع راجع به تاریخ شهر سلمیه با کاربست روشی تبارشناسانه و تحلیل تاریخی رویدادها، موضوع اصلی بررسی در این مقاله خواهد بود. انجام این پژوهش در تاریخ‌گذاری پیدایش یک شهر اسلامی با مراجعه به طیف وسیع و مختلفی از منابع تاریخی و جغرافیایی، به عنوان یک تحقیق بنیادین و قدمی کوچک در بازسازی یا بازنویسی تاریخ فاطمیان براساس ترکیبی منطقی از منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی حائز اهمیت است. مراجعه به منابع اسماعیلی در بازسازی تاریخ فاطمیان، از یک طرف منجر به کشف جنبه‌های تازه‌ای از تاریخ آنان شده، و از طرف دیگر زمینه نقد هر دو سنخ از منابع (اسماعیلی/ غیراسماعیلی) را از طریق تطبیق گزارش‌های تاریخی فراهم می‌کند. این در حالی است که تا به امروز اتکای عمده پژوهشگران این حوزه بر منابع غیراسماعیلی بوده است.

۱. تأکید بر تطبیق دو منبع معجم البلدان و استتار الامام در این مقاله به دلیل تعارض جدی گزارش‌های آن دو در زمینه پیدایش شهر سلمیه اسلامی است. انتخاب کتاب معجم البلدان، به دلیل اتکاء گزارش‌های آن بر یک منبع متقدم اسلامی و معاصر نیشابوری، و نیز یک منبع مسیحی می‌باشد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود. لذا در این مقاله، ضمن مقایسه روایات این دو کتاب؛ با مراجعه به حجم وسیعی از منابع دیگر - اعم از منابع متقدم و متأخر - با اتخاذ دیدگاهی انتقادی و استدلال‌محور، تاریخ دقیق پیدایش شهر سلمیه اسلامی مشخص شده است.

انجام این پژوهش، با بررسی موردی یک رویداد تاریخی گامی کوچک اما مهم در این زمینه است. تاکنون پژوهش‌های زیادی در موضوع سلمیه به‌ویژه بازمینی تطبیقی تاریخ این شهر در منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی انجام نشده و تنها به ارائه مطالبی پیرامون این شهر و جایگاه آن در دعوت اسماعیلی ذیل آثار مختلف اشاره شده است. مقاله‌ای تحت عنوان «مرکزیت سلمیه در دعوت اسماعیلیه» نوشته محمد بن زیود به دلیل پرداختن به تاریخ شهر سلمیه تا حدودی با این مقاله قرابت موضوعی دارد. تفاوت مقاله حاضر با کارهای مشابه در این است که موضوع اصلی در این مقاله بازسازی تاریخ پیدایش شهر سلمیه اسلامی براساس منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی است.

الف. تاریخ دعوت اسماعیلی در سلمیه

محمد بن اسماعیل (ز. ۱۲۱ق) که پس از پیوستن اکثریت شیعیان به امام موسی کاظم (ع)، به مشرق رفته بود، در مناطق مختلفی از جمله منطقه خوزستان در ایران اختفاء گزید که به همین دلیل لقب «مکتوم» یا «مستور» یافت. وی در این مدت هم‌چنان ارتباط خود را با اسماعیلیان کوفه (مبارکيه) حفظ نمود و داعیانی برای تبلیغ به نواحی مجاور فرستاد. این مهاجرت در عقیده اسماعیلیان قدیم، سرآغاز «دوران ستر» است که با استقرار خلافت فاطمی به پایان رسید (عمادالدین ادریس، ۱۹۷۳: ۳۵۳/۴ و ۳۵۴). محمد مستور سرانجام در سال ۱۷۹ هجری در دوران خلافت هارون الرشید درگذشت (جوینی، ۱۳۸۷: ۹۱۵/۳). با مرگ او، دومین شقاق در نهضت اسماعیلیه پدید آمد (نوبختی، ۱۹۳۱: ص ۶۱): گروهی معتقد به ادامه امامت در نسل او بوده و می‌گفتند که یکی از فرزندان ذکور وی به نام عبدالله ملقب به الرضی جانشین او شده است که روایت مورد پذیرش دولت فاطمی است (زکار، ۲۰۰۷: ۲۷۳، متن رساله استتار الإمام؛ عمادالدین ادریس، ۱۹۷۳: ۳۵۶/۴؛ نوبختی، بی تا: ۶۷-۷۱). در همان زمان، گروه اکثریت اسماعیلیان منکر مرگ محمد بن اسماعیل شده و به انتظار بازگشت وی نشستند و معتقد بودند که محمد بن اسماعیل امام قائم و هفتمین ناطق است که روزی ظهور خواهد کرد. عبدالله پسر محمد مستور پس از آنکه مجبور به فرار از عسکر مکرّم شد، در حمایت خانواده‌ای از موالی طایفه بنی عقیل در بصره ساکن شد و در آنجا خود را حجت امام مکتوم معرفی کرد و ادعا نمود که امام در مخفیگاهی دور از دسترس خلفای عباسی در انتظار است و او به‌عنوان حجت امام غایب تنها کسی است که با او ارتباط دارد. وقتی کار او بالا گرفت، دشمنان سنی مذهبش او را از شهر بیرون رانده و خانه‌هایشان را در آنجا ویران کردند. به دنبال این رخداد، وی به شام رفت و در آنجا اختفاء گزید. شرح این رویداد و حوادث پس از آن در کتاب *استتار الامام* چنین آمده است:

«... زمانی که امام [از منظر پیروان] پنهان شد، داعیان در حیرت ماندند و بزرگانشان که هفت نفر بودند... در شهر عسکر مُکْرَم گرد هم آمدند... و گفتند: ما امامان را از دست داده‌ایم، و بدون امام نه نمازی برای ماست، نه روزه‌ای و نه اینکه می‌دانیم زکات‌هایمان را به چه کسی بدهیم. آنگاه با پیروان و دوستان امام جمع شدند و [این ماجرا را در میان گذاشتند. آن پیروان] هزینه‌ها [ی سفر] را جمع‌آوری نموده و به داعیان نامبرده در ابتدای این کتاب گفتند: بروید به جستجوی امام در خراسان، عراق، جزیرهٔ حران و یمن پراکنده شوید. سپس همهٔ آن افراد هر کدام با در دست داشتن صفات و خصوصیات ظاهری امام و در کسوت فروشندهٔ دوره‌گرد با بارهایی از فلفل، ریحان، دوک ریسافی، آینه، کندر و هر آنچه از پارچه که به کنار زنان می‌آمد، به سویی رفتند. آنان در میان خودشان محل‌هایی تعیین نمودند که هر وقت کارشان در محل جستجو به پایان رسید، در آنجا جمع شده و از نتیجهٔ جستجوی یکدیگر سؤال کنند که آیا به چیزی رسیده‌اند؛ تا اگر در آن منطقه چیزی نیافتند، از آنجا به مناطق دیگر بروند و به همین طریق در جایی مشخص گرد هم بیایند... امام به معرة النعمان در جبل السماق در دیری که به آن «دیر عصفورین» گفته می‌شد در نزدیکی کفر قوم رفته بود...» (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۳) به بعد متن کتاب استتار الامام).

براساس گزارش استتار الامام، آن داعیان پس از جستجوی بسیار در مناطق حلب و جزیره، سرانجام در معرة النعمان واقع در سرزمین حمص در مکانی موسوم به جبل السماق، امامشان را در جایی به نام «دیر عصفورین» در نزدیکی کفر قوم می‌یابند. در آنجا بود که آن هفت نفر داعی، که تا پیش از آن او را ندیده بودند، از روی صفاتش او را شناخته و با او دیدار نمودند. سپس با اعلان این خبر به داعیان مناطق مختلف، بسیاری از آن داعیان نزد او آمده و با مأموریتی از طرف امام مستور - عبد الله بن محمد - به سرزمین خود بازمی‌گردند (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۳-۹۴، متن رسالهٔ استتار الامام). در این کتاب، راجع به مهاجرت امام اسماعیلی به شهر سلمیه و انتخاب آنجا به عنوان مرکز دعوت چنین آمده است:

«... آنگاه [امام] رو به ایشان کرد و گفت: در اینجا که ساکن شدم در زمان نیاز نه دوایی هست، نه طیبی و نه حمامی. آنگاه [آن داعیان به همراه امام] پس از رفتن از آن منطقه و عبور از شهر شیزر، شهر حماه و کفر طاب، [ناگهان] به سلمیه آمدند، شهر تازه‌تأسیسی که محمد بن عبدالله بن صالح در زمانی که خلیفه [ی عباسی] او را از بغداد بیرون کرد، آنجا را بنا نهاد... و [آن داعیان] خانهٔ اُبی فرحه را برای او خریداری کردند. سپس امام مانند دیگر بازرگانان در شهر سلمیه ساکن شد، و پس از سکونت در آنجا خانه‌های

زیادی ساخت و بناهای جدیدی [نیز] بر بناهای قدیمی احداث کرد، [سپس] تأهل اختیار نمود و اقوام و داعیان نزد او جمع شده و قصری باشکوه بنا نهاد. او که عبدالله اکبر بود، داعیان را به صورت مخفیانه به همه شهرها فرستاده و در کسوت یک تاجر به عزل و نصب [آنان] می‌پرداخت» (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۴-۹۵ متن کتاب استتار الامام).

از آن به بعد، شهر سلمیه به مدت بیش از صد سال به عنوان مرکز دعوت امامان اسماعیلی ایفای نقش نمود که شرح حوادث این دوران تا تشکیل حکومت فاطمی در افریقیه در دو منبع اسماعیلی مربوط به قرون چهارم و پنجم هجری - استتار الامام و سیره جعفر الحاجب^۱ - آمده است (ایوانف، ۱۹۳۹: صص ۹۶ به بعد، متن کتاب استتار الامام و سیره الحاجب). تطبیق گزارش‌های تاریخی در این دو منبع اسماعیلی به دلیل اتکا بر منابع روایی متفاوت از منابع غیراسماعیلی در بازسازی تاریخ این دوران حائز اهمیت است. تاریخ پیدایش شهر سلمیه اسلامی در کتاب استتار الامام، یکی از این گزارش‌های تاریخی است که بررسی تطبیقی آن با گزارش منابع اهل سنت می‌تواند ما را به درکی بهتر از تاریخ این شهر در دوران اسلامی و نسبت آن با دعوت اسماعیلی برساند. به نظر می‌رسد که ماهیت تجاری شهر سلمیه و جدیدالتأسیس بودن آن عامل اساسی در انتخاب این شهر به عنوان پایگاه دعوت اسماعیلی بوده است. ماهیت تجاری شهر سلمیه که آن را به مکانی برای اسکان و رفت و آمد بازرگانان تبدیل کرده بود، به عنوان پوششی برای فعالیت‌های تبلیغی امام اسماعیلی و دریافت هدایا و وجوهات شرعی از پیروان حائز اهمیت بود. در ادامه ضمن بررسی مهم‌ترین گزارش‌های منابع غیراسماعیلی راجع به تاریخ این شهر، به مقایسه تطبیقی آن با گزارش نیشابوری در کتاب استتار الامام پرداخته می‌شود.

ب) گزارش‌های تاریخی در پیدایش سلمیه اسلامی

شهر سلمیه در زمان در سال ۱۵ هجری در زمان خلافت عمر بن خطاب از بیزانسی‌ها گرفته شد. این شهر به دلیل قرار گرفتن در ثغور اسلامی با دولت بیزانس از اهمیت بالایی برخوردار بود. با وجود این، این نظر نیز وجود دارد که این شهر ویران بوده و در زمان عباسیان آباد شده است. عارف تامر در کتاب «تاریخ الاسماعیلیه» می‌نویسد: از نظر تاریخی مسلم است که شهر سلمیه در

۱. موضوع اصلی کتاب استتار الامام، روایت تاریخ فاطمیان در دور ستر است که نیمه نخست مطالب کتاب را دربر می‌گیرد، و در نیمه دوم کتاب به ماجراهای پس از اعلام امامت عیدالله المهدی، آغاز دور کشف و مهاجرت و تشکیل حکومت می‌پردازد. موضوع اصلی کتاب سیره الحاجب تشریح سفر عیدالله المهدی به سجلماسه تا تشکیل حکومت است؛ یعنی زمانی که دوران استتار امام فاطمی به پایان رسیده بود.

زمان ظهور اسلام ویران و غیرمسکونی بوده است، و نیز واضح است که این ویرانی در اواخر عصر بیزانسی و در جریان جنگ‌های آنان با ایرانیان رخ داده است (تامر، ۱۹۹۱: ۱۸۳/۱).

در این راستا، گزارش منابع کهن غیراسماعیلی حاکی از وجود دو دیدگاه در مورد پیدایش سلمیه به عنوان یک شهر اسلامی است. از گزارش برخی مورخان به گونه‌ای غیرمستقیم چنین برداشت می‌شود که شهر سلمیه از همان قرن نخست هجری، شهری مسکونی و دارای بافت جمعیتی مسلمان بوده است. از جمله این مورخان می‌توان به خلیفه بن خیاط اشاره نمود که در کتاب تاریخ خود ذیل رویدادهای سال ۶۶ هجری آورده است: عبدالملک بن مروان در این سال در سلمیه قربانی کرد (ابن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۶۴). محمد زیود معتقد است که این گزارش به معنای وجود گروه‌های مهم عربی در این شهر بوده است و اینکه شهر سلمیه از تمامی جهات و جوانب سیاسی، نظامی، اجتماعی و اقتصادی به لحاظ قرار گرفتن بر کرانه‌های بیابان مهم شام و راه تجاری بین‌المللی دارای اهمیت بوده است (زیود، ۱۳۹۴: ۱۴۷). این در حالی است که یعقوبی و بسیاری از مورخان آن عصر و نیز مورخان متأخر تصریح کرده‌اند که عبدالله بن صالح سلمیه را بنا نهاده است (یعقوبی، ۱۴۲۲: ۱۶۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۸۲/۹؛ فلقشندی، بی‌تا: ۱۱۸/۴؛ ابن عدیم، بی‌تا: ۲۷۵۳/۶؛ ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۱۱۹/۲؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۱/۳۵۴). به درستی روشن نیست که آیا این شهر ویران بوده و سپس عبدالله آن را بازسازی نموده است یا نه. طبری نیز گزارش می‌کند مهدی خلیفه عباسی زمانی که در راه بیت‌المقدس بود به عنوان مهمان نزد عبدالله بن صالح رفت و از خانه او در آنجا تعجب کرد (الطبری، بی‌تا: ۱۴۹/۸). این گزارش نیز مؤید گزارش یعقوبی است. و نهایتاً اینکه ابوالفداء مورخ سوری قرن هفتم هجری نیز به نقل از ابن حوقل مورخ قرن چهارم، بیشتر ساکنان شهر سلمیه را فرزندان هاشم می‌داند (ابوالفداء، ۱۴۲۷: ۳۰۴) که با گزارش دیگر منابع راجع به بافت جمعیتی شهر سلمیه در دوران اسلامی همخوان است. در ادامه به دو روایت یاقوت حموی و نیشابوری از تاریخ پیدایش سلمیه و تحلیل تاریخی آن براساس گزارش سایر منابع، استدلال‌های عقلی و بررسی تبارشناسانه آن روایات پرداخته می‌شود.

۱. روایت یاقوت حموی و نیشابوری از شکل‌گیری سلمیه اسلامی

یاقوت حموی در کتاب *معجم البلدان* می‌نویسد: گفته شده که سلمیه در نزدیکی مؤتکفه بوده است. زمانی که عذاب الهی بر اهالی مؤتکفه نازل شد، خداوند بر صد نفر از آنان رحم نموده و آنان را نجات داد. آن صد نفر به سلمیه رفته در آنجا ساکن شدند و به همین مناسبت «سلم مائه» نامیده شدند که به مرور به سلمیه تغییر یافت. سپس صالح بن علی بن عبدالله بن عباس در آنجا

منزل گرفت و به همراه فرزندش (عبدالله) بناهایی در آنجا ساخته و ساکن شدند. در این شهر مقبره افراد زیادی از تابعین قرار دارد، و در مسیر آن به سمت حمص قبر نعمان بن بشیر قرار دارد. و آنجا شهر کوچکی در منطقه بیابانی حماه است که بین آنجا و حماه به مسافت دو روز فاصله است. بطلمیوس می‌گوید: طول شهر سلمیه ۸۶ درجه و بیست دقیقه، و عرض آن سی و هفت درجه و پنج دقیقه است ... و اهل شام سلمیه را با فتح سین و لام، و کسر میم و یاء نسبت می‌خوانند. ابن طاهر می‌نویسد: سلمیه بین حماه و رفیّه قرار دارد و ابو ثور هاشم بن ناجیه السلمی منسوب به این شهر است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۲۴۰/۳-۲۴۱).

این گزارش کوتاه از تاریخ سلمیه با گزارش مفصل‌تری از این شهر و تاریخ آن در کتاب *استتار الامام* قابل مقایسه و ارزیابی است. نیشابوری نیز از شخصی موسوم به محمد بن عبدالله بن صالح نام می‌برد که به دستور خلیفه عباسی از بغداد خارج شده و در جایی دیگر (سلمیه) منزل می‌گیرد (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۴-۹۵ متن کتاب استتار الامام). وجه اشتراک هر دو روایت، اسکان شخصی از اخلاف علی بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب در سلمیه است. یاقوت حموی این شخص را صالح بن عبدالله بن علی بن عبدالله بن عباس می‌داند و منظور نیشابوری نوه همان شخص یعنی محمد بن عبدالله بن صالح بن علی بن عبدالله است. یک قرینه تاریخی در تأیید اینکه این شخص از خاندان عباسی و خویشاوند خلیفه بغداد بوده، ادامه روایت نیشابوری در استتار الامام است. وی در جریان گزارش کارهای قرمطی در سلمیه، از وساطت بزرگان قبیله علیصی نزد ابومهلزول برای جلوگیری از قتل هاشمیان سخن می‌گوید (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۰ متن کتاب استتار الامام). همچنین ماجرای نامه‌های کشف‌شده در خیمه پسر ابا الأغر سردار عباسی، که توسط هاشمیان سلمیه به خلیفه بغداد نوشته شده بود و از او در مقابل قرمطی درخواست کمک کرده بودند، همگی حاکی از وجود گروه قابل توجهی از هاشمیان در سلمیه است که با خلیفه بغداد نسبت خویشاوندی داشته‌اند (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۱ متن کتاب استتار الامام).

براساس گزارش نیشابوری، هاشمیان به عنوان خویشاوندان خلیفه عباسی و به همراه محمد بن عبدالله بنیانگذار سلمیه اسلامی، بافت اصلی جمعیت سلمیه را تشکیل می‌دادند و ساکنان قبلی شهر که مسیحی بودند، از آنجا بیرون رانده شدند (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۵ متن کتاب استتار الامام). آنگاه با رونق سلمیه به عنوان یک شهر تجاری، که در مسیر حرکت کاروان‌ها بود، تاجران از اهالی بلخ، رقه، مدینه، حلب و دیگر جاها در آنجا ساکن شدند. در ادامه به تحلیل روایی این دو گزارش - یاقوت حموی و نیشابوری - از زمان بنیان‌گذاری و بنیان‌گذار سلمیه اسلامی پرداخته می‌شود.

۲. منابع روایات در کتاب معجم البلدان و استتار الامام

یاقوت حموی در کتاب خود به نقل از بطلمیوس یونانی (۹۰-۱۶۸م) اطلاعات دقیقی از موقعیت شهر سلمیه ارائه می‌دهد (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۲۴۰/۳-۲۴۱). ذکر شهر سلمیه در اثر بطلمیوس می‌تواند مؤید ماهیت مسیحی و قدمت سلمیه باشد که در گزارش نیشابوری نیز تأیید شده است. ایوانف نیز در ترجمه‌ای که از کتاب استتار الامام به زبان انگلیسی ارائه نموده، ماهیت مسیحی سلمیه و حاکمیت امپراتوری بیزانس بر این شهر در دوره‌ای از تاریخ آن را تأیید می‌کند (Ivanow, 1942: p. 161). در روایت نیشابوری در استتار الامام، ساکنان قبلی شهر سلمیه پیش از ورود محمد بن عبدالله بن صالح، مسیحیانی بوده‌اند که محمد بن عبدالله پس از ورودش به آنجا، آنها را بیرون می‌کند: «در زمان آمدن محمد بن عبدالله به این شهر بیست و چهار دیر مسیحی در آن منطقه بود. او نقشه‌هایی برای شهر کشید، به همراه غلامانش در آنجا ساکن شد و ساکنان آن منطقه را از آنجا بیرون نمود» (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۵).

علاوه بر بطلمیوس، منبع دیگر گزارش یاقوت، شخصی به نام ابن طاهر است که به نام کامل وی اشاره نشده است. دو نفر با این نام از نظر زمانی بر یاقوت مقدم هستند: یکی مطهر بن طاهر مقدسی جغرافی‌دان و تاریخ‌نگار معروف دوره عباسی و صاحب کتاب «البدء و التاریخ» است که ظاهراً در کتاب وی اشاره‌ای به نام سلمیه نشده است؛ و دیگری، شخصی موسوم به محمد بن طاهر قیسرانی الشیبانی (منسوب به شهرک قیساریه در شام) نویسنده و محدث صوفی، صاحب کتاب «الأنساب المتفقه فی الخط المتماثلة فی النقط و الضبط» است که در قرن پنجم هجری می‌زیسته است. نتایج بررسی‌ها در این تحقیق نشان می‌دهد که یاقوت بخشی از گزارش خود راجع به سلمیه را از همین کتاب وی نقل کرده است (ابن القیسرانی، بی‌تا: ۷۶)؛ هر چند تعیین دقیق منبع گزارش یاقوت، مسئله اصلی این سطور نیست؛ بلکه آنچه اهمیت دارد آن است که اتکاء یاقوت در این گزارش، که از تاریخ و جغرافیای سلمیه در دوره اسلامی به دست می‌دهد، بر منابعی است که از نظر زمانی مؤخر بر استتار الامام است.

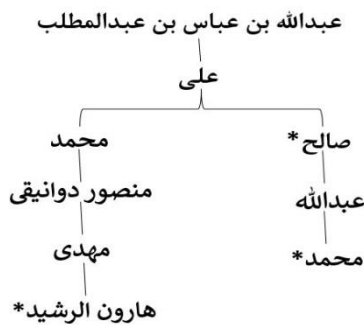
نیشابوری در کتاب استتار الامام به هیچ کدام از منابع خود اشاره نمی‌کند. تنها گزاره موجود در کتاب استتار الامام، جمله پایانی آن است که منابع روایات خود را آثار مکتوب موجود در زمان نویسنده راجع به تاریخ فاطمیان معرفی می‌کند. وی می‌نویسد: «... و این چیزی بود که در مورد مهدی نوشته شده و مشهور است» (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۶ متن کتاب استتار الامام). این عبارت نشان می‌دهد که نیشابوری روایات خود را با مراجعه به منابع مدون اسماعیلی، که وی به عنوان یک داعی عمده در دولت فاطمی به آن‌ها دسترسی داشته، ارائه کرده است. روش روایت وی نیز

ترکیبی است، بدین معنی که با مراجعه به گزارش‌های مختلف راجع به رویدادها و جزئیات آن‌ها، به ارائه گزارشی واحد و یکپارچه می‌پردازد. منحصربه‌فرد بودن داده‌های تاریخی در استتار الامام و اختلاف آشکار برخی روایات آن با گزارش‌های منابع تاریخی و جغرافیایی غیراسماعیلی نشان می‌دهد که کتاب وی براساس منابعی تدوین شده که در دسترس مورخان غیراسماعیلی نبوده است. این تفاوت در منابع روایی سبب شده است که این کتاب به عنوان منبعی برای اصلاح و تکمیل گزارش‌های تاریخی دیگر منابع حائز اهمیت باشد، زیرا برخلاف منابع غیراسماعیلی که از زاویه‌ای بیرونی به حوادث می‌نگرند، رویدادها را از منظری داخلی گزارش می‌کند.

تفاوت دو منبع استتار الامام و معجم البلدان در نام بنیانگذار سلمیه اسلامی است که یاقوت حموی او را صالح بن علی بن عبدالله و بیشتر منابع غیراسماعیلی چون یعقوبی او را عبدالله بن صالح می‌دانند. در مقابل گزارش نیشابوری که او را محمد بن عبدالله نوه صالح بن علی می‌داند، با روش تبارشناسانه و از طریق تطبیق شرایط تاریخی دوران هر کدام از این افراد قابل پیگیری است؛ اگرچه بروز چنین اشتباهی از طرف هر کدام از دو مورخ نه به دلیل عدم اعتبار تاریخی کتاب او، بلکه امری طبیعی در تاریخ‌نگاری است که ناشی از نوع و میزان وثاقت منابع در دسترس مورخ است. آنچه اهمیت دارد روش برخورد محققان با این منابع در تاریخ‌گذاری دقیق رویدادها و بازسازی یا بازنویسی تاریخ فاطمیان است. اگر روایت یاقوت را در مورد نام بنیانگذار سلمیه بپذیریم، باید گفت که صالح بن علی بن عبدالله بن عباس به عنوان عموی ابوالعباس سفاح و منصور دوانیقی تا سال ۱۵۱ یا ۱۵۲ هجری بیشتر زنده نبوده است (صفدی، ۱۴۰۱: ۲۶۴-۲۶۵). وی در طول دوران حیات خود نقش فعالی در دولت و حکومت عباسی داشت که از آن جمله می‌توان به امارت مصر و عهده‌دار شدن منصب امیرالحاج توسط وی اشاره نمود (کندی، بی‌تا: ص ۱۰۲؛ الطبری، بی‌تا: ۴۹۶/۷ و ۶۷۰؛ ابن خلکان، بی‌تا: ۱۱۵/۶) و چنان‌که ابن خلکان گزارش می‌دهد وی در روستایی موسوم به بطیاس در اطراف حلب قصری ساخته و به همراه فرزنداناش ساکن شده است (ابن خلکان، بی‌تا: ج ۶، ص ۱۱۸). علاوه بر این، در هیچ‌کدام از منابع موثق دیگر، روایت یاقوت حموی در مورد نام بنیان‌گذار سلمیه اسلامی تأیید نمی‌شود. لذا تا به اینجا، پذیرفتن روایت نیشابوری در استتار الامام و نسبت دادن این واقعه به عبدالله بن محمد نوه صالح بن علی بن عبدالله منطقی به نظر می‌رسد (ن.ک: شکل ۱).

ایوانف در پاورقی ترجمه انگلیسی استتار الامام به این ماجرا اشاره نموده و می‌نویسد: پدر محمد بن عبدالله در زمان مهدی خلیفه عباسی مدتی والی عراق بوده و در سلمیه نیز خانه‌ای مجلل داشته است. این طبیعی است که هارون الرشید محمد را به محل ملک پدرش تبعید کرده باشد

(Ivanow, 1942: p. 161). بنا بر این گزارش، قبل از محمد بن عبدالله، پدرش در آنجا سکنی گزیده است. اما این گزارش الزاماً با گزارش استتار الامام در تناقض نیست؛ زیرا می‌توان چنین پنداشت که شکل‌گیری سلمیه به عنوان یک شهر اسلامی، مهاجرت هاشمیان به آنجا و بیرون‌نمودن قبایل مسیحی از آن برای نخستین بار در زمان محمد بن عبدالله اتفاق افتاده است، اگرچه پیش از آن نیز این شهر به صورت شهری مسیحی‌نشین و تحت لوای مسلمانان وجود داشته است. در ادامه، با کاوشی دقیق‌تر در منابع آن دوره، گزارش نیشابوری در استتار الامام به چالش کشیده می‌شود.



شکل ۱

طبری ذیل حوادث سال ۱۶۳ هجری می‌نویسد: و در این سال مهدی خلیفه عباسی زفر بن عاصم را از حکومت جزیره معزول نمود و عبد الله بن صالح بن علی را به جای او گماشت. در این زمان، مهدی به طرف بیت المقدس در حرکت بود که در میانه راه به منزل عبدالله بن صالح در سلمیه رفت (الطبری، بی تا: ۱۴۹/۸؛ ابن خیاط، ۱۴۱۵: ۲۹۱؛ ازدی، ۱۴۲۷: ۱/۴۶۵؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۳۳۱/۲). این گزارش نشان می‌دهد که عبدالله بن صالح در این زمان در سلمیه ساکن بوده است. براساس گزارش دیگری از خلیفه بن خیاط که ابن عساکر نیز از وی نقل می‌کند، هارون الرشید در سال ۱۷۷ هجری او را به غزوه تابستانی فرستاد، سپس در سال ۱۸۸ هجری او را عزل نمود و پسر خود قاسم را به جای او گماشت (ابن خیاط، ۱۴۱۵: ۲۹۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۹/۱۸۰)، این در حالی است که خود ابن عساکر و برخی دیگر از مورخان متقدم مانند خطیب بغدادی، تاریخ وفات او را در ربیع‌الاول سال ۱۸۶ هجری در سلمیه می‌دانند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۸۲/۲۹؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۸۳/۹). گزارش ابن عساکر از فعالیت عبدالله بن صالح در دستگاه حکومت عباسی، در قسمت‌های مختلف کتاب «تاریخ مدینه دمشق ...» دارای تناقض است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۸/۲۹). با وجود این، این گزارش‌ها نشان می‌دهد که عبدالله بن صالح

۲۰ / تاریخ‌گذاری یک رخداد: پیدایش شهر «سلمیه» در منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی / علی بابایی سیاب

تا سال‌های پایانی خلافت هارون‌الرشید زنده بوده و در دستگاه حکومتی عباسیان فعالیت داشته است.

خطیب بغدادی راجع به عبدالله بن صالح چنین گزارش می‌دهد: «أحمد بن حمید الجهنی نسابه نقل می‌کند که وی دارای منزلت بالایی بود و در سلمیه واقع در سرزمین شام اقامت گزیده بود تا اینکه در زمان خلافت هارون‌الرشید به بغداد آمد» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۸۲/۹). مکمل این گزارش، روایت حافظ ابرو مورخ متأخر است که می‌نویسد: «سلمیه مدینه‌ای دلگشای و موضعی خرم است و آب‌های آن از کاریز می‌باشد. و این مدینه عبدالله بن صالح بن علی بن عبدالله [بن عباس] بن عبدالمطلب بنا کرده است و پسرش آنجا می‌بود، و این موضع بر جانب بادیه حصنی است حصین» (حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۳۵۴/۱). حافظ ابرو به حضور محمد پسر عبدالله بن صالح در سلمیه اشاره می‌کند، یعنی همان شخصی که نیشابوری در کتاب استتار الامام بنای سلمیه را به او نسبت می‌دهد. حضور این شخص در سلمیه توسط مورخان متقدم‌تر نیز تأیید شده است (قلقشندی، بی‌تا: ۱۱۸/۴)، اما در هیچ‌کدام از منابع غیراسماعیلی از او به عنوان بانی سلمیه یاد نمی‌شود. این مسئله نشان می‌دهد که شهر سلمیه اسلامی پیش از دوره خلافت مهدی عباسی و پس از مرگ پدرش صالح بن علی (م ۱۵۱ق) یعنی بین سال‌های ۱۵۰ تا ۱۶۰ هجری توسط عبدالله بن صالح بنا نهاده شده است. چنان‌که از محتوای گزارش بغدادی استفاده می‌شود، می‌توان چنین استنتاج نمود که عبدالله بن صالح در زمان خلافت منصور دوانیقی به این منطقه تبعید شده و آنجا را آباد نموده است.^۱ چنین استنتاجی حاکی از آن است که اعمال نسبت‌داده‌شده به محمد بن عبدالله بن صالح در کتاب *استتار الامام*، در واقع مربوط به پدر وی عبدالله بن صالح است، اما زمان ورود امام اسماعیلی - عبدالله اکبر - به این شهر در دوره پسر وی محمد، یعنی پس از سال ۱۸۶ هجری بوده است.

نتیجه‌گیری

شهر سلمیه پیش از آنکه مرکز دعوت اسماعیلی باشد، شهری اسلامی است، لذا مورخان و جغرافی‌دانان مسلمان در آثار خود اطلاعاتی راجع به آن ارائه داده‌اند. این شهر به سبب دربر داشتن

۱. مهم‌ترین سند تاریخی در تأیید این ادعا، گزارش منابع متعدد تاریخی از جمله طبری و ابن خیاط است که به بازدید مهدی از خانه وی در سلمیه در سال ۱۶۳ هجری و در جریان سفر خلیفه به بیت‌المقدس می‌انجامد که در همان زمان او را به امارت جزیره منصوب می‌کند. این گزارش حاکی از آن است که وی سال‌ها قبل از آن تاریخ اقدام به آبادانی سلمیه نموده است، به گونه‌ای که مهدی با دیدن خانه او در آنجا تعجب می‌کند (طبری، بی‌تا: ۱۴۹/۸؛ ابن خیاط، ۱۴۱۵: ۲۹۱).

بیش از صد سال تاریخ دعوت اسماعیلی، از جایگاه بالایی در تاریخ این فرقه برخوردار است. کتاب استتار الامام به عنوان تنها متن تاریخ نگارانه اسماعیلی، که حاوی مطالبی راجع به پیدایش سلمیه است، هم اکنون در دسترس محققان قرار دارد. این کتاب به دلیل اتکا بر منابع شفاهی و درون فرقه‌ای، به ارائه گزارشی دقیق و زمانمند از تاریخ پیدایش شهر سلمیه نپرداخته است. کتاب معجم البلدان نیز علی‌رغم ارجاع به منابع متقدم در باب پیدایش شهر سلمیه، به ارائه گزارشی متعارض با کتاب *استتار الامام* در این زمینه می‌پردازد. مقایسه روایات کتاب استتار الامام راجع به پیدایش سلمیه با کتاب معجم البلدان یا قوت حموی در این پژوهش نشان می‌دهد که با توجه به قراین تاریخی موجود در سایر منابع کهن مسلمانان، شهر سلمیه به عنوان یک شهر اسلامی در دهه ۱۵۰ هجری و توسط شخصی از خاندان عباسی به نام عبدالله بن صالح بن علی بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب که در دوران منصور دوانیقی به این منطقه رفته بود، بنا نهاده شد و پس از مرگ این شخص در سال ۱۸۶ هجری و استقرار پسر وی - محمد - به جای او بود که عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق (ع) به همراه برخی داعیان خود به این شهر مهاجرت نموده و با مرکز قرار دادن این شهر تجاری، در کسوت یک تاجر به نشر دعوت خود پرداخت.

بازسازی و تعیین تاریخ نسبتاً دقیق یک رویداد تاریخی مرتبط با نهضت فاطمی براساس ترکیبی انتقادی از منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی در این پژوهش گویای ضرورت بازنویسی تاریخ فاطمیان به‌ویژه در دوره ستر است. نگارش تاریخ این دوره از حیات فاطمیان به دلیل اتکا محققان این حوزه بر منابع غیراسماعیلی، دارای تناقض‌های فراوانی است. این بدان دلیل است که تاریخ اسماعیلیان به‌ویژه در دوران پیش از تشکیل خلافت فاطمی در افریقاییه به سبب سرّی بودن سازمان دعوت و نبود منابع اطلاعاتی دقیق راجع به آنان، در حاله‌ای از ابهام قرار دارد و لزوم مراجعه به منابع اسماعیلی، که طی یک قرن اخیر از کتابخانه‌های سرّی پیروان این فرقه به‌ویژه در هند، افغانستان و یمن کشف شده، امری الزامی است. مراجعه انتقادی به این منابع در کنار سایر منابع تاریخی - جغرافیایی مسلمانان، محققان را در بازنویسی جنبه‌های مختلف حیات این فرقه یاری خواهد رساند.

منابع و مأخذ

- ابن تغری بردی، یوسف بن تغری بردی (۱۳۹۲ق). *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*. قاهره: وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۳ش). *العبر: تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۲۲ / تاریخ‌گذاری یک رخداد: پیدایش شهر «سلمیه» در منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی / علی بابایی سیاب

- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی‌تا). **وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان**. تحقیق احسان عباس. بیروت: دار الفکر.
- ابن خیاط، خلیفه (۱۴۱۵ق). **تاریخ خلیفه بن خیاط**. تحقیق نجیب فواز. بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن القیسرانی، الشیخ الامام الحافظ أبی الفضل محمد ابن طاهر بن علی المقدسی (بی‌تا). **الأنساب المتفقه فی الخط المتماثلة فی النقط والضبط**. لیدن: بریل.
- ابن عدیم، عمر بن احمد (بی‌تا). **بغیة الطلب فی تاریخ حلب**. تحقیق سهیل زکار. بیروت: دار الفکر.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). **تاریخ مدینه دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأمائل أو اجتاز بنواحبها من واردیها و أهلها**. بیروت: دار الفکر.
- أبو الفداء، اسماعیل بن علی (۱۴۲۷ق). **تقویم البلدان**. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ازدی، یزید بن محمد (۱۴۲۷ق). **تاریخ الموصل**. تحقیق احمد عبدالله محمود. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمدعلی بیضون.
- امین، حسن (۱۳۸۲ش). **اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی**، ترجمه مهدی زندیه. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام).
- ایوانف، ولادیمیر (۱۹۳۹م). **مذاکرات فی حرکت المهدی الفاطمی**. القاهره: مطبعه المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة.
- جوینی، عظاملک بن محمد (۱۳۸۷ش). **تاریخ جهانگشای جوینی**. تصحیح محمد قزوینی. تهران: انتشارات هرمس.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۷۵ش). **جغرافیای حافظ ابرو**. تحقیق محمدصادق سجادی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق). **تاریخ بغداد أو مدینه السلام**. بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
- زاهد، علی (۱۹۶۳م). **تاریخ فاطمیین مصر**. کراچی: بی‌نا. چاپ دوم.
- زکار، سهیل (۲۰۰۷م). **الجامع فی أخبار القرامطه فی الأحساء- الشام- العراق- الیمن**. دمشق: التکوین.
- زبود، محمد (۱۳۹۴ش). «مرکزیت سلمیه در دعوت اسماعیلیه». ترجمه رجعلی وثوقی مطلق و سیده عقیله سید موسوی. **پژوهشنامه تاریخ**، ش ۳۹. صص ۱۴۵-۱۷۴.
- صفدی، خلیل بن ابیک (۱۴۰۱ق). **الوافی بالوفیات**. تحقیق هلموت ریتز. بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.

- الطبری، محمد بن جریر (بی تا). **تاریخ الطبری، تاریخ الأمم و الملوك**. تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: بی تا.
- عمادالدین ادریس بن الحسن (۱۹۷۳م). **عیون الاخبار و فنون الآثار**. تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دار الأندلس.
- قلقشندی، احمد بن علی (بی تا). **صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء**. تحقیق محمدحسین شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
- قمی، سعد بن عبدالله (۱۹۶۳م). **المقالات و الفرق**. تصحیح محمدجواد مشکور. تهران: بی تا.
- کلم، ورنه (۱۳۸۳ش). **خاطرات یک مأموریت: سیره دانشمند، سیاستمدار و شاعر اسماعیلی المؤید فی الدین شیرازی**. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- کندی، محمد بن یوسف (بی تا). **الولاء و کتاب القضاء**. قاهره: دار الکتب الاسلامی.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۹۳۱م). **فرق الشیعه**. به کوشش هلموت ریتزر. استانبول: الجمعية الشرقية الألمانية.
- نوبختی، حسن بن موسی (بی تا). **فرق الشیعه**. ترجمه امیرحسین خنجی. نشر الکترونیک: وبگاه ایران تاریخ.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م). **معجم البلدان**. بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۴۲۲ق). **البلدان**. تحقیق محمدامین ضناوی. بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.

References

- Abū al-Fidā', Ismā'īl Ibn 'alī, (2006), Tārīkh al-Muṣal, Taḥqīqī Aḥmad 'abullāh Maḥmūd, 9. Biyrūt: Dār al-Kutub al-'ilmīyah, Manshūrātī Muḥammad 'alī Baydūn.
- Amīn, Ḥasan, (2003), Ismā'īlīyūn wa Muḡhul wa Khājih Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Tarjumihyī Mahdī Zandīyih, Qum: Mu'assisihyī Dā'irat al-Ma'ārifi Fiqhi Islāmī bar Madhhabī Ahli Bayt ('alayhim al-Salām).
- Ḥāfizī Abrū, 'abdullāh Ibn Luṭfullāh, (1996), Juḡhrāriyāyī Ḥāfizī Abrū, Taḥqīqī Muḥammad Ṣādiq Sajjādī, Tihrān: Markazi Pazhūhishīyī Mīrāthī Maktūb.
- Ibn 'adīm, 'umar Ibn Aḥmad, (Bī Tā), Bughyat al-Ṭalab fī Tārīkhī Ḥalab, Tāḥqīqī Suhīyl Zakkār, Biyrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Qīsarānī, al-Shīykh al-Imām al-Ḥāfiz 'abī al-Faḍl Muḥammad Ibn Ṭāhir Ibn 'alī al-Muqaddasī, (Bī Tā) al-'ansāb al-Muttafaqaḥ fī al-Khaṭ al-Mutamāthilah fī al-Naqṭ wa al-Ḍabṭ, Liydīn: Brīl
- Ibn 'asākīr, 'alī Ibn Ḥasan, (1994), Tārīkhī Madīnah Damishq wa Dhikri Faḍlihā wa Tasmīyah Min Ḥillahā Min al-'amāthil 'aw Ajtāz Binawāhīhā Min Wārdīhā wa 'ahlihā, Biyrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn Khaldūn, 'abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad, (1984), al-'ibar: Tārīkhī Ibn Khaldūn, Tarjumihyī 'abd al-Muḥammad Āyatī, Tihrān: Wizāratī Farhang wa Āmūzishī 'ālī, Mu'assisihyī Muṭālī'āt wa Taḥqīqātī Farhangī (Pazhūhishgāh).
- Ibn Khalkān, Aḥmad Ibn Muḥammad, (Bī Tā), Wafīyāt al-'a'yān wa 'anbā' 'abnā' al-Zamān, Taḥqīqī Iḥsān 'abbās, Biyrūt: Dār al-Fikr.

- Ibn Khayyāt, Khalīfih, (1994), Tārīkhi Khalīfah Ibn Khayyāt, Taḥqīqi Najīb Fawwāz, Biyrūt: Dār al-Kutub al-‘ilmīyah Manshūrāti Muḥammad ‘alī Baydūn.
- Ibn Taghrī Bardī, Yūsif Ibn Taghrī Bardī, (1972), al-Nujūm al-Zāhirah fī Mulūki Miṣr wa al-Qāhirah, Qāhirih: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Qawmī, al-Mu’assisat al-Miṣṣiyat al-‘āmilah.
- ‘imād al-Dīn Idrīs Ibn al-Ḥasan, (1973), ‘uyūn al-Akhhār wa Funūn al-Āthār, Taḥqīqi Muṣṭafā Ghālib, Biyrūt: Dār al-‘undulus.
- Ivanow. V, (1942), Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids, Oxford university press, London.
- Iwānuf, Wilādīmīr, (1939), Mudhākīrāt fī Ḥarikat al-Mahdī al-Fāṭimī, al-Qāhirih: Maṭba‘at al-Mu‘hid al-‘ilmī al-Firansī Lilāthār al-Sharqīyah.
- Juwīynī, ‘aṭāmulk Ibn Muḥammad, (2008), Tārīkh Jahāngushāyi Juwīynī, Taṣṭhīhi Muḥammad Qazwīnī, Tīhrān: Intishārāti Hirmis.
- Kandī, Muḥammad Ibn Yūsif, (Bī Tā), al-Wilāh wa Kitāb al-Qaḍāh, Qāhirih: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Khaṭībī Baghdādī, Aḥmad Ibn ‘alī, (1996), Tārīkhi Baghdād ‘aw Madīnat al-Salām, Biyrūt: Dār al-Kutub al-‘ilmīyah Manshūrāti Muḥammad ‘alī Baydūn.
- Kilim, Wirinā, (2004), Khāṭirāti Yik Ma‘mūriyat: Sīrihi Dānishmand, Sīyāsātmadār wa Shā‘iri Ismā‘īlī al-Mu‘ayyad fī al-Dīn Shīrāzī, Tarjumihyi Firiydūn Badrihyī, Tīhrān: Nashr wa Pazhūhishi Farzāni Rūz.
- Maākhidh:
- Nubakhtī, Ḥasan Ibn Mūsā, (1931), Firaq al-Shī‘ah, bih Kūshishi Hilmut Rītir, Istānbūl: al-Jam‘iyat al-Sharqīyat al-‘almānīyah.
- Nubakhtī, Ḥasan Ibn Mūsā, (Bī Tā), Firaq al-Shī‘ah, Tarjumihyi Amīr Ḥusiyin Khanjī, Nashri Iliktirunīk: Wibgāhi Irān Tārīkh.
- Qalqashandī, Aḥmad Ibn ‘alī, (Bī Tā), Ṣubḥ al-‘a‘shā fī Ṣanā‘at al-‘inshā’, Thqīqi Muḥammad Ḥusiyin Shams al-Dīn, Biyrūt: Dār al-Kutub al-‘ilmīyah Manshūrāti Muḥammad ‘alī Baydūn.
- Qumī, Sa‘d Ibn ‘abdullah, (1963), al-Maqālāt wa al-Firaq, Taṣṭhīhi Muḥammad Jawād Mashkūr, Tīhrān: Bī Nā.
- Ṣafdī, Khalīl Ibn Ayyak, (1990), al-Wāfi bi al-Wafiyāt, Taḥqīqi Muḥammad ‘abū al-Faḍl Ibrāhīm, Biyrūt: Bī Nā.
- Tārīkh Gudhārīyi Yik Rukhdād
- Ya‘qūbī, Aḥmad Ibn Ishāq, (2001), al-Buldān, Taḥqīqi Muḥammad Amīn Ḍanāwī, Biyrūt: Dār al-Kutub al-‘ilmīyah Manshūrāti Muḥammad ‘lī Baydūn.
- Yāqūt Ḥamawī, Yāqūt Ibn ‘abdullah, (1995), Mu‘jam al-Buldān, Biyrūt: Dār Ṣādir.
- Zāhid ‘alī, (1963), Tārīkhi Fāṭimīyīni Miṣr, Chāpi Duwwum, Kirāchī: Bī Nā.
- Zakkār, Suhiyl, (2007), al-Jāmi‘ fī ‘akhhār al-Qarāmaṭah fī al-‘aḥsā’ - al-Shām – al-‘arāq – al-Yaman, Damishq: al-Takwīn.
- Zīwad, Muḥammad, (2015), "Markazīyat Salmīyih dar Da‘wati Ismā‘īlīyih", Tarjumihyi Rajab ‘alī Wuthūqī Muṭlaq wa Siyyidih ‘aqīlih Siyyid Mūsawī, Pazhuhish Nāmihyi Tārīkh, Shumārīhyi 39, ṣ 145-174.

The History of an Event: Genesis of "Salamiyah" in Isma'ili and non-Isma'ili Sources¹

Ali Babaei Siab²

Receive: 3/11/2018

Accept: 15/2/2019

Abstract

Salamiyah as a part of Syria was coquered in the era of Omar ibn Khattab. This city has been one of Homs's subsidiaries. The inhabitants of this city by the Abbasid period have always been Christians. Therefore, it can be said that the beginning of the history of Salamiyah as an Islamic city refers to the Abbasids era. In this regard, there are various reports in historical and Geographical sources about this city, which is often short and without details. Meanwhile, the reports of the *Istitar Al-Imam* as an Ismaili historiographical source and *Mu'jam al-Buldan*, in the history of the emergence of Salamiyah are important. In this paper, we attempt to rewrite the history of the emergence of Salamiyah as an Islamic city by comparing the reports of these two books. This research, using a genealogical approach, shows that Salamiyah as an Islamic city was established by Abdullah b. Saleh ibn Ali in 150 AH (coincided with the period of the Abbasid caliph, Al-Mansour).

Keywords: *Istitar Al-Imam*, *Mu'jam al-Buldan*, Salamiyah, Isma'ilia

1. DOI: 10.22051/hii.2019.22905.1832

2 PhD in History of Islam, Tarbiat Modarres University; ali.babaei@modares.ac.ir

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

بررسی جنبش و فعالیت‌های دانشجویان ایرانی در ایتالیا (۱۳۴۰-۱۳۵۷)^۱

روح‌الله بهرامی^۲
پروین رستمی^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۲۱

چکیده

در آستانه دههٔ چهل، دانشجویان ایرانی در کشورهای اروپای غربی و آمریکا کنفدراسیونی از گرایش‌های مختلف از قبیل گرایش به حزب توده، جبهه ملی و جریان‌های اسلامی جهت سازماندهی برنامه‌های اعتراضی علیه حکومت پهلوی تشکیل دادند. از جمله این کشورها ایتالیا بود که با گسترش مناسبات فرهنگی با ایران با اعزام تعداد زیادی از دانشجویان ایرانی مواجه بود. نفوذ جریان‌ها و احزاب چپ مارکسیستی-کمونیستی و سوسیالیستی در ایتالیا دانشجویان ایرانی ساکن در ایتالیا را تحت تأثیر خود قرار داد. بنیان پژوهش حاضر بر این پرسش است که دانشجویان ایرانی در ایتالیا چگونه به فعالیت‌های سیاسی روی آوردند و چگونه فعالیت‌های خود را در آنجا و در قالب چه گرایش‌هایی سازمان‌دهی کردند؟ دانشجویان از طریق کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان و با ایجاد سازمان‌ها و تشکیلات چپ‌گرایانه و با زمینه‌های نفوذ حزب توده ایران و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2019.18540.1539

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه رازی؛ r.bahrami@razi.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه لرستان، rostami.pa@fh.lu.ac.ir

ارتباط و نفوذ حزب کمونیست ایتالیا در موقعیت‌های مناسب به فعالیت علیه حکومت پهلوی می‌پرداختند. یافته پژوهش نشان داده است که با وجود تمایلات ناسیونالیستی و اسلامی در میان دانشجویان و محصلین ایرانی در ایتالیا، با توجه به حمایت‌های احزاب کمونیست ایتالیا و نفوذ حزب توده، بسیاری از دانشجویان ایرانی با گرایش‌های چپ جذب کنفدراسیون شدند و با تشکیل سازمان‌ها و انجمن‌های دانشجویی علیه حکومت پهلوی فعالیت می‌کردند.

واژه‌های کلیدی: ایران، ایتالیا، کنفدراسیون دانشجویی، دانشجویان ایرانی، حزب توده، کمونیست، جبهه ملی.

مقدمه

با اعزام محصلان ایرانی از روزگار قاجار برای تحصیل در مراکز نوین آموزشی مغرب‌زمین و با تأسیس مدارس و دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی در ایران در عصر پهلوی، نیروی جدید و اثربخشی در جامعه ایران شکل گرفت که در بسیاری از تحولات تاریخ معاصر ایران اثرگذار بود. این نیروی فرهنگی و اجتماعی پس از شهریور ۱۳۲۰ و به‌ویژه در جریان سال‌های نهضت ملی شدن نفت به یکی از نیروهای فرهنگی و اجتماعی فعال در صحنه تحولات جامعه ایران تبدیل شد. پس از شهریور ۱۳۲۰ با سقوط قدرت پهلوی اول فضای سیاسی ایران باز شد. در مهر ۱۳۲۰ حزب توده اعلام موجودیت کرد و بسیاری از فعالیت‌ها و مبارزات را علیه رژیم پهلوی سازماندهی کرد. اما با ترور نافرجام محمدرضا شاه در بهمن ۱۳۲۷ در دانشگاه تهران، حزب غیرقانونی اعلام شد و عده‌ای دستگیر و بسیاری دیگر به شوروی و کشورهای اروپای شرقی پناهنده شدند. یکی از راه‌های نفوذ این حزب طبق سیاست‌های کلان احزاب کمونیستی و مارکسیستی، نفوذ در میان جوامع در حال توسعه از طریق دانشجویان این کشورها بود. حزب توده هم در این راستا می‌کوشید در میان دانشجویان ایرانی خارج از کشور نفوذ کند و به سازماندهی دانشجویان پردازند. نفوذ حزب در میان دانشجویان پایه‌ای برای ایجاد سازمان‌های دانشجویی و در نهایت تشکیل کنفدراسیون دانشجویی گردید. گسترش روابط فرهنگی ایران و ایتالیا و اعزام تعداد قابل ملاحظه‌ای از دانشجویان به این کشور زمینه گسترش فعالیت‌های دانشجویان ایرانی را در ایتالیا فراهم ساخت.

این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی ضمن اشاره به فعالیت‌های دانشجویان در خارج از کشور، شکل‌گیری و نحوه سازماندهی انجمن‌ها و سازمان‌های سیاسی دانشجویان ایرانی در ایتالیا

را بررسی کرده و به تبیین فعالیت جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی دانشجویان ایرانی هوادار جنبش چپ و سایر جریان‌های ملی و اسلامی دانشجویی در ایتالیا می‌پردازد. در رابطه با این موضوع تا کنون پژوهش قابل‌ذکری انجام نشده است. برخی کتب و تحقیقات صورت گرفته نظیر اثر افشین متین (۱۳۷۸)، به‌طور کلی به بررسی کنفدراسیون و تاریخ جنبش دانشجویان ایرانی در خارج از کشور ۵۷-۱۳۳۲ پرداخته و حمید شوکت (۱۳۹۱) نیز در جنبش دانشجویی به‌طور کلی مسئله جنبش دانشجویی در خارج از کشور و کنفدراسیون جهانی دانشجویان را بررسی کرده است. هیچ‌کدام از این آثار مبحث مستقلی درباره جنبش دانشجویی و تحولات آن در ایتالیا ندارد و در کتابی از عمادالدین فیاضی (۱۳۹۳) که در باب تاریخ روابط ایران و ایتالیا (مناسبات سیاسی- فرهنگی ۱۳۲۰-۱۳۵۷) نوشته شده است علی‌رغم توجه به فعالیت‌های فرهنگی ایران و ایتالیا در قالب انجمن‌ها، ایران‌شناسی، باستان‌شناسی و هنری به جنبش دانشجویی در ایتالیا پرداخته نشده است. بنابراین و نظر به چنین ضرورتی در این پژوهش سعی بر آن است با بهره‌مندی از اسناد و مدارک آرشیوی جنبش دانشجویی در ایتالیا و مجموعه کتاب و سندهای منتشره از سوی مراکز و آرشیوهای سیاسی و امنیتی به شکلی روشن‌تر در چند مبحث مورد بررسی قرار گیرد. در ابتدا به تکوین جنبش دانشجویی و تأسیس کنفدراسیون دانشجویی در خارج از کشور اشاره شده و سپس مراحل شکل‌گیری جنبش دانشجویان ایرانی در ایتالیا و سازمان‌ها و جریان‌های فعال و چگونگی نفوذ جریان‌های چپ و فعالیت‌ها و رفتارهای سیاسی دانشجویان ایرانی مقیم ایتالیا مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

۱- شکل‌گیری کنفدراسیون دانشجویان ایرانی خارج از کشور

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و شکست جنبش ملی و هجوم دانشجویان ایرانی به خارج از کشور، در سال ۱۳۳۹ (۱۵ تا ۱۸ آوریل ۱۹۶۰) نمایندگان سازمان‌های دانشجویان ایرانی در فرانسه، آلمان و بریتانیا در هایدلبرگ آلمان غربی گرد هم آمده و سازمان‌های خود را در یک سازمان ادغام کردند (متین، ۱۳۷۸: ۸۳) در ابتدا فقط کنگره کنفدراسیون اروپایی برگزار می‌شد. از سال ۱۳۴۰ به بعد با پیوستن فدراسیون آمریکا در کنگره پاریس و سپس شرکت نمایندگان دانشجویان دانشگاه‌های ایران در کنگره لوزان، کنفدراسیون جهانی شکل گرفت (شوکت، ۱۳۸۰: ۲۵۹/۲). این سازمان متشکل از دانشجویان ایرانی مقیم کشورهای اروپای غربی و ایالات متحده با نام «کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی» یا «اتحادیه ملی» CISNU تشکیل شد^۱ و در

دوران فعالیت خود به‌عنوان بلندگوی اعتراض نیروهای مخالف حکومت پهلوی محسوب می‌شد (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا، ۱۳۸۳: پنج). پسوند «اتحادیه ملی» بیانگر آن بود که این تشکل دانشجویی رسماً نماینده همه دانشجویان ایران در داخل و خارج کشور است. اسناد تشکیلات مزبور اغلب از این سازمان تحت عنوان کنفدراسیون جهانی نام می‌برد که دلالت بر بین‌المللی بودن سازماندهی و فعالیت‌های آن داشت (متین، ۱۳۷۸: ۱۲۹). در ابتدای کار اساس این بود که فرهنگ ایران شناسانده شده و برای خواسته‌های صنفی چاره‌جویی شود. در واقع این اساسنامه کلیه انجمن‌های دانشجویی بود که در اواخر سال‌های ۱۳۳۰/۱۹۵۰ و اوایل ۱۳۴۰/۱۹۶۰ به وجود آمده و اجزای بعدی کنفدراسیون را تشکیل می‌دادند (شوکت، ۱۳۸۰: ۲۵۴/۲). کنفدراسیون جهانی که ابتدا حالت صنفی داشت، به تدریج رنگ سیاسی به خود گرفت (همان، ۲۶۳). در ساختار کنفدراسیون گرایش‌های متفاوتی وجود داشت و عمده این گروه‌ها عبارت بودند از: حزب توده ایران، جبهه ملی ایران در خارج از کشور، جامعه سوسیالیست‌های ایران در اروپا، سازمان انقلابی حزب توده ایران، سازمان طوفان و جبهه ملی سوم (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۳: نوزده).

۲- تأسیس سازمان‌های دانشجویان ایرانی در ایتالیا

ایتالیا از جمله کشورهایی بود که در دوره پهلوی اول در نوسازی ایران سهم بود. پس از شهریور بیست و اشغال ایران به وسیله متفقین، ایران به ناچار در تحت شرایط خاص به این کشور اعلان جنگ داد. بعد از اتمام جنگ مجدداً روابط سیاسی آغاز شد و در سال ۱۳۲۹ در مجلس شانزدهم عهدنامه مودت با این کشور مطرح شد. در جریان ملی شدن نفت ایران، ایتالیا از حامیان دولت و ملت ایران بود و سعی در خرید نفت ایران هنگام تحریم آن از سوی انگلیس کرد. با برقراری روابط سیاسی، روابط اقتصادی و فرهنگی نیز گسترش یافت. در زمینه روابط فرهنگی با اعزام استاد و دانشجو و اعطای بورس‌های تحصیلی، تعداد دانشجویان ایرانی در ایتالیا افزایش یافت. «با تشکیل کنفدراسیون جهانی دانشجویان، دانشجویان ایرانی مقیم ایتالیا هم با توجه به زمینه‌های مناسبی که داشت به این کنفدراسیون پیوستند لذا بعد از آلمان و آمریکا، کشورهای ایتالیا و اتریش از دیگر اعضای مهم کنفدراسیون محسوب می‌شدند» (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۳: شش). توسعه بیشتر روابط ایران و ایتالیا اعزام بیشتر دانشجویان ایرانی به ایتالیا را در پی داشت و در نتیجه به گسترش فعالیت جریان‌های دانشجویی در این کشور منجر شد.

۳- احزاب مارکسیستی-کمونیستی در ایتالیا

با توسعه و گسترش احزاب چپ مارکسیستی و کمونیستی در آلمان و اتریش و در نتیجه بسته شدن فضای سیاسی ایران پس از کودتای ۱۳۳۲ فعالیت فعالان و دانشجویان ایرانی وابسته به حزب توده در اروپا گسترش یافت و متعاقب آن فعالیت عناصر و هواداران حزب توده در ایتالیا آغاز گردید و به زودی شعب و شاخه‌های متعددی از گرایش‌ها و جریان‌های مارکسیستی - کمونیستی در ایتالیا شکل گرفت که توانست در میان محصلین ایرانی شاغل به تحصیل در ایتالیا بسیار اثربخش شود. اولین گزارش موجود در اسناد ساواک در این خصوص مربوط به اواخر سال ۱۳۳۷ است. در ایتالیا احزاب و سازمان‌های متعدد چپی و کمونیستی چون: حزب کمونیست، حزب سوسیالیست کارگر، حزب سوسیالیست، حزب رادیکال، سازمان جوانان کمونیست، جوانان سوسیالیست کارگر، جوانان سوسیالیست، جناح چپ کاتولیک‌های جوان و وجود داشت که فعالیت‌ها و برنامه‌های گروه‌های چپ و کمونیست دیگر کشورها را نیز در آن کشور هدایت می‌کردند و از جمله عناصر حزب توده در ایتالیا تحت حمایت آنها قرار داشت و نسبت به پشتیبانی از آن عناصر اقدام می‌نمودند، به همین دلیل نیز غالب فعالیت‌های دانشجویان ایرانی در ایتالیا جلوه کمونیستی گرفته بود (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۳۸۹/۲). سازمان مارکسیستی - لنینیستی در خود ایتالیا به صورت دو سازمان جدا از یکدیگر بود: سازمان انقلابی چینی که اکثر اعضاء آن از انشعابون حزب کمونیست بود و فعالیت‌شان کاملاً مخفی بود. و سازمان جوان پیروان تروتسکی و تعدادی قلیل از افراد ایرانی هم به رهبری فرخ باور با این سازمان در ارتباط بودند (همان، ۴۳۰، شماره سند ۳۱۵/۵۰۷، تاریخ ۴۷/۳/۱). احزاب کمونیست ایتالیا نیز به نوبه خود با حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی مرتبط بوده، و به اشکال مختلف از جانب آنان حمایت و پشتیبانی می‌شد (همان، ۳۹۲). اما کمونیست‌های ایتالیا خواهان «تعدد مرکزیت» بودند که هر کشوری حزب و فرهنگ ملی خود را داشته باشد؛ برخلاف روس‌ها که خواهان «وحدت مرکزیت» در داخل جنبش جهانی کمونیست بودند (طبری، ۱۳۶۷: ۱۲۰). اما معمولاً پول‌هایی که از طرف کمونیست‌های روسیه و چین برای تحریک انقلاب در کشورهای اروپایی داده می‌شد به مرکز کمونیستی ایتالیا می‌رسید و از ایتالیا برای تحریکات مقاماتی که لازم بود، تقسیم می‌گردید (آرشو اسناد ریاست جمهوری، سند شماره ۱۷۲-۳۱، تاریخ ۱۳۴۴/۳/۳). حزب کمونیست ایتالیا از بزرگ‌ترین احزاب ایتالیا بود، این حزب برای رویارویی با بحران اقتصادی ایتالیا از برنامه صرفه‌جویی و ریاضت‌کشی پشتیبانی می‌کرد و از خروج ایتالیا از پیمان آتلانتیک نیز اصراری نداشت، زیرا به هیچ وجه مایل نبود کشور در تماس مستقیم با دنیای کمونیست قرار گیرد (هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۸: ۲۱۴).

۴- دانشجویان ایرانی و غلبه گرایش‌های چپ

با قدرت یافتن جریان‌های مارکسیستی و کمونیستی در ایتالیا، دانشجویان ایرانی نیز توانایی و قابلیت جریان‌ها و احزاب چپ ایتالیا را محفلی برای فعالیت‌های سیاسی خویش یافتند. آنها به‌زودی دریافتند که با استفاده از این پایگاه‌ها و جریان‌های نیرومند در جامعه ایتالیا می‌توانند مقاصد فکری و سیاسی خویش را تقویت کنند. گروه چپ ایرانی که در ایتالیا فعالیت‌های خویش را شروع کرد عمدتاً از خط مشی سیاسی مشابه خط مشی احزاب کمونیستی اروپایی مانند حزب کمونیست فرانسه و احزاب کمونیست ایتالیا تبعیت نمود. رهبری این گروه از چپ‌های ایرانی مقیم ایتالیا را «رحمت‌اله خسروی» عهده‌دار بود (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۳۸۹/۲-۳۹۰). در سال‌های ۱۳۳۰ تا ۳۵ طرفداران حزب توده که چندین سال بود فعالیتی نداشتند با مسافرت ایرج اسکندری به ایتالیا فعالیت سازمان جوانان و دانشجویان در این کشور تشدید شد و آنان مجدداً شروع به فعالیت نمودند (همان، ۴۷۲، شماره سند ۸۰۰۵، تاریخ ۳۵/۱۱/۶). روابط و تعاملات رهبران احزاب کمونیست ایتالیا با کادرها و عناصر حزب توده آن‌قدر گسترش یافت که به‌شدت موجبات نگرانی رژیم شاه را فراهم آورد. بار دیگر ایرج اسکندری با برلینگوئر رهبر حزب کمونیست ایتالیا، در ایتالیا ملاقات نمود و مذاکراتی انجام داد. احتمال می‌رفت که با این ملاقات تأسی حزب توده ایران به رویه حزب کمونیست ایتالیا صورت گیرد و از مشی رهبری و افکار حزب کمونیست آن کشور جهت ایجاد اعتباری برای حزب توده استفاده شود (همان، ۴۶۷-۴۶۹، شماره ۲۸۱، تاریخ ۲۵۳۵/۹/۱۰). این نوع ملاقات‌ها نمی‌توانست بدون توصیه و صلاح‌دید رهبران کمونیسم بین‌الملل صورت گیرد و احتمالاً این ملاقات به دستور مسکو انجام شد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که هدف اصلی این ملاقات فوری، اعاده حیثیت به حزب توده، تبعیت کردن از رفتار حزب کمونیست ایتالیا، تلفیق روش‌ها و گرفتن ایده‌های ارزنده‌ای از برلینگوئر بوده است (همان، ۳۹۱). در شهریور ۱۳۳۶ (سپتامبر ۱۹۵۷) رئیس‌جمهور ایتالیا جووانی گرونچی، همراه وزیر امور خارجه آن کشور به دعوت شاه به ایران آمدند. مهم‌ترین مسائل مورد مذاکره بین شاه و رئیس‌جمهور ایتالیا عبارت بودند از نفت و توسعه بازرگانی. پس از این مذاکرات نخستین هیئت نمایندگی اقتصادی ایتالیا در ۳ آذر ۱۳۳۶ (۲۴ نوامبر ۱۹۵۷) وارد تهران شد. (ازغندی، ۱۳۹۳: ۴۳۹)

۵- گسترش مناسبات فرهنگی و تقویت فعالیت‌های دانشجویی در ایتالیا

با توسعه روابط ایران و ایتالیا در سال‌های بعد هیئت‌های فرهنگی، علمی و اقتصادی دو کشور از ایران و ایتالیا بازدید به عمل آوردند. محمدرضا شاه در پاسخ دیدار رئیس‌جمهور ایتالیا در آذر ماه

۱۳۳۷ به ایتالیا سفر کرد و موافقت‌نامه‌های فرهنگی و بازرگانی متعددی بین دو کشور طی اقامت او در رم به امضاء رسید. هدف از این قرارداد فرهنگی بسط روابط فرهنگی بین دو کشور بود (ازغندی، ۱۳۹۳: ۴۳۹). یکی از موارد مشخص همکاری‌های فرهنگی و علمی میان ایران و ایتالیا بحث اعطای بورس‌های تحصیلی از طرف دولت ایتالیا به محصلین ایرانی بود. ظاهراً آغاز اعطای این بورس‌ها پس از نخستین قرارداد فرهنگی بود که در سال ۱۳۲۹ بین دو کشور منعقد شد، اعطای این بورسیه‌ها از سال ۱۳۳۲ آغاز شد. (فیاضی، ۱۳۹۳: ۲۱۱) و با انعقاد موافقت‌نامه فرهنگی ایران و ایتالیا مبادلات فرهنگی استادان و دانشجویان به دو کشور تسهیل شد و در حدود مقررات، اعطای بورس مدنظر قرار گرفت و اینکه دانشجویان هر یک از دو کشور در مؤسسات مربوطه طبق قوانین و مقررات جاری به مطالعات ادبی و هنری و علمی و فنی بپردازند. این موافقت‌نامه فرهنگی بین دو کشور، مشتمل بر یک مقدمه و سیزده ماده در تاریخ هشتم آذرماه ۱۳۳۷ از طرف نمایندگان مختار دو کشور به امضاء رسید و پس از تصویب مجلس سنا در جلسه بیست و هشتم فروردین ماه ۱۳۳۹ به تصویب مجلس شورای ملی رسید. (آرشیو مرکز اسناد کتابخانه مجلس شورای اسلامی، کد سند ۱۰۲۵۲۸۹، ۱۹/۵۵/۲/۱/۲۹۸، تاریخ ۱۳۳۷/۱۱/۲۵-۱۳۳۹/۱۰/۲۴ و کد سند ۸۴۱۸۹۴، ۱۹/۱۷۰/۲/۱/۲۸۵، تاریخ ۱۳۳۸، کد سند ۱۱۱۰۵۳۱، ۱۹/۹۹/۰/۲۹۸، تاریخ ۱۳۳۷/۹/۸-۱۳۳۹/۱/۲۸).

گسترش روزافزون تعداد دانشجویان ایرانی در کشورهای اروپایی و از جمله در کشور ایتالیا هم‌زمان با شکل‌گیری و سازمان‌یافتن فعالیت‌ها و تشکل‌های سیاسی و مبارز در داخل ایران در دهه ۱۳۴۰ بود و سازماندهی مجدد گرایش‌های چپ، ناسیونالیست و اسلامی زمینه‌های ورود دانشجویان و محصلین ایرانی در خارج کشور را در ارتباط با این جریان‌ها هموار کرد. در ایتالیا بیش از هر جریان سیاسی و مبارزاتی نفوذ گرایش‌های چپ کمونیستی و سوسیالیستی غلبه داشت که تأثیرات مهمی در روند فعالیت‌های مبارزاتی دانشجویان ایرانی در این کشور برجای نهاد و دانشجویان ایرانی که در دانشگاه‌ها و مراکز علمی و شهرهای مختلف ایتالیا حضور داشتند را به میدان فعالیت‌های سیاسی کشانید. با گسترش مناسبات فرهنگی ایران و ایتالیا تعداد دانشجویان ایرانی در سال ۱۳۴۷ که در دانشگاه‌ها و مدارس عالی ایتالیا ثبت نام نموده بودند، ۴۱۲ نفر بودند و در هریک از شهرهایی که دانشجویان ایرانی بودند سازمان دانشجویی تشکیل دادند و گرایش‌ها و تمایلات هریک مشخص بود. البته در این میان فعالیت‌های دانشجویان ایرانی با تمایلات کمونیستی - سوسیالیستی و هوادار جبهه ملی غلبه داشت.

جدول تعداد دانشجویان فعال در سازمان‌های دانشجویی در ایتالیا در سال ۱۳۴۷

ردیف	تعداد دانشجویان ایرانی ثبت نام شده در دانشگاه‌ها و مدارس عالی ایتالیا	نام شهر	تعداد دانشجویان فعال در سازمان‌های دانشجویی	گرایش‌های سیاسی سازمان‌های دانشجویی
۱	۱۵۸	رُم	۶۰	تمایلات انقلابی
۲	۱۰۱	فلورانس	۴۵	تمایلات انقلابی و جبهه‌ای
۳	۲۳	بلونیا	۱۸	تمایلات جبهه‌ای
۴	۱۳	پادوا	۹	تمایلات کمیته مرکزی (توده‌ای مقیم شوروی)
۵	۴۱	ونیز	۲۲	تمایلات کمیته مرکزی (توده‌ای مقیم شوروی)
۶	۷۶	پروجا	۱۲	موضع خاصی نداشت

(براساس: چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۴۳۱/۲ و ۴۳۲، مرکز اسناد ریاست جمهوری: شماره سند ۳۱۵/۱۰۲۸، تاریخ

(۴۷/۵/۱۵)

ایتالیا با اینکه رابطه‌ی حسنه از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با حکومت پهلوی داشت اما حزب کمونیست این کشور از حمایت‌های مالی و معنوی نسبت به فعالیت دانشجویان در قالب کنفدراسیون دانشجویان چپ دریغ نمی‌کرد. دانشجویان ایرانی در ایتالیا با کمک حزب توده ایتالیا، «سازمان دموکرات دانشجویان» را تأسیس نمودند که رابطه‌ی نزدیکی با حزب کمونیست ایتالیا داشت و از کمک‌های مادی و معنوی آن برخوردار بود (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۳۹۰/۲). به‌طور کلی دانشجویان ایرانی مقیم ایتالیا به دو دسته تقسیم می‌شدند: یک دسته طرفدار کمونیسم و یک دسته طرفدار جبهه ملی و به تدریج به یک دسته با تشکیلات منظم تبدیل شد (همان، ۴۰۷، شماره سند ۵۲۸ط، تاریخ ۴۵/۴/۲۸) و این تشکیلات منظم و وحدت دو طیف، به دلیل زمینه‌هایی بود که برای همکاری مشترک میان سازمان‌های دانشجویی خارج از کشور مدافع حزب توده و ملیون به وجود آمد. با پیروزی کودتا، از سال ۱۳۳۳ توجه دانشجویان به ضرورت وحدت جلب شده بود. کوشش برای دستیابی به این هدف، بیش از همه از سوی دانشجویان هوادار «جمعیت ملی مبارزه با استعمار» انجام می‌گرفت. این جمعیت که از سیاست‌های حزب توده تبعیت می‌کرد در آلمان و فرانسه فعالیت داشت و دانشجویان را به تشکیل جبهه واحدی از جبهه ملی و حزب توده برای پیکار با رژیم کودتا فراخواند (شوکت، ۱۳۹۱: ۵۳) به طوری که بر دانشجویان ایرانی مقیم ایتالیا تأثیر می‌گذاشت و آنها را به وحدت می‌کشاند. اما مشاجره و زدو خورد بین اعضای سازمان جوانان و دانشجویان دموکرات وابسته به کمیته مرکزی

حزب توده و طرفداران جبهه ملی در دانشگاه پادوا ایتالیا بر سر مسائل کم‌اهمیت وجود داشت (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۲/۴۷۵، شماره سند ۳۳۲/۴۳۴۳، تاریخ ۳۶/۱۱/۱۳). وحدت میان آنها مقطعی بود. انجمن‌های متعددی نیز از دانشجویان در ایتالیا تشکیل شده بود که با چپ‌ها همکاری می‌کردند. انجمنی تحت عنوان «انجمن اسلامی فلورانس» وابسته به انجمن اسلامی اروپا (آلمان غربی) در ایتالیا آغاز به کار نمود که بعضاً با انجمن جوانان و دانشجویان دموکرات ایران در فلورانس (وابسته به کمیته مرکزی حزب توده) همکاری می‌کرد، ولی در برخی مواقع بین دو گروه اختلاف نیز بروز می‌کرد که نتیجه آن قطع موقت همکاری از جهت عدم پخش نشریات دسته مقابل و حمله در اعلامیه‌ها به گروه دیگر بود (همان، ۴۵۶، شماره سند ۳۳۲/۳۸۰۶). عده‌ای از دانشجویان ایرانی مقیم ایتالیا وابسته به کمیته آزادی ایتالیا - ایران بودند که این کمیته را روبرتو تراسینی Roberto Terracini، رئیس نمایندگان کمونیست در پارلمان ایتالیا اداره می‌کرد (همان، ۴۰۳، شماره سند ۳۱۵/۱۰۰۸-ط/۳۵۲-۴۴/۱/۲، تاریخ ۴۴/۶/۲۷). شمار اعضای سازمان جدید طوفان که در سال ۱۳۴۳ به وجود آمد اندک بود و در ایتالیا فقط نام منصور شاه‌حسینی به عنوان عضو این حزب آمده است (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۳: سند بدون شماره، ۳۴۴). در اواخر سال ۵۴، انجمنی تحت عنوان «سازمان جوانان و دانشجویان دموکرات» از فلورانس (وابسته به کمیته مرکزی حزب توده) که مرکز آن در اروپا بود با نام مخفف کودی (C.U.D.I) آغاز به کار نمود و شعبه دیگری نیز از این سازمان در رم دایر گردید که ائتلاف خود را با انجمن اسلامی رم اعلام نمود (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۴۵۵/۲، شماره سند ۳۳۲/۳۸۰۸، تاریخ ۵۴/۱۲/۵). ایجاد سازمان کودی هم‌زمان با سفر ایرج اسکندری به رم در سال ۵۴ و دیدار با رهبر حزب کمونیست ایتالیا بود (همان، ۴۵۸، شماره سند ۶۷۶۵، تاریخ ۵۴/۱۲/۲۲). رحمت‌الله خسروی عضو شورای نگارنده نشریه «راه آزادی» ارگان کودی بود که در رم چاپ می‌شد. نشریه مذکور با اجازه دادگستری رم چاپ و انتشارات می‌یافت. (همان، ۴۵۷، شماره سند ۶۷۱۵، تاریخ ۵۴/۱۲/۶). اعضاء و طرفداران سازمان کودی در ایتالیا به طور کامل شناخته نشده بودند و سازمان بلونیا کاملاً طرفدار کودی بود و اعضاء انجمن اسلامی فلورانس هم گرایشی به طرف کودی داشت و با رضا رهبری از اعضاء کودی همکاری می‌کردند. از گروه رضا رهبری، مجید مرتضوی و پرویز چمن‌پیرا برای کودی فعالیت می‌کردند (همان، ۴۵۰ - ۴۵۱، شماره سند ۶۳۳۰، تاریخ ۵۴/۸/۱۵).

جدول سازمان‌ها و انجمن‌های دانشجویی فعال در ایتالیا

ردیف	سازمان یا انجمن	محل فعالیت	گرایش سیاسی	رهبر
۱	سازمان جوانان و دانشجویان دموکرات (C.U.D.I.)	رم - فلورانس - بلونیا - پادوا	وابسته به کمیته مرکزی حزب توده	رحمت‌الله خسروی رضا رهبری
۲	انجمن اسلامی فلورانس	فلورانس	وابسته به انجمن اسلامی اروپا - گرایش به طرف کودی	-
۳	انجمن اسلامی رم	رم	گرایش جریان‌های اسلامی	-
۴	سازمان طوفان	-	-	منصور شاه‌حسینی
۵	کمیته آزادی ایتالیا - ایران	-	وابسته به حزب کمونیست ایتالیا	-
۶	گروه طرفداران جبهه ملی	-	-	-
۷	سازمان دموکرات دانشجویان ایران	-	گرایش به حزب توده ایتالیا	-

۶- فعالیت‌های دانشجویان ایرانی در ایتالیا

فدراسیون دانشجویان ایرانی ایتالیا از کلیه سازمان‌های دموکراتیک و احزاب چپ ایتالیا درخواست کمک مالی می‌کرد، این احزاب عبارت بودند از حزب کمونیست - حزب سوسیالیست - حزب رادیکال و سازمان‌ها عبارتند از سازمان جوانان کمونیست - جوانان سوسیالیست کارگری - جوانان سوسیالیست و جناح چپ کاتولیک‌های جوان و گروه چپ کاتولیک‌های واتیکان. در این میان کمک‌های حزب سوسیالیست کارگری و واتیکان ارقام بزرگ‌تری را برای حمایت مالی در برداشته‌اند (همان، ۴۳۱-۴۳۲، شماره سند ۳۱۵/۱۰۲۸، تاریخ ۴۷/۵/۱۵). ملاقات‌هایی هم که بین حزب توده و حزب سوسیالیست ایتالیا صورت می‌گرفت باعث تقویت رابطه و پشتیبانی احزاب چپ‌گرای ایتالیایی از سازمان‌های دانشجویی چپ‌گرا می‌شد؛ هیئتی که از حزب توده ایران از طرف هیئت دبیره حزب سوسیالیست ایتالیا پذیرفته شد. مسائل مربوط به حقیقت اجتماعی و سیاسی ایران، مبارزه برای دموکراسی و سیاست امپریالیستی ایران در منطقه، مورد بررسی دو هیئت قرار گرفت. طرفین مذاکرات طی این ملاقات در مورد مسائل مختلف به توافق کامل رسیدند (همان، ۴۶۲، تاریخ ۲۷ اکتبر ۱۹۶۷).

سازمان‌ها و انجمن‌های دانشجویی در نتیجه تماس‌هایی که توسط نمایندگان آنها در شهرهای مختلف ایتالیا با حزب کمونیست این کشور گرفته شد، این حزب موافقت نمود که از طریق شعب

خود در شهرهای ایتالیا و رم مبالغی را بابت هزینه‌های فعالیت‌هایشان دریافت کنند (همان، ۳۸۹ - ۳۹۰). حزب کمونیست ایتالیا برای اینکه هزینه زیادی بر او تحمیل نشود، از دیگر احزاب چپ ایتالیایی مانند حزب سوسیالیست و حزب سوسیالیست کارگری ایتالیا درخواست کرد قسمتی از هزینه‌های مربوط به دانشجویان ایرانی را بپردازند و این احزاب نیز پذیرفتند. به علاوه موافقتی بین حزب کمونیست ایتالیا و گروه دانشجویان ایرانی انجام شد مبنی بر اینکه هر موقع دانشجویان بخواهند تظاهرات نمایند هزینه مربوط به آن جداگانه توسط حزب کمونیست ایتالیا پرداخت شود و در موارد دیگر مانند چاپ و انتشار نشریات به آنها کمک لازم خواهد شد. این احزاب ضمن این که هر ماه مبلغی پول در اختیار گروه دانشجویان ایرانی مخالف رژیم ایران قرار می‌دادند، اطلاعاتی نیز در زمینه موضوعات مربوط از آنها کسب می‌کردند (همان، ۳۹۰ - ۳۹۶، شماره سند ۷۴۴/۳۵۰۰، تاریخ ۴۳/۲/۸ به عنوان نمونه سه چهارم مخارج دانشجویان شرکت‌کننده در اردوی سمینار در شهر ریچونه را حزب کمونیست ایتالیا پرداخت نمود و شهرداری شهر، محل اقامت و اردوی کنفدراسیون عضو حزب کمونیست ایتالیا بود و سالی که در آن جلسات تشکیل داده می‌شد نیز متعلق به حزب کمونیست ایتالیا بود (همان، ۴۱۹، شماره سند ۲۳۳۳، تاریخ ۴۶/۷/۱). از جمله فعالیت‌های دانشجویان برگزارکننده کنفرانس‌های مطبوعاتی و تظاهرات‌ها، انتشار نشریات و روزنامه‌ها، اعلامیه‌ها، جلسات، سمینارها و نمایشگاه‌ها بود. سازمان کودی فعالیت‌هایی مانند نمایشگاه عکاسی در زمینه مبارزات مردم ایران و اوضاع روستاهای ایران در سالن دانشکده زبان‌های شرقی دانشگاه رم برگزار کرد (همان، ۴۷۱، شماره سند ۸۳۰۱، تاریخ ۳۶/۱/۱۲).

۶-۱- جشن تولد شاه و اعتراضات دانشجویان ایرانی در ایتالیا

در آبان سال ۱۳۴۲ در سالروز تولد شاه تعدادی از هنرمندان ایرانی به منظور برگزاری برنامه‌های فرهنگی به ایتالیا مسافرت کردند و به دنبال آن جمعی از دانشجویان ایرانی مقیم ایتالیا از دانشگاه‌های فلورانس و پروجا به رم آمدند و در مقابل سفارت ایران دست به اعتراض زدند و به درون سفارت رفتند. روز بعد روزنامه آوانتی^۱ ارگان حزب سوسیالیست ایتالیا خبری را تحت عنوان «سفارت ایران در رم اشغال شد» به این مسئله پرداخت و در آن ورود هنرمندان فولکلور ایرانی را به رم و خصوصاً اینکه شب اول نمایش را به نفع آسیب‌دیدگان دره وایونت (که سیل ناشی از شکاف سد در دره وایونت خسارات و کشته‌شدگان بسیاری داشت) تخصیص داده بودند مورد انتقاد قرار داده و نوشته بود که این اقدام نشان‌دادن «احساسات دروغی» سفارت ایران و

هنرمندان ایرانی به مردم ایتالیا است و این کار برای تبرئه رژیم شاه است. این مطالب در روزنامه لونی‌تا^۱ ارگان حزب کمونیست ایتالیا نیز چاپ شد و مورد اعتراض سفیر کبیر ایران دکتر ارسنجان‌ی قرار گرفت. او نامه‌ای به سردبیر روزنامه می‌فرستد که برنامه ورود هشتاد نفر هنرمند ایرانی به رم به طور اتفاقی هم‌زمان با حادثه وایونت بوده است و آن را با حادثه زلزله قزوین در سال گذشته (۱۳۴۱) مقایسه کرد که جوانان ایتالیایی خونشان را برای معروحين فرستادند. آن زمان هم صحیح نبود جراید ایران به جای تقدیر و تشکر از احساسات انسان‌دوستانه ایتالیایی‌ها به آن‌ها توهین می‌کردند و می‌نوشتند که این احساسات دروغی است و شما خواسته‌اید رژیم ایتالیا را تحکیم کنید. سفیر کبیر ایران تأکید کرد صرف اینکه روزنامه سوسیالیستی و ضد رژیم سلطنتی است چنین خبر و عنوانی را چاپ کرده است. در پاسخ روزنامه آوانتی به اعتراض دکتر ارسنجان‌ی، نامه‌ای برای روزنامه از سوی دانشجویان فرستاده شد و اظهار شده بود که علت تظاهرات دانشجویان این بوده که نمایش هنرمندان ایرانی از طرف سفارت برای برگزاری جشن تولد شاه مورد استفاده قرار گرفته است و این اقدام به منظور کمک به قربانیان وایونت بوده است و روزنامه قصد توهین به هنرمندان و ملت ایران نداشته و خواسته است به این مطلب توجه شود و آن اینکه رژیم تهران در میان دانشجویان ایرانی چقدر دشمن فعال دارد (آرشو اسناد ریاست جمهوری، سند بدون شماره، تاریخ ۲۶ اکتبر ۱۹۶۳). در واقع دانشجویان فلورانس و پروجا که به رم آمده بودند قصد داشتند با این اقدام از انعکاس سفر هنرمندان به ایتالیا و مخصوصاً برگزاری جشن تولد شاه بکاهدند و بر این مبنای حدود ۲۵ نفر از آنها به مقابل سفارت ایران آمدند تا با سفیر کبیر دکتر ارسنجان‌ی ملاقات نمایند و چون سفیر به خاطر بازدید در تمرین هنرمندان و مقدمات جشن شب چهارم آبان در مهمانخانه هیلتون بود دانشجویان داخل سفارت شدند و منتظر او ماندند و عکس‌هایی از ورودی سفارت گرفتند که آن را تعبیر به اشغال سفارت کردند. نماینده دانشجویان از سفیر (که به سفارت بازگشته بود) پرسید که سفر هنرمندان به ایتالیا چه ضرورت داشته و به علاوه چرا هنگامی که در کشور ایران مردم محتاج کمک هستند، درآمد حاصل از نمایش هنرمندان به صلیب سرخ ایتالیا هدیه می‌شود. سفیر پاسخ داد که هنرمندان برای نمایش هنر مردم ایران و برای معرفی کشور ایران به مردم ایتالیا آمده‌اند و اختصاص درآمد یک شب نمایش هنرمندان به صلیب سرخ ایتالیا اقدامی است که در قبال اقدام انسان‌دوستانه مردم و جوانان ایتالیا هنگام حادثه زلزله قزوین صورت گرفته است. و چون دانشجویان از ساعت ۱۳ تا ۲۱ در سفارت مقیم بودند صبح روز بعد روزنامه‌های آوانتی و لونی‌تا در این مورد اخباری نشر دادند که

دانشجویان ایرانی مقیم ایتالیا سفارت را اشغال کردند و علیه بهره‌برداری از سفر هنرمندان ایرانی به رم برای شب جشن تولد شاه اعتراض کردند (آرشیو اسناد ریاست جمهوری، سند بدون شماره، تاریخ ۱۳۴۲/۸/۹). پس از این حادثه یکی از اقدامات و حرکتهای سیاسی دانشجویان ایرانی ساکن ایتالیا مسئله ترور شاه در کاخ مرمر بود که در زیر به چگونگی ارتباط دانشجویان ایرانی ساکن در ایتالیا با این حادثه می‌پردازیم.

۶-۲- دانشجویان ایرانی در ایتالیا و حادثه ترور شاه در کاخ مرمر

در ۲۱ فروردین ۱۳۴۴ (۱۰ آوریل ۱۹۶۵)، رضا شمس‌آبادی سرباز ۲۲ ساله گارد شاهنشاهی با گشودن آتش به روی شاه در کاخ مرمر تهران قصد ترور او را کرد اما این تلاش نافرجام ماند و ضارب توسط دیگر افراد گارد به ضرب گلوله کشته شد. رضا شمس‌آبادی را اجیرشده گروه نیکخواه معرفی کردند. پرویز نیکخواه و دوستانش از کنفدراسیون جهانی دانشجویان در انگلیس بودند و در پی آن پرویز نیکخواه، احمد منصوری، منصور پورکاشانی، فیروز شیروانلو و محسن رسولی که مدتی پیش از این واقعه به ایران بازگشته بودند، همراه با چند نفر دیگر دستگیر شدند (شوکت، ۱۳۹۱: ۱۲۶). در سال ۱۳۴۳/۱۹۶۴، پرویز نیکخواه همراه با گروه کوچکی از فعالان کنفدراسیون در انگلیس، که به سازمان انقلابی گرایش داشتند، عازم ایران شدند. نیکخواه زمانی که به‌عنوان یکی از اعضای هیئت نمایندگی کنفدراسیون در یک کنفرانس دانشجویی در آفریقا شرکت داشت، با مقامات چینی تماس برقرار کرد که گروه‌هایی از ایرانیان را برای آموزش انقلابی بپذیرند. وی پس از آن به ایران بازگشت (متین، ۱۳۷۸: ۲۰۴). نیکخواه رهبر گروه دستگیرشده بود و با دستگیری آنها، نخستین بار بود که حکومت در سطحی گسترده به رویارویی با کنفدراسیون جهانی دانشجویان می‌رفت و در ارتباط با دستگیری چند تن از اعضای آن، به وجود فعالیت‌های دامنه‌دار ضد رژیم در خارج از کشور اعتراف می‌کرد. کنفدراسیون تلاش گسترده‌ای را برای آزادی دستگیرشدگان آغاز کرد. فعالیت‌های آنان که به کشور ایتالیا مربوط می‌شد به این شرح است: در ایتالیا و اتریش، دانشجویان عضو کنفدراسیون دست به اعتصاب غذا زدند و با پخش اعلامیه، جمع‌آوری امضاء از شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی و نیز سازمان‌های صنفی و سندیکایی به پشتیبانی از دستگیرشدگان حادثه کاخ مرمر پرداختند (شوکت، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۴۵، متین، ۱۳۷۸: ۲۱۹-۲۲۳). عده‌ای از دانشجویان ایرانی مقیم رم به اتفاق کمونیست‌های رم در مقابل سفارت ایران در رم تظاهراتی برپا کردند (آرشیو اسناد ریاست جمهوری، شماره سند ۳۴۴۲، تاریخ ۴۴/۳/۲۲) و روزنامه کمونیستی لونی‌تا تقاضای آنان را چاپ کرده و نوشته بود که آنها شرحی به

پاپ اعظم نوشته و تقاضای مداخله در استخلاص دستگیرشدگان حادثه کاخ مرمر را نموده‌اند. در این مورد یکی از مقامات سفارت ایران با منسینور، قائم‌مقام وزارت خارجه ایتالیا و مشاور پاپ اعظم ملاقات و روزنامه یونیتا را به او ارائه داد. منسینور به وی اطمینان داد که این اعمال تأثیری در پاپ ندارد و از آنها حمایتی به عمل نمی‌آید، زیرا که پاپ خود با فعالیت‌های کمونیستی مخالف است و در این رابطه از ایران حمایت می‌کند (آرشیو اسناد ریاست جمهوری، شماره سند: ۱۷۲-۳۱، تاریخ ۱۳۴۴/۳/۳؛ چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۱/۲ / ۴۰۱، شماره سند ۳۱۵/۳۵۰، تاریخ ۱۳۴۴/۳/۲۷). پس از تظاهرات و اعتصاب آنها کنفرانس مطبوعاتی برگزار گردید و درباره وضعیت دستگیرشدگان در تهران، که متهم بودند با حزب کمونیست رابطه داشته و به شاه سوء قصد کرده‌اند، صحبت شد. آنها درخواست داشتند «رفقای» آنها در یک دادگاه غیرنظامی و قانونی تحت محاکمه قرار بگیرند و وکلای بی طرفی از حقوق آنها دفاع نمایند. دانشجویان ایرانی در این کنفرانس از جمعیت‌های ضد فاشیستی و دموکراتیک ایتالیا کمک می‌طلبند تا هیئتی از وکلای مدافع خارجی برای دفاع از آنها تشکیل گردد (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۲/۳۹۸-۳۹۹، شماره سند ۳۱۵/۲۸۴-۳۱۵-۲۴۲ ط ۴۴/۳/۴، تاریخ ۱۳۴۴/۳/۱۲). کنفرانس مطبوعاتی دیگری از سوی دانشجویان مقیم ایتالیا برگزار می‌شود. در این کنفرانس قریب ۵۰ نفر دانشجوی ایرانی و خبرنگاران جراید چپ و چند نفر از وکلای چپ و خبرنگاری از نشریه اکونومیست لندن حضور داشتند که درباره جریان محاکمات و شکنجه‌ها در ایران سخنرانی شد. روز بعد از کنفرانس روزنامه لونیتا و روزنامه آوانتی مطالبی درباره کنفرانس نوشتند اما ایتالیا که روابطش با ایران حسنه بود در صدد جلوگیری از این گونه کنفرانس‌ها بود. زیرا کشور ایتالیا منافع نفتی در ایران داشت و سعی می‌کرد روابط خود را با ایران توسعه دهد و به آن لطمه‌ای وارد نشود (همان، ۴۰۴-۴۰۵، شماره سند ۳۱۵/۱۰۴۲-۳۳۳ ط ۴۴/۸/۲۲، تاریخ ۱۳۴۴/۹/۲۴). دانشجویان مقیم فلورانس اعلامیه‌ای در روزنامه لونیتا منتشر کردند. این مقاله در پاسخ مقاله روزنامه چاپ فلورانس که نوشته بود جوانان ایرانی در خارج به آسانی طعمه مبلغین قرار می‌گیرند و با مرام اشتراکی به ایران مراجعت می‌نمایند، چاپ شد (همان، ۴۱۱، شماره سند ۳۱۵/۱۲۵۵-۳۹۸ ط ۴۴/۱۰/۲۵، تاریخ ۱۳۴۴/۱۱/۱۸) و سرانجام ۴۲ تن از نمایندگان پارلمانی حزب سوسیالیست ایتالیا پیامی جهت رؤسای مجلسین شورای ملی و سنای ایران به سفارت ایران در رم تسلیم کردند و در آن درخواست نمودند که محاکمه دانشجویان دستگیر شده در یک دادگاه غیرنظامی تضمین گردد، به عده‌ای از ناظران خارجی اجازه حضور داده شود و نماینده سازمان صلیب سرخ بین‌المللی نیز بتواند آنها را معاینه نماید. (همان، شماره سند ۲۷۴/م، تاریخ ۱۳۴۴/۵/۶؛ آرشیو اسناد ریاست

جمهوری، شماره سند ۳۵۹۶/۵۰۰۰م، تاریخ ۱۳۴۴/۵/۱۹). متن نامه هم‌زمان در روزنامه آوانتی منتشر شد. سفارت از قبول نامه به عنوان مداخله در امور داخلی ایران خودداری نمود و طی ملاقات‌ها و گفتگوهایی که با وزارت امور خارجه ایتالیا به عمل آمد به آنها گفته شد که نباید نمایندگان حزب سوسیالیست، که حزب مؤتلف دولت ایتالیا است، نامه‌ای به رؤسای مجلسین ایران بنویسند زیرا دخالت در امور داخلی کشور است و ممکن است طرح این نامه در مجلسین به روابط دوستانه ایران و ایتالیا آسیب برساند. از آنجا که حزب سوسیالیست ایتالیا اقدام به تهیه و ارسال نامه مزبور ننموده و یا ممکن است اصولاً با صدور این نامه موافق نبوده باشد و عده‌ای از نمایندگان حزب چنین نامه‌ای را تهیه و ارسال داشته‌اند، سفارت ایران حزب سوسیالیست را مسئول ارسال این نامه ندانستند (آرشیو اسناد ریاست جمهوری، شماره سند: ۲۷۴م، تاریخ ۱۳۴۴/۵/۶). اما سفیر ایران در ایتالیا نیز طی نامه‌ای به کمیته ایتالیایی دفاع از زندانیان سیاسی، اظهار داشت محاکمه متهمان با رعایت موازین قانونی و منصفانه انجام خواهد گرفت. گروه نیکخواه از اعدام نجات پیدا کردند و پیروزی کنفدراسیون در مبارزه برای نجات گروه نیکخواه از اعدام و اعتباری که جنبش دانشجویی ایران در پی این کارزار جهانی کسب کرد، و البته در این میان دانشجویان ایرانی مشغول به تحصیل در دانشگاه‌های ایتالیا نقش بسیار موثری ایفا کردند و در نتیجه سازمان و کنفدراسیون دانشجویان را در دست‌زدن به اقداماتی مشابه ترغیب کرد (شوکت، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۴۵).

۶-۳- سایر فعالیت‌های دانشجویان

کنفدراسیون جهانی سمینارهای متعددی را برپا می‌کرد که برخی از این سمینارها از سوی دانشجویان ایرانی در ایتالیا برگزار شد. از مسائلی که در چندین سمینار پیاپی مورد بحث و گفتگو قرار می‌گرفت موضوع جنبش دانشجویی ایران، نقش جنبش دانشجویی در کشورهای عقب‌مانده و جوامع سرمایه‌داری و سمت و سوی جنبش دانشجویی در عرصه جهانی بود. کنفدراسیون در این زمینه، چندین سمینار در گراتس (اتریش)، فلورانس (ایتالیا)، سمینار اردوی تابستانی در ریچیونه (ایتالیا) و نیز سمینار لندن (انگلستان) پیرامون جنبش دانشجویی و مسائل آن ترتیب داد (شوکت، ۱۳۹۱: ۱۷۰). سمینار کنفدراسیون جهانی دانشجویان و محصلین ایرانی (دومین سمینار منطقه‌ای مشترک با فدراسیون ایتالیا در فلورانس) که در فروردین ۱۳۴۶ (آوریل ۱۹۶۷) در فلورانس ایتالیا برگزار شد بر این امور تأکید داشتند: توجه به اوضاع و تأثیرات انقلاب اکتبر، پیدایش اردوگاه سوسیالیستی، انقلاب چین و کوبا و پاره‌ای از کشورهای آفریقایی، تشدید تضاد میان خلق‌های ستمدیده با امپریالیسم جهانی و اوج و گسترش جنبش‌های رهایی‌بخش، به‌ویژه جنبش حق‌طلبانه

خلق‌های هند و چین و بحث و تبادل نظر درباره نقش نیروها و سازمان‌های مترقی دانشجویی در برقراری و دفاع از صلح جهانی و پشتیبانی از نهضت‌های رهایی‌بخش (همان، ۱۷۰-۱۷۱). رحمت‌الله خسروی دبیر فرهنگی کنفدراسیون در ایتالیا در نطق خود بیان کرد که برای پیشروی مقاصد ضروری است که با دیگر سازمان‌ها همگام بود و برای انجام این عمل باید سمینارهای بیشتری جهت حل‌حله مسائل سیاسی جهت یافتن راه‌حل مبارزه با امپریالیسم تشکیل دهند. وی در سخنرانی خود اظهار داشت که باید از چهارچوب مبارزات صنفی خارج شد (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۲/۴۱۴-۴۱۵، شماره سند ۵۵۳، تاریخ ۴۶/۲/۲۰) و سمینار کنفدراسیون در شهریور ۱۳۴۶ (سپتامبر ۱۹۶۷). دومین اردوی تابستانی کنفدراسیون در شهر ریچونو، با شرکت دانشجویان ایرانی عضو کنفدراسیون از کشورهای ایتالیا، بلژیک، فرانسه، سوئیس، آلمان، انگلستان و اتریش تشکیل شد. سمینار ضمن بررسی «عمده‌ترین رویدادهای جهان در یک مقطع تاریخی که دربرگیرنده کلیه نهضت‌های ملی رهایی‌بخش، از جنگ امپریالیستی در ویتنام تا بحران خاورمیانه بود»، به بررسی وظیفه جنبش‌های مترقی دانشجویی پرداخت (شوکت، ۱۳۹۱: ۱۷۱). از آنجایی که این شهر ساحلی در استانی قرار داشت که نیروهای چپی و سوسیالیست کارگری در شهرداری و استانداری و غیره دارای رأی اکثریت بودند از طریق تماس با سازمان‌های مزبور تسهیلات فراوانی از قبیل در اختیار گذاردن سالن برای جلسات سمینار - اتوبوس رایگان - تخفیف ۵۰ درصد در مورد هتل و رستوران برای سمینار معمول گردید (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۲: ۲/۴۳۵، شماره سند ۳۱۵/۱۴۳۳، تاریخ ۴۷/۷/۱۳). طی این اردو سمینار فرهنگی کنفدراسیون برگزار شد. از سوی دیگر سمینار نشان‌دهنده اختلاف در سازمان‌ها و انجمن‌های وابسته به حزب توده بود (همان، ۴۳۵، شماره سند ۳۱۵/۱۴۳۳، تاریخ ۴۷/۷/۱۳).

مسئله‌ای که وجود داشت این بود که رهبران کنفدراسیون ائتلافی از جبهه ملی و گروه انقلابی بودند. آنان این سمینارها را برگزار می‌کردند و دیگر سخنی از کنفدراسیون صنفی نبود. آنها کنفدراسیون را صنفی سیاسی می‌دانند و این مسئله تا اندازه قابل توجهی در داخل سازمان‌های شهری نشر نموده و مخالفتی از گروهی غیر از طرفداران مسکو نشده بود. این سمینار نیز در دنباله خواست‌های رهبران کنفدراسیون می‌بایست قدم‌های بزرگ‌تری را در این راه برمی‌داشت. بنابراین لبه تیز و برنده بحث‌ها متوجه طرفداران کمیته مرکزی بود. این خط اصلی سمینار بود (همان، ۴۲۰-۴۲۱، شماره سند ۳۱۵/۱۶۷، تاریخ ۲۲/سپتامبر ۶۷). در این سمینار عده‌ای از دانشجویان مخالف پیوستن کنفدراسیون به L.U.S (اتحادیه بین‌المللی دانشجویان بلوک شرق) بوده و اعتقاد داشتند که کنفدراسیون باید در جهت ایجاد اتحادیه بین‌المللی از سازمان‌های دانشجویی مترقی سه قاره آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین گام بردارد (همان، ۴۳۳، شماره سند ۳۱۲/۷۰۳، تاریخ ۴۷/۵/۳۰).

۷- سرانجام جنبش دانشجویی در ایتالیا

با وجود رابطه حسنه میان ایران و ایتالیا، برخی ارگان‌های دولتی که در اختیار کمونیست‌ها بودند از حزب توده حمایت می‌کردند (همان، ۴۸۱، شماره سند ۳۳۲/۲۳۷۲، تاریخ ۵۷/۷/۱۹). در ماه‌های پایانی سال ۱۳۵۴ فعالیت‌های کمیته مرکزی حزب توده در ایتالیا در میان دانشجویان ایرانی بسیار زیاد شد. به طوری که هر ماه نشریات روزنامه مردم - دنیا و اخگر - برای کلیه دانشجویان ایرانی ارسال می‌شد و در مقابل از فعالیت کنفدراسیون ایتالیا بسیار کاسته شده بود. به طوری که در سال ۵۴ حتی نشریه‌های کنفدراسیون را هم برای دانشجویان عضو فدراسیون ایتالیا نمی‌فرستادند، مثلاً ستاره سرخ به دست دانشجویان نمی‌رسید. فعالیت دوباره کمیته مرکزی در ایتالیا هم‌زمان با آمدن ایرج اسکندری در سال ۵۳ به رم و پی‌ریزی C.U.D.I بود (همان، ۴۵۸، شماره سند ۶۷۶۵، تاریخ ۵۴/۱۲/۲۲) و در این مدت نشریه «راه آزادی» از طرف «کمیته اتحاد برای دموکراسی در ایران» (وابسته به کمیته مرکزی حزب توده) به زبان ایتالیایی چاپ و در برخی نقاط ایتالیا توزیع می‌شد. این نشریه توسط رحمت‌اله خسروی و محمدرضا اولیاء (دو تن از ایرانیان طرفدار کمیته مرکزی حزب توده مقیم ایتالیا) با همکاری ده تن از کمونیست‌های ایتالیایی تهیه می‌گردید. در اولین شماره نشریه مذکور در آبان و آذر ۱۳۵۴ (نوامبر و دسامبر ۱۹۷۵) تحت عناوینی از قبیل «انتخابات قلابی شاه اخبار مربوط به مقاومت در برابر رژیم شامل مطالبی پیرامون اعتصاب کارگری و محاکمات در دادگاه‌های نظامی، هفتاد سال مبارزه، نیروهای ملی ایران، چطور و به چه علت یک ارتش مدرن تدارک دیده شده است، آخرین قانون اختناق آور و فاشیسم ایران» مطالبی علیه دولت ایران درج شده است (همان، ۴۶۰، شماره سند ۳۲۲/۴۱۷۷، تاریخ ۵۴/۱۲/۳۰). فعالیت‌های دانشجویی سازمان‌ها در ماه‌های منتهی به انقلاب اسلامی گسترش یافت. از طرف کمیته مرکزی حزب توده اعلامیه‌ای به زبان فارسی به تاریخ ۵۷/۶/۱۳ صادر شد و توسط دانشجویان ایرانی طرفدار کمیته مرکزی تکثیر و روز ۱۵ و ۵۷/۶/۱۶ در رم پخش گردید که دولت ائتلاف ملی سرکار بیاید تا این وظایف مشخص را انجام دهد. در اعلامیه مطالبی درباره آزادی زندانیان سیاسی، انحلال ساواک، محاکمه گردانندگان رژیم، تأمین آزادی بیان و مطبوعات، انحلال مجلسین و انتخابات آزاد، اجرای کامل قانون ملی شدن نفت، اخراج مستشاران آمریکایی و لغو قراردادهای نظامی با آمریکا و خارج شدن ایران از سنتو، مصادره اموال خاندان پهلوی و بهبود وضع کارگران نوشته شده بود. (همان، ۴۸۰، شماره سند ۹۵۴، تاریخ ۵۷/۶/۱۸).

با گذشت چند ماهی از سال ۱۳۵۶، ناگهان دولت ایتالیا تصمیمی در خصوص دانشجویان ایرانی گرفت و اعلام کرد از پذیرش دانشجویان ایرانی جلوگیری می‌کند. بنا به گزارش روزنامه

«کوریر دل‌اسرا» فعالیت سازمان دانشجویان ایرانی سبب شد تا وزارت کشور و فرهنگ ایتالیا این تصمیم را اتخاذ کند. این روزنامه افزوده بود که این تصمیم به منظور فعالیت مخفی دانشجویان که با گروه‌های افراطی چپ همکاری می‌کردند و تصمیم دولت ایتالیا به خاطر زیاده‌روی سیاسی این سازمان‌ها به خصوص سازمان دانشجویان ایرانی بوده است که به علت اختلاف نظر در داخل سازمان خود با بروز آشوب و اغتشاش روبرو شده‌اند و دولت ایتالیا ناچار به اتخاذ چنین تصمیمی شده بود. و برای اولین بار کمونیست‌ها و دموکرات‌های مسیحی دو حزب بزرگ ایتالیا که در جهت مخالف یکدیگر قرار داشتند برای ایجاد امنیت و جلوگیری از اغتشاش به این توافق رسیدند و از تصمیم وزارتخانه‌های فرهنگ و کشور ایتالیا حمایت کردند. ایران در این زمان در حدود دو هزار دانشجو در مؤسسات آموزش عالی ایتالیا داشته است و سالانه بین ۸۰۰ تا ۱۰۰۰ نفر دانشجو برای رشته‌های مختلف به ایتالیا می‌رفتند. البته این قانون حداقل تا پیروزی انقلاب اسلامی عملی نشد و دولت ایتالیا در سال ۵۷ نیز بورس‌های تحصیلی به دانشجویان ایرانی واگذار می‌کرد. (فیاضی، ۱۳۹۳: ۳۵۷-۳۵۸).

نتیجه‌گیری

گسترش فعالیت دانشجویان ایرانی در کشورهای اروپایی به شکل‌گیری سازمان کنفدراسیون دانشجویی انجامید. گسترش فعالیت جنبش‌های دانشجویی در ایران و نفوذ حزب توده و جبهه ملی در میان دانشجویان به گسترش نفوذ چهره‌قالب این جریان‌ها در فعالیت‌های دانشجویی خارج از کشور نیز تبدیل شد. دانشجویان ایرانی ساکن در ایتالیا نیز، که تعداد قابل ملاحظه‌ای بودند، به‌زودی جزو «کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی» شدند و سازمان‌های جداگانه با خط مشی‌های متفاوتی ایجاد کردند. آنها انجمن‌ها و سازمان‌هایی شامل طرفداران جبهه ملی، انجمن اسلامی فلورانس، انجمن اسلامی رم، سازمان دموکرات دانشجویان، سازمان جوانان و دانشجویان دموکرات در فلورانس و رم (کودی CUDI)، سازمان طوفان، کمیته آزادی ایران - ایتالیا، به وجود آوردند. با وجود اینکه تعدادی از این انجمن‌ها و سازمان‌ها گرایش‌های ناسیونالیستی و اسلامی داشته‌اند اما با توجه به حمایت‌های مالی و معنوی احزاب کمونیست ایتالیا، دانشجویان این سازمان‌ها به سوی فعالیت‌های چپ‌گرایانه تحت حمایت‌های آنان کشیده می‌شدند و البته اختلافاتی هم با توجه به گرایش‌های متفاوت آنها به وجود می‌آمد. این سازمان‌ها با انتشار اعلامیه‌ها، برگزاری کنفرانس‌ها، مصاحبه‌های مطبوعاتی، چاپ روزنامه و کتاب و برپایی نمایشگاه‌ها به تبلیغ و فعالیت علیه رژیم می‌پرداختند و از این طریق به یک نیروی مهم و اثربخشی

در مناسبات ایران و ایتالیا درآمدند. دانشجویان ایرانی با فعالیت‌های سیاسی، تظاهرات و فعالیت‌های فرهنگی در قالب مصاحبه‌ها و انتشار مجلات و برپایی سخنرانی‌ها، برای افشای اعمال رژیم در ایتالیا می‌کوشیدند. با برقراری ارتباط دانشجویان ایرانی با گروه‌های افراطی چپ‌گرا در ایتالیا، دولت ایتالیا جهت ایجاد امنیت تصمیم گرفت ورود دانشجویان ایرانی به ایتالیا و بورسیه‌های تحصیلی آنها را کاهش دهد اما در عمل دانشجویان تا پایان رژیم پهلوی در این زمینه تأثیرگذار بودند.

منابع و مآخذ

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۱). **ایران بین دو انقلاب**. مترجمان کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری، محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز. چاپ شانزدهم.
- _____ (۱۳۹۳). **مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران**. ترجمه سهیلا ترابی فارسانی. تهران: انتشارات پردیس دانش. چاپ سوم.
- آرشیو اسناد ریاست جمهوری، شماره ۳۵۹۶/۵۰۰/م، تاریخ ۱۳۴۴/۵/۱۹.
- _____، شماره ۲۷۴/م، تاریخ ۱۳۴۴/۵/۶.
- _____، سند بدون شماره، تاریخ ۱۳۴۲/۸/۹.
- _____، شماره ۳۴۴۲، تاریخ ۱۳۴۴/۳/۲۲.
- _____، شماره ۱۷۲-۳۱، تاریخ ۱۳۴۴/۳/۳.
- _____، سند بدون شماره، ۲۶ اکتبر ۱۹۶۳.
- آرشیو مرکز اسناد کتابخانه مجلس شورای اسلامی. کدسند ۱۰۲۵۲۸۹، ۱۰۲۵۲۸۹/۲/۱/۲۹۸، ۱۹/۵۵/۲/۱/۲۹۸، تاریخ ۱۳۳۷/۱۱/۲۵-۱۳۳۹/۱۰/۲۴.
- _____، کد سند ۸۴۱۸۹۴، ۱۹/۱۷۰/۲/۱/۲۸۵، تاریخ ۱۳۳۸.
- _____، کد سند ۱۱۱۰۵۳۱، ۱۹/۹۹/۰/۲۹۸، تاریخ ۱۳۳۷/۹/۸-۱۳۳۹/۱/۲۸.
- ازغندی، سید علیرضا (۱۳۹۳). **روابط خارجی ایران (۱۳۳۰-۱۳۵۷)**. تهران: قومس. چاپ شانزدهم.
- الموتی، ضیاء‌الدین (۱۳۷۰). **فصولی از تاریخ مبارزات سیاسی و اجتماعی ایران**. تهران: شرکت انتشارات چاپخش.
- **چپ در ایران به روایت اسناد ساواک** (۱۳۸۱). (کتاب دهم). جلد ۱. مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات. تهران: وزارت اطلاعات.
- **چپ در ایران به روایت اسناد ساواک** (۱۳۸۲). (کتاب دهم). جلد ۲. مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات. تهران: وزارت اطلاعات.

- **چپ در ایران به روایت اسناد ساواک** (۱۳۸۳). کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا. تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- خلعت بری، فریده (۱۳۷۳). **کیانوری و ادعاهایش**. تهران: نشر شباویز.
- ذبیح، سپهر (۱۳۷۸). **تاریخ جنبش کمونیستی در ایران**. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: مؤسسه انتشارات عطائی. چاپ دوم.
- زیبا کلام، صادق (۱۳۷۲). **مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی**. تهران: روزنه.
- شوکت، حمید (۱۳۹۱). **جنبش دانشجویی: کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه‌ی ملی)**. تهران: نامک.
- _____ (۱۳۸۰). **نگاهی از درون به جنبش چپ ایران، گفتگو با مهدی خانابا تهران‌ی**. تهران: انتشار.
- **سیاست و سازمان حزب توده از آغاز تا فروپاشی** (۱۳۷۰). ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- کاتم، ریچارد (۱۳۷۸). **ناسیونالیسم در ایران**. ترجمه احمد تدین. با مقدمه حاتم قادری. تهران: کویر. چاپ دوم.
- کیانوری، نورالدین (۱۳۸۲). **خاطرات نورالدین کیانوری**. تهران: اطلاعات. چاپ سوم.
- فیاضی، عمادالدین (۱۳۹۳). **تاریخ روابط ایران و ایتالیا (مناسبات سیاسی - فرهنگی ۱۳۲۰-۱۳۵۷)**. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی. واحد یادگار امام خمینی (ره).
- فوران، جان (۱۳۸۹). **مقاومت شکننده**. مترجم احمد تدین. تهران: خدمات فرهنگی رسا. چاپ دهم.
- طبری، احسان (۱۳۶۷). **کثر راهه**. تهران: امیرکبیر.
- متین، افشین (۱۳۷۸). **کنفدراسیون تاریخ جنبش دانشجویان ایرانی در خارج از کشور ۵۷-۱۳۳۲**. مترجم ارسطو آذری. تهران: مؤسسه نشر و پژوهش شیرازه. چاپ دوم.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ (۱۳۷۸). **در حاشیه سیاست خارجی؛ از دوران نهضت ملی تا انقلاب (۱۳۵۹-۱۳۲۷)**. تهران: نشر گفتار.
- نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۷). **تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب)**. ج ۱. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا. چاپ پنجم.

References

- Ābrāhāmīān, Yirwānd, (2014), Maqālātī Dar Jāmi'ih Shināsīyi Sīyāsīyi Īrān, Tarjumihyi Suihiylā Turābī Fārsānī, Tihrān: Intishārātī Pardīsī Dānish, Chāpi Siwwum.
- Ābrāhāmīān, Yirwānd, (2012), Īrān Biyni Du Inqilāb, Mutarjimān Kāzīm Fīrūzmand, Ḥasan Shams Āwārī, Muḥsin Mudīr Shānichī, Tihrān, Nashri Markaz, Chāpi Shānzdahum.

- Alamūtfī. Dīyā' al-Dīn, (1991), Fuṣūlī az Tārīkhi Mubārīzāti Sīyāsī wa Ijtimā'īyī Īrān, Tīhrān: Shirkati Intishārāti Chāpakhsh.
- Ārshīwi Asnādi Rīyāsati Jumhūrī, Sanadi Bidūni Shumārīh, 26 Uktubr 1963.
- Ārshīwi Asnādi Rīyāsati Jumhūrī, Sanadi Bidūni Shumārīhiyī, Tārīkhi 1/11/1963.
- Ārshīwi Asnādi Rīyāsati Jumhūrī, Shumārīhiyī 31-172, Tārīkhi 24/5/1965.
- Ārshīwi Asnādi Rīyāsati Jumhūrī, Shumārīhiyī 3442, Tārīkhi 12/6/1965.
- Ārshīwi Asnādi Rīyāsati Jumhūrī, Shumārīhiyī M/274, Tārīkhi 28/7/1965.
- Ārshīwi Asnādi Rīyāsati Jumhūrī, Shumārīhiyī M/3596/5000, Tārīkhi 10/8/1965.
- Ārshīwi Markazi Asnādi Kitābkhānihiyī Majlisi Shurāyi Islāmī, Kudi Sanad 1025289, q19/55/2/1/298, Tārīkh 14/2/1959-14/1/1961.
- Ārshīwi Markazi Asnādi Kitābkhānihiyī Majlisi Shurāyi Islāmī, Kudi Sanad 841894, 19/170/2/1/285, Tārīkh 1959.
- Ārshīwi Markazi Asnādi Kitābkhānihiyī Majlisi Shurāyi Islāmī, Kudi Sanad 1110531, q19/99/0/298, Tārīkh 29/11/1958-17/4/1960.
- Azghandī, Siyyid 'alīriḏā, (2014), Rawābiṭi Khārijī Īrān (1941-1978), Tīhrān: Qūmis, Chāpi Shānzdahum.
- Chap Dar Īrān Bih Riwayati Asnādi Sāwāk, (2002), (Kitābi Dahum), Jild 1, Markazi Barrasiyī Asnādi Tārīkhīyī Wizārati Ittīlā'āt, Tīhrān: Wizārat Ittīlā'āt.
- Chap Dar Īrān Bih Riwayati Asnādi Sāwāk, (2003), (Kitābi Dahum), Jild 2, Markazi Barrasiyī Asnādi Tārīkhīyī Wizārati Ittīlā'āt, Tīhrān: Wizārat Ittīlā'āt.
- Chap Dar Īrān Bih Riwayati Asnādi Sāwāk, (2004), Kunfidrāsīyuni Dānishjūyāni Īrānī Dar Urūpā, Tīhrān: Markazi Barrasiyī Asnād Tārīkhīyī Wizārati Ittīlā'āt.
- Dhabīḥ, Sīpihr, (1999), Tārīkhi Junbishi Kumunīstī Dar Īrān, Tarjumihiyi Muḥammad Rafī'ī Mihrābādī, Tīhrān: Mu'assisihiyi Intishārāti 'atā'ī, Chāpi Duwwum.
- Fayyādī, 'imād al-Dīn, (2014), Tārīkhi Rawābiṭi Īrān wa Itālyā (Munāsibāti Sīyāsī-Farhangī 1941-1978), Tīhrān: Dānishgāhi āzādi Islāmī, Wāḥidi Yādigāri Imām Khumiynī.
- Furān, Jān, (2010), Muqāwimati Shikanandih, Mutarjim Aḥmad Tadayyun, Tīhrān: Khadamāti Farhangīyī Rasā, Chāpi Dahum.
- Kātim, Rīchārd, (1999), Nāsīyūnālīsm dar Īrān, Tarjumihiyi Aḥmad Tadayyun, bā Mughaddamihiyī Hātam Ghādirī, Tīhrān: Kawīr, Chāpi Duwwum.
- Khal'atbarī, Farīdih, (1994), Kīyānwarī wa Iddi 'āḥayash, Tīhrān: Nashre Shabāwīz.
- Kīyānwarī, Nūr al-Dīn, (2003), Khāṭirāti Nūr al-Dīn Kīyānwarī, Tīhrān: Ittīlā'āt, Chāpi Siwwum.
- Mahdawī, 'abd al-Rīḏā Hūshang, (1999), dar Hāshīyihiyi Sīyāsati Khārijī; az Durāni Nihḏati Millī tā Inqilāb (1948-1980), Tīhrān: Nashri Guftār.
- Matīn, Afshīn, (1999), Kunfidrāsīyuni Tārīkhi Junbishi Dānishjūyāni Īrānī dar Khārij az Kishwar 1953-78, Mutarjim Arasṭū Āzarī, Tīhrān: Mu'assisihiyi Nashr wa Pazhūhishi Shīrāzih, Chāpi Duwwum.
- Najātī, Ghulām Riḏā, (1998), Tārīkhi Sīyāsīyī Bīst wa Panj Sālihiyī Īrān (az Kūditā tā Inqilāb), J 1, Tīhrān: Mu'assisihiyi Khadamāti Farhangīyī Rasā, Chāpi Panjum.
- Shukat, Ḥamīd, (2001), Nigāhī az Darūn bih Junbishi Chapi Īrān, Guftigū bā Mihdī Khānbābā Tīhrānī, Tīhrān: Intishār.
- Shukat, Ḥamīd, (2012), Junbishi Dānishjūyī: Kunfidrāsīyuni Jahānīyī Muḥaṣṣilīn wa Dānishjūyāni Īrānī (Ittīhādīyihiyi Millī), Tīhrān: Nāmak.
- Sīyāsāt wa Sāzmāni Ḥizbi Tūdiḥ az Āghāz tā Furūpāshī, (1990), J 1, Tīhrān: Mu'assisihiyi Muṭālī'āt wa Pazhūhishhāyī Sīyāsī.
- Ṭabarī, Iḥsān, (1988), Kazh Rāhih, Tīhrān: Amīr Kabīr.
- Zibākālām, Ṣadiq, (1993), Muqaddamihiyī Bar Inqilābi Islāmī, Tīhrān: Ruzanih.

Study of Iranian Students' Movement in Italy (1961- 1979)¹

Rohollah Bahrami²
Parvin Rostami³

Receive: 31/12/2017
Accept: 10/2/2019

Abstract

Student movements, including the impact circumstances of historical developments in contemporary Iranian society were in interior and out of the country. With the formation Tudeh party and formed the national movement this movement was increasingly affected by left movement and the oil nationalization movement. In the beginning of fourties, Iranian students formed in Western Europe and America a confederation of different trends, Tudeh party, the National Front, and currents of the Islamic organize for plans protest against government. Italy was among the countries faced with the expansion of cultural relations with Iran and the dispatch of a large number of Iranian students. The influence of Marxist party, Communists and socialist in Italy, Iranian students residing in Italy is strongly influenced by it. The present study in a descriptive –analytical manner, is about to notice the activities of students abroad, their formation and how to organize associations and political organizations, student activists in Italy examined and to explain the activities of the pro-Iranian students of the leftist movement and other national and Islamic movements in Italy. research findings show that despite the willingness of Nationalist and Islamist tendencies among Iranian students in Italy due to the support of the communist parties of the country and the influence of the Tudeh party many students with left trends attracted confederation and numerous activities and programs carried out with formation of students' organizations and associations against the Pahlavi regime in Italy.

Keywords: Iran, Italy, Confederation of Iranian Students, Communist, Tudeh Party.

1. DOI: 10.22051/hii.2019.18540.1539

2. Associate Professor of History, Razi University; r.bahrami@razi.ac.ir

3 . PhD Candidate in History of Islamic Iran, Lorestan University (Corresponding Author); rostami.pa@fh.lu.ac.ir

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

تجهیزات جنگی امام حسین (ع) و یارانش در واقعه عاشورا^۱

مصطفی صادقی^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۲۱

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۰

چکیده

واقعه عاشورا از جنبه‌های مختلفی بررسی و مطالعه شده و با این حال زوایای مبهمی از آن دغدغه پژوهشگران این عرصه است. از جمله این جنبه‌ها واکاوی هدف و فلسفه قیام حسینی است و رد یا اثبات آرای مطرح در این مسئله نیازمند فهم چگونگی این رویداد مهم خواهد بود. بخشی از این چگونگی به شناخت تجهیزات به کاررفته در این رخداد خونبار مربوط می‌شود و دستیابی به کمیت و کیفیت جنگ‌افزارهای موجود در اردوی حسینی می‌تواند شاهی بر مقصد و مقصود جنگاوران باشد. این مقاله با بهره‌مندی از داده‌های تاریخی و با تکیه بر منابع دست اول تلاش می‌کند ابعاد تازه‌ای از این مسئله را بررسی کند و نشان دهد امام حسین (ع) و همراهان او از مدینه تا کربلا تنها تجهیزاتی چون شمشیر با خود داشتند که آن زمان برای استفاده در سفرها معمول بود. دیگر سلاح‌های به کاررفته را کسانی که بعداً به آن حضرت پیوستند، با خود آوردند.

واژه‌های کلیدی: جنگ‌افزار، کربلا، امام حسین (ع)، عاشورا.

مقدمه

بزرگی حادثه کربلا و شهادت امام حسین (ع) و یاران اندکش در برابر لشکری کینه‌توز، ابعاد گوناگون دارد. گذشته از جهات عملی و بزرگداشت این واقعه، بررسی علمی و جوانب آن به دلیل وجود آراء و نظرات مختلف از یک سو و ابهام‌ها، پیچیدگی‌ها، تحریف‌ها و زیاده‌گویی‌ها از سوی دیگر همچنان ادامه دارد.

از مسائل قابل بررسی درباره شهادت امام حسین (ع)، هدف یا اهداف آن حضرت و به عبارتی فلسفه قیام است. این موضوع از قدیم معرکه آراء بوده، در سده اخیر با تدوین دو اثر ماندگار: شهید جاوید و شهید آگاه و آثاری در زمینه علم امام جدّیت بیشتری یافت و در دهه اخیر ابعاد جدیدتری پیدا کرد. بررسی تجهیزات جنگی همراه امام و یارانش می‌تواند به تبیین و روشن شدن این نظریه‌ها کمک کند. علاوه بر این تحریف و مبالغه در گزارش واقعه کربلا در سده‌های اخیر بیشتر شده و ضرورت پالایش اخبار، ابهام‌زدایی و بازگشت به روایات اصیل و نزدیک‌تر به واقعه را دوچندان کرده است.

پژوهش حاضر با توجه به این ضرورت، بنا دارد بخش کوچکی از این حادثه عظیم را بکاود. پرسش این است که امام حسین (ع) و یاران او در کربلا چه تجهیزات جنگی، یعنی چه نوع سلاحی، در اختیار داشته و با آن جنگیده‌اند؟ این سلاح‌ها چگونه و از کجا تهیه شده است؟ فرضیه آن است که امام و یارانش سلاح مسافر داشتند و تجهیزات نظامی بیشتر، در دست یارانی بود که از کوفه یا لشکر عمر سعد به آن حضرت پیوستند.

برای این تحقیق پیشینه‌ای یافت نشد. نویسندگان قدیم و جدید نه به صورت مستقل و نه در ذیل مباحثی دیگر، به بررسی جنگ‌افزارها و سلاح‌های به کاررفته در حادثه عاشورا نپرداخته‌اند. حتی در آثار مرتبط به جنگ‌ها یا تجهیزات جنگی در صدر اسلام چنین موضوعی طرح نشده است. ضرورت بحث، چنان‌که اشاره شد، تلاش برای شناخت هرچه صحیح‌تر واقعه مهم عاشورا است و هدف از این نوشتار، تبیین بُعدی از این رویداد است تا بتوان به کمک آن مسائل مهم‌تری مانند هدف و برنامه امام برای حکومت یا جنگ و شهادت را حل کرد. اینکه آن حضرت برای حکومت رفت پس نیازی به سلاح و جنگ نداشت یا برای مبارزه رفت و باید مجهز می‌بود، بخشی از ضرورت و اهداف این بررسی را دربر می‌گیرد. هم چنین این تحقیق می‌تواند پیش‌درآمدی بر این پژوهش باشد که چه اندازه از کوفیان همراه امام بودند و آیا افراد مسلح را فقط آنها تشکیل می‌دادند؟

یکی از مشکلات تحقیق حاضر، عدم تصریح به اسلحه امام و یارانش در جنگ با دشمن است. گرچه در مواردی به شمشیر یا نیزه یا حتی چاقو تصریح شده ولی در بیشتر گزارش‌ها تنها تعبیر کلی «قتال» و مشتقات آن یا «ضرب» به کار رفته است. بنابراین در مورد بسیاری از شهدای کربلا که فقط درباره آنها گفته‌اند «جنگید و به شهادت رسید»، از سلاح به کار رفته اطلاعی نداریم. به نظر می‌رسد برخی هم بدون هیچ دفاعی هدف تیر دشمن قرار گرفته‌اند.

منابع اصلی این تحقیق، اخبار دست اول و روایات مورخان نخستین است؛ زیرا هرچه از زمان حادثه دور شویم از اعتبار روایات کاسته می‌شود. در این میان تکیه اصلی بر گزارش‌هایی است که از مقتل ابومخنف برجای مانده و طبری، بلاذری و شیخ مفید آن را نقل کرده‌اند. از این رو بیشترین استناد نوشتار، به این کتاب‌ها خواهد بود و با آن که نگارنده از منابع عاشورا و قیام حسینی بی‌اطلاع نیست و به آنها آشنایی دارد؛ اما تأکید مقاله بر گزارش‌های ابومخنف است و در موارد اندک از آثار دیگر بهره خواهیم برد. هم‌چنین به جهت اهمیت واژگان در این پژوهش، ناچار به برخی کلمات و متون عربی اشاره می‌شود تا واژگان مربوط به جنگ‌افزارها در منابع، پیش روی خواننده و در معرض داوری‌اش قرار گیرد.

پیش از هر چیز دو مطلب به عنوان مقدمه یا ورود به بحث باید روشن شود: نخست آن که تجهیزات جنگی آن زمان چه بوده و چه منابعی از آن سخن گفته‌اند؟ دوم آن که عرب در سفرهای معمولی خود برای دفاع ضروری چه سلاحی حمل می‌کرد و سلاح مسافر چه بود؟

تجهیزات جنگی در سده نخست اسلامی

منظور از تجهیزات در سده نخست هجری، که محل گفتگوی این نوشتار است، هرگونه جنگ‌افزاری است که در آن زمان برای مقابله با دیگری یا دفاع و محافظت از خود یا حمل و نقل به کار می‌رفت. هر یک از این سلاح‌ها به انواع سبک یا فردی و سنگین یا جمعی قابل دسته‌بندی است. از نوع نخست شمشیر، نیزه، تیر و کمان تجهیزات معمول برای هجوم بود. شمشیر فراتر از یک سلاح جنگی، پیوسته همراه عرب بود به گونه‌ای که گاه در نماز هم از خود جدا نمی‌کرد (ابن سعد، ۱۴۱۸: ۲۷۲/۶). به گفته ابن منکلی (د. ۷۷۸) که انواع شمشیرها را برشمرده، این جنگ‌افزار همراه همیشگی بود که وجود آن از هر اسلحه‌ای کفایت می‌کرد (ابن منکلی، ۲۰۰۰: ۲۲؛ هم‌چنین ر. ک: صفری، ۱۳۹۱: ۳۵۴ و ۳۵۵). خنجر بیشتر برای ترور استفاده می‌شد (سامرائی، ۱۳۶۴: ۱۳) چنان که خلیفه دوم و امام مجتبی (ع) را به این وسیله ترور کردند (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۰/۳؛ ابن حجر، ۱۴۱۵: ۶۴/۲). نیزه هم انواع گوناگون داشت. گونه بلند برای سواران و کوتاه برای

پیاده‌نظام بود، همان‌سان که شمشیرها کوتاه و بلند داشت (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۲/۳؛ هم‌چنین ر.ک: علی، ۱۳۹۱: ۴۲۲/۵). از اینکه در برخی گزارش‌های تاریخی، نیزه‌دار عطف به سواره‌نظام شده و تیرانداز به پیاده‌نظام مرتبط شده است (مانند ابوشامه، ۱۴۲۲: ۱۷۸/۳؛ ۶۲/۴؛ صحاری، ۲۰۰۶: ۵۰۴/۲؛ قلقشندی، بی‌تا: ۵۲۷/۶؛ ۲۵۴/۸) می‌توان برداشت کرد که غالباً سواران مجهز به نیزه بوده‌اند. این دسته از نظامیان در میان ایرانیان از تجهیزات بیشتری برخوردار بودند (دینوری، ۱۹۶۰، ص ۷۳). این همه، جنگ‌افزارهای فردی یا سلاح سبک به‌شمار می‌رود اما از تجهیزاتی چون منجنیق به منظور کشتار جمعی استفاده می‌شد، چنان‌که در نبرد بنی‌امیه با ابن‌زبیر به کار رفت (فاکهی، ۱۴۲۴: ۳۵۷/۲).

نوع دوم (تجهیزات نگه‌دارنده) مانند زره، کلاهخود و سپر است. سپرها را از پوست می‌ساختند و کلاهخود به اندازه سر بافته می‌شد و روی کلاه قرار می‌گرفت. عمّامه نیز به مثابه کلاهخود بود (علی، ۱۳۹۱: ۴۳۳/۵). ابوالاسود دؤلی کاربردهای متعددی برای عمّامه شمرده که از جمله سپر در جنگ و محافظت از گرماس (ابن‌حمدون، ۱۹۹۶: ۴۲۸/۵). از نوع سوم، اسب مهم‌ترین وسیله حمل و بهره‌مندی سواران جنگی بود و آن هم انواعی داشت. برای مثال در لشکر عمر بن سعد از محفّفه یاد شده (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۶۹/۴؛ نویری: ۴۴۹/۲۰) که اسب‌های مجهز و زره‌پوش است در برابر مجرده که اسب‌های بدون پوستین و محافظ بود. در عین حال نمی‌توان از آن به عنوان وسیله خاص نبرد یاد کرد.

بخشی از کتاب‌های لغت و آثار ادبی به توضیح انواع سلاح‌ها و واژگان و محل ساخت هر یک پرداخته‌اند. مانند شمشاطی (د. ۳۷۷) در کتاب *الانوار* (۱۱ و ۳۵) و نویری (د. ۷۳۳) در *نهایة‌الارب* (۲۰/۶ تا ۲۴۷). بخشی از کتاب‌ها به‌خصوص منابع سیره به شرح سلاح رسول‌خدا (ص) یا احادیث آن حضرت یا سخنان خلفا درباره اسلحه پرداخته‌اند. آثار مستقلی نیز در این باره وجود دارد مانند کتاب *السلاح* عبدالملک اصمعی (د. ۲۱۶) و کتاب *السلاح* ابوعمید قاسم بن سلام (د. ۲۲۴). هرچند به شرایط استفاده از آن و چگونگی کاربرد سلاح در صدر اسلام و سده‌های نخست هجری اشاره چندانی ندارند و به مسئله این تحقیق کمکی نمی‌کنند.

درباره تجهیزات احتمالی که فرد هنگام سفر همراه داشت، در منابع تاریخ صدر اسلام سخنی به میان نیامده است؛ جز یک مورد که با تعبیر سلاح مسافر یاد شده و همه مورخان و نویسندگان از آن یاد می‌کنند. شاید بتوان از این رویداد قاعده‌ای کلی برای اسلحه مسافر برداشت کرد و آن صلح حدیبیه بود. یکی از بندهای صلح، این بود که محمد صلی‌الله علیه و آله از انجام مناسک عمره صرف نظر کند و سال بعد غیر مسلح و فقط با سلاح مسافر به عمره بیاید. پس از این مطلب که

گاه با تعبیر «سلاح الراکب» آمده، توضیح داده شده که منظور از آن، شمشیرهای غلاف شده است (ابن هشام، بی تا: ۳۱۸/۲؛ واقعی، ۱۴۰۹: ۶۱۲/۲). در یک مورد، از کمان نیز یاد شده (طبرسی، ۱۴۱۷: ۲۰۴/۱) و برخی سلاح را کب را افزون بر شمشیر غلاف شده آورده‌اند (السیوف فی القرب و سلاح الراکب: نویری، ۱۴۲۳: ۲۳۱/۱۷) که دو گونه سلاح را برای مسافر تصویر می‌کنند. اما نمی‌توان به این زیادات اعتماد کرد؛ زیرا منابع متقدم، معتبر و فراوان‌تر، آن دو را به عنوان عطف توضیحی ذکر کرده‌اند (سلاح الراکب/المسافر: السیف فی القرب) یا فقط یکی از آنها را آورده‌اند (ابوعبید، ۱۴۰۸: ۲۰۸؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸: ۲۳۴/۴ به نقل از بخاری) ضمن اینکه ظاهر از سلاح مسافر حداقل تجهیزات ضروری است که در آن زمان شمشیر بود. در گزارش‌های دیگری از رویدادهای تاریخ اسلام، چنین تعبیری یافت نشد و جستجوی نگارنده برای آگاهی بیشتر از ویژگی‌های سلاح مسافر به جایی نرسید. اما این خود نشان می‌دهد که همراه داشتن اسلحه‌ای چون شمشیر برای مسافرت‌های آن زمان و حوادث احتمالی و راهزنان و شاید حیوانات وحشی معمول بوده و در همه سفرها همراه داشته‌اند. این مطلب به عنوان پیش‌فرضی در نوشتار حاضر به شمار می‌رود.

شواهد جنگ دوسویه

واقعه کربلا را نمی‌توان کشتار دسته‌جمعی و بدون دفاع دانست. روشن است که امام حسین (ع) و یارانش از خود دفاع کردند و در نیم‌روزی که جنگ جدی بود، مقاومت سرسختانه‌ای از سوی آنان صورت گرفت. بی‌شک این نبرد، نابرابر بود اما دفاع جانانه و از سرِ اعتقاد و ایمان شیعیان واقعی، ۸۸ کشته بر روی دست لشکر کوفه گذاشت (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۱۱/۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۶۳/۳) یعنی عددی بیش از عدد مشهور شهدای کربلا.

علاوه بر دفاع و کشتن دشمن، شواهدی که برای وجود یک جنگ واقعی - هرچند نابرابر - در رخداد کربلا می‌توان شمرد چنین است:

۱- «قتال» و واژه‌های مشابه در منابع مربوط به عاشورا؛ در شب عاشورا که تصمیم دشمن بر جنگیدن شد، اعلام کردند یا تسلیم شوید یا با شما می‌جنگیم (مفید، ۱۴۱۶: ۹۰/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۳۷/۵). در گزارشی که زحر بن قیس به یزید ارائه داد گفت از حسین (ع) و یارانش خواستیم به حکم ابن زیاد تسلیم شوند یا بجنگند و آنها جنگ را انتخاب کردند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۹/۵).

در هنگام ملاقات امام با لشکر حرّ که هنوز اوضاع روشن نبود، زهیر به امام پیشنهاد کرد تا نیروی کمکی نیامده است با حرّ بجنگند و آنها را عقب بزنند ولی امام موافقت نکرد (طبری،

۱۳۸۷: ۴۰۹/۵). پیداست تجهیزاتی داشته‌اند که چنین پیشنهادی داده است. خود آن حضرت هم به حرّ فرمود با تو مبارزه می‌کنم (ناجَزْتُكَ) و این زمانی بود که چند نفر از کوفه قصد پیوستن به امام را داشتند و حرّ اجازه نمی‌داد (ابومخنف، ۱۳۷۵: ۱۷۴). هم‌چنین یاران امام در شب عاشورا هنگام اعلام وفاداری خود گفتند آیا تو را رها کنیم و با تیر و نیزه‌هایمان نجنگیم؟ (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۹/۵).

درباره بسیاری از یاران امام در روز عاشورا چنین آمده است که جنگید تا کشته شد مانند غفاریان و جابریان و عباس و شوذب (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۲/۵ و ۴۴۳). اینکه بعد از ظهر «جنگ» جدّی‌تر شد (همان، ۴۴۱) و هر گاه نیروهای عمر بن سعد به سوی خیمه‌ها می‌آمدند یاران امام به شدت مانع آنها می‌شدند و آنها را از پای در می‌آوردند (همان، ۴۳۸) شواهدی بر یک نبرد دو سویه، هر چند نابرابر است.

۲- آرایش نظامی در دو طرف جنگ؛ امام یاران صد نفری خود را همانند لشکری سنگین آرایش نظامی داد. زهیر را فرمانده جناح راست و حبیب را فرمانده جناح چپ قرار داد و پرچم را به برادرش عباس سپرد (همان، ۴۲۲).

۳- وجود سواره و پیاده در اردوی حسینی؛ بنا به نقل ابومخنف ۳۲ سوار و ۴۵ پیاده نظام در کنار امام بودند (همان، ۴۲۲). روایت عمار دهنی از امام باقر (ع) این رقم را به ترتیب ۴۵ و ۱۰۰ نفر می‌داند که با دیگر گزارش‌های آماری کربلا سازگار نیست (طبری، ۱۳۸۷: ۳۸۹/۵). وقتی امام برای مذاکره با عمر سعد نشستند با حدود ۲۰ سوار حمایت می‌شد (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۳/۵). وقتی برادرش عباس و عده‌ای را برای آوردن آب فرستاد، ۳۰ سوار و ۲۰ پیاده بودند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۲/۵). در شب عاشورا هم که عباس برای بررسی اوضاع نزد عمر سعد رفت، بیست سوار او را همراهی می‌کردند (همان، ۴۱۶/۵).

۴- گزارش‌های اجمالی از وجود سلاح در میان اصحاب امام؛ مثلاً در هنگام برخورد با حرّ می‌خوانیم اصحاب امام شمشیر بر دوش بودند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۰/۵). گزارش‌های تفصیلی قابل بررسی است و مقاله پیش رو همین هدف را دنبال خواهد کرد.

۵- وجود تیراندازان و نیزه‌داران؛ در روایات مختلفی از واقعه عاشورا، به تیراندازی از سوی یاران امام اشاره شده است (همان، ۴۳۵ و ۴۳۶ و ۴۳۷). چنان‌که نافع بن هلال با تیرهای خود ۱۲ نفر را کشت (همان، ۴۴۲). در حمله عمرو بن حجاج فرمانده جناح راست عمر سعد، نیزه‌داران همراه امام چنان ایستادند که اسب‌های آنها جرأت نکردند پیش‌تر آیند. (همان، ۴۳۰).

بنابراین جنگ جدی بود و هر دو طرف مصمم به مبارزه بودند. یاران امام نیز با وجود تعداد اندک، چنان جانفشانی می کردند که امید پیروزی بر لشگری گران را داشتند اما اوضاع به گونه‌ای دیگر رقم خورد.

اکنون که اصل جنگ در کربلا را نمی توان انکار کرد و آن را کشتاری بدون دفاع دانست، وضعیت تجهیزات موجود در این جنگ نابرابر و شواهد بودن یا نبودن انواع سلاح را به بررسی می گذاریم. آنچه روشن است اینکه در حادثه کربلا حتی از سوی لشکر کوفه که به قصد جنگ بیرون شده بود، از تجهیزات سنگین و کشتار جمعی مانند منجنیق یاد نشده است. آنچه هست سخن از سلاح های فردی و سبک مانند شمشیر، نیزه، تیر و وسایل حفاظتی مانند زره و کلاهخود است.

بود و نبود تجهیزات

امام حسین (ع) در عاشورا سخنرانی های متعددی ایراد فرمود و سعی در هدایت مردم داشت. در غالب این خطابه ها شیوه بیرون آمدن آن حضرت و چگونگی ایستادنش برابر دشمن بیان شده است. از جمله ثبت شده که در یکی از این خطبه ها با پیراهن و رداء و نعلین بیرون شد و مطالبی فرمود. (طبری، ۱۳۸۷: ۱/۵). در دیدار آن حضرت با عبیدالله بن حر آمده است که امام نعلین خود را به پا کرد و سراغ عبیدالله رفت (همان، ۴۰۷). در گزارشی دیگر از احوال امام آمده است که حتی لحظات آخر (که علی القاعده هنگام مبارزه بود) شب کلاهی بر سر داشت و شمشیر دشمن آن کلاه را شکافت و به سر رسید، آنگاه کلاه بلندی خواست و بر سر گذاشت و بر آن عمامه بست (همان، ۴۴۸). این نشان می دهد امام از عمامه - که استفاده های متعددی داشته - به عنوان محافظ استفاده کرده است. پیش تر به کاربرد عمامه در جنگ اشاره شد اما تنوع کاربری آن، مانع است که سلاح جنگی به شمار آید. پس اگر امام تجهیزات و وسایل حفاظتی دیگری مانند پوتین و کلاهخود با خود داشت برای پاها یا سر مبارک خود بهره می برد. چون در همین واقعه از تجهیزات مشابه استفاده شد و عابس شاکری یار کوفی امام، کلاهخود بر سر داشت (همان، ۴۴۴).

بخشی از توصیف حمید بن مسلم درباره چگونگی حمله به امام نشان می دهد که بدون مبارزه به آن مظلوم حمله می شد و امام دفاعی از خود نداشت (همان، ۴۴۸). هر چند از برخی گزارش ها هم هجوم امام استفاده می شود. گویا آن حضرت ابتدا با شمشیر از خود دفاع می کرد و آنچه بدون دفاع گزارش شده، مربوط به لحظات آخر عمر مبارک اوست.

شاهد دیگر بر نبود تجهیزات، شکل میدان آمدن یکی از نوجوانان اهل بیت است که منابع نامش را ذکر نکرده اند. این نوجوان از خاندان حسین (ع) بود و چوبی از خیمه ها در دست داشت و

پیراهن و شلواری بر تن. او وحشت زده به چپ و راست می‌نگریست که مردی از اسب فرود آمد و او را کشت (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۹/۵؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸: ۱۸۶/۸). این خبر شباهت بسیاری به شکل بیرون‌شدن قاسم بن حسن دارد. درباره او هم گفته‌اند شلوار (ازار) و پیراهنی بر تن داشت با این تفاوت که شمشیری در دست (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۷/۵). بعید نیست این نوجوان همان جناب قاسم بوده که چوبی در دست داشته (نه شمشیر) و از خشم، خود را به رویارویی با دشمن زده است. چون نوجوان شهید دیگری از اهل بیت با این اوصاف سراغ نداریم.

وجود افرادی که بدون مبارزه و جنگ شهید شدند می‌تواند نشانه دیگری از نبود تجهیزات باشد. عبدالله بن مسلم بن عقیل، عون و محمد فرزندان عبدالله بن جعفر، عبدالرحمن و جعفر فرزندان عقیل بدون مبارزه و با حملات یکسویه دشمن به شهادت رسیدند (همان، ۴۴۷ و همان، ۴۴۹).

این همه، بخشی از چهره حادثه عاشوراست ولی از سوی دیگر شواهدی بر وجود تجهیزات و گزارش‌های متعددی از وقوع نبرد و مبارزه در این روز وجود دارد و همین جنگ و گریز سبب شد مبارزه، دست کم نیم‌روز به درازا کشد و عده‌ای از لشکر عمر بن سعد هم کشته شوند. پیش‌تر گفتیم اجمالاً جنگ‌افزارهایی در دست یاران امام بود. اکنون این پرسش مطرح است که این جنگ‌افزارها از کجا آمد و چگونه توزیع شد؟ آیا امام حسین (ع) و یارانش از مدینه یا مکه سلاح‌هایی چون شمشیر و نیزه را حمل می‌کردند؟

برای پاسخ به این سؤال، لازم است جزئیات مسیر و افرادی را که مسلح بودند به بررسی بگذاریم. بدین منظور ابتدا به اوضاع مسیر حرکت امام و سپس به تفکیک درباره اسلحه خود آن حضرت و یارانش در مراحل مختلف سخن خواهیم گفت.

شواهد وجود تجهیزات در مسیر مکه تا کوفه

درباره تجهیزات همراه امام و یارانش در مسیر حرکت به کوفه، آگاهی درست و دقیقی وجود ندارد. خبر رویارویی با کاروان یمنی به عبارات مختلفی آمده (طبری، ۱۳۸۷: ۳۸۵/۵؛ ابن طاووس، ۱۳۹۵: ۱۳۹) ولی سخنی از کاربرد سلاح در آن نیست و شیخ مفید (۱۴۶، ۶۸) فقط از گرفتن شترهایی توسط امام برای همراهانش سخن می‌گوید. تنها گزارشی که به وجود سلاح در این مسیر اشاره می‌کند، دیدار فرزندق با امام حسین (ع) است که به گونه‌های مختلف و در منزل‌های متفاوتی ذکر شده است (بررسی این گزارش‌ها را بنگرید در: طبسی، ۱۳۸۰: ۱۸۶). طبری دو گزارش نقل می‌کند که یکی از ابومخنف و دومی از هشام کلبی از عوانه بن حکم است. در خبر ابومخنف

توصیفی از کاروان امام نیست ولی در گزارش دوم فرزند فرزدق از پدرش نقل می‌کند که امام را در حال بیرون رفتن از مکه دیدم و شمشیرها و سپرهای خویش را همراه داشت (معه أسیافه و تُرأسه). این دو روایت به دنبال هم ذکر شده است (طبری، ۱۳۸۷: ۳۸۶/۵). دیگران توصیف فرزدق را گونه‌ای دیگر آورده‌اند. ابن سعد (د. ۲۳۰) به روایت فرزند فرزدق از قول پدرش می‌گوید کاروان امام را دیدم قبا بر تن و سپرهایی از پوست، همراه داشتند: علیهم الیلامق و معهم الدُرُق (ابن سعد، ۱۴۱۶: ۶۲) فاکهی (د. ۲۷۸) در اخبار مکه (۳۳۰/۱). واژه جلامق را هم آورده که در باورقی «کمان» معنا شده است (معهم الدُرُق/ علیهم الجلامق و الیلامق) در روایت ابوالفرج اصفهانی (د. ۳۵۶) همه اوصاف جمع است: شمشیرها حمایل، کمان‌ها بر دوش و قبا بر تن داشتند: مُتَقَلِّدین السیوف، مُتَنَكِّبِین القسی، علیهم یلامق (اصفهانی، ۱۴۰۷: ۲۵۷/۲۱). عبارت‌ها نشان می‌دهد که گزارش دستخوش نقل به معنا و تغییرات راویان شده است. به گفته یکی از محققان علاوه بر بی‌اعتمادی به اسناد، متن روایت مشتمل بر واژه‌هایی است که دلالت بر ساختگی بودن آن می‌کند (سلمی، ۱۴۱۴: ۱/۴۵۲). از اینکه دو تعبیر یلامق و دُرُق (قبا و سپر پوستین) در شعری آمده و به خود فرزدق نسبت داده می‌شود، می‌تواند مؤید این خبر باشد؛ چه اینکه شعر در حافظه تاریخ بهتر ثبت و ضبط می‌شود:

لَقِيتُ الْحَسِينَ بَارِضَ الصَّفَاحِ عَلَيْهِ الْيَلَامِقُ وَ الدُّرُقُ (حموی، ۱۹۹۵: ۴۱۲/۳). هرچند قبا گاهی در جنگ استفاده می‌شده (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۱۵/۶۳)، اما لباس جنگی و مخصوص به آن نیست. اگر به استناد داستان فرزدق وجود سلاح در این مسیر را بپذیریم، پیش از اطلاع امام از شهادت مسلم و بازگشت عده‌ای است که از مکه با آن حضرت همراه شده بودند، یعنی ممکن است آنها با خود سلاح داشته‌اند.

دو مطلب دیگر می‌تواند مؤید و شاهی برای نبود تجهیزات در این مسیر باشد: نخست آن‌که وقتی امام از مکه بیرون آمد و والی آنجا کسانی را برای برگرداندن آن حضرت فرستاد، او و یارانش توجهی نکردند و به راهشان ادامه دادند. در گزارش ابومخنف آمده است که دو طرف درگیر شدند و امام با اصحابش به سختی مقاومت کردند. زد و خورد آنان با تازیانه‌ها بود (طبری، ۱۳۸۷: ۳۸۵/۵). در این مرحله از سلاح دیگری نام برده نشده است. دوم آن‌که در گزارش‌های مسیر حرکت امام از مکه به کوفه، پیوسته از ذخیره کردن آب و حتی نام ظرف‌ها سخن به میان آمده (طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۸/۵ تا ۴۰۱) اما به وجود سلاح یا تجهیزات دیگری در این کاروان اشاره‌ای نرفته است.

در ادامه بحث از وجود تجهیزات به بررسی اسلحه امام و یارانش پرداخته می‌شود.

اسلحه امام

درباره جنگ افزار امام از مدینه تا مکه گزارشی در دست نیست. مورخان گویند آن حضرت شبانه از مدینه بیرون آمد و همراه خانواده اش به مکه وارد شد. اما هیچ سخنی درباره تجهیزات همراه آن حضرت مطرح نیست. در مسیر کوفه تا هنگام شهادت نیز تنها به شمشیر امام اشاره شده که موارد آن در پی می آید:

عصر روز نهم محرم که ابن سعد دستور شروع جنگ را صادر کرد، امام بر شمشیر خود تکیه کرده و سر بر زانو گذاشته بود (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۶/۵). ساعاتی بعد در همان شب از امام سجاد(ع) نقل شده که پدرش شعر «یا دهرُ أفِ لکَ مِن خلیلٍ» را خواند درحالی که غلام ابوذر (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۰/۵) یا خود آن حضرت (خوارزمی، ۱۳۸۱: ۳۳۸/۱) مشغول اصلاح شمشیرش بود. در عبارت ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۱: ۱۱۳) اصلاح تیرهای متعلق به امام آمده است که البته در جای دیگری نیامده و مورد تأیید دیگر مورخان نیست. یک گزارشی کلی درباره امام می گوید با شمشیرش بیرون شد و جنگید تا به شهادت رسید (طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۰/۵). خبر دیگر می گوید با شمشیر خود می جنگید و دفاع می کرد (مفید، ۱۴۱۶: ۱۱۱/۲) هم چنین آمده است در روز عاشورا به دشمن حمله می کرد و از دور او پراکنده می شدند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۰/۵، ۴۵۱ و ۴۵۲) و سرانجام شمشیرش را مردی از بنی دارم ربود (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۳/۵، مفید، ۱۴۱۶: ۱۱۲/۲).

یکی از شواهد نبود اسلحه ای دیگر برای امام آن است که مورخان گزارش ربودن جزئی ترین وسایل او توسط لشکر دشمن و حتی نام ربایندگان را ثبت کرده اند؛ اما جز لباس و شمشیر آن حضرت، از اسلحه ای برای او نام نبرده اند. حتی از تعداد ضرباتی که بر بدن مبارک آن بزرگوار فرود آمده، سخن گفته اند. (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۰۹/۳؛ طبری: ۴۵۳/۵؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۶۹/۱). حتی کسانی که از کشتار بسیار (یعقوبی: ۱۴۱۳، ۱۵۸) یا اعداد و ارقام عجیب مانند ۱۸۰۰ نفر (مسعودی، ۱۴۱۷: ۱۶۸) به دست امام سخن گفته اند، به سلاح آن حضرت اشاره ای ندارند. تنها ابن سعد (۱۴۱۶، ص ۷۸) از دو شمشیر ربوده شده یاد می کند، ابن طاووس (۱۳۹۵: ۲۱۴) از زره سخن می گوید و ابن شهر آشوب (۱۳۷۹: ۱۱۱/۴) از کمان نام می برد که هر سه خبر واحدند و ربایندگانی که ابن سعد نام برده، در جای دیگری نیست. از وسایل جابه جایی، ابو مخنف اسبی به نام لاحق برای امام یاد کرده که در اختیار فرزندش علی بود (طبری: ۴۰۷/۵ و ۴۲۴) و گویا از همان برای مبارزه و دفاع استفاده کرد.

بنا به آنچه گذشت، تنها وسیله جنگی (نه هر گونه وسیله مشترک در جنگ و غیر آن) که منابع اصیل و معتبر برای امام حسین(ع) یاد کرده اند و می تواند گزارشی صحیح تلقی شود، شمشیر است.

اسلحه یاران

وقتی امام حسین (ع) از مدینه بیرون آمد جز خانواده، افراد دیگری او را همراهی نمی کردند (مفید، ۱۴۱۶: ۳۴/۲). کسانی که در مکه به او پیوستند زیاد نبودند و بنا به گزارش تاریخ، همه آنها با خبر شهادت مسلم، بازگشتند و تنها کسانی ماندند که از مدینه همراه امام بودند (طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۹/۵؛ مفید، ۱۴۱۶: ۷۶/۲). بر این اساس می توان گفت تا زمان اطلاع از شهادت مسلم، همراهان امام بسیار اندک بوده و علی القاعده خانواده هم تجهیزات جنگی به همراه نداشتند یا تنها همان سلاح مسافر بوده است. با این حال اشاره شد که در واقعه کربلا افرادی از یاران امام، تیر و نیزه به کار بردند و حتی سواره نظام بودند. پرسش این است که این افراد کیانند و از کجا آمده بودند و این جنگ افزارها چگونه تهیه شد؟

عمده این افراد را کسانی تشکیل می دهند که در مراحل مختلف و از راه های گوناگون به امام پیوستند. چه مستقیم و مستقل از کوفه آمدند و چه پس از ورود به سپاه عمر سعد از آنها جدا شده و به امام پیوستند. از این دو دسته ذیل عنوان «کوفیان» یاد می شود و سپس از اهل بیت سخن به میان خواهد آمد. بدین ترتیب وضعیت مردان مسلح در کربلا و تجهیزات آنها در قالب دو گروه بررسی می شود:

الف) کوفیان

پس از ممانعت از حضور امام حسین (ع) در کوفه و کشاندن او و یارانش به صحرای کربلا، به رغم بسته بودن راه ها و سخت گیری های ابن زیاد و گماشتن افرادی برای ممانعت از پیوستن به امام، عده ای از کوفیان خود را به او رساندند. ابن سعد می گوید مردمانی از کوفه به صورت تنها، دو نفری یا سه نفری خود را به حسین (ع) رساندند. این خبر به ابن زیاد رسید و پل را بست و نگذاشت کسی به کربلا برود؛ بلکه مردم را به زور برای مبارزه با حسین (ع) گسیل کرد (ابن سعد، ۱۴۱۶: ۶۹ و ۷۰).

نام کامل افرادی که از کوفه به امام پیوستند، در دست نیست و به نظر می رسد بسیاری از شهدای کربلا از این جمع باشند. در لابه لای منابع تاریخی می توان نام برخی از آنها را یافت. برای مثال فضیل رَسَّان (۱۴۰۶: ۱۵۴) از دو برادر نام می برد که از خوارج بودند و وقتی صدای مظلومیت امام و خانواده اش را شنیدند از لشکر ابن سعد جدا شدند، سه نفر را کشتند و خود به شهادت رسیدند. طبق معمول باید این دو نفر از کوفه همراه عمر بن سعد آمده باشند. یا بلاذری (۱۴۱۷: ۳۸۴/۳) و ابن اثیر (۱۴۰۹: ۱۴۶/۱) از انس بن حارث کاهلی کوفی نام می برند که از کوفه آمد و

گفتگوی امام با عیدالله بن خُرّ جُفعی را شنید ولی برخلاف ابن حرّ که آن حضرت را ترک کرد، نزد امام ماند. برخی نام وی را مالک بن انس کاهلی دانسته‌اند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۱؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۱۰۷/۵). کوفیانی که همراه امام به شهادت رسیدند چهل نفر از هفتاد نفر بودند (ابن فقیه، ۱۴۱۶: ۲۰۹؛ براقی، ۲۱۲).

نام کوفیانی که به آمدنشان از این شهر تصریح شده و اتفاقاً تجهیزاتی را با خود داشتند، چنین است:

۱- ضحاک بن عبدالله مشرقی؛ او از کوفه خدمت امام رسید (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۸/۵). خود می‌گوید اسبم را برای محافظت در چادری پنهان کردم و پیاده جنگیدم، دو نفر را در برابر امام کشتم و دست یکی را قطع کردم (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۵/۵).

۲- عُمیر کلبی؛ شبانه از کوفه به کربلا آمد. امام از او تجلیل کرد و فرمود او برای جنگاوران، هم‌آورد خوبی خواهد بود (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۹/۵). در منابع از مبارزه عمیر با شمشیر یاد شده است (طبری، ۱۳۸۷: ۴۳۰/۵).

۳- مسلم بن عُوسجه آسدی؛ وی پس از آمدن مسلم بن عقیل به کوفه، در کنارش حضور داشت (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۲، طبری، ۳۴۷/۵). در شب عاشورا که امام فرمود هر کس می‌خواهد، برگردد گفت: تو را رها نمی‌کنم تا نیزه‌ام را در سینه دشمن فرو برم. تا وقتی دسته شمشیر در دستانم باشد با آن دشمن را خواهم زد و اگر سلاحی نداشته باشم آنها را با سنگ خواهم زد تا در راه تو کشته شوم (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۹/۵). در روز عاشورا وقتی شمر به امام اهانت کرد مسلم گفت اجازه بده او را با تیری بزنم که در تیررس من است و تیرم خطا نمی‌رود. امام فرمود نمی‌خواهم آغازگر جنگ باشم (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۴/۵). اگر این گزارش‌ها دقیق باشد مسلم مجهز به نیزه، شمشیر و تیر بوده است.

۴- حیب بن مُظاهر؛ از کوفیانی است که به امام نامه نوشت و او را دعوت کرد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۶۹/۳). در روز عاشورا از مبارزه او با شمشیر گزارش شده و افرادی را کشت (همان، ۴۰۲؛ طبری، ۴۳۹/۵).

۵- بُریر بن خُصیر در روز عاشورا با شمشیر خود مبارزه‌ای سخت کرد تا به شهادت رسید (طبری، ۱۳۸۷: ۴۳۲/۵).

۶- نافع بن هلال؛ از چهار نفری است که از کوفه بیرون آمدند و پس از برخورد امام با لشکر حرّ به آن حضرت پیوستند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۸۲/۳). حرّ می‌خواست مانع پیوستن آنان شود لیکن با مقاومت امام کوتاه آمد. درباره وی دو گزارش وجود دارد که بنا به هر دو، با نیزه به دشمن حمله

کرده است. یکبار پیش از عاشورا هنگام مبارزه برای آوردن آب و یکبار در روز عاشورا (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۳/۵ و ۴۳۴).

گزارش دیگری از تیرهای نافع خبر می‌دهد و می‌گوید او نام خود را بر تیرهایش حک کرده بود و ۱۲ نفر از دشمنان را کشت (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۱/۵) در خبر بلاذری (۱۴۱۷: ۴۰۴/۳) نیز کشتن ۱۲ نفر آمده اما به جای نامش بر تیرها می‌گوید تیرهایش نشان داشت. رجزی که بلاذری نقل کرده این مطلب را تأیید می‌کند: أرمی بها معلماً أفواقها و النفس لا یینفعا إشفاقها ۷- عمرو (عمر) بن خالد صیداوی؛ وی نیز از چهار نفری است که همراه نافع از کوفه به امام پیوستند. صیداوی همراه چند نفر دیگر با شمشیر مبارزه می‌کردند و یکبار در محاصره دشمن قرار گرفتند که عباس بن علی (ع) آنها را نجات داد ولی بار دیگر به میدان رفتند و شهید شدند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۶/۵).

۸- عابس بن ابی شیب شاکری؛ وی هنگام رسیدن مسلم بن عقیل به کوفه جزو اولین کسانی بود که با او بیعت کرد. پس از بیعت دیگران، مسلم او را همراه نامه‌ای نزد امام فرستاد (همان، ۳۵۵). وی در روز عاشورا با شمشیر خود بیرون شد. پس از مدتی کلاهخود و زره خویش را بیرون آورد و به مبارزه پرداخت تا به شهادت رسید (همان، ۴۴۴). این تنها موردی است که در منابع معتبر برای رزمنده‌ای در کربلا زره و کلاهخود گزارش شده است. اینکه وی این تجهیزات را از چه زمانی همراه داشته، دو احتمال وجود دارد: نخست آن که هنگام نمایندگی مسلم به سوی مکه مجهز بود و همراه امام به کربلا رفت. دوم آن که در مکه نامه مسلم را تحویل امام داد و به کوفه بازگشت و بار دیگر به امام ملحق شد. جستجوی نگارنده در این باره که پیک‌ها چه اندازه مسلح بوده‌اند، نتیجه‌ای نداد و از گزارش‌های تاریخی چنین برداشت می‌شود که نام‌رسان‌ها جز سلاح مسافر همراه نداشته‌اند. از این رو باید گفت عابس به کوفه رفته و مسلح بازگشته است.

۹- مُرَّقع بن نُمّامه اسدی؛ وی از معدود افرادی است که از واقعه عاشورا جان سالم به در برد. ابن نُمّامه در کنار امام می‌جنگید تا آن که تیرهایش تمام شد؛ اما به مبارزه ادامه داد تا آن که افرادی از قبیله‌اش به او امان داده، او را به کوفه بردند. ابن زیاد او را به محلی به نام زاره در بحرین تبعید کرد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۱۰/۳؛ طبری، ۴۵۴/۵). به گفته دینوری (۱۹۶۰: ۲۵۹) پس از مرگ یزید و فرار ابن زیاد به شام، مُرَّقع به کوفه بازگشت. بلاذری در جای دیگری می‌گوید مرقع در کربلا مجروح شد و از شدت جراحت در کوفه از دنیا رفت (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۸۳/۱۱). هر کدام از دو گزارش درست باشد، حاکی از کوفی بودن وی است که به امام پیوست و تجهیزاتی از این شهر نظامی به همراه آورد.

۱۰- سُوید بن عمرو خثعمی؛ وی از شهدای کربلاست که مجروح شد و به زمین افتاد. در آخرین لحظات به خود آمد که امام به شهادت رسیده بود. شمشیرش را برداشته بودند؛ اما خنجرى همراه داشت و با آن به دشمن حمله کرد تا آن که به شهادت رسید (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۳/۵). از وی اطلاع دیگری در دست نیست ولی به نظر می‌رسد او هم از کوفه به امام پیوسته باشد؛ چون او و راوی داستان خثعمی‌اند و قبیله خثعم در کوفه حضور داشتند.

در مواردی که از سواره‌نظام نام برده شده نیز می‌توان پی برد که اکثر آنان اهل کوفه بوده‌اند. زیرا پیش‌تر گفته شد سواران غالباً نیزه داشتند و مجهزتر بودند. در جریان آب آوردن، از نافع به عنوان یکی از سواران نام برده می‌شود. یا در شب عاشورا بیست سوار همراه با عباس بن علی (ع) برای تأخیر انداختن جنگ نزد دشمن رفتند و زهیر و حیب هم بودند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۶/۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۹۲/۳).

فرد دیگری که باید جزو کوفیانش شمرد، زهیر بن قین است با این تفاوت که او در راه بازگشت از حج به امام پاسخ مثبت داد و با او همراه شد. با توجه به موقعیت او و اینکه کاروانی مستقل داشته، گویا تجهیزاتی بیش از کاروان حج همراه داشته که در کربلا از وسایل جنگی او سخن به میان آمده است. شاهدان گفته‌اند او بر اسبی با دم ستر نشسته و تا دندان مسلح بود: شاک فی السلاح (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۶/۵). زهیر با حمله به شمر مانع هجوم او به خیمه‌ها شد. هم‌چنین جنگ سختی رقم زد و در رجز خود می‌گفت با شمشیرم از حسین (ع) دفاع می‌کنم (طبری، ۱۳۸۷: ۴۳۹/۵ و ۴۴۱). البته دلیلی برای مجهز بودن وی در مسیر حج وجود ندارد و روشن نیست این مقدار تجهیزات را چگونه فراهم کرده است.

درباره کسانی که از لشکر عمر سعد به امام حسین (ع) پیوستند آگاهی دقیقی نداریم. به صورت کلی گفته می‌شود افرادی از آن سو به امام پیوستند. تعداد این افراد را ۳۰ و ۳۲ نفر نوشته‌اند (ابن عبدربه، ۱۴۰۳: ۱۲۸/۵؛ ابن طاووس، ۱۳۹۵: ۱۷۱). مورخان، پیوستن این گروه را پس از رد پیشنهادات امام از سوی عمر بن سعد می‌دانند (ابن عبدربه، همانجا؛ ابن عدیم، بی‌تا: ۲۶۱۷/۶؛ ذهبی، ۱۴۱۹: ۱۴/۵). اینها غیر از کسانی‌اند که مستقیم از کوفه برای یاری امام آمدند.

از این میان تنها کسی که به نامش تصریح شده، ابوشعثاء یزید بن زیاد کندی است. او وقتی فهمید ابن سعد قصد جنگیدن با امام دارد، جدا شد و سوی امام آمد. در رجز خود به این مطلب اشاره کرد که من عمر سعد را رها کردم و به یاری حسین (ع) آمدم:

یا ربّ ائی للحسین ناصرٌ و لابنِ سعدٍ تارکٌ و هاجرٌ (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۰۵/۳؛ طبری:

ابوشعثاء در روز عاشورا بیشترین تیر را انداخت. طبری به نقل از ابومخنف می‌گوید او تیرانداز ماهری بود. زانو زده و صد تیر به سوی دشمن انداخت که پنج تیر از آنها به هدف خورد. از این رو می‌گفت پنج نفر را کشتم (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۶/۵) اما روایت بلاذری (همان) از ابومخنف نشان می‌دهد در این روایت تصحیفی رخ داده و به جای عبارت «رَمَى بِمَائَةِ أَسْهُمٍ» که طبری آورده بود، عبارت «رَمَى ثَمَانِيَةَ أَسْهُمٍ» آمده و درست است. عبارت به خوبی گویاست که بین دو عدد «صد» و «هشت» به خاطر تشابه واژه عربی اشتباه شده و تصحیف چنین مواردی در کتاب‌ها و نسخه‌های کهن، بسیار معمول است. بنابراین ابوشعثاء تیرانداز ماهری بود که هشت تیر انداخت و پنج نفر را کشت تا آن که خود به شهادت رسید. علت مجهز بودن وی آن است که از لشکر عمر سعد جدا شد و تجهیزاتی را که برای جنگ با امام آورده بود، بر ضد دشمنانش استفاده کرد.

(ب) اهل بیت

می‌دانیم پس از شهادت یاران امام حسین (ع)، خانواده او و بستگان نزدیکش به نبرد پرداخته و به شهادت رسیدند. درباره اغلب آنان جزئیات نبرد وجود ندارد و فقط به شهادت آنان و قاتلشان اشاره شده است. کسانی از بنی‌هاشم که در صحنه نبرد حضور داشتند و مورخان از آنان با سلاحشان یاد کرده‌اند چند نفرند که نامشان در پی می‌آید:

۱- حضرت ابوالفضل العباس (ع)؛ منابع از تجهیزات ایشان نام نبرده‌اند؛ اما دو صحنه از نبرد وی گزارش شده است. یکبار برای تهیه آب که ابومخنف می‌گوید عباس حمله کرد تا آنها که مشک آورده بودند آب بردارند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۲/۵)؛ بار دیگر در روز عاشورا است که چند نفر از یاران امام در محاصره دشمن افتادند و عباس با حمله خود آنها را نجات داد (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۶/۵). البته در این موارد به اسلحه عباس اشاره نشده ولی علی القاعده شمشیر بوده است. هنگامی که آن حضرت را از برادرش جدا کرده و به شهادت رساندند نیز صحبتی از اسلحه او نیست (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۵۷).

۲- علی بن الحسین (ع)؛ مورخان از حمله علی اکبر به دشمن با شمشیر خبر داده‌اند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۶/۵).

۳- قاسم بن الحسن؛ بنا به روایت ابومخنف وقتی قاسم به میدان آمد، شمشیری در دست داشت. عبارت چنین است: خَرَجَ إِلَيْنَا غَلامٌ كَانَ وَجْهُهُ شَقَّةَ قَمَرٍ فِي يَدِهِ السِّيفُ، عَلَيْهِ قَمِيصٌ وَإِزارٌ وَ نَعْلانٌ (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۷/۵). پیش‌تر اشاره شد که فرد دیگری از خاندان امام حسین (ع) به صحنه نبرد آمد که اوصافی شبیه همین برای او گفته شده ولی به جای شمشیر، چوبی در دست

داشت: خرج غلام من آل الحسین و هو ممسكٌ بعودٍ من تلک الابنيه، علیه إزار و قمیص (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۹/۵). بعید نیست منظور از هر دو گزارش قاسم باشد. در نقل بلاذری (۱۴۱۷: ۴۰۶/۳) و ابن سعد (۱۴۱۶: ۷۴) از اسلحه قاسم یاد نشده است. به هر حال درباره مسلح بودن و نبرد قاسم تردید جدی وجود دارد و به نظر می‌رسد پیش از هرگونه اقدام و مبارزه او را به شهادت رسانده‌اند.

به این نکته هم باید توجه داشت که اهل بیت بعد از یاران امام به میدان آمدند و امکان دارد از شمشیر کسانی که به شهادت رسیده‌اند استفاده کرده‌اند.

با توجه به آنچه گذشت اهل بیت که تنها همراهان مدنی امام حسین (ع) بودند، تجهیزاتی جز شمشیر یعنی همان سلاح مسافر نداشتند.

نتیجه گیری

امام حسین (ع) و یارانش در کربلا با سلاح‌هایی از خود دفاع کردند و حتی عده‌ای از دشمنان را به خاک و خون کشیدند. اما با توجه به اینکه آن حضرت از مدینه برای جنگ خارج نشد، بنا به گزارش‌های تاریخی که در اینجا بررسی و بدانها اعتماد شد، شخص امام جز شمشیر، سلاح دیگری نداشت و از آن استفاده نکرد. برخی گفته‌ها درباره تعدد شمشیر آن حضرت یا دیگر وسایل جنگی، به آن اندازه اعتبار و شهرت ندارد که بتوان سلاح‌های دیگری برای او شمرد. اما یاران او سلاح‌هایی چون تیر و نیزه و برخی زره و کلاهخود همراه داشته‌اند. بررسی بیشتر نشان داد این یاران کسانی هستند که از کوفه به تدریج و در شرایط سخت و ناامن به امام ملحق شده‌اند. چگونگی پیوستن برخی از آنها در گزارش‌های تاریخی اشاره شده و چون به منظور یاری امام بیرون شده بودند، جنگ‌افزارهایی همراه داشتند. به همین دلیل نام تجهیزات و واژگان مربوط به جنگ پس از رویارویی با لشکر حرّ (که رفتن امام به کوفه غیرممکن شد) در گزارش‌ها بیشتر آمده است. دسته‌ای دیگر از شهدای کربلا کسانی‌اند که از لشکر عمر بن سعد به امام پیوستند و روشن است که آنان نیز مسلح بودند. در منابع از افرادی هم سخن به میان آمده که بدون سلاح بودند یا دست کم از اسلحه آنان یاد نشده و ممکن است از تجهیزات شهدا استفاده کرده باشند. بنابراین می‌توان گفت امام و کسانی که از مدینه همراه او آمدند (که به تصریح مورخان جز خانواده‌اش او را همراهی نمی‌کردند) و یا افرادی که نام و نشانی از جنگ‌افزارهای آنان نیست، جز سلاح مسافر که شمشیر است، نداشتند.

جدول تجهیزات امام حسین(ع) در کربلا

مناقب ابن شهر آشوب	المهوف	الارشاد	ابوالفرج اصفهانی	انساب الاشراف	تاریخ طبری	الطبقات الكبرى	وقعه الطف	نام جنگ افزار
+	+	+	+	+	+	+	+	شمشیر
			+					تیر
+								کمان
								نیزه
	+							زره
								کلاهخود

منابع و مأخذ

- ابن اعثم، احمد(۱۴۱۱). **الفتوح**. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالاضواء.
- ابن عبدربه، احمد (۱۴۰۳). **العقد الفرید**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، علی (۱۳۸۵). **الکامل**. بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۴۰۹). **أسد الغابه**. بیروت: دارالفکر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن(۱۴۱۲). **المنتظم**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حجر، احمد (۱۴۱۵)، **الاصابه**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حمدون، محمد (۱۹۹۶). **التذکره الحمدونیة**. بیروت: دار صادر.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۸). **الطبقات الكبرى**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۱۶). **ترجمة الامام الحسين(ع) من الطبقات الكبرى**. تحقیق سید عبدالعزیز الطباطبائی. قم: آل البيت.
- ابن شهر آشوب، محمد (۱۳۷۹). **مناقب آل ابی طالب**. قم: انتشارات علامه.
- ابن طاووس، علی (۱۳۹۵). **المهوف**. تصحیح و منبع شناسی مصطفی صادقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ابن عدیم، عمر(بی تا) **تبغیة الطالب**. بیروت: دارالفکر.
- ابن عساکر، علی(۱۴۱۵). **تاریخ دمشق**. بیروت: دارالفکر.
- ابن فقیه، احمد بن محمد(۱۴۱۶). **البلدان**. بیروت: عالم الکتب.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۳۹۸). **البدایة و النهایة**. بیروت: دارالفکر.

- ابن منکلی ناصری، محمد بن محمود (٢٠٠٠). **الحیل فی الحروب**. قاهره: دارالکتب المصریه.
- ابن هشام، عبدالملک (بی تا). **السیره النبویه**. تحقیق مصطفی سقا و دیگران. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوشامه مقدسی، عبدالرحمن (١٤٢٢). **الروضتین فی اخبار الدولتین**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوعبید، قاسم بن سلام (١٤٠٨). **الاموال**. بیروت: دارالفکر.
- ابو مخنف، لوط بن یحیی (١٣٧٥). **وقعه الطف**. تحقیق الیوسفی الغروی. قم: جامعه مدرسین.
- اصفهانی، ابوالفرج علی (١٣٨١). **مقاتل الطالبیین**. تحقیق احمد الصقر. قم: المکتبه الحیدریه.
- اصفهانی، ابوالفرج علی (١٤٠٧). **الاغانی**. بیروت: دارالفکر.
- براقی، سیدحسین (١٣٨١). **تاریخ الکوفه**. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (١٤١٧). **انساب الأشراف**، تحقیق زکار و زرکلی. بیروت: دارالفکر.
- جاحظ، عمرو (٢٠٠٢). **ال بیان و التبیان**، بیروت: دار و مکتبه هلال.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (١٩٩٥). **معجم البلدان**. بیروت: دار صادر.
- خوارزمی، موفق (١٣٨١). **مقتل الحسین (ع)**. تصحیح سماوی. قم: انوار الهدی.
- دینوری، احمد (١٩٦٠). **الاخبار الطوال**. تحقیق عبد المنعم عامر. دار احیاء الکتب العربیه (افست نشر رضی قم).
- ذهبی، محمد (١٤١٩). **تاریخ الاسلام**. بیروت: دارالکتب العربی.
- رسان، فضیل بن زبیر (١٤٠٦). **تسمیه من قتل مع الحسین (ع)**. تحقیق جلالی. قم: آل البیت.
- سامرائی، عبدالجبار محمود (١٣٦٤). «تقنیة السلاح عند العرب». **المورد**. ش ٥٦.
- سلمی، محمد بن صامل (١٤١٤). **پاورقی الطبقات الكبرى لابن سعد**. الطائف: مکتبه الصدیق.
- شمشاطی، علی بن محمد عدوی (١٩٧٦). **الانوار و محاسن الأشعار**، بغداد: دارالحریه.
- صحاری، سلمه بن مسلم (٢٠٠٦). **الانساب**. عمان: مطبعة الالوان.
- صدوق، محمد بن علی (١٣٧٦). **الامالی**. تهران: کتابچی.
- صفری، نعمت الله (١٣٩١). **کوفه از پیدایش تا عاشورا**. تهران: مشعر.
- طبرسی، علی بن فضل (١٤١٧). **اعلام الوری بأعلام الهدی**. قم: آل البیت.
- طبری، محمد بن جریر (١٣٨٧). **تاریخ الأمم و الملوک**. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالتراث العربی.
- طبسی، محمدجواد (١٣٨٠). **مع الרכب الحسینی من المدینة الى المدینة**، الجزء الثالث: وقائع الطریق، قم: مرکز الدراسات لممثلیة الولی الفقیه فی حرس الثورة.
- علی، جواد (١٣٩١). **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**. بیروت: دار العلم للملایین.

- فاکهی، محمد بن اسحاق (۱۴۲۴). **اخبار مکه**. مکه: مکتبه الاسدی.
- قلقشندی، احمد (بی تا). **صبح الاعشى**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مسعودی (منسوب) (۱۴۱۷). **اثبات الوصیه**، قم: انصاریان.
- مسعودی، علی بن الحسین (۱۴۰۹). **مروج الذهب**. تحقیق اسعد داغر. قم: مؤسسه دارالهجره.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۶). **الارشاد**. بیروت: تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت.
- نویری، شهاب الدین احمد (۱۴۲۳). **نهاية الارب**. قاهره: دار الکتب.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). **المغازی**. تحقیق مارسدن جونس. بیروت: الاعلمی.
- یعقوبی، احمد ابن واضح (۱۴۱۳). **تاریخ**. بیروت: اعلمی.

References

- Abū Mukhnaf, Lūṭ Ibn Yahyā, 1996, Waqa'at al-Luṭf, Taḥqīq al-Yūsifī al-Ghirawī, Qum, Jāmi'ihyī Mudarrīsīn.
- Abū Shāmiḥ Muqaddasī, 'abd al-Raḥmān, 2001, al-Rawḍatayn fī Akhbār al-Dulatayn, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Abū 'ubayd, Qāsim Ibn Salām, 1987, al-Amwāl, Biyrūt, Dār al-Fikr.
- 'alī, Jawād, 1971, al-Muḥṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām, Biyrūt, Dār al-'ilm li al-Malā'īn.
- Balāḍurī, Aḥmad Ibn Yahyā, 1996, Ansāb al-Ashraf, Taḥqīqī Zakkār wa Ziriklī, Biyrūt, Dār al-Fikr.
- Burāqī, Sayyid Husiyn, 2002, Tārīkh al-Kūfah, Mashhad, Bunyādī Pashūhishhāyi Islāmī.
- Dahabī, Muḥammad, 1998, Tārīkh al-Islām, Biyrūt, Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Dīnwarī, Aḥmad, 1960, al-Akhbār al-Ṭawāl, Taḥqīqī 'abd al-Mun'im 'āmir, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah (Nashri Raḍī Qum).
- Fākihī, Muḥammad Ibn Ishāq, 2003, Akhbārī Makkīh, Makkīh, Maktabat al-Asadī.
- Ḥamawī, Yāqūt Ibn 'abullah, 1995, Mu'jam al-Buldān, Biyrūt, Dār Ṣādir.
- Ibn 'abdurbiḥ, Aḥmad, 1983, al-'aqd al-Farīd, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Ibn 'adīm, 'umar, Bī Tā, Bughyat al-Ṭalab, Biyrūt, Dār al-Fikr.
- Ibn 'asākīr, 'alī, 1994, Tārīkhī Damishq, Biyrūt, 'ālim al-Fikr.
- Ibn A'tham, Aḥmad, 1991, al-Futūḥ, Taḥqīqī Alī Shūrī, Biyrūt, Dār al-Aḍwā'.
- Ibn Athīr, Alī, 1965, al-Kāmil, Biyrūt, Dār Ṣādir.
- Ibn Athīr, 'alī, 1989, Asad al-Ghābah, Biyrūt, Dār al-Fikr.
- Ibn Faqīh, Aḥmad Ibn Muḥammad, 1995, al-Buldān, Biyrūt, 'ālim al-Kutub.
- Ibn ḥajar, Aḥmad, 1994, al-Aṣābah, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Ibn Ḥamdūn, Muḥammad, 1996, al-Tadhkirat al-Ḥamdūnīyah, Biyrūt, Dār Ṣādir.
- Ibn Hishām, 'abd al-Malik; Bī Tā, al-Sīrat al-Nabawīyah; Taḥqīqī Muṣṭafā Saqā wa Dīgarān; Biyrūt: Dār Iḥyā' al-Tarāth al-'Arabī.
- Ibn Juzī, 'abd al-Raḥmān, 1991, al-Muntazam, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Ibn Kathīr, Ismā'il, 1978, al-Bidāyah wa al-Nihāyah, Biyrūt, Dār al-Fikr.
- Ibn Minkulī Nāshirī, Muḥammad Ibn Maḥmūd, 2000, al-Ḥīyal fī al-Ḥurūb, Qāhīrih, Dār al-Kutub al-Miṣriyah.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, 1995, Tarjumat al-Imām al-Husiyn (') min al-Ṭabaqāt al-Kubrā; Taḥqīqī Sayyid 'abd al-'azīz al-Ṭabāṭabā'i; Qum: Āl al-Bayt.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, 1997, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, Biyrūt: Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Ibn Shahr Aṣhūb, Muḥammad, 2000, Manāqibī Āli Abī Ṭālib, Qum, Intishārātī 'allāmīh.

- Ibn Tāwūs, ‘alī, al-Malhūf, 2016, Taṣḥīḥ wa Manba‘ Shināsīyi Muṣṭafā Šādiqī, Qum, Pazhūhishgāhi ‘ulūm wa Farhangī Islāmī.
- Isfāhānī, Abū al-Faraj Alī, 1987, al-Aghānī, Biyrūt, Dār al-Fikr.
- Isfāhānī, Abū al-Faraj ‘alī, 2002, Maqātil al-Ṭālibīn, Taḥqīqi Aḥmad al-Šaqar, Qum, al-Maktabat al-Ḥiydarīyah.
- Jāhīz, ‘amru, 2002, al-Bayān wa al-Tabyīn, Biyrūt, Dār wa Maktabah Hilāl.
- Khārazmī, Muwaffaq, 2002, Maqṭal al-Ḥusiyn (‘), Taṣḥīhi Samāwī, Qum, Anwār al-Hudā.
- Mas‘ūdī (Mansūb), 1996, Ithbāt al-Waṣīyah, Qum, Anṣārīyān.
- Mas‘ūdī, ‘alī Ibn al-Ḥusiyn, 1989, Murrawij al-Ḍahab, Taḥqīqi As‘ad Dāghar, Qum, Mu‘assisihi Dār al-Hijrah.
- Mufīd, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Nu‘mān, 1995, al-Irshād, Taḥqīq wa Nashri Mu‘assisihi, Āl al-Bayt, Biyrūt.
- Nuwīrī, Shahāb al-Dīn Aḥmad; 2002, Nihāyat al-Arb; Qāhiriḥ: Dār al-Kutub.
- Qalqashandī, Aḥmad, Bī Tā, Šubḥ al-A‘shā, Biyrūt, Dār al-Kutub al-‘ilmīyah.
- Rassān, Faḍīl Ibn Zubayr, 1986, Tasmīyat min Qatl Ma‘ al-Ḥusiyn (‘), Taḥqīqi Jalālī, Qum, Āl al-Bayt.
- Šadūq, Muḥammad Ibn ‘alī, 1997, al-Amālī, Tih-rān, Kitābchī.
- Šafarī, Ni‘matuallah, 2012, Kūfīh az Piydāyish tā ‘āshūrā, Tih-rān, Mash‘ar.
- Šahārī, Salmah Ibn Muslim, 2006, al-Ansāb, ‘ummān, Maṭba‘at al-Alwān.
- Salmā, Muḥammad Ibn Šāmil, 1993, Pāwaraqī al-Ṭabaqāt al-Kubrā li Ibn Sa‘d, al-Ṭā‘if, Maktabat al-Šidīq.
- Sāmīrā‘ī, ‘abd al-Jabbār Maḥmūd, 1945, Taqnīyat al-Silāḥ ‘ind al-‘arab, al-Murid, sh 56.
- Shimshāfī, ‘alī Ibn Muḥammad ‘adawī, 1976, al-Awār wa Maḥāsin al-Ash‘ār, Baghdād, Dār al-Ḥurrīyah.
- Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr, 1967, Tārīkh al-‘umam wa al-Mulūk, Taḥqīqi Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Biyrūt, Dār al-Tarāth al-‘arabī.
- Ṭabarsī, ‘alī Ibn Faḍl, 1996, A‘lām al-Warī bi ‘a‘lām al-Hudā, Qum. Āl al-Bayt.
- Ṭabasī, Muḥammad Jawād, 2001, Ma‘ al-Rakab al-Ḥusiynī min al-Madīnah ilā al-Madīnah, al-Juz‘ al-Thālīth: Waqā‘i‘ al-Ṭarīq, Qum, Markaz al-Darāsāt li Mumthalīyat al-Walī al-Faqīh fī Ḥaras al-Thūrah.
- Waqidī, Muḥammad Ibn ‘umar, 1989, al-Maghāzī, Taḥqīqi Mārsdin Juns, Biyrūt, al-A‘lamī.
- Ya‘qūbī, Aḥmad Ibn Wāḍih, 1992, Tārīkh, Biyrūt, A‘lamī.

Weapons of Hussein ibn Ali and his Companions in Karbala¹

Mostafa Sadeghi²

Receive: 13/10/2018

Accept: 11/3/2019

Abstract

A lot has been said about 'Ashura. That's the question what equipment and weapons were used in that event. It seems like these weapons was not common in Medina and Mecca. This article using historical method is trying to show how these weapons were. The name of the equipment, such as the beam, the sword, the spear, is abundant in the Hussein's camp. Based on historical sources this article has noticed different aspects of this problem and is about to show that Hussain ibn Ali and his companions from Medina, only had weapons such as swords, common in traveling at that time. Other weapons were brought to the battle by those who joined them later.

Keywords: Weapon, Karbala, Hussein ibn Ali, 'Ashura.

1. DOI: 10.22051/hii.2019.22532.1800

2. Asistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy; sadeqi48@isca.ac.ir

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

تحلیل روند و نتایج سیاست اسکان عشایر در ایلات ممسنی در دوره رضاشاه^۱

محمدرضا علم^۲
افروز مرادی^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۸

چکیده

طرح اسکان عشایر یکی از برنامه‌های اصلاحی رضاشاه در راستای ایجاد دولت ملی در ایران و پروژه ملت‌سازی بود که در مناطق مختلف کشور به کمک ارتش به اجرا درآمد. منطقه ممسنی در استان فارس، یکی از مناطق تمرکز ایلات عشایری بود که به‌عنوان یکی از مناطق هدف، طرح اسکان عشایر را تجربه کرد. این پژوهش که با رویکرد توصیفی - تحلیلی و بر پایه اسناد فراهم گردیده، در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که با توجه به عدم همخوانی بین سیاست متمرکزسازی و ساختار سنتی زندگی ایلی، دولت چه راهکاری را برای اجرای کامل طرح اسکان عشایر در قبایل ایلات منطقه ممسنی انجام داد؟ و چرا این طرح در این منطقه با توفیق چندانی همراه نبود؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که دولت با در نظر گرفتن برنامه‌های مشخص چون اعمال نفوذ بر ایلات از

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2019.20201.1639

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران؛ mralam346@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شهید چمران؛ amoradi348@gmail.com

طریق الغای مقامات مؤثر ایلی، اخذ تعهدات از رؤسای ایلات، ارائه طرح‌های جدید اسکان، در عملیاتی کردن این طرح کوشید، لیکن این طرح در منطقه ممسنی به دلایلی چند مانند عدم بسترسازی فرهنگی و اقتصادی، استفاده از عنصر اجبار جهت اجرای برنامه، استقرار ایلات در مکان‌های نامطلوب، عدم به‌کارگیری عوامل اجرایی مناسب پس از اسکان و به تبع آن زیان اقتصاد عشایری در منطقه ممسنی با موفقیت چندانی همراه نشد.

واژه‌های کلیدی: رضاشاه، اسکان عشایر، فارس، ممسنی.

مقدمه

مطالعه تاریخ اجتماعی و اقتصادی ایران، حاکی از این است که در طول تاریخ، ایلات و عشایر بخش قابل توجهی از جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند. شیوه تولید دامداری با تکیه بر این جمعیت، یکی از پایه‌های اساسی اقتصاد ایران محسوب می‌شد. با روی کار آمدن رضاخان، وی در صدد متحد کردن همه اقشار جامعه برای ایجاد تمرکز اداری و سیاسی کشور برآمد. بر این اساس هر چیزی که مانع تحقق این هدف می‌گردید، به نوعی از سر راه برمی‌داشت. شیوه زندگی کوچ‌نشینی در تضاد با نوسازی تشخیص داده شد لذا حکومت پهلوی کوشید با ایجاد برنامه اسکان عشایر نسبت به یکجانشین کردن آن‌ها اقدام گردید. در این راستا طرح اسکان عشایر (۱۳۱۱ش) برای وارد کردن ایلات به یکجانشینی تصویب گردید. با مشخص کردن مناطق ایلی مهم، برنامه اسکان در آن مناطق اجرایی شد. یکی از مناطق مهم هم از نظر جمعیتی و سیاسی، منطقه فارس و ایلات ساکن در آن بود. در این میان ایل ممسنی در منطقه حساسی از نظر جغرافیایی ساکن بودند. آن‌ها در مسیر راه ارتباطی شیراز - اهواز و هم‌چنین سه استان کهگیلویه و بویراحمد، فارس و خوزستان از طریق ممسنی به هم مرتبط می‌شدند، لذا امنیت این منطقه به نفع ارتباطات جاده‌ای این سه استان بود. از طرف دیگر در اغتشاشات جنوب و درگیری‌های ایلی، ایلات ممسنی نقش فعالی داشتند. به همین دلایل منطقه ممسنی به عنوان یکی از مناطق اصلی هدف، در طرح اسکان عشایر در نظر گرفته شد.

این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این سؤالات است که برنامه اسکان عشایر در ممسنی چگونه اجرایی گردید؟ این برنامه در ممسنی تا چه حد موفقیت‌آمیز بود؟ در مورد برنامه اسکان عشایر، تاکنون مقالات و کتب زیادی به چاپ رسیده است. نفیسه واعظ شهرستانی در کتاب خود با عنوان «سیاست‌های عشایری دولت پهلوی اول»، تمرکز خود را به‌طور

عمده در باب اسکان عشایر و سیاست‌های عشایری دولت پهلوی اول گذاشته است. در این اثر به چگونگی طرح اسکان عشایر در منطقه ممسنی پرداخته نشده است و به صورت کلی به بررسی سیاست اسکان عشایر پرداخته است. هم‌چنین مقالات متعددی در مورد سیاست عشایری و برنامه اسکان عشایر نوشته شده است. کشواد سیاهپور در مقاله‌ای با عنوان «قیام عشایر جنوب ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۳»، بیشتر درباره قیام جنوب و حوادث عشایری در زمان پهلوی دوم نوشته است، اما در باب پیشینه اشاراتی به برنامه اسکان عشایر نیز داشته است. وی نیز به صورت مستقل به بحث اسکان عشایر در منطقه ممسنی پرداخته است. هم‌چنین مقاله پژوهشی دیگری با عنوان «تخته قاپوی ایلات و عشایر فارس در عصر پهلوی اول و پیامدهای مالیاتی آن با اتکا به اسناد تاریخی»، توسط رضا معینی رودبالی در سال ۱۳۸۳ در نشریه گنجینه اسناد چاپ شده است. هدف وی در این پژوهش، بررسی پیامدهای یکی از سیاست‌های عشایری پهلوی اول (تخته قاپو) در فارس و در بُعد اقتصادی و مالیاتی بود. نگارنده پژوهش حاضر بر آن است تا با تکیه بر اسناد آرشیوی، که نقش مهمی در روشن‌سازی تاریخ محلی و منطقه‌ای دارند، سیر اجرایی شدن و نتایج برنامه اسکان عشایر در ایلات ممسنی را مشخص کند.

چشم‌انداز جغرافیایی و تاریخی منطقه ممسنی تا آغاز طرح اسکان عشایر

منطقه ممسنی، در شمال غرب فارس واقع شده است و از نظر جغرافیایی دارای آب و هوای متنوعی است. منطقه جنوبی آن گرمسیر و شمال آن سردسیری است. حدود آن از طرف شرق به کامفیروز و اردکان، شمال آن به کهگیلویه و جنوب به کازرون محدود است. این منطقه به دلیل وضعیت آب و هوایی متنوع خود همواره مورد توجه ایلات و عشایر کوچ‌نشین بوده است (فسایی، ۱۳۸۲: ۱۵۶۰/۲). منطقه ممسنی از گذشته‌های دور، منطقه اسکان ایلات بوده است، طوایف ممسنی از ساکنان این منطقه بودند که به چهار دسته تقسیم می‌شدند: طایفه «بکش» در قسمت گرمسیری، طایفه «جاوید» در بخش کوهستانی و سردسیر، «دشمن‌زیاری» در ناحیه سردسیر و ایل «رستم» در قسمت کوهستانی و جلگه‌ای این منطقه ساکن بودند (کریمی، ۱۳۱۷: ۱۸۸-۱۸۹). داده‌های تاریخی پیرامون وضعیت اقتصادی ایلات این منطقه، حاکی از این است که در زمان قاجار این منطقه از نظر اقتصاد کشاورزی از وضعیت مناسبی برخوردار نبوده است و به دلیل کمبود وسایل کشت و زرع، وضع زراعت بین ایلات ممسنی مناسب نبود. طوایف «بکش» و «جاوید» در این منطقه چنان فقیر بودند که با جمع کردن دارایی‌های خود قادر به پرداخت مالیات مقرر دولت نبودند. این وضعیت اقتصادی، ایلات این منطقه را به کوچ‌نشینی و گاهی دزدی از طوایف اطراف ناگزیر

ساخت (گرمرودی، ۱۳۴۷: ۱۰۰۰-۱۰۰۵). با توجه به این اطلاعات باید گفت یکی از عللی که ایلات این منطقه را به کوچ‌نشینی سوق داده بود، ویژگی‌های اقتصاد کشاورزی در این منطقه بود و برای تغییر در این سبک معیشت، می‌بایست علل روی آوردن به این نوع معیشت در این منطقه، برطرف می‌شد.

بررسی تحولات سیاسی ایران در دوره قاجار و پهلوی حاکی از نقش‌آفرینی ایلات جنوب ایران و ایل ممسنی در حوادث و رویدادهای این دوره بوده است. ایلات ممسنی فارس به جنگجویی و شجاعت مشهور بودند، چنان‌که اولنس دشتون در سال ۱۹۵۳م در مورد ممسنی‌ها نوشت: «آن‌ها تیراندازان و سوارکاران خوبی هستند. در دل همسایگان‌شان خوف می‌اندازند» (ایوانف، ۱۳۸۵: ۱۵۴). ایلات ممسنی سلاح موردنیاز خود را از خارج از مرزها تأمین می‌کردند. این سلاح از بندر دیلم وارد کشور می‌شد، زیرا وارد کردن تفنگ و باروت از این شهر راحت‌تر بود (آل داوود، ۱۳۷۸: ۸۵). دستیابی به سلاح خارج از نظارت حکومت مرکزی، سبب گردید تا به راحتی در منطقه جنوب قدرت‌نمایی کنند. علت این اظهارنظر، اعمالی بود که ایلات ممسنی در مسیر راه تجاری شیراز-بوشهر انجام می‌دادند (استفان رای، ۱۳۷۸: ۱۵۷). لذا نام ایلات ممسنی همواره در مخالفت با حکومت مرکزی ذکر شده بود.

این درگیری‌های سیاسی در دوره رضاشاه به اوج خود رسید. در درگیری‌های ایلی سال‌های ۱۳۰۷-۱۳۰۹ ه.ش فارس، حضور این ایلات به خصوص ایل «رستم» محسوس بود. در پاییز ۱۳۰۷ ه.ش درگیری‌ها شروع شد و علت آن اختلافی بود که بر سر املاک ممسنی پیش آمده بود. از یک سو عشایر منطقه و در رأس آن‌ها «امام قلی‌خان رستم» مدعی مالکیت آن بودند و از سوی دیگر، معین‌التجار بوشهری، داعیه مالکیت داشت. امام‌قلی‌خان و افرادش به ادعای مالکیت او توجه نکردند و مانع از فعالیت وی در آن ناحیه شدند. با پیش آمدن ماجرای نافرمانی امام قلی‌خان و بر اثر مساعی معین‌التجار در مرکز، نیرویی به فرماندهی سرتیپ ابوالحسن خان‌پور زند، فرمانده تیپ فارس به اتفاق امیرهمایون بوشهری و قوایی از چریک‌های محلی «بکش»، «جاوید» و «دشمن‌زیاری» عازم منطقه شدند؛ اما نیروهای دولتی شکست خوردند (بیات، ۱۳۶۵: ۴۰-۴۳).

رضاخان که از اغتشاش ممسنی ناراحت بود، حبیب‌الله شیبانی را با اختیارات کافی جهت سرکوب ایلات ممسنی به فارس فرستاد (تقی‌زاده، ۱۳۵۸: ۲۱۴). در تابستان ۱۳۰۹ ش، امیرلشکر حبیب‌الله شیبانی پس از سرکوب نقاط ناآرام فارس، تمام قوای موجود را برای قلع و قمع عشایر ممسنی و بویراحمد بسیج کرد. نبرد در تنگ تامرادی به دلیل ناآشنایی نیروهای دولتی به شکست سنگین برای ارتش و کشته شدن حدود چهارصد نظامی منجر گردید (بیات، ۱۳۶۵: ۹۵-۹۶). با

تلفات سنگین نیروهای دولتی، رضاشاه ناگزیر تصمیم دیگری گرفت. وی جعفرخان سرداراسعد وزیر جنگ را به منطقه «پشتکوه جلیل»، «امیر ایوب انصاری»، روستای «دودک» و «تنگ تامرادی» که محل تجمع خوانین و سران اصلی شرکت کننده در جنگ مزبور بودند، فرستاد و خوانین از جمله امامقلی خان رستم را راضی و همراه چند تن دیگر از خوانین منطقه راهی تهران شدند و سپهد فضل الله زاهدی مجدداً با نیروی نظامی در زمستان ۱۳۰۹ ه.ش به ممسنی آمد (حسینی خواه، ۱۳۷۸: ۲۵۵-۲۵۱). با این حال در نهایت جنگ بین نیروی دولتی و ایلات ممسنی در گرفت. این جنگ در حومه رودخانه «فاریاب» و «قلعه چارتاق»، محل نیروی لهراسپ صورت گرفت و نیروی ارتش، قلعه را ویران کردند (همان: ۲۵۷-۲۶۴). با اینکه بقیه طوایف ممسنی چریک های خود را در اختیار دولت قرار داده بودند، اما سران آنها نیز به تهران احضار و زندانی شدند (کرونین، ۱۳۸۵: ۱۹۴). با توجه به چنین پیشینه سیاسی برای ایلات منطقه ممسنی، رضاشاه توجه ویژه‌ای به کنترل ایلات در این منطقه داشت.

چگونگی اجرای برنامه اسکان عشایر در منطقه ممسنی

۱- نقش مقامات محلی در اجرای طرح اسکان عشایر

پیشینه سیاسی ایلات ممسنی باعث گردید تا پس از طرح مسئله اسکان عشایر، منطقه ممسنی نیز به عنوان یکی از مناطق هدف، برای این طرح در نظر گرفته شود. منطقه فارس از مراکزی بود که رضاشاه به اسکان ایلات آن توجه جدی کرد. در این راستا، در تلگراف وزارت داخله به استاندار فارس دستور داده شد که اسکان تمامی ایلات فارس باید همگام با دیگر ایلات کشور صورت بگیرد، به طوری که تا سال ۱۳۱۸ ه.ق اثری از چادرنشینی در کلیه نقاط باقی نمانده باشد (اسناد کتابخانه و اسناد ملی فارس، سند شماره ۱۶۵۳، شماره عمومی ۲۱۷). در سال ۱۳۱۱ ش، تلاش های برای تحقق بخشیدن به سیاست اسکان ایلات انجام گرفت. در راستای عملیاتی ساختن این طرح، اقدامات محوری در پیش گرفته شد. بررسی این اقدامات، حاکی از تلاش رضاشاه برای محو آثار ساختارهای سنتی سیاسی و اجتماعی حیات ایلی بود. از جمله این که در مرحله اول، سران ایلات را از بدنه آنها جدا کرد. به طوری که بسیاری از رهبران ایلات را در تهران زندانی کرد و برخی به اتهام توطئه اعدام شدند (کرونین، ۱۳۸۵: ۱۹۴). این اقدام با توجه به نقش محوری خوانین در مدیریت ایلات و نفوذشان در بین عشایر، یک گام اساسی در محو آثار حیات ایلی بود.

دولت در گام بعدی کوشید با تکیه بر مقامات محلی و نفوذشان در ایل، طرح اسکان را میان عشایر اجرا کند. با توجه به زندانی شدن و اعدام خوانین ایل، در برنامه اسکان عشایر، جایی برای

مناصبی چون خان و کلانترها که تابع مستقیم خوانین ایل بودند، در نظر گرفته نشده بود. لذا مأمورین اجرای برنامه می‌بایست در هر سند و نامه‌ای که صادر می‌شد، این عناوین را حذف می‌کردند و به کار نمی‌بردند (ساکما، کارت‌ن ۲۹۳۷۳۷۲۷، شماره عمومی ۳۲۹۸، ۱۳۱۸/۵/۱۵: ۴۰؛ ساکما، شناسه سند 293-33003: ۲). این گونه بود که دولت با حذف این عناوین درصدد محو این مقامات برآمد و مناصب دیگری را جایگزین ساخت. بدین ترتیب کدخدا در برنامه اسکان عشایر، مقام مسئول محلی در نظر گرفته شد؛ زیرا کدخدا مقامی مسئول در مناطق روستایی بود. کدخدا، در قشر بندی ایلات ممسنی بعد از خان و کلانتر قرار می‌گرفت. کدخداها به علت تماس نزدیک با کلانترها و در مواردی با خوانین از حیثیت و اعتبار بیشتری برخوردار، و متکی به همکاری اعضای دودمان و تیره خود بودند (امان‌اللهی، ۱۳۷۰: ۱۷۲). کدخدا رهبر تیره محسوب می‌گردید و وظایف وی شامل حل و فصل مسائل داخلی و دفاع از تیره در رابطه با سایر تیره‌ها و بیگانگان بود. از آنجا که ایلات قرار بود بعد از اسکان در روستاها ساکن شوند، لذا کدخدا مسئولیت آن‌ها را برعهده گرفت (امان‌اللهی، ۱۳۶۷: ۱۸۲). در بیستم آذر ۱۳۱۴ ش قانون کدخدایی در ۱۲ بند به تصویب رسید و وظایف مختلفی در رابطه با اداره کلیه امور روستا برای کدخدا در نظر گرفت و در باب شرایط اتخاذ سمت کدخدا سکونت در ده مورد نظر و معروف بودن به درستکاری و هم‌چنین عدم سوء سابقه کفایت می‌کرد (طالب، مدیریت روستایی در ایران: ۱۰-۷). در بند اول ذکر شده بود که کدخدای ده نماینده مالک و مسئول اجرای قوانین و نظامنامه‌هایی است که از طرف دولت به او مراجعه می‌شد. در واقع کدخدا به عنوان عالی‌ترین مسئول محلی وظیفه مراقبت از خانوارهای اسکان یافته را برعهده گرفت (بهنام، ۱۳۴۴: ۲۱۴). از کدخداها تعهدی مبنی بر تحویل گرفتن خانوارها و مراقبت از آن‌ها گرفته شد. نمونه‌ای از این تعهد آورده می‌شود:

اینجانب.... ولد... دارای شناسنامه... کدخدای قریه... می‌باشم. متعهد می‌شوم که خانوارهای مندرجه در صورت مجلس تحویلی اداره اسکان را در قریه... سرپرستی و نگاهداری نموده و تسهیلات رعیتی را فراهم نمایم. چنانچه هر یک از خانوارها در امور زراعت کوتاهی و غفلت کنند و یا بخواهند حرکت به جای دیگر نمایند فوراً به فرماندار یا اداره اسکان اطلاع داده که قبل از حرکت جلوگیری شود.

در همین تعهدنامه کدخدا، ریش سفیدان هم متعهد می‌گردیدند که با کدخدا مساعدت و همراهی نمایند (ساکما، پوشه ۲۹۳-۱۵۱۳۷، شماره ۳۲۵-۲۱۳، ۱۳۱۱/۰۲/۱۲). کدخداها توانستند بعد از امور اسکان مسئولیت خود را به درستی انجام دهند. علت آن هم نبود قدرت اجرایی لازم

بود؛ زیرا ایلات همیشه تحت کنترل قدرت خوانین بودند و به این نحوه کنترل عادت داشتند، لذا تقریباً اکثر کدخداها از نافرمانی خانوارها و برگشت به شیوه سابق زندگی شاکی بودند. چندین مورد شکایات آن‌ها در اسناد ذکر گردیده است. در نامه‌ی غضنفر خفری کدخدای «قره‌گل» ماهورمیلاتی ممسنی آمده است چند خانوار در این قسمت ساختمان ساخته‌اند ولی از آن‌ها استفاده نکرده‌اند و در زمستان از سیاه‌چادر استفاده کرده‌اند و در تابستان در خانه پوشالی یا کپر زندگی می‌کنند. وی به آن‌ها گوشزد کرده که در ساختمان‌ها ساکن شوند به حرف وی گوش نداده بنابراین وی به ریاست اسکان پناه برده است تا مگر آنان خانوارها را وادار به عمل به تعهدات نمایند (ساکما، شناسه سند ۳۳۶۲۰-۲۹۳، سند شماره ۵۱۹، ۱۳۱۷/۳/۲۹). در گزارش دیگری از شکایت سلبعلی خوش‌بخت کدخدای «بیدکرز» معلوم گردیده که اغلب خانوارها از ساختمان خود خارج شده به ماهور رفته‌اند. کدخدا به آن‌ها تذکر داده با اقداماتی اسباب زحمت وی را فراهم کرده‌اند (همان سند، ش ۶).

اردشیر کاظمی کدخدای «شاه تسلیم» و «چم جرو» در نامه‌ای خطاب به دفتر اسکان ایلات کازرون و ممسنی تقاضا کرده که به خانوارهای نامبرده در ورقه پیوست، که بدون جهت ساختمان‌های خود را خالی گذاشته‌اند، امر نمایند که به ساختمان‌های خود برگردند. وی درخواست کرده است که از خانوارها علت کارشان را جویا شوند (همان سند، شماره ۴۳). هاشم علی‌زاده میش‌مست ممسنی شکایت کرده که ملزم به نگاهداری ده خانوار شده که در «بهرام‌آباد» اسکان شوند، چند خانوار از آن‌ها تاکنون خانه نساخته‌اند که در قطعه خود آن‌ها را سکنی داده است، ولی آن‌ها قصد دارند آنجا را برای خود اشغال کنند و چهار خانوار دیگر در ملک «کتیمیان» که گویا متعلق به کدخدا هست به‌اجبار ساختمان ساخته‌اند، بر این اساس به وی خسارت زیادی رسانیده‌اند. طبق شکایتی که کیومرث امیری به اداره اسکان داده ایلاتی در اطراف مزارع متعلق به او اسکان یافته‌اند و به ناحق مراتع مشارالیه را چرا نموده‌اند (سند شماره ۶-۷). با توجه به اسناد موجود می‌توان گفت: حکومت پهلوی کوشید از طریق محو برخی مقامات و تکیه بر مقامات محلی دیگر، فضای لازم را برای پیاده‌سازی طرح اسکان عشایر فراهم سازد. این گزارش‌ها نشان‌دهنده این مسئله بود که قدرت اجرایی کدخداها آن‌قدر نبوده است که مانع خانواده‌ها بشوند. لذا نافرمانی ایلات از کدخداها و نبود قدرت اجرایی مناسب دولتی، مشابه آنچه در سابق خوانین به واسطه تفنگدارهای خود داشتند، یکی از موانع اصلی اجرای طرح و موفقیت‌آمیز نبودن طرح اسکان عشایر بود.

در طرح اسکان عشایر از ریش سفیدان، به عنوان افراد صاحب نفوذ بین عشایر تعهد گرفته شد که نسبت به مفاد تعهدنامه با کدخدای رسمی ده، مساعدت و همراهی نمایند. این افراد از سوی دولت موظف به ساختمان سازی و اشتغال به زراعت شدند. همچنین مقرر گردید که این افراد، باید زندگی ایلی و کلیه ملزومات آن را ترک کرده و در صورت تخطی از قوانین، مبلغ دو هزار ریال به شیر و خورشید سرخ جریمه شوند (ساکما، شناسه ۶۷۲۸۶-۲۹۳: ۸). از ریش سفیدان هم تعهد گرفتند که از چادر سیاه استفاده نشود (ساکما، پوشه ۶۷۲۸۶-۲۹۳، شماره عمومی ۵۷۳/۳۱۲۵). به نظر می رسد التزام ریش سفیدان به خانه سازی بیشتر در راستای ایجاد الگو برای دیگر افراد ایل، برای ساخت خانه و ورود به زندگی کشاورزی و یکجانشینی بود. تعیین تنبیه مالی برای این افراد در اجرای طرح، موجب شد تا آنها برای دوری از این پیامدهای مالی تا حد امکان از قوانین تخطی نکنند.

در این میان، مالکان دهاتی که اسکان در آنجا صورت گرفته بود، نیز تعهداتی را برعهده گرفتند. مالکان ده تعهد دادند که وسایل اولیه زراعت را به قدر احتیاج برای افراد ایل فراهم کنند و سپس خانوارها را ملزم به رعایت اصول ده نشینی و زراعت کنند و در سهم ببری از محصول، تابع سهم مالک و زارع باشند (ساکما، شناسه ۶۷۲۸۶-۲۹۳: ۱۰). خانوارها در امور ده نشینی، باید تابع کدخدای رسمی ده می بودند و حق حرکت به جای دیگر را نداشتند. عدم رعایت نکات مذکور سبب می شد آنها از حوزه فارس اخراج گردند (سند شماره ۳۵۵۰/۵۸۳). پس از عملیاتی شدن اسکان، قرار بر این شد که در مدارس، طرز صحیح زندگی را به آنها بیاموزند. مقرر گردید که ایلات را در زمینه پذیرش شیوه جدید زندگی آموزش دهند و آنها را به فعالیت هایی مانند صنایع دستی و کشاورزی وادارند. هم چنین مدارس چهار کلاسه برای آنها بسازند تا شیوه های مخصوص زندگی جدید را به آنها آموزش دهند (شناسه سند ۹۸-۲۹۲-۴۳۹، نمره ۲۷۸، ۱۳۱۴/۴/۱۹). انتقال حق مدیریت ایل از خوانین به کدخدا، با توجه به درهم شکستن عادات سیاسی-اجتماعی ایل، افراد ایل را دچار آشفتگی ساخت. این مسئله در برخورد آنها با قوانین و مقامات مسئول، انعکاس یافت.

در کنار این تدابیر برای اجرایی ساختن طرح اسکان عشایر، از طرح های دیگری نیز استفاده شد. برای مدیریت این طرح، کمیسیونی برای اسکان عشایر تشکیل گردید. سپس طرح هایی جهت اجرای برنامه در نظر گرفته شد. برای عملیاتی کردن دقیق این طرح ها، مأمورین اسکان، استخدام شدند. از جمله طرح های دیگر این بود که برای ایلات، پروانه بیلاق و قشلاق، صادر و دستور داده شد که صاحبان گله، برای چوپان ها، لباس مخصوص تهیه کنند و چوپان ها برای دریافت پروانه با

لباس فرم به اداره اسکان می‌رفتند (اعظام قدسی، ۱۳۴۲: ۱۷۹/۲-۱۸۰). در گام نخست اجرایی ساختن طرح اسکان، خانواده‌ها از کوچ منع و فقط چوپان‌ها به طور موقت اجازه داشتند گله‌ها را به بیلاق و قشلاق ببرند. آن‌ها می‌بایست در مسیرهای کوچ پروانه خود را به مأموران نشان می‌دادند (سند شماره عمومی ۵۲۰، شناسه ۸۹-۲۹۳۱۲۳۴، ۱۳۱۶/۱۲/۲۱). در سال ۱۳۱۸ حتی به چوپان‌ها هم اجازه تردد داده نشد (شناسه سند ۸۹۲۹۳۱۲۳۴، شماره ۱۹۲۰، ۱۳۱۶/۱۲/۲۰). برای چوپان‌ها برگه‌هایی صادر شده بود. برگه تردد شامل مواردی چون همراه داشتن پروانه چوپانی و ارائه آن در موقع لزوم، داشتن لباس یکدست و یک‌رنگ، داشتن نشان فلزی مخصوص، و پروانه با ورقه شناسایی باید همیشه همراه چوپان می‌بود، زیرا در مسیرهای عبور و مرور عشایر مأمورانی جهت بررسی حضور داشتند. پروانه چوپانی شامل عکس، مشخصات از جمله شماره پروانه، شماره چوپان، علائم مخصوص مانند سن، صورت، مو، ابرو، چشم، قد و چهره بود. برگه‌های دیگری نیز برای وی تهیه کرده بودند با نام چوپان. در این برگه، مشخصات صاحب گوسفند، خط سیر و همراهان چوپان ذکر شده بود (شناسه سند ۲۹۳-۷۳۷۲۷: ۵۵-۵۹). به نظر می‌رسد حکومت کوشید تا با اجرای این طرح‌ها نظارت بیشتری بر ایلات و عشایر و حرکت آن‌ها داشته باشد و افراد ایل را ملزم به رعایت قوانین دولت مرکزی سازد. درباره معایب این طرح باید گفت که با مقتضیات حیات ایلی در تضاد بود، زیرا زندگی ایلی مستلزم همکاری تمامی افراد خانواده بود. از طرف دیگر، یکی از ملزومات چوپانی سبک‌باری بود، اما با پوشیدن لباس یکدست، فرد قادر به حرکت مناسب نبود و حفظ و مواظبت از پروانه چوپانی نیز مزید زحمت برای آنان بود.

۲- نقش نیروهای نظامی در روند اسکان در ممسنی

چندین سازمان در روند اجرای برنامه اسکان عشایر مشارکت داشتند که اکثراً از سازمان‌های نظامی بودند. ستاد لشکر ۷ فارس، هنگ ۸ امنیه شیراز، دادگستری استان هفتم فارس، اداره شهربانی، پست و تلگراف، راه شوسه، ثبت آمار و احصاء، ثبت اسناد و املاک، فرهنگ فارس، دام‌پزشکی، پیشه و هنر، تثبیت نرخ غله، انحصار تریاک، انحصار دخانیات و منطقه ۷ نظام وظیفه، در اجرای اسکان عشایر در منطقه ممسنی مسئول اجرای طرح اسکان عشایر شدند (ساکما، شناسه سند ۱۲۲۸۷-۹۸-۲۹۳: ۱۳۱۸/۵/۱۷: ۲۸). اما طبق اسناد بیشتر نقش را نظامیان برعهده داشتند. در واقع رضاشاه که قصد ایجاد دولتی مدرن، مقتدر و متمرکز داشت، وسیله اجرای آن را یک ارتش ملی قرار داد. وی از ارتش به عنوان کانون ملی‌گرایی استفاده کرد و افسران در صف مقدم تحول اجتماعی و فرهنگی قرار گرفتند. رژیم و ارتش با یکپارچه‌سازی ملی و ایجاد یک قدرت مرکزی

کارآمد محبوبیت قابل توجهی در میان روشنفکران و محافل ملی‌گرا کسب کرد (اتابکی، ۱۳۸۵: ۱۳۷). باید این ارتش درجایی به‌طور عملی قدرتش محک زده می‌شد. در این بین اجرای طرح اسکان عشایر برعهده آن‌ها گذاشته شد که عرصه عملی برای نمایش قدرت آن‌ها بود. در حقیقت آن‌ها ضامن اجرای طرح محسوب می‌شدند. به‌جای خوانین یک نفر افسر به‌عنوان مأمور انتظامات و اسکان ایلات گماشته شد و مقرر گردید عشایر و طوایف را در مسیر ییلاق و قشلاق، ده‌نشین و تخته‌قاپو کنند (مکی، ۱۳۶۲: ۷۱). به نظر می‌رسد یکی دیگر از دلایل سپردن مسئله اسکان عشایر به نظامیان این بود که با توجه به قدرت و مهارت نظامی که در ایلات وجود داشت، حضور نظامیان را برای اجرای این طرح، ضروری ساخت تا در صورت مقاومت احتمالی توسط نیروی نظامی کنترل شوند.

در اسناد چندین مورد از دخالت قوای نظامی ذکر شده است. افرادی که در امر ساختمان‌سازی کوتاهی می‌کردند، توسط حکومت نظامی تنبیه می‌شدند. همچنین در اسناد آمده است که مأمورین نظامی در هر مورد به مأمورین اسکان کمک و مساعدت می‌کردند که مقررات به‌طور قطع به‌موقع اجرا گذاشته شوند (ساکما، سند شماره ۲۹۳-۱۳۶۲۳/۱ و ۴). در گزارش استفاده از چادر سیاه توسط مردم فهلیان عنوان گزارش از هنگ ۸ امنیه فهلیان به هنگ ۸ امنیه شیراز بوده است که نشان از دخالت نیروهای نظامی در امر اسکان است (شناسه سند ۱۵۱۳۷-۲۹۳ سند شماره ۴). در مکاتبات در مورد اسکان عشایر، وجود نامه‌هایی از فرماندهی لشکر ۷ فارس به اداره اسکان موجود است. در نامه‌ای از فرماندهی لشکر ۷ فارس به اداره اسکان اطلاع داده شد که در دهستان ماهور میلانی طوایف ترک اسکان داده شده، به‌طور عموم منازل و ساختمان خود را ترک کرده و در سیاه‌چادر زندگی می‌کنند. همه به سرحد و گرمسیر رفته و در ساختمان‌ها کسی باقی نمانده است (ساکما، شناسه سند ۹۸-۲۹۳-۱۵۱۹۲، ۱۳۱۸/۱/۲۲). بدین ترتیب نیروهای نظامی در روند برنامه اسکان عشایر مشارکت داشتند و با ایلاتی که از قوانین اسکان سرپیچی می‌کردند برخورد جدی داشتند.

نتایج اقتصادی برنامه اسکان عشایر در ممسنی

به دنبال اجرایی شدن طرح اسکان عشایر، از ییلاق و قشلاق ایلات جلوگیری شد، درحالی که این مسئله پیوندی نزدیک با تداوم شیوه تولید دامداری داشت. ایلات برای حفظ دام‌های خود ییلاق و قشلاق می‌کردند. بدین ترتیب که با کم‌شدن علوفه و هم‌چنین سردشدن هوا، ایلات طبق تجربه خود، دام‌ها را به جای دیگر منتقل می‌کردند. اما در برنامه اسکان عشایر ابتدا فقط چوپان‌ها حق داشتند گله‌ها را به ییلاق و قشلاق ببرند. اما بعدها این اجازه از آن‌ها نیز گرفته شد. این مسئله سبب

خسارات زیادی گردید. با توجه به آسیب‌پذیری گوسفندان در برابر سرما، ایلات به محض کوچک‌ترین تغییر آب‌وهوا به نقاط گرمسیر می‌رفتند، اما در طرح اسکان عشایر ایلات از کوچ کردن و جابه‌جایی منع شده بودند. بر این اساس، گوسفندان زیادی از سرما تلف شدند. در اردکان ممسنی، در زمان اجرای طرح اسکان، طوایف «خفری» با سرد شدن هوا قصد داشتند به گرمسیر بروند که توسط مأموران برگردانده شدند، بنابراین گوسفندان آن‌ها از شدت سرما از بین رفتند (ساکما، شناسه ۱۵۱۹۲-۲۹۳-۹۸، شماره ۱۱۲۸: ۹۹). به نظر می‌رسد علی‌رغم اجباری شدن اسکان عشایر توسط حکومت مرکزی، دولت فاقد یک برنامه منسجم برای حفاظت از منافع اقتصادی ایلات بود. به همین دلیل عشایر در سال‌های اولیه اجرای این طرح، بسیاری از دام‌های خود را به دلیل نداشتن محیط مناسب برای حفظ دام‌های خود از دست دادند. دولت مرکزی پیش از بسترسازی لازم، به اجرایی کردن این طرح پرداخت و این مسئله با واکنش تند ایلات همراه بود. عدم نظارت دقیق دولت بر حیات ایلات بعد از اجرای طرح منجر به شکل‌گیری تعارضات و نابسامانی‌های مالی گردید، به طوری که برخی مواقع در منطقه ممسنی، مالکان جدید از نظر اقتصادی به این ایلات فشار می‌آوردند. گاهی در محلی که اسکان ایلات صورت می‌گرفت، مالکان جدید از ایلات، باج می‌گرفتند. در سندی از که اردکان ممسنی موجود است، در سرحد چهاردانگه فردی به اسم حسین فیروزآبادی از گله‌دارهایی که برای تابستان به آن حدود می‌آمدند تا گله‌های خود را تعلیف کنند، تقاضای پول کرده بود. هم‌چنین فردی به اسم عطا کراشویی آدم‌های خود را فرستاده و مانع از آب‌خوردن گله‌های کسانی شده بود که پول نداده بودند که تعداد زیادی از احشام آن‌ها از جمله دو قوچ بخارائی تلف گردیدند؛ بنابراین مجبور به پرداخت چهارصد و پنجاه کیلو روغن و بیست رأس بره به او شدند (سند شماره ۶۲۰۱: ۰۱۱۲). در نامه خانوارهای تخته‌قاپوشده قریه‌ی «بید کرز» طایفه «زبرخانی کشکولی» به اداره اسکان از اجحافات مأمورین ناراحت و از اینکه هر روز به بهانه‌ای مشغول پرداخت پول هستند، ناراضی بودند. در ادامه، عنوان شده فردی به نام درویشعلی خان سعدی از طرف بخشداری ممسنی برای بازدید آمده و بدون اطلاع قبلی کپر‌ها و چادرهای پارچه‌ای که برای جمع‌آوری زراعت خود در حاشیه مزارع برپا کرده بودند، به عوض چادر جمع کرده و صاحبان آن‌ها را به شلاق و جریمه محکوم کرده است. اهالی این اقدام وی را برای اخذ پول تلقی کرده بودند و خواستار رهایی از دست نمایندگان به اصطلاح خونخوار خودشان شدند (ساکما، سند شماره ۵۱۶، ۱۳۱۷/۳/۲۹). در جواب شکایت آن‌ها گفته شد که چرا طوری رفتار نموده‌اند که مأمورین بدرفتاری نمایند و چرا از چادر سیاه استفاده کرده‌اند (ساکما، شناسه ۶۷۲۸۶-۲۹۳، شماره ۵۱۶). این شواهد حاکی از پیدایش بی‌نظمی

۸۲ / تحلیل روند و نتایج سیاست اسکان عشایر در ایلات ممسنی در دوره رضاشاه / محمدرضا علم و افروز مرادی
و آشفستگی در حیات اقتصادی عشایر پس از طرح اسکان عشایر در منطقه ممسنی است. به طوری-
که عدم نظارت دقیق دولت مرکزی سبب قدرت‌نمایی افراد محلی در برابر ایلاتی شده بود که
قدرت قبلی خود را برای دفاع از خود از دست داده بودند.

از دیگر معایب طرح اسکان عشایر این بود که سعی داشت به یکباره افراد ایل را از مرحله
کوچ‌نشینی وارد مرحله یکجانشینی کند، در حالی که افراد ایل هنوز آمادگی انطباق با این تغییرات
را نداشتند. خانواده با اتکا به اقوام نزدیک خود امور را پیش می‌بردند و اخراج از نزد اقوام تنبیه
شدیدی بود. در شکایتی که چراغعلی هوشمندی از طایفه «خفزی» به استاندار فارس فرستاده عنوان
گردیده که وی به سعایت دو نفر از جمله کدخدای محل توسط مأمور اسکان از ملک خود و
برادرهایش دور گردیده و در جای دیگری اسکان داده شده است که به دلیل این که برادرهایش
در امور به وی کمک می‌کردند و اکنون که از آن‌ها دور شده از عهده امور خود بر نمی‌آید،
بنابراین تقاضای برگشت نزد برادرهای خود را داشت (سازمان اسناد و کتابخانه ملی سند شماره
عمومی ۹۶۵۲، ۶/۲۶/۱۳۱۷، ۲۹۳-۳۹۱۶۵).

مقاومت ایلات در برابر تصمیمات کدخدا در راستای اسکان و عدم پذیرش دستورات او از
دیگر موانع این طرح بود. به طوری که برخی از این افراد در هر مکانی که دوست داشتند، اسکان
می‌شدند و به دلیل ناآشنایی با قوانین یکجانشینی موجبات نارضایتی افراد روستا را نیز فراهم می-
کردند. برای نمونه هاشم علی‌زاده میسر مست ممسنی از کدخدایان ممسنی به دولت شکایت کرده
است که ملزم به نگهداری ده خانوار شده که در بهرام‌آباد اسکان شوند، چند خانوار از آن‌ها
تاکنون خانه نساخته‌اند که در قطعه خود آن‌ها را سکنی داده است، ولی آن‌ها قصد دارند آنجا را
برای خود اشغال کنند و چهار خانوار دیگر در ملک کتیمیان که گویا متعلق به کدخدا هست
به اجبار ساختمان ساخته‌اند، و بر این اساس به وی خسارت زیادی رسانیده‌اند. طبق شکایتی که
کیومرث امیری به اداره اسکان داده است ایلاتی در اطراف مزارع متعلق به او اسکان یافته‌اند و
به ناحق مراتع مشارالیه را چرا نموده‌اند (همان منبع سند شماره ۶-۷). بدین ترتیب با عدم نظارت
دقیق به خانواده‌های ساکن شده بی‌نظمی‌هایی رخ داد که کدخداها قادر به حل آن نبودند.

مقتضیات اجتماعی برنامه اسکان عشایر

ایلات ممسنی مانند سایر ایلات از چادر سیاه برای مسکن خود استفاده می‌کردند. این چادر که از
موی بز ساخته می‌شود به اقتضای زندگی ایلی مورد استفاده قرار می‌گرفت، زیرا هم سبک بود و
آسان حمل می‌شد و هم اینکه در برابر باران‌های ناگهانی از آن‌ها حفاظت می‌کرد. یکی از مفاد

برنامه اسکان عشایر منع استفاده از چادرسیاه بود، زیرا یادآور زمان کوچ‌نشینی بود. به مأموران دستور داده شد که در هر جا چادر سیاه دیده شد آن را پاره کنند، طوری که قابل استفاده مجدد نباشد (سند شماره ۶۴۳۹، ۱۳۱۶/۱۲/۲۴). استفاده از چادر سیاه توسط مردم قاجاق محسوب می‌شد و ایلات در صورت استفاده جریمه می‌شدند. برای مثال از شخصی به نام الیاس غوری در محل «براق»، شش چادر سیاه ضبط شد، هم‌چنین وی دارای ۶۸۵ گوسفند بوده که سبب راس آن‌ها و از بیست الاغ پنج، از سه راس اسب وی یک راس دارای پروانه بودند که بقیه به‌عنوان قاجاق ضبط و به دست کدخدا سپرده شدند (ساکما، شناسه ۲۹۳-۳۹۱۶۵، شماره عمومی ۹۶۵۲، ۱۳۱۷: ۶).

برای مسکن جدید، طرحی به خانواده‌ها داده شد تا برطبق آن خانه بسازند. هزینه ساخت خانه با خود ایلات بود. با توجه به وضعیت نامطلوب اقتصادی آن‌ها در نتیجه اسکان، این امر هزینه‌ای جدید بر آن‌ها تحمیل می‌کرد. شکل تمام ساختمان‌ها براساس طرحی مشترک بود، بدین ترتیب که از طرف جنوب و مشرق روشنایی بگیرد، اتاق‌ها دارای در و پنجره باشد، ارتفاع عمارت کمتر از سه متر نباشد و خانه‌ها کرسی‌دار و نیم‌گزار از کف زمین بلندتر باشد. طویله و آغل آن‌ها باید در قسمت شرقی خانه مسکونی باشد و با محل سکونت فاصله داشته باشد که زباله و کثافت آن‌ها به خانه‌های مسکونی سرایت ننماید. عرض و طول اتاق نباید کمتر از ۳ گز در ۴ گز باشد. حتی الامکان خانه‌ها باید زیرسازی داشته باشد و برای انبار آن‌ها به کار رود. در خانه‌های مسکونی قدیمی باید قبل از استفاده آن را با آهک اندود کنند. افرادی که در ساختمان خانه‌های خود به موجب تعهداتی که سپرده‌اند رفتار نکند به وسیله حکومت نظامی سخت تنبیه خواهند شد. اشخاصی که با گله و رمه می‌روند باید مثل سایرین ساختمان داشته باشند. قرار شد اگر در ساختمان‌سازی کوتاهی کنند، حکومت نظامی گزارش بدهد و آن را به اداره اسکان بفرستد. در دهات اربابی باید در زمینه‌ی بذر، ساختمان طبق عرف محل رفتار نمایند. مالکین نباید از آن‌ها بهره یا روغن بگیرند و موجب آزار آن‌ها شوند (ساکما، سند شماره ۴۲۹، تاریخ ۱۳۱۴/۱۰/۲۰، ۱ و ۲). با این حال به نظر می‌رسد ایلات در انطباق با شرایط جدید به زمان بیشتری احتیاج داشتند.

کاستی‌های بعد از اسکان در ایلات ممسنی

بعد از اخذ تعهدات جداگانه از عوامل مؤثر محلی و خود خانوارها، ایلات اسکان داده شدند. گزارش‌هایی از اسکان خانوارها در روستاهای ممسنی آمده است. پس از اخذ تعهدات از همه اعضای ایل، در نامه‌ای با ذکر اسامی افراد، ذکر شماره تعهدنامه کدخدا و خانوارها به آن‌ها اجازه

اسکان در محل مورد نظر داده می‌شد. سپس به آن‌ها یادآور می‌شدند که اگر مطابق بندهای تعهدنامه رفتار کرده، مشمول قوانین رعیتی می‌گردند (سند شماره‌ی ۶۸۳۲۱-۲۹۳). نکته‌ای که در باب ایلات ممسنی قابل ذکر است این است که برخی ایلات ممسنی بنا به تجربه سابق کوچ‌نشین کامل نبودند، بلکه شش ماه اول سال را در مناطق سردسیری و نیمه دوم سال را در مناطق گرمسیری سپری می‌کردند. لذا ایلات را به تناسب مکان استقرار در همان محل ملزم به استقرار و اسکان کردند. در نامه‌ی متصدی دفتر ۶ اسکان عشایر به ریاست اسکان ایلات استان فارس چنین آمده که تعداد ۳۴ خانوار تیره جاوید ممسنی در روستای «پیشه» (ساکما، شناسه سند ۱۵۱۳۷-۲۹۳، سند شماره ۴، ۱۳۱۸/۶/۲۴)، ۶۹ خانوار از تیره غوری در قریه «رود شیر» (همان، شناسه سند ۲۹۰۱۹-۲۹۳، نمره عمومی ۲۰۹، ۱۳۱۸/۳/۲: ۴)، ۳۰ خانوار در «دشت رزم» (شناسه سند ۶۸۰۸۵-۲۹۳، شماره ۲۰، ۱۳۱۸/۲/۱۹۳: ۳)، ۵۶ خانوار از تیره جاوید در ده «تل سیاه بهلو» (شناسه سند ۶۸۳۲۱-۲۹۳، نمره ۲۲۴، ۱۳۱۸/۳/۱۱: ۴)، ۲۸ خانوار تیره جاوید در روستای «جهزار» (همان، شناسه سند ۶۸۲۵۹-۲۹۳، شماره ۳۵۹۹، ۱۳۱۸/۶/۲۹: ۳)، ۳۰ خانوار از تیره بکش بابر سالار در ده «اوینان» (شناسه سند ۶۸۰۸۵-۲۹۳، شماره ۱۹۳، ۱۳۱۸/۲/۲۰: ۳)، ۷۰ خانوار تیره بکش بابر سالار در قریه «رازیان کاری» (همان، شناسه سند ۶۸۱۷۶-۲۹۳، نمره ۱۸۶، ۱۳۱۸/۲/۱۳: ۴)، ۳۱ خانوار تیره جاوید در قریه «تل بردی پیشه جاوید» (همان، شناسه سند ۳۸۷۶۷-۲۹۳: ۴)، ۲۸ خانوار در قریه «فارسجان» (همان، شناسه سند ۳۹۰۷۰-۲۹۳: ۵) احصاء و اسکان نموده‌اند که مشغول کشاورزی و عمران بودند و قرارداد مالک و زارع تنظیم شده بود. برخی از اسامی روستاهای مذکور توسط نگارنده از مطلعین محلی پرسیده شد که عنوان کردند قریه‌های «تل سیاه بهلو»، «دشت رزم»، «جهزار»، «تل بردی» و «پیشه» گرمسیر بودند و خانواده‌ها سپس برای فصل گرم سال به روستاهای «راشک»، «فارسجان» و «رودشیر» می‌رفتند. با برنامه اسکان خانواده‌ها تقسیم، و هر بخش تحت نظر یک کدخدای بایست در یک بخش مستقر می‌شدند. در برخی مناطق نامناسب بودن محل اسکان، سبب بازگشت به رویه سابق زندگی شده بود. به عنوان مثال قریه «تل سیاه بهلو» به دلیل اینکه در پایین دست زمین‌های کشاورزی و در قسمت پایین جوی آب واقع شده بود با آغاز بارندگی در پاییز تا عید در کوچه‌ها اهالی قادر به تردد نبودند. به دلیل باتلاقی شدن زمین در آن روستا تا قبل از اسکان عشایر، اهالی فقط بهار و تابستان آنجا بودند و سپس به جای دیگر کوچ می‌کردند (مصاحبه با مرادی، ۱۳۹۷/۱۰/۱۰).

هم چنین در قریه «فارسجان» از نیمه آبان تا عید نوروز برف سنگین بود، به طوری که ساکنان آن روستا در این زمان به روستای «بهلو جاوید» و هم چنین دیگر روستاهای به اصطلاح گرمسیر

خودشان کوچ می کردند، زیرا سوخت اهالی از طریق درختان بلوط تأمین می شد و با وجود برف اهالی قادر به رفت و آمد به کوه و تأمین نیازهای خود را نبودند. در برنامه اسکان عشایر، اهالی حق نداشتند مکان اسکان خود را ترک کنند. هم چنین اهالی روستاهای «بیشه» و «پاقلات»، «دشت رزم»، «مورکی» و «تل سیاه جاوید» در بهار و تابستان به مناطق سردسیر اردکان کوچ می کردند، زیرا این روستاها دارای علوفه و آب نبود (حسینی، ۱۳۹۷/۱۰/۱۲). به نظر می رسد عدم برنامه ریزی و مطالعه دقیق در مناطقی که برای اسکان ایلات در منطقه ممسنی انتخاب شده بود این ایلات را با مشکلات معیشتی مواجه ساخت، بنابراین اسکان عشایر در این منطقه توفیق چندانی نداشت.

نتیجه گیری

رضاشاه به دنبال سیاست تمرکزگرایی و انجام اصلاحات و نوسازی، کوشید تا با انجام طرح اسکان عشایر و وارد کردن آن‌ها به یکجانشینی نخستین مظاهر نوسازی را وارد حیات عشایری کند. به نظر می رسد فقدان بسترسازی لازم برای اجرای این طرح، خروج از مرحله کوچ نشینی را برای عشایر دشوار ساخت. برنامه اسکان عشایر هدف خود جهت اسکان ایلات را در قالب سه تقسیم بندی ارائه داده بود. زندگی ایلی در عناصری چون چادرنشینی، دام و کوچ خلاصه می شد و بندهای مندرج در طرح نیز با تعهداتی چون عدم استعمال چادر سیاه، سکونت در ده و کشاورزی دقیقاً از میان برداشتن این عناصر را مدنظر قرار داده بود. در منطقه ممسنی به خاطر فعالیت های سیاسی ایلات، طرح اسکان عشایر با جدیت دنبال گردید. اما به علت مسائلی چند عملاً موفقیت چندانی نداشت. از کاستی های برنامه رها کردن خانواده ها پس از اسکان و سپردن آنها به دست کدخدا بود که قدرت اجرایی نداشت. مسئله دیگر که کارآیی برنامه را در منطقه ممسنی ضعیف کرد مکان نامناسب اسکان خانوارها بود. زیرا مکان هایی که انتخاب شده بود فقط برای بخشی از سال مناسب بود. بنابراین طرح اسکان عشایر در این منطقه با آشفتگی هایی همراه بود که در حیات اقتصادی و اجتماعی این ایلات نمود یافت. عدم انتخاب دقیق محل های اسکان، عدم نظارت دقیق دولت بر مشکلات اقتصادی ایلات پس از اسکان و کارشکنی مأموران محلی از علل نارضایتی ایلات این منطقه بود.

منابع و مأخذ

- آل داوود سیدعلی (۱۳۷۸). *دو سفرنامه از جنوب ایران*. تهران: امیرکبیر.
- اتابکی، تورج (۱۳۸۵). *تجدد آمرانه*. ترجمه مهدی حقیقت خواه. تهران: ققنوس.

- اعظام قدسی، حسن (۱۳۴۲). **کتاب خاطرات من**. تهران: چاپخانه حیدری.
- استفان رای، گرمون (۱۳۷۸). **چالش برای قدرت و ثروت در جنوب ایران**. قم: مؤسسه نشر همسایه.
- امان‌اللهی بهاروند، سکندر (۱۳۶۷). **کوچ‌نشینی در ایران**. ج ۲. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- امان‌اللهی، سکندر (۱۳۸۳). «زوال کوچ‌نشینی در ایران: یکجانشینی ایلات و عشایر». **فصلنامه مطالعات ملی**. ۱۷. سال پنجم. شماره ۱: صص ۱۵۵-۱۸۷.
- ایوانف، م. س (۱۳۸۵). **عشایر جنوب**. کیوان پهلوان و معصومه داد. تهران: انتشارات آرون.
- بیات، کاوه (۱۳۶۵). **شورش عشایری فارس ۱۳۰۷-۱۳۰۹**. تهران: نشر نقره.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۵۸). **زندگی طوفانی**. ایرج افشار. تهران: انتشارات علمی.
- حسینی خواه، جمشید (۱۳۷۸). **بویراحمد و رستم گاهواره تاریخ**. اصفهان: نشر فردا.
- طالب، مهدی (۱۳۷۱). **مدیریت روستایی در ایران: تحقیقی از بنیاد مسکن انقلاب اسلامی**. تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
- فسایی، حاج میرزا حسن حسینی (۱۳۸۲). **فارسانامه ناصری**. منصور رستگار فسایی. تهران: امیرکبیر.
- کریمی، بهمن (۱۳۱۷). **جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران**. تهران: شرکت چاپخانه فرهنگ.
- کرونین، استفانی (پاییز ۱۳۸۵). «نوگرایی، تحول و دیکتاتوری در ایران، نظم نوین و مخالفانش». ترجمه فرشید نوروزی. قم: **نامه تاریخ پژوهان**. سال دوم، ش ۷: صص ۱۷۳-۲۲۳.
- گرمودی، میرزا فتاح خان (۱۳۴۷). **سفرنامه میرزا فتاح گرمودی**. به کوشش فتح‌الله فتاحی. تهران: بانک بازرگانی ایران.
- مکی، حسین (۱۳۶۲). **تاریخ بیست‌ساله ایران**. ج ۶. تهران: نشر ناشر.
- بهنام، جمشید (۱۳۴۴). **مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران**. تهران: سازمان انتشارات و خدمات فرهنگی.

اسناد

- سازمان اسناد و کتابخانه ملی، شناسه ۳۳۶۲۰-۲۹۳، شناسه بازایی ۱۲/۱/۴۱۱۸۹، تاریخ ۱۳۱۸/۹/۱.
- _____ شناسه ۳۹۱۶۵-۲۹۳، شماره عمومی ۹۶۵۲، ۱۳۱۷/۶/۲۶.
- _____ شناسه ۱۳۶۲۳-۲۹۳، ۱۳۱۴/۱۰/۲۰، سندش ۱۲.
- _____ شناسه ۳۹۰۷۰-۲۹۳، شماره عمومی ۳۱۲۶/۵۷۱.
- _____ شناسه ۱۳۷۲۷-۲۹۳، شماره عمومی ۳۰۴۵، ۱۳۱۸/۵/۱۷.
- _____ شناسه ۳۹۱۶۵-۲۹۳، بازایی ندارد، ۱۳۱۷/۶/۲۶.
- _____ شناسه ۱۵۱۳۷-۲۹۳، نمره ۲۲۵، سند شماره ۴، ۱۳۱۸/۶/۲۴.

- _____ شناسه ۲۹۰۱۹-۲۹۳، نمره عمومی ۲۰۹، ۱۳۱۸/۳/۲.
- _____ شناسه ۳۳۰۰۳-۲۹۳، نمره ۲۲۶، ۱۳۱۸/۳/۱۲.
- _____ شناسه ۶۸۳۲۱-۲۹۳، نمره ۲۲۴، ۱۳۱۸/۳/۱۱.
- _____ شناسه ۶۸۲۵۹-۲۹۳، شماره ۳۵۹۹، ۱۳۱۸/۶/۲۹.
- _____ شناسه ۶۸۰۸۵-۲۹۳، شماره ۱۹۳، ۱۳۱۸/۲/۲۰.
- _____ شناسه ۶۸۱۷۶-۲۹۳، نمره ۱۸۶، ۱۳۱۸/۲/۱۳.
- _____ شناسه ۳۸۷۶۷-۲۹۳، نمره ۲۲۳، ۱۳۱۸/۳/۱۰.
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی فارس، شناسه ۱۲۳۴-۲۹۳-۸۹، ۱۳۱۶/۱۲/۲۱.
- _____ شناسه ۷۲۵۳-۲۹۳-۹۸.
- _____ شناسه ۲۴۳۹-۲۹۳-۹۸، ۱۳۱۴/۷/۱۹، نمره ۲۷۸.
- _____ شناسه ۱۵۱۹۲-۲۹۳-۹۸، شماره مدرک ۲۵۹۷۹۱۵، ۱۳۱۸/۱/۱۹.
- _____ اسناد کتابخانه و اسناد ملی فارس، سند شماره ۱۶۵۳، شماره عمومی ۲۱۷.

مصاحبه

- مصاحبه شونده: خدابخش مرادی. تاریخ ۱۳۹۷/۱۰/۱۰. سن مصاحبه شونده: ۷۵ سال.
- مصاحبه شونده: عزیزالله حسینی. تاریخ ۱۳۹۷/۱۰/۱۲. سن مصاحبه شونده: ۸۳ سال.

References

- Āli Dāwūd Siyyid ‘alī (2006), *Du Safarnāmiḥ az Junūbi Īrān*, Tihṛān: Amīr Kabīr.
- Amānullāhī Bahārwand, Sikandar (1988). *Kūchnishīnī dar Īrān*, Ch 2. Tihṛān: Intishārātī ‘ilmī wa Farhangī.
- Amānullāhī, Sikandar, (2004), "Zawālī Kūchnishīnī dar Īrān: Yikjānīshīnīyī Īlāt wa ‘ashāyir", *Faṣlnāmihī Muṭālī ‘āti Millī*, 17, Sāli Panjum, Shumārīh 1, ṣ 155-187.
- Atābakī, Tūraj (2006), *Tajaddudi Āmirānih, Tarjumihī Mahdī Ḥaqīqatkhāh*, Tihṛān: Quqnūs.
- Bayāt, Kāwih (1986), *Shūrishī ‘ashāyirīyī Fārs 1309-1307*, Tihṛān: Nashri Nuqrīh.
- Bihnām, Jamshīd (1965). *Muqaddamiyī bar Jami‘i Shināsīyī Īrān*, Tihṛān: Sāzmāni Intishārātī wa Khadamāti Farhangī.
- Fasāyī, Ḥāj Mīrzā Ḥasan Ḥusīynī, (2003), *Fārsnāmihī Nāshirī, Mansūr Rastigār Fasāyī*, Tihṛān, Amīr Kabīr.
- Garṃrūdī, Mīrzā Fattāḥ Khān (1968), *Safarnāmihī Mīrzā Fattāḥ Garṃrūdī, bih Kūshishi Fatḥullah Fattāḥī*, Tihṛān: Bānki Bāzargānīyī Īrān.
- Ḥusīynīkhāh, Jamshīd (1999), *Buyirahmad wa Rustam Gāhwārihī Tārīkh*, Isfahān: Nashre Fardā.
- Istifān Rāy, Grumun (1999), *Chālīsh Barāyī Quḍrat wa Thirwat dar Junūbi Īrān*, Qum: Mu‘assisiyī Nashri Hamsāyīh.
- Īwānuḥ, M.S (2006), *‘ashāyirī Junūb. Kiywān Pahliwān wa Ma‘šūmih Dād*, Tihṛān: Intishārātī Ārūn.
- I‘zām Qudṣī, Ḥasan (1963), *Kitābi Khāṭirātī Man*, Tihṛān: Chāp Khānīyī Ḥiydarī.
- Karīmī, Bahman (1938), *Jughṛāfiyāyī Mufaṣṣali Tārīkhīyī Gharbi Īrān*, Tihṛān: Shirkatī Chāp Khānīyī Farhang.

- Krunīn, Istifānī (Pa'īz 2006), "Nugarāyī, Taḥawwul wa Dīktātūrī dar Īrān, Nazmi Nuwīn wa Mukhālīfānash", Tarjumihī Farshīd Nurūzī, Qum: Nāmihī Tārīkh Pazhūhān, Sāli Duwwum, sh 7, ṣ 173-223.
- Makī, Ḥusiyān (1983), Tārīkhī Bīst Sālihiyī Īrān, J 6, Tihṛān: Nashri Nāshir.
- Monteith, William (1857) "notes on the routes from bushehr to shiraz" journal of royal geographical society of London.
- Ṭālib, Mahdī, (1992), Mudīrīyati Rūstāyī dar Īrān: Taḥqīqī az Bunyādī Maskani Inqilāb Islāmī, Tihṛān, Dānishgāhi Tihṛān. Mu'assisihī Intishārāt wa Chāp.
- Taqīzādih, Ḥasan (1979), Zindigīyi Tūfānī, Īraj Afshār, Tihṛān: Intishārātī 'ilmī.

Asnād

- Sāzmāni Asnād wa Kitābkhānihī Millī, Shināsīh 293-33620, Shināsīhi Bāzyābī 12/1/41189
- _____, Shināsīh 293-39165, Shumārihi 'umūmī 9652, 17/9/1938.
- _____, Shināsīh 293-13623, 11/1/1936, Sanadi sh 12.
- _____, Shināsīh 293-39070, Shumārihi 'umūmī 3126/571.
- _____, Shināsīh 293-73727, Shumārihi 'umūmī 3045, 9/8/1939
- _____, Shināsīh 293-39165, Bāzyābī Nadārad, 17/9/1938.
- _____, Shināsīh 293-15137, Numrih 225, Sanadi Shumārihi 4, 16/9/1939.
- _____, Shināsīh 293-29019, Numrihi 'mūmī 209, 24/5/1939.
- _____, Shināsīh 293-33003, Numrih 226, 3/6/1939.
- _____, Shināsīh 293-68321, Numrih 224, 2/6/1939.
- _____, Shināsīh 293-68259, Shumārih 3599, 21/9/1939.
- _____, Shināsīh 293-68085, Shumārih 193, 11/5/1939.
- _____, Shināsīh 293-68176, Numrih 186, 4/5/1939.
- _____, Shināsīh 293-38767, Numrih 223, 1/6/1939.
- Sāzmāni Asnād wa Kitābkhānihī Millīyi Fārs, Shināsīh 89-293-1234, 12/3/1938.
- _____, Shināsīh 98-293-7253.
- _____, Shināsīh 98-293-2439, 12/10/1935, Numrih 278.
- _____, Shināsīh 98-293-15192, Shumārihi Madrak 2597915, 9/4/1939.
- _____, Asnādī Kitābkhānihī wa Asnādī Millīyi Fārs, Sanadi Shumārihi 1653, Shumārihi 'umūmī 217.

Mušāhibih

- Mušāhibih Shawandih: Khudābakhsh Murādī, Tārīkh 31/12/2018, Sinni Mušāhibih Shawandih: 75 Sāl
- Mušāhibih Shawandih: 'zīzullah ḥusiyānī, Tārīkh 2/1/2019, Sinni Mušāhibih Shawandih: 83 Sāl.

An Analysis of the Implementation of the Nomadic Settlement Policy in the Mamassani Region, Relying on Documents¹

Mohammadreza Alam²
Afroz Moradi³

Receive: 7/5/2018

Accept: 7/2/2019

Abstract

The policy of resettlement of nomadic tribes was a structural and infrastructural plan that Reza Shah made in order to renovate the social life and to have a centralized government in the administration of the society. He prepared this plan with the help of the nationalist political elites and applied it by the army. Now the question is that due to the incompatibility between the policy of centralization and the traditional structure of the nomadic life, what kind of mechanisms the government used to apply the plan of the resettlement of nomadic tribes. This research proposes that the government used specific programs to execute the plan of the resettlement of the nomadic tribes. These programs included getting commitments from the heads of the nomadic tribes to exert their influence on the nomadic tribes and preparing dwellings and jobs for them to illustrate the way of their new life. This descriptive-analytic approach using historical documents, achieved these results: ignoring their tribes, the use of force is to implement the program, establishment of the tribes in undesirable places, the lack of implementation of proper enforcement agents after the accommodation, lack of supervision, and economic losses due to the loss of animals found limited success.

Keywords: Reza shah, Resettlement of nomadic tribes, Fars, Mamassani

1. DOI: 10.22051/hii.2019.20201.1639

2. Professor, Department of History, Shahid Chamran University of Ahvaz; mralam346@yahoo.com

3. PhD Candidate in History of Islamic Iran, Shahid Chamran University of Ahvaz; amoradi348@gmail.com

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

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۴۱، پیاپی ۱۳۱، بهار ۱۳۹۸ / صفحات ۹۱-۱۱۶

بررسی تاریخی جهاد ابتدایی در عصر رسول خدا (ص)^۱

فهیمة فرهمندپور^۲
علی اصغر شاهسون^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۰

چکیده

نبردهای پیامبر (ص) موضوع تحقیقات بسیاری بوده است. این تحقیق به سهم خود تلاش می‌کند به بررسی غزوات و مقایسه آن با جهاد ابتدایی مصطلح ابواب فقهی یعنی؛ جهاد برای توسعه و گسترش اسلام پرداخته، تصویری واقعی از دیپلماسی پیامبر (ص) در مقابل دشمنان و تعامل ایشان با غیرمسلمانان ارائه کند. پاره‌ای از مورخان و به دنبال آنها تعدادی از فقها، بسیاری از جنگ‌های پیامبر (ص) را به قصد توسعه اسلام معرفی کرده، به همین علت، اقدامات نظامی پیشدستانه را در دیپلماسی ایشان مجاز شمرده‌اند. اینان، جهاد اصلی را در اسلام جهاد ابتدایی می‌دانند و براین باورند که برای اجبار غیرمسلمانان به اسلام، می‌توان از ابزار جنگ بهره برد.

در این پژوهش، تلاش شده ضمن بررسی تاریخی مستندات فقها در خصوص جهاد ابتدایی، عوامل و انگیزه‌های پیامبر (ص) از ورود به اقدامات نظامی و نقش

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2019.3177.

۲. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران؛ farahp@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران؛ a.a.markadeh@gmail.com

جهاد در توسعه اسلام مورد تحلیل و واکاوی قرار گیرد. به نظر می‌رسد ادله تاریخی مورد استناد فقها در حکم جهاد ابتدایی قابل خدشه و رویکرد پیامبر(ص) به مقوله جهاد، صرفاً رویکردی دفاعی بوده است و ایشان، شیوه‌هایی چون صلح طلبی، عدالت خواهی، تعاملات مسالمت آمیز با سایر ملل و تبلیغ و ترویج محتوای اسلام را شیوه‌های انتقال اسلام معرفی نموده است.

واژه‌های کلیدی: غزوات پیامبر اسلام(ص)، جهاد ابتدایی، جهاد دفاعی، تبلیغ اسلام.

مقدمه

در فقه اسلامی، دو نوع جهاد به نام‌های «ابتدایی» و «دفاعی»، مطرح و برای هر کدام، حدود و ضوابطی شمرده شده است. فقها جهاد دفاعی را جهادی می‌دانند که به منظور دفاع از سرزمین، جان و مال مسلمانان صورت می‌پذیرد (عاملی، ۱۴۱۰: ۳۵۱/۱). در مقابل، بنا به تعریف مندرج در منابع فقهی، جهاد ابتدایی، جهادی است که پیامبر(ص) یا امام(ع) به منظور دعوت مشرکان یا کفار به اسلام ترتیب داده و این مقصود، تا پذیرش اسلام ادامه می‌یابد. طبعاً مسلمانان آغازگر این جهادند و مشرکان در صورت امتناع، باید کشته شوند یا به اسارت درآیند (عاملی، ۱۴۱۳: ۷/۳). تصویری که فقها از این جهاد ارائه می‌کنند، گویای آن است که جهاد اصلی در نگاه آنان، همان جهاد ابتدایی است و آنچه در کتب علما در باب تأکید بر وجوب جهاد آمده، درخصوص همین نوع جهاد است (نجفی، ۱۹۸۱: ۵۳/۲۱). فقها با استناد به سیره پیامبر(ص) معتقدند گویاترین شاهد بر وجوب جهاد ابتدایی، وقوع سالانه حداقل یک جنگ در حکومت پیامبر(ص) است که از تمایل ایشان برای پیشبرد اسلام با ابزار جنگ و قتال حکایت می‌کند. بدین ترتیب چهرهای خشونت طلب از رسول خدا القاء می‌شود، تلقی‌ای که با قرآن و سیره پیامبر(ص) مغایر است. در این زمینه، تأکید قرآن بر حُسن خلق و نرم خویی و دل‌رحمی رسول خدا(ص) و تأثیر این اخلاق بر توسعه اسلام قابل توجه است (قلم/۴؛ آل عمران/۱۵۹). بر این اساس، در پژوهش حاضر، با آزمودن این فرضیه که نبردهای پیامبر(ص) هر کدام به نوعی واجد وجوه دفاعی بوده و ایشان از ابزارهایی غیر از جنگ برای ترویج اسلام و توسعه مرزهای مسلمانی بهره می‌جسته‌اند، ادله تاریخی مورد استناد فقها در مسئله جهاد ابتدایی مورد تحلیل، واکاوی و نقادی قرار گرفته است. در این راستا، ابتدا تعریف جهاد ابتدایی و مسئله وجوب آن در اندیشه فقهای عامه و خاصه بررسی شده و سپس عمده‌ترین مستندات تاریخی آنان در این زمینه مورد ارزیابی قرار گرفته است.

پیشینه مطالعات مرتبط

موضوع جهاد ابتدایی، نبردهای عصر پیامبر(ص)، فتوحات دوره خلفا و کشف ارتباط و وجوهی از مقایسه میان آنها مورد توجه پژوهش‌هایی قرار گرفته است که توجه به آنها می‌تواند به دریافت دقیق‌تر مرزهای مفهومی پژوهش حاضر کمک کند. کتاب «جهاد ابتدایی در قرآن کریم» (ردیه‌ای بر نگرش منکران مشروعیت جهاد ابتدایی)، تألیف محمدجواد فاضل لنکرانی (۱۳۹۷) با رویکردی فقهی و با پیش‌فرض‌های مشابه سایر فقها - که در ادامه این مقاله نیز مورد بحث و واکاوی قرار خواهد گرفت - دیدگاه منکران جهاد ابتدایی را از اساس، رد کرده و وجوب جهاد ابتدایی را (مشروط به حضور معصوم) متکی بر مستندات قرآنی مورد تأکید قرار داده است. این درحالی است که محمود واعظی در مقاله‌ای قرآنی با عنوان «واکاوی خاستگاه جهاد ابتدایی (روش‌شناسی تفسیری و روایی) و نقش آن در اسلام‌هراسی» (فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، دوره ۶، ش ۴، سال ۱۳۹۵) و با هدف بررسی صلح و جنگ در دیدگاه اسلام، تمرکز اساسی خود را بر ارزیابی دو دیدگاه مخالف در خصوص ناسخ‌بودن یا نبودن آیه «سیف» برای آیات «صفح و عفو» معطوف نموده و در نهایت با پذیرش نظر دوم، تأکید می‌کند که اسلام طرفدار خشونت نیست و آیات قرآن نیز اشعار به دفاعی‌بودن جهاد دارد.

از سوی دیگر؛ مقاله «واکاوی دیدگاه اهل بیت به فتوحات صدر اسلام با رویکرد تاریخی - حدیثی» (علی حسن‌بیگی، مطالعات تاریخی جنگ، دوره ۲، ش ۲، تابستان ۱۳۹۷)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی علل توقف فتوحات دوره خلفای نخستین در عصر حکومت امام علی(ع) و امام حسن(ع)» (ابوالفضل جمشیدی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۹) و پایان‌نامه کارشناسی ارشد بررسی تاریخی رویکرد امام علی(ع) و اصحابش در فتوحات عصر خلفا (هاشم موسوی، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۹۴) با واکاوی انگیزه فاتحان، بررسی و ارزیابی مستندات و شواهد تاریخی مثل بشارت‌های پیامبر(ص) به فتوحات و مشورت امام علی(ع) با خلفا و بررسی روایات و شواهد تاریخی که ناظر به مشروع‌نبودن فتوحات هستند، مشروع‌نبودن فتوحات را از منظر اهل بیت تقویت می‌کنند. علاوه بر این موارد، الهه غفوریان در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «مقایسه تطبیقی جنگ‌های عصر پیامبر(ص) و عصر فتوحات» (دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه زنجان) اصول، اهداف و روش‌های نبردهای مسلمانان در این دو دوره را مقایسه و میزان تفاوت و تمایز آنها را نشان می‌دهد.

بررسی این پژوهش‌ها، اولاً؛ گستره فراخ و میان‌رشته‌ای (فقهی، تاریخی، قرآنی، روایی و...) مسئله را نشان داده، ضرورت نگاهی چندوجهی را آشکار می‌سازد و ثانیاً؛ معلوم می‌سازد ابعاد

مهمی از مسئله همچنان و تا رسیدن به حداقلی از تفاهم و توافق نسبی علمی، نیازمند انجام تلاش‌های جدید محققان است. این مقاله با تأکید بر همین دو نکته و با نگاهی به ابعاد مختلف موضوع، تلاش در این زمینه را منظور داشته است.

۱. جهاد ابتدایی از دیدگاه برخی فقهای اهل سنت

گرچه قائلین به وجوب جهاد ابتدایی، مدعی اجماع علمای سلف در این موضوع شده‌اند (قرضاوی، ۲۰۰۹: ۴۰۵/۱) اما نمی‌توان تفاوت تعبیر آنها را نادیده گرفت. فتاوی بعضی از علمای اهل سنت مانند شافعی (م ۲۰۴)، در این زمینه از صراحت و شدت بیشتری برخوردار است (همان، ۱۰۴/۱). وی آیات مطلقه جهاد را از دلایل فتوای خود برمی‌شمارد و آیات مقیده را با آیه «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظُلْمُوا» منسوخ می‌داند (شافعی، ۱۹۷۳: ۱۶۲/۴). ابن‌همام حنفی (م ۸۶۱) در فتح‌القدر نیز جنگ با کفار را واجب دانسته اگرچه آنان آغازکننده جنگ نباشند (ابن‌همام حنفی [بی‌تا]: ۱۹۶/۵). وی نیز به نسخ آیات مقیده جهاد معتقد است. این در حالی است که فقها، در صورت وجود یک دلیل مطلق و یک دلیل مقید، مطلق را بر مقید، حمل و به این ترتیب، حدود مطلق را مشخص می‌نمایند (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۰/۲۱۵). طبری در تفسیر خود ذیل آیه ۱۹۰ بقره، ادعای منسوخ‌بودن آیات مقیده را تحکم و زورگویی می‌شمارد (طبری، ۱۴۱۲: ۸۹/۱). شافعی افزون بر آیات قرآن، سیره پیامبر (ص) را نیز مبنای فتوای خود قرار می‌دهد و می‌گوید: چون پیامبر (ص) در هر سال یک جنگ انجام می‌داد، جهاد ابتدایی واجب است. البته شافعی در ادامه مطلب، گفته اولیه خویش را نقض می‌کند و می‌گوید: گاه زمانی می‌گذشت که هیچ سربیه و یا جنگی اتفاق نمی‌افتاد. (شافعی، ۱۶۲/۴) وی با هم‌طراز دانستن جهاد ابتدایی با نماز و روزه، که هرچه بیشتر انجام شود، فضیلت بیشتری خواهد داشت، فتوا می‌دهد که جهاد نیز حداقل یک مرتبه در سال واجب است (همان، ۱۶۸).

فقهای دیگری از جمله القدوری (م ۴۲۸) از فقهای حنفی، قرطبی (م ۴۶۲) فقیه مالکی و ابن‌قدامه (م ۶۲۰) از فقهای حنبلی نیز فتاوی مشابهی در این موضوع دارند. (القدوری، ۱۹۹۷: ۱۶۲/۴؛ قرطبی، ۲۲۳/۵ به نقل از مروارید، ۱۴۲۲: ۲۲۳/۳۵؛ ابن‌قدامه، ۱۹۶۸: ۱۴۲/۱)

۲. جهاد ابتدایی از دیدگاه علمای شیعه

اندیشه وجوب جهاد ابتدایی از دیدگاه علمای شیعه (خصوصاً متقدمین) نیز — گرچه با مبنایی متفاوت با اهل سنت — امری پذیرفته است. علمای شیعه برای جهاد ابتدایی شرایط خاصی مدنظر

دارند که حضور امام عادل از جمله آنهاست. اما با این حال در بعضی استنادات خود به علمای اهل سنت نزدیک شده‌اند. در ادامه، نمونه‌هایی از فتاوی‌ای ایشان مورد توجه قرار گرفته است.

• جهاد ابتدایی به صورت مطلق

از ظاهر عبارت قدما استفاده می‌شود که آنان، وجوب جهاد ابتدایی را به صورت مطلق پذیرفته‌اند. آنان گرچه این جهاد را مشروط به حضور امام یا نائب او می‌دانند ولی بر غایت جهاد ابتدایی (یعنی جنگیدن تا پذیرش اسلام) اتفاق نظر دارند و به وجوب آن فتوا داده‌اند.

شیخ طوسی (م ۴۶۰) ضمن اعلام وجوب جهاد با تمام فرقه‌های کفر میان اهل کتاب و غیر آنان تفاوت قائل شده و پذیرش شرایط اهل ذمه را برای گروه دوم به عنوان جایگزین اسلام آوردن می‌پذیرد. (طوسی، ۱۴۰۰: ۵۱/۱). وی همچنین تأکید می‌کند رهبر مسلمان حق دارد به کفار در حال بی‌خبری حمله نظامی کند؛ چنان که پیامبر (ص) با بنی‌المصطلق این‌طور رفتار کرد. (همو، ۱۳۸۷: ۱۹۰/۲)

علامه حلی (م ۷۲۶)، اقل جهاد با مشرکین و کفار غیر از یهود و نصاری را یک مرتبه در سال می‌داند و تأکید می‌کند این عمل هرچه بیشتر انجام شود، فضیلتش بیشتر خواهد بود، چنان که پیامبر (ص) در هر سال یک بار با کفار جنگید (حلی، ۱۴۱۴: ۱۶/۹ و همو، ۱۳۸۱: ۴۶/۱). او نیز در این زمینه به حمله غافلگیرانه پیامبر به بنی‌المصطلق استناد می‌کند (همان، ۴۰/۱).

نجم‌الدین حلبی (م ۴۴۷)، قاضی ابن‌براج طرابلسی (م ۴۸۰)، شهید اول (م ۷۸۶)، محقق کرکی (م ۹۴۰) و شهید ثانی (م ۹۶۶) نیز فتاوی‌ای مشابهی دارند (حلبی، ۱۴۰۰: ۳۱؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶: ۸۱/۱؛ عاملی، ۳۵۱/۱: کرکی، ۱۴۱۴: ۳۶۵/۳؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۲۱/۳ و همو، ۱۴۱۰: ۲۵۷/۱)

آیت‌الله نجفی، صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) می‌گوید: بدون شک جهاد اصلی، همان جهاد ابتدایی با کفار است برای دعوت آنها به اسلام و این جنگ، همان است که آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ» در مورد آن نازل شده است (نجفی، ۵۳/۲۱؛ همچنین ن.ک. به؛ همان، ۲۳۴/۲۰ و ۲۴۰).

دیدگاه آیت‌الله خویی، فقیه معاصر دیگر نیز در خصوص جهاد، همانند متقدمین است. اما آنچه فتاوی‌ای ایشان را از دیگران متمایز می‌کند، فتوا به وجوب جهاد ابتدایی حتی در زمان غیبت، مشروط به تمکن حاکم اسلامی است (خویی، ۱۴۱۰: ۳۵۹/۱).

امام خمینی نیز گرچه در بحث جهاد، به جهاد ابتدایی اشاره‌ای نکرده است اما در مبحث امر به معروف، هنگام تبیین مسئولیت‌های فقیه در زمان غیبت می‌گوید: فقیه تمام مسئولیت‌های امام را

در زمان غیبت برعهده دارد، مگر جهاد ابتدایی که این مسئله به عهده فقیه نیست و باید امام حضور داشته باشد (خمینی، ۴۸۲/۱).

آنچه از ظاهر این عبارات استفاده می‌شود اعتقاد فقهای شیعه به وجوب جهاد ابتدایی به‌عنوان جهاد اصلی است. عمده دلایل آنها نیز مانند فقهای سنی، قرآن و سیره پیامبر(ص) و به‌ویژه واقعه بنی‌المصطلق است.

• بازگشت جهاد ابتدایی به دفاع

گروهی دیگر از علما به‌طور صریح به جهاد ابتدایی فتوا نمی‌دهند بلکه جهاد ابتدایی را به‌گونه‌ای تقریر می‌کنند که معنای آن، به جهاد دفاعی بازمی‌گردد. در واقع، این افراد در اینکه جنگ و جهاد صرفاً باید دفاعی باشد، تردیدی ندارند. نکته در این است که دفاع باید از چه چیزی صورت گیرد؟ در نظر این علما، توحید و مبارزه با شرک از حقوق انسانی قلمداد می‌شود که یک حق عمومی است. در این صورت، مبارزه برای رفع شرک و موانع تبلیغ، جایز و در حکم دفاع از این حق در معرض تهدید است.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۹۰ سوره بقره می‌نویسد: «... اساس قوانین فردی و اجتماعی، توحید است و دفاع از چنین اساس و ریشه‌ای، حق مشروع بشر است. حقیقت قتال ابتدایی، دفاع از حقوق انسانیت و کلمه توحید و یکتاپرستی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۰/۲). استاد مطهری نیز جهاد در قرآن را منحصر به دفاع می‌داند اما او هم معنایی مشابه علامه طباطبایی از دفاع ارائه می‌دهد (مطهری، ۲۵۱/۲۰).

علامه جوادی آملی نیز با بیان چند مقدمه در باب جهاد و حکمت دفاع، نتیجه می‌گیرد که از نظر قرآن کریم، روح جهاد ابتدایی نیز به دفاع از مظلومان بازمی‌گردد زیرا مستکبران مانع نفوذ تعلیم و تبلیغ اسلام به تشنه‌کامان علم و ایمان‌اند و جهاد با طاعیان، به‌معنای طرد مانع واقع‌حاجب برای رسیدن معارف ناب به محرومان است (جوادی، ۱۳۸۹: ۵۸۶/۹).

۳. استناد فقها به سیره رسول خدا(ص) در غزوات

یکی از مستندات فقها در موضوع جهاد ابتدایی سیره رسول خدا است. براساس فتاوی‌ای که بیشتر به نمونه‌هایی از آن اشاره شد، در عصر حاکمیت پیامبر(ص) در مدینه هر سال یک نبرد اتفاق افتاده است. آنان بر همین اساس نتیجه می‌گیرند که حمله به غیرمسلمانان برای واداشتن آنان به قبول اسلام، مشروعیت داشته است. از مجموعه غزواتی که در نگاه فقها، مستمسک فتوای جهاد ابتدایی

قرار گرفته است، نبرد بدر، بنی مصطلق (مریسیع)، هوازن (حنین) و طائف است اما شکی در دفاعی بودن بقیه نبردها مانند؛ احد و خندق نیست. (قرضاوی، ۳۵۹/۱). در ادامه به موارد مورد استناد فقها پرداخته می‌شود.

• بعضی، بدر را به‌عنوان یکی از جنگ‌های تهاجمی پیامبر (ص) تلقی کرده‌اند و طبیعتاً، گفتار آن‌ها متأثر از این تلقی و نیز به مقتضای نیاز سیاست حکومت‌های بعدی، پیامبر (ص) را متخاصمی نشان می‌دهد که با لشکری انبوه برای جنگ با مشرکان و غارت اموالشان برنامه‌ریزی کرده است. (للحیدان، ۱۴۰۸: ۱۱۶/۱؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۱۰۹/۱) برای اظهار نظر در این موضوع، واکاوی دقیق کلمات و رفتارهای دو گروه متخاصم و بازنمایی اهداف و مقاصد آنان از رهگذر بررسی و تحلیل دوباره نقل‌های تاریخی ضروری به نظر می‌رسد.

به‌خلاف دریافت ابتدایی از ماجرای جنگ بدر مبنی بر دستور پیامبر (ص) برای مصادره کاروان تجاری قریش، دقت در اسناد تاریخی نشان می‌دهد مقصود پیامبر (ص) متوجه بازپس‌گیری مال‌التجاره مسلمانان بود که پیشتر به‌نفع کاروان تجاری قریش مصادره شده بود. (واقعی، ۱۴۰۹: ۲۰/۱؛ طبری، ۱۹۶۶: ۱۳۶/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۷: ۱۱۶/۲). به‌علاوه، پیامبر (ص) از ابتدا قصد جنگ نداشت. تعداد زیادی از اصحاب همچون اسید بن حضیر تمایلی به همراهی نشان ندادند چون گمان نمی‌کردند جنگی اتفاق بیفتد و غیر از گرفتن اموال، مسئله دیگری در کار باشد (واقعی، ۳۱/۱). حتی با آنکه در عهدنامه پیامبر (ص) با انصار، آنان متعهد شده بودند تا در جنگ و صلح در کنار رسول خدا باشند اما بنا بر گزارش واقعی، رسول خدا تا قبل از بدر از نیروی نظامی انصار استفاده نکردند، چون فکر می‌کردند آنها فقط در خود یثرب از ایشان دفاع می‌کنند. (همان، ۶۱/۱). تا آنجا که واقعی تصریح می‌کند انصار پیامبر (ص) و مسلمانان حتی هنگام رویایی با مشرکان، که به‌صورت طبیعی باید مسلح باشند، فاقد شمشیر و دیگر سلاح‌های نظامی بودند (همان جا). یکی از اهداف پیامبر (ص) و مسلمانان از هجرت، تأمین آزادی ابراز عقیده بود که در مکه به‌خاطر فشار و اختناق مشرکان از آنها سلب شده بود. آنان با هجرت به مدینه از خطر هجوم قریش آسوده بودند و در کمال آزادی به امور دینی خود می‌پرداختند. با این حال، معقول نبود خود را درگیر جنگ با قریش کنند. به همین دلیل در پیمان‌نامه با یثربیان نیز نشانه‌ای دال بر اندیشه تهدید یا حمله به قریش، گنجانده نشده بود.

هنگامی که مشرکان مطلع شدند پیامبر (ص) قصد مصادره کاروان تجاری آنها را دارد، برای نبرد با مسلمانان شروع به تحریک عمومی کردند تا سپاهی برای نبرد با پیامبر (ص) تجهیز نمایند. (واقعی، ۲۰/۱). به نقلی دیگر، هنگامی که ابوسفیان ضمیم بن عمرو را برای تحریک و

تجهیز مکان فرستاد، همه به جنب و جوش افتادند که سپاهی برای مقابله آماده کنند چون همه آن‌ها هر چند محدود، در آن کاروان سرمایه گذاری کرده بودند. (ابن حزم [بی تا]: ۱۱۱). وقتی ابوسفیان با تغییر مسیر، کاروان را از خطر دور کرد، توصیه نمود آنان به مکه بازگردند، اما ابوجهل قسم خورد که ما باز نمی گردیم. (واقعی، ۵۲/۱) هنگامی که پیامبر(ص) خبر تهاجم مشرکان را شنید، چاره‌ای جز رویارویی نداشت اما به آنان پیام داد اگر کس دیگری مسئولیت این جنگ را به عهده بگیرد، بهتر است. من دوست ندارم با شما جنگ کنم (همان، ۶۷/۱) حکیم بن حزام که از مشرکان بود، به انصاف کلام پیامبر(ص) اذعان کرد و از مشرکان خواست بازگردند (همان). اما ابوجهل بر جنگ اصرار داشت و قریش را نیز به جنگ متمایل کرد (مقریزی، ۱۴۲۰: ۳۳۹/۸؛ ابن اثیر، ۲۶۵/۳؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۴۲۸/۲). حتی بعد از اینکه تلاش‌های پیامبر(ص) برای ممانعت از جنگ مؤثر نیفتاد، باز هم دستور داد کسی به مشرکان حمله نکند. چنان که خفاف بن ایماء می گوید: در روز بدر با آن که مردم آماده حمله بودند، اصحاب پیامبر(ص) را دیدم که شمشیرهای خود را نکشیده‌اند. حال آنکه مشرکان به محض پیش آمدن، شمشیرهای خود را کشیده بودند. از یکی از مهاجران علت را پرسیدم، گفت: پیامبر(ص) گفته است تا آنها شما را محاصره نکرده‌اند، شمشیر نکشید. (کلاعی اندلسی، ۱۹۷۰: ۳۳۱/۱). مشرکان به تجاوز کاری خود معتقد بودند ولی باز اصرار بر جنگ داشتند. عتب بن ربیع می گوید: نمی دانم هرگز کسی راهی عجیب تر از راه ما پیموده است؟ کاروان ما نجات یافت و ما به قصد ستم بر گروهی، به سرزمین‌های ایشان آمده‌ایم. (واقعی، ج ۱ ص ۵۲). بعضی محققان معتقدند قبل از اینکه ابوسفیان قریش را از خطر حمله مسلمانان آگاه کند، قریش آماده چنین پیش آمدی بود، چون نامعقول بود که قریش با آگاهی از اهمیت فراوان این کاروان و پس از تهدیدهای قبلی پیامبر(ص) در این زمینه، بدون اتخاذ تدابیر ویژه تمام سرمایه خود را بر پشت هزار شتر رها کنند. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که حرکت و حضور تمام اکباد قریش در بدر با برنامه ریزی قبلی انجام شده است نه متعاقب پیام ابوسفیان. با عنایت به این مطالب، می توان دانست که چرا تعدادی از مسلمانان با وجود نیاز شدید مالی از همراهی با پیامبر(ص) سرباز زدند و این کراهت بدون دلیل، در شرایطی که آنان به آسانی می توانستند به کاروان دست یابند، نامعقول بود مگر اینکه گفته شود آنها از احتمال ساماندهی مشرکان مکه برای دفاع از این کاروان تجاری آگاه بودند (زرگری نژاد، ۱۳۸۳: ۷۰).

بعد از اتمام درگیری نیز رحمت و رأفت به اشکال مختلف در سیره پیامبر(ص) دیده شد. (فرج، ۱۹۵۸: ۱۷؛ واقعی، ۶۶/۱) در جمع بندی می توان گفت: مسلمانان برای احقاق حقوق از دست رفته خود از مدینه خارج شدند و از هر راهی که منجر به ترک مخاصمه شود، کوتاهی نکردند. اما در نهایت در مقابل حمله و هجوم قریش از خود دفاع کردند (قرضاوی، ۳۶۷/۱).

- یکی دیگر از مستندات فقها مبنی بر حمله هجومی (ابتدایی) مسلمانان، واقعه بنی المصطلق است. مشروح ترین متن تاریخی مرتبط، توسط واقدی گزارش شده است. طبق این گزارش، حارث بن ضرار، رهبر بنی المصطلق میان قوم خود و سایر اعراب رفت و آنها را به نبرد با پیامبر (ص) دعوت کرد و توانست آنها را برای جنگ آماده کند. پیامبر (ص) از تصمیم بنی المصطلق مطلع شد و بریده اسلمی را برای تحقیق به سوی آنان فرستاد. پس از تأیید بریده، پیامبر (ص) برای دفاع از مسلمانان به سوی بنی المصطلق حرکت و قبل از اینکه به نبرد بپردازد، آنها را به اسلام دعوت کرد. گرچه بنی المصطلق به جای پذیرش اسلام، به سوی مسلمانان تیراندازی کردند. واقدی این گزارش را به عنوان مختار خود مطرح می کند ولی در ادامه می گوید: طبق نقل عبدالله بن عمر، پیامبر (ص) غافل گیرانه به سوی بنی المصطلق حمله کرد. ولی وی این نقل را قابل اعتماد نمی داند. (واقدی، ۱/۱۴۵). مسلم است که گزارش عبدالله بن عمر، مستند فتاوی اهل سنت قرار گرفته است. (صالحی، ۱۳۸۲: ۸۹). بعضی از شیعیان نیز بدون بررسی، این گزارش را مبنای فتاوی خود قرار داده و از گزارش واقدی که اخبار خود را از جمع زیادی از روایان نقل کرده، غفلت نموده اند. علاوه بر این، منابع تاریخی به اتفاق می گویند: بنی المصطلق برای حمله به مدینه آماده شده بودند و چون خبر اجتماع آنها به رسول خدا رسید، سپاه را به سوی بنی المصطلق حرکت داد (لیثی عصفری، ۱۴۱۵: ۳۵؛ طبری، ۱۹۶۶: ۶۰۴/۲؛ ذهبی، ۱۴۰۹: ۲۵۹/۲؛ ابن خلدون، ۲/۴۴۵). ضمن آنکه هنگام رویارویی، از آنها خواست از اقدامات خصمانه خویش دست بردارند اما با اقدام آنها به تیراندازی، ایشان به ناچار موقعیت تدافعی گرفت؛ پس هیچ کدام از اقدامات رسول خدا نسبت به بنی المصطلق غافل گیرانه و پیشدستانه صورت نگرفته است تا بتواند مستند فتاوی و جوب جهاد ابتدایی قرار گیرد.
- در واقعه حنین، به گزارش منابع تاریخی، قبایل هوازن و ثقیف پس از فتح مکه با هم هماهنگ شدند و برای حمله به مسلمانان، سپاه بزرگی به فرماندهی مالک بن عوف فراهم کردند. پیامبر (ص) بعد از اطلاع از ماجرا، به سوی آنها حرکت کرد که نهایتاً به شکست و فرار دشمن انجامید. از جمله، مردم قبیله ثقیف به قلعه خود پناهنده شدند و پیامبر (ص) آنجا را محاصره کرد. (مقریزی، ۲/۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۲۲/۴). طبق بعضی اسناد، پیامبر (ص) منجنیق نیز آماده ساخت (واقدی، ۳/۸۸۶) اما در هیچ سند تاریخی گزارشی از قتل عام ثقیف نیامده است. آنچه از عبارت شافعی و شیخ طوسی استفاده می شود که پیامبر (ص) در محاصره طائف، به وسیله منجنیق خانه ها را بر سر آنها خراب کرد (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۱/۲؛ شافعی، ۳۸۷/۴) مستند به هیچ نقل تاریخی نیست و در گزارش های این واقعه نیز مؤیدی بر جهاد ابتدایی در اقدامات رسول خدا (ص) یافت نمی شود.

به نظر می‌رسد علمای بعدی در فتوا به وجوب جهاد ابتدایی، ضمن استناد به سیره پیامبر(ص) و بدون اشاره به دلایل ایشان برای ورود به عرصه نظامی، صرف وجود یک جنگ را در هر سال از حکومت پیامبر(ص)، دلیل موجهی برای صدور فتوای خویش می‌دانند. این در حالی است که در سیره پیامبر(ص)، جنگ و خشونت جایگاهی نداشت و اقدامات ایشان از ورود به عرصه جنگ، تنها پاسخ به تهاجمات دشمنان بود.

گرچه این پژوهش تنها درصدد واکاوی مستندات تاریخی جهاد ابتدایی است و نه ادله و قرائن قرآنی و روایی، اما در پایان این بخش لازم است به نکته‌ای در خصوص آیات ابتدایی سوره توبه که مورد استناد برخی از قائلین به وجوب جهاد ابتدایی قرار گرفته است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲/۲؛ شافعی، ۳۳۵/۴) به اختصار اشاره شود. چرا که این آیات در واقع به یک موقعیت مشخص تاریخی اشاره داشته و ظاهراً به صریح‌ترین شکل بر ضرورت مواجهه با مشرکان در صورت مقاومت در برابر اسلام دلالت دارد. در این آیات، خداوند به مشرکان چهارماه مهلت می‌دهد تا تکلیف خود را با رسول خدا مشخص نمایند، چرا که بعد از اتمام این زمان، دیگر میان مشرکان و رسول خدا پیمانی نیست و مسلمانان می‌توانند مشرکان را در هر کجا یافتند، به قتل برسانند. اما دقت در این آیات چند نکته را روشن می‌کند که با آنچه فقها از آن به جهاد ابتدایی تعبیر می‌کنند، هماهنگ نیست:

نکته اول: این آیات تنها به مشرکانی اشاره دارد که با پیامبر(ص) عهد بستند و سایر مشرکان را دربر نمی‌گیرد.

نکته دوم: در آیات مورد بحث، مشرکان معاهد نیز به روشنی به دو گروه تقسیم شده‌اند: کسانی که عهد شکستند و آنان که بر عهد خود با پیامبر باقی ماندند. حکم مهلت چهارماهه و اعلام براثت و انزجار خدا و رسول خدا که در آیات بعدی مورد اشاره قرار می‌گیرد، به قرینه الف و لام که عهد ذکر می‌شود (یعنی همان مشرکان صدر آیه) شامل حال مشرکانی است که نقض عهد کردند. در ادامه آیه، تکلیف مشرکان معاهدی که نقض پیمان نکرده‌اند به وضوح روشن شده و رسول خدا مکلف گردیده پیمان آنها را تا انتهای مدت مورد توافق، محترم شمارد و هیچ تعرضی نسبت به آنها صورت نگیرد. (منتظری، ۱۴۲۹: ۶۴)

نکته سوم: در ادامه آیات، خداوند می‌فرماید؛ اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پناهِش ده. این آیه هم نسبت به همان مشرکانی صادر شده که نقض عهد کردند (و آلا اگر پیمان‌شکن نبودند نیازی به تقاضای پناهِندگی نداشتند). معلوم می‌شود حتی در خصوص همان مشرکان پیمان‌شکن نیز تمام تلاش در جهت ایجاد فرصت برای ابلاغ کلام خدا به آنهاست تا جایی که

خداوند از رسولش می‌خواهد آنها را با امنیت به مکانشان برگرداند. مقایسه این وظیفه با حکم اول آیه - یعنی جواز تعرض پس از مهلت چهارماهه - نشان می‌دهد که حتی در صورت گذشت مهلت، چنانچه احتمال بروز فرصتی برای ابلاغ کلام الهی به عهدشکنان وجود داشته باشد، باز هم این امر در اولویت است نه کشتن آنها.

نکته چهارم: در آیه هفت، خداوند یک بار دیگر تکلیف مشرکانی را که پیمان نشکستند، مشخص می‌کند و حفظ این تعاهد دوطرفه را مصداق تقوا می‌داند. لذا پذیرفتنی نیست خداوند در ابتدا حکم قتل مشرکان را (چه ناقض عهد باشند و چه نباشند) صادر کند و به آنها مهلت دهد و در ادامه پایبندی به پیمان را ستایش کند و آن را مصداق تقوای الهی بداند. (ورعی، ۱۳۸۹: ۴۳).
از مجموع این نکات روشن می‌شود که نمی‌توان برای وجوب جهاد ابتدایی - با تعریفی که به آن اشاره شد- به آیات ابتدایی سوره توبه (و آیات دیگر نظیر آن) استناد نمود.

۴. فتوحات و تأثیر آن بر جهاد ابتدایی

یکی از مستندات آنکه در باب جهاد ابتدایی مورد توجه قانونین به این نظریه به‌ویژه عامه قرار گرفته، عملکرد خلفای اولیه در خصوص فتوحات در عصر آنهاست. این گروه، فتوحات را ادامه غزوات پیامبر (ص) شمرده و بر این اساس، جهاد در اسلام را جهاد ابتدایی می‌دانند (للحیدان، ۱۱۶/۱). از آنجا که مسئله پژوهش حاضر، واکاوی دلایل و زمینه‌های جنگ‌های دوره نبوی است و مواضع و اقدامات خلفا و دوران امامان بعد از پیامبر، اساساً از حوزه تاریخی این پژوهش خارج است و پژوهش یا پژوهش‌های مستقلی می‌طلبد، تنها به این اشاره بسنده می‌شود که با رحلت رسول خدا، اولین چالش جدی میان مسلمانان در مسئله جانشینی ایشان شکل گرفت. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۳۳/۱)
پس از روی کار آمدن ابوبکر، واکنش‌های مختلف موافق و مخالف با این امر، می‌توانست دغدغه مشروعیت را متوجه حکومت او نماید. تقابل وسیع خلیفه با مرتدان و حتی سرکوب شدید مخالفان خود با عنوان مرتد (ابراهیم حسن، ۱۹۶۴: ۳۵۱/۱) می‌تواند در راستای تلاش وی برای تأمین مشروعیت حکومتش ارزیابی شود. پس از آن مقطع نیز خلیفه برای مدیریت تنش‌های داخلی، با اقدام به جنگ‌هایی به بهانه توسعه اسلام، در واقع نگاه‌ها را متوجه خارج از جغرافیای اسلام نمود. (ابن‌عثم، ۱۴۱۱: ۷۰/۱) روشن است که توفیق برنامه خلیفه در گرو مشروعیت‌بخشی به جریان این لشکرکشی‌ها بود، مشروعیتی که با نسبت‌دادن چنین سیاستی به پیامبر (ص) تأمین گردید (ابن‌عقیبه، ۱۴۱۰: ۳۵/۱). این امر، شالوده‌مبنایی غلط را پی‌ریزی کرد که با پایان حکومت ابوبکر همچنان در عصر خلفای بعدی تداوم یافت. این قرائت از جهاد و اقدامات نظامی

پیامبر(ص)، در عصر تدوین، تأثیر خود را بر نگارش تاریخ و سیره برجای نهاد و مستمسک عالمان و فقهای بعدی در فتاوی‌ای مربوطه شد. به تدریج فتوا به جهاد ابتدایی، به عنوان یک فرضیه مقبول مورد تأیید فقهای عامه و خاصه قرار گرفت و در کتب فقهی، بابی را به خود اختصاص داد. جالب است که فقهای شیعه، برای مشروعیت بخشی به فتوحات عصر خلفای اولیه حتی براساس مبانی کلامی و فقهی شیعی، مدعی تقریر معصوم (امام علی(ع)) شده، سکوت ایشان را نشانه رضایت و مفید مشروعیت این جریان دانسته‌اند. ادعایی که نمی‌توان مبنای تاریخی قابل استنادی برای آن یافت. (انصاری، ۱۴۱۵: ۲/۲۴۶)

۵. انگیزه‌های پیامبر(ص) از ورود به عرصه‌های نظامی

مورخان مجموع نبردهای عصر پیامبر(ص) را بیست و هفت مورد برمی‌شمارند که در نه‌تای آنها، پیامبر(ص) شخصاً در مبارزه شرکت داشته است. (واقعی، ج ۷/۱) در بقیه موارد، یا پیامبر وارد کارزار نشده یا در نهایت، اقدامات نظامی به جنگ منجر نشده است. این اقدامات نظامی که غالباً سرایایی با مأموریت‌های محدود و جزئی بوده‌اند، در ردیف جنگ‌های رسول خدا معرفی شده، به تدریج، وقوع جنگ سالانه، تلقی و به عنوان سیاستی از جانب پیامبر به شمار آمده‌اند. حتی در مواردی، اقدامات تدافعی رسول خدا به عنوان رویکرد تهاجمی معرفی و مورد استناد قرار گرفته است. البته به موارد بسیاری که وجه دفاعی آنها محرز است (قرضاوی، ۱/۳۵۹)، استناد نشده است. در ادامه، انگیزه‌هایی که موجب اقدامات نظامی رسول خدا البته با رویکرد دفاعی شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

• اقدامات نظامی پیشدستانه

اقدامات پیشدستانه از جمله تاکتیک‌های نظامی رسول خدا بوده اما گاه، اقدامی تهاجمی تلقی شده است. اقدامات نظامی پیش‌دستانه هنگامی رخ می‌دهد که شواهد متقاعدکننده‌ای مبنی بر حمله قریب‌الوقوع دشمن وجود دارد. (مجرد، ۱۳۹۰: ۲۴) در این صورت، اقدام پیشدستانه درحقیقت فعالیتی دفاعی است. رسول خدا بعد از اینکه مطلع شد بنی‌المصطلق به قصد از بین بردن دولت مدینه درصدد تدارک نظامی برای حمله هستند، افرادی را برای بررسی صحت خبر به سوی بنی‌المصطلق فرستاد و بعد از اینکه حمله آنها را قطعی دانست حالت تدافعی به مسلمانان داد تا مورد حمله غافل‌گیرانه قرار نگیرند.

در رویدادی مشابه یعنی در واقعه تبوک نیز چون به رسول خدا خبر رسید که رومیان در حال تجهیز نیرو و برای حمله به مدینه هستند، نیروهای خود را بسیج کرده، به سوی روم فرستاد. البته در

آنجا مطلع شدند که خبر اشتباه بوده است. برخی اقدامات مشابه پیامبر(ص) در موارد دیگری همچون نبرد خیبر، ذات السلاسل، حنین و طائف نیز بر چنین مبنایی استوار است.

اصولاً تجاوزات از ناحیه دشمن، در یکی از حالات زیر متصور است:

- صورت اول؛ تجاوز در آینده محتمل است.
- صورت دوم؛ تجاوز در شرف وقوع است.
- صورت سوم؛ تجاوز در حال وقوع است.
- صورت چهارم؛ تجاوز به پایان رسیده و خطر تمام شده است.

طبعاً در وجود حق دفاع در حالت سوم و نبود حق دفاع در حالت اول و چهارم تردیدی وجود ندارد. صرف احتمال تهدید دشمن، دلیل متقاعدکننده‌ای برای حمله نیست (آقاباقری، ۱۳۹۳: ۶۶) اما در صورت دوم، اقدام پیش‌دستانه البته براساس اطلاعات مبتنی بر واقعیات، کاملاً مشروعیت دارد. چنان‌که پیامبر بعد از اطلاع از حمله طوایفی همچون رومیان یا بنی‌المصطلق، اشخاصی را برای بررسی اخبار، اعزام نمودند و بعد از اینکه به حمله دشمن مطمئن شدند، به جنگ پیش‌دستانه یا همان دفاع مشروع به مقتضای موقعیت اقدام کردند. بنابر این، چنین مواردی، جهاد ابتدایی به معنای هجوم و شیخون برای مسلمان کردن مردم تلقی نمی‌شود.

• اعزام گروه‌های اطلاعات و شناسایی

از آنجا که تشکیل دولت اسلامی مدینه، تهدید یکی از شاه‌رگ‌های اقتصادی مشرکان محسوب می‌شد، قطعاً واکنش آنان را به دنبال داشت. این امر و ضرورت هوشیاری اطلاعاتی ناشی از آن، پیامبر(ص) را وامی‌داشت افراد یا گروه‌هایی را جهت شناسایی و کسب اخبار تحرکات مشرکان به اطراف مدینه گسیل دارد تا یکباره در معرض هجوم مشرکان قرار نگیرد. عباس عموی پیامبر(ص) تا زمان فتح مکه، اخبار مشرکان را به پیامبر(ص) می‌رساند (واقعی، ۷۸/۱) یا قبایل هم‌پیمان پیامبر مانند خزاعه، تحرکات مشرکان را به ایشان گزارش می‌کردند. (همان، ۷۹/۱) شاید بتوان مدعی شد مورخان مسلمان در ثبت سرریه‌ها و غزوات پیامبر(ص) خطا و خلط نموده و هرگونه اقدام پیامبر(ص) را در مقابل مشرکان حتی به قصد جمع‌آوری اطلاعات، سرریه یا غزوه نامیده‌اند که از آن، معنای جنگ‌طلبی و خشونت استفاده می‌شود. حتی ماجرای صلح حدیبیه که پیامبر صراحتاً فرمود مسلمانان به قصد عمره به سوی مکه می‌روند، در تاریخ به عنوان «غزوه حدیبیه» نامیده شده است. (صالحی شامی، ۱۴۱۴: ۳۳/۵) اما با بررسی منصفانه گزارش‌های تاریخی، روشن می‌شود بسیاری از این وقایع، نه به معنای هجوم و جنگ ابتدایی برای مسلمان کردن مشرکان، که برای

کسب اطلاعات از تحرکات آنان بوده است. از جمله فرمان پیامبر به سعد ابن ابی وقاص و بیست و یک پیاده برای تعقیب کاروان قریش در منطقه خرار در نهمین ماه هجرت است. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵/۲؛ یعقوبی، [بی تا] ۶۹/۲؛ قاضی ابرقوه، ۱۳۷۷: ۵۲۸/۲) پیامبر(ص) به آنان دستور دادند در اختفا و تاریکی شب حرکت کنند. بنابراین پیامبر(ص) از این عملیات قصد تحرک آشکار نداشته و بیشتر مترصد شناسایی و استطلاع بوده است. به علاوه، پیامبر(ص) آنان را ملزم کرد از منطقه خرار جلوتر نروند درحالی که مسلمانان می توانستند به کاروان دست یابند. روشن است که اگر هدف پیامبر(ص) مصادره کاروان بود، باید دستور توقیف آن را در هر صورت صادر می کرد، پس مقصود، صرفاً اطلاع از موقعیت تجاری و مسیرهای آمد و شد مشرکان بوده است.

دو واقعه دیگر به نام ابواء و بواط نیز درحالی به غزوه مشهور گشته است که پیامبر(ص) و مسلمانان از مدینه خارج شدند ولی هیچ گونه تهاجمی از سوی آنان گزارش نشد و حتی در ابواء با یکی از قبایل (بنی ضمیره) پیمان بستند. (نک و اقدی، ۶/۲؛ لثی عصفری: ۱۹؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۷۳/۱) در یکی دیگر از این اقدامات، پیامبر(ص)، عبدالله بن جحش را به فرماندهی گروهی به منطقه نخله اعزام کرد و طی نامه ای محرمانه از او خواست بدون اجبار یارانش برای همراهی، در کمین کاروان قریش بماند (واقدی، ۱۳/۱). در این واقعه نیز اقدامات اطلاعاتی پیامبر(ص) به خوبی نمایان است به گونه ای که حتی فرمانده از مأموریت خود اطلاع نداشت و قبل از گشودن نامه، محتوای مأموریت برای او کاملاً مجهول بود. به علاوه، اگر هدف پیامبر(ص) حمله نظامی بود، باید از یک گروه منسجم نظامی استفاده می کرد نه اینکه از ابن جحش بخواهد یارانش را به همراهی مجبور نکند. نکته دیگر آنکه عبدالله برخلاف نظر پیامبر(ص) به کاروان حمله کرد و حتی یک نفر را نیز به قتل رساند و پیامبر(ص) بعد از اطلاع، وی را توبیخ نمود (ابن هشام، [بی تا]: ۶۰۲/۱). این اقدامات پیامبر(ص) که بعدها مورخان همه آنها را سریه و حتی غزوه نامیده اند، صرفاً اعزام گروه های شناسایی و اطلاعاتی با هدف جمع آوری اخبار بود و نباید آنها را غزوه و نبرد نظامی دانست و در نهایت از آن به عنوان مستند ضرورت اقدام نظامی سالانه استفاده نمود.

• قدرت نمایی و مانورهای سیاسی

پیامبر مانند هر رهبر سیاسی دیگر، برای تضعیف روحیه تهاجمی مشرکان از شیوه هایی برای بزرگ نمایی قدرت خود و کوچک نمایی دشمن و القای ترس و یأس به آنان استفاده می کرد. از جمله، گروه هایی را برای قدرت نمایی و تهدید راه های تجاری مکه اعزام می نمود تا مهم ترین وسیله امرار معاش مشرکان یعنی تجارت آنان را فلج کنند. مشرکان نیز به توان نظامی و قدرت مسلمانان واقف و به آن معترف بودند. (واقدی، ۱۶۲/۲)

واقدی، سریه حمزه بن عبدالمطلب را اولین سریه‌ای می‌داند که پیامبر(ص) سازماندهی کرد. اما اگر قصد پیامبر(ص) در این عملیات تعرض به کاروان مشرکان بود، نباید یک گروه سی نفره را به مصاف یک کاروان سیصد نفره بفرستد آن‌هم در شرایطی که مسلمانان در آغازین ماه‌های پس از هجرت، فاقد توان نظامی منسجم بودند. به‌علاوه، در این واقعه، با تلاش مجدی بن عمرو، دو گروه با هم مصالحه کردند و بدون هیچ درگیری بازگشتند. اگر هدف پیامبر(ص) تعرض به کاروان مشرکان بود، نباید از صلح خوشحال شود اما پیامبر(ص) به زیبایی کار مجدی بن عمرو را توصیف و به این وسیله آن را تأیید کرد (همان، ۱۰/۱).

پیش از واقعه بدر در سال دوم هجرت، مشرکان از خروج پیامبر(ص) از مدینه مطلع شدند و برای مقابله چاره‌اندیشی کردند. زمعه بن اسود به مشرکان گفت: اگر محمد این کاروان را بگیرد چنین نیست که فقط شما را ترسانده باشد بلکه باید منتظر اقدام جدی تری بود [واقدی، ۱۴۶/۱]. از این گفتار به‌خوبی می‌توان فهمید که پیامبر(ص) قبل از این واقعه، اقداماتی برای ترساندن مشرکان انجام داده بوده است. مشرکان نیز از جدی‌بودن این اقدامات مطلع بودند و می‌دانستند که شگردهایی جهت ارباب طرف مقابل است.

از جمله اقدامات مشابه دیگر آنکه پیامبر در هشتمین ماه هجرت، عبیده بن حارث را با شصت نفر به سوی کاروان ابوسفیان فرستاد. مشرکان فرار کردند و باوجود تمایل مسلمانان به تعقیب آنان، عبیده مانع تعقیب مشرکان شد (ابن سعد، ۵/۲). معلوم می‌شود قصد پیامبر(ص) فقط ترساندن کاروان قریش بود که آن‌هم حاصل شد. اگر این اقدام به منظور شیخون به مشرکان تفسیر شود، باید عبیده توسط پیامبر(ص) تویخ می‌شد درحالی که هیچ گزارشی دال بر تویخ او ارائه نشده است.

در سال ششم هجری، پیامبر(ص) پس از آنکه بنی‌لحیان تعدادی از اصحابش را در واقعه رجیع به قتل رساندند، به خونخواهی آنان حرکت کرد. بنی‌لحیان فرار کردند و پیامبر(ص) به آنها دست نیافت. پیامبر(ص) به سوی عسفان (منطق‌های نزدیک مکه) حرکت کرد و دلیل را ارباب اهل مکه عنوان نمود (مقریزی، ۲۵۸/۱؛ ابن کثیر، ۸۱/۴؛ ذهبی، ۲۴۵/۲؛ دیار بکری، [پی‌تا]: ۴/۲).

در جریان فتح مکه نیز پیامبر(ص) از اصحاب خواست آتش زیادی روشن کنند تا بدین وسیله، کثرت افراد را به رخ مشرکان بکشند و مقاومت‌شان را درهم شکنند. (مقریزی، ۳۵۸/۱). رصد این حوادث در طول حیات رسول خدا(ص) حاکی از آن است که ایشان برای جلوگیری از برخوردهای نظامی و ریختن خون افراد، با روش‌های مختلفی تلاش می‌کرد به صورت مسالمت‌آمیز اهداف خود را پیگیری نماید.

• دفاع از امت و سرزمین اسلام

رسول خدا(ص) در کنار توجه به مخاطراتی که متوجه حکومت نوپای اسلامی بود، تلاش زیادی برای حراست از حدود شهر مدینه داشت. چون مدینه بستر تحقق اهداف و آرمان‌های دولت جدید بود، تهدید این شهر می‌توانست تحقق دولت و امت واحده اسلامی را به چالش بکشد.

مشرکان نیز به اهمیت این موضوع پی برده بودند و برای آنکه تسلط پیامبر(ص) را از شاهرگ‌های اقتصادی و تجاری خود حذف کنند، اقتدار او را بر مدینه نشانه می‌گرفتند. برای تهدید مدینه، مشرکان یا مستقیماً دست به اقدام می‌زدند و یا اعراب بادیه را تحریک می‌کردند. پیامبر(ص) نیز برای حفظ اقتدار دولت خود، مسلمانان را تجهیز می‌کرد و قبل از غافلگیری مدینه، به بررسی تحرکات قبایل اطراف می‌پرداخت. نمونه‌های فراوانی می‌توان در این زمینه برشمرد، از جمله در بیست و پنجمین ماه هجرت، پیامبر از تصمیم دعثور بن حارث بن محارب و قبایل ثعلب و محارب برای حمله به مدینه اطلاع یافت و لذا کسانی را برای بررسی واقعه گسیل داشت تا در صورت لزوم، مدینه را از خطر حمله در امان نگهدارند (واقعی، ۱۹۴/۱؛ بلاذری، ۳۱۱/۱؛ مقدسی، [بی تا]: ۴/ ۱۹۸؛ ابن اثیر، ۷/۲؛ ابن حجر، ۱۴۱۵: ۳۲۴/۲).

در سی و پنجمین ماه هجرت بعد از واقعه احد، پیامبر(ص) مطلع شد که طلیحه و سلمه پسران خویلد، خویشان و یاران خود را به طمع کسب غنائم از مسلمانان (که به تازگی از قریش شکست خورده بودند) علیه آنان تحریک می‌کنند. (مقریزی، ۵۴۰/۱۴؛ ابن حجر، ۴۴۱/۳). از این حادثه همچنین روشن می‌شود اعراب بادیه نیز هرگاه مدینه را در موضع ضعف می‌دیدند، برای حمله آماده می‌شدند. پیامبر(ص) در چنین مواردی با احتیاط، تحرکات دشمن را رصد می‌کرد و گروه‌های نظامی را برای حفاظت از مدینه مأمور می‌نمود.

در چهل و هفتمین ماه هجرت، پیامبر(ص) از آمادگی مردم نجد برای حمله به مدینه مطلع شد و گروهی را برای دفاع به منطقه اعزام کرد. نجدیان از ترس به قله‌ها گریختند و از تیررس مسلمانان خارج شدند (طبری، ۱۹۶۶: ۵۵۸/۲؛ ذهبی، ۲۶۴/۲؛ ابن خلدون: ۴۴۰/۲).

در سال پنجم هجری، به پیامبر(ص) خبر رسید گروهی از قبایل خزاعه و بنی مدلج برای حمله به مدینه هم‌پیمان شده‌اند (لیثی، ۳۶؛ یعقوبی، ۴۱۲/۱؛ ابن عماد، ۱۴۰۶: ۷۱۲/۱۱) پیامبر(ص) شخصی را مخفیانه برای بررسی جزئیات قضیه فرستاد و پس از اطمینان از تصمیم قبیل خزاعه گروه‌هایی را برای دفاع از مدینه مأمور نمود.

امثال این وقایع در تاریخ دولت پیامبر(ص) فراوان و همه به نوعی اقدامی دفاعی بود که در مواردی به اشتباه سریه یا جهاد از نوع ابتدایی تلقی شده است.

• دفاع از حقوق مالی مسلمانان

با هجرت مسلمانان به یثرب، علاوه بر آنکه مهاجران به دلیل رهاکردن تمام دارایی خود در مکه به مشکلات معیشتی دچار شده بودند، وضعیت معیشتی ساکنان بومی یثرب هم که با تکیه بر کشاورزی محدود خود زندگی متوسطی داشتند، در تنگنا قرار گرفت. با این شرایط، اولویت پیامبر (ص) حفظ اموال مسلمانان و تأمین حقوق مالی آنها بود تا جایی که گاه برای دفاع از آنان، شخصاً غارتگران را دنبال می‌کرد. از جمله در سال ششم هجری شخصی به نام کرز بن جابر فهری، به رمه و گله‌های مدینه حمله کرد و پیامبر (ص) شخصاً برای تعقیب او با اصحابش از مدینه خارج شد (ابن سعد، ۵۸/۱؛ مقدسی، ۷۰۲/۲؛ ابن خلدون، ۴۲۸/۱).

در سال ششم هجری، زید بن حارثه در راه بازگشت از سفر تجاری شام، توسط قبیله فزاره غارت شد، تمام اموالی که بسیاری از مسلمانان در آن سهم داشتند به تاراج رفت و او و یارانش به سختی مضروب شدند. به محض ورود زید به مدینه و گزارش حادثه، پیامبر دستور داد گروهی برای تعقیب متجاوزان اعزام شود (بیهقی، ۱۹۰/۴؛ مقدسی، ۲۲۲/۴؛ ابن اثیر، ۲۴۴/۷؛ صالحی شامی، ۹۹/۶).

پیامبر (ص) نسبت به حفظ اموال مسلمین بی تفاوت نبود. چنان‌که وقتی شتران او در منطقه غابه توسط قبایل بدوی مورد غارت قرار گرفت و یا عینیه بن حصن و گروهی از غطفان، شترهای مسلمانان را غارت کردند، پیامبر (ص) گروهی را برای پس گرفتن این شتران اعزام نمود. در سریه‌ای، ابو عبیده جراح را به سوی بنی محارب فرستاد چون آنها نیز گله‌های مدینه را در هیفا غارت کرده بودند (واقعی، ۵۵۲/۲؛ بلاذری، ۳۱۱/۱؛ سیدالناص، ۱۴۱۴: ۳۵/۱). در سال ششم هجری، دحیه کلبی که از نزد قیصر بازمی‌گشت در منطقه حسمى مورد تهاجم قبیله جذام قرار گرفت و تمام اموالش غارت شد. پیامبر (ص) زید بن حارثه را برای پس گرفتن اموال مسلمانان مأمور کرد (ابن سعد، ۶۷/۲؛ ذهبی، ۳۵۴/۲؛ ابن اثیر، ۲۰۷/۲). ضمن آن‌که پیامبر (ص) نسبت به مال دیگران نیز بسیار محتاط و حساس بود و هیچ تجاوزی به آن را بر نمی‌تافت (برای نمونه؛ نک: یعقوبی، ۴۲۳/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۸۵/۱؛ ابن اثیر، ۹۲/۱؛ ابن کثیر، ۱۹۰/۴؛ ابن حجر، ۲۱۶/۱). متأسفانه اقدامات پیامبر (ص) برای حفظ اموال مسلمانان در مقابل گروه‌های مهاجم در حالی‌که به‌عنوان جنگ‌ها و نبردهای پیامبر (ص) در تاریخ ثبت شده که نمی‌توان از آنها به اقدامات نظامی اولیه یا تهاجمی تعبیر نمود.

• دفاع از جان مسلمانان

در مواقع متعددی که هویت و جان مسلمانان در خطر قرار می‌گرفت، طبعاً پیامبر (ص) برای دفاع و

خونخواهی از اصحابش اقدام می‌کرد. در سی و ششمین ماه هجرت، شخصی به نام ابوبراء بعد از شنیدن دعوت پیامبر، از ایشان خواست تا کسانی را برای دعوت قومش به نجد بفرستد و با تضمین امنیت آنان، هفتاد نفر از انصار قاری قرآن را با خود به نجد برد. اما این افراد ناجوانمردانه در کنار چاه معونه شهید شدند. این واقعه برای پیامبر(ص) بسیار دردناک بود و لذا پانزده شب قاتل آنها را نفرین می‌کرد (مقریزی، ۲۸۵/۱۳؛ ابن کثیر، ۷۱/۴؛ مقدسی، ۲۱۱/۴).

در واقعه‌ای مشابه، هفت نفر از اصحاب پیامبر توسط قبیله عزل و قاره به تحریک بنی‌لحیان در منطقه رجیع، کشته و دو نفر نیز به اسارت به مشرکان مکه فروخته شدند (قاضی ابرقوه، ۲۸۷/۱). بعدها پیامبر(ص) در غزوه بنی‌لحیان به خونخواهی یاران شهیدش به سوی آنها حرکت کرد که البته به آنها دست نیافت (مقریزی، ۲۵۸/۱). این دست‌وقایع به خوبی نشان می‌دهد تا هنگامی که جان مسلمانان به خطر نمی‌افتاد، پیامبر(ص) علیه مشرکان اقدام نمی‌کرد و به جای استفاده از شمشیر، مبلغانی برای نشر اسلام اعزام می‌نمود.

نبرد موته نیز انگیزه مشابهی داشت. پیامبر(ص) حارث بن عمیر ازدی را با نامه‌ای نزد پادشاه بصری فرستاد. حارث در موته به دستور شرحبیل بن عمرو غسانی دستگیر و شکنجه شد و به قتل رسید (لیثی، ۴۱). پیامبر(ص) نیز گروهی را به فرماندهی زید بن حارثه و جعفر بن ابیطالب و عبدالله بن رواحه به خونخواهی وی اعزام کرد (ابن حبیب، [بی تا]: ۱۲۳؛ دینوری، ۱۳۶۷: ۱۶۳).

در واقع این نوع غزوات و سرایای پیامبر(ص) برای حفظ جان مسلمانانی بود که بی‌دفاع و ناجوانمردانه مورد یورش قرار گرفته بودند. با قاطعیت می‌توان گفت که در هیچ‌جا از سیره عملی او دیده نشد که بدون دلیل و صرفاً برای نشر اسلام به گروهی حمله و آنها را مجبور به قبول اسلام کند (واقدی، ۷۵۶/۲؛ یعقوبی، ۶۵/۲؛ لیثی، ۴۱؛ ابن اثیر، ۲۳۵/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۷/۳).

• تبلیغ و نشر اسلام

گاه تصور می‌شود اقدامات تبلیغی پیامبر به دوره حضور ایشان در مکه منحصر بوده و با هجرت به مدینه رویکرد تبلیغی پیامبر(ص)، رنگ تهاجم و خشونت گرفته است، اما بررسی دقیق متون تاریخی نشان می‌دهد که پیامبر(ص) در مدینه نیز جز برای دفاع از جان و مال و نوامیس مسلمانان از شمشیر استفاده نکرد و آموزه‌های او همیشه بر حکمت و موعظه حسنه استوار بود (نحل/۱۲۵)، چنان‌که همیلتون گیب می‌گوید: تبت محمد همیشه بر این بود که فقط به حکمت و موعظه حسنه نشر و تبلیغ کند (گیب، ۱۳۶۷: ۸۰). اشتباه بزرگی است اگر بپنداریم که رغبت و عنایت محمد(ص) در این سالیان متمادی فقط مصروف جنگ و سیاست بود. برعکس تمام مشغله ذهنی

او آموزش و پرورش و استقرار انضباط در جامعه بود و آنان باید مانند اندک خمیرمایه، تمام خمیر را مخمر سازند (همان، ۸۳).

توماس آرنولد می‌گوید: «[حتی] وقتی محمد خود را در رأس نیروهای مسلحی از پیروان خود دید [باز هم] از مبلغ صلح جو به متعصبی شمشیر به دست که به هر کس که بتواند دین خود را به زور تحمیل کند تغییر نکرد (آرنولد، [بی تا]: ۱۶۵). وی تأکید می‌کند اسلام از بدو ظهورش بر تبلیغ مبتنی بود و زندگی محمد (ص) نمایشگر این مطلب است. او در رأس صفوفی از مبلغان اسلام قرار داشت که در گشودن آیین خود به کشور دل‌ها موفق گردید (همان، ۱۴۰).

نمونه‌های فراوانی از مثنوی تبلیغی پیامبر لابه‌لای نقل‌های تاریخی ثبت گردیده است. چنان‌که وقتی یکی از سران مشرک به نام ابوبراء نزد او آمد و فرستادن مبلغانی را مطالبه کرد، پیامبر خواسته او را اجابت کرد. (واقعی، ج ۱/۳۴۷). به نظر می‌رسد قبل از این واقعه نیز پیامبر (ص) گروه‌های مختلفی را برای تبیین آیین‌اش اعزام کرده بود که ابوبراء نیز بر همین اساس درخواستش را مطرح نمود.

پیامبر (ص) خالد بن ولید را به سوی جذیمه فرستاد اما خالد با اینکه بنی جذیمه مسلمان بودند، به دلیل کینه‌ای جاهلی تعدادی از آنها را به قتل رساند. پیامبر (ص) از شنیدن خبر اقدام وی ناراحت شد و از کار او تبری جست (کلاعی، ج ۲/۳۱۷). واکنش پیامبر (ص) نسبت به اقدام خالد که برای تبیین اسلام (و نه تبلیغ آن، چون آنها قبلاً مسلمان شده بودند) نزد بنی جذیمه رفته بود، نشان می‌دهد که در نگاه پیامبر (ص)، هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند و برای آموزش مردم نباید از هر روشی استفاده کرد.

پیامبر حتی برای عرضه دین خود به سران و پادشاهان نیز از روش مسالمت‌آمیز ارسال نامه استفاده کرد (ابن حجر، ج ۳/۴۷۶) و وقتی معاذ را برای تعلیم اسلام به سوی پادشاه حمیر فرستاد، از او خواست بر مردم آسان بگیرد. (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۳/۲۱۵)

بعد از فتح مکه نیز در شرایطی که بسیاری از مردم جزیره العرب اسلام را پذیرفته بودند، وقتی در سال دهم هجرت، علی (ع) را به یمن اعزام کرد، به او گفت: اگر خداوند یک نفر را به دست تو هدایت کند، بهتر است از آنچه خورشید بر آن طلوع و غروب می‌کند. (واقعی، ۱۰۷/۳)

جمع‌بندی و نتیجه

پیامبر (ص) در مدت حکومت خود، شالوده اولین حکومت اسلامی را پایه‌ریزی کرد و با تکیه بر آموزه‌های اسلام، خلق عظیم و رحمت و مودت، به ترویج اسلام و تربیت نفوس پرداخت. با وفات

پیامبر(ص)، خلفا برای تضمین مشروعیت قدرت خویش، بعضی مفاهیم مانند جهاد برای توسعه و ترویج دین را مطرح نموده و اقدام خود را در این زمینه، امتداد سیره رسول خدا دانستند. این ادبیات به تدریج وارد فقه شد. برخی فقها در حالی آیات قرآن و سیره پیامبر(ص) را مبنای فتوای خویش درباره جهاد ابتدایی قرار دادند که این برداشت از اقدامات نظامی پیامبر(ص) با واکاوی عمیق سیره ایشان تأیید نمی‌شود و می‌تواند مورد نقد جدی قرار گیرد. استاد به جنگ‌های هرساله پیامبر(ص)، بدون بررسی دقیق شرایط تاریخی و بی‌توجه به انگیزه‌ها و دلایل ایشان، نمی‌تواند مستند مشروعیت جهاد ابتدایی باشد، چرا که نبردهای پیامبر(ص) همواره واکنش به نوعی از هجمه‌ها و تهدیدات دشمن بوده و حتی با تبیین و تقریر کسانی چون علامه طباطبایی و استاد مطهری نیز نمی‌توان آنها را نبرد ابتدایی دانست.

منابع

- آرمسترانگ، کارن(۱۳۸۳). **زندگی نامه محمد**. ترجمه کیانوش حشمتی. تهران: حکمت.
- ابراهیم حسن، حسن(۱۹۶۴). **تاریخ الاسلام السياسي والدینی والثقافی والاجتماعی**. قاهره: مکتبه النهضة.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم(۱۴۰۷ه/ق/۱۹۸۷م). **الکامل فی التاریخ**. تحقیق ابی‌الفداء عبدالله القاضی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز(۱۴۰۶). **المهذب**. قم: دفترانتشارات اسلامی.
- ابن حبیب، محمد(بی‌تا). **المحبر**. بیروت: دارآفاق الجدیده.
- ابن حجر، احمد بن علی(۱۴۱۵). **الاصابه فی تمییز الصحابه**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حزم، علی بن احمد(بی‌تا). **جوامع السیره و خمس رسائل اخری**. تحقیق احسان عباس. مصر: دارالمعارف.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد(۱۴۰۸/۱۹۸۸م). **دیوان المبتداء و الخبر**. تحقیق خلیل شحاده. بیروت: الطبعة الثانی.
- ابن سعد، محمد،(۱۴۱۰ه/ ۱۹۹۰م). **الطبقات الکبری**. تحقیق محمدعبدالقادرعطا. تهران: دارالکتب.
- ابن عبدالبر، محمد(۱۴۱۲/۱۹۹۲م). **الاستیعاب**. تحقیق علی بن محمدالبحاوی. بیروت: دارالجلیل.
- ابن عماد، شهاب‌الدین، عبدالحی بن احمدالعکری(۱۴۰۶/۱۹۸۶م). **شذرات الذهب**. دمشق، دار ابن کثیر. الطبعة الاولى.
- ابن اعثم، احمد(۱۴۱۱). **الفتوح**. بیروت: دار الاضواء.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم(۱۴۱۰). **الامامه والسیاسه**. بیروت: دارالاضواء.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد(۱۹۶۸). **المغنی**. قاهره: مکتبه القاهره.

- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (۱۴۰۷هـ). **البدایه والنهایه**، بیروت: دارالفکر.
- ابن هشام، عبدالملک (بی تا). **السیره النبویه**. تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الایاری. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن همام، محمد بن عبدالواحد (بی تا). **فتح القدير**. بی جا. دارالفکر.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵هـ). **المکاسب المحرمه والبیع والخیارات**. قم: کنگره جهانی شیخ اعظم.
- آرنولد، توماس (بی تا). **چگونگی گسترش اسلام**. ترجمه حبیب الله آشوری. [بی جا]. انتشارات سلمان.
- آقاباقری، محمدجواد (۱۳۹۳). **دفاع پیشدستانه (با بررسی فقهی و حقوقی)**. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱/۱۹۸۱م). **صحیح البخاری**. قاهره: دارالفکر.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۸هـ). **فتوح البلدان**، بیروت: مکتبه الهلال.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۴۰۵ق). **دلایل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش). **تسنیم**. قم: نشر اسراء.
- حلبی، نجم الدین، **الکافی فی الفقه** (۱۴۰۳هـ). تحقیق رضا استادی. [بی جا]. کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع).
- حلی (علامه). یوسف ابن مطهر (۱۳۸۱ش). **مختلف الشیعه فی احکام الشریعه**، قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامی.
- _____ **تذکره الفقهاء** (۱۴۱۴هـ). قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث. الطبعة الاولى.
- خمینی، روح الله (۱۴۱۲هـ). **تحریر الوسيله**. قم: دارالعلم.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰هـ). **منهاج الصالحین**. قم: انتشارات مدینه العلم.
- دیاربکری، حسین (بی تا). **تاریخ الخمس فی احوال انفس النفیس**، بیروت: دارصادر.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۶۸ش). **اخبار الطوال**. تحقیق عبدالمنعم عامر. قم: منشورات الرضی.
- ذهبی، احمد بن عثمان (۱۹۸۹/۱۴۰۹م). **تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام**. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷ش). **تاریخ صدر اسلام**. تهران: سمت.
- سیدالناس، ابوالفتح محمد (۱۴۱۴ق). **عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر**. تحقیق ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دارالقلم.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۳۹۳/۱۹۷۳م). **الام**. بیروت: دارالمعرفه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ش). **الملل والنحل**. قم: انتشارات الرضی.

- صالحی شامی، محمدبن یوسف (۱۴۱۴). **سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صالحی، نعمت‌الله (۱۳۸۲ش). **جهاد در اسلام**. تهران، نشر نی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ه). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش). **جوامع الجامع**. تهران: دانشگاه تهران.
- طبری، محمدبن جریر (۱۹۶۶). **تاریخ الامم والملوک**. تحقیق ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالتراث، الطبعة الاولى.
- _____ (۱۴۱۲ه). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه. الطبعة الاولى.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷ش). **المبسوط فی فقه الامامیه**، تهران: المکتب المرتضویه لاحیاء الایثار الجعفریه.
- عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۴۱۰ه). **الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**. قم: کتابفروشی داوری.
- _____ (۱۴۱۳ه). **مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام**. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- عاملی، محمدبن مکی (شهید اول) (۱۴۱۰ه). **اللمعة الدمشقیة فی فقه الامامیه**. بیروت: دارالتراث و دارالاسلامیه.
- فرج، محمد (۱۳۷۷ق / ۱۹۵۸م). **العبقریة العسکریة فی غزوات الرسول**. بی‌جا. دارالفکر العربی.
- قاضی ابرقوه، اسحاق بن محمد (۱۳۷۷ش). **سیرت رسول‌الله**. تحقیق اصغرمهدوی. تهران: خوارزمی.
- قرضاوی، یوسف (۲۰۰۹م). **فقه الجهاد**. القاهرة: مکتبه الوهبه.
- قدوری، احمد بن محمد (۱۹۹۷). **المختصر**. بی‌جا. دارالکتب العلمیه.
- کرکی (محقق)، علی بن حسین (۱۴۱۴ه). **جامع المقاصد فی شرح القواعد**. قم: مؤسسه آل‌البتیت.
- کلاعی اندلسی، سلیمان بن موسی (۱۳۸۹/۱۹۷۰م). **الاکتفاء فی مغازی رسول‌الله واثلاثه الخلفاء**. تحقیق مصطفی عبدالواحد. بیروت: مکتبه الهلال.
- گیب، همیلتون (۱۳۶۷ش). **اسلام بررسی تاریخی**. ترجمه منوچهر احمدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- للحدان، صالح (۱۴۰۸ه). **الجهاد فی الاسلام بین الدفاع و الطلب**. ریاض: بی‌نا.
- لیثی عصفری، ابوعمرو خلیفه بن خیاط (۱۴۱۵ه). **تاریخ خلیفه**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مجرد، محسن (۱۳۹۰ش). **راهبرد جنگ پیشدستانه از نظریه تا واقعیت**. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- مروارید، علی اصغر (۱۴۲۲ه). **سلسله المصادر الفقهیه**. بیروت: دار التراث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ش). **مجموعه آثار**. قم: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.

- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). **البدء والتاریخ**. [بی جا]. مکتبه الثقافه الدینیه.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰/۱۹۹۹م). **امتاع الاسماع بمالنبی من الاحوال و الحفده و المتاع**. تحقیق محمد عبدالحمید النسیمی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۲۹ه). **حکومت دینی و حقوق انسان**. قم: انتشارات ارغون دانش. چاپ اول.
- نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱). **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- و اقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). **المتازی**. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ورعی، جواد (۱۳۸۹ش). **مبانی فقهی جهاد**. قم: بوستان کتاب.
- وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق). **منهاج الصالحین**. قم: مدرسه امام باقر (ع).
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دارصادر.

References

- 'āmilī, Muḥammad Ibn Makī (Shahīd Awwal), (1990), al-Lum'at al-Damishqīyah Fī Fiqh al-Imāmīyah, Biyrūt, Dār Al-Tarāth wa Dār al-Islāmīyah.
- 'āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'alī (Shahīd Thānī), (1990), al-Rawḍat al-Bahīyah fī Sharḥ al-Lum'at al-Damishqīyah, Qum, Kitabfurūshī Dāvārī.
- _____, (1992), Masālik al-Afhām ilā Tanqīhi Sharāyī' al-Islām, Qum, Mu'assisat al-Ma'ārif al-Islāmīyah.
- Anṣārī, Murtaḍā, (1994), al-Makāsib al-Muḥarramah wa al-Bay' wa al-Khīyārāt, Qum, Kungiriyi Jaḥānīyi Shiykh A'zam.
- Āqā Bāqirī, Muḥammad Jawād, (2014), Difā'i Pīshdastānih (Bā Barrasiyi Fiqhī wa Ḥuqūqī), Tīhrān, Dānīshgāhi Imām Sādīq (').
- Ārmstrong, Kārin, (2004), Zindigī Nāmīhi Muḥammad, Tarjumīhi Kīyānūsh Hishmatī, Tīhrān, Hikmat.
- Ārnuld, Tumās, Chigūnigīyi Gustarishi Islām, Tarjumīhi Ḥabībullah Ashūrī, [Bī Jā], Intishārāti Salmān, [Bī Tā]
- Balāzurī, Aḥmad Ibn Yahyā, (1988), Futūḥ al-Buldān, Biyrūt, Maktabat al-Hilāl.
- Biyhaqī, Abūbakr Aḥmad Ibn Ḥusīyn, (1985), Dalāyil al-Nabuwwah wa Ma'rīfah Aḥwālī Sāhib al-Sharī'ah, Biyrūt, Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah.
- Bukhārī, Abū 'abdullah Muḥammad Ibn Ismā'īl, (1981), Saḥīḥ al-Bukhārī, Qāhirah, Dār al-Fikr.
- Dhahabī, Aḥmad Ibn 'uthmān, (1989), Tārīkh al-Islām wa Wafyāt al-Mashāhīr wa al-A'lām, Taḥqīqī 'umar 'abd al-Salām Tidmurī, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'arabī.
- Dīnwarī, Aḥmad Ibn Dāwūd, (1989), Akhbār al-Ṭawāl, Taḥqīqī 'abd al-Mun'im 'āmir, Qum, Manshūrāt al-Raḍī.
- Bikrī, Ḥusīyn, Tārīkh al-Khums fī Aḥwālī Anfus al-Nafīs, Biyrūt, Dār Sādir, [Bī Tā].
- Faraj, Muḥammad, al-'abqarīyat al-'askarīyah Fī Ghazawāt al-Rasūl.
- Gīb, Hamīltun, (1988), Islām Barrasiyi Tārīkhī, Tarjumīhi Manūchīhr Aḥmadī, Tīhrān, Intishārāti 'ilmī wa Farhangī.
- Ḥalabī, Najm al-Dīn, (1983), al-Kāfī fī al-Fiqh, Taḥqīqī Ridā Ustādī, [Bī Jā], Kitāb Khānīyi Imām Amīr al-Mu'mīnīn (').
- Ḥillī (Allāmīh), Yūsif Ibn Muṭaḥhar, (2002), Mukhtalīf al-Shī'ah fī Aḥkām al-Sharī'ah, Qum, Markaz al-Abḥāth wa al-Darāsāt al-Islāmī.
- _____, (1993), Tadhkirat al-Foqahā', Qum, Mu'assisīhiyī Āl al-Bayt li Ahyā' al-Tarāth, al-Ṭaba'at al-Awlā.

- Ibn 'abd al-Bir, Muḥammad, (1992), al-Istī'āb, Taḥqīqī Alī Ibn Muḥammad Al-Bahāwī, Biyrūt, Dār al-Jalīl.
- Ibn A'tham, Aḥmad, (1991), al-Futūḥ, Biyrūt, Dār al-Aḍwā'.
- Ibn Athīr, Abū al-Ḥasan 'alī Ibn Abī al-Karam, (1987), al-Kāmil fī al-Tārīkh, Taḥqīqī Abī al-Fida' 'abdullāh al-Qāzī, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Ibn Barrāj ṭarāblusī, 'abd al-'azīz, (1986), al-Muhdhab, Qum, Daftari Intishārāti Islāmī.
- Ibn Habīb, Muḥammad, al-Muḥabbar, Biyrūt, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, [Bī Tā]
- Ibn Ḥajar, Aḥmad Ibn Alī, (1994), al-Aṣābah fī Tamyīz Al-Ṣahābah, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Ibn Hamām, Muḥammad Ibn 'abd al-Wāḥid, Faṭḥ al-Qadīr, Bī Jā, Dār al-Fikr, Bī Tā.
- Ibn ḥazam, Alī Ibn Aḥmad, Jawāmi' al-Sīrah wa khumsi Rasā'il Ukhra, Taḥqīqī Ihsān Abbās, Miṣr, Dār al-Ma'ārif, [Bī Tā]
- Ibn Hishām, 'abd al-Malik, al-Sīrat al-Nabawīyah, Taḥqīqī Muṣṭafā al-Saqā wa Ibrāhīm al-Abyārī, Biyrūt, Dār Iḥyā' al-Tarāth Al-'arabī, [Bī Tā]
- Ibn 'imād, Shahāb al-Dīn, 'abd al-Ḥay Ibn Aḥmad al-'akrī, (1986), Shadharāt al-Dhahab, Damishq, Dār Ibn Kathīr, al-ṭaba'at al-Awlā.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl Ibn 'umar, (1987), al-Bidāyah wa al-Nihāyah, Biyrūt, Dār al-Fikr.
- Ibn Khaldūn, 'abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad, (1988), Dīwān al-Mubtadā' wa al-Khabar, Taḥqīqī Khalīl Shahādi, Biyrūt, al-Ṭaba'at Al-Thānī.
- Ibn Qudāmī, 'abdullāh Ibn Aḥmad, (1968), al-Mughnī, Qāhirah, Maktabat al-Qahiri.
- Ibn Qutaybih Dīnwarī, 'abullah Ibn Muslim, (1990), al-Imāmah wa al-Sīyāsah, Biyrūt, Dār al-Aḍwā'.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, (1990), al-Ṭabaqāt al-Kubrā, Taḥqīqī Muḥammad 'abd al-Qādir 'atā, Tihra, Dār al-Kutub.
- Ibrāhīm Ḥasan, Ḥasan, (1964), Tārīkh al-Islām al-Sīyāsī wa al-Dīnī wa al-Thaqāfī wa al-Ijtīmā'ī, Qāhirah, Maktabat al-Nihdah.
- Jawādī Āmulī, 'abdullah, (2010), Tasnīm, Qum, Nashri Asrā'.
- Kalā'ī Undulusī, Suliyman Ibn Mūsā, (1970), al-Iktifā' fī Maghāzī Rasūlullah wa al-Thalāth al-Khulafā', Taḥqīqī Muṣṭafā 'abd al-Wāḥid, Biyrūt, Maktabat al-Hilāl.
- Khumaynī, Rūhullah, (1991), Tahrīr al-Wasīlah, Qum, Dār al-'ilm.
- Khūyī, Abū al-Qāsim, (1990), Minhāj al-Sālihīn, Qum, Intishārāti Madīnat al-'ilm.
- Kurkī (Muḥaqqiq), Alī Ibn Ḥusayn, (1993), Jāmi' al-Maqā'isid fī Sharḥ al-Qawā'id, Qum, Mu'assisihiyī Āl al-Bayt.
- Lilḥaydān, Ṣālih, (1988), al-Jahād fī al-Islām Bayn al-Difā' wa al-Ṭalab, Rīyād, Bī Nā.
- Liythī 'aṣfarī, Abū 'amru Khalīfah Ibn Khayyāt, (1994), Tārīkhī Khalīfīh, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Mujarrad, Muḥsin, (2011), Rāḥburdi Jangi Ptshdastānīh Az Nazārīyih Tā Wāqī'iyat, Tihra, Dānishgāhi Imām Ṣādiq (').
- Muntazirī, Ḥusayn 'alī, (2008), Ḥukūmatī Dīnī wa Ḥuqūqī Insān, Qum, Intishārāti Arghūni Dānish, Chāpi Awwal.
- Muqaddasī, Muṭahhar Ibn Ṭahir, al-Bad' wa al-Tārīkh, [Bī Jā], Maktabat al-Thaqāfat al-Dīnīyah, [Bī Tā]
- Muqrīzī, Aḥmad Ibn 'alī, (1999), Amtā' ilā Samā' Bimā Lelnabī min al-Aḥwāl wa al-Ḥafāh wa al-Matā', Taḥqīqī Muḥammad 'abd al-Ḥamīd al-Nasīmī, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīyah.
- Murwārīd, Alī Aṣghar, (2001), Silsilat al-Maṣādir al-Faqīh, Biyrūt, Dār al-Tarāth.
- Muṭahharī, Murtidā, (2006), Majmū'ihyī Āthār, Qum, Intishārāti Ṣadrā, Chāpi Chahārum.
- Najafī, Muḥammad Ḥasan, (1981), Jawāhir al-Kalām fī Sharḥī Sharāyī' al-Islām, Biyrūt, Dār al-Ihyā' al-Tarāth al-'arabī.
- Qādī Abarghūh, Ishāq Ibn Muḥammad, (1998), Sīratī Rasūlullah, Taḥqīqī Aṣghar Mahdawī, Tihra, Khārazmī.

- Qarḍāvī, Yūsif, (2009), Fiḥḥ al-Jahād, al-Qāhiri, Maktabat al-Wahbah.
- Qudūrī, Aḥmad Ibn Muḥammad, (1997), al-Mukhtaṣar, Bī Jā, Dār al-Kutub al-‘ilmīyah.
- Ṣāliḥī Shāmī, Muḥammad Ibn Yūsif, (1994), Subl al-Hudā wa Al-Rashād fi Sīrati Khayr al-‘ibād, Biyrūt, Dār Al-Kutub Al-‘ilmīyah.
- Ṣāliḥī, Ni‘matullah, (2003), Jahād Dar Islām, Tihṙān, Nashri Niy.
- Sayyid al-Nās, Abū al-Faṭḥ Muḥammad, (1993), ‘uyūn al-Aṭhar fi Funūn al-Maghāzī wa al-Shama‘il wa al-Sayr, Taḥqīqi Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān, Biyrūt, Dār al-Qalam.
- Shāfi‘ī, Muḥammad Ibn Idrīs, (1973), al-‘um, Biyrūt, Dār al-Ma‘rifah.
- Shahrīstānī, Muḥammad Ibn ‘abd al-Karīm, (1985), al-Milal wa al-Naḥl, Qum, Intishārāti al-Raḍī.
- Ṭabari, Muḥammad Ibn Jarīr, (1966), Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Taḥqīqi Abū al-Fazl Ibrāhīm, Biyrūt, Dār al-Tarāth, al-Ṭaba‘at al-Awlā.
- _____, (1991), Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsiṙ al-Qurān, Biyrūt, Dār al-Ma‘rifah, Al-Ṭaba‘at al-Awlā.
- Ṭabarsī, Faḍl Ibn Ḥasan, (1998), Jawāmi‘ al-Jāmi‘, Tihṙān, Dānishgāhi Tihṙān.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusiyin, (1996), al-Mizān fi Tafsiṙ al-Qurān, Qum, Intishārāti Jāmi‘iḥyi Mudarrisīn.
- Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan, (2008), al-Mabsūṭ fi Fiḥḥ al-Imāmīyah, Tihṙān, Al-Maktab Al-Murtaḍawīyah le Iḥyā‘ al-Āṭḥār al-Ja‘farīyah.
- Waḥīd Khurāsānī, Ḥusiyin, (2007), Minhāj al-Ṣāliḥīn, Qum, Madrisiyi Imām Bāghir (‘).
- Wāqidi, Muḥammad Ibn ‘umar, (1988), al-Maghāzī, Biyrūt, Mu‘assisat al-A‘lamī.
- Wara‘ī, Jawād, (2010), Mabānīyi Fiḥḥīyi Jahād, Qum, Būstāni Kitāb.
- Ya‘qūbī, Aḥmad Ibn Abī Ya‘qūb, Tārīkhī Ya‘qūbī, Biyrūt, Dār Ṣādir, [Bī Tā]
- Zargarīnizhād, Ghulām Ḥusiyin, (2008), Tārīkhī Sadri Islām, Tihṙān, Samt.

Historical Review of Primitive Jihad during the Prophet's Hour (pbuh)¹

Fahimeh Farahmandpour²
Ali Asghar Shahsavan³

Receive: 1/6/2018

Accept: 11/3/2019

Abstract

The Prophet's (pbuh) battles have been the subject of many researches. This research, by its own part, seeks to study Ghazawat and compare it with the first Jihad of the Prophet Muhammad, the jihad for the development and extension of Islam, to present a realistic picture of the Prophet's diplomacy against his enemies and their engagement with non-Muslims.

Some of the Historians and their followers, some of the jurists, introduced many of the Prophet's wars for the purpose of developing Islam, and therefore allowed preemptive military actions in their diplomacy. They consider the main jihad in Islam as the primary jihad and believe that the means of war can be used to force non-Muslims into Islam.

In this research, it has been attempted to analyze the factors and motivators of the Prophet (pbuh) from entering military actions and the role of jihad in the development of Islam, along with a historical review of the documentation of the jurists on elemental jihad. It seems that the historical evidences cited by the jurists in the form of primary jihad could be ruled out and the Prophet's approach to Jihad was merely a defensive approach, and he has introduced manners, such as peacefulness, justice, peaceful engagement with other nations, and promotion of the content of Islam as the ways of passing Islam.

Keywords: Ghazawat of the Prophet Muhammad (pbuh), Primary Jihad, Defensive Jihad, Propaganda of Islam.

1. DOI: 10.22051/hii.2019.3177.

2. Assistant Professor of Islamic College of Education and Thought, University of Tehran; farahp@ut.ac.ir

3. PhD Candidate in Islamic History and Islamic, University of Tehran; a.a.markadeh@gmail.com
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

محقق سبزواری و رویکرد مرآتی و سلوکی وی در روضة الانوار عباسی^۱

مهدی فیضی سخا^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۵

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۷

چکیده

با وجود آن که در منابع تاریخ‌نگاری دوره شاه عباس دوم صفوی، نظیر عباس‌نامه و قصص الخاقانی، از حاکم‌بودن شرایط مساعد و مناسب اجتماعی در نتیجه عدالت این پادشاه صفوی سخن به میان آمده است ولی بررسی اوضاع و شرایط اجتماعی این عصر، با بهره‌گیری از نظریه سوگیری بازماندگی^۳، نشان می‌دهد که تدابیر حکمروایی صورت گرفته از سوی پادشاه صفوی، به خصوص برنامه گسترده تبدیل ایالت‌های ممالک به خالصجات حکومتی، از جهت تأمین منافع عمومی و رفاه اجتماعی، موفقیت‌چندانی نداشته و به‌ویژه توده مردم را در ایالت‌ها و ولایت‌های مختلف، که مشمول این تغییر و تحولات بودند، با آسیب‌های فراوان مواجه نموده است. درحقیقت، برهم خوردن ساختار اقتصادی و اجتماعی ممالک، که زمینه ناملایمات و ناهنجاری‌هایی را برای مردم ایران فراهم آورد، سبب گردید تا نخبگان و اندیشمندان این دوره، با هدف حل و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2019.24340.1907

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی، feizisakha@sjau.ac.ir

فصل معضلات به‌وجود آمده، با تألیف آثاری به ارائه راهکارهایی اقدام نمایند. از آن میان، **روضه‌الانوارعباسی**، نوشته محقق سبزواری در قالب اندرزنامه و حکمت عملی، سرآمد این آثار بوده و مؤلف با آرزوی تحقق یک حکومت آرمانی تلاش نموده است تا پادشاه صفوی را انداز دهد و شاه با رجوع به این کتاب، رفتارهای خود را در مقام حکمروایی برپایه مبانی و اصول رویکرد مرآتی و سلوکی تنظیم نماید. این پژوهش، با بهره‌گیری از شیوه توصیفی - تحلیلی مبتنی بر منابع و مآخذ کتابخانه‌ای، با هدف تبیین اندیشه‌های سبزواری، به بررسی چگونگی تألیف و مندرجات **روضه‌الانوارعباسی** پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: محقق سبزواری، روضه‌الانوارعباسی، رویکرد مرآتی و

سلوکی، عدالت.

طرح مسئله

تشکیل حکومت در جامعه اسلامی، از جمله مسائلی است که، همواره ذهن و ضمیر بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول نموده و سبب شده است که در دوره‌های مختلف تاریخی، آراء و دیدگاه‌های گوناگونی در این زمینه، از طرف ایشان، مطرح و نتایج مختلفی، از آن استخراج گردد. درحقیقت، مسئله حکومت در جامعه اسلامی و شاخصه‌های آن، نظیر تدبیر امور حکمروایی و عدالت‌ورزی، زمینه ظهور اندیشمندان صاحب‌نامی را در این عرصه فراهم آورده است که از مهم‌ترین ایشان می‌توان به فارابی، غزالی، ماوردی، نظام‌الملک طوسی و ابن‌خلدون اشاره نمود. به‌خصوص که دیدگاه‌های این گروه، از مؤثرترین عوامل در شکل‌گیری نظریه‌های مرتبط با حکومت در جهان اسلام بوده و انگاره‌های بسیاری دیگر از اصحاب اندیشه در این حوزه، از آراء ایشان آبخور یافته است. در این ارتباط، می‌توان به تداوم اندیشه‌های ایرانی‌شهری و شریعتمدارانه اشاره نمود که از مهم‌ترین رویکردهای اندیشه سیاسی در جهان اسلام، به حساب می‌آید.

با توجه به این ویژگی‌ها، مسئله حکومت و شاخصه‌های آن، در دوره صفوی نیز، مورد توجه اندیشمندان این دوره واقع شده و به انحاء مختلف، در تألیفات ایشان بازتاب یافته است. بدین معنی که هم در منابع تاریخ‌نگاری و هم در منابع غیرتاریخ‌نگاری این دوره، می‌توان نشانه‌هایی از این رویکردها را مشاهده نمود. البته در منابع تاریخ‌نگاری این دوره و در یک روند کلی، بیشترین

تأکید بر مقوله عدالت، صورت گرفته است. ولی در منابع غیر تاریخ‌نگاری نظیر *روضه الانوار عباسی*، که در قالب اندرزنامه تألیف شده است، موضوع حکمروایی و مؤلفه‌های مرتبط با آن به صورت مبسوط‌تری، تبیین گردیده است. با توجه به این مباحث، موضوع وجود یا نبود عدالت و سامان اجتماعی در دوره شاه عباس دوم، مطرح است که به نظر می‌رسد برای روشن نمودن ابهامات موجود در این زمینه می‌بایست مسائل مرتبط با آن را از دریچه نظریه سوگیری بازماندگی مورد بررسی قرار داد. درحقیقت، برپایه نظریه سوگیری بازماندگی، استدلال‌های صورت گرفته، همه عناصر مرتبط با موضوع مورد بررسی را شامل نشده و در نتیجه، خطاها و ناسازگاری‌هایی در این خصوص رخ خواهد داد. این وضعیت، زمانی پیش می‌آید که استدلال‌ها، تنها بر روی مسائلی که از یک پدیده یا فرایند گذشته‌اند، تمرکز یافته و سایر عناصری که نتوانسته‌اند عبور کنند، نادیده گرفته شده‌اند، و با توجه به این وضعیت، نتایج نادرستی به دست آمده است (Mumm, 2010).

به عبارت دیگر، در نتیجه سوگیری بازماندگی، چیزی که اتفاق می‌افتد، آگاهانه یا ناآگاهانه، تقریباً برخلاف مباحثی است که توسط اولیاء امر نشان داده شده است. از این منظر، پس از بررسی شرایط اجتماعی دوره عباس دوم، روشن می‌شود که در بسیاری از موارد، مورخان وابسته به حکومت صفوی، ظلم و ستم رایج، به خصوص ناهنجاری‌های ناشی از تغییرات در ساختار اقتصادی ممالک به خالصجات حکومتی را نادیده گرفته و از وجود گسترده عدالت سخن به میان آورده‌اند (وحیدقزوینی، ۱۳۲۹: ۲۱۹، ۲۱۴، ۲۲۷، ۲۹۸، ۲۳۸). درحالی که، برپایه نظریه سوگیری بازماندگی می‌توان استدلال نمود که این تغییرات شرایط بغرنج و ناهنجاری را بر بستر جامعه حکمفرما نموده است که با توجه به تمرکز مورخان حامی حکومت صفوی بر مؤلفه عدالت، این موضوع تا حد زیادی از دید ایشان مغفول مانده است، ولی برخلاف این رویکرد، بررسی فحوای دیگر منابع، از جمله، *روضه الانوار عباسی*، ظهور و بروز این ناهنجاری‌ها را قابل درک و دریافت می‌نماید. درحقیقت، نظریه سوگیری بازماندگی، روشن می‌کند که مجریان اراضی خالصه به کرات مقررات و اصولی را که حکام سابق ملزم به اجرای آن بودند نادیده می‌گرفتند. تا جایی که، پادشاه صفوی را نیز یارای آن نبود که در کار مأموران ایالتی و رسیدگی به شکایت‌ها و جلوگیری از سخت‌گیری‌های آنها دخالتی نماید (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۰۸). درواقع، ظلم و ستم و صحنه‌سازی دیوانیان و حکام برای خوب جلوه دادن امور، از مشکلات مبتلابه این مقطع از تاریخ صفویان بوده است (عابدینی مغانکی، ۱۳۹۷: ۱۱۶). به عبارت دیگر، در این زمان تشکیلات ایالات خاصه که مأموران آن وفادار به دربار و جزو ملازمان بودند و دست کمی از مقاطعه کاران مالیات نداشتند، عملکردی ظالمانه‌تر و جبارانه‌تر از حکام قزلباش و تشکیلات ممالک داشت (بنانی،

(۸۷:۱۳۸۱). به نظر می‌رسد با توجه به بروز این شرایط، این باور رواج پیدا کرده است که نظام خاصه با تخلیه پول در گردش از سراسر کشور و سرازیر کردن آن به خزانه شاه، کشور را به فقر و فاقه کشانده است (مینورسکی، ۱۳۷۸: ۲۹؛ نویدی، ۱۳۸۶: ۱۶۷).^۱ علاوه بر این، به واسطه فعالیت برخی گروه‌های تجاری غیرایرانی، مانند هندی‌های، هلندی‌ها و انگلیسی‌ها، بخش عمده‌ای از مسکوکات، به عنوان سرمایه در گردش، به طرق مختلف از ایران خارج گردید که تورم شدید این برهه از پیامدهای زیانبار آن به حساب می‌آید (فوران، ۱۳۸۶: ۱۱۴). از آن میان، گروه تجار و صرافان هندی، تحت عنوان «بانیان» بودند که درآمدهای خود را به صورت فلزات گرانبها به هند منتقل می‌کردند (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۴۰۹). بنانی می‌نویسد افزون بر این، هلندی‌ها مقدار هنگفتی از طلا و نقره ایران را در قبال ادویه بلعیدند (بنانی، ۱۳۸۱: ۱۰۱). درحقیقت، این وضعیت علاوه بر تشدید کسری موازنه، پیامدهای دیگری نیز در پی داشت که از جمله آنها کاهش قدرت خرید و فقر بیشتر جامعه صفوی بوده است. کیوانی برپایه نوشته‌های اولناریوس معتقد است تاجران بومی ایرانی در این دوره در یافتن منابع مالی با مشکل مواجه بودند (کیوانی، ۱۳۹۲: ۲۱۶).

بنابراین، با توجه به موضوع نوشتار حاضر، این سؤال مطرح می‌گردد که چه شرایطی سبب انگیزش محقق سبزواری در تألیف روضه‌الانوارعباسی شده است؟ در پی آن، این فرضیه ارائه گردیده است که اوضاع ناهنجار اقتصادی و اجتماعی این دوره، که در بطن تغییرات و تبدلات ارضی و زمینداری قرار داشت، در شکل‌گیری دیدگاه‌های محقق سبزواری، و تألیف روضه‌الانوارعباسی، مؤثر واقع شده است. همچنین روش تحقیق این نوشتار، با توجه به ماهیت موضوع، توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است که با بهره‌گیری از منابع لازم، تلاش شده است تا دیدگاه‌های محقق سبزواری به‌عنوان یکی از اندیشمندان برجسته عصر صفوی مورد مذاقه و بررسی قرار گیرد. در مورد پیشینه تحقیق نیز باید اشاره شود که نوشته‌های متعددی، از جهات مختلف، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های سبزواری را مورد بررسی قرار داده است. از آن میان می‌توان به مقاله نگرش تاریخی محقق سبزواری در کتاب روضه‌الانوارعباسی، نوشته نجف لک‌زایی و زهره باقریان (۱۳۸۸)، اشاره کرد که در آن رویکرد تاریخ‌نگری سبزواری مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین در مقاله روضه‌الانوارعباسی، نظامنامه اخلاق حاکمان در عهد صفوی، تألیف محسن محمدی فشارکی و طاهره صالحیان (۱۳۹۲)، به دیدگاه‌های اخلاق‌محور سبزواری در روضه‌الانوارعباسی توجه شده است.

۱. لازم به ذکر است بخشی از این مسکوکات، توسط افراد عادی در خانه‌ها اندوخته می‌شده است (آفاجری و

زندگی و زمانه محقق سبزواری و تألیف روضة الانوار عباسی

محقق سبزواری با نام کامل ملامحمدباقر بن محمد مؤمن سبزواری (۱۰۹۰-۱۰۱۷هـ.ق)،^۱ یا ملامحمدباقر خراسانی (وحیدقزوینی، ۱۳۲۹:۳۰۵)، از علما و فقهای برجسته دوره شاه عباس دوم صفوی است که مهم ترین اقدامات علمی و مسئولیت های مذهبی وی، در دوره این پادشاه صفوی، رقم خورده است. وی در سبزواری متولد شده است، ولی در کودکی به اصفهان مهاجرت نموده و تحصیلات خود را در محضر علما و فقهای نظیر محمدتقی مجلسی، ملاحسن علی شوشتری، حیدرعلی اصفهانی به انجام رسانیده است (مهدوی، ۱۳۷۱:۶۵؛ شاملو، ۱۳۷۴:۳۸۶). ترقی سبزواری در دوره شاه عباس دوم تا جایی است که خود از برجستگان علوم مختلف گردیده و جایگاه ممتازی در دربار صفوی به دست آورده است (دهگان، ۱۳۳۴:۱۰۲). در واقع، سبزواری با کسب این موقعیت، که نشان از اعتبار وی نزد پادشاه صفوی دارد (لکزایی، ۱۳۸۰:۳۰)، علاوه بر فرصت تدریس در مدرسه ملاعبدالله شوشتری اصفهان، منصب امامت جمعه و شیخ الاسلامی را نیز عهده دار شده است (موسوی خوانساری، ۱۳۹۰:۷۰). بنابراین پادشاه صفوی مقرر می نمود که سبزواری برای وی منظور نموده است (بوسه، ۱۳۶۸:۲۸۰). همچنین این موقعیت باعث گردید که سبزواری در سفرهای متعدد، از جمله سفر منتهی به فوت شاه عباس در خسروآباد دامغان (کمپفر، ۱۳۶۳:۴۰)، وی را همراهی و ملازمت نماید (شاملو، ۱۳۷۴:۲۱). خاتون آبادی در این باره آورده است که «نواب خلدآشیان صاحبقران، شاه عباس ثانی، آخوند را تکلیف فرموده، همراه برد» (خاتون آبادی، ۱۳۵۳:۵۳۰).

همان گونه که ذکر گردید، اوج روابط سبزواری با صفویان و نیز فعالیت های علمی و مذهبی وی در دوره عباس دوم صورت گرفته است. از جمله این فعالیت ها، تألیف *روضه الانوار عباسی*^۲ است که با توجه به موضوعات مطرح شده در آن، نظیر مفاهیم و مضامین مرتبط با آیین حکمروایی، تدبیر حکومت و عدالت ورزی از اهمیت ویژه ای برخوردار شده است. در واقع، این کتاب گونه ای دستورالعمل است که با گرایش های مرآتی و سلوکی تألیف شده و سبزواری، با بهره مندی از رهیافت های مندرج در آن، به تبیین اخلاق حکمروایی و کشورداری برای شاه عباس دوم پرداخته است (صفت گل، ۱۳۸۱:۴۹۷). به عبارت دیگر، مباحث مطرح شده در *روضه الانوار عباسی*، در چارچوب مباحثی از حکمت عملی قرار می گیرد که براساس آن صلاح و مصلحت

۱. سبزواری در *روضه الانوار*، خود را، محمدباقر شریف سبزواری نامیده است (سبزواری، ۱۳۸۳:۵۴).

۲. از دیگر آثار سبزواری، *کفایه الاحکام و ذخیره المعاد فی شرح الارشاد* است که، به خاطر کتاب ذخیره به صاحب ذخیره نیز مشهور شده است (تهرانی، ۱۴۰۸:۱۹).

زندگی و آداب معاشرت مردم با یکدیگر و به‌خصوص کیفیت رفتار حاکم یا فرمانروا با مردم را به بحث و بررسی می‌گذرانند (محمدی فشارکی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۰۲). با این نگرش، سبزواری درباره چگونگی تألیف خود اشاره می‌کند که «گاهی به خاطر می‌رسید که کتابی تألیف نماید، مشتمل بر آن‌چه پادشاهان را در کار باشد، برحسب نجات و رستگاری اخروی و آن‌چه ایشان را نافع باشد به حسب تدبیر و مصلحت ملکی، لیکن بی‌اشاره اعلی، اقدام به این امر نمی‌نمود تا آن‌که، قاید توفیق، مساعدت نموده [...]، اشاره اشرف، به امر مذکور، عز‌صدور یافت» (سبزواری، ۱۳۸۳، مقدمه). در این میان، دو ویژگی، سبب تمایز هرچه بیشتر روضه‌الانوار عباسی، از سایر تألیفات مشابه گردیده است. اولین ویژگی این است که سبزواری اعتراف می‌کند که علی‌رغم علاقه‌ای که به تألیف کتابی با موضوع حکمروایی و مؤلفه‌های آن داشته، تا هنگامی که موافقت پادشاه صفوی را دریافت نکرده از این کار خودداری نموده است. دومین ویژگی نیز این است که با توجه به مباحث مهمی که سبزواری در کتاب خود مطرح کرده است، مشخص می‌شود که وی بر اوضاع و احوال نامساعد جامعه عصر خود آگاهی داشته و این موضوع نقش بسزایی در تألیف روضه‌الانوارعباسی ایفا کرده است. همان‌گونه که ذکر شد، به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین دلایل این اقدام، بروز شرایط ناشی از سیاست خاصه‌سازی‌ای بود که از سلطنت عباس اول آغاز شده و در زمان صفی‌دنبال شده بود، و در دوره عباس دوم شدت یافت (آقاجری، ۱۳۸۸: ۳۴۹، سیوری، ۱۳۹۱: ۲۲۷). لک‌زایی نیز تبیین می‌کند سبزواری با توجه به این شرایط و با اندیشه اصلاحی در عصر عباس دوم، در صدد حفظ یا به تأخیر انداختن زوال سلسله صفویان از طریق اصلاح پادشاه، دولت و سیاست است (لک‌زایی، ۱۳۸۰: ۱۱۰)، که وارد این عرصه شده است. با این تبیین‌ها می‌توان روضه‌الانوارعباسی را در زمره آثاری قرارداد که با هدف آموزش حکمت عملی به پادشاه صفوی تألیف شده است. در واقع، از منظر حکمت عملی است که اندیشمندانی که به نوعی در خدمت سلاطین بودند، یا به نصیحت و اندرز می‌پرداختند و یا به درخواست آنان برای توجیه اعمال و رفتارشان، دست به خلق آثاری در این زمینه می‌زدند (گادامر، ۱۳۸۲: ۴). بنابراین، تألیف روضه‌الانوارعباسی را باید از منظر نظریه‌سوگیری بازماندگی و آثار و تبعات ناشی از تغییرات و تحولات اقتصادی و اجتماعی صورت گرفته در زمان شاه عباس دوم، مورد مذاقه قرار داد. زیرا در این دوره، پادشاه صفوی با هدف تحکیم حکومت صفوی، سیاست‌های تمرکزگرایی را تدوین نموده است که می‌توان نشانه‌هایی از آن را به‌هنگام تبدیل ایالت‌های ممالک به خالصه‌های حکومتی یا اراضی خالصه مشاهده نمود (بنانی، ۱۳۸۱: ۸۷؛ لاکهارت، ۱۳۹۴: ۱۹؛ رویمر، ۱۳۸۰: ۱۰۸). از این روی، بروز این شرایط، که علل اصلی آن را می‌توان در تغییرات عمده در

ساختار نظام مالکیتی مرسوم این دوره جستجو کرد، باعث گردید که اندیشمندان و نخبگان این دوره، درصدد ارائه راه‌حلهایی، برای برون‌رفت حکومت و اجتماع از این وضعیت برآیند، که در این میان سبزواری با تألیف *روضه‌الانوار عباسی* کوشیده است تا دست‌افزاری برای شاه عباس دوم، جهت حل و فصل امور حکمروایی ارائه نماید. این کتاب از یک مقدمه و دو بخش تشکیل شده و سبزواری در مقدمه آن، علاوه بر بیان حکمت و تدبیر الهی در وجود پادشاهان و فوایدی که بر آن مترتب است، مسئله و علت دوام و ثبات ملک پادشاهان را تبیین و بر ضروری بودن تشکیل حکومت در جوامع انسانی تأکید نموده است. علاوه بر این، سبزواری، موضوع اسباب زوال و اختلال ملک را، مطرح نموده و عوامل متعددی را سبب‌ساز افول و انحطاط دولت‌ها دانسته است که در یک قالب کلی، عبارت است از ظلم پادشاه، ظلم عمال و امرا، بسیاری اشتغال پادشاه به شرب و لهو و لذات و غفلت از امور ملک، تندخویی و درشت‌گویی پادشاه، خرج‌ها و بخشش‌های بی‌جا، خرابی مملکت و بی‌سرانجامی و تفرق رعیت، کمی لشکر، خصومت و عداوت و منازعه میان امرا و خواص پادشاه، تفویض امور به وزرا و امرا و جماعتی که فاقد توانایی و تخصص لازم هستند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۴). در تداوم این فرایند، سبزواری در بخش دوم *روضه‌الانوار عباسی*، که می‌توان آن را مهم‌ترین بخش این کتاب به حساب آورد، مباحث اصلی و مرتبط با مؤلفه‌ها و شاخصه‌های مورد نظر خود در امر حکمروایی و حکومت را مطرح کرده است. بدین ترتیب که در این بخش، ضمن طبقه‌بندی مؤلفه‌های مزبور، نظیر اندرز و وصیت پادشاهان، روابط متقابل پادشاهان با گروه‌های مختلف اجتماع و سیاست خارجی، با بهره‌گیری از شواهد تاریخی، امثال و حکم و به‌خصوص، با الگوپذیری از برخی متون مرتبط با موضوعات مطرح‌شده در *روضه‌الانوار عباسی*، به تبیین هریک از این مؤلفه‌ها پرداخته، بسیاری از نمادها و نشانه‌های ارائه‌شده را به مسائل دوره خود و حکومت صفوی تعمیم داده است. درحقیقت، تبیین‌های هوشمندانه سبزواری، نشان‌دهنده آن است که وی از اوضاع و احوال جامعه عصر خود آگاهی داشته و حل و فصل این مسائل، از دغدغه‌های اصلی وی بوده است. از این منظر، می‌توان *روضه‌الانوار عباسی* را در استمرار تاریخی سلسله آثاری محسوب نمود که بر بستر رویکرد اندرزنامه‌نویسی، انگاره‌های مرآتی و حکمت عملی در مجموعه فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی تدوین شده است.

سبزواری و نیاز جوامع به حکومت

باید توجه داشت که حوزه‌های مختلف تفکر سیاسی سنتی در ایران و جهان اسلام، که روزنتال از آن با عنوان اندیشه‌های کلاسیک قدرت در جهان اسلام نام برده است (Rosenthal, 1962:3)، در

سه حوزه مشخص، طبقه‌بندی شده که به طور خلاصه عبارت است از: ۱- حوزه اندیشه فلسفی - سیاسی، یا سیاست فلسفی در جهان اسلام. در این رویکرد ابونصر فارابی از نخستین اندیشمندانی است که از نظرگاه فلسفی به مسئله حکومت و سیاست در جهان اسلام نگریده و در این زمینه کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* را تألیف نموده است. ۲- رویکرد اندیشه‌های دینی و سیاسی یا سیاست دینی. آثار این حوزه، تحت عنوان شریعت‌نامه یا شریعت‌نامه‌نویسی شناخته شده و سرآمد نمایندگان آن ابوالحسن ماوردی است که کتاب *الاحکام السلطانیه* را برپایه این رویکرد نوشته است. ۳- رویکرد سوم، آیین حکمرانی و حکمروایی، برپایه آموزه‌های ایرانشهری است که دارای عناوینی نظیر انگاره‌های سلوکی و مرآتی بوده و در قالب آثاری با عناوین اندرزن‌نامه، آیین‌نامه و سیاست‌نامه تجلی یافته است. رویکرد اخیر، عناصری از قدیمی‌ترین تأملات سیاسی در تاریخ ایران باستان و همچنین ایران دوره اسلامی، نظیر واقع‌گرایی و تعقل تاریخی را در بر گرفته و سبب تمایز آن از دیگر حوزه‌ها شده است. از این روی، بن‌مایه مهمی در شناخت اندیشه‌های سیاسی ایرانی به حساب می‌آید. این رویکرد، در دوره‌های مختلف، از میان دیگر رویکردهای اشاره‌شده در فوق، به عنوان مهم‌ترین عرصه نظریه‌پردازی، مورد توجه اندیشمندان قرار داشته و در آن آثار گران‌سنگی، که در برخی موارد با رهنمون‌های دینی و اسلامی نیز آمیخته شده (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۵)، تألیف گردیده است. درحقیقت، در رویکرد سلوکی و مرآتی، غایت تلاش اندیشمندان این است که بهترین شیوه را جهت حفظ قدرت سیاسی، شناسایی جایگاه و ضرورت صیانت از آن در جامعه برای صاحبان قدرت ارائه نمایند. در این میان، موضوع آموزش و انذار سلطان، با هدف تحدید و تعدیل رفتارهای وی، به عنوان قدرت بلامنازع و نقدناپذیر، موضوع محوری این رویکرد محسوب شده است. به عبارت دیگر، در رویکرد سلوکی و مرآتی، از یک سو، انذار پادشاه از عواقب رفتار ظالمانه در حق شهروندان، با بهره‌گیری از آموزه‌ها و مؤلفه‌های آن صورت گرفته و از سوی دیگر، مصلحت پادشاه و حکومت، با مصلحت رعیت و شهروندان یکسان، و هم‌جهت منافع یکدیگر در نظر گرفته شده است. در واقع، در این رویکرد، که ریشه‌های آن در اندیشه‌های ایرانشهری قرار دارد و با ظهور اسلام نیز همچنان استمرار یافته است، سیره پادشاهان عادل در آثار و تألیفات صاحبان اندیشه این حوزه بازتاب یافته و اشارات بسیاری به اعمال و رفتار پادشاهان متصف به عدالت، نظیر پادشاهان باستانی و حتی اسطوره‌ای انجام شده است.

با ذکر این توضیحات، مشخص می‌گردد که محقق سبزواری نیز به مثابه بسیاری دیگر از اندیشمندان این عرصه با آگاهی از تبدیل قدرت پادشاه صفوی به قدرتی عرفی و با بهره‌گیری از عناصر و مؤلفه‌های مرتبط، از پادشاه صفوی درخواست می‌کند که در روضه‌الانوارعباسی چون آینه‌ای نگریده و رفتار خود را براساس مفاد آن تنظیم نماید (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳).

از این منظر، دیگر رئیس ساختار سیاسی صفوی، نه مرشد طریقت صوفیه صفویه بلکه پادشاه حکومت است. چرا که در این دوره، بسیاری از مبانی طریقت، برجیده شده و اصول حکمروایی بر پایه حکمت عملی برای پادشاه صفوی تدوین گردیده است. در واقع، باید توجه داشت که اگرچه شاه هنوز در ارزیابی و سنجش رعایای خویش از قدرتی مافوق برخوردار بود، ولی سهم او در مقام مرشد کامل طریقت، اهمیت و مفهوم عملی اش را از دست داده و در نتیجه این وضعیت، تشریفات سنجیده درباری، که ناظران اروپایی [...]، توصیف کرده‌اند، جای آیین‌های مأخوذ از طریقت را گرفته بود (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۰۳). این موضوع، مورد دریافت اندیشمندی هوشمند، یعنی محقق سبزواری نیز واقع شده و در نتیجه وی، با تألیف *روضه الانوار عباسی*، در پی ایجاد مشروعیتی عرفی برای عباس دوم، نه در مقام مرشد طریقت، بلکه در مقام سلطان پادشاهی صفوی برآمده است. از این روی، در راستای باور به عرفی شدن پادشاهی صفوی است که سبزواری در *روضه الانوار عباسی* تقریباً از تصوف به عنوان یکی از ارکان مشروعیت این حکومت در ادوار گذشته، سخنی به میان نمی‌آورد. آنجایی نیز که استثنائاً به تصوف اشاره دارد، این اشاره از باب انتقاد و خرده‌گیری بر انحرافات و تخطئه ایشان صورت گرفته است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰۰). در حقیقت، دوران پادشاهی عباس دوم را اگرچه می‌توان دوره تجدید حیات حکومت صفوی به حساب آورد، ولی به نظر می‌رسد اشتغال بی‌رویه پادشاه صفوی به عیاشی و خوش‌گذرانی (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۶۵۹؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۴۱)، و بروز آشفتگی‌ها و نارسایی‌های بسیار در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی، این تجدید حیات را با مشکلات عدیده‌ای مواجه نموده است (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۴۳۹؛ ملاکمال، ۱۳۳۴: ۳۱۰، ۱۰۰). با بروز این شرایط محقق سبزواری به دلیل ارتباط طولانی مدت با صفویان، هم به دلیل عرق به این حکومت و هم شناخت شرایط به وجود آمده، در صدد آگاهی بخشی به پادشاه صفوی برآمده و به پیروی از دیگر اندیشمندان این عرصه، مناسب‌ترین ترفند را ارائه راهکارهایی در قالب دستورالعمل حکومتی و شیوه مملکتداری، یعنی تألیف *روضه الانوار عباسی* تشخیص داده است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۴).

در این ارتباط، مسئله مدنی بالطبع بودن آدمیان (ابن خلدون، ۱۳۹۳: ۴۱؛ طوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: مقدمه)، و ضرورت تشکیل حکومت و احتیاج آدمیان به این امر، از دیگر مسائلی است که در منظومه فکری سبزواری خودنمایی می‌کند. بر این اساس، معتقد است که جوامع از مردمان مختلف با داعیه‌ها و سلايق متفاوت، تشکیل شده‌اند، و این مردمان، در جهت کسب منافع خود، نظیر مال و شهوات تلاش می‌کنند. بنابراین، اگر ایشان را به حال خود رها نمایند و زمام امور را در اختیار خودشان بگذارند، در جهت دستیابی به این منافع، به خصومت و نزاع روی آورده و

در نتیجه نبود یک نیروی بازدارنده و سامان‌دهنده، یعنی حکومت، این وضعیت به اضرار و اهلاک ایشان منتهی خواهد شد. بنابراین، در صورت بروز چنین شرایطی «هریک از شغلی که در معاونت یکدیگر دارند، بازماند و فایده جمعیت و معاونت باطل شود. پس، بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یک را به حدی که مستحق آن باشد، قانع گرداند، و به حق خویش برساند و دست هر یک از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه گرداند» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۵). از این منظر، سبزواری، حکومت و سلطنت را، به دو گونه خاص و البته متفاوت از هم، یعنی سلطنت فاضله و سلطنت ناقصه تقسیم نموده است. بر پایه این تفکیک، به تبیین ماهیت سلطنت فاضله پرداخته و تشریح می‌کند که، سلطان این ساختار سیاسی، زمام تدبیر حکمروایی را بر اساس قواعد عقل و منهج شرع در اختیار گرفته است. بنابراین، نباید از منهج توازن و توسط، که موافق میزان عدل است قدم بیرون گذارد. پادشاهی که به منهج اول باشد، تمسک به عدالت کند و رعایا را به جای دوستان و اصدقا دارد، و بلد را از خیرات عامه مملو سازد و عنان شهوات خود را به دست عقل دهد و مالک خود باشد» (همان، ۵۰۵). در این میان، موضوعی که در تبیین سلطنت فاضله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده، مقوله خیرات عامه است، و سبزواری توجه خاصی به این مقوله داشته و مهم‌ترین وظیفه حکمران در این گونه سلطنت را تأمین و بسط خیرات عامه دانسته است. در واقع، سبزواری مؤلفه‌های خیرات عامه را، که شامل امنیت، آرامش، مودت و دوستی است، به عنوان اجزای جدانشدنی سلطنت فاضله محسوب نموده و انتظار دارد با تشکیل حکومت فاضله، اقشار اجتماع از عواید این خیرات بهره‌مند گردند. بر این اساس، برای پادشاه حکومت فاضله، که در این مقطع زمانی پادشاه صفوی است، شاخصه‌های هفتگانه‌ای را بر شمرده که عبارت است از بلندی همت، متانت رأی، عزم قوی، صبر بر شدائد، وفور اموال، لشکریان موافق، نسب عالی. بنابراین، این گونه اعتقاد دارد که «الحمد لله سبحانه که نواب اشرف همایون اعلی، شاهنشاهی جامع این خصایل است» (همان، ۱۹۲).^۱ در این وجه از تبیین‌های سبزواری، می‌توان نشانه‌هایی از مبانی اندیشه ایران‌شهری را مشاهده نمود. بدین ترتیب که بر اساس این مبانی، پادشاه خوب مظهر عدل الهی بوده و در سلطنت خود، جهان را از ظلم و شر و دشمنی آسوده و کمال و صفا و آشتی را، در آن برقرار می‌کند (مجتبایی، ۹: ۱۳۵۲). سبزواری، پس از تشریح مختصات سلطنت فاضله، به موضوع سلطنت ناقصه یا تغلبی پرداخته، معتقد است که حکومت‌ها هر چه بیشتر از سلطنت فاضله و شاخصه‌های آن

۱. این شاخص‌ها را لکن‌زایی چهار مورد بر شمرده است، که عبارتند از علو همت، رأی صحیح، عزیمت تمام، صبر نیکو، و اعتقاد دارد که این چهار خصلت پس از اینکه شخص قدرت را در دست گرفت، بنای پادشاهی او را مستحکم می‌کند (لکن‌زایی، ۱۶۵: ۱۳۸۰).

دور شوند، و در عمل کردن به شاخصه‌های سلطنت فاضله کوتاهی نمایند، به همان میزان به سلطنت ناقصه نزدیک‌تر خواهند شد. از این روی، مهم‌ترین نارسایی و ضعف سلطنت ناقصه را ظلم و ستم حکومت در حق اجتماع و محروم کردن شهروندان از حقوق خویش دانسته است. از نظر وی نشانه‌های سلطنت ناقصه، بروز و ظهور شرور عام، در مقابل مؤلفه‌های سلطنت فاضله یعنی خیرات عام بوده و در این خصوص می‌نویسد، غرض از سلطنت ناقصه آن است که «به جور و تعدی و پیروی هوی و هوس و دواعی نفسانی و تحریکات شیطانی، خلق را در تحت بندگی خود درآورده، قوا و آلات ایشان را در مصارف و آرزوهای شهوانی و غضبی خود صرف نمایند و در جور و تعدی و ستم به خلق بی‌باک باشند» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۶). همچنین، در قالب این مقایسه، اعتقاد دارد که در سلطنت فاضله «اگر زمام مهام، در دست اقتدار پادشاه عادل باشد، همه کس، سیرت نیکو پیش گیرند و در اکتساب فضایل کوشند» (همان). ولی برخلاف این وضعیت، در سلطنت ناقصه «همه کس، به جانب رذایل و اخلاق نکوهیده و اعمال ناپسندیده راغب و مایل باشد» (همان). سبزواری پس از توضیح این مقوله، نتیجه‌گیری می‌کند، سلاطینی «که به این راه روند، ملک ایشان را نظامی و دولت ایشان را دوامی نباشد و به اندک زمانی به نکبت دنیوی و شقاوت آخروی مبتلا گردند [...]»، بلاد را پر از شرور عام کند» (همان). به عبارت دیگر، سبزواری همان‌گونه که مؤلفه‌های سلطنت فاضله را تشریح می‌کند در مورد مؤلفه‌های سلطنت ناقصه، یعنی شرور عام هم توضیح داده، می‌نویسد که «مراد از شرور عامه، خوف بود و اضطراب و تنازع و خصومت و جدال و جور و حرص و اسراف و عنف و غدر و خیانت و ناراستی و مسخرگی و بی‌حیایی و غیبت و امثال آن» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۶۰)، که در صورت بروز و ظهور سلطنت ناقصه، دامن‌گیر هر جامعه‌ای خواهد شد. البته در این زمینه، تقسیم‌بندی سلطنت فاضله و سلطنت ناقصه سبزواری را می‌توان با مدینه فاضله و مدینه غیرفاضله مطرح شده توسط فارابی مقایسه نمود. زیرا که برپایه این رویکرد، فارابی نیز بر اقسام مدینه تأکید نموده و آن را به دو گونه کلی، یعنی مدینه فاضله، در مقابل مدینه غیرفاضله، یا جاهله، فاسقه، ضالّه و مبدله یا متبدله، تقسیم کرده و برای هر یک، مختصاتی را برشمرده است که دربرگیرنده برخی مؤلفه‌های مطرح شده در دو گونه سلطنت فوق‌الذکر توسط محقق سبزواری است (فارابی، ۱۹۶۸: ۸۷؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

عدالت مؤلفه‌محوری در اندیشه‌های مرآتی و سلوکی محقق سبزواری

عدالت، از مفاهیم بنیادی در حوزه اندیشه سیاسی و از بارزترین نمادها و نشانه‌های رفتار سیاسی، در رویکردهای سه‌گانه سنتی اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلام، به‌خصوص در رویکرد مرآتی

و سلوکی به حساب می‌آید. درواقع، این مؤلفه از مفاهیم و مضامینی است که هم در قبل از اسلام و هم در دوره اسلامی به فراوانی بدان پرداخته شده (کربن، ۱۳۶۹: ۷۵)، و در آثار مرتبط با امر حکمروایی، نظیر آیین نامگ‌ها، سیرالملوک‌ها و اندرزنامه‌ها، بازتاب‌های وسیعی داشته است. به عبارت دیگر، مفهوم عدالت از دیرباز مورد توجه اندیشمندان ایرانی و مسلمان قرار گرفته و به یکی از مفاهیم محوری در اندیشه سیاسی ایرانی - اسلامی تبدیل شده است. بنابراین، در پیروی از این رویکرد، فارابی اعتقاد دارد که عدالت، نتیجه و حاصل امنیت بوده و این مؤلفه را با مسئله ثبوت حق و ضرورت حمایت از آن توسط حکومت گره زده است (اصیل، ۱۳۷۱: ۹۵). براین اساس، در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک نیز تأکید فراوانی بر این مؤلفه صورت گرفته، و در موارد متعددی، با بهره‌گیری از نمادها و نشانه‌های سلوکی و مرآتی توجیه و تبیین شده است (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۵۳، ۱۶۶، ۱۱۶، ۱۵). همچنین، دیدگاه ابن خلدون در این زمینه مطرح است که می‌توان آن را یکی از مهم‌ترین نگره‌های مطرح شده در مورد مؤلفه عدالت در میان اندیشمندان مسلمان به حساب آورد. زیرا وی عدالت را مبتنی بر قشربندی اجتماعی دانسته و اعتقاد دارد که عدالت در مفهوم عدالت اجتماعی و مصلحت عمومی برپایه عمران و امنیت به وجود خواهد آمد (رسایی، ۱۶۵).

باید توجه داشت که از منظر دادگری حکومت، در دوره صفویه نیز این مؤلفه‌ها در نزد اندیشمندان و حتی سیاحان این دوره، از اهمیت بسزایی برخوردار بوده، و در موارد متعدد در آثار و تألیفات برجای مانده از این دوره بازتاب یافته است (قمی، ۱۳۸۳: ۳۸۹؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۰۴؛ قزوینی، ۱۳۶۷: ۷؛ کارری، ۱۳۶۸: ۱۶۶؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۴۵۱). درواقع، اندیشمندان عصر صفوی نیز تلاش‌های زیادی را جهت تبیین این مؤلفه در تألیفات خود سامان داده و به انحاء مختلف، به آن عطف توجه داشته‌اند. دراین ارتباط، اندیشه‌های محقق سبزواری در چارچوب مفاد و مندرجات روضه‌الانوارعباسی، مورد بررسی قرار گرفته است. بدین ترتیب که وی در سیر ترقی و تعالی حکومت‌ها، برای عدالت نقشی اساسی قائل شده و اعتقاد دارد که «اکثر دولت‌ها مادام که صاحبان آن [...] سیرت عدل شعار خود ساخته‌اند [...]، دولت ایشان را قوامی و ملک ایشان را انتظام می‌بوده» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۹۳)، و تأکید می‌کند که «پادشاهی ظالم، چون بنایی است که بر روی برف نهند، هر آینه اساس آن به آفتاب عدل الهی گذاخته گردد و بنا منهدم شود» (لک‌زایی، ۱۳۸۰: ۳۲۷). با این تبیین‌ها، سبزواری نیز مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان حوزه اندیشه مرآتی و سلوکی، از حدیث معروف «الملک یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم»، بهره برده (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۱؛ طوسی، ۱۳۶۴: ۹؛ غزالی، ۱۳۵۱: ۱۲۴)، و براساس آن اعتقاد دارد که عدالت از نشانه‌های

خردمندی و عقل‌گرایی پادشاهان و باعث استمرار حکومت‌ها بوده است: «پادشاهانی که به صفتِ عدل آراسته بودند، ایام دولت ایشان ممتد بود» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۲). برپایه این رویکرد عدالت‌محور، سبزواری گروه‌های اجتماعی را که از آنها با عنوان «اولیاء» نام برده است، به چهار دسته مشخص یعنی اهل قلم، اهل شمشیر، ارباب معاملات و اهل زراعت تقسیم کرده است. نکته قابل تأمل در این خصوص این است که سبزواری به هنگام تعریف سیاست، به جایگاه و نقش این گروه‌های چهارگانه تأکید داشته و می‌نویسد: «سیاست یعنی تدبیر و قانون صحیح، و تدبیر حفظ دولت به دو چیز می‌شود: تألیف اولیا و تنازع اعداء» (همان، ۹۳). درحقیقت، آنچه در این تقسیم‌بندی، برای سبزواری اهمیت دارد، موضوع دادگری حکومت در قبال گروه‌های اجتماعی است، که براساس آن، حکومت وظیفه دارد هریک از این گروه‌ها را در مرتبه و جایگاه خود نگه داشته و در نتیجه، اجتماع را در حالت تعادل حفظ کند. از دیگر مباحث مطرح‌شده توسط سبزواری در این زمینه، این است که وی هریک از گروه‌های چهارگانه را با یکی از عناصر اربعه، یعنی آب، آتش، هوا و خاک برابر دانسته و معتقد است که اگر تعادل و توازن موجود میان این گروه‌ها از بین برود و در نتیجه طبقه‌ای بر طبقات دیگر غلبه پیدا کند، این عدم تعادل، موجبات فساد، اختلال و زوال را در نظام اجتماعی فراهم خواهد آورد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۹۴).

از دیگر مباحث مهم، در رویکرد عدالت‌محور سبزواری، که از منظر حکمت عملی به آن پرداخته شده و نشانه‌هایی از باور به عرفی‌شدن حکمروایی صفویان را همراه دارد، دو مفهوم «مرآتی» و «تشریحی» عدالت است که در این رویکرد سبزواری هم از عناصر ایرانشهری و هم از مؤلفه‌های شیعی، در تبیین‌های خود استفاده کرده و براساس آن، نتیجه عدالت‌ورزی را خشنودی خداوند، دعاگویی زبردستان، معموری، آبادانی ملک و افزایش نعمت دانسته است (همان، ۱۸۷). در این ارتباط، به منظور تأیید انگاره‌های مرآتی خود، تأکید ویژه‌ای بر نمادها و نشانه‌های دوره‌های مختلف تاریخی، به خصوص نمادهای ایران باستان داشته و از حکمروایی توأم با عدالت پادشاهان ساسانی، از جمله قباد و انوشیروان، تمجید نموده است (همان). از سوی دیگر، با توجه به رویکرد تشریحی خود، در تبیین این مؤلفه از آیات قرآن^۱ (همان، ۵۱۴، ۱۸۱)، احادیث نبوی^۲ و ائمه (همان، ۴۴۷، ۱۸۲، ۷۲)، و همان‌گونه که خود اعتراف می‌کند، از خطبه‌ها و گفتارهای امام علی در نهج‌البلاغه به فراوانی بهره‌مند شده است (همان، ۱۸۸). درحقیقت، این تبیین‌ها مشخص

۱. «ان الله یامر بالعدل و الاحسان، نحل/ ۹۰».

۲. «هیچ حاکمی، یک شب با نیت ظلم به رعیت خواب نکند، آلا که خدای بهشت بر وی حرام گرداند» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

می‌سازد که عدالت در منظومه فکری سبزواری، نقشی محوری داشته و وی تلاش‌های زیادی را با هدف نهادینه کردن این مؤلفه مهم در روضه‌الانوارعباسی انجام داده است. همان‌گونه که اشاره گردید، با آگاهی از اوضاع و شرایط اجتماعی این دوره است که در لفافهٔ انذار، استعاره و تمثیل، به مطلع نمودن پادشاه صفوی از شرایط حاکم بر اجتماع اقدام نموده است. تا جایی که حتی با این مضمون به وی هشدار می‌دهد که «عدالت به آن تحقق می‌یابد که پادشاه از حال رعایا غافل نباشد و از آنچه در اطراف و جوانب ملک او واقع شود خبردار باشد و اگر ظالمی بر مظلومی ستمی کرده باشد و حقی از او باز ستنده باشد، باید که پادشاه آن حق را از آن ظالم گرفته، به مستحق رساند و آن ظالم را موافق قانون حق تنبیهی نماید تا باعث عبرت دیگران شود» (همان، ۱۹۳). در همین راستا، به نزدیکان و اطرافیان پادشاه توصیه می‌کند حقایق را هر چند تلخ باشد به پادشاه اطلاع دهند و به ایشان پیشنهاد می‌کند که اگر نمی‌توانند حقایق و واقعیت‌ها را به صراحت به پادشاه بگویند، از طرفندهای وی یعنی روش استعاره و تمثیل استفاده نمایند. در همین قالب، یادآوری می‌کند که «سخن خوشامدگویان را، در نظر پادشاه چندان وقعی نباشد [...]، کم‌اند، از مردم که اگر آفتی در ملک باشد، حقیقت آن را چنانچه هست، به عرض رسانند، بلکه آفت‌ها را مخفی می‌دارند و همیشه تعریف و توصیف می‌کنند و اگر ظلمی در ممالک باشد، یا خللی در امور ملک رو دهد، ظاهر نمی‌سازند و می‌گویند به عدل تو هرگز پادشاهی نبوده و مملکت هیچ پادشاهی به این آبادانی نبوده [...]، عمال در کمال معدلتند و هیچ ظلمی نمی‌شود» (همان، ۲۰۰). وی سپس به منظور ارائه راه‌حلی برای رفع این معضل، تأکید می‌کند که پادشاه باید «راحت‌طلبی را ترک گوید، به سخن خوشامدگویان وقعی نهد، چراکه اگر از عالمی ظلمی و فسادی ظاهر شود، آن را کتمان می‌کنند و باعث غفلت و غرور پادشاه می‌گردد» (همان). بنابراین اصل حفظ بنای پادشاهی را به عدل می‌داند و معتقد است که «پادشاه، میزان حق را راست اعتبار نماید و انصاف در همه چیز مرعی دارد» (همان، ۲۳۰). در این ارتباط، در لابه‌لای استعاره‌گویی‌ها و تمثیل‌های سبزواری می‌توان اندازها و اظهارهایی را تشخیص داد که وی در مورد برخی رفتارهای ناصواب پادشاه صفوی، به‌ویژه اشتغال افراطی وی به شرب و لهو و لعب و همچنین بی‌عدالتی‌های رایج در اجتماع به وی ابراز نموده است. بدین ترتیب که سبزواری به‌منظور اخطار به پادشاه صفوی در تعدیل این رفتارها، به چندین مورد از رفتارهای مشابه در دوره‌های مختلف تاریخی، مانند شرب و لهو و لعب المستعصم بالله (همان، ۷۶) آخرین خلیفه عباسی، محمد بن طاهر بن عبدالله بن طاهر (همان، ۸۴)، آخرین امیر طاهریان و میرزا یادگار محمد تیموری (همان، ۸۶)، اشاره نموده و توضیح می‌دهد که این رفتارهای ناهنجار از علل زوال حکومت‌ها می‌باشد: «از دیگر اعظام اسباب

زوال ملک، بسیاری اشتغال پادشاه به شرب و لهو و لذات و غفلت از امور ملک و تفویض امور به امرا و وزرا» (همان، ۷۲) است. به نظر می‌رسد هدف سبزواری، از اندازهای تیزبینانه، این باشد که به شاه عباس دوم اختطار دهد که مبادا در صورت استمرار این رفتارها، وی نیز به مثابه ایشان به آخرین حکمران پادشاهی خاندان خود، تبدیل گردد.

سبزواری در ادامه رویکرد عدالت‌محور خود، به عدالت سلاطین و پادشاهانی نظیر هوشنج (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۴۱)، منوچهر (همان، ۵۴۵)، فریدون (همان، ۵۴۴)، اسفندیار (همان، ۵۴۹)، شاپور (همان، ۵۵۵)، انوشیروان (همان، ۲۳۷/۲۹۳)، بوذرجمهر (همان، ۵۵۶)، خسرو پرویز (همان، ۳۶۵)، عبدالله بن طاهر (همان، ۲۳۶)، محمود غزنوی (همان، ۲۴۶)، اسماعیل سامانی (همان، ۲۴۲)، و دیدگاه‌های اندیشمندانی نظیر افلاطون (همان، ۵۲۳/۵۲۲/۵۲۴)، ارسطاطالیس (همان، ۵۲۴/۵۲۵/۵۲۶) و هرمس (همان، ۵۳۱)، اشاره داشته، و با هدف تأیید این رویکرد، نشانه‌ها و نمونه‌هایی از رفتارهای ایشان را ارائه نموده است. «آورده‌اند که نوشیروان از موبد موبدان پرسید که زوال مملکت در چه چیز است، گفت اول؛ در پوشیدن خبر از پادشاه؛ دوم، در تربیت مردم فرومایه و سوم در ظلم عمال (همان، ۵۶۲). در تداوم این تلاش‌ها، همچنین روایتی را از دادگستری پادشاهان اساطیری ایران زمین نقل می‌کند که به وضوح نشانه‌های از تأثیر اندیشه‌های مرآتی و ایران‌شهری بر آن قابل رؤیت است: «بعد از کیومرث که اول پادشاه عجم است، هوشنج، مرتکب امر سلطنت شده بود، جهان را پر از عدل و احسان نمود، و نسبت به رعایا و زیردستان بر وجهی سلوک نموده که زیاده بر آن، مقدور هیچ کس نشده و لهذا جهانیان او را پیشداد خواندند، یعنی عادل اول» (همان، ۵۴۱). همان‌گونه که ذکر گردید، در راستای نهادینه کردن عدالت و رسیدگی به شکایات و تظلم‌خواهی شهروندان و رعایا، به پادشاه صفوی، پیشنهاد ایجاد دیوان دادرسی را می‌نماید، که به نظر می‌رسد با توجه به مطالب مندرج در عباس‌نامه، مورد استقبال و قبول شاه عباس دوم قرار گرفته است. زیرا پس از تشکیل دیوان عدالت، پادشاه صفوی خود در ایامی از هفته بر کرسی قضاوت نشست و به شکایات طبقات مختلف اجتماع رسیدگی می‌کرده است: «ابواب عدل و احسان و ایادی بر و امتنان، بر روی جهانیان گشوده، سه روز از ایام اسبوع را، مخصوص دادرسی و مظلوم‌نوازی فرمود، به نفس نفیس» (وحیدقزوینی، ۱۳۲۹: ۱۹۰). از این منظر، اگر پیشنهاد تشکیل دیوان عدالت و به کرسی قضاوت نشستن شاه عباس دوم، برپایه نظریه سوگیری بازماندگی، مورد بررسی واقع شود، این فرضیه قوت می‌گیرد که رواج ظلم و بی‌عدالتی بیش از حد بوده است که این دیوان تشکیل شده و مهم‌تر از آن، پادشاه صفوی، خود شخصاً در این دیوان حضور یافته و به شکایات طبقات مختلف و حتی شکایات نظامیان رسیدگی کرده است:

«اگر عمال مظالم دادرسی مظلوم نکنند، او را طریقی باشد به آن که عرض حال خود به خدمت پادشاه نماید، و راه مظلومان بالکلیه به جانب پادشاه مسدود نباشد، بلکه عرایض و مطالب ایشان به خدمت پادشاه می‌رسیده باشد، و پادشاه خود متوجه تحقیق دیوان ایشان شده باشد، و از جهت این کار روزهایی مقرر می‌داشته باشد» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۹۶). از دیگر دلایل محوری دانسته‌شدن عدالت، در اندیشه‌های سبزواری این است که وی، باز گذاشتن دست عمال و گماشتگان در ظلم و تعدی را از دیگر عوامل زوال حکومت‌ها دانسته، معتقد است که در برخی موارد پیش می‌آید که پادشاه خود، در حق رعیت ظلم روا نمی‌دارد، بلکه این ظلم و تعدی از طرف عمال و دست‌نشانده‌گان وی اتفاق می‌افتد، از این روی تأکید می‌کند که «دیگر از اسباب زوال ملک، آن است که پادشاه اگرچه خود ظالم نباشد، اما امرا و عمال او ظلم کرده باشند و پادشاه دست تعدی ایشان را، کوتاه نکند [...]، یا بنا بر قَلت التفات به امور ملکی، خبر از ظلم و تعدی ایشان نداشته باشد [...]، چون وزرا و عمال دانستند که پادشاه از حال ایشان غافل نیست، دست از ظلم کوتاه کنند» (همان، ۳۲۸). بنابراین تصریح می‌کند که «افراد قابل و کاردان بی‌طمع را که اهل فراغت و عیش نباشند باید بر آن کار گمارده، شاه نیز شخصاً تفحص» (همان، ۶۵) نماید. در این حالت است که به شاه عباس دوم، گوشزد می‌کند، در صورتی که عمال و کارگزاران کاردان نباشند، می‌بایست ایشان را از کار برکنار نماید، در غیر این صورت، ملک او رو به خرابی گذاشته و این خرابی به صورت یک بیماری مسری، از عضوی به عضو دیگر سرایت خواهد کرد (همان، ۷۱).

«کوتاه‌اندیشی که سازد دست منسوبان دراز در حقیقت نیست یک ظالم، که چندین ظالم است» (همان، ۷۲)

نتیجه‌گیری

موضوع حکمروایی و مؤلفه‌های مرتبط با آن، نظیر عدالت و تدبیر امور حکومت، از جمله مباحث مهمی است که در دوره صفویه نیز همانند بسیاری دیگر از دوره‌های تاریخی، مورد توجه اندیشمندان این دوره قرار گرفته و در تألیفات آنها بازتاب یافته است. در این میان روضه‌الانوار عباسی از برجسته‌ترین آثار باقی‌مانده از این دوره است که مبانی اندیشه سیاسی و آیین حکمروایی از نظرگاه محقق سبزواری را بیان کرده و در این قالب با پیروی از رویکردهای مرآتی و سلوکی، تلاش‌های زیادی را برای ارائه گونه‌ای دستورالعمل حکومتی در قالب حکمت عملی برای شاه عباس دوم انجام داده است. در واقع، با بهره‌گیری از نظریه سوگیری بازماندگی، این نتیجه حاصل می‌گردد که سبزواری نقاط آسیب‌رسان به حکومت مقبول خود، یعنی حکومت صفویه را

که مورد غفلت دیگر ناظران امور، از جمله مورخان حامی حکومت صفوی، واقع شده است. تشخیص داده و با توجه به روابط عمیق وی با این ساختار، در صدد ارائه راه‌حل‌هایی برای حل و فصل مسائل و مشکلات مبتلابه آن، در این برهه زمانی برآمده است. همچنین، تدبیر امور حکومت و تبیین ضوابط و لوازم حکمروایی، به خصوص عدالت، از وجوه اصلی نگرش سبزواری، در این زمینه بوده، که در آن حفظ حقوق شهروندان، از ویژگی‌ها و اختصاصات پادشاه عادل به حساب آمده است. در این ارتباط، سبزواری به تشریح مقوله سلطنت، در قالب سلطنت فاضله و سلطنت ناقصه پرداخته و پس از بررسی ویژگی‌های هر یک از این دو مقوله، کوشش نموده است تا مؤلفه‌های سلطنت فاضله، از جمله عدالت‌ورزی را به حکومت صفویان تعمیم دهد و از این زاویه، مشروعیت این حکومت را به عنوان حکومت مستقر غیر معصوم، در عصر غیبت تبیین نماید. در حقیقت، ظهور مؤلفه‌هایی نظیر تعقل‌گرایی و حقوق‌شهروندی، آگاهی‌دادن به پادشاه صفوی، مبنی بر پاسخ‌گویی در خصوص وظایفی که بر عهده وی نهاده شده است، نشان‌دهنده بروز انگاره‌های عرفی شدن حکومت در اندیشه‌های سبزواری است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آفاجری، هاشم (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در عصر صفوی*. تهران: طرح نو.
- _____، زهرا قشقایی‌نژاد، «کاهش ارزش پول در اقتصاد عصر صفوی و عوامل مؤثر بر آن»، *فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا*. سال بیست و سوم. شماره ۱۸. تابستان ۱۳۹۲: ۱۳-۱.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۹۳). *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*. تهران: نشر نی.
- بنانی، امین، و دیگران (۱۳۸۰). *صفویان*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولی.
- بوسه، هربرت (۱۳۶۷). *پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی بر مبنای اسناد دوران آق‌قویونلو و قراقویونلو و صفوی*. ترجمه غلامرضا وهرام. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- *تاریخ صفویه، خلاصه‌التواریخ و تاریخ ملامکمال* (۱۳۳۴). تصحیح ابراهیم دهگان. اراک: انتشارات فروردین.
- تاورنیه، ژان بابتیست (۱۳۶۳). *سفرنامه*. تصحیح حمید شیرانی. ترجمه ابوتراب نور. اصفهان: کتابفروشی تایید.
- ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۸۲). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*. مصحح ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸). *الذریعه الی التصانیف الشیعه*. قم: ناشر اسماعیلیان.

- جملی کارری، فرانچسکو (۱۳۴۸). **سفرنامه کارری**. ترجمه عبدالعلی کارنگ. تبریز: اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۷). **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**. تهران: دفتر نشر فرهنگ.
- خاتون آبادی، عبدالحسین (۱۳۵۲). **وقایع السنین و الاعوام**. به کوشش محمدباقر بهبودی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). **فرهنگ فارابی، فیلسوف فرهنگ**. تهران: انتشارات سخن.
- دلاواله، پیتر و (۱۳۷۰). **سفرنامه**. ترجمه شجاع‌الدین شفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- رسایی، داود، **حکومت اسلامی و نظر ابن خلدون**، تهران: نشر رعد، بی تا.
- رویمر، هانس روبرت، و دیگران (۱۳۸۰). **تاریخ ایران دوره صفویان**. ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی.
- سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۳). **روضه‌الانوارعباسی**. تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی. تهران: میراث مکتوب.
- سیوری، راجر (۱۳۹۱). **ایران عصر صفوی**. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز.
- شاملو، ولی قلی (۱۳۷۴). **قصص الخاقانی**. تصحیح حسن سادات ناصری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صفت گل، منصور (۱۳۸۱). **ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی**. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۶). **گزیده اخلاق ناصری**. تهران: انتشارات قدیانی.
- طوسی، نظام‌الملک (۱۳۶۴). **سیاست‌نامه**. به کوشش جعفر شعار. تهران: چاپخانه سپهر.
- عابدینی مغانکی، مریم، «زمینه‌های تداوم خاصه‌سازی در عهد شاه عباس دوم صفوی»، **فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء**، سال بیست و هشتم. شماره ۳۷. بهار ۱۳۹۷: ص ۱۲۴ - ۱۰۵.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۱). **نصيحة الملوك**. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: انجمن آثار ملی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۶۸). **کتاب آراء أهل المدينة الفاضله**. بیروت: دارالمشرق.
- فوران، جان (۱۳۸۶). **مقاومت شکننده «تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی»**. ترجمه احمد تدین. تهران: مؤسسه خدماتی فرهنگی رسا.
- قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). **فوایدالصفویه**. مصحح مریم میراحمدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۸۳). **خلاصه‌التواریخ**. مصحح احسان اشراقی. تهران: دانشگاه تهران.

- کرین، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: نشر توس.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). *سفرنامه*. ترجمه کیکاوس جهاننداری. تهران: خوارزمی.
- کیوانی، مهدی (۱۳۹۲). *پیشه‌وران و زندگی صنفی آنان در عهد صفوی*. ترجمه یزدان فرخی. تهران: امیرکبیر.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲). *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*. ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت.
- لاکهارت، لارنس (۱۳۹۴). *انقراض سلسله صفویه*. ترجمه اسماعیل دولتشاهی. تهران: علمی و فرهنگی.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۰). *اندیشه سیاسی محقق سبزواری*. قم: بوستان کتاب.
- _____، زهره باقریان، «نگرش تاریخی محقق سبزواری در کتاب روضه الانوار عباسی»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، سال دهم، شماره ۱. بهار ۱۳۸۸. ص ۳۶-۷.
- مجتبیایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محمد بن خلدون (۱۳۹۳). *مقدمه*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی فرهنگی.
- محمدی فشارکی، طاهره صالحیان. «روضه‌الانوار عباسی، نظام‌نامه اخلاق حاکمان در عهد صفوی». *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*. سال پنجم. شماره نوزدهم. پاییز ۱۳۹۲: ص ۱۹۹-۲۳۲.
- مهدوی، مصلح‌الدین (۱۳۷۱). *خاندان شیخ‌الاسلام اصفهان در طول چهارصد سال، از علامه محقق سبزواری تا دکتر علی شیخ‌الاسلام*. اصفهان: گلبهار.
- موسوی خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰). *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*. قم: اسماعیلیان.
- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۷۸). *تذکره الملوک، یا سازمان اداری حکومت صفوی*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: امیرکبیر.
- نویدی، داریوش (۱۳۸۶). *تغییرات اجتماعی - اقتصادی در ایران عصر صفوی*. ترجمه هاشم آقاجری. تهران: نشرنی.
- وحیدقزوینی، محمدطاهر (۱۳۲۹). *عباسنامه*. به تصحیح ابراهیم دهگان. اراک: داوودی.

References

- Qurān Karīm
- 'Ābidīnī Mughānkī, Maryam, Bahār 2018, Zamīnihhāyi Tadāwumi Khāshī Sāzī dar 'ahdi Shāh 'abbāsi Duwwumi Şafawī, Faşl Nāmihyi 'ilmī-Pazhūhishīyi Tārīkhi Islām wa Irān Dānishgāhi al-Zahrā, Sāli Bist wa Hashtum, Shumārīh 37, ş 105-124.
- Āqājārī, Hāshim (2009), Muqaddamihiyī Munāsibāti Dīn wa Dulat dar 'asri Şafawī, Tihrān: Tarḥi Nu.

- _____, Tābistān 2013, Zahrā Qashqāyīnizhād, Kāhishi Arzishi Pūl dar Iqtisādī ‘aṣri Ṣafawī wa ‘awāmili Mu’athir bar Ān, Faṣl Nāmīhi ‘ilmī-Pazhūhishīyī Tārīkhi Islām wa Īrān Dānishgāhi al-Zahrā, Sāli Bist wa Siwwum, Shumārīh 18, Ṣ 1-13.
- Aṣṭīl, Ḥujjatullah (2014), Ārmānshahr dar Andīshīhi Īrānī, Tīhrān: Nashri Niy.
- Banānī, Amīn, wa Dīgarān (2001), Ṣafawīyān, Tarjumīhi Ya‘qūb Āzhand, Tīhrān: Intishārāti Mūlī.
- Busih, Hirbirt (1988), Pazhūhishī dar Tashkīlāti Dīwānī Islāmī bar Mabnāyi Asnādī Durānī Āqquyūnlū wa Qarāquyūnlū wa Ṣafawī, Mutarjim, Ghulām Riḍā Warahrām, Tīhrān: Mu’assisīhi Muṭālī‘āti Farhangī.
- Dāwarī Ardikānī, Riḍā (2010), Farhangī Fārābī, Fīlsūfī Farhang, Tīhrān: Intishārāti Sukhan.
- Dilāwālīh, Pītru (1991), Safar Nāmīh, Tarjumīhi Shujā‘ al-Dīn Shafā, Tīhrān: ‘ilmī wa Farhangī.
- Fārābī, Abū Naṣr (1968), Kitābi Ārā‘i Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah, Biyrūt: Dār al-Mashriq.
- Furān, Jān (2007), Muqāwīmati Shikanandīhi "Tārīkhi Taḥawwulāti Ijtīmā‘īyī Īrān az Ṣafawīyīh tā Sālhāyi Pas az Inqilābi Islāmī", Tarjumīhi Aḥmad Tadayyun, Tīhrān: Mu’assisīhi Khadamātī Farhangīyī Rasā.
- Gādāmīr, Hāns Gi’urg (2003), Mīthālī Khiyr dar Falsafīhi Aflāṭūnī-Arastūyī, Tarjumīhi Ḥasan Faṭhī, Tīhrān: Ḥikmat.
- Halābī, ‘alī Aṣghar (1998), Darāmādī Falsafī bar Tārīkhi Andīshīhi Sīyāsī dar Īrān, Tīhrān: Daftari Nashri Farhang.
- Jamālī Kārriy, Firānchisku (1969), Safar Nāmīhi Kārriy, Tarjumīhi ‘abd al-‘alī Kārang, Tabrīz: Idārīhi Kulli Farhang wa Hunari Ādharbāyjanī Sharqī.
- Karbun, Hānrī (1990), Falsafīhi Īrānī wa Falsafīhi Taṭbīqī, Tarjumīhi Jawād Ṭabāṭabāyī, Tīhrān: Nashri Tūs.
- Kampfīr, Ingilbirt (1984), Safar Nāmīh, Tarjumīhi Kiykāwūs Jahāndārī, Tīhrān: Khārazmī.
- Khātūn Ābādī, ‘abd al-Ḥusiyn (1973), Waqāyī‘ al-Sīnīn wa al-A‘wām, bih Kūshishi Muḥammad Bāqir Biḥbūdī, Tīhrān: Kitāb Furūshīyī Islāmīyīh.
- Kiywānī, Mahdī (2013), Pīshihwarān wa Zindigīyī Ṣīnfīyī Ānān dar ‘ahdī Ṣafawī, Tarjumīhi Yazdān Farrukhī, Tīhrān: Amīr Kabīr.
- Lakzāyī, Najaf (2001), Andīshīhi Sīyāsīyī Muḥaqiq Sabziwārī, Qum: Būstānī Kitāb.
- _____, Bahār 2009, Zuhrih Bāqirīyān, Nigarishi Tārīkhīyī Muḥaqiq
- Lākhārt, Lārīns (2015), Inqirāḍī Silsilīyī Ṣafawīyīh, Tarjumīhi Ismā‘īl Dulatshāhī, Tīhrān: ‘ilmī wa Farhangī.
- Mahdawī, Muṣliḥ al-Dīn (1992), Khāndānī Shiykh al-Islām Isfahān dar Ṭūlī Chahārṣad Sāl, az ‘allāmīh Muḥaqiq Sabziwārī tā Duktur ‘alī Shiykh al-Islām, Isfahān: Gulbahār.
- Mīnurskī, Wilādīmīr (1999), Tadhkirat al-Mulūk, Yā Sāzmānī Idārīyī Hukūmatī Ṣafawī, Tarjumīhi Mas‘ūd Rajabnīyā, Tīhrān: Amīr Kabīr.
- Muḥammadī Fishārakī, Pāyīz 2013, Ṭāhīrīh Ṣāliḥīyān, Ruḍat al-Anwārī ‘abbāsī, Nīzām Nāmīhi Akhlāqī Ḥākīmān dar ‘ahdī Ṣafawī, Pazhūhish Nāmīhi Adabīyāti Ta‘līmī, Sāli Panjum, Shumārīhi Nūzdahum, Ṣ 199-232.
- Mumm, Susan (2010), Women and Philanthropic Cultures, in Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940, London: Routledge.
- Muḥammad Ibn Khaldūn (2014), Muqaddamīh, Tarjumīhi Muḥammad Parwīn Gīnābādī, Tīhrān: ‘ilmī Farhangī.
- Muḥtabāyī, Faṭhullah (1973), Shahrī Zībāyī Aflāṭūn wa Shāhī Ārmānī dar Īrānī Bāstān, Tīhrān: Anjumani Farhangī Īrānī Bāstān.
- Mūsawī Khānsārī, Muḥammad Bāqir (2011) Ruḍat al-Jannāt fī Aḥwāl al-‘ulamā’ wa al-Sādāt, Qum: Ismā‘īlīyān.

- Nawīdī, Dāryūsh (2007), Taghyīrāti Ijtimā'ī-Iqtisādī dar Īrāni 'aṣri Ṣafawī, Tarjumihī Hāshim Āqājar, Tihṛān: Nashri Niy.
- Qazzālī, Muḥammad Binmuḥammad (1972), Naṣḥat al-Mulūk, Taṣḥīḥi Jalāl al-Dīn Humāyī, Tihṛān: Anjumani Āthāri Millī.
- Qazwīnī, Abū al-Ḥasan (1988), Fawāyid al-Ṣafawīyat, Muṣaḥḥih Maryam Mīrahmadī, Tihṛān: Mu'assisihī Muṭālī'āt wa Taḥqīqāti Farhangī.
- Qumī, Qāḍī Aḥmad (1990), Khulāsat al-Tawārīkh, Muṣaḥḥih Iḥsān Ishraqī, Tihṛān: Dānishgāhi Tihṛān.
- Rasāyī, Dāwūd, Ḥukūmati Islāmī wa Nazari Ibn Khaldūn, Tihṛān: Nashri Ra'd, Bī Tā.
- Rosenthal, Erwin I.J (1962). Political Thought in Medieval Islam, NewYork: Cambridge University Press.
- Ruymir, Hāns Rubirt, wa Dīgarān (2001), Tārīkhi Īrān Durihī Ṣafawīyān, Tarjumihī Ya'qūb, Āzhand, Tihṛān: Jāmī.
- Sabziwārī, Muḥammad Bāqir (2004), Ruḍat al-Anwār 'abbāsī, Taṣḥīḥi Ismā'īl Changīzī Ardihāyī, Tihṛān: Mīrāthi Maktūb.
- Sabziwārī dar Kitābi Ruḍat al-Anwārī 'abbāsī, Faṣlāmihī Tārīkhi Islām, Sāli Dahum, Shumārīhi 1, Ṣ 7-36.
- Siywurī, Rājir (2012), Īrāni 'aṣri Ṣafawī, Tarjumihī Kāmbīz 'azīzī, Tihṛān: Nashri Markaz.
- Shāmlū, Walī Qulī (1995), Qiṣaṣ al-Khāqānī, Taṣḥīḥi ḥasan Sādat Nāsirī, Tihṛān: Wizāratī Farhang wa Irshādi Islāmī.
- Ṣifat Gul, Maṣṣūr (2002), Sākhtāri Nahād wa Andīshihī Dīnī dar Īrāni 'aṣri Ṣafawī, Tihṛān: Mu'assisihī Khadamāti Farhangīyi Rasā.
- Tārīkhi Ṣafawīyih, Khulāṣat al-Tawārīkh wa Tārīkhi Mullā Kamāl (1955), Taṣḥīḥi Ibrāhīm Dahigān, Arāk: Intishārāt Farwardīn.
- Tāwirnīyih, Zhān Bābtūst (1984), Safar Nāmih, Taṣḥīḥi Ḥamīd Shīrānī, Tarjumihī Abū Turāb Nūr, Isfāhān, Kitāb Furūshīyi Tā'id.
- Tihṛānī: Āqābuzurg (1988), al-Dharī'ah ilā al-Taṣānīf al-Shī'ah, Qum: Nāshiri Ismā'īlīyān.
- Turkamān, Iskandar Biyg (2003), Tārīkhi 'ālam Ārāyi 'abbāsī, Muṣaḥḥih Īraj Afshār, Tihṛān: Amīr Kabīr.
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (2007), Guzīdihī Akhlāqi Nāsirī, Tihṛān: Intishārāti Qadyānī.
- Ṭūsī, Nizām al-Mulk (1985), Sīyāsat Nāmih, bih Kūshishi Ja'far Shu'ār, Tihṛān: Chāp Khnānihī Sīpihr.
- Waḥīd Qazwīnī, Muḥammad Ṭāhir (1950), 'abbās Nāmih, bih Taṣḥīḥi Ibrāhīm Dahigān, Arāk: Dāwūdī.

Mohagheh Sabzevari and his Department and Demeanor Attitude in *Rozatol al-Anwar Abbasi*¹

Mahdi Feizisakha²

Receive: 26/6/2018

Accept: 27/1/2019

Abstract

However, in the sources of the regime of Shah Abbas II Safavid, such as *Abbas Nameh* and *Ghesas Al-Khaqani* is spoken of the rule of favorable social conditions, as a result of justice, during the Safavid king's regime. But the investigation of the circumstances and social conditions of this era are characterized, Using survival bias theory, that the measures taken by the Safavid king, especially the broad program of the conversion of Mamalek States to the government's Khalesjat, had not succeeded in securing public interest and social welfare, especially in the masses of the people, in the various provinces who were subject to this change and developments, had suffered a lot. In fact, the disruption of the economic and social structure of the realm, which were the fields of disadvantages and anomalies for the Safavid citizens, caused the elites and scholars of this period, especially those

who relied on some principles of secularism, such as secondary laws, to cooperate with the Safavid regime, with the aim of solving; and The chapters of the problems that had arisen had come up with some solutions, among them the *Rozatol al-Anwar Abbasi* was written by Mohagheh Sabzevari, in the form of a recipe, The work of the government and the statement has been the culmination of these strategies, and the author has tried to legitimize the position of Shiite thought in the Safavid rule as the rule of the Imam's Absence. The author, with the desire to realize an ideal state, has been trying to warn the Safavid king by referring to this book, to regulate his governing behaviors based on the principles and principles of the pathological and philosophical approach. This article, by using a descriptive-analytical method, has studied the *Rozatol al-Anwar Abbasi*, with the aim of explaining Sabzevari's thoughts.

Keywords; Mohagheh Sabzevari, *Rozatolal-Anwar Abbasi*, department and demeanor Attitude, Justice

1. DOI: 10.22051/hii.2019.24340.1907

2. Assistant Professor, Department of History, Sayyed Jamaledin Asadabadi University; feizisakha@sjau.ac.ir

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

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۴۱، پیاپی ۱۳۱، بهار ۱۳۹۸ / صفحات ۱۳۹-۱۶۱

مدارس نوین و آموزش دختران در مناطق کردنشین (۱۳۰۴-۱۳۲۰)^۱

محمدجواد مرادی نیا^۲
مطلب مطلبی^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۸

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۷

چکیده

شاید بارزترین تمایز عینی مدارس نوین با مکاتب قدیم باز شدن پای دختران به آموزش بود. آموزش دختران در نظام سنتی، در خانه و محدود به برخی از خانواده‌های خاص بود. در این شیوه زنان باسواد و عالم فقط در خانه‌ها خواص امکان پرورش می‌یافتند. با ایجاد و گسترش مدارس نوین، محدودیتی برای این امر وجود نداشت و دست کم به صورت نظری، راه علم‌آموزی به روی آن‌ها باز شد. قبل از تأسیس سلسله پهلوی توسعه و گسترش مدارس نوین در کردستان و کرمانشاهان از لحاظ کمی و کیفی پایین‌تر از میانگین کشوری بود. پس از تأسیس سلسله پهلوی و روند روبه‌رشد توسعه مدارس در این مناطق، با وجود مخالفت‌ها و مقاومت‌های اولیه، پذیرش مدارس نوین به تدریج جای گرفت. با

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2019.20095.1633

۲. استادیار و عضو هیئت علمی سازمان اسناد و کتابخانه ملی؛ ketabziba@yahoo.com

۳. دانش آموخته دکترای تاریخ ایران بعد از اسلام، کارشناس پژوهشکده اسناد- سازمان اسناد و کتابخانه ملی؛
m.motalebi59@gmail.com

وجودی که روند آموزش نوین زنان در این مناطق مسیری پربین و خم، طولانی و با دشواری‌ها فراوان بود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد ورود دختران به مدارس در این مناطق هم همواره سیر صعودی داشته است. این پژوهش بر آن است با روشی توصیفی - تحلیلی دگرگونی‌های صورت گرفته در حوزه آموزش دختران گرد را بررسی و سهم ملاحظات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی را تبیین نماید.

واژه‌های کلیدی: آموزش نوین، دختران، کردستان، کرمانشاهان.

مقدمه

آموزش سنتی در ایران به سه شکل مکتب‌خانه‌ای، حوزه‌های علمیه و تدریس خصوصی در منازل وجود داشت. مکتب‌خانه‌ها بیشتر به آموزش احکام مذهبی، خواندن قرآن و صرف و نحو عربی می‌پرداختند. مدارس دینی، مخصوص طلبه‌های علوم دینی بود و تدریس خصوصی و استفاده از معلم «سرخانه» نیز جنبه عمومی نداشت (مستوفی، ۱۳۹۵: ۲۲۰-۲۲۱). اقتباس آموزش و پرورش نوین از اروپا یکی از دگرگونی‌های مهم ایران در نیمه دوم قرن سیزدهم هجری بود. از این دوره به بعد تلاش حاکمان و شماری از دولتمردان ایجاد و توسعه مدارس نوین در شهرهای بزرگ آن روز بود. این رویداد مهم، از نظر ظاهری با تأسیس دارالفنون در سال ۱۲۶۸/۱۸۵۲ آغاز شد. این مدرسه با وجود کارشکنی‌های فراوان، در پیشرفت تعلیم و تربیت و اخذ علوم و فنون در ایران مؤثر افتاد و به گروه انبوهی از جوانان فرصت داد تا در راه اصلاح کشور قدم بردارند. در مدت کوتاهی یک قشر از اطبا و علمای ریاضی و طبیعی در تهران پیدا شدند و با ترجمه و تألیف کتب برطبق روش علمی جدید و تربیت شاگردان فراوان به آغاز نهضتی در فرهنگ ایران کمک کردند (آرین‌پور، ۱۳۵۷: ۲۵۸). آموزش و پرورش جدید، برخلاف محدودیت دامنه آن، دگرگونی افکار از راه ایجاد تردید نسبت به علوم سنتی و اصول دانش متقدم بود. این تردید که هم تحصیل کرده‌های بازگشته از خارج و هم تحصیل کرده‌های دارالفنون و مدارس دیگر در آن سهم درخوری داشتند، رفته رفته به میان مردم راه پیدا کرد و به اصطلاح امروز بخش خصوصی را به عرصه تعلیم و تعلم کشاند.

اولین جرقه‌های آموزش جدید در کشور توسط مسیون‌های خارجی زده شد. آن‌ها به هنگام ورود به کشور به قصد تبلیغ مذهبی سعی در ایجاد مدارس به سبک اروپایی کردند که اولین نمونه‌های این مدارس در شهرهای ارومیه، تبریز، اصفهان و تهران تأسیس شد (محبوبی اردکانی،

۲۴۰:۱۳۷۰). به همین دلیل توسعه مدارس نوین در این شهرها از رشد کمی و کیفی بهتری نسبت به سایر نقاط برخوردار بود. از این زمان به بعد تأسیس مدارس نوین آموزشی در ایران صورت دیگری یافت و در کنار آن تلاش‌هایی برای آموزش دختران آغاز شد. هرچند در آغاز استقبال چندانی به عمل نیامد با وجود این پیدایی تفکر فرستادن دختران به مدارس، به خودی خود یک گام بلند در تاریخ معاصر ایران به‌شمار می‌رود.

بسیاری از دخترانی که در نظام سنتی آموزش تحت تعلیم قرار می‌گرفتند به طور معمول در نزد پدر، برادر، عمو، همسر یا محارم دیگر آموزش می‌دیدند و از نعمت خواندن و نوشتن بهره‌مند می‌شدند. بدین ترتیب زنان باسواد و عالم فقط در خانه خواص امکان پرورش می‌یافتند.

قبل از مشروطه مدارس نوین دخترانه در ایران وجود نداشت (رشدیه، ۱۴۸:۱۳۶۲) ولی پس از پیروزی مشروطه، به تدریج در تهران مدارس دخترانه تأسیس شدند (روزنامه ایران نو، ۴ شوال ۱۳۲۷، ۳ ص ۱ و نیز ۱۱ ربیع‌الثانی ۱۳۲۹، ش ۱:۵). روند تأسیس این مدارس کمابیش تا سال‌های پس از جنگ جهانی اول ادامه یافت. پس از جنگ، بنا به دستور وزیر معارف وقت، ده مدرسه دولتی دخترانه در تهران تأسیس شد (سالنامه وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه، ۱۲۹۷ ش / ۱۳۳۶ ق: ۷۶). تا پایان عصر قاجار تعداد دانش‌آموزان دختر در مدارس ملی و دولتی تهران روبه‌افزایش بود (تراپی فارسانی، ۱۳۷۸: ۶۴-۱۰۲).

دوره پس از مشروطه تا تأسیس سلسله پهلوی دوره‌ای مهم برای آموزش دختران در ایران است. هرچند که این مرحله به طور مستقیم در روند آموزش نوین دختران نقش ویژه‌ای ایفا نکرد اما فضا سازی لازم برای ایجاد ضرورت آموزش‌های جدید و پرورش افراد در جهت تقویت و حمایت از این گونه آموزش‌ها را فراهم کرد. اما این مرحله برای بیشتر مناطق غربی نه در فاصله بین مشروطه تا آغاز سلطنت پهلوی، بلکه دوره رضاشاه روی داد؛ تأخیر در تأسیس مدارس به‌طور کلی و به‌ویژه مدارس دختران از عوامل اصلی این امر است. به طوری که با گذشت بیش از نیم‌قرن از تأسیس اولین مدرسه دخترانه در ایران مناطق کردنشین فاقد مدرسه دخترانه بود و معارف این حدود هنوز وضعیت مطلوبی نداشت.

در آستانه حکومت رضاشاه به دنبال دگرگونی‌های فرهنگی صورت گرفته تلاش‌های درخور توجهی در زمینه آموزش و تأسیس مدارس نوین به عمل آمد و اصلاحات مهمی در برنامه تعلیمات مدارس به انجام رسید که متناسب با آن مدارس نوینی در سراسر کشور ایجاد شد. در مناطق کردنشین نیز مانند بسیاری از نقاط کشور ما بین سال‌های (۱۳۰۴-۱۳۲۰ ش). ظهور مدارس نوین روند روبه‌رشد خود را طی کرد. در دهه دوم حکومت پهلوی توسعه مدارس در این مناطق تسریع شد.

۱۴۲ / مدارس نوین و آموزش دختران در مناطق کردنشن (۱۳۰۴-۱۳۲۰) / محمدجواد مرادی‌نیا و مطلب مطلبی

درباره شکل‌گیری مدارس نوین در این مناطق در دوره رضاشاه کار جامع و مستقلی صورت نگرفته است. تاریخ آموزش و پرورش نوین کرمانشاه تألیف محمدعلی علوی کیا و محسن رستمی گوران کتابی دو جلدی است که تحولات آموزش و پرورش در کرمانشاه را از آغاز تا ۱۳۵۷ مورد بررسی قرار داده است. این اثر بیشتر به شکل‌گیری، بانیان و موانع توسعه مدارس می‌پردازد. کتاب پیشینه آموزش و پرورش در کردستان (از سال ۱۲۷۳ تا ۱۳۲۰) تألیف حیرت سجادی، تاریخچه فعالیت‌های آموزش و پرورش استان کردستان را از سال ۱۲۷۳ تا ۱۳۲۰ش بازگو می‌کند. در این اثر نیز به پیشگامان تأسیس مدارس و وضعیت آموزش و پرورش در کردستان و اسامی و مشخصات مدارس پرداخته است.

مقاله واکنش اهالی کردستان به گسترش آموزش نوین در دوره رضاشاه، پژوهش حسین رسولی، رضا دهقانی، علیرضا کریمی بیشتر بر موانع و دلایل عدم استقبال اهالی از مدارس نوین و نقش ارتش در این حوزه پرداخته است.

این پژوهش‌ها معطوف به مسائل کلی‌تر مدارس نوین در این مناطق می‌باشد و در مورد آموزش دختران فقط اشاره‌هایی کلی دارند اما چنین بحث جزئی در این پژوهش‌ها مورد بررسی قرار نگرفته است.

وضعیت معارف مناطق غربی ایران قبل از سلطنت رضاشاه

اوضاع معارفی غرب ایران در ابتدای قرن چهاردهم از لحاظ کمی و کیفی صورت مطلوبی نداشت. در سال ۱۳۰۰ ایالت کردستان در مجموع دارای پنج باب مدرسه بود که چهار باب از آن‌ها در سنندج جای داشتند. مدرسه اتحاد و مدرسه احمدیه دولتی و زیر نظر وزارت معارف بودند و مدرسه آلیانس اسرائیل و مدرسه مربوط به کلدانیان ملی و مربوط به اقلیت‌های دینی بودند. در سایر نقاط ایالت هیچ مدرسه دیگری دائر نبود اما در این سال تلاش‌های موفقیت‌آمیزی برای تأسیس مدرسه در بیجار و سقز در جریان بود که به دنبال آن در بیجار هم یک باب مدرسه دائر شد (ساکما، پرونده ۲۸۹۷۳-۲۹۷). گزارش پیشکار مالیه به وزارت مالیه مورخ ۲۸ جوزای ۱۳۰۰) و پس از تقاضای شهاب‌الدوله حکمران کردستان و گروس از وزارت معارف و اوقاف در سال (ساکما، پرونده ۲۸۹۷۳-۲۹۷) نامه شهاب‌الدوله حکمران به وزارت معارف ۲۷ برج جدی ۱۳۰۱ (۱۳۰۱) و در نتیجه تلاش‌های مستمر صدرالعلماء نماینده معارف سقز مدرسه احمدیه نیز در این شهر تأسیس شد (ساکما، پرونده ۲۸۹۷۳-۲۹۷). گزارش صدرالعلماء نماینده اداره معارف سقز به حکومت کردستان سه جدی ۱۳۰۱). با تأسیس مدارس احمدیه سقز و آلیانس بیجار تعداد

مدارس کردستان در سال ۱۳۰۲ به هفت باب رسید (ساکما، پرونده شماره ۲۴۴۷۹-۲۹۷-
احصائیه و اطلاعات معارفیه کردستان ۱۳۰۴ - همان - گزارش نماینده حوزه معارف گروس ۱۷
ثور ۱۳۰۲).

جدول شماره (۱) مدارس و دانش آموزان کردستان در سال ۱۳۰۲

نام مدرسه	محل	دولتی / ملی	پسرانه	دخترانه	تعداد دانش آموزان
احمدیه	سندج	دولتی	●	-	۷۰
اتحاد	سندج	دولتی	●	-	۶۰
احمدیه	سقر	دولتی	●	-	۴۸
احمدیه	بیجار	دولتی	●	-	۸۰
آلیانس	سندج	ملی	●	-	۱۲۰
کلدانیان	سندج	ملی	●	-	۱۵
آلیانس	بیجار	ملی	●	-	۳۵

کرمانشاهان در سال ۱۳۰۱ دارای یازده مدرسه بود که غالب آن‌ها «ملی» بودند، در
احصائیه‌های موجود فقط مدرسه احمدیه «دولتی» ذکر شده است که در سال‌های بعد تعدادی از
آن‌ها «دولتی» شدند. شش باب از این مدارس در شهر کرمانشاه دائر بودند که دو باب از آن‌ها
دخترانه بود. در سایر قصبات و شهرهای ایالت هم پنج مدرسه دائر بود که همگی پسرانه
بودند (ساکما- ۰۱۰۵۰۷-۲۹۷- راپورت رئیس معارف کرمانشاهان، ورقه احصائیه مدارس شهری
و بلوکی کرمانشاهان سنه ایت ایل ۱۳۰۱). جدول (۲)

جدول شماره (۲) آمار مدارس و شاگردان کرمانشاهان در سال ۱۳۰۱

نام مدرسه	محل	دولتی / ملی	پسرانه	دخترانه	تعداد دانش آموزان
احمدیه	کرمانشاه	دولتی	●	-	۲۵۹
محمدیه	کرمانشاه	ملی	●	-	۱۵۴
نصرت	کرمانشاه	ملی	●	-	۹۶
اسلامیه	کرمانشاه	ملی	●	-	۱۰۷
عضدی	کرمانشاه	ملی	-	●	۱۵۰
عصمتیه	کرمانشاه	ملی	-	●	۴۶
احمدیه	سنقر	ملی	●	-	۴۰
اخوت	کنگاور	ملی	●	-	۷۰
جوادیه	صحنه	ملی	●	-	۹۰
احتشامیه	کزند	ملی	●	-	۷۰
صمصامیه	قصر	ملی	●	-	۱۰۰

۱۴۴ / مدارس نوین و آموزش دختران در مناطق کردنش (۱۳۰۴-۱۳۲۰) / محمدجواد مرادی‌نیا و مطلب مطلبی

مجموع دانش‌آموزان کردستان در این سال ۳۰۸ نفر و کرمانشاهان هم در سال ۱۳۰۱ دارای ۱۲۱۸ دانش‌آموز بود، در حالی که در سال ۱۳۰۲ مجموع دانش‌آموزان کشور در حدود ۵۵ هزار نفر بود (ایوانف، ۱۳۵۷: ۸۵-۸۶) که بیانگر تفاوت چشمگیر آن با میانگین کشوری است و نشان می‌دهد که مدارس این منطقه شرایط نابسامانی از جنبه‌های کمی و کیفی داشتند آمار فارغ‌التحصیلان دو مدرسه دولتی احمدیه و اتحاد سنندج به خوبی بیانگر این وضعیت است، تعداد فارغ‌التحصیلان این دو مدرسه از سال ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۲ جمعاً ۳۵ نفر بود که ۱۸ نفر از مدرسه احمدیه و ۱۷ نفر از مدرسه اتحاد بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۴۷۹-۲۹۷- جواب سؤالات متحدالمال مورخ ۱۴ برج ثور ۱۳۰۲). فارغ‌التحصیلان دو مدرسه احمدیه و محمدیه کرمانشاه هم در سال‌های ۱۲۹۹ و ۱۳۰۰ که موفق به دریافت «تصدیق‌نامه» ششم ابتدایی شدند ۴۴ نفر بود (ساکما- ۰۱۰۵۰۷-۲۹۷- ضمیمه ورقه احصائیه سنه ایت ائیل ۱۳۰۱). گزارش‌های موجود از «تأسف آور» بودن وضعیت معارف کردستان حکایت دارد، بی‌اطلاعی و بی‌سوادی معلمان از عمده دلایلی است که وضعیت معارف کردستان چنین خوانده شود (ساکما، ۱۵۱۰۲-۲۴۰- گزارش اداره مالیه کردستان به وزارت مالیه (اداره تفتیش کل) مورخ ۱۳۰۹/۱۱/۱۲). جدای از کمبود مدارس، معارف این مناطق از رقابت‌ها و اختلاف رؤسای معارف رنج می‌برد (ساکما، پرونده ۲۷۵۱۴-۲۹۷- گزارش مفتش معارف به وزارت معارف ۹ شوال ۱۳۴۰).

معارف کرمانشاهان هم از «نداشتن معلم دیپلمه برای تدریس بعضی از دروس» رنج می‌برد. معلمان برخی دیپلم متوسطه و بعضی هم دارای معلومات شش ساله ابتدایی بودند (ساکما- ۰۱۰۵۰۷-۲۹۷- ضمیمه ورقه احصائیه سنه ایت ائیل ۱۳۰۱).

مکاتب قدیم و آموزش دختران

کمبود مدارس نوین در کرمانشاه و کردستان از عواملی بود که باعث شد مکتب‌خانه‌ها تا سال ۱۳۰۷ رونق خویش را حفظ نمایند. آموزش در مکتب‌خانه‌ها از مشکلات عدیده‌ای رنج می‌برد؛ آن‌ها روش یکسانی برای آموزش نداشتند و زیر نظارت دولت فعالیت نمی‌کردند؛ کلاس‌ها در منازل معلمان، مساجد، تکایا و... تشکیل می‌شد و معلم‌های آن معلومات و سواد کافی نداشتند و همان معلومات را با روشی درست که سبب ایجاد علاقه در بین طلبه‌ها شود منتقل نمی‌کردند.

در سال ۱۳۰۷ش کرمانشاه دارای ۸۱۷ محصل بود که در ۳۸ مکتب تحصیل می‌کردند. از این میان ۳۶ مکتب پسرانه، یک مکتب دخترانه و یک مکتب مختلط بود و در مجموع دارای ۷۷۹ طلبه پسر و ۳۷ طلبه دختر بود. در کردستان ۴۲۳ طلبه در ۳۷ مکتب مشغول تحصیل بودند که همه

پسر بودند. گروس و توابع نیز دارای ۸۷ طلبه پسر بود که در چهار مکتب تحصیل می‌کردند و ۴۱ طلبه دختر که در سه مکتب مشغول تحصیل بودند (ساکما، ۱۰۲۵۱-۲۹۷- احصائیه مدارس و مکاتب و شاگردان حوزه معارف غرب سال ۱۳۰۸-۱۳۰۷). آن‌چه در این سند بیشتر جلب توجه می‌کند میزان مشارکت دختران مناطق کردنشین در مکاتب قدیم است. از این سه حوزه دو حوزه کرمانشاه و گروس از پیروان آیین تشیع و حوزه کردستان شافعی مذهب بودند که با توجه و استناد به این اسناد روشن می‌شود در مناطق شافعی مذهب فرستادن دختران به مکاتب معمول نبوده است با وجودی که نسبت طلبه‌های دختر در مناطق شیعه‌نشین با طلبه‌های پسر قابل قیاس نیست، اما نشان می‌دهد که این محدودیت در آن نواحی نسبت به کردستان کمتر بود.

درخواست‌ها برای تأسیس مدارس

در کنار مخالفت‌هایی که با مدارس نوین می‌شد گروه‌ها و اشخاصی نیز بودند که داوطلبانه متقاضی تأسیس مدارس در نواحی خویش می‌شدند و حتی حاضر بودند کل هزینه‌های مدرسه را نیز تقبل نمایند. در سال‌های آغازین سلطنت رضاشاه درخواست‌های مکرری از جانب مردم برای تأسیس مدارس به مرکز مخابره می‌شد. در سال ۱۳۰۷ عشایر حوزه مکرران توسط آقای حیدری نماینده مهاباد در مجلس خواستار دایر شدن شش مدرسه در مناطق خویش شدند. عشایر حتی حاضر شدند تمام مخارج مدرسه و نیز حقوق معلم‌ها را پرداخت نمایند. تقاضای آن‌ها فقط این بود که از تهران شش نفر مدیر به آنجا اعزام شود (روزنامه کوشش، ۸ مرداد ۱۳۰۷، ش ۱۴۳، ص ۱). در همین سال عزیزالله خان ماکویی یک ساختمان شخصی را برای تأسیس مدرسه هدیه کرد و برخی از خوانین و تجار هم هزینه بازسازی و تعمیر و تهیه وسایل آن را به عهده گرفتند (روزنامه کوشش، ۲۵ شهریور ۱۳۰۷ ش ۱۷۸، ص ۱). در همین سال آقای اسفندیاری رئیس معارف و اوقاف کردستان از وزارت معارف درخواست تأسیس یک باب مدرسه دو کلاسه در اورامان نمود (ساکما، پرونده شماره ۱۰۵۸۸-۲۹۷- راپرت اسفندیاری رئیس معارف و اوقاف کردستان به وزارت معارف و اوقاف مورخ ۲۵/ ۰۲/ ۱۳۰۷). در سال ۱۳۰۹ هم از جانب حکومت باوندپور درخواست تأسیس دو باب مدرسه برای نواحی گوران و سنجایی شد که مورد موافقت قرار گرفت و قرار شد از سال بعد این امر انجام پذیرد (ساکما، ۱۰۵۳۵-۲۹۷- راپرت حکومت باوند پور به وزارت معارف و اوقاف ۲۴ مرداد ۱۳۰۹). حاکم کردند هم در همین سال درخواست تأسیس کلاس ۶ و ۷ برای مدرسه احتشام را تسلیم نمود (ساکما، ۱۰۵۳۵-۲۹۷- سواد راپرت نایب‌الحکومه کردند به وزارت معارف و اوقاف ۸ آبان ۱۳۰۹).

مشکلات دائر نمودن مدارس در نواحی غیر شهری

تأسیس و دائر کردن مدرسه در نواحی غیر شهری دشوارتر و با مشکلات عدیده‌ای دست به گریبان بود. از جمله مهم‌ترین آن‌ها تأمین بخشی از هزینه این مدارس از جانب مردم محل بود و اگر این هزینه بنا به هر دلیل تأمین نمی‌شد و یا استمرار نمی‌یافت به بسته شدن دبستان می‌انجامید. برای نمونه در سال‌های ۱۳۱۴-۱۳۱۵ در روستای رستمان بخش خورخوره دبستانی تأسیس شد اما از آنجا که مخارج این دبستان تأمین نشد در سال ۱۳۱۶ دیگر این دبستان دائر نشد و نیز اهالی سرشیو برای آنکه دبستانی در آنجا دائر گردد بخشی از هزینه و مخارج آن را تقبل کردند (ساکما، پرونده شماره ۶۳۴-۲۸۰-۹۱- گزارش سعید سمعی فرماندار کردستان به اداره معارف و اوقاف کردستان مورخ ۱۳۱۶/۱۰/۰۲). در نواحی ایلی و عشیره‌ای هم به دلایلی از جمله ۱- نظامی بودن منطقه به ویژه در دهه اول سلطنت رضاشاه ۲- اجاره‌ای بودن ساختمان مدارس که فاقد هرگونه ساختار مدرسه بود ۳- محدودیت کلاس‌های مدارس که بیشتر یک و دو کلاسه بودند، مدیران مدارس توان و اجازه جذب دانش‌آموزان جدید را نداشتند (ساکما، پرونده شماره ۲۳۰۸۹-۲۹۷- گزارش اسفندیاری به وزارت معارف و اوقاف مورخ ۲۳ اردیبهشت ۱۳۰۸).

عدم استقبال از مدارس

در ابتدا حتی در مورد فرستادن پسران به مدارس مخالفت‌هایی از جانب برخی از مالکان و علما شد برخی از علما چنین به مردم القاء می‌کردند که فرستادن فرزندان به مدارس آن‌ها را کم اعتقاد، بی ایمان و حتی کافر می‌سازد و دروسی را که در مدرسه تعلیم داده می‌شد آموزش شیطانی می‌خواندند (جلدیانی، ۱۳۹۵: ۴۲).

در کل دلایل چندی موجب عدم استقبال از مدارس نوین در غرب کشور بود؛

۱. مردم اطلاع و دانش چندانی از ماهیت تأسیس این دبستان‌ها نداشتند.
۲. آنهایی که وابستگی به طریقت‌های تصوف داشتند شرکت در این کلاس‌ها را منوط به کسب اجازه از مرشدان می‌دانستند که گاهی این مرشدان در خارج از ایران سکونت داشتند، با وجود این چنین اجازه‌هایی هم کافی نبود و نمایندگان معارف و فرماندهان ساخلوهای ارتش هم با شرکت در جمع مردم و مسجدها نطق‌هایی جهت تشویق و ترغیب مردم به شرکت در کلاس‌ها ایراد می‌کردند.
۳. اگر این موارد هم کافی نبود ارتش رسماً وارد کار می‌شد و با زور و تهدید آن‌ها را وادار به شرکت در کلاس‌ها می‌کرد (ساکما، پرونده شماره ۱۰۹۳-۲۹۷-۹۱- گزارش مدیر آموزشگاه اکابر شماره ۱۳ به اداره معارف و اوقاف کردستان مورخ ۱۲ آذر ۱۳۱۵).

۴. دیگر اینکه به‌ویژه در نواحی غیرشهری اعزام و حضور معلمان در مدارس چندان منظم نبود و گاهی بیش از یک ماه از شروع سال تحصیلی هنوز معلمی از جانب اداره معارف به این دبستان‌ها اعزام نمی‌شد و در پاره‌ای از مواقع سربازان در نبود معلم سر کلاس‌ها حضور می‌یافتند و همین بی‌نظمی‌ها این تصور را نزد مردم ایجاد می‌کرد که دولت چندان مُصر به ادامه کار نیست (ساکما، پرونده شماره ۱۰۹۳-۲۹۷-۹۱- گزارش فرماندهی گردان سرحدی مورخ ۷ آبان).

۵. دیگر اینکه پس از اجرای نظام وظیفه از تعداد کارگران کاسته شد، به‌ویژه در فصول کار که مردم درگیر کارهای کشاورزی و دامداری بودند اولیاء از فرستادن بچه‌های خود به مدارس خودداری می‌کردند. در برخی از مدارس برای ترغیب اولیاء به فرستادن دانش‌آموزان، مدرسه‌ها را دو شیفته کردند (ساکما، پرونده شماره ۱۳۴۶-۲۹۷-۹۱- گزارش دبستان حافظ قروه به اداره فرهنگ سنندج مورخ ۱۰ اردیبهشت ۱۳۱۹). اگر این تدبیر مؤثر نمی‌شد کدخدای روستا موظف به دادن اخطار به افراد بود و در مرحله بعد مأمورین امنیه وارد عمل می‌شدند (ساکما، پرونده شماره ۱۳۵۶-۲۹۷-۹۱- نامه فرماندار سنندج به کدخدای دولتی قریه صلوات آباد سنندج مورخ ۲۱ فروردین ۱۳۱۷). پس از استعفا و خروج رضاشاه از کشور در برخی از نواحی غیرشهری مردم مانع رفتن بچه‌های خویش به مدارس شدند در یک نمونه در روستای شاهینی وضع به جایی رسید که مدیر و خدمه مدرسه مجبور به ترک روستا شدند (ساکما، پرونده شماره ۱۳۳۶-۲۹۷-۹۱- گزارش مدیر دبستان شاهینی به اداره فرهنگ سنندج مورخ ۲۲ آذر ۱۳۲۰).

دختران و مدارس نوین از سلطت رضاشاه تا سال ۱۳۱۰

مجموع دانش‌آموزان استان کردستان در سال ۱۳۰۲ که در پنج مدرسه مشغول تحصیل بودند ۳۱۳ نفر بود که همه پسر بودند و هیچ دانش‌آموز دختری تا این زمان در کردستان نبود (ساکما، پرونده شماره ۲۴۴۷۹-۲۹۷- احصائیه و اطلاعات معارفیه سنه ایت‌تیل ۱۳۰۲ کردستان). یکی از عوامل اصلی این امر کمبود مدارس به‌طور کلی و به‌ویژه مدارس دخترانه در این مناطق بود. روند تأسیس و توسعه مدارس در دوره قاجار در شهرها و مناطق مختلف کشور از آهنگ یکسانی برخوردار نبود. در کردستان و کرمانشاهان توسعه مدارس نوین از لحاظ کمی و کیفی پایین‌تر از میانگین کشوری بود. پس از تأسیس سلسله پهلوی و روند روبه‌رشد توسعه مدارس در این مناطق، با وجود مخالفت‌ها و مقاومت‌های ابتدایی پذیرش مدارس نوین به تدریج جای گرفت. هرچند روند

۱۴۸ / مدارس نوین و آموزش دختران در مناطق کردنش (۱۳۰۴-۱۳۲۰) / محمدجواد مرادی‌نیا و مطلب مطلبی

آموزش نوین زنان در این مناطق مسیری پریپیچ و خم، طولانی و با دشواری‌های فراوان بود اما بررسی اسناد و احصائیه‌های مدارس نشان می‌دهد ورود دختران به مدارس در این مناطق هم همواره سیر صعودی داشته است هرچند که این رشد در مناطق روستایی و عشایری با مناطق شهری با تفاوت‌هایی همراه بود.

شاید دلیل اصلی کم بودن آمار دانش‌آموزان دختر در احصائیه‌های این دوره فراهم نبودن شرایط بود. استان‌های غربی در این برهه به شدت با کمبود مدارس روبه‌رو بودند. معدود مدارس موجود هم پسرانه بود. طبیعی است در چنین شرایطی آمار دانش‌آموزان پسر و دختر در مدارس این مناطق قابل قیاس با دیگر نواحی ایران نباشد. در سال ۱۳۰۷ شهر سنندج با وجود جمعیت بیست و پنج هزار نفری فقط یک مدرسه دخترانه داشت (روزنامه کوشش، ۱۶ آبان ۱۳۰۷ ش ۲۲۰، ص ۱) و از مجموع ۲۰ مدرسه استان فقط همین مدرسه دخترانه و بقیه مدارس پسرانه بودند. تعداد کل دانش‌آموز کردستان در این سال ۹۰۳ نفر بود که ۸۱۶ نفر پسر و ۸۷ نفر دختر بودند (ساکما، پرونده ۱۰۲۵۱-۲۹۷- احصائیه مدارس و مکاتب و دانش‌آموزان و آموزگاران حوزه معارف کردستان ۱۳۰۸). گروس و توابع فاقد مدرسه دخترانه بود در حالی که شهر بیجار در سال ۱۳۰۹ هفت هزار نفر جمعیت داشت (روزنامه کوشش، ۱۸ فروردین ۱۳۰۹، ش ۶۹، ص ۳). و از مجموع ۲۳۳ دانش‌آموز این حوزه فقط چهار نفر دختر در بخش حسن تمور گروس بودند (ساکما، پرونده ۱۰۲۵۱-۲۹۷- احصائیه مدارس و مکاتب و دانش‌آموزان و آموزگاران حوزه معارف گروس سال ۱۳۰۸). علاوه بر عدم استقبال اهالی از سپردن دختران و نبود مدارس دخترانه، بی‌توجهی مسئولان هم مزید بر علت بود. با وجودی که در سال ۱۳۰۹ خانم عصمت‌السادات به عنوان معلم از تهران به گروس آمد و تلاش‌هایی برای دائر کردن مدرسه دخترانه نمود اما در این سال نتیجه‌ای عائد وی نشد (روزنامه کوشش، ۲۶ آبان ۱۳۰۹، ش ۲۴۸، ص ۳). ایالت کرمانشاهان دارای ۳۶۳۶ دانش‌آموز بود که بیشتر آن‌ها در شهر کرمانشاه تحصیل می‌کردند. این شهر دارای ۲۵۸۷ دانش‌آموز بود که ۱۹۲۸ نفر از آن‌ها پسر و ۶۵۹ نفر دختر بودند. تعداد دانش‌آموزان شهرهای قصر، کرند، هارون آباد، کنگاور، صحنه، هرسین و بیستون به ترتیب به قرار ذیل بود (ساکما، پرونده شماره ۱۰۲۵۱-۲۹۷- احصائیه مدارس و مکاتب و شاگردان و آموزگاران حوزه معارف کرمانشاهان سال تحصیلی ۱۳۰۸-۱۳۰۷ / ساکما، پرونده ۱۷۷۵۵-۲۹۷- احصائیه شاگردان و مدارس کرمانشاهان سال تحصیلی ۸-۱۳۰۷). جدول شماره (۳)

برای سال تحصیلی ۱۳۰۹-۱۳۱۰ با وجودی که بر تعداد مدارس شهر کرمانشاه افزوده نشد اما تعداد دانش‌آموزان آن به ۳۳۳۸ نفر افزایش یافت. از این تعداد ۲۴۶۳ نفر پسر و ۸۷۵ دختر

بودند(ساکما پرونده ۱۰۸۳۰-۲۹۷- احصائیه مدارس و مکاتب و شاگردان و آموزگاران حوزه معارف کرمانشاهان سال تحصیلی ۱۰-۱۳۰۹). در این دوره آموزش در دوره متوسطه به طور کلی در سطح مطلوبی نبود و تعداد دانش آموزان متوسطه به میزان قابل توجهی نسبت به مدارس ابتدایی تقلیل داشت، به طوری که در کرمانشاه ۱۱۴ و در کردستان ۲۳ نفر در مدارس متوسطه مشغول تحصیل بودند(ساکما، ۱۰۲۵۱-۲۹۷- احصائیه مدارس و مکاتب و شاگردان حوزه معارف غرب سال ۱۳۰۸-۱۳۰۷). مجموع مدارس متوسطه این مناطق در سال ۱۳۰۹ سه مدرسه بود که دو باب از آن‌ها در کرمانشاه و یک باب در سنندج فعالیت داشت و بیچاره فاقد مدرسه متوسطه بود که همه آن‌ها پسرانه بودند. علاوه بر نبودن مدارس، حضور دختران در دوره متوسطه با مشکلات متعددی روبه‌رو بود و معمولاً خانواده‌ها ترجیح می‌دادند که دختران پس از اتمام دوره ابتدایی تشکیل زندگی داده و به خانه بخت بروند، از این رو تعداد دانش آموزان دختر دوره متوسطه حتی در سال‌های بعد هم بسیار اندک بودند. به طوری که بنا بر آمار موجود هیچ دانش آموز دختری در این سال در دوره متوسطه حضور نداشته است.

جدول شماره (۳)

شهر	قصر	کرد	هارون‌آباد	کنگاور	صحنه	سنقر	هرسین	بیستون
تعداد	۱۰۸	۸۳	۱۴۲	۱۳۱	۸۰	۱۴۲	۲۶	۳۷

در ابتدا هدف از فرستادن دختران به مدارس به دست آوردن علوم عالیّه توسط زنان نبود بلکه با توجه به مرگ و میر اطفال در آن زمان، به دنبال آن بودند دوره‌ای از تعلیمات مدرسه‌ای و حفظ الصحه منزل و سواد مختصر را فراگیرند تا دختران، باسواد و خوب تربیت شوند و از این طریق بتوانند ضمن کسب موفقیت در زندگی شخصی، باعث رشد و ترقی کشور شوند(روزنامه فارس، ۱۹ ذی‌القعدة ۱۳۳۷، ش ۴۶، سال سوم، ص ۶). در واقع باید گفت آن‌چه به عنوان تحصیل زن در جامعه ایرانی به طور کلی و در مناطق غربی ایران به صورت ویژه مطرح بود، نه برای به دست آوردن تحصیلات عالیّه و یا داشتن استقلال مالی بلکه برای تربیت فرزندان و زنان خانواده و اداره صحیح امور خانه بود(روزنامه فارس، ۲۹ رمضان ۱۳۳۷، ش ۳۹، سال سوم، ص ۹).

آموزش دختران در قصبات و نواحی روستایی

در دهه اول سلطنت رضاشاه مدارس دخترانه مناطق غربی منحصر به مدارس سنندج و کرمانشاه بود و در سایر نواحی شهری و روستایی هیچ مدرسه دخترانه‌ای وجود نداشت. با وجود این در برخی

از مدارس پسرانه نواحی شهری و روستایی تعدادی از دختران نیز حضور داشتند. هر چند که پذیرش دختران در مدارس پسرانه قانونی نبود و گاهی از جانب ادارات و وزارت معارف مورد بازخواست واقع می‌شدند (ساکما، پرونده شماره ۱۰۲۵۱-۲۹۷ - گزارش وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه به ریاست معارف غرب مورخ ۱۳ آبان ۱۳۰۸). با وجود چنین محدودیت‌هایی، در برخی از احصائیه‌های مدارس روستایی و نواحی شهری، که مدارس دخترانه نداشتند، تعدادی از دختران پذیرش شده‌اند این دانش‌آموزان بیشتر فرزندان نظامیان و معلمان و کارمندان دولت بودند. برای نمونه از ۳۰ دانش‌آموز دبستان دولتی تذهیب دزلی فقط سه نفر دختر بودند که دو نفر از آن‌ها متولد تهران و نفر سوم نیز متولد محال چهاردولی بود. به نظر می‌رسد این سه از فرزندان مأمورین دولت بودند و یا این که والدین این اشخاص مدتی را در تهران بوده و به نوعی با تحصیل دختران کنار آمده بودند (ساکما، پرونده شماره ۱۰۹۳-۲۹۷-۹۱- احصائیه نوآموزان دبستان دولتی تذهیب مورخ ۲۰ خرداد ۱۳۱۵). روند تأسیس دبستان‌های دخترانه در قصبات از سال ۱۳۱۳ به تدریج آغاز شد. در این سال به دنبال بازدید آقای حائری مفتش وزارت معارف، مدرسه سنقر به دختران اختصاص یافت و قرار شد یک باب مدرسه جدید برای پسران ساخته شود (روزنامه کوشش، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۱۳، ش ۹۰، ص ۲). در این سال دبستان چهار کلاسه سرپل ذهاب تأسیس شد. با وجودی که این مدرسه رسماً پسرانه بود اما از مجموع ۲۳ دانش‌آموز آن در سال ۱۳۱۸ چهار نفر دختر بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷- آمار شاگردان دبستان دولتی سرپل ذهاب سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). در سال ۱۳۱۴ دبستان دخترانه اشنویه هم دایر شد تا قبل از آن در این شهر فقط یک دبستان دولتی وجود داشت (روزنامه کوشش، ۲۸ آبان ۱۳۱۴، ش ۲۶۲، ص ۱). در سال بعد هم یک باب دبستان دخترانه در کنگاور افتتاح شد. در کنگاور نیز تا قبل از آن فقط یک دبستان دولتی پسرانه دایر بود (روزنامه کوشش، ۶ اردیبهشت ۱۳۱۵، ش ۸۷، ص ۲). روند تأسیس مدارس دخترانه ادامه یافت تا این که دبستان دخترانه شاهدخت سنقر در سال ۱۳۱۵ تأسیس شد. این دبستان ملی و پنج کلاسه بود که در مجموع ۳۵ نفر در آن تحصیل می‌کردند که از این تعداد شش نفر پسر در پایه اول بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷- آمار شاگردان دخترانه ملی شاهدخت سنقر سال تحصیلی ۱۸-۱۳۱۷). دبستان مختلط قصر شیرین هم در این سال دایر شد و در سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸ جمعاً دارای ۱۴۲ دانش‌آموز بود. از این تعداد ۱۱ نفر پسر و ۱۳۱ نفر دختر بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷- آمار شاگردان دبستان مختلط دولتی قصر شیرین سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). در همین سال دبستان مختلط شاه‌آباد تأسیس شد که دارای ۳۷ دانش‌آموز دختر بود (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷- آمار شاگردان دبستان

مختلط شاه‌آباد سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). دبستان دو کلاسه ماهیدشت هم در این سال تأسیس شد و دارای ۳۴ دانش‌آموز بود که ۳۰ نفر از آن‌ها پسر و ۴ نفر دختر بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷-آمار شاگردان دبستان دو کلاسه ماهیدشت سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). دبستان دخترانه صحنه در سال ۱۳۱۶ تأسیس شد که در مجموع ۳۳ نفر در آن مشغول تحصیل بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷-آمار شاگردان دبستان چهار کلاسه دخترانه صحنه ۱۸-۱۳۱۷). در همین سال دبستان مختلط گیلانغرب هم با ۳۵ دانش‌آموز تأسیس شد. از این تعداد ۳۳ نفر دختر و فقط دو نفر پسر بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷-آمار شاگردان دبستان مختلط گیلانغرب سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). دبستان مختلط خسرو پرویز هم در سال ۱۳۱۷ تأسیس شد. این دبستان در سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸ دارای ۱۳۵ دانش‌آموز بود که ۶۶ نفر از آن‌ها پسر و ۶۹ نفر دختر بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷-آمار شاگردان دبستان مختلط دولتی خسرو پرویز سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). دبستان اخوت کنگاور با وجودی که رسماً پسرانه بود از ۱۷۷ دانش‌آموز آن هشت نفر دختر بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷-آمار شاگردان دبستان پسرانه دولتی اخوت کنگاور سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). دبستان داریوش بیستون هم در سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸ دارای ۲۴ دانش‌آموز بود که ۱۸ نفر از آن‌ها پسر و ۶ نفر دختر بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷-آمار شاگردان دبستان دولتی داریوش بیستون سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). این دبستان با وجودی که یکی از قدیمی‌ترین دبستان‌های کرمانشاهان بود و تا این زمان که نزدیک به بیست سال از تأسیس آن می‌گذشت تغییر چندانی از لحاظ کمی و کیفی نکرده بود. دبستان امیریه هرسین در این سال ۱۰۳ دانش‌آموز داشت که ۲۷ نفر از آن‌ها دختر و ۷۶ نفر پسر بودند (ساکما، پرونده شماره ۲۴۰۱۲-۲۹۷-آمار شاگردان دبستان امیریه مختلط دولتی هرسین سال تحصیلی ۱۹-۱۳۱۸). با وجود محدودیت‌های مالی، اجتماعی و فرهنگی و... آمار و اسناد موجود حکایت از افزایش تعداد دختران در این دوره دارد و هرچه جلوتر می‌آید میزان شرکت دختران در مدارس بیشتر می‌شود.

محدودیت‌ها، ملاحظات اقتصادی، مذهبی و فرهنگی

لازمه ورود دختران به مدارس در درجه نخست، ساخت و تأسیس مدارس دخترانه بود و اولین مانع جدی این مهم تأمین بودجه بود. بودجه معارفی حوزه غرب نه تنها توان توسعه کمی مدارس را نداشت بلکه در اداره وضع موجود هم ناتوان بود (روزنامه کوشش، ۳ شعبان ۱۳۴۳، ش ۲۴:۲). تلاش‌هایی برای تأمین بودجه از سوی مجلس شورای ملی صورت گرفت اما موضوع «بودجه»

همچنان نقش تعیین‌کننده‌ای در چگونگی و میزان توسعه مدارس نوین داشت و معمولاً محدودیت بودجه اجازه توسعه مدارس بیشتر را نمی‌داد (روزنامه کوشش، ۳۰ مهر ۱۳۱۰، ش ۲۱۹:۳).

در نواحی عشایری و نیمه کوچ‌نشین، آموزش هنوز به طریق سنتی جریان داشت. سران عشایر و مالکان به دلیل ضرورت ارتباط با حاکمان و نظامیان ناچار به استخدام یک «میرزا» بودند. میرزا کسی بود که حداقل چند سالی در حجره یکی از مدرسان و عالمان دینی درس خوانده و مختصر سواد خواندن و نوشتن داشت. این شخص نامه‌های رئیس ایل و کدخدا را می‌نوشت و نامه‌های وارده را برای وی می‌خواند و در سفر به نواحی شهری معمولاً همراه وی بود. جدای از این کار و در همان منزل به فرزندان پسر وی هم آموزش می‌داد. اما دختران از این نوع آموزش هم که بسیار ابتدای بود محروم بودند (نووری، ۲۰۰۶: ۲۴-۲۷). نواحی عشایری موضع یکدستی در قبال آموزش نوین نداشتند درحالی که عده‌ای خود متقاضی دائر شدن مدارس بودند (ساکما پرونده شماره ۷۰۵-۲۹۷-۹۱ - نامه محمد و کیلی به اداره معارف و اوقاف سقز مورخ ۲۴ آذر ۱۳۱۶). و حتی تمام مخارج مدرسه و نیز حقوق معلم‌ها را نیز تقبل می‌کردند (روزنامه کوشش، ۸ مرداد ۱۳۰۷، ش ۱۴۳:۱). بودند رؤسای عشایر و مالکانی که به دائر شدن مدارس در نواحی تحت مالکیت خویش رضایت نمی‌دادند (ساکما پرونده شماره ۷۰۵-۲۹۷-۹۱ گزارش نماینده معارف و اوقاف سقز به اداره معارف و اوقاف کردستان مورخ ۲۷ آذر ۱۳۱۶). تا سال‌های آخر سلطنت رضاشاه دبستان‌های دائر شده در نواحی عشایری و روستایی اسماً پسرانه بود اما در احصائیه‌های موجود پذیرش دختران هم دیده می‌شود. هر چند که از لحاظ کمی تناسبی بین آمار دانش‌آموزان دختر و پسر نبود (ساکما، پرونده شماره ۸۹۵۰-۲۹۷-۹۱ - احصائیه مدارس و مکاتب و شاگردان کردستان در سال ۱۳-۱۳۱۲). اما بررسی اسناد بیانگر آن است که با دائر شدن مدارس به تدریج پای دختران هم به مدارس باز شد.

چگونگی تعامل پیروان مذهب شافعی - که به نوعی به طریقت‌های تصوف وابستگی داشتند - در قبال آموزش نوین به‌طور کلی و آموزش دختران به صورت خاص به میزان زیادی به موضع مرشدان آن‌ها بستگی داشت. اما مخالفت سازمان‌یافته‌ای با این امر از جانب شیوخ طریقت و روحانیون نشد (ساکما، پرونده شماره ۱۰۹۳-۲۹۷-۹۱ - گزارش مدیر آموزشگاه اکابر شماره ۱۳ به اداره معارف و اوقاف کردستان مورخ ۱۲ آذر ۱۳۱۵). آشکارترین مخالفت با آموزش دختران در شهر کرمانشاه روی داد. این شهر بزرگ‌ترین و پرجمعیت‌ترین شهر حوزه مورد مطالعه بود و روحانیون در این شهر قدرت بیشتری نسبت به قصبه‌ها و نواحی عشایری داشتند. از شش باب مدرسه موجود در این شهر در سال ۱۳۰۱ دو باب دخترانه بود (ساکما- ۰۱۰۵۰۷-۲۹۷- راپورت

رئیس معارف کرمانشاهان (ورقه احصائیه مدارس شهری و بلوکی کرمانشاهان سنه ایت ایل ۱۳۰۱). در این سال از جانب روحانیون مخالفت‌هایی با مدارس دخترانه ابراز شد که بیشتر از جانب دو روحانی به نام‌های اشرف الواعظین و سیدحسین کربلایی بود و عمده مخالفت آن‌ها هم با مدرسه «ناموس» صورت گرفت. آن‌ها در اعتراضشان اظهار می‌کردند: با دائر شدن مدارس دخترانه «در حقیقت ناموس مسلمان‌ها را در آنجا به باد می‌دهند» اعتراض به بستن مدرسه و تهدید به آتش زدن آن عملی نشد. اما سید حسن کزازی رئیس معارف کرمانشاه به تحریک سیدحسین کربلایی کشته شد (امیراحمدی، ۱۳۷۳: ۱۹۱-۱۹۴) اما با واکنش سریع حکومت و اعدام قاتل رئیس معارف، مخالفت‌ها در این شهر هم فروکش کرد.

تسریع در روند توسعه مدارس

مناطق کردنشین در دهه دوم حکومت رضاشاه شاهد تسریع در توسعه مدارس نوین بود، روندی که با ظهور سلسله پهلوی شروع شد اما محدودیت‌های عدیده‌ای که بیشتر مالی بود، مانع از اجرایی شدن کامل آن گردید. دهه نخست قدرت یابی رضاشاه بیشتر صرف تثبیت موقعیت و سرکوب و از بین بردن نیروهای گریز از مرکز و قدرت‌های محلی شد. موضوع این نیروها در مناطق کردنشین تا حدود زیادی از سایر نقاط ایران متفاوت بود. در سایر مناطق ایران بیشتر موضوع قدرت شخصی و قبیله‌ای مطرح بود اما در مناطق کردنشین این امر با چاشنی هویتی همراه بود و رنگ سیاسی به خود گرفت. حرکت‌های سمکو، سردار رشید اردلان و سلاطین هورامان و حرکت‌های کردی در ترکیه و عراق، به ویژه موضوع شیخ محمود برزنجی که بنا بر سرشت طریقتی طرفداران زیادی در میان کردهای ایران داشت، موضوع مناطق کردنشین و جایگاه آن را در برنامه‌های دولت پهلوی و به‌ویژه برنامه فرهنگی بسیار برجسته نمود.

از سوی دیگر شکل‌گیری دولت مدرن در ایران دوره رضاشاه و بحث دولت‌سازی مدنظر دولتمردان پهلوی به معنای به‌حاشیه‌راندن و به عبارت دیگر یک کاسه کردن خرده‌فرهنگ‌های درون ایران تعبیر شد. در همین راستا یکی از راه‌های مؤثر مدنظر دولتمردان پهلوی توسعه مدارس بود (ساکما، اسناد نخست‌وزیری پرونده شماره ۲۱۱۷۹-۱۰۳۰۱۱ گزارش وزارت امور خارجه به دفتر مخصوص شاهنشاهی مورخ ۱۳۱۶/۰۳/۲۴) و این سیاست از دهه دوم سلطنت رضاشاه مد نظر قرار گرفت (ساکما، ۷۷۶۳-۲۹۰- گزارش حکومت کردستان به وزرات داخله مورخ ۷ اسفند ۱۳۱۰). در دهه دوم سلطنت رضا شاه مدارس مناطق غربی به میزان قابل توجهی افزایش یافتند. از سال ۱۳۱۲ همه ساله مبلغی اضافه اعتبار به بودجه معارف این مناطق اختصاص یافت به‌طوری‌که

۱۵۴ / مدارس نوین و آموزش دختران در مناطق کردنش (۱۳۰۴ - ۱۳۲۰) / محمدجواد مرادی‌نیا و مطلب مطلبی

بودجه معارف کردستان از ۲۸۶۷۵۰ ریال در سال ۱۳۱۲ به ۵۸۸۹۷۰ در سال ۱۳۱۴ رسید (ساکما، اسناد نخست‌وزیری پرونده شماره ۲۱۱۷۹-۱۰۳۰۱۱ گزارش وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه به هیئت وزراء مورخ ۱۳۱۶/۰۵/۳۱). استان کردستان در سال ۱۳۱۰ دارای ۲۱ مدرسه ابتدایی و یک مدرسه متوسطه بود. از این تعداد مدرسه آلیانس اسرائیل متعلق به کلیمی‌ها و مدرسه پهلوی متعلق به کلدانیان بود. مدرسه آلیانس مختلط و مدرسه پهلوی پسرانه بود. در این میان فقط مدرسه شاهدخت دخترانه بود که در سنندج قرار داشت. در مجموع ۱۳۱۵ دانش‌آموز در این مدارس مشغول تحصیل بودند که ۸۲۷ نفر آن‌ها در مدارس سنندج و ۴۸۸ نفر در سایر مدارس استان تحصیل می‌کردند. از این تعداد ۱۷۷ نفر دختر و ۱۱۳۸ نفر پسر بودند. مدرسه متوسطه شاهپور سنندج که تنها مدرسه متوسطه استان بود پسرانه بود و ۵۰ نفر دانش‌آموز داشت (ساکما، پرونده شماره ۱۱۰۰۶ - ۲۹۷ - احصائیه مدارس و مکاتب و شاگردان حوزه معارف کردستان مورخ خرداد ۱۳۱۰). در همین سال نیز توسعه مدارس در کرمانشاه روند صعودی یافت. در سال ۱۳۱۲ انجمن بلدیة کرمانشاه در راستای توسعه مدارس تصویب نمود که هشت درصد عایدات سال ۱۳۱۳ بلدیة مزبور صرف کمک به توسعه مدارس ابتدایی جدید در استان شود (روزنامه کوشش، ۲۲ اسفند ۱۳۱۲ ش ۵۴:۲). اختصاص چنین مبلغی برای توسعه مدارس علاوه بر بودجه مصوب معارفی استان بود.

در سال تحصیلی ۱۳۱۲ - ۱۳۱۳ چهار مدرسه به مدارس کردستان افزوده شد و تعداد مدارس استان به ۲۵ مدرسه رسید (جدول شماره ۴). در این میان تعداد دانش‌آموزان هم نسبت به دو سال قبل افزایش محسوسی یافت (ساکما، ۸۹۵۰ - ۲۹۷ - ۹۱ - احصائیه مدارس و مکاتب و شاگردان کردستان در سال ۱۳ - ۱۳۱۲).

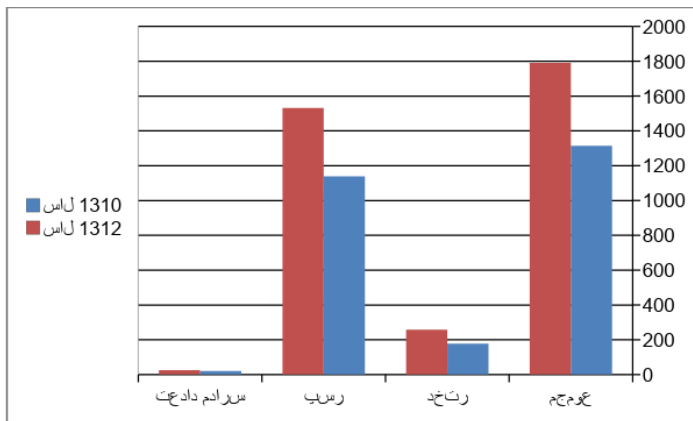
جدول شماره ۴ (روند توسعه مدارس و دانش‌آموزان در فاصله دو سال)

مجموع	دختر	پسر	تعداد مدارس	
۱۳۱۵	۱۷۷	۱۱۳۸	۲۱	۱۳۱۰
۱۷۹۰	۲۵۸	۱۵۳۲	۲۵	۱۳۱۲

مقایسه آماری در فاصله این دو سال نشان‌دهنده رشد چشمگیر دانش‌آموزان دارد. (نمودار شماره ۱)

در سال ۱۳۱۴ یک دبستان چهار کلاسه دخترانه در نودشه تأسیس شد و یک دبستان چهار کلاسه دخترانه به دبستان‌های سنندج اضافه گردید. در سال بعد یک کلاس به دبستان چهار کلاسه

سردشت اضافه شد و ۷ باب دبستان در نقاط مختلف سرحدی دائر شدند. در همین سال دو دبستان مختلط دو کلاسه در سقز و بانه دائر گردید. و با دائر شدن کلاس ششم، دوره دبیرستان سنندج کامل شد و نیز کلاس سوم متوسطه دختران سنندج راه اندازی گردید (ساکما، اسناد نخست وزیری پرونده شماره ۲۱۱۷۹-۱۰۳۰۱۱ گزارش وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه تحت عنوان توسعه مدارس کردستان در سه ساله اخیر. بی تا).



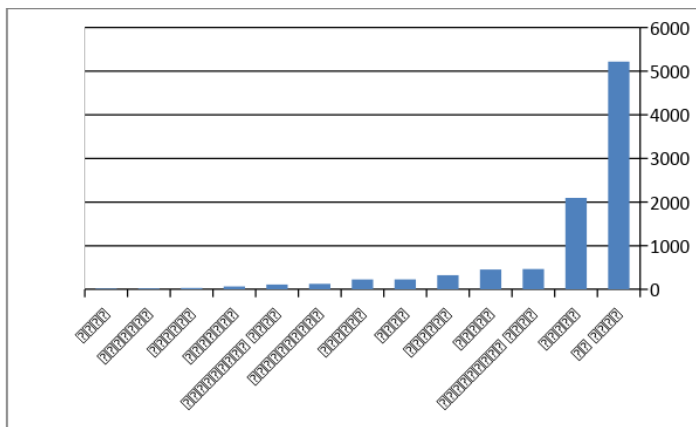
نمودار شماره ۱) سیر صعودی مدارس و دانش آموزان در فاصله سال‌های ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۲

تداوم آموزش دختران

علاوه بر روند رشد مدارس دختران، برخی نهادها نیز در تقویت آموزش‌های نوین زنان مؤثر بودند. از این نمونه می‌توان از «کانون بانوان» نام برد که در سال ۱۳۱۴ش، توسط گروهی از زنان فرهنگی شکل گرفت. این کانون شعبه‌هایی در چند استان تشکیل داد و علاوه بر تشکیل مجالس سخنرانی، تأسیس روزنامه و مجله برای بالا بردن سطح آگاهی زنان و گشایش پیشاهنگی دختران در مدارس، مبادرت به تشکیل کلاس‌هایی برای دختران و همچنین تأسیس مدارس مختلط کرد. تعداد کل شاگردان دختر پایه‌های پنجم و ششم در سال ۱۳۱۳ کل کشور ۵۲۱۶ نفر بود که در این میان ۲۹۷۱ نفر در پایه پنجم و ۲۲۴۵ نفر در پایه ششم تحصیل می‌کردند. سهم استان کردستان از این میزان ۳۸ نفر در پایه پنجم و ۲۸ نفر در پایه ششم بود و سهم استان کرمانشاهان نیز ۷۲ نفر در پایه پنجم و ۵۴ نفر در پایه ششم بود و آذربایجان غربی ۵۲ نفر در پایه پنجم و ۵۸ نفر در پایه ششم بود که در مجموع ۳۰۲ نفر بود. در این میان استان تهران با ۲۰۹۶ دانش آموز نزدیک به نیمی از دانش آموزان را داشت. پس از تهران به ترتیب آذربایجان شرقی با ۴۶۵، گیلان با ۴۵۴، خراسان با ۳۲۴، فارس ۲۲۷، اصفهان با ۲۲۶ در رده‌های بعدی جای داشتند و بروجرد با ۳۲،

۱۵۶ / مدارس نوین و آموزش دختران در مناطق کردنش (۱۳۰۴-۱۳۲۰) / محمدجواد مرادی‌نیا و مطلب مطلبی

خوزستان با ۲۱، خمسه با ۱۶ دانش‌آموز در رده‌های آخر جای داشتند (نمودار شماره ۲) (ساکما، پرونده شماره ۱۴۰۳۸-۲۹۷- احصائیه شاگردان دبستان‌های دختران فروردین ۱۳۱۳). هرچند این آمار حاکی از آن است که تمامی دختران در مدارس جدید شرکت نمی‌کردند و یا آن را به پایان نمی‌رساندند ولی به هر حال نشان‌دهنده آن است که این شیوه توانسته بود تداوم یابد و ماندگار شود. البته زمانی طولانی لازم بود تا رفتن دختران به مدرسه عملی ناهنجار تلقی نگردد. در ابتدا تأسیس مدارس دختران و امکان ماندگاری آن اهمیت داشت.



نمودار شماره ۲ (دانش‌آموزان دختر کلاس‌های پنج و شش کشور در سال ۱۳۱۳)

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از پژوهش بیانگر آن است که کمبود مدارس در مناطق غربی ایران و تأخیر در توسعه کمی و کیفی مدارس سهم عمده‌ای در میزان مشارکت دانش‌آموزان و به‌ویژه آموزش دختران داشت. نبود مدارس دخترانه در نواحی غیرشهری و شهرهای کوچک سبب شد که آموزش دختران در این نواحی بسیار کم‌رنگ باشد. اما در دو شهر کرمانشاه و سنندج که تجربه بیش از سه دهه تأسیس مدارس نوین را داشتند استقبال از فرستادن دختران به مدرسه بیش از میانگین کشوری بود.

در کنار کمبود مدارس، باورهای مذهبی و عرفی برخی از علما و روحانیون و به تبع آن‌ها مردم، از دیگر موانع سر راه آموزش دختران بود.

دیگر نتایج پژوهش بیانگر آن است که در نواحی عشایری، روستاها و قصبه‌ها مخالفت و مقاومت سازمان‌یافته‌ای در قبال آموزش نوین دختران روی نداد. برخلاف انتظار تنها مخالفت علنی با مدارس دخترانه در نواحی شهری روی داد و آن هم در بزرگ‌ترین و پرجمعیت‌ترین شهر حوزه

مورد مطالعه، دلیل این امر قدرت و نفوذ بیشتر روحانیون در نواحی شهری در مقایسه با نواحی عشایری، روستاها و قصبه‌ها بود.

احصائیه‌ها و اسناد موجود نشان می‌دهند پس از تأسیس مدارس دخترانه استقبال از آن‌ها همواره رشد داشته است. هرچند استقبال از آموزش دختران تدریجی بود. در دوره پهلوی اول دو شهر کرمانشاه و سنندج که هر یک دارای چندین مدرسه دخترانه شدند، تعداد دختران آموزش دیده افزایش محسوسی نسبت به دوره قبل داشت. اما در نواحی عشایری، روستایی و شهری تغییر محسوسی از لحاظ کمی در این مورد روی نداد و دلیل عمده آن هم کمبود و یا نبود مدارس بود. در این نواحی اقدامات دوره پهلوی اول بیشتر بستر و زمینه ورود دختران به مدارس را برای دوره‌های بعد فراهم نمود.

منابع و مآخذ

کتاب‌ها

- آربین پور، یحیی (۱۳۵۷). *از صبا تا نیما*. ج ۱. تهران: کتاب‌های جیبی (فرانکلین). ج ۳.
- امیراحمدی، احمد (۱۳۷۳). *خاطرات نخستین سپهبد ایران*. به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد. تهران: مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
- ایوانف، م. س (۱۳۵۷). *انقلاب مشروطیت ایران*. ترجمه آذر تبریزی. تهران: شبگیر. ج ۱.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۷۸). *اسنادی از مدارس دختران از مشروطیت تا پهلوی*. تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.
- جلدیانی، محسن (۱۳۹۵). *میثرووی زاره کیی سیسته می په روه رده ی شنو سالانی (۱۳۰۵ تا ۱۳۶۰ - ک. ۵، چائی یه که م)*. تهران: انتشارات جنگل. جاودانه.
- حامدی، زهرا (۱۳۸۱). «نقش زنان در تأسیس مدارس جدید از مشروطیت تا پایان دوره قاجاریه». *فصلنامه سمینار بین‌المللی زن در ادوار مختلف تاریخ ایران*.
- رشدیه، شمس‌الدین (۱۳۶۲). *سوانح عمر*. تهران: نشر تاریخ ایران.
- مجوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۰). *تاریخ مؤسسات تمدنی*. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۷۰.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۹۵). *شرح زندگانی من*. ج ۱. تهران: هرمس.
- نووری، محمدهد (۲۰۰۶). *شه‌ویک و خه‌ویک بستووی ژیان، پیداجوونه‌وه و ناماده کردنی؛ سلاح‌الدین ناشتی*. سلیمان‌ی. بنکه‌ژین.

اسناد

- ساکما، اسناد نخست‌وزیری پرونده شماره ۱۱۰۰۶
- _____، اسناد نخست‌وزیری پرونده شماره ۲۱۱۷۹-۱۰۳۰۱۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۰۱۰۵۰۷
- _____، پرونده ۲۹۷-۲۷۵۱۴
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۰۲۵۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۰۵۳۵
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۰۵۸۸
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۰۸۳۰
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۰۹۳-۹۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۳۳۶-۹۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۳۵۶-۹۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۴۰۳۸
- _____، پرونده شماره ۲۴۰-۱۵۱۰۲
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۶۴۴۶
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۷۷۵۵
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۲۳۰۸۹
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۲۴۴۷۹
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۲۸۹۷۳
- _____، پرونده شماره ۲۸۰-۶۳۴-۹۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۷۰۵-۹۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۸۸۸-۹۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۸۹۵۰-۹۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۱۳۴۶-۹۱
- _____، پرونده شماره ۲۹۰-۷۷۶۳
- _____، پرونده شماره ۲۹۷-۸۹۵۰-۹۱

مطبوعات

- سالنامه وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه، ۱۲۹۷ش/۱۳۳۶ق

- روزنامه *ایران نو*، ۱۱ ربیع الثانی ۱۳۲۹، ش ۵.
- _____، ۴ شوال ۱۳۲۷، ش ۳.
- روزنامه *فارس*، ۱۹ ذی القعدة ۱۳۳۷، ش ۴۶
- _____، ۲۹ رمضان ۱۳۳۷، ش ۳۹
- روزنامه *کوشش*، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۱۳ شماره ۹۰
- _____، ۱۴ جمادی الثانی ۱۳۴۷ شماره ۲۳۸
- _____، ۱۶ آبان ۱۳۰۷ شماره ۲۲۰
- _____، ۱۸ فروردین ۱۳۰۹ شماره ۶۹
- _____، ۲۲ اسفند ۱۳۱۲ شماره ۵۴
- _____، ۲۵ شهریور ۱۳۰۷ شماره ۱۷۸
- _____، ۲۶ آبان ۱۳۰۹ شماره ۲۴۸
- _____، ۲۸ آبان ۱۳۱۴ شماره ۲۶۲
- _____، ۳۰ مهر ۱۳۱۰ شماره ۲۱۹
- _____، ۶ اردیبهشت ۱۳۱۵، شماره ۸۷
- _____، ۸ مرداد ۱۳۰۷ شماره ۱۴۳
- _____، ۳ شعبان ۱۳۴۳، شماره ۲۴

References

- Amīr Aḥmadī, Aḥmad, (1994), *Khāṭirātī Nukhustīn Sipahbudi Īrān, bih Kūshishi Ghulāmḥusiyn Zargarīnizhād, Mu'assisihyi Pazhūhish wa Muṭālī'āti Farhangīyi Bunyādi Mustaf'afān wa Jānbāzāni Inqilābi Īslāmī, Tīhrān.*
- Ārīyanpūr, Yaḥyā, (1978), *az Šabā tā Nīmā, J 1, Ch 3, Tīhrān: Kitābhāyi Jībī (Fīrānkīn).*
- Ḥāmidī, Zahrā, (2003), "Naqshi Zanān dar Ta'sisi Madārisi Jadīd az Mashrūṭīyat tā Pāyāni Duriyi Qājārīyih", *Faṣlnāmihi Simīnāri Biyn al-Milālīyi Zan dar Adwāri Mukhtalīfi Tārīkhi Īrān.*
- Īwanuf, M. S, (1978), *Inqilābi Mashrūṭīyati Īrān, Tarjumihyi Ādhar Tabrīzī, Ch 1, Tīhrān: Shabgīr.*
- Maḥbūbī Ardīkānī, Ḥusiyn, (1991), *Tārīkhi Mu'assisāti Tamaddunī, J 1, Tīhrān, Intishārātī Dānīshgāhi Tīhrān.*
- Mustufī, 'abdullah, (2016), *Sharḥi Zindigānī, J 1, Hirmis, Tīhrān, 1395.*
- Rushdīyih, Shams al-Dīn, (1983), *Sawānihi 'umr, Tīhrān, Nashri Tārīkhi Īrān.*
- Turābī Fārsānī, Suhilā, (1999), *Asnādī az Madārisi Dukhtarān az Mashrūṭīyat tā Pahlawī, Tīhrān, Intishārātī Sāzmāni Asnādī Millīyi Īrān.*

Asnād

- Sākmā, Asnādī Nukhust Wazīrī Parwandiyyi Shumārīhyi 103011-21179
- _____, Asnādī Nukhust Wazīrī Parwandiyyi Shumārīhyi 11006

- _____, Parwandiyyi 297-27514
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 240-15102
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 290-7763
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-010507
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-10251
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-10535
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-10588
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-10830
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-14038
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-16446
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-17755
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-23089
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-24479
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 297-28973
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-280-634
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-297-1093
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-297-1336
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-297-1346
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-297-1356
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-297-705
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-297-888
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-297-8950
- _____, Parwandiyyi Shumārihyi 91-297-8950

Maṭbū‘āt

- Rūznāmihi Fārs, 16 Āgūst 1919, sh 46
- _____, 28 Zhuan 1919, sh 39
- Rūznāmihi Irāni Nu, 11 Āvrīl 1911, sh 5
- _____, 19 Uctubr 1909, sh 3
- Rūznāmihi Kūshish, 13 Mārch 1934, Shumārihyi 54
- _____, 16 Siptāmr 1928, Shumārihyi 178
- _____, 18 Nuvāmr 1930, Shumārihyi 248
- _____, 20 Nuvāmr 1935, Shumārihyi 262
- _____, 23 Uctubr 1931, Shumārihyi 219
- _____, 26 Āvrīl 1936, Shumārihyi 87
- _____, 27 Fivrīyih 1925, Shumārihyi 24
- _____, 28 Nuvāmr 1928, Shumārihyi 238
- _____, 30 Jūlāy 1928, Shumārihyi 143
- _____, 7 Nuvāmr 1928, Shumārihyi 220
- _____, 8 Āvrīl 1930, Shumārihyi 69
- _____, 8 Miy 1934, Shumārihyi 90
- Sālnāmihi Wizārati Ma‘ārif wa Uqāf wa ṣanāyi‘i Mustazrafih, 1918.

Kurdish Girls and the Development of Modern Schools during Reza Shah (1304- 1320)¹

Mohammad Jawad Moradineya²
Motaleb Motalebi³

Receive: 28/4/2018

Accept: 6/2/2019

Abstract

Perhaps the most obvious distinction between new school and old school was letting girls to enter them. Girls' education in the traditional system was at home and limited to certain families. In this way, literate and enlightened women were only home-grown. With the creation and expansion of new schools, there was no limit to this, and at least theoretically, the way of learning was opened to them. Before the establishment of the Pahlavi dynasty, the development and extension of modern schools in Kurdistan and Kermanshah was quantitatively and qualitatively lower than the national average. After the establishment of the Pahlavi dynasty and the growing trend in the development of schools in these areas, despite the initial opposition and resistance, the gradual adoption of the school was gradually taking place. Despite the fact that the training of women in these areas was a long and difficult path, the results of the research show that the girls' entry to schools in these areas has always been ascending.

This study is to investigate the changes in Kurdish girls' education and explain the contribution of social, economic, cultural and political considerations through a descriptive-analytical method.

Keywords: Modern education, Girls, Kurdistan, Kermanshahan.

1. DOI: 10.22051/hii.2019.20095.1633

2. Assistant Professor, National Library and Archives of the Islamic Republic of Iran; ketabziba@yahoo.com

3 PhD in History of Islamic Iran, Expert in National Library and Archives of the Islamic Republic of Iran; m.motalebi59@gmail.com

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

ارزش داوری‌های تاریخی ناهمگن درباره اصحاب خاص امام سجاده(ع)^۱

عباس میرزایی نوکابادی^۲

تاریخ ارسال: ۹۶/۱۰/۶

تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۲۱

چکیده

روایت‌ها و گزارش‌های گوناگونی درباره اصحاب خاص امام سجاده(ع) در منابع حدیثی و رجالی امامیان نقل شده است. برخی بر پایه این گزارش‌ها جایگاه و مقامات خاصی برای این گروه از اصحاب در تاریخ حدیث امامیه لحاظ کرده‌اند. پرسش مطرح این است که به‌واقع چه میزان از این گزارش‌ها با واقعیت‌های تاریخی همراه است و این که آیا در صورت راستی آزمایی با دیگر گزاره‌های معرفتی می‌توان این ویژگی‌های متمایزکننده خاص را اثبات کرد؟ براساس گزارش‌های موجود، به نظر می‌رسد می‌توان در تطابق تاریخی و درستی این گزارش‌ها تردید کرد چرا که داده‌های تاریخی با محتوای این گزارش‌ها همراهی آشکاری ندارد. از این رو با مطالعه کتابخانه‌ای و استناد به منابع گوناگون سنی و شیعی به بررسی تعاملات این دسته از اصحاب با امام سجاده(ع) و جایگاه حدیثی آنان در مجامع روایی امامیه پرداخته شده و نشان داده شده

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2019.18322.1529

۲. استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی؛ a_mirzaei@sbu.ac.ir

است که این طیف از اخبار نمی‌تواند به‌تنهایی دلیلی بر وثاقت و جایگاه منحصر به فرد آنان در تاریخ اندیشه امامیه قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ حدیث امامیه، اصحاب امام سجاده(ع)، ابواب، حواری.

مقدمه

روایت‌ها و گزارش‌هایی در منابع امامیه نقل شده است که در آن‌ها طیف خاصی از اصحاب امام سجاده(ع) با ویژگی‌های متمایز معرفی شده‌اند. مثلاً در گزارش‌هایی عده‌ای از اصحاب با عنوان «حواری» و یا عده‌ای دیگر با عنوان «باب» ائمه متعین شده‌اند. این مقاله از طریق بررسی این دسته از اخبار به بررسی اصحابی از امام سجاده(ع) خواهد پرداخت که در قالب حواری، باب یا ثقات معرفی شده‌اند؛ این که به‌واقع این اخبار تا چه میزان می‌تواند در بررسی رجالی اصحاب ائمه و جرح و تعدیل آنان مورد اعتنا قرار بگیرد. دیگر این که آیا آن‌گونه که گفته شده می‌توان با عناوینی چون حواری یا باب وجه متمایزی برای پاره از اصحاب نسبت به برخی دیگر قائل شد؟

درباره این موضوع پیشینه خاصی یافت نشد و شاید بتوان این نوشته را اولین قدم در این راه دانست. البته برخی از تک‌گزارش‌ها به‌طور خاص مورد بررسی قرار گرفته است که می‌توان به نظرات انتقادی علامه حلی(م. ۷۲۶ق.) (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۱۵۶-۱۵۷) و شهید ثانی(م. ۹۶۵ق.) (شهید ثانی، ۱۴۲۲: ۹۸۶/۲) از میان متقدمان، زین‌الدین عاملی(م. ۱۰۱۱ق.) (عاملی، ۱۴۱۱: ۱۲۱ و ۴۸۷) از متأخران خویی(در این باره ر.ک خویی، ۱۴۱۳: ۱۵۷/۴ و ۳۵۶ و ۱۳۹/۹ و ۲۱۵/۱۰) و تفرشی (تفرشی، ۱۴۱۸: ۴۰۳/۱ و ۲۳۱/۲-۲۳۲) از معاصران درباره حدیثی که حواری ائمه را معرفی می‌کند اشاره کرد. درباره حدیث ارتداد بعد از جریان عاشورا هم می‌توان به نقدهای خویی اشاره کرد(خویی، ۱۴۱۳: ۳۵۶/۴). هیچ‌کدام از این بررسی‌ها اصحاب خاص ادعایی برای امام سجاده(ع) و روابط و تعاملات و تقابلات آن‌ها با امام را بحث نکرده است و تنها به صورت کلی به ضعیف بودن و غیرقابل اطمینان بودن سند و محتوای این اخبار اشاره کرده‌اند.

این پژوهش با تکیه بر منابع تاریخی، رجالی، حدیثی شیعه و اهل سنت به بررسی گزارش‌های مرتبط با اصحابی که گفته می‌شوند از اصحاب خاص امام سجاده(ع) و شخص امام بودند پرداخته و تلاش می‌کند با بررسی‌های تاریخی و حدیثی تعاملات و ارتباطات این افراد با امام سجاده(ع) را مورد بازخوانی قرار دهد. محور اصلی مقاله راستی‌آزمایی گزارش‌هایی است که مدعی معرفی کردن حواری، ابواب و ثقات امام(ع) هستند و این که آیا اخبار مربوط به این افراد توان اثبات حواری یا باب بودن آن‌ها را دارد یا خیر؟

هدف از این پژوهش روشن شدن فضای ارتباطی امام سجاد(ع) و پاره‌ای از اصحاب است و در واقع تلاش می‌کند تا حدی پرده از میزان فعالیت‌های امام سجاد(ع) بردارد. همچنین تلاش می‌کند نشان دهد با این طیف از احادیث نمی‌توان به صورت خوش‌بینانه مواجه شد و بررسی آن‌ها با گزارش‌های تاریخی و حدیثی تغییراتی را در بررسی حدیثی و جایگاه رجالی آن افراد ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد این گونه پژوهش‌ها فضا برای تحلیل دوران امام سجاد(ع) هموارتر سازد. نتایج این پژوهش نشان داد این روایات نمی‌تواند دلیل بر وثاقت و تعدیل افراد به‌عنوان معیاری تلقی شود و افزون بر ضعف‌های سندی از نظر محتوایی هم با آنچه در واقعیت میان امام و این اصحاب اتفاق افتاده متفاوت است. از این رو حداقل وجهی که می‌توان برای برخی از این افراد با توجه به این طیف از روایت‌ها قائل شد این است که این روایت‌ها تنها می‌تواند دلیلی بر حُسن اعتقاد آنها مورد لحاظ قرار گیرد.

روایت‌های مبین اصحاب خاص

درباره اصحاب خاص امام سجاد(ع) مجموعاً شش گزارش مختلف بیان شده است. سه گزارش از امام صادق(ع)(م.۱۴۸ق.) یک گزارش از امام کاظم(ع)(م.۱۸۳ق.) و از محمد بن عمر کشی(م) نیمه اول سده چهارم) و صاحب‌الاختصاص هم هر کدام یک خبر نقل شده است. در یکی از گزارش‌ها امام صادق(ع) می‌فرمایند بعد از شهادت امام حسین(ع) تنها ابوخلد کابلی، یحیی بن أم الطویل، جابر بن عبدالله انصاری و جبیر بن معطم بودند که مرتد نشدند و بر راه اهل بیت باقی ماندند. (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱؛ شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۶۴ و ۲۰۵). امام صادق(ع) در گزارش دومی در ضمن روایتی به کمی اصحاب امام سجاد(ع) اشاره می‌کند و از ابوخلد کابلی، یحیی بن ام طویل، سعید بن مسیب و عامر بن وائله و جابر بن عبدالله انصاری نام می‌برد که این‌ها شاهدانی هستند بر آنچه که امام سجاد(ع) انجام داده است (کوفی: ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵). امام صادق(ع) هم چنین در سومین گزارش ابوخلد کابلی، سعید بن مسیب و قاسم بن محمد بن ابی بکر را از ثقات امام سجاد(ع) برشمرده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۷۲/۱). در گزارش امام کاظم(ع) هم ابوخلد کابلی، یحیی بن أم طویل، سعید بن مسیب و جبیر بن معطم حواری امام سجاد(ع) معرفی شده‌اند (فتال نیشابوری، بی‌تا: ۲۸۲-۲۸۳؛ شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۶۱-۶۲). در پنجمین گزارش کشی از قول فضل بن شاذان ابوخلد کابلی، یحیی بن أم الطویل، سعید من مسیب، محمد بن جبیر بن معطم، و سعید بن جبیر را از نخستین اصحاب امام سجاد(ع) نام می‌برد که در اول امامت حضرت همراه ایشان بوده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۱). در آخرین گزارش هم صاحب‌الاختصاص اصحاب خاص

امام سجاده (ع) را ابو خالد کابلی، یحیی بن أم الطویل، مطعم، سعید بن مسیب مخزومی و حکیم بن جبیر معرفی می‌کند (شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۸).

بررسی ارتباطات اصحاب خاص با امام (ع)

در این قسمت هر کدام از اصحابی که در گزارش‌های بالا نام برده شده‌اند به تفصیل مورد بررسی تاریخی و حدیثی قرار خواهند گرفت.

یحیی بن أم طویل

یحیی بن أم طویل فرزند دایه امام سجاده (ع) بوده (ابن داود، ۱۳۹۲: ۲۰۲؛ حسین بن عبدالوهاب، ۱۳۶۹: ۶۴-۶۵) و احتمالاً از همان کودکی با امام سجاده (ع) آشنا شده است. وی یکی از اصحاب حلقه نخست امام سجاده (ع) به شمار می‌رود که در راستای جذب افراد و آشنا کردن امام با برخی از افراد تلاش‌هایی می‌کرده است (برای نمونه ر.ک: ۱. جذب ابو خالد کابلی: طبری، ۱۴۱۵: ۲۰۹؛ ۲. جذب ام‌الاسود خواهر زراره: زراری، ۱۳۹۹: ۲۱. ۳. جذب حمران: همان، ۱۳۹۹: ۲۷). گفته شده وی باب (کاتب بغدادی، بی تا: ۳۲-۳۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳۱۱/۳) و از حواریون (قتال نیشابوری، بی تا: ۲۸۲-۲۸۳) امام سجاده (ع) بوده و نامش تقریباً در تمام گزارش‌هایی که اصحاب خاص حضرت را معرفی می‌کنند وجود دارد. یحیی بن أم طویل یکی از سه نفری نام برده شده که از همان آغاز امامت امام سجاده (ع) همراه ایشان بوده است. (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱) وی در برخی از مسافرت‌های امام (ع) مصاحب ایشان (بصائر، ۱۴۰۴: ۳۰۶) و حتی شاهد برخی از کرامات امام (ع) نیز بوده است. (حسین بن عبدالوهاب، ۱۳۶۹: ۶۴-۶۵). ظاهراً هیچ حدیثی از امام سجاده (ع) از طریق او گزارش نشده و باید وی را از اصحاب بی‌روایت امام سجاده (ع) دانست^۱ ولی برخی از فعالیت‌های او در کوفه (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۷۹/۲-۳۸۰) و مدینه (شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۶۴) در راستای اندیشه‌های تشیع امامی گزارش شده است. گرچه به نظر می‌رسد فعالیت‌های وی به اندازه‌ای بوده که برخی از بزرگان را بر آن داشته تا کتابی در این باره نگارش کنند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۷-۳۹۸) سرانجام یحیی به دست حجاج بن یوسف ثقفی (م. ۹۵ق.) شهید شد (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱-۳۳۹).

۱. (به غیر از یک مورد. در این باره. ر.ک: (حسن بن محمد دلمی، بی تا: ۱۱۹) که به نظر این یک مورد هم صحیح نمی‌باشد (در این باره ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳: ۱۴۴/۲)

ابو خالد کابلی

ابو خالد کابلی خادم (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۳۳۷-۳۳۸) یکی دیگر از اصحاب خاص امام سجاد(ع) می‌باشد (کوفی: ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵) که خواری (فتال نیشابوری، بی تا: ۲۸۲-۲۸۳) و باب حضرت نام برده شده است (کاتب بغدادی، بی تا: ۳۲-۳۳). وی یکی از سه نامرتدین راه اهل بیت بعد از قیام عاشورا است (طوسی، ۱/۳۳۸/۱۴۰۴) که نامش جزو پنج نفری دیده می‌شود که از همان آغاز امامت امام سجاد(ع) همراه حضرت بوده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۳۳۲). امام صادق(ع) وی را از ثقات امام سجاد(ع) معرفی می‌کند (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۴۷۲) و حتی اخلاص و وفاداری خود نسبت به امام سجاد(ع) را بر امام باقر(ع) عرضه می‌کند و امام تأیید می‌نماید (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۹۹-۳۰۰).

ابو خالد روایات فراوانی از امام سجاد(ع) نقل کرده و یکی از حلقه‌های نشر معارف امام(ع) بوده است. ابو حمزه ثمالی (برای نمونه ر.ک: شیخ صدوق، ۱۴۰۵: ۳۱۹-۳۲۰؛ طوسی، ۱۳۶۴: ۵۰/۹) و سعید بن جبیر (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳/۲۷۸) از جمله اصحاب امام سجاد(ع) هستند که پاره‌ای از روایات این امام را از طریق ابو خالد نقل کرده‌اند. برخی از اصحاب امام باقر(ع)، امام صادق(ع) و حتی امام کاظم(ع) مانند معمر بن یحیی (برقی، ۱/۱۳۷۰/۱۳۹؛ صدوق، ۱۴۰۵: ۶۵۵)، ضریس بن عبدالملک (طوسی، ۱/۳۳۶/۱۴۰۴؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۶-۴۷)، بشیر/بشر الكناسی (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۴۵)، عبدالحمید بن عواض طایی کوفی (حلی، ۱۳۷۰: ۴۴) و میسر بن عبدالعزیز نخعی کوفی (برقی، ۱۳۷۰: ۱/۱۶۵) از روایانی هستند که روایات امام سجاد(ع) را طریق ابو خالد روایت کرده‌اند.

درباره گرایش وی به امام سجاد(ع) سه گزارش وجود دارد: نخست این که ابو خالد از قائلین به امامت محمد بن حنفیه بوده که گویا با راهنمایی محمد بن حنفیه و دیدن کرامتی از امام سجاد(ع) به حضرت روی می‌آورد (طوسی، ۱/۳۳۶-۳۳۷). گزارش دیگری هم تلاش‌های یحیی بن أم الطویل را عامل جذب ابو خالد به امام سجاد(ع) معرفی می‌کند (در این باره ر.ک: طبری، ۱۴۱۵: ۲۰۹؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۱/۴۸۶) و گزارش سوم می‌گوید که وی در ابتدا نزد حسن بن حسن(ع) (حسن مثنی) می‌رود و از وی مطالبه علائم امامت، مانند سلاح رسول الله، می‌کند (ابن حمزه، ۱۴۱۲: ۳۶۳-۳۶۴). سپس نزد امام سجاد(ع) می‌رود و با دیدن کرامتی معتقد به امامت امام سجاد(ع) می‌شود (ابن حمزه، ۱۴۱۲: ۳۶۳-۳۶۴). البته امام(ع) سلاح و دیگر میراث پیامبرص را نیز نشان ابو خالد می‌دهد. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳/۲۷۸) درباره سرانجام ابو خالد گفته که حجاج وی را تحت تعقیب قرار می‌دهد. او هم فرار می‌کند به سمت مکه در آنجا مخفی می‌شود و جان خود را نجات می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۹).

جیبر بن مطعم / محمد بن جبیر بن مطعم / حکیم بن جبیر

جیبر بن مطعم بن عدی بن نوفل بن عبدمناف یکی دیگر از اصحاب خاص، حواری (فتال نیشابوری، بی تا: ۲۸۲-۲۸۳) و از شخصیت‌هایی نام‌برده شده است که در کنار یحیی بن اُم الطویل و ابو خالد کابلی، بعد از عاشورا بر راه اهل بیت باقی ماند و امام سجاده (ع) را همراهی کرد (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱). نکتهٔ ابهام‌آمیزی که درباره وی وجود دارد عدم تطابق سن وی با دوران امامت امام سجاده (ع) است. اگر به گزارش منحصر به فرد ابن حبان، که سال وفات وی را ۷۳ق. معرفی می‌کند (ابن حبان، ۱۴۱۱: ۳۲) توجه نکنیم، تراجم‌نگاران اواسط خلافت معاویه (سلیمان بن خلف، بی تا: ۴۶۴/۱) سال ۵۷ق. (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۵۰/۳) و سال ۵۹ق. (ابن حبان، ۱۴۱۱: ۳۲) را سال وفات جیبر بن مطعم ذکر کرده‌اند. از این رو با توجه به قول اکثریت تراجم‌نگاران بعید است که وی را بتوان جزء اصحاب امام سجاده (ع) دانست. احتمالاً هم ازین روست که شیخ طوسی نامی از وی به میان نبرده است (در این باره ر. ک: علامه حلی، ۱۴۱۷: ۶۱). همین عدم تطابق سن جیبر بن مطعم با سال‌های امامت امام سجاده (ع) (از ۶۱ق. تا ۹۴ق. حدوداً) باعث شده تراجم‌نگاران معاصر نظرات دیگری بیان کنند. برخی معتقد شده‌اند که دو جیبر بن مطعم وجود داشته است. جیبر بن مطعم حواری امام سجاده (ع) و جیبر بن مطعم صحابی رسول خدا (شاهرودی، ۱۴۱۲: ۲۱۹/۲). برخی گفته‌اند که جیبر بن مطعم محرف حکیم بن جبیری است که در منابع امامی از وی یاد شده است و معنا ندارد صحابی رسول خدا از حواری امام سجاده (ع) دانسته شود (تستری، ۱۴۱۹: ۱۴۹/۹-۱۵۰). برخی دیگر بر پایه گزارش کشی از قول فضل بن شاذان و همچنین نظر شیخ طوسی شخص مورد نظر را محمد بن جبیر بن مطعم دانسته‌اند (خویی: ۱۴۱۳: ۳۵۶/۴). این قول با توجه به گزارشی که کشی بیان می‌کند و سن محمد بن جبیر بن مطعم موجه به نظر می‌رسد و احتمالاً در گزارش‌هایی که اصحاب یا حواری امام سجاده (ع) را مطرح می‌کند نام «محمد» از نسخه اصلی به هر علتی افتادگی پیدا کرده است ولی مشکل این جاست که هیچ گزارشی مبنی بر این‌که وی با امام سجاده (ع) ارتباطی داشته در اختیار نیست؛ حتی هیچ روایت هم از ایشان و دیگر ائمه نخستین هم نقل نکرده است. همین مسئله شاید باعث شده برخی بر این باور شوند که محمد بن حکیم بن جبیر هم محرف حکیم بن جبیر است. این نظریه می‌گوید که محمد بن جبیر در خیر کشی محرف حکیم بن جبیر است که برقی، شیخ طوسی و الاختصاص وی را از اصحاب امام سجاده (ع) شمرده‌اند (تستری، ۱۴۱۹: ۱۴۹/۹-۱۵۰). به نظر می‌رسد این نظریه اخیر به صواب نزدیک‌تر باشد زیرا غیر از منابع امامی، تراجم‌نگاران اهل سنت هم به شاگردی وی نزد امام سجاده (ع) اشاره کرده‌اند (مزی، ۱۴۰۶: ۱۶۶/۷؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۷۹/۸). افزون بر این که روایات امام از طریق حکیم

بن جبیر هم در منابع شیعی (به عنوان نمونه بنگرید: فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰: ۱۵۹-۱۶۰؛ شیخ مفیدج، ۱۴۱۴: ۱۳) و هم منابع سنی (به عنوان نمونه بنگرید ک بیهقی، ۱۴۱۰: ۲۵۶/۵؛ حاکم نیشابوری، بی تا: ۴/۳) گزارش شده است. همین گرایش‌های شیعی وی هست که اهل سنت وی را به خاطر تشیع از نظر رجالی تضعیف کرده و از وی حدیثی نقل نمی‌کنند (به عنوان نمونه ر.ک: قزوینی، بی تا: ۵۸۹/۱؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۱۶۶). حکیم بن جبیر یکی از حلقه‌های نشر معارف امام سجاد(ع) در کوفه به شمار می‌رود و راویان فراوانی احادیث امام سجاد(ع) را از وی در کوفه نقل کرده‌اند. وی از طبقه پنجم راویان حدیث است (ابن حجر، ۱۴۱۵: ۲۳۴/۱) و به احتمال فراوان دوران امام باقر(ع) را درک کرده است.

سعید بن مسیب

سعید بن مسیب (م. ۹۳/۹۴ق.). که ابن شهر آشوب وی را از تربیت‌شدگان امیرالمؤمنین (ع) نام می‌برد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳۱۱/۳) یکی دیگر از اصحاب خاص امام سجاد(ع) است. نام وی در اکثر گزارش‌هایی که اصحاب خاص امام (ع) را معرفی می‌کنند، مانند روایت امام صادق (ع) (کوفی: ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵) و امام کاظم ع، (فتال نیشابوری، بی تا: ۲۸۲-۲۸۳) فضل بن شاذان (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۱) و گزارش اختصاص (شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۸) به چشم می‌خورد. وی از حواریان (فتال نیشابوری، بی تا: ۲۸۲-۲۸۳) و شاهدانی نام برده شده که امام سجاد(ع) می‌تواند بر آن نسبت به کارهایی که انجام داده احتجاج کند. (کوفی: ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵). امام صادق (ع) هم سعید را از ثقات امام چهارم (ع) نام برده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۳۴/۱). کشی در گزارشی از فضل بن شاذان سعید بن مسیب را از نخستین اصحاب امام سجاد(ع) معرفی می‌کند که از همان نخست همراه امام (ع) بوده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۱). در این باره باید گفت که شاید نتوان گزارش مبرد(م. ۲۸۵ق.) را پذیرفت که سعید و امام سجاد(ع) در کودکی هم‌بازی بوده‌اند^۱ ولی اخبار از ارتباط نزدیک امام سجاد(ع) و سعید بن مسیب از دهه هفتاد قمری به این سو حکایت دارد. در گزارشی به ارتباط امام با سعید در حج سال ۶۲ق. اشاره شده است (خصیبی، ۱۴۱۱: ۲۰۷-۲۰۹). همچنین سعید از مصاحبت و مرادوت خود با امام در جریان قیام حره در سال ۶۳ق. گزارش داده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۸۴/۳-۲۸۵). این ارتباطات به گونه‌ای بوده که امام با تعاریفی از شخصیت علمی سعید یاد کند و وی را از همه مردم به آثار گذشتگان

۱. مبرد، ۱۳۷۵: ۱۰۴. گفتنی است سعید بن مسیب سال ۱۵ق. و علی بن الحسین ع حدود سال‌های ۳۷-۳۸ق. متولد شده‌اند.

آگاه‌تر بدانند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳۱۱/۳). امام سجاده (ع) هم‌چنین سعید را افقه مردم در رأی و نظر می‌دانسته است (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۷۴/۶). احتمالاً بر همین اساس بوده که امام (ع) گاهی نزد وی می‌رفته (ابن سعد، بی تا: ۳۶۸/۳؛ قاضی نعمان، ۱۴۱۴: ۲۷۳/۳) و یا سؤالاتی درباره خلفا (درباره عمر: ابن سعد، بی تا: ۳۶۸/۳؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۴۴۲/۱۰) و دیگر صحابه (ابن سعد، بی تا: ۱۴۸/۳-۱۴۹) از سعید می‌پرسیده است. امام هم‌چنین روایاتی در موضوعات مختلف از سعید نقل کرده است.^۱ امام سجاده (ع) پاره‌ای از روایات پیامبر (ص) را از سعید بن مسیب و از طریق سعید بن ابی وقاص نقل کرده که منابع اهل سنت به این طریق روایات سعید بن ابی وقاص را «اصح الاسانید» معرفی کرده‌اند (ابن حجر، بی تا: ۲۲). هم از این روست که منابع رجالی اهل سنت سعید بن مسیب را یکی از مشایخ امام (ع) معرفی کرده‌اند (ابن حجر، ۱۴۰۴: ۲۶۸/۷).

در مقابل سعید بن مسیب هم نگاه والایی به امام سجاده (ع) دارد. او می‌گفت علی بن حسین همانندی در میان اهل بیت ندارد (ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۲۲/۹). وی نظیری در عصر خود نداشت ولی کسی قدر او را نشناخت (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۳/۱). او باورع‌ترین (اورع) (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۷۶/۴۱) و با فضیلت‌ترین (افضل) (یعقوبی، بی تا: ۳۰۳/۲) شخص زمانه خود بود. سعید درباره امام می‌گفت که نشد علی بن حسین (ع) را بینم مگر این که خود را دشمن ندانم («قال سعید بن المسیب وما رأیته قط إلا مقت نفسی یعقوبی»). یعقوبی، بی تا: ۳۰۳/۲. سعید بن مسیب هم‌چنین اطلاعاتی از جایگاه اجتماعی بالای امام (در این باره ر. ک: طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۳-۳۳۴/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۷۹/۳) و سیره عبادی (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۳-۳۳۴/۱) و رفتاری (یعقوبی، بی تا: ۳۰۳/۲) حضرت نقل می‌کرد. سعید حدیثی از پیامبر (ص) نقل کرده درباره این که چرا علی بن حسین (ع) را زین العابدین نام کرده‌اند. وی در این حدیث به فضیلت بالای امام در روز قیامت اشاره می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۳۰/۱). او خود نزد دیگران امام را با تعبیر هم‌چون «زین العابدین» (حلبی، ۱۴۰۰: ۲۲۲/۲) «سید العابدین» (شیخ مفید الف، ۱۴۱۴: ۱۴۵/۲) و «نفس ذکیه» (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۳/۱) مورد تمجید و تعریف قرار می‌داد. سعید که خود در عبادت شهره بوده همراه امام به مسجد رسول‌الله (ص) می‌آمده و ظاهراً نماز صبح‌ها را در مسجد رسول‌الله همراه حضرت بوده است. (در این باره به بنگرید به ر. ک: کلینی، ۱۳۶۳: ۱۵/۴؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۹۳-۵۹۷).

۱. درباره متعه: سید بن طاووس، ۱۳۹۹: ۴۸۸. البته این روایت سعید بن مسیب به غیر طریق امام سجاده (ع)، به گونه‌ای دیگر در منابع اهل سنت گزارش شده است. برای نمونه بنگرید: طیالسی، مسند ابوداود طیالسی، بی تا: ۱۷. درباره حدیث منزلت: محمد بن سلیمان کوفی، ۱۴۱۲: ۵۲۲/۱؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۳۸/۳-۱۳۹؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۷۰/۹.

سعید برخی از احادیث پیامبر(ص) را از طرق امام سجاده(ع) روایت کرده (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۴/۱؛ ابن حمزه، ۱۴۱۲: ۳۵۶) و احادیثی درباره تفسیر قرآن (کلینی، ۱۳۶۳: ۲/۲۶۵)، مسائل فقهی (در بحث دیه: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳/۲۹۸-۲۹۹)، دو روایت در فضیلت اهل بیت و شیعیان (یک: کلینی، ۱۳۶۳: ۸/۲۳۵). این حدیث با تغییراتی دیگر هم گزارش شده است (فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰: ۶۴-۶۵. دو: عیاشی، بی تا: ۲/۱۶۶-۱۶۷) در فضیلت مادر امام علی(ع) (حاکم، بی تا: ۳/۱۰۸) حدیث منزلت (طبرانی، بی تا: ۳/۱۳۸-۱۳۹) و احادیثی درباره دو خلیفه نخست (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۶۹/۴۴) از امام (ع) روایت نموده است. وی هم چنین حدیثی طولانی درباره پیامبر(ص)، امام علی(ع)، حضرت زهرا(س)، حضرت خدیجه (س)، نماز و ابوبکر سؤالاتی را از امام سجاده(ع) پرسیده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۸/۳۳۸-۳۴۱). این را نیز باید افزود که سعید یکی از سخنرانی‌های اخلاقی حضرت در مسجد رسول‌الله(ص) را گزارش کرده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۹۳-۵۹۷).

تنها نقطه مبهم درباره سعید و امام سجاده(ع) گزارشی است که از عدم شرکت سعید در تشییع جنازه امام (ع) روایت کرده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۳۳۳) آن هم به این علت که دو رکعت نماز در مسجد رسول‌الله ثوابش بیشتر از نماز بر بدن امام سجاده(ع) است (ابن سعد، بی تا: ۵/۲۲۲؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۱۰/۲۳۸). درباره این بحث گفتگوهای زیادی صورت گرفته است ولی باید اشاره کرد که این گزارش با گزارش‌هایی که حکایت‌گر رابطه خوب سعید با امام سجاده(ع) قابل مقایسه نیست و نمی‌تواند آن‌ها را تحت شعاع قرار دهد. به ویژه این که در روایتی از امام رضا (ع) سعید بن مسیب با عبارت «کان علی هذا الامر (اهل بیت/ امامت)» مورد مدح قرار گرفته است (حمیری، بی تا: ۳۵۸).

سعید بن جبیر

یکی دیگری از شخصیت‌های انقلابی و ضداموی که از اصحاب امام سجاده(ع) نام آور شده (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۴؛ ابن شهر آشوب، ۳/۱۳۷۶: ۳۱۱) فقیه و مفسر مشهور کوفه و مکه، سعید بن جبیر است. درباره رابطه سعید بن جبیر و امام سجاده(ع) باید دو مرحله تصور کرد: دوره‌ای که وی با امام رابطه‌ای نداشته و دوره‌ای که وی متمایل به جریان تشیع شده است. برپایه گزارش‌های موجود در اوایل میان سعید و امام سجاده(ع) رابطه‌ای نبوده است و امام تلاش کردند از طریق مباحث علمی وی را جذب کنند. این گزارش که امام از مسعود بن مالک، یکی از موالی سعید بن جبیر، جوایب احوال سعید می‌شوند (ابن سعد، بی تا: ۵/۲۵۸) و از او می‌خواهند که به طریقی

امکان ارتباط با سعید را با امام فراهم کنند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۶۹/۴۱) می‌تواند بر همین اساس مورد تحلیل قرار گیرد که امام در صدد جذب وی بوده است. به نظر می‌رسد تلاش‌های امام در دوره‌ای دیگر مؤثر واقع شده و سعید بن جبیر با امام رابطه برقرار می‌کند، به گونه‌ای که امام سجاده (ع) فرموده که سعید گاهی پیش ما می‌آمد و درباره احکام میراث و مسائل دیگری که خداوند با آنها به ما سود می‌رساند گفتگو می‌کردیم (ابن سعد، بی تا: ۲۱۶/۵). جلساتی که امام به نیکی از آنها یاد کرده و درباره آن می‌فرمودند که «من مجالست و حدیث سعید بن جبیر را دوست می‌داشتم» (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۴۱/۴). همین ارتباط نزدیک باعث این شده بود که امام (ع) و سعید باهم حج‌شان را به جا آوردند و حتی در حال طواف اشعری را بخوانند (محمد بن خلف، بی تا: ۱۲۲/۲-۱۲۳). به نظر می‌رسد سعید بن جبیر در اواخر عمر خود، احتمالاً بعد از قیام عبدالرحمان بن اشعث (حدود سال‌های ۸۱-۸۳ق.) کاملاً متمایل به جریان امام سجاده (ع) شده است، زیرا امام صادق (ع) درباره او فرموده که سعید بن جبیر به علی بن الحسین (ع) اعتقاد داشت و ایشان را امام خود می‌دانست (در نماز به ایشان اقتدا می‌کرد) و امام سجاده هم او را ستوده می‌دانست؛ سعید مردی مستقیم بود و حجاج هم به همین علت او را کشت (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۶/۳۳۵/۱).

به‌هرحال سعید بن جبیر چندین گزارش درباره بحث مهدویت و غیبت امام دوازدهم (صدوق، ۱۴۰۵: ۱۴۵-۱۴۷ و ۳۲۲ و ۳۲۳ و ۵۲۴ و ۵۷۷) فضایل امام علی (ع) (ابن مردویه، ۱۴۲۴: ۲۲۳) آیه مودت (احمد بن حنبل، بی تا: ۲۲۹/۱) از امام سجاده (ع) روایت کرده است. هم‌چنین برخی از روایت‌های امام را از طریق دیگر اصحاب امام مانند ابو خالد کابلی روایت کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۷۸/۳) که این گزارش‌های اندک با توجه به فراوانی روایت‌های سعید در منابع اهل سنت، می‌تواند نشان از ارتباط کم و محدود سعید با امام سجاده (ع) مورد تحلیل قرار گیرد.

درباره سرانجام سعید هم باید گفت که سعید ظاهراً قائل به تقیه نبوده است (ابن سعد، بی تا: ۲۶۳/۶). وی در قیام عبدالرحمان بن اشعث علیه حجاج و امویان شرکت می‌کند و بعد از شکست قیام در دیرالجمام (۸۳ق.) به مکه فرار می‌کند (ابن سعد، بی تا: ۲۶۳/۶) ولی سرانجام دستگیر می‌شود و در سال ۹۴ق. به دستور حجاج کشته می‌شود (ابن سعد، بی تا: ۲۶۵/۶-۲۶۶). برخلاف منابع سنی که علت مرگ وی توسط حجاج را شرکت در قیام ضد اموی اشعث بیان کرده‌اند (طبری، ۱۴۰۳: ۲۶۰/۵) گزارش دیگری که در منابع شیعی آمده کشته شدن وی توسط حجاج را به سبب اندیشه‌های شیعی وی بیان نموده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۵-۳۳۶/۱).

جابر بن عبدالله انصاری

نام جابر بن عبدالله انصاری در دو گزارش از شش گزارشی که اصحاب خاص امام سجاد(ع) را معرفی کرده‌اند به چشم می‌خورد. در نخستین گزارش امام صادق(ع) وی را در کنار ابو خالد کابلی، یحیی بن أم طویل و سعید بن مسیب و عامر بن وائله از کسانی می‌شمرد که بر آنچه امام سجاد(ع) انجام داده شهادت می‌دهند (کوفی: ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵). اما درباره دومین گزارش باید گفت که کشی ابتدا نام وی را در گزارشی که نامرتدین بر راه اهل بیت بعد از حادثه عاشورا روایت کرده، (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱) قرار نداده است، ولی در ادامه براساس طریقی دیگر تکمله‌ای، با اشکالات محتوایی، اضافه می‌کند که در آن نام جابر دیده می‌شود (طوسی، ۱۴۰۴: ۲۳۸/۱-۲۳۹).

منابع اهل سنت به ارتباط میان امام سجاد(ع) و جابر به صورت کلی اشاره کرده‌اند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۳۶/۴۱ و ۴۱۶) ولی در منابع شیعی تفصیل بیشتری از این ارتباط را می‌توان به دست آورد. این گزارش‌های نشان می‌دهد که جابر ارتباط نزدیکی با امام سجاد(ع) داشته و باید وی را یکی از شیعیان اعتقادی دوره نخست دانست که نگاهی کاملاً اعتقادی به امام داشته است (به‌عنوان نمونه ر.ک: طوسی: ۱۴۱۴: ۶۳۶-۶۳۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۸۹/۳-۲۹۰). وی از راویان نصوص امامت امام سجاد(ع) و دیگر ائمه است، (صدوق، ۱۴۰۵: ۲۵۳-۲۵۴) و در فضائل امام سجاد(ع) از رسول خدا (ص) حدیث نقل می‌کرد (برای نمونه ر.ک: ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۷۰/۴۱ و ۲۷۶/۵۴). او درباره امام(ع) می‌گفت که به‌خدا سوگند در میان اولاد انبیاء مانند علی بن الحسین علیهما السلام دیده نشده است مگر یوسف بن یعقوب و سوگند به‌خدا که ذریه و فرزندان علی بن حسین از ذریه یوسف افضل و برترند و از این ذریه پاک و پربرکت است آن وجودی که زمین را پر از عدل و داد نماید (طوسی: ۱۴۱۴: ۶۳۶-۶۳۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۸۹/۳-۲۹۰). جابر به گونه‌ای به اهل بیت نزدیک بوده که خاندان اهل بیت جابر را برای تذکر به امام سجاد(ع) به خاطر توجه زیادش به عبادات وی را واسطه قرار می‌دهند (طوسی: ۱۴۱۴: ۶۳۶-۶۳۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۸۹/۳-۲۹۰). جابر احتمالاً از همان اوایل نزد امام رفت و آمد داشته است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳: ۳۰۴/۱). او به منزل امام می‌رفته (برای نمونه ر.ک: صدوق، ۱۴۰۵: ۲۵۳-۲۵۴). سیدبن طاووس، ۱۴۱۴: ۴۸۸/۱-۴۸۹) و با هم گفتگوهای می‌کرده‌اند (ر.ک: خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۵۵؛ صدوق، ۱۴۰۵: ۲۵۳-۲۵۴) جابر برخی از احادیث اخلاقی (دو مورد مانند: الاصول الستة عشر، ۱۴۲۳: ۷۲؛ اسکافی: بی تا: ۴۲) در کنار پاره‌ای از رفتارهای امام (الاصول الستة عشر، ۱۴۲۳: ۷۰ و ۶۴) و دعایی طولانی را از امام(ع) گزارش کرده است (این دعا درباره عید

فطر است. سیدبن طاووس، ۱۴۱۴: ۴۸۸/۱-۴۸۹). جابر هم‌چنین چندین حدیث و گزارشی از پیامبر (ص) از طریق امام سجاده (ع) نقل کرده است. (برای نمونه ر.ک: ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۷۰/۶؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۲۳۴/۳-۲۳۵).

در مقابل امام سجاده (ع) نیز برای جابر بن عبدالله جایگاه خاصی قائل بود. امام (ع) نزد جابر می‌رفته (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۷۰/۴۱ و ۲۷۶/۵۴) و حتی در گزارشی بیان شده که ایشان به همراه امام باقر (ع) و محمد بن حنفیه به منزل جابر می‌رفتند (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۸). ظاهراً جابر ایامی جلوس داشته و دیگران نزد او می‌رفتند. در گزارشی بیان شده که امام سجاده (ع) در اواخر عمر جابر نزد وی رفته (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۷۶/۵۴) و جابر حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که در قسمتی از آن به مقام بالای امام سجاده (ع) در روز قیامت اشاره شده است و در قسمتی دیگر پیامبر (ص) بیان می‌کنند که جابر امام باقر (ع) را رویت خواهد کرد و از وی می‌خواهد که سلامش را به آن امام برساند. این گزارش در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده است. هم‌چنین باید گفت که جابر یکی از مشایخ امام سجاده (ع) به شمار می‌رود زیرا امام به فراوانی احادیث پیامبر (ص) را از طریق جابر وی کرده است. (به عنوان نمونه ر.ک: صدوق، ۱۴۰۵: ۲۵۳-۲۵۴، طوسی، ۱۴۱۴: ۵۰۰-۵۰۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۴/۱۴۱). امام هم‌چنین غیر از احادیث دو گزارش تاریخی هم از جابر نقل کرده است.^۱

با توجه به گرایش‌های آشکار شیعی جابر بن عبدالله و ارتباطاتش با بزرگان بنی‌هاشم و از جمله امام سجاده (ع) به نظر می‌رسد باید مانند دیگر شیعیان مورد تعرض امویان قرار گرفته باشد ولی گویا صحابی و آسن بودن وی باعث مصونیت وی از تعرض امویان شده باشد (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۹/۱).

عامر بن واثله کنانی

ابوالطفیل عامر بن واثله کنانی از صحابه رسول خدا (ص) و علی‌الاجماع آخرین صحابی بوده که تا اوایل قرن دوم می‌زیسته است. او ساکن مکه و مدتی را نیز در کوفه و زمانی از شخصیت‌های شناخته‌شده و بزرگان این شهر بوده است (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۲۴۹/۴) ولی بعدها به مکه می‌رود و در

۱. یکی گزارشی تاریخی درباره سنه الرماده نقش عباس و نبی هاشم در نماز استسقی (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۶۱/۲۶-۳۶۳). عام الرماده به سال ۱۸ق. گفته می‌شود که خشکسالی شدیدی بر منطقه حجاز عارض شده بود (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۲/۲۱۷) و دیگری گزارشی تاریخی از سلمان فارسی به واسطه جابر (قطب‌الدین راوندی، ۱۳۱۸: ۲۴۵-۲۴۶)

همین شهر در سال ۱۱۰ق. از دنیا می‌رود (درباره وی نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۲۳/۲۶). منابع رجالی اهل سنت وی را از شیعیان حجاز (ذهبی: ۱۴۱۳: ۴۶۸/۳) و با عناوین آشکاری شیعه بودن وی را روایت کرده‌اند (به عنوان نمونه ر.ک: ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۱۳/۲۶؛ مزی، ۱۴۰۶: ۸۰/۱۴). وی همواره یکی از شیعیان خاص اهل بیت و شخص امام علی بود (برقی، بی تا: ۵؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۷۰) و در تمام جنگ‌های حضرت شرکت داشته است و حتی همراه حضرت در کوفه مستقر شده است (ابن اثیر، بی تا: ۹۷/۳). او بعد از امام علی (ع) از اصحاب امام حسن (ع) بود (طوسی، ۱۴۱۵: ۹۵) ولی منابع گزارشی از ارتباط وی با امام حسین (ع) و شرکت در قیام حضرت گزارشی روایت نکرده‌اند. با این حال وی در قیام مختار به خون‌خواهی قتل امام حسین (ع) شرکت کرده است. (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۱۰۰/۱۵). برخی عامر را احتمالاً به خاطر ارتباط با محمد بن حنفیه (در این باره ر.ک: ابن سعد، بی تا: ۱۰۱/۵؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۴۶۰/۲) و مختار (در این باره ر.ک: ابن سعد، بی تا: ۱۰۱/۵؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۳۰۸/۱) از اصحاب محمد (خلیفه بن خیاط، بی تا، ۲۰۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۲۶) و از کیسانیان شمرده‌اند. (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۳۷۹؛ ابن داود، ۱۳۹۲: ۲۵۱) که قائل به امامت محمد بن حنفیه بوده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۰۸/۱؛ ابن داود، ۱۳۹۲: ۲۵۱) عامر بن واثله هم چنین از اصحاب امام سجاد(ع) نام برده شده است (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۸۹). امام صادق (ع) وی را از شاهدانی بر آن چه که امام سجاد(ع) انجام داده است معرفی می‌کند (کوفی: ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵). ابن شهر آشوب نیز عامر را از اصحاب خاص حضرت نام برده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳۱۱/۳). با این حال گزارش‌ها اندکی درباره ارتباط میان عامر و امام سجاد(ع) وجود دارد که در این باره تنها می‌توان به دو گزارش اشاره کرد: در یکی از آن دو عامر داعی را از امام سجاد(ع) نقل می‌کند (اربلی، ۱۹۸۵: ۳۰۶/۲-۳۱۰) و دیگری مربوط به جلسه‌ای است که ابان کتاب سلیم بن قیس هلالی را بر امام سجاد(ع) عرضه می‌کند. عامر بن واثله به همراه عمر بن ابی سلمه فرزند ام سلمه همسر پیامبر (ص) نیز از حاضران نزد امام بوده و ابان در طول سه روز کتاب را بر آنان قرائت می‌کند (سلیم بن قیس، ۱۴۲۲: ۱۲۷).

قاسم بن محمد بن ابی بکر

قاسم بن محمد بن ابی بکر(م. ۱۰۶ق) پسر خاله امام سجاد(ع) است (شیخ مفید الف، ۱۴۱۴: ۱۳۷/۲) که دخترش به ازدواج امام باقر(ع) در آمده است. قاسم در اواخر دوران امام سجاد(ع)، یعنی در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز(م. ۱۰۱ق.) از فقهای شناخته شده مدینه بوده و حتی وی را از فقهای سبعة مدینه به حساب آورده‌اند (ر.ک: ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳۸۰-۳۸۲).

قاسم متوفای ۱۰۸۰ق. و حدود هفتاد یا هفتاد و دو سال عمر کرده است. یعنی تقریباً متولد سال ۳۸ق. یا ۳۶ق. می‌باشد (ابن سعد، بی تا: ۱۹۴/۵) همان زمانی که سال‌های تولد امام سجاده (ع) می‌باشد. با این حال ظاهراً هیچ گزارشی از ارتباط امام با قاسم پیدا نشد یا اینکه از یکدیگر روایتی کرده باشند. هم‌چنین هیچ گزارشی تاریخی‌ای از ارتباط وی با جریان تشیع در دسترس نیست و تنها در حدیثی امام رضا (ع) درباره او فرموده: «کان علی هذا الامر». (حمیری، بی تا: ۳۵۸). با حال در یک گزارش از امام صادق (ع) قاسم از ثقات امام سجاده شمرده شده (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۷۲/۱) و تنها شیخ طوسی وی را از اصحاب امام سجاده (ع) نام برده است (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۹).

بررسی گزارش‌ها

در بررسی گزارش‌هایی که شیعیان و اصحاب خاص امام سجاده (ع) را معرفی می‌کند نخست باید گفت که در گزارش نخست امام صادق (ع) از کسانی نام برده شده که بعد از شهادت امام حسین (ع) مرتد نشدند و هم‌چنان بر راه اهل بیت باقی ماندند (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱). اینان عبارتند از ابو‌خالد کابلی، یحیی بن أم الطویل، جابر بن عبدالله انصاری و جبیر بن معطم. در گزارش دوم امام صادق (ع) لیستی از اصحاب اضافه شده‌اند که نسبت به این افراد کمی تفاوت دارد. در این گزارش جبیر بن معطم حذف شده و به جای وی سعید بن مسیب و عامر بن واثله افزوده شده‌اند (کوفی: ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵). در واقع باید گزارش دوم را اصلاح‌شده گزارش نخست دانست، زیرا در روایت ارتداد انتظار می‌رفت عامر بن واثله که از دوران امام علی (ع) و از راسخین در راه اهل بیت است هم در سیاهه نامرتدین بعد از عاشورا نام برده می‌شد؛ هم‌چنان که شواهد تاریخی بر این نکته حکایت دارد. یا مثلاً جبیر بن معطم که اساساً چند سال پیش از قیام کربلا از دنیا رفته است جزء نامرتدین و ثابت‌قدمان بعد از حادثه کربلا نام برده شده است. در واقع باید گفت که روایت ارتداد هیچ ملاکی ندارد. از طرفی جبیر بن معطم را که پیش از امام سجاده (ع) از دنیا رفته است از اصحاب اولیه امام و از نامرتدین بعد عاشورا معرفی می‌کنند. از طرفی هیچ اشاره‌ای به نام برخی دیگر از افرادی که دانسته است در راه اهل بیت هستند نمی‌کند. حال بماند که اساساً حدیثی مرسل است (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱) و مورد نقد رجالیون معاصر قرار گرفته است (به عنوان نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۱).

هم‌چنین دانسته نیست چرا از میان همه این شخصیت‌های خاص نسبت به امام سجاده (ع)، در گزارش منسوب سوم به امام صادق (ع) (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۷۲/۱) تنها ابو‌خالد کابلی و سعید بن مسیب از ثقات امام سجاده (ع) نام برده شده است و نامی از بزرگانی هم‌چون جابر، یحیی بن أم

الطویل به چشم نمی خورد و شخصیت سومی مطرح می شود به نام قاسم بن محمد بن ابی بکر که در دیگر گزارش ها راست کیش بودن وی نسبت به اهل بیت همواره مورد تأکید قرار گرفته است. چهارمین گزارش که در آن حواری امام سجاد(ع) از قول امام کاظم (ع) بررسی شده است (فتال نیشابوری، بی تا: ۲۸۲-۲۸۳؛ شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۶۱-۶۲) در واقع همان گزارش نخست امام صادق (ع) است (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱) که نامرتدین را معرفی می کند با این تفاوت که در گزارش امام صادق (ع) از ابو خالد کابلی، یحیی بن أم الطویل، جابر بن عبدالله انصاری و جبیر بن معطم نام برده شده ولی در گزارش امام کاظم (ع) به جای نام جابر بن عبدالله، سعید بن مسیب جاگذاری شده است. درباره بررسی وضعیت سندی این گزارش هم باید گفت که روایان این روایت یعنی علی بن سلیمان که مجهول است و اسباط بن سالم هم توثیق نشده است (در این باره ر.ک: خویی: ۱۴۱۳: ۱۴۹/۱۵) و هم چنان که اشاره شد اکثر رجال یون متقدم و معاصر که درباره این حدیث بحث کرده اند آن را مورد نقد قرار داده اند.

درباره اصحاب خاص امام سجاد(ع) دو خبر دیگر از فضل بن شاذان (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۱) و صاحب الاختصاص (شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۸) روایت شده است که نه تنها باهم هماهنگی ندارند که با هیچ کدام از چهار گزارش امام صادق (ع) و روایت امام کاظم (ع) نیز هماهنگ نیستند، به گونه ای که از میان ده نامی که در این دو روایت نام برده شده تنها در سه نفر اشتراک وجود دارد. ضمن این که نام های جدیدی، مانند حکیم بن جبیر، مطعم، سعید بن جبیر و محمد بن جبیر، در آن ها دیده می شود که در آن چهار گزارش امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) نیست. این ها غیر تهافت هایی است که با روایت های منسوبین به ائمه دارد. مثلاً در روایت نخست امام صادق (ع) که اصحاب اولیه امام سجاد(ع) و نامرتدین راه اهل بیت را بیان می کند از شخصیت هایی مانند ابو خالد کابلی، یحیی بن أم الطویل، جابر بن عبدالله انصاری و جبیر بن معطم نام برده شده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱) در حالی که در خبر فضل بن شاذان اصحاب نخست و اولیه امام سجاد(ع) را ابو خالد کابلی، یحیی بن أم الطویل، سعید بن مسیب، محمد بن جبیر بن مطعم، و سعید بن جبیر نام می برد. در مقایسه این دو گزارش سه شخصیت اخیر که در گزارش فضل بن شاذان آمده در گزارش امام صادق (ع) نیست و هم چنین جابر بن عبدالله و جبیر بن مطعم که در گزارش امام صادق (ع) است در گزارش فضل دیده نمی شود.

نکته بعد ابهاماتی است که درباره این شخصیت ها وجود دارد. به طور نمونه یحیی بن أم الطویل که در همه این گزارش ها نام وی دیده می شود تا آن جا که جستجو شده، هیچ روایتی از امام سجاد(ع) نقل نکرده است. یا شخصیتی که با نام های مختلف در این شش گزارش ها آمده است

یعنی جبیر بن مطعم، محمد بن جبیر، مطعم و حکیم بن جبیر. جبیر بن مطعم که در دو روایت منسوب به امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) که اصحاب اولیه، نامرتدین بعد از عاشورا (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۳۳۸) و حواری امام سجاده (فتال نیشابوری، بی‌تا: ۲۸۲-۲۸۳) شمرده شده است، پیش از امام سجاده (ع) از دنیا رفته است. احتمالاً هم از این روست که این نام در گزارش‌های دیگر تکرار نشده و به محمد بن جبیر، (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۳۳۲) معطم (شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۸) و حکیم بن جبیر (شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۸) تغییر یافته است. طبق بررسی‌های انجام شده اگر این شخص حکیم بن جبیر هم باشد طبق گزارش‌های موجود ویژگی خاصی در وی دیده نمی‌شود که بتوان او را از خواص اصحاب و حواری امام سجاده (ع) دانست.

درباره سعید بن مسیب هم باید گفت که وی یکی از فقهای عامه و از مشایخ امام سجاده (ع) به شمار می‌رود که هر دو طرف احترام خاصی برای یکدیگر قائل بوده و تعاریف و تمجیداتی از یکدیگر کرده‌اند. و یا درباره قاسم بن محمد که وی هم از فقهای شناخته شده اهل سنت است. قاسم تقریباً به طور کامل هم‌دوره‌ای امام می‌باشد ولی هیچ گزارشی از ارتباط وی با امام در دست نیست. حتی حدیثی هم از یکدیگر نقل نکرده‌اند. با این حال هم سعید بن مسیب و هم قاسم بن محمد طبق حدیث سوم منسوب به امام صادق (ع) از ثقات امام سجاده (ع) شناخته شده‌اند. گرچه شاید بتوان این گونه توجیه کرد که میان وثاقت افراد و مذهب‌شان تنافی‌ای وجود ندارد (کرباسی، ۱۴۲۵: ۵۳) و یا این گونه گفت که آنان در حالت تقیه قرار داشته‌اند.

یا مثلاً ابو خالد کابلی که از پیروان و شیعیان محمد حنفیه بوده و تا سال‌ها به وی خدمت می‌کرده است، چگونه می‌شود که نامش در نامرتدین راه ائمه و اهل بیت قرار می‌گیرد و جالب‌تر آن که در گزارش دیگری جزء اولین کسانی نام برده می‌شود که از همان آغاز امامت امام سجاده (ع) جزء حلقه نخست اصحاب ایشان به شمار می‌رفته است.

سعید بن جبیر هم که از فقها و محدثین شناخته شده اهل سنت بوده که براساس گزارش‌های مختلف در دوره اخیر امام سجاده به جرگه اصحاب امام می‌پیوندد. از این رو پذیرش نظر فضل بن شاذان کاملاً دشوار به نظر می‌رسد که سعید را از نخستین اصحاب امام سجاده (ع) نام می‌برد که در اول امامت حضرت همراه امام بوده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۳۳۲). هیچ بعید نیست گرایش سعید بن جبیر به امام سجاده (ع) را به خاطر همان شخصیت انقلابی و ضد اموی دانست که هر دو در مخالفت با امویان هم‌رأی بوده‌اند.

یکی دیگر از شخصیت‌هایی که از اصحاب امام سجاده (ع) شمرده شده جابر بن عبدالله انصاری است. در دو گزارش منسوب به امام صادق (ع) وی از کسانی نام برده شده که بعد از جریان کربلا

مرتد نشد و همچنان بر راه اهل بیت باقی ماند (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۸/۱) و همچنین در گزارش دیگری از این امام، جابر از کسانی نام برده شده که بر آنچه امام سجاد(ع) انجام داده در روز قیامت شهادت می دهد (کوفی: ۱۳۹۹: ص ۱۰۴-۱۰۵). با این حال دانسته نیست که چرا نام وی در گزارش امام صادق (ع) که ثقات امام سجاد(ع) را معرفی می کند دیده نمی شود، با این که وی روایات قابل توجهی از امام سجاد(ع) نقل کرده است و وفاداری و صداقت وی همواره در لسان اهل بیت و بزرگان امامیه زبازند است (به عنوان نمونه ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳: ۴۷۰/۱) و جالب تر آن که نام وی حتی در لیست حواریون امام سجاد(ع) که امام کاظم (ع) بیان کرده اند هم دیده نمی شود (فتال نیشابوری، بی تا: ۲۸۲-۲۸۳). با این که امام صادق (ع) وی را از اصحاب اولیه امام سجاد(ع) نام می برد ولی فضل بن شاذان نام جابر را جزء اصحاب اولیه بیان نکرده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۱) صاحب الاختصاص هم به نام وی در اصحاب خاص امام سجاد(ع) اشاره نمی کند (شیخ مفید منسوب، ۱۴۱۴: ۸).

درباره عامر بن واثله هم باید گفت از میان چهار روایت امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) نام وی تنها در یکی از روایت های امام صادق (ع) دیده می شود. امام (ع) عامر را در کنار ابو خالد کابلی، یحیی بن ام طویل، سعید بن مسیب و جابر بن عبد الله انصاری از کسانی معرفی می کند که در روز قیامت بر آنچه امام سجاد(ع) انجام داده است شهادت می دهند. (کوفی: ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵). این مقام جایگاه خاصی را برای عامر تعریف می کند با این حال نام وی در هیچ کدام از گزارش هایی که حواری، ابواب و اصحاب نخستین امام سجاد(ع) را معرفی می کنند نیست. حتی وی با آن که همیشه در راه اهل بیت ثابت قدم بوده و هم خود و هم گزارش های مختلف این را نشان می دهد با این حال نام وی در گزارش هایی که اصحاب اولیه و نامرتدین از اهل بیت بعد از عاشورا را معرفی می کند قرار نگرفته است. به غیر از آن گزارش امام صادق (ع)، ابن شهر آشوب تنها وی را از اصحاب خاص امام سجاد(ع) ذکر کرده است.

به نظر می رسد برخی دیگر از اصحاب امام (ع) هستند که آنها اولویت بیشتری برای عنوان باب یا حواری داشته اند. کسانی که مباحث خاصی در بحث امامت یا بحث برائت یا توانایی های ویژه امام، عصمت یا علم خاص امام، بحث ولایت و تصرفات ائمه مانند ابو حمزه ثمالی، جعید همدانی موسی بن قاسم و یونس بن الحباب از امام سجاد(ع) گزارش کرده اند. ضمن این که در منابع تاریخی - رجالی اهل سنت برخی از شخصیت ها به عنوان اقران و نزدیکان امام سجاد(ع) معرفی شده اند که نامشان در گزارش های منابع امامی که اصحاب خاص امام را معرفی می کنند دیده نمی شود. کسانی مانند ابوسلمه بن عبدالرحمان (ابن حجر، ۱۴۰۴: ۲۶۹/۷-۲۷۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸:

۱۲۱/۹)، طاووس بن کیسان (ابن حجر، ۱۴۰۴: ۲۶۹/۷-۲۷۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۲۱/۹) و سعید بن مرجانه (مزی، ۱۱: ۵۰/۱۴۰۶) از این دسته‌اند. از این رو به نظر می‌رسد نمی‌توان برای طیفی از اخباری که اصحاب امام سجاده (ع) را طبقه‌بندی خاصی می‌کنند تکیه کرد و آن‌ها را ملاکی برای ارزیابی و سنجه‌رجالی قرار داد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دربارهٔ حواری، ابواب و اصحاب خاص امام سجاده (ع) چهار گزارش از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) و هم‌چنین دو گزارش از فضل بن شاذان و الاختصاص روایت شده است. در مجموع دوازده نام تکرار شده است که عبارتند از: ابو خالد کابلی، یحیی بن أم الطویل، جابر بن عبدالله، سعید بن مسیب، عامر بن وائله، قاسم بن محمد بن ابی بکر، جبیر بن مطعم، محمد بن جبیر بن مطعم، سعید بن جبیر، مطعم و حکیم بن جبیر.

جبیر بن مطعم که طبق گزارش نخست امام صادق از اصحاب اولیه و نامرتدین و طبق روایت امام کاظم (ع) از حواریون امام سجاده (ع) شمرده شده از بحث خارج می‌شود، زیرا وی پیش از امام سجاده (ع) از دنیا رفته است. احتمالاً از این رو در گزارش‌های بعدی برخی، مانند گزارش فضل بن شاذان، پسر جبیر یعنی محمد بن جبیر بن مطعم را مطرح کرده‌اند و یا برخی دیگر جبیر را محرف حکیم تلقی کرده‌اند و حکیم بن جبیر را به‌عنوان صحابی خاص معرفی کرده‌اند. مطعم هم که به تنهایی در گزارش الاختصاص آمده احتمالاً منظور یکی از همین شخصیت‌هاست. از این رو از جبیر بن مطعم، محمد بن جبیر بن مطعم، حکیم بن جبیر و مطعم یک شخص تنها مراد است نه چهار نفر که آن هم احتمالاً حکیم بن جبیر است. سعید بن جبیر را هم قطعاً نمی‌توان جزء اصحاب اولیه و نخست امام سجاده (ع) باشد، زیرا وی در اواخر دوران امام به جریان امامی پیوسته است. قاسم بن محمد هم که هیچ گزارش تاریخی و حدیثی از وی در ارتباط با امام سجاده (ع) نقل نشده در حدیث سوم امام صادق (ع) به‌عنوان یکی از ثقات امام سجاده (ع) معرفی شده است. در این میان نام ابو خالد کابلی، یحیی بن أم الطویل، جابر بن عبدالله، سعید بن مسیب، عامر بن وائله، حکیم بن جبیر باقی می‌ماند که تنها روایات و گزارش‌های ابو خالد کابلی، سعید بن مسیب و جابر بن عبدالله با امام سجاده (ع) از نظر کمیّت قابل توجه است. با این حال دانسته نیست چرا تنها سه نفر یعنی ابو خالد کابلی، سعید بن مسیب و قاسم بن محمد بن ابی بکر، از میان تمام افرادی که به‌عنوان صحابی خاص شناخته شده‌اند، از ثقات امام سجاده (ع) معرفی گشته‌اند.

سرانجام باید گفت که هیچ کدام از این شش گزارش معیار آشکاری در این که حواری، باب یا اصحاب خاص امام (ع) کدامند به دست نمی دهد و افزون بر عدم تطابق آن‌ها با گزارش‌ها تاریخی و حدیثی امامیه و اهل سنت نمی توان آن‌ها را معیاری برای تعدیل این طیف از اصحاب و جرح آن اصحابی که نامشان در این گزارش‌ها نیامده مورد لحاظ قرار داد. ضمن این که اکثر کسانی که به عنوان حواری شناخته شده‌اند بدون تردید فاقد ویژگی‌هایی هستند که برای حواریون، به معنای یاران نزدیک و خاص، شمرده شده‌اند. از این رو به سختی می توان این افراد را مصادیقی برای حواری امام سجاد(ع) برشمرد لذا اعتماد بر این دسته از گزارش‌ها را با دشواری روبه‌رو می سازد، زیرا گزارش‌های تاریخی رسیده توان راستی آزمایی این دسته از روایات امامیه را ندارد. به نظر می رسد با توجه به نامشخص بودن زمان صدور این طیف از روایات و ابهامات در طرق نقل آن، اعتماد بر آن‌ها دشوار است. سرانجام باید گفت که ابطال پذیر کردن این نظریه که این روایات باعث وثاقت و جایگاه خاصی برای این طیف از اصحاب می شود راه را برای نظریاتی که شایستگی بیشتری دارند هموار می سازد و آن این که این دسته از روایات‌ها و گزارش‌ها را باید در چارچوب جریان‌های خاص حدیثی امامیه رصد کرد که خود سرآغاز بحث دیگری است.

منابع و مأخذ

- ابن ابی شیبة الكوفي (۱۴۰۹ق.). **المصنف**. تحقیق سعید اللعام. بیروت: دار الفکر.
- ابن اثیر (۱۳۸۵). **الکامل**. بیروت: دارصادر.
- _____ (بی تا). **اسد الغابة**. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن ادریس (۱۴۱۰ق.). **السرائر**. قم: نشر اسلامی.
- ابن حبان (۱۳۹۳ق.). **الثقات**، بیروت: الکتب الثقافیة.
- _____ (۱۴۱۱ق.). **مشاهیر علماء الامصار**. تحقیق علی ابراهیم. المنصورة: دار الوفا.
- ابن حجر (۱۴۰۴ق.). **تهذیب التهذیب**. بیروت: دار الفکر.
- _____ (۱۴۱۵ق.). **تقریب التهذیب**، تحقیق عطا. بیروت: دار الکتب.
- _____ (بی تا). **سلسلة الذهب**، تحقیق عبد المعطی. بی تا. بی جا.
- ابن حمزة طوسی (۱۴۱۲ق.). **التأقیب فی المناقب**. تحقیق علوان. قم: انصاریان.
- ابن داود حلی (۱۳۹۲ق.). **رجال ابن داود**. تحقیق بحر العلوم. نجف: مطبعة الحیدریة.
- ابن سعد(بی تا). **الطبقات الكبرى**. بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب (۱۳۷۶ق.). **مناقب آل ابی طالب**. نجف: المكتبة الحیدریة.
- ابن عساکر (۱۴۱۵ق.). **تاریخ مدینة دمشق**. تحقیق علی شیری. بیروت: دار الفکر.

- ابن کثیر(۱۴۰۸ق.). **البدایة والنهایة**. تحقیق علی شیری. بیروت: دار احیاء.
- ابن مردویه(۱۴۲۴ق.). **مناقب علی بن ابی طالب**. تحقیق حرزالدین. قم: دار الحدیث.
- ابی الفرج اصفهانی(بی تا). **الاغانی**. بیروت: دار احیاء.
- احمد بن حنبل(بی تا). **مسند احمد**. بیروت. دارصادر.
- اربلی(۱۹۸۵). **کشف الغمة**. بیروت. دارالاضواء.
- اسکافی(بی تا). التمجیص. تحقیق مدرسة الامام المهدي (ع). قم.
- **اصول الستة عشر من الاصول الاولية**(۱۴۲۳ق.). تحقیق محمودی، قم: دار الحدیث.
- برقی(بی تا). **الرجال**. انتشارات دانشگاه تهران.
- _____(۱۳۷۰ق.). **المحاسن**. تحقیق محدث ارموی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- بلاذری(۱۹۵۹م.). **انساب الاشراف**. تحقیق حمیدالله. مصر: دارالمعارف.
- بیهقی(۱۴۱۰ق.). **شعب الایمان**. تحقیق زغلول و بنداری. بیروت: دار الکتب.
- تستری(۱۴۱۹ق.). **قاموس الرجال**. قم: النشر الاسلامی.
- نفرشی(۱۴۱۸ق.). **نقد الرجال**. تحقیق آل البيت (ع). قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- حاکم نیشابوری(بی تا). **المستدرک**. تحقیق مرعشی. بی جا.
- حسن بن سلیمان حلی(۱۳۷۰ق.). **مختصر بصائر الدرجات**. نجف: المطبعة الحیدریة.
- حسین بن عبد الوهاب(۱۳۶۹). **عیون المعجزات**. نجف: حیدریه.
- حلّی(۱۴۰۰ق.). **السيرة الحلیة**. بیروت: دار المعرفة.
- حمیری قمی(بی تا). **قرب الاسناد**. تحقیق اهل البيت (ع). قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- خزاز قمی(۱۴۰۱ق.). **کفایة الاثر**. تحقیق کوه کمری، قم: انتشارات بیدار.
- خصیبی(۱۴۱۱ق.). **الهدایة الکبری**. بیروت: مؤسسة البلاغ.
- خطیب بغدادی(۱۴۱۷ق.). **تاریخ بغداد**. تحقیق عطا. بیروت: دار الکتب.
- خوی(۱۴۱۳ق.). **معجم رجال الحدیث**. قم: بی نا.
- خلیفه بن خیاط(بی تا). **تاریخ خلیفة**. تحقیق سهیل زکار. بیروت: دار الفکر.
- ذهبی(۱۴۰۷ق.). **تاریخ الاسلام**، تحقیق تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
- _____(۱۴۱۳ق.). **سیر اعلام النبلاء**، تحقیق شعب الارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- زراری، ابوغالب(۱۳۹۹ق.). **رسالة في ال اعین**. تحقیق موحد ابطحی. بی نا. بی جا.
- سلیمان بن خلف(بی تا). **التعدیل والتجریح**. تحقیق البزار. مراکش: وزارت اوقاف.
- سلیم بن قیس(۱۴۲۲ق.). **کتاب سلیم بن قیس**. تحقیق انصاری. قم: دلیل ما.
- سید بن طاووس(۱۳۹۹ق.). **طرائف**. قم: النخام.

- سيد ابن طاووس (۱۴۱۴ق.). **اقبال الاعمال**. تحقيق قیومی. قم: الاعلام الاسلامی.
- شاهرودی، نمازی (۱۴۱۲ق.). **مستدرکات علم رجال الحديث**. تهران: شفق.
- شهيد ثاني (۱۴۲۲ق.). **وسائل**. تحقيق مختاری، قم: مركز النشر التابع.
- صدوق (۱۳۸۵ق.). **علل الشرائع**، تحقيق بحر العلوم. النجف: المكتبة الحيدرية.
- _____ (۱۴۰۵ق.). **كمال الدين**. تحقيق غفاری، قم: النشر الاسلامی.
- طبرانی (۱۴۱۵ق.). **المعجم الاوسط**. بيروت: دار الحرمين.
- طبرسی (۱۴۱۷ق.). **اعلام الوری**. قم: آل البيت.
- طبری (۱۴۱۵ق.). **المسترشد**. تحقيق محمودی. قم: الثقافة الاسلامية.
- _____ (۱۴۰۳ق.). **تاريخ الطبری**. بيروت: مؤسسة الاعلمی.
- طوسی (۱۳۶۴ق.). **تهذيب الاحكام**. تحقيق موسوی الخراسان. تهران: دار الكتب.
- _____ (۱۴۰۴ق.). **اختيار معرفة الرجال**. تحقيق الاسترآبادی / الرجائی، قم: آل البيت (ع).
- _____ (۱۴۱۱ق.). **الغیبة**. تحقيق طهرانی / ناصح. قم: المعارف الاسلامية.
- _____ (۱۴۱۴ق.). **الامالی**. قم: دار الثقافة.
- _____ (۱۴۱۵ق.). **رجال الطوسی**. تحقيق قیومی. قم: النشر الاسلامی.
- طیالسی (بی تا). **مسند ابی داود الطیالسی**. بيروت: دار المعرفة.
- عاملی (۱۴۱۱ق.). **التحریر الطاووسی**. تحقيق جواهری. قم: مكتبة مرعشی نجفی.
- علامه حلی (۱۴۱۷ق.). **خلاصة الاقوال**. تحقيق قیومی. قم: نشر الفقاهة.
- عیاشی (بی تا). **تفسیر العیاشی**. تحقيق محلاتی. تهران: المكتبة العلمية.
- فتال نیشابوری (بی تا). **روضه الواعظین**. تحقيق حسن خراسان. قم: شریف رضی.
- فرات بن ابراهیم کوفی (۱۴۱۰ق.). **تفسیر فرات الكوفی**. تحقيق محمد الكاظم. تهران: مؤسسة الطبع والنشر.
- قاضی نعمان (۱۴۱۴ق.). **شرح الاخبار**. تحقيق حسینی جلالی. النشر الاسلامی.
- قزوینی (بی تا). **سنن ابن ماجه**. تحقيق عبدالباقي، بيروت: دار الفكر.
- قطب الدين الراوندى (۱۳۱۸). **قصص الانبياء**. تحقيق عرفانيان، قم: الهادي.
- كاتب بغدادی (بی تا). **تاريخ الأئمة**. قم: مكتب مرعشی.
- کرباسی (۱۴۲۵ق.). **الکلیل المنهج**. تحقيق اشکوری، قم: دار الحديث.
- کلینی (۱۳۶۳). **الکافی**، تحقيق غفاری. تهران: دار الكتب الاسلامية.
- کوفی، حسین بن سعید (۱۳۹۹ق.). **الزهة**. تحقيق عرفانيان، قم: العلمیه.
- مبرد (۱۳۷۵ق.). **الفاضل**. تحقيق میمنی. مصر: دار الكتب.

- محمد بن خلف (بی تا)، **اخبار القضاة**. بیروت: عالم الکتب.
- محمد بن سلیمان کوفی (۱۴۱۲ق.). **مناقب الامام امیر المؤمنین**. تحقیق محمودی. قم: مجمع احیاء الثقافة.
- مزی (۱۴۰۶ق.). **تهذیب الکمال**. تحقیق عواد معروف. بیروت: الرسالة.
- مفید (۱۴۱۴ق.). **الاختصاص**. تحقیق غفاری. بیروت: دار المفید.
- مفید الف (۱۴۱۴ق.). **الارشاد**. تحقیق اهل البیت (ع). بیروت: دار المفید.
- مفید ب (۱۴۱۴ق.). **الامالی**. تحقیق استاد ولی، بیروت. دار المفید.
- مفید ج (۱۴۱۴ق.). **الکافئة**. تحقیق زمانی نژاد، بیروت: دار المفید.
- نجاشی (۱۴۱۶ق.). **رجال نجاشی**. قم: النشر الاسلامی.
- نسائی (۱۴۰۶ق.). **الضعفاء والمتروکین**. بیروت: دار المعرفة.
- نعمانی (۱۴۲۲ق.). **الغیبة**. تحقیق فارس حسون. قم: انوار الهدی.
- یعقوبی، (بی تا). **تاریخ یعقوبی**. قم. فرهنگ اهل بیت (ع).

References

- Abī al-Faraj Isfahānī (Bī Tā), al-Aghānī, Dār Ihyā', Biyrūt.
- Aḥmad Ibn Ḥanbal (Bī Tā), Masnadi Aḥmad, Dār ṣādir, Biyrūt.
- 'allāmiḥ Hillī (1996), Khulāṣat al-Aqwāl, Taḥqīqī Quyūmī, Nashr al-Fiḡāhah, Qum.
- 'āmilī (1990), al-Taḥrīr al-Tāwūsī, Taḥqīqī Jawāhirī, Maktabah Mar'ashī Najafī, Qum.
- 'ayyāshī (Bī Tā), Tafṣīr al-'ayyāshī, Taḥqīqī Maḥallātī, al-Maktabat al-'ilmīyah, Tihiran.
- Balādhurī (1959), Ansāb al-Ashraf, Taḥqīqī Ḥamīdullah, Dār al-Ma'ārif, bi Miṣr.
- Barqī (1951), al-Maḥāsīn, Taḥqīqī Muḥaddith Irmawī, Dār al-kutub al-Islāmīyah, Tihrān.
- Barqī (Bī Tā) al-Rijāl, Intishārātī Dānishgāhi Tihrān.
- Biyhaqī (1990), Shi'b al-Imān, Taḥqīqī Zaghlūl wa Bundārī, Dār al-Kutub, Biyrūt.
- Dhahabī (1992), Sīyar A'lām al-Nubalā', Taḥqīqī Shu'ayb al-Arnū'ūt, Mu'assisat al-Rasālah, Biyrūt.
- Fattāl Niyshābūrī (Bī Tā), Rawḍat al-Wā'izīn, Taḥqīqī ḥasan Khursān, Sharīf Raḡī, Qum.
- Furāt Ibn Ibrāhīm Kūfī (1989), Tafṣīr Furāt al-Kūfī, Taḥqīqī Muḥammad al-Kāzim, Mu'assisat al-Ṭab' wa al-Nashr, Tihrān.
- Ḥākimi Niyshābūrī (Bī Tā), al-Mustadrak, Taḥqīqī Mar'ashlī, Bī Jā.
- Ḥalabī (1980), al-Sīrat al-Ḥalabīyah, Dār al-Ma'rifah, Biyrūt.
- Ḥasan Ibn Sulīymān Ḥillī (1951), Mukhtaṣar Baṣā'ir al-Darajāt, al-Muṭba'at al-Ḥiydarīyah, Najaf.
- Ḥimyarī Qumī (Bī Tā), Qurb al-Asnād, Taḥqīqī Āl al-Bayt, Mu'assisihyī Āl al-Bayt, Qum.
- Ḥusīyn Ibn 'abd al-Wahhāb (1950), 'uyūn al-Mu'jizāt, Ḥiydarīyah, Najaf.
- Ibn Abī Shaybat al-Kūfī (1989), al-Muṣnaf, Taḥqīqī Sa'īd al-Laḥām, Dār al-Fikr, Biyrūt.
- Ibn 'asākīr (1994), Tārīkh Madīnah Damishq, Taḥqīqī 'ali Shūrī, Dār al-Fikr, Biyrūt.
- Ibn Athīr (2006), al-Kāmil, Dār Ṣādir, Biyrūt.
- Ibn Athīr (Bī Tā), Asad al-Ghābah, Dār al-Kitāb al-'arabī, Biyrūt.

- Ibn Dāwūd Hillī, (1972), Rijāl Ibn Dāwūd, Taḥqīqi Baḥr al-‘ulūm, Maṭba‘at al-Ḥiydarīyah, Najaf.
- Ibn Ḥajar (1984), Tahdhīb al-Tahdhīb, Dār al-Fikr, Biyrūt.
- Ibn Ḥajar (1994), Taqrīb al-Tahdhīb, Taḥqīqi ‘aṭā, Dār al-Kutub, Biyrūt.
- Ibn Ḥajar (Bī Tā), Silsilat al-dhahab, Taḥqīqi ‘abd al-Mu‘ī, Bī Nā, Bī Jā.
- Ibn Ḥamzih Ṭūsī, (1991), al-Thāqib Fī al-Manāqib, Taḥqīqi ‘ulwān, Anṣārīyān, Qum.
- Ibn ḥibbān (1973), al-Thaqāt, al-Kutub al-Thaqāfiyah, Biyrūt.
- Ibn ḥibbān (1991), Mashāḥiri ‘ulamā’ al-Amṣār, Taḥqīqi ‘ali Ibrāhīm, Dār al-Wafā’, al-Manṣūrah.
- Ibn Idrīs (1990), al-Sarā’ir, Nashri Islāmī, Qum.
- Ibn Kathīr (1989), al-Bidāyah wa al-Nihāyah, Taḥqīqi ‘ali Shīrī, Dār Iḥyā’, Biyrūt.
- Ibn Mardūyih (2003), Manāqibi ‘ali Ibn Abī Ṭālib, Taḥqīqi Ḥirz al-Dīn, Dār al-Ḥadīth, Qum.
- Ibn Sa’d (Bī Tā), al-Ṭabaqāt al-Kubrā, Dār ṣādir, Biyrūt.
- Ibn Shahr. Āshūb (1958), Manāqibi Āli Abī Ṭālib, al-Maktabat al-Ḥiydarīyah, Najaf.
- Irbilī (1985), Kashf al-Ghummah, Dār al-Aḍwā’, Biyrūt.
- Iskāfi (Bī Tā), al-Tamḥiṣ, Taḥqīqi Madrisat al-Imām al-Mahdī, Qum.
- Karbāsī (2004), Aklīl al-Minhaj, Taḥqīqi Ashkwarī, Dār al-ḥadīth, Qum.
- Kātib Baghdādī (Bī Tā), Tārīkh al-A‘immah, Maktabi Mar‘ashī, Qum.
- Khalīfat Ibn Khayyāt (Bī Tā), Tārīkhi Khalīfih, Taḥqīqi Suihiyl Zakkār, Dār al-Fikr, Biyrūt.
- Dhahabī (1987), Tārīkh al-Islām, Taḥqīqi Tidmurī, Biyrūt, Dār al-Kitab al-‘arabī.
- Khaṣībī (1990), al-Hidāyat al-Kubrā, Mu’assisat al-Balāgh, Biyrūt.
- Khazzāz Qumī (1981), Kifāyat al-Athar, Taḥqīqi Kūh Kamarī, Intishārāti Bīdār, Qum.
- Khūyī (1992), Mu‘jam Rijāl al-ḥadīth, Bī Nā, Qum.
- Kūfi, Ḥusiyān Ibn Sa‘īd (1979), al-Zuhd, Taḥqīqi ‘irfānīyān, al-‘ilmīyah, Qum.
- Kuliynī (1944), al-Kāfi, Taḥqīqi Ghaffārī, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, Tihārān.
- Mizzī (1986), Tahdhīb al-Kamāl, Taḥqīqi ‘awwad Ma‘rūf, al-Rasālah, Biyrūt.
- Mubarrad (1956), al-Fāḍil, Taḥqīqi Miymanī, Dār al-Kutub, Miṣr.
- Mufīd (1993), al-Ikhtisās, Taḥqīqi Ghaffārī, Dār al-Mufīd, Biyrūt.
- Mufīd Alif (1993), al-Irshād, Taḥqīqi Āl al-Bayt, Dār al-Mufīd, Biyrūt.
- Mufīd Bī (1993), al-Amālī, Taḥqīqi Ustād Walī, Dār al-Mufīd, Biyrūt.
- Mufīd Jīm (1993), al-Kāfi‘ah, Taḥqīqi Zamānīnizhād, Dār al-Mufīd, Biyrūt.
- Muḥammad Ibn Khalaf (Bī Tā), Akhbār al-Qaḍāh, ‘alim al-Kutub, Biyrūt.
- Muḥammad Ibn Sulīymān Kūfi (1991), Manāqib al-Imām Amīr al-Mu‘minīn, Taḥqīqi Maḥmūdī, Majma‘ Iḥyā’ al-Thaqāfah, Qum.
- Najāshī (1995), Rijālī Najāshī, al-Nashr al-Islāmī, Qum.
- Nisā’ī (1986), al-Ḍu‘afā’ wa al-Matrūkīn, Dār al-Ma‘rifah, Biyrūt.
- Nu‘mānī (2001), al-Ghiybah, Taḥqīqi Fārs Ḥasūn, Anwār al-Hudā, Qum.
- Qāḍī Nu‘mān (1993), Sharḥ al-Akhhbār, Taḥqīqi Ḥusiyānī Jalālī, al-Nashr al-Islāmī.
- Qazwīnī (Bī Tā), Sunan Ibn Mājīh, Taḥqīqi ‘abd al-Bāqī, Dār al-Fikr, Biyrūt.
- Quṭb al-Dīn al-Rāwandī (1900), Qiṣaṣ al-Anbīyā’, Taḥqīqi ‘irfānīyān, al-Hādī, Qum.
- Ṣadūq (1965), ‘ilal al-Sharā’i’, Taḥqīqi Baḥr al-‘ulūm, al-Maktabat al-Ḥiydarīyah, al-Najaf.
- ṣadūq (1985), Kamāl al-Dīn, Taḥqīqi Qaffārī, al-Nashr al-Islāmī, Qum.
- Salīm Ibn Qiys (2001), Kitābi Salīm Ibn Qiys, Taḥqīqi Anṣārī, Dalīli Mā, Qum.
- Sayyid Ibn Ṭāwūs (1993), Iqbāl al-A‘māl, Taḥqīqi Qayūmī, al-A‘lām al-Islāmī, Qum.
- Sayyid Ibn Ṭāwūs, (1979), Tarā’if, al-Khiyām, Qum.
- Shahīd Thānī (2001), Rasā’il, Taḥqīqi Mukhtārī, Markaz al-Nashr al-Tābī’, Qum.
- Shāhrūdī, Namāzī (1991), Mustadrakāti ‘ilmi Rijāl al-Ḥadīth, Shafaq, Tihārān.
- Sulīymān Ibn Khalaf (Bī Tā), al-Ta’dīl wa al-Tajrīh, Taḥqīq al-Bazār, Wizārati Uwwāf, Marākīsh.
- Ṭabarānī (1994), al-Mu‘jam al-Awsaṭ, Dār al-Ḥaramiyn, Biyrūt.
- Ṭabarī (1983), Tārīkh al-Ṭabarī, Mu’assisat al-A‘lamī, Biyrūt.

- Ṭabarī, (1994), al-Mustarshad, Taḥqīqī Maḥmūdī, al-Thaqāfat al-Islāmīyah, Qum.
- Ṭabarsī (1996), A'lām al-Warī, Āl al-Bayt, Qum.
- Tafriḥī (1997), Naqd al-Rijāl, Taḥqīqī Āl al-Bayt ('), Mu'assisihyī Āl al-Bayt ('), Qum.
- Ṭayālisī (Bī Tā), Masnadi Abī Dāwūd al-Ṭayālisī, Dār al-Ma'rifah, Biyrūt.
- Ṭūsī (1945), Tahdhīb al-Aḥkām, Taḥqīqī Mūsawī al-Khurāsān, Dār al-Kutub, Tihrān.
- Ṭūsī (1984), Ikhtiyār al-Ma'rifat al-Rijāl, Taḥqīq al-Istarābādī / al-Rajā'ī, Āl al-Bayt ('), Qum.
- Ṭūsī (1990), al-Ghiybah, Taḥqīqī ṭihrānī / Nāṣiḥ, al-Ma'ārif al-Islāmīyah, Qum.
- Ṭūsī (1993), al-Amālī, Dār al-Thaqāfah, Qum.
- Ṭūsī (1994), Rijāl al-ṭūsī, Taḥqīq, Quyūmī, al-Nashr al-Islāmī, Qum.
- Tustarī (1998), Qāmūs al-Rijāl, al-Nashr al-Isāmī, Qum.
- Uṣūl al-Sitātī 'ashr min al-Uṣūl al-Awwalīyah (2002), Taḥqīqī Maḥmūdī, Dār al-Hadīth, Qum.
- Ya'qūbī, (Bī Tā), Tārīkh al-Ya'qūbī, Farhangī Ahli Bayt ('), Qum.
- Zarārī, Abū Ghālib (1979), Rasālah Fī al-A'yūn, Taḥqīqī Muwahḥid Abṭahī, Bī Nā, Bī Jā.

The Value of Incongruous Historical Judgments about Imam Sajjād's Special Companions¹

Abbas Mirzaei²

Receive: 27/12/2017
Accept: 12/11/2018

Abstract

There are various narrations and reports about certain companions of Imam Sajjad (a) in Imamiyyah hadith and biographical evaluations (Rijal sources). On the basis of these narrations, some scholars grant this group of companions a special position and status in the history of Imamiyyah hadith. The question is to what extent are these reports in accordance with historical facts? And can these distinctive characteristics which gives them a distinguished status be proved, if we assess these narrations in comparison to other beliefs and narrations? According to existent reports, the authenticity of these reports could not be accepted, because historical data do not support their content. By examining various Shiite and Sunni sources, this article studies the interactions and relationships of this group of companions with Imam al-Sajjad (a) and also their position in the Imamiyya hadith collections. It is showed that aforementioned narrations could not solely provide a proof for a companion's reliability and unique status in the history of Imamiyya school of thought.

Keywords: History of Imamiyya Hadith, Companions of Imam al-Sajjad (a), Abwab, Hawwari

1. DOI: 10.22051/hii.2019.18322.1529

2. Assistant professor, Department of Islamic Doctrinal Thought, Shahid Beheshti University; a_mirzaei@sbu.ac.ir

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

Contents

The History of an Event: Genesis of “Salamiyah” in Isma’ili and non-Isma’ili Sources	25
<i>Ali Babaei Siab</i>	
Study of Iranian Students’ Movement in Italy (1961- 1979)	48
<i>Rohollah Bahrami, Parvin Rostami</i>	
Weapons of Hussein ibn Ali and his Companions in Karbala	69
<i>Mostafa Sadeghi</i>	
An Analysis of the Implementation of the Nomadic Settlement Policy in the Mamassani Region, Relying on Documents	89
<i>Mohammadreza Alam, Afrooz Moradi</i>	
Historical Review of Primitive Jihad during the Prophet’s Hour (pbuh)	116
<i>Fahimeh Farahmandpour, Ali Asghar Shahsavan</i>	
Mohaghegh Sabzevari and his Deportment and Demeanor Attitude in Rozatol al-Anwar Abbasi	138
<i>Mahdi Feizisakha</i>	
Kurdish Girls and the Development of Modern Schools during Reza Shah (1304- 1320)	161
<i>Mohammad Jawad Moradineya , Motaleb Motalebi</i>	
The Value of Incongruous Historical Judgments about Imam Sajjād’s Special Companions	187
<i>Abbas Mirzaei</i>	

Quarterly Journal of
History of Islam and Iran

Vol. 29, No. 41/131, 2019

EDITOR -IN- CHIEF: **A.M. Valavi, Ph. D.**

EXECUTIVE DIRECTOR: **I. Hasanzadeh, Ph. D.**

THE EDITORIAL BOARD

J. Azadegan, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University.

A. Ejtehad, 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

Web: hii.alzahra.ac.ir

E-mail: historyislamiran@alzahra.ac.ir

ISSN: 2008-885X

E-ISSN: 3538-3493