



دانشگاه تهران  
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

# پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸

شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خط على بن احمد وراق

دانشگاه تهران  
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

مجله علمی - پژوهشی  
پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی  
(مقالات و بررسی‌ها)

دوره جدید  
سال پنجاه و هفتم، شماره اول  
بهار و تابستان 1403

مجله علمی  
پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

(مقالات و بررسی‌ها)

دوره جدید، سال پنجاه و هفتم، شماره اول، بهار و تابستان 1403

صاحب امتیاز: موسسه انتشارات دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عباس یزدانی

سرمدبیر: حسن حضرتی

دبیر تخصصی: علی آرامجو

ویراستار انگلیسی: حسن امینی

ویراستار فارسی: ولی الله اسماعیل پور

هیأت تحریریه:

محمد علی اکبری

عثمان غازی اوزگودنلی

احمد بادکوبه هزاوه

علی بیات

شهرام جلیلیان

حسن حضرتی

سید احمدرضا خضری

عبدالرسول خیراندیش

منصور صفت گل

اصغر قائدان

عباس قدیمی قیداری

رودلف پی. متی

محسن معصومی

علیرضا ملایی توانی

سیدجمال موسوی

استاد دانشگاه شهید بهشتی  
استاد دانشگاه مرمره ترکیه  
استاد دانشگاه تهران  
دانشیار دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه شهید چمران اهواز  
دانشیار دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه شیراز  
استاد دانشگاه تهران  
دانشیار دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه تبریز  
استاد دانشگاه دلاویر آمریکا  
دانشیار دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه شهید بهشتی  
دانشیار دانشگاه تهران

صفحه آرا: فاطمه هادی

نشانی دفتر مجلات تخصصی: تهران، تقاطع خیابان شهید مفتح و خیابان شهید استاد مطهری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی  
کد پستی: 1576613111 صندوق پستی: 4411-15766 تلفن: 42762151 دورنگار: 42762971  
نشانی پایگاه: http://jhic.ut.ac.ir نشانی الکترونیکی: jhic@ut.ac.ir

این مجله بر اساس مجوز شماره 3/11/27953 مورخ 1389/7/19 کمیسیون بررسی  
نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری حائز درجه علمی - پژوهشی شده است.

مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

https://isc.ac  
https://ricest.ac.ir  
www.sid.ir  
https://journals.ut.ac.ir  
https://journals.msrt.ir  
https://iranjournals.nlai.ir  
www.noormags.com  
www.magiran.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)  
مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری  
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی  
پایگاه نشریات الکترونیکی دانشگاه تهران  
پرتال نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری  
آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی ایران  
پایگاه مجلات تخصصی نور  
بانک اطلاعات نشریات کشور  
پرتال جامع علوم انسانی

## راهنمای تدوین مقاله برای مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد: عنوان، چکیده فارسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه، شرح موضوع، نتیجه‌گیری، فهرست منابع و چکیده انگلیسی.
۲. چکیده فارسی مقاله در حد یک پاراگراف (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و چکیده انگلیسی ترجمه چکیده فارسی باشد.
۳. عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتویات مقاله باشد.
۴. مقاله در محیط Word 2010 یا نسخه‌های جدیدتر آن با یکی از فونت‌های معمولی و اندازه ۱۴ حروف‌نگاری شود، از **۶۰۰۰ کلمه** بیشتر نباشد و قوانین نگارش و تایپ رعایت شود.
۵. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا (بدون شماره یا علامت‌گذاری) و به شرح زیر آورده شود:  
**کتاب:** نام خانوادگی (آشهر)، نام، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره چاپ، محل نشر: نام ناشر، سال چاپ.  
**مقاله:** نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، جلد (نوبت)، شماره صفحات مقاله در مجله، سال و ماه انتشار.  
درج ارجاعات به منابع در متن به صورت (نام اشهر مؤلف، جلد/ صفحه) آورده شود و در صورت استفاده از دو یا چند اثر از یک نویسنده، نام اثر نیز آورده شود. مثال: (رازی، الحاوی، ۵۷/۲؛ رازی، الحصبه و الجدری، ۷۷-۷۹).
۷. ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره در پانویس آورده شود.
۸. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که حاصل پژوهش بدیع بوده، قبلاً منتشر نشده باشد و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. ضمناً مقاله‌هایی که برای بررسی و چاپ برای این مجله فرستاده می‌شوند، نباید به طور هم‌زمان برای مجله‌های دیگر فرستاده شوند.
۹. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد، ارسال مقاله، تمام مکاتبات و مسؤولیت مقاله با نویسنده مسؤول است.
۱۰. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقاله‌ها برای مجله محفوظ است و دفتر مجله از استرداد مقاله‌های دریافتی معذور است.
۱۱. مسؤولیت صحت و سقم مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده است. نقل و اقتباس از مقاله‌های مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی با ذکر مأخذ آزاد است.
۱۲. ترتیب مقالات در مجله بر اساس نظم الفبایی نام خانوادگی نویسندگان است.
۱۳. در صورت چاپ، یک نسخه از مجله به نویسنده(ها) اهدا خواهد شد.

## فهرست

- ♦ بررسی و تحلیل آداب سوگواری در نگاره‌های شاهنامه فردوسی  
الناز ابراهیمی و آرزو پایدارفرد..... ۲۶-۱
- ♦ قلعه علی‌آباد سیرجان: ساختار فضایی، فرم، کاربری و تاریخ‌گذاری  
زینب افضلی، حسن کریمیان و راضیه شول افشارزاده..... ۵۷-۲۷
- ♦ ساختارشناسی هنر میناکاری با اثرپذیری از هنر نقاشی پیکرنگاری در اشیاء تزئینی و کاربردی دوره فتحعلی‌شاه قاجار  
الهه پنجه‌باشی..... ۸۴-۵۸
- ♦ روابط معنیان با شیعیان: واکاوی سیاست‌های فخرالدین دوم معنی (حک: ۹۹۳-۱۰۴۳ق) در رویارویی با خاندان‌های شیعی جبل‌عامل، جبل‌لبنان، بعلبک و بقاع مریم جمالی و قدریه تاجبخش..... ۱۰۸-۸۵
- ♦ دو راهبرد ارتش جمهوری اسلامی ایران برای مقابله با عراق (۵۹-۱۳۵۷ ش.)  
سید محمد کاظم سجادپور و محمدعلی قهرمانپور..... ۱۳۰-۱۰۹
- ♦ نگاهی به کارکرد تولیت صدقات و سازمان وکالت در جنبش اجتماعی شیعه امامیه، در قرون نخستین هجری  
مصطفی صالحی ساروکلائی و سید علیرضا ابطی..... ۱۵۶-۱۳۱
- ♦ بررسی تطبیقی جغرافیای اقتصادی جهان اسلام در دو کتاب *اشکال‌العالم* (منسوب به جیهانی) و *مسالک و ممالک اصطخری*  
اشکان غلامی..... ۱۷۸-۱۵۷
- ♦ تحلیل تطبیقی عدالت توزیعی دوران عثمان و علی بن ابی‌طالب (ع): بررسی نظریه جان‌رالز اصغر قائدان، زهرا نظرزاده و عادلہ آزرمن نژاد..... ۲۰۵-۱۷۹
- ♦ شیعیان و نوگرایی آموزشی در هند بریتانیا (از میانه قرن هجدهم تا تجزیه شبه‌قاره هند)  
محسن معصومی..... ۲۲۸-۲۰۶
- ♦ نظام معنایی مفهوم قانون در اندیشه علمای مخالف مشروطه  
حبیب میرالی، حامد عامری گلستانی، فرزاد نویدی‌نیا و شیوا جلال‌پور..... ۲۴۸-۲۲۹
- ♦ سیاست‌های احداث خانقاه برای طریقت‌های چشتیه، کازرونیه، سهروردیه و کبرویه در ایران و شبه‌قاره هند (سده‌های هفتم تا نهم ق.ه)  
معصومه هادی..... ۲۷۴-۲۴۹
- ♦ بررسی جایگاه نهاد وزارت و عملکرد وزراء همزمان با حاکمیت قراختیایان کرمان  
سحر پورمهدی‌زاده و جمشید روستا..... ۲۹۶-۲۷۵





University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## Funerary Customs in the Illustrations of Ferdowsi's Shahnameh: Investigating and Analyzing

Elnaz Ebrahimi<sup>1</sup> , Arezoo Paydarfard<sup>2</sup> 

1. M.A. Student, Department of Islamic Art, Historical Studies Orientation, University of Birjand, Birjand, Iran (aynaz.ebrahimi.82@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Carpet, Faculty of Art, University of Birjand, Birjand, Iran (avat81ava@yahoo.com)

---

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 10 July 2024

Received in revised form:

24 September 2024

Accepted: 10 October 2024

Published online: 17

February 2024

#### Keywords:

*funeral customs,  
Iranian illustration,  
Ferdowsi's Shahnameh*

---

### ABSTRACT

Analyzing themes of mourning in illustrations, a significant artistic and contemplative element, can lead to a deeper understanding of fundamental concepts related to grief. It is also essential for understanding Iranian illustration within its textual context, which provides its identity. Funeral customs and traditions in any given period reflect the beliefs and values of a nation. This article aims to identify under-explored illustrations depicting mourning within Shahnameh manuscripts and to discern variations in funeral rites based on the Shahnameh text, written historical sources, and the illustrations themselves, using a qualitative approach. This research seeks to answer the following questions: 1. What are the elements and characteristics of mourning illustrations in handwritten copies of Ferdowsi's Shahnameh? 2. How are the most important visual features of mourning depicted in the selected illustrations? The research findings indicate that mourning illustrations in the Shahnameh are portrayed based on the funeral customs and traditions described in the text and poems of the Shahnameh. The most common visual manifestations of mourning in these illustrations include self-flagellation, throwing dust on one's head, and tearing one's clothes. However, some aspects of mourning present in the Shahnameh text, such as the stages of shrouding and burial, various forms of lamentation, and the duration of mourning, are not depicted in the illustrations. The research employs a descriptive-analytical method, with data gathered from library sources. From twelve identified illustrations, six depicting mourning and funeral rites from the Ilkhanid (Mongol), Timurid, and Safavid (Tabriz II and Isfahan) schools—representing an evolution of these themes and exhibiting the most prominent features—were selected for closer analysis.

---

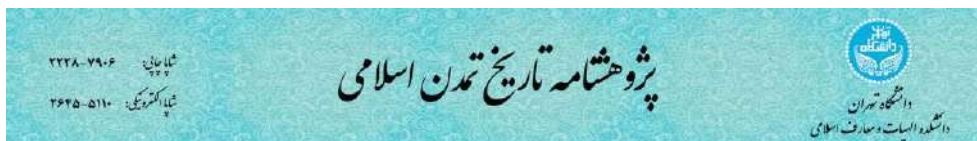
**Cite this article:** Ebrahimi, E. & Paydarfard, A. (2024). Funerary Customs in the Illustrations of Ferdowsi's Shahnameh: Investigating and Analyzing. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 1-26. DOI: 10.22059/jhic.2024.379220.654495



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379220.654495

**Publisher:** University of Tehran Press.

---



## بررسی و تحلیل آداب سوگواری در نگاره‌های شاهنامه فردوسی

الناز ابراهیمی<sup>۱</sup>، آرزو پایدارفرد<sup>۲</sup> ✉

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه هنر اسلامی، گرایش مطالعات تاریخی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران، رایانامه: elnaz.ebrahimi.art1999@gmail.com  
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فرش، دانشکده هنر، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران، رایانامه: a.paydarfard@birjand.ac.ir

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:  
مقاله پژوهشی

تحلیل مضامین سوگواری در نگاره‌ها، که عنصری هنری و در خور تأمل است، می‌تواند سبب درک عمیق‌تری از مفاهیم بنیادی سوگواری شود. همچنین لازمه شناخت نگارگری ایرانی، درک ارتباط نگاره‌ها با متن است که به آن هویت می‌بخشد. آداب و رسوم سوگواری در هردوره، جلوه‌گر عقاید و باور یک ملت است. هدف از نگارش پژوهش حاضر، شناخت نگاره‌هایی با مضمون سوگ در شاهنامه‌نگاری، که کمتر به آن توجه شده است، و یافتن تفاوت‌ها در آیین سوگواری بر اساس متن شاهنامه، منابع مکتوب و نگاره‌ها با رویکرد مطالعات کیفی است. این پژوهش، در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که عناصر و شاخصه‌های نگاره‌های سوگ در نسخ خطی شاهنامه فردوسی کدام‌اند؟ و مهم‌ترین ویژگی‌های بصری سوگ در نگاره‌های منتخب چگونه تبیین می‌شوند؟ با توجه به یافته‌های پژوهش می‌توان گفت که نگاره‌های سوگ در شاهنامه با توجه به آداب و رسوم که در متن و اشعار شاهنامه به آن اشاره شده، خودنمایی می‌کند. بیشترین نمود سوگواری در شاهنامه‌نگاری، شامل به‌سر و روی خود زدن، خاک بر سر ریختن، جامه چاک‌دادن است؛ اما بعضی از نمودهای سوگواری که در متن شاهنامه وجود دارد، در نگاره‌ها مشاهده نمی‌شود؛ مانند مراحل کفن و دفن، انواع دخمه، مدت زمان سوگواری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱  
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۹  
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹

کلید واژه‌ها:  
سوگ و سوگواری، شاهنامه فردوسی، نگارگری ایرانی.

روش پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی و شیوه گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است. از ۱۲ نگاره یافت‌شده، تعداد ۶ نگاره مرتبط با مضمون سوگ و سوگواری از مکاتب ایلخانی (مغول)، هرات تیموری و صفوی (تبریز دوم و اصفهان) که به‌نوعی سیر تحول آن است و شاخص‌ترین نمودها را دارند، انتخاب شده است.

استناد: ابراهیمی، الناز و پایدارفرد، آرزو (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل آداب سوگواری در نگاره‌های شاهنامه فردوسی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷ (۱)، ۱-۲۶.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379220.654495



© نویسندگان.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379220.654495

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



## مقدمه

از برجسته‌ترین ویژگی‌های نگارگری ایرانی، هماهنگی و تقابل میان متون ادبی و تاریخی است. بر این اساس، ردپای باورها، اعتقادات و همچنین رسوم و سنن را می‌توان در نگاره‌ها مشاهده کرد که از جمله آن‌ها، سوگ و سوگواری است (محمدی و قاینی، ۱۳۸۱: ۵۱). سوگواری و عزاداری از گذشته دور همراه با شادی‌ها و جشن‌ها در هر دوره همراه انسان‌ها بوده و عقاید عموم جامعه در سبک اجرای این مراسم تأثیرات بسیاری داشته‌اند. سوگ و سوگواری در بین ایرانیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و در آداب و سنت‌های گذشته این سرزمین ریشه دارد؛ به گونه‌ای که متون و روایات بسیاری را می‌توان با این موضوع در کتب قدیمی یافت (علیخانی، ۱۳۹۷: ۵۵). از مهم‌ترین کتبی که روایت سوگ در آن وجود دارد، شاهنامه فردوسی است. در این کتاب که روایتگر آیین‌های سوگ و مراسم آن است، چند داستان در ارتباط با سوگ بیان شده که در برخی از نسخه‌های مصور آن، نگاره‌هایی در این باب یافت شده است (بلوکباشی، ۱۳۸۰: ۱۲). در سیر نگارگری ایرانی، سوگ در آثار برخی نگارگران مورد توجه بوده است. ارتباط میان ساختار عناصر بصری با محتوای سوگواری در نگاره‌های سوگ جالب توجه است و فضای گفتمانی نگارگری ایرانی را مشخص می‌سازد و به‌نگارگری قوام و دوام می‌بخشد (Hessami & Safari, 2016, 155). بنابراین، عقاید، اوضاع اجتماعی، آداب و رسوم و دیگر عوامل را می‌توان در نگاره‌ها مشاهده نمود.

این پژوهش، تلاش دارد تا با بازخوانی متن شاهنامه، عناصر موجود را در متن و در باب سوگواری بیابد و با تطبیق با نگاره‌های این نسخ، تصویری نزدیک به واقعیت از آیین سوگواری دست یابد. در بخش نخست این پژوهش به کلیات، تعریف سوگ و سوگواری و ریشه‌یابی آن‌ها، همچنین اشاراتی به سوگواری در مرگ اسطوره‌ها پرداخته شده است. در بخش دوم، آیین‌های سوگواری در متن شاهنامه، سپس نگاره‌های سوگواری در شاهنامه بر اساس داستان، ترکیب‌بندی و رنگ مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته که کمتر به آن توجه شده است. روش تحقیق در مقاله حاضر، توصیفی-تحلیلی و شیوه گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است.

## پیشینه پژوهش

در باره نگارگری، پژوهش‌های زیاد و متعددی اعم از کتاب‌ها و مقاله‌ها انجام گرفته و به چاپ رسیده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: کتاب *مروری بر نگارگری ایرانی* از اولگ گرابر (۱۳۹۰)، *نقاشی ایرانی* نوشته بازیل گری (۱۳۸۳) و چند نمونه دیگر. اما در این تحقیقات، تنها به بررسی تاریخ نگارگری ایرانی پرداخته

شده است. در برخی موارد افزون بر بررسی جایگاه نقاشی ایرانی در موزه‌های دنیا، به مضامین اصلی این سبک از نقاشی و مواد و مصالح مورد استفاده نیز پرداخته‌اند و کمتر به موضوعاتی چون سوگ و شیوه‌های تصویرگری در نقاشی ایرانی توجه شده است. تعداد اندکی پژوهش‌ها در این زمینه انجام شده است؛ مانند پورخالقی و حق‌پرست (۱۳۸۹)، مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی آیین‌های سوگواری در شاهنامه و بازمانده‌های تاریخی-مذهبی در آن در ایران باستان»، همچنین گرابر در کتاب *مروری بر نگارگری ایرانی* اشاره‌ای کوتاه به سوگواری دارد. خزایی و خامنایی (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با نام «تحلیل ساختار بصری در سه اثر با موضوع مشترک سوگ» با رویکردی ساختارگرایانه به موضوع پرداخته و معتقدند نگاره‌ها مطابق شیوه کتاب‌آرایی زمان خود ترسیم شدند.

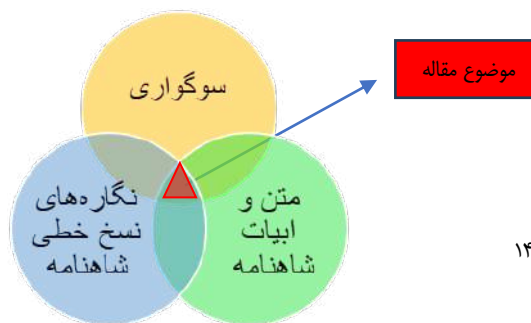
با بررسی و مطالعه انجام شده چنین به دست آمده است که درباره متن شاهنامه در همه ابعاد، پژوهش‌های زیادی اعم از کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها به چاپ رسیده است که آنها عبارت‌اند از: مقاله «آیین سوگواری و مرثیه‌خوانی در شاهنامه فردوسی» نگاشته اعظم نیک‌آبادی و زینب باقری (۱۳۹۲)، مقاله‌ای با عنوان «سوگ و سوگواری در شاهنامه فردوسی» نوشته عباس کرمانی (۱۳۹۲)، مقاله «آیین تدفین و سوگواری در شاهنامه» نوشته حسین منصوریان سرخگریه و معصومه دهقان (۱۳۹۰) و مقاله «مرگ، سوگواری و خاکسپاری، مطالعه‌ای میان فرهنگی (نقد کتاب)» نوشته سپیده پارسا پژه (۱۳۸۳) که به بررسی متن شاهنامه و آیین‌های به کار رفته در آن پرداخته شده و انواع آن را شرح داده است.

همچنین مقاله‌ای با نام «ارده خوانی و کاربردهای آن در آیین سوگواری سیستان» از فاطمه الهامی و راضیه میرشکار (۱۳۹۸)، مقاله‌ای دیگر به نام «بررسی مراسم و آداب سوگواری زرتشتیان در ایران باستان»، نوشته تهمینه رئیس‌السادات و مسعود دادبخش (۱۳۹۸)، مقاله «سوگواری سفید پوش (بررسی ریشه سفیدپوشی در سوگواری‌های تاریخ بیهقی)» نگاشته خیرالله محمودی و شهناز باصری (۱۳۹۶)، مقاله «موی بریدن در سوگواری» از بهار مختاریان (۱۳۷۸) و مقاله «موی بر میان بستن» نوشته سجاد آیدانلو (۱۳۸۷) به بررسی و تحلیل انواع سبک‌ها و روش‌های برگزاری سوگواری از منظر نظری و تطبیق با منابع مکتوب پرداخته شده است.

همچنین، مقاله‌ای با نام «مقایسه تطبیقی آیین سوگواری در سه نگاره از شاهنامه دموت با تک نگاره شاهنامه باینسقری» نوشته اعظم بهلول و پیوند توفیقی و رویا علیخانی (۱۳۹۷)، مقاله‌ای با عنوان «سوگواری بر شوی لیلی» نگاشته زهرا رهنورد و فاطمه منتظری (۱۳۸۸)، پایان‌نامه‌ای با عنوان «تحلیل نگاره‌های سوگواری در آثار چاپ سنگی» نوشته حدیثه صادقی (۱۳۹۷)، و پایان‌نامه‌ای با عنوان «نماد شناسی مراسم سوگواری در نگارگری ایرانی (صفویه و قاجار)» مژگان غفوریان (۱۳۸۸)، تنها به تحلیل بصری نگاره‌های سوگواری در نگارگری ایرانی پرداخته و آن‌ها را بررسی کرده است.

مقاله‌ای با نام «تحلیل ساختاری سوگ و آیین سوگواری در نقاشی ایرانی با تأکید بر سوگ نگاره‌های شاهنامه دموت» نوشته محبوب کامیاب و زینب کریمی بابا احمدی (۱۴۰۲)، تنها به بررسی در یک نسخه خاص (شاهنامه دموت) که در زمانی خاص ترسیم شده را بررسی نموده است. در حالی که ما در این پژوهش، افزون بر دو نمونه از نسخه به بررسی جلوه‌های سوگواری در نسخه‌های دیگر که در زمان‌های مختلف تصویر شده‌اند نیز پرداخته‌ایم. پژوهش حاضر با جمع‌آوری نگاره‌های نسخه‌های خطی شاهنامه فردوسی درباره سوگواری و تطبیق آن با متن و اشعار شاهنامه فردوسی به بررسی و تحلیل آداب سوگواری می‌پردازد. با توجه به پیشینه بررسی شده، تاکنون هیچ پژوهشی با عنوان بررسی و تحلیل آداب سوگواری در شاهنامه فردوسی با تأکید بر نمونه‌های تصویری انجام نگرفته است، از این رو این مقاله در نوع خود بدیع و نوآورانه است.

سوگواری، نسخ خطی و شاهنامه فردوسی، سه عنوان مهم در بررسی‌ها و پژوهش‌های هنر و ادبیات است و عنوان این مقاله به صورت مستقل در مکتوباتی مطرح نشده است.



نمودار ۱. حوزه مورد پژوهش. نگارندگان، ۱۴۰۳

### اسطوره‌ها و آیین‌های سوگواری

در زبان و ادبیات همه کشورهای، به ویژه ادبیات ایران از دیرباز موضوع سوگواری بر عزیزان و پهلوانان مورد توجه نویسندگان قرار گرفت (محمدی و قایینی، ۱۳۸۴: ۱۵۱). اطلاعاتی که از آیین‌ها به دست می‌آید از طریق متون و ادبیات است و از آنجا که شاهنامه به شرح دقیقی از این مراسم می‌پردازد، نمونه‌های آن را بررسی می‌کنیم؛ برای نمونه، بی‌تابی در گریستن، کندن و خراشیدن صورت، دریدن جامه، خاک بر سر و تن ریختن، انتخاب رنگ‌های تیره در سوگواری، بریدن یال و دم اسب، رفتن به خانه در گذشته برای تسلیت، سوزاندن باغ و پرده سرای کاخ، بخشیدن اموال و وسایل شخصی در گذشته به نیازمندان، سوگواری لشکریان و مدت زمان سوگواری از رسوم اشاره شده در شاهنامه و مرتبط به سوگ و سوگواری است. سوگ ایرج، سوگ سهراب، سوگ اسفندیار، سوگ اسکندر نمونه‌هایی از سوگ ادبیات فارسی در

شاهنامه است. «در سوگنامه‌های ایرانی، معمولاً عناصر رذل، بد و شرور در مقابل عناصر معصوم قرار می‌گیرد و نتیجه همان سوگنامه‌های مذهبی است که بعد از اسلام ادامه دارد» (همایونی، ۱۳۸۶: ۵۰). سوگواری بر مرگ سیاوش، روشن‌ترین سندی است که از آیین‌های سوگواری برجا مانده و در افسانه و ادامه در واقعیت ریشه دارد. بنابر روایت‌های تاریخی، مردم ماورالنهر تا نخستین سده‌های اسلامی، هر ساله در مراسم یادمان سیاوش، قهرمان اسطوره‌های ایران که خورش به ناحق بر زمین ریخت، شبیه او را می‌ساختند و در عمارت یا محملی می‌گذاشتند و بر سر زنان و سینه کوبان در شهر می‌گرداندند (بلوکباشی، ۱۳۸۰: ۱۳). یکی از عناصر اصلی اسطوره سیاوش، آیین‌های سوگواری به‌خاطر کشته‌شدن سیاوش است. نرشخی در *تاریخ بخارا* اشاره کرده است که پس از کشته‌شدن سیاوش به‌دست افراسیاب، او را در دروازه غوریان، از دروازه‌های شهر بخارا به‌خاک سپردند؛ «از این‌رو، مغان بخارا بدین سبب آنجا را عزیز دارند و هر سالی هر مردی آنجا یک خروس برد و بکشد پیش از برآمدن آفتاب» و در جای دیگر بیان می‌کند: «مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست. چنانکه در همه ولایت‌ها معروف است و می‌گویند و قولان آن را گریستن مغان خوانند و این زیارت از سه هزار سال است» (نرشخی، ۱۳۵۱: ۹۸). ابن بلخی نوعی دیگری با سوگ سیاوش برخورد می‌کند و سوگ را بر دوش پدر سیاوش کیکاوس می‌نهد و می‌نویسد: «چون خبر مرگ سیاوش به ایران رسید پدرش کیکاوس، جزع بسیار کرد که سیاوش روحانی را من کشتم نه افراسیاب» (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۲۶۸). پس از اسلام، زندگی مردم ایران تغییر کرد، اما بسیاری از تصورات کهن که در ناخودآگاه آنان رسوب کرده بود، برجای ماند. مراسم تدفین و سوگواری مغولان دوره‌های اولیه و تا زمانی که دین اسلام پذیرفته نبود، متأثر از آیین دیلمیان بود (بیانی، ۱۳۸۱: ۳۱) و پس از به‌تخت‌نشستن غازان خان به‌تخت پادشاهی، فرمان داد تمام مغولان اسلام اختیار کنند و به این ترتیب، مغولان اسلام را پذیرفتند (آیتی، ۱۳۷۲: ۱۸۳). از سیاحت‌نامه‌هایی که از دوران صفویه می‌توان به‌رسم آن‌ها پی‌برد؛ ژان باتیس تاورنیه<sup>۱</sup> در رابطه با مراسم سوگواری ایرانیای دوره صفویه می‌نویسد: «وقتی کسی می‌میرد خانه مملو از فریاد و فغان می‌شود، به‌ویژه زنان گیسوان خود را می‌کنند. در میان نوحه‌گران حزن انگیزشان به تفصیل از همه اعمال نیک متوفی یاد می‌کنند و هر لحظه فریاد وحشت آور بر می‌آورند...» (دبلیو فریر، ۱۳۸۴: ۲۱۴). سیمین دانشور درباره بریدن گیسوان می‌نویسد: «زنانی که شوهر، برادر یا پسرانشان جوان مرگ شده باشد، گیسوانشان را می‌بریدند و به درخت گیسو می‌آویختند» (موسوی بجنوردی، ج ۶: ۴۳۳). امروزه در کهگیلویه زنانی هستند که در مجلس عزاء، تصنیف‌های قدیمی با آهنگی غم‌ناک می‌خوانند و مویه می‌کنند و این رسم را سوسویوش<sup>۲</sup> می‌خوانند (مسکوب، ۱۳۵۴: ۸۱).

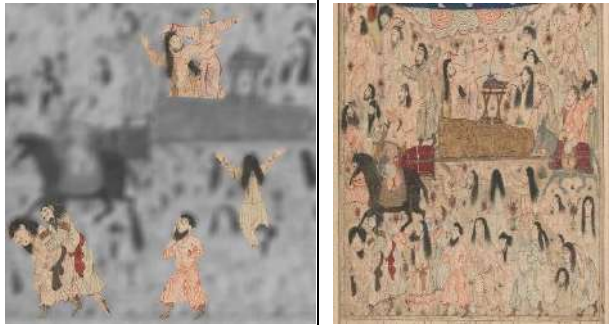
1. Jean Baptiste Tavernier

۲. سوگ سیاوش

### معرفی نگاره‌های منتخب با محوریت سوگواری

از بین ۶ نگاره مورد مطالعه، نگاره‌های ۱ و ۲ به مکتب ایلخانی متعلق‌اند که هر دو، مراسم تشییع پیکر را به تصویر می‌کشند. نگاره‌های ۳ و ۴ به مکتب هرات متعلق‌اند که به ترتیب به مرگ اسفندیار و سوگواری بر جنازه اسکندر است. نگاره‌های ۵ و ۶ مربوط به عصر صفوی هستند و به‌طور دقیق‌تر، نگاره ۵ متعلق به مکتب تبریز دوم با عنوان سوگ فرود و نگاره ۶ متعلق به مکتب اصفهان و با عنوان کشته شدن سهراب به‌دست رستم است. در جدول شماره ۱ مشخصات نگاره‌های منتخب ذکر شده است.

جدول (۱) توضیحات و مشخصات نمونه‌های مورد بررسی، نگارنده (۱۴۰۲)

شماره	تصویر	سوگ و سوگواری	مکتب	توضیحات تصویر
۱			برگی از شاهنامه دموت، دوره ایلخانی ی (مغول)	- تابوت‌های رستم و زواره ایلخانی. فرامرز برای بیرون آوردن اجساد پدر و عمویش از کابل فرستاده شد. جسد رخس بر پشت فیل سوار شده است. URL1 -
۲			برگی از شاهنامه دموت، دوره ایلخانی ی (مغول)	- شاهنامه دموت. - تشییع جنازه اسفندیار. - تکنیک نقاشی چینی. URL2 -

شماره	تصویر	سوغ و سوگواری	مکتب	توضیحات تصویر
۳			هرات تیجوری	- شاهنامه تیجوری. - آبرنگ مات. - جوهر و طلا روی کاغذ. - URL3
۴			هرات تیجوری	- سوگواری مادر اسکندر بر جنازه وی. - خط نستعلیق روی کاغذ نخودی. - ابعاد ۱۸/۳×۱۴/۹ سانتی متر. - موزه هنر هاروارد. شماره ۱۹۳۶، ۲۹.
۵			صفوی (تبریز دوم)	- شاهنامه شاه طهماسب. - نقاشان: میرزا محمد قبهات و عبدالعزیز. - ۹۳۰ م.ق. - URL4



شماره	تصویر	سوغ و سوگواری	مکتب	توضیحات تصویر
۶			صفوی (اصفهان)	- هنرمند: معین مصور. - تکنیک: آبرنگ. (در قسمت پایین سمت چپ تصویر، امضای معین مصور با تاریخ ۱۶۴۹). URL5

### جلوهای مختلف سوگواری

نمودهای سوگواری را می‌توان در چندین دسته طبقه‌بندی کرد؛ ابتدایی‌ترین نمود سوگ، غم، ماتم و اندوه است که بسیار واضح و تشخیص‌دانی است. یکی دیگر از این نمودها، جامه دریدن است که ابیاتی در این باره در ادامه ذکر شده است. در این نمود، فرد داغدار برای تسلی فشار درد و غم، جامه خود را می‌شکافت که هم در متن شاهنامه و هم در نسخه‌های خطی تصویر شده که نمونه آن تصاویر ۲ و ۶ است.

چو آگاهی کشتن او رسید	به شاه جهانجوی و مرگش بدید
همه جامه تا پای بدرید پاک	بر آن خسروی تاج پاشید خاک (شاهنامه، ج ۶: ۱۰۶)
همی ریخت خون و همی کند خاک	بتن جامه خسروی کرد چاک (شاهنامه، ج ۶: ۲۳۵)
تهمتن پیاده همی رفت پیش	دریده همه جامه، دل کرده ریش (شاهنامه، ج ۲: ۲۴۷)

در ادامه، پور بختیار به نقل از ریاضی چنین می‌نویسد: «زمانی که خبر مرگ سیامک به کیومرث رسید، از تخت خود به زمین افکند، با ناخن گوشت بدن خود را کند، جامه درید و ناله سر داد و لباس تیره پوشید. زنان بازوهای خود را می‌خراشیدند و به بازو و سر خود می‌زدند. آزار رساندن به جسم بسیار مهم و برجسته بود. چهره اشخاص از شدت گریه و به سرخی خون شبیه بود.» (فاضلی و پور بختیار، ۱۳۹۵: ۵ به نقل از ریاضی، ۱۳۸۳: ۱۸). برخی ابیات اینجا ذکر شده است.

چو آگه شد از مرگ فرزند، شاه  
 فرود آمد از تخت ویله کنان  
 دو رخساره پر خون و دل سوگوار  
 خروشی بر آمد ز لشکر به زار  
 ز تیمار، گیتی بر او شد سیاه  
 زنان بر سر و موی و رخ را کنان  
 دو دیده پر از نم چو ابر بهار  
 کشیدند صف بر در شهریار (شاهنامه، ج ۲: ۶۷۸)

سومین نمود سوگواری که در متن و نگاره‌های شاهنامه مشاهده می‌شود، جامه سیاه و یک رنگ به تن کردن است که در ادامه ابیات مربوط و تصویر ۱ و ۲ مشاهده می‌شود. در بیشتر نگاره‌ها، لباس‌ها معمولاً به صورت سیاه یا کبود است، اما در تعداد اندکی همگی لباس سفید به تن کرده‌اند که با توجه به زمان به تصویر کشیدن و فرهنگ غالب آن زمان متفاوت است.

همه جامه کرده کبود و سیاه نشسته به اندوه در سوگ شاه (شاهنامه، ج ۱: ۱۰۷)

همه جامه‌هاشان کبود و سیاه دو هفته بودند با سوگ شاه (شاهنامه، ج ۱: ۳۰)

نمود بعدی تصویری سوگ کلاه از سر بر گرفتن است. کلاه در ایران باستان و حتی تا سال‌های اخیر، بخش مهمی از پوشاک مردان ایرانی بوده و به نوعی تمثیلی از تاج کیانی است از این رو، برداشتن آن نمادی از غم و سوگ شدید یا ذلت به هنگام شکست در جنگ است که در اینجا معنای اول آن مد نظر شاعر و نگارگر است. تصاویر ۳ و ۶ مثالی از این مورد هستند. نکته در خور تامل این است که در بیشتر نگاره‌هایی که کلاه روی زمین است، سلاح نیز در کنار آن و روی زمین مشاهده می‌شود که معمولاً شمشیر و سپر است. ابیات ذیل این نمود را بیان می‌کند:

ز سر بر گرفتند گردان کلاه به ماتم نشستند با سوگ شاه (شاهنامه، ج ۸: ۱۹)

کمر برگشاد و کله برگرفت خروشیدن و ناله اندر گرفت (شاهنامه، ج ۴: ۲۸۹)

افزون بر اشخاص، حیوانات نیز در سوگواری مشارکت داشته‌اند. از این رو، حیوان شخص متوفی را که معمولاً اسب وی است در عزا شرکت می‌دادند؛ به گونه‌ای که زین را نگویند، روی اسب‌ها و فیل‌ها سیاه می‌کردند و حتی گاهی دم و یال اسب را می‌بریدند. تصویر ۱ نمونه یافت شده از نگاره شاهنامه در این باب و ابیات زیر بیانگر آن هستند:

برو بر نهاده نگویند زین ز زین اندر آویخته گرز کین (شاهنامه، ج ۶: ۳۱۳)

تبیهره سیاه کرده و روی پیل پراکنده بر تازی اسبانش نیل (شاهنامه، ج ۱: ۱۰۵)

بریده بَش و دم اسب سیاه	پشوتن همی برد پیش سپاه (شاهنامه، ج ۶: ۳۱۳)
نمود بعدی سوگواری خاک بر سر ریختن و یا بر سر و روی خود زدن است. در تصویر ۲، ۴، ۵ و ۶ این نمود به تصویر کشده است.	
همه جامه کرده کبود و سیاه	همه خاک بر سر به جای کلاه (شاهنامه، ج ۳: ۱۷۰)
همه جامه تا پای بدرید پاک	بر آن خسروی تاج پاشید خاک (شاهنامه، ج ۶: ۱۰۶)
پیاده شد از اسب رستم چو باد	به جای کله خاک بر سر نهاد (شاهنامه، ج ۲: ۲۴۳)

بسیاری از نمودهای سوگواری در متن شاهنامه ذکر شده و ابیاتی در این باره وجود دارد؛ مانند روی سیاه کردن در بیت «چو خاقان شنید آن سیه کرد روی / همان مادرش نیز بر کند موی» (شاهنامه، ج ۹: ۱۴۶).

آتش به خانه و باغ زدن در بیت «زدند آتش اندر سرای نشست / هزاران اسب را دم بریدند پست» (شاهنامه، ج ۷: ۱۰۶).

موی باز کردن و بریدن در بیت «برید و میان را به گیسو بیست / به فندق گل ارغوان را بخت» (شاهنامه، ج ۳: ۱۵۴).

میان گشودن در بیت «گشادند گردان سراسر کمر / همه پیش تابوت بر خاک سر» (شاهنامه، ج ۴: ۲۴۸).

میان بستن در بیت «میان را به زناز خونین بیست / فگند آتش اندر سرای نشست» (شاهنامه، ج ۱: ۱۰۶) و بسیاری از نمودهای جزئی‌تر، مانند مدت زمان سوگواری، مقدمات خاک سپاری، جای و بنای دخمه، بر تخت نهادن که نمود تصویری آنها در نگاره‌های یافت شده از نسخ خطی شاهنامه فردوسی وجود نداشت.

### سوگ در منابع تصویری

آیین سوگواری دوره‌های مختلف، جزییات خاصی را داشته است؛ برای نمونه، مغولان محل تدفین را در کنار درخت انجام می‌دادند و برای چنگیز گفته می‌شود که هنگامی که در شکارگاه درختی تنها دید دستور داده است تا وی را آنجا دفن کنند (خوافی، ۱۳۸۶: ۷۸۰). یا درباره تشییع غازان خان نوشته‌اند:

«مراکب جنایات را چون کاکل ترکان پست ببرید و زین‌ها و اژگونه نهادند و پیلان را چون فیل شترنج گوش بشکافتند» (وصاف‌الحضرة شیرازی، ۱۳۳۸: ۴۵۸). شاهنامه دموت معتبرترین نسخه این دوره است. نگارگری این دوره، تحت تاثیر هنر شرق دور و رابطه نزدیکی با هنر چین دارد (پوپ، ۱۳۸۹: ۴۸). نگاره‌های این دوره، دارای فضاهای اریب و مبهم و سطوح مختلف فضا است (گرایر، ۱۳۹۰: ۶۷). شاهنامه دموت در سال ۷۳۷-۷۳۱ ه.ق از طرف استاد شمس‌الدین برای سلطان اویس تهیه شد (خزائی، ۱۳۶۸: ۱۷). پس از آن در کتاب *ظفرنامه تیموری* نویسنده مرگ تیمور را به‌طور کامل شرح می‌دهد؛ برای نمونه به تلاوت قرآن می‌پرداختند، روی چنگ می‌زدند، لباس سیاه می‌پوشیدند و لباس خود را پاره می‌کردند (یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۵۴). نمونه‌های سوم و چهارم به مکتب تیموری متعلق است. درباره جزئیات مرتبط به این دوره می‌توان به آن اشاره کرد که تیمور در عزای نواده خودش سیاه به تن کرده بود (خواندمیر، ۱۳۳۳، ج ۱: ۵۲۴). دستار از سر برداشتن از شدت اندوه نیز از سوی بزرگان صورت می‌گرفت (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۹۹۴).

**نگاره اول:** نگاره‌ای حزن‌انگیز از شاهنامه دموت، آوردن تابوت رستم و زواره را به تصویر می‌کشد.<sup>۱</sup> در تصاویر این کتاب، اعمال سلیقه حکام مغول و تأثیرات هنر وارداتی چین و بیزانس در فضا سازی و نیز گاهی در نمایش چین و شکن لباس‌ها، مشاهده می‌شوند. در این نگاره، نمایی از یک دشت خشک و بدون درخت بوده که در کادری مستطیل، اما در یک پلان تصویر شده است. در این نگاره، براساس تناسبات طلایی، تابوت رستم و زواره به موازات هم و در مرکز نگاره ترسیم شده و از سوی مردم در حال حمل است. در بالا و راست نگاره، فیلی مشاهده می‌شود که رخس را می‌آورد. در چپ و در جلو، سه نفر در حالی که پرچم‌های عزا در دست دارند، در حرکت هستند. شیوه ترسیم پیکره‌ها و جهت حرکت بیرق‌ها به داخل نگاره، موجب چرخش چشم می‌شود. ترکیب‌بندی این نگاره، به صورت اسپیرال است که حرکت آن از پیکر اسب شروع شده و به تابوت‌ها ختم می‌شود. در نگاره مذکور، ۲۰ پیکره مشاهده می‌شوند که پیکر رستم و زواره در مرکز ترسیم شده است. سایر پیکره‌ها، در دو سمت تصویر قرار گرفته‌اند و تک پیکره‌ای که در زیر تابوت رستم تصویر شده است، این دو گروه را به هم مرتبط می‌کند. بیشتر پیکره‌های این نگاره در حال حمل تابوت‌ها هستند و در آن‌ها حرکاتی چون جامه چاک‌دادن و بر سر و سینه کوبیدن دیده نمی‌شود؛ اما بیشتر آن‌ها بدون دستار و با چهره‌هایی غم‌زده و اندوه‌بار تصویر شده‌اند. در این شاهنامه، نگاره‌ها با رنگ‌های گرم و تند و به صورت مهیج و اغراق شده، تصویر شده‌اند.

۱. فرامرز به فرمان زال به کین‌خواهی پدر خود به کابل رهسپار شد و پیکر بی‌جان وی را در تابوت گذاشته و به زابل فرستاد. (اللهه قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۴۲۶)

**نگاره دوم:** باز هم نگاره‌ای از شاهنامه دمت، تشیع جنازه اسفندیار را به تصویر می‌کشد.<sup>۱</sup> نگاره‌های شاهنامه دمت همانند نمونه قبل با رنگ‌های گرم و مهیج و اغراق شده، تصویر شده‌اند. این نگاره، تصویر حزن‌انگیزی از سوگواری مردم در مرگ اسفندیار است و نیز نمایی از یک دشت صاف و بی‌درخت بوده که در کادری مستطیل و افقی در دو پلان تصویر شده است؛ پلان اول بیشترین فضای تصویر را در بر می‌گیرد و عناصر بیشتر در آن جای دارند، که عزاداران بر تابوت اسفندیار است و پلان دوم شامل آسمان، ابرهای درهم تنیده شده و سه پرنده (نمادی روح) در حال پرواز بوده که بخش کوچکی را در برگرفته است. در پلان اول، عناصر اصلی تصویر، بر اساس تناسبات طلایی ترسیم شده‌اند و تابوت اسفندیار در مرکز نگاره و اسب بدون سوار در یک سوم سمت چپ مشاهده می‌شود. ترکیب‌بندی به کار گرفته اسپیرال است و در آن سعی شده تا تمام عناصر تصویر به گونه‌ای قرار گیرند که نگاه بیننده تنها بر تابوت اسفندیار متمرکز نشود و در کل نگاره گردش کند. در بالا و پایین تابوت اسفندیار، سوگواران با حالاتی از ناله و شیون تصویر شده‌اند. در رنگ‌بندی نگاره، حضور رنگ‌های تیره و روشن در کنار یک‌دیگر، هم در آسمان و هم در صحنه دشت قابل مشاهده است. آسمان به رنگ آبی تیره در کنار ابرهای روشن (با قلم‌گیری‌های نارنجی و سبز) و زمینه کرم و روشن، دشت در کنار اسب بی‌سوار و سیاه رنگ اسفندیار. این هم‌نشینی رنگ‌های تیره و روشن در پیکره سوگوارانی که جامه‌های روشن (با قلم‌گیری‌های سبز، نارنجی، بنفش و قهوه‌ای) و موهای تیره و پریشان تصویر شده‌اند، نوعی هماهنگی و گردش رنگ‌های روشن و تیره را در نگاره ایجاد کرده است. از سویی، رنگ کرم قهوه‌ای دشت که القاکننده خاک است و لباس‌های روشن سوگواران، فضایی ماتم‌زده و حزن‌انگیز را تداعی می‌کنند که می‌توان آن‌ها را نمادی از اندوه و مرگ حاصل از آن دانست. در نگاره مذکور، ۳۵ پیکره تصویر شده که پیکر بی‌جان اسفندیار درون تابوت، در مرکز و در ابعادی بزرگ‌تر دیده می‌شود. دیگر پیکره‌ها در بالا و پایین تابوت، همه نالان و مویه‌کنان در حالت‌های مختلف (گروهی بر سینه می‌کوبند، عده‌ای دو دست بالا برده و گریبان چاک می‌دهند)، همگی بدون دستار و با موهای باز و پریشان، در حال حرکت به دنبال تابوت مشاهده می‌شوند. حالت چهره این سوگواران، جز سه پیکره، همگی نیم‌رخ و نالان ترسیم شده‌اند؛ اما این سه پیکره، یکی پشت به تصویر، رو به سوی تابوت اسفندیار و دیگری بر خلاف پیکره اول پشت به تابوت، رو به بیننده دارد، پیکر سوم هم در حالی که افسار اسب اسفندیار را در دست گرفته و بیرون از کادر تصویر شده، تنها پیکره‌ای بوده که رو به داخل و نظاره‌گر دسته سوگواران است.

۱. اسفندیار به تحریک پدر خود به سیستان رفت تا رستم را به جرم نپذیرفتن دین به بلخ آورد تا پدر تخت شاهی را به وی دهد.

سراجام اسفندیار با تیر زهراگین کشته شد. (الهه قمش‌های، ۱۳۸۶: ۳۸۶)



تصویر ۲. نگاره تشیع جنازه اسفندیار، برگی از شاهنامه دموت، تیموری URL2



تصویر ۱. نگاره آوردن تابوت رستم و زواره، برگی از شاهنامه دموت، تیموری URL1

**نگاره سوم:** مرگ اسفندیار. در این نگاره، اسفندیار پسر گشتاسپ ایران برای رهایی خواهرانش که از طریق ارجاسپ تورانی ربوده شده بودند به قصر برزن رفت. او در لباس بازرگان وارد قلعه شد و ارجاسپ را کشت. روی کاشی بالای در نوشته شده «محمد جوکی بهادر (جنگجو)» که نام حامی این نسخه است. وی قبل از تکمیل نسخه خطی درگذشت. در اوایل قرن شانزدهم، نسخه را در اختیار یکی از حاکمان بعدی قرار داد، که آن را به هند برد.

دو پیکره اصلی داستان در مرکز تصویر و در حیات قصر ترسیم شده‌اند. نگارگر با استفاده از تناسبات طلایی به انتقال مفهوم داستان کمک کرده است. این نگاره از دو پلان تشکیل شده که پلان اول بخش داخلی قصر را نشان می‌دهد و در آن ۱۰ پیکره وجود دارد و پلان دوم، فضای خارجی قصر را نشان می‌دهد و شامل پیکره نگهبانان است. ترکیب‌بندی به صورت اسپیرال است و تنوع رنگی در این نگاره محدود بوده است، ولی تنوع رنگی در پوشش‌ها و ترسیم بنای قصر تنوع رنگی نسبتاً خوبی را داریم که در بین آن‌ها رنگ‌های لاجورد، نارنجی، قرمز و سبز به نوعی به کمک ترکیب‌بندی می‌آیند و باعث گردش چشم می‌شوند. سه پیکره بانو در بالایی تصویر رسم شده است که پوشش ردای ساده‌ای به تن دارند. در راست تصویر، چهار پیکره مرد ترسیم شده است که در حال تحیراند و در پایین آن‌ها یک اسب مشاهده می‌شود. زاویه دید در این نگاره از روبه‌روست و چهره پیکره‌ها به صورت سه‌رخ ترسیم شده تا حالات چهره بیشتر نمایان باشد.



**نگاره چهارم:** سوگواری بر جنازه اسکندر. این برگ به ابعاد  $۱۴/۹ \times ۱۸/۳$  سانتی متر ماجرای سوگواری مادر اسکندر بر جنازه وی است. داستان اسکندر، مهم‌ترین داستان در شاهنامه نیست، اما در بیشتر نسخ چندین نگاره را به خود اختصاص داده است. اسکندر در یک خانواده کیانی و حاصل ازدواج میان ناهید<sup>۱</sup> و داراب پادشاه ایران است. در این نگاره، گروه کوچکی از سوگواران در یک اتاق و غرق در اندوه را مشاهده می‌کنیم. این آرایش افراد بر ترکیب‌بندی نگاره اثرگذار است. زاویه دید نگارگر از روبه‌رو است. کادر تصویر از بالا از طریق عناصر مختلف، مانند گنبد، پرچم و درخت شکسته شده است. تنوع رنگی بسیاری چه در پوشش و چه در تزیینات وجود ندارد. چهره‌ها شبیه به هم، پیکره‌های بزرگ در پیش‌زمینه، مردان با دستارهای بسیار بزرگ و مشابه و ردهایی بلند و ساده (در چند مورد با نقوش طلایی که نشان از مقام آن‌ها باشد) از ویژگی‌های این نگاره است. دو مرد راست با سرهای برهنه و گریبان چاک‌زده و دستان بالابرده به‌نشانه تاجر در حال ورود به نگاره هستند. دو مرد در مرکز نشسته و یکی از آن‌ها با دست به تابوت اشاره می‌کند. در چپ گروهی دیگر از مردان وجود دارند که یکی با دستمال سفید در حال پاک کردن اشک‌های خود است. مردی دیگر با محاسن سفید و شالی سبز در گردن، انگشتش را به‌عنوان حیرت به‌دهان برده که احتمالاً ارسطوست<sup>۲</sup>. نگارگر، مهم‌ترین قسمت نگاره را در پلان ابتدایی نگاره قرار داده است. مادر اسکندر پیکر خود را روی تابوت انداخته، و ابعادش با ابعاد تابوت یکسان است. تنها تفاوت پوشش مادر اسکندر با دیگران در سربند اوست که نوعی دستار کوچکی است و دسته‌هایش پشت سر گره شده است.

هنرمند در نمایش حجم بدن مادر اسکندر دقت داشته و فرم اندام‌ها را به‌درستی نشان داده است. تابوت با دو ردیف پارچه منقوش و تیره پوشیده شده و روی تخت‌گاه آقرار دارد (این عرش‌شاه، ۱۳۸۶: ۲۴۶). فرش یا قالی تنها وسیله‌ایست که در این نگاره مشاهده می‌شود و تختگاه روی آن قرار دارد و با نقوش درشت اسلیمی و با رنگ سفید روی زمین سیاه طراحی شده است. منابع روشنائی در بیشتر نگاره‌ها با مضامین سوگ وجود دارد که در اینجا قندیلی پایه‌دار و احتمالاً فلزی که نقوش آن به‌صورت واضح دیده می‌شود.

قندیل‌ها از فلز و آلیاژهای طلا، نقره، برنج، مس و شیشه ساخته می‌شوند و دارای ابعاد متفاوتی هستند. قندیل دارای یک بدنه اصلی است که شمع و فیتیله داخل آن قرار می‌گیرد و زنجیری برای آویختن دارد. بعضی از قندیل‌ها، صفحاتی در بالا دارند که شمع در آنجا قرار می‌گیرد؛ چون قندیل فلزی نور را از خود عبور نمی‌دهد مگر به‌صورت مشبک باشد (گرگانی، ۱۳۷۵: ۵۰ و ۵۴). قلم‌گیری‌ها با ضخامت

۱. فیلقوس، قیصر روم

۲. استاد اسکندر

۳. وسیله‌ایست که تابوت را روی آن قرار می‌دهند تا بازماندگان قبل از دفن با فرد درگذشته دیدار کنند.

یکسان انجام شده است. فضای کلی به صورت ساده و بدون تزیینات و جزئیات است. در به تصویر کشیدن فضای حزن انگیز موفق بوده و به خوبی مضمون داستان را منتقل نموده است.



تصویر ۴. نگاره سوگواری مادر اسکندر بر جنازه وی، موزه هنری هاروارد. شماره ۱۹۳۶، ۲۹



تصویر ۳. نگاره مرگ اسفندیار، برگی از شاهنامه منسوب به محمد جوکی، لندن، انجمن سلطنتی آسیایی URL3

**نگاره پنجم:** سوگ فرود<sup>۱</sup>، این نگاره، برگی از شاهنامه شاه طهماسب منسوب به میرزا محمد قیبات و عبدالعزیز است. نقاشان، سوگ ایرانیان را بر سرنوشت غم‌انگیز فرود، پسر سیاوش و جریره به تصویر کشیده‌اند. جریره پس از مشاهده مرگ پسرش، شکمش را با خنجر باز کرد، در حالی که صورتش در کنار فرود گذاشته بود، اجازه داد بمیرد. یکی از پراحساس‌ترین صحنه‌ها در تمام نسخه است. زنان موهای خود را بیرون می‌کشند و گریه می‌کنند، درباریان با ناامیدی به سرشان می‌کوبیدند، در حالی که چین‌خوردگی در چهره‌شان حکایت از شفقت شدید دارد. در تصویر، ۳۰ پیکره مشاهده می‌شود و زاویه دید از روبه‌روست و بخشی از تصویر داخل ایوان است. بانوان از داخل ایوان و از پشت پنجره نظاره‌گر این واقعه‌اند. تنوع رنگی زیاد در پوشش‌ها با رنگ‌های تند و گرم و استفاده زیاد از لاجورد، به‌ویژه در ترسیم بنا مشاهده می‌شود که با تکرار این رنگ در پوشش‌ها باعث گردش چشم می‌گردد. در راست تصویر در کنار تخت‌گاه، مردی نشسته با دستمالی سفید در حال پاک کردن اشک‌های خود است. دو مرد دیگر که در اطراف وی هستند به صورت نشسته تصویر شده‌اند با این تفاوت که سرهایشان برهنه است. تجمع پیکره‌ها در چپ تصویر و در فضای بیرونی از ایوان است. بیشتر مردان دارای کلاه یا عمامه‌اند تنها دو

۱. پسر سیاوش

پیکره در چپ و میانه تصویر با سر برهنه رسم شده‌اند که از شدت غم و ناراحتی دستان خود را بالا برده و بر سر روی خود می‌زنند. دو اسب در بالا و چپ تصویر وجود دارند.

**نگاره ششم:** کشته شدن سهراب به دست رستم. ترکیب‌بندی این نگاره به صورت خطی متقاطع است. این نگاره در شاهنامه‌های دیگر نیز مصور شده است. تنها چهار پیکره در این تصویر وجود دارد. رستم که در حال جامه‌دریدن ترسیم شده و شمشیر و کلاه‌خود را به زمین انداخته که این نمود از سوگواری در تعداد معدودی از نگاره‌ها مشهود است، اما ابیاتی به صورت متعدد در این باب در شاهنامه وجود دارد.

کلاه رستم، کلاه‌یست کله پلنگی با روایتی به نام گورانی هفت خان رستم. در این روایت پس از آنکه رستم سر دیو سپید را از تن جدا می‌کند به گودرز می‌گوید کله دیو سپید را خالی کند و پوست را از کله بیرون کشد تا در روز جنگ آن را بر سر بگذارد و کله دیو سپید خلعتی برای سرش باشد تا همه بدانند که او کشته دیو سپید است (اکبری مفاخر، ۱۳۹۵: ۲۵۰-۲۵۱). به جز رستم که از شدت غم کلاه از سر خود انداخته است، سه پیکره دیگر کلاه به سر دارند. زاویه دید از روبه‌روست و پیکره که در طرف تصویر به صورت قرینه روی اسب‌اند به نشانه تحیر انگشت بر دهان دارند. دشت ساده و بدون تزیینات بیشترین فضا را مشغول کرده است. در یک سوم بالایی نگاره، آسمان آبی با ابرهای سفید پيچان مشاهده می‌شود. رنگ‌بندی در این تصویر به صورت محدود بوده و تنوع رنگی در فضای طبیعت بسیار کم است، اما در پوشش‌ها پذیرفتنی است. تکرار رنگ نارنجی و قرمز به همراه ترکیب‌بندی باعث گردش چشم می‌شود. نگارگر هنگام ترسیم این نگاره به تناسبات طلایی و قرینگی دقت ویژه‌ای داشته است. در جدول شماره ۲ بر اساس تحلیل‌های فوق، نمود آداب سوگواری و مناسک آن در نگاره‌های منتخب ذکر شده است.



تصویر ۶. کشته شدن سهراب به دست رستم، اثر معین مصور، صفوی، لندن، موزه بریتانیا URL5



تصویر ۵. سوگ فرود، برگی از شاهنامه شاه طهماسب، متروپولیتن، URL4

جدول (۲) بررسی آداب سوگواری در نگاره‌های منتخب، (نگارندگان، ۱۴۰۳)

آداب سوگواری در نگاره‌های منتخب						شماره تصویر
غم و ماتم	خاک بر سر کردن و بر سر روی خود نزدن	سوگواری حیوانات	کلاه از سر برگرفتن	جامه سیاه یا یک رنگ پوشیدن	جامه‌دریدن	
-	-	-	*	-	-	۱
*	*	-	-	*	-	۲
*	-	-	*	-	-	۳
*	*	-	-	*	*	۴
*	*	-	-	-	-	۵
*	*	-	*	-	*	۶

بنابر جدول ۲، برجسته‌ترین ویژگی در بیشتر نگاره‌ها، نمایش غم و ماتم است. این عنصر در تمام نگاره‌ها به‌جز یکی، نمود پیدا کرده است. پس از آن، رفتارهایی مانند خاک بر سر ریختن و یا زدن به سر و صورت، در چهار نگاره حائز اهمیت است. کمترین نمود در آداب سوگواری به‌حضور حیوانات مربوط است که در نگاره‌های بررسی‌شده مشاهده نشد. در جدول ۳ که به بررسی ویژگی‌های بصری نگاره‌ها پرداخته‌ایم، نتایج نشان داده است که متوفی یا تابوت غالباً در مرکز یا نقاط مهم ترکیب‌بندی قرار گرفته‌اند که این امر سبب افزایش توجه مخاطب می‌شود. همچنین، زاویه دید از روبه‌رو به این اثرگذاری بصری کمک شایانی می‌کند.

جدول (۳) تحلیل بر اساس ویژگی‌های بصری. (نگارندگان، ۱۴۰۳)

عنوان	نسخه	ترکیب‌بندی	حالات پیکره‌ها	لباس	زاویه دید	رنگ	محل قرارگیری تابوت (متوفی) در تصویر
۱. آوردن تابوت رستم و زواره	شاهنامه دموت، ایلخانی ۷۳۱-۷۳۷ق	اسپیرال	سرها و نگاه‌های رو به پایین نشان از غم، چهره‌های محزون، برهنه پا	ترکیبی از رنگ‌های گرم و تند	روبه‌رو	ترکیبی از رنگ‌های گرم و تند	مرکز تصویر
۲. آوردن تابوت اسفندیار	شاهنامه دموت، ایلخانی ۷۳۱-۷۳۷ق	اسپیرال	نالان و مویه‌کنان، بدون دستار با موهای باز، غالباً نیم رخ، متعدد و به هم فشرده، بیان حالت عاطفی	لباس‌های عهد ایلخانی به صورت چاک‌زده شده و نامرتب (پوشش شبیه به هم)	روبه‌رو	ترکیبی از رنگ‌های گرم، تنوع رنگی محدود	مرکز تصویر
۳. مرگ اسفندیار	شاهنامه تیموری مکتب هرات حدود ۱۴۴۴ه.ق	اسپیرال	چهره‌ها به صورت متحیر	لباس‌های رایج در مکتب هرات	بالا و بیرون قلعه	تنوع رنگی کم با رنگ‌های محدود (لاچورد و کرم)	نقطه طلایی (یک‌سوم سمت چپ)

عنوان	نسخه	ترکیب‌بندی	حالات پیکره‌ها	لباس	زاویه دید	رنگ	محل قرارگیری تابلو (متوفی) در تصویر
۴ سوگوار ی بر جنازه اسکندر تیموری	شاهنامه فردوسی ۸۴۴ ه.ق مکتب تیموری	اسپیرال		لباس‌های رایج در تیموری	روبه‌رو	تنوع رنگی محدود.	نقطه طلایی (یک‌سوم پایینی)
۵ سوگ فروود	شاهنامه شاه‌طهما سب ۹۳۰ ه.ق صفوی	اسپیرال		لباس‌های رایج صفوی	کمی بالا و روبه‌رو	تنوع رنگی بالا با رنگ‌ها ی تند	نقطه طلایی (یک‌سوم پایینی)

چهره‌ها به صورت  
متحیر.  
در حال گفت‌وگو یا  
انگشت به‌دهان



عنوان	نسخه	ترکیب‌بندی	حالات پیکره‌ها	لباس	زاویه دید	رنگ	محل قرارگیری تابلو (متوفی) در تصویر
۶ کشته‌شد ن سهراب به‌دست رستم	شاهنامه فردوسی مکتب صفوی ۱۶۴۹ ه. ق	 خطی	 	لباس‌های رایج در صفوی	روبه‌رو	رنگ‌ها ی شفاف و تند	نقطه طلایی (یک‌سوم پایینی)

تحلیل نمونه‌ها. نگارندگان (۱۴۰۳)

### نتیجه‌گیری

مراسم آیینی که در مرگ افراد برگزار می‌شود، نوع خاصی از گفتار و اعمال منظمی را شامل می‌شود که به سبب قدمت زیاد در بیشتر موارد با سنت و تاریخ ایران پیوند خورده است. سوگواری نیز یکی از این آیین‌هاست که با تفاوت‌ها و گوناگونی‌هایی که در باورها و اعتقادات هر قوم ریشه دارد و با اثرگذاری از دین فرهنگ و تمدن‌ها شکل می‌گیرد، تغییر می‌کند. تداوم برخی از آداب و رسوم سوگواری نشان از

پیشینه کهن آنهاست؛ مانند از بلندی به زیر آمدن، کلاه از سر انداختن، خاک بر سر و روی خود زدن، رو خراشیدن، بریدن یال و دم، وارونه نهادن زین‌ها و گریبان‌دریدن بخشی از آیین‌های سوگواری را شامل می‌شده که در منابع تاریخی و ادبی و حتی دیوارنگاره‌ها نیز ثبت شده است. آداب و سنی که در این نگاره‌ها دیده می‌شوند؛ مانند خراشیدن گریبان، چاک‌زدن، موی‌کندن و پوشیدن لباس سیاه بر حسب مدت سوگواری تا امروزه نیز ادامه داشته و در برخی مناطق ایران همچنان دیده می‌شود. مطالعه و بررسی آیین‌های سوگواری در نگاره‌ها نشان داده است که روایت نویسندگان متون با نگاره‌ها را تقریباً برابر دانسته و تنها تفاوت در نمایش جزئیات است که با توجه به فضای محدود نگاره و شاید مسلمان‌بودن نگارگر به جزئیات متن، می‌تواند باشد. نگارگر در ترسیم فضای سوگ در نگاره موفق بوده و میزان شدت سوگواری به فراخور درجهٔ محیوبیت فرد متوفی در میان مخاطبان این متون، متفاوت است. آنچه در تمام این موارد یکسان است، عظمت نوع سوگواریست. در پاسخ به پرسش اول که به بررسی عناصر و شاخصه‌های نگاره‌های سوگ در نسخ خطی شاهنامهٔ فردوسی می‌پردازد، بر اساس نتایج به دست آمده، نگارگر در نمایش صحنه‌های سوگ از عناصر تصویری، ترکیب‌بندی، رنگ آمیزی متناسب با موضوع استفاده نموده و به این ترتیب، وجه صوری سوگ را با محتوای آن پیوند داده است. از سوی دیگر، در پاسخ به پرسش دوم که به بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های بصری سوگ در نگاره‌های منتخب پرداخته است، نوعی هیجان، شور و اضطراب در آثار دیده می‌شود و از شیوهٔ بصری برای بیان موضوع استفاده شده است و نگاره‌ها در شاهنامهٔ دموت که دورهٔ ایلخانی کتابت شده، به سبب نفوذ عقاید حکام مغولی در نسخه‌آرایی و نگارگری، بدون توجه به عالم روح، در یک پلان تصویر شده و نمادگرایی در آن‌ها محدود است.

### منابع تصویری

منبع	شماره
<a href="http://warfare.6te.net/Persia/۱۴/Great_Mongol_Shahnama-Faramarz_mourns_Rustam_and_Zavara-MFA_Boston_۲۲_۳۹۳.htm">http://warfare.6te.net/Persia/۱۴/Great_Mongol_Shahnama-Faramarz_mourns_Rustam_and_Zavara-MFA_Boston_۲۲_۳۹۳.htm</a>	URL1 ۱
<a href="https://www.metmuseum.org/art/collection/search/۴۴۸۹۳۸">https://www.metmuseum.org/art/collection/search/۴۴۸۹۳۸</a>	URL2 ۲
<a href="https://shahnameh.fitzmuseum.cam.ac.uk/explore/objects/no-۵۵-esfandiyar-slays-arjasp-in-the-brazen-hold">https://shahnameh.fitzmuseum.cam.ac.uk/explore/objects/no-۵۵-esfandiyar-slays-arjasp-in-the-brazen-hold</a>	URL3 ۳
۱۹۳۶، ۲۹ شماره ۴. موزه هنر هاروارد.	۴
<a href="https://www.metmuseum.org/art/collection/search/۴۵۲۱۴۴">https://www.metmuseum.org/art/collection/search/۴۵۲۱۴۴</a>	URL4 ۵
<a href="https://shahnameh.fitzmuseum.cam.ac.uk/explore/objects/no-۸۲-sohrab-slain-by-rostam">https://shahnameh.fitzmuseum.cam.ac.uk/explore/objects/no-۸۲-sohrab-slain-by-rostam</a>	URL5 ۶

### منابع

- ابن بلخی (۱۳۸۵). *فارسانامه، تصحیح گای لیسترانج و رینولد الن نیکلسون*. تهران: اساطیر.
- ابن عربشاه، احمد بن محمود (۱۳۸۶). *زندگانی شگفت آور تیمور (عجایب المقدور فی نوائب تیمور)*، ترجمه محمد علی نجاتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۹۵). *واژه‌شناسی بور و بیان در زمان گورانی*. زبان و کتبی، ۱(۱)، ۳۲-۵۲.
- الهه قمشه‌ای، حسین (۱۳۹۳). *شاهنامه فردوسی*. چاپ ششم. تهران: عمید.
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۰). *تابوت گردانی، نمایشی تمثیلی از قدرت قدسی خداوند*. تهران: دانش.
- پوپ، آرتور ایهام (۱۳۸۹). *سیر و صور نقاشی ایرانی*. ترجمه یعقوب آژند، چاپ ششم. تهران: مولی.

- خزائی، محمد (۱۳۶۸). *کیمیایی نقش*. چاپ دوم. تهران: سپهر.
- خوافی، فصیح (۱۳۸۶). *مجمعل فصیحی*. تصحیح محسن ناجی نصرآبادی. چاپ هفتم. تهران: اساطیر.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۳۳). *تاریخ حبیب‌السیر فی‌اخبار بشر*. تهران: خیام.
- رضی، هاشم (۱۳۸۲). *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت*. تهران: انتشارات سخن.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۲). *مطلع سعیدین و مجمع بحرین*. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: کتابخانه طهوری.
- عمید، حسن (۱۳۶۹). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی، ابولقاسم (۱۳۷۶). *شاهنامه فردوسی (متن انتقادی از روی چاپ مسکو)*. به کوشش و زیر نظر سعید حمیدیان. چاپ چهارم. تهران: نشر قطره.
- گرایر، اولگ (۱۳۹۰). *مروری بر نقاشی ایرانی*. ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند. چاپ اول. تهران: فرهنگستان هنر.
- گرگانی، مهرانه (۱۳۷۶). *ابزار نور و روشنایی در هنر اسلامی و نور در معماری ایران «پیشینه نور در معماری و وسایل روشنایی در هنر دوران اسلامی ایران»*. مجله میراث فرهنگی کشور، (۱۷)، ۴۹-۵۵.
- گشتاسب، فرزانه (۱۳۸۵). *پرونده تبارشناسی سوگ در ادیان؛ سرباز حقیقی اهورامزدا و ستایش زندگی (باور آیین زرتشت در سوگ از دست رفتگان)*. *اخبار ادیان*، (۱۸)، ۲۹-۳۱.
- محمدی، محمدهادی و قایینی، زهره (۱۳۸۴). *تاریخ ادبیات کودکان ایران (ادبیات شفاهی در دوران باستان)*. چاپ پنجم. تهران: چیستا.
- مسکوب (۱۳۷۰). *سوگ سیاوش (در مرگ ورستاخیز)*. تهران: انتشارات شرکت سهامی.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۴۰۰). *دانشنامه فرهنگ مردم ایران*. ۶ جلد. تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- نرخسی، ابوبکر محمدبن جعفر (۱۳۵۱). *تاریخ بخارا*. ترجمه ابونصر القباوی، تصحیح مدرس رضوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- وصاف‌الحضره شیرازی، فضل‌الله (۱۳۳۸). *تاریخ وصاف‌الحضره در احوال سلاطین مغول*. چاپ اول. تهران: رشیدییه.
- یزدی، شرف‌الدین علی (۱۳۸۷). *ظفرنامه تیموری*. تحقیق و ویراستاری عبدالحسین نوایی و سعید میرمحمدصادق. چاپ دوم. تهران: مجلس شورای اسلامی.

Hessami, M. Safari, S. (2016), The Meaning of Order in Persian Painting (The Case Study of Mourning on the Death of Timur), Asian Culture and History; Vol. 8, No. 1. (155-166).

### Transliteration




- ‘Amīd, Hassan (1939). *Farhang-e Fārsī-ye ‘Amīd*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Akbari Mafakher, Arash (2016). Vocabulary of Bor and Expression in the Time of the Guranis. *Language and Inscription*, 1(1), 32-52.
- Blokbashi, Ali (2001). *Coffin-Rolling, an Allegorical Display of the Sacred Power of God*. Tehran: Dāneš.
- Elahi Qomshehi, Hossein (1955). *Shahnameh of Ferdowsi*. Sixth edition. Tehran: ‘Amīd.
- Ferdowsī, Abūl-Qāsim (1937). *Šāhnāmeḥ-ye Ferdowsī (Critical Text from the Moscow Edition)*. With the Efforts and Supervision of Saeed Hamidian. Fourth Edition. Tehran: Qaṭreh Publishing.
- Gashtasb, Farzaneh (2006). Genealogical File of Mourning in Religions; The True Soldier of Ahura Mazda and the Praise of Life (Zoroastrian Belief in Mourning the Lost). *Akhbar-e Adyan*, (18), 29-31.
- Gorgani, Mehraneh (1937). Light and Lighting Tools in Islamic Art and Light in Iranian Architecture "The Background of Light in Architecture and Lighting Tools in the Art of the Islamic Era of Iran". *Journal of Cultural Heritage of the Country*, (17), 49-55.
- Grabar, Oleg (2011). *Mostly miniatures: an Introduction to persian painting*. Translated by Mehrdad Vahdati-Daneshmand. First Edition. Tehran: Art Academy.
- Ībn Arabšāh, Aḥmad b. Mahmūd (2007). *‘Aǰā’ib al-Maqdūr fī Nawā’ib Teīmūr*, translated by Mohammad Ali Nejati. Tehran: Bongāh-e Tarjomeh va Našr.
- Ībn Balḳī (2006). *Fārsnāmeḥ*, edited by Guy le Strange and Reynold Allen Nicholson. Tehran: Asāfir.
- ḳāfi, Faṣīḥ (1386). *Moǰmal al- Faṣīḥī*. Edited by Mohsen Najī Nasrabadi. Seventh edition. Tehran: Asatir.
- Khāndmīr, Ġīyāṭ al-Dīn (1933). *Tārīḳ-e Ḥabīb ul-Sīyar fī Aḳbār-e Bašar*. Tehran: ḳayyām.
- Khazaei, Mohammad (1368). *Kīmīyāeī Naqš*. 2nd edition. Tehran: Sepehr.
- Maskoob (1930). *Mourning of Siavash (On Death and Resurrection)*. Tehran: Sahami Publishing Company.
- Mohammadi, Mohammad Hadi and Ghayeni, Zohreh (2005). *History of Iranian Children's Literature (Oral Literature in Ancient Times)*. Fifth Edition. Tehran:

Chīstā.

- Mousavi Bojnourdi, Kazem (1400). Encyclopedia of Iranian People's Culture. 6 volumes. Tehran: Great Islamic Encyclopedia.
- Naršakhī, Abū Bakr Moḥammad b. Ja'far (1972). Tārīkh-e Bukhārā. Translated by Abu Nasr al-Qabawi, corrected by Modarres Razavi. Tehran: Iranian Cultural Foundation.
- Pope, Arthur Upham (2010). Survey of Persian art-- Criticism and interpretation. Translated by Yaqoob Ajahand, 6th edition. Tehran: Molī.
- Razi, Hashem (2003). Iranian Religion and Culture Before the Age of Zoroastrianism. Tehran: Soḡan Publications.
- Samarqandī, Kamāl-al-Dīn 'Abd-al-Razzāq (1932). Maṭla' e Sa'dāin wa Maḡma' e Baḡraīn. Abdol-Hosseini Navaei's Survey. Tehran: Ṭahūrī Library.
- Waṣṣāf ul-Ḥazra Šīrāzī, Faḡlollāh (1955). Tārīq-e Waṣṣāf al-Ḥazra dar Aḡvāl-e Salāṭīn-e Moḡūl. First edition. Tehran: Rašīdīyeh.
- Yazdī, Šaraf-al-Dīn 'Alī (1958). Zafar-nāmeḡ-ye Teīmūrī. Researched and edited by Abdolhossein Navaei and Saeed Mir Mohammad Sadeq. Second edition. Tehran: Islamic Consultative Assembly.



## Ali Abad Castle in Sirjan: Spatial Structure, Form, Utilization and Chronology

Zeinab Afzali<sup>1</sup> , Hassan karimian<sup>2</sup> , Razyeh Shoul Afsharzadeh<sup>3</sup> 

1. Postdoctoral Researcher in Islamic Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (z.afzali1@ut.ac.ir)
2. Professor, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (hkarimi@ut.ac.ir)
3. M.A. Graduate in Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Shahrekord, Shahrekord, Iran (afsharazeyeh@gmail.com)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 7 May 2024  
Received in revised form:  
24 November 2024  
Accepted: 26 November  
2024  
Published online: 17  
February 2025

**Keywords:**  
*Sirjan, manor castle,  
Ali Abad castle, Safavid  
period*

---

### ABSTRACT

Geographical features, security needs, and the social structure of the inhabitants of ancient Iran necessitated the construction of enclosed settlements equipped with defense facilities. Ali Abad Castle is one of the large and prominent settlements of the Sirjan plain, whose ruins are located near Shah Abad village. Since no research has been conducted on the castle, the spatial structure, period of prosperity, and social organization of its inhabitants, its picture remains shrouded in ambiguity. This research aims to answer these questions while studying the spatial structure, utilization, and chronology of this settlement: What were the architectural features used in this building, and what was its form and use? Based on the available cultural evidence, to which period does this site belong? To achieve this goal, the study seeks to address the research questions and clarify the construction and prosperity timeline by analyzing the architectural features and cultural findings discovered in the area. This research was conducted using a descriptive-analytical method and field data. The findings indicate that this castle, located in the agricultural lands of the Sirjan Plain, characterized by its spatial arrangement and architectural features, is an example of the manor castles in southeastern Iran. It was constructed during the Safavid period and remained in use until the Qajar periods.

---

**Cite this article:** Afzali, Z., karimian, H. & Shoul Afsharzadeh, R. (2024). Ali Abad Castle in Sirjan: Spatial Structure, Form, Utilization and Chronology. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 27-57. DOI: 10.22059/jhic.2024.376262.654483



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.376262.654483

**Publisher:** University of Tehran Press.

---

## قلعه علی آباد سیرجان: ساختار فضایی، فرم، کاربری و تاریخ گذاری<sup>۱</sup>

زینب افزلی<sup>۱</sup>، حسن کریمیان<sup>۲</sup>، راضیه شول افشارزاده<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، پژوهشگر پسادکتری باستان شناسی دوران اسلامی، گروه باستان شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: z.afzali@ut.ac.ir
۲. استاد، گروه باستان شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: hkarimi@ut.ac.ir
۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد باستان شناسی، گروه باستان شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، afsharrazeyeh@gmail.com رایانامه:

### اطلاعات مقاله

### چکیده

نوع مقاله:  
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸  
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶  
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹

### کلید واژه‌ها:

سیرجان، قلعه‌های اربابی، قلعه علی آباد، دوره صفوی.

ویژگی‌های جغرافیایی، نیازهای امنیتی و ساختار اجتماعی ساکنان سرزمین کهن ایران احداث سکونتگاهی محصور و مجهز به تأسیسات دفاعی را ضروری ساخته که قلعه نام گرفته است. "قلعه‌های اربابی" گروهی از قلعه‌های تاریخی کشور بوده که از جهت ساختار فضایی و سازمان اجتماعی بسیار متنوع و قابل مطالعه هستند. "قلعه علی آباد" یکی از سکونتگاه‌های بزرگ و شاخص دشت سیرجان بوده که خرابه‌های آن در نزدیکی روستای شاه‌آباد قرار گرفته است. درباره این قلعه تا به امروز پژوهشی انجام نشده و ساختار فضایی، زمان ساخت و رونق آن ناشناخته باقی مانده است. در پژوهش حاضر هدف آن است تا ضمن مطالعه ساختار فضایی، کاربری و گاه‌نگاری این اثر به این پرسش‌ها پاسخ گفته شود که این بنا چه فرم معماری و کاربری داشته است؟ و بر اساس ساختار معماری و شواهد فرهنگی موجود، این بنا به چه دوره‌ای تعلق دارد؟ در نیل به این هدف، تلاش کرده تا ضمن تحلیل شاخصه‌های معماری و یافته‌های فرهنگی مکشوفه از عرصه اثر، به پرسش‌های تحقیق پاسخ گفته و زمان ساخت و رونق بنا روشن گردد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از اطلاعات بررسی میدانی قلعه علی آباد در مرکز دشت سیرجان انجام شده است. در نتیجه پژوهش، با توجه به موقعیت قرارگیری این قلعه در اراضی کشاورزی دشت سیرجان و چیدمان فضایی و ویژگی‌های معماری این اثر و نیز تاریخ گذاری یافته‌های فرهنگی مشخص گردید که این مجموعه، نمونه‌ای شاخص از قلعه‌های اربابی جنوب شرق ایران بوده که در دوره صفویه احداث و تا دوره قاجار مورد استفاده بوده است.

**استناد:** افزلی، زینب؛ کریمیان، حسن و شول افشارزاده، راضیه (۱۴۰۳). قلعه علی آباد سیرجان: ساختار فضایی، فرم، کاربری و تاریخ گذاری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷، (۱)، ۲۷-۵۷.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.376262.654483



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.376262.654483

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی پسادکتری با عنوان «منظر فرهنگی دشت سیرجان در دوران تاریخی و اسلامی» به شماره ۴۰۰۱۷۹۴ که با حمایت «صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور» در دانشگاه تهران در حال انجام است.

## مقدمه

قلعه‌ها مجموعه‌ای از بناهای معماری هستند که در گذشته برای حفاظت و دفاع از جوامع انسانی ساخته شده‌اند. ویژگی‌های معماری، ساخت برج و بارو و عناصر تدافعی آن‌ها نشان‌دهنده وضعیت اجتماعی، جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی مناطق در دوره‌های مختلف بوده است. زیرا در ایران شکل و ساخت آن‌ها با توجه به عملکرد، ویژگی‌های محیطی، اقلیمی و مصالح، دارای نقشه و کاربردهای مختلفی است. قلعه‌ها به دو گونه کلی کوهستانی و جلگه‌ای تقسیم می‌شوند که از لحاظ موقعیت جغرافیایی، ساخت و کاربری آن‌ها در طیف وسیعی از انواع مختلف نظامی و سرحدی، راهداری، حاکم‌نشین و... تقسیم می‌شوند (ملازاده و محمدی، ۱۳۸۵: ۱۶) که شاخصه‌های معماری آن‌ها، با قرارگیری در کنار یکدیگر شاکله‌ی اصلی قلعه‌های ایران را تشکیل داده که در این بناها، وجه نظامی و امنیتی بیشترین اهمیت را دارد (ساریخانی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۶۲). زیرا بسیاری از آن‌ها براساس ساختارهای دفاعی ساخته و برای مواقع ضروری، دارای تأسیسات دفاعی و نظامی بودند. همچنین اغلب به عنوان محل سکونت و برقرار کننده مناسبات اجتماعی در منطقه نیز به شمار می‌روند (زارعی و حیدری‌باباکمال، ۱۳۹۳: ۱۹۹). معماری دروان‌گرای قلعه‌ها ارتباط مستقیمی با جنبه نظامی و امنیتی آن‌ها دارد، زیرا در مواقع حساس نظامی از وابستگی ساکنین قلعه به محیط بیرونی آن، جلوگیری می‌کند (ساریخانی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۶۲). بنابراین تأمین امنیت برای قلعه‌ها جزو ویژگی‌های مهم این گونه بناها است. قلعه‌های دشتی با پلان قبلی و یکباره ساخته و بیشتر نقش خانه‌های سازمانی را داشته‌اند و از لحاظ شکل و شمایل خارجی مانند سایر قلعه‌ها هستند، با این تفاوت که از نظر پلان داخلی شباهتی به کاروانسرا پیدا می‌کنند. در این نوع قلعه‌ها مالک یا ارباب دستور احداث قلعه و یا حصار و همچنین، احداث واحدهای مشابهی با عنوان خانه برای اسکان رعیت‌هایی را می‌داد که از جایی دیگر به این محل جدید الاحداث منتقل شده‌اند (زارعی و حیدری‌باباکمال، ۱۳۹۳: ۲۰۵). در این میان در شهرستان سیرجان واقع در استان کرمان که با داشتن موقعیت راهبردی و واقع شدن در مسیرهای مهم جنوب ایران، قلعه‌های تاریخی زیادی از دوران اسلامی برجای مانده که کمتر مورد توجه پژوهشگران معماری و باستان‌شناسی قرار گرفته‌اند. قلعه علی‌آباد یکی از این بناها است که به صورت بنایی مخروبه در نزدیکی روستای شاه‌آباد و تپه تاریخی شاه‌فیروز قرار دارد. از آنجایی که تاکنون هیچ‌گونه پژوهشی درباره این بنا منتشر نشده، نگارندگان سعی کرده‌اند تا براساس یافته‌های باستان‌شناسی، نوع سازه و ویژگی‌های معماری این بنا، نوع کاربری و بازه زمانی ساخت و استفاده از آن را مشخص کنند. همچنین از آنجایی که در هیچ‌کدام از منابع مکتوب تاریخی مربوط به سیرجان از این بنا نامی برده نشده، سعی شده تا با استفاده از مطالعه‌ی معماری و سفال‌های بدست آمده، این بنا مورد مطالعه دقیق قرار گیرد. پرسش‌های پژوهش این است که ویژگی و شاخصه‌های معماری و کاربری این بنا چیست؟ و این بنا بر اساس شواهد معماری و یافته‌های فرهنگی

مربوط به چه دوره زمانی است؟ هدف مطالعه‌ی ویژگی‌های معماری این بنا، تعیین کاربری و تاریخ‌گذاری آن است که با تجزیه و تحلیل داده‌های بدست آمده سعی شده به این مهم دست یابیم. بنابراین موقعیت طبیعی این بنا در دشت سیرجان، دسترسی آن به منابع آبی، برخورداری از زمین‌های کشاورزی و موقعیت ارتباطی آن بررسی شد. در ادامه عناصر اصلی سازنده‌ی آن مطالعه شد تا با تحلیل یافته‌ها و ویژگی‌های معماری بتوان کاربری و تاریخ ساخت این بنا را مشخص کرد. این پژوهش از نوع پژوهش‌های بنیادی بوده و بر اساس ماهیت، پژوهشی تاریخی است که با رویکرد توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای انجام شده است. داده‌های تحقیق در مطالعات میدانی جمع‌آوری شده و از منابع کتابخانه‌ای در تکمیل اطلاعات و تحلیل نهایی بهره‌برداری شده است.

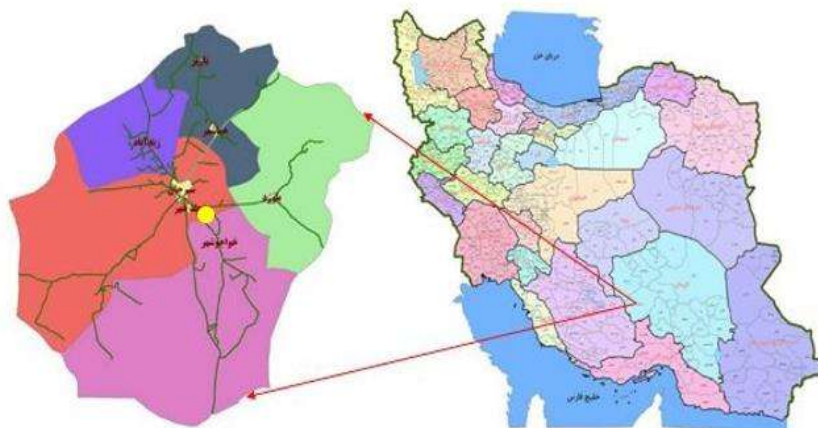
### پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های در زمینه شهر قدیم سیرجان انجام شده (حاتمی: ۱۳۸۰، Morgan & Leatherby, 1987؛ کریمیان و همکاران: ۱۳۹۸؛ افضل‌ی: ۱۳۹۸، کریمیان و افضل‌ی: ۱۴۰۰، افضل‌ی: ۱۴۰۰)، ولی درباره قلعه علی‌آباد تنها پژوهشی که صورت گرفته توسط حاتمی (۱۳۸۰: ۵۰) بوده که به طور مختصر کلیاتی درباره معماری و برخی فضاها و همچنین گمانه‌زنی در اطراف این محوطه بیان داشته که نگارندگان از آن در این مقاله نیز استفاده کرده‌اند، اما پژوهشی علمی در جهت کاربری و تاریخ‌گذاری مشخصی برای این بنا عنوان نکرده‌اند. همچنین در رساله دکتری افضل‌ی نیز اشاره‌ای کلی به معماری این بنا است (افضل‌ی، ۱۳۹۸). پژوهش پیش‌رو در واقع حاصل سه بار بررسی میدانی باستان‌شناسی نگارندگان از این بنا بوده که سعی شده بر اساس یافته‌های این بازدید میدانی و منابع کاربری و تاریخ‌گذاری این بنا را مشخص کنند.

### موقعیت جغرافیایی قلعه علی‌آباد در دشت سیرجان

قلعه علی‌آباد<sup>۱</sup> بنایی بزرگ در جهت شمال شرقی - جنوب غربی با پلان منظم و مستطیل شکل است که در دشت سیرجان و در فاصله دو کیلومتری شمال شرق بنای شاه‌فیروز و سه کیلومتری روستای شاه‌آباد قرار گرفته است (شکل ۱).

۱. قلعه تاریخی دیگری با نام قلعه تاریخی علی‌آباد در دو کیلومتری غرب روستای یام از توابع شهرستان فاروج (خراسان شمالی) و در میان دشتی هموار قرار دارد. این بنا پلانی مستطیلی شکل دارد که علاوه بر چهار برج در گوشه‌ها، دو برج در وسط ضلع غربی و شرقی دارد و با خندقی با عرض ۱۵ متر احاطه شده است. طبق منابع محلی، بنا به دوره صفوی تعلق دارد و تا اواخر قاجار مورد استفاده قرار می‌گرفت. این قلعه با شماره ۱۲۰۸۳ در فهرست آثار ملی ایران ثبت شده است (گزارش ثبت ملی قلعه فاروج: ۱۳۸۴).



شکل ۱. موقعیت شهرستان سیرجان و موقعیت قلعه علی‌آباد با رنگ زرد بر روی نقشه (مرکز آمار ایران: ۱۴۰۲)

### ساختار فضایی و ویژگی‌های معماری

قلعه‌ی علی‌آباد مجموعه‌ای است مستطیلی شکل به وسعت تقریبی یک هکتار که از دو بنای خشتی فرم یافته است. دو حصار خشتی با چهار برج مدور در چهار گوشه، هر دو بنا را محصور کرده و سیستم دفاعی مجموعه را تکمیل نموده است (شکل ۲). طول اضلاع این بنا در جهت شمال شرقی - جنوب غربی ۱۲۰ متر و در جهت شمال غربی - جنوب شرقی ۸۵ متر است. در مرکز بنا به واسطه‌ی یک راهروی سرتاسری با ابعاد ۷۷ متر طول و ۵/۵ متر عرض، مجموعه به دو بخش شرقی و غربی تقسیم می‌شود که این دو بخش دارای حیاط‌های جانبی بوده که بناها دور آن‌ها ساخته شده‌اند. نحوه‌ی قرارگیری سازه‌ها در دو مجموعه شرقی و غربی به گونه‌ای است که هر کدام از این دو قسمت نیز به طور مجزا به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم شده است که در واقع بنا بر این اساس دارای چهار حیاط است (شکل ۳).



شکل ۲. عکس هوایی قلعه علی‌آباد (سرزیدی، ۱۳۹۷)

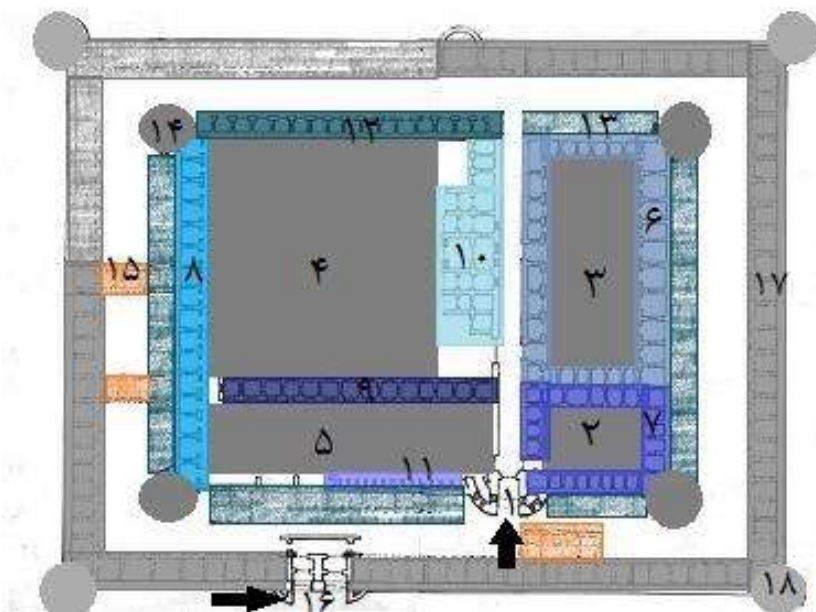
## معرفی سازه

### الف) جهت

در بررسی معماری بناها در مناطق مختلف ایران، رون<sup>۱</sup> ساختمان اهمیت زیادی داشته است، زیرا رون بناها را بر اساس عوامل اقلیمی همچون طرز تابش خورشید و مسیر وزش بادهای تعیین می‌کردند. در ایران برای جهت‌یابی بناها سه رون اصلی وجود دارد، رون راسته با جهت شمال شرقی - جنوب غربی، رون اصفهانی با جهت شمال غربی - جنوب شرقی و رون کرمانی که جهت شرقی - غربی دارد (پیرنیا، ۱۳۸۴: ۱-۲). رون اصلی قلعه‌ی علی‌آباد رون راسته یعنی در جهت شمال شرقی - جنوب غربی بوده است. در این بنا، جهت تابش خورشید به گونه‌ای است که بهترین میزان دریافت انرژی خورشیدی را طی فصول مختلف داشته، زیرا بهترین طرز قرارگیری ساختمان در مقابل آفتاب در جهت شرقی - غربی است

۱. رون همان جهت ساختمان است. در گذشته با در نظر گرفتن شرایط اقلیمی جهتی را برای شهر یا بنا در نظر می‌گرفتند (پیرنیا، ۱۳۸۴: ۱).

(قبادیان، ۱۳۸۵: ۷). یعنی طول ساختمان باید در این جهت و عرض بنا در جهت محور شمالی- جنوبی باشد. البته از آنجایی که در طی روز در اثر تابش آفتاب درجه حرارت محیط افزایش می‌یابد و هوا و محیط اطراف ساختمان در بعد از ظهر گرمتر از صبح است، لذا بهتر است جهت ساختمان قدری رو به شرق بچرخد تا آفتاب تابستان کمتر به طور مستقیم به سطح غربی بنا بتابد (همانجا). در نتیجه با چرخیدن محور شمالی قلعه علی‌آباد رو به شرق بهترین موقعیت را برای دریافت انرژی خورشیدی فراهم آورده است. از طرف دیگر رون راسته یکی از بهترین جهت‌ها برای دریافت بادهای شمالی است (حمزه‌نژاد، ۱۳۹۴: ۵۱) و از آنجایی که در سیرجان بادهای شمالی اغلب در فصل تابستان می‌وزد (عباس‌نژاد و شاهی‌دشت، ۱۳۹۲: ۸۸)، می‌توان گفت موقعیت قرارگیری درست بنا در مسیر باد می‌توانسته از گرمای هوا در تابستان بکاهد و هوا را تهویه کند. ضمن اینکه با توجه به محصور بودن آن و تراکم سازه‌ها در قسمت شرقی و جنوب شرقی، بنا به خوبی در برابر بادهای زمستانی که در سیرجان در جهت شرقی و باد پاییزی که در جهت جنوب شرقی (عباس‌نژاد و شاهی‌دشت، ۱۳۹۲: ۸۸) می‌وزیده، مقاومت داشته است.



شکل ۳: -پلان قلعه علی‌آباد: ۱-رودی اصلی، ۲ و ۳- حیاط‌های مجموعه شرقی، ۴ و ۵- حیاط‌های مجموعه غربی، ۶ و ۷- اتاق‌های مجموعه شرقی، ۸ و ۹- اتاق‌های مجموعه غربی، ۱۰- شاه‌نشین، ۱۱- ایوانچه‌ها، ۱۲ و ۱۳- حصار اصلی، ۱۴- برج‌های اصلی، ۱۵- خرابه‌هایی از ساخت و سازهای مابین بنای اصلی و حصار بیرونی، ۱۶- ورودی حصار بیرونی، ۱۷- حصار بیرونی، ۱۸- برج‌های حصار بیرونی (نگارندگان، ۱۴۰۲)



**(ب) مجموعه غربی**

در مجموعه‌ی غربی در نیمه‌ی جنوبی، بعد از ورودی و در سمت چپ بیننده تعداد ۱۳ ایوانچه در ابعاد دو متر طول و یک متر و هفتاد سانتی‌متر عمق وجود دارد که هر کدام از آن‌ها دارای طاقچه‌ای عریض و جایی برای گذاشتن پیه‌سوز بوده است. همچنین در دیوار بین ایوانچه‌ها آثاری از آخیه<sup>۱</sup> دیده می‌شود (شکل ۳-۴).



شکل ۴: ردیفی از ایوانچه در دیواره جنوبی مجموعه غربی قلعه علی‌آباد (نگارندگان: ۱۴۰۲)

استفاده از ایوانچه‌ها در دیواره جنوبی ساختمان‌ها از خصوصیات بارز معماری ایرانی است (قبادیان، ۱۳۸۵: ۴)، زیرا در فصل زمستان دیواره جنوبی بیشترین انرژی خورشیدی را دریافت می‌کند، از این رو با ساختن سایه‌بان یا فضاهایی چون ایوانچه در واقع از شدت گرمای زیاد دیواره جنوبی در فصل تابستان کاسته می‌شود (همان: ۷) تا بتوانند این قسمت را هم قابل استفاده کرده و بیشترین بهره‌وری را از آن ببرند. در وسط نیمه‌ی جنوبی روبروی ایوانچه‌ها و همچنین در ضلع غربی مجموعه‌ی غربی تعدادی اتاق با ابعاد تقریباً یکسان چهار در چهار متر وجود دارد. در نیمه‌ی شمالی این مجموعه یک بنای بزرگ چهارگوش چسبیده به دیوار شرقی که راهرو مرکزی از کنار آن می‌گذرد، فضای شاه‌نشین است که خود از یک ایوان اصلی به همراه دو ایوانچه باریک و همچنین تعدادی اتاق در طرفین ایوان تشکیل شده است. ورودی اتاق‌ها و شاه‌نشین رو به حیاط مجموعه باز می‌شود (شکل ۳). اتاق‌ها دارای فضای ایوان‌دار کوچک با ورودی مرتفع و سقف بیضی شکل هستند. در هر ضلع ورودی اتاق‌ها در ارتفاع پایین و بالا دو مربع کوچک فرو رفته تزئینی تعبیه شده است. نمای ورودی‌ها با اندود گچی به روش برجسته‌تزیین شده است. داخل اتاق‌ها شواهدی از طاقچه‌های فرو رفته در دیوار دیده می‌شود که برای گذاشتن لوازم مورد نیاز استفاده می‌کرده و هنوز هم این روش در بسیاری از خانه‌های قدیمی و روستاهای اطراف دیده می‌شود.

۱. آخیه: جای بستن ستوران، جای اسب بستن نامیده شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۷۹؛ پیرنیا، ۱۳۸۴: ۲۳۴).



### ج) مجموعه شرقی

این مجموعه در جبهه‌ی شرقی قلعه به شکل کاملاً محصور و درونگرا دارای بیشترین فراوانی فضای اتاق است. این مجموعه بواسطه‌ی دو ردیف اتاق پشت به هم به دو بخش مجزا تقسیم می‌شود؛ دورتادور هر دو حیاط این مجموعه اتاق‌هایی با ابعاد تقریباً یکسان چهار در چهار متر وجود دارد. حیاط جنوبی این قسمت به نسبت حیاط شمالی فضای کمتری را به خود اختصاص داده است، ضمن اینکه در ضلع شرقی حیاط جنوبی ردیفی از اتاق‌هایی دیده می‌شود که به احتمال زیاد از طریق بازشوهایی به هم ارتباط داشته‌اند (شکل ۳ و ۵). در این بخش آثاری از سازه‌های دیگری نیز دیده می‌شود که به دلیل تخریب زیاد نوع سازه و کاربری آن مشخص نیست.



شکل ۵: نمایی از مجموعه شرقی، اتاق‌های این بخش و راهروی سرتاسری (نگارندگان: ۱۴۰۲)

### تأسیسات دفاعی

**الف) حصار داخلی:** حصار یا بارو از مهمترین اجزاء و عناصر قلعه‌ها است که پیشینه ساخت آن در ایران به سه هزار سال پیش می‌رسد (کلایس، ۱۳۸۳: ۱۶۰). داشتن حصار و برج‌های دیده‌بانی و وجود روزنه و تیرکش امکان مناسبی را برای تسلط بر منطقه و حفاظت در برابر هر گونه حمله احتمالی فراهم آورده است. نظام تدافعی، شیوه مقابله با هجوم بیگانگان و خطر از وقایع طبیعی (مانند بادهای سهمگین کویری) تأثیر زیادی در شکل‌گیری سکونتگاه داشته و ساخت حصار و برج‌های دیده‌بانی، استقرار دروازه‌ها در مسیر تردد، برای کنترل رفت و آمد و... همه در جهت دفاع از ساکنان قلعه‌ها بوده است (میرهاشمی‌روته و اصغریان‌جدی، ۱۳۹۰: ۶۹). در نواحی کویری و بخصوص کرمان ساخت حصارها اکثراً از خشت و چینه<sup>۱</sup> بود و به تناسب ابعاد قلعه و اندازه حصارها، چندین برج در گوشه‌های بنا یا در طول حصار ساخته می‌شد که از حصار بلندتر بود. کنگره‌های لبه حصارها امکان پنهان‌شدن و تیراندازی را

۱. به معنی گل رگه رگه (پیرنیا، ۱۳۸۴: ۳۷۹).

فراهم می‌ساخت (ذکاء، ۱۳۷۴: ۲۱۳). قلعه علی‌آباد دارای دو حصار بوده که حصار داخلی با ضخامت چهار متر اطراف بنا کشیده شده که دور تا دور فضای داخلی آن، اتاق‌هایی ساخته‌اند که در ضلع شمالی آن تعداد ۱۵ اتاق دیده می‌شود. در برخی از اتاق‌ها که نسبتاً سالم باقی مانده تعداد شش طاقچه با ابعاد حدودی ۶۵ در ۵۰ سانتی‌متر با عمق ۱۵ سانتی‌متر وجود دارد. در یک قسمت کوچک از این دیواره این حصار بر فضای بالای ایوانچه‌ها تعداد چند حفره دیده می‌شود که احتمال دارد حصار فضاهایی جهت دیده‌بانی داشته و یا این قسمت به صورت دو طبقه بوده، اما متأسفانه به دلیل تخریب کامل قسمت بالایی حصار آثاری از کنگره وجود ندارد. این حصار به برج‌ها متصل می‌شده که از آن در زمان حمله راهزنان و دشمنان برای دفاع از ساکنان قلعه استفاده می‌شده است و ساختار معماری آن بر برج و باروهای بلند آن استوار است (شکل ۳ و ۶).



شکل ۶: نمایی از دیوار داخلی قلعه علی‌آباد از سمت جنوب (نگارندگان: ۱۴۰۲)

**ب) حصار بیرونی:** این بنا به جز قسمتی از ورودی حصار تقریباً تخریب شده و اثری از آن نمانده، ولی می‌توان تا حدودی آن را روی زمین و از طریق عکس هوایی ردیابی کرد (شکل ۳ و ۷). باید توجه داشت که جنبه دفاعی بنا برای ساکنین قلعه علی‌آباد مهم بوده به همین دلیل از دو دیوار و حصار در اطراف آن و ساخت برج‌های دیده‌بانی برای حفاظت بیشتر از قلعه و بخصوص حمله‌های احتمالی استفاده شده است. داشتن دو حصار و ساخت هشت برج در چهار گوشه‌ی آن‌ها به عنوان اصلی‌ترین اجزای معماری - دفاعی قلعه بوده که همه این‌ها در اطراف بنا نشان از کارکرد نظامی - دفاعی این قلعه دارد.



شکل ۷: نمایی باقی‌مانده‌های دیوار خارجی قلعه علی‌آباد از سمت غرب (نگارندگان: ۱۴۰۲)

**ج) برج‌ها:** برج‌ها از اجزای مهم قلعه‌ها بوده که تعداد و نوع آن‌ها بستگی به ابعاد، وسعت و کارکرد قلعه‌ها در مناطق مختلف داشته است. در نظام دفاعی قلعه‌ها، برج و حصار به هم متصل و به این طریق بنایی مستحکم و نفوذناپذیر را ایجاد کرده که نگهبانان بر روی برج‌ها و دیوار جان‌پناه‌ها از طریق تیرکش‌ها به دشمنان حمله می‌کرده‌اند (رسولی، ۱۳۸۹: ۱۲) قلعه علی‌آباد دارای چهار برج دایره‌ای شکل در چهار ضلع حصار داخلی بوده و بنابر شواهد موجود و با تکیه بر عکس هوایی (سربزدی، ۱۳۹۷) می‌توان گفت حصار بیرونی مجموعه نیز چهار برج داشته است؛ علاوه بر این در دیواره شمالی حصار بیرونی بقایایی از یک نیم برج گرد نیز دیده می‌شود. از سه برج باقی‌مانده از برج‌های اصلی بنا ارتفاع بلندترین قسمت باقی‌مانده یکی از آن‌ها حدود ده متر است؛ قطر این برج از بیرون حدود هشت متر و از داخل چهار متر است، ضخامت دیواره باقی‌مانده از برج حدود یک متر است. برج‌های این مجموعه به صورت دو طبقه بود که سقف طبقه‌ی زیرین به شکل گنبد ضربی ساخته شده، در فضای زیرین این برج‌ها سازه‌هایی با کاربری طاقچه دیده می‌شود و در فضای بالایی آثاری از پنجره به ابعاد  $۳۰ \times ۳۰$  سانتی‌متر وجود دارد که نشان می‌دهد طبقه بالا برای نگهبانی و دیده‌بانی کاربری داشته است. زیرا که دیواره برج‌ها یک فضای پنجره مانند مستقیم با دید به بیرون تعبیه شده است که علاوه بر تأمین روشنایی و دیده‌بانی، به عنوان تیرکش<sup>۱</sup> هم قابل استفاده بوده است (شکل ۸). برج‌های این مجموعه از داخل مجموعه به یک اتاق متصل بوده که احتمالاً راه ورود به برج‌ها از همین اتاق‌ها بوده، زیرا دارای پله هستند، اما راه ورود به طبقه‌ی بالا برج‌ها مشخص نیست و احتمال دارد که از طریق پشت‌بام اتاق‌ها به فضای بالای برج‌ها دسترسی داشته‌اند. ضخامت دیوار اتاق‌ها در حدود ۸۰ سانتی‌متر است. بر دیواره‌ی بیرونی برج‌ها نیز شواهدی از آخیه دیده می‌شود.

۱. تیردان، سوراخی که در دیوار قلعه برای انداختن تیر و گلوله به جانب دشمن ایجاد می‌شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۷۱۹۹).



شکل ۸: برج‌های دیده‌بانی و روزنه و تیرکش‌های قلعه علی‌آباد (نگارندگان: ۱۴۰۲)

**(د) خندق:** حفر خندق در پیرامون قلعه‌ها از تدابیر دفاعی بوده و هدف از ایجاد آن جلوگیری از نزدیک شدن مهاجمان به باروی قلعه بوده است (ملک‌زاده، ۱۳۷۴: ۶۳۹). در فاصله نزدیک به ۵۰ متری جنوب قلعه علی‌آباد، پشته‌های خاک دیوارمانندی در جهت شرقی - غربی کشیده شده است. طبق گفته مردم محلی این پشته‌های خاک مربوط به دیواره خندق دور قلعه بوده است (شکل ۹).



شکل ۹. آثاری از پشته‌های خاک خندق در نزدیکی قلعه (نگارندگان: ۱۴۰۲)

### ورودی یا دروازه اصلی قلعه

ورودی قلعه در ضلع جنوبی بنا در فاصله‌ی ۴۵ متری از برج جنوب غربی و فاصله‌ی ۷۵ متری از برج جنوب شرقی قرار گرفته است (شکل ۳). آثار باقی مانده از ورودی حاکی از آن است که ورودی این مجموعه به صورت پیش آمده بوده و مصالح اصلی ساخت آن نیز همچون دیگر قسمت‌های بنا از خشت به همراه ملات گل بوده؛ ضمن اینکه در این قسمت شواهد استفاده از گچ نیز دیده می‌شود. دهانه‌ی ورودی این بنا در طول حدود چهارنیم متر است که بعد از گذر از حدود یک فاصله‌ی دو متری یک ورودی به طول دو متر و هفتاد سانتی‌متر وجود دارد؛ که با گذر از این قسمت می‌توان وارد فضای هشتی بنا شد، هشتی با ابعاد چهارنیم در پنج‌ونیم متر تقریباً به شکل مستطیل است، در فضای هشتی بر دیواره هر طرف تعداد دو طاقچه با طاق تزینینی تیزه‌دار با طول یک‌ونیم متر و همچنین تعداد دو طاقچه با ابعاد ۸۰ در ۸۰ سانتی‌متر وجود دارد (شکل ۱۰ و ۱۱).



شکل ۱۰: شماره ۱ ورودی حصار بیرونی، شماره دو ورودی اصلی بنا (نگارندگان: ۱۴۰۲)

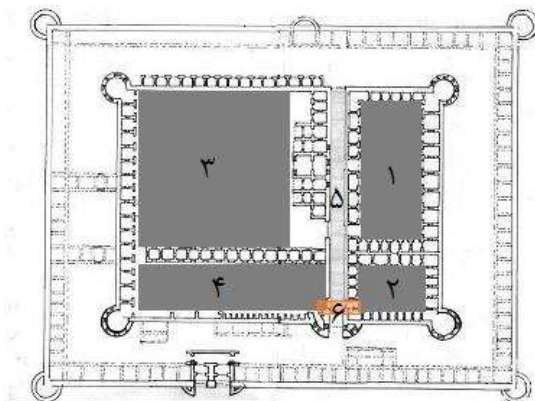


شکل ۱۱: بخشی از فضای داخل هشتی قلعه (نگارندگان: ۱۴۰۲)

### حیاط یا میان‌سرای قلعه

پلان و نحوه‌ی قرارگیری فضاهای معماری در قلعه علی‌آباد نشان می‌دهد که این بنا به طور کلی شامل چهار حیاط است. در معماری قلعه‌های ایران ایجاد چند حیاط امری رایج بوده و نمونه‌هایی از آن را در

قلعه‌های رفیع‌آباد، جمالی و شمس‌آباد می‌توان دید. استفاده از چند حیاط ضمن تفکیک بنا، در تعادل دما و مقابله با طوفان‌های شن نقش مهمی داشته است (مقبلی‌قرائی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۴۸). در قلعه علی‌آباد بزرگترین حیاط در نیمه شمالی مجموعه غربی با ابعاد ۶۳ در ۵۰ متر است. در این فضا علاوه بر اتاق‌های سرتاسری فضای شاه‌نشین قرار دارد. این حیاط به بواسطه ۱۳ اتاق که به ردیف ساخته شده‌اند، از حیاط دیگر جدا شده است. فضای حیاط جنوبی مجموعه غربی در ابعاد ۶۳ در ۲۰ متر است و بر دیواره جنوبی آن تعداد ۱۳ ایوانچه وجود دارد که احتمالاً در فصول گرم سال کاربرد داشته است. مجموعه شرقی و غربی از طریق یک راهروی سرتاسری از هم جدا می‌شده که راه ورود به حیاط‌های مجموعه‌ی شرقی در ابتدای همین راهرو قرار گرفته است، بعد از ورود به مجموعه شرقی وارد یک حیاط نسبتاً کوچک در ابعاد ۲۵ در ۱۲ متر می‌شویم که دورتادور آن اتاق است. نکته‌ی جالب توجه در وسط این مجموعه دو ردیف اتاق پشت بهم دیده می‌شود که فضای این حیاط را از حیاط دیگر جدا کرده است و حیاط بعدی در ابعاد ۲۸ در ۴۰ متر است که دورتادور این فضا نیز اتاق‌هایی ساخته شده است (شکل ۱۲).



شکل ۱۲. موقعیت قرارگیری حیاط‌ها: (۱) حیاط شمالی مجموعه شرقی، (۲) حیاط جنوبی مجموعه شرقی، (۳) حیاط شمالی مجموعه غربی، (۴) حیاط جنوبی مجموعه غربی، (۵) راهرو یا کوچه مابین دو مجموعه (۶) موقعیت راه ورود به دو مجموعه شرقی و غربی (نگارندگان، ۱۴۰۲)

### مجموعه شاه‌نشین

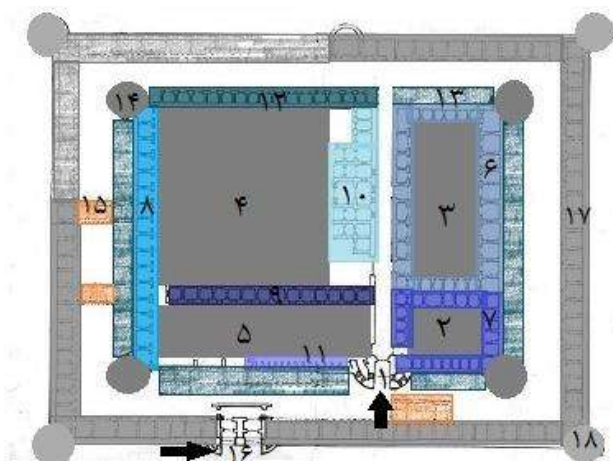
فضای شاه‌نشین در مجموعه‌ی غربی و چسبیده به ضلع شرقی حیاط شماره سه قرار دارد که شامل یک ایوان اصلی در مرکز، دو ایوانچه باریک در طرفین آن و تعداد تقریبی ۱۲ تا ۱۶ اتاق است (شکل ۱۳ و ۱۴). ایوان اصلی با این که مخروبه است، اما شواهد موجود نشان می‌دهد که این فضا به گونه‌ای طراحی شده که به کل بنا اشراف داشته و همین موضوع از اهمیت این حکایت دارد. ایوانچه‌های طرفین ایوان



مرکزی با طاق تیزه‌دار (از نوع پنج و هفت تند) ساخته شده و با طاق تیزه‌دار معمولی تزیین شده است. در اینجا ذکر این نکته ضروری است که قوس تند در معماری ایرانی معمولاً برای مرتفع ساختن ایوان‌ها بکار می‌رفته است (زمرشیدی، ۱۳۸۷: ۳۲). در شاه‌نشین علاوه بر مصالح اصلی خشت و گل، از گچ نیز به عنوان مصالح و برای تزیین طاق‌های ایوانچه‌ها و گوشه‌سازی اتاق‌ها استفاده شده است. همچنین در اتاق‌ها از طاقچه (برای قرار دادن وسایل مورد نیاز) و سه‌کنج و در دیوار ایوانچه‌ها سوراخ‌هایی وجود دارد که احتمالاً برای قراردادن پی‌سوز برای روشنایی فضا بهره می‌برده‌اند. با توجه به موقعیت مکانی شاه‌نشین و از آنجایی که در فصل بهار و تابستان بادهای غالب سیرجان از جهت‌های غرب و شمال می‌وزند (عباس‌نژاد و شاهی‌دشت، ۱۳۹۲: ۸۸)، می‌توان گفت فضای شاه‌نشین در فصول گرم سال بهترین موقعیت را داشته، زیرا در این زمان وزش باد باعث تهویه و خنکی هوای این بخش می‌شده است.



شکل ۱۳: نمای روبروی فضای شاه‌نشین (نگارندگان: ۱۴۰۲)



شکل ۱۴: شماره ۱۰ محل قرارگیری شاه‌نشین در قلعه علی‌آباد (نگارندگان: ۱۴۰۲)

### اتاق‌های مسکونی و انبارها

در قلعه‌ی علی‌آباد، اتاق‌ها بیشترین فضاهای معماری این مجموعه را تشکیل می‌دهند. بنابر آنچه از بنا باقی مانده، می‌توان گفت در مجموعه‌ی غربی در دیوار ضلع غربی بنا تعداد ۱۶ اتاق با ابعاد چهار در چهار متر در وسط مجموعه ۱۴ اتاق دیگر با همان ابعاد وجود دارد. ضمن اینکه به این تعداد اتاق‌های مجموعه شاه‌نشین و اتاق‌های مخروبه را نیز می‌توان اضافه کرد. در دو حیاط مجموعه‌ی شرقی بیشترین تعداد اتاق را می‌توان ردیابی کرد؛ در این مجموعه حدود ۵۳ اتاق وجود دارد که اکثر آن‌ها با توجه به اندازه‌گیری طول و عرض دیوارها دارای ابعاد چهار در چهار متر است. اتاق‌های این بنا احتمالاً همگی طاقچه داشته‌اند. در اتاق‌های مجموعه غربی در حیاط شماره ۱ شواهد نشان می‌دهد این اتاق‌ها از طریق بازشوهایی به هم راه داشته‌اند. در هر کدام از این اتاق‌ها هشت طاقچه با ۶۵ سانتی‌متر عرض (طول به دلیل تخریب نامشخص) وجود دارد. نکته‌ی دیگر در این اتاق‌ها ایجاد فضای سه‌کنج در گوشه‌ی اتاق‌ها است که می‌توان احتمال داد، سقف برخی از بناها طاقی‌شکل یا گنبدی بوده است. همچنین در برخی اتاق‌ها شواهد دو طبقه بودن آن‌ها بر اساس آثار بدست آمده از وجود پله در گوشه‌ای از اتاق برای بالا رفتن به طبقه بالا دیده می‌شود. می‌توان حدس زد اتاق‌های این مجموعه همگی رو به حیاط باز می‌شده است، زیرا این گونه ساخت و ساز در معماری قدیم این منطقه رایج بوده که ورودی اتاق‌هایی که در کنار هم قرار گرفته، همه رو حیاط بوده و علاوه بر راه ورود و خروج، برای تأمین روشنایی، استفاده از فضای حیاط و تهویه هوا نیز کاربرد داشته است. علاوه بر مجموعه‌ی اصلی دورتادور حصار بنا نیز دارای اتاق بوده است. که تعداد ۱۵ اتاق در قسمت شمالی حیاط شماره سه قابل مشاهده است. وجود تعداد زیاد طاقچه در فضای داخلی برخی از اتاق‌های قلعه احتمالاً نشان‌دهنده کاربری آن‌ها به عنوان فضاهای ذخیره‌سازی است و اتاق‌های زیاد پیرامون حیاط مرکزی محل سکونت چندین خانوار بوده است (شکل ۳ و ۱۵).



شکل ۱۵: بخشی از یکی از اتاق‌های قلعه و استفاده از سه‌کنج و طاقچه در آن (نگارندگان، ۱۴۰۲)



## مصالح

برای ساخت بناهای تدافعی در اقلیم گرم‌وخشک ایران بیشتر از خشت و چینه استفاده می‌شود، زیرا در این اقلیم، استفاده از خشت باعث تعدیل نوسان دما در طول شبانه‌روز می‌شود (قبادیان، ۱۳۸۵: ۱۴۲) و با نوسانات دمایی دشت سیرجان تناسب دارد. مصالح این قلعه از خشت و ملات گل و همچنین برای پوشش دیوارها و ساخت سکنج‌ها از گچ استفاده شده است. در این بنا چینه کاربرد زیادی نداشته است و جز چند مورد محدود در دیوارهای حصار شواهدی از آن دیده نمی‌شود. در شاه‌نشین بیشترین آثار استفاده از گچ را می‌توان دید که هم در ساخت و ساز و هم تزئین از آن استفاده شده است. وجود تکه‌های زیاد گچ در کف فضای داخلی شاه‌نشین نشانه پوشاندن آن با این مصالح بوده است. اندازه خشت‌های مجموعه بنای قلعه در ابعاد  $۲۰ \times ۲۰ \times ۵$ ،  $۳۰ \times ۲۰ \times ۱۵$ ،  $۳۰ \times ۲۰ \times ۵$  و  $۲۲ \times ۲۲ \times ۵$  ساخته شده است که بین آن‌ها یک تا دو سانتی‌متر ملات گل به کار رفته است.

## تزئینات بنا

در این بنا تزئینات قابل توجهی وجود ندارد، جز در چندین مورد که شامل بکارگیری طاقنماهای تزئینی در ایوانچه‌های فضای شاه‌نشین، ایجاد طاقچه با قوس تیز در فضای هشتی بنا و استفاده از گچ برای سفیدکاری و زینت‌دادن به طاقنماها است. همچنین در برخی اتاق‌ها طاقچه‌هایی وجود دارد که ضمن کاربری محدود، جنبه‌ی تزئینی نیز داشته‌اند (شکل ۱۶).



شکل ۱۶: استفاده از گچ در طاق‌ها در ایوانچه‌های فضای شاه‌نشین

## شبکه‌های آبرسانی

**الف) قنات:** قلعه علی‌آباد در زمین‌های کشاورزی قرار دارد و از نظر شیب زمین، امکان انتقال و هدایت آب‌های زیرزمینی توسط فن‌آوری قنات وجود داشته است. در بخش جنوبی شواهد یک حلقه قنات و لوله

سفالی در جهت شرقی - غربی دیده می‌شود که احتمالاً آب آن از این قنات تأمین می‌شده است.

### مطالعه یافته‌های بدست آمده از محوطه قلعه علی آباد

در بررسی‌های انجام شده قلعه علی‌آباد در مجموع ۱۳۳ قطعه سفال جمع‌آوری شد که مربوط به بازه زمانی دوره ساسانی تا قاجار است. مطالعه‌ی سفال‌های سطحی مشخص ساخت که بیشترین سفال‌های این بخش با ۶۹ قطعه با درصد فراوانی ۵۱ درصد مربوط به سده‌های ۹ تا ۱۳ ه.ق است و در ادامه به ترتیب سفال‌های سده‌های اولیه اسلامی (سده ۱ تا ۵ ه.ق) با ۴۰ درصد، سفال‌های دوره تاریخی (دوره ساسانی) با ۶ درصد و سده‌های ۵-۷ ه.ق با ۱ درصد به ترتیب سفال‌های این محوطه را تشکیل داده است.

### گاه‌نگاری با اتکاء به داده‌های منقول

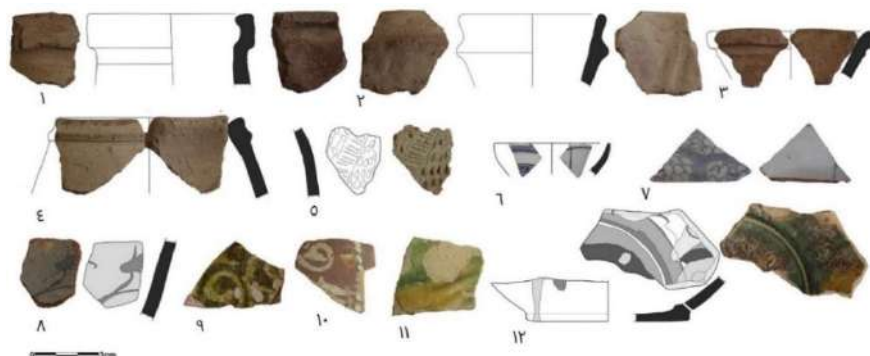
#### - قطعات سفالی

در بررسی سطحی عرصه قلعه و تا فاصله ۵۰۰ متری از دیوار بیرونی آن قطعات سفالی قابل توجهی جمع‌آوری گردید که می‌توان آن‌ها را در دو گروه بی‌لعاب و لعابدار جای داد. سفال‌های بی‌لعاب این بخش در دو گونه ساده و منقوش تقسیم می‌شود که در این‌جا تنها ۵ قطعه (شکل ۱۷، شماره‌های ۱ تا ۵) به عنوان شاخص برای تاریخ‌گذاری انتخاب شده‌اند. سفال‌های ساده انتخاب شده شامل سفال‌های نخودی و قرمز - نارنجی رنگ هستند که همه به لحاظ نوع قطعه لبه می‌باشند که این سفال‌ها در بافت، کیفیت و نوع آمیزه مشابه و کیفیت متوسطی دارند. خمیره سفال‌ها به خوبی ورز داده شده و بافت متراکمی دارند. در خمیره همه قطعه‌ها از شن‌ریز استفاده شده و فرم کوزه و کاسه دارند. در مجموعه سفال‌های بی‌لعاب تعدادی سفال نیز با نقوش کنده و نقوش فشاری وجود دارد که با توجه به قطعه شماره ۵ مشابه سفال‌های شاه‌فیروز و شهر قدیم سیرجان‌اند. علاوه بر سفال‌های بی‌لعاب، تعدادی سفال لعابدار نیز از زمین‌های اطراف و خارج از دیوار قلعه علی‌آباد آن بدست آمد که متنوع بوده و شامل انواع سفال‌های لعابدار تک‌رنگ، گلابه‌ای، لعاب‌پاشیده، اسگرافیاتو<sup>۱</sup> یک‌رنگ و چند رنگ، نقاشی زیر لعاب و آبی و سفید می‌شوند که در این‌جا تنها ۶ نمونه به عنوان شاخص برای تاریخ‌گذاری انتخاب شده است (جدول ۱- شکل ۱۷، شماره‌های ۶-۱۲)

۱. در این شیوه پس از شکل‌گیری سفال و پیاده کردن طرح بر روی آن، با ابزار نوک تیز شروع به لایه‌برداری از اطراف نقش اصلی می‌کردند تا نقش اصلی در زمینه‌ی سفال به صورت برجسته دربیاید و بعد از آن با لعاب یک یا چند رنگ آن را می‌آراستند. در این نوع سفال از طرح‌های دوران تاریخی ایران مانند نقش عقاب، اسب، شیر و مرغ عنقا استفاده می‌شد (کامبخش فرد، ۱۳۸۶: ۴۶۱).

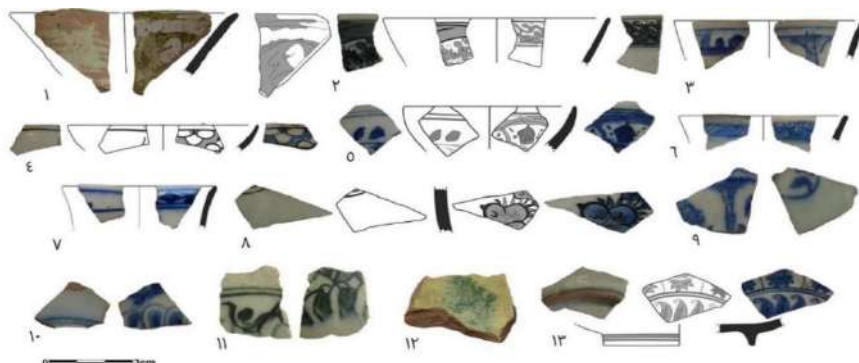
جدول ۱. مقایسه و گاه‌نگاری سفال‌های بخش خارجی قلعه علی‌آباد (نگارندگان: ۱۴۰۲)

شماره	گونه	محل مقایسه	گاه‌نگاری	منبع
۱	قرمز - نارنجی	تل قلعه اسطور، شهر قدیم سیرجان	ساسانی	افضلی و همکاران، ۱۴۰۰؛ ؟؛ افضلی، ۱۴۰۱؛ ۹، ش ۵
۲	قرمز - نارنجی	تل میلان، شهر قدیم سیرجان، تل قلعه اسطور	ساسانی	Alden, 1978: fig 6، افضلی، ۱۳۹۸؛ ۳۵۸، ش ۱۱؛ افضلی و همکاران، ۱۴۰۰؛ ۲۵۱؛ ۶، ش ۱۶
۳	قرمز - نارنجی	دارابگرد-سیرم‌شاه، کفریز سیرجان	ساسانی	امیری، ۱۳۹۱؛ ۱۵۴، افضلی و همکاران، ۱۴۰۱؛ شکل ۱۳، شماره ۱-۲، افضلی، ۱۴۰۱؛ ۹، ش ۱۲
۴	نخودی	شهر قدیم سیرجان، تل قلعه اسطور	ساسانی	افضلی، ۱۳۹۸؛ ۳۵۷، ش ۶؛ افضلی و همکاران، ۱۴۰۰؛ ۲۵۱، ش ۶؛ ۱۱
۵	نخودی یا نقش‌کنده	تل قلعه اسطور، غیرا، باغ‌میمد سیرجان	سده ۴-۶ ه.ق	افضلی و همکاران، ۱۴۰۰؛ ۲۵۱؛ ۶، ش ۳۳؛ Bivar et al. 2000: 437؛ افضلی و خالدیان، ۱۴۰۱
۶	آبی‌وسفید	غییرا، قلعه رستم سیستان، یزد	۱۰-۱۲ ه.ق	Bivar et al. 2000: 423؛ کریمیان و سعادتیان، ۱۳۹۸؛ ۱۰۸؛ میرخلیلی، ۱۳۹۰؛ شکل ۱۸
۷	آبی‌وسفید	منطقه‌ی برخوار اصفهان، دستکند سامن، یزد	۱۰-۱۲ ه.ق	اسماعیلی‌جلودار و همکاران، ۱۳۹۹؛ ۱۲۵؛ همتی‌ارزندیان و همکاران، ۱۳۹۶؛ ۲۰۲؛ خلیلی، ۱۳۹۰؛ شکل ۲ و ۴
۸	نقاشی زیر لعاب	قلعه رستم سیستان	۶-۷ ه.ق	کریمیان و سعادتیان، ۱۳۹۸؛ ۱۰۸؛
۹	گلابه‌ای	تل قلعه اسطور		افضلی و همکاران، ۱۴۰۰؛ ۲۵۲؛ ۷، ش ۴۴
۱۰	گلابه‌ای	سیرجان، تل قلعه اسطور، جنوب ایران	سده ۳-۶ ه.ق	افضلی، ۱۳۹۸؛ ۳۶۴-۳۶۶؛ افضلی و همکاران، ۱۳۹۸؛ ش ۴۷، Priestman, 2013, 700, PL.103
۱۱	لعاب‌پاشیده	جیرفت، استخر، سیراف، جنوب ایران، عسکر مکرّم، باغ‌میمد سیرجان	سده ۳-۵ ه.ق	چویک، ۱۳۹۱؛ ۱۰۷؛ امیری، ۱۳۹۱؛ ۱۳۳، Priestman, Whitehouse, 1979: 52, 2013, 697, PL.85؛ 59، افضلی و خالدیان، ۱۴۰۱
۱۲	اسگرافیاتو	تل قلعه اسطور، سیرجان، نرماشیر، غیرا، قصر ابونصر، بندر شارما، نیشابور، ری	سده ۴-۷ ه.ق	افضلی و همکاران، ۱۴۰۰؛ ۲۵۲؛ ۵۲-۵۳؛ افضلی، ۱۳۹۸؛ ۳۶۸؛ امیرحاجلو و سقایی، ۱۳۹۷؛ ۲۱۵؛ Bivar et al. 2000: fig 24.1985: 68-69، whitcomb 402،



شکل ۱۷: نمونه سفال‌های بیرون قلعه علی‌آباد (نگارندگان: ۱۴۰۲)

در داخل حصار قلعه علی‌آباد نیز تعدادی سفال توسط نگارندگان گردآوری شد که شامل سفال‌های بی‌لعب (ساده و نقش‌کنده) و لعاب‌دار (سفال آبی‌وسفید، لعابدار تک‌رنگ، لعاب پاشیده، اسگرافیتو و ..) می‌شوند که سفال‌های آبی‌وسفید ۸۰ درصد کل این مجموعه فراوانی دارند. به جز سفال اسگرافیتو و لعاب‌پاشیده که خمیره رُسی دارند، خمیره تمام سفال‌های آبی‌وسفید محوطه قلعه علی‌آباد شبه‌چینی است و دارای نقوش گیاهی و هندسی در دو سطح داخلی و خارجی به رنگ آبی روشن یا تیره با خطوط سیاه در زیر لعاب شفاف می‌باشند. در بعضی از این سفال‌ها نقوش آبی سفال بوسیله خطوط مشکی دورگیری شده که از ویژگی‌های سفال‌های تولیدی کرمان بوده است (Golombek, 2003: 262). این گروه بیشتر از لحاظ فرم شامل کاسه و پیاله‌های دهانه باز با پایه‌های حلقوی است (شکل ۱۸، شماره‌های ۲ تا ۱۱ و ۱۳) که از این گونه سفال‌ها از محوطه باغ‌نمید به فراوانی بدست آمده که با توجه به مقایسه‌های انجام شده با محوطه‌های دیگر به بازه زمانی سده‌های ۹-۱۳ هجری قمری تعلق دارند (جدول ۲ و شکل ۱۸).



شکل ۱۸. نمونه سفال‌های فضای داخلی قلعه علی‌آباد (نگارندگان: ۱۴۰۲)

جدول ۲. مقایسه و گاه‌نگاری سفال‌های فضای داخلی قلعه علی‌آباد (نگارندگان: ۱۴۰۲)

شماره	گونه	محل مقایسه	گاه‌نگاری	منبع
۱	اسگرافیاتو	شهر قدیم سیرجان		افضلی، ۱۳۹۸: ۳
۲	آبی و سفید	کرمان	۱۰-۱۲ ه.ق	Golombek, 2003: 256
۳	آبی و سفید	منطقه‌ی برخوار اصفهان، دستکند سامن، کرمان	۱۰-۱۲ ه.ق	اسماعیلی‌جلودار و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۳۱؛ همتی‌ارزندانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۰۲؛ Golombek, 2003: 261
۴	آبی و سفید	یزد	۱۰-۱۲ ه.ق	میرخلیلی، ۱۳۹۰: ۲۳۴، شکل ۲۴
۵	آبی و سفید	قلعه رستم سیستان، منطقه‌ی برخوار اصفهان، دشت نیریز، یزد	۱۰-۱۲ ه.ق	کریمیان و سعادتیان، ۱۳۹۸: ۱۰۸؛ اسماعیلی‌جلودار و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۲۸، مرادی و کریمیان، ۱۳۹۹: ۲۸۶؛ میرخلیلی، ۱۳۹۰: ۲۴۹، شکل ۴۱
۶	آبی و سفید	منطقه‌ی برخوار اصفهان، دشت نیریز، یزد	۱۰-۱۲ ه.ق	اسماعیلی‌جلودار و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۳۱؛ مرادی و کریمیان، ۱۳۹۹: ۲۸۶؛ میرخلیلی، ۱۳۹۰: شکل ۷
۷	آبی و سفید	غبیرا	۱۰-۱۲ ه.ق	Bivar et al. 2000: 423
۸	آبی و سفید	غبیرا، همدان	۱۰-۱۲ ه.ق	Bivar et al. 2000: 423؛ زارعی و شعبانی، ۱۳۹۸: ۱۲۰
۹	آبی و سفید	قلعه رستم سیستان، دشت نیریز، یزد	۹-۱۱ ه.ق	کریمیان و سعادتیان، ۱۳۹۸: ۱۰۸؛ مرادی و کریمیان، ۱۳۹۹: ۲۸۶؛ میرخلیلی، ۱۳۹۰: شکل ۳۵ و شکل ۸۱
۱۰	آبی و سفید	منطقه‌ی برخوار اصفهان، یزد	۱۰-۱۲ ه.ق	اسماعیلی‌جلودار و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۲۷؛ میرخلیلی، ۱۳۹۰: شکل ۱۶
۱۱	آبی و سفید	کرمان، یزد	۱۰-۱۲ ه.ق	Golombek, 2003: 256؛ میرخلیلی، ۱۳۹۰: شکل ۱۵، ۲۷۸ شکل ۸۲
۱۲	لعب پاشیده	تل قلعه اسطور، استخر، یزد، قصر ابونصر، باغبمید سیرجان	سده ۳-۵ ه.ق	افضلی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۵۲؛ ش ۴۹؛ امیری، ۱۳۹۱: ۱۳۵؛ Whitcomb, 1985: 84؛ افضلی و خالدیان، ۱۴۰۱
۱۳	آبی و سفید	غبیرا، برخوار اصفهان، همدان، کرمان، یزد	سده ۱۰-۱۲ ه.ق	Bivar et al. 2000: 423؛ اسماعیلی‌جلودار و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۳۱؛ زارعی و شعبانی، ۱۳۹۸: ۱۲۰؛ Golombek, 2003: 258؛ میرخلیلی، ۱۳۹۰: شکل ۲۹

### تحلیل داده‌ها: گونه‌شناسی، تعیین کاربری و تاریخ‌گذاری

قلعه علی‌آباد که در دشت سیرجان قرار گرفته، جزو قلعه‌های دشتی ایران است که ساخت بنایی مستحکم با عناصر تدافعی همچون حصار و برج‌های این قلعه عامل مؤثر برای جلوگیری و دفع حمله‌ی راهزنان و ورود دشمن به داخل بنا بوده، زیرا از آنجایی که دشت سیرجان در مسیر راه‌های مهم تجاری قرار داشته و از نظر امنیتی برای جلوگیری از حمله راهزنان، ساخت استحکامات تدافعی برای این بنا و ساکنان آن، امری حیاتی محسوب می‌شده است. همچنین گزارش‌هایی درباره راهزنی و ناامنی مناطق مختلف دشت سیرجان در منابع مکتوب از دوره تیموری تا پهلوی وجود دارد (یزدی، ۱۹۸۷: ۱۱۰-۱۱۱؛ مؤمن کرمانی، ۱۳۸۴: ۱۴۷، ۴۷۷-۴۷۸؛ وزیری، ۱۳۵۲: ۵۵۶، ۶۴۴، ۶۴۷-۶۴۸؛ سایکس، ۱۳۳۶: ۱۰۶؛ احمدی کرمانی، ۱۳۸۶: ۲۲۴، ۲۳۴؛ کمالی، ۱۳۹۲: ۱۶۰) که می‌توان گفت ساخت دو حصار و برج‌هایی در چهارگوشه ارگ مرکزی و حصار بیرونی در واقع تدابیری در راستای امنیت ساکنان قلعه ایجاد شده است. به نظر نگارندگان جنبه حفاظتی و دفاعی قلعه، علاوه بر اهداف اجتماعی و اقتصادی، بر روند شکل‌گیری و ساخت آن تأثیرگذار بوده است. با توجه به محل قرارگیری و وسعت محوطه، حاصلخیز بودن خاک اراضی اطراف آن و وجود قنات و راه‌های ارتباطی قابلیت بالایی در اسکان و امکان معیشت ساکنان داشته و اقتصاد آن بیشتر برپایه کشاورزی و دامداری بوده است. درواقع قلعه‌هایی با عنوان قلعه‌های اربابی غالباً خارج از محدوده‌ی مسکونی و در کنار مزارعی واقع شده که هر کدام زمین‌های کشاورزی و قنات مستقلی دارند. از این رو محصولات کشاورزی در این قلعه‌ها انبار می‌شد تا امکان حفاظت از آن‌ها نیز وجود داشته باشد. مانند دو قلعه‌ی حسین‌آباد و یکه‌درخت در محدوده‌ی بافران از نمونه قلعه‌هایی هستند که به عنوان قلعه اربابی شناخته شده (ناسخیان و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۱۱) و از منظر کاربری زراعی مشابه قلعه علی‌آباد هستند. این قلعه دارای نقشه مستطیل شکل با دو مجموعه ساختمانی شرقی و غربی، چهار حیاط و دو حصار در اطراف آن به صورت درون‌گرا ساخته شده و تمامی مصالح بومی و همساز با اقلیم بوده که به دلیل در دسترس بودن، امکان تولید در محل موجب سهولت در ساخت، نگهداری و مرمت و همچنین کاهش هزینه می‌شده است. درون‌گرا بودن قلعه به علت محصور بودن کامل فضاها و ارتباط با واسطه بین بیرون و درون نقش مهمی در امنیت فضای داخلی ایفا می‌کرده است. ویژگی‌های معماری قلعه با داشتن برج‌های نگهبانی، دیوارهای بلند، اتاق‌های سکونت و انبارهای آذوقه امکانات دفاعی مناسبی برای حفاظت از قلعه را فراهم ساخته است. زیرا در زمان حمله و محاصره بنا امکان تأمین آذوقه و آب از طریق آب قنات فراهم باشد و ساکنان در مواجهه با این وقایع مشکلی برای تأمین مایحتاج اولیه خود مانند غلات و آب نداشته باشند. این قلعه اربابی با هدف سکونت خان‌های محلی و اطرافیان و رعیت‌های آن‌ها ساخته شده و به عنوان بنایی با کاربری محل حکومتی امن در گذشته را نیز داشته که

در مواقع هجوم و محاصره احتمالاً برای سکونت اهالی روستاهای اطراف نیز استفاده می‌شده است (جدول ۳). طبق نظر نگارندگان بر اساس سبک‌شناسی و نوع معماری، استفاده از مصالح، شیوه و چگونگی اجرای طاق‌ها می‌توان گفت در دوره صفوی ساخته شده است. از دیگر دلایل مهم منسوب کردن این بنا به دوره صفوی مطالعه سفال‌های سطحی بنا است، زیرا اکثر سفال‌های داخل بنا از نوع سفال‌های آبی‌وسفید است که کاملاً قابل مقایسه با سفال‌های محوطه باغ‌بمید سیرجان، کرمان، یزد اصفهان و مناطق دیگر ایران در دوره صفوی است. از نکاتی که باید درباره سفال‌های این محوطه مورد توجه قرار داد، این است که سفال‌های مربوط به بازه زمانی از دوره ساسانی تا سلجوقی که انواع سفال‌های بی‌لغاب و لعابدار را در بر می‌گیرد، اغلب در خارج از دیوارهای قلعه و در داخل زمین‌های کشاورزی اطراف این محوطه و به مقدار بسیار کم از داخل قلعه جمع‌آوری شده‌اند، که به نظر می‌رسد این سفال‌ها از شهر قدیم سیرجان یا جای دیگری به این مکان منتقل شده‌اند، زیرا در کاوش‌های باستان‌شناسی که حاتمی در اطراف قلعه انجام داده‌اند، اشاره کرده‌اند که کاوش‌های باستان‌شناسی که در اطراف قلعه انجام دادند در ۳۰ سانتی‌متری به خاک بکر رسیده و این سفال‌ها به همراه خاک‌هایی که برای تقویت زمین‌های کشاورزی آورده شده و در اطراف قلعه پخش شده‌اند (حاتمی، ۱۳۸۰: ۶۲) در واقع این سفال‌ها هیچ ارتباطی به این بنا و تاریخ ساخت آن ندارند. بنابراین برای تاریخ‌گذاری قلعه علی‌آباد باید بر اساس سفال‌های داخل قلعه و همچنین معماری و ویژگی‌های آن کمک گرفت و با توجه به سفال‌های داخل قلعه که نزدیک به ۸۰ درصد سفال‌ها از گونه آبی‌وسفید سده‌های متأخر اسلامی (سده ۱۳-۵۹ق) را در برمی‌گیرند، مبنای تاریخ‌گذاری بنا قرار داده شد. همچنین قرارگیری این بنا در زمین‌های زراعی و بُعد حفاظتی آن با توجه به ارتفاع مناسب و داشتن برج و باروهای مستحکم، قلعه دشتی از نوع قلعه‌های اربابی دوره صفوی بوده که به احتمال تا دوره قاجار نیز از آن استفاده شده است.

جدول ۳: ویژگی و عناصر معماری قلعه اربابی علی آباد (نگارندگان: ۱۴۰۲)

کاربری بنا: مسکونی - اربابی	قدمت: صفویه تا قاجار
قرارگیری بنا و محل ساخت	بدون سکوسازی و مستقیم روی سطح زمین در زمین‌های کشاورزی
عناصر و ساختارهای معماری	توضیحات
نقشه و جهت قرارگیری بنا	جهت بنا: شمال شرقی - جنوب غربی
حصار	با ارتفاع حداقل ۱۰ متری
برج‌ها	داشتن تیرکش و روزنه، و قرارگیری در جهت‌های اصلی قلعه
شاه‌نشین	یک ایوان اصلی در مرکز و دو ایوانچه در اطراف با تعدادی اتاق با سفیدکاری و تزیین با گچ
اتاق‌ها و فضاهای انباری	احتمالاً استفاده برخی اتاقها برای انبار و ذخیره
اجاق و بخاری دیواری	بخاری دیواری دیده نشد احتمالاً ب دلیل تخریب
حیاط	۴ حیاط در ابعاد مختلف مستطیل شکل
راهرو سرتاسری بین دو مجموعه	۷۷ متر طول در ۵/۵ متر عرض
پنجره و نورگیرها	در دیوار برها و حصار برای دیده‌بانی و تیراندازی و تأمین روشنایی
تعداد طبقات	رفتن به بالای برج از سقف اتاق نزدیک برج
مصالح	خشت، ملات گل، چینه خشت اصلی‌ترین مصالح و ابعاد خشت‌ها - بهره‌گیری از مصالح بوم‌آور
محل قرارگیری بنا	زمین‌های حاصلخیز دشت سیرجان در خارج روستا و دشت و مزارع کشاورزی
تزیینات	سفیدکاری و تزیین گچ در شاه‌نشین و برخی از اتاق‌ها
تأمین آب قلعه	قنات و چاه
خندق	در جهت شرقی - غربی



## نتیجه‌گیری

قلعه علی‌آباد یکی از بزرگترین قلعه‌های شناخته شده دشت سیرجان است که بر طبق اصل معماری درون‌گرا ساخته شده و به دلیل شرایط اقلیمی و موقعیت استراتژیکی منطقه، سازندگان و معماران آن بنایی با ویژگی‌های معماری تدافعی از دو حصار که هر کدام چهار برج داشته و دیگر اقدامات امنیتی مثل ایجاد خندق برای محافظت آن استفاده کرده‌اند که ساخت این سازه با این ویژگی‌های شاخص معماری و استحکامی نشان از اهمیت جنبه دفاعی و نظامی آن داشته است. زیرا علاوه بر وضعیت دفاعی آن را یک قلعه امن مسکونی - اربابی در دشت سیرجان قرار داده‌اند. این بنا در مجموع دارای فضاهای حصار و برج‌ها و اتاق‌های نگهبانی، دروازه ورودی، خندق، بخش مسکونی (خدمه و رعایا) و شاه‌نشین، حیاط و ... است. با توجه به معرفی بنا، طرح و پلان آن، محل قرارگیری، مصالح و با استناد به تجزیه و تحلیل معماری و یافته‌های باستان‌شناسی بنا مشخص شد که نوع کاربری این بنا یک قلعه اربابی - مسکونی (قلعه‌های دشتی) بوده که در جهت بهره‌مندی از قابلیت‌های منطقه‌ای و استفاده از مزارع و تولیدات کشاورزی ساخته شده است. ساخت آن در زمین‌های کشاورزی و حاصلخیز دشت سیرجان جهت بهره‌گیری از آب‌های زیرزمینی و فناوری قنات برای کشت محصولات بوده، چنان‌که در سده‌های متأخر به دلیل سیاست‌های حکومت مرکزی، روستاهای جدید شکل گرفت و کشاورزی و اقتصاد رونق زیادی یافت. این بنا برخاسته از فرهنگ و مصالح بومی منطقه بوده که خشت اصلی‌ترین ماده ساخت آن است. همچنین از ویژگی‌های منحصر به فرد معماری این قلعه می‌توان به سازه بظاهر ساده، ولی پیچیده آن که با نظمی دقیق در کنار یکدیگر یک فضای مناسب را شکل داده، اشاره کرد. با توجه به ساختار، بررسی معماری و گونه‌شناسی سفال‌های آن، این مجموعه یک بنای قلعه اربابی - مسکونی از دوره صفوی است که احتمالاً تا دوره قاجار استفاده شده و بعد از آن رها و متروک شده است.

## منابع

- احمدی کرمانی. یحیی (۱۳۸۶). *فرماندهان کرمان*، تصحیح محمدابراهیم باستانی‌پاریزی. تهران: علم.
- اسماعیلی جلودار، محمد اسماعیل، مرتضایی، محمد، ملک‌پور شهرکی، زهرا (۱۳۹۹)، *گونه‌شناسی، طبقه‌بندی و گاه‌نگاری پیشنهادی سفال‌های آبی‌وسفید منطقه‌ی برخوار (شمال شهر اصفهان)*، *مطالعات باستان‌شناسی دوران اسلامی*، (۱)، ۱۷۵-۱۷۵.
- افضلی. زینب (۱۳۹۸). *سیر تحولات فضایی شهر سیرجان در دوران اسلامی*، رساله دکتری. دانشکده ادبیات و علوم انسانی: دانشگاه تهران.
- افضلی. زینب (۱۴۰۰). «تحلیلی در نقد و بررسی نظرات ارائه شده در ارتباط با تحولات شهر سیرجان از ابتدای شکل‌گیری تا دوره قاجار». *فصلنامه علمی اثر*، ۴۲ (۴): ۶۰۵-۵۸۶.
- افضلی. زینب. خالدیان. ستار (۱۴۰۱). «گونه‌شناسی و گاه‌نگاری یافته‌های سفالی محوطه باغ‌بمید سیرجان از سده‌های اولیه اسلامی تا سده هفتم هجری قمری»، *مطالعات باستان‌شناسی*، ۱۴ (۴)، ۱-۲۷.
- امیرحاجلو، سعید و سقایی، سارا (۱۳۹۷). «گسترش و تنوع گونه‌های سفال دوران اسلامی در سکونت‌های دشت نورماشیر»، *پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران*، ۱۹ (۸)، ۲۰۷-۲۲۶.
- امیری، مصیب (۱۳۹۱). *بررسی و مطالعه سفال دوران ساسانی و قرون اولیه اسلامی (مطالعه موردی محوطه‌های تاریخی استخر، شهر گور، بیشاپور، سرمشهد و دارابگرد)*، دانشگاه تربیت مدرس.
- پیرنیا، محمدکریم (۱۳۸۴). «آشنایی با معماری اسلامی ایران، تهران: سروش دانش.
- چوبک، حمیده (۱۳۹۱). «سفالینه‌های دوران اسلامی شهر کهن جیرفت»، *مطالعات باستان‌شناسی*، ۴ (۱)، ۸۳-۱۱۲.
- حاتمی. ابوالقاسم (۱۳۸۰). *سیرجان قدیم مرکز صنعت و هنر اسلامی*. کرمان: کرمان‌شناسی.
- حمزه‌نژاد، مهدی و ربانی، مریم؛ ترابی، طاهره (۱۳۹۴). «نقش باد در سلامت انسان در طب اسلامی و تاثیر آن در مکان یابی و ساختار شهرهای سنتی ایران»، *نقش جهان*، ۱ (۵)، ۴۳-۵۷.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه‌ی دهخدا*. تهران: مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه تهران: جلد اول و پنجم.
- ذکاء، یحیی (۱۳۷۴). «مفهوم دژ و ارگ یا هسته مرکزی ایجاد شهرها در ایران»، *مجموعه مقالات اولین کنگره تاریخ، معماری و شهرسازی*، جلد اول، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- رسولی، هوشنگ (۱۳۸۹). *ساختار شهرها و برون‌شهرهای کهن*، شیراز: نوید شیراز.
- زارعی، محمدابراهیم، حیدری‌باباکمال، یدالله (۱۳۹۳). «اهمیت قلاع و استحکامات دوره قاجار منطقه شهداد در برقراری امنیت اجتماعی حاشیه غربی کویرلوت»، *پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران*، ۴ (۶)، ۲۱۱-۱۹۵.
- زارعی، محمدابراهیم؛ شعبانی، محمد (۱۳۹۸). «بررسی و تحلیل گونه‌شناسی سفالینه‌های آغاز دوران اسلامی تا پایان دوره صفوی منطقه همدان»، *مطالعات باستان‌شناسی پارسه*، ۳ (۸)، ۱۰۹-۱۲۶.
- زمرشیدی، حسین (۱۳۷۸). *طاق و قوس در معماری ایران*، تهران: شرکت عمران و بهسازی شهری.
- ساریخانی، مجید، شریفی‌نیا، اکبر، قنبری، ندا (۱۳۹۱). «نگاهی نو به قلعه میرغلام هاشمی، با توجه به عناصر

- سازنده‌ی بنا، قلعه یا کاروانسرا» پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، ۲(۲)، ۱۷۲-۱۶۱.
- سایکس، سرپرسی (۱۳۳۶)، سفرنامه، ترجمه حسین سعادت نوری، چاپ دوم، تهران: ابن‌سینا.
- عباس‌نژاد، احمد و شاهی‌دشت، علیرضا (۱۳۹۲)، «بررسی آسیب‌پذیری دشت سیرجان با توجه به برداشت بی‌رویه از سفره آب زیرزمینی منطقه»، جغرافیا و آمایش شهری-منطقه‌ای، شماره ۷، ۸۵-۹۶.
- قبادیان، وحید (۱۳۸۵)، بررسی اقلیمی/اقلیمی سنتی ایران، تهران: دانشگاه تهران.
- کامبخش‌فرد، سیف‌الله (۱۳۸۶). سفال و سفال‌گری در ایران از ابتدای نوسنگی تا دوران معاصر، تهران: ققنوس.
- کریمیان، حسن و سعادتیان، مجتبی (۱۳۹۸)، سازمان فضایی و تحلیل ساختار معماری قلعه رستم‌سیستان، پژوهشنامه خراسان بزرگ، ۳۶، ۹۳-۱۱۴.
- کریمیان، حسن، پوراحمد، احمد و افضلی، زینب (۱۳۹۸)، «سیر تحولات فضایی شهر سیرجان در دوران اسلامی ب‌انکاء به شواهد باستان‌شناختی و منابع مکتوب تاریخی» شهرهای ایرانی-اسلامی، ۱۰ (۳۸)، ۵۳-۶۹.
- کریمیان، حسن، افضلی، زینب (۱۴۰۰)، «شهر سیرجان یکی از مراکز مهم شیشه‌گری جنوب شرق ایران در سده‌های اولیه دوران اسلامی: طبقه‌بندی و گونه‌شناسی شیشه‌های شهر قدیم سیرجان»، مجله مطالعات باستان‌شناسی، ۱۳ (۳)، ۲۶۵-۲۸۶.
- کلایس، ولفرام (۱۳۸۳)، قلاع در معماری ایران دوره اسلامی، گردآوری محمدیوسف کیانی، تهران: سمت.
- کمالی، مریم (۱۳۹۲)، اسناد پارلمانی انگلستان (کرمان ۱۹۱۲-۱۹۱۳) اسناد بهارستان، شماره ۱، ۱۵۹-۱۷۳.
- گزارش ثبت ملی قلعه علی‌آباد فاروج (۱۳۸۴)، میراث فرهنگی استان خراسان شمالی، بجنورد، منتشر نشده.
- مرادی، حسن، کریمیان، حسن، ۱۳۹۹، «طبقه‌بندی و گونه‌شناسی سفال‌های دوران اسلامی دشت نیریز»، مطالعات باستان‌شناسی، ۱۲(۳)، ۲۷۱-۲۷۹.
- مقبلی قرائی، فریده، امیرحاجیلو، سعید و سقایی، سارا (۱۳۹۶)، «مطالعه و تحلیل باستان‌شناسی استحکامات نظامی- دفاعی دوران اسلامی در دشت نرماشیر کرمان»، مطالعات تاریخ فرهنگی، ۱۲۵-۱۵۵.
- ملازاده، کاظم و محمدی، مریم (۱۳۸۵)، قلاع و استحکامات نظامی، (دایره‌المعارف بناهای تاریخی ایران در دوره اسلامی)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- ملک‌زاده، مهرداد، (۱۳۷۴)، «پایتخت‌های ماد»، پایتخت‌های ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، میراث فرهنگی کشور.
- مؤمن کرمانی، ملا محمد (۱۳۸۴)، صحیفه الارشاد، تصحیح محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران: علم.
- میرخلیلی، صفورا (۱۳۹۰)، «مطالعه سفالینه‌های آبی‌وسفید مکشوفه از بافت تاریخی یزد»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- میرهاشمی روته، اصغریان‌جدی، احمد (۱۳۹۰)، «تأثیر دفاع غیرعمل در شهرهای کهن و نوین»، مجله‌آبادی، ۶۸-۷۹.
- ناسخیان، شهریار، مهدی، سلطانی و محمود، ستایش‌مهر (۱۳۹۶)، «گونه‌شناسی و تحلیل قلاع بافران (نابین)»، مطالعات باستان‌شناسی پارسه، ۱۱۲-۱۱۰.

وزیری، احمدعلی خان (۱۳۵۲)، تاریخ کرمان، تصحیح: محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: ابن سینا.  
 همتی‌ارزندانی، اسماعیل، خاکسار، علی، شعبانی، محمد (۱۳۹۶)، «بررسی و تحلیل سفال‌های دوره‌ی اسلامی  
 مجموعه‌ی معماری دست‌کند زیرزمینی سامن ملایر»، پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، ۱۳ (۷)، ۱۸۹-۲۰۶.  
 یزدی، تاج‌الدین (۱۹۸۷)، جامع‌التواریخ حسنی، به کوشش حسین مدرّسی و ایرج افشار، کراچی: تحقیقات علوم  
 آسیای و دانشگاه کراچی.

- Alden, Johan R. 1978, "Excavations at Tal-i Malyan: Part 1, A Sasanian Kiln", *Iran* 16, PP.79-92.
- Bivar, A. D. H., Fehervari, G., Baker, P. L., Errington, N., Shokoohy, M., Errington, E., & Tyler-Smith, S. (2000). Excavations at Ghubayrā, Iran. School of Oriental & African Studies.
- Golombek, L., (2003) The Safavid Ceramic Industry at Kirman, Iran, vol. 41, PP.253- 270, Published by: British Institute Of Persian Studies, London.
- Morgan, P., & Leatherby, J. (1987). Excavated ceramics from Sirjan. *Syria and Iran: three studies in medieval ceramics, Oxford Studies in Islamic Art IV, Oxford, Oxford University Press, Allan JW, Roberts C, 23-174.*
- Priestman, S. 2013. *A Quantitative Archaeological Analysis of Ceramic Exchange in the Persian Gulf and Western Indian Ocean, AD c.400 – 1275*, PhD Thesis, Centre for Maritime Archaeology, University of Southampton.
- Whitcomb, D.S. (1985). Before the Roses and the Nightingales. Excavations at Qasr-i Abu Nasr, Old Shiraz. Metropolitan Museum of Art: New York.
- Whitehouse, D. (1979). 'Islamic glazed pottery in Iraq and the Persian Gulf: the ninth and tenth centuries', *Annali, Istituto Orientale di Napoli*, 39: 45-61.

### Transliteration


- ", Iranian Archaeological Research, 19 (8), 207-226.
- Abbasnejad, Ahmad and Shahidasht, Alireza (2013), "A study of the vulnerability of Sirjan plain with regard to excessive extraction of groundwater in the region", *Geography and Urban-Regional Planning*, No. 7, 85-96.
- Afzali, Zeinab (2011). " An Analysis in Critique and Review of Opinions Presented About the Developments of Sirjan City, Iran, from Its Formation to the Qajar Period", *Athar Scientific Quarterly*, 42 (4): 586-605.
- Afzali, Zeinab (2019). The course of spatial developments in the city of Sirjan during the Islamic period, PhD thesis. Faculty of Literature and Humanities: University of Tehran.
- Afzali, Zeinab. Khaledian. Sattar (2012). " Typology and Chronology of Pottery Findings in the Bagh-Bamid site of Sirjan from the Early Islamic Centuries to the Thirteenth Century AD", *Archaeological Studies*, 14 (4), 1-27.
- Ahmadi Kermani, Yahya (2007). *Commanders of Kerman*, edited by Mohammad Ebrahim Bastani-Parizi. Tehran: 'Elam.

- Amirhajloo, Saeed and Saghaei, Sara (2018). " Distribution, Continuity and Diversity of Islamic Ceramics in the Settlements of Narmashir Plain, Kerman
- Amiri, Mosayyeb (2012), Ceramic Style and Cultural Interaction in SASANID and Early ISLAMIC Period, Case Study: (ESTAKHR, SHAHRE GOOR, BISHAPOUR, SAR MASHHAD, DARABGERD), Tarbiat Modares University.
- Choubak, Hamideh (2012), " Islamic pottery of ancient city of Jiroft", Archaeological Studies, 4(1), 83-112.
- Dehkhoda, Ali Akbar (2008). Loḡat-nāmeḡ-ye Dehḡodā. Tehran: Tehran University Press: Volumes One and Five.
- Esmaili jelodar, Mohammad Esmail, Mortezaei, Mohammad, Malekpoor Shahraki, Zahra (2010), Typology, Classification and Suggested Chronology of the Blue and White Potsherds in the Barkhar Area (North of the Esfahan), Archaeological Studies of the Islamic Period, 1(1), 157-175.
- Ghobadian, Vahid (2006), Climatic study of traditional buildings in Iran, Tehran: University of Tehran.
- Hamzehnejad, Mehdi and Rabbani, Maryam; Torabi, Tahereh (2015), " Wind's Role in Human Health in Islamic Medicine Approach and Its Impact on Locating and Structure of Iranian Traditional Cities", Naqsh-e-Jahan, 1(5), 43-57.
- Hatami, Abolghasem (2001). Old Sirjan, the Center of Islamic Art and Industry. Kerman: Kermanology.
- Hemmati Azandaryani, Esmail, Khaksar, Ali, Shabani, Mohammad (2017), "Studying and Analyzing the Islamic Potteries from Underground Troglodytic Architecture Complex at Samen, Malayer", Iranian Archaeological Research, 13 (7), 189-206.
- Kamali, Maryam (2013), British Parliamentary Documents (Kerman 1912-1913), Baharestan Documents, No. 1, 159-173.
- Kambakhshfard, Seifollah (2007). Pottery and pottery in Iran from the beginning of the Neolithic to the modern era, Tehran: Qoqnūs.
- Karimian, Hassan and Saadatian, Mojtaba (2019), Analysis of Spatial and Architectural Structure of Ghale Rostam Based on Archaeological Excavations, Journal of Greater Khorasan Studies, 36, 93-114.
- Karimian, Hassan, Afzali, Zeinab (1400), "Sirjan, One of the Glassmaking Centers in Southeast Iran in Early Islamic Centuries: Classification and Typology of the Glassware of Old City of Sirjan," Journal of Archaeological Studies, 13 (3), 265-286.
- Karimian, Hassan, Pourahmad, Ahmad and Afzali, Zeinab (2019), "Spatial Developments of Sirjan During Islamic Period Based on the Archaeological Evidences and the Written Historical Resources," Iranian-Islamic Cities, 10 (38), 53-69.
- Kleiss, Wolfram (2004), Iranian architecture islamic period, compiled by Mohammad Yousef Kiani, Tehran: Samt.
- Malekzadeh, Mehrdad, (1995), "Capitals of Media", Capitals of Iran, edited by

- Mohammad Yousef Kiani, Tehran, Cultural Heritage of the Country.
- Mir Hashemi Rote, Asgharian Jedi, Ahmad (2011), "The Effect of Non-Actual Defense in Ancient and Modern Cities", Abadi Magazine, 68-79.
- Mir Khalili, Safura (2011), "Study of Blue and White Pottery Discovered from the Historical Context of Yazd", Master's Thesis, University of Sistan and Baluchestan.
- Moghbeli Gharai, Farideh, Amirhajiloo, Saeed and Saghaei, Sara (2017), "Study and Archaeological Analysis of Military-Defensive Fortifications of the Islamic Period in the Narmashir Plain of Kerman", Cultural History Studies, 125-155.
- Mollazadeh, Kazem and Mohammadi, Maryam, (2006), Castles and Military Fortifications, (Encyclopedia of Historical Monuments of Iran in the Islamic Period), Tehran: Islamic Culture and Art Research Institute.
- Momin-Kermani, Molla Mohammad (2005), *Şahīfat ul-İrşād*, edited by Mohammad Ebrahim Bastani-Parizi, Tehran: 'Elm.
- Moradi, Hassan, Karimian, Hassan, 2019, "Classification and typology of the Islamic period potteries of Neyriz Plain, Fars Province ", *Archaeological Studies*, 12(3), 271-279.
- Nasekhan, Shahriar, Mehdi, Soltani and Mahmoud, Setayesh-Mehr (2017), "Analysis and Typology of Fortresses Bafran City (Nain)", *Archaeological Studies of Pars*, 110-112.
- National Registration Report of Aliabad Farouj Castle (2005), Cultural Heritage of North Khorasan Province, Bojnourd, n.p.
- Pirnia, Mohammad Karim (2005), *Introduction to Islamic architecture of Iran*, Tehran: Sorouš Dāneš.
- Rasouli, Houshang (2010), *Structure of Ancient Cities and Suburbs*, Shiraz: Navīd Šīrāz.
- sarikhani, Majid, Sharifinia, Akbar, Ghanbari, Neda (2012), " A New Look to the Mir GholamHashemi Castle, the Components of the Building (Castle or Caravansary)" *Iranian Archaeological Research*, 2(2), 172-161.
- Sykes, Percy Molesworth (1957), *Travelogue*, translated by Hossein Saadat Nouri, second edition, Tehran: Avicenna.
- Vaziri, Ahmad-Ali Khan (1973), *History of Kerman*, edited by Mohammad Ebrahim Bastani-Parizi, Tehran: Ībn Sīnā.
- Yazdī, Tājuddīn (1987), *ĵāmī' ul-Tawarīk Ḥasanī*, edited by Hossein Modarressi and Iraj Afshar, Karachi: Asian Studies and University of Karachi Research.
- Zaka, Yahya, (2005), "The Concept of Fortress and Citadel or the Central Core of Creating Cities in Iran", *Collection of Articles of the First Congress of History, Architecture and Urban Planning, Volume One*, Tehran: National Cultural Heritage Organization.
- Zarei, Mohammad Ebrahim, Heydari Baba Kamal, Yadollah (2014), " The Role of the Qajar Fortifications of the Shahdad Region in the Social Security of Western Margins of the Lut Desert", *Iranian Archaeological Research*, 4 (6), 195-211.

- Zarei, Mohammad Ebrahim; Shabani, Mohammad (2019) "Study and Analysis of Pottery Styles from the Beginning of the Islamic Era to the end of the Safavid Period in Hamadan", Parseh Archaeological Studies, 3 (8) 109-126.
- Zommarshidi, Hossein (1999), Arch in Iranian Architecture, Tehran: Urban Development and Urban Development Company.

## Decorative and Practical Objects in the Period of Fath Ali Shah Qajar (1772-1834 AD)

Elaheh Panjehbashi<sup>1</sup> 

1. Associate Professor, Department of Painting, Faculty of Art, Al-Zahra University, Tehran, Iran (e.panjehbashi@alzahra.ac.ir)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 13 April 2024  
Received in revised form:  
12 September 2024  
Accepted: 13 September  
2024  
Published online: 17  
February 2025

**Keywords:**  
*Qajar,*  
*painting,*  
*court iconography,*  
*enamelwork,*  
*decorative,*  
*practical.*

---

### ABSTRACT

During the reign of Fath-Ali Shah Qajar, court portrait painting influenced various art forms, including enamelwork. This study examines enamel art of that period, focusing on how it reflects the conventions of court portraiture to convey royal grandeur. Enamelwork of this era can be broadly categorized as decorative or functional. Using extant examples, this research investigates the degree to which enamel artists adhered to these established portrait traditions. The surviving pieces demonstrate a clear fidelity to these conventions, contributing to the objects' magnificence, a quality intentionally sought by patrons. Stylistic variations are also considered. This study aims to investigate the influence of Fath-Ali Shah's court portraiture on both decorative and functional enamel objects, a topic that has not yet been thoroughly explored. The central research question is: How is the influence of Qajar-era court portrait painting evident in enamel objects of the time? This fundamental research employs a descriptive-analytical methodology, relying on library resources and qualitative data analysis. It explores a relatively understudied aspect of enamelwork within the context of portraiture from this period. The findings reveal that the visual characteristics of court portraiture are consistently present in both decorative and functional enamel pieces, often in miniature form, mirroring other contemporary accessories. This consistency underscores the pervasive influence of Fath-Ali Shah Qajar's court portrait painting on the art of the era.

---

**Cite this article:** Panjehbashi, E. (2024). Decorative and Practical Objects in the Period of Fath Ali Shah Qajar (1772-1834 AD). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 58-84.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.374932.654475



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.374932.654475

**Publisher:** University of Tehran Press.

---



## ساختارشناسی هنر میناکاری با اثرپذیری از هنر نقاشی پیکرنگاری در اشیاء تزیینی و کاربردی دوره فتحعلی شاه قاجار

الهه پنجه باشی<sup>✉</sup>

e.panjehbashi@alzahra.ac.ir

۱. دانشیار، گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۱/۲۵ <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۶/۲۲ <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۶/۲۳ <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b> پیکرنگاری درباری، تزیینی، قاجار، کاربردی، میناکاری، نقاشی</p>	<p>در گونه‌شناسی هنر نقاشی پیکرنگاری درباری دوره فتحعلی شاه قاجار، یکی از هنرهای وابسته به نقاشی هنر میناکاری با تاکید بر بازنمایی پیکرنگاری برای نمایش شکوه شاهانه با محوریت پیکرنگاری درباری در دو بخش تزیینی و کاربردی دیده می‌شود. پژوهش حاضر با تکیه بر نمونه‌های هنر پیکرنگاری درباری در مجموعه‌های جهانی می‌کوشد، میزان پایبندی هنرمند به نقاشی پیکرنگاری درباری در اشیاء این دوره را بررسی نماید.</p> <p>هدف از این پژوهش، مطالعه هنر میناکاری با اثرپذیری از هنر نقاشی پیکرنگاری درباری دوره فتحعلی شاه در اشیاء تزیینی و کاربردی است که تاکنون مورد بررسی مستقل واقع نشده است. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که اثرپذیری هنر میناکاری از نقاشی پیکرنگاری درباری دوره قاجار در اشیاء میناکاری این دوره چگونه دیده می‌شود؟</p> <p>روش پژوهش حاضر از منظر هدف، بنیادین است و از جنبه‌های اثرپذیری هنر میناکاری از نقاشی پیکرنگاری این دوره در آثار هنری را می‌کاود. گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای (اسنادی) و روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و شیوه تحلیل داده‌ها، کیفی است.</p> <p>نتیجه پژوهش حاضر، نشان داده است که در کنار واکاوی تداوم ویژگی‌های نقاشی پیکرنگاری این دوره، ویژگی‌های بصری نقاشی پیکرنگاری درباری در دو بخش تزیینی و کاربردی با تکیه بر لوازم به‌جای مانده از این دوره هم‌خوانی داشته و در ابعاد و اندازه‌های کوچک قابل مشاهده است و پیوستگی هنر پیکرنگاری درباری دوره فتحعلی شاه قاجار با سایر هنرها را نشان می‌دهد.</p>
<p><b>استناد:</b> پنجه باشی، الهه (۱۴۰۳). ساختارشناسی هنر میناکاری با اثرپذیری از هنر نقاشی پیکرنگاری در اشیاء تزیینی و کاربردی دوره فتحعلی شاه قاجار. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷ (۱)، ۵۸-۸۴. DOI: 10.22059/jhic.2024.374932.654475</p>	
<p style="text-align: center;">© نویسندگان. DOI: 10.22059/jhic.2024.374932.654475</p>	



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

آغاز هنر میناکاری در ایران را می‌توان با توجه به نمونه‌هایی که از دوره‌های هخامنشی، سلجوقی و صفوی و قاجار به دست آمده است، به قدمت قبل از اسلام در ایران و از ابتدایی‌ترین نمونه‌ها در جهان دانست. میناکاری دارای انواع متنوعی از لحاظ ساخت بوده و انواع متنوع آن در دوره صفوی آغاز و تا دوره قاجار ادامه می‌یابد. این هنر، روی زمینه‌های فلزی مس، طلا و نقره انجام می‌شود و در کوره، لعاب می‌بیند تا روی فلز تثبیت گردد. با آغاز سلطنت قاجار، هنر نقاشی ایران در این دوره، وارد فصل نوینی شد. فتحعلی شاه قاجار در مقام حامی مهم هنر در این دوره، موقعیت تازه‌ای برای هنرمندان و نقاشان پدید آورد تا در زمینه‌های مختلف به خلق اثر هنری بپردازند. ضرورت و اهمیت تحقیق حاضر در این امر است که هنر میناکاری دوره فتحعلی شاه قاجار به لحاظ بررسی‌های فرهنگی و هنری شایان اهمیت بوده و این آثار از حیث کاربردی و تزئینی قابل بررسی بوده و در هر دو مورد تاثیرات هنر نقاشی پیکرنگاری درباری در آن قابل مشاهده است و بیانگر ویژگی‌های فرهنگی هنری دوره ابتدایی قاجار بوده و از این منظر حایز اهمیت است. این موضوع، با وجود اهمیت تاریخی-هنری تاکنون مورد بررسی مستقل قرار نگرفته و ضرورت پژوهش حاضر را نشان می‌دهد.

## روش تحقیق

این پژوهش با تمرکز بر چگونگی اثرپذیری هنر میناکاری از هنر نقاشی پیکرنگاری درباری ماهیتی کیفی دارد. نخست با نگاه توصیفی، نقاشی پیکرنگاری درباری دوره فتحعلی شاه قاجار بررسی، سپس هنر میناکاری و انواع آن تزئینی و کاربردی با توجه به نمونه‌ها بررسی می‌شود. روش پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی و روش جمع‌آوری اطلاعات، اسنادی (کتابخانه‌ای) است. پژوهش حاضر، بر جنبه‌های کاربردی و تزئینی نمونه‌های میناکاری با اثرپذیری از هنر نقاشی پیکرنگاری درباری و معرفی نمونه‌های کمتر دیده شده از دوره ابتدایی قاجار به عنوان دوره درخشان هنر میناکاری شکل گرفته است.

## پیشینه پژوهش

بسیاری از پژوهشگران به هنر نقاشی پیکرنگاری درباری فتحعلی شاه قاجار پرداخته‌اند. بیشتر پژوهش‌ها به توصیف ظاهری تصاویر نقاشی متمرکز بوده و این موضوع به لحاظ هنری و براساس ارتباط با سایر هنرهای وابسته، به ویژه میناکاری مورد توجه نبوده است. همین موضوع، ضرورت پژوهش حاضر و جنبه نوآوری آن را نشان می‌دهد. در ادامه به معرفی پژوهش‌های نام‌برده در این حوزه می‌پردازیم.

**ادبیات پژوهش مرتبط با موضوع میناکاری:** سهیلی اصفهانی، صابر (۱۴۰۱) در مقاله خویش با عنوان «گسست صنایع دستی ایران از هنرهای زیبا در نسبت گفتمان قاجار با تاکید بر دوگانه هنرهای زیبا / هنرهای کاربردی»، بر هنرهای دستی و هنر میناکاری دوره قاجار اشاره داشته‌اند. همچنین رحیمی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «میناکاری و نگرشی بر تکنیک‌های اجرای آن در ایران عصر قاجار»، به هنر میناکاری و انواع ساخت آن در دوره قاجار پرداخته و بیشتر بر روش‌های ساخت تأکید داشته و به توصیف میناکاری در این دوره پرداخته است.

**ادبیات پژوهش مرتبط با نقاشی پیکرنگاری درباری:** پنجه‌باشی (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه تحولات تمثال‌های نقاشی شده مینایی با تصویر پادشاهان و شاهزادگان در دوره قاجار» به هنر پیکرنگاری در نقاشی و برخی آثار مینایی اشاره داشته است. اثنی‌عشری و آشوری (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «بهره‌گیری فتحعلی‌شاه از زبان تصویر در قدرت نمایی» به مقوله قدرت تصویر دوره قاجار پرداخته است. همچنین دیبا (۱۳۷۸) در مقاله «تصویر قدرت و قدرت تصویر: نیت و نتیجه در نخستین نقاشی‌های عصر قاجار (۱۷۸۵-۱۸۳۴م)» به قدرت تصویر در پیکرنگاری قاجار پرداخته است.

از این رو، مقاله حاضر با بهره‌مندی از دستاوردهای پژوهش‌های یاد شده با هر دو گروه تحقیق مرتبط است و در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که مقالات و کتب در زمینه مطالعات هنری مرتبط با موضوع پژوهشی کافی میناکاری و ربط آن به هنر نقاشی درباری و ویژگی‌های آن کافی نبوده و در زمینه بازتاب هنری آن پژوهش‌های انجام شده محدود بوده است؛ بنابراین در این مقاله، سعی می‌شود با بهره‌گیری از منابع مرتبط به این امر توجه شود.

### نقاشی پیکرنگاری درباری دوره فتحعلی‌شاه قاجار

نقاشی پیکرنگاری درباری دوره قاجار، نخستین جریان هنری دوره قاجار بوده است که در دوره دومین پادشاه این دوره، یعنی فتحعلی‌شاه صورت پذیرفته است. مضامین رایج در این سبک نقاشی، چهره‌های شاه، شاهزادگان و درباریان، نوازندگان و رقصندگان است (حاتم، ۱۳۸۷: ۳۵). فتحعلی‌شاه از رسانه تصویر که بدون محدودیت‌های زبان نوشتار است، برای انتقال مفاهیم سیاسی خود استفاده کرد. بر این اساس، بیشتر آثار هنری برجای مانده از دوره وی، افزون بر اعتبار تاریخی، دارای کنشی کاربردی به‌دلیل ماهیت تبلیغاتی بودند (اثنی‌عشری، آشوری، ۱۳۹۶: ۵۷). دوره قاجار، هنر به‌عنوان رسانه‌ای برای بیان مشروعیت و سلطنت به‌کار می‌رفت؛ در این راستا، دوره قاجار تحولاتی از نظر رنگ، موضوع و ابعاد و قوانین پیکرنگاری در هنر رخ داد (پنجه‌باشی، ۱۴۰۲: ۱۶۸). هر تصویر فتحعلی‌شاه به هر شکل و اندازه و اسلوب که تولید می‌شد، شاه را تکثیر می‌کرد و نشانی از حضور بود (میرزایی مهر، حسینی، ۱۳۹۶: ۱۰۹). دوره قاجار، آغاز تحولات فرهنگی و هنری است (جلالی جعفری، ۱۳۸۲: ۲۶). شاهان قاجار، بیش از سران

سلسله‌های گذشته می‌کوشیدند تا در داخل و خارج از ایران قدرت و اهمیت خود را با هنر به‌رخ بکشند و به‌گونه‌ای بر آن مهر مشروعیت بزنند (ابراهیمی ناغانی، ۱۳۸۶: ۸۲). با توجه به آرامش نسبی، دوری از جنگ‌ها، گسترش روابط با غرب، حضور اروپاییان در ایران و ... از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری و گسترش نقاشی پیکرنگاری درباری است (مسکوب، ۱۳۷۸: ۴۰۵-۴۰۷). در آغاز پادشاهی فتحعلی‌شاه، جریان تازه نقاشی رنگ روغنی در ایران که بر پایه تحولات پیشین شکل گرفته بود از عوامل تأثیرگذار بر نقاشی این دوره بوده است (فلور، ۱۳۹۵: ۱۷۳). او در این دوره، با تشکیل «انجمن خاقان» به‌هدف «بازخوانی و بازشناسی پیشینه تاریخی ادب و فرهنگ ایرانی» نقش پررنگی در رشد و حمایت هنرهای این دوره دارد (علیمحمدی اردکانی، ۱۳۹۱: ۷-۸). او هنرمندان برجسته دوره زند را به کارگاه سلطنتی خویش آورد و مورد حمایت قرارداد و به این دلایل دربار او را دربار احیای هنر نامیده‌اند (آژند، ۱۳۸۹: ۸۰۳). فتحعلی‌شاه قاجار، طی سال‌های سلطنتش کوشش کرد تا یادمان‌های ایران پیش از اسلام را از نو زنده کند «آنچنان که شاه و اشراف اذعان داشتند؛ تلاششان در احیای شکوه و عظمت دوره‌های هخامنشی و ساسانی بود» (آدامووا، ۱۳۸۶: ۸). وی با تقلید از سنت‌های ایران در پیش از اسلام، منتسب کردن خود و خاندانش به سلسله کیانیان، استفاده از القاب باستانی و تجلیل از جشن‌های ایرانی، سعی می‌کرد تا به حکومت خویش اعتبار و مشروعیت ببخشد (وررنویت، ۱۳۸۳: ۹۷). در این دوره، عظمت باستانی ایران بار دیگر به نقاشی راه یافت. این دسته از آثار با اثرپذیری از صورت‌گفتمانی تاریخ شکل گرفتند تا جایی که تصاویر تمام قد شاه نماد جلال پادشاهی و فرهنگ تاریخ محور بود (دیبا، ۱۳۷۸: ۴۴۶). آئینگاه‌وزن درباره نقاشی این دوره، معتقد است: «سبک نقاشی قاجار ظاهری دو رگه و ساختگی دارد و اختلاطی است نامطمئن از شگردهای برجسته‌نمایی و ژرف‌نمایی اروپایی با برداشت ترکیب‌بندی و شیوه روایی ایرانی» (آئینگاه‌وزن و یارشاطر، ۱۳۷۹: ۳۴۱). ویژگی‌های هنری پیکرنگاری درباری را می‌توان چنین جمع‌بندی نمود که در ساختار کلی تصاویر، ویژگی‌های پیکرنگاری تزئینی بوده و خصوصیات صحنه‌آرایی و طبیعت‌پردازی در پشت پیکره اصلی تصویر دیده می‌شود. در ساختار کلی تصاویر نقاشی این دوره در دربار، ساختار متقارن، تلفیق نقش‌مایه‌های تزئینی و تصویری، رنگ‌گزینی محدود و استفاده از رنگ‌های گرم با پرده‌های قرمز که نیمی از آن بالارفته است قابل مشاهده است (پاکباز، ۱۳۸۷: ۱۴۷). پیکرنگاری‌های دربار، بیشتر با چهره‌هایی آرمانی ترسیم شده‌اند و در چارچوب آداب و آیین‌های درباری، حرکت و سکونشان به‌قاعده است (مسکوب، ۱۳۷۸: ۴۱۰). همه افراد در نقاشی‌های پیکرنگاری درباری دوره ابتدایی قاجار در هر سن قامت رعنا و چهره باطراوتی داشته‌اند. تمام صحنه‌های نقاشی درباری حالتی رسمی داشته و در بیشتر موارد، تک پیکره اصلی در جلوی طاقچه یا ارسی تصویر شده است (پاکباز، ۱۳۸۷: ۱۴۷). چشم‌انداز یا طبیعت همراه با معماری در پشت نقاشی اصلی، غالباً به شیوه فرنگی‌سازی نقاشی شده است (پاکباز، ۱۳۸۷: ۱۴۸). شاه و شاهدگان دربار قاجار همراه در نقاشی‌ها در حالات مختلف و همواره در حال جنگاوری و شکار نمایش داده می‌شدند (فلور، ۱۳۹۵: ۲۷). قاجاریان با نمایش این مضامین، سعی داشتند تا به جهانیان اعلام کنند که آن‌ها سلطنت ایران را پس از چهل سال جنگ خونین به‌دست آورده‌اند (فلور، ۱۳۸۱: ۳۰). شکست فتحعلی‌شاه در جنگ با روسیه، باعث شد تا فتحعلی‌شاه در پی

احیای قدرت از دست رفته خویش در پی شکست، تمایل شدیدی به نمایش پیکره مقتدرانه خویش در البسه و سلاح فاخر و شکوهمند داشته باشد (سودآور، ۱۳۸۰: ۳۸۸). با توجه به این دیدگاه، جولین رابی معتقد است: «شاه از تمام امکانات تصویرپردازی کلامی و تجسمی به‌منظور نمایش احیای قدرت و شوکت شاهانه بهره گرفته و در این میان پرده‌های نقاشی و هنرهای وابسته نقشی اساسی ایفا می‌کردند» (خلیلی، ۱۳۸۳: ۴۳). مهم‌ترین گفتمان درباری هنر دوره قاجار به‌سبب اثرگذاری در قراردادن صنایع دستی در وجه دوم در دوگانه هنرهای زیبا/ هنرهای کاربردی و برساخته شدن آنچه امروز به‌عنوان صنایع دستی از آن یاد می‌گردد، سهم به‌سزایی داشته است. در این دوره، طی رویارویی ایران با غرب، صنایع غرب که با تمرکز و ستایش هنرهای زیبا بود و سوژه‌های گفتمان سلطنتی که شامل شاه و افراد بانفوذ دربار بود تصمیماتی در عرصه فرهنگی، صنعتی و اقتصادی در جهت حرکت به سوی غرب گرفتند که به‌طور مستقیم با صنایع دستی مرتبط می‌شود و در پیوستگی با سایر هنرها است (سهیلی اصفهانی، صابر، ۱۴۰۱: ۱۳۶). توجه به موارد ذکر شده، مشخص می‌شود که قدرت تصویر دوره ابتدایی قاجار از طرف فتحعلی‌شاه برای نمایش شاهی قدرتمند و با عظمت و شکوه شاهانه در صحنه‌های متعدد بوده است.



تصویر ۱. هنرمند: منسوب به مهرعلی، فتحعلی‌شاه قاجار نشسته روی صندلی، سال: حدود زمانی ۱۸۰۰-۱۸۰۶ م، تکنیک رنگ و روغن روی بوم، ابعاد: ۲۲۷/۵ × ۱۳۱ سانتی متر، محل نگهداری موزه لور، بخش اسلامی (Diba & Ekhtiar, 1998: 182).



تصویر ۲. سال: ۱۲۲۹ ق/ ۱۸۱۳-۱۸۱۴ م، فتحعلی‌شاه رنگ و روغن روی بوم، ابعاد: ۱۱۸ × ۲۵۳ سانتی متر، محل نگهداری موزه ارمیتاژ. (Diba & Ekhtiar, 1998: 182).



تصویر ۳. هنرمند: نامشخص، سال: حدود زمانی قرن ۱۹م، عنوان: زن رقصنده با قاشقک موسیقی، تکنیک: رنگ و روغن روی بوم، ابعاد: ۹۰×۱۵۸ سانتی متر، محل نگهداری، موزه ارمیتاژ سن پترزبورگ، شماره اموالی: VR-

III.O.

(Diba& Ekhtiar, 1998:263)

## هنر میناکاری دوره ابتدایی قاجار

### تعریف هنر میناکاری

علامه دهخدا، درباره هنر میناکاری چنین نوشته است: «... مینا ماده‌ای شیشه‌ای و دارای الوان مختلف است که جهت رنگ کردن فلزات و ظروف سفالین و چینی به کار می‌رود. ماده اولیه و اصلی مینا، سیلیس است که با کربنات دوپتاسن مخلوط می‌شود و برای زودتر ذوب شدن یک ماده کمک به ذوب به آن اضافه می‌کنند. این ماده، معمولاً به صورت ورق است و برای رنگ کردن آن مواد رنگین به آن می‌افزایند...» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۰۱۰). هنر میناکاری را می‌توان یکی از اختراعات خلاقانه بشر دانست؛ این هنر شامل فعل و انفعالات شیمیایی پیچیده‌ای بوده و می‌توان آن را یک هنر آزمایشگاهی تلقی کرد (فیض الهی، ۱۳۸۸: ۱۴). میناکاری که از نقاشی و تزئین فلزات، مانند مس، نقره، طلا با لعاب‌های رنگین تشکیل شده، در زمره هنرهایی است که ذوق و دقت فراوان هنرمند را می‌طلبد. دوره قاجار، این هنر همچون سایر هنرها دچار تحولات جدیدی شد و در زمان فتحعلی شاه به پیشرفت بسیار بالایی دست یافت (فیض الهی، فنایی، ۱۳۸۹: ۵۷). هنر میناکاری به روش‌های میناکاری مشبک، مینای نقاشی شده، مینای حکاکی، مینای خانه‌بندی اجرا می‌شود. مینای متداول امروزی، نوعی نقاشی با رنگ‌های متنوع مینایی است. میناکاری روی سطح فلزی طلا و نقره صائبین (مندائیان) اهواز، شهرت بین‌المللی دارد و استاد «فرحان چحیلی» جزو هنرمندان برجسته این هنر در دنیای معاصر است (یاوری، ۱۳۹۲: ۳۳۶).

### شیوه ساخت و مواد هنر میناکاری

اشیا فلزی برای زمینه هنر میناکاری بسیار متنوع بوده و روش کار کردن بر هر کدام نیز، انواع مختلفی دارد. این اشیا را می‌شود ریخت یا چکش کاری کرد، برید یا سوراخ نمود (وولف، ۱۳۷۲: ۱۷). روش کار در این هنر، بدین گونه است که ابتدا زیرساخت مورد نظر را که معمولاً از مس یا نقره تهیه شده است، لعاب سفید زده و در کوره می‌گذارند تا پخته شود، سپس روی آن را منقوش کرده و دوباره برای تثبیت در کوره می‌برند که در این زمان، اثر «مینا» نام می‌گیرد. مواد اولیه هنر میناکاری بسیار ساده بوده و ترکیبی است از؛ لاجورد، طلا، فلاکس، آلومینا، سیلیکات، سودا، پتاس، اسید بوریک (بوراکس) و مقداری اکسید سرب. رنگ آن از اکسیدهای فلزی تشکیل شده است. مینا در لاتین معادل کلمه 'Enamel' است. این اصطلاح در زبان انگلیسی به دو معنای متفاوت به کار می‌رود. مینا، در امریکا به معنای لعاب زجاجی بوده که برای پوشاندن خلل و فرج سطح فلزات استفاده می‌شده و در فارسی به لعاب فلزی روی ظروف مشهور است. میناکاری در انگلستان به معنای لعاب کاری تزئینی روی بدنه ظروف است که گاه به عنوان اصطلاحی تزئینی یا در هنرهای دکوراتیو نیز به کار می‌رود. مینای شیشه‌ای برای تزئین اشیا شیشه‌ای، لعاب مینایی برای پوشش صفحات آهنی، مینای چینی برای تزئینات سفال، سرامیک و چینی شناخته می‌شود. لعاب مینایی به دو صورت شفاف و مات وجود دارد که در ایران، شفاف آن را اصطلاحاً مینای روحی و مات آن را مینای جسمی می‌نامند. مینا بر اساس نقطه ذوب، نوع استفاده و مواد تشکیل دهنده طبقه‌بندی می‌شود (اسلامی، رهنمون، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۲). فن پرداخت فلزات در هنر میناکاری و کاربرد مینا در صنایع دستی از سیصدسال پیش همچنان برجای مانده است؛ روی مس یا برنج (بیشتر به رنگ آبی تیره یا لاجوردی) با طلا و تزئینات نقره کاری همراه شده است (کازاما، ۱۳۸۰: ۱۹۹).

نقاشی با رنگ‌های مینایی به دو شیوه صورت می‌پذیرد: نخست، رنگ‌ها را به صورت گرد نرمی درآورده و با آب و کمی گلیسیرین مخلوط کرده، سپس روی صفحه شیشه‌ای با کاردک‌های مخصوص حل می‌کنند، آنگاه مانند نقاشی معمولی آبرنگی نقش دلخواه را روی آن تصویر می‌کنند. شیوه دیگر، به این صورت است که رنگ‌های مینایی را با آب و گلیسیرین و عصاره جوهر کاج یا اسطوخودوس ترکیب کرده و مانند نقاشی رنگ و روغن لایه لایه روی هم می‌کشند (فقیهی، ۱۳۶۲: ۲۶۳). در هنر میناکاری لعاب و رنگ‌ها از مواد معدنی طبیعی گرفته شده و این هنر را می‌توان ترکیبی موزون از هنر فلزکاری و نگارگری ایرانی در استفاده از نقوش دانست. پیدایش این هنر و دوره آن به طور دقیق مشخص نیست، لیکن نمونه‌هایی قبل از اسلام مربوط به دوره هخامنشی و پس از اسلام از دوره سلجوقی به دست آمده است. شکوفایی این هنر در دوره صفوی صورت پذیرفته و تا دوره قاجار ادامه داشته است (سیداخلقی، ۱۳۸۸: ۱۴۰). اصول هنر میناکاری شامل فعل و انفعالات پیچیده است، بر پایه تزئینات فلزی بر پایه تزئین، به ویژه فلزهای قیمتی، نظیر طلا، نقره و مس با رنگ‌های مینایی قرار دارد. این رنگ‌های مینایی

عبارت است از: اکسیدهای فلزی که با مواد شیشه‌ای مخلوط می‌شود و پس از قراردادن روی فلز در کوره پخته می‌شود (یاوری، ۱۳۸۲: ۳۶). هنر میناکاری از نظر تکنیک به سه دسته تقسیم می‌شود: مینای زمینه برجسته، مینای خانه‌بندی و مینای نقاشی که امروزه آثار میناکاری موجود بیشتر با تکنیک مینای نقاشی کار می‌شوند (صنیع‌زاده، ۱۳۸۷: ۴). در شیوه ساخت این آثار در میناکاری اهواز، میناکاری بر سطوح حکاکی شده بعد از پرداخت انجام می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که لعاب مینا که اکسید فلزی و به‌رنگ‌های مختلف است که روی قطعه مورد نظر قرار گرفته، سپس زیر و روی سطح مزبور را حرارت می‌دهند تا زمانی که لعاب ذوب و در قسمت حک شده جای گیرد، از طریق سنگ‌سابان یا سوهان و کاغذ سنباده سطح را ساییده و صیقلی می‌کنند و با شست‌وشو در محلولی خاص، آخرین مرحله پرداخت انجام می‌گیرد (میثاقی و مرادوند، ۱۳۸۱: ۱۲۴). مینای خانه‌بندی یا مینای خانه‌خانه یا مینای حجره حجره یا مینای حجره‌ای، نوعی از هنر میناکاری بوده که در آن نقوش اصلی با سیم‌های نازک فلزی روی سطح فلزی اصلی پدید آمده است و پس از آنکه سیم‌ها با رنگ مینایی و با لحیم‌کاری ثابت شد، بخش‌های به‌وجود آمده با رنگ‌های گوناگون مینا پر شده و پس از اتمام داخل کوره مخصوص قرار می‌گیرد و برای احتراز از سیاه‌شدن سیم‌های فلزی پیش از حرارت دادن مینا روی آن را با مینای بی‌رنگ شیشه‌ای می‌پوشانند، سپس درون کوره قرار می‌دهند. میناهای قدیمی با این روش بوده، اما این شیوه در حال منسوخ شدن است ولی امروزه، نقاشی روی مینا متداول‌تر است (سیدصدر، ۱۳۸۸: ۴۱۹).

### پیشینه هنر میناکاری قبل و بعد از اسلام

درباره پیشینه تاریخی هنر میناکاری قبل از دوره صفوی، یعنی قبل از قرن دهم ه.ق. نمونه‌های قابل ملاحظه‌ای به‌دست نیامده است، ولی سابقه میناکاری در ایران به‌هزاره دوم ق.م می‌رسد و این هنر در ایران بنیان نهاده شده، سپس به سایر نقاط جهان راه یافته است. پروفیسور پوپ در کتاب سیری در هنر ایران درباره میناکاری چنین می‌نویسد: «...میناکاری هنر آتش و خاک است با رنگ‌های پخته و درخشان، سابقه این هنر به ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد» (سیدصدر، ۱۳۸۶: ۴۲). از آثار میناکاری به‌دست آمده یک نمونه مینای خانه‌بندی نفیس متعلق به دوره ساسانی و جام خسرو است که ظرفی طلایی با یک قطعه کریستال کنده‌کاری شده است و در مرکز آن، ترصیعات شیشه رنگی خسرو اول، معروف به جام خسرو است و شیوه مینای خانه‌بندی مرصع در آن به کار رفته و در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود (مارگولیز، ۱۳۸۷: ۹۷۲). (تصویر ۴) یکی از روش‌های تزئین فلزات، به‌ویژه طلا هنر میناکاری است که نشانگر استعداد ذاتی هنرمندان ایرانی دوره‌های مختلف است (کریمیان، ۱۳۷۵: ۷۴). هنر میناکاری در ایران بیش از نقاط دیگر جهان تجلی داشته و یکی از نمونه‌های قدیم آن را از دوره صفویه از طرف «شاردن» جهانگرد فرانسوی ذکر شده است که قطعه مینایی نقاشی شده از اصفهان دیده که شامل



طرحی از پرندگان و حیوانات بر زمینه گل و بته به‌رنگ آبی کمرنگ، سبز، زرد و قرمز بوده است. عیسی بهنام در کتاب *صنایع دستی ایران* درباره این هنر چنین ذکر کرده است: «...قدیمی‌ترین نمونه‌هایی که از هنر میناکاری در موزه‌های دنیا وجود دارد به‌دست ایرانیان ساخته شده و از لحاظ فنی میناهایی که به‌نام «بیزانس» مشهورند از مینای ایرانی اقتباس شده‌اند». میناکاری صابئین (مندیان) به شیوه دوره قاجار نزدیک است، استفاده از نقوش به این شیوه صورت می‌گیرد و می‌تواند ما را تاحدی با نقوش این دوره آشنا سازد. هنر میناکاری امروزه در جواهرسازی و کاربرد آن در تزیین اشیاء به‌زیبایی مورد استفاده قرار می‌گیرد و از هنرهای بسیار نفیس و ماندگار ایرانی است.



تصویر ۴. جام خسرو، دوره ساسانی، نمونه مینای خانه‌بندی مرصع با جواهرات، ۵۷۹-۵۳۱ م، کتابخانه ملی پاریس، قطر ۳۰ سانتی‌متر. (پوپ، ۱۳۸۷: ۲۰۳).

## مطالعه هنر میناکاری دوره فتحعلی‌شاه قاجار ۱۷۷۲-۱۸۳۴/۱۱۸۵-۱۲۵۰ ه.ق

### کاربرد هنر مینای دوره قاجار

میناکاری در تاریخ هنر ایران به‌عنوان یکی از صنایع دستی با پیشینه طولانی شناخته می‌شود. این صنعت، دوره قاجار بیش از هر دوره دیگری مورد توجه و حمایت دربار بوده است. دوره قاجار سفارش‌های ایشیا و ظروف میناکاری فلزی با حمایت و سفارش افراد طبقه بالای اجتماع همراه بوده است (رحیمی، ۱۳۹۶: ۱۲۸). هنر میناکاری مورد حمایت و سفارش شخص شاه قرار داشت (رحیمی، ۱۳۹۶: ۱۳۵). نقاشان درباری قاجار در هنر نقاشی میناکاری روی فلزات و طلا سرآمد بوده‌اند و شیوه کار آنان با تاثیر از هنر میناکاری دوره صفوی بوده است. هنرمندان ایرانی در نمونه‌های اولیه با رنگ آمیزی درخشان و طرح‌های بدیع گل‌دار و نقش‌مایه‌های ایرانی طرح‌های بسیار دلپسندی خلق کردند. هنرمندان این دوره با تکنیک لعاب و حکاکی برجسته روی مینا نقاشی شده به خلق آثار بدیعی دست زدند. بیش از نود نمونه از آثار مینایی دوره فتحعلی‌شاه در موزه‌های جهان باقی مانده است. با توجه به حمایت شاه از این هنر و استقبال خارجیان، آثار برجسته‌ای با این شیوه برای هدایای دیپلماتیک در نظر گرفته می‌شده و سفارش دربار به هنرمندان نقاش آن زمان بوده است، این هنر به‌طور مساوی یا حتی بیشتر از هنر نقاشی

پیکرنگاری درباری مورد توجه فتحعلی شاه قاجار بوده است. میناهای طلاکاری شده، بیشتر با جواهرات نفیس و گران بها مرصع کاری می شده و اغلب نشان های سلطنتی با تزیینات مینایی همراه بوده و سفارشات دیپلماتیک نیز با هنر مینا تهیه می شده است (Diba, 1999:203). توصیفی که میرزا صالح شیرازی در سال ۱۲۲۷ ه.ق/۱۸۱۲ م.، درباره نقاش خانه دولتی دربار فتحعلی شاه قاجار ارائه داده است، مؤید این شرایط است: «...در جانبین تالار چهار اروسی است؛ دو اروسی جهت پیشخدمتان و دو اروسی دیگر نشیمن نقاشان و زرگران و میناکاران که به جهت شاه و اندرونی شاهی شب و روز کار می کنند...» (شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۰). در این دوره، کارگاه های سلطنتی بسیار ساده بوده و بیشتر نقاشان در حجره های محقری در بازار کار می کردند و از آتلیه های پر زرق و برق اروپایی خبری نبوده است (بنجامین، ۱۳۶۳: ۴۱۵). آثار میناکاری در خانه اشرف و بزرگان به صورت انواع تزیینی و کاربردی مورد استفاده قرار گیرد. هنر میناکاری طی سده های ۱۳-۱۴ ه.ق هنری درباری و اشرافی محسوب می شده است (رحیمی، ۱۳۹۶: ۱۳۱-۱۳۲). نقاشان، چهره شاه و شاهزادگان را به شیوه مینیاتورسازی و در مقیاس ریزنقش بر اشیاء درودگری و میناکاری حک می کردند (فریه، ۱۳۷۴: ۲۲۵). هنر میناکاری دوره قاجار در جواهرات و ظروف و سایر اشیاء از نوع مینای خانه بندی بوده و بیشتر بر زمینه های برجسته طلا و نقره به کار می رفته و با سنگ و عاج، یشم و یاقوت و لعل و زمرد تزیین می شده است. میناهای خانه بندی شده دوره قاجار در بیشتر موزه های جهان و خزانه جواهرات ملی ایران موجود است و از اولین نمونه های مینای خانه بندی امضا دار در ایران به شمار می رود که با رنگ آمیزی زیبای متنوع با رنگ های آبی، سبز، سفید، صورتی و قهوه ای روی اشیای متنوعی، مانند قلیان، جام های پایه دار، قاب آینه، جعبه، اشک دان، عطردان، گوشواره و جواهرات و ظروف کاربردی، حتی در تزیینات و ساخت ضریح و لوح های استفاده شده برای بناها یا اماکن متبرکه استفاده می شده است. یکی از شاخص ترین آثار مینای خانه بندی دوره قاجار نمونه «تخت طاووس» است که به فرمان فتحعلی شاه قاجار در سال ۱۲۱۶ ه.ق با جواهرات و سنگ های قیمتی موجود در خزانه ملی ایران با زمینه چوبی و باروکش طلا ساخته شد. به سبب وجود نقش خورشید مرصعی که بالای این تخت قرار داشت به «تخت خورشید» مشهور گشت. پس از ازدواج فتحعلی شاه با «طاووس تاج الدوله» این تخت به نام «تخت طاووس» مشهور شد (تصویر ۵). این تخت تا سال ۱۳۶۰ در تالار کاخ گلستان قرارداد شد؛ در تاریخ ۱۳۶۰/۶/۱۷ به خزانه جواهرات بانک مرکزی انتقال پیدا کرد. بعد از سقوط دوره قاجار مینای خانه بندی به تدریج در ایران از رونق افتاد تا زمانی که در ابتدای سلطنت رضا شاه دوره پهلوی اول شخصی به نام «ماکس اتوشونمان» معمار کارخانه های صنعتی اصفهان کارگاه مینای خانه بندی را در این شهر تأسیس کرد (کیانی، ۱۳۸۳: ۱۴۵).

### انواع هنر میناکاری دوره قاجار

نفیس‌ترین آثار میناکاری دوره قاجار را روی طلا اجرا می‌کردند؛ نمونه‌هایی از انواع هنرمیناکاری در میان جواهرات سلطنتی ایران و نمونه‌های اهدا شده به افراد غیرایرانی عرضه شده است (فریه، ۲۲۸: ۱۳۷۴). میناکاری، بیشتر بر زمینه‌های برجسته فلزاتی به کار می‌رفت که با گوهر عاج، یشم، یاقوت، لعل و زمرد تزیین می‌شد (اسلامی و رهنمون، ۱۳۹۱: ۱۲). همچنین زمینه کار روی فلزاتی، همچون طلا، نقره، مس، برنج و مانند آن در آن زمان اجرا می‌شده است (عطاری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۷). از انواع هنرهای میناکاری می‌توان به میناکاری سیاه، میناکاری رنگی، میناکاری منقور، میناکاری تخت اشاره کرد (کریمیان، ۱۳۸۴: ۷۷). انواع هنرمیناکاری مورد استفاده دوره قاجار دارای تفاوت‌هایی در اجرا و روش‌های تولید است که در جزئیات دارای اختلاف است: **مینای خانه‌بندی یا حجره‌بندی**؛ در این روش مینا با مفتول‌های فلزی روی سطح کار لحیم کاری شده، سپس فضای بین سیم‌ها با رنگ‌های مینایی پر می‌شود و برای جلوگیری از سیاه‌شدن مفتول‌ها سطح کار با لعاب مینایی پوشانده می‌شود. **مینای نقاشی شده**؛ در این روش، زمینه یا ورقه مس به شکل دلخواه بعد از مراحل تاب‌دادن دوغاب داده می‌شود، سپس به جسم مسی سه بار لعاب داده می‌شود که بستگی به شکل، ممکن است لعاب دهی تا پنج بار متغیر حرارت داده شود. **مینای مرصع**؛ در این روش میناکاری، دانه‌های یاقوت به رنگ‌های مختلف روی ظرف مینا و از طریق رنگ، لعاب و آب چسبانده می‌شود. **مینای برجسته**؛ در این روش نقوش و خطوط مورد نظر روی شیئی فلزی طرح شده یا از طرف استاد زمینه مسی هم‌زمان حین کار برجسته می‌شود. **مینای شکری**؛ در این روش اسکلت مس با لعاب رنگی پوشش داده می‌شود (عطاری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۶).

### هنرمندان میناکار دوره قاجار

آموزش نقاشان دوره فتحعلی‌شاه و محمدشاه قاجار بر محور نظام استاد-شاگردی استوار بوده است. هنرمندان این دوره، افزون بر ترسیم و نقاشی می‌توانستند در تذهیب، نگارگری، نقاشی لاک، نقاشی پشت‌شیشه و نقاشی مینایی اصول کار را بیاموزند. تدریس طراحی و نقاشی به صورت رسمی وجود نداشته و اصل ممانعت کلامی و فقهی در بین گروه‌هایی از جامعه جاری بوده است و نقاشان به صورت خصوصی آموزش می‌دیدند. نقاشی تحت نظام صنفی و در منازل شخصی نقاشان صورت می‌گرفت و نقاشان دارای صنف بودند (تحویلدار اصفهانی، ۱۳۴۲: ۱۱۲). در اوایل قرن ۱۹ م. بسیاری از هنرمندان دربار قاجار از جمله میرزا بابا که نقاش با استعدادی بود، در زمینه هنر درخشان و ریزنگاری میناکاری دست داشته است، همچنین، «محمدجعفر» در میان هنرمندان این دوره، بیشترین آثار را با کیفیت عالی به

انجام رسانده و حداقل دوازده کار میناکاری شده با امضا و تاریخ از او به جای مانده است. دوره قاجار، میناکاران متعدد و صاحب نامی وجود داشتند که در دربار قاجار مشغول به کار بوده اند؛ نمونه‌های میناکاری زیبایی از آثار هنرمندانی، مانند «باقر و علی» در زمان فتحعلی شاه با امضاء موجود است که دارای دقت، ظرافت و زیبایی است (رایسن، ۱۳۸۴: ۹۳). چون در آن زمان مرسوم بوده که میناسازان نام خود را در کنار آثارشان امضا می‌کردند، خوشبختانه نام برخی هنرمندان مشخص است (فیض‌اللهی، فنایی، ۱۳۸۹: ۶۱). هنرمندان معمولاً با یک اسم دینی و با لقب‌های مستعار شناخته می‌شدند که شناسایی آنان را در زمان حاضر دشوار می‌کند (صنیع زاده، ۱۳۸۷: ۴). در این دوره، سرمشق ملاک اصلی صنایع هنری مدرن در نجف وضع گردید و با پالایش روزافزون از طرف «محمد اسماعیل» که تخصص در اجرای موضوع‌های اروپایی داشت و با همراهی سه فرزندش «محمد کاظم، جعفر و احمد» این هنر رونق و کمال یافت. بادامه این فعالیت‌های هنری بود که «کاظم و جعفر» در هنر میناکاری منقوش هم‌تایی نیافتند. از هنرمند دیگر این دوره در زمان فتحعلی شاه «باقر و محمد جعفر» استادانی بودند که منحصراً روی طلا نقوش مینایی خود را اجرا می‌کردند و با ظرافت اجرای نگارگری به خلق آثار می‌پرداختند (فریه، ۱۳۷۴: ۲۳۰). از هنرمندان معروف میناکاری دوره قاجار می‌توان به «علی، باقر، محمد جعفر» اشاره داشت (رحیمی، ۱۳۹۶: ۱۳۱-۱۳۲).



تصویر ۵. تخت طاووس، مینای خانه‌بندی جواهرنشان، مرصع کاری شده با سنگ، موزه جواهرات ایران.

<https://www.cbi.ir>

در سال ۱۳۳۱ ش وزارت فرهنگ و هنر برای معرفی و زنده نگه‌داشتن این هنر کارگاه میناسازی برای هنرمندان در ایران تأسیس کرد (غرش، ۱۳۴۱: ۳۲). هنر میناکاری دوره قاجار از نوع خانه‌بندی و مرصع کاری شده با جواهرات ارزشمند بوده و دو نوع میناکاری نقاشی شده رقیق آبرنگی و غلیظ رنگ و روغنی در هنرهای میناکاری این دوره کاربرد داشته است. در اشیای کاربردی بیشتر مینای خان‌بندی نقاشی شده یا ساده دیده می‌شود، ولی در اشیای کوچک تزئینی و نفیس، مانند نشان‌های درباری مینای خانه‌بندی نقاشی شده و با تزئینات جواهر دیده می‌شود.

### اثرپذیری هنر میناکاری از هنر نقاشی پیکرنگاری دوره قاجار

هنر نقاشی پیکرنگاری درباری دوره قاجار بر بازنمایی جزئیات و نقش‌مایه‌ها و تکرار آن در همه اشیا برای تزیین سطوح قابل مشاهده است. هنر نقاشی در این دوره به‌منظور به‌دست آوردن یک الگوی بصری ثابت با هدف بازنمایی شوکت شاه و دربار قاجار می‌کوشید، آرایه‌های فاخر تزیین شده این دوره را بر اشیاء نقاشی شده بزرگ و کوچک، تزیینی و کاربردی را با ویژگی‌های نقاشی پیکرنگاری درباری به‌صورت یکسان اجرا سازد. اشیاء میناکاری تزیینی و کاربردی با تاثیر از نقاشی درباری این دوره، زبان مشترکی در تصاویر دارد و آن تکرار ویژگی‌های هنر نقاشی پیکرنگاری درباری و تاکید بر آرایه‌های تزیینی آن در همه ابعاد و سطوح تزیینی برای اهدا به سفر و خارجیان و کاربردی و استفاده در دربار بوده است. اشیاء میناکاری شده این دوره، سفارشی رسمی از سوی دربار به هنرمندان بوده و سلیقه سفارش دهنده در آن قابل مشاهده است. در اشیای تزیینی و کاربردی پرداختن به جزئیات تصویر و تزیینات لباس و پوشش، چهره‌نگاری آرمانی و مشخصات نقاشی پیکرنگاری درباری به‌چشم می‌خورد و تکرار می‌شود؛ این امر با هدف انتقال پیام نمایش شوکت شاه و دربار به مخاطب داخلی و خارجی بوده است. در آثار میناکاری، تاثیرات پیکرنگاری در اشیاء بر مبنای بازنمایی ثروت و شوکت دربار در ابعاد کوچک و بزرگ قابل مشاهده است و این امر به‌صورت آگاهانه و هدفمند در هر دو سبک تزیینی و کاربردی میناکاری به‌کار رفته است و در هر دو مورد، ویژگی‌های هنر پیکرنگاری درباری این دوره قابل مشاهده است. در ادامه به ویژگی‌های هر بخش و نمونه‌های آن پرداخته می‌شود. تکرار عناصر هنر ایرانی دوره قاجار و یکپارچگی اشیاء نشان مستقیمی از وابستگی هنر میناکاری به قواعد هنر نقاشی پیکرنگاری درباری در هنر دارد.

### هنر میناکاری در اشیاء تزیینی

میناکاری تزیینی به دو دسته تقسیم می‌شود؛ اشیایی که با موضوع چهره و پیکرنگاری از شاه و درباریان بوده و بخشی که با چهره و پیکرنگاری از زنان انجام می‌شود؛ اشیاء تزیینی با جواهر همراه بوده و نقاشی پیکرنگاری تمام قد از شاه قاجار در ابعاد کوچک است که در قاب‌بندی مشخص و با سنگ جواهرات دورقابی درون تصویر روی تاج و لباس دیده می‌شود (تصویر ۶). نشان‌های رسمی و دولتی این دوره نیز شامل این میناکاری است. در تطبیق این نمونه‌های مینای تزیینی با نقاشی پیکرنگاری درباری، ویژگی‌های سبک نقاشی پیکرنگاری دیده می‌شود و این نمونه‌های کوچک دارای ویژگی‌های چهره و پیکرنگاری آرمانی؛ البسه فاخر و تزیینات جواهر روی لباس و فرش‌های گران بها هستند. بالای سر پیکره‌های در نقاشی این دوره پرده جمع شده‌ای در بالای پیکره دیده می‌شود که در آثار میناکاری هم تکرار شده است (تصویر ۶). در این آثار مینایی، مانند سایر آثار نقاشی این دوره طبیعت‌پردازی، چکیده‌نگاری، تزیین و زیبایی با یکدیگر ادغام شده‌اند. با توجه به اهمیت چهره‌نگاری و جزئیات آن و توصیف

شخصیت‌های درباری در آثار مینایی نیز قابل مشاهده است. در ترکیب‌بندی و آرایش تصاویر اثرپذیری از سنت نقاشی پیکرنگاری درباری آرمانی و تمثیلی قابل مشاهده است. زنان درباری نیز مانند نقاشی‌های دوره قاجار دارای جنبه‌های تمثیلی و آرمانی با رویکرد تزئینی بوده و جلوه‌ای زنانه آرمانی را به تصویر می‌کشد. (تصاویر ۸-۱۴-۱۶).



تصویر ۶. هنرمند: نامشخص، سال: حدود زمانی ۱۸۰۰ م. حدودی، تمثال فتحعلی‌شاه نقاشی میناکاری شده، ابعاد: ۸/۷ سانتی متر، محل نگهداری: نامشخص. [www.sothbys.com](http://www.sothbys.com).



تصویر ۷. هنرمند: باقر، سال: حدود زمانی: اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ م.، تمثال فتحعلی‌شاه قاجار، نقاشی میناکاری شده، ابعاد باقاب: ۸/۶ × ۹/۶ نقاشی بدون قاب ۵ × ۶/۵ محل نگهداری: نامشخص.

[www.christies.com](http://www.christies.com)



تصویر ۸. آویز طلای میناکاری شده قاجار، ایران، قرن نوزدهم م، پلاک زنگی شکل تزئین شده با مینای پلی کروم با زن جوان و میوه‌ای در دست، مینای ساده فیروزه‌ای، با نه آویز طلایی گل برجسته، ۷ سانتی متر، ۱۱ گرم.

مأخذ: [www.bonhams.com](http://www.bonhams.com)



تصویر ۹. سنجاق میناکاری قاجاری با فیروزه کوبی، ایران، قرن ۱۹ م، مینای پلی کروم با نمایش دو پیکره زن و

مرد در فضای داخلی، قطر: ۵۱ میلی متر. [www.bonhams.com](http://www.bonhams.com)



تصویر ۱۰. نشان شیر و خورشید، هنرمند: محمدجعفر، ۱۲۲۴ ه.ق/۱۸۲۸ م.، مینای نقاشی شده و خانه‌بندی با رنگ و روغنی، ابعاد: پلاک ۹×۸ سانتی متر، نصب روی یقه: ۲۵/۴ × ۳۵/۶ سانتی متر، ستاره: ۱۲/۵ × ۱۵/۲ سانتی متر. <https://collections.vam.ac.uk>



تصویر ۱۱. بشقاب با نشان سلطنتی شیر و خورشید ایران، امضا: محمدجعفر، تهران، تاریخ ۱۲۳۳ ه.ق / ۱۸-۱۸۱۷ م.، مینای طلاکاری شده، قطر ۳۲/۱، وزن ۲۲۴۱/۱ گرم. (Diba & Ekhtiar, 1998:202-203).



جدول شماره ۱. مطالعه اثرپذیری هنر میناکاری تزیینی با اثرپذیری از نقاشی پیکرنگاری درباری دوره قاجار

نمونه نقاشی	نمونه میناکاری	ویژگی‌های تصویری نقاشی پیکرنگاری درباری
	 <p style="text-align: center;">مینای نقاشی شده مرصع</p>	<p>چهره آرمانی، ریش بلند تاج جواهرنشان، لباس گران‌بها، صندلی جواهرنشان، کفش پاشنه‌دار، مرواریددوزی، شمشیر جواهرنشان، صندلی سلطنتی با خورشید در پشت و جواهر</p>
	 <p style="text-align: center;">مینای نقاشی شده</p>	<p>چهره آرمانی، ریش بلند، تاج جواهرنشان، پیکره با لباس گران‌بها، نشسته چهارزانو، با لباس با تزیینات جواهر</p>
	 <p style="text-align: center;">مینای نقاشی شده</p>	<p>ابروان پیوسته، چهره آرمانی، لباس قاجاری، موهای سیاه مجعد، لباس گران‌بها با تزیینات مروارید و جواهر</p>

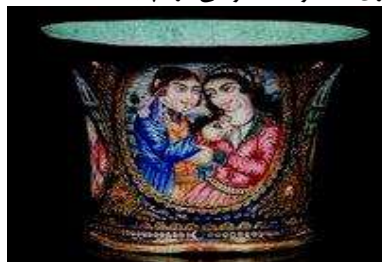
منبع: نگارنده.

### هنر میناکاری در اشیاء کاربردی

اشیاء میناکاری در هنرهای کاربردی این دوره از جواهرات کمتری برخوردار بوده و بیشتر بر جنبه استفاده و کاربردی آن در کنار زیبایی شیئی تاکید می شده است. این اشیاء، وسیله‌ای برای استفاده روزمره در دربار بوده و با جنبه تزئینی- کاربردی همراه بوده است. ابعاد این اشیاء بزرگ‌تر از نمونه‌های تزئینی بوده و بدون جواهرات است، ولی همچنان منقوش و پر تزئین کار شده‌اند. در اشیاء کاربردی، عناصر هنری و تزئینی به گونه‌ای طراحی شده‌اند که جنبه عملکردی آن تضعیف نشده باشد و در راستای طراحی کاربردی نوع شیئی نقاشی شده‌اند. مفهوم شیئی در این دوره، تغییر کرده و تعادل در ترکیب‌بندی و اسباب‌بودن به عنوان موضوع اصلی مورد توجه قرار گرفته و با توجه به اندازه شی، نقش‌مایه‌های هنر این دوره اقتباس شده و در قسمت‌های مختلف شی به صورت مینای خانه‌بندی منقوش به کار رفته است. در این پژوهش، با بررسی و طبقه‌بندی نقوش در اشیاء کاربردی مشخص می‌شود، نقوش و طرح‌های به کار رفته روی اشیاء میناکاری شده این سبک، بیشتر تجریدی و چهره و پیکرنگاری از زنان با اثرپذیری از هنر نقاشی این دوره به کار رفته و بر جنبه تزئینی آن در کنار کاربرد شی تاکید شده است. آثار کاربردی در تزئین، ساده‌تر و خلاصه‌تر از اشیاء تزئینی صرف بوده و بدون جواهرات و مرصع کاری است. این موارد در جدول ۲ شماره قابل جمع‌بندی است.



تصویر ۱۲. جعبه مسی میناکاری شده قاجار، ایران، قرن نوزدهم م، جعبه مستطیل، ارتفاع جعبه: ۱۲.۷ × ۱۲ × ۸.۸ سانتی متر. مکان نگهداری: مجموعه خصوصی در اسپانیا. مأخذ: [www.bonhams.com](http://www.bonhams.com)



تصویر ۱۳. جام قلیان میناکاری شده قاجار، ایران، قرن نوزدهم م، تزئین شده با مینای پلی کروم و خطوط طلایی، ارتفاع: ۵.۳ سانتی متر. مأخذ: [www.bonhams.com](http://www.bonhams.com)



تصویر ۱۴. انگشت‌دانه قاجاری، مینا و طلای کمیاب قاجار، ایران، قرن نوزدهم م، ارتفاع: ۲.۷ سانتی متر.

مأخذ: [www.bonhams.com](http://www.bonhams.com)



تصویر ۱۵. انگشت‌دانه دو طرفه طلا میناکاری شده قاجار، ایران، قرن نوزدهم م، انگشت‌دانه لولایی، اندازه: ۲.۵ سانتی

متر، مکان: مجموعه خصوصی. مأخذ: [www.bonhams.com](http://www.bonhams.com)



تصویر ۱۶. یک جفت مدال طلا، میناکاری شده روی طلای دوره قاجار، درخت با طرح سرهای آویزان، میناکاری شده با پشت مینای سبز، قرن ۱۹ م، محل نگهداری: موزه ویکتوریا و آلبرت شماره موزه‌ای: M.91 to B-1969.

<https://vam.ac.uk>

جدول شماره ۲. شاخصه‌های میناکاری دوره قاجار با اثرپذیری از هنر دوره قاجار، منبع: نگارنده.

شاخصه‌های فرمی و محتوایی	آثار مینایی تزئینی	آثار مینایی کاربردی
اجزای تشکیل‌دهنده	مینا طلا، جواهر.	طراحی شده با توجه به کاربرد شی.
پس‌زمینه	تاثیر از پیکرنگاری درباری ساده، پرده، شی.	تکرار یک نقش ساده هندسی، گیاهی، ساده.
ترکیب‌بندی	متاثر از پیکرنگاری درباری در فضای محدود.	اثرپذیری از نقاشی قاجار و توجه کاربردی به شی.
ویژگی‌های ظاهری	نقاشی میناکاری شده، ترکیب با جواهر، مینای خانه‌بندی نقاشی و مرصع	نقاشی میناکاری شده روی سطح شی، مینای خانه‌بندی نقاشی
تناسبات کادر	دارد، کاملاً متناسب پیکرنگاری درباری	دارد، متناسب با شی طراحی شده تنوع بیشتر در سبک و اجرا
همگامی طرح و نقش	دارد رسمی	دارد تنوع نقش و طرح
جنس	طلا	طلا، نقره، مس
جواهر	دارد متناسب با فضای تاج یا لباس	ندارد در نوع محدود فیرزوه
مینای خانه‌بندی	نقاشی شده	نقاشی شده خانه‌بندی

### نتیجه‌گیری

آثار میناکاری دوره قاجار، از فرهنگ تصویری این دوره از نقاشی‌های پیکرنگاری درباری متاثر بوده و شاخصه‌های آن را در ابعاد کوچک در قالب دو نوع تزئینی و کاربردی متبلور می‌کند. اشیاء تزئینی در ابعاد کوچک طراحی شده و دارای تصویر شاه و درباریان همراه با تزئینات جواهر است و بیشتر برای هدایای دیپلماتیک تهیه می‌شده است؛ ولی در نوع کاربردی تنوع طرح و نقش بیشتر بوده و ظاهراً هنرمند از آزادی عمل بیشتری برخوردار بوده است. در میناکاری کاربردی، تزئینات چهره و پیکرنگاری از حالت تزئینی غیر رسمی تری بوده و از جواهرات محدودتری برای تزئین استفاده شده است و با توجه به کاربرد شیئی طراحی صورت گرفته است. هر دو سبک میناکاری از نوع نقاشی خانه‌بندی بوده، ولی نوع تزئینات آن متفاوت است. اشیاء میناکاری دوره ابتدایی قاجار، ویژگی‌های ظاهری مشابه و متاثر از سبک نقاشی

پیکرنگاری درباری را در خود داشته‌اند. در بخش تزیینی با جواهرات همراه بوده و در تزیینات از نوع کاربردی وجهی از همبستگی هنر و زندگی و استفاده از تزیین دراشیا را نمودار می‌سازند. طراحی اشیاء دوره ابتدایی قاجار در استفاده از هنر میناکاری در تزیین و کاربرد منسجم بوده و از ساختار اصولی تزیین در هنر ایرانی با اثرپذیری از هنر نقاشی پیکرنگاری درباری قاجار پیروی می‌کرده است. در اشیاء تزیینی شاخصه تزیینی بودن پررنگ‌تر است و از سنگ و جواهر برای تزیین و تأکید برای زیبایی اثر استفاده شده، ولی در جنبه کاربردی بیشتر بر جنبه عملکردی شیئی تأکید شده است. در هر دو بخش هنر میناکاری از تزیینات قاعده‌مند و منسجمی برخوردار است و شاخصه‌های تزیینی بودن و طراحی اصولی در آن رعایت شده است. نتیجه بررسی نشان داده است که خصایص هنر پیکرنگاری درباری در قالب آثار مینایی بیشتر بر جلوه‌های تزیینی متمرکز بوده و در نمونه‌های کاربردی نیز به آن توجه شده است. جواهرات به کار رفته داخل اثر و حاشیه‌های آن در اشیاء تزیینی بیشتر از نمونه‌های کاربردی بوده و آثار کاربردی متنوع‌تر، ولی بدون استفاده از سنگ جواهر بریا تزیین بوده است. نمایش چهره‌های آرمانی و تمثیلی، همچون نقاشی پیکرنگاری درباری در نمونه‌های تزیینی مینایی در ابعاد کوچک رعایت شده و نمود پیدا می‌کند. نتیجه مشخص پژوهش در مطالعه آثار مینایی این دوره نشان می‌دهد در هر دو سبک ویژگی‌های هنر دوره قاجار قابل شناسایی است.

### پی‌نوشت

**Enamel1- میناکاری؛** نقاشان دربار قاجار در هنر طلاکاری روی مینا سرآمد بودند؛ بیش از نود نمونه از آثار مینایی دوره فتحعلی‌شاه باقی‌مانده است. با توجه به حمایت شاه از این هنر، این هنر به‌طور مساوی یا حتی بیشتر از پیکرنگاری درباری مورد توجه بوده است. (Diba&Ekhtiar,1998:203)

## منابع

- اسلامی، مونا و رهنمون، پوپک (۱۳۹۱). میناکاری روی فلز. تهران: سمت.
- اتینگهاوزن، ریچارد و یارشاطر، احسان (۱۳۷۹). *اوج‌های درخشان هنر ایران*. ترجمه هرمز عبداللهی و رویین پاکباز. تهران: آگاه.
- اثنی عشری، نفیسه و آشوری، محمدتقی (۱۳۹۶). بهره‌گیری فتحعلی‌شاه از زبان تصویر در قدرت نمایی. نامه هنرهای تجسمی و کاربردی، (۲۰)، ۴۷-۵۸.
- ابراهیمی ناغانی، حسین (۱۳۸۶). جلوه شکل انسان در نقاشی دوره قاجار. *گلستان هنر*، (۹)، ۸۲-۸۸.
- آزند، یعقوب (۱۳۸۹). *نگارگری ایران*. جلد ۲. تهران: سمت.
- آدامووا، ا. ت (۱۳۸۶). *نگاره‌های ایرانی گنجینه ارمیتاژ*. ترجمه زهره فیضی. تهران: فرهنگستان هنر.
- بنجامین، سموئل گرین ویلر (۱۳۶۳). *ایران و ایرانیان عصر ناصرالدین شاه*. ترجمه حسین کردبچه. تهران: جاویدان.
- تحویلدار اصفهانی، حسین محمد ابراهیم (۱۳۴۲). *جغرافیای اصفهان: جغرافیای طبیعی و انسانی و آمار اصناف شهر*. تهران: دانشگاه تهران.
- پاکباز، رویین (۱۳۸۷). *نقاشی ایران از دیرباز تا امروز*. تهران: زرین و سیمین.
- پنجه‌باشی، الهه (۱۴۰۲). مطالعه تحولات تمثال‌های نقاشی شده مینایی با تصویر شاهان و شاهزادگان در دوره قاجار (فتحعلی‌شاه تا انتهای دوره ناصرالدین شاه). *نگره*، ۱۸ (۶۷)، ۱۴۵-۱۶۹.
- جلالی جعفری، بهنام (۱۳۸۲). *نقاشی قاجاریه (نقد زیبایی‌شناسی)*. تهران: کاوش قلم.
- حاتم، جمشید (۱۳۸۷). نگاهی به نقاشی قاجار. *نقش‌مایه*، ۱ (۲)، ۳۶-۲۹.
- خلیلی، مریم (۱۳۸۳). تک‌چهره‌های فتحعلیشاه با تأکید بر آثار مهرعلی نقاش باشی فتحعلی‌شاه. *مطالعات هنرهای تجسمی*، (۲۱)، ۴۹-۴۲.
- خلیلی، ناصر (۱۳۸۳). *گرایش به غرب*. جلد ۶. تهران: کارنگ.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. جلد ۷. تهران: دانشگاه تهران.
- دیبا، لیلا (۱۳۷۸). تصویر قدرت و قدرت تصویر: نیت و نتیجه در نخستین نقاشی‌های عصر قاجار (۱۷۸۵-۱۸۳۴ م). *ایران نامه*، (۶۷)، ۴۵۲-۴۲۳.
- رایسن، ب. و (۱۳۸۴). *هنرنگرگری ایران*، ترجمه یعقوب آژند. تهران: مولی.
- رحیمی، طبیه (۱۳۹۶). میناکاری و نگرشی بر تکنیک‌های اجرای آن در ایران عصر قاجار. *مجله مطالعات ایران شناسی*، (۵)، ۱۲۸-۱۴۰.
- سیداخلاقی، پریسا (۱۳۸۸). *دانشنامه کوچک صنایع دستی ایران*. تهران: قصیده.
- سیدصدر، سیدابوالقاسم (۱۳۸۶). *دائرةالمعارف هنرهای صنایع دستی و حرف مربوط به آن*. تهران: سیمای دانش.
- سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۰). *هنر دربارهای ایران*. ترجمه ناهید محمد شمیرانی. تهران: نشر کارنگ.
- سهیلی اصفهانی، بهروز و صابر زینب (۱۴۰۱). گسست صنایع دستی ایران از هنرهای زیبا در نسبت گفتمان قاجار با تأکید بر دوگانه هنرهای زیبا/هنرهای کاربردی. *هنرهای صناعی ایران*، (۲)، ۱۲۹-۱۴۰.

- شیرازی، میرزا صالح (۱۳۸۸). مجموعه سفرنامه های میرزا صالح شیرازی. غلامرضا میرزا صالح. تهران: نگاه معاصر.
- علیمحمدی اردکانی، جواد (۱۳۹۱). همگامی ادبیات و نقاشی قاجار. تهران: انتشارات یساولی.
- عطاری و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰). بازشناسی هنرهای سنتی-اسلامی (۱) هنرمینا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.
- غرضی، مهدی (۱۳۴۱). با کارگاه‌های میناسازی هنرهای زیبای کشور آشنا شوید. نشریه هنر و مردم، ۱ (۳)، تهران.
- فیض‌اللهی، مریم (۱۳۸۸). مراحل ساخت مینای حجره‌بندی. خلاصه مقالات گنجینه‌های از یادرفته هنر. تهران: فرهنگستان هنر.
- فیض‌اللهی، مریم و فنایی، زهرا (۱۳۸۹). بررسی لباس و پوشاک دوره قاجار مبتنی بر آثار مینایی برجای مانده از این دوره در موزه آذربایجان تبریز. مجله نگره، (۱۵)، ۵۷-۷۱.
- فقیهی، سید محمد (۱۳۶۲). سیری در هنرهای ظریفه: هنر میناکاری هنر درخشان آتش و خاک. (۵)، ۲۵۶-۲۶۳. فلور، ویلم (۱۳۹۵). نقاشی دیواری در دوره قاجار. ترجمه علیرضا بهارلو. تهران: پیکره.
- فلور، ویلم، چلکووسکی، پیتر و اختیار، مریم (۱۳۸۱). نقاشی و نقاشان دوره قاجاریه. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات ایل شاهسون بغدادی.
- فریه، ر. دبلیو (۱۳۷۴). هنرهای ایران. ترجمه پرویز مرزبان. تهران: فرزانه روز.
- کیانی، مصطفی (۱۳۸۶). معماری دوره پهلوی اول. تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- کریمیان، نیمه (۱۳۷۵). مینا کاری در اهواز. مجله میراث فرهنگی، (۱۶)، ۷۴-۷۷.
- کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی (۱۳۶۹). احوال و آثار نقاشان قدیم ایران و برخی از مشاهیر نگارگر هند و عثمانی. لندن: مستوفی.
- کازاما، آکی یو (۱۳۸۰). سفرنامه کازاما. ترجمه هاشم رجب‌زاده و وحید مازندرانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۸). درباره تاریخ نقاشی قاجار. ایران‌نامه، (۶۷)، ۴۰۵-۴۲۲.
- میرزایی مهر، علی اصغر، حسینی، مهدی (۱۳۹۶). کشف ارزش تصویر در هنر عهد فتحعلی‌شاه قاجار، مبانی نظری هنرهای تجسمی، (۴)، ۹۹-۱۱۰.
- مارگولیز، اروین (۱۳۸۷). سیری در هنر ایران. ۲ جلد، فصل ۳۵. ترجمه پرویز مرزبان. تهران: علمی فرهنگی.
- ورنویت، استفان (۱۳۸۳). گرایش به غرب. ترجمه پیام بهتاش. تهران: کارنگ.
- میثاقی، مریم و مرادوند، فرناز (۱۳۸۱). میناکاری صابین. ماه هنر، (۵۳-۵۴)، ۱۲۳-۱۲۶.
- وولف، ای، هانس و ابراهیم‌زاده، سیروس (۱۳۷۲). صنایع دستی کهن ایران. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- یاوری، حسین (۱۳۸۹). در جستجوی معنا. مجموعه مقالات هنرهای سنتی ایران. تهران: سوره مهر.
- یاوری، حسین (۱۳۸۲). آشنایی با هنرهای سنتی. تهران: صبا سحر.

Diba, I. S. & Ekhtiar, Maryam. (1999). *Royal Persian Paintings*, New York & London: Qajar Epoch Tauris Publishers.

[www.bonhams.com](http://www.bonhams.com)

[www.sothbys.com](http://www.sothbys.com)

[www.christies.com](http://www.christies.com)

<https://collections.vam.ac.uk>

[www.reenaahluwalia.com](http://www.reenaahluwalia.com)

<https://www.cbi.ir>

<https://collections.vam.ac.uk>

### Transliteration

Adamova, Adel Tigranovna. (2007). *Iranian paintings in the Hermitage treasury*.

Translated by Zohreh Feyzi. Tehran: Farhangestan-e-Honar.

Ajhand, Yaqoub (2009). *Iranian painting*. 2 vols. Tehran: Samt.

Alimohammadi Ardakani, Javad (2012). *Synchronization of Qajar Literature and Painting*. Tehran: Yasāvūlī Publications.

Asna-Ashari, Nafiseh and Ashouri, Mohammad-Taghi (2017). Fath-Ali Shah's use of the language of images in the power of representation. *Letter of Visual and Applied Arts*, (20), 47-58.

Attari and a Group of Writers (2011). *Recognition of Traditional-Islamic Arts (1) Honarmina*. Tehran: Research Institute of Culture, Art and Communication.

Benjamin, Samuel Greenwheeler. (1984). *Persia and the Persians*. Translated by Hossein Kordbache. Tehran: Jāvīdan.

Dehkhoda, Ali Akbar (1998). *Loḡatnāmeḥ*. 7 vols. Tehran: University of Tehran.

Diba, Leila (1999). Studying the Role of Mirzababa in the Qajar Period as a Painter. *Iran Nameh*, (67), 452-423.

Ebrahimi-Naghani, Hossein (2007). The manifestation of the human figure in Qajar painting. *Golestan-e-Honar*, (9), 82-88.

Eslami, Mona and Rahnemon, Popak (2012). *Enamel on metal*. Tehran: Samt.

Ettinghausen, Richard and Yarshater, Ehsan (2000). *Highlights of Persian Art*. Translated by Hormoz Abdollahi and Rouyin Pakbaz. Tehran: Agah.

Faghihi, Seyyed Mohammad (1983). A journey through the fine arts: the art of enameling, the brilliant art of fire and soil. (5), 256-263.

Fariyeh, R. W. (1995). *The Arts of Iran*. Translated by Parviz Marzban. Tehran: Farzān Rooz.

Feizollahi, Maryam (2009). The stages of making chamber enamel. Summary of articles on forgotten treasures of art. Tehran: Art Academy.

Feyzollahi, Maryam and Fanaei, Zahra (2009). STUDY ABOUT QAJARIAN DRESSES AND WEARS BASED ON ENAMELING PIECES REMAINED OF QAJAR ERA IN AZERBAIJAN MUSEUM OF TABRIZ. *Negāreh Magazine*, (15). 57-71.



- Floor, Willem M (2016). Wall paintings and other figurative mural art in Qajar Iran. Translated by Alireza Baharloo. Tehran: Peikareh.
- Floor, Willem M, Chelkowski, Peter and Ekhtiar, Maryam (2002). Art and artists in Qajar Persia. Translated by Yaqoob Ajhand. Tehran: ĩl Šāhsavan Baghdadi Publications.
- Ghoreshi, Mahdi (1962). Get to know the enamel workshops of the country's fine arts. Art and People Magazine, 1 (3), Tehran.
- Hatam, Jamshid (2008). A Look at Qajar Painting. Naghsh-e-Mayeh, 1 (2), 36-29.
- Jalali Jafari, Behnam (2003). Qajar Painting (Aesthetic Criticism). Tehran: Kavūš Qalam.
- Karimian, Naimeh (1996). Enamelwork in Ahvaz. Journal of Cultural Heritage, (16), 74-77.
- Karimzadeh Tabrizi, Mohammad Ali (1989). The Lives and Works of Ancient Iranian Painters and Some Famous Indian and Ottoman Painters. London: Mostūfi.
- Kazama, Aki U (2001). Kazama's Travelogue. Translated by Hashem Rajabzadeh and Vahid Mazandarani. Tehran: 'Elmī va Farhangī.
- Khalili, Maryam (2004). Single Faces of Fathali Shah with Emphasis on the Works of Mehrali Naghash Bashi Fathali Shah. Visual Arts Studies, (21), 42-49.
- Khalili, Naser (2004). Western Orientation. 6 vols. Tehran: Kārang.
- Kiani, Mostafa (2007). Architecture of the First Pahlavi Period. Tehran: Institute for Contemporary History Studies of Iran.
- Margulies, Ervin (2008). A survey of Persian art. 2 vols., chapter 35. Translated by Parviz Marzban. Tehran: Elmi Farhangi.
- Maskoob, Shahrokh (1999). On the History of Qajar Painting. Irannameh, (67), 405-422.
- Mirza`imehr, Ali Asghar, Hosseini, Mehdi (2017). An Assessment of the Value of "Image" in the Art of Fath-Ali Shah Qajar's Era, Iranian scientific association of Visual Arts, (4), 99-110.
- Misaghi, Maryam and Moradvand, Farnaz (2002). Sabean Enameling. Mah Honar, (53-54), 123-126.
- Pakbaz, Roiin (2008). Iranian Painting from Ancient Times to the Present. Tehran: Zarrin and Simin.
- Panjehbashi, Elahe (2002). Studying the Evolution of Painted Enamel Medallions with the Images of Kings and Princes during the Qajar Period (Fath Ali Shah until the End of Naser al-Din Shah's Era). Negāreh, 18 (67), 145-169.
- Rahimi, Tayebeh (2017). A Study of Vitreous Enamel and its Techniques in Iran during the Qajar Period. Journal of Iranian Studies, (5), 128-140.
- Robinson, Basil William (2005). Art et societe dans le monde Tranien No, translated by Yaghoob Ajhand. Tehran: Moli.
- Seyedakhlaghi, Parisa (2009). Small Encyclopedia of Iranian Handicrafts. Tehran: Qasīdeh.

- Seyyed Sadr, Seyyed Abul Ghasem (2007). Encyclopedia of Handicraft Arts and Related Words. Tehran: Simāy Dāneš.
- Shirazi, Mirza Saleh (2009). Collection of Travelogues of Mirza Saleh Shirazi. Gholamreza Mirza Saleh. Tehran: Negāh Mo 'āṣr.
- Soheili Esfahani, Behrouz and Saber Zeinab (2001). The Rupture of 'Iranian Handicrafts' from 'Fine Arts' in Qajar's Royal Discourse with an Emphasis on the Binary Opposition of 'Fine Arts vs. Applied Arts'. Iranian Industrial Arts, (2), 129-140.
- Sudavar, Abul Alaa (2001). Courtly Art of Iran. Translated by Nahid Mohammad Shamirani. Tehran: Karang Publishing House.
- Tahvildar Esfahani, Hossein Mohammad Ebrahim (1963). Geography of Esfahan: Natural and Human Geography and Statistics of the City's Guilds. Tehran: University of Tehran.
- Vernoit, Stephen (2004). Collection of Islamic Art. Translated by Payam Behtash. Tehran: Karang.
- Wulff, Hans E (2009). The traditional crafts of persia. Tehran: Islamic Revolution Publications and Education.
- Yavari, Hossein (2003). Introduction to Traditional Arts. Tehran: Sabaei Sahar. Yavari, Hossein (2009). In Search of Meaning. Collection of Articles on Traditional Iranian Arts. Tehran: Soūreh Mehr.





University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## The Ma'nids and the Shī'a: An Analysis of Fakhr al-Dīn II's Policies Towards the Shī'ī Clans in Jabal 'Āmil, Jabal Lubnān, Ba'labakk, and the Biqā' Valley

Maryam Jamali<sup>1</sup> , Ghadrieh Tajbakhsh<sup>2</sup> 

1. M.A. graduate, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (Maryamjamali7576@gmail.com)
2. Corresponding author, Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (tajbakhsh@ISR.ikiu.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received: 1 January 2024  
Received in revised form:  
10 March 2024  
Accepted: 17 April 2024  
Published online: 17  
February 2025

**Keywords:**

*Ma'nids,*  
*shī'a,*  
*Fakhr al-Dīn II,*  
*Jabal 'Āmil,*  
*Jabal Lubnān,*  
*Ba'labakk,*  
*the Biqā' Valley.*

### ABSTRACT

During the Ottoman era, local governments appointed by the Ottomans intensified their policies and actions against Shī'ī communities within al-Shām (Greater Syria). The Ma'nid dynasty was one such local government that, with Ottoman backing, implemented extensive anti-Shī'a policies and strategies. Fakhr al-Dīn II became particularly notorious for his continuous raids on Shī'ī areas in Jabal 'Āmil, Jabal Lubnān, Ba'labakk, and the Biqā' Valley. This article examines the causes and consequences of Fakhr al-Dīn II's attacks on these Shī'ī areas, along with the role of the Ottomans. It concludes that Fakhr al-Dīn II, ultimately seeking autonomy for Lebanon, harbored ambitions to overthrow Ottoman rule. To achieve this goal, he adopted a two-pronged approach towards the Shī'a. On the one hand, he appeased the Ottomans by dividing Shī'ī clans, relocating Maronites to Shī'a settlements, eliminating Shī'ī leaders, establishing military outposts, and settling Sunnī clans in these areas to monitor Shī'ī activity. On the other hand, he attempted to liberate Lebanon from Ottoman control by seizing the emirates of Safad, Beirut, Sidon, and Keserwan, forming alliances with European powers, and consolidating his own power. Despite widespread repression of the Shī'a with the complicity of the Pashas of Sham, Fakhr al-Dīn II's downfall ultimately stemmed from the exposure of his secret commercial-military agreement with Italy and Tuscany against the Ottomans. This not only led to the failure of his goals but also presented an opportunity for the Shī'ī clans to regain their lost influence.

**Cite this article:** Jamali, M. & Tajbakhsh, Gh. (2024). The Ma'nids and the Shī'a: An Analysis of Fakhr al-Dīn II's Policies Towards the Shī'ī Clans in Jabal 'Āmil, Jabal Lubnān, Ba'labakk, and the Biqā' Valley. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 85-108.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.370464.654459



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2024.370464.654459

**Publisher:** University of Tehran Press.

## روابط معنیان با شیعیان: واکاوی سیاست‌های فخرالدین دوم معنی (حک: ۹۹۳-۱۰۴۳ق) در رویارویی با خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع

مریم جمالی<sup>۱</sup>، قدریه تاجبخش<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران، رایانامه: Maryamjamali7576@gmail.com  
۲. استادیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران، رایانامه: tajbakhsh@ISR.ikiu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۲/۱۰/۱۱ <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۲/۱۲/۲۰ <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۱/۲۹ <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b> شیعیان شام، فخرالدین دوم معنی، خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک، بقاع</p>	<p>در دوره عثمانی سیاست‌ها و اقدامات حکومت‌های محلی دست‌نشانده آنان بر ضد جوامع محلی شیعی در شام اوج گرفت. معنیان (آل معنی) از جمله این حکومت‌های محلی بوده‌اند که تحت حمایت عثمانیان سیاست‌ها و راهبردهای ضد شیعی گسترده‌ای را در پیش گرفتند. بیش از همه امیران معنی، فخرالدین دوم به‌واسطه یورش‌های مستمر به مناطق شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع نامبردار گشته است. این مقاله پس از بررسی علل و پیامدهای حملات فخرالدین دوم معنی به مناطق شیعی نشین مذکور و نقش عثمانیان در آن، بدین نتیجه دست یافته که او با هدف دستیابی به خودمختاری در لبنان، ناگزیر به سرنگونی دولت عثمانیان می‌اندیشید و از این رو، برای نیل به مقصود در مواجهه با شیعیان سیاستی دوسویه اتخاذ کرد؛ وی از یک سو با تفرقه‌افکنی میان خاندان‌های شیعی و کشتار بزرگان آنان، کوچاندن مارونیان به سکونت‌گاه‌های شیعیان، استقرار پادگان‌های نظامی و اسکان طوایف سنی در مناطق مذکور جهت پایش تحركات شیعیان، رضایت عثمانیان را تامین می‌کرد و از سوی دیگر می‌کوشید با قبضه امارت‌های صفد، بیروت، صیدا و کسروان و هم‌پیمانی با دول اروپایی لبنان را از زیر سلطه عثمانیان به‌دروآورد. در فرجام، به‌رغم سرکوب‌های گسترده شیعیان توسط فخرالدین به همدستی پاشاهای شام، وی پس از افشای انعقاد قرارداد تجاری- نظامی محرمانه‌اش با ایتالیا و توسکاتی بر ضد عثمانیان نه تنها به اهداف خود نرسیده، بلکه خاندان‌های شیعی از سرنگونی‌اش برای بازیابی قدرت از دست‌رفته بهره بردند.</p>
<p><b>استناد:</b> جمالی، مریم و تاجبخش، قدریه (۱۴۰۳). روابط معنیان با شیعیان: واکاوی سیاست‌های فخرالدین دوم معنی (حک: ۹۹۳-۱۰۴۳ق) در رویارویی با خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷ (۱)، ۸۵-۱۰۸. DOI: 10.22059/jhic.2024.370464.654459</p>	
<p>ناتشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان. DOI: 10.22059/jhic.2024.370464.654459</p>	



## مقدمه

پیشینه حضور شیعیان در سرزمین شام به صدر اسلام بازمی‌گردد. جوامع محلی شیعی در شامات در دوره‌های گوناگون شاهد فشارها و سخت‌گیری‌های حاکمان سنی بوده‌اند. برای نمونه، در دوران ایوبیان و مملوکان در برهه‌هایی کار چندان بر شیعیان دشوار شد که آنان ناگزیر به تقیه و گاه حتی روی‌گردانی اجباری از تشیع شدند. شماری نیز از سکونتگاه‌هایشان در کسروان، جبیل، طرابلس، بیروت، صیدا، جبل عامل و توابع آواره گردیدند. عثمانیان نیز سیاست مذهبی دو حکومت سلف را پیشه کرده و با هدف وصول بدین مقصود، خاندان‌های محلی غیر شیعی از جمله آل معن / معنیان دروزی مسلک را به نیابت بر بخش‌های مهم شام مسلط ساختند. اگرچه امیران معنی برای بهبود اوضاع اقتصادی - اجتماعی قلمرو خویش در جبل دروز / شوف<sup>۱</sup>، جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع گام‌های ارزشمندی برداشتند، اما وجود گزارش‌هایی درباره کاهش سکنه مناطق شیعی نشین و نیز مهاجرت شیعیان از مناطق مذکور، نشان از عدم توفیق آنان در زمینه‌های دینی - مذهبی دارد. با این همه، پژوهش حاضر در پی بررسی اوضاع دینی سراسر دوره معنیان نیست، بلکه ضمن ارایه گزارشی اجمالی درباره زمینه‌ها، چگونگی و علل توفیق معنیان (۹۱۲-۱۱۰۹ ق) در تحولات سیاسی شام از آغاز تا سده دهم هجری، صرفاً به روابط امیر فخرالدین دوم معنی (حک: ۹۹۳-۱۰۴۳ ق) با خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع خواهد پرداخت. در تحولات تاریخی این دوره، یعنی سده یازدهم هجری، وقایع از سه جهت شگفت و مهمتر می‌نماید؛ نخست: اختلاف خاندان‌های شیعی مناطق مذکور با یکدیگر، دوم: اتحاد آنان با یکدیگر و مارونیان و سوم: مهاجرت خیل عظیمی از مارونیان به سکونتگاه‌های شیعیان به‌ویژه به کسروان و آوارگی شیعیان کسروان. این تحولات که در دوره امیر فخرالدین دوم ترکیب جمعیتی و زیربناهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی روستاها و شهرهای شیعی نشین جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع را دیگرگون ساخته، ظاهراً با اهداف سیاسی - مذهبی و هدایت پشت پرده و تایید بی‌قید و شرط عثمانیان انجام گرفته است.

۱. شوف به علت واقع شدن در ساحل دریای مدیترانه و نیز عبور رود دامور از نقاط شمالی و جنوبی آن از دیرباز بسیار اهمیت داشته است (رعد، ۱۹۹۳: ۲۵۹؛ برای اطلاع بیشتر از حدود جغرافیایی آن نیز نک: اطلس جامع جهان تایمز، ۲۰۰۵: نقشه لبنان). از مهم‌ترین شهرهای آن می‌توان به بیت‌الدین، مرکز کنونی شوف و بعلقین، مختاره و دیرالقمر، مراکز پیشین آن در دوره‌های معنیان و شهابیان، اشاره کرد. بخش اعظم ترکیب جمعیتی شوف را نخست، دروزیان (ابی‌حلقه، ۲۰۰۵: ۱۸۰؛ نیز حتی، ۱۹۵۹: ۳۲۲) و سپس، اقلیت‌های دینی - قومی مارونیان، اهل سنت و شیعیان تشکیل می‌دهند (صلیبی، ۱۹۹۱: ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰؛ همو، ۱۹۸۹: ۱۱۸).

این مقاله، نخست با استناد به گزارش‌های موثق «احمد بن محمد خالدی صفدی (متوفی دوازدهم هجری)»<sup>۱</sup> و سپس، «امیر حیدر احمد شهبابی (۱۱۷۴-۱۲۵۱ق)»<sup>۲</sup>، ناصیف یازجی (۱۲۱۵-۱۲۸۸ق)<sup>۳</sup>، طنوس بن یوسف شدیاق (۱۲۱۸-۱۲۷۸ق)<sup>۴</sup>، میخائیلوویچ بازیلی (۱۲۲۴-۱۳۰۲ق)<sup>۵</sup>، اسکندر بن یعقوب ابکاریوس (?-۱۳۰۳ق)<sup>۶</sup> و خوری منصور حنونی (متوفی سده سیزدهم هجری)<sup>۷</sup>، تدوین شده است.

۱. صفدی از مقرّبان امیر فخرالدین معنی دوم بود و در تاریخش که به تاریخ الامیر فخرالدین المعنی یا لبنان فی عهد الامیر فخرالدین المعنی الثانی نامبردار شده، به تدوین وقایع عینی که خود در برخی از آنها شرکت داشته و یا از راویان ثقة شنیده بود، پرداخته است. به تصریح مقدمه کتاب وی آن را به خواست امیر فخرالدین درباره وقایع سال‌های ۱۰۲۱-۱۰۳۴ق نگاشته است و به علت گزارش مناسبات امیر با پادشاهای عثمانی شام، درگیری‌های طوایف شام با عثمانیان و نیز اشاره به بسیاری از زوایای پنهان و آشکار حوادث این دوره ارزشمند می‌نماید (رستم و بستانی، مقدمه تاریخ الامیر فخرالدین المعنی، ۱۹۶۹: ج، ط، ی، ۳).

۲. امیر حیدر شهبابی از شهباییانی بود که در دوره عثمانیان بر اثر شایستگی به برخی مهم‌آداری و نظامی در شوف، آلمتن و دیگر نقاط لبنان دست یافت. وی در اثر ۳ جلدی سالشمارش نام غرّ الحسنان فی التواریخ حوادث الأزمان (لبنان فی عهد الامراء الشهباییین) به اخبار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و گاه حوادث طبیعی مناطق مختلف لبنان، فلسطین، شام و سایر نقاط شرق ادنی/ نزدیک پرداخته و روابط شامات با برخی دول اروپایی را نیز از نظر دور نداشته است. اطلاعات امیر حیدر در جلد‌های دوم و سوم که خود شاهد عینی وقایع سال‌های ۱۱۰۹-۱۲۵۱ق یعنی، مناسبات و شورش‌های دروزیان، شیعیان و مارونیان در شوف و دیگر نقاط لبنان بوده و نیز مشتمل بر شماری از مذاکرات محرمانه، فرمان‌های رسمی و مکاتبات وی با والیان عثمانی جبل لبنان و جز آن می‌باشد، بس مهم می‌نماید (همان، مقدمه الغرّ الحسنان، ۱۹۶۹: ه، ر، ح، ی، یب).

۳. یازجی از جمله مورخان دوره عثمانی بود که به دلیل علاقمندی به تاریخ کتابی را با عنوان رساله تاریخیه فی احوال جبل لبنان الاقطاعی، در دوره‌ای ۱۲ ساله به رشته تحریر درآورد. این اثر به دلیل پرداختن به آداب و رسوم، شیوه مرسوم مکاتبات، عادات مجامله، خاندان‌های مقطعی محلی شام، اعتقادات دینی- مذهبی و تقسیمات مختلف قومی- دینی جامعه جبل لبنان از قبیل قیسی، یمنی، جنبلاطی، یزبکی و جز آن منبعی مهم به شمار می‌رود و از این رو، بعدها مورخان دوره عثمانی از جمله، جودت پاشا در تاریخ جودت و عیسی اسکندر معلوف در دوانی القطوف از آن اقتباس‌ها کردند (غنام و باشا، مقدمه رساله تاریخیه فی احوال جبل لبنان الاقطاعی، بی‌تا: ۷-۹).

۴. شدیاق به دلیل خوش خدمتی به شماری از امرای محلی عثمانی شام مناصب مهم و محرمانه ای یافت. او بسیاری از درگیری‌های طایفه‌ای دروزیان، شیعیان و مارونیان در شوف تا زمان تقسیم جبل لبنان به چند قائم‌مقام را درک کرد و کتاب سالشمار سه بخشی خویش با نام اخبار الاعیان فی جبل لبنان را بدان‌ها اختصاص داد. به رغم ارایه اطلاعات ارزشمندی درباره جغرافیا، دروزیان، مارونیان، شیعیان و مسلمانان لبنان و نیز نسب‌های بزرگان و مشایخ آنان در بخش‌های نخستین و دوم کتاب، مؤلف تمرکز خویش را بر تبیین وقایع مرتبط به خاندان‌های حاکم بر جبل لبنان در دوره عثمانی قرار داده است و بخش اخیر به دلیل ارایه آگاهی‌های مهمی که مؤلف در آنها به «سمع و عیان» خود تکیه کرده، حایز اهمیت می‌نماید (بستانی، مقدمه اخبار الاعیان، ۱۹۹۵: ب، ج، د).

۵. بازیلی در خانواده‌ای آزادی‌خواه و وطن‌دوست پرورش یافت و به دلیل هدایت قیام‌هایی از سوی پدر بزرگ و پدرش بر ضد عثمانی‌ها و تعقیب توسط قوای حکومتی ناگزیر از اراضی عثمانی گریختند. وی پس از نجات جان، بعدها اسناد و اطلاعات عینی خود و دیگر شواهد عینی را از ۱۲۵۶ق در کتابی با عنوان سوریا و لبنان و فلسطین تحت الحکم التركي من الناحیتین السیاسیه و التاریخیه جمع‌آوری و چاپ کرد؛ این کتاب به‌ویژه از نظر منازعات و کشتارهای خونین دروزیان، شیعیان و مارونیان مهم می‌نماید (نسکایا، مقدمه سوریا و لبنان و فلسطین تحت الحکم التركي، ۱۹۸۸: ۱۶؛ بازیلی، ۱۹۸۸: ۳۸).

۶. ابکاریوس از ارمنیان زاده بیروت بود که دوره ابراهیم پاشا در شام را درک کرده و از این رو، کتابش نوادر الزمان فی وقایع جبل لبنان به دلیل اشمال بر تاریخ لبنان و بلاد شام تا پایان سده چهاردهم هجری حایز اهمیت است، به‌ویژه آن که یک فصل کامل را به همه

داده‌های تاریخی و یادداشت‌های این مورخان دروزی یا مارونی به دلیل حضور در دستگاه‌های حکومتی عثمانی و مشاهده عینی وقایع شام مهم می‌نماید. آنان بسیاری از منازعات دروزیان، مارونیان و شیعیان با یکدیگر و با امرای محلی عثمانی شام، مهاجرت‌های آنان و دیگر حوادث را به چشم دیده‌اند و از این رو، آثارشان از مهم‌ترین منابع برای بررسی اوضاع دروزیان، مارونیان و شیعیان شام به‌ویژه خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع در دوره سلطه عثمانیان بر مصر و شام بوده است. این پژوهش بر پایه منابع فوق و دیگر منابع معتبر به این سوالات پاسخ خواهد داد که:

(۱) علت و پیامد یورش‌های مستمر امیر فخرالدین دوم به خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع چه بوده است؟

(۲) عثمانیان چه نقشی در نوع روابط امیر فخرالدین دوم با خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع داشته اند؟

(۳) واکنش خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع به حملات مستمر امیر فخرالدین دوم چه بود؟

### پیشینه پژوهش

درباره روابط فخرالدین دوم معنی با خاندان‌های شیعی جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع پژوهشی مستقل صورت نگرفته است، اما مطالعات انجام شده درباره اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شام و لبنان در سده‌های یازده تا دوازدهم هجری آگاهی‌های مفیدی در این زمینه دارند و می‌توانند راهگشا باشند (نک: کتاب‌شناسی).

---

جوانب مناطق جبل لبنان از قبیل دینی، اجتماعی و قومی و حتی چگونگی نفوذ مصریان و دول استعماری اروپایی به شام و لبنان و پیامدهای آن برای حکومت عثمانی اختصاص داده است (سمک، مقدمه *نوادیر الزمان*، ۱۹۸۴: ۵-۷، ۱۲-۱۳).  
۷. از تاریخ اتمام تالیف کتاب *نبذه تاریخیه فی المقاطعه الکسروانیه* که در ۱۳۰۲ ق اتفاق افتاده، برمی‌آید حتونی در سده سیزدهم هجری زندگی می‌کرده است. این اثر در زمره منابع مهم به‌ویژه درباره مارونیان و شیعیان در دوره‌های معنیان و شهابیان تا زمان وضع قانون «متصرفیه» در دوره داوودپاشا در جبل عامل، کسروان و شوف به شمار می‌رود و صداقت و تواضع مورخ و اشاره به منابع مورد استفاده و نیز تکیه بر دیده‌ها به هنگام گزارش وقایع بر ارزش کتاب افزوده است (مقدمه *نبذه تاریخیه*، ۱۹۸۷: ۷-۸، ۱۱-۳۲۶).

### آل معنی (معنیان): از آغاز تا دوره امیر فخرالدین دوم

پیش از قدرت یابی فخرالدین معنی در شوف/جبل دروز، خاندان‌های ذی نفوذ دروزی شام که به دو دسته قیسی و یمنی تقسیم می‌شدند، با یکدیگر رقابت بسیار داشتند. خاندان‌های بَحْتَر، مَعْن، بنی جُنْبَلَاط، تَلْحُوق و تَنُوخی از شاخه دروزیان قیسی و آل اَرَسَلان، عَلم الدّین، اَبی لَمَع، عَبدالمَلک، عِماد و اَبی نَکَدِ یمنی از آن جمله بودند. اگرچه قیسیان و یمنیان از سده نخستین هجری با یکدیگر رقابت و خصومت‌های بسیار داشتند، اما گزارش‌های اَبکارِیوس نشان داده است که عثمانیان پس از دست‌یابی به شام و از جمله جبل دروز در ۹۲۲ق، با هدف تثبیت سلطه خویش رقابت‌های خصمانه‌ای را میان آنان آغاز کردند و صرفاً فرصت قدرت‌یابی به خاندان‌های دروزی مطیع خویش را دادند.<sup>۲</sup> از این رو، آل مَعْن تنها حکام دروزی این منطقه و دیگر مناطق دروزی نشین لبنان محسوب نمی‌شدند (اَبکارِیوس، ۱۹۸۴: ۸۳-۸۴؛ یازجی، بی‌تا: ۱۱-۱۵، ۴۵-۵۰).

از تاریخ و چگونگی ظهور معنیان در شوف/جبل دروز و دیگر مناطق دروزی نشین اطلاع دقیقی در دست نیست. براساس گزارش‌های شدیاق، امیر مَعْن بن رَبِیعَه ایوبی، جد خاندان مَعْن، به همراه قبیله خود در ۵۱۴ق به فرمان طُعْتَکین سلجوقی برای سامان‌دهی حملاتی به مواضع صلیبیان در شهرهای ساحلی دریای مدیترانه به شوف کوچید؛ وی شوف را که بر بلندای تپه‌ای در نزدیکی عَبِیَه - مقر حکام محلی دروزی تنوخی - قرار داشته، برگزید تا از آنجا بر مناطق واقع در میان رود صفاء تا باروک در ساحل مدیترانه و نیز جنوب شرقی لبنان اشراف داشته باشد. او با هم‌پیمانی با امیر بَحْتَر تنوخی، از امرای اَلْعَرَب شام، به حملاتی بر ضد صلیبیان دست زد. آل تنوخ برای امیر مَعْنی و طوایفش در نزدیکی عَبِیَه منازلی بنا کردند. به تدریج جمعیت سکونتگاه معنیان زیاد شد و از این رو، عَبِیَه به شهر بَعْقَلین متصل شده و همان‌جا پایتخت آنان و شوف گردیده و بر کوه نزدیکی آنجا نیز «جبل شوف» اطلاق گردید. در پی عملکرد نیکو و کرم امیر مَعْن، بسیاری از ساکنان دمشق، حوران، حلب و شهرهای دیگر اطراف جبال لبنان به دلیل تصرف این مناطق به دست امرای صلیبی و در جستجوی یافتن پناهگاهی امن به شوف گریخته و در سایه حمایت وی ساکن شدند (شدیاق، ۱۹۵۵: ۱/۲ و ۱۸۲/۲ و ۱/۳: ۲۳۵؛ نیز احدب، ۱۹۷۳: ۲۱-۲۳).

۱. مسلمانان پس از فتح دمشق با شامات ارتباط تنگاتنگی یافته و به‌ویژه پس از دست‌یابی به حوران با سکنه آنجا پیوندهای خانوادگی برقرار و شهرهای متعددی از جمله، شهبها که در دوره‌های متأخر مسکن شهپایان شد، را نیز بنا کردند. با این همه، هم‌چنان سنن قبیله ای خویش و حتی منازعات ریشه‌دار قیسی- یمنی را که از حجاز داشتند، نیز حفظ کردند. از جمله آنان خاندان‌های عرب تنوخی جمال الدّین، علم الدّین و مَعْن بودند که در سده دهم هجری در وادی بعلبک لبنان زندگی می‌کردند؛ دو خاندان نخست، در راس یمنیان و آخری در راس قیسیان بودند (بازیلی، ۱۹۸۸: ۴۳-۴۴).

۲. «والایان شام مطیع و منصوبین وزیر حکومت عثمانی بودند که از ایالت صیدا حکم می‌راند و وزیر هر که را می‌خواست عزل و یا نصب می‌کرد!» (اَبکارِیوس، ۱۹۸۴: ۸۴).



از معنیان تا سال‌های واپسین حکومت ممالیک برجی، به جز سه جا اطلاع دیگری در دست نیست؛ نخست: خاندان‌های محلی دروزی عهده دار «مقدمی» خاندان‌های خویش بوده‌اند. دوم: امیر فخرالدین عثمان بن حاج یونس بن معن در ۹۰۳ق با هدف تقرب به ممالیک در دیرالقمر مسجدی ساخت. نظر بدان که دروزیان در مسجد به عبادت نمی‌پرداختند بنای جامع ظاهراً نشان از قدرت خاندان معنیان در تحولات منطقه‌ای و تلاش و زمینه‌سازی برای دستیابی به مطامع سیاسی - دینی بیشتر در شام دارد. سوم، فخرالدین عثمان معنی نیز بر اثر سرکردگی شورشی بر ضد ممالیک برجی در زندان بقاع افتاد (شدیاق، ۱۹۵۵: ۲۹۳/۱).

چند سال بعد در پی حملات عثمانیان (حک: ۶۷۹-۱۳۴۲ق) به شام در ۹۲۱ق، نایب‌السلطنه ممالیک برجی در دمشق - جان بردی غزالی - از فخرالدین عثمان اول معنی (حک: ۹۱۲-۹۲۲ق) برای نبرد با سلطان سلیم اول عثمانی (حک: ۹۱۸-۹۲۶ق) در نبرد مرج دابق کمک خواست، اما امیر فخرالدین نه تنها به درخواست وی پاسخی نگفت، بلکه پس از شکست ممالیک به دمشق نزد سلطان سلیم فرار کرده و ضمن خطبه ای فصیح بدو تقرب جست<sup>۱</sup>. از این رو، سلطان بر او با لقب «سلطان البرک» خلعت پوشانیده و همه امور مناطق مختلف شام از جمله، امارت شوف و نیز «مقدم»ی لشکر آنجا را بدو محول کرده و از این زمان به بعد امارت فخرالدین به «امارت جبل شوف/ دروز» شهره شد. وی با این اقدام سیاسی حکومت معنیان را حدود ۴۰۰ سال بر بسیاری از نقاط شام و از جمله، شوف تثبیت کرد (شدیاق، ۱۹۵۵: ۱/۳ ق ۲۳۸؛ امیرحیدر شهابی، ۱۹۹۳: ۳/۷۳۸-۷۴۰).

با این همه، در پی سلطه عثمانیان و تحولات مذکور، منافع بندر تجاری پیزا که هم پیمان تجاری ممالیک برجی دریای مدیترانه بوده به خطر افتاد و از این رو، پیزا از هوشمندی و دستاورد نیکوی امیر فخرالدین عثمان اول معنی ناخشنود بود. از همین رو بندر پیزا بر ضد عثمانیان بسیاری از خاندان‌های دروزی را که دل در گرو مملوکان برجی داشته‌اند تحریک کرده و آنان را در دو برهه با عده و عده مجهز ساخت. این اقدامات غارت، سوزاندن منازل، قطع درختان و قتل شمار زیادی از معنیان را در ۹۲۹ق در وادی التیم و نیز در سال‌های ۹۴۰، ۹۷۱ و ۹۹۲ق به دنبال داشت. دولت عثمانی نیز برای خلع سلاح آنان و تثبیت قدرت خویش بر بخش‌های استراتژیکی ساحلی شام تلاش‌های بسیاری کرده و سرانجام والی مصر ابراهیم پاشا را بر این امر مامور ساخت (ابن حمصی، بی تا: ۵۶۹، ۵۷۵).

۱. متن خطبه چنین است: «اللهم ادم دوام من اخترته لملك و جعلته خليفه عهدك و سلطنته على عبادك و ارضك و قلده سنتك و فرضك... الفاضل الذي بيده ازمه الامر بادشاه، ادم الله بقائه... اعانا الله بالدعاء لدوام دولته بالسعد... أمين». سند این واقعه در مجموعه الارشيف الوطنى پاریس وجود دارد و عادل اسماعیل نسخه‌ای را در کتابش حفظ کرده است (see: Ismail, Histoire du liban).

به نظر می‌آید معنیان قیسی در این شورش‌ها نقش داشته‌اند. زیرا، آنان بهای سنگینی پرداختند. قتل امیر قرقماز که جانشین پدرش فخرالدین اول شده بود، به دست عثمانیان و سرکوبی شدید شورش‌های دروزیان در ۹۹۳ق از جمله آسیب‌های شدیدی بود که سبب گردید دروزیان معنی ناگزیر دیگر بار به عنوان حکام محلی مطیع در مقابل اوامر و نواهی عثمانیان سر فرود آورند (دویهی، ۱۹۷۶: ۲۸۴؛ معلوف، ۱۹۶۹: ۴۲؛ قرالی، ۱۹۳۸: ۱/۱۳). امیر فخرالدین اول معنی با اتخاذ سیاست تسامح دینی، ایجاد پیوندهای خانوادگی میان طوایف مختلف و نیز تجمیع اقطاعات متعدد کوچک در اقطاعی واحد در رفع خصومت‌های میان معنیان دروزی که عثمانیان محرک اصلی آن بودند، کوشید (احدب، ۱۹۷۳: ۲۱-۲۳). پس از وی، فرزندش، قرقماز اول معنی (حک: ۹۲۲-۹۹۳ق)، نیز بر شیوه حکومتداری پدر رفت و از این رو، عثمانیان که راهی برای مداخله نظامی می‌جستند، با هدف بیرون راندن دروزیان قیسی از صحنه قدرت، به بهانه حمله شماری از معنیان به کاروان عثمانیان که از مصر عازم شهر آستانه بوده، امیر قرقماز اول را به سرقت اموال خزانه متهم کرده و به قتل رسانیدند (بولس، ۱۹۷۲: ۳۲۲؛ نیز احدب، ۱۹۷۳: ۲۴؛ صلیبی، ۱۹۸۹: ۳۴-۳۵).

به‌رغم این حوادث، دروزیان یمنی از ثمره شکست دادن معنیان قیسی نتوانستند بهره‌برداری کنند؛ چه، هنوز چندی نگذشته بود که پس از قتل قرقماز اول معنی، فرزندش فخرالدین دوم، (حک: ۹۹۳-۱۰۴۳ق) بر جای وی به امارت معنیان منصوب شد و دیگر بار سیادت دروزیان قیسی را بازگرداند (بولس، ۱۹۷۲: همانجا؛ نیز احدب، ۱۹۷۳: ۲۴؛ صلیبی، همان: ۳۴-۳۵). وی از فرصت درگیری و جنگ سلطان احمد اول عثمانی با صفویان برای گسترش قلمروش بهره‌جسته و در ۹۹۸ق توانست سیطره‌اش را از شوف به جبل جنوبی که مشتمل بر الغرب، جرد، آلمتن و صیدا به جز بیروت و بلاد کسروان بوده، بگستراند. آن‌گاه در صدد استیلا بر بیروت و کسروان برآمد و آن را از زیر سیطره آل سیفای سنی مذهب که هم پیمان عثمانیان بوده، درآورد؛ با این همه، به علت عدم اتحاد طوایف مختلف دروزی در صفی واحد و درگیری‌های مستمر دروزیان قیسی و یمنی با یکدیگر، از آل عساف سنی که رقیب سیاسی آل سیفا بوده، برای شکست آل سیفا بهره‌جست. وی پس از پیروزی بر یوسف سیفا در ۱۰۱۴ق، بر مناطق تحت سلطه آل سیفا دست یافت، اما این امر یک پیامد نامطلوب داشته و آن اینکه، منجر به انتقال تدریجی قدرت تنوخیان مسلمان به طایفه مسیحی مارونیان و مهاجرت‌های گسترده آنان به نقاط مذکور و جبل شوف شد (قرالی، ۱۹۳۷: ۳۶)؛ چه، امیر فخرالدین برای یارگیری سیاسی ناگزیر به مارونیان روی آورد و از این رو، بسیاری از اراضی روستاهای دروزیان را که در اثر حملات عثمانیان مهجور و بلااستفاده مانده بود، در ۱۰۲۳ق به آل خازن مارونی واگذار و از این طریق آنان را به مهاجرت بدین مناطق تشویق کرد، تا بدان‌جا که بدیشان اجازه ساخت کنیسه برای انجام مناسک مذهبی‌شان را داد. نظر به مهارت بسیار مارونیان در تولید ابریشم و از جمله، آل خازن که در شمار تولیدکنندگان آن بودند، این مهاجرت،

کشت و تولید ابریشم را در جبال کسروان و شوف به دنبال داشت و از این رو، خاندان خازن نقش مهمی در قدرت اقتصادی-نظامی فخرالدین و نیز ایجاد امنیت در قلمروش ایفا کردند؛ به تقریب ۲۰ هزار مرد جنگی از آنان بارها تحت فرماندهی امیر معنی بر ضد عثمانیان جنگیدند. از آن جمله در نبرد وی با ابراهیم پاشا- والی عثمانی مصر- در ۹۹۳ق و پیروزی را برای امیر فخرالدین به ارمغان آوردند(قرالی، ۱۹۳۷: ۳۸؛ همو، ۱۹۳۸: ۷۰/۲). استفادة فخرالدین از مارونیان بدین امر منحصر نشد بلکه وی از روابط مستحکم کنیسه‌های مارونی با کشورهای اروپایی از جمله شاه توسکانی بهره جسته و قراردادهایی با شاه توسکانی برای اعطای تسلیحات جنگی در ضدیت با عثمانیان منعقد کرد(همو، ۱۹۳۸: ۲۶۶/۲).

این دوره از مهم‌ترین دوره‌های تاریخی معنیان است؛ زیرا امیر فخرالدین برای آزادی لبنان از زیر یوغ عثمانیان و تشکیل لبنان بزرگ سیاست خود را بر پایه امنیت، شکوفایی اقتصادی و تسامح دینی- قومی بنا نهاده و مناطق غربی، شرقی، جنوبی و برخی از نواحی شمالی لبنان را از چنگ پادشاهای عثمانی خارج ساخت. او با ساماندهی برید، بنای قلعه‌هایی در شوف و نیز انعقاد قراردادهایی تجاری با شماری از کشورهای اروپایی از جمله، اسپانیا، فرانسه و شاه توسکانی در اثنای سال‌های ۱۰۲۳-۱۰۲۷ق، ثبات، امنیت و شکوفایی اقتصادی را در قلمرو خویش ایجاد کرد(بازیلی، ۱۹۸۸: ۵۱-۵۲). در اثر تلاش‌های اخیر و تسامح دینی- قومی وی موج گسترده‌ای از مسیحیان مارونی از شمال لبنان به جنوب و از جمله شوف در روزی نشین مهاجرت کرده و با دروزیان آنجا متحد شدند. شکل‌گیری اتحاد دروزی- مارونی و سلطه فخرالدین بر سراسر نقاط جبل لبنان سبب شد که وی به ایجاد خودمختاری سیاسی در جبل دروز و لبنان و ضدیت با عثمانیان بیاورد. این مهم در سفری به ایتالیا ضمن انعقاد قرارداد محرمانه نظامی با شاه توسکانی، فردیناند اول، فراهم شد(شدیاق، ۱۹۵۵: ۱/۲۴۹-۲۵۱؛ صفدی، ۱۹۶۹: ۲۰۸-۲۴۱؛ نیز بولس، ۱۹۷۲: ۳۲۲-۳۲۶؛ حتی، ۱۹۵۹: ۴۵۳، ۴۵۶-۴۵۹).

فخرالدین در پی کسب نفوذ و اقتداری که به قوای مارونیان و حامیان اروپایی‌اش تکیه داشت، سیاستی جاه‌طلبانه در برابر شیعیان اتخاذ کرد. وی برای تحکیم سلطه سیاسی- اقتصادی مارونیان و تأمین بنیه مالی کلیسا، حدود یک چهارم از اراضی جبل لبنان را بدانان اختصاص داده و شیعیان را از آنجا بیرون راند. به علاوه، برای رواج مارونیت در جبل لبنان به فعالیت‌های تبلیغی دست زد که منجر به ارتداد بسیاری از دین اسلام و در نتیجه تضعیف مذهب تشیع شد(صفدی، ۱۹۶۹: ۱۳۳؛ کوثرانی، ۱۹۷۶: ۱۵-۲۲). افزون بر این‌ها پس از بازگشت از اروپا در ۱۲۰۸ق، در ضدیت با شیعیان جبل لبنان، دره بقاع، طرابلس و کسروان، تثبیت امارت‌اش و نیز پاسبانی از منافع هم‌پیمانان دروزی- مارونی‌اش درصدد برآمد تا حاکمان شیعی را از مناطق تحت سلطه‌شان بیرون کرده و مارونیان را جایگزین آنان سازد(صفدی، ۱۹۶۹: ۱۶۱). به نظر می‌رسد این اقدام هم با هدف جلب نظر عثمانیان و هم نشان دادن قدرت سیاسی- نظامی‌اش به ایتالیا برای یافتن متحدی اروپایی صورت گرفته باشد؛ در نتیجه، وی سرزمین‌های

شیعی نشین جبل لبنان و دره بقاع تا کسروان و طرابلس را نشانه گرفت و بیش از همه، به اراضی کشاورزی، منابع حیوانی و انسانی بویژه در حومه شرقی جبل لبنان یعنی، دره بقاع و صفد دست انداخت (قرالی، ۱۹۳۸: ۱۴۴-۱۴۵؛ صفدی، ۱۹۶۹: ۱۳۵؛ آل صفا، ۱۹۸۱: ۱۱۲). از خوش اقبالی فخرالدین، در این میان جنگ‌های صفویان با قوای عثمانی نیز به سود فخرالدین بوده است؛ زیرا دولت عثمانی برای تضعیف و نظارت بر شیعیان ناگزیر به تقویت قدرت فخرالدین پرداخت و از این رو، سکونتگاه‌های شیعیان در جنوب شام یعنی صیدا و صفد را به وی سپرده و تمامی تمهیدات حمله به شیعیان حرافشه در بقاع را به او واگذار کردند و برای تسهیل قلع و قمع شیعیان طرابلس توسط فخرالدین، خود بارها میان طویف شیعی طرابلس اختلاف افکندند (صلیبی، ۱۹۹۱: ۱۶۵).

با این همه، دیری نپایید که شوف به علت آگاهی عثمانیان از اقدامات محرمانه و خاینانه اخیر فخرالدین در ضدیت با آنان، دیگر بار ناامن شد و رونقش را از دست داد. در نتیجه، تلاش‌های امیر یونس که به نیابت از پدر برای کنترل امنیت شوف گماشته شده بود، بی‌ثمر ماند. در این باره، پاشای عثمانی دمشق از سه سو معینان را در تنگنا قرار داد؛ نخست: از طریق ایجاد اتحادی میان امیران اقطاعدار رقیب آل حرفوش شیعی با دیگر خاندان‌های شیعی جبل لبنان بر ضد معینان، دوم: جلوگیری از کشاورزی ساکنان شوف بر اراضی (شدیاق، ۱۹۵۵: ۸۷/۲؛ بازیلی، ۱۹۸۸: ۵۲-۵۳؛ احدب، ۱۹۷۳: ۱۳۵) و سوم: حمله نظامی پاشای عثمانی دمشق به روستاهای جبل در روز طی سال‌های ۱۰۲۲-۱۰۲۳ق که قتل، غارت و سوزاندن بخش‌های مختلف آن را به دنبال داشت (شدیاق، ۱۹۵۵: ۵۹/۲؛ مجهول‌المولف، ۱۹۷۱: ۵۱-۵۵؛ احدب، ۱۹۷۳: ۹۴-۹۵). حکومت عثمانی دو دهه بعد نیز در ۱۰۴۳ق با هدف انتقام‌گیری از فخرالدین و ضربه زدن به جایگاه دروزیان قیسی که حامی وی بودند، پایتخت دروزیان را از بعقلین به دیرالقمَر منتقل کرده و سپس، به سلطه فخرالدین پایان داد و حکومت بازماندگانش را نیز به بخش کوچکی از شوف محدود ساخت (شدیاق، ۱۹۵۵: ۲۸۹/۱-۲۹۴؛ صفدی، ۱۹۶۹: ۲۰۸-۲۴۱، ۲۴۴-۲۴۹؛ مجهول‌المولف، ۱۹۷۱: ۶۵-۶۸؛ نیز حتی، ۱۹۵۹: ۴۵۹).

### روابط فخرالدین دوم معنی با شیعیان بعلبک و بقاع

در سال‌های آغازین سده نهم هجری که حکومت نوظهور صفویه مذهب شیعه دوازده امامی را در ایران گسترش داده، برجسته‌ترین دانشوران شیعی در روستاهای جبل عامل از صفد تا جنوب شوف به آموزش علوم دینی مرتبط با مذهب شیعه اهتمام داشتند. از این رو، صفویان شماری از علمای جبل عامل را برای تعلیم علوم دینی فراخواندند و با هدف اعمال نفوذ و در نتیجه بسط قدرت خویش در مناطق شیعی شام، در پی ارتباط و اتحاد با خاندان‌های محلی قدرتمند شیعی صفد، بعلبک و بقاع مثل آل حرفوش برآمدند.

امیر علی بن موسی (حک: ۹۱۶-۹۶۹ق)، فرزندش موسی بن علی (حک: ۹۶۹-۹۸۶ق) و یونس (حک: ۹۸۷-۱۰۰۴ق)، از جمله امرای حرافشه بوده‌اند که مقارن با حکمرانی امیر فخرالدین دوم، بر بقاع و بعلبک حکومت می‌کردند. نظر بدان که عثمانیان با هدف موازنه قدرت در میان خاندان‌های محلی قدرتمند شام اداره صغد، بعلبک و بقاع را به آل حرفوش واگذار کرده بودند، به شدت خود از این تصمیم پیشین‌شان نگران شدند؛ از این رو، دولت عثمانی برای رفع این خطر از بقاع و بعلبک و جلوگیری از اتحاد صفویه با آل حرفوش سیاستی دیگر در پیش گرفته و سنجق / امارت صغد را مشروط به نگهداری از تحرکات شیعیان حرافشه، به فخرالدین دوم معنی واگذار کرد. در مقابل، امیران آل حرفوش که سیادت خویش را از دست رفته می‌دیدند، هم‌زمان با ازدیاد قدرت صفویان در ایران نفوذشان را تا شهر مشغره در منتهی الیه جنوب دره بقاع گسترش داده و آنجاها را سکونتگاه خود ساختند تا بی‌واسطه به شیعیان جبل عامل بیوندند. سرعت این تحولات پیچیده سیاسی - دینی به قدری زیاد بوده که منجر به تشویش و دل‌نگرانی عثمانیان و عداوت بیش از پیش آنان نسبت به شیعیان شد. از این رو، امیر فخرالدین معنی که از دیرباز به صغد چشم طمع داشته، با همکاری عثمانیان برای مقابله با خطر شیعیان به روش «تفرقه بیفکن و آقایی کن» طایفه شیعی آل فریخ را که هم‌جوار حرافشه بوده‌اند به جان‌شان انداخته، بر آنان مسلط ساختند. در ادامه امیر فخرالدین در کسوت نماینده‌ای مبارز، در ۹۶۹ق شورش آل حرفوش و فریخ را سرکوب کرده و به نیکی به سیاست‌های عثمانیان جامعه عمل پوشانید. در مقابل سلطان سلیمان قانونی (حک: ۹۲۶-۹۷۴ق) نیز سنجق / امارت صیدا را به وی اعطا نمود. چندی بعد نیز وی به همراهی مراد پاشا، والی عثمانی شام، دو تن از بزرگان طوایف شیعی آل فریخ و حرفوش را کشت و با این کار نه تنها صدای شیعیان را در نطفه خفه ساخت بلکه به دلیل تضعیف قدرت شیعیان در این منطقه و زدودن دل‌نگرانی از عثمانیان، سنجق / امارت بیروت را نیز به خویش اختصاص داد. با این همه، پده بستان‌های سیاسی - دینی و جاه‌طلبی‌های فخرالدین با عثمانیان تمامی نداشت. زیرا، در دوران حکومت فخرالدین اگرچه جبل شوف مرکز اصلی قدرت بود اما سنجق / امارت صغد، عجلون و سایر بخش‌های شرق اردن همانند سنجق / امارت بیروت، صیدا و تمامی مناطق کوهستانی طرابلس از نظر سیاسی مهم می‌نمود و این فرصت مساعد برای دست‌یابی به صغد در پی شعله‌ور شدن جنگ‌های عثمانی - صفوی در ۹۷۷ق به دست داد. در این سال دوست و همراه فخرالدین - مراد پاشا - به منصب وزارت سلطان سلیم عثمانی (حک: ۹۷۴-۹۸۲ق) دست یافت و در سال ۹۸۲ق فخرالدین را به دلیل خوش خدمتی‌هایش، علاوه بر امارت جبل دروز و صیدا به فرمانداری سنجق صغد نیز گماشت و در مقابل، از وی درخواست کرد تحمیل مالیات‌های سنگین بر شیعیان جبل عامل و پایش و سرکوبی تحرکات شیعی را در راس برنامه خویش قرار دهد (معلوف، ۱۹۶۹: ۷۵؛ شدیاق، ۱۹۹۵: ۲۱۴/۱).

امیر فخرالدین بدین کار بسنده نکرد بلکه، با هدف کنترل بازماندگان حرافشه زیرکانه بخش‌هایی از بعلبک را به امیر موسی حرفوشی (حک: ۹۶۹ - ۹۸۶ق) واگذار کرد و آل فریخ را نیز بر بخش‌هایی از بقاع با حرافشه شریک ساخت. از سوی دیگر، فخرالدین با هدف سرکوبی کامل آل فریخ در اختلاف‌افکنی و درگیری میان طوایف آنان کوشش‌ها کرد و از طریق اتحاد با امیر موسی حرفوشی به حذف قرقماز بن فریخ، از بزرگان شیعی آل فریخ، دست یازید. دو امیر معنی و حرفوش در ۹۷۳ق در نبرد زینون امیر فریخ را از دم تیغ گذرانده و به قدرت سیاسی شیعیان آل فریخ در مناطق جنوبی شام پایان بخشیدند. امیر فخرالدین چند سال بعد نیز در ۹۸۱ق از قوای سیاسی امیر حرفوشی بهره برده و با کمک وی به شیعیان جبهه بشری که با وی دشمنی بسیار داشتند یورش برده و افزون بر غارت‌های بی‌رحمانه رهبرشان - علی سیفی - را نیز به قتل رسانید. ظاهراً وی به نیکی می‌دانسته چگونه سر دشمنان شیعی خویش را زیرکانه از طریق دیگر دشمنان شیعی همان خاندان بر زمین کوفته و خود بر سریر حکومت تکیه زند (محبی، ۱۹۷۰: ۴/۲۱۴، ۵۹۸).

با این همه، فخرالدین دوم معنی در مناسبات سیاسی شام تنها پیروز میدان نبود؛ چه، امیر یونس حرفوشی به امید دستیابی به موقعیت سیاسی برتر در شام نه تنها فخرالدین را به هنگام حمله به اربد در ۹۹۲ق در مقابل قوای حافظ پاشای عثمانی و متحدان شهابی‌شان<sup>۱</sup> تنها گذاشت، بلکه عثمانیان به دلیل هراس از قدرت‌طلبی‌های فخرالدین آل حرفوش را با حيله ای به لشکر حافظ پاشا ملحق ساختند و به لشکر فخرالدین شکستی سنگین وارد کردند. بدین گونه عثمانیان در موقعیت‌های مختلف بسته به شرایط موجود تغییر سیاست داده و از شر دشمنان سیاسی و مذهبی خویش خلاصی می‌جستند (شدياق، ۱۹۹۵: ۲۴۱/۱، ۲۴۶؛ صفدی، ۱۹۶۹: ۲۲).

### روابط فخرالدین دوم معنی با شیعیان جبل عامل

در دوره عثمانیان جبل عامل و توابع از نظر اداری جزئی از سنجق صفد بود و امیر منصور بن فریخ، از امرای محلی شیعی آل فریخ، برای مدت مدیدی بر جبل عامل، بقاع، صفد و عجلون حکم می‌راند و امیری حجاج را نیز بر عهده داشت. شیعیان عاملی در دوره حکومت وی بر جبل عامل، ظاهراً به دلیل فقدان امکانات و خوف از تعقیب گسترده قوای عثمانی، تحرکی نداشتند و حتی تا مدت‌ها پس از روی کار آمدن فخرالدین دوم معنی در سایه امارت وی روزگار می‌گذرانیدند (صفدی، ۱۹۶۹: ۶۶-۶۷، ۱۵۱).

۱. امیر یونس حرفوشی تقاضای علی فرزند فخرالدین را در حمله به اربد جهت مقابله با لشکریان پاشای عثمانی دمشق رد کرد و با احمد و علی شهابی، از امرای محلی شهابی بر وادی التیم، متحد شد. زیرا این دو امیر شهابی بدو وعده داده بودند، در صورت همراهی با شهابیان، حافظ پاشا و حکومت عثمانی، عثمانیان آنان را بسیار خواهند نواخت (شدياق، ۱۹۹۵: ۱/۲۴۱، ۲۴۶؛ صفدی، ۱۹۶۹: ۲۲).

با این همه، تغییر سیاست امیر فخرالدین و تصمیم برای سلطه همه جانبه بر جبل عامل زمانی اتفاق افتاده که آل سودون شیعی مذهب آل فریخ را از قدرت به کناری رانده بودند. از این رو، وی پس از تصرف صیدا به دلیل هراس از ازدیاد قدرت خاندان‌های شیعی آنجا یعنی سودون، علی صغیر، شکر و منکر، به تصرف جبل عامل چشم طمع دوخته و نخست با آل سودون / ابوسودون در اُفتاد (دویهی، ۱۹۷۶: ۴۲۲)؛ آنان به قدری قدرتمند بودند که با دو هزار مبارز در دو مرحله لشکر فخرالدین را در ۹۷۹ق در نبردی مشهور به زهرانی شکست داده و ناگزیر به استمداد از پاشای عثمانی شام کردند (صفدی، ۱۹۶۹: ۴۰). فخرالدین از آن زمان تا ۹۸۲ق که بلاد صفد را به دست آورد تلاش‌های بسیاری برای سیطره بر جبل عامل کرد اما، عاملی‌ها به آسانی در مقابل وی سر خم نکردند. آل علی صغیر خاندان شیعی عاملی دیگری بودند که در مقابل تعقیب و غارت اموال، چارپایان و اراضی‌شان ایستادگی کردند. اگرچه مشایخ خاندان صغیر به دلیل فقدان امکانات دفاعی می‌گریختند، اما هم‌چنان برای بقای قدرت‌شان می‌کوشیدند (فوستنفلد، ۱۹۸۱: ۱۵۱).

علاوه بر آل سودون و علی صغیر، دو خاندان شیعی آل شکر و خاندان منکر نیز در دوره سلطه وی بر جبل دروز و سنجق صفد در جبل عامل قدرت بسیار یافتند و در نگاهبانی از جبل عامل و رهبری شیعیان عاملی با یکدیگر همکاری‌ها داشته و همه مساعی‌شان را معطوف به مقاومت در برابر فخرالدین کردند؛ چه، وی می‌کوشید برای تسلط بر جبل عامل آن را به سنجق اداری - سیاسی صفد ملحق کند و از این طریق، تحرکات آنان را زیر نظر گرفته سپس منکوب کند. امری که باعث شد خاندان‌های عاملی سیاست واحدی را در پیش گرفته، با یکدیگر، و لو برای مقطعی، متحد شوند (صفدی، ۱۹۶۹: ۷۱)؛ از آن جمله، می‌توان به اتحاد آل شکر و آل علی صغیر و تشکیل یک قوای نظامی قدرتمند و منسجم در ۹۹۳ق در مقابل غارت‌های لشکر فخرالدین دوم معنی در عیناتا اشاره کرد؛ آنان با وجود داشتن منازعاتی قدیمی برای حکومت بر بخش‌هایی از جبل عامل اختلافات را به کناری گذاشتند و با اتحاد، شمار زیادی از فرماندهان و لشکریان امیر فخرالدین را از دم تیغ گذراندند (رزق، ۲۰۰۵: ۲۰۰).

با این همه، فخرالدین که سودای قدرت و آزادی لبنان و شام را از زیر یوغ عثمانیان داشت، از پای نشست و پس از دست‌یابی بر امارت صفد، با ترفندی بردو قلعه مهم جبل عامل یعنی بانیاس و شقیف چیره شد و عاملی‌ها ناگزیر سلطه‌اش را پذیرفتند (بازیلی، ۱۹۸۸: ۵۱-۵۲؛ فوستنفلد، ۱۹۸۱: ۱۵۱). به علاوه، وی خود این قلاع را با مهمات بسیار مجهز و سنگر بندی کرده و از این طریق بر راه اتصال بیروت به جبل کرمل سلطه یافت. افزون بر این، در مراکز مختلف جبل عامل پادگان‌های نظامی مستقر

۱. خاندان سودون از دوره ممالیک بر بخشی از جبل عامل یعنی بلاد بشاره و پس از زوال قدرت آل فریخ، بر سراسر جبل عامل دست یافته و این امر به مدد تدبیر علمای بزرگی مثل شیخ حسین بن علی میسی میسر شده بود (دویهی، ۱۹۷۶: ۴۲۲).

کرد و طایفه سنی شقیقه یونس را با هدف مراقبت از تحركات شیعیان عاملی در شهر صور اسکان داد. اقدامات همه جانبه امیر فخرالدین و سیاست‌های وی نشان می‌دهد که، هدف وی از تجاوز مستمر به اموال و مایملک عاملیان، تضعیف کامل قدرت و نفوذ شیعیان در جبل عامل بوده است (قرالی، ۱۹۳۷: ۸۴؛ فوستنفلد، ۱۹۸۱: ۱۵۱؛ زین، ۲۰۰۱: ۲۲۹)، به ویژه آن که لشکریان وی از اعمال خشونت و کشتار حین از دستبرد به اموال، غارت اراضی زراعی آنان دریغ نمی‌کردند؛ امری که منجر به آشوب، ناامنی، بی‌ثباتی و چاره‌جویی زارعان، بزرگان و علمای عاملی از امیر یونس حرفوشی، بزرگ خاندان حرفوش، در مقابل تعدی امیر فخرالدین دوم بر جبل عامل شد؛ امیر حرفوشی برای حفظ امنیت اهالی جبل عامل و رفع ظلم و ستم از آنان فخرالدین را از امارت صفا رانده و سپس، دست وی را از جبل عامل کوتاه کرد و همین امر، باعث نزاع دو امیر حرفوشی و معنی شد. فخرالدین معنی نیز پس از دست‌یابی به صیدا و صفا، به شدت از شیعیان عاملی انتقام گرفت و حتی بر کینه و نفرتش نسبت به شیعیان افزوده شد، تا بدان‌جا که در اثنای سفر وی به اروپا قوای نظامی معنیان به دستور فخرالدین به روستاهای جبل عامل حمله و آنجا را غارت می‌کردند (صفدی، ۱۹۶۹: ۶۶-۶۸، ۷۱، ۷۲؛ آل صفا، ۱۹۸۱: ۴۲).

از خوش اقبالی امیر فخرالدین دوم آل سودون که از دیرباز با آل علی صغیر برای دست‌یابی بر نقاط بیشتری از جبل عامل رقابت‌های سیاسی داشت، در این زمان با یکدیگر درآویختند و سرانجام آل علی صغیر به رهبری حسین بن علی صغیر آنان را از قدرت سیاسی - مذهبی منطقه جبل عامل به کناری زدند. با این همه، حسین بن علی صغیر پس از آن که جبل عامل در زمره اقطاعات فخرالدین و تابع سنجق صفا شد، از ترس ورود لشکریان فخرالدین به روستاها و قلاع تحت امرش به نابلس در جنوب لبنان فرار کرد تا فرصتی دوباره برای اعاده قدرتش بیابد. پس از فرار حسین بن علی صغیر آل سودون سال‌ها به کمک طوایف متحدشان در نابلس، بلقا و پسر عموهایشان در بادیه و بنت جبیل برای احیای قدرت پیشین کوشیدند. از سوی دیگر، حسین بن علی صغیر نیز دوباره به قلمروش بازگشت و به همراهی آل سودون در مقابل لشکر فخرالدین در صیدا ایستاد و پس از شکست وی در ۹۹۳ق، بسیاری از منازل و روستاهای تحت سلطه امیر معنی را ویران و شمار زیادی را آواره کرد. امیر فخرالدین در پی این شکست امارتش را ترک گفته و تا تغییر اوضاع به ایتالیا عزیمت کرد (صفدی، ۱۹۶۹: ۱۶؛ شدیاق، ۱۹۹۵: ۶۳۰/۱). به همین دلیل، وی پس از بازگشت ضمن حمله‌ای به عیناتا، از خاندان‌های شیعی بویژه آل شکر که با استفاده از درگیری‌های آل علی صغیر و سودون قدرت بسیار یافته و قلمروشان را تا قانا و تبین گسترش داده بودند، به شدت انتقام گرفت. او با حمله ای مشایخ عاملی آل شکر را فراخواند و بسیاری را دستگیر و شکنجه کرد. لشکریانش نیز با یورش به شهرهای شیعی نشین عیناتا، أنصار، بیت جبیل، هونین قوفا و زریه، خانه‌های شیعیان را ویران و محصولات کشاورزی شان را غارت کردند؛ امری که سبب گردید مشایخ شیعی دو خاندان آل شکر و آل علی صغیر در بلاد بشاره به نزد امیر یونس حرفوشی در بعلبک



بگریزند. شیعیان عاملی آل شکر، علی صغیر و منکر سه سال بعد نیز در ۹۹۶ق برای موازنه قدرت و شکست فخرالدین دیگر بار به بعلبک نزد آل حرفوش رفته، با یکدیگر هم‌پیمان و متحد شدند و امیر حسین یازجی، رقیب سیاسی فخرالدین معنی، را بر امارت صغد گماشتند. بدین گونه، شیعیان برای چندی از شر آسیب‌های فخرالدین خلاصی یافتند. با این همه معنیان با قتل یازجی به دست یکی از مخالفانش دیگر بار بر آنجا مسلط گشتند. اختلافات درون طایفه‌ای میان آل علی صغیر و شکر بر سر محدوده قلمروشان در جبل عامل که در ۱۰۲۷ق از سر گرفته شد نیز کفه ترازوی قدرت را به نفع امیر فخرالدین دوم سنگین ساخت؛ زیرا درگیری‌های خونین میان دو طایفه شیعی مذکور منجر به قتل یکی از بزرگان آل صغیر و حذف آل شکر از صحنه سیاسی شد (صفتی، ۱۹۶۹: ۱۶، ۷۲؛ شدیاق، ۱۹۹۵: همانجا؛ آل صفا، ۱۹۸۱: ۴۲).

اقداماتی از این دست توسط این چهار خاندان بزرگ شیعی عاملی سبب خشم و کینه مضاعف فخرالدین معنی از شیعیان عاملی و هراس دولت عثمانی از به خطر افتادن موقعیت سیاسی‌اش شد. از این رو، امیر فخرالدین دیگر بار با پشتوانه و دستور عثمانیان ضمن ویرانی منازل مسکونی و اراضی زراعی، غارت و آوارگی شیعیان آل شکر و آل علی صغیر از خانه و دیار، از آنان به سختی انتقام کشید و باعث شد آنان دیگر بار به امیر یونس حرفوشی پناه برده، از وی استمداد جویند (رزق، ۲۰۰۵: ۲۰۰). سیاست‌های جاه‌طلبانه فخرالدین در جبل عامل که در پی منویات دولت عثمانی صورت گرفت، از دو منظر قابل توجه است: یکی آن که از نظر سیاسی و اجتماعی ضربات جبران‌ناپذیری به خاندان‌های شیعی عاملی سودون و آل شکر وارد و آنان را ضعیف ساخت و دیگری، خاندان آل صغیر را جهت درگیری با آنان، همگام با خویش بر کشید، به گونه‌ای که دیگر خاندانی با آنان رقابت نکرد. به رغم این، از خوش اقبالی عاملیان، هنگامی که قرارداد سیاسی - نظامی فخرالدین معنی با دول اروپایی، خاصه ایتالیا و توسکانی بر ضد امپراتوری عثمانی فاش شد، دولت عثمانی و عمال‌شان از او رنجیدند و حافظ احمد پاشا، والی عثمانی شام، را برای دستگیری و پایان دادن به سلطه وی روانه کردند. از این رو، شیعیان عاملی دیگر بار از فرصت فرار امیر فخرالدین به اروپا و آشوب‌های ناشی از جانشینی فرزندش امیر یونس برای استقلال و قدرت‌یابی مجدد خویش از زیر سلطه معنیان بهره جستند (صفتی، ۱۹۶۹: ۱۷-۱۹).

### نبرد عنجر

در دهه آخر حکومت فخرالدین دوم معنی بر جبل دروز و جنوب شام، سه نفر اداره شام را بر عهده داشتند و با استبداد، حيله و تزوير امور بسيارى از سنجق‌های شام را در دست گرفته و آن را مطابق ميل و منافع

سیاسی خویش بین خود و حامیان شان تقسیم کرده بودند: مصطفی پاشا، والی عثمانی شام<sup>۱</sup>، کیوان بن عبدالله مارونی و کورد حمزه، که از فرماندهان سپاه عثمانی و از افراد بسیار متنفذ در شام بودند (محبی، ۱۹۷۰: ۳/ ۲۹۹-۳۰۱؛ معلوف، ۱۹۶۹: ۱۸۱؛ ماریتی، ۱۹۹۵: ۱۴۳). قابل توجه است که این سه تن همگی از مقریان فخرالدین بودند و در مهام امور از جمله، سفر به اروپا وی را یاری کردند. از این رو، فخرالدین کوشید به کمک آنان از امیر یونس حرفوشی شیعی مذهب که به طوایف مختلف شیعی بارها کمک کرده و پناه داده بود، انتقام بگیرد (محبی، ۱۹۷۰: ۴/ ۲۹۵). آنان ضمن نقشه‌ای از قبل طراحی شده در دمشق شایعه کردند که «اهل سنت ساکن در بعلبک و دیگر نقاط تحت سلطه امیر یونس حرفوشی به دلیل بدرفتاری‌های وی به دمشق گریخته و پناه بسته‌اند. به علاوه، از امیر یونس خواستند به دلیل بنای اولین مسجد شیعیان در بعلبک در ۱۰۲۸ق، در مقابل دولت عثمانی پاسخگو باشد. افزون بر این، آنان با استدلال‌های مذکور وی را به رافضی‌گری متهم کرده و مهدور الدم دانستند» (همانجا). از این رو، کیوان بن عبدالله و کورد حمزه و دیگر بزرگان هم سوی آنان در شام پشای عثمانی را به جنگ با امیر حرفوش تحریک کردند. وی نخست امتناع کرده، اما سرانجام به دلیل فشار آنان ضمن نوشتن نامه‌ای برای دولت عثمانی به بقاع رفته و بی آنکه از قبل بداند با لشکر امیر فخرالدین در جنگی حضور خواهند داشت، برای مقابله با سربازان امیر حرفوشی به هم پیوستند (صفدی، ۱۹۶۹: ۱۵۰). جنگ در بقاع در نزدیکی عَنجَر اتفاق افتاد و امیر حرفوشی نمی‌دانست که هم‌پیمانش ابن سیفا به لشکر متخاصم پیوسته است و از این رو، از مقابل قوای نامتوازن معینان و متحدانش فرار کرد. امیر فخرالدین دوم در روز دوازدهم محرم ۱۰۳۳ق وارد بعلبک شد و قلعه را گشود و سپس خانه‌ها و انبارهای غلات را غارت کرد و دزدی اموال آل حرفوش را جایز دانست. آن‌گاه، فخرالدین افراد خود را برای غارت گله‌ها به روستاهای شرق فرستاد و برای تشدید محاصره به سربازان خود مال هنگفتی پرداخت تا درختان باغستان‌های بعلبک را جهت استفاده از آن در سنگرسازی قطع کنند (همو، ۱۹۶۹: ۱۵۶، ۱۷۳). فخرالدین هفت ماه پس از ورود به بعلبک آنجا را ترک کرد. سربازان دروزی و مارونی فخرالدین تمام خانه‌های بعلبک را به جز خانه‌های آل حرفوشه که تمام زمستان را در آنجا ماندند، ویران کردند و در بازگشت نیز سقف‌های آنجا را خراب کرده و آتش زدند (صفدی، ۱۹۶۹: ۱۸۲). این امر منحصر بدانجا نشد، بلکه به دیگر نقاط قلمرو امیر حرفوشی یعنی، به مردم کَسروان، جُبیل، بَیرون، بَشَری، وادی التَّیم و سراسر دره بقاع نیز حمله و بداندان آسیب‌های بسیار وارد کردند (محبی، ۱۹۷۰: ۳، ۲۶۷؛ صفدی، ۱۹۶۹: ۱۵۳-۱۵۴؛ نیز فوستنفلد، ۱۹۸۱: ۱۶۴). پس از این نبرد، کیوان و کورد حمزه بر اختیارات فخرالدین افزودند و فخرالدین را با لقب «سلطان صالح» به امارت حلب تا سرحدات مصر و عربستان گماشتند (محبی، ۱۹۷۰: ۳۰۱/۱، ۳۸۶؛ صفدی،

۱. محبی درباره وی چنین گفته: «هو رجلٌ ظلومٌ عَشومٌ اَعتمدَ علی کیوان فی امور الولاية حتی صارت حقیقه امور السلطنه فی یده. وفور دخوله الشام والیاً بعث کیواناً الی المعنی یطلبُ مالاً خدمه استقبال و نفعه عسکر...» (محبی، ۱۹۷۰: ۳/ ۲۹۹-۳۰۱).

۱۹۶۹: ۲۳۹-۲۴۰). با این همه، فخرالدین پس از دست‌یابی به خواسته‌اش برای پاک‌سازی صحنه جنایت و نیز به دلیل خوف از قدرت فراوان کیوان و کورد حمزه، به حذف آنان دست‌یازید (همو، ۱۹۶۹: ۱۵۵). این نامنی و آشوب‌های ناشی از منازعات سیاسی - مذهبی سبب گردید که برخی از امیران و بزرگان خاندان محلی شهابی در شام از جمله امیر حسین، علی و قاسم شهابی، در ۱۰۳۶ ق با هدف صلح میان فخرالدین و امیر حسین حرفوشی به صیدا عزیمت کنند. امیر یونس حرفوشی کوشید مسائل میان آنان را به مصالحه حل و فصل کند، اما توفیقی نیافت. از این رو، دیگر بار معنیان و حرافشه به جنگ رویارو ایستادند و فخرالدین در حمله‌ای بعلبک را ویران کرد و با دسیسه‌چینی و رابطه پنهانی با دولت عثمانی و پرداخت رشوه‌ای سنگین بدیشان به زندگی خطرناک‌ترین رقیب شیعی خود، امیر یونس حرفوشی، در ۱۰۳۷ ق خاتمه داد (همو، ۱۹۶۹: ۱۴۷).

### روابط فخرالدین دوم معنی با شیعیان جبل لبنان

در قرن دهم به هنگام سلطه عثمانیان بر شام دو خاندان محلی سنی مذهب به ترتیب آل عساف و سپس آل سیفا به نیابت از آنان بر جبل لبنان و از جمله کسروان حکم‌راندند. آل سیفا پس از نیم قرن درگیری‌های طولانی با آل حماده شیعی مذهب در جیبیل، بترون و منیطره سرانجام شکست خورده، قدرت‌شان رو به زوال رفت و آل حماده جایگزین آنان در مناسبات سیاسی - مذهبی این منطقه شدند. خاندان حماده در مواجهه با نیروی تازه نفس فخرالدین معنی که به دلیل خصومت بسیار با شیعیان و هم‌نوایی با مطامع دولت عثمانی چشم طمع به جبل لبنان داشت، نتوانستند چنانکه باید جای پای خویش را مستحکم سازند (شدیاق، ۱۹۵۵: ۱۹۳/۱؛ دوپهی، ۱۹۷۶: ۴۹۹؛ صفدی، ۱۹۶۹: ۴۴). از این رو، تلاش‌های امیر فخرالدین برای مهار شیعیان صرفاً محدود به جبل عامل و بقاع نشد، بلکه وی برای دستیابی به مطامع سیاسی - مذهبی خویش، از همان سال‌های آغازین حکومتش، یعنی ۹۸۲ ق به جبل لبنان و در رأس آن کسروان یورش‌ها برد (دوپهی، ۱۹۷۶: ۴۷۶)؛ زیرا، در این منطقه شمار شیعیان تحت حاکمیت آل حماده همچنان زیاد بود. آنان بسیاری از طوایف شیعی سکنه اصلی کسروان را که بر اثر سرکوب‌های شدید سلاطین مملوکی آواره شده و به جزین و بقاع تا جرود لبنان در جنوب شام مهاجرت کرده بودند را به اقامت در آنجا به‌ویژه در توابع کسروان تشویق کردند و به همین دلیل، بسیاری از مهاجران به کسروان بازگشته بودند (شدیاق، ۱۹۵۵: ۱۹۰/۱؛ نیز حطیط، ۲۰۰۳: ۱۵۱). افزون بر این، آل حماده بارها حملات فخرالدین به نواحی شمال لبنان را دفع و از ورود او بدانجا و طرابلس شیعی‌نشین نیز مانعت کرده و حتی در جنگ سال ۱۰۱۰ ق او را وادار به عقب‌نشینی ساخته بودند (همو، ۲۰۰۳: ۴۹۹). با این همه، وی از پای نمی‌ایستاد و بارها به سربازانش دستور حمله به روستاهای آل حماده را

صادر و آنجا را پس از غارت طعمه حریق می‌ساخت (صفدی، ۱۹۶۹: ۴۴). به علاوه، او با هدف کنترل شیعیان، ارتباط کسروان را با دیگر توابعش قطع و آنجا را تابع جبل دروز ساخت. علاوه بر این، بذرفتنه و تفرقه را میان طوایف مختلف شیعی در جزین کاشته و به هنگام درگیری آنان با یکدیگر هوشمندانه لشکر معنیان را در بدنه جنگ وارد می‌ساخت و به قلعه‌ها، زیارتگاه‌ها و مزارع آنان حمله و اموال شان را غارت می‌کرده و یا به آتش می‌کشانید. بدین ترتیب، در این دوره به تدریج از بسیاری از منازل روستاهای شیعه‌نشین جبل لبنان اثری باقی نماند. این مایه از خشونت نسبت به شیعیان در نواحی مختلف جبل لبنان، احساس نومیدی و در نتیجه خصومت عمیقی نسبت به معنیان به وجود آورد (شدیاق، ۱۹۵۵: ۳۱۱/۲).

امیر فخرالدین تنها بدین امر اکتفا نکرده بلکه، در ۱۰۴۱ ق یکی از روسا و فرماندهان بزرگ آل حمّاده که در جبیل پناه گرفته بود، را کشت و این منطقه را از زیر نفوذ آنان بیرون کشید و سپس، به شمال لبنان حمله برد و طرابلس را با برج و باروهایش محاصره کرد و به سپاهیان نیز دستور داد به محض دستیابی به روستاها و نقاط شیعی نشین حمّادیان، آنجا را غارت کرده و بسوزانند. این مایه از خشم و نفرت نسبت به شیعیان آل حمّاده سبب گردید وی پس از جنگ‌های طولانی سرانجام بر بخش‌های جنوب کسروان چنگ انداخته و آنجا را به جبل دروز و امارت صیدا که تحت سلطه معنیان بود، ملحق سازد و آن گاه، با هدف اعمال فشار حداکثری، بر آنان مالیات‌های سنگین تحمیل کند. بدین ترتیب، حاکمیت آل حمّاده فقط بر بخش شمالی کسروان منحصر شد (شدیاق، ۱۹۵۵: ۱۹۳/۱؛ دویپی، ۴۹۹: صفدی، ۱۹۶۹: ۴۴؛ حتّونی، ۱۹۸۷: ۹؛ شرف، ۱۹۹۶: ۳۰۶؛ زغیب، ۱۹۸۰: ۱۲). از این رو، آل حمّاده که موقعیت خویش را از دست رفته می‌دیدند، کوشیدند با اعطای زمین‌هایی برای سکونت و زراعت به مسیحیان مارونی، اجازه ساختن عبادتگاه، دعوت و حمایت از بزرگان دینی آنان و محافظت از آنان در برابر ظلم پادشاهای عثمانی و حکام محلی، مارونیان را به مهاجرت به کسروان تشویق کرده، قوای قدرتمندی برای هم‌پیمانی با خویش فراهم سازند (قرالی، ۱۹۳۷: ۳). در اثر مساعی آل حمّاده و حمایت از مارونیان، بر این مهاجرت‌ها و در نتیجه، بر شمار متحدانشان افزوده شد و آنان همواره به طرق مختلف در جهت دفاع و اعاده حقوق مشروع خویش می‌کوشیدند و نفرت خویش از دولت عثمانی و والیان شان را با کمک‌های قوای مارونی در نبرد با امیر عَلم الدین معنی در ۱۰۶۳ ق و احمد بن مُلحِم معنی در سال‌های ۱۰۷۰ ق و ۱۱۰۴ ق نشان دادند (شدیاق، ۱۹۵۵: ۱۹۳/۱؛ حتّونی، ۱۹۸۷: ۱۰۰؛ ابی‌صعب، ۱۹۸۵: ۷۹؛ دبس، بی‌تا: ۲۶۶؛ زغیب، ۱۹۸۰: ۲۴؛ نوار، ۱۹۷۸: ۴۵-۴۷). این اتحاد آل حمّاده با مارونیان و نبردها نه تنها به ظفرمندی آنان بر عثمانیان منجر نشد، بلکه در درازمدت پیامدهای ناگواری برای شیعیان داشته و به نفع مارونیان انجامید؛ چه، پس از آن که معنیان به دلیل خیانت امیر فخرالدین معنی به عثمانیان، از صحنه قدرت کنار نهاده شدند و شهبانان جایگزین ایشان گشتند، امرای شهبانی با همکاری پادشاه عثمانی

دمشق، جنگی همه جانبه با هدف بیرون راندن شیعیان از کسروان به راه انداختند و سرانجام، دهقانان شیعه به دلیل فقدان توان نظامی کافی برای مقابله با قوای عثمانی و عدم رهبری سیاسی - مذهبی واحد، تحت فشار و مداخله قوای مشترک فرانسه، مسیحیان اروپایی و عثمانی، ناگزیر به ترک اراضی خود در کسروان شدند و در مقابل، مارونیان مسیحی در آن جا اسکان یافتند (دویهی، ۱۹۷۶: ۵۲۵).

### نتیجه گیری

دولتمردان عثمانی به دلیل آگاهی از نقش خاندان‌های شیعی در تحولات سیاسی - مذهبی شام و خوف از پیوستن آنان به حکومت متخاصم صفوی و استقلال طلبی شان، به گونه‌ای هدفمند خاندان محلی مطیع غیر شیعی آل معن را بر مناطق مهم شیعی نشین جبل عامل، جبل لبنان، بعلبک و بقاع گماشتند؛ در راس این خاندان امیر فخرالدین دوم بیش از همگان به یورش‌های مستمر به مناطق مذکور در فاصله ۹۹۳-۱۰۴۳ ق شهره شد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که:

۱- امیر فخرالدین در صدد دستیابی به خودمختاری سیاسی لبنان بوده و از این رو، هم ناگزیر برای اجرای منویات حکومت عثمانی می‌کوشیده و هم هوشمندانه برای سقوط آنان برنامه‌ریزی می‌کرده است. وی بسته به شرایط سیاسی - اجتماعی شام و میزان قدرت پاشاها بر پایش منافع عثمانیان در شام، در برهه‌های گونه‌گون سیاست‌های موازی کاملاً دوسویه و پیچیده، آشکارا با خاندان‌های شیعی و محافظه کارانه با عثمانیان، اتخاذ کرد؛ وی با هدف خشنودسازی عثمانیان ضمن اقدام به فعالیت‌های تبلیغی برای آیین مارونی و اختصاص بخش‌هایی از اراضی شیعیان در جبل لبنان به مارونیان، شیعیان را از آنجا بیرون راند و مسیحیان مارونی را نیز با درویان متحد ساخت. سامان دهی تشکیلات برید، انعقاد قراردادهای سیاسی، نظامی و تجاری با برخی دول اروپایی از جمله، اسپانیا، فرانسه و توسکانی و کوتاه‌سازی تدریجی دست پاشاهای عثمانی از لبنان و شوف/جبل دروز نیز در این راستا بود.

۲- جنگ‌های صفویان با عثمانیان و دعوت از شماری از علمای عاملی برای تبلیغ مذهب تشیع جهت بسط قدرت در مناطق شیعی شام، به تهدید موقعیت سیاسی - مذهبی عثمانیان انجامید و عثمانیان ناگزیر جهت سرکوبی خاندان‌های شیعی جنوب شام، امارت‌های شیعی نشین صفد، صیدا، بیروت و کسروان را به امیر فخرالدین واگذار کردند و به وی در اختلاف‌افکنی میان طوایف شیعی و یا حذف آنان یاری‌ها رسانیدند؛ اختلاف‌افکنی میان آل حرفوش با آل فریخ، آل سودون و آل شکر با آل علی صغیر و شیعیان جزین با کسروان و حذف شیعیان جبه‌بشری به دست

آل حرفوش از آن جمله بود. افزون بر این، امیر فخرالدین همزمان با توسل به حربه‌هایی دیگر مثل تحمیل مالیات‌های سنگین بر شیعیان، اتهام بزرگان شیعی به رافضی‌گری یا قتل آنان از طریق همدستی با پاشاهای عثمانی شام، قطع راه ارتباطی بیروت به دیگر نقاط شیعی‌نشین و اسکان طوایف سنی در سکونت‌گاه‌های شیعیان، عرصه را بر شیعیان بیش از پیش تنگ کرده تا از این طریق سلاطین عثمانی را خشنود و موقعیت سیاسی خویش را در شام تثبیت سازد. با این همه، وی از این موقعیت به نیکی بهره‌نجمسته و به دلیل انعقاد قرارداد سیاسی - نظامی محرمانه با دول اروپایی، خاصه ایتالیا و توسکانی بر ضد عثمانیان از صحنه قدرت کنار نهاده شد.

۳- واکنش خاندان‌های شیعی به جاه‌طلبی‌های سیاسی و سرکوب‌های امیر فخرالدین ایستادگی و اتحاد بود؛ آنان در مقطعی امارت صغد را از وی ستانده و آنجا را به رقیب سیاسی‌اش واگذاشتند. با این همه، قتل زود هنگام رقیب و نیز از سرگیری اختلافات میان خاندان‌های شیعی و در نتیجه، ناتوانی از رویارویی با امیر معنی سبب شد آنان ناگزیر به سوی مسیحیان مارونی دست‌یاری گشوده و با اعطای زمین‌هایی بدیشان و حمایت از بزرگان دینی‌شان، زمینه مهاجرت عظیم مارونیان را به کسروان فراهم سازند. به رغم کمک‌های فراوان مارونیان به شیعیان در نبرد با معنیان در سال‌های ۱۰۶۳، ۱۰۷۰ و ۱۱۰۴ق، این اتحاد در درازمدت پیامدهای ناگواری برای شیعیان داشت؛ چه، پس از انتقال قدرت معنیان به شهبانان امرای شهابی با همراهی پاشای عثمانی دمشق جنگی همه‌جانبه با هدف بیرون راندن شیعیان از سکونتگاه‌هایشان برای اسکان مارونیان در آنجاها به راه انداختند و سرانجام، بسیاری از شیعیان به دلیل مداخله قوای مشترک عثمانی - اروپایی از جمله، فرانسه بالاجبار بخش‌هایی از اراضی خود را به‌ویژه در کسروان ترک گفته و در مقابل، مسیحیان مارونی در آنجا اسکان یافتند.

## منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۶۶ش). *دانشنامه سیاسی*، نشر سهروردی و مروارید، تهران.
- آل صفا، محمد جابر (۱۹۸۱م). *تاریخ جبل عامل*، دارالنهار للنشر، بیروت.
- ابکار یوس، اسکندر بن یعقوب (۱۹۸۴م). *نوادیر الزمان فی وقایع جبل لبنان*، به کوشش عبدالکریم ابراهیم سمک، لندن.
- ابن حمصی، احمد بن محمد بن عمر (بی تا). *حوادث الزمان و وفیات الشیوخ و الاقران*، بیروت، المكتبة العصرية.
- ابی حلقة، فضل الله (۲۰۰۵م). *الجغرافیه التاريخیه للبنان و سوريا و فلسطين*، بیبلوس.
- ابی صعب، یوسف (۱۹۸۵م). *تاریخ الکفور کسروان و اسرها*، بی جا.
- احدب، عزیز (۱۹۷۳م). *فخرالدین الکبیر*، بیروت.
- بازیلی، قسطنطین (۱۹۸۸م). *سوريا و لبنان و فلسطين تحت الحکم التركي*، دارالحدائث، بیروت.
- بولس، جواد (۱۹۷۲م). *تاریخ لبنان*، بیروت.
- حتونی، خوری منصور (۱۹۸۷م). *نبدہ تاریخیه فی المقاطعه الکسروانیه*، به کوشش عبود، دارمارون عبود.
- حتی، فیلیپ خلیل (بی تا). *لبنان فی التاريخ*، بیروت، ۱۹۵۹م.
- حطیط، احمد (۲۰۰۳م). *قضايا من تاریخ الممالیک السیاسی و الحضاری*، بیروت.
- دبس، مطران یوسف (بی تا). *تاریخ سوريا الدینی و الدنیوی*، بیروت، دار عبود.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش). *لغت نامه*، موسسه چاپ و نشر دانشگاه تهران، تهران.
- دویهی، اسطفان (۱۹۷۶م). *تاریخ الازمنه*، به کوشش بطرس فهد، بیروت.
- همو (۱۹۷۴م). *الشرح المختصر*، تحقیق بطرس فهد، بی جا.
- رعد، مارون (۱۹۹۳م). *لبنان من الاماره الی المتصرفیه ۱۸۴۰-۱۸۶۱ عهد القائمقامیتین*، بی جا.
- رزق، رامز (۲۰۰۵م). *جبل عامل تاریخ و احداث*، بیروت، دارالهادی.
- زغیب، خوری جرجس (۱۹۸۰، ۱۹۲۲م). *عوده النصارى الی جرود کسروان*، قاهره، مطبعه المقتطف و المقطم و جروس بروس.
- زین، شیخ علی (۲۰۰۱م). *فصول من تاریخ الشیعه فی لبنان*، بیروت، دارالفکر الحدیث.
- شداق، طنوس بن یوسف (۱۸۵۹، ۱۹۷۰ و ۱۹۹۵م). *اخبار الاعیان فی جبل لبنان*، به کوشش رعد و بستانی، بیروت.
- شرف، جان (۱۹۹۶م). *الایدیولوجیه المجتمعیه، الجمعیه اللبانیه*، بیروت.
- شهبابی، امیرحیدر (۱۹۶۹). ج ۱ و ۲ *لبنان فی عهد الامراء الشهابیین (الغرر الحسان فی اخبار ابناء الزمان)*، به کوشش فواد افرام بستانی و اسد رستم، بیروت، و ج ۳ و ۴ (۱۹۹۳م). *تاریخ الامیرحیدر احمد الشهبابی*، به کوشش مارون رعد، بیروت.
- صفدی، احمد بن محمد (۱۹۶۹م). *لبنان فی عهد الامیر فخرالدین المعنی الثانی (تاریخ الامیر فخرالدین المعنی الثانی)*، به کوشش بستانی و رستم، بیروت.

- صليبي، كمال (١٩٩١م). تاريخ لبنان الحديث، بيروت.
- طلوعى، محمود (١٣٧٢). فرهنگ جامع سياسى، تهران.
- فوستنفلد، هنرى (١٩٨١م). فخرالدين امير الدرروز و معاصروه، ترجمه بطرس شلفون، بيروت، دارلحد خاطر.
- قرالى، بولس (١٩٣٧م). فخرالدين المعنى الثانى امير لبنان، ادارته و سياسته، حريصا.
- همو (١٩٣٨م). فخرالدين المعنى الثانى امير لبنان و فرديناندو الثانى امير توسكنا، حريصا.
- كوثرانى، وجيه (١٩٧٦م). الاتجاهات الاجتماعيه السياسيه فى جبل لبنان و المشرق العربى ١٨٤٠ - ١٩٢٠، بيروت.
- ماريتى، جيوفانى (١٩٩٥م). تاريخ فخرالدين امير الدرروز الكبير، ترجمه بطرس شلفون، بيروت.
- محبى، محمدامين بن فضل الله (١٩٧٠م). خلاصه الاثر فى اعيان القرن الحادى عشر، مكتبه خياط، بيروت.
- مجهول المؤلف (١٩٧١م). تاريخ الامراء الشهابيين، بيروت.
- معلوف، عيسى اسكندر (١٩٦٩م). تاريخ الامير فخرالدين المعنى الثانى، حاكم لبنان من سنه ١٥٩٠ الى سنه ١٦٣٥م، المطبعه الكاثوليكيه، بيروت.
- نوار، عبدالعزيز (١٩٧٨م). «رساله البابا بولس الخامس الى فخرالدين المعنى الثانى»، صليبي، كمال، تاريخ لبنان الحديث، دارالنهار، بيروت.
- يازجى، ناصيف (بى تا). رساله تاريخيه فى احوال جبل لبنان الاقطاعى، به كوشش محمدخليل باشا و رياض حسين غنام، بى جا.

Ismail, Adel. *Histoire du liban du XVIII siècle a nos jours*, Paris.

Salibi, Kamal (1989). *A House of Mansions*, London.

*The Times comprehensive atlas of the world* (2005). Times books, London.

### Transliteration

Abī Ḥalaqah, Faḍlollāh. (2005). *Al-joḡrāfiyyah al-Tārīkīyyah lī- Lebanon, Syria and Palestine, Byblos*.

Abī Ṣa‘b, Yūsuf. (1985). *Tārīk al-Kofūr Kasrāwān wa Asraha*, n.p.

Abkārīus, Īskander b. Ya‘qūb (1984). *Nawādir al-Zamān fi Waqā‘ī Jabal Lebanon*. Ed. Abdul Karim Ibrahim Samak, London.

Aḥḍab, ‘Azīz. (1973). *Faḡr ul-Dīn al-Kabīr*, Beirut.

Āl-e Ṣafā, Moḥammad jābīr. (1981 CE). *Tārīk jabal ‘Āmīl. Dār ul-Nahār lī-l-Našr, Beirut*.

Ashouri, Dariush (1987). *Political Encyclopedia*, Suhrawardi and Morvarid Publishing, Tehran.

Bāzīlī, Qustāntīn. (1988). *Syria wa Lebanon wa Palestine Taḥt ul-Ḥokm al-Turkī. Dār al-Ḥadāṭah, Beirut*.

Boulos, Jawad (1972). *Tārīk-i Lebanon*, Beirut.

Dabs, Muṭrān Yūsuf. (n.d.). *Tārīk Syria al-Dīnī wa al-Donyawī. Dār ‘Abūd, Beirut*.

Dehkhoda, Ali-Akbar (1998). *Loḡat-nām-eh*, Tehran University Press and Publishing



- Institute, Tehran.
- Doyehi, Estefan (1974). *Al-Šarḥ ul-Moḳtašar*, Batras Fahad's research, n.d.
- Doyehi, Estefan (1976). *Tārīk al-Azmaneh*, by the efforts of Batras-Fahd, Beirut.
- Fustenfeld, Henry (1981). *Fakhr al-Din Amir al-Druze and his Contemporaries*, translated by Boutros Shalfoon, Beirut, *Dār Laḥad kātīr*.
- Ḥaḫīṭ, Aḥmad. (2003). *Qaḍāyā mīn Tārīk al-Mamālīk al-Sīyāsī wa al-Ḥīdārī*, Beirut.
- Ḥatūnī, kūrī Maṣṣūr. (1987). *Nabḍah Tārīkīyyah fī al-Maqāṭī'ah al-Kasravānīyyah*. edited by Abboud, Darmarun Abboud.
- Hitti, Philip Khuri (1987). *Lebanon in history*, Beirut.
- Ībn Ḥomṣī, Aḥmad b. Moḥammad b. 'Umar. (n.d.). *Ḥawādīṭ al-Zamān wa Wafayāt al-Šoyūk wa al-Aqrān*. Beirut, al-Maktabah al-'Aṣrīyyah.
- Koṭarānī, Waḫīh. (1976 CE). *Al-Īttījāhāt al-Ījtīmā'īyyah al-Sīyāsīyyah fī Jabal Lebanon wa al-Mašrīq al-'Arabī 1860-1920*, Beirut.
- Ma'lūf, 'Isā Īskandar (1969). *Tārīk al-Amīr Faḫr al-Dīn al-Ma'nī al-Ṭānī*, Ḥākīm Lebanon mīn Sanah 1590 ilā Sanah 1635, Al-Maṭba'ah al-Kāthūlīkīyah, Beirut.
- Mariti, Giofanni. (1995 CE). *Tārīk Faḫr al-Dīn Amīr al-Durūz al-Kabīr*. Trans. Butrus Shalfun, Beirut.
- Mohebbi, Mohammadamin b. Fazlollah (1970). *ḳolāṣat al-Aṭar fī A'yān al-Qarn al-Ḥādī 'Ašar*, Maktaba ḳayāt, Beirut.
- Nawār, 'Abd al-'Azīz. (1978). *Rīsālat al-Bābā Būlus al-ḳāmīs ilā Faḫr al-Dīn al-Ma'nī al-Ṭānī*. In Ṣalībī, Kamāl. *Tārīkh Lebanon al-Ḥādīṭ*. Dār al-Nahār, Beirut.
- Qarali, Paul (1937). *Faḫr al-Dīn al-Ma'nī al-Thānī Amīr Lebanon, his administration and politics*, Ḥarīṣā.
- Qarali, Paul (1938). *Faḫr al-Dīn al-Ma'nī al-Thānī Amīr Lebanon wa Ferdīnāndū al-Thānī Amīr Tūskānā*, Ḥarīṣā.
- Ra'd, Mārūn. (1993). *Lebanon min al-Amārah ilā al-Mutašarrīfīyyah 1840–1861 'Ahd al-Qā'imaḳāmīyyataīn*. N.p.
- Rizq, Rāmīz. (2005 CE). *Jabal 'Āmīl Tārīk wa Īḥdāt*, Beirut, Dār al-Ḥādī.
- Šafḍī, Aḥmad b. Moḥammad. (1969). *Lebanon fī 'Ahd al-Amīr Faḫr al-Dīn al-Ma'nī al-Ṭānī (Tārīk al-Amīr Faḫr al-Dīn al-Ma'nī al-Ṭānī)*. Ed. Bustānī wa Rostam, Beirut.
- Salibi, Kamal (1991). *Tārīk-e Lebanon al-Ḥādīṭ*, Beirut.
- Shadiyaq, Tanous b. Yusuf (1859, 1970 and 1995). *Aḳbār al-A'yān fī Jabal Lebanon*, with the help of Ra'd and Bustani, Beirut.
- Shahabi, Amir Haidar (1969). Vols. 1 and 2 *Lebanon in the Era of the Shahabi Princes (Al-Gharr al-Hasan fi Akhbar abna al-Zaman)*, edited by Fouad Afram Bustani and Asad Rustam, Beirut, and Vols. 3 and 4 (1993). *History of Amir Haidar Ahmad al-Shihabi*, edited by Maroon Raad, Beirut.
- Sharaf, John (1996). *Social Ideology*, Lebanese Association, Beirut.
- Toluei, Mahmoud (1993). *Comprehensive Political Dictionary*, Tehran.
- Unknown author (1971). *History of the Shihabi princes*, Beirut.

- Yāzjī, Nāṣif. (n.d.). Rīsālah Tārīkīyyah fī Aḥwāl ḡabal Lebanon al-Iqtā'ī. Ed. Mohammad Khalil Pasha wa Riyaz Hossain Ghunam, n.d.
- Zaghayb, Khūrī Jirjis. (1922, 1980 CE). 'Awdat ul-Naṣārā ilā Jorūd Kasrāwān. Cairo, Maṭba'ah al-Moqtataf wa al-Moqṭam wa Jūrūs Brous.
- Zain, Sheikh-Ali (2001). Fuṣūl mīn Tārīk al-Šī'ah fī Lebanon, Beirut, Dār al-Fīkr al-Hadīth.

## Dual Strategies of the Iranian Army in the Face of Iraqi Threats (1979-1980)

Seyed Mohammad Kazem Sajjadpour<sup>1</sup> , Mohammad Ali Ghahremanpoor<sup>2</sup> 

1. Professor, Department of International Relations, Faculty of International Relations, Ministry of Foreign Affairs, Tehran, Iran (smksajjad@yahoo.com)
2. Ph.D. Candidate in Iranian Studies, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (maghahreman@yahoo.com)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 21 July 2024  
Received in revised form:  
23 September 2024  
Accepted: 1 October 2024  
Published online: 17  
February 2025

**Keywords:**  
*Army,  
war,  
military conflict and  
diplomacy,  
borders.*

---

### ABSTRACT

This article addresses the question of how the Iranian Army, despite facing numerous challenges following the Islamic Revolution, developed strategies to counter the threat of an Iraqi invasion. This question is particularly relevant given that much existing research focuses on the element of surprise in the subsequent Iran-Iraq War (often referred to as the "Sacred Defense"), implying a lack of preparedness on the part of the Iranian Army in the two years preceding the conflict. This prevailing assumption has influenced many studies.

Based on newly discovered documents from the Iranian Army archives, this research concludes that the Army of the Islamic Republic of Iran, while closely monitoring Iraqi military movements, pursued a dual strategy. On the one hand, it urged Iranian authorities to pursue negotiations with Iraq. On the other hand, it simultaneously strengthened its defensive capabilities in preparation for potential Iraqi attacks.

This second strategy—strengthening defensive capabilities—became the Army's primary plan of action following the Paveh conflict in August 1979 and was actively pursued until September 1980.

---

**Cite this article:** Sajjadpour, S.M.K. & Ghahremanpoor, M.A. (2024). Dual Strategies of the Iranian Army in the Face of Iraqi Threats (1979-1980). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 109-130. DOI: 10.22059/jhic.2024.379710.654502



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379710.654502

**Publisher:** University of Tehran Press.

---

## دو راهبرد ارتش جمهوری اسلامی ایران برای مقابله با عراق (۵۹-) (۱۳۵۷ ش.)

سید محمد کاظم سجادیپور<sup>۱</sup>، محمدعلی قهرمانپور<sup>۲</sup>

۱. استاد، رشته روابط بین الملل، دانشکده روابط بین الملل وزارت امور خارجه، تهران، ایران، رایانامه: smksajjad@yahoo.com  
 ۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری رشته ایران شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، رایانامه: maghahreman@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۴/۳۱</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۷/۰۲</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۷/۱۰</p> <p><b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b> ارتش، برخورد نظامی و دیپلماسی، جنگ</p>	<p>پژوهش حاضر با عنوان دو راهبرد ارتش جمهوری اسلامی ایران برای مقابله با عراق (۵۹-۱۳۵۷ ش.) درصدد پاسخ به این پرسش است که با وجود ایجاد مشکلات فراوان دشمنان داخلی و خارجی برای ارتش پس از پیروزی انقلاب اسلامی، این نهاد به‌مثابه مهم‌ترین نیروی نظامی کشور، چه راهبردهایی برای مقابله با خطر تهاجم عراق در پیش گرفت؟ این پرسش، به‌ویژه از این حیث در خور توجه است که در بسیاری از پژوهش‌ها درباره دفاع مقدس از غافل‌گیری و متعاقب آن، نبود برنامه در ارتش برای مقابله با عراق در دو سال منتهی به جنگ تحمیلی سخن رفته است؛ به‌سخنی دیگر، کلان‌گزاره نادرست مذکور بر بیشتر پژوهش‌ها سایه انداخته است. در پاسخ به پرسش یادشده، با بهره‌مندی از اسناد تازه‌یاب بایگانی‌های راکد ارتش و در قالب روش توصیف تاریخی، به این نتیجه دست یافتیم که ارتش جمهوری اسلامی ایران ضمن ادامه رصد دقیق تحرکات نیروهای مسلح عراق، از یک سو تلاش برای اقناع مقامات مسئول کشور به شروع مذاکرات سیاسی با عراق با هدف حل و فصل اختلافات بر محور دغدغه‌های مشترک امنیتی را در دستور کار قرار داد؛ اما در همان حال، راهبرد دوم خود را نیز به‌تدریج پیش می‌برد که عبارت بود از تقویت توان رزمی به‌منظور دفع تجاوزات نیروهای مسلح رژیم بعث حاکم بر عراق به خاک ایران و پاسخ نظامی. این راهبرد، پس از غائله پاره در مردادماه ۱۳۵۸ ش. به برنامه اصلی ارتش تبدیل و تا شهریورماه ۱۳۵۹ ش. و آغاز حمله سراسری عراق با جدیت دنبال شد.</p>
<p><b>استناد:</b> سجادیپور، سید محمد کاظم و قهرمانپور، محمدعلی (۱۴۰۳). دو راهبرد ارتش جمهوری اسلامی ایران برای مقابله با عراق (۵۹-۱۳۵۷ ش.). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷ (۱)، ۱۰۹-۱۳۰.                  DOI: 10.22059/jhic.2024.379710.654502</p> <p>ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.                  © نویسندگان.                  DOI: 10.22059/jhic.2024.379710.654502</p>	

## مقدمه

وقوع انقلاب اسلامی، شرایط دشواری را برای نیروهای مسلح کشور به وجود آورد؛ به گونه‌ای که ارتش را تا آستانه انحلال پیش برد، اما با حمایت قاطع بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران (ره)<sup>۱</sup> این نهاد حافظ امنیت کشور به حیات خود ادامه داد. هرچند، رخدادهای گوناگون توان عملیاتی آن را، به مثابه خط اول مقابله با تهدیدات خارجی، به شدت تحلیل برد. در چنین شرایطی عراق با استفاده از فرصت، تجاوزات مرزی خود را آغاز کرد و روزبه‌روز هم بر دامنه آن افزود. با وجود این و برخلاف تصور اولیه، ارتش در برابر همسایه غربی در جایگاه جدی‌ترین تهدید علیه تمامیت ارضی کشور، نه تنها در موضع انفعال قرار نگرفت که با طراحی راهبردهای تازه تلاش کرد تا به حراست از مرزهای ایران ادامه دهد. با توجه به این مسئله، مقاله حاضر می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که در فاصله فروپاشی «رژیم پیشین»<sup>۲</sup> و آغاز تهاجم سراسری عراق به ایران در سی‌ویکم شهریورماه ۱۳۵۹ ش. ارتش برای مقابله با خطر رژیم بعثی حاکم بر عراق، چه راهبردهایی در پیش گرفت؟

به طور کلی در یک پژوهش تاریخی، مبانی نظری به دو بخش تقسیم می‌شود: چارچوب نظری و چارچوب مفهومی. این پژوهش از نوع توصیف عمیق تاریخی و در تلاش برای تولید داده‌های تازه، به مثابه گزاره‌هایی مستخرج از واقعیت‌های موجود در عالم خارج، با تکیه بر اسناد تازه‌یاب است؛ به سبب دیگر، نگارندگان مهم‌ترین وظیفه پژوهش تاریخی را توصیف عمیق و گسترده گذشته و بیان چگونگی وقوع رخدادهای تاریخی می‌دانند؛ نه چرایی وقوع آنها. هرچند، توصیف نیز به طور کامل از تحلیل جدا نیست و تا حدی به مسئله چرایی هم پرداخته می‌شود. با این توضیح مختصر و از آنجاکه حجم داده‌های جدید بسیار زیاد است، نویسندگان به حوزه نظریه‌آزمایی / نظریه‌پردازی وارد نشدند؛ بنابراین پژوهش حاضر بدون چارچوب نظری است.<sup>۳</sup>

۱. برای اطلاع بیشتر درباره حمایت امام خمینی (ره) از ارتش جمهوری اسلامی ایران ن ک: مرندي، مهدی. (۱۳۸۲). *ارتش از دیدگاه امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۲. اصطلاح رژیم پیشین از بر ساخته‌های الکسی دو توکویل، اندیشمند مشهور فرانسوی در قرن نوزدهم است که آن را با هدف ایجاد تمایز میان دو نظام پیش و پس از وقوع انقلاب ابداع کرد. برای اطلاع بیشتر در این باره رک: توکویل، الکسی دو. (۱۴۰۰). *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن*. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

۳. برای اطلاع از «وظیفه رشته‌ای» دانش تاریخ، نک: حضرتی، حسن (۱۴۰۱) «در باب مهم‌ترین وظیفه رشته‌ای مورخان». در مورخان و امر قدسی، به کوشش فاطمه بختیاری، ۷۷-۹۷. حضرتی کتاب دیگری هم دارد که مهم‌ترین اثر موجود به زبان فارسی درباره روش‌شناسی پژوهش تاریخی محسوب می‌شود؛ از این رو نگارندگان مقاله حاضر نیز اساس بحث خود را در این زمینه از آن وام گرفته‌اند. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: حضرتی، حسن (۱۳۹۷). روش پژوهش در تاریخ‌شناسی. قم: لوگوس. درباره شیوه‌های استفاده از اسناد در پژوهش‌های مربوط به حوزه روابط بین‌الملل، از این مقاله نیز بهره گرفته شد:

درباره مناسبات ایران و عراق، منابع و مآخذ زیادی به زبان‌های گوناگون چون فارسی، عربی، انگلیسی، کردی، ترکی و حتی روسی - البته بسیاری از زبان‌های دیگر هم - وجود دارد. قابل توجه است که آثار مذکور حتی گونه‌هایی چون مواد صوتی و تصویری را نیز در بر می‌گیرند. این آثار هم پیش از انقلاب اسلامی و هم بعد از آن تولید شده‌اند و طبیعی است که چنان نقطه عطفی تاثیر فراوانی بر پژوهش‌های این حوزه هم داشته باشد؛ اما صرف نظر از منابع دست اول، از قبیل اسناد و مدارک، در یک نگاه کلی می‌توان گفت که عمده پژوهش‌های مربوط به تاریخ روابط ایران و عراق حول دو موضوع قرار دارند: جنگ تحمیلی و شخصیت‌های موثر در روابط طرفین مانند صدام حسین.

با وجود مسئله فوق، حتی در همین دو محور نیز مسائل و موضوعات مغفول فراوانی وجود دارند و از سوی دیگر، با انبوهی از کلان‌گزاره‌های نادرست روبه‌رو هستیم؛ برای نمونه مدعای این پژوهش، وجود راهبردهایی از سوی ارتش جمهوری اسلامی ایران برای مقابله با عراق در حد فاصل پیروزی انقلاب اسلامی تا شروع جنگ تحمیلی را باید از جمله موضوعاتی دانست که در پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره تاریخ روابط دو کشور، به صورت مستقل بررسی نشده است؛ به‌سخنی دیگر، در عموم پژوهش‌های صورت گرفته درباره زمینه‌های وقوع جنگ تحمیلی، تنها به مشکلات و چالش‌های نیروهای مسلح ایران - به‌طور خاص ارتش جمهوری اسلامی ایران - پرداخته شده است. اما این مقدمه درست، به بیان دانش منطق، تالی فاسدی دارد؛ ارتش جمهوری اسلامی ایران برنامه‌ای برای مقابله با دشمن نداشت، البته این نتیجه نادرست را کلان‌گزاره غلط دیگری هم تقویت می‌کند؛ غافل‌گیری ارتش جمهوری اسلامی ایران در مقابل حمله عراق. برای نمونه، اکبر هاشمی رفسنجانی در یکی از آثار خود این پرسش را پیش می‌کشد «چرا نیروهای نظامی و امنیتی ایران ... قادر به پیش‌بینی قطعی تجاوز صدام و پیش‌گیری از آن نشدند؟» (هاشمی رفسنجانی: ۱۳۹۶: ۲۲۶). این پرسش، به‌ویژه از این حیث قابل توجه است که او سال ۱۳۵۹ ش. نه یک شهروند عادی که رییس مجلس شورای اسلامی بوده است. در موردی دیگر محمد درودیان، پژوهشگر حوزه دفاع مقدس، به‌دفعات از «حمله غافل‌گیرانه عراق» و حتی از نبود اسنادی سخن گفته است که «تا قبل از شهریور ۱۳۵۹» نشان‌دهنده پیش‌بینی «احتمال وقوع جنگ» و در نتیجه «غافل‌گیر نشدن ارتش» باشند (درودیان، تارنمای شخصی نویسنده، ۱۳۹۸). در همین زمینه، باید از حسین علایی نیز یاد کرد که در مقام پژوهشگر تاریخ دفاع مقدس، موضوع غافل‌گیری ارتش را تکرار کرده و حتی فصلی از یک کتاب خود را «غافل‌گیری» نامیده است (علایی: ۱۳۹۱: ۱۸۳/۱-۱۸۶).

قربانی، مژگان (۱۴۰۱) کاربست روش تاریخی در پژوهش‌های روابط بین‌الملل. *مجله پژوهش‌های روابط بین‌الملل*. ۴۶ (۱۲): ۷-۳۸.  
 ۱. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: سجادیپور، سیدمحمدکاظم و قهرمانپور، محمدعلی. (۱۴۰۲). برآوردهای اطلاعاتی ارتش جمهوری اسلامی ایران از تحركات نظامی عراق (۵۹ - ۱۳۵۷ ش.). *فصلنامه علمی مطالعات دفاع مقدس*، ۹ (۳)، ۲۹-۴۸.

به هر روی، با بهره‌گیری از اسناد تازه‌یاب بایگانی‌های راکد ارتش جمهوری اسلامی ایران، بازه زمانی مهم پیروزی انقلاب اسلامی تا شروع جنگ تحمیلی را از حیث مناسبات نظامی ایران و عراق می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: از پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان غائله پاره در مردادماه ۱۳۵۸ ش. و از این مقطع تا شروع جنگ تحمیلی در شهریورماه ۱۳۵۹ ش. که در ادامه، هر یک از این دو مقطع به تفصیل بررسی می‌شوند.

### مذاکره و تلاش برای تقویت توان رزمی

رژیم بعثی حاکم بر عراق، فروپاشی رژیم پیشین را در ایران فرصتی مناسب برای از سرگیری دعاوی مرزی خود دید و از همان روزهای نخست پس از پیروزی انقلاب مرزی تعرضات مرزی خود را آغاز کرد. از سوی دیگر، پس از چند سال که «مسئله گرد» اهمیت خود را در مناسبات طرفین کم‌وبیش از دست داده بود، با آغاز شورش‌های مسلحانه برخی گروه‌های کرد ایرانی در مناطق غربی کشور و هم‌زمانی آن با شدت گرفتن برخوردهای نظامی کردهای عراقی با دولت مرکزی آن کشور، بار دیگر موقعیت و جایگاه کردها در روابط تهران - بغداد حایز اهمیت شد.<sup>۱</sup>

با توجه به درگیری سخت نیروهای مسلح ایران با کردهای شورشی از اسفندماه ۱۳۵۷ ش. پیشنهاد ارتش به مقامات عالی‌رتبه کشور برای مقابله با این احوال بسیار تأمل برانگیز بود: «تماس‌های مستقیم با سازمان‌های اطلاعاتی ارتش عراق به منظور جلوگیری از گسترش دامنه فعالیت‌های نفوذی اکراد به خاک دو کشور». (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱). عراق نیز به انجام چنین همکاری‌هایی تمایل داشت، همان‌گونه که نیمه فروردین ماه، پس از انجام چند پرواز اکتشافی از سوی جنگنده‌های عراقی در مقابل مرز سردشت، طرف عراقی خواهان انجام چنان «پروازهای اکتشافی در مرز» از سوی نیروی هوایی ایران شد. (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۳). باوجود چنین زمینه مساعدی برای همکاری، عراق از تقویت نیروهای گریز از مرکز ایرانی در مناطق کردنشین و عرب‌نشین غافل نبود، به‌ویژه «سران حزب دموکرات کردستان» ایران با حزب بعث عراق در ارتباط بودند و حتی خانواده‌های آنان همچنان در عراق اقامت داشتند. (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۹). دولت عراق حتی فرودگاهی را در نزدیکی روستای زلم به سپهبد عزیزالله پالیزبان، رییس اسبق اداره دوم ارتش و از جمله عوامل سرشناس تحركات علیه حاکمیت جدید ایران، اختصاص داده بود تا وی با استفاده از هلی‌کوپترها به بغداد رفت‌وآمد کند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۲۰). پالیزبان، سال‌ها بعد و در

۱. برای گزارشی موجز از بحران کردستان در سال‌های ۱۳۵۷ ش. به بعد، نک: احمدی، حمید. (۱۳۹۹). قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه و واقعیت؟ تهران: نی.

کتاب خاطرات خود، اتهام همکاری با عراق را رد کرد، اما با توجه به حجم بالای گزارش‌های اطلاعاتی رسیده به ارتش علیه وی به نظر نمی‌توان به راحتی ادعای او را پذیرفت.<sup>۱</sup>

در همین روزهای نخست پس از پیروزی انقلاب اسلامی، عراق پادگانی آموزشی در استان کوت، هم‌مرز با خوزستان نیز تشکیل داده بود. با توجه به سابقه عراق در «تعلیم و تربیت متواریان ایرانی، به‌ویژه [افراد] عرب‌زبان» برای انجام خرابکاری در ایران، ارتش معتقد بود در شرایط «عدم کنترل مرز ... به‌ویژه در مناطق هورالعظیم و [با توجه به] اختلاف مرزی»، عراق از این پادگان برای آموزش چریکی به ایرانیان هوادار خود به منظور «نفوذ به منطقه خوزستان و شناسایی کامل مناطق مرزی ایران» استفاده می‌کند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۲۰). به‌هر روی، در شرایطی که پاسگاه‌های مرزی عموماً تخلیه شده بودند و کنترل مرزها در وضعیت نامناسبی قرار داشت، تجاوزات مرزی عراق همچنان ادامه داشت؛ برای نمونه، اوایل اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۸ ش. چند گلوله از داخل خاک عراق به یکی دو روستای حومه نوسود شلیک می‌شود که خسارات قابل توجهی هم به‌بار می‌آورد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۳۷). ارتش با نوعی صبر راهبردی، احتمال غیرعمدی بودن این حادثه را به‌سبب تلاش دولت عراق برای سرکوب شورشیان کرد خود مطرح کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۳۹، ۱۳۵۸/۲/۱۹). در همان حال، باور داشت انتشار اخباری دال بر کمک ایران به کردهای شورشی عراق، با هدف «مشوب کردن اذهان مقامات عراقی» نسبت به ایران به‌منظور کارشکنی در «برقراری حسن روابط بین جمهوری اسلامی ایران و جمهوری عراق» بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۴۲). در این میان، اول خردادماه ۱۳۵۸ ش. اتفاقی مهم و تأمل‌برانگیزی روی داد که نشان از نوعی روابط محدود میان طرفین بود؛ ایران به پنج فروند هلی‌کوپتر عراقی اجازه عبور از آسمان ایران و حرکت به سوی شوری از مسیر تبریز را می‌دهد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۵۲). به‌نظر می‌رسد در این مقطع زمانی، هنوز زمینه همکاری میان ایران و عراق کامل از بین نرفته بود.

یکی دیگر از زمینه‌هایی که پس از انقلاب اسلامی، می‌توانست تهران و بغداد را به یکدیگر نزدیک کند، سیاست خارجی ضداسرائیلی هر دو کشور بود. این مسئله از چشم ارتش دور نماند؛ زیرا ممکن بود بر کاهش تنش‌های مرزی تاثیر داشته باشد. در حقیقت، در شرایط آشفته بعد از انقلاب اسلامی، ارتش گاه ناچار از ورود به حوزه‌هایی می‌شد که جزء وظایف سازمانی‌اش هم نبود؛ مانند سیاست خارجی. اما در عین حال، گریزی نیز از آنها وجود نداشت. در همین راستا، اوایل خردادماه ۱۳۵۸ ش. ارتش اظهارات ضد صهیونیستی سعدون حمادی، وزیر امور خارجه وقت عراق را بسیار مهم دانست و حتی تحلیل خود را

۱. پالیزبان، عزیزالله. (۲۰۰۳). *خاطرات سپهبد عزیزالله پالیزبان*. لس آنجلس: مرکز کتاب نارنجستان. گفتنی است خاطرات پالیزبان بسیار پراکنده و بدون انسجام تدوین شده است و همین فهم نوشته‌های او را دیرباب می‌کند، به‌ویژه درباره موضوعات مختلف در بخش‌های گوناگون کتاب سخن گفته است.



برای شهید مصطفی چمران، معاون وقت نخست‌وزیر در امور انقلاب، نیز ارسال کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۵۳).

در این مقطع، مناطق عربی‌نشین خوزستان شاهد فعالیت‌های گسترده جرج حبش، رهبر گروه مارکسیستی جبهه خلق برای آزادی فلسطین نیز بود. به باور ارتش، رژیم بعث عراق پشت تحرکات حبش قرار داشت و این راهبرد ادامه «تحرکات گذشته» عراق میان «عرب‌زبان جنوب» بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۵۳). یکی از نتایج مهم این فعل و انفعالات نیز نامی بیش از پیش مرزها بود. چند روز بعد و به دنبال انتشار شایعات گسترده درباره حمله قریب‌الوقوع برخی از ساکنان عرب‌زبان آبادان و جزیره مینو به تأسیسات نظامی، ارتش، بار دیگر بر ضرورت کنترل بیش از پیش «تردهای مرزی» تأکید کرد و هشدار داد غفلت از این مسئله، نتایج ناگواری به بار خواهد آورد، به ویژه دست «خارجی» در بحران‌سازی نیز هویدا بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۵۹). با وجود این، ارتش نگران ناتوانی دولت عراق در سرکوب کردهای شورشی خود نیز بود؛ زیرا اثرهای این موضوع به تدریج در «سایر مناطق کردنشین» نیز آشکار می‌شد. (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۰). بدیهی به نظر می‌رسد که نگرانی عمده ارتش از ناآرامی‌های رو به تزاید مناطق کردنشین ایران بود تا جایی که این دغدغه را به نخست‌وزیری نیز منتقل کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۰).

در این اوضاع و احوال، رفته‌رفته حمایت عراق از تحرکات سپهبد عزیزالله پالیزبان نیز وضوح بیشتری می‌یافت. پالیزبان، ستاد عملیاتی خود را در «شهرستان کلار از استان دیاله عراق» مستقر کرده و مورد پشتیبانی همه جانبه «دولت و رکن ۲ ارتش عراق» بود. برای غلبه بر این چالش ارتش از یک سو، «شدت عمل در مقابله با گروه‌های متشکله ضدانقلابی داخل کشور» و از سوی دیگر، «مذاکرات جدی تا حد اتمام حجت با دولت عراق» را پیشنهاد می‌داد تا پالیزبان از عراق «اخراج» گردد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۱). ارتش با اشاره به حضور «افسران استخبارات عراق» در مناطق کردنشین ایران و تماس با اعضاء حزب دموکرات کردستان ایران به این نکته اشاره کرد که عراق به دنبال «دخالت‌های غیرقانونی» در نواحی کردنشین ایران «حتی سایر مناطق جنوبی کشور» بود تا بتواند در آینده برای رسیدن به مقاصد خود از این قبیل تحرکات بهره‌برداری کند. بار دیگر و در کنار «تقویت نیروهای مستقر در نوار مرزی»، ارتش از مقامات عالی‌رتبه کشور درخواست می‌کرد تا «باب مذاکره» را با عراق باز کنند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۱). اگرچه، تماس میان مرزبانان دو کشور همچنان برقرار بود؛ برای نمونه، پس از تیراندازی با سلاح‌های سنگین به اطراف نوسود از داخل خاک عراق، مرزبانان طرفین برای بررسی مسئله، جلسه مشترک ترتیب دادند و طرف عراقی علت تیراندازی را حضور نیروهای طالبانی و بارزانی در خاک ایران دانست (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۸).

در سرتاسر بهار ۱۳۵۸ ش. قاچاق سلاح به داخل ایران در سرتاسر نوار مرزی با عراق، حتی در مرزهای آبی پیوسته جریان داشت و بر ناامنی در مناطق مرزی، حتی شهرهای غرب و جنوب غربی کشور دامن می‌زد. در این مناطق که به تعبیر ارتش «امپال دیرینه رژیم عراق برای دست‌یابی» متوجه آنها بود، نیروهای ارتش عراق جایگزین نفرات «پاسگاه‌های پلیس مرزی» شده بودند. با توجه به این قبیل حوادث، ایران چاره‌ای جز تقویت پاسگاه‌های مرزی خود با «عناصر زرهی» نداشت (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۸). به‌سختی دیگر، با وجود دشواری‌های فروان، ارتش ناامید نبود و «اتخاذ موضع قوی از طرف دولت ... با تکیه به یگان‌های تقویت‌شده و منظم ارتشی در طول مرزها» را راهگشا می‌دانست؛ زیرا عراق را از به‌کارگیری «احتیاط» در «تشدید اختلافات خود با ایران» ناچار می‌ساخت (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۸). به باور ارتش، «به‌وجود آوردن یک نیروی بازدارنده» در طول مرزهای غربی و نیز «آب‌های خلیج فارس» بسیار ضروری بود و بر همین اساس، تشکیل کمیسیون مشترکی را از «نمایندگان نخست‌وزیری، وزارت امور خارجه، ستاد کل، نیروهای سه‌گانه و ژاندارمری» برای بررسی این موضوع پیشنهاد می‌داد آن هم در شرایطی که به‌دنبال آشوب‌های پس از انقلاب اسلامی، تنها در استان خوزستان، ۱۱۰ کیلومتر از نوار مرزی از واحدهای لشکر ۹۲ خالی شده بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۸). برای ارتش، «سوءنیت حکومت بعث عراق» نسبت به ایران «محرز» و «امری مسلم» بود، به‌ویژه که در ناآرامی‌های خردادماه ۱۳۵۸ ش. در خرمشهر نیز دست داشت. از این رو، اخبار رسیده دال بر قصد این کشور برای انجام «اقدامات خرابکارانه ... در تاسیسات نفتی ایران را ... یک خطر جدی» می‌دانست. پیشنهاد ارتش به‌طور مشخص عبارت بودند از: «کنترل تردد افراد غیرمجاز در نوار مرزی جنوب کشور» و «حفاظت شدید از منابع نفتی حیاتی» کشور (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۶۸). در چنین شرایطی، تیرماه ۱۳۵۸ ش. ارتش برنامه تقویت پاسگاه‌های مرزی را در دستور کار قرار داد؛ از جمله مقرر شد لشکر ۹۲ زرهی خوزستان برای پشتیبانی از گروهان ژاندارمری هویزه، یک گردان به این منطقه اعزام کند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۸۵). در سطوح عالی ارتش نیز با بررسی همه‌جانبه وضعیت نیروهای خودی، ارزیابی‌ها و پیشنهادهای تازه‌ای مطرح شد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۹۱). در این راستا، ارتش «جلسه توجیه» برای نخست‌وزیر و دولت موقت تشکیل داد و آشکارا از «مذاکرات سیاسی بر سر کنترل مناطق کردنشین طرفین» و خودداری از پشتیبانی علنی از شیعیان عراق «به‌عنوان تنها راه «رفع خطر تهاجم» این کشور نام برد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۹۱).

ارتش به شایعات منتشرشده در عراق علیه ایران نیز توجه ویژه‌ای داشت؛ از جمله این شایعات، می‌توان به مواردی چون ورود گروه‌های مسلح از ایران به عراق برای «انجام عملیات خرابکارانه» اشاره کرد. ارتش در پشت این نوع اخبار، تلاش عراق برای توجیه «اعمال و رفتار غیردوستانه خود علیه دولت

جمهوری اسلامی ایران» را می‌دید. از این رو، «انجام فعالیت‌های ضد جاسوسی و کنترل هرچه زودتر مرزهای دو کشور» را ضروری می‌دانست (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۰۵). با وجود این کنش‌های خصمانه، در تابستان ۱۳۵۸ ش. به نظر می‌رسید که روابط ایران و عراق «به‌طور نسبی» رو به بهبودی بود. این فرضیه ارتش به پیام‌های تبریک رد و بدل شده میان نخست‌وزیر دولت موقت و صدام حسین مستند بود که تیرماه ۱۳۵۸ ش. به جای احمد حسن البکر به ریاست جمهوری عراق رسید. صدام، حتی از مهدی بازرگان برای سفر به عراق نیز دعوت کرد. قابل توجه است که چنین روزنه‌هایی برای بهبود روابط نیز از دید کارشناسان ارتش دور نمی‌ماند. به هر روی، ارتش برنامه تقویت مرزها را در حد مقدرات پیش می‌برد؛ برای نمونه، مردادماه ۱۳۵۸ ش. ارتش اقدام به اعزام از پرسنل تیپ ۲۳ نهد به خرمشهر کرد و در همان حال، «دو فروند قایق» در اختیار گارد ساحلی ژاندارمری خرمشهر قرار داد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۱۷). با وجود این، حوادث سختی در راه بود؛ اواخر مردادماه ناآرامی‌ها در منطقه پاوه به اوج رسید و عراق نیز «با آگاهی قبلی از حوادث کنونی پاوه» در صدد برآمد با تقویت یگان‌های خود در منطقه، «آمادگی لازم را برای مقابله با هر نوع حوادث احتمالی» داشته باشد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۱۳۵۸: ۱۲۳). با توجه به آرایش جنگی عراق، ارتش به تعرض هواپیماهای ایرانی به حریم هوایی مقابل هشدار داد؛ زیرا خطر «انهدام یا فرود اجباری» آنها را در پی داشت (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۲۵). البته، این امر بدان معنا نبود که ارتش مخالف عملیات نظامی در مناطق مرزی در صورت لزوم باشد، بلکه بر رعایت «جنبه‌های احتیاطی» تأکید داشت تا «دستاویزی» به عراق برای «مداخله در امور داخلی ایران» داده نشود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۲۵). در نهایت، با مداخله یگان‌های مختلف ارتش و نیز نیروهای داوطلب، آرامش به پاوه بازگشت و این بحران به پایان رسید.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، مردادماه ۱۳۵۸ ش. ارتش بزرگ‌ترین مشکل دولت عراق را در ارتباط با ایران «تردد غیرمجاز افراد در نقاط مرزی» دو کشور اعلام کرد. این مسئله چنان اهمیت داشت که به باور ارتش، موفقیت عراق در سرکوب کردهای شورشی این کشور بدان وابسته بود. از نگاه تحلیل‌گران ارتش، مشکل عراق تنها زمانی حل می‌شد که دو کشور «تصمیم قطعی در زمینه بستن مرزها» اتخاذ کنند؛ موضوعی که می‌توانست زمینه مساعدی برای همکاری طرفین باشد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۲۶). هرچند، در نهایت این فرصت نیز از دست رفت.

۱. برای اطلاع بیشتر از حوادث موسوم به غائله پاوه در مردادماه ۱۳۵۸، نک: جهانفر، رضا. (۱۴۰۰). *ارتش، اقتدار و امنیت: نقش ارتش جمهوری اسلامی ایران در تامین اقتدار دفاعی و امنیت ملی مبتنی بر اوامر، تدابیر و رهنمودهای فرماندهی معظم کل قوا*. تهران: سوره سبز.

### مشت آهنین: آغاز پاسخ به حملات عراق

حمایت بی سابقه رهبر فقید جمهوری اسلامی ایران امام خمینی (ره)، از ارتش و پایان موفقیت آمیز بحران پاوه، نه تنها تا حد زیادی روحیه این نهاد مهم را تقویت کرد،<sup>۱</sup> که به منزله پایان صبر راهبردی ارتش در برابر عراق هم بود. از این پس، ارتش ضمن رصد تحرکات عراق و ادامه هشدارهای خود درباره خطر قریب الوقوع، به طور گسترده به پاسخ نظامی هم روی آورد؛ برای نمونه، اواخر شهریورماه ۱۳۵۸ ش. «از داخل کشور عراق» با سلاح سنگین به پاسگاه شوشمی در استان کرمانشاه حمله شد که مجروحیت چند ژاندارم ایرانی را به دنبال داشت. در گزارش‌ها اشاره‌ای به هویت مهاجمان این حمله وجود ندارد، اما ارتش دیگر در پاسخ متقابل تردید به خود راه نداد؛ به گونه‌ای که در این مأموریت انواع هلی کوپترهای جنگی را نیز به خدمت گرفت (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۴۳). با وجود همه این مسایل، به نظر می‌رسد باب مذاکره و دیپلماسی میان ایران و عراق هنوز کامل مسدود نشده بود؛ برای نمونه، اوایل مهرماه ۱۳۵۸ ش. استاندار آذربایجان غربی پیشنهاد داد که «فرمانده لشکر ارومیه» نیز در مذاکرات او با مقامات عراقی حضور داشته باشد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۵۶). در مرزهای آبی هم برای مقابله با تحرکات عراق، نیروی دریایی ایران از سلسله مراتب بالاتر از خود درخواست کرد تا پروازهای شناسایی بر فراز بصره انجام شود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۹۲). با درک شرایط سخت و متشنج حاکم بر منطقه و استان خوزستان، ارتش گشت‌زنی هواپیماهای سی-۱۳۰ «به‌طور مداوم [و به مدت] سه ساعت در روز» بر فراز خلیج فارس را در دستور کار قرار داد تا تردها بهتر کنترل شوند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۱۹۳).

در دهه آخر آبان‌ماه ۱۳۵۸ ش. ژاندارم‌ری کل کشور در گزارشی به ارتش به «نبود قدرت رزمی پاسگاه‌های مرزی ناحیه ژاندارم‌ری خوزستان» برای مقابله با «حملات دشمن» اشاره کرد و خواستار اعزام دو گردان از لشکر ۹۲ خوزستان برای تقویت پاسگاه‌ها شد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۱۳۵۸: ۱۹۶). این اقدام با اعزام تکاوران نیروی دریایی عملی شد. از سوی دیگر، برای مقابله با تعرضات مرزی عراق، رفته‌رفته یگان‌های بیشتری از ارتش به خدمت گرفته می‌شدند. به‌طور معمول، پایگاه هوایی شهید نوژه در استان همدان، شاهرخی سابق مسئول اصلی مقابله با تهدیدات هوایی عراق بود، اما پایگاه‌های دیگر نیز به میدان مبارزه فراخوانده شدند؛ از جمله پایگاه هوایی تبریز که اوایل آذرماه ۱۳۵۸ ش. برای مقابله با تجاوز هواپیماهایی عراقی به آسمان پیرانشهر، دو فروند جنگنده خود را اعزام کرد؛ هرچند بدون نیاز به درگیری به پایگاه برگشتند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۲۰۵). به نیروی

۱. سی‌ویکم شهریورماه ۱۳۵۸، امام خمینی (ره) این سخنان قاطعانه را درباره ارتش جمهوری اسلامی ایران بر زبان آورد: «اجازه نمی‌دهم قدم یا قلمی علیه ارتش به کار رود». نک: روزنامه اطلاعات، اول شهریور ۱۳۵۸.

زمینی نیز دستور داده شد که در مقابل تجاوز عناصر عراقی، «عکس العمل قاطع» از خود نشان دهد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۲۱۱). در عین حال، از آنجاکه عراق گاهی به سوی کشتی‌های ایرانی در اروندرود و خلیج فارس تیراندازی می‌کرد، این نیرو موظف شد در این قبیل موارد اقدامات لازم را برای پشتیبانی از ژاندارمری هم انجام دهد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۲۱۴).

ارتش در عین حال در موارد مختلف سعی داشت تا حسن نیت خود را به طرف عراقی نشان دهد؛ برای نمونه، دی‌ماه ۱۳۵۸ ش. پس از آنکه چند سارق عراقی تعدادی گوسفند دزدیده‌شده را به داخل خاک ایران در منطقه قصر شیرین آوردند، ارتش مداخله کرد و به ژاندارمری دستور داد تا احشام را به مرزبانی عراق تحویل دهد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۲۴۳). در موردی دیگر، ارتش باز هم به چهار فروند هلی‌کوپتر عراقی اجازه داد تا ضمن استفاده از آسمان ایران برای عزیمت به سوی شوروی در تبریز سوخت‌گیری هم بکنند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۱۳۵۸: ۲۶۷).

دی‌ماه ۱۳۵۸ ش. خبر مهمی هم از وزارت خارجه به ارتش می‌رسد؛ بر مبنای این خبر، عراق قصد حمله به جزایر سه‌گانه خلیج فارس، ابوموسی، تنب بزرگ و تنب کوچک، را داشت. وزارت امور خارجه حتی مدعی مشاهده «حرکت ناوچه‌های» عراقی به سوی جزایر هم بود. با توجه به اینکه پس از انقلاب اسلامی، عراق پیوسته خواهان تحویل جزایر مذکور به امارات عربی متحده می‌شد، در این مورد نیز ارتش، اقدامات احتیاطی لازم را اتخاذ کرد و به نیروی هوایی و دریایی دستور داد تا «با توجه به احتمال حمله عراق به جزایر سه‌گانه» آماده مقابله با هرگونه تجاوز مرزی این کشور باشند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۲۴۲).

بهمن‌ماه ۱۳۵۸ ش. و پس از یک‌سال آشفتگی، بالاخره کنترل مرزهای غربی با عراق در منطقه کرمانشاه سامان‌دهی شد. براساس مصوبه شورای تأمین استان کرمانشاه، مرزهای این استان با عراق به سه قسمت تقسیم شد؛ ارتش، ژاندارمری و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی که هر یک مسئولیت کنترل یک بخش را برعهده گرفتند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۸: ۲۶۷). این اقدام، بسیار حیاتی بود و نقش مهمی در بازگشت آرامش به مرزها بازی کرد.

سال ۱۳۵۹ ش. در شرایطی آغاز شد که عراق از همان روزهای نخست، تیراندازی به پاسگاه‌های مرزی ایران، به‌ویژه در مرزهای غربی را کلید زد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۲). ارتش نیز به‌طور کامل خویشتن‌داری را کنار گذاشته بود و به تجاوزات و حتی تردهای غیرقانونی اتباع عراق با آتش پاسخ می‌داد. (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۳). حجم پاسخ ارتش گاه به‌حدی می‌رسید که حتی می‌توانست نقاط مرزی اشغال‌شده از سوی عراق را هم باز پس بگیرد؛ مانند اتفاقی که دهم فروردین‌ماه ۱۳۵۹ ش. برای پاسگاه مرزی هدایت در منطقه قصر شیرین رخ داد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۱). در کنار این موارد، کار «سازمان دادن» به پاسگاه‌های مرزی ادامه داشت؛ برای

نمونه براساس تصمیمات اتخاذ شده از سوی مقامات عالی رتبه کشور، مقرر شد نیروهای سپاه پاسداران انقلاب اسلامی پاسگاه‌های مرزی استان کرمانشاه و ایلام مستقر و «تأمین منطقه» از سوی ژاندارمری به عمل آید. در مرزهای جنوبی نیز برنامه تقویت پاسگاه‌ها با اعزام تعدادی «تکاور و غواص» از شیراز به خرمشهر دنبال می‌شد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۴). با وجود شدت گرفتن برخوردهای مرزی، همچنان کورسویی از ارتباطات میان طرفین وجود داشت که بالقوه می‌توانست زمینه‌ای برای احیاء دیپلماسی باشد؛ برای نمونه، پس از شلیک یک گلوله خمپاره از سمت عراق به نواحی مرزی نوسود، از توابع استان کرمانشاه، مرزبان ایران به همتای خود اعتراض کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۲). درگیری‌های مسلحانه حتی میان «صیادان ایرانی و عراقی» هم در آب‌های مرزی، از جمله هورالعظیم رخ می‌داد؛ برخوردهایی که گاه تلفات هم به دنبال داشت (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۳). در واقع، از فروردین ماه ۱۳۵۹ ش. ارتش هر لحظه آماده وقوع جنگ بود؛ زیرا «روابط سیاسی ایران و عراق از مرحله حداقل احترامات متقابل گذشته» بود؛ از این رو از مقامات عالی رتبه کشور خواست تا از آن پس به هواپیماها و هلی کوپترهای عراقی «اجازه پرواز بر فراز خاک ایران» برای عزیمت به نقاط دیگر، به ویژه شوری، داده نشود. همان طور که عراق نیز چنان اجازه‌ای به ایران نمی‌داد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۳). در این شرایط بحرانی، ارتش از مسئولان کشور خواست تا هر چه سریع‌تر «بررسی‌های لازم» را انجام دهند و «آماده مقابله با تجاوز عراق» باشند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۳). در واکنش به بحران موجود، ارتش به نیروهای سه‌گانه خود اعلام آماده‌باش مرحله ۳-الف را داد؛ زیرا دیگر «امکان تجاوز به خاک ایران به صورت تهدیدات بالفعل» وجود داشت. این زمان، مصادف با حادثه سوء قصد نافرجام به طارق عزیز، از اعضاء برجسته حزب بعث عراق در دانشگاه مستنصریه بود و صدام حسین با متهم کردن ایران به طراحی توطئه مذکور به گرفتن انتقام تهدید کرد.<sup>۱</sup>

نکته در خور توجه در این میان، حساسیت ارتش برای حراست از جزایر ابوموسی، تنب بزرگ و تنب کوچک در صورت وقوع حمله عراق بود. در این زمان، نیروی دریایی ارتش برنامه اجرای نخستین رزمایش خود پس از پیروزی انقلاب اسلامی را هم در دستور کار داشت. منطقه رزمایش از دهانه خلیج فارس تا دریای عمان بود و برای جلوگیری از دامن زدن به بحران، مقامات نیروی دریایی اجرای مانور در اروندرود و شمال خلیج فارس را به صلاح نمی‌دانستند، اما ستاد مشترک ارتش قاطعانه بر لزوم اجرای مانور در آب‌های مرزی با عراق تأکید و خاطرنشان کرد: «مانور واقعی نیروی دریایی آغاز شده است» (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۷). از آنجا که تیراندازی‌های پراکنده میان پاسگاه‌های مرزی طرفین در جریان بود، ارتش به نیروهای ژاندارمری مستقر «در خط» هم دستور داد که «در صورت

۱. برای اطلاع بیشتر درباره حادثه دانشگاه مستنصریه، نک: پارسادوست، منوچهر. (۱۳۶۹). نقش عراق در شروع جنگ. تهران: شرکت سهامی انتشار.

تجاوز یا اجرای آتش از طرف مقابل» موظف به مقابله مثل هستند و در صورت کوتاهی در انجام وظیفه، «مسئول» خواهند بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۸). سنگین‌ترین درگیری‌ها در پاسگاه‌های باویسی و تپله‌کوه، از توابع قصر شیرین در استان کرمانشاه به وقوع پیوست؛ زیرا حملات زمینی عراق از پشتیبانی توپخانه و هلی‌کوپتر نیز برخوردار بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۲۱). نیروی هوایی نیز موظف شد «تا اطلاع ثانوی» همه‌روزه پروازهای «شناسایی مسلح» بر فراز نوار مرزی قصر شیرین و خرمشهر انجام دهد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۲۰). از سوی دیگر، به این نیرو تکلیف شد تا با اتخاذ تدابیری، امکان شناسایی هواپیماهای متجاوز عراقی در شب یا روز را فراهم سازد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۲۱). این میزان جدیت ارتش و آمادگی برای پاسخ سخت، عراق را به عقب‌نشینی از مواضع خود وادار کرد و آرامش نسبی به نوار مرزی بازگشت.

اوایل اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۹ ش. با هدف هماهنگی میان یگان‌های مستقر در خرمشهر و آبادان، «یک مرکز عملیات تاکتیکی به نام اروندرود» در پایگاه دریایی خرمشهر نیز آغاز به کار کرد؛ نشانه دیگری از به‌روزرسانی برنامه‌های قدیمی ارتش برای مقابله تجاوزات عراق (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۳۳). در دستور کار قرار گرفتن طرح‌های عملیاتی چون ابوذر و البرز را نیز در این راستا باید ارزیابی کرد؛ طرح‌هایی که از سال‌ها پیش با هدف مقابله با عراق عملیاتی شده بودند و حال روی میز قرار می‌گرفتند.<sup>۱</sup> در همان حال، ارتش پیش‌بینی‌های لازم را برای اجرای «پدافند هوایی» از سدهای خوزستان در برابر حملات هوایی عراق در دستور کار قرار داد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۳۳). در برنامه‌ای دیگر، دو هزار نفر از پرسنل نیروی هوایی مأمور به نیروی زمینی شدند تا دفاع از «فرودگاه‌های غرب کشور» به صورت بهتری انجام گیرد. نیروی دریایی نیز یک گردان «به استعداد هفتصد نفر» در اختیار نیروی زمینی گذاشت (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۳۳). در این زمان، ارتش به‌چنان سطحی از اعتماد به نفس رسید که «هرگونه پرواز در مسیر اروندرود [را] ممنوع اعلام» و تأکید کرد در صورت مشاهده، هواپیمای مورد نظر «دشمن تلقی و سرنگون می‌گردد» (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۴۰، ۱۳۵۹/۱/۱۱). با وجود این، به نظر می‌رسد ارتش با وجود آمادگی کامل برای پاسخ در عمل باز هم خویشتن‌داری و از اقدام حاد خودداری می‌کرد. شاید در همین راستا بود که نیروی هوایی ایران یک فروند هواپیمای عراقی را صرفاً وادار به فرود اجباری در خاک ایران کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۴۰، ۱۳۵۹/۱/۱۱). این هواپیما از نوع ملخ‌دار و آموزشی بود و در منطقه سوسنگرد بر زمین نشست. با هدف بازگشت این هواپیماها، مرزبان بصره خواستار ملاقات با همتای خود در خرمشهر شد. از قرار، هنوز

۱. برای یک نمونه از این طرح‌ها، نک: حسینی، سید یعقوب، (۱۳۸۷). طرح عملیاتی دفاعی ابوذر. تهران: هیات معارف جنگ شهید سپهبد علی صیاد شیرازی.

باب مذاکره میان طرفین کامل بسته نشده بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۴۴). در نهایت، ایران حاضر به تحویل هواپیما به عراق شد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۴۹).

در خردادماه ۱۳۵۹ ش. نیز مانند ماه‌های قبل، عراق گاه و بیگاه به پاسگاه‌های مرزی، به‌ویژه در منطقه قصر شیرین حمله می‌کرد. در پاسخ به این مسئله، سوم خردادماه ۱۳۵۹ ش. ارتش بار دیگر به کلیه یگان‌های مرزی اعلام کرد که در صورت تیراندازی نیروهای عراقی به سوی پاسگاه‌های ایرانی نیروهای مستقر در مرز «بدون کسب اجازه از مرکز»، موظف به «تیراندازی متقابل» هستند تا جایی که سلاح‌های دشمن منهدم شوند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۶۳). ارتش شدت عمل خود را به‌تدریج بیشتر می‌کرد. پنجم خردادماه، نیروهای تیپ دوم لشکر ۹۲ اهواز، نه عراقی مشغول «کاووش» بین میله‌های مرزی در منطقه موسیان، ایلام، را بازداشت کردند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۶۶). البته، عراق نیز گاهی دست به چنین اقدامی می‌زد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۶۸) هرچند این نوع اتفاقات، عموماً از طریق مذاکره مرزبانان طرفین حل و فصل می‌شدند.

در این زمان، عراق به تجدیدنظر در برنامه‌های نظامی خود در نوار مرزی روی آورده بود. در برنامه جدید، به دنبال «طرح ریزی آتش پیوسته» در سرتاسر نوار مرزی بود. برای مقابله، ارتش صلاح را در این نمی‌دید که نیروی زمینی ابتدا به ساکن وارد میدان شود؛ زیرا مواضع آن از طرف دشمن شناسایی شده بود. بنابراین، مقرر شد نیروی زمینی به‌طور پیوسته مواضع خود را تغییر دهد و در همان حال، سلاح‌های خود را روی سلاح‌ها و مواضع دشمن نشانه رود تا با شلیک «اولین تیر» از سمت مقابل به «اجرای آتش سنگین» روی بیاورد. با این اقدام، «مانند گذشته» دشمن ناچار از عقب‌نشینی و ترک مواضع خود می‌شد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۷۶). در ادامه برنامه‌ها برای دفع تهاجمات عراق به‌نواحی مرزی، ارتش به ناحیه ژاندارمری کرمانشاه دستور داد که هنگام دفاع در مقابل عراق چنانچه به پشتیبانی نیروهای ارتش نیاز داشته باشند، درخواست خود را به نزدیک‌ترین یگانی اعلام کنند که «تحت کنترل عملیاتی» آن است. با این روش، نیاز به رجوع به سلسله‌مراتب بالاتر نبود؛ بنابراین از «اتلاف وقت» در برخورد با مهاجمان جلوگیری می‌شد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۷۸). ارتش، بار دیگر به یگان‌های خود تأکید کرد که «با اجرای آتش متقابل» امکان موضع‌گیری و عملیات را از نیروهای عراقی بگیرند تا از بروز خسارت و تلفات به‌مناطق خودی گرفته شود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۷۸). عراق همچنان در این نقطه به عملیات گاه سنگین نیز دست می‌زد و راهبرد ارتش مانند قبل عبارت بود از: دستور مقاومت به پاسگاه‌های مرزی ژاندارمری و درخواست از یگان‌های مختلف ارتش برای انجام پشتیبانی (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۷۸). در اواخر خردادماه ۱۳۵۹ ش. عملیات هوایی عراقی در نوار مرزی زیاد شده بود. این عملیات به‌طور عموم، جنبه تعرض به حریم هوایی ایران و ایذایی داشت. ارتش برای برخورد جدی‌تر با این تحرکات، آمادگی بیش از پیش نیروی هوایی را در دستور کار قرار داد.



در یک مورد، پایگاه هوایی همدان موظف شد که سه شب پیاپی در آماده‌باش به سر ببرد تا به محض ورود هواپیماهای عراقی به مناطق کردنشین، «نسبت به جلوگیری از عملیات و فرار آنها اقدام نماید» (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۸۸). به هر روی، در پایان خردادماه ۱۳۵۹ ش. به نظر می‌رسید اقدامات دفاعی ارتش به طور نسبی آرامش را به مرزها بازگردانده بود. بیست‌وهشتم این ماه، جنگنده‌های ایرانی که سرگرم «گشت روزانه [در] نوار مرزی» بودند، گزارش دادند که در مرزهای منطقه غرب «به جز قوای گسترش یافته خودی، چیزی دیگری مشاهده نشد» (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۸۹). تأمل برانگیز است که تعرضات عراق در مناطق مرزی غرب کشور بسیار بیشتر از مرزهای جنوب غربی بود، اما در این زمان به بیان ارتش، «فعالیت‌های تجاوزی» یگان‌های عراقی مستقر در مرزهای غربی به طور محسوسی کاهش پیدا کرده بود؛ اگرچه عراق درصدد «تجدید سازمان و ... آرایش» دوباره نیروهای خود نیز بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۹۰).

در تیرماه ۱۳۵۹ ش. عراق گاهی به حریم هوایی ایران تجاوز می‌کرد، اما در همه موارد به دنبال آتش پدافند ایران، هواپیماها ناچار از بازگشت می‌شدند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۹۶). در این بازه زمانی، عراق به نیروهای نظامی خود ابلاغ کرد که «پلاک‌های هویت خود را به گردن بیاویزند». در تحلیل این خبر، ارتش احتمال می‌داد که عراق قصد حمله گسترده «به پاسگاه‌های مرزی ایران از قصر شیرین به [طرف] جنوب» را داشته باشد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۹۶). با وجود این، تحرکات عراق از حد «تجاوزات محدود زمینی» فراتر نرفت (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۱۳۵۹: ۹۹).

پس از یک دوره آرامش نسبی، پانزدهم و شانزدهم تیرماه ۱۳۵۹ ش. نیروهای عراقی شهر قصرشیرین و برخی از پاسگاه‌های مرزی تابعه آن را با «سلاح سنگین» مورد حمله قرار دادند. این حمله که با «تیراندازی شدیدی» همراه بود، خسارات قابل توجهی به بار آورد؛ اما با پاسخ مرزبانان ایران، مهاجمان ناچار از عقب‌نشینی شدند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۰۸). در این میان، هجدهم تیرماه ۱۳۵۹ ش. روزی مهم بود. گزارش‌های ارتش از این روز مملو از حملات عراق به مناطق مرزی است. بیشتر یگان‌های ارتش و ژاندارمری در این روز درگیر مقابله با تهاجمات عراق بودند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۱۰۹، ۱۳۵۹/۴/۱۸). حتی، حملات هوایی عراق هم به نقاط مختلف نوار مرزی، به ویژه در مناطق کردنشین، بیشتر شده بود. تعرضات هوایی عراق حتی تا شهر ایلام هم رسیده بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۱۰). به نظر می‌رسد این حوادث با ماجرای بی‌ارتباط نباشد که بعدها به «کودتای نوژه» مشهور شد؛ زیرا بر اسناد و مدارک موجود، عراق وظیفه بر هم زدن تمرکز نیروهای

نظامی و امنیتی ایران را برعهده داشت تا کودتاگران با حداقل مانع برنامه خود را پیش ببرند.<sup>۱</sup> به هر روی، عراق با استفاده از فرصت بر شدت و تعداد حملات خود به نواحی مرزی افزود، حملاتی که گاه تا سرپل ذهاب هم می‌رسید (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۱۴). درگیری ارتش با تبعات کودتای نافرجام نوژه به خوبی تأثیر خود را بر تحرکات عراق نشان می‌داد. دیگر روزی نبود که گزارشی از حملات گسترده عراق ثبت نشود. نقل و انتقالات وسیعی هم در یگان‌های عراق صورت می‌گرفت تا به تعبیر ارتش «یگان‌های در خط» تعویض شوند و حملات با نیروهای تازه‌نفس صورت گیرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۱۶). در مواردی ارتش عراق «آتش فریبنده» اجرا می‌کرد تا دور از چشم مرزبانان ایرانی، گروه‌های خرابکار را به درون ایران نفوذ دهد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۱۶). با گسترش این نوع حوادث، ارتش معتقد بود که با توجه به افزایش تجاوزات زمینی و هوایی عراق، «احتمال درگیری‌های بیشتر در مرز بین ایران و عراق متصور است» (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۱۷). همان‌گونه که اواخر تیرماه ۱۳۵۹ ش. به دنبال رصد «تعداد زیادی پرواز مشکوک در قلمرو فضایی عراق» از سوی پایگاه هوایی دزفول، اقدامات احتیاطی در دستور کار نیروی هوایی قرار گرفت تا «هرگونه حمله احتمالی» خنثی شود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۲۰). عراق فقط به تجمع و تقویت نیروهای خود پشت مرزها اکتفا نمی‌کرد، بلکه پاسگاه‌های مرزی استان‌های کرمانشاه و ایلام را زیر آتش سنگین گرفته بود. قصر شیرین، نفت شهر و سومار از جمله شهرهایی بودند که در این حملات آسیب زیادی دیدند. در این میان، یک دغدغه ارتش هم «امکان ایجاد تخریبات در نقاط حساس» بر اثر حملات عراق بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۲۴). محور اصلی تعرضات هم نواحی مرزی کرمانشاه و ایلام بود؛ آسیب‌پذیرترین نقاط مرزی ایران. هرچند، آرامش بیشتری در مرزهای جنوبی حاکم بود، اما این مناطق هم به کلی از تنش خالی نبودند. اوایل مردادماه ۱۳۵۹ ش. عراق به روی یک واحد گشت مرزی ایران در خرمشهر آتش گشود، هرچند با پاسخ نیروهای ایرانی مواجه شد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۱۳۵۹: ۱۳۱). قابل توجه اینکه، یگان‌های عراقی با وجود «پیش‌روی تا خط مرزی»، از مرزها عبور نمی‌کردند و از همان داخل خاک خود به شلیک توپخانه و خمپاره و تیراندازی ادامه می‌دادند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۳۴). در منطقه خرمشهر، ناحیه ژاندارمری خوزستان از لشکر ۹۲ اهواز درخواست تقویت پاسگاه‌های مرزی و نیز «مین‌گذاری نوار مرز» به طول بیست کیلومتر را کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۴۱). در این مناطق، تعرضات هوایی عراق همیشه با آتش پدافند هوایی ایران روبه‌رو می‌شد و هواپیماهای عراقی ناچار بازگشت به کشور خود بودند.

۱. برای اطلاع بیشتر از تأثیر حوادث موسوم به «کودتای نوژه» بر ارتش، نک: عسگری، شادب. ۱۳۹۸. قدر مطلق یک توطئه؛ کودتای نقاب به روایت اسناد. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

با وجود فرارسیدن عید فطر در اواخر مردادماه ۱۳۵۹ ش. عراق مرخصی همه نیروهای نظامی در استان سلیمانیه را لغو کرد. به باور ارتش، این اقدام مقدمه‌ای بود بر به حال آماده‌باش کامل درآمدن ارتش عراق (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۴۳). حتی در این شرایط بحرانی هم هنوز گفت‌وگوها و مکاتباتی میان مرزبانان ایران و عراق رخ می‌داد؛ برای نمونه، سوم و هفتم مردادماه ۱۳۵۹ ش. قائم‌مقام فرماندهی مرزبانی عراق در نامه‌هایی رسمی، مراتب اعتراض خود را به پاره‌ای از تحرکات نیروهای مسلح ایران در نقاط مختلف نوار مرزی اعلام کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۴۹). از قرار، عراق همچنان مایل به حفظ باب گفت‌وگو با ایران بود. به هر روی، در آخرین روز از مردادماه ۱۳۵۹ ارتش به یگان‌های خود دستور داد که با توجه به احتمال «حمله محلی و محدود یا گسترده» در نوار مرزی، آمادگی لازم را برای اجرای «طرح‌های پدافندی» داشته باشند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۵۳). در این بازه زمانی، با توجه به احتمال حمله گسترده عراق، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی درخواست کرد تا «نیروهای ذخیره ارتش» به خدمت احضار شوند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۵۴). از پاسخ ارتش نشانه‌ای در اسناد باقی مانده وجود ندارد، اما ارتش همچنان از یک سو درگیر اثرات منفی کشف کودتای نافرجام تیرماه و از سوی دیگر، ناچار از شرکت در جنگ با کردهای شورشی بود؛ از این رو در شرایطی به سر نمی‌برد که بتواند حتی تمام امکانات خود را برای مقابله با عراق به کار گیرد. در این شرایط، تجاوزات هواپیماهای عراقی به آسمان ایران به یک موضوع روزمره تبدیل شده بود، هرچند نیروی هوایی و یگان‌های پدافند هوایی در نقاط مختلف نوار مرزی این تعرضات را بدون پاسخ نمی‌گذاشتند.

از اواخر مردادماه ۱۳۵۹ ش. حرکت نیروهای ارتش عراق به سمت نوسود در نوار مرزی استان کرمانشاه آغاز شده بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۵۴). در این زمان، تقریباً بیشتر پاسگاه‌های مرزی ایران در استان کرمانشاه مورد تهاجم سنگین بود و ارتش در کنار ژاندارمری و سپاه مشغول دفع حملات بودند. با وجود این، ناآرامی در مناطق مرزی ایلام و خوزستان هنوز چندان شدید نبود. حتی در این روزها هم باب دیپلماسی باز بود. اوایل شهریورماه، یک فروند هواپیمای ایران با چهار نفر سرنشین وارد عراق شد، اما دولت عراق با وجود اعطای پناهندگی سیاسی به سرنشینان، اعلام کرد که خود هواپیما «قابل استرداد» است (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۵۹).

نیمه شهریورماه ۱۳۵۹ ش. ارتش با اشاره به افزایش روزبه‌روز نیروهای دشمن در غرب کشور، بر لزوم «پاکسازی منطقه» تا قبل از فرارسیدن زمستان تأکید کرد، به‌ویژه که احتمال درگیری‌های بیشتر با عراق در غرب، و نیز جنوب را منتفی نمی‌دانست (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۶۳). ارتش چنان نسبت به حراست از خاک کشور حساس بود که وقتی یازدهم شهریورماه ۱۳۵۹ ش. خبر رسید که نیروهای عراقی در منطقه باویسی از توابع قصر شیرین حدود یک کیلومتر وارد خاک ایران شده بودند، برآشفته و با تأکید بر اینکه این وضع «قابل تامل نیست»، به معاونت عملیات ستاد مشترک و نیز نیروی

زمینی دستور داد تا هرچه زودتر برنامه عقب‌راندن دشمن را آغاز کنند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۶۴). ارتش به عملیات تدافعی خود همچنان ادامه می‌داد و در عموم این برنامه‌ها موفق هم بود؛ برای نمونه، سیزدهم شهریورماه ۱۳۵۹ ش. آتش شدید توپخانه ایران در منطقه قصر شیرین، توپخانه عراق را «خاموش» کرد یا در موردی دیگر، پاسگاه له‌گانه عراق، در مقابل قصر شیرین، «با خاک یکسان شد». این موفقیت‌ها ارتش عراق را به تعویض برخی فرماندهان یگان‌های ناچار کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۶۷). کار به جایی رسید که پانزدهم شهریورماه ۱۳۵۹ ش. ارتش از بازگشت آرامش نسبی به قصر شیرین خبر داد و در مرزهای دهلران و مهران نیز نیروهای عراقی به عقب‌نشینی ناچار شده بودند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۶۸). البته، این رخداد آرامش قبل از طوفان بود. مدت کوتاهی بعد، تقریباً همه پاسگاه‌های مرزی ایران از شمال استان کرمانشاه تا دهانه خلیج فارس، زیر آتش سنگین عراق قرار گرفتند؛ در این شرایط نیروی هوایی نیز تمام توان خود را برای پشتیبانی از مدافعان به کار می‌برد و روزانه ده‌ها سورتی پرواز داشت. (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۷۱). در دهه آخر شهریورماه ۱۳۵۹ ش. نوار مرزی خوزستان نیز به تدریج درگیر تهاجمات سازمان‌یافته و مستمر عراق شد، هرچند همچنان محور اصلی تعرض عراق هنوز در استان‌های کرمانشاه و ایلام بود (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۷۳). «شدت حملات و کمیود نیرو» موجب می‌شد که پاسگاه‌های مرزی و نیز ارتفاعات این مناطق یکی پس از دیگری سقوط کنند؛ برای نمونه فقط در یک مورد، «حدود یکصد دستگاه تانک» عراقی در حال پیش‌روی به سوی پاسگاه‌های مرزی انجیره و شور شیرین در استان ایلام بودند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، شماره ۱۷۴، ۱۳۵۹/۶/۲۱).

با وجود همه مشکلات، ارتش بیکار نشست و مواضع نیروهای متمرکز شده دشمن را در مرز شلمچه مورد «حملات سنگین» قرار داد؛ به گونه‌ای که فرماندهان عراقی وضعیت نیروهای خود را در گزارش‌هایشان «بسیار خطرناک» توصیف و تقاضای پشتیبانی کردند (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۷۸). نیروی هوایی نیز در قالب پروازهای متعدد برای پشتیبانی از یگان‌های زمینی در هفته آخر شهریورماه بیش از «چهل تانک» عراق را منهدم کرد (آجا، گزارش نوبه‌ای عملیاتی، ۱۳۵۹: ۱۸۲). با وجود این، مشکلات آنقدر زیاد بودند که در این مقطع و با وجود همه تلاش‌های ارتش در نهایت، تهاجم سراسری عراق آغاز شد. از این پس، دوره تازه‌ای آغاز شد؛ تلاش برای متوقف کردن پیش‌روی دشمن، بازیابی اعتماد به نفس و پشت سر گذاشتن ضربات دو ماه نخست جنگ که آغاز راهبرد تهاجمی ارتش را به دنبال داشت، البته موضوع مقاله‌های دیگری از نگارندگان است.

## نتیجه گیری

چنانکه گفته شد، پیروزی انقلاب اسلامی و انبوه مشکلات ایجاد شده برای ارتش از سوی دشمنان داخلی و خارجی نیز، مانعی در راه انجام وظیفه مهم ارتش جمهوری اسلامی ایران در رصد تحرکات نیروهای مسلح عراق به وجود نیاورد. در کنار این مسئله و برخلاف باور رایج در بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته درباره جنگ تحمیلی که بر غافل‌گیری ارتش جمهوری اسلامی ایران در برابر حمله سراسری عراق در سی و یکم شهریورماه ۱۳۵۹ ش. و در نتیجه نبود برنامه مقابله تأکید می‌کنند، با وجود بر هم خوردن توازن قوا به ضرر ایران، ارتش جمهوری اسلامی ایران از اواخر سال ۱۳۵۷ ش. هم‌زمان دو راهبرد را پیش برد؛ ارسال گزارش‌های متعدد برای سطوح تصمیم‌ساز کشور و تلاش برای اقناع آنها به شروع مذاکرات سیاسی با عراق با هدف حل و فصل اختلافات فی‌مابین بر محور دغدغه‌های امنیتی مشترک. تا اواخر مردادماه ۱۳۵۸ ش. - هم‌زمان با غائله پاوه - این راهبرد در اولویت ارتش بود. ضمن آنکه از تقویت خود در حد مقدمات زمانه نیز غافل نبود.

پس از غائله پاوه و مشخص شدن بیش از پیش نقش عراق در ناآرامی‌های غرب ایران ارتش جمهوری اسلامی ایران به راهبرد پاسخ نظامی روی آورد، هرچند همچنان تلاش می‌کرد تا باب دیپلماسی هم باز بماند. راهبرد دوم سبب شد که در مقطع آغاز تهاجم سراسری عراق در شهریورماه ۱۳۵۹ ش. و با وجود همه محدودیت‌ها، ارتش بتواند برای حراست از تمامیت ارضی کشور به نبرد ادامه دهد.

## اسناد

ارتش جمهوری اسلامی ایران (آجا). اداره سوم (معاونت عملیات). گزارش‌های نوبه‌ای روزانه: ۵۹-۱۳۵۸ ش.

## منابع

- احمدی، حمید (۱۳۹۹). قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه و واقعیت. تهران: نشر نی.
- ایزدی، نعمت‌الله (۱۳۹۲). عملکرد شوروی در جنگ تحمیلی. تهران: اطلاعات.
- پارسادوست، منوچهر (۱۳۶۹). نقش عراق در شروع جنگ. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پالیزبان، عزیزالله (۲۰۰۳). خاطرات سپهبد عزیزالله پالیزبان. لس‌آنجلس: مرکز کتاب نارنجستان.
- توکویل، الکسی دو (۱۴۰۰). انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث.
- جهانفر، رضا (۱۴۰۰). ارتش، اقتدار و امنیت: نقش ارتش جمهوری اسلامی ایران در تأمین اقتدار دفاعی و امنیت ملی مبتنی بر اوامر، تدابیر و رهنمودهای فرماندهی معظم کل قوا. تهران: سوره سبز.
- حسینی، سید یعقوب (۱۳۸۷). طرح عملیاتی دفاعی ابوذر. تهران: هیات معارف جنگ شهید سپهبد علی صیاد شیرازی.
- حضرتی، حسن (۱۳۹۷). روش پژوهش در تاریخ‌شناسی. قم: لوگوس.
- حضرتی، حسن (۱۴۰۱). مورخان و امر قدسی. به کوشش فاطمه بختیاری. قم: لوگوس.
- سجادپور، سیدمحمدکاظم و قهرمانپور، محمدعلی (۱۴۰۲). برآوردهای اطلاعاتی ارتش جمهوری اسلامی ایران از تحركات نظامی عراق (۵۹ - ۱۳۵۷ ش.). فصلنامه علمی مطالعات دفاع مقدس، ۲۹-۴۸.
- عسگری، شادب (۱۳۹۸). قدر مطلق یک توطئه؛ کودتای نقاب به روایت اسناد. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- علائی، حسین (۱۳۹۱). روند جنگ ایران و عراق. تهران: مرز و بوم.
- قربانی، مژگان (۱۴۰۱). کاربست روش تاریخی در پژوهش‌های روابط بین‌الملل. مجله پژوهش‌های روابط بین‌الملل، ۷-۳۸.
- مردی، مهدی (۱۳۸۲). ارتش از دیدگاه امام خمینی (ره). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۹۶). انقلاب در بحران. تهران: دفتر نشر معارف اسلامی.

### Transliteration

- Ahmadi, Hamid (2010). *Ethnicity and Nationalism in Iran: Myth and Reality*. Tehran: Ney Publishing House.
- Alaei, Hossein (2012). *The Process of the Iran-Iraq War*. Tehran: Border and Homeland.
- Askari, Shadab (2019). *The Absolute Value of a Conspiracy; The Neqab Coup According to Documents*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center.
- Ghorbani, Mojgan (2018). Applying the historical method in international relations research. *Journal of International Relations Research*, 7-38.
- Hashemi Rafsanjani, Akbar (2017). *Revolution in Crisis*. Tehran: Islamic Education Publishing House.
- Hazrati, Hassan (2018). *Historians and the Holy Order. With the Efforts of Fatemeh Bakhtiari*. Qom: Logūs.
- Hazrati, Hassan (2018). *Research Methodology in Historiography*. Qom: Logūs.
- Hosseini, Seyyed Yaqub (2008). *Abuzar Defense Operational Plan*. Tehran: Martyr Lieutenant General Ali Sayyad Shirazi War Education Committee.
- Islamic Republic of Iran Army (AJA). *Third Department (Deputy of Operations). Daily Shift Reports: 1979-1989*.
- Izadi, Nematollah (2013). *Soviet Performance in the Imposed War*. Tehran: Eṭelā'āt.
- Jahanfar, Reza (1979). *Army, Authority and Security: The Role of the Islamic Republic of Iran Army in Ensuring Defense Authority and National Security Based on the Orders, Measures and Guidelines of the Supreme Commander of the Armed Forces*. Tehran: Şūrat-e Sabz.
- Marandi, Mahdi (2003). *The Army from the Perspective of Imam Khomeini (RA)*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (RA).
- Palizban, Azizollah (2003). *Memoirs of Lieutenant General Azizollah Palizban*. Los Angeles: Narenjestan Book Center.
- Parsadoost, Manouchehr (2010). *Iraq's Role in the Beginning of the War*. Tehran: Publication Company.
- Sajjadpour, Seyyed Mohammad Kazem and Ghahramanpour, Mohammad Ali (2019). *The Islamic Republic of Iran Army's intelligence estimates of Iraq's military movements (1979-1980)*. *Scientific Quarterly of Holy Defense Studies*,

29-48.

Tocqueville, Alexis de (1979). *L'Ancien Régime et la Révolution*. Translated by Mohsen Salasi. Tehran: Talāt.





University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## Charities, Agency, and the Shia Imamiyyah Social Movement in the Early Islamic Period

Mostafa Salehi Saroukolaei<sup>1</sup> , Sayed Alireza Abtahi<sup>2</sup> 

1. Ph.D. Candidate in Post-Islamic Iranian History, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran (mostafasalehi65@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran (abtahi1342@yahoo.com)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received: 21 June 2024  
Received in revised form:  
23 October 2024  
Accepted: 23 October 2024  
Published online: 17  
February 2025

---

### ABSTRACT

This research examines the role of charities custodianship and agency organization within the Shia Imamiyyah social movement during the early centuries of the Hijri era. Focusing on the network criterion in social movement definitions by Ronald Roth and Dieter Rucht, the study analyzes historical data to explore how these organizational structures functioned within the movement. The research employs a historical sociology approach to investigate the question: How did the systematized collection of funds contribute to the development of the Shia Imamiyyah's social network within the Islamic society of that era? By examining Islamic sources, the research concludes that the organized collection of funds played a significant role in establishing a unified and cohesive network for the Shia Imamiyyah social movement.

**Keywords:**

*Charities,*  
*Social movement,*  
*Agency,*  
*Shia Imamiyyah.*

---

**Cite this article:** Salehi Saroukolaei, M. & Abtahi, S A. (2024). Charities, Agency, and the Shia Imamiyyah Social Movement in the Early Islamic Period. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 131-156. DOI: 10.22059/jhic.2024.378343.654491



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.378343.654491

**Publisher:** University of Tehran Press.

---

## نگاهی به کارکرد تولیت صدقات و سازمان وکالت در جنبش اجتماعی شیعه امامیه، در قرون نخستین هجری

مصطفی صالحی ساروکلائی<sup>۱</sup>، سید علیرضا ابطی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، نجف آباد، ایران، رایانامه: mostafasalehi65@gmail.com

۲. دانشیار، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، نجف آباد، ایران، رایانامه: Abtahi1342@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۴/۰۱</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۰۲</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۰۲</p> <p><b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b> تولیت صدقات، جنبش اجتماعی، سازمان وکالت، شیعه امامیه</p>	<p>شیعه در تعریف یک جنبش اجتماعی، به تدریج از زمان خلیفه سوم به بعد موجودیت خود را نشان داد. جنبش اجتماعی شیعه در قرون نخستین هجری به شبکه‌ای منسجم نیازمند بود. از سویی در شیعه امامیه قرون نخستین، دو پدیدار سازمانی تولیت صدقات و سازمان وکالت را شاهد هستیم که وظیفه دریافت وجوهات اختیاری و شرعی را داشتند. در این پژوهش، با تأکید بر معیار شبکه در تعریف رونالد روت و دیترو روخت از جنبش اجتماعی و با توصیف و تحلیل داده‌های تاریخی به کارکرد تولیت صدقات و سازمان وکالت در نیازمندی شبکه اجتماعی منسجم برای شیعه امامیه پرداخته شده است.</p> <p>پژوهش حاضر، کوشیده است با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به این پرسش پاسخ دهد که صورت‌بندی قاعده‌مندی از دریافت وجوهات در جهت‌گیری شیعه امامیه نسبت به چه فرایندهایی در جامعه اسلامی وقت بود؟ این پژوهش با بررسی منابع اسلامی به این نتیجه رسیده است که جنبش اجتماعی شیعه امامیه توانست با سازمان‌دهی دریافت وجوهات به شبکه‌ای همگون و منسجم دست یابد.</p>

**استناد:** صالحی، مصطفی و ابطی، سید علیرضا (۱۴۰۳). نگاهی به کارکرد تولیت صدقات و سازمان وکالت در جنبش اجتماعی شیعه امامیه، در قرون نخستین هجری. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۷ (۱)، ۱۳۱-۱۵۶.

DOI: 10.22059/jhic.2024.378343.654491



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2024.378343.654491

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

در بازساخت پدیداریِ هنجارها و الگوهای برساخته جوامع دینی پیشینی، افزون بر پشتوانه معرفت‌های الهیاتی، باید به بُعد زمانی و مکانی حیات جوامع دینی و تاریخمندی ساختار اجتماعی آن‌ها نیز توجه کرد؛ یعنی بازساخت اینک جوامع دینی با چه سازوکارها و فرایندهایی روبه‌رو بوده‌اند که در جهت‌گیری به آن‌ها توانستند با برساختن هنجارها و الگوهای، خود را بازتولید کنند. این نگاهی، مبتنی بر جامعه‌شناسی تاریخی از پدیداریِ هنجارها و الگوهای پیشینی است. بنابر تعریف دنیس اسمیت، جامعه‌شناسی تاریخی معرفت‌یست عقلانی، انتقادی و خلاق که درصدد شناخت سازوکارهایی است که با آن‌ها جوامع تغییر یا خود را بازتولید می‌کنند. در جامعه‌شناسی تاریخی به دنبال کشف ساختارهای پنهانی هستیم که خواسته یا ناخواسته، برخی امیدها و آرزوهای بشری را نقش بر آب می‌کنند یا برخی دیگر را قابل تحقق می‌سازند (اسمیت، ۱۳۸۶: ۱۳). این پژوهش، نیز بنا دارد با بازساخت سازوکارها و فرایندهایی که جامعه شیعه در قرون نخستین هجری با آن‌ها روبه‌رو بود، دریابد که هنجار تولیت صدقات و الگوی سازمان وکالت چگونه پدید آمدند و چگونه تغییر و تحول یافتند؟ و چگونه سیر تغییر و تحول آن‌ها در روند جنبش اجتماعی شیعه نقش‌آفرین شد و کارکرد آن‌ها در این نقش‌آفرینی چه بود؟ به‌سختی دیگر، هدف از بازساخت این است که صورت‌بندی قاعده‌مندی که شیعه امامیه از دریافت وجوهات اختیاری و شرعی در پیش‌گرفت در رویارویی با چه وضعیت‌هایی و در نسبت با چه فرایندهایی از جامعه وقت اسلامی بود؟ اما پیش از ورود به بحث، ذکر چند نکته و توضیح برخی از مفاهیمی که در ادامه خواهد آمد، ضروریست:

۱. منظور از صدقات، منابع مالی ارتزاق‌خاندان پیامبر(ص) است که حق آن‌ها محسوب می‌شد. از قول پیامبر(ص) نقل شده است که ما ارث نمی‌گذاریم هرچه از ما بماند، صدقه است (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۸/۳؛ دینوری، ۱۴۱۰: ۳۱/۱). مفهوم تولیت صدقات نیز در دهه‌های آغازین اسلام، ناظر بر تولیت صدقات پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) می‌شد که با تولیت موقوفات ایشان یکی بود. در این پژوهش، تولیتی که از امام حسن(ع) تا امام صادق(ع) در مسئولیت‌اِتمه و خاندان علی(ع) بود، مدنظر است. مسئولیت تولیت شامل، مدیریت امور مالی و صدقات (نهج البلاغه، ۱۴۲۵: نامه ۳۷۹/۲۴). نظارت بر موقوفات و مصارف آن‌ها (ابن شُبّه، ۱۴۱۰: ۲۲۰/۱) بود. در این پژوهش، مسئولیت تولیت از جنبه دریافت وجوهات بررسی شده است.

۲. جنبش اجتماعی در این پژوهش، بنا بر تعریف رولاند روت<sup>۱</sup> و دیتر روخت<sup>۲</sup> در نظر گرفته شده است. براساس تعریف روت و روخت، یک جنبش اجتماعی باید چهار معیار هویت جمعی، ادعای تغییر اجتماعی، استمرار و تداوم اعتراض و شبکه اجتماعی را داشته باشد. ما هنگامی از یک جنبش اجتماعی صحبت می‌کنیم که شبکه‌ای از گروه‌ها و سازمان‌ها، مبتنی بر هویت جمعی، تداوم مشخصی از روند اعتراض را تضمین می‌کند که با ادعای شکل‌دادن به تغییرات اجتماعی مرتبط است؛ یعنی چیزی بیش‌تر از تنها نه گفتن (Roth & Rucht, 2008: 13). در این پژوهش، شیعه به‌مثابه جنبش اجتماعی و هم‌چنین سه معیار ابتدایی تعریف مذکور براساس داده‌ها و شواهد تاریخی فرض گرفته شده است. بنا بر این پیش‌فرض‌ها، تمرکز بر معیار «شبکه» در جنبش اجتماعی شیعه خواهد بود. معیار شبکه نیز تا آغاز غیبت کبری بررسی شده است؛ زیرا بحث این پژوهش، سرنوشت جنبش یا اتمام کارکرد شبکه آن نیست. بنا بر مفروض‌ها، بحث درباره مسئله‌شدن شبکه‌ای همگون برای جنبش اجتماعی شیعه خواهد بود، نه خود جنبش.

### پیشینه پژوهش

باصری (۱۳۹۹) در مقاله «تبیین تاریخی ممنوعیت صدقات بر بنی‌هاشم در عصر نزول»، این فرضیه را به آزمون گذاشته است که پیامبر(ص) برای جلوگیری از هرگونه منفعت‌طلبی شخصی و خاندانی، ارتباط بنی‌هاشم با صدقات را ممنوع کرد.

رفعتی‌پناه و عزیزی (۱۳۹۴) در مقاله «نقش، تأثیر و سازوکار سازمان وکالت امامیه در گسترش شیعه در ایران» به نقش سازمان وکالت در گسترش شیعه در ایران پرداخته‌اند. نگاه این پژوهش به‌نوعی و از جهاتی با پژوهش حاضر نزدیک است؛ با این تفاوت که پژوهش حاضر به‌نقش‌آفرینی سازمان وکالت در قالب شبکه‌ای همگون پرداخته است.

جبه‌هرروی (۱۳۸۲) در فصل اول کتاب *سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه(ع)*، به‌زمینه‌های شکل‌گیری سازمان وکالت و در فصل پنجم به‌وظایف وکلا در انتقال وجوهات و توقعیات پرداخته است. بخش عمده این کتاب در نوع خود جامع، فهرستی از اسامی وکلا، حوزه مکانی فعالیت آن‌ها و نیز مدعیان وکالت است.

زمانی (۱۳۷۶) در فصل پنجم کتاب *حقایق پنهان، مسئولیت‌های امام حسن(ع)* را در رابطه با تولیت ایشان بر موقوفات و صدقات برشمرده است.

1. Roland Roth

2. Dieter Rucht

مدرّسی طباطبائی (۱۳۷۵) در بخش «تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی» در کتاب مکتب در فرایند تکامل، به سازمان وکالت پرداخته و شکل‌گیری آن و روندی که طی کرده را بررسی و تحلیل نموده است.

پژوهش حاضر، تولیت صدقات و سازمان وکالت را در ادامه همدیگر بررسی نموده و با نگاهی تحلیلی به کارکرد آن‌ها در تسهیل شبکه‌ای همگون برای شیعه امامیه پرداخته است. این پژوهش به دنبال رابطه‌ای میان ساختار دریافت وجوهات با ارتباط منجسم امامیه است.

### مسئله خلافت، مبنای مخالفت بنی‌امیه با امامت شیعه

بازشناخت سازوکارها و فرایندهایی که شیعه اولیه با آن روبه‌رو بود، رجوع به سرآغاز پیدایش شیعه در اسلام را می‌طلبد. در اختلاف جانشینی پیامبر(ص)، حلقه طرفداران علی(ع) بر این رأی بودند که «ما با کسی جز علی(ع) بیعت نمی‌کنیم» (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۲/۳). و ایشان را جانشین رسول‌الله می‌دانستند (دینوری، ۱۴۱۰: ۳۰/۱). بدین‌سان، وقتی ابوبکر در جمع‌بندی آرای سقیفه در مقام جانشین پیامبر(ص) انتخاب شد از قول حضرت فاطمه(س) در خطاب به عمر آمده است: بدون اینکه نظر ما را جویا شوید، خلافت را میان خود قطعه‌قطعه کردید و حق ما را به‌ما بازنگردانید (دینوری، ۱۴۱۰: ۳۰/۱). در روایتی هم از امام حسن(ع) نقل شده است: ابوبکر و عمر تمام توجه خود را به خلافت به‌کار برده و آن را از دست ما ربودند؛ حال آنکه تمام اختیارات آن برای ماست. پس، بدون دخالت‌دادن ما آن‌را گرفتند (مفید، ۱۴۱۳: ۱: ۴۹). با وجود این، به‌نظر می‌رسد با سیاست سکوتی که شخص علی(ع) برای حفظ وحدت امت اسلام (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۹/۳). در پیش گرفت، حلقه اطرافیانش هم به‌تبع ایشان چندان رویکرد اعتراض‌آمیزی حدّاقل در ظاهر در زمان دو خلیفه اول نداشته‌اند.

شعاع حلقه طرفداران علی(ع) از روزگار عثمان خلیفه سوم گسترش یافت و رویکرد اعتراض‌آمیز هواخواهان علی(ع) به نادیده‌گرفتن حق ایشان وضوح بیش‌تری پیدا کرد. از این‌زمان، گرایش طرفداران

۱. رویکرد علی(ع) بعد از سقیفه، هنگامی که ابوسفیان خواستار بیعت با ایشان شد، این است: «ای مردم، امواج فتنه‌ها را با کشتی‌های نجات درهم بشکنید و از راه اختلاف بیرون بیایید» (نهج‌البلاغه، ۱۴۲۵: خطبه ۵/۵۲). هم‌چنین است رویکرد ایشان در شورای شش‌نفره عمر: «می‌دانید سزاوارتر از دیگران به خلافت، من هستم. به‌خدا سوگند تا زمانی که امور مسلمین در امان و روبه‌راه است و هیچ ظلمی در آن نیست، مگر به‌ویژه در حق من، آنچه انجام داده‌اید را می‌پذیرم و پاداش این سکوت و گذشت را از خدا انتظار دارم و از آن‌همه زر و زینت که در پی آن هستید، پرهیز می‌کنم» (نهج‌البلاغه، ۱۴۲۵: خطبه ۷۴/۱۰۲).

علی (ع) و مخالفت‌شان با خلیفه وقت صورت علنی گرفت.<sup>۱</sup> حتی، برخی هواخواهان ایشان به‌طور رسمی در میان امت برای حق جانشینی علی (ع) به‌جای پیامبر (ص) تبلیغ می‌کردند.<sup>۲</sup> به‌هرروی، گروه طرفداران امام علی (ع) (شیعه) که به‌نصّ روشن یا پوشیده به امامت و خلافت ایشان قائل بودند، دوره خلافت معاویه (۶۰-۴۱ ق) یک جمعیت مشخص و متمایز میان امت اسلامی شده بودند (نوبختی، ۱۳۸۸: ۲۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۶۹/۱). با وجود این، گرایش شیعه تا پایان قرن اول هجری جز در عرصه سیاسی، که موجودیت خود را در مخالفت حاکمیت وقت می‌دانست، نبود. در طرف مقابل هم، مخالفت بنیادین بنی‌امیه با بنی‌هاشم و به‌طور اخص با آل علی (ع) به امر خلافت معطوف بود. ریشه‌های این مخالفت نیز به‌استادگی بنی‌امیه برابر پیامبر (ص) در قبول دعوت ایشان به اسلام برمی‌گردد.<sup>۳</sup> به‌نظر می‌رسد برخی ملاحظات سیاسی - اجتماعی، موجب محترم‌انگاشتن ظاهری آل علی (ع) در برخی مناسبات غیرسیاسی شده بود.<sup>۴</sup> اما، آنچه نمایان‌گر رویکرد بنیادین بنی‌امیه است، نشان می‌دهد که بنی‌امیه هرگونه دست‌یابی آل علی (ع) و هواخواهانش را بر مسند خلافت نه‌تنها بر نمی‌تافت، بلکه سر ستیز خشونت‌آمیز هم با آن داشت.

بنی‌امیه در عرصه کلامی و مباحثه‌ای نیز به‌مخالفت بنیادین با توأمانی امامت و خلافت در میان خاندان پیامبر (ص)، برخاست؛ برای نمونه، گزارشی از گفت‌وگوی معاویه با ابن‌عبّاس نشان‌دهنده آن است. معاویه در مجلسی به ابن‌عبّاس می‌گوید: شما خاندان پیامبر در پی آن هستید که امامت را به‌چنگ آورید، همان‌گونه که نبوت را ویژه خود ساخته‌اید. این دو مقام در یک‌جا نمی‌گنجد. خلافت میان قبایل قریش و با رضایت عامه و شورای خاصه می‌گردد. آن‌گاه ابن‌عبّاس به وی می‌گوید: امامت از آن ماست. پس سخن خداوند کجا رفته که فرمود: «یا اینکه به مردم حسد می‌برند نسبت به آنچه خداوند از فضل خودش به ایشان داده، همانا ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت و ملکی عظیم دادیم» (نسا/۵۴). ما هستیم آل ابراهیم که حکم (نبوت) و حکومت (خلافت) از ماست (مفید، ۱۴۱۳: ۱۵-۱۶). هم‌چنین در تفسیر

۱. برای نمونه، گزارشی نشان می‌دهد که مردمی به علی (ع) گرویدند و زبان به بدگویی عثمان گشودند. یعقوبی از هواخواهی علنی مقداد بن عمرو از علی (ع) در یک مسجد گزارش می‌دهد (یعقوبی، ۱۳۸۰: ۱۶۳/۲).

۲. برای نمونه، ابوذر در مسجدی امت سرگردان را به اینکه علی (ع)، وصی و وارث علم پیامبر است، فرامی‌خواند (یعقوبی، ۱۳۸۰: ۱۷۱/۲).

۳. امام علی (ع) در صفین فرمودند: «سوگند به خدایی که دانه را شکافت و پدیده‌ها را آفرید، آن‌ها اسلام را نپذیرفتند، بلکه به‌ظاهر تسلیم شدند، و کفر خود را نهان کردند و آن‌گاه که یاورانی یافتند آن‌را آشکار ساختند». (نهج‌البلاغه، ۱۴۲۵: نامه ۱۶/۳۷۴).

۴. برای نمونه، روایتی از سفارش معاویه به یزید: «اگر حسین بن علی (ع) بر تو خروج کرد و تو بر او پیروز شدی از وی در گذر؛ زیرا حسین (ع) با تو خویشی دارد و دارای حقّی بزرگ و هم وابسته به محمد (ص) است» (ابن‌الطقطقی، ۱۴۱۸: ۱۱۵). یا روایتی از سفارش یزید به مسلم بن عقبه در جریان واقعه حرّه: «یزید به مسلم در مقام فرمانده اعزامی‌اش به مدینه گفت: از علی بن حسین (ع) دست بردار و با او نیکی کن. او را مقرب خویش بدار که او در کار آن‌ها (شورش اهالی مدینه) دخالتی نداشت و نامه او به من رسیده است» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۸۴/۵-۴۸۵).

آیه مذکور به نقل از امام باقر(ع) آمده است؛ مقصود از ملک بزرگ، طاعت آن‌هاست (ائمه) که واجب است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۶/۱). در واقع، اعتقاد شیعه (امامیه) آن بود که امامت از آن جهت در میان امت است که چون برانگیختن پیامبر(ص) برای دور کردن خلاف و مؤکد ساختن وفاق امت است، پس شخصی را پس از خویش معین ساخته که مرجع همه امت است و نص کرده بر امت به یک کس اعتماد کنند و رجوع بر وی آرند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸۹/۱-۱۹۰). بنی‌امیه این مدعا را نمی‌پذیرفت و رویکرد عملی آن‌ها در مخالفت سیاسی با آن، موروثی کردن خلافت میان خویش بود.

در ضدیت با این دیدگاه، بنی‌امیه بنای حکومت خود را بر مخالفت و ممانعت ائمه شیعه در رسیدن به خلافت گذاشت. چنان‌که سیاست تحمیلی بر امام حسن(ع) و رویکرد خشونت‌آمیز به امام حسین(ع) گویای این امر است. در همین راستای تمرکز بر «مخالفت سیاسی» با ائمه شیعه بود که نگاه دستگاه بنی‌امیه چندان به بستن برخی فضاهای دیگر جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی بر بنی‌هاشم و امامان شیعه معطوف نشد.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد، تنگنای تحمیلی بنی‌امیه بر ائمه(ع) چندان شامل حال رهبری معنوی آن‌ها بر پیروان خویش نمی‌شد. در گزارشی آمده است که شخصی به امام صادق(ع) می‌فرماید: من می‌دانم که بنی‌امیه حق نداشتند چیزی را بر کسی حرام و حلال کنند و از آنچه در دستشان بود کم‌وبیش ذی‌حق نبودند و همانا اختیارش به دست شما بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۵/۱-۵۴۶).

### شیعه، یک جنبش اجتماعی

در نگاه ساختارشناختی به جامعه اسلامی قرون نخستین هجری، شیعه را می‌توان یک «جنبش اجتماعی» بر پایه معرفت به حقانیت علی(ع) و خاندان او در امر خلافت دانست و دریافت. خوائش شیعه در ساختار مفهوم امروزی چون جنبش اجتماعی نه برساخته‌ای زمان پریشانه، که از برای بازساخت ماهیت حیات و

۱. در الفخری آمده است که معاویه برای «مصلحت دنیا»، هر سال مبالغی را به عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب و عبدالله بن عباس(رض) می‌بخشید و در دمشق مهمان‌نوازی گروهی از آل ابوطالب را می‌کرد و نیازمندی‌های آن‌ها را رفع می‌نمود. (ابن الطقطقی، ۱۴۱۸: ۷۵ و ۱۱۰). همچنین گزارش الأرشاد شیخ مفید از مجلس بازمانده‌های واقعه کربلا در شام نشان می‌دهد، یزید گو ای که پس از عاشورا پشیمان شده باشد، تقصیرها را به گردن ابن‌زیاد می‌اندازد و به امام سجاد(ع) می‌گوید: خدا پسر مرجانه را لعنت کند. اکنون باید به مدینه عزیمت نمایی. پس از ورود با من مکاتبه کن و احتیاجات خود را از من بخواه (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۰/۲-۱۲۲). یا جلوگیری عمر بن عبدالعزیز از سب امام علی(ع) (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴۲/۵). منظور از ذکر این روایات، برتریست که بنی‌امیه برای «مخالفت سیاسی» نسبت با مخالفت‌های دیگر در قبال بنی‌هاشم، قائل می‌شد. روایت‌های مذکور نشان‌دهنده آن سویه‌ای از رفتارشناسی بنی‌امیه است که در پالایش سیاست سخت‌گیرانه خود نسبت به آل علی(ع) در پیش گرفتند؛ برای نمونه، رویکرد یزید نسبت به امام سجاد(ع) پس از کربلا نمایان‌گر این است که می‌خواست چهره‌ای دیگر از خود به‌نمایش بگذارد. از این‌رو، بحث نادیده‌گرفتن برای نمونه، سب امام علی(ع) تا پیش از عمر بن عبدالعزیز نیست، بلکه بحث این است که بنی‌امیه همان‌گونه که بنابر روایات اشاره شد برای «مصلحت امور» و «نشان‌دادن چهره‌ای موجه از خودشان»، برخی فضاهای اجتماعی و اقتصادی را باز گذاشتند.

حرکت اجتماعی شیعه با مفاهیم جامعه‌شناختی است. نبود خودآگاهی رهبران، کارگزاران و پیروان شیعه نسبت به ماهیت مفهوم امروزین جنبش اجتماعی، ناگفته پیداست. اما، نظرگاه خوانش شیعه در ساختار یک جنبش اجتماعی، مبتنی بر تحلیل سیر داده‌های تاریخی با مفاهیم جامعه‌شناختی است. هم‌راستایی تاریخ‌شناسی و جامعه‌شناسی است؛ چراکه پدیداری رخداد‌های تاریخی نه در خلاء، که در جامعه رُخ‌نمون است. به هر روی، شیعه با «نه» گفتن علی(ع) به عبدالرحمن بن عوف در شورای شش نفره عمر (طبری)، ۱۳۸۷: ۳۳۸/۴؛ یعقوبی، ۱۳۸۰: ۱۶۲/۲)، بن‌مایه جهت‌گیری و جهان‌بینی خود را آشکار ساخت. اما، بنابر تعریف روت و روخت از جنبش اجتماعی که در مقدمه آمد، تنها «نه» گفتن برای پیدایش یک جنبش اجتماعی کافی نبود. «نه» گفتن علی(ع) در ساحت جهان‌بینی شیعه بود. پس از تصریح جهان‌بینی و فلسفه وجودی، یک جنبش اجتماعی به یک ساختار و شبکه همگون نیازمند است تا بتواند اهداف خود را جامعه عمل ببوشاند. بنابر تعریف مذکور، شیعه به‌غیر از «شبکه»، سه معیار دیگر برای تبدیل شدن به یک جنبش اجتماعی را داشت. معیار «هویت جمعی» شیعه بر پایه باورمندی به حقانیت علی(ع) و اولاد او به خلافت (هم‌راستای با امامت) بود. معیار «ادعای تغییر اجتماعی» شیعه نیز در رویکرد اعتراضی شیعه، به‌ویژه از زمان خلیفه سوم به بعد مشهود است (چنان‌که پیش‌تر هم اشاره شد). با گذار از دوره کوتاه خلافت امام علی(ع) هم، اعتراض شیعه «استمرار و تداوم» داشت. اعتراض مستمر شیعه پس از شهادت امام علی(ع)، دارای دو سویه پنهان و آشکار بود. شیوه اعتراضی در بسیاری زمان‌ها بنابر نوع نگاه شیعه به شرایط و وضعیت موجود جنبه تقیه داشت، اما در بسیاری موارد نیز، مانند قیام امام حسین(ع) یا جنبش حسنین<sup>۱</sup>، جنبه آشکارا هم داشت. همان‌گونه که روت و روخت نیز اشاره می‌کنند بدون اعتراض آشکار، جنبش اجتماعی وجود ندارد. در جنبش‌های اجتماعی، خواسته (اعتراض) چیزی بیش‌تر و متفاوت (بینش جایگزینی) در راستای اظهار هویت جمعی (ما هنوز وجود داریم) علناً اعلام می‌شود (Roth & Rucht, 2008: 26). اما بنابر نظر روت و روخت، تنها زمانی که اعتراض‌ها از صحنه ائتلاف صرف خارج شوند و دیدگاه‌ها و برنامه‌های خود را توسعه دهند، می‌توانیم به‌طور معناداری از جنبش‌های اجتماعی صحبت کنیم. براین اساس، جنبش‌ها به‌سازمان‌هایی کم‌وبیش دائمی نیاز دارند؛ زیرا بدون سازمان‌دهی، همبستگی موفق تقریباً بعید است (Roth & Rucht, 2008: 15-25). معیار مفقود جنبش اجتماعی شیعه نیز یک سازمان و یک شبکه به‌هم‌پیوسته بود تا باهم‌بودگی شیعه، هدفمند و کارآمد شود.

اما، با توجه به تمرکز بنی‌امیه در مخالفت بنیادین آن‌ها با خاندان علی(ع) در دست‌یابی به خلافت، ایجاد یک شبکه همگون و منسجم برای شیعه دشوار می‌نمود. پیوستگی و ایجاد شبکه در یک جنبش اجتماعی به ابزارهای همبستگی نیازمند است. رفتارهای جمعی، ابزارهای همبستگی را برای

۱. حتی، اگر زمان تفکیک شیعه امامیه از سایر فرق شیعه را هم‌زمان با شهادت امام صادق(ع) در نظر بگیریم، جنبش حسنین از نمودهای اعتراض آشکارا تا پیش از آن است. برای مطالعه بیشتر درباره جنبش حسنین (ر.ک: الهی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۲۴۸).



به هم پیوستگی یک جنبش اجتماعی تصریح می‌بخشند. حلقه‌هایی باید که اعضای (پیروان) یک شبکه به هم پیوند خورند. پراکندگی و نبود ارتباط منسجم میان رهبری و مرکزیت جنبش با اعضا (پیروان) نمی‌تواند تصویر روشنی از آینده جنبش به دست دهد. در مخالفت سرسختانه امویان با آل علی(ع)، رفتارهای جمعی برای ایجاد یک شبکه همگون مجال رخ‌نمایی نداشت.

### تولیت صدقات، نخستین گام‌ها برای ایجاد شبکه‌ای همگون

در جامعه اسلامی وقت، اصلی‌ترین تجلّی رفتارهای جمعی در مسجد نمود پیدا می‌کرد. نمازهای جمعه و جماعت می‌توانست در قالب یک رفتار جمعی برای ارتباط منسجم میان رهبری شیعه با پیروان پایگاهی باشد. اما، به نظر می‌رسد شیعه از ظرفیت این پایگاه جمعی به گونه‌ای پیوسته بهره‌مند نبود. از این رو، نمی‌توان بهره‌مندی چندانی از این پایگاه برای شیعه متصور شد؛ زیرا سیر گزارش‌های تاریخی پس از خلفای راشدین نشان می‌دهند، عملاً این خلفا و کارگزاران آن‌ها بودند که منصب امامت نمازهای جماعت را بر عهده داشتند (یعقوبی، ۱۳۸۰: ۳۶۱/۲ و ۲۸۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵۷۰/۸؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲۲۲/۹). با وجود این، هنوز فرصت‌های دیگری برای بروز و شکل‌دهی رفتارهای جمعی وجود داشت. ظرفیت ارتباطی تولیت صدقات می‌توانست فرمی از یک رفتار مشترک را شکل دهد که موجب شکلی از بهم‌پیوستگی رهبری شیعه با پیروان شود. تولیت که برای مدیریت امور صدقات و همچنین نظارت بر موقوفات بود از حدود دهه‌های آغازین اسلام وجود داشت؛ برای نمونه از نخستین سرپرستی‌های تولیت می‌توان به مسئولیت امام حسن(ع) در این باره اشاره کرد. امام علی(ع) بعد از صفین و در حکمی تولیت دارایی‌شان را به امام حسن(ع) سپردند. (نهج‌البلاغه، ۱۴۲۵: نامه ۳۷۹/۲۴).

به هر روی، آنچه از مسئولیت تولیت مبنی بر مدیریت امور صدقات برمی‌آید، این بود که این مسئولیت، مدیریت یک رفتار جمعی مشترک بود. پرداخت وجوهات صدقات از سوی پیروان به مثابه یک رفتار جمعی مشترک، مدیریت امور دریافتی آن را از سوی تولیت به همراه می‌آورد. اگر بحث نظارت، رسیدگی و نگهداری موقوفات و همچنین مصارف وجوهات مسئولیت یک طرف ارتباطات یعنی سرپرستی تولیت بود، لازمه بحث مدیریت امور دریافت وجوهات متوجه هر دو طرف ارتباطات یعنی هم سرپرستی تولیت و هم پیروان بود. مدیریت دریافت‌ها، پسین پرداخت‌ها بود که این فرایند در نهایت به ارتباطات دوطرفه می‌انجامید. به هر روی، در نبود بهره‌مندی از رفتارهای جمعی دینی هنوز بهره‌مندی از رفتارهای جمعی برآمده از مناسبات مالی در دسترس شیعه بود. صدقات و هدایایی که شیعیان برای امامت شیعه می‌فرستادند، اگرچه صورت ثابت و شرعی نداشت، پی‌آمد ارتباطات و مناسبات متأثر از آن می‌توانست تا حدودی برای ایجاد یک شبکه همگون میان شیعیان فرصتی مناسب باشد.

بهره‌مندی از این پی‌آمد، یعنی فرم‌دادن به‌شکلی از ارتباطات از رهگذار رفتار جمعی پرداخت وجوهات را می‌توان به‌تعبیری در گسترش افق‌های ابتدایی تولید دانست. همان‌گونه که پیش‌تر در مقدمه آمد، مفهوم صدقات بنا بر نقل از پیامبر(ص)، نشانی از تصویر و دورنمای آغازینی ندارد که صدقات می‌تواند تسهیل ارتباطات باشد. صدقات در جامعه وقت، حق خاندان پیامبر و منبع ارتزاق مالی آن‌ها در نظر گرفته می‌شد. دورنمای اینکه کارکرد تولید می‌تواند برای تسهیل ارتباطات باشد، تصویر ارتقایافته‌ای از کارکرد ابتدایی تولید بود. حتی دوران جدید هم در بسیاری از جنبش‌ها، برخی از افق‌های جمعی نه در ابتدا، بلکه در روند شکل‌گیری و تکامل جنبش‌ها پدیدار می‌شود.<sup>۱</sup>

از سویی با تمرکز بنی‌امیه بر جنبه مخالفت سیاسی با ائمه شیعه، ساختار دریافتی وجوهات از طریق رهبری و کارگزاران شیعه چندان با محدودیت اساسی روبه‌رو نبود، درحالی‌که «تصدی» تولید صدقات رسول خدا(ص) و امام علی(ع) پس از امام حسن(ع) با برخوردهایی میان خود آل علی(ع) همراه شد.<sup>۲</sup> به‌نظر می‌رسد، اصل تولید با محدودیت بنیادی از سوی دستگاه خلافت روبه‌رو نبود. بنا بر گزارشی، حسن بن حسن(ع) متولی صدقات جدش امیرالمؤمنین بود. هنگامی که حجاج بن یوسف بر او سخت گرفت، عبدالملک مروان (۶۵-۸۶ ق) وی را گرامی داشت و به حجاج گفت که از حسن بن حسن(ع) با احترام یاد کند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۳/۲-۲۴). بنا بر گزارش دیگری، عبدالملک هنگامی که به خلافت رسید، امور صدقات رسول خدا(ص) و امام علی(ع) را که هر دو معین و باید به‌عهده یک نفر متولی می‌بود به علی بن حسین(ع) واگذار کرد. عبدالملک در جواب اعتراض عمر بن علی که خواهان تولید صدقات بود، گفت: باطل را به‌صورت حق و حق را باطل جلوه نمی‌دهد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۵۰/۲). در گزارشی دیگر آمده است که عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ ق)، تولید صدقات را به زید بن حسن(ع) که در زمان سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹ ق) از او گرفته شد، بازگرداند. عمر در نامه‌ای به کارگزار خود در مدینه نوشت: زید، ارجمند بنی‌هاشم و اولاد ایشان است. صدقات را به او برگردانید و در این راه او را یاری کنید (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۱/۲).

۱. برای نمونه، دهه ۱۹۷۰ در آلمان کمپن‌هایی راه‌اندازی و حمایت شد که در آن‌ها افرادی که بیماری‌های خاص داشتند گرد هم می‌آمدند و به‌یکدیگر کمک می‌کردند تا به‌طور مساوی از حمایت حرفه‌ای برخوردار شوند. در آغاز دهه ۱۹۸۰، شبکه گروه‌های خودیاری و ابتکارات حرفه‌ای انتقادی آنقدر متراکم شد که صحبت از یک جنبش سلامت‌جایگزین بود. انتقادات به سطح بالاتری ارتقا یافت و متوجه نظام بهداشت شد و منتقدان، ساختار دیگری از نظام بهداشت و سلامت را مورد بررسی قرار می‌دادند (Roth & Rucht, 2008: 18).

۲. تولید صدقات رسول خدا(ص) و امام علی(ع) که پس از امام حسن(ع) به دو فرزند ایشان، زید و حسن رسید و این امر در زمان امام حسین(ع) نیز باقی بود، پس از ایشان به یک چالش میان بنی‌الحسن و بنی‌الحسین تبدیل شد و تا زمان امام صادق(ع) گاه این امر به شراکت می‌انجامید. برای مطالعه بیشتر در این رابطه (رک: نجفیان رضوی، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۵۳).

روایت‌های منابع شیعی نشان می‌دهند، روند پرداخت صله‌ها و صدقات به ائمه(ع) تا زمان امام صادق(ع) هم ادامه داشت. در روایتی از قول ایشان درباره اهمیت صدقات آمده، هر کس گمان کند امام نیازمند است بدان چه در دست مردم است، کافر است. همانا مردم نیاز دارند از آن‌ها چیزی پذیرفته شود؛ زیرا خداوند عزَّ و جَلَّ می‌فرماید: بگیر از دارایی آن‌ها صدقه تا آن‌ها را پاکیزه کنی (توبه/۱۰۴). خداوند یک درهم را در بهشت چون کوه احد سازد و خداوند می‌فرماید: کیست آن کسی که وام دهد به خدا، وامی نیکو و خدا او را برایش بسیار چند برابر سازد (بقره/۱۴۶). امام صادق(ع) آیه اخیر را درباره صله به امام می‌دانست (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۳۷-۵۳۸).

به‌هرروی، ارتباطات و مناسبات متأثر از تولیت صدقات و روند هدایا برای ائمه توانسته بود تا حدودی نیازمندی جنبش اجتماعی شیعه را به‌عنوان ابزاری به‌منظور ایجاد یک شبکه همگون برطرف کند. ارتباطاتی که برای پیشکش حضوری هدایا یا مکاتباتی که به‌منظور انتقال مرسولات صله‌ها از سوی شیعیان برای ائمه انجام می‌گرفت، صورتی از پیوستگی امامت با امت را تسهیل می‌کرد؛ اما این صورت‌بندی از به‌هم‌پیوستگی، پاسخ‌گوی کاملی نبود. این سازوکار به دو دلیل نمی‌توانست جواب‌گوی ثابت و جامعی باشد؛ نخست آنکه، صدقات و هدایا صورت اختیاری داشت، در نتیجه ارتباطات متأثر از آن غیرمستمر و ناپیوسته بود. دیگر اینکه، پیروان شیعه به‌مرور افزایش پیدا کرده بودند. پیروان شیعه، دیگر تنها به شبه‌جزیره و عراق عرب و به‌طور کلی جغرافیای زیست ائمه محدود نبودند و به‌طور طبیعی، گستردگی مبدأ در ارسال وجوهات<sup>۱</sup> به‌ساختار نظام‌مندتری نیازمند می‌بود. رویکردهای برابری‌خواهانه امام علی(ع)، گروه روزافزون موالی به ایشان و امامت اولاد ایشان را پدیدار ساخت و به‌طور کلی، ایرانیان نیز «برای نشان دادن بیزاری‌شان از شیوه ملک‌داری دولت اموی از شیعه که دارای سازمان یافته‌ترین مرام سیاسی بودند و نیز احساساتشان با شور و احساس ایرانیان سازگاری داشت جانب‌داری می‌کردند» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۳۵/۴). در نتیجه، گستره زیست شیعیان و پراکندگی آن‌ها به‌راهکار مناسب‌تری برای پیوند شبکه شیعیان نیازمند بود.

### ناکار آمدی تولیت صدقات در روند ادامه شبکه همگون

کارایی ارتباطات و مناسبات متأثر از تولیت صدقات و هدایا در قالب سازوکاری برای پیوند شیعیان، نه‌تنها به‌دلیل صورت اختیاری آن و گسترش گستره زیستی شیعیان نیمه‌کامل و ناکافی می‌نمود، بلکه حتی با

۱. بنابر گزارشی، علی بن اسماعیل برادرزاده امام موسی کاظم(ع) در دربار هارون الرشید به وی گفت: پول‌ها از مشرق و مغرب عالم برای او (امام) آورده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۲۸). عبارت «مشرق و مغرب عالم» اغراق‌آمیز به‌منظر می‌آید و نشان‌دهنده فضای ضدیت دربار هارون علیه امام(ع) است؛ اما می‌توان از این روایت، گسترش تدریجی دایره محیطی را دریافت که محبان امامت برای ایشان وجوهات ارسال می‌کرده‌اند. هم‌چنین برای آگاهی مفصل درباره گستره مبدأ ارسال وجوهات (ر.ک: جبه‌هرروی، ۱۳۸۰: ۱/۷۱-۱۴۹).

روی کار آمدن عباسیان در معرض تهدید هم قرار گرفت. به‌طور کلی، شیعه در قالب یک جنبش اجتماعی از همان ابتدای انقلاب عباسی در معرض تهدید و فشار بود. گزارشی نشان می‌دهد که جاسوسان ابوجعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸ ق) در مدینه به دنبال این بودند که شیعه پس از امام صادق (ع) متوجه چه کسی است تا او را گرفته و گردن بزنند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۲۱). حتی، هارون الرشید بر سر مزار پیامبر (ص) می‌گفت: یا رسول الله، به‌خاطر کاری که می‌خواهم انجام دهم پوزش می‌خواهم. می‌خواهم موسی بن جعفر را زندانی کنم؛ زیرا او می‌خواهد میان امت شما تفرقه بیندازد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۳۳۹).

بنی عباس که خود را منتسب به پیامبر و سزاوار خلافت می‌دانستند (یعقوبی، ۱۳۸۰: ۲/۳۵۲). پس از چرخش نظری دوران منصور سعی در مشروعیت‌بخشی بیش‌ازپیش خلافت خود داشتند. خلفای عباسی از همان ابتدا می‌دانستند که از مرجعیت دینی بی‌بهره هستند. از همین‌رو، تا دوره متوکل (۲۳۲-۲۴۷ ق) و حتی بعد آن، بارها به جریان‌های مختلف کلامی و فقهی نزدیک شدند و تجربه‌های مختلفی در حمایت از این نظام‌های فکری پشت‌سر گذاشتند تا پایه‌های مشروعیت خویش را تحکیم بخشند؛ برای نمونه می‌توان به مناظره‌های امام رضا (ع) با نمایندگان جریان‌های فکری مختلف اشاره کرد که در حضور مأمون (۲۱۸-۱۹۸ ق) انجام می‌گرفت (صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۲۱۶-۲۲۱). از این منظر چنین رویکرد خلفای عباسی، نشان‌دهنده دورخیز و تلاش آن‌ها برای دست‌گرفتن توأمان عرصه‌های معنوی و دنیوی است.<sup>۱</sup> اساساً در یک نگاه کلی، خلیفه عنوانی در نظر گرفته می‌شد که تکیه بر جایگاه پیامبر زده و رهبر دین و دنیا بود. هرچند، تلاش خلفای عباسی در این زمینه در حد حمایت‌شان از نظام‌های فکری و کلامی و فقهی باقی ماند و به مرجعیت دینی تام دست نیافتند و در مقام مقایسه، جایگاه ائمه (ع) از منظر معرفت و مرجعیت دینی همواره فراتر از آن‌ها بود.

به‌هرروی، با چنین رویکردی تمرکز محدودیت‌های تحمیلی بر رهبری شیعه، دیگر تنها بر عرصه‌های سیاسی ناظر نبود. پس از واقعه کربلا و جز در مواردی از دوران امام موسی کاظم (ع) و ولیعهدی امام رضا (ع)، رفتارشناسی اجتماعی - سیاسی ائمه شیعه (ع) بر مبنای داده‌های تاریخی نشان‌چندانی از رویکردی صریح فراتر از جنبه «امامت» ندارد، اما ظرفیت پایگاه اجتماعی آن‌ها میان شیعیان بر پایه پیشینه باورمندی شیعیان به حقانیت توأمان امامت و خلافت برای ائمه (ع) همواره تهدیدی بالقوه از سوی خلافت عباسی برشمرده می‌شد. مورخی می‌گوید: خاندان علی (ع) بدون آن که جرمی مرتکب شوند مورد

۱. برای نمونه، می‌توان به رویکرد مأمون در جریان محنه (آزمون مخلوق بودن قرآن) اشاره کرد که با خواندن خود به‌نام خلیفه‌الله و جانشین پیامبر، تلاش می‌کرد اقتدار خود را به رخ کسانی بکشد که خود را مرجع شرعی و حامل سنت و علوم دینی می‌شمردند و از این حیث برای شخص خلیفه شأن و وزنی قائل نبودند (ر.ک: ناظمیان فرد، ۱۳۸۸: ۶۷-۷۸).

بدرفتاری بنی عباس واقع می‌شدند.<sup>۱</sup> این محدودیت‌های تحمیلی تا جایی بود که حتی بنا بر گزارشی، مأمون اذعان داشت که دشمنی بنی عباس نسبت به اهل بیت بیش تر از بنی امیه بود.<sup>۲</sup> اگر تمرکز بنی امیه بر اعمال محدودیت‌های سیاسی، فرصت‌هایی غیر از عرصه‌های سیاسی (چنان بهره‌مندی از تولیت صدقات) را برای رهبری و کارگزاران شیعه میسر می‌ساخت، می‌توانست از این روی باشد که هم‌راستای برخی ملاحظات سیاسی - اجتماعی، اساساً بنی امیه نمی‌توانست خود را به پیامبر(ص) منتسب بداند، درحالی که بنی عباس با تکیه بر مشروعیت انتساب به پیامبر(ص)، تمرکز محدودیت‌های تحمیلی خود را بر رهبری شیعه عملاً متوجه تمام عرصه‌ها ساخت.

به‌هرروی، محدودیت‌ها و ممانعت‌های همه‌جانبه خلافت عباسی بهم‌پیوستگی شیعه را، که در مراحل آغازین خود در ساختار یک جنبش اجتماعی بود، در معرض تهدید قرار می‌داد. ارتباطات و مناسبات متأثر از تولیت صدقات که ابزاری برای هم‌بستگی شیعه بود، با رویکرد بنی عباس مبنی بر مشروع جلوه‌دادن خلافت‌شان<sup>۳</sup> نمی‌توانست کارکرد خود را قوام و دوام بدهد. تمرکز محدودیت‌ها بر رفتارهای جمعی دینی، به‌تدریج بر رفتارهای جمعی برآمده از مناسبات مالی هم تسری یافت. اساساً محدودیت‌ها در هر نوع آن، با روی کار آمدن عباسیان افزایش یافت و هر نوع از ارتباط پیروان با امامت را عباسیان بر نمی‌تافتند. زندانی کردن امام موسی کاظم(ع)، تحت‌نظر داشتن امام حسن عسکری(ع) و جابه‌جایی زیست‌مکان امام جواد(ع) و امام هادی(ع) برای تحت‌نظر قراردادن پیش‌ازپیش ایشان که حتی فراخواندن امام رضا(ع) به خراسان نیز می‌توانست بدین منظور باشد، همگی نشانه‌های سیاستی دارند که خلفای عباسی برای قطع ارتباط امامت با امت در هر نوع آن در پیش گرفته بودند.

البته این سیاست تحمیلی، جدید نبود. سیاست قطع ارتباط در هر نوع آن از سوی عباسیان، تشدید یافته‌ی سیاستی بود که در اواخر امویان نیز آغاز شده بود. رویکرد آخرین خلفای اموی در سال‌های منتهی به برآمدن عباسیان، نشان‌دهنده این است که آن‌ها برخلاف برخی از خلفای اولیه و پیشین‌شان، دیگر حتی در ظاهر هم به ملاحظات سیاسی - اجتماعی توجهی نداشتند و روابط برآمده از مناسبات مالی

۱. ابن الطقطقی گزارش می‌دهد که ابو نواس شاعر معروف، بیتی درباره ترس هارون الرشید از خداوند برایش سرود. اما او ضمن رد ترس هارون الرشید می‌گوید: سرکوب خاندان علی(ع) که فرزندان دختر پیغمبر(ص) به‌شمار می‌آمدند، بدون آنکه جرمی مرتکب شوند، دلیل نترسیدن رشید از خداوند است. لیکن ابو نواس به عادت شعرا این شیوه را پیش گرفته بود. (ابن الطقطقی، ۱۴۱۸: ۲۶).

۲. دعبیل بن علی خزاعی (شاعر شیعی) در قصیده‌ای برای مأمون خواند: بنی‌عباس هیچ‌گونه عذری برای مخالفت و کشتن اهل بیت ندارد؛ چراکه بنی‌هاشم خون احدی از آن‌ها را نریخت. درحالی که بنی‌امیه می‌توانست این ادعا را داشته باشد که بنی‌هاشم، کسانی از آن‌ها را کشته است. مأمون بر این سخن صحه گذاشت (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۵-۲۲۷).

۳. برای نمونه، در گزارش یک خطبه از ابوالعباس عبدالله بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس آمده است که گفت: «حمد خدای را که... کلمه تقوی را بر ما سزاوار کرد و آنرا خاص ما کرد و ما را اهل آن...» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۵/۷). فضای این خطبه، بازتاب رویکردی است که خلفای عباسی از همان آغاز در پیش گرفتند که چهره‌ای از خود نشان دهند که توأمان، رهبر دین و دنیا هستند.

را نیز برای شیعیان محدود کردند. وقتی شکل‌پذیری تشخص و تمایز شیعیان از حدود دوره امام باقر(ع) بیش‌تر شد و شیعیان به‌مرور ترجیح می‌دادند که علاوه بر هدایا و صدقات، وجوهات شرعی را نیز به تولیت بپردازند، سعی آخرین خلفای اموی بر آن شد که این ارتباط مالی را نیز قطع کنند تا از هرگونه باهم‌بودگی شیعه جلوگیری کنند. بنابر گزارشی، امام باقر(ع) به ابی حمزه گله از آن می‌کرد ایشان را که صاحب خمس هستند به ناعدالتی از حقشان محروم کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۸-۲۸۶). از این‌رو با پی‌گیری و تشدید این سیاست، عباسیان از همان ابتدا در برابر دریافت هرگونه وجوهات از سوی ائمه شیعه رویکردی سلبی را پیش گرفتند؛ برای نمونه، گزارشی می‌گوید که ابوجعفر منصور در مجلسی از امام صادق(ع) به‌خاطر دریافت وجوهات زکات بازخواست می‌کرد.<sup>۱</sup>

### وجوهات شرعی، راهگشایی برای شبکه‌ای سازمان‌یافته

حدود نیمه ابتدایی قرن دوم، زمان پیدایش مکاتب فقهی و حقوقی در اسلام است. به‌طور کلی، زمان خلفای عباسی، اعم از هارون، مأمون، معتصم، متوکل و واثق بالله بازار اعتبار کلام گرم بود و رواج و رونق داشت (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۴۳/۱). شیعه که تا پایان قرن اول هجری موجودیت خود را در قالب مخالفت سیاسی خلافت در عرصه اجتماعی جامعه نشان داده بود، هم‌زمان با اوایل قرن دوم، نخستین گام‌های خود را در عرصه فقهی و حقوقی برداشت. «متکلمان شیعه در آن دوره، بدین ترتیب دو وظیفه دشوار دفاع از مکتب تشیع در برابر حملات دشمنان و عرصه تفسیر نو و تحلیلات جدید از مبانی بنیادی آن را (به‌نوعی که با شرایط و مقتضیات جدید وفق دهد) باید هم‌زمان انجام می‌دادند» (مدرسی طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴).

تفسیرها و خوانش‌های متکلمان شیعه با محوریت و با الهام از امام باقر(ع) بود. پیروی از معرفت و بازخوانی ایشان از آموزه‌ها و تعالیم اسلام، راهگشا و راهنمای مفسران علم کلام شیعه شد. امام صادق(ع) میزان اهمیت و نقش پدرشان را در پیدایش تعالیم حقوقی و فقهی شیعه تا بدان‌جا می‌دانست که تا پیش از ایشان، پیروان تشیع به‌دریافت معرفت دینی نیازمند بودند (کشی، ۱۴۳۰: ۳۰۴). روند شکل‌گیری فقه شیعه امامیه از سوی امام صادق(ع) ادامه یافت و ایشان نیز به بسط و تبیین معرفت دینی پرداختند. شیعه به استنباط‌های ایشان و پدرشان رجوع می‌کرد. این آرا و استدراکات بدون چشم‌داشت به‌جریان‌ها، مسائل و مناسبات زمانه و به‌تبع آن احتیاجات جامعه شیعه نبود. آنچه در اوج شکل‌گیری مکاتب مختلف کلامی

۱. در مطالب آمده است که منصور به امام صادق(ع) گفت: ای دشمن خدای اهل عراق زکات را به‌تو به‌عنوان امام می‌پردازند. تو از خلافت من سرپیچی می‌کنی و در پی نیرنگ هستی. خداوند مرا بکشد اگر تو را نکشم (نصیبی، ۱۴۲۰: ۱۱۴-۱۱۵). این روایت، بازتاب‌دهنده این است که تلاش عباسیان نه‌تنها بر مشروعیت‌پذیری در عرصه رهبری سیاسی بود، بلکه حقانیت در مرجعیت دینی را نیز برای خود می‌خواستند.

و تشتت آرای فقهی اهمیت داشت، نمایان ساختن بیش از پیش تشخص و تمایز هویتی بود؛ زیرا تا تشخص یافتن مؤلفه‌های هویتی نباشد، سه مؤلفه دیگر جنبش - تغییر، اعتراض و شبکه - نیز نخواهد بود. یکی از این مؤلفه‌های هویتی شیعه، تمایز در «نوع» و «پرداخت» وجوهات شرعی بود. تمایز در «پرداخت»، بدین گونه بود که وجوهات شرعی مثل زکات از اشتراکات همه جامعه اسلامی بود، اما تمایز شیعیان بنابر شیوه نگاه و باورمندی‌شان در حقانیت‌گیرنده وجوهات بود. این تمایز شیوه نگاه و باورمندی را می‌توان در ادامه هویت‌مندی جمعی شیعیان دانست. پیش‌تر اشاره شد که بنای هویت جمعی شیعه که با آن تشخص می‌یافت بر پایه حقانیت توأمان ائمه (ع) به امامت و خلافت بود. از این‌رو در شیوه نگاه پیروان و محبان ائمه (ع)، صلاحیت دریافت وجوهات شرعی نیز برای خلیفه‌ای نبود که خودش بر حق غصب‌شده‌ای تکیه زده بود. بدین‌سان، شیعیان در روند هرچه‌بیش‌تر تشخص دادن به هویت‌مندی‌شان در زمانه ظهور مکاتب و فرقه‌ها همراه با وجوهات اختیاری نظیر صدقات، وجوهات شرعی نظیر زکات را نیز به ائمه (ع) و نمایندگان آن‌ها تحویل می‌دادند. مدرسی طباطبائی با استناد به منابع شیعی می‌نویسد: «ائمه اظهار از روزگار امام صادق (ع) هدایای مالی از شیعیان خود قبول می‌فرمودند. در آغاز، این وجوه عمدتاً از این اقلام تشکیل می‌شد: زکات که بسیاری از شیعیان ترجیح می‌دادند به امام بپردازند، صدقات و نذورات، موقوفات و هدایای عادی. در زمان امام صادق (ع)، شیعیان وجوه مالی خود را شخصاً به امام یا خدمتکاران خاص که عهده‌دار امور منزل ایشان بودند، پرداخت می‌کردند» (مدرسی طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۹).

هم‌چنین تمایز شیعه در «نوع» وجوهات شرعی برای نمونه، پرداخت سهم امام بود. در تفسیر فقه امامیه، سهم امام بخشی از خمس در نظر گرفته می‌شد. خود خمس از استناد به آیه ۴۱ سوره انفال می‌آمد. قرآن می‌فرماید: «اگر به خداوند و آنچه بر بنده خود در یوم‌الفرقان (روز جنگ بدر، روز جدایی حق از باطل)، روز برخورد دو گروه (حق و باطل) نازل کرده‌ایم، ایمان دارید، بدانید که از هر غنیمتی که به‌دست آورید یک‌پنجم آن خاص خداوند و پیامبر و [ذی‌القربی] = خویشاوندان (او) و یتیمان و بینوایان و درراه‌ماندگان است؛ و خداوند بر هر کاری تواناست». در فقه امامیه، سهم ذی‌القربی، همان سهم امام خوانده شد؛ زیرا ذی‌القربی به اهل بیت و خویشان پیامبر تفسیر شد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۲۶-۲۲۷). فقه امامیه در تصریح مفهوم سهم امام، آیه مذکور را در پیوند با آیه ابتدایی سوره انفال تفسیر کرد. قرآن در آیه اول سوره انفال می‌فرماید: «از تو درباره (تقسیم) انفال می‌پرسند، بگو (حکم تقسیم) انفال مختص به خدا و رسول (او) است؛ پس از خداوند پروا کنید و بین خودتان آشتی کنید و اگر به‌راستی مؤمن هستید از خداوند و پیامبر او اطاعت کنید». بنابر تفسیر امامیه، فی‌ء آن بود که بدون جنگ به‌دست می‌آمد و سهم ائمه (ع) بود و تفاوتش با غنیمت در آن بود که غنیمت از جنگ با کفار به‌دست می‌آمد (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۴). و فی‌ء از آن‌روی سهم امام برشمرده می‌شد که امام جانشین پیامبر (ص) بود. در دیدگاه فقه

امامیه، آیه اخیر با آیه خمس (آیه ۴۱ سوره انفال) نسخ نشد. سهم امام افزون بر غنائم جنگی بر فیء هم ناظر می‌شد. امام صادق(ع) می‌فرمودند که حکم انفال پس از رسول الله باقی است. انفال برای خدا و رسول خدا و پس از او برای جانشین او (امام) است (طوسی، بی تا: ۷۲). بنابراین، نوع پرداخت خمس در امامیه متمایز با غیرشیعیان بود که عموماً تنها بر غنائم جنگی ناظر می‌شد. خمس و سهم امام به عنوان بخشی از آن، بر درآمدهای سالیانه هم تعلق می‌گرفت.

به هر روی، در راستای تشخص یافتگی شیعیان بنا به نوع و پرداخت وجوهات شرعی و در رهگذار پی‌ریزی بن مایه آرای فقهی امامیه، دریافت وجوهات شرعی، صورت‌بندی قاعده‌مندی پیدا کرد. این قاعده‌مندی، راهگشایی در راستای نیازمندی یک رفتار جمعی کارآمد برای ایجاد یک شبکه ارتباطی منسجم بین امامت و امت بود. در نبود ابزارهای همبستگی محیط‌های جمعی مثل مسجد و ناکارآمدی تولیت صدقات، روشمندشدن دریافت وجوهات شرعی، راهکار مالی فقه امامیه برای همبستگی و ارتباط منسجم شیعیان با امامت شد. این نکته را هم باید افزود که ارتباط شاگردان امام صادق(ع) با ایشان نمی‌توانست ابزاری کارکردگرایانه برای شبکه‌ای «همگانی» باشد؛ زیرا حلقه شاگردان امام صادق(ع) به نخبگان جامعه شیعه معطوف بود. با وجود تمام محدودیت‌ها، محبان امام با ایشان در ارتباط بودند، اما «حلقه شاگردان» ایشان را همان‌گونه که جعفر شهیدی از عبدالرحمن بن محمد الحنفی بسطامی نقل می‌کند؛ علما و دانشمندانی تشکیل می‌دادند که همواره در بیت ایشان حضور داشتند و با ایشان در ارتباط بودند (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۱۵). در نتیجه، حضورنداشتن بدنه جامعه شیعه در مناسبات ارتباطی حلقه شاگردان، نمی‌توانست کارکردی همه‌جانبه در راستای شبکه همگون ارتباطی از صدر تا به ذیل شیعیان داشته باشد. از دیدگاه ساختارشناختی به کارکرد بهم‌پیوستگی حلقه شاگردان امام صادق(ع)، ارتباطات و تبادلات کلامی میان امام ششم با شاگردانش را می‌توان در بستر پیوندهای علمی نخبگان جامعه شیعه بازشناخت.

به هر روی، ارتباطات و مناسبات متأثر از روند صله‌ها و هدایای اختیاری شیعیان برای امامت که بر پایه محبت قلبی شیعیان به خاندان علی(ع) بود و یک سازمان‌دهی نیم‌بندی چون تولیت صدقات را هم در پی داشت در یک دگرسانی، اکنون می‌توانست به یک ساختار منسجم بر پایه وجوهات شرعی تبدیل شود که زنجیره همبستگی امت با امامت را سازمان‌یافته‌تر از پیش سازد. گزارش‌های منابع شیعی نشان می‌دهند از حدود زمان امام موسی کاظم(ع)، سازمان و کالت شکل گرفت. سازمان و کالت را می‌توان به تعبیری، تکامل یافته تولیت صدقات دانست. سازمان و کالت زیر نظر امام(ع) با حفظ کارکرد تولیت صدقات و ادامه آن به دریافت وجوهات شرعی نیز می‌پرداخت. با این تفاوت که حالا دیگر دریافت وجوهات، اعم از اختیاری یا شرعی به‌طور منسجم و قاعده‌مند انجام می‌گرفت. سویه بزرگی از این انسجام و قاعده‌مندی به‌ماهیت قانونی بودن وجوهات شرعی از منظر فقهی برمی‌گشت که پرداخت را مشروع می‌ساخت. بنابر



گزارشی، امام موسی کاظم(ع) بخشی از پولی را که داود بن زری به ایشان تقدیم کرده بود، بازگرداند. داود علت را پرسید، ایشان پاسخ دادند امام بعدی مابقی آن را از تو بازخواست خواهد کرد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۵۲). در روایتی آمده است، امام موسی کاظم(ع) فرمودند: هر کس حق فرزندم (امام رضا) را به وی تسلیم نکند، مانند کسی است که پس از پیامبر(ص) به علی(ع) ظلم کرده است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۵۳). بنابر گزارش دیگری، گروهی از خراسانی‌ها معافیت خمس را از امام رضا(ع) درخواست کردند. ایشان این درخواست را محال دانستند و فرمودند به زبان ما اظهار دوستی می‌کنید، اما حق مان را از ما دریغ می‌دارید (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۴۸).

هدایا و صدقات، هنجاری عرفی - اختیاری تلقی می‌شدند. هنجارهای عرفی - اختیاری صورتی ناپیوسته و نامنظم دارند؛ زیرا التزامی بر آنها نیست. اما وجوهات شرعی، پشتوانه فقهی - حقوقی داشتند و این پشتوانه، شکل پیوسته و منظمی به آنها می‌داد. در گزارشی آمده است که علی بن یقظین، «مطابق معمول» و «هر سال» وجوهات خمس را برای امام موسی کاظم(ع) می‌فرستاد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۲۵). از سویی، اگر ماهیت اختیاری بودن وجوهاتی مانند صدقات و هدایا پی‌آمد همگانی بودن این هنجارها را در پی نداشت، پشتوانه فقهی و حقوقی وجوهات شرعی پرداخت آنها را به مثابه قانونی عمومی، ناظر بر همه پیروانی می‌ساخت که مشمول پرداخت بودند. پرداخت وجوهات شرعی و میزان آنها، متناسب با شرایط مالی پیروان در نظر گرفته می‌شد و اجبه‌هرروی برای کسانی که واجد شرایط پرداخت نبودند، وجود نداشت؛ برای نمونه و همان‌گونه که پیش‌تر نیز ذکر شد، سهم امام با در نظر گرفتن درآمد سالیانه بود. به‌هرروی، گزارش‌هایی در روند تکامل سازمان وکالت نشان می‌دهند که پرداخت وجوهات شرعی، شامل عموم شیعیان مشمول می‌شد؛ برای نمونه، گزارش توقیعی از ناحیه مقدسه نشان از مذمت «هر کس» دارد که مشمول پرداخت بود، اما وجوهات را نمی‌پرداخت (صدوق، ۱۳۹۵: ۲/۴۸۵). یا گزارشی دیگر از وکیلی که وظیفه انتقال وجوهات شرعی را داشت و اذعان می‌کرد «برخی» پرداخت نمی‌کردند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۳۶۲-۳۶۳). به‌هرروی، توانایی عمومی بودن پرداخت وجوهات، ارتباطات را گسترده‌تر و شبکه‌مندی سازمان وکالت را در عین شکل دادن گسترش نیز می‌داد.

عناصری که این ارتباطات و شبکه‌مندی را میسر می‌ساختند، وکلای ائمه(ع) بودند. براساس داده‌های منابع شیعی از حدود دوره امام ششم(ع)، امامت شیعه دارای نمایندگان بودند که وجوهات اختیاری و هدایا را به ایشان منتقل می‌کردند. حمران بن اعین، مفضل بن عمر جعفی، معلی بن خنیس و نصر بن قاموس لخمی (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۶-۳۴۸). برخی از نمایندگان امام صادق(ع) بودند که وظیفه انتقال وجوهات و صدقات را بر عهده داشتند. با شکل‌گیری سازمان وکالت، این نمایندگان با نام وکلا و این‌بار سازمان‌یافته‌تر به کار خود ادامه دادند. از این‌رو، در شرح وظیفه آنها افزون بر انتقال وجوهات اختیاری، انتقال وجوهات شرعی نیز بود؛ برای نمونه، مفضل بن عمر جعفی که نماینده امام صادق(ع) بود در نقش

یکی از وکلای امام موسی کاظم(ع) (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۷). نیز ایفای نقش کرد. در واقع، وکلا معتمدانی در امور مالی بودند. تقریباً، تمام رجال و بزرگانی که وکلای ائمه بودند با صفاتی نظیر ثقه یا معتمد توصیف گردیده‌اند که وظیفه انتقال وجوهات دریافتی را داشتند. ایشان اصولاً دانشمند به معنای شایع و معهود کلمه نبودند و وظیفه ارشاد و راهنمایی در زمینه‌های فقهی نداشتند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۲-۲۱). آن‌ها معتمدانی بودند که تسهیل پیوند شبکه ارتباطی امامت با امت را با انتقال وجوهات بر عهده داشتند. منابع شیعه از وکلایی نام می‌برند که رابط امام موسی کاظم(ع) با شیعیان بودند. عبدالله بن جندب بجلی (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۸). و یونس بن یعقوب (کشی، ۱۴۳۰: ۲۷۶-۲۷۸). دو تن از معروف‌ترین وکلای امام موسی کاظم(ع) بودند که وجوهات را به ایشان انتقال می‌دادند. امام رضا(ع) نیز وکلایی داشتند که برخی از آن‌ها به این نام‌ها بودند؛ برای نمونه، عبدالله بن جندب بجلی (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۴۸). که از وکلای پدر امام نیز بود، یا صفوان بن یحیی (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۹۷). و یونس بن عبدالرحمن (نجاشی، ۱۴۱۸: ۴۴۷ و ۱۹۷).

داده‌های منابع شیعی از عملکرد وکلا در ادامه تثبیت سازمان وکالت نشان می‌دهد شبکه ارتباطی پس از دوره امام رضا(ع) گسترده‌تر شد و سازمان‌دهی بیش‌تری نیز پیدا کرد؛ به گونه‌ای که سازمان وکالت دارای وکلای ویژه و ارشادی شد؛ برای نمونه، ضمن اینکه وکلایی با نام‌های علی بن مهزیار اهوازی (نجاشی، ۱۴۱۸: ۲۵۳). و ابراهیم بن محمد همدانی (کشی، ۱۴۳۰: ۴۳۰). در خدمت امام جواد(ع) بودند، ایشان وکلایی با شرح وظایف خاص‌تری نیز داشتند. روایت یکی از وکلای امام(ع) به نام زکریا بن آدم قمی نشان می‌دهد، امام(ع) در این دوره دارای وکلای ویژه‌ای بودند که وظیفه نظارت بر عملکرد سازمان وکالت را بر عهده داشتند (کشی، ۱۴۳۰: ۴۲۰). و همان‌گونه که از توقیعی از امام هادی(ع) برمی‌آید، ابی‌علی بن راشد، وکیل ارشد ایشان بود که بر کار وکلای دیگر در منطقه بغداد نظارت می‌کرد (کشی، ۱۴۳۰: ۳۶۴).

به‌هرروی، سازمان وکالت تا پایان غیبت صغری ادامه یافت و امام حسن عسکری(ع) و حضرت مهدی(ع) نیز وکلای خود را داشتند.<sup>۱</sup> سازمان وکالت رویکردی مالی داشت، اما کارکردی که در نهایت می‌توان برای آن متصور شد، ایجاد شبکه ارتباطی بین امامت و امت بود.<sup>۲</sup> شرح وظیفه وکلا مبنی بر

۱. برای دیدن فهرستی از اسامی وکلای امام حسن عسکری(ع) و حضرت مهدی(ع) (ر.ک: جبه‌هرروی، ۱۳۸۲: ۴۲۹/۲-۴۳۱).

۲. صدالبته که دو کارکرد مهم و دیگر سازمان وکالت را در رهگذار پی‌ریزی بن‌مایه آرای فقهی، نمی‌توان از نظر دور داشت؛ یکی شکل‌دهی به منبع مالی مستقل برای تقابل با محدودیت‌های خلافت، و دیگری، بازخوانی علم و معرفت دینی از سوی ائمه(ع) برای تشخیص یافتن در برابر مکاتب کلامی و فقهی دیگر. بنابراین، پی‌گیری جنبه اجتماعی کارکرد سازمان وکالت برای این است که بحث این پژوهش همان‌گونه که در مقدمه نیز ذکر شد، مسئله نیازمندی به شبکه ارتباطی در جنبش اجتماعی شیعه بود و آن سوبه‌ای از کارکرد سازمان که این شبکه‌مندی را تسهیل می‌کرد.

دریافت مستمر و نظام‌مند وجوهات از اقصی نقاطی که شیعیان بودند یک شبکه ارتباطاتی را پدید می‌آورد؛ شبکه‌ای که معیار مفقود جنبش اجتماعی شیعه بود. مجموعه توفیعی‌های صادره از ائمه برای پیروان مبنی بر نوع و میزان پرداخت وجوهات، توفیعی‌های صادره از ائمه برای وکلا مبنی بر دستورالعمل‌های نحوه دریافت وجوهات و مشخص ساختن پیروانی که مشمول پرداخت بودند، مکاتبات وکلا با ائمه مبنی بر گزارش عملکردشان، مکاتبات پیروان با ائمه و وکلا، و نیز مرسوله‌هایی که از سوی پیروان مبنی بر تحویل و ارسال وجوهات فرستاده می‌شد، همگی صورتی از پیوستگی ارتباطات را شکل می‌داد.

با وجود این، حفظ پیوستگی ارتباطات به آسانی مقدور نبود و شبکه ارتباطی همواره در معرض تهدید دستگاه خلافت عباسیان بود. پیش‌تر اشاره شد که عباسیان از همان ابتدای روی کار آمدن‌شان از هرگونه باهم‌بودگی شیعه جلوگیری می‌کردند. ممانعت آن‌ها برای قطع ارتباطات سازمان وکالت در بسیاری موارد حتی با رویکرد خشونت‌آمیز همراه بود؛ برای نمونه، می‌توان به دستگیری، شکنجه و شهادت برخی از وکلا مانند ابی علی بن راشد، عیسی بن جعفر بن عاصم و ابن بند از سوی متوکل اشاره کرد (کشی، ۱۴۳۰: ۴۲۵). خلافت عباسی اگر دریافت وجوهات اختیاری را از سوی رهبری شیعه تهدیدی بالقوه می‌پنداشت، دریافت وجوهات شرعی را عملاً تهدیدی بالفعل به حساب می‌آورد.

بنابر معیارهایی که روت و روخت برشمردند، می‌توان گفت که دریافت وجوهات شرعی از سوی ائمه (ع) و ادامه روند آن، از سوی خلافت به ادعا برای تغییر ساختار موجود و ادامه اعتراض به آن در نظر گرفته می‌شد. نمود این مطلب را برای نمونه در رویکرد هارون الرشید نسبت به امام موسی کاظم (ع) می‌توان دید که دریافت وجوهات شرعی از سوی امام (ع) را عملاً سهم‌بری ایشان در خلافت به حساب می‌آورد. هارون الرشید دریافت وجوهات از سوی امام موسی کاظم (ع) را برنمی‌تافت و آن را دخالت و شراکت ایشان در امر خلافت می‌پنداشت. گزارشی از برآشتگی ضمنی هارون الرشید نشان دارد، آن‌جا که گفته محمد بن اسماعیل را تأیید می‌کند. محمد بن اسماعیل به وی می‌گوید در زمین دو خلیفه وجود دارد؛ یکی موسی کاظم (ع) که در مدینه خراج می‌گیرد و دیگری امیرالمؤمنین (هارون الرشید) که در عراق خراج دریافت می‌دارد (کشی، ۱۴۳۰: ۱۹۱). از همین‌روی و برای جلوگیری از ادامه اعتراض و تغییر، پیوستگی ارتباطات در ادامه دوره عباسیان مورد تهدید بیش‌تری قرار گرفت. برای مثالی از اوج سیاست قطع پیوستگی ارتباطات، می‌توان گزارشی را دید که امام هادی (ع) در رابطه با دریافت وجوهات رسیده از قم، مورد فشار و محدودیت شدیدی از سوی دستگاه متوکل قرار می‌گرفت (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۷۶). از این منظر، سازمان وکالت بیش از تولیت صدقات در معرض تهدیدها و محدودیت‌ها بود. اساساً، محدودیت‌های اعمال‌شده بیش‌ازپیش بر سازمان وکالت نسبت به تولیت صدقات است که در ادامه تکامل

ساختار آن، عملکرد سازمان در بسیاری از موارد به حالت مخفیانه صورت می‌پذیرفت تا از گزند محدودیت‌ها و ممانعت‌ها برای ارتباطات در امان باشد.<sup>۱</sup>

اما نکته مهمی که باید در نظر داشت، این است که تنها عملکرد مخفیانه نبود که پیوستگی ارتباطات را ادامه‌دار می‌کرد. منطق ذهنی پذیرفته‌شده از سوی پیروان نیز، اصل مهم دیگری بود که پیوستگی ارتباطات را ادامه می‌داد. این منطق ذهنی بر پایه پشوانه فقهی - حقوقی وجوهات شرعی بود. منظور، سوئه اجبه‌هرروی و الزامی این پشوانه نیست، بلکه همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، مشمولیت پرداخت و همچنین کمیت آن بسته به شرایط مالی مشمولان، متغیر بود. بنابراین، منظور آن سوپه‌ای است که پرداخت، احساس مشارکت در جنبش را برای پیروان پدید می‌آورد. پرواضح است که ارتباط دستوری ادامه‌دار نخواهد بود. پرداخت وجوهات از سوی پیروان با همه محدودیت‌ها، ابراز همبستگی آن‌ها و احساس تعلق مادی و معنوی‌شان به امامت شیعه بود. احساس تعلق پیش‌نیازی برای همبستگی در جنبش‌هاست. از طرفی، بازخورد دستورالعمل‌ها (احکام شرعی) در جنبش‌ها دوسویه است. اگر از نگاه کارگزاران، احساس تعلق اعضا (پیروان) با عمل به دستورالعمل‌ها اثبات می‌شود، تن دادن به دستورالعمل‌ها از سوی اعضا، پنداشت مشارکت در جنبش را برای آن‌ها در پی خواهد داشت. روت و روخت در این رابطه می‌نویسند: «هرکسی که خود را بازیگر یا حامی یک جنبش اجتماعی می‌بیند، به‌ویژه به مضامین و پیشنهادهای عملی آن واکنش نشان می‌دهد و عموماً بیش‌تر در شبکه‌ها و ساختارهای ارتباطی آن دخالت می‌کند» (Roth & Rucht, 2008: 21).

از این منظر می‌توان گفت، پیوستگی ارتباطات از رهگذار پرداخت وجوهات شرعی ارتباط مستقیمی با باورمندی راسخ پیروانی داشت که وجوهات را پرداخت می‌کردند. در سنجش میزان باورمندی به آرمان‌ها و پیوندهای جمعی، جامعه در اقلیت نسبت به اکثریت باورمندی راسخ‌تری دارد؛ زیرا اگر این نباشد اعضای آن جذب اقلیت نمی‌شوند. باورمندی راسخ و مشترک، رفتار و کنش جمعی را در جنبش‌ها در پی خواهد داشت. جنبش شیعه با بهره‌گیری از همین باورمندی راسخ پیروان<sup>۲</sup> و سازمان‌دهی آن، انسجام خود را در رویارویی با محدودیت‌ها بر رفتارهای جمعی حفظ کرد؛ برای نمونه، همان‌گونه که یک پژوهش‌شان می‌دهد، سازمان وکالت در زمان امام هادی (ع) توانست با تقسیم‌بندی حوزه فعالیت خود به

۱. بهره‌گیری از اصل نهان‌کاری و تقیه، که سازمان وکالت بنابر شرایط تحمیلی در بسیاری موارد در پیش می‌گرفت، سبب شده که برخی محققان برای آن عنوان «التنظیم السری» پیشنهاد دهند. برای مطالعه بیشتر در این رابطه (ر.ک: جبه‌هرروی، ۱۳۸۲: ۱/۲۲۸-۲۳۸).

۲. ناگفته پیداست که در هر جنبش، میزان باورمندی درون‌گروهی اعضا متفاوت است. گزارش‌هایی از تعلق و پرداخت نشدن وجوهات شرعی از سوی برخی کسان و جریان‌ها، نشان‌گر تشکیک آن‌ها در مشروعیت پرداخت وجوهات است؛ برای نمونه، نگاه کنید به نامه امام حسن عسکری (ع) درباره پرداخت نشدن وجوهات شرعی از سوی پیروان نیشابور (کشّی، ۱۴۳۰: ۴۰۷-۴۱۱).

نواحی چهارگانه (حسین، ۱۳۷۷: ۱۳۷). ارتباط روشمند خود را با وجود تشدید محدودیت‌ها حفظ کند و در ادامه نیز، با وجود سخن‌چینی‌ها و محدودیت‌ها بر رفتارهای جمعی، ارتباط و پیوستگی پیروان با امامت با صحنه‌گردانی و مدیریت وکلا و کارگزاران صورت می‌گرفت (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۱۵-۲۱۶). به‌هرروی، سازمان وکالت تا پایان غیبت صغری حضرت مهدی(ع) و ارتباط ناحیه مقدسه با شیعیان، کارکرد خود را با دریافت وجوهات شرعی برای ارتباط نظام‌مند امامت با امت و شبکه‌ای منسجم برای جنبش اجتماعی شیعه حفظ کرد.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش به نتایج زیر دست‌یافته است که آنها عبارت‌اند از:

۱. پی‌آمد سازمان وکالت، فقط یک منبع مالی مستمر و مستقل و نظام‌مند برای جنبش اجتماعی شیعه امامیه نبود؛ که افزون بر آن، شیعه امامیه توانست با فرصتی مالی از وجوهات شرعی به نظامی ساختارمند برای انسجام در برابر خلافت و سایر رقبا (مکاتب فکری) دست یابد.
۲. قاعده‌مندی فقهی - حقوقی وجوهات شرعی تنها مبتنی بر آموزه‌های عقیدتی نبود.
۳. نتیجه حاصل از بازساخت کارکرد سازمان وکالت، نشان داد که پدیداری ساختار مذکور در ادامه روند تولیت صدقات بود. سازمان وکالت، دگرسان و تکامل‌یافته تولیت صدقات بود که در کنش‌گری به‌هنگام امامت شیعه در راستای نیازمندی جنبش اجتماعی شیعه امامیه به شبکه‌ای همگون، پدید آمد. شیعه امامیه توانست با بهره‌مندی از ویژگی ارتباطی مستمر این شبکه به‌پیوند نظام‌مندی میان امامت و امت دست یابد.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۵). ترجمه بهاء‌الدین خرّم‌شاهی. چاپ دوم. تهران: انتشارات جامی و نیلوفر.
- نهج البلاغه (۱۴۲۵). ابوالحسن محمد‌الرضی بن الحسن الموسوی. تحقیق صبحی الصالح. الطبعة الرابعة. بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن عبدالکریم شیبانی (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*. المجلد الخامس. الطبعة الأولى. بیروت: دار صادر و دار بیروت.
- ابن الطّطقی، محمد بن علی (۱۴۱۸هـ). *الفخری فی الاداب السّلطانیة و الدّول الإسلامیة*. تصحیح عبدالقادر محمد مایو. الطبعة الأولى. حلب: دارالقلم العربی.
- ابن شَبّه، عمر بن شبه النمیری البصری (۱۴۱۰). *تاریخ المدینة المنوره*. الجزء الأول. قم: دار الفکر.
- اسمیت، دنیس (۱۳۸۶). *برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی*. ترجمه هاشم آقاجری. چاپ اول. تهران: مروارید.
- الهی‌زاده، محمدحسن (۱۳۸۵). *جنبش حسنیان*. قم: مؤسسه شیعه‌شناسی.
- جبه‌هرروی، محمدرضا (۱۳۸۲). *سازمان وکالت و نقش آن در عصرنامه(ع)*. ۱ و ۲ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسین، جاسم (۱۳۷۷). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم(عج)*. ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- دینوری، ابن قتیبه ابومحمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰). *الامامه والسیاسة*. المجلد الأول. تحقیق علی شبری. الطبعة الاولى. بیروت: دار الأضواء.
- زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). *تاریخ ایران کمبریج از اسلام تا سلاجقه*. ۴ جلد. گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- شریف مرتضی، علم‌الهدی سید ابوالقاسم علی بن حسین موسوی بغدادی (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*. شارح احمد حسینی اشکوری. قم: دارالقرآن کریم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل والنحل*. الجزء الأول و الثاني. تحقیق محمد بدران. الطبعة الثالثة. قم: الشریف الرضی.
- شهیدی، جعفر (۱۳۷۸). *زندگانی امام صادق(ع)*. چاپ سوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۴۰۴). *عیون أخبار الرضا(ع)*. المجلد الأول. الطبعة الاولى. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۳۹۵). *کمال‌الدین و تمام النعمه*. الجزء الثاني. تحقیق علی اکبر غفاری. الطبعة الثانية. تهران: اسلامیة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الطبری*. المجلد الثالث. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الطبری*. المجلد الرابع. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الطبری*. المجلد الخامس. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الطبری*. المجلد السابع. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الطبری*. المجلد الثامن. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الطبری*. المجلد التاسع. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۴). *الأمالی*. تصحیح مؤسسه البعثه. الطبعة الاولى. قم: دارالثقافه.
- طوسی، محمدبن حسن بن علی (۱۴۱۱). *الغیبه*. محقق عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح. الطبعة الاولى. قم: دار المعارف الإسلامیه.
- طوسی، محمدبن حسن بن علی (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الإمامیه*. الجزء الثاني. تهران: المکتبه المرآتیه.
- طوسی، محمدبن حسن بن علی (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. المجلد الخامس. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- کشی، محمدبن عمر (۱۴۳۰). *رجال الکشی*. تصحیح أحمد الحسینی. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۲). *الروضة من الکافی*. الجزء الثامن. تحقیق علی اکبر غفاری. الطبعة الرابعة. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). *الکافی*. المجلد الأول. المحقق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. الطبعة الرابعة. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مدرسی طباطبائی، حسین (۱۳۷۴). *مکتب در فرایند تکامل*. ترجمه هاشم ایزدپناه. نیوجرسی: داروین.
- مفید، محمدبن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). *الأرشاد*. الجزء الثاني. تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام. الطبعة الأولى. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمدبن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). *الأمالی*. تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری. الطبعة الأولى. قم: کنگره شیخ مفید.
- ناظمیان فرد، علی (۱۳۸۸). *مأمون و محنه. پژوهش‌های تاریخی*، ۴۵ (۳)، ۶۷-۷۸.
- نجاشی، احمد بن علی بن احمد (۱۴۱۸). *رجال النجاشی*. تحقیق موسی شبیری زنجانی. الطبعة السادسة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- نجفیان رضوی، لیل (۱۳۹۲). بررسی چگونگی مناسبات حسنیان و امامان شیعه (ع) تا سال ۱۴۵ هجری قمری. *مطالعات تاریخ اسلام*، ۵ (۱۶)، ۱۴۷-۱۶۹.
- نصیبی، محمدبن طلحه (۱۴۲۰). *مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول*. الجزء الثاني. تحقیق ماجدبن احمد العطیة.

بیروت: مؤسسه امّ القرى للتحقیق والنشر.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۸). فرق الشیعه النوبختی. نجف: المطبعة الحیدریه.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۰). تاریخ الیعقوبی. الجزء الثانی. بیروت: دار صادر.

Roth, Roland und Rucht, Dieter (2008). *Die soziale Bewegungen in Deutschland seit 1945*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

### Transliteration

Dīnevarī, Ībn Qotaybah Abū Moḥammad ‘Abdollah b. Moslīm (1990). *Al-Imāmah wa al-Sīyāsah*. Volume 1. Research by Ali Shiri. First edition. Beirut: Dār al-Ḍawā’.

Elahizadeh, Mohammad Hassan (2006). *The Hassanian Movement*. Qom: Institute of Shiite Studies.

Hossein, Jassim (2008). *The occultation of the twelfth Imam, a historical background*. Translated by Mohammad Taqī Ayatollahi. Second edition. Tehran: Amīr Kabīr.

Ībn Aṭīr, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Moḥammad b. Moḥammad b. ‘Abd al-Karīm Šaybānī (2006). *Al-Kāmīl fī al-Tārīkh*. Volume V. first edition Beirut: Dār Šādīr wa Dār Beirut.

Ībn Moḥammad b. ‘Alī b. al-Ṭaṭṭāqī (1997). *Al-Faḫrī fī al-Ādāb al-Solṭānīyah wa al-Dūwal al-Islāmīyah*. Corrected by Abd al-Qadir Mohammad Mayo. first edition Aleppo: Dār al-Qalam al-‘Arabī.

Ībn Šabbah, ‘Umar b. Šabah al-Nomaīrī al-Baṣrī (1410). *Tārīkh al-Madīnah al-Monawwarah*. Part One. Qom: Dār ul-Fīkr.

Jabbari, Mohammad Reza (2003). *The Organization of the Attorney General and Its Role in the Age of the Imams (a.s)*. Volumes 1 and 2. First Edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Kašy, Moḥammad b. ‘Omar (2008). *Rījāl al- Kašy*. Corrected by Ahmad al-Hosseini. Beirut: Al-‘Elmy Institute for Publications.

Kolaynī, Moḥammad b. Ya‘qūb b. Īshāq (1943). *Al-Rawḍa Mīn al-Kāfi*. Part 8. Research Ali Akbar Ghaffari. 4<sup>th</sup> edition. Tehran: Dār al-Kīṭāb al-Īslāmīyah.

Kolaynī, Moḥammad b. Ya‘qūb b. Īshāq (1986). *Al-Kāfi*. First binder. Al-Muhaqqīq Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundī. Fourth edition. Tehran: Dar al-Kitāb al-Islamiyyah.

Modarresī Tabatabaei, Hossein (1995). *The School in the Process of Evolution*. Translated by Hashem Izadpanah. New Jersey: Darwin.

Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad b. al-Nu ‘mān (1992). *Al-Amālī*. Corrected by Hossein Ostad Wali and Ali Akbar Ghaffārī. First edition. Qom: Šeīkh Mofīd Congress.

Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad b. al-Nu ‘mān (1992). *Al-Īršād*. Part Two. Research by the Ahl al-Bayt Foundation, peace be upon them. First edition. Qom: Šeīkh Mofīd Congress.

Nahj ul-Balāgeh (2006). Abū al-Ḥasan Moḥammad al-Raḏī b. al-Ḥasan al-Mūsawī.



- Sobhi al-Saleh's research. Fourth edition. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lobnānī.
- Najafian Razavi, Leila (2012). A Study on the State of the Hassanids' relations with the Shiite Imams to the Year of 145 A.H. *Islamic History Studies*, 5 (16), 147-169.
- Najāšī, Aḥmad b. 'Alī b. Aḥmad (1997). *Rījāl al- Najāšī*. Musa Shobairi Zanjani's research. Sixth edition. Qom: Al-Našar al-Īslāmī Institute.
- Našībī, Moḥammad b. Ṭalḥa (1999). *Maṭālib ul-Sī'ul fī Manāqīb Āl al-Rasūl*. The second part. The research of Majedban by Ahmad Al-Attiyah. Beirut: Mu'assīsat Umm al-Qurā līl-Taḥqīq wa al-Našr.
- Nazimianfard, Ali (2009). Ma'mun and Mihna. *Historical Studies*, 45 (3), 67-78.
- Nūbaḳṭī, Ḥasan b. Mūsā (2009). *Fīrq al-Šī'ah al- Nūbaḳṭī*. Najaf: al-Maṭba'ah al- Ḥaydariyyah.
- Šadūq, Moḥammad b. 'Alī b. Ḥosseīn b. Mūsā b. Bābūyah Qomī (1975). *Kamāl ul-Dīn wa Tamām ul-Nī'mah*. The second part Research by Ali Akbar Ghaffari. second edition Tehran: Īslāmīya.
- Šadūq, Moḥammad b. 'Alī b. Ḥosseīn b. Mūsā b. Bābūyah Qomī (2004). 'Uyūn Aḳbār al-Riḍā (AS). Volume 1. First edition. Beirut: Mu'assīsat al-'Ilmī lī al-Maṭbū'āt.
- Šahrestānī, Moḥammad b. Abdul Karīm (1985). *Al-Mīlāl wa al-Nīḥal*. Part One and Part Two. Researched by Mohammad Badran. Third Edition. Qom: al-Šarīf al- Raḍī.
- Šarīf Mortaḍā, Seyyed Abūl-Qāsim 'Alī b. Hosseīn Musavi Baḡdādī (2004). *Rasā'il al- Šarīf al-Mortaḍā*. Edited by Ahmad Hosseini Ashkvari. Qom: Dar al-Quran al- Karim.
- Shahidi, Ja'far (1999). *Life of Imam Sadiq (AS)*. Third edition. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Smith, Dennis B (2007). *The rise of historical sociology*. Translated by Hashem Aghajari. First edition. Tehran: Morvārīd.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The eighth volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāṭ al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The fifth volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāṭ al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The fourth volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāṭ al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The ninth volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāṭ al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The third volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāṭ al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The seventh volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāṭ al-'Arabī.
- The Holy Quran (1375). Translated by Bahauddin Khorramshahi. Second edition. Tehran: jāmi and Nīlūfar Publications.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan b. 'Alī (1991). *Ġaybah*. Edited by Abdollah Tehrani and

- Ali Ahmad Naseh. first edition Qom: Islamic Encyclopaedia.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan b. ‘Alī (1993). Al-Amālī. Corrected by Al Ba'ath Institute. first edition Qom: Dār al-Ṭīqāfah.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan b. ‘Alī (2008). Al-Mabsūṭ fī Fīqh al-Imāmīyyah. Vol.2. Tehran: Al-Maktabah al-Mortaḍawīyyah.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan b. ‘Alī (n.d.). Al-Ṭībyān fī Tafsīr al-Qurān. Volume 5. Beirut: Dār Ḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī.
- Ya‘qūbī, Aḥmad b. Iṣḥāq (2001). Tārīkh al-Ya‘qūbī. Part Two. Beirut: Dār Ṣādīr.
- Zarrinkoob, Abdul Hussein (1984). The Cambridge History of Iran from Islam to the Seljuks. 4 vols. Compiled by R. N. Fry, translated by Hassan Anousheh. Tehran: Amīr Kabīr.



University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## A Comparative Study of the Economic Geography of the Islamic World in the Works of al-Iṣṭakhrī's *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* and *Ashkāl al-‘Ālam*

Ashkan Gholami<sup>1</sup> 

1. Ph.D. Graduate in Islamic Period Iranian History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (ashkangholami26a@gmail.com)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 28 August 2024  
Received in revised form: 9 November 2024  
Accepted: 10 November 2024  
Published online: 17 February 2025

**Keywords:**  
*al-Iṣṭakhrī,*  
*Kitāb al-Masālik*  
*wa-l-Mamālik,*  
*Geography of the*  
*Islamic World,*  
*Transcendental,*  
*Ashkāl al-‘Ālam.*

---

### ABSTRACT

The knowledge of geography became crucial from the early Islamic centuries due to the Arab conquests and the expansion of political borders. Consequently, Muslim thinkers produced independent works on the geography of the Islamic world, particularly during the ninth and tenth centuries. This study, employing an analytical-comparative approach and relying on library sources, examines the commonalities and differences in the economic geography of the Islamic world as presented in two geographical texts: al-Iṣṭakhrī's *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* and *Ashkāl al-‘Ālam*. The research indicates that the geographical and historical conditions of different regions within the Islamic world during the lifetimes of the two authors significantly influenced the nuances of their thought and their respective focus on the economic geography of the Islamic world. The author of *Ashkāl al-‘Ālam* paid particular attention to the economic geography of regions such as Sistān and Transoxiana, while al-Iṣṭakhrī focused more on the economic geography of the northern and western regions of the Islamic world, providing numerous reports.

---

**Cite this article:** Gholami, A. (2024). A Comparative Study of the Economic Geography of the Islamic World in the Works of al-Iṣṭakhrī's *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* and *Ashkāl al-‘Ālam*. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 157-178. DOI: 10.22059/jhic.2024.381612.654516



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.381612.654516

**Publisher:** University of Tehran Press.

---

## بررسی تطبیقی جغرافیای اقتصادی جهان اسلام در دو کتاب اشکال العالم (منسوب به جیهانی) و مسالک و ممالک اصطخری

اشکان غلامی<sup>۱</sup>

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین، قزوین، ایران، رایانامه: Ashkangholami26a@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>دانش جغرافیا از قرون اولیه اسلامی با فتوحات مسلمانان و گشوده شدن مرزهای سیاسی، اهمیت بسیاری یافت و اندیشمندان مسلمان، به ویژه در قرن سوم و چهارم هجری به نگارش آثار مستقل درباره جغرافیای جهان اسلام پرداختند. این پژوهش با شیوه تحلیلی - تطبیقی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای، کوشیده است وجوه مشترک و تفاوت جغرافیای اقتصادی جهان اسلام را در دو کتاب جغرافیایی مسالک اصطخری و اشکال العالم بررسی کند. نتیجه پژوهش نشان داده است که شرایط جغرافیایی و تاریخی مناطق مختلف جهان اسلام در حیات دو نویسنده در فراز و فرود اندیشه و توجه آنان به جغرافیای اقتصادی جهان اسلام برای انتخاب و نقل روایات بیشتر یا کمتر عاملی مهم و اثرگذار بوده است. نویسنده اشکال العالم به جغرافیای اقتصادی مناطقی، چون سیستان و ماوراءالنهر و اصطخری به جغرافیای اقتصادی شمال و غرب جهان اسلام توجه داشته و گزارش‌های متعددی را ارائه کرده‌اند.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۶/۰۷</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۱۹</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۲۰</p> <p><b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b> اشکال العالم، جغرافیای جهان اسلام، ماوراءالنهر، مسالک و ممالک</p>

**استناد:** غلامی، اشکان (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی جغرافیای اقتصادی جهان اسلام در دو کتاب اشکال العالم (منسوب به جیهانی) و مسالک و ممالک اصطخری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷ (۱)، ۱۵۷-۱۷۸.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.381612.654516



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2024.381612.654516

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

دانش جغرافیا، همواره در تمدن‌های مختلف مورد توجه بازیگران عرصه سیاست، اقتصاد، مذهب و غیره بوده است. با ظهور دین اسلام و فتوحات اعراب، مرزهای سیاسی شکسته شد و اقوام مختلف در شرایطی آسان‌تر امکان ارتباط و مبادلات در حوزه‌های مختلف فکری، اقتصادی و غیره را به دست آوردند. چنین شرایطی، موجب افزایش اهمیت دانش جغرافیا، به ویژه برای حکمرانان مسلمان شد که بر قلمرو وسیعی حاکمیت داشتند. به تدریج از قرن سوم، افرادی به نگارش آثار آثاری به گونه خاص در حوزه جغرافیا دست یازیدند و به بیان ویژگی‌های سرزمین‌های مختلف جهان اسلام پرداختند. در این زمینه، قرن چهارم را شاید بتوان یکی از ادوار درخشان نگارش آثار جغرافیایی دانست.

در این قرن، دو کتاب *مسالك وممالك* و *اشکال العالم* نگاشته شدند که در پژوهش حاضر مورد مطالعه تطبیقی قرار گرفتند. از این رو، تلاش شد که گزارش‌های اصطخری و صاحب *اشکال العالم* درباره جغرافیای اقتصادی جهان اسلام با نگاهی تطبیقی بررسی و وجوه مشترک و تفاوت روایات این دو اثر شناسائی و تحلیل شوند.

## روش پژوهش

پژوهش حاضر با شیوه توصیفی - تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای تنظیم شده است.

## پیشینه پژوهش

آثاری درباره جغرافی نگاری اصطخری نگاشته شده است که به شرح ذیل است:

مقاله «مقایسه تحلیلی جغرافی نگاری ابن خردادبه و اصطخری» (۱۳۹۹)، نوشته علیجانی و شرفی که در این پژوهش به مسائل مورد توجه اصطخری در حوزه جغرافیای مذهبی، طبیعی و اقتصادی پرداخته شده است. جدا از نبود نگاه تطبیقی با کتاب *اشکال العالم*، اطلاعاتی که در حوزه جغرافیای اقتصادی در مقاله حاضر ارائه شده با داده‌های پژوهش علیجانی و شرفی نیز متفاوت است؛ به سخنی دیگر در ذکر جغرافیای اقتصادی مناطق مختلف جهان اسلام، روایاتی که در پژوهش حاضر نقل شده در تحقیق فوق ارائه نشده‌اند.

مقاله «بررسی وجوه افتراق جغرافی نویسان مکتب بلخی: اصطخری، ابن حوقل و مقدسی» (۱۳۹۹)، نوشته عرب‌عامری که در این اثر به مسائلی، هم‌چون منابع مورد استفاده جغرافی دانان مذکور، نظام تقسیم‌بندی مطالب و نقشه‌ها پرداخته شده است. بر این اساس، تفاوت پژوهش حاضر با مقاله عامری

کاملاً مشخص است؛ زیرا در پژوهش حاضر، روایات مربوط به جغرافیای اقتصادی جهان اسلام ارائه شده؛ اما در تحقیق عامری چنین کاری صورت نگرفته است.

مقاله «بررسی انعکاس گرایش‌های قومی، دینی و سیاسی در متون جغرافیایی: بررسی موردی المسالك و الممالک اصطخری و احسن التقاسیم مقدسی» (۱۳۹۹)، نگاشته عبادی، اذرنوش و بیات که در این پژوهش مطالبی، هم‌چون توجه به ایران و ایرانیان و کم‌توجهی به مناطق عربی و کم‌توجهی به برخی حکومت‌ها در شمال آفریقا بوده و بحثی درباره جغرافیای اقتصادی جهان اسلام بیان نشده است. مقاله «بررسی جغرافیای تاریخی منطقه جبال بر اساس کتاب ممالک و مسالک اصطخری» (۱۳۹۷)، نوشته رضایی سرچقا، همان‌طور که از عنوان پژوهش پیداست تمرکز نویسنده بر منطقه جبال بوده و به جغرافیای اقتصادی سایر نواحی جهان اسلام توجهی نداشته است.

مقاله «نقش جغرافیای تاریخی در کم‌رسانی به مطالعات تاریخی با تأکید بر مسالک و ممالک اصطخری» (۱۳۹۹)، نوشته سپهوند و رحیمیان که در این مقاله به مسائلی، چون نقل روایاتی در باب اقوام، روابط حاکمان مسلمان و غیر مسلمان، مکان‌های مذهبی و قبور پادشاهان در کتاب اصطخری پرداخته شده و به بازتاب جغرافیای اقتصادی جهان اسلام در اثر او توجهی نشده است.

## ساختار مقاله

هدف، بیان علت شیوه تقسیم‌بندی جغرافیای جهان اسلام در پژوهش حاضر و در دو کتاب مسالک و اشکال العالم است. اصطخری و نویسنده اشکال العالم به‌طور مشترک، جهان اسلام را بر بیست اقلیم تقسیم‌بندی کرده که شامل دیار عرب، مغرب، مصر، جزیره، عراق، خوزستان و ... است. در این نوع تقسیم‌بندی، سرزمین‌های گوناگون بدون در نظر گرفتن جایگاهشان در چهار سوی شمال، جنوب، غرب و شرق جهان اسلام معرفی شده‌اند. این در حالی است که از دیدگاه نویسنده پژوهش حاضر، نواحی مختلف جهان اسلام، غرب، شرق، جنوب و شمال، تفاوت‌های اقلیمی و تحولات تاریخی قابل توجهی با یکدیگر دارند و بررسی در حوزه جغرافیا و شناخت استعدادهای طبیعی و فهم وضعیت اقتصادی بدون در نظر گرفتن این نکته ناقص است. صرف نظر از اینکه، اصطخری و صاحب اشکال العالم متوجه نکته فوق بوده یا نبوده‌اند، تصمیم گرفته شد که در پژوهش حاضر، جغرافیای اقتصادی جهان اسلام بر اساس تقسیم‌بندی شمال، جنوب، شرق و غرب مطرح و بر این اساس، مطالب دو کتاب مسالک و اشکال العالم بررسی شوند. در این راستا، می‌بایست اشاره کرد که از دیدگاه نویسنده پژوهش حاضر، مناطقی چون شام، مصر و شمال آفریقا در غرب جهان اسلام، شبه جزیره عربستان در جنوب، نواحی شمالی دریای خزر و ارمنستان در شمال، مناطق مرکزی - عراق تا ری، اصفهان و فارس و نواحی شرقی جهان اسلام از سرزمین‌هایی، چون قومس تا سیستان و ماوراءالنهر در نظر گرفته شده‌اند. درباره آذربایجان یا آسیای

صغیر به سبب بی توجهی اصطخری و صاحب *اشکال العالم* بدین سرزمین‌ها، در پژوهش حاضر نیز سرزمین‌های فوق مطرح نشده‌اند.

نکته دیگری که می‌بایست درباره ساختار مقاله بدان اشاره کرد، درباره جدول‌هاست. در ذکر اسامی شهرها و مناطق، گاهی اسم یک شهر خاص (مانند بصره در عراق) و گاهی نام کلی یک سرزمین (مانند کرمان) ذکر شده است. دلیل آن این است که در برخی مواقع، اصطخری و صاحب *اشکال العالم* بدون ذکر نام منطقه یا شهر خاصی در ذکر اوصاف یک سرزمین (مانند کرمان یا خوزستان) به جغرافیای اقتصادی آن توجه نشان داده‌اند؛ بنابراین در جایی که دو نویسنده، نام منطقه یا شهر را به صورت جزئی و دقیق بیان کرده باشند در جدول نیز نام آن منطقه یا شهر نقل شده است؛ اما در جایی که نام منطقه‌ای را جزئی اعلام نکرده باشند، در جدول نیز نام آن سرزمین به صورت کلی بیان شده است.

### زندگانی اصطخری و نویسنده *اشکال العالم*

محمد بن ابراهیم اصطخری صاحب کتاب *مسالك و ممالك* از جغرافی دانان قرن چهارم است. اطلاعات زیادی از زندگی او در دست نیست. همین مقدار معلوم است که به سرزمین‌های عربی و هند سفر کرد و بعد از تاریخ ۳۴۶ هجری وفات یافت (زرکلی، ۱۹۸۰م: ۶۱/۱). محمد بن ابراهیم اصطخری در ذکر اسامی فرمانروایان سامانیان، آخرین نفری که اسم آورده، نصر بن احمد (متوفی ۳۳۱) است. (ابن اثیر، ۱۳۸۳، جلد ۱۱: ۴۹۴۷؛ اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۲۶). بنابراین، می‌توان گفت که کتاب اصطخری حدود ۳۰ الی ۴۰ سال (یک نسل) قبل از *اشکال العالم* نگاشته شده است.

کتاب *اشکال العالم* منسوب به فردی به نام ابو القاسم بن احمد جیهانی است. منصوری در مقدمه این اثر، بحثی را بیان داشت که آیا این کتاب نوشته ابو عبدالله جیهانی (وزیر سامانیان - متوفی ۳۵۲ هجری) است یا خیر. ایشان گرچه، اعتراف می‌کند که هیچ کدام از منابع تاریخی، کتاب *اشکال العالم* را متعلق به ابو عبدالله جیهانی معرفی نکرده‌اند؛ اما در پایان، احتمال اینکه صاحب کتاب همان وزیر سامانیان باشد، مطرح نموده است (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۶ - ۷). بنابر قرینه‌ای، نگارش کتاب *اشکال العالم* دست کم در تاریخ (۳۶۶ و حداکثر تا ۳۸۷ هجری) انجام گرفته است؛ زیرا نویسنده در ذکر اسامی فرمانروایان سامانیان، آخرین نفری که اسم می‌آورد، نوح بن منصور است (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۲۲). نوح بن منصور در تاریخ (۳۶۶ هجری) به حکومت سامانیان رسید و در تاریخ ۳۸۷ وفات یافت (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۵۲۰۹/۱۲ و ۵۳۶۷). گرچه، بنابر گزارش گردیزی در اواخر حکومت منصور و اوایل حاکمیت فرزندش نوح بن منصور، فردی به نام ابو عبدالله احمد بن محمد جیهانی مقام وزارت را برعهده داشته (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۶۲ - ۳۶۳). اما نمی‌توان مدعی بود که این شخص همان صاحب کتاب *اشکال العالم* بوده است. بعد از

تحقیقات، برای نویسنده پژوهش حاضر نیز به طور قطعی مشخص نشد که مؤلف کتاب *اشکال العالم* کیست.

### تعریف مفهوم جغرافیای اقتصادی

درباره جغرافیای اقتصادی می‌توان گفت: «شاخه‌ای از جغرافیای انسانی است که از اوایل قرن بیستم میلادی جای خود را به‌عنوان یک شاخه مستقل در علم جغرافیا باز نموده است. متعاقب کارکرد این شاخه، بخش مهمی از علم جغرافیا به جغرافیای جمعیت، جغرافیای کشاورزی، جغرافیای صنعتی و جغرافیای تجارت و بازرگانی اختصاص یافت» (مطیعی لنگرودی، ۱۳۷۲: ۳۳۵). در جای دیگر نیز، جغرافیای اقتصادی چنین تعریف شده است: «فعالیت‌های اقتصادی انسان را در سطح زمین در ارتباط با عناصر طبیعی مورد بررسی قرار می‌دهد» (فیاض انوش، ۱۳۹۴: ۲). نخستین گام جغرافیای اقتصادی، بررسی اشکال تولید و مصرف است (مطیعی لنگرودی، ۱۳۷۲: ۳۳۶). اگر دقیق‌تر تعریف کنیم، جغرافیای اقتصادی به چهار مرحله تولید، توزیع، مبادله و مصرف مربوط است (فطرس، ۱۳۶۸: ۵۲).

به‌طور خلاصه، مهم‌ترین هدف این شاخه از علم جغرافیا، بررسی نظام معیشتی انسان (سادسی، ۱۳۹۳: ۷۴). در یک محیط جغرافیایی است. با توجه به تعاریف ذکر شده، میان عملکرد اقتصادی و محیط جغرافیایی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد که جغرافیای اقتصادی را شکل می‌دهد. در چنین شرایطی، اگر موضوع مورد تحقیق در بستر زمان قرار گیرد، رابطه‌ای ناگسسته میان جغرافیای اقتصادی و دانش تاریخ به‌وجود می‌آید. بر این اساس، برای فهم بهتر جغرافیای اقتصادی، سرزمین‌های مختلف (دوره‌های تاریخی گوناگون) می‌بایست به‌سه شاخصه شرایط تاریخی، عملکرد اقتصادی و ویژگی‌های محیط طبیعی توجه کرد. با نادیده گرفتن هرکدام از این سه مورد، نمی‌توان شناخت کامل و صحیحی از جغرافیای اقتصادی یک منطقه به‌دست آورد؛ بنابراین در صفحات پیش رو، تلاش می‌شود که سه شاخصه مذکور در قلمرو وسیع جهان اسلام و با نگاهی تطبیقی در دو کتاب *مسالك اصطخری و اشکال العالم* بررسی شوند؛ به‌سختی دیگر موضوعاتی، چون تأثیر شرایط تاریخی و تأثیر ویژگی‌های طبیعی محل تولد و زیست نویسنده بر جغرافی‌نگاری و گزینش و نقل روایات درباره جغرافیای اقتصادی بحث می‌شود.



### نواحی مرکزی جهان اسلام

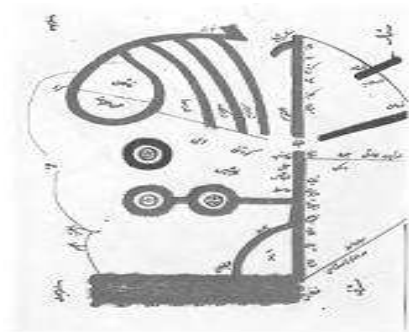
از دیدگاه نویسنده پژوهش حاضر ( نه دیدگاه جغرافی‌دانان مکتب عراقی و بلخی)، سرزمین عراق، جزیره، غرب و مرکز ایران (تاری - اصفهان - فارس) مناطق مرکزی جهان اسلام محسوب می‌شدند.<sup>۱</sup> درباره سرزمین عراق، برخی جغرافی‌دانان مکتب عراقی در قرن سوم و چهارم کتاب خویش را از بیان ویژگی‌های این منطقه شروع کرده‌اند؛ برای نمونه، ابن خردادبه در کتاب مسالک می‌گوید: «از منطقه سواد شروع می‌کنم چون پادشاهان فارس به آن لقب دل ایرانشهر داده بودند» (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۷). یعقوبی در کتاب *البلدان* می‌گوید: «تنها بدان جهت ابتدا به عراق کردم که وسط دنیا و ناف زمین است» (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۴). البته، اصطخری و نویسنده *اشکال‌العالم* کتاب خویش را از سرزمین عربستان به جهت وجود خانه کعبه شروع کرده اند (*اشکال‌العالم*، ۱۳۶۸: ۴۳؛ اصطخری، ۱۳۴۰: ۴). در زمان خلیفه دوم از منطقه سواد<sup>۲</sup> (در عراق) ۱۲۸ میلیون درهم خراج دریافت می‌شد (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۱۹). در زمان حکومت معاویه، مقدار خراج منطقه فارس ۷۰ میلیون درهم، منطقه ری ۳۰ میلیون درهم و موصل ۴۵ میلیون درهم بودند (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۲ / ۱۶۶).

با توجه به اینکه اقتصاد غالب آن روزگار کشاورزی بوده، می‌توان بر اساس اطلاعات یافت شده مدعی بود که اساس اقتصادی نواحی مرکزی جهان اسلام از همان قرون اولیه به شدت قوی بوده است. جدا از استقرار مرکز خلافت اسلامی در عراق، استعدادهای طبیعی و اقتصاد قدرتمند این منطقه می‌توانست عاملی در جلب نگاه مورخان و همچنین جغرافی‌نگاران مسلمان بوده باشد. اصطخری و مؤلف *اشکال‌العالم* تا حدودی به جغرافیای انسانی نواحی مرکزی جهان اسلام توجه کرده و بیشتر اطلاعات آنان مربوط به اقتصاد این ناحیه است. در جدول ذیل، ارائه یا ارائه نکردن اطلاعات در دو کتاب مذکور بیان شده و سپس گزارش‌ها تحلیل می‌شوند. گفتنی است که علامت تیک ✓ به معنای نقل روایت در کتاب و نشانه ضربدر ⊗ به معنای نقل نشدن روایت در کتاب‌های مورد بررسی است.

۱. در کتاب *سرزمین‌های شرقی خلافت*، نوشته لسترنج در فصل‌های جداگانه مناطق مختلف جهان اسلام، هم‌چون آذربایجان، گیلان، جبال، خوزستان، فارس، کرمان، سیستان، قهستان و غیره تقسیم‌بندی و بحث شده‌اند.  
 ۲. بنا بر گفته لسترنج: «سواد شامل سرزمین بابل، سر حد بین عراق و جزیره بود» (لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۶).

جدول شماره ۱. جغرافیای اقتصادی نواحی مرکزی جهان اسلام

اصطخری	نویسنده اشکال العالم	
⊗	✓	موصل
✓	⊗	برخی مناطق در جزیره
✓	⊗	منطقه سروج (در سرزمین جزیره عراق)
✓	⊗	سامرا
⊗	✓	بصره
⊗	✓	نهاوند
⊗	✓	اصفهان
⊗	✓	خوزستان
✓	⊗	کرج
✓	⊗	قم
✓	⊗	شهر طیب (در خوزستان)
⊗	✓	کاشان
✓	⊗	فارس



تصویر نقشه اشکال العالم

عراق در کتاب اشکال العالم



عراق در کتاب مسالک اصطخری

جغرافیای اقتصادی سرزمین عراق، مورد توجه اصطخری و مؤلف *اشکال العالم* بوده است. مؤلف *اشکال العالم* در ذکر اوصاف منطقه موصل به درختان و کشاورزی پر آب آن (*اشکال العالم*، ۱۳۶۸: ۹۲). و ذکر اوصاف شهر بصره به خراج آن اشاره می‌کند (*اشکال العالم*، ۱۳۶۸: ۹۶). اصطخری اشاره‌ای به این مطالب نداشت؛ اما در ذکر اوصاف شهر سامرا اشاره می‌کند که میوه‌های آن بهتر از میوه‌های بغداد است (اصطخری، ۱۳۴۰: ۸۶).

از سویی در ذکر اوصاف مناطقی، مانند نصیبین، بلده، دارا، راس العین، حدیثه و حران (همگی در سرزمین جزیره) نقل می‌کند که کشاورزی آنان از نوع دیمی است (اصطخری، ۱۳۴۰: ۷۶-۷۸). در پایان مباحث مربوط به سرزمین جزیره به منطقه‌ای به نام سروج در نزدیکی شهر حران اشاره و بیان می‌کند که میوه‌های بسیار دارد (اصطخری، ۱۳۴۰: ۸۰). شایان ذکر است که مؤلف *اشکال العالم* روایات اصطخری درباره مناطق جزیره و سامرا را نقل نکرده است. درباره ایران، تجارت میوه‌های منطقه نهاوند به عراق (*اشکال العالم*، ۱۳۶۸: ۱۴۲). حبوبات خوزستان (*اشکال العالم*، ۱۳۶۸: ۱۰۵). کاشی‌های کاشان (*اشکال العالم*، ۱۳۶۸: ۱۴۳). و زعفران اصفهان (*اشکال العالم*، ۱۳۶۸: ۱۴۱). مورد نظر نویسنده *اشکال العالم* و نواحی دیگری چون میوه‌ها و زراعت منطقه کرج (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۵) میوه‌ها و سختی معیشت در قم (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۶)، وزن پول‌ها و میزان خراج در فارس (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۳۵-۱۳۷). همچنین صنعت کمربندی‌سازی شهر طیب (در خوزستان) (اصطخری، ۱۳۴۰: ۹۳). مورد توجه اصطخری بوده‌اند.

توجه اصطخری به ناحیه فارس طبیعی است؛ زیرا محل تولد او بود. از سویی، کم توجهی نویسنده *اشکال العالم* نسبت به جغرافیای اقتصادی این منطقه، می‌تواند مولود محل زیست او (ماوراءالنهر) و همچنین شرایط تاریخی زمان حیات او و کاهش اهمیت سیاسی فارس با رفتن عضدالدوله به بغداد (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۵۲۲۵/۱۲-۵۲۲۶) باشد. توجه مؤلف *اشکال العالم* به جغرافیای اقتصادی خوزستان، می‌تواند

باز هم مولود شرایط تاریخی و وقوع تحولات متعدد در این ناحیه بوده باشد؛ مانند درگیری‌های بین دیلمیان و ترکان به تاریخ ۳۶۳ هجری (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۵۱۷۲).

درباره بحث خراج، بر اساس جدول صاحب‌اشکال‌العالم به خراج شهر بصره اشاره کرده (اشکال‌العالم، ۱۳۶۸: ۹۶). اما، اصطخری گزارشی در این زمینه نقل نکرده است. توجه نویسنده اشکال‌العالم به اقتصاد منطقه بصره را می‌توان مولود شرایط جغرافیایی - تاریخی این ناحیه (در زمان زندگانی حیات نویسنده) دانست؛ برای نمونه، منبع معاصر با اشکال‌العالم تصریح کرده که بصره، قصبه‌ای ثروتمند بوده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/۱۶۲). منطقه بطایع که در میان دو شهر بصره و واسط قرار (حموی، ۱۹۹۵م: ۱/۴۵۰). و به بطایع بصره مشهور بوده (حدودالعالم، ۱۳۶۲: ۴۸). دارای دریاچه‌ها و شکارگاه‌هایی بود که برای عراق سود فراوانی داشتند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/۱۶۴ - ۱۶۵). با توجه به مباحث گفته شده، شرایط جغرافیایی بصره در زمانه نویسنده اشکال‌العالم، موجب افزایش اهمیت اقتصادی - سیاسی این ناحیه گشته و به احتمال زیاد، علت توجه مؤلف به مسائل مالی این منطقه، همین امر بوده است.

### شمال جهان اسلام

نواحی جنوبی دریای خزر تا مناطقی چون ارمنستان جزو نواحی شمالی جهان اسلام بوده‌اند. طبرستان تا مدت‌ها به تصرف کامل اعراب درنیامده و خلفا بارها برای فتح آن تلاش کردند.<sup>۱</sup> با توجه به مطالعات صورت گرفته، اصطخری (برخلاف نویسنده اشکال‌العالم) به شدت به جغرافیای اقتصادی شمال جهان اسلام توجه داشته است.

جدول شماره ۲. جغرافیای اقتصادی شمال جهان اسلام

اصطخری	نویسنده اشکال‌العالم	
		جغرافیای اقتصادی
✓	⊗	سواحل دریای خزر (مانند آتل و سمندر)
✓	⊗	خوارزم

نویسنده مسالک و ممالک در ذکر اوصاف سرزمین خوارزم به میوه‌های آن اشاره می‌کند (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۳۸). در ذکر اوصاف دریای خزر و نواحی اطراف آن اشاره می‌کند که به غیر از تجارت میان

۱. در تاریخ ۲۲ هجری اعراب مسلمان، گرگان و طبرستان را تصرف کردند (ابن اثیر، ۱۳۸۵، جلد ۴: ۱۵۲۸). در سال ۳۰ هجری بار دیگر اعراب به طبرستان حمله کردند (ابن اثیر، ۱۳۸۵، جلد ۴: ۱۶۳۷). در تاریخ ۱۴۱ هجری لشکریان خلیفه عباسی (منصور) به طبرستان حمله کردند (ابن اثیر، ۱۳۸۰: ۳۳۷۹/۸ - ۳۳۸۰).

مناطق اطراف دریای خزر، فایده دیگری هم چون استخراج مروارید از این دریا حاصل نمی‌شود (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۷۵). در ذکر اوصاف قوم خزر (در کنار دریای خزر) به‌دسته‌بندی آنان، واردات لباس از سایر نواحی به قلمرو آنان پرداخته است (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۸۰ - ۱۸۱). در ذکر نواحی اطراف دریای خزر به شهرهای به‌نام آتل و همچنین سمندر اشاره کرده و به‌زراعت، تجارت، میوه‌ها و خوراک مردم پرداخته است (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۷۸ - ۱۷۹). علت توجه ویژه اصطخری به جغرافیای اقتصادی شمال جهان اسلام را می‌توان در دو عامل دانست: نخست، رشد اقتصادی این منطقه در حیات اصطخری (اواخر قرن سوم) است. روایات اصطخری درباره جغرافیای اقتصادی شمال جهان اسلام در ادامه نقل خواهند شد. صرفاً از باب نمونه بیان می‌شود که اصطخری به شهر سمندر و انگورهای فراوان آن اشاره داشته است (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۷۸ - ۱۷۹). دوم اینکه، شرایط تاریخی زمانه حیات اصطخری است. در نیمه دوم قرن سوم، علویان توانستند در طبرستان حکومتی تشکیل دهند که تا نیمه نخست قرن چهارم ادامه داشت (ابن اثیر، ۱۳۸۳، جلد ۱۰: ۴۱۹۳ و جلد ۱۱: ۴۷۶۱). در مقابل نیمه دوم قرن چهارم (زمانه مؤلف اشکال‌العالم) کانون‌های قدرت در شهرهایی، چون اصفهان و بغداد قرار داشتند<sup>۱</sup>. باید توجه داشت که بنابر مستندات در نیمه دوم قرن چهارم، اقتصاد نواحی شمالی جهان اسلام با آسیب‌هایی روبه‌رو شد<sup>۲</sup>. در نتیجه از اهمیت سیاسی نواحی ساحلی دریای خزر کاسته شد. این موضوع می‌تواند (به احتمال) دلیل کم توجهی نویسنده اشکال‌العالم به جغرافیای اقتصادی این مناطق باشد.

## جنوب جهان اسلام

جنوب جهان اسلام، شامل شبه جزیره عربستان و نواحی جنوبی خلیج فارس می‌شود. حجاز، سرزمین ظهور اسلام بود و قبیله مسلمانان در این سرزمین قرار داشت. برخی از جغرافی‌دانان مکتب بلخی به‌همین سبب کتاب خویش را از این سرزمین شروع کرده‌اند؛ برای نمونه، اصطخری در ابتدای کتابش می‌گوید: «آغاز از دیار عرب کردیم؛ زیرا خانه خدا و قبیله مسلمانان در آنجاست» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۵). از این‌رو، سرزمین حجاز از دیدگاه برخی جغرافی‌دانان اهمیت بسیاری داشت.

۱. هر دو شهر، پایتخت حکومت آل بویه بودند (بغداد - ابن اثیر، ۱۳۸۳، جلد ۱۲: ۵۰۶۶ و اصفهان - ابن اثیر، ۱۳۸۳، جلد ۱۲: ۵۲۰۵ - ۵۲۰۶).

۲. ابن حوقل (معاصر با نویسنده اشکال‌العالم) در سفرنامه خویش تصریح می‌کند که در تاریخ ۳۵۸ هجری از فردی در گرگان درباره شهر سمندر سؤال کرد. آن شخص جواب داد که بعد از حمله روس‌ها به این منطقه دیگر از میوه انگور چیزی باقی نمانده است (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۳۴).

جدول شماره ۳. جغرافیای اقتصادی جنوب جهان اسلام

اصطخری	نویسنده اشکال العالم	
		جغرافیای اقتصادی
⊗	✓	منطقه عیص (در عربستان)
⊗	✓	منطقه مهره (در عربستان)
✓	✓	عمان

درباره جغرافیای اقتصادی، نویسنده اشکال العالم نسبت به اصطخری به مراتب بیشتر به تولید میوه برخی نواحی عربستان اشاره کرده است؛ برای نمونه در ذکر اوصاف ناحیه‌ای (که اسم این ناحیه را فیص می‌نامد) نقل می‌کند که میوه‌های این منطقه نسبت به سایر نواحی حجاز خوب‌تر است (به غیر از نقاط خاصی مثل مدینه) (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۴۸). در ذکر اوصاف سرزمین مهره (در عربستان) اشاره می‌کند که در آنجا خرما و زراعی نیست و اموال ایشان شتر است و ولیان (اسم میوه) در آنجا تولید گشته و به سرزمین‌های دیگر فرستاده می‌شود (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۵۱) در شهر ضحار در سرزمین عمان تجارت برقرار است (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۵۱). در مقابل، اصطخری صرفاً در ذکر اوصاف سرزمین عمان اشاره می‌کند که کشتی‌های بزرگی به آنجا می‌رود (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۷)

### غرب جهان اسلام<sup>۱</sup>

غرب جهان اسلام، شامل سرزمین شام، مصر و نواحی شمالی آفریقا مانند آفریقای غربی<sup>۲</sup> و مغرب<sup>۳</sup> می‌شود. مصر در تاریخ ۲۰ هجری (طبری، ۱۳۸۳: ۵ / ۱۹۱۹) و آفریقای غربی در تاریخ ۲۷ هجری تصرف شدند (طبری، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۶۰۵ - ۱۶۰۹). در تاریخ ۷۴ هجری حسان بن نعمان (فرماندار آفریقای غربی از سوی خلیفه امویان) توانست لشکریان رومیان را در آفریقای غربی شکست دهد (ابن اثیر، ۱۳۸۴: ۶ / ۲۵۸). بدین ترتیب، قدرت خلافت اسلامی در نواحی شمالی آفریقا افزایش یافت. بر اساس مطالعات صورت گرفته، نویسنده اشکال العالم و اصطخری نسبت به جغرافیای این سرزمین توجه نشان داده و روایات متعددی را نقل کرده‌اند.

۱. خوانندگان محترم برای کسب اطلاعات بیشتر درباره شهرهای شمال آفریقا، می‌توانند به مقاله رمضان رضائی «نگرشی تاریخی بر توصف جغرافیای تاریخی غرب جهان اسلام مراجعه کنند

۲. شامل کشور امروزی تونس است - مقدسی پایتخت آفریقای غربی را شهر قیروان (در تونس امروزی) معرفی می‌کند (مقدسی، ۱۳۶۱، جلد ۱: ۳۱۹).

۳. مغرب، شامل کشورهای امروزی شمال آفریقا مانند الجزایر است.

جدول شماره ۴. جغرافیای اقتصادی غرب جهان اسلام

اصطخری	نویسنده اشکال العالم	جغرافیای اقتصادی غرب جهان اسلام
⊗	✓	طرابلس (شمال آفریقا)
✓	⊗	شمونین (در مصر)
✓	⊗	اسنا و احمیم (در مصر)
✓	✓	شام (غور، بیت المقدس، حمص و انطاکیه)

نویسنده اشکال العالم و اصطخری هر دو به اقتصاد سرزمین شام توجه داشته‌اند. هر دو به وجود زیتون در بیت المقدس (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۷۹ و اصطخری، ۱۳۴۰: ۶۱). و در توصیف منطقه غور در شام به وجود درختان خرما در آنجا اشاره داشته‌اند (همان: ۷۹). هر دو در اشاره به دمشق، و نویسنده اشکال العالم در اشاره به حمص و انطاکیه به وجود زمین‌های زراعی فراوان اشاره کرده است (همان: ۷۹ و ۸۱). درباره علت توجه هر دو نویسنده به جغرافیای اقتصادی سرزمین شام را می‌توان وقوع تحولات تاریخی مهم در این سرزمین دانست که برای نمونه می‌توان به جنگ‌های متمادی بین مسلمانان و رومیان اشاره کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۳، جلد ۱۱: ۴۷۵۱ و ۴۷۹۸، و ۱۳۸۳، جلد ۱۲: ۵۰۲۶ - ۵۰۲۷ و ۵۱۴۱). نویسنده اشکال العالم در ذکر اوصاف سرزمین طرابلس (در شمال آفریقا) اشاره می‌کند که نرخ‌ها در آنجا بسیار ارزان است (همان: ۶۲). در مقابل، اصطخری روایات متعددی در باب کشاورزی مصر ارائه داده است؛ برای نمونه در بیان ویژگی‌های شهر شمونین (در مصر) اشاره می‌کند که کشاورزی و درختان نخل دارد (اصطخری، ۱۳۴۰: ۵۶). در ذکر اوصاف سرزمین مصر به دو ناحیه اسنا و احمیم اشاره کرده و می‌گوید که در آنجا کشاورزی و درختان نخل وجود دارد (اصطخری، ۱۳۴۰: ۵۶). علت توجه زیاد اصطخری به جغرافیای اقتصادی مصر، می‌تواند مولود رشد اقتصادی این سرزمین در اواخر قرن سوم<sup>۱</sup> و بی‌توجهی مؤلف اشکال العالم، مولود بحران‌های اجتماعی - اقتصادی مصر در قرن چهارم باشد؛ برای نمونه در قرن چهارم، حوادث ناگواری در سرزمین مصر اتفاق افتاد؛ مانند زلزله سال ۳۴۰ هجری و شیوع بیماری وبا در سال ۳۵۷ هجری (انطاکی، ۱۹۹۰م: ۸۰ و ۱۲۲).

۱. یعقوبی در اواخر قرن سوم، روایاتی درباره کشاورزی شهرهای مختلف مصر ارائه داده است (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۱۱۰ - ۱۱۱ و ۱۱۳).

### شرق جهان اسلام

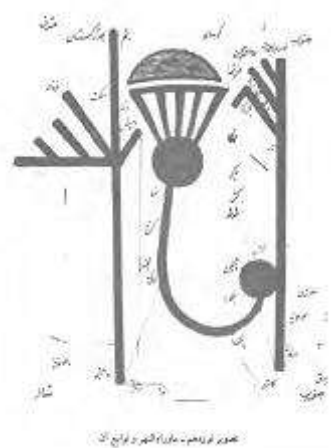
شرق جهان اسلام از نواحی کرمان و قومس شروع و شامل سیستان، سند، خراسان، خوارزم و ماوراء النهر<sup>۱</sup> می‌شود. در دو طرف رودخانه جیحون قرار داشته و کمترین قسمت آن به خراسان نزدیک بوده است (مقدسی، ۱۳۶۱، ۴۱۲/۲). کرمان و سیستان در تاریخ ۲۳ هجری به تصرف اعراب درآمدند (طبری، ۱۳۸۳: ۵/۲۰۱۴ - ۲۰۱۵). در تاریخ ۳۱ هجری، مسلمانان وارد خراسان شدند و شهرهای سرخس و نیشابور را فتح کردند (طبری، ۱۳۸۳: ۵/۲۱۵۷). در سال ۵۱ شهر بلخ (طبری، ۱۳۸۳: ۷/۲۸۴۹). و در تاریخ ۹۰ هجری بخارا تسلیم مسلمانان شدند (طبری، ۱۳۸۳: ۹/۳۸۲۲ - ۳۸۲۴). با توجه به مطالعات صورت گرفته، بیشترین حجم کتاب *مسالك اصطخری و اشکال العالم* مربوط به نواحی شرقی جهان اسلام است.

جدول شماره ۶ جغرافیای اقتصادی شرق جهان اسلام

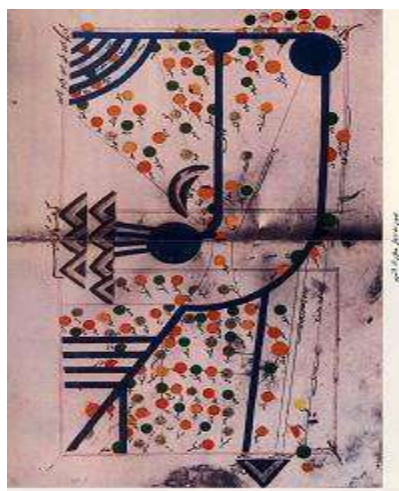
اصطخری	نویسنده/اشکال العالم	جغرافیای اقتصادی شرق جهان اسلام
✓	⊗	کرمان
⊗	✓	سیستان
⊗	✓	منطقه طوران (در سند)
⊗✓	✓⊗	خراسان
⊗	✓	فرغانه (ماوراء النهر)
⊗	✓	فاراب (ماوراء النهر)
⊗	✓	طراز (ماوراء النهر)
⊗	✓	منطقه قبا (فرغانه - ماوراء النهر)
⊗	✓	اوزکند (ماوراء النهر)
⊗	✓	اخصیکب (ماوراء النهر)
⊗	✓	چغانیان و سمرقند (ماوراء النهر)
⊗	✓	منطقه شومان (ماوراء النهر)
✓	⊗	خوارزم
⊗	✓	طراویس (ماوراء النهر)
⊗	✓	شهر کش (ماوراء النهر)
✓	⊗	هرات
✓	⊗	مرو

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره سرزمین خوارزم، مقاله کوروش صالحی، «جایگاه خوارزم در جغرافیای اقتصادی جهان اسلام» پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی سال اول بهار و تابستان ۱۳۹۱ شماره ۱.





ماوراء النهر در کتاب اشکال العالم



ماوراء النهر در کتاب مسالك اصطخری

در ذکر اوصاف سرزمین **خوارزم** به میوه‌های آن اشاره می‌کند (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۳۸). اصطخری برخلاف نویسنده *اشکال العالم* به جغرافیای اقتصادی کرمان توجه کرده است. در ذکر اوصاف کرمان به معدن‌های بسیار آنجا اشاره کرده (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۴۱). در ذکر اوصاف منطقه هرمزد (در کرمان) به وجود نخل‌های بسیار آنجا و شغل اهالی - ارزن کاری - اشاره می‌کند (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۴۳). در اوایل قرن چهارم کرمان، صحنه تحولات تاریخی بود؛ برای نمونه در سال ۳۲۲ هجری نصر بن احمد (فرمانروای سامانیان) کرمان را تصرف نمود (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱/۴۸۳۸). تنها گزارشی که درباره

تحولات تاریخی کرمان در نیمه دوم قرن چهارم (دوره زندگی نویسنده اشکال العالم) مشاهده شد؛ راهزنی قوم بلوچها در این ناحیه بود (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۵۱۵۲). با در نظر گرفتن شرایط ذکر شده، اهمیت سیاسی کرمان و تحولات تاریخی آن در اوایل قرن چهارم بیشتر بوده است. بنابراین، می توان احتمال داد که کاهش اهمیت سیاسی این ناحیه، موجب کاهش توجه صاحب اشکال العالم به جغرافیای اقتصادی آن بوده باشد.

در مقابل، نویسنده اشکال العالم برخلاف اصطخری به جغرافیای اقتصادی سیستان و سند توجه کرده و روایاتی در باب میوهها و بیت المال این نواحی نقل کرده است. در ذکر اوصاف سرزمین سیستان به وجود میوههای بسیار همچون انگور اشاره کرده (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۶۳). و در ذکر اوصاف سیستان به شهر رنج اشاره و بیان می کند که بیت المال در آنجا قرار دارد (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۶۳). در ذکر اوصاف سیستان به منطقه خواش اشاره و بیان می کند که در آنجا درختان خرما و میوه و زراعت بسیار دارد (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۶۴). در ذکر اوصاف سرزمین طوران (در سند) اشاره می کند که در آنجا خرما نیست، اما انار و انگور وجود دارد (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۳۶). توجه نویسنده اشکال العالم به سرزمین سیستان می تواند مولود شرایط تاریخی و وقوع تحولات سیاسی - نظامی این منطقه بوده باشد؛ برای نمونه در تاریخ ۳۵۳ هجری فردی به نام طاهر (در غیاب امیر خلف حاکم سیستان که به سفر حج رفته بود) بر این منطقه مسلط شد. بعد از بازگشت خلف به سیستان، طاهر حاضر نشد که حکومت را به او بدهد. خلف با درخواست کمک از فرمانروای سامانی توانست طاهر را شکست دهد و دوباره بر سیستان مسلط شود (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۵۱۰۳ - ۵۱۰۴).

اصطخری و نویسنده اشکال العالم، به طور مشترک به جغرافیای اقتصادی خراسان توجه کرده اند. نویسنده اشکال العالم در ذکر اوصاف طیس (در خراسان)، به خرماي آنجا (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۷۰). زعفران گنج رستاق (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۶۸). ارزانی نرخها در نساء (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۶۹). وجود صنایع در شهر قاین قهستان (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۷۰). همچنین ترنج و نیشکر بلخ (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۷۲) اشاره کرده است. در مقابل، اصطخری در ذکر اوصاف خراسان به منطقه پوشنگ اشاره و بیان می کند که در آنجا درخت عرعر رشد نموده و به سایر نواحی فرستاده می شود. همچنین کوسوی (یکی از نواحی پوشنگ) دارای باغ و بوستان است (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۱۱ - ۲۱۲). کشاورزی منطقه جاپابه (در خراسان) مورد توجه اصطخری قرار داشته است. (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۲۱۹). همچنین در ذکر مختصر اوصاف شهرهای خراسان بیان می کند که بهترین غلات متعلق به مرو بوده و بهترین زمینهای کشاورزی که آبی هستند، برای نیشابور و زمینهای دیمی در هرات و مرو قرار دارند (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۲۲۱). از باب مقایسه می توان مشاهده کرد که اصطخری به شهرهای مهم خراسان، مانند مرو، نیشابور و هرات توجه کرده؛ اما نویسنده اشکال العالم به این مناطق نپرداخته است. علت این امر را، می توان وقوع

تحولات سیاسی - نظامی متعدد در شهرهای مهم خراسان در اوایل سده چهارم - همزمان با ایام حیات اصطخری - دانست<sup>۱</sup>. در این میان، به تدریج از اواسط این قرن کانون تحولات تاریخی به نقاط دیگری هم چون بخارا (پایتخت سامانیان) و اصفهان و ری (پایتخت آل بویه) منتقل گردیده و مورخان توجه کمتری به وضعیت شهرهای دیگر داشته اند<sup>۲</sup>. البته، دلایل دیگری نیز می توان در کاهش اهمیت برخی شهرهای خراسان مطرح نمود؛ برای نمونه در اواسط قرن چهارم، به واسطه وقوع حوادث طبیعی<sup>۳</sup> که بنابر احتمال، تأثیر مخربی بر اوضاع اقتصادی خراسان بر جای گذاشت<sup>۴</sup> از اهمیت اقتصادی برخی از نواحی این سرزمین کاسته شد.

درباره سرزمین **ماوراءالنهر**، زعفران چغانیان و کرباس های سمرقند (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۲۷). تولید زعفران در شومان (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۳۴). تولید کرباس ها در طراویس (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۴۴). همچنین حبوبات شهر کش (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۵۵). مورد توجه اصطخری بوده است. در مقایسه، نویسنده اشکال العالم روایات بیشتری درباره جغرافیای اقتصادی ماوراءالنهر نقل کرده که می تواند قرینه ای در باب محل زیست نویسنده در این سرزمین بوده باشد؛ برای نمونه سیب و انگور کوه های فرغانه (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۸۱). بستان های منطقه قبا در این سرزمین (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۹۴). بازارها و زراعت منطقه فاراب در ماوراءالنهر (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۹۳). تجارت مسلمانان و ترکان در شهر طراز (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۹۳). تجارت بازرگانان ترکان در اوزکند (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۹۴ و ۱۹۵). همچنین حیوانات شتر و گوسفند در منطقه اخیسکب ماوراءالنهر (اشکال العالم، ۱۳۶۸: ۱۸۲). همه مورد توجه صاحب اشکال العالم قرار داشته اند. نکته در خور توجه (بر اساس جدول تهیه شده) اینکه، اصطخری به جغرافیای اقتصادی ماوراءالنهر توجهی کمتر داشته است. علت این امر را می توان کاهش اهمیت این سرزمین در اوایل سده چهارم و اهمیت یافتن مناطق دیگری (در خراسان و نه ماوراءالنهر) و افزایش اهمیت ماوراءالنهر در نیمه دوم قرن چهارم دانست. در این راستا، وقوع تحولات سیاسی - نظامی مهم در

۱. مانند شورش منصور بن اسحاق و حسین بن علی در نیشابور علیه سامانیان به سال ۳۰۲ هجری (ابن اثیر، ۱۳۸۲، جلد ۱۱: ۴۶۶۸).

تصرف نیشابور به دست لیلی بن نعمان سردار علویان طبرستان به تاریخ ۳۰۸ هجری (ابن اثیر، ۱۳۸۲، جلد ۱۱: ۴۷۰۱). همچنین حمله ابو زکریا یحیی (برادر فرمانروای سامانیان) به شهر هرات به سال ۳۱۸ هجری (ابن اثیر، ۱۳۸۲، جلد ۱۱: ۴۷۸۰).

۲. برای نمونه، ابن اثیر در ذکر تحولات تاریخی فی مابین سال های ۳۵۰ الی ۳۶۵ هجری گزارشی در ارتباط با اقتصاد و عظمت شهرهایی، مانند نیشابور و هرات نقل نکرده است.

۳. مانند زلزله شدید در خراسان به تاریخ ۳۳۱ هجری که به قول ابن اثیر بسیاری از آبادی ها را از بین برد (ابن اثیر، ۱۳۸۲، جلد ۱۱: ۴۹۵۰). ابو دلف که بین سال های ۳۳۰ الی ۳۴۰ هجری از شهرهای ایران دیدن کرده بعد از ذکر اوصاف خوارزم چنین نقل می کند: چند سال قبل بیش از ۳۰ قریه در خوارزم به زمین فرو رفت. بعد از خروج از خوارزم و رسیدن به نیشابور مشاهده کردم که زمین های آن نیز به زمین فرو رفته بود (ابی دلف، ۱۳۵۴: ۸۴).

۴. همزمان با دوران حیات نویسنده اشکال العالم، مقدسی اشاره می کند که در نیشابور گرانی کالا وجود دارد و محتسبان هیبتی ندارند (مقدسی، جلد ۲: ۴۶۱). در جای دیگری نقل می کند که بازاری زیبا و کاروانسرای شایانی ندارد (مقدسی، جلد ۲: ۴۶۱).

نیمه دوم قرن چهارم در افزایش اهمیت ماوراءالنهر نقش داشته است؛ برای نمونه در تاریخ ۳۶۰ هجری منصور بن نوح سامانی، سفیری را از جانب خویش به نام ابو عبدالله محمد نزد ترکان ماوراءالنهر فرستاد که به دست آنان کشته شد (سمعی، ۱۹۶۲م: ۳/۳۵۹). ابن حوقل<sup>۱</sup> به مرزداران مسلمان در سرزمین ماوراءالنهر اشاره و تصریح می‌کند که ترکان صبح و شب مردم را تهدید می‌کنند (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۹۷). در جای دیگری به بارویی در کناره رودخانه شهر چاچ اشاره و تصریح می‌کند که مانع از حملات ترکان به قلمرو مسلمانان می‌شود (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۲۳۴). بنابراین، می‌توان احتمال داد که وقوع تحولات تاریخی و افزایش تهدید ترکان، موجب اهمیت یافتن سرزمین ماوراءالنهر و توجه نویسندگان *اشکال‌العالم* به این منطقه شده است؛ البته بر اساس روایات نقل شده، اصطخری به کشاورزی و صاحب *اشکال‌العالم* به مواردی چون قیمت اجناس و صنایع توجه کرده‌اند. همچنین بر اساس داده‌ها (در باب سرزمین ماوراءالنهر)، مهم‌ترین موضوع محوری روایات مؤلف *اشکال‌العالم*، تجارت و سپس کشاورزی است. با توجه به اشاره صاحب *اشکال‌العالم* به تجارت بین مسلمانان ماوراءالنهر و ترکان غیر مسلمان و فعالیت ترکان در امر تجارت، می‌توان این احتمال را مطرح کرد که با افزایش قدرت و روابط ترکان در نیمه دوم قرن چهارم با قلمرو سامانی، توجه نویسندگان (هم‌چون صاحب *اشکال‌العالم*) به فعالیت این گروه افزایش یافته و نگاه‌ها به مسائلی، چون اقدامات سیاسی و اقتصادی آنان جلب شده است.

۱. معاصر یا نویسنده *اشکال‌العالم* بود و دوران منصور بن نوح سفیری به خراسان داشت (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۹۸).

### نتیجه گیری

شرایط جغرافیایی (محل تولد) و تاریخی (وقوع حوادث سیاسی - نظامی مهم) در فراز و فرود نگاه و توجه اصطخری و نویسنده اشکال العالم به جغرافیای اقتصادی نواحی مختلف جهان اسلام عاملی اثرگذار بوده است. هردو نویسنده به اقتصاد نواحی مرکزی جهان اسلام، مانند عراق توجه نشان دادند که می تواند مولود استقرار مرکز خلافت و همچنین استعدادهای طبیعی فراوان این منطقه در رونق اقتصادی بوده باشد. درباره نواحی شمالی جهان اسلام، اصطخری برخلاف نویسنده اشکال العالم به جغرافیای اقتصادی نواحی اطراف دریای خزر توجهی ویژه نشان داده است که می تواند مولود وقوع تحولات تاریخی مختلفی، هم چون تشکیل حکومت علویان طبرستان بوده باشد. درباره شرق جهان اسلام، نویسنده اشکال العالم برخلاف اصطخری به جغرافیای اقتصادی سیستان و سند توجه کرده است. اصطخری و نویسنده اشکال العالم، به طور مشترک به جغرافیای اقتصادی خراسان پرداخته اند. البته، بر اساس روایات نقل شده اصطخری به کشاورزی و نویسنده اشکال العالم به مواردی، چون قیمت اجناس و صنایع توجه کرده اند. در زمینه سرزمین ماوراءالنهر، نویسنده اشکال العالم برخلاف اصطخری، به جغرافیای اقتصادی این منطقه، توجهی ویژه داشته و مهم ترین موضوع محوری روایات او تجارت و سپس کشاورزی بوده است. نکته درخور توجه اینکه، تشخیص محل زیست نویسنده اشکال العالم بر اساس اطلاعات او، در حوزه جغرافیای اقتصادی جهان اسلام است. با توجه به اطلاعات و حجم آنان می توان احتمال قوی داد که صاحب اشکال العالم در نواحی شمال شرقی جهان اسلام (ماوراءالنهر) می زیسته است.

## منابع

- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۳). تاریخ کامل. برگردان حمید رضا آذیر. تهران: اساطیر.
- ابن حوقل (۱۳۶۶). سفرنامه ابن حوقل. ترجمه جعفر شعار. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- ابن خردادبه، عبیدالله (۱۳۷۱). مسالک و ممالک. ترجمه سعید خاکرند. تهران: موسسه مطالعات و انتشارات میراث ملل.
- اشکال العالم، نامعلوم (۱۳۶۸). مقدمه فیروز منصوری. آستان قدس رضوی: شرکت به نشر.
- اصطخری، ابراهیم (۱۳۴۰). مسالک و ممالک. اهتمام ایرج افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- انطاکی، یحیی بن سعید (۱۹۹۰م). تاریخ الانطاکی. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. طرابلس - لبنان.
- رضائی، رمضان (۱۴۰۱). نگرشی تاریخی بر توصیف جغرافیای تاریخی غرب جهان اسلام. مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، ۵ (۵۵).
- زرکلی، خیرالدین محمود (۱۹۸۰م). الاعلام. چاپ پنجم. بیروت: دارالعلم للملایین.
- سادسی، محمد رضا و الهی زاده، محمدحسن (۱۳۹۳). تأثیر جغرافیای اقتصادی قهستان در مناسبات نزاریان و سلجوقیان. پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، ۳ (۱).
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲-۱۹۶۲م). الأنساب. المحقق: عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی و غیره. الطبعة: الأولى. الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۳). تاریخ طبری. ترجمه ابو القاسم پاینده. چاپ ششم. تهران: اساطیر.
- عرب عامری، مصطفی (۱۳۹۹). بررسی وجوه افتراق جغرافی نوبسان مکتب بلخی: اصطخری، ابن حوقل و مقدسی. تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۱.
- علیجانی، مهدی (۱۳۹۹). مقایسه تحلیلی جغرافی نگاری ابن خردادبه و اصطخری. تاریخ نگری و تاریخ نگاری الزهراء، ۳۰ (۲۵).
- فطرس، محسن حسن (۱۳۶۸). جغرافیای اقتصادی و اهمیت آن در برنامه ریزی توسعه. نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی.
- فیاض انوش، ابو الحسن و آذرخش، مریم (۱۳۹۴). جغرافیای اقتصادی ماوراء النهر از منظر مورخان و جغرافی دانان مسلمان. رهیافت تاریخی.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۶). تاریخ گردیزی. تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- لسترینج، گی (۱۳۷۷). سرزمینهای خلافت شرقی. ترجمه محمود عرفان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطیعی لنگرودی، حسن (۱۳۷۲). نگرشی بر کارکردهای جغرافیای اقتصادی. ادبیات و زبانها.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۵۶). البلدان. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- Forms of the universe, unknown, introduction by Firouz Mansouri, Astan Quds Razavi: publishing company, 1368.
- Estakhari, Ebrahim, Masalak and Malikas, Iraj Afshar's attention, Tehran: Book Translation and Publishing Company, 1340.
- Gardizi, Abu Saeed Abdulhai , Tarikh Gardizi, edited by Abdulhai Habibi, Tehran, Farhang Iran Foundation Publications, 1363.
- Ibn Khordadabah, Obaidullah, Masalak and Malikas, translated by Saeed Khakrand, Heritage of Nations Studies and Publications Institute, Tehran, 1371..
- History of Sistan, unknown, edited by Malik al-Shaara Bahar, Tehran: Khavar Institute, 1352.
- Ibn Hawqal , travel book of Ibn Hawqal, translated by Jafar Shaar, Tehran: Amir Kabir, 1366.
- Alijani, Mehdi, spring and summer 2019, "Comparison of Ibn Khordadabah and Istakhari's geography research", al-Zahra historiography and historiography, year 30, number 25.
- Ameri, Mustafa Arab, autumn 2019, "Research on the differences between Balkh school of geographers: Istakhari, Ibn Hawqal, and Moghadsī", History of Islamic Culture and Civilization, 11th year.
- Rezaei, Ramadan, Azar 1401, "Historical Perspective on the Description of the Historical Geography of the West of the Islamic World", Journal of New Achievements in Humanities Studies, Year 5, Number 55.
- Fayaz Anoush, Abul Hasan and Maryam Azarakhsh, Spring 2014, "Economic Geography of the Trans-Nahram from the Perspective of Muslim Historians and Geographers", Historical Approach.
- Sadsi, Mohammad Reza and Mohammad Hasan Elahizadeh, 2013, "Effect of the economic geography of Qahestan on the relations between the Nazarians and the Seljuks", Social and Economic History Research Journal, 3rd year, 1st issue, Spring and Summer.
- Matiei Langroudi, Hassan, 1372, "A perspective on the functions of economic geography", Literature and Languages, Tabsnan

### Transliteration

- Alijani, Mahdi (2010). Analytical Comparison of ibn Khordadbeh and Istakhri's Geography Writing. Historical perspective and Historiography of Alzahra, 30 (25).
- Anṭākī, Yaḥyā b. Sa ‘īd (1990). Tārīk al-Anṭākī. Research by Omar Abd al-Salam Tadmur. Tripoli – Lebanon.
- Arab Ameri, Mostafa (2019). Investigating the Differences between the Works of Geographers of Balkhi School: Istakhri, Ibn Hawql and Moqaddasi. History of Islamic Culture and Civilization, 11.
- Aškāl ul- ‘Ālam, Unknown (1368). Introduction by Firuz Mansoori. Astān-e Qods Rażavī: Company for Publishing.

- Estakrī, Ebrāhīm (1340). *Masālik va Mamālik*. Attention of Iraj Afshar. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Fayyaz Anoush, Abu al-Hassan and Azarakhsh, Maryam (2015). Economic geography of Transoxiana from the perspective of Muslim historians and geographers. Historical approach.
- Futros, Mohsen Hassan (1989). Economic geography and its importance in development planning. Political-Economic Information.
- Gardīzī, Abū Sa'eed Abdulhai (1996). *Tārīk-e Gardīzi*. Edited by Abdulhai Habibi. Tehran: Iranian Culture Foundation Publications.
- Ībn Aṭīr, 'Īzz ul-Dīn (2005). *Tārīk-i Kāmīl*. Translated by Hamid Reza Azhir. Tehran: Asaṭīr.
- Ībn Ḥawqal (1988). *Safarnāmeḥ-e Ībn Ḥawqal*. Translated by Jafar Shoar. Second edition. Tehran: Amīr Kabīr.
- Ībn kordāqbīh, 'Ubaydollāh (1993). *Masālik wa Mamālik*. Translated by Saeed Khakrand. Tehran: Institute for the Study and Publication of the Heritage of Nations.
- Le Strange, Guy (1998). *The lands of the eastern caliphate*. Translated by Mahmoud Erfan. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Motie Langroodi, Hassan (1993). An approach to the functions of economic geography. Literature and languages.
- Rezaei, Ramazan (1401). A Historical Perspective on Describing the Historical Geography of the West of the Islamic World. *Journal of Modern Advances in Humanities Studies*, 5 (55).
- Sadsi, Mohammad Reza and Elahizadeh, Mohammad Hassan (2014). The impact of the economic geography of Qohestan on the relations between the Nizarids and the Seljuks. *Social and Economic History Research Journal*, 3 (1).
- Sam'ānī, 'Abd al-Karīm b. Moḥammad (1962). *Al-Anṣāb*. Researcher: Abdul Rahman b. Yahya Al-Muallimi Al-Yamani and others. Edition: First. Publisher: Ottoman Encyclopedia Council.
- Ṭabarī, Moḥammad b. ĵarīr (2014). *Tārīk-e Ṭabarī*. Translated by Abu Al-Qasim Payandeh. Sixth edition. Tehran: Asaṭīr.
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb (1977). *Al-Boldān*. Translated by Mohammad Ebrahim Ayati. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Zirikli, Khair al-Din Mahmoud (1980). *Al-A'lām*. Fifth edition. Beirut: Dār Al-'Ilm Līl-Malāyyīn.








University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

# Comparative Analysis of Distributive Justice during the Eras of Uthman and Ali ibn Abi Talib: A Study through John Rawls's Theory

Asghar Qaedan<sup>1</sup> , Zahra Nazarzadeh<sup>2</sup> , Adeleh Azarmnejad<sup>3</sup> 

1. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (Qaedan@Ut.ac.ir)
2. Ph.D. Candidate in History of Islam, Faculty of Literature and Humanities, Alzahra University, Tehran, Iran (nazarzadehzahra811@gmail.com)
3. Adeleh Azarmnejad, Master's Graduate in Islamic History, University of Islamic Denominations (adele.azarm@yahoo.com)

## Article Info

**Article type:**  
Research Article

### Article history:

Received: 1 April 2024  
Received in revised form:  
30 November 2024  
Accepted: 1 December  
2024  
Published online: 17  
February 2025

### Keywords:

*Political economy,  
distributive justice,  
John Rawls,  
Ali bin Abi Talib,  
Uthman.*

## ABSTRACT

Distributive justice has long been a central concern of governments, and numerous perspectives have been offered on this topic. John Rawls, a prominent 20th-century American political philosopher, is a key theorist in this field. This article compares the political economies of the eras of the third and fourth Caliphs, Uthman and Ali ibn Abi Talib, analyzing these periods through a theoretical framework derived from Rawls's theory of distributive justice. Concepts such as recognizing equal rights for all, prioritizing the collective interest over the interests of the wealthy, and advocating for just government intervention through distributive mechanisms are central to Rawls's argument in *A Theory of Justice*. During Uthman's caliphate, a growing divergence from the values of the prophetic era emerged, marked by increasing social stratification, the concentration of wealth within a specific class, the rise of an aristocracy, and the emergence of monopolies. Ali ibn Abi Talib, in contrast, sought to regulate and improve the distribution of wealth and income, implementing economic reforms that prioritized human dignity over kinship ties and public welfare over individual and class interests. This research emphasizes the significant differences between the political economies of these two periods, highlighting dimensions of Ali ibn Abi Talib's approach to distributive justice that extend beyond Rawls's theoretical framework. These findings offer a valuable model for understanding contemporary economic challenges.

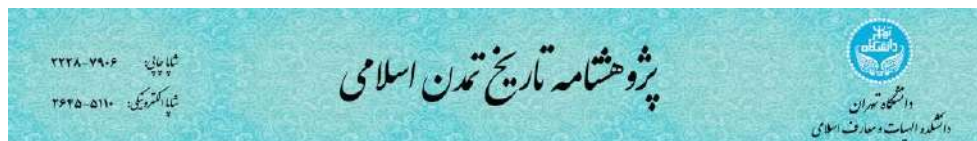
**Cite this article:** Qaedan, A., Nazarzadeh, Z. & Navidinia, F. (2024). Comparative Analysis of Distributive Justice during the Eras of Uthman and Ali ibn Abi Talib: A Study through John Rawls's Theory. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 179-205.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.374570.654474



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2024.374570.654474

**Publisher:** University of Tehran Press.



## تحلیل تطبیقی عدالت توزیعی دوران عثمان و علی بن ابی طالب (ع): بررسی نظریه جان رالز

اصغر قانطان<sup>۱</sup>؛ زهرا نظرزاده<sup>۲</sup>، عادلہ آزرمن نژاد<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: Qaedan@Ut.ac.ir  
۲. کارشناس ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء تهران، ایران، رایانامه: Zahra.Nazarzadeh@yahoo.com  
۳. کارشناس ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، تهران، ایران، رایانامه: adele.azarm@yahoo.com

### اطلاعات مقاله

### چکیده

نوع مقاله:  
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۳  
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۱  
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹

عدالت توزیعی از دیرباز جزء مهم‌ترین دغدغه‌های دولت‌ها بوده و تاکنون دیدگاه‌های گوناگونی نیز درباره آن ارائه شده است. یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان در این زمینه، جان رالز<sup>۱</sup> (اقتصاددان آمریکایی قرن بیستم) است که این پژوهش می‌کوشد ضمن مقایسه اقتصاد سیاسی دو دوران خلیفه سوم و امام علی (ع)، به تحلیل آن دوران بر اساس چارچوب نظری برگرفته از عدالت توزیعی مورد نظر جان رالز نیز بپردازد. مواردی، چون تصدیق حق مساوی برای همه، نادیده گرفتن بخشی از حق ثروتمندان به نفع مصالح همگان، دخالت دولت عدالت‌گر با ابزار و برنامه از جمله دیدگاه‌هایی است که در کتاب *نظریه عدالت* او بیان شده است. دوره خلیفه سوم، شاهد شکاف روزافزون طبقاتی، تمرکز ثروت در طبقه‌ای خاص و ظهور پدیده انحصار (رانت) هستیم. امام علی (ع) می‌کوشند تا ضمن اصلاح شیوه توزیع درآمدها، به اصلاحات بر مبنای کرامت انسانی و نه عشیره‌ای، ترجیح مصالح عمومی بر منافع فردی و طبقاتی نیز دست زنند. یافته‌های تحقیق ضمن آنکه بر تفاوت فاحش اقتصاد سیاسی این دو دوره تأکید می‌کند، عدالت توزیعی امام علی (ع) را نیز در ابعادی فراتر از نظریات جان رالز نشان می‌دهد. نتایج به دست آمده می‌تواند بیانگر این امر باشد که در میراث تمدنی اسلام از اسوه‌های برجسته‌ای برخورداریم که اندیشه و عملکرد آنان می‌تواند در سطح بسیار عالی تری از نظریه‌پردازان معاصر مورد توجه قرار گرفته و الگویی مناسب برای آسیب‌شناسی اقتصادی در عصر حاضر باشد.

### کلید واژه‌ها:

اقتصاد سیاسی، عدالت توزیعی، جان رالز، علی بن ابی طالب (ع)، عثمان بن عفان

استناد: قانطان، اصغر؛ نظرزاده، زهرا و آزرمن‌نژاد، عادلہ (۱۴۰۳). تحلیل تطبیقی عدالت توزیعی دوران عثمان و علی بن ابی طالب (ع): بررسی نظریه جان رالز. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۷ (۱)، ۱۷۹-۲۰۵.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.374570.654474  
ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.  
© نویسندگان.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.374570.654474



## مقدمه

از میان انواع عدالت‌ها، از جمله عدالت اجتماعی، سیاسی و اخلاقی آنچه اهمیت بیشتری دارد، عدالت توزیعی است؛ زیرا زمینه‌ساز دیگر عدالت‌هاست و امروزه نیز پایه‌ای‌ترین موضوع اقتصاد را تشکیل می‌دهد. مشهورترین نظریه را در این زمینه، جان رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم ارائه کرده است که معنوی‌ترین فیلسوف سیاسی تاریخ تفکر غرب به‌شمار می‌رود. او در مهم‌ترین اثر خود، که جامعه علمی جهان بسیار آن را مورد توجه قرار داده، یعنی *نظریه عدالت*<sup>۱</sup> و نیز سایر مقالاتش همواره دغدغه عدالت را داشته و نقد خود را بر بی‌عدالتی‌های مرتبط با نژاد، طبقه، دین و جنگ متمرکز کرده است. این فیلسوف، اندیشه سیاسی‌ای که در تفکر و اندیشه لیبرال بود، نظریه خود را با عنوان «عدالت به‌مثابه انصاف» در معرض افکار عمومی قرارداد و به‌توصیف جامعه‌ای متشکل از شهروندان آزاد پرداخت که از حقوق اولیه برابر برخوردار بودند و در یک نظام اقتصادی مساوات‌طلب زندگی می‌کردند. او استدلال می‌کند که نظام عادلانه، تنها می‌تواند آن نظامی باشد که به‌برابری احترام می‌گذارد و به‌منزله و جایگاه (مقام) اجتماعی و سیاسی انسان‌ها اجازه نمی‌دهد که فرصت‌های زندگی‌شان را تعیین کند. این پژوهش بر آن است تا ضمن مقایسه اقتصاد سیاسی دو دوره خلافت عثمان بن عفان و علی بن ابی‌طالب (ع) با یکدیگر، نظریه عدالت توزیعی را نیز تحلیل کند. آنچه گفتنی است اینکه در نگاه نخست، نظریه جان رالز در نوع خود نظریه‌ای مهم به‌شمار می‌رود، اما در عملکرد، سیره و اندیشه امام علی (ع)، عدالت بسیار وسیع‌تر و مبنایی‌تر از نظریه جان رالز است؛ زیرا همه ابعاد اخلاقی، اداری، سیاسی، به‌ویژه اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد؛ برخلاف نظریه جان رالز که به اقتصاد سیاسی منحصر و معطوف است. چنانکه می‌دانیم با روی کار آمدن عثمان بن عفان که خود از طبقه اشراف بود با به‌قدرت رسانیدن اشراف عشیره خود، یعنی بنی‌امیه، بنی‌عاص بن وائل و بنی‌معیط، روند شکل‌گیری اشرافیت قبیله‌ای و فاصله طبقاتی را که زمینه‌های آن از عصر خلیفه دوم با اعطای نامساوی بیت‌المال بر اثر سیاست تفضیل و دستیابی به ثروت‌های فراوان حاصل از فتوحات آغاز شده بود، سرعت بخشیده شد؛ به‌گونه‌ای که همین امر شورش طبقات محروم اجتماعی را رقم زد و درنهایت، به‌قتل خلیفه منجر شد. طبقات محروم و ناراضی از رفتار خلیفه مقتول، دست‌نیاز به سوی علی (ع) دراز کردند و ایشان را به‌کرسی خلافت و عدالت نشاندند. ایشان پذیرش آن را منوط به اصلاحات اقتصادی و بازگرداندن ثروت‌های نامشروع، برابری و عدالت اقتصادی اعلام کردند.

1. see: Rawls, John, *A Theory of Justice* (1971); Cambridge, Mass.: Harvard University Press

## پیشینه پژوهش

درباره عدالت اقتصادی و عدالت توزیعی جان رالز از یک سو و عدالت و حاکمیت امام علی (ع) از سویی دیگر، پژوهش‌های متعددی انجام گرفته است؛ اما تاکنون موضوع عدالت توزیعی دو دوره عثمانی و علوی، به‌ویژه بر اساس نظریه عدالت جان رالز بررسی و تحلیل نشده است. از جمله پژوهش‌های انجام شده عبارت‌اند از: خان محمدی<sup>۱</sup> در مقاله «قشربندی اجتماعی از دیدگاه امام علی (ع)»، ملاک محوری عدالت را شایستگی طبیعی افراد و دیدگاه علی (ع) در زمینه عدالت را جمع دیدگاه‌های کمونیسم و لیبرالیسم دانسته است. وی در این مقاله، بیشتر به مباحث اجتماعی نظر داشته است. علم‌الهدی<sup>۲</sup> در مقاله «روش‌شناسی اقتصاد اسلامی براساس عملکرد اقتصادی امام علی (ع)»، به مقوله‌هایی، چون توزیع امکانات اجتماعی، رعایت عادلانه قوانین و تکریم انسان‌ها اشاره کرده؛ اما به مقایسه تطبیقی دو دوره مورد نظر پرداخته است. مریم صانع‌پور<sup>۳</sup> در مقاله «نقش مبنایی عدل در امامت علوی»، تنها به ریشه‌یابی اصل اعتقادی عدل پرداخته و وارد مباحث مرتبط با عدالت اقتصادی نشده است. نویسندگان مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی عدالت توزیعی در سیره علوی (ع) با تکیه بر نامه ۵۳ نهج‌البلاغه»،<sup>۴</sup> تنها بر مضامین این نامه در موضوع عدالت توزیعی تکیه و آن را بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف تدوین کرده‌اند. همچنین حسن آرایش و دیگران<sup>۵</sup> در مقاله «واکاوی جایگاه آموزه تفاوت در نظریه عدالت جان رالز و تبیین جامعه مطلوب متناسب با آن»، درباره یکی از مهم‌ترین مبانی نظری جان رالز در باب عدالت اجتماعی، یعنی مسئله برابری و نابرابری پرداخته‌اند؛ اما به مقایسه تطبیقی این نظریه با دوران مورد نظر پژوهش حاضر اشاره‌ای نداشته‌اند. پژوهشگران غربی نیز درباره دیدگاه‌های جان رالز، پژوهش‌های متعددی داشته و هریک از جنبه‌هایی به تحلیل آن‌ها پرداخته‌اند که بدیهی است به آموزه‌های دینی اسلامی و شخصیت‌های برجسته دینی نگاهی نداشته‌اند؛ از جمله اوگاناچی<sup>۶</sup> در مقاله خود، به مقایسه

۱. خان محمدی، کریم (۱۳۷۹). قشربندی اجتماعی از دیدگاه امام علی علیه السلام. علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، (۱۱)، ۱۵۰ - ۱۷۸.

۲. علم‌الهدی، سید سجاد (۱۳۹۵). روش‌شناسی اقتصاد اسلامی بر اساس عملکرد اقتصادی امام علی (ع). پژوهشنامه علوی، (۲)، ۷، ۱۰۳ - ۱۳۲.

۳. صانع‌پور، مریم (۱۳۹۴). نقش مبنایی عدل در امامت علوی. پژوهشنامه علوی، (۱۲)، ۶.

۴. گراوند، مجتبی؛ ولوی، علی محمد و نظرزاده، زهرا (۱۴۰۱). تحلیل گفتمان انتقادی عدالت توزیعی در سیره علوی (ع) با تکیه بر نامه ۵۳ نهج‌البلاغه. پژوهشنامه علوی، (۱)، ۱۳ (پیاپی ۲۵).

۵. آرایش، حسن؛ حاصلی مفرد، سید مسعود و توانا محمد علی (۱۳۹۸). واکاوی جایگاه «آموزه تفاوت» در «نظریه عدالت جان رالز» و تبیین جامعه مطلوب متناسب با آن. سیاست پژوهی ایرانی، (۲۱)، ۴۷ - ۶۴.

6. Okpanachi, Elija (June 2020) "A Comparative Study of Rawls' and Nozick's Concept of Justice". *Albertine Journal of Philosophy*, V. 4, p.148-160

دیدگاه‌های جان رالز و نوزکی در باب مفهوم عدالت پرداخته و پاگانلی<sup>۱</sup> در پژوهش خود، مباحثی درباره عدالت توزیعی بر اساس نظر آدام اسمیت ارائه داده و البته مختصری هم به نظریات جان رالز اشاره کرده است. امیل آندرسون<sup>۲</sup> نیز در مقاله عدالت توزیعی، مشارکت اجتماعی به‌طور جامع به این مفهوم پرداخته است و نیز نیلسون<sup>۳</sup> در پژوهش خود، به بحث لیبرالیسم و جریان‌های چپ در موضوع عدالت توزیعی و اقتصادی پرداخته و دیدگاه‌های جان رالز را تحلیل کرده است.

## الف) چارچوب و تعاریف مفاهیم نظری پژوهش

### اقتصاد سیاسی

موضوع مورد بحث این نوشتار، اقتصاد سیاسی است که به نوعی یکی از مباحث فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی به‌شمار می‌آید و در پی این مفهوم و معناست که چگونه اقتصاد و سیاست بر یکدیگر اثر می‌گذارند. موضوعات در اقتصاد سیاسی، شامل نابرابری (در بین طبقات، جنسیت، نژاد، قومیت)، توزیع مجدد و ... است؛ بنابراین شاخه‌ای میان‌رشته از علوم اجتماعی به حساب می‌آید که بر روابط متقابل افراد و دولت‌ها تمرکز دارد (Paganelli, 2020: 160). بر پایه‌های این اقتصاد، تلاش می‌شود از طریق تولید و توزیع نعمات مادی راه‌هایی ارائه شود تا انسان‌ها را خوشبخت‌تر سازد و برای آن‌ها امنیت و استقلال، رفاه و راحتی بیشتری را به وجود آورد (لانگه، ۱۳۴۹: ۳۴). بنابراین، اقتصاد سیاسی با استفاده از مجموعه متنوعی از ابزارها و روش‌ها به مطالعه روابط بین افراد و جامعه، و بین بازارها و دولت می‌پردازد و به‌طور گسترده، تأثیر متقابل بین نیروها، نهادها و بازیگران سیاسی و اقتصادی را از طریق مؤلفه‌های مختلفی، چون قدرت و سیاست: نهادهای سیاسی و جنبش‌های اجتماعی می‌سنجد<sup>۴</sup>.

1. Paganelli, Maria Pia (2020) "Adam Smith and the Origins of Political Economy," *Social Philosophy and Policy*, v. 37, N. 1, pp. 159–169

2. Emil, Andersson (2020), "Distributive justice, social cooperation", *Theoria*, V, 88, Issue, 6, p. 118

3. Kai, Nielsen (1980), *Rawls and the Left: Some Left Critiques of Rawls' Principles of Justice*, s. 1  
Published Journals Lucius & Lucius

4. See: [Britannica.com/money/political-economy](http://Britannica.com/money/political-economy)

## مفهوم عدالت توزیعی<sup>۱</sup> از دیدگاه جان رالز<sup>۲</sup>

چارچوب نظری پژوهش حاضر بر اساس دیدگاه‌های جان رالز درباره عدالت توزیعی صورت می‌گیرد. تمرکز اصلی این نظریه که به‌طور مفصل هم در مقاله<sup>۳</sup> و هم در کتاب *نظریه عدالت*<sup>۴</sup> او منعکس شده، بر منافع متمرکز است که افراد یا گروه‌ها نسبت به یکدیگر در جامعه دریافت می‌کنند. او بر این باور است که باید هدف اصلی توزیع منابع بین افراد یا گروه‌ها، تأمین نیازهای اساسی همگان و تقلیل نابرابری‌ها در ثروت و نیز کاهش فاصله طبقاتی بر اساس این سه اصل باشد: ۱. نیاز؛ ۲. انصاف که خود مبتنی بر سه اصل فرعی تلاش، توانائی عملکرد و بهره‌وری است؛ ۳. چگونگی توزیع منابع بین گروه‌های مختلف (Tomblom, 1985:25).

رالز می‌کوشد تا نظریه عدالت خود را برای استقرار پایه‌های عدالت، بنیان گذارد. اصول نظریات او در نیم‌قرن اخیر جزء نظریه‌هایی است که گسترده‌ترین مباحث را در خود جای داده است. وی مفهومی از عدالت ارائه کرد و آن را «عدالت به‌مثابه انصاف»<sup>۵</sup> نامید. این عنوان از این واقعیت ناشی می‌شود که باید توافق‌های نهایی در شرایطی منعقد شوند که برای دو طرف منصفانه باشد. باوجود این، درک اساسی از نیاز و ساختار نظریه اخلاقی رالز، کلید ضروری نظریه سیاسی اوست (Okpanachi, 2020: 4/151). وی معتقد است که عدالت، اولین فضیلت نهادهای اجتماعی است و قوانین و نهادها، هرچند کارآمد و خوب شکل گرفته باشند، در صورت ناعادلانه بودن باید اصلاح یا لغو شوند (Shtewi, 2019:0/117). در یک تعریف کلی، رالز عدالت را به‌توزیع مناسب سودها ربط می‌دهد و تفاوت گذاشتن غیرموجه میان افراد را، بی‌عدالتی می‌خواند. او به دو نوع نابرابری در جامعه اشاره می‌کند؛ موجه و غیرموجه. نوع موجه آن را، عنصر «انصاف» می‌داند؛ زیرا روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت از ویژگی‌های اصلی «عدالت به‌مثابه انصاف» به‌شمار می‌رود (Rawls, 2001:14). بنابراین، وی نظریه «عدالت به‌مثابه انصاف» را از ایده یک قرارداد اجتماعی فراتر می‌برد و تنها نابرابری در ثروتی را مجاز می‌داند که به‌نفع کم‌برخوردارترین افراد جامعه باشد (Rawls, 2001: p.xi). از دیدگاه او، اصول عدالت توزیعی را می‌توان

### 1. Distributive Justice

۲. یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان اندیشه سیاسی معاصر که در سال ۱۹۲۱م در ایالت بالتیمور آمریکا به‌دنیا آمد و دانش‌آموخته رشته فلسفه از دانشگاه پرینستون است.

3. see: Rawls, John, (Summer 1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, 3 p.223-252

4. see: Rawls, John, *A Theory of Justice* (1971); Cambridge, Mass.: Harvard University Press

5. *Justice as Fairness*

چنین برشمرد: ۱. تصدیق حق مساوی برای همه؛ ۲. نادیده گرفتن بخشی از حق ثروتمندان، به شرطی که برای مصالح همگان سازمان یابد؛ ۳. دخالت دولت عدالتگر برای از بین بردن نابرابری‌ها؛ ۴. تأمین آزادی؛ ۵. حفظ عزت نفس؛ ۶. مدیریت نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به منظور حفظ منافع محروم‌ترین افراد؛ ۷. تضمین برابری فرصت‌ها و رشد موقعیت همه (رالز، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

### مفهوم برابری و مساوات از دیدگاه جان رالز

یک دیدگاه رایج در بسیاری از فلسفه‌های اخلاقی و سیاسی این است که همه افراد به معنایی اساسی، برابر هستند. این امر بدان معنا نیست که همه باید از حقوق مساوی برخوردار باشند، بلکه به این معناست که همه افراد از نظر اخلاقی به یک اندازه اهمیت دارند و باید با آنها یکسان رفتار شود. اولین اصل عدالت رالز نیز، اصل «آزادی برابر» است که هر فرد باید در آزادی‌های اساسی برابر و سازگار با یک سیستم برخوردار باشد (رالز، ۱۹۷۱: ۶۲). بنابراین، زمانی که سیستم آزادی برابر تضمین شود، برابری اقتصادی را هم در پی دارد، مگر آنکه نابرابری‌های اقتصادی قابل توجیه باشد (Ielsen Kai, 1980). جان رالز بر این باور است که موقعیت‌ها باید برای همه باز باشد؛ به گونه‌ای که هر کس شانس مناسبی برای کسب موفقیت برابر در جامعه را بدون توجه به عواملی، مانند طبقه، نژاد و جنسیت داشته باشد. البته، وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که عدالت به تضمین انصاف و حمایت قانون نیز نیاز دارد (Rawls, 2001: 15). نظر وی را این گونه می‌توان روشن تر بیان کرد که برابری، به رفتار بی طرفانه با همه افراد مربوط می‌شود و بر ایجاد زمینه بازی برابر برای همه افراد جامعه تمرکز دارد (Mason, 2024). ناگفته نماند که نابرابری اجتماعی یا مذهبی در برخی فرهنگ‌ها ریشه دوانده و پذیرفته شده است؛ مانند نظام کاست دوره ساسانی یا برتری عرب بر عجم، عرب بر بربر، قریشی بر غیر قریشی و قیسی بر کلبی دوره خلافت اسلامی که به یک فرهنگ تبدیل شده بود.

### مفهوم عدالت اجتماعی از دیدگاه رالز

نظریه رالز درباره «عدالت اجتماعی»، برای یک جامعه آزاد و لیبرال طرح شده است. از آنجاکه ساختار اساسی یک جامعه، تأثیرات عمیقی بر زندگی شهروندان دارد و بر نگرش و شخصیت‌های آنها اثر می‌گذارد؛ بنابراین عدالت ایجاد می‌کند که هرگونه نابرابری باید به نفع همه شهروندان، به ویژه کم‌درآمدترین آنها صورت گیرد تا بتواند وضعیت محروم‌ترین افراد را بهبود بخشد (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021). وی در کتاب *نظریه عدالت*، اساس برابری در این حوزه را ویژگی انسان‌هایی می‌داند که به موجب آن باید طبق اصول عدالت با آنها رفتار شود و او آن را «ویژگی

دامنه‌ای» می‌نامد و نظریه او، صرفاً به حوزه عدالت محدود نمی‌شود، بلکه به بخش‌های دیگر این حوزه اخلاقی نیز تسری می‌یابد (Andersson, 2022:1182). او اصول عدالت را در دو اصل خلاصه می‌کند؛ نخست، حقوق و آزادی‌های برابر و دوم، برابری فرصت‌ها (Rawls, 1996:5-6). او معتقد است تمام ارزش‌های اجتماعی باید به‌طور برابر میان انسان‌ها توزیع شود؛ مگر اینکه همگان از توزیع نابرابر ارزش‌های اجتماعی به‌شکلی سود برند (Rawls, 1971: 24). وی از بی‌عدالتی‌های دنیای واقعی غافل نیست و می‌داند که هیچ جامعه‌ای به‌طور ایده‌آل زندگی نمی‌کند؛ اما او نظریه خود را بر این فرض استوار می‌کند که باید شهروندان اطمینان یابند، نهادهای عمومی اصلی در جامعه به‌عنوان یک نظام عادلانه، به‌منظور همکاری و مشارکت همه شهروندان شکل گرفته‌اند و هدف قانون اساسی، ایجاد حقوق برابر و متقابل است (Lefebvre, 2024).

## ب) اقتصاد سیاسی عصر عثمان بن عفان

### افزایش درآمدهای عمومی زمینه‌ساز نابرابری‌های اقتصادی

با گسترش فتوحات، تحولات اقتصادی عظیمی به تدریج جامعه را فراگرفت. سیل غنائم، خراج و جزیه سرازیر مدینه شد. غنائم دوران عثمان نسبت به دوران خلیفه دوم، بسیار چشمگیرتر شد؛ به‌گونه‌ای که عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر رضاعی خلیفه پس از تصرف آفریقا، سی میلیون دینار غنیمت به‌دست آورد که یک‌پنجم آن (شش میلیون دینار) را به‌مدینه فرستاد. وی علاوه بر این غنائم، در ازای دریافت خراج به مبلغ ۲'۵۲۰'۰۰۰ درهم، با مردم آفریقا پیمان صلح بست (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۳۳).

معاویه پس از فتح جزیره رودس در مدیترانه، پانصد غلام و اموال فراوان به‌غنیمت گرفت و خمس آن را به‌مدینه فرستاد (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۴). مجموع کل خراج از مناطق عراق، مصر، برقه، افریقیه در زمان عثمان بالغ بر ۲۵۰ میلیون درهم<sup>۱</sup> بوده است (الریس، ۱۳۷۲: ۱۵۸). خراج شامات، مانند مناطق فلسطین، اردن، دمشق، حمص و ... جمعاً قریب دو میلیون دینار، منطقه یمن ۱۲۰ هزار دینار و جزیره پانصد هزار درهم بوده است (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۳). میزان درآمد خراج مناطق ایران و بعضی مناطق شرقی ذکر نشده، اما ممکن است حتی از مناطق غربی هم افزون‌تر باشد؛ زیرا یعقوبی یک دهه بعد یعنی در زمان خلافت معاویه، خراج عراق و ایران از جمله سواد، فارس، اهواز، یمامه، بحرین، اطراف دجله، نهاوند، ری و ... را چهارصد میلیون درهم ذکر کرده است (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۲).

افزون بر خراج، جزیه‌ها نیز بسیار زیاد بود؛ برای نمونه مجموع جزیه سالانه مناطقی چون جزیره، سواد، دمشق، حمص، مصر و ... بالغ بر شصت میلیون درهم (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۳). مجموع جزیه

۱. هر دینار برابر با ده درهم است. در اینجا مجموع دینار و درهم محاسبه و به‌درهم تبدیل شده است.



سالانه خراسان از شهرهایی چون مرو، بلخ، هرات، طوس، نیشابور و ... بالغ بر هفت میلیون درهم (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۵۷). جزیره قبرس هفتصد هزار درهم (ابن اثیر، ۱۳۷۴: ۵/۳۴). آذربایجان هشتصد هزار درهم و سرزمین برقه در مغرب الادنی بالغ بر ۱۳۰ هزار درهم بوده است (الریس، ۱۳۷۲: ۱۵۸). چنین درآمدهای هنگفتی که بدون هیچ تلاشی در اختیار حاکمیت سیاسی قرار می‌گیرد به نظر لانگه، ضروری است بر اساس اصول اقتصاد سیاسی به هدف برابری نعمات مادی برای همه آحاد توزیع شود تا انسان‌ها را خوشبخت‌تر و برای آن‌ها امنیت و استقلال و رفاه بیشتری فراهم آورد (لانگه، ۱۳۴۹: ۳۴). به نظر جان‌رالز عدالت توزیعی، چگونگی توزیع هزینه‌ها را میان عموم تبیین می‌کند و اینکه چگونه باید مواهب اجتماعی توزیع شود تا شبکه روابط اجتماعی عادلانه باشد؛ به گونه‌ای که همه گروه‌ها به حداقل خدمات اساسی یعنی درآمد، ثروت، منصب و حفظ عزت‌نفس دست یابند (رالز، ۱۳۸۹: ۱۱۳)، اما چنانکه اشاره خواهد شد در این دوران این منابع عظیم، ناعادلانه در اختیار طبقه و افراد خاصی قرار می‌گیرد.

### سیاست تفضیل عشیره و نابرابری در عطایا و تقسیم ثروت

عثمان بن عفان، عطایا را به دایره خویشان و عشیره خود محدود ساخت و روابط را بر ضوابط و خویشاوندگرایی را بر شایسته‌سالاری تقدم داد. او که خود در جاهلیت یکی از ثروتمندان مکه محسوب می‌شد، در زمان خلافت نیز به معامله‌های ملکی مشغول بود (ابن سعد، ۱۳۷۶: ۳/۴۱). وی در جواب کسانی که ساده‌زیستی عمر را به رخ می‌کشیدند، می‌گفت: «خدا عمر را بیمارزد! کیست که طاقت او را داشته باشد؟ من مال دارم و از مال خودم می‌خورم و پیرم، باید غذای نرم بخورم» (عقاد، بی‌تا: ۱۰۴). او خانه بسیار مجللی در مدینه برای خود ساخته بود (مسعودی، ۱۳۴۶: ۱/۴۳۳). وقتی مردم اعتراض کردند، می‌گفت: «اگر خداوند به انسان نعمتی بدهد، حسودان حسادت می‌کنند، من این خانه را از بیت‌المال ساخته‌ام، مگر فردا برای شما نخواهد بود»؟ (ابن بکار، ۱۹۷۲: ۶۰۲). همچنین در اعتراض به بخشش صد هزار درهم به عموزاده خود سعید بن عاص گفت: من خویشاوندان مادری دارم و باید به آنان رسیدگی کنم (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۲۸). درواقع، او به پشت‌گرمی خاندانش و بر اساس این تصمیم و اعتقاد راسخ که بنی‌امیه تنها گروه شایسته برای حکومت هستند، عمل می‌کرد (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۳۷۶). یکی از نتایج حمایت‌های بی‌پروای عثمان از نزدیکانش، دستیابی آنان به مناصب مهم سیاسی و فراهم‌ساختن موقعیت‌های برتر اقتصادی (رانت) برای آنان بود. چنان‌که اشاره شد، جان‌رالز از این موضوع با عنوان «نابرابری فرصت‌ها» یاد می‌کند که عده‌ای شانس دستیابی به موقعیت برتر را به دلایلی ناموجه به دست می‌آورند. او معتقد بود دولت عدالت‌گر باید با این نابرابری‌ها و عدم تضمین برابری فرصت‌ها مبارزه کند؛ چراکه در حقیقت تهدیدی برای عدالت به‌شمار می‌رود (جان‌رالز، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

حال، پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود این است که عثمان با این همه ثروت چه می‌کرد و روش او در توزیع آن‌ها چگونه بود؟ کافی است به ارقام بذل و بخشش وی به خاندانش که در منابع تاریخی ثبت شده است، نظری افکنیم. خلیفه، بیت‌المال را به‌طور کامل در اختیار خود و خاندانش قرار داده بود و این‌گونه بین نزدیکان خود تقسیم می‌کرد: به حکم بن ابی‌العاص، (پدر دامادش مروان)، صد هزار درهم از بیت‌المال و سیصد هزار درهم از زکات قبیله قضاعه (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۲۸). به مروان بن حکم، (دامادش) دویست هزار دینار (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۱۹۵). به اضافه پانصد هزار دینار از خراج مصر (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۲۸). همچنین واگذاری منطقه فدک (ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۲/۲۶۱). به حارث بن حکم، (برادر دامادش) سیصد هزار درهم (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۲/۳۷۰). به عنوان هدیه ازدواج نوه‌اش با وی، به اضافه زکات جمع‌آوری شده از یک قبیله (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱/۶۶). و اقطاع یک زمین در بازار مدینه (ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۵/۳۰۵). به سعید بن عاص (عموزاده‌اش) چهارصد هزار درهم (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱/۶۷). به عبدالله بن خالد بن اسید، (دیگر عموزاده‌اش) نهصد هزار درهم (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۱۳۷). به ابوسفیان بن حرب (عموی پدری‌اش) دویست هزار درهم، به عبدالله بن سعد بن ابی‌سرخ (برادر رضاعی‌اش) یک‌پنجم خمس غنائم آفریقا (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱/۱۹۹). برای نائله بنت فرافضه کلبی (همسرش) صد هزار دینار به همراه سیدی مملو از زر و زیور و برداشت پانصد هزار درهم برای مصارف شخصی از بیت‌المال (مقدسی، ۱۹۰۷: ۵/۲۰۱). به عبدالله بن خالد بن اسید، ششصد هزار درهم به عنوان هدیه دختر خود که به نکاح وی درآورده بود (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۱۴۵). همچنین بخشش خراج عراق در میان بنی‌امیه از دیگر اقدامات او در تحکیم عشیره خود بود (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱/۶۷). خلیفه، این اقدام را به قرآن مستند می‌ساخت؛ یعنی حق ذوی‌القربی و می‌گفت: «اینان مستی عیالوار و فقیر هستند که من با این مال‌ها، صلح‌رحم می‌کنم، مگر پیامبر (ص) به خویشان خود عطا نمی‌داد» (ابن سعد، ۱۳۷۶: ۳/۴۴). در صورتی که مقصود قرآن، بخشش به نزدیکان رسول خدا (ص) بود. همچنین می‌گفت: «ابوبکر و عمر آنچه را حقشان بود رها کردند؛ اما من آن را برگرفته و بین خویشانم تقسیم کرده‌ام» (بلاذری، ۱۹۵۱: ۵/۲۵). خلیفه، افزون بر آنان به حامیان سیاسی‌اش، از جمله زید بن ثابت خزانه‌دار خود ده هزار دینار، به ربیع بن حارث صد هزار درهم (بلاذری، ۱۹۵۱: ۵/۲۵). به برخی دیگر از صحابه، از جمله طلحه بن عبیدالله دویست هزار دینار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰/۳۲۷). به زبیر بن عوام شصت هزار دینار بذل و بخشش کرد (بلاذری، ۱۹۵۱: ۵/۲۵). ثروت خود او هم بی‌شمار بود. چنانکه مسعودی می‌گوید: به‌هنگام کشته‌شدنش ۱۵۰ هزار دینار و یک‌میلیون درهم نزد خود داشت و ارزش ملک‌های او به یکصد هزار دینار می‌رسید و تعداد زیادی اسب و شتر نیز به‌جای گذاشت (مسعودی، ۱۳۴۶: ۲/۳۳۹). در تصور اولیه، این آمارها اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد؛ اما هنگامی که به وسعت سرزمین‌های فتح‌شده بنگریم،

سرازیر شدن خراج‌های فراوان و غنائم این چینی به‌مدینه، این امر را دور از ذهن نمی‌نماید. بدیهی است این نابرابری‌ها، سبب شورش طبقات محروم و ناراضی و درنهایت، سقوط وی شد. چنان‌که در صفحات پیشین ذکر شد براساس نظر جان رالز، تمام منابع و فرصت‌ها باید به‌طور برابر توزیع گردد؛ مگر اینکه همه از توزیع نابرابر آن‌ها به‌نحوی سود ببرند (Rawls, 1971: 24). در باور وی، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید دو شرط را برآورده کند؛ اولاً، آن‌ها باید شرایط برابری منصفانه که موقعیت را برای همه باز می‌گذارد، فراهم سازند و ثانیاً باید بیشترین سود را برای اعضای کم‌برخوردار داشته باشند (Okpanachi, 2020: 4/152). اما، در اینجا از نابرابری‌های اجتماعی پدید آمده در عصر عثمان، فقط خواص بهره‌برده و بقیه از آن محروم گشته‌اند؛ یعنی توزیع ثروت در میان طبقه خاصی که نه‌تنها به فاصله طبقاتی در جامعه منجر می‌گردد، بلکه باعث دست‌یابی بیشتر خواص به‌قدرت سیاسی می‌شود.

### سیاست تفضیل عشیره در مالکیت فیء

یکی دیگر از عملکردهای عثمان در نقض عدالت توزیعی، انتقال مالکیت زمین‌های فیء به‌خواص از جمله خاندان خود بود. «فیء» زمین‌هایی است که با روشی به‌جز جنگ به‌دست مسلمانان برسد؛ لذا جزء بیت‌المال قرار می‌گیرد (ماوردی، ۱۴۳۱ق: ۲۱۷). خداوند چگونگی حصول و نحوه تقسیم آن را دقیقاً بیان ساخته است: «ما أفاء الله علی رسوله من اهل القرى فله و للرسول و لذی القرى و الیتمی و المسکین و ابن السبیل کی لا یكون دولة بین الاغنیاء منکم ...» (حشر/ ۶-۷). فلسفه اختصاص آن به این افراد برای آن است که ثروت بین اغنیاء گردش نکند. عثمان، فیء را در اختیار خلیفه خدا یعنی خود دانست که به هرگونه بخواهد بین افراد تقسیم کند؛ از جمله به درخواست معاویه نظارت بر زمین‌های خالصه را در شام به او سپرد و زمین‌های عراق را به ملکیت برخی از صحابه درآورد. عامل او در کوفه، یعنی سعید بن عاص بسیاری از املاک سواد کوفه را مالک شد و به‌سرکوبی معترضان پرداخت (بلاذری، ۱۹۵۱: ۲۷۳/ ۵؛ ۲۸).

### تبعات نابرابری‌های اقتصادی

#### ایجاد فاصله طبقاتی

نتیجه دست‌یابی به‌فرصت‌های نابرابر در این دوران، سبب شکل‌گیری طبقه اشراف (اریستوکرات) و متمول شدن برخی از صحابه شد که به‌اموال زیادی دست یافتند؛ برای نمونه بنا به‌گفته مسعودی، عبدالرحمن بن عوف (شوهر خواهر عثمان) خانه وسیعی به‌همراه یک‌صد اسب، هزار شتر و ده‌هزار

گوسفند و پس از وفاتش بیش از ۲.۵۰۰.۰۰۰ دینار باقی گذاشت. زبیر بن عوام، خانه‌ای در بصره ساخته که تا زمان حیات مسعودی یعنی به سال ۳۳۲ق معروف بوده است. وی در مصر، کوفه و اسکندریه نیز خانه‌هایی ساخت و موجودی او پس از مرگ پنجاه هزار دینار به همراه اسبان و کنیزهای فراوان بود (مسعودی، ۱۳۴۶: ۲/۲۳۲). طلحه بن عبیدالله در سایه بخشش‌های خلیفه به چنان ثروتی دست‌یافته بود که یکی از بزرگ‌ترین زمین‌داران آن روزگار به‌شمار می‌آمد (ابن شیهه، ۱۴۱۰: ۳/۱۰۲). ارزش باغ‌ها و زمین‌های پردرآمد وی همچون نشاسنج، حدود دویست هزار دینار بوده است و سود کشاورزی وی فقط از عراق، روزی هزار دینار و بعضی از این هم بیشتر برآورد کرده‌اند (بلاذری، ۱۹۵۱: ۶/۱۰۸). مسعودی می‌گوید: «این درآمد کشاورزی او فقط از ناحیه کناسه (در ناحیه غربی کوفه) بوده است. وی در کوفه خانه وسیعی بنا کرد که به نام دارالطلحتین معروف بوده است و در مدینه هم خانه‌ای به بزرگی خانه عثمان ساخت. زید بن ثابت، خزانه‌دار خلیفه، زمانی که از دنیا رفت طلا و نقره زیادی از او به‌جای ماند. (بلاذری، ۱۹۵۱: ۶/۱۰۸). بنا به گفته فان فلوتن (۱۳۲۵ش): «یاران پیامبر اسلام (ص) همگی دارای اموال بی‌شمار و کاخ‌های با عظمت گشتند و مبالغ هنگفتی بذل و بخشش می‌کردند؛ به‌گونه‌ای که ابوذر در مدینه و شام بر آنان شورید» (۲۷).

دوره خلیفه سوم را می‌توان عصر مالکیت فردی نام نهاد. فرصتی که وی برای اعضای این طبقه ثروتمند فراهم کرد، سبب ظهور پدیده انحصار شد. در واقع، انحصار زمانی شکل می‌گیرد که یک گروه برای افزایش امکانات فعالیت خود موانعی در برابر کسانی که بیرون از گروه هستند، بر پا کنند. اعضای این گروه با مبالغ هنگفتی که از وی دریافت می‌کردند کالاهای گران‌قیمت را به انحصار خود درمی‌آوردند و فروش آن‌ها را کنترل می‌کردند؛ برای نمونه، حارث بن حکم پسرعموی وی از مبالغی که از خلیفه دریافت کرده بود برای خرید و فروش کالاها با سود زیاد استفاده می‌کرد. وی همچنین از منصب ریاست بر بازار مدینه سوءاستفاده و بر دکه‌های فروشندگان خرده‌پا مالیات می‌بست (بلاذری، ۱۹۵۱: ۱/۱۹۵). بدیهی است در چنین شرایطی، نظام بسته به‌وجود می‌آید؛ زیرا رابطه میان انحصار و رقابت، رابطه دیالکتیکی میان نظام بسته و نظام باز مالکیت است (فرونه، ۱۳۸۳: ۱۶۶).

### نابرابری در اعطای قدرت سیاسی

نابرابری در توزیع ثروت، می‌تواند به‌قدرت‌گیری یک اقلیت در صحنه‌های سیاسی - اجتماعی منجر شود؛ زیرا ثروت به‌عنوان یکی از شاخص‌های بسیار مهم نفوذ و تأثیر در کنار قدرت، همیشه مطرح بوده است؛ به‌گونه‌ای که برخی از اندیشمندان، ثروت را منشأ قدرت می‌دانند. نخستین اقدام خلیفه در آغاز خلافت، انحصار قدرت در خویشان و خاندان خود بود. او به عزل والیان نسبتاً شایسته دو خلیفه اول و دوم که بیشتر آنان افراد متعهدی بودند، پرداخت و مرتدان و فاسقان از عشیره خود را جایگزین آنان کرد.

کسانی که مرتد یا تبعیدشده پیامبر (ص) بودند نه تنها بازگردانیده شدند، بلکه مناصب مهمی از جمله فرمانداری ولایات به آنان واگذار شد. او، عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر رضاعی اش را بر مصر، ولید بن عقبه برادر مادری اش را بر کوفه، عبدالله بن عامر بن کریز پسرخاله اش را بر بصره، فارس، عمان و بحرین، سعید بن عاص عمویش را بر کوفه گمارد و نیز مروان بن حکم دامادش را همه کاره خلافت کرد و نظارت بر بازار مدینه و اخذ خراج برخی از مناطق را نیز به پسرعموی دیگرش حارث بن هشام، جمع آوری خراج بنی قضاعه را به حکم بن ابی العاص عموی خود و پدر مروان سپرد. این درحالی بود که حتی به یکی از اعضای شورای شش نفره انتصابی عمر که رأی به خلافت او داده بودند و نیز صحابه نخستین اعم از مهاجران و انصار، مقام و سمتی نداد و حتی آنان را از خود دور ساخت (قائدان، ۱۴۰۲: ۲۰۰). بعضی از بزرگان صحابه، از جمله علی بن ابی طالب (ع) در اعتراض به اقدام وی، نصیحت و هشدار خلیفه دوم را به او گوشزد می کرد که «آیا عمر تو را وصیت نکرد که آل ابی معیط را بر مردم مسلط نکنی؟» (ابن حبان، ۱۴۱۷: ۲/۴۹۵). به کار گماردن خویشان خلیفه در قدرت، این موقعیت نابرابر را برای آنان در استفاده از امکانات (رانت) فراهم ساخته بود، درحالی که بر اساس نظریه جان رالز یکی از وظایف حاکمان، تضمین برابری فرصت‌ها و رشد موقعیت همه افراد است (رالز، ۱۳۸۹: ۱۰۶). بدیهی است این اقدام عثمان ناقض عدالت توزیعی است.

### ج) مبانی اقتصاد سیاسی و عدالت توزیعی امام علی (ع)

#### عدالت اجتماعی در منظر امام علی (ع)

با نگاهی به اندیشه و نیز عملکرد امام علی (ع) درمی یابیم چه در نظر و چه در عمل، عدالت را به سطوح مختلف زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تسری داده و نگاه ایشان بسیار بسیط‌تر و فراتر از نگاه و نظریه محدود جان رالز است. افزون بر آن، ایشان عدالت را از یک نظریه صرف به منصفه ظهور و عمل رسانیده و در مقام حاکم عدالت‌گر آن را با قاطعیت به اجرا درآورده‌اند. ایشان عدالت را به عنوان رکن رکن ایمان می دانند؛ یعنی بدون آن، ایمان معنا نمی یابد: «الایمان علی اربع دعائم، علی الصبر والیقین والعدل والجهاد» (نهج البلاغه، حکمت ۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱/۳۷). از دیدگاه امام علی (ع)، عدالت دو مفهوم و معنا دارد؛ نخست، محقق بودن هر فرد نسبت به حقی که به طور مشروع دارد و دیگری، انصاف به معنای رفتار درست کارانه. ایشان می فرمایند: به درستی که عدل و دادگری آن است که به هنگام حکم‌دادن بانصاف باشی و از ظلم دوری کنی (غررالحکم، ۱۳۷۷: ۲۲۰). امام (ع)، عدالت را انصاف و احسان را بخشش می دانند: «ان الله یامر بالعدل والاحسان، العدل انصاف والاحسان تفضل» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱). همچنین می فرمایند: «فان فی العدل سهه و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق» (نهج البلاغه،

خطبه ۱۵). [زیرا، گشایش امور با عدالت است، کسی که عدالت او را در مضیقه اندازد، ظلم و ستم سختی بیشتری برای او ایجاد می‌کند]. همچنین در نامه خود خطاب به مالک اشتر می‌نویسند: «انصف الله وانصف الناس نفسک و من خاصه اهلک...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). [خدا و مردم را از جانب خود و خواص از خاندان و کسانی از رعیت که به او علاقه داری انصاف ده، که اگر انصاف ندهی، ستم کرده‌ای، و هرکس به‌بندگان خدا ستم کند خداوند به‌جای بندگان ستم‌دیده خصم او می‌باشد، و هرکس خداوند خصم او باشد، عذرش را باطل کند...]. این تعریف همان چیزی است که شالوده نظریات جان‌رالز «عدالت به‌مثابه انصاف» را شکل می‌دهد با این تفاوت که بنیانی دینی دارد و مجازات بی‌عدالتی نیز مقدر و در پیشگاه خداوند بسیار سنگین است. ایشان در جای دیگری گفته‌اند: «إذا بنی الملک علی قواعد العدل و دعم بدعائم العقل...» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱/۱۳۲). [هنگامی که حکومتی بر اساس اصول عدل بنا و بر بنیان‌های عقلی استوار گردد، خداوند دوستان آن را یاری و دشمنانش را خوار می‌گرداند].

افزون بر این، در آموزه‌های امام علی (ع) یکی از مهم‌ترین اموری که می‌تواند عدالت اقتصادی را به‌کمال رساند و جان‌رالز به آن توجهی نداشته است، ساده‌زیستی حاکمان عادل همانند طبقات محروم جامعه است؛ زیرا از یک سو، حاکمی که خود را برابر با همه آحاد مردم در زندگی دنیوی و برابر با قانون در روش حکومتی می‌بیند، بهتر می‌تواند به‌اصلاح امور محرومان و رفاه آنان بیندیشد و از سوی دیگر، در میان مردمش این اطمینان را ایجاد می‌کند که او با محرومان همراه است و به‌حقوق آنان می‌اندیشد. امام علی (ع) در سخنان خود با یکی از یارانش که از شیوه زندگی سخت و زاهدانه او تعجب می‌کند و می‌گوید: «یا امیر المومنین هذا انت فی خشونه ملبسک و جشوبه ما کلک» پاسخ می‌دهد: «ویحک انی لست کانک ان الله تعالی فرض علی ائمه العدل ان یقدروا انفسهم بضعفه الناس کی لا یتبیخ بالفقیر فقره» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰). [یا امیرالمؤمنین، تو خود با لباس خشن و غذای ناگوار زندگی می‌کنی! حضرت فرمود: وای بر تو، من همانند تو نیستم؛ زیرا خداوند بر پیشوایان عادل واجب فرموده که خود را با مردم تهیدست برابر قرار دهند تا فقر بر فقیر سنگینی نکند و او را از پای درنیآورد. حال، این نوع زندگی را با خلیفه سوم مقایسه کنید که وقتی به او اعتراض می‌کردند چرا غذاهای لذیذ و چرب و شیرین می‌خوری درحالی که خلفای قبل از تو چنین نمی‌کردند، می‌گفت: خدا آنان را بیامرزد چه کسی می‌تواند مثل آنان زندگی کند (عقاد، بی‌تا: ۱۰۴).

### رابطه عدالت اجتماعی با کرامت انسان در دیدگاه امام علی(ع)

مهم‌ترین گوهری که خداوند در خلقت انسان عطا فرمود؛ «کرامت انسانی» یعنی شرف و ارزش او است. «و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر...» (اسراء/۷۰). امام علی (ع) بر این باورند که سجده فرشتگان در برابر انسان به همین سبب بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۲۹۸). چنان‌که می‌دانیم، انسان بالفطره موجودی اجتماعی است؛ بنابراین کرامت انسانی باید در اجتماعات بشری تجلی پیدا کند. از آنجا که هراجماع نیز به حاکم نیازمند است، در نتیجه این ویژگی با نظام سیاسی ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. بدیهی است، مهم‌ترین ارکان عدالت از دیدگاه امام علی(ع)، حفظ کرامت انسان، تأمین آزادی و افزایش مصلحت همگان است و تحقق این عدالت از طریق ایجاد برابری حقوق انسان‌ها ممکن می‌شود. این کرامت انسانی که به تعبیر جان‌رالز «عزت نفس» است، باید مورد توجه حاکمان قرار گیرد؛ زیرا وی بر این باور است اگر وضعیت اقتصادی افراد به گونه‌ای باشد که به حفظ عزت نفس خود قادر نشوند و از حداقل‌ها برخوردار نگردند، می‌توان از ثروتمندان گرفت و به این افراد کمک کرد (رالز، ۱۳۸۹: ۱۲). در دیدگاه امام علی(ع)، همه انسان‌ها آزادند و نباید کسی برده دیگری شود؛ زیرا مناعت طبع و عزت نفس انسانی از گوهرهای ارزشمند وجودی انسان است که تحت هیچ شرایطی نباید لگدمال شود یا خدشه‌ای بر آن وارد آید. (صبحی صالح، ۱۳۷۲: ۱/۴۹۶).

علی (ع) بر این باورند که حاکمان باید زمینه‌های حفظ عزت نفس انسانی را فراهم آورند؛ از همین روی به تأمین حداقل معیشت افراد جامعه می‌پردازند تا افراد با حفظ عزت نفس، آزادی خود را نیز کسب کنند. او این‌گونه به اختصاص بیت‌المال به طبقه فرودین اشاره و به آن توصیه می‌کنند: «سپس خدا را در خصوص طبقات محروم جامعه که هیچ چاره‌ای ندارند، از زمین گیران، نیازمندان، گرفتاران، دردمندان، همانا در این طبقه محروم، گروهی خویش‌تنداری کرده و گروهی به‌گدایی دست نیاز بر می‌دارند، پس برای خدا پاسدار حقّی باش که خداوند برای این طبقه معین فرموده است، بخشی از بیت‌المال و بخشی از غلات زمین‌های غنیمتی اسلام را در هر شهر به آنان اختصاص ده؛ زیرا برای دورترین مسلمانان همانند نزدیک‌ترین آنان سهمی مساوی وجود دارد و تو مسئول رعایت آن هستی» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

### رابطه دولت عدالت‌گر با عدالت توزیعی

به نظر جان‌رالز چون برابری امکانات و ابزارها به‌خودی‌خود قابل حصول نیست، باید عاملی خارجی، که یک دولت عدالت‌گر است، تا حد معینی طبقات محروم از مواهب اقتصادی را یاری دهد تا به‌میزان سایر گروه‌ها امکان بهره‌مندی برابر از امتیازات اجتماعی و سیاسی را به‌دست آورند (رالز، ۱۳۸۹: ۱۲۰). از دیدگاه وی، ویژگی‌های عمده دولتی که اصول عدالت را اجرا می‌کند، بدین قرار است: کوشش در نظارت

بر اقتصاد آزاد از طریق وضع مالیات و انتقال درآمد، استفاده کامل از منابع، توزیع ثروت، تأمین حداقل معیشت، ایجاد برابری در فرصت‌ها و همچنین مداخله دولت در اقتصاد است (رالز، ۱۳۸۹: ۶۱).

امام علی (ع) احقاق حقوق مردم را یک‌رویه عادلانه و از وظایف حاکم اسلامی و آن را رستگاری، برترین فضایل، بهترین خصلت و بالاترین موهبت الهی و ملاک و معیار حکمرانی می‌دانند: «ملاک السیاسة العدل» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱/۴۸۶). ایشان پیش از رفتن به جنگ با اصحاب جمل در منطقه ذوقار، درحالی که کفش کهنه خود را وصله می‌کرد، به ابن عباس اشاره کرد: «سوگند به خدا، امارت بر شما برای من از این نعلین باارزش‌تر نیست، مگر اینکه حقی را برپا دارم یا باطلی را دفع کنم» (نهج البلاغه، خطبه ۳۳). همچنین اظهار داشتند: «خوار نزد من عزیز است تا هنگامی که حق او را به وی برگردانم و عزیز و نیرومند نزد من ذلیل و ضعیف است تا آن‌گاه که حق را از او بازستانم» (نهج البلاغه، خطبه ۳۷).

در نظریه عدالت اجتماعی رالز، نوعی دیدگاه رئالیستی وجود دارد. وی چون نابرابری‌های اجتماعی را در جامعه مدنی خود ناگزیر می‌دید، کوشید تا مقرراتی برای سامان‌دهی آن طراحی کند؛ از این‌روی معتقد است گاهی برای رسیدن به عدالت ناچاریم خود نیز نابرابری‌هایی را لحاظ کنیم که گروه‌های کم‌برخوردارتر هم از آن بهره‌برند (رحیمی، ۱۳۹۷: ۶۳). اما، آنچه فراتر از نظریه جان رالز در سخنان و سیره سیاسی امام علی (ع) می‌نماید، هدف از پذیرش خلافت، حق‌رسانی و ظلم‌زدایی، توجه به محرومان و احقاق حق آنان و بازگرداندن اموالی است که در گذشته به‌ناحق توزیع و غصب شده و این در حقیقت نقشه راه و برنامه عدالت توزیعی است. در واقع، جان رالز صرفاً به ایجاد مساوات و فراهم ساختن فرصت‌های یکسان برای همه آحاد می‌اندیشد؛ اما امام علی (ع) قرن‌ها پیش از او و بالاتر از آن به‌برگرداندن حقوق از دست‌رفته بیت‌المال و تقابل با ثروت‌اندوزان و از بین بردن انحصارطلبی آنان هم می‌اندیشند. درحقیقت، فلسفه سیاسی و هدف حکومت از دیدگاه ایشان رفع اشرافیت قبیله‌ای، نظام طبقاتی، در هم شکستن انحصار و نظام بسته و بنیان‌گذاری جامعه‌ای عدالت‌محور بود. این اهداف، به‌طور رسمی در روزهای اول خلافت در تشریح علل پذیرش آن تبیین شد: «آگاه باشید؛ سوگند به کسی که دانه را شکافت و انسان را خلق کرد، اگر آن جمعیت حاضر نمی‌شدند و حجت تمام نمی‌شد و اگر نبود عهده‌ی که خدای تعالی از علما و دانایان گرفته تا بر سیری ظالم و گرسنگی مظلوم راضی نشوند، هرآینه مهار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم» (نهج البلاغه، خطبه ۳). از این‌روی، عدالت اقتصادی در نگاه ایشان با عدالت اجتماعی پیوندی عمیق می‌یابد.

چنان‌که اشاره شد دوران خلیفه دوم، سیاست تفضیل در تقسیم بیت‌المال و دوران خلیفه سوم، سیاست تفضیل در بخشش به عشیره و خاندان شکل گرفت و علی بن ابی‌طالب (ع) این تفضیل را نفی و اعلام کرد که بر سنت رسول خدا (ص) عمل کرده، در تقسیم بیت‌المال هیچ عربی را بر عجمی و شریفی



را به وضعی برتری ندهد و...» (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۷۳). ایشان در ابتدای خلافت اظهار داشتند: «مقداری از بیت‌المال نزد من است که باید در میان شما از سیاه و سفید، برده و آزاد به طور مساوی تقسیم کنم»، آنگاه به عمار و ابی رافع دستور دادند «اعدلوا فیه و لا تفضلوا احدا علی احد». آنان نیز چنین کردند و به هر نفر سه دینار دادند (کلینی، بی تا: ۱/۱۲۴). سهل بن حنیف و طلحه و زبیر که هر یک برای گرفتن سهم خویش آمده بودند، برخلاف گذشته سهم خود را همسان دیگران گرفتند؛ از این رو دست به اعتراض گشودند و امام (ع) چنین پاسخ دادند: «و اعطیت کماکان رسول الله یعطی بالسویہ» (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۱/۱۲۰). همچنین فردی حر و عرب به یکسانی سهم خود و کنیز عجمش اعتراض کرد، علی (ع) فرمودند: «من در کتاب خدا نگاه کردم و هیچ برتری بین فرزندان اسماعیل که (کنیززاده بودند) و فرزندان اسحاق که (آزاده بودند)، ندیدم» (کلینی، بی تا: ۴/۱۲۴). ادامه دادند: «مرد را سرزنش نکنند که چرا حقش را با تأخیر می‌گیرد، بلکه سرزنش در آنجاست که آنچه حق او نیست بگیرد» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۶). عبدالله بن زَمَعَه که از شیعیان او بود درخواست مالی کرد، فرمودند: «این مال نه از آن من و نه از آن تو، بلکه اموال مسلمین است و در نتیجه شمشیر آنان در جبهه‌ها به دست آمده، اگر با آنان در جهادشان شریک بودی تو را هم نصیبی همچون آنان بود و گرنه محصول زحمت آنان برای دهان دیگران نیست» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۳).

بدیهی بود آنانی که منافع مادی‌شان مورد تهدید واقع می‌شد، در برابر این رفتار بایستند و بیشترین مخالفت‌ها به سبب همین نگاه یکسان در دست‌یابی به امکانات و فراهم‌ساختن فرصت یکسان برای همه و مقابله با سوءاستفاده از موقعیت‌های نابرابر صورت می‌گرفت. همان نکته‌ای که جان‌رالز آن را مورد بحث قرار داده و گفته است، هدف اصلی توزیع منابع بین افراد یا گروه‌ها، تأمین نیازهای اساسی برای همگان و تقلیل نابرابری‌ها است.

نکته درخور توجه اینکه، عدالت در توزیع ثروت به این معنا نیست که در پرداخت عطایا، شایستگی‌ها، مسئولیت‌پذیری‌ها، کمیت و کیفیت انجام کار در نظر گرفته نشود. این نکته‌ای بس مهم است که امام (ع) به مالک اشتر درباره پرداخت پاداش‌ها اشاره می‌کنند: «سپس کوشش هر یک از آنان را به دقت بشناس و زحمت کسی را به دیگری نسبت مده و در اجر و مزدش به اندازه رنجی که برده کوتاهی مکن و مقام کسی باعث نشود کوشش اندکش را بزرگ شماری و معمولی بودن شخص علت آن نگردد که کار بزرگش را اندک دانسی» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

### عدالت توزیعی در اخذ و صرف درآمدهای عمومی و خراج

همچنین از دیگر اقدامات امام علی (ع) در برقراری عدالت توزیعی، در اخذ درآمدهای عمومی مانند خراج و اختصاص آن برای مصالح و نیازهای همه مردم بود که موجبات رشد موقعیت همه افراد را امکان‌پذیر

می‌ساختند؛ زیرا ایشان همه مردم را ریزه‌خوار خراج و خراج‌دهندگان می‌دانستند: «لان الناس کلهم عیال علی الخراج و اهله». برای نمونه، به‌حذیفه بن یمان والی مداین دستور دادند: «و امرک ان تجبی خراج الارضین علی الحق والنصفه...» [خراج زمین‌ها را براساس حق و انصاف جمع‌آوری و از آنچه به‌سوی تو می‌فرستند بیشتر نخواه و چیزی از آن را فروگذار نکن و در این کار بدعتی نوز و سپس آن‌ها را به‌تساوی بین مردم تقسیم کن] نهج‌البلاغه، نامه ۵۳.

ایشان معتقدند که همگی بندگان خدایند: «فانتم عبادالله و المال مال الله یقسم بالسویه» و جهان و همه موجودات آن را ملک مطلق خدای متعال می‌دانند و می‌فرمایند: «هستی انسان و تمام قوا و نیروهای روحی و جسمی از آن خداست» (اصفهانی، ۱۹۳۲: ۷۳). خلیفه و منتخب‌بودن انسان و برخورداری از وسیع‌ترین حد آزادی نباید به‌استثمار منتج شود؛ چراکه مال از آن خداست و باید همه به‌یک اندازه از آن برخوردار باشند. گویند: وقتی خراج ناحیه اصفهان برای ایشان رسید به‌مردم ندا داد که سهم خود را بگیرند و گفت من خزانه‌دار نیستم. وقتی بیت‌المال را پاک‌سازی کرد در آن دو رکعت نماز گزارد و گفت: ای دنیا! غیر مرا بفریب و آنگاه به سمت مسجد رفت، طناب‌هایی به‌درب آن (برای تزئین) آویزان دید، پرسید: این‌ها چیست؟ گفتند: از سرزمین کسری آمده دستور داد آن‌ها را هم تقسیم کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق؛ ۳۴/۱۵۳). او هر جمعه، بیت‌المال را پاک‌سازی و جاروب کرده و با آب می‌شست و سپس در آن دو رکعت نماز می‌گزارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق؛ ۸۸/۳۸۲). و می‌گفت روز قیامت بر من شهادت بده که چیزی از سهم مردم را در تو نگه نداشتیم (ثقفی کوفی، ۱/۴۹: ۱۳۵۵).

همچنین روایت شد قنبر غلام امام، کیسه‌ای از ظروف طلا و نقره در منزل ایشان گذاشت و گفت دیدم که بیت‌المال را تقسیم کردی و هیچ چیزی برای خود باقی نگذاشتی من این‌ها را برای شما جدا کردم، ایشان گفتند: «ای‌وای بر تو قنبر آیا می‌خواهی خانه‌ام را از شعله‌های آتش پر کنی»، آنگاه آن‌ها را نیز بین مردم تقسیم کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق؛ ۴۱/۱۳۵). از امام حسن (ع) نقل شد که در آغاز خلافت خود فرمودند: پدرم از دنیا رفت و هیچ مالی بجا نگذاشت مگر هفتصد درهم از سهم خود که اندوخته بود تا کنیزی برای دخترش ام‌کلثوم بگیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق؛ ۴۳/۳۶۱). حال، این رفتار شخصی ایشان را با خلیفه قبل مقایسه کنید که بیت‌المال را ملک شخصی خویش تلقی می‌کرد. امام (ع) در نامه‌ای به محمد بن ابی‌بکر ضمن توصیه‌های متعدد در مورد خراج دستور می‌دهند به‌همان میزان که از قبل (ولایت قیس بن سعد بن عباده) گرفته می‌شد، اخذ کند و چیزی بر آن نیفزوده و کسر هم نکند و در همان‌جا همانند قبل بین مردم به‌تساوی تقسیم و هیچ کس را به سبب مقامش در سهم برتری ندهد (ثقفی کوفی، ۱/۲۲۳). ایشان در نامه‌ای به‌عاملان خراج، ضمن توصیه‌هایی درباره چگونگی اخذ خراج، آنان را از اینکه به آن دست‌درازی کنند یا خود را بر دیگران مقدم دارند، پرهیز می‌دانند؛ از جمله به مالک‌اشتر برای جلوگیری عاملانش از دست‌اندازی به بیت‌المال قبل از وقوع خیانت چنین نوشتند: «...سپس جیره عمالت

را فراوان ده؛ زیرا این برنامه برای آنان در اصلاح وجودشان قوت است و از خیانت در آنچه زیردست آنان هست، بی‌نیازکننده که اگر از فرمانت سر برتابند و یا در امانت خیانت کنند بر آنان حجت است... اگر یکی از یاران دست به خیانت دراز کند و خیانتش گزارش شود او را کیفر بدنی بده و به اندازه عمل ناپسندش عقوبت کن و به مرحله ذلت و خواری بنشان و گردنبد بدنامی را به گردنش بینداز» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). همچنین درجایی به مأمور خراج گوشزد می‌کنند که امام باید به تمامی، جانب حق و عدالت را در امر خراج رعایت کند «...تا معلوم شود امام همواره ستون حق را برپا داشته و در امور کوچک و بزرگ و ظاهر و باطن نمونه‌های عدالت را می‌افرازد» (نهج البلاغه، نامه ۲۵). ایشان چنان به اجرای عدالت پایبند بودند، ولو به از دست دادن یارانشان و پیوستن آنان به دشمن منجر شود. در نامه‌ای به عثمان بن حنیف ضمن اشاره به اینکه شنیده است عده‌ای از یاران عثمان به سبب اجرای عدالت به معاویه پیوستند، وی را دل‌داری می‌دهند: «و علموا ان الناس عندنا فی الحق اسوه، فهربوا الی ...» (نهج البلاغه، نامه ۷۰). [و فهمیدند که مردم در پیشگاه ما در حق باهم مساویند، لذا به سوی معاویه گریختند تا خود را به نان و نوایی برسانند. آنان اهل دنیا بودند که به آن روی آوردند و به دنبالش افتاده‌اند، عدالت را شناختند و دیدند و شنیدند و...].

### عدالت توزیعی در بازگرداندن اموال نامشروع

در نظریه جان رالز، صرفاً بر این نکته تأکید می‌شود که بخشی از اموال ثروتمندان به نفع مصالح همگانی و در حقیقت محرومان نادیده گرفته شود. اگرچه، اعمال سیاست مساوات ضروری است، اما در دیدگاه امام علی (ع) برای اجرای کامل برنامه توزیعی و تحقق آزادی افراد کافی نبوده، بلکه با برگرداندن ثروت‌های نامشروع به خزانه کامل می‌شود. علی (ع) بر این باورند که گذشت زمان موجب ابطال حقوق نمی‌گردد: «فان الحق القدیم لایبطله شیء» و بر اساس همین استدلال در روز دوم بیعت، سیاست بازگرداندن اموال نامشروعی را که دوران عثمان از بیت‌المال بخشیده شد به خزانه اعلام کردند: «بدانید هر تیول و مالی که وی از مال خداوند داده به بیت‌المال بازگردانیده می‌شود. به خدا سوگند حتی اگر آن‌ها را بیابم که به کابین زنان رفته یا با آن، کنیزان خریداری شده و یا در شهرها پراکنده گشته، به دست مردم برخوادم گرداند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵؛ قاضی نعمان، ۱۳۵۸: ۱/۳۹۶).

علی (ع)، ابتدا املاکی را که عثمان به بعضی از صحابه به عنوان تیول داده بود، پس گرفت. به مجرد آنکه حکم مصادره آن به گوش عمرو بن عاص رسید، نامه‌ای خطاب به معاویه نگاشت: «...از هرکاری که در توان توست، فروگذار نکن؛ چراکه فرزند ابوطالب آن‌سان که از عصا پوست می‌کنند، اموال پیرامون تو را از تو جدا خواهد کرد و چیزی برای تو فرو نخواهد گذاشت» (مسعودی، ۱۳۴۶: ۲/۷۱۰).

همچنین ایشان بر نتافتن عده‌ای را در این خصوص پیش‌بینی می‌کرد: مبدا مردمانی که دنیا آن‌ها را فرورده و به ثروت‌ها، زمین‌ها و نه‌های جاری و اسبان تند پا و کنیزکان زیبا رسیده‌اند، فریاد برآورند: «... حرما ابن ابی‌طالب حقوقنا...» [پسر ابوطالب ما را از حقوقمان محروم ساخت. بدانید همگی بندگان خداید، دارایی‌ها از آن خداست و میان شما برابر تقسیم خواهد شد، هیچ‌کسی جز به تقوا بر دیگری برتری ندارد...] (قاضی‌نعمان، ۱۳۵۸: ۱/۳۹۶). نکته درخور توجه آنکه علی(ع)، صرفاً به حکم الهی و حکومتی خودبسته نمود؛ بلکه پس از اعلام آن را بلافاصله به اجرا گذاشت.

### عدالت توزیعی در تقسیم قدرت سیاسی

عدالت در توزیع قدرت نیز از مباحث مهم در عدالت اجتماعی است. رالز معتقد است نابرابری‌ها در ثروت و قدرت باهم ترکیب می‌شوند، (Rawls 1971,97). بنابراین، وقتی قدرت و ثروت توأمان در اختیار طبقه خاصی قرار دارد، نمی‌توان انتظار داشت ثروت را به‌طور عادلانه تقسیم یا بین طبقات محروم توزیع کرد. این مطلبی است که جان‌رالز به آن توجهی نداشت؛ اما امام علی(ع) برای توزیع برابر ثروت و اختصاص آن به محرومان، آنان را نیز در حاکمیت شریک ساختند. چنان‌که به جایگاه طبقاتی والیان دوره امام بن‌گربم، بیشتر آنان از طبقات پائین یعنی مستضعفان و طبقات متوسط جامعه هستند و هیچ فرد متعلق به طبقه اشراف در قدرت سهیم نشده است؛ نکته‌ای که در دوران دو خلیفه نخست، کمتر آن را می‌بینیم و در دوران خلیفه سوم، مطلقاً شاهد آن نیستیم. آن حضرت، حتی برای کارگزاران جزء هم به این مسئله عنایت داشتند و به والی خود مالک اشتر توصیه می‌کردند: «از عمال حکومت کسانی را انتخاب کن که اهل تجربه و حیاء و از خانواده‌های شایسته در اسلام پیش‌قدم‌ترند؛ چراکه اخلاق آنان کریمانه‌تر و خانواده ایشان سالم‌تر و مردمی کم‌طمع‌تر و در ارزیابی عواقب امور دقیق‌ترند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

### برخورد و مجازات کارگزاران متعرض به بیت‌المال

نکته مهم دیگری که در سیره و عملکرد امام علی(ع) دیده می‌شود و جان‌رالز به آن توجهی نداشت، کنترل کارگزاران و برخورد قاطع با خاطیان و بازگرداندن اموالی است که از طرف آنان اختلاس شده است؛ از جمله یزید بن حجیه تمیمی حاکم ری را که سی‌هزار درهم اختلاس کرد، محبوس ساخت، اما وی گریخت و به معاویه پیوست. منذر بن جارود کارگزار اصطرخر را که همین مقدار اختلاس کرده بود، به زندان افکند و آن مبلغ را از او مطالبه کرد (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۲/۵۲۲). کسان دیگری هم ضمن دست‌اندازی به خراج به سبب ترس از مجازات به سوی معاویه گریختند؛ مانند وائل بن حجر حضرمی، مصقله بن هبیره، قعقاع بن ثور، طارق بن عبدالله و نجاشی شاعر (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴/۳۲۳). شریح بن

حارث، قاضی شهر کوفه که خانه‌ای به مبلغ هشت هزار دینار خریده بود طی نامه، مورد عتاب و خشم او قرار گرفت (نهج البلاغه، نامه ۳). اشعث بن قیس والی آذربایجان که در زمان عثمان صد هزار درهم از بیت‌المال را برای خود برداشته بود، امام او را احضار و به وی گفت اگر این مبلغ را به بیت‌المال بازگرداند، گردن وی را با شمشیر خواهد زد (قاضی نعمان، ۱۳۵۸: ۱/۳۹۶). همین رفتار سبب شد تا وی، همواره نفاق بورزد و با معاویه در تضعیف حکومت امام (ع) همکاری کند. عبدالله بن عباس پسرعموی امام (ع) والی بصره، دو میلیون درهم از بیت‌المال تصاحب کرد که مورد توبیخ و آن مبلغ از وی مطالبه و این امر باعث رنجش زیاد وی شد (طوسی، ۱۳۸۲: ۱/۲۷۹). مصقله بن هبیره شیبانی والی اردشیر خره، پانصد هزار درهم اختلاس کرد که با تهدید علی (ع) دویست هزار درهم آن را بازگرداند (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۲۴۷). اما، چون نتوانست باقیمانده آن را بپردازد از ترس مجازات به معاویه پیوست. قعقاع بن ثور نیز صد هزار درهم اختلاس کرد که امام از او مطالبه کرد (ابن قیم، ۱۹۸۳: ۲/۷۸۴). چنان که اشاره شد این رفتار، فراتر از نظریه عدالت جان‌رالز است که صرفاً دیدگاهش بر این بود که می‌توان برای رفع فقر و رسیدگی به محرومان به نادیده گرفتن بخشی از حق ثروتمندان، به شرطی که برای مصالح همگان سازمان‌یافته باشد، پرداخت (رالز، ۱۳۸۹: ۱۶۵). ولی در اینجا امام در پی بازگرداندن حقوق از دست‌رفته محرومان و مجازات دست‌اندازان به بیت‌المال است. حال، چنین رفتاری را مقایسه کنید با عملکرد عثمان که نه تنها دست کارگزارانش را در تعرض به بیت‌المال باز گذاشته بود، بلکه خود نیز اقطاع‌های زیادی به آنان می‌بخشید.

### ترجیح مصالح همگانی بر مصالح فردی

مطابق نظریه جان‌رالز، عدالت از طریق نادیده گرفتن منافع فردی در برابر مصالح جمعی تعریف می‌شود. او می‌گوید: «انگیزه عمل عادلانه در اینجا، نه تأمین منافع متقابل، بلکه تمایل به عمل برحسب اصولی است که عقلاً پذیرفته می‌شود. عمل عادلانه را نه به منظور نفعی که دارد، بلکه به دلیل نفع آن باید انجام داد» (رالز، ۱۳۸۹: ۱۳). مصالح همگانی که به معنای منفعت مشترک همه اعضای جامعه و «نفع حیات جمعی» است، به کیان جمع و اصل زندگی جمعی مربوط می‌شود و این وظیفه، همواره باید به عنوان بخش مهمی از برنامه‌های حاکمیت قرار گیرد. امام علی (ع) به عنوان نمونه کامل حاکم مردمی با نظر به اینکه توده مردم در نگرش او جایگاه عظیمی دارند با تعابیری چون «رضی الرعیه» و «رضی المسلمین» به مصلحت عمومی اشاره می‌کنند (نهج البلاغه، ۳۳۷). یعنی اکثریتی که بدون اهرم فشار بر دستگاه‌های تصمیم‌گیر بوده و در پی زیاده‌خواهی نیستند. ایشان در مورد این طبقه به مالک‌اشتر بیان می‌دارند: «محبوب‌ترین امور نزد تو میانه‌ترینش در حق و همگانی‌ترینش در عدالت و جامع‌ترینش در

خشنودی رعیت باشد؛ چراکه خشم عموم، خشنودی خواص را بی نتیجه می کند، همانا ستون دین و جمعیت مسلمانان و مهیاشدگان برای جهاد توده مردم اند، پس باید توجه و میل تو به آنان باشد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

اما، پرسش مهم این است که منطق و مشروعیت نادیده گرفتن بخشی از حق خواص و اختصاص آن به عامه مردم از نظر علی (ع) چه بود؟ در پاسخ باید گفت اگرچه انسان محور عدالت است؛ باید طبق قواعد روشن و با سنجیدن تمام جوانب امور، بخشی از قواعد عدالت را تا حد معینی که مجاز است، به نفع بخش دیگر که نمی تواند حق ها را تعیین کند، نادیده گرفت. با وجود این، خواص با اینکه حقی از آن ها نادیده گرفته شده است، ولی هنوز نسبت به سایر افراد جامعه برخوردارترند. از طرفی می توان گفت، دادن بخشی از این حق از طرف امام به عامه به موجب انصاف بود. جایگاهی که خواص عصر عثمان داشتند و در بخش اول مقاله نیز ذکر شد؛ به سبب دست اندازی به حق عامه مردم بود و آن ها با استفاده از نظام بسته، عامه مردم را از عرصه رقابت کنار زده بودند و علی بن ابی طالب (ع) آن ها را اخذ و به دست عموم مردم بازگرداند. همچنین او به یک اصل مهم در رابطه با مصلحت عمومی اشاره دارند و آن اینکه «ان الله سبحانه فرض فی اموال الاغنیاء اقوات الفقرا...» (معارف، ۲۴-۲۵). همانا خدای سبحان روزی فقراء را در اموال سرمایه داران قرار داده است، پس فقیری گرسنه نمی ماند جز به کامیابی توانگران و خداوند از آنان درباره گرسنگی گرسنگان خواهد پرسید [نهج البلاغه، حکمت ۳۲۸]. این همان نکته ای است که در نظریه جان رالز وجود دارد؛ یعنی نادیده گرفتن بخشی از حق ثروتمندان، به شرطی که برای مصالح همگان سازمان یافته باشد که می توان به نفع محرومان استفاده کرد (رالز، ۱۳۸۹: ۱۲، ۱۰۶).

نتیجه این رفتار امام (ع)، به فراگیرتر شدن عدالت کمک می کرد و رضایت عامه را به دنبال داشت. از دیگر اقدامات علی (ع) که به نفع مصالح همگانی بود، وضع مالیات و انتقال آن به همه بود و با این اقدام، موجبات رشد موقعیت آحاد جامعه را امکان پذیر ساختند. به باور امام علی (ع)، رفاه هیچ فردی نباید از سطح عمومی جامعه پایین تر باشد، چنان که همه مردم کوفه در زمان ایشان از مواهب نان گندم، آب فرات و سرپناه مناسب بهره مند بودند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۲۷/۴۰).

## نتیجہ گیری

اصول دیدگاه‌های جان‌رالز که در کتاب *نظریه عدالت* او منعکس شده است؛ یعنی تصدیق حق مساوی برای همه و نادیده‌گرفتن بخشی از حق ثروتمندان، به شرطی که برای مصالح همگان سازمان یافته باشد، وجود و دخالت دولت عدالت‌گر با ابزار و برنامه برای از بین بردن نابرابری‌ها، تأمین آزادی و حفظ عزت نفس، قرن‌ها قبل از وی در سطح بسیط‌تر و جامع‌تری در آموزه‌ها و عملکرد حکومتی امام علی(ع) وجود داشته و می‌توان گفت در برابر عدالت توزیعی امام(ع)، وی مطلب و نظریه بدیع و نوینی را ارائه نکرده است. در مقایسه اقتصاد سیاسی خلیفه سوم و امام علی(ع)، نتایج تحقیق نشان داده است که عملکرد عثمان بن عفان، کاملاً با اصول نظریه عدالت توزیعی جان‌رالز مغایر است؛ زیرا رفتار او در این حوزه، مبتنی بر تبعیض و تفضیل عشیره و خاندان بر توده‌ها و عوام و به تبع آن برآمدن نابسامانی‌هایی، چون شکاف روزافزون طبقاتی، انباشت ثروت در دست طبقه‌ای خاص که با انحصار بازار و قدرت سیاسی نظام بسته‌ای را ایجاد کردند و این امر بیانگر وجودنداشتن عدالت توزیعی در جامعه و نبود یک دولت یا حکومت عدالت‌گر موردنظر جان‌رالز است. اقتصاد سیاسی دوران علی بن ابی‌طالب(ع) در قیاس با دوران عثمان، مبتنی بر حق مساوی برای همگان بود. ایشان برده و آزاد، سیاه‌وسفید را برابر و مواهب را از آن خدا و متعلق به عموم مردم دانستند و هدف اصلی ایشان از نادیده‌گرفتن بخشی از حق ثروتمندان به‌عنوان دولت عدالت‌گر، مصلحت عمومی و حفظ کرامت افراد بود. امام علی(ع) با برنامه‌های عدالت محور، موجبات رفاه عامه را فراهم آوردند؛ اما رفتار ناعادلانه اقتصادی خلیفه سوم در ظاهر، حمایت عشیره‌ای یعنی رضایت خواص را به دنبال داشت، ولی باعث نارضایتی عوام شد و در نهایت، زمینه‌های شورش و قتل او را فراهم کرد. در قیاس با آن، تلاش امام علی(ع) در جذب رضایت عوام در برابر خواص و بازگرداندن اموال به ناحق برده شده و سخت‌گیری بر خواص از جمله والیان خاطی نیز تبعات ناخوشایندی داشت؛ از جمله پیوستن بخشی از آنان به معاویه که مشکلاتی را برای حکومت امام(ع) فراهم ساخت و در نهایت به شهادت امام(ع) منجر شد.

## منابع

- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد (۱۳۷۸ق). شرح نهج البلاغه. تحقیق ابوالفضل ابراهیم. قاهره: داراحیاء، الکتب العربیه.
- ابن حبان تمیمی دارمی، محمد بن احمد (۱۴۱۷ق). السیره النبویه وأخبار الخلفاء. بیروت: المکتب الثقافیه.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد بن سعد (۱۳۷۶ق). الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر. دار بیروت.
- ابن شبه النمیری (۱۴۱۰ق). تاریخ المدینه المنوره. به اهتمام محمد فهیم شلتوت. قم: بی نا.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۹م). المعارف. تحقیق ثروت عکاشه. قاهره: بی نا.
- ابن قیم جوزی، ابوعبدالله محمد (۱۹۸۳م). احکام اهل الذمه. بیروت: دارالعلم للملایین.
- اصفهان، ابونعیم. (۱۹۳۲م). حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء. قاهره: بی نا.
- الرئیس، ضیاءالدین (۱۳۷۲ش). خراج و نظام های مالی دولت های اسلامی. ترجمه فتحعلی اکبری. دانشگاه اصفهان.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۵۰ق). فتوح البلدان. مصر: المطبعه المصریه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۱ق). انساب الاشراف. به اهتمام محمد حمید الله. قاهره: بی نا.
- تقفی کوفی، ابواسحاق محمد (۱۳۵۵ش). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی.
- رالز، جان (۱۳۸۹ش). تئوری عدالت. ترجمه سید محمد کمال سروریان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی.
- صبحی صالح (۱۳۷۲). نهج البلاغه. ترجمه عبدالمجید معادی خواه. تهران: بی نا.
- طوسی، ابی جعفر محمد (۱۳۸۲ش). اختیار المعرفه الرجال. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- طوسی، ابی جعفر محمد (۱۴۱۴ق). الامالی. قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه. قم: دار الثقافه.
- عقاد، عباس محمود (بی تا). عبقریه عمر. بیروت: دارالکتب العربیه.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳). جامعه شناسی ماکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک گهر. تهران: بی نا.
- فلوتن، فان (۱۳۲۵ش). تاریخ شیعیه و علل سقوط بنی امیه. ترجمه مرتضی حائری. تهران: اقبال.
- قاضی نعمان بن حیون، ابوحنیفه (۱۳۵۸). دعائم الاسلام. مصر: دارالمعارف.
- کلینی، محمد بن جعفر (بی تا). روضه الکافی. بیروت: دارالأضواء.
- لانگه، اسکار (۱۳۴۹ش). مقدمه ای بر اقتصاد سیاسی. ترجمه خسرو کیانوش. تهران: مزدک.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش). عیون الحکم و المواعظ. قم: دارالحدیث.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷ش). جانشینی حضرت محمد (ص). ترجمه احمد نمایی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۴۱۳ق). الموسوعه الامام علی بن ابی طالب. قم: دارالحدیث.
- مسعودی، ابوالحسن علی (۱۳۴۶ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. مصر: مطبعه البهیة المصریه.
- مقدسی، طاهرین مطهر (۱۹۰۷ق). البدء والتاریخ. تحت اشراف کلمان هوار فرانسوی. پاریس.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۶۲ش). تاریخ یعقوبی. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.



- Emil, Andersson(2022) "Distributive justice, social cooperation, Theoria", v,88, Issue,6,p.1180.
- Kai, Nielsen (1980), Rawls and the Left: Some Left Critiques of Rawls' Principles of Justice, Published Journals Lucius & Lucius.
- Lefebvre, Alexandre(2024), Liberalism as a Way of Life, published by Princeton University Press.
- Mason & Andy(2024), equal opportunity, political theory, <https://www.britannica.com>.
- Okpanachi, Elija (June 2020)" A Comparative Study of Rawls' and Nozick's Concept of Justice". Albertine Journal of Philosophy, v. 4,p.148-160.
- Paganelli, Maria Pia (2020)"Adam Smith and the Origins of Political Economy," Social Philosophy and Policy, v. 37, N. 1, pp. 159–169.
- Rawls, John,(1985)"Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Philosophy and Public Affairs, V.14, N.3. p.223-252.
- Rawls, John(1971) A Theory of Justice; Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001) Justice as Fairness, A restatement, The Harvard university Press.
- Roll, E(1972), History of Economic Theory, faber, and faher.
- Shtewi Abd Mutar(August 2019)"Justice in Western Political Thought" (John Rawles model), Journal For Political Science,v.0,p.116-155.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2008), John Rawls, First published Tue substantive revision.
- Törnblom Kjell.Y (1985) "Distribution vs. Retribution:" Acta Sociologica,V. 30, N.1.pp. 25-52.

### Transliteration

- al-Aqqad, Abbas Mahmoud (n.d). 'Abqariyat 'Umar. Beirut: Dār ul-Kītāb ul-'Arabī.
- Al-Ris, Zia al-Din (1932). The Tribute and Financial Systems of Islamic States. Translated by Fathali Akbari. University of Isfahan.
- Balāduṛī, Aḥmad b. Yaḥyā (1951). Ansāb ul-Ašrāf. With the Attention of Mohammad Hamidullah. Cairo: n.p.
- Balāduṛī, Aḥmad b. Yaḥyā (1951). Futūḥ ul-Boldān. Egypt: Al-Matba'ah al-Miṣriyyah.

- Freund, Julien (2004). *Sociologie de Max Weber*. Translated by Abdul Hossein Nikgozar. Tehran: n.p.
- Ībn Abī al-Ḥadīd, ‘Izz ul-Dīn Abū Ḥamīd (1958). *Šarḥ-e Nahj ul-Balāga*. Researched by Abu al-Fazl Ibrahim. Cairo: Dār Ḥyā’ al-Kotob ul-‘Arabīyya.
- Ībn Ḥibbān Tamīmī Dārīmī, Moḥammad b. Aḥmad (1996). *Al-Sīrat ul-Nabawīyya wa-Aḳbār ul-ḳolafā’*. Beirut: Al-Maktab al-Ṭaqāfīyya.
- Ībn Qayyīm al-ḵawzī, Abu Abdollah Moḥammad (1983). *Aḥkām Ahl al-Dhimma*. Beirut: Dār ul-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Ībn Qotaybah Dīnawarī, Abdollāh b. Moslīm (1969). *Al-Ma‘ārif*. Researched by Tharwat Ukasha. Cairo: n.p.
- Ībn Sa‘d, Abū ‘Abdollāh Moḥammad b. Sa‘d (1956). *al-Ṭabaqāt al-Kobrā*. Beirut: Dār al-Šadīr. Dār al-Beirut.
- Ībn Šoba al-Nomeīrī (1990 AH). *Tārīḵ al-Madīna al-Monawwara*. With the attention of Mohammad Fahim Shaltut. Qom: n.p.
- Īšfahānī, Abū Nu‘aym. (1932). *Ḥīliyat ul-Awliyā’ wa Ṭabaqāt ul-Ašfiyā’*. Cairo: n.p.
- Koleīnī, Moḥammad b. ja‘far (n.d). *Rawḍat al-Kāfi*. Beirut: Dār Al-Aḍwā’.
- Laithi Wasiti, Ali b. Mohammad (1997). *‘Uyūn ul-Ḥikam wa al-Mawā’iz*. Qom: Dār ul-Ḥadīth.
- Lange, Oscar (1970). *Introduction to Political Economy*. Translated by Khosrow Kianoush. Tehran: Mazdak.
- Madelung, Wilferd (1998). *The succession the Muhammad: a history of early Islam (PBUH)*. Translated by Ahmad Naami. Mashhad: Āstān-e Quds-e Raḍavī.
- Majlesī, Moḥammad Bāqer (1983). *Bīḥār ul-Anwār*. Beirut: Dār ul-Ḥyā’ al-Turāth ul-‘Arabī.
- Maqdasī, Ṭāhīr b. Moṭahhar (1907). *al-Bada’a wa al-Tārīḵ*. Under the supervision of Frenchman Kolman Hawar. Paris.
- Mas‘ūdī, Abū al-Ḥasan ‘Alī (1927). *Morūj ul-ḍahab wa-Ma‘ādīn ul-ḵawhar*. Egypt: Maṭba‘at al-Bahī’a al-Miṣrīyya.
- Mohammadi Reyshahri, Mohammad (1993). *al-Mawsu‘a al-’Imām ‘Alī b. Abī Ṭālib*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Qāḍī Nu‘mān b. Ḥayyūn, Abū Ḥanīfa (1979). *Da‘ā’im ul-Islām*. Egypt: Dār Al-Ma‘ārif.
- Rawls, John (2000). *A theory of justice*. Translated by Seyyed Mohammad Kamal Sarvarian. Tehran: Research Institute for Cultural Studies.
- Šubḥī Šālīḥ (1973). *Nahj ul-Balāga*. Translated by Abdul Majid Maadikhah. Tehran: n.p.
- Ṭaqāfi-Kūfi, Abū Īshāq Mohammad (1955). *al-Ġārāt*. Tehran: National Art Association.
- Ṭūsī, Abū Ja‘far Moḥammad (1993). *Al-Amālī*. Department of Islamic Studies, Al-Ba‘tha Foundation. Qom: Dār ul-Ṭaqāfah.
- Ṭūsī, Abū Ja‘far Moḥammad (2003). *Īḳtīyār Ma‘ārifat ul-Rijāl*. Tehran: Ministry of

Culture and Guidance.

Vloten, Gerlof van (1946). History of Shia and the Causes of the Fall of the Umayyads.

Translated by Morteza Ha'eri. Tehran: Eqbāl.

Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb (1983 AH). Tārīḳ-i Ya'qūbī. Translated by

Mohammad Ebrahim Ayati. Tehran: Scientific and Cultural.



University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## Shiites and Educational Modernization in British India (From the mid-18th century to the partition of the Indian subcontinent)

Mohsen Masoumi <sup>1</sup> 

1. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (mmassumi@ut.ac.ir)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 29 October 2024  
Received in revised form:  
21 November 2024  
Accepted: 8 December  
2024  
Published online: 17  
February 2025

**Keywords:**  
*Shias of India,*  
*Shia College,*  
*1857 uprising,*  
*Educational innovation,*  
*British Indi.*

---

### ABSTRACT

British rule over the Indian subcontinent, in addition to its political consequences, also left a deep impact on the social and scientific life of Muslims. Along with the British, Western cultural and civilizational influences also entered India. Among the Englishmen's contributions were new fields of knowledge that were different and sometimes conflicting with Muslim sciences and knowledge in terms of subject, method, and purpose. These sciences were widely introduced into India by statesmen, scientists, orientalist, and other European groups and influenced the Muslim educational tradition. From the beginning of the introduction of these sciences, differences and divisions arose among Muslim scholars about learning European languages and engaging with these new sciences. Many Muslim scholars, who were mainly Hadith scholars, opposed the learning of these languages and sciences and believed that these sciences were in conflict with religious teachings and would lead to the dominance of non-Muslims over Muslims. In the meantime, Shiites showed interest in these sciences for intellectual, ideological, and political reasons, and many of them began to learn European languages and acquire new knowledge. This article examines how Shiites encountered Western sciences, introduces some outstanding modern scientists, and studies the factors contributing to Shiite acceptance of Western languages and sciences.

---

**Cite this article:** Masoumi, M. (2024). Shiites and Educational Modernization in British India. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 206-228. DOI: 10.22059/jhic.2024.384558.654530



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.384558.654530

**Publisher:** University of Tehran Press.

---

## شیعیان و نوگرایی آموزشی در هند بریتانیا (از میانه قرن هجدهم تا تجزیه شبه‌قاره هند)

محسن معصومی<sup>۱</sup>

۱. دانشیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

mmasumi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۰۸ <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۰۱ <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۱۸ <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b> شیعیان هند، کالج شیعه، قیام ۱۸۵۷، نوگرایی آموزشی، هند بریتانیا</p>	<p>چیرگی بریتانیا بر شبه‌قاره هند افزون بر پیامدهای سیاسی، بر زندگی اجتماعی و علمی مسلمانان نیز تأثیری ژرف برجای نهاد. به‌همراه انگلیسی‌ها، مظاهر فرهنگی و تمدنی غرب نیز وارد هند شد. از جمله رهاوردهای انگلیسی‌ها، دانش‌های جدید بود که به‌لحاظ موضوع، روش و هدف با علوم و دانش‌های مسلمانان، متفاوت و گاه ناسازگار بودند. این دانش‌ها به‌طور گسترده از طرف دولتمردان، دانشمندان، شرق‌شناسان و دیگر گروه‌های اروپایی وارد هند شدند و سنت آموزشی مسلمانان را تحت تأثیر قرار دادند. از آغاز ورود این دانش‌ها، میان علمای مسلمان دربارهٔ یادگیری زبان‌های اروپایی و پرداختن به‌دانش‌های جدید، اختلاف و دو دستگی ایجاد شد. بسیاری از علمای مسلمان که به‌طور عمده، اهل حدیث بودند با یادگیری این زبان‌ها و دانش‌ها مخالفت کردند و باور داشتند که این دانش‌ها با آموزه‌های دینی ناسازگار است و موجب تسلط کفار بر مسلمانان خواهد شد. پرسش‌های اصلی پژوهش حاضر آن است که شیعیان در رویارویی با دانش‌های جدید چه عکس‌العملی داشتند؟ و عوامل استقبال آنها از دانش‌های غربی چه بود؟ نتیجهٔ این پژوهش نشان داد که علمای شیعه از آغاز آشنایی با دانش‌های جدید غربی و شیوه‌های جدید آموزشی، بدان روی خوش نشان دادند و با فراگیری زبان‌های اروپایی به‌یادگیری و ترویج این دانش‌ها پرداختند. همچنین در پژوهش حاضر نشان داده شد که عواملی، چون همجواری شیعیان و حکومت‌های شیعی با انگلیسی‌ها، غلبهٔ تفکر اصولی بر اخباریگری، عقل‌گرایی شیعیان و التزام به‌مسئلهٔ اجتهاد و پرهیز از تقلید، از عوامل اصلی توجه شیعیان به‌دانش‌های غربی و یادگیری و یاددهی آن بوده است.</p>
<p><b>استناد:</b> معصومی، محسن (۱۴۰۳). شیعیان و نوگرایی آموزشی در هند بریتانیا (از میانهٔ قرن هجدهم تا تجزیهٔ شبه‌قارهٔ هند). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷ (۱)، ۲۰۶-۲۲۸. DOI: 10.22059/jhic.2024.384558.654530</p>	
<p>© نویسنده‌گان. DOI: 10.22059/jhic.2024.384558.654530</p>	
<p><b>ناشر:</b> مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.</p>	



## مقدمه

ورود انگلیسی‌ها به هند و تسلط آنها بر شبه‌قاره دوره کمپانی و پس از آن، افزون بر حکومت‌های اسلامی به‌ویژه بابرین، علمای مسلمان را نیز با چالشی جدی روبه‌رو ساخت. از میانه سده هفدهم و دوره اورنگ‌زیب ششمین پادشاه گورکانی هند، همراه با ورود اروپائیان به‌هند، برخی از مظاهر فرهنگی و تمدنی غرب نیز وارد هند شد. دوره ضعف جانشینان اورنگ‌زیب و قدرت گرفتن کمپانی هند شرقی و تسلط آن بر بخش وسیعی از شبه‌قاره هند، بحث بر سر چگونگی رویارویی با مظاهر فرهنگ و تمدن و دستاوردهای غرب از جمله زبان انگلیسی و شیوه‌های آموزشی و دانش غربی در میان علمای مسلمان، معرکه آراء گردید. پس از شکست قیام سراسری ۱۸۵۷ و سقوط حکومت بابری و تسلط کامل دولت انگلیس بر هند، یکی از اصلی‌ترین چالش‌ها و دل‌مشغولی‌های علمای دولتمردان، سیاستمداران و نیز حکومت‌های محلی و نواب مسلمان، چگونگی رویارویی با سیاست‌های علمی و آموزشی انگلیسی‌ها و نیز مظاهر فرهنگی و تمدنی غرب و در واقع رویارویی با مسئله نوگرایی و مدرنیسم بود. یکی از نخستین علمای مسلمان اهل سنت که نسبت به همکاری با انگلیسی‌ها و فراگیری زبان و دانش‌های آنها عکس‌العمل نشان داد و بر بسیاری از علمای پس از خویش اثر گذاشت، شاه عبدالعزیز دهلوی مشهور به سراج‌الهند و حجه‌الله بود. او شمال هند و دیگر جاهایی را که غلبه با انگلیسی‌ها یا به‌قول وی کفار بود، دارالحرب اعلام کرد و هرگونه همکاری، "استمالت قلوب" و تشبیه به انگلیسی‌ها و حتی یادگیری زبان و خط آنها را جز در شرایط خاص، ممنوع اعلام کرد. شاه عبدالعزیز، آن دسته از علمای شیعه که هند را دارالحرب نمی‌دانستند، نکوهش کرد و نظرشان را بی‌اعتبار دانست و حتی تفضل حسین از علمای برجسته شیعه را که با اروپائیانها مناسبات علمی و سیاسی داشت و به‌یادگیری زبان و دانش‌های غربی پرداخته بود، "ملحد کامل" خواند (شاه عبدالعزیز دهلوی، ۱۳۲۲: ج ۱، ۱۶-۱۷، ۱۰۴، ۱۰۹-۱۱۰؛ شاه عبدالعزیز دهلوی، ۱۳۱۴: ۱۱۷). بسیاری از علمای اهل سنت، چه دوره تسلط کمپانی بر هند و چه پس از قیام سراسری ۱۸۵۷ راه وی را در زمینه فراگیری زبان انگلیسی و دانش‌های غربی در پیش گرفتند. در حالی که، انگلیسی‌ها برای تغییر و تحول در نظام آموزشی و مواد درسی در هند، طرح‌ها و برنامه‌های متعددی را ارائه و اجرا می‌کردند، بر خلاف هندوان، تقریباً همه علمای برجسته مسلمان تا زمان سیداحمدخان و اقدامات وی که به‌ایجاد کالج انگلو-اورینتال اسلامی علی‌گه<sup>۱</sup> در ۱۸۵۷/۱۲۷۳ انجامید، به‌مقابله و مخالفت با این برنامه‌ها پرداختند. مسلمانان، پذیرش نظام انگلیسی و آموزش علوم جدید و به‌گمان آنها مسیحی را علاوه بر اعتراف به‌ناتوانی نظام آموزشی سنتی و مدرسی، موجب شرک و تضعیف

اسلام و تشبه به کفار و از همه مهم‌تر به خطر افتادن تمامیت و ماهیت اسلام و تسلط کفار بر مسلمانان می‌دانستند. به‌علاوه، شیوه‌های زندگی غربی چون اختلاط پسران و دختران در مدارس، چگونگی پوشش و دیگر مظاهر فرهنگی، آنها را از آموزش و علوم جدید رویگردان می‌کرد. شمار دیگری از علما و دولتمردان مسلمان به‌ویژه پیروان مذاهب فقهی حنفی و حنبلی، رواج این دانش‌ها را موجب از دست رفتن موقعیت، مناصب و مشاغل خود می‌دانستند؛ از این‌رو به‌مخالفت جدی با آن همت گماشتند (Hardy, 1972: 92-93, 96-97; Rizvi, 1896: 2/389; قسور عباس، ۱۱۱-۱۱۳؛ ابراهیم موسی، ۲۸۳-۲۷۷؛ طرفداری، ۲۰۳، ۲۰۷-۲۰۹، ۲۱۸-۲۱۹). به‌نوشته هوارد راسل (درگذشته ۱۹۰۷) یکی از روزنامه‌نگاران جنگی و کسی که نخستین گزارش‌ها را از قیام سراسری ۱۸۵۷ ارائه کرد، مولوی‌ها و علمای مسلمان هند به‌اروپائی‌ها و حتی به نهضت علمی و آموزشی آنها بسیار بدبین بودند و همچنان دوره تسلط مسلمانان را بهترین دوره‌های تاریخ هند می‌دانستند (Russell, 1860: 73-74). نظر راسل بعدها تقریباً به‌طور کامل، مورد تأیید و تأکید جواهر لعل نهرو مورخ و سیاستمداری که از جاده انصاف درباره مسلمانان خارج نشد، قرار گرفت (Nehru, 1914: 289). به‌همین سبب بود که در دهه هشتم قرن نوزدهم لرد مایو<sup>۱</sup> فرماندار کل بریتانیا در هند، به‌ناکامی انگلیسی‌ها در جذب مسلمانان به‌دانش‌های جدید اعتراف کرد (Hardy, 1972: 90). این علما که محافظت از اندیشه‌ها، عقاید و آداب اسلامی را در برابر تهدیدهای مدرنیسم و نوگرایی، کاری دشوار و مسلمانان را در مقابله با موج نوگرایی عاجز می‌دانستند، تمام کوشش خود را مصروف جلوگیری از هرگونه تماس مسلمانان و غربی‌ها کردند و به‌نوشته آسیه یوسف، برخی از آنها باور داشتند که انسان یا مسلمان است یا مدرن و جمع بین آنها ممکن نیست (Aasia Yusuf, 2014: 120-121). علمای وابسته به‌دارالعلوم دئوبند که نخستین عکس‌العمل سازمان‌یافته آموزشی برای مقابله با آموزش‌های انگلیسی و حمایت از اسلام و آموزش‌های دینی بود و در اندیشه‌های شاه‌ولی‌الله و فرزندش شاه‌عبدالعزیز دهلوی ریشه داشت، همگی بیش‌و‌کم و با اختلافاتی در جزئیات با آموزش به‌شیوه غربی و یادگیری دانش‌های جدید مخالف بودند. از جمله مشهورترین این علما، می‌توان به مولانا محمدقاسم نانوتوی، مولانا عنایت‌الله و مولانا رشید احمدکنگوهی بنیان‌گذاران دارالعلوم، مفتی محمد اشرف، قاری محمدطیب، مولانا انورشاه کشمیری، مولانا اشرف علی تهنانوی، شیخ‌الهند محمود الحسن و مولانا عیب‌الله سندی اشاره کرد (Aasia Yusuf, 2014: 122-124, 130-138; Aziz Ahamd, 1967: 103-122). نیز نک: محمد اکرام، ۱۹۷۹: ۲۰۶-۲۱۱ و ۲۴۵-۳۶۷).

باوجود مخالفت دانشمندان مسلمان با نظام آموزشی غربی و منع یادگیری زبان انگلیسی و دانش‌های جدید، به نظر می‌رسد بیشتر علمای شیعی از همان آغاز آشنایی با علوم غربی، به‌راهی دیگر رفتند. بسیاری از علمای شیعه، زبان انگلیسی و گاه چندین زبان اروپایی دیگر را فراگرفتند و به‌یادگیری

دانش‌های جدید غربی، چون ریاضیات، نجوم، فیزیک، پزشکی، شیمی، فلسفه و منطق پرداختند و برخی از آنها از دانشمندان بزرگ و به‌نام در زمینه این دانش‌ها شدند و علاوه بر هند در کشورهای اروپایی نیز به شهرت رسیدند. با وجود این، گذشته از کوشش‌هایی که از سوی برخی پژوهشگران برای معرفی شماری از دانشمندان برجسته شیعه و بیان شرح احوال و آثار آنها فارغ از وابستگی مذهبی صورت گرفت، بیشتر پژوهش‌ها دربارهٔ رویارویی مسلمانان هند با نوگرایی و مدرنیسم، به‌ویژه رویارویی با زبان‌ها و دانش‌های اروپایی بر جریان‌های اصلی و غالب اهل سنت، چون دارالعلوم دئوبند، ندوه‌العلمای لکنه‌و و نهضت علیگره متمرکز است و نسبت شیعیان به‌عنوان پیروان یکی از مذاهب مهم و جریان‌های اثرگذار در شبه‌قارهٔ هند با موضوع نوگرایی در آموزش و فراگیری دانش‌های جدید، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

پژوهشگرانی چون پیتر هاردی در «مسلمانان هند بریتانیا»<sup>۱</sup>، عزیز احمد در «نوگرایی اسلامی در هند و پاکستان ۱۸۵۷-۱۹۶۴»<sup>۲</sup>، محمد مجیب در «مسلمانان هند»<sup>۳</sup>، باربارا متکالف در «احیای اسلامی در هند بریتانیا»<sup>۴</sup>، فرانسیس رابینسون در «تجزیه‌طلبی در میان مسلمانان هند»<sup>۵</sup> و محمد اکرام در موج کوثر یعنی *مسلمانان کی مذهبی او علمی تاریخ دور جدید، تقریباً همگی بر نسبت جریان‌های اصلی اصلاح‌طلبی شبه‌قارهٔ هند و مسئلهٔ نوگرایی تأکید دارند*. آسیه یوسف نیز در رسالهٔ دکتری خود در دانشگاه اسلامی علیگره با عنوان «اسلام و نوگرایی، علمای شبه‌قارهٔ هند و پاکستان»<sup>۶</sup>، بر سه جریان اصلی اصلاح‌طلبی پیش‌گفته تمرکز کرده و به شیعیان به‌عنوان یکی از جریان‌های مهم توجه چندانی نکرده است. شاید، تنها پژوهشگری که به شیعیان به‌عنوان یک جریان نوگرا پرداخته است، سید اطهر عباس رضوی باشد که در کتاب *تاریخ اجتماعی-فکری شیعه اثنی عشری در هند*<sup>۷</sup> فصلی را به شیعه و نوگرایی اختصاص داده و به مطالعه و بررسی رویارویی برخی از دانشمندان شیعه با علوم و دانش‌های غربی از قرن هفدهم تا بیستم پرداخته است. هرچند، رضوی نیز به‌علل و عوامل توجه شیعیان به دانش‌های جدید باوجود مخالفت علمای برجستهٔ اهل سنت توجهی نکرده است. قسور عباس در رسالهٔ دکتری خود، *نظام آموزشی هند در دورهٔ سیطرهٔ بریتانیا* (دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ش)، ضمن تشریح اقدامات انگلیسی‌ها برای تغییر نظام آموزشی مسلمانان، عکس‌العمل برخی از علمای مسلمان را در برابر این اقدامات بررسی کرده است و سعید شیرازی نیز در رسالهٔ دکتری خود، *مسلمانان و نوگرایی آموزش در هند دوره بریتانیا*

1. *The Muslims of British India*, Peter Hardy

2. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, Aziz Ahmad

3. *The Indian Muslims*, Mohammad Mujeeb

4. *Islamic Revival in British India*, Barbara Metcalf

5. *Separatism among Indian Muslims*, Francis Robinson

6. *Islam and modernism, A study of Muslim scholars of IndoPak Subcontinent*, Aasia Yusuf

7. *A Socio-Intellectual history of Isna Ashari Shiis in Idnia*, Sayid Athar Abbas Rizvi



(دانشگاه تهران، ۱۳۹۹ ش)، بر نوگرایی آموزشی در میان مسلمانان با تمرکز بر دوره نواب بهوپال پرداخته است.

در این پژوهش، کوشش شده است تا ضمن بررسی چگونگی رویارویی علمای برجسته شیعه با آموزش زبان‌های غربی، به‌ویژه انگلیسی و نیز دانش‌های جدید اروپایی به‌عنوان دروازه ورود به نوگرایی و مدرنیسم و بیان فعالیت‌های علمی شماری از دانشمندان نوگرای شیعه، نهادها و مؤسسه‌هایی نیز که در این دوره از سوی شیعیان برای پرداختن به دانش‌های جدید تأسیس شد، معرفی شوند و در نهایت، عوامل مخالفت نکردن شیعیان با نوگرایی در آموزش دانش‌های جدید و یادگیری زبان انگلیسی مورد توجه قرار گیرد.

### نوگرایی آموزشی شیعیان پیش از قیام سراسری ۱۸۵۷

بر خلاف بیشتر علمای اهل سنت، دانشمندان شیعه از میانه سده هفدهم و پس از ورود دانش‌های غربی به‌هند، به این دانش‌ها روی خوش نشان دادند. به‌نوشته اطهر عباس رضوی (Rizvi. 1896: 2/363)، علمای شیعه، دانش‌ها و کشفیات جدید را نه‌تنها با تعالیم دینی مغایر نیافتند، بلکه آن را موجب تقویت دین و ایمان مسلمانان دانستند و خود به‌یادگیری زبان‌های اروپایی و فراگیری این علوم و دانش‌ها پرداختند. شاه‌عبدالعزیز دهلوی (درگذشته ۱۲۳۹/۱۸۲۴) در یکی از فتاوی خود درباره دارالحدیث نداشتن شمال هند از سوی علماء شیعه، به‌صراحت اعلام داشت که "تجویز علمای امامیه در این مقام اعتبار ندارد و... صرف در تجویز علماء حنفیه است" (شاه‌عبدالعزیز دهلوی، ۱۳۲۲: ج ۱، ۱۰۹-۱۱۰). این فتوا در کنار دیگر فتاوی وی که یادگیری خط و زبان انگلیسی‌ها را جز در موارد استثنایی و تنها به‌منظور "اطلاع بر مضامین ایشان یا خواندن خطوط ایشان" جایز نمی‌دانست، آشکارا نشان می‌دهد که علمای شیعه در سده‌های هفدهم و هجدهم، درباره همکاری با انگلیسی‌ها و یادگیری زبان و دانش‌های جدید، به‌راهی غیر از علماء حنفی رفته بودند.

یکی از پیشگامان توجه به‌دانش‌های جدید، شفیعی‌ای یزدی ملقب به‌دانشمندخان (درگذشته ۱۰۸۱/۱۶۹۹) از دولتمردان و صاحب‌منصبان شیعی دربار شاه‌جهان و اورنگ‌زیب بود. وی افزون بر تبحر در علمی، چون حکمت و هیئت، به‌دانش‌های غربی از جمله نجوم، جغرافیا و کالبدشناسی نیز علاقه فراوان داشت. وی که مأموریت سامان‌دادن روابط سفرای اروپایی با دربار را عهده‌دار بود، با برنیه پزشک مخصوص شاه‌جهان و اورنگ‌زیب، رابطه خوبی داشت و برنیه او را با اندیشه‌ها و یافته‌های دانشمند معاصر غربی، چون کشفیات ویلیام هاروی<sup>۲</sup> (درگذشته ۱۰۶۷/۱۶۵۷) پزشک و زیست‌شناس

1. Bernier

2. William Harvey

انگلیسی دربارهٔ گردش خون، رنه دکارت<sup>۱</sup> (درگذشته ۱۶۵۰/۱۰۶۰) فیلسوف شهیر فرانسوی و پی‌یر گاسندی<sup>۲</sup> (درگذشته ۱۶۵۵/۱۰۶۵) ریاضیدان و ستاره‌شناس فرانسوی آشنا ساخت (کنبو، ج ۳، ۲۹۸-۲۹۹، ۱۹۷۲: شاهنوازخان، ۱۸۹۰: ج ۲، ۳۰-۳۲؛ Bernier, 1916: 155-156, 323-325؛ نیز نک: دانشنامهٔ جهان اسلام، ۱۳۹۸: ذیل شفیعی یزدی، دانشمندان).

پس از درگذشت اورنگ‌زیب در ۱۷۰۷/۱۱۱۸، حکومت بابرین به سرعت راه ضعف و زوال در پیش گرفت و دوره‌ای جدید در تاریخ این حکومت و نیز هند ایجاد شد. ضعف حکومت بابرین موجب افزایش قدرت انگلیسی‌ها و حضور بیش از پیش آنها در هند، به‌ویژه در بنادر شرقی و بنگال شد. کمپانی هند شرقی با استفاده از ضعف قدرت مرکزی، توانست بر بنگال و سپس به تدریج بر بیشتر شبه‌قارهٔ هند تسلط یابد و از یک شرکت تجاری، به قدرتی سیاسی و نظامی تبدیل شود. در کنار هندوان، بسیاری از مسلمانان نیز چه در امور سیاسی و نظامی و چه بازرگانی، در خدمت کمپانی یا در ارتباط با کمپانی قرار گرفتند، در نتیجه ارتباط مسلمانان با اورپائیان و بالتبع زبان انگلیسی و دانش‌های غربی به سرعت رو به فزونی نهاد. ضعف حکومت بابرین از سوی دیگر موجب شد، حکومت‌های محلی و منطقه‌ای مسلمان با نام نواب، قدرت و اهمیت بیشتری به دست آورند. یکی از این حکومت‌های محلی نواب، اوده در شمال هند به مرکزیت شهر فیض‌آباد و سپس لکنهو بود. سعادت‌علی‌خان بنیان‌گذار این حکومت، از شیعیان نیشابوری مهاجر ایران بود. جانشینان وی که از حامیان سرسخت تشیع دوازده امامی بودند، به تدریج از بابرین فاصله گرفتند و در نهایت حدود اوایل قرن نوزدهم، اعلان استقلال کردند. نواب اوده از آغاز تشکیل به عنوان حائل میان بنگال، که در اختیار کمپانی هند شرقی قرار داشت، و دیگر سرزمین‌های هند به‌شمار می‌رفتند؛ از این‌رو بیشترین ارتباط و تعامل را به لحاظ سیاسی (اعم از جنگ و صلح)، فرهنگی و اجتماعی با انگلیسی‌ها داشتند. قلمرو اوده در شمال هند، یکی از پناهگاه‌های اصلی تشیع در هند و مأمین و ملجأ بسیاری از علمای شیعه از هند، ایران، عراق و دیگر سرزمین‌ها بود و علمای شیعه در این دوره علاوه بر اعتبار و احترام فراوان، به مناصب و مشاغل مهم سیاسی و اجتماعی نیز دست یافتند؛ بنابراین اوده به یکی از دروازه‌های آشنایی علمای شیعه با زبان‌های اروپایی، به‌ویژه انگلیسی و با دانش‌های جدید غربی تبدیل شد و نخستین مدارس و مراکز آموزشی به شیوهٔ غربی در لکنهو تأسیس شد. عالم شیعی سیدمرتضی حسین مشهور به صدرالافاضل (۱۳۴۱/۱۹۲۳-۱۴۰۷/۱۹۸۶) که در کتاب *مطلع‌الانوار*، شرح حال علمای شیعی هند را به‌ویژه در دورهٔ نواب و در لکنهو براساس تذکره‌های قدیم و جدید جمع‌آوری کرده، به خوبی نشان داده است که بیشتر علمای شیعه علاوه بر یادگیری یک یا چند زبان اروپایی، به‌ویژه انگلیسی با دانش‌های جدید نیز آشنا بودند و برخی از آنها از سرآمدان علمی، چون فیزیک و ریاضی در

1. Rene Descartes

2. Pierre Gassendi

دوره خود و نیز کاملاً آگاه از تحولات این علوم در غرب بودند و به علاوه، با دانشمندان و دولتمردان انگلیسی مقیم هند یا خارج از آن، مراودات گسترده علمی و سیاسی داشتند. این دانشمندان به سبب ارتباط با دیگر سرزمین‌های شیعه‌نشین، در واقع مروج علوم و دانش‌های جدید در سایر مناطق هند و گاه خارج از آن بودند. البته، توجه و پیشتازی علمای شیعه به دانش‌های جدید، به شمال هند و لکنهو منحصر نبود و در دیگر مناطق هند نیز رواج داشت. پرداختن به شرح احوال و آثار این علما از حوصله این مقاله خارج است؛ از این رو به چند نمونه از برجسته‌ترین و اثرگذارترین آنها که نماد و نماینده شیعیان در پرداختن به علوم جدید هستند، اشاره می‌شود (برای فهرست کاملی از علمای شیعه که به یادگیری زبان‌های اروپایی، به ویژه انگلیسی و دانش‌های جدید غربی و ارتباط با دانشمندان غربی پرداختند، نک: صدرالافاضل، ۱۳۷۴ش).

علامه تفضل حسین خان (۱۷۲۷/۱۱۴۰-۱۲۱۵-۱۸۰۱) از مشهورترین علمای شیعی در علوم عقلی اسلامی و نیز دانش‌های جدید بود. وی در سیالکوت (شهری در ایالت پنجاب پاکستان کنونی) زاده شد. پس از یادگیری علوم عقلی و نقلی در لاهور و دهلی به اوده رفت و به دربار نواب پیوست. وی در دستگاه اداری و سیاسی نواب، به مناصب و مشاغل عالی دست یافت و هم‌زمان به یادگیری دانش‌های جدید و حمایت از دانشمندان و نیز برقراری ارتباط سیاسی و علمی با انگلیسی‌ها همت گماشت. او که گاه به سفارت و نمایندگی نواب اوده به لکنهو مرکز انگلیسی‌ها فرستاده می‌شد، بیش از موضوعات سیاسی، به امور علمی و دانش‌های جدید علاقه نشان داد. وی در زبان‌های عربی، فارسی، انگلیسی و لاتین مهارت داشت و با زبان‌های یونانی، هندی و سانسکریت آشنا بود. او که انگلیسی را با مهارت تمام می‌نوشت، با افرادی چون وارن هستینگز<sup>۱</sup> اولین فرماندار بریتانیایی بنگال و دیوید اندرسون<sup>۲</sup> از مأموران عالی‌رتبه کمپانی هند شرقی، روابط دوستانه و مباحثات و نوشتن و خواندهای علمی داشت. تفضل حسین در ریاضیات، نجوم، مکانیک و حتی فلسفه غرب تبحر یافت و رساله‌هایی را از دانشمندان مشهور غربی در این حوزه‌ها به عربی ترجمه کرد. مشهورترین اثر او، ترجمه کتاب *اصول حکمت طبیعی نیوتن* از لاتین به عربی بود که بیش از پیش موجب شهرت وی شد (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۱۵۸-۱۶۲؛ Mahomed Ali Mushirul Hasan, 1993: 100-101; Khan, 1908: 2-4, 6-9). سایمون شفر استاد تاریخ علم و فلسفه دانشگاه کمبریج، تفضل حسین را از دانشمندان اثرگذار در تاریخ علم دانسته که با ترجمه *اصول حکمت طبیعی نیوتن*، موجب ایجاد رابطه بین دانش‌های ریاضی و فیزیک در جهان انگلیسی، فارسی، سانسکریت و عربی شد. از نظر شفر، تفضل حسین از واسطه‌های مهم همگرایی علمی میان ملت‌های مختلف بود و ترجمه قوانین نیوتن، یکی از شگفت‌انگیزترین فعالیت‌های علمی او بود که موجب پیشرفت

1. Warren Hastings

2. David Anderson

علمی فراوان در دنیای آن روز و در میان دانشمندان شد (Simon Schaffer, 2009: 60-61). شفر، تفضل حسین را به سبب فعالیت‌های هم‌زمان علمی و سیاسی دانشمند-دیپلمات<sup>۱</sup> خوانده است. رضوی نیز تفضل حسین را دانشمندی دانسته که از زمانه خویش بسیار جلوتر بود (Rizvi, 1896: 2/363).

از دیگر علمای شیعی پیشتاز در فراگیری دانش‌های غربی، به‌ویژه اثرگذار در شناساندن غرب و مظاهر فرهنگی و تمدنی آن به مسلمانان و از معاصران تفضل حسین، میرزا ابوطالب اصفهانی (درگذشته ۱۸۰۵/۱۲۲۰) بود. میرزا ابوطالب که اصل و نسبی ایرانی داشت در لکهنو زاده شد. پس از فراگیری علوم مختلف، به‌دربار نواب اوده و سپس به خدمت کمپانی هند شرقی درآمد. او به سبب بروز برخی ناملازمات و مشکلات با یکی از مستشرقان ساکن لکنهو، در تاریخ دوم رمضان ۱۲۱۳/هفتم فوریه ۱۷۹۹ راهی سفر غرب شد. وی در ۲۴ شعبان ۱۳۱۴/۲۱ ژانویه ۱۸۰۰ وارد لندن شد و حدود دو سال و پنج ماه در آنجا ماند و از بسیاری مناطق انگلیس دیدار کرد و در نهایت، از راه عثمانی و خلیج فارس به هند بازگشت. وی در سفرنامه خود به نام *مسیرطالبی*، یکی از نخستین گزارش‌ها را درباره فرهنگ و تمدن اروپا و پیشرفت‌های آن و تشویق مسلمانان به یادگیری زبان انگلیسی و دانش‌های غربی ارائه کرد و کوشید با ارائه جزئیات، مشاهدات خود در لندن به‌ویژه در مراکز آموزشی و دانشگاه‌های آن زمان، مسلمانان را به فراگیری دانش‌های جدید ترغیب کند. میرزا ابوطالب افزون بر آثاری در زمینه اخلاق، ادبیات و تاریخ، رساله‌هایی نیز در موسیقی و پزشکی نوشت (Mushirul Hasan, 1993: 91-93؛ میرزا ابوطالب، مقدمه خدیو جم، ده-بیست و سه). رضوی وی را نیز در کنار تفضل حسین و برخی دیگر از دانشمندان شیعی از پیشگامان توجه به دانش‌های جدید و از کسانی دانسته که از زمانه خویش، جلوتر بودند (Rizvi, 1896: 2/363-364) و شفر او را در ردیف دانشمندان برجسته شیعه که به دانش‌های جدید پرداختند و در ردیف کسانی، چون تفضل حسین به‌شمار آورده است (Simon Schaffer, 2009: 59).

سید دلدارعلی نصیرآبادی (درگذشته ۱۲۳۵/۱۸۲۰) فقیه و متکلم برجسته شیعه و یکی از بزرگ‌ترین مراجع پرنفوذ در شمال هند بود که در عراق، ایران و هند تحصیل کرد و در بازگشت به اوده در ترویج تشیع و نیز رواج و گسترش علوم عقلی، کوشش بسیار کرد. دلدارعلی که با القابی، چون غفران‌مآب و مجتهدالعصر نام‌آور شد، هرچند که خود به فراگیری دانش‌های غربی نپرداخت، اما به‌عنوان مجتهدی بزرگ و اثرگذار با ترویج اندیشه اصولی و مقابله با اخباریگری، سهم زیادی در هموار کردن راه برای پرداختن دیگر علمای شیعه به علوم جدید داشت (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۲۴۷-۲۵۳).

سیدحسین بلگرامی (درگذشته ۱۲۵۷/۱۸۴۱) از دیگر دانشمندان مقیم دربار نواب اوده و مرتبط با کمپانی هند شرقی بود که سهم مهمی در فراگیری و گسترش زبان انگلیسی و دانش‌های غربی داشت. خانه وی در لکنهو محل گردهم‌آیی و آمدوشد دانشمندان و روشنفکران بود. صدرالافاضل به‌نقل از

عبدالقادر رامپوری، مسلک بلگرامی را صلح کل دانسته است. علاوه بر وی، فرزندان و نوادگانش نیز همگی اهل علوم و دانش‌های جدید و مسلط به زبان انگلیسی بودند و با انگلیسی‌ها روابط دوستانه و همکاری نزدیک علمی و سیاسی داشتند و پس از شکست قیام ۱۸۵۷ و آغاز نهضت علیگره، از حامیان پرشور اندیشه‌های سیداحمدخان به‌شمار می‌رفتند. سیدحسین بلگرامی در چاپ و تصحیح برخی از کتاب‌هایی که از سوی انجمن آسیایی بنگال منتشر شد، از جمله *صحیفه کامله سجادیه* همکاری داشت (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۴۵۵-۴۵۷؛ بلگرامی، مقدمه عبدالماجد، ج ۱، ۲-۴؛ Rizvi. 1896: 2/365-366).

### نوگرایی آموزشی شیعیان پس از قیام ۱۸۵۷

شکست قیام سراسری در ۱۸۵۷، پیامدهای سیاسی و فرهنگی ناگواری برای مسلمانان داشت. حکومت مسلمانان بر شبه‌قاره هند و نیز تسلط کمپانی هند شرقی پایان یافت و هند مستقیماً تحت چیرگی دولت و مجلس انگلیس قرار گرفت. انگلیسی‌ها، مسلمانان را مقصر اصلی قیام می‌دانستند؛ از این رو به آنها بسیار بدبین بودند و بر سخت‌گیری خود به آنها افزودند. از سوی دیگر، اختلاف و شکاف میان علما و اندیشمندان مسلمان، درباره همکاری یا همکاری نکردن با انگلیسی‌ها در همه زمینه‌ها از جمله فراگیری زبان انگلیسی و دانش‌های جدید، بیشتر شد. نخستین واکنش رسمی در مخالفت با یادگیری دانش‌های جدید با تأسیس دارالعلوم دتوبند (شهری کوچک در ایالت اتارپرداش کنونی هند) در ۱۸۶۷ شکل گرفت. این مدرسه که از سوی شماری از شاگردان مکتب فکری شاه‌ولی‌الله دهلوی تأسیس شد، دست کم در دهه‌های آغازین فعالیت خود، بر استقلال مالی و آموزشی از انگلیسی‌ها تأکید داشت (Aziz Ahamd, 1967: 103-122). در مقابل این حرکت، نهضتی علمی، آموزشی و ادبی شکل گرفت که چون نقطه آغاز آن شهر علیگره و بنیان‌گذار اصلی آن سیداحمدخان (از اثرگذارترین علما و چهره‌های سیاسی و فرهنگی هند در قرن نوزدهم) بود، به نهضت علیگره مشهور شد. هدف اصلی سیداحمدخان و بالتبع نهضت علیگره، رفع سوء تفاهم میان انگلیسی‌ها و مسلمانان و ترغیب مسلمانان به همکاری با انگلیسی‌ها و مهم‌تر از آن آموزش زبان انگلیسی و نیز دانش‌های جدید با حضور در مدارس و مراکز آموزشی ایجاد شده از سوی انگلیسی‌ها بود. سیداحمدخان باور داشت که تنها راه نجات مسلمانان از عقب‌ماندگی، یادگیری دانش‌های جدید و اعتقاد و التزام به نبود تقابل و تعارض میان آموزه‌های اسلام با دانش‌های جدید است (برای آگاهی کامل از علل و عوامل و نیز پیامدهای نهضت علیگره نک: Shan, 2004; Mohammad, 1999; Shahid Jaleel, 2004). سیداحمدخان به حمایت و ترویج بی‌دریغ آموزش علوم غربی و آموزه‌هایی، چون تفسیر دین و قرآن براساس مقتضیات زمان و نیز پناه‌بردن به مسئله اجتهاد و دوری از تقلید پرداخت؛ از این رو به شدت از سوی بیشتر علمای مسلمان مورد حمله قرار گرفت و حتی به کفر، الحاد و ارتداد متهم شد و او و پیروانش را نیچریه خواندند (Mushirul Hasan, 1993: 85-59).

البته، شماری از علما نیز به حمایت همه یا بخشی از اندیشه‌های وی پرداختند و شگفت آنکه، عده‌ای از علما و اندیشمندان شیعه در میان طرفداران پروپاقرص سیداحمد، به‌ویژه در زمینه لزوم یادگیری زبان‌ها و دانش‌های غربی قرار داشتند.

پس از آنکه کوشش‌های سیداحمدخان به تأسیس کالج انگلو-اورینتال در علیگره انجامید، شیعیان چه در نقش استاد و مدرس و چه دانشجو، مشارکت گسترده‌ای در این کالج داشتند، فعالیت‌های سیداحمدخان به شدت مورد توجه و حمایت شیعیان قرار گرفت و بسیاری از آنها، فرزندان خود را به این کالج فرستادند. حتی شیعیان و نواب حیدرآباد و رامپور و اوده کمک‌های مالی زیادی به کالج کردند (Rizvi. 1896: 2/393-395, 398; Rieck, 2015: 18).

سه برادر به نام‌های سیدحسین، سیدحسن و سیدعلی بلگرامی و مشهور به برادران بلگرامی (این سه فرزندان سیدزین‌العابدین و نوادگان سیدحسین بلگرامی پیش گفته بودند)، از برجسته‌ترین طرفداران شیعی سیاست‌های آموزشی و اندیشه‌های سیداحمدخان بودند. سیدعلی (درگذشته ۱۳۲۹/۱۹۱۱)، به زبان‌های فارسی، عربی، سانسکریت، بنگالی، مرهتی، تلنگی، گجراتی، آلمانی، فرانسه و انگلیسی مسلط بود. در رشته مهندسی فنی کالج علیگره درس خواند، سپس به حیدرآباد دکن رفت و در دربار نظام‌ها، مناصب عالی یافت و از سوی سالار جنگ به اروپا فرستاده شد. وی از کشورهای انگلیس، فرانسه، اسپانیا، آلمان و ایتالیا دیدن کرد و علاوه بر فلسفه و تاریخ، با دیگر علوم جدید نیز آشنا شد. او پس از بازگشت به هند در پیشرفت شهر حیدرآباد و ترویج نوگرایی در جنوب هند سهم به‌سزایی داشت و مرکزی برای آموزش علوم و فنون در این شهر ایجاد کرد. او همچنین در پیشرفت دانشگاه اسلامی علیگره، نقش مهمی داشت. پس از بازنشستگی در ۱۹۰۱ دوباره به انگلستان رفت و استاد زبان مرهتی شد. سیدحسین (درگذشته ۱۳۴۴/۱۹۲۵) نیز به زبان‌های عربی، فارسی، اردو و انگلیسی تسلط داشت و قرآن را به انگلیسی ترجمه کرد. وی نیز در دربار نظام‌های حیدرآباد سمت‌های مختلف داشت و در گسترش اندیشه‌های آموزشی نوگرایانه سیداحمدخان در جنوب هند کوشش فراوان کرد (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۲۵۵، ۳۶۹-۳۷۰; Rizvi. 1896: 2/404-406).

مولانا سراج‌حسین موسوی (درگذشته ۱۲۸۲/۱۸۶۵) فرزند مجتهد بزرگ شیعه مفتی محمدقلی کتوری (درگذشته ۱۲۶۰/۱۸۴۴) و پسر وی کرامت‌حسین (درگذشته ۱۳۳۵/۱۹۱۷)، نیز در زمره طرفداران آموزش علوم جدید و از مروجان سیاست‌های آموزشی سیداحمدخان بودند. سراج‌حسین علاوه بر تبحر در علوم ریاضی و فیزیک، در ترجمه آثاری در زمینه منطق، متافیزیک، شیمی، فلسفه طبیعی، فیزیک و اقتصاد و سیاست از انگلیسی به اردو، کوشش فراوان کرد. وی باور داشت که علوم جدید، استدلال‌های دینی و فلسفی پیشین و نیز آن دسته از علوم عقلی را که مبنای آن دانش یونانی‌ها بود، باطل کرده است؛ از این‌رو باید علوم جدید و شیوه‌های مطالعه آن را فراگرفت (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۲۹۰-۲۹۱; Rizvi.

۱۸۸۶ تا ۱۸۹۱ و مراکز دیگر به تدریس حقوق پرداخت. همچنین او برای حق تحصیل زنان، کوشش بسیار کرد (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۴۵۳-۴۵۴؛ Rizvi, 1896: 2/413-418). اشاره به نام همه علمای شیعه که پس از قیام ۱۸۵۷ به یادگیری و ترویج زبان‌ها و دانش‌های جدید غربی پرداختند، از حوصله این مقاله خارج است (برای آگاهی از فهرست نام این دانشمندان نک: صدالافاضل، ۱۳۷۴ ش).

شماری دیگر از علمای شیعه، علاوه بر پرداختن به دانش‌های جدید در آثار خویش که بیشتر به زبان انگلیسی نوشته می‌شد، کوشیدند ثابت کنند که این دانش‌ها هیچ تعارض و تقابلی با اسلام و آموزه‌های دینی ندارد. کرامت‌علی (در گذشته ۱۲۸۵/۱۸۶۸) در کتاب *مآخذ العلوم*، با رویکردی عقلانی به تعالیم دینی اذعان دارد که قرآن پر از اطلاعاتی در حوزه فیزیک و ریاضی است که با یافته‌های این علوم دوره جدید هیچ تعارضی ندارد. از نظر وی، میان آموزه‌ها و مفاهیم قرآنی با فلسفه و دانش‌های جدید اروپایی کاملاً هماهنگی وجود دارد (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۴۵۵؛ Aziz Ahmad, 1967: 21-22). عبیدالله عبیدی از طرفداران کرامت‌علی نیز بیم برخی مسلمانان از رویارویی علوم جدید با تعالیم اسلامی را بی‌هوده می‌دانست و حتی باور داشت که کشفیات کسانی، چون کپرنیک و گالیله موجب تقویت باورها و اعتقادات دینی خواهد شد؛ از این رو به نوشته عباس اطهر رضوی آنچه موجب نگرانی سیداحمدخان از تعارض میان اسلام و علوم جدید شده و وی را به تفاسیر عجیب از قرآن سوق داده بود، از نظر بسیاری از اندیشمندان شیعه کاملاً بی‌مورد و نابجا بود (Rizvi. 1896: 2/368). چراغ‌علی (در گذشته ۱۸۹۵)، اندیشمند نوگرای شیعه که به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های سیداحمدخان قرار داشت نیز برای تبیین آموزه‌های عقلانی اسلام و اثبات مغایرت نداشتن قوانین و احکام اسلامی با آموزه‌ها و دانش‌های جدید، کوشش فراوان کرد. وی که با زبان‌های عربی، فارسی، انگلیسی، لاتینی و سریانی آشنا بود و در حیدرآباد به مناصب و مشاغل عالی رسید، باور داشت که قرآن سرشار از قوانین طبیعی است که با دانش‌های جدید تعارضی ندارد (Aziz Ahmad, 1967: 57; Rizvi. 1896: 2/407-408; Aasia Yusuf, 2014: 71-72). امیرعلی (در گذشته ۱۹۲۸)، دیگر اندیشمند پرکار و نوگرای شیعه نیز که بر مسلمانان قرن بیستم در شبه‌قاره هند و خارج از آن تأثیر زیادی گذاشت، همه همت خویش را مصروف اثبات عدم تعارض میان دین و دانش‌های جدید و تشویق مسلمانان به فراگیری این دانش‌ها کرد (Rizvi. 1896: 2/420; Aasia Yusuf, 2014: 71-72).

### نهادهای آموزشی نوگرای شیعیان

علاوه بر فعالیتهای شخصی علما و دانشمندان شیعه در پرداختن به دانش‌های غربی و همسوس شدن با نوگرایی و مدرنیسم، از اواخر قرن نوزدهم و در اوایل قرن بیستم، نهادها و مؤسسه‌هایی نیز از سوی شیعیان راه‌اندازی شد که در کنار اهداف و برنامه‌های سیاسی، در توجه‌دادن شیعیان به دانش‌های جدید نیز سهم مهمی داشتند. در ۱۳۱۹/۱۹۰۱، یکی از علمای شیعه به نام آقا حسن قدوة‌العلماء (متوفی ۱۳۴۸) برای کمک به بهبود اوضاع اجتماعی و رفاهی شیعیان، در لکنهوانجمنی به نام صدرالصدور تأسیس کرد. چندسال بعد، برخی از اعضای جوان‌تر که می‌پنداشتند انجمن به لحاظ فکری باید به‌روز باشد و در عکس‌العمل به تشکیل مسلم‌لیگ، کنفرانس شیعیان سراسر هند<sup>۱</sup> را در ۱۳۲۵/۱۹۰۷ ایجاد کردند. کوشش برای ارتقاء سطح زندگی مادی و معنوی شیعیان و ارائه آموزش‌های جدید، یکی از اهداف این کنفرانس بود (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ص ۴۵؛ Rieck, 2015: 277; Hasnain & Husain, 1993: 158-159). Rizvi. 1896: 2/436). در ۱۳۴۹/۱۹۳۰، جمعی از علمای جوان و نوگرای شیعه پس از اختلاف با دیگر اعضای کنفرانس، تغییراتی در اهداف و برنامه‌های آن کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند<sup>۲</sup> کردند. این کنفرانس در کنار فعالیتهای سیاسی خود، نقش مهمی در ایجاد مدارس و مراکز آموزشی و ارائه آموزش‌های جدید به شیعیان و آشناساختن آنها با مقوله نوگرایی و مدرنیسم داشت (Rieck, 2015: 23-). Rieck, 2015: 23-). Hasnain & Husain, 1993: 159-162). برخی از اعضای این کنفرانس‌ها در کنار فعالیتهای سیاسی و احتمالاً در رقابت با کالج انگلو-اورینتال اسلامی علیگره، به فکر تأسیس مرکز آموزشی اختصاصی برای شیعیان افتادند. از جمله در ۱۹۱۴ سیدعلی حائری از مجتهدان شیعه، طرح تأسیس کالج شیعه<sup>۳</sup> را ارائه کرد و برخی از علمای شیعه از وی حمایت کردند. آنها باور داشتند که حقوق شیعیان در کالج علیگره نادیده گرفته شده است. همه این اقدامات با حمایت افرادی، چون مولانا ناصرحسین از مجتهدان لاهور، نواب حامدعلی‌خان رامپوری، فاتح‌علی‌خان قزلباش رئیس کنفرانس سراسری شیعیان هند و راجه محمودآباد، موجب تشکیل کالج شیعه در ۱۹۱۸ در لکنهوانجمنی شد (Rieck, 2015: 28-29). کالج شیعه که در آغاز وابسته به دانشگاه الله‌آباد بود، یک سال پس از تأسیس به دانشگاه لکنهوانجمنی پیوست. این کالج بی‌شک، یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین مراکز آموزشی شیعی برای ارائه دانش‌های جدید به شیعیان و دیگر مسلمانان و حتی پیروان دیگر ادیان و مذاهب در هند بوده است. کالج شیعه با گسترش امکانات مادی و معنوی طی بیش از صدسال، امروزه همانند دانشگاهی بزرگ با نام کالج تحصیلات تکمیلی شیعه: وابسته به دانشگاه لکنهوانجمنی<sup>۴</sup> با حدود ده‌هزار دانشجو و دویست استاد، در توسعه و گسترش کشور هند

1. All Indian Shia Conference

2. All Indian Shia Political Conference

3. Shia College

4. Shia Post Graduate College: An Associated College of University of Lucknow



سهام مهمی دارد. دانشکده‌های هنرها، علوم، حقوق، مدیریت و اقتصاد در این مرکز با دراختیارداشتن امکانات آموزشی و رفاهی گسترده در رشته‌های مختلفی، چون گیاه‌شناسی، شیمی، علوم کامپیوتری، ریاضیات، فیزیک، آمار، مدیریت گردشگری، هتل‌داری، جانورشناسی، مردم‌شناسی، فرهنگ آسیایی، اقتصاد، آموزش، زبان انگلیسی، زبان هندی، زبان اردو، زبان فارسی، روزنامه‌نگاری و روابط عمومی، تربیت بدنی، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی، به تربیت دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد مشغول هستند. در اساس نامه این کالج، علاوه بر تأکید بر دو اصل سکولاریسم و وطن‌دوستی، به آموزه‌های شیعی و پیروی از سیره و سنت پیامبر(ص) و امامان شیعه نیز توجه شده است. چنانکه لوگوی کالج امروز دربردارنده حدیث "انا مدینه‌العلم و علی بابها" به همراه نمادهایی، چون قلم و کتاب برای اشاره به اهمیت علم و دانش و شمشیر به معنی مبارزه با ستم و تاریکی و جهل است (University of Allahabad Calendar, 1922: 489-490; Robinson, 1974: 234, 277; <http://shiacollege.org/page.php?d=1>, 2024 Rieck, 2015: 28-29).

مدارسی که شیعیان دوره انگلیسی‌ها در شهرهای مختلف هند، به‌ویژه لکنهو و دیگر شهرهای اوده ایجاد کردند نیز در پرداختن به‌دانش‌های جدید و آموزش زبان انگلیسی در کنار علوم اسلامی و شیعی پیشتاز بودند. این مدارس از یک سو، شیعیان هند را با سنت علمی رایج در دیگر سرزمین‌های اسلامی آشنا کردند و از سوی دیگر، موجب ظهور طبقه‌ای از علمای شیعه شدند که با برخی از زبان‌های اروپایی، به‌ویژه انگلیسی و دانش‌های جدید و اقتضات آموزشی آن آشنا بودند. از مشهورترین این مدارس در لکنهو، می‌توان به مدرسه نظامیه، سلطان‌المدارس، مدرسه‌الواعظین و مدرسه شاهی اشاره کرد (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۱۰-۱۱؛ Jones, 2012: 34-38).

برخی از سازمان‌ها و انجمن‌های فرهنگی و آموزشی نیز، در قرن نوزدهم و بیستم در شهرهای مختلف هند از سوی شیعیان ایجاد شد که علاوه بر فعالیت‌های فرهنگی و گاه خیریه و عام‌المنفعه، به‌یادگیری زبان انگلیسی و ارائه آموزش‌های جدید نیز توجه داشتند؛ از جمله می‌توان به انجمن وظیفه‌سادات و مؤمنین در لاهور، انجمن امامیه در سرینگر، انجمن تعالی شیعیان و انجمن بهبود شیعیان در کشمیر، انجمن یادگار علما در لکنهو و انجمن امامیه در میسور اشاره کرد (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۴۶؛ Rieck, 2015: 29-30; Imtiyaz Hussain, 2017: 1/204).

### عوامل اقبال شیعیان به‌دانش‌های جدید

اینکه چرا شیعیان هند در پرداختن به‌دانش‌های جدید و کوشش برای نشان دادن عدم مغایرت میان این دانش‌ها با آموزه‌ها و باورهای دینی از دیگران پیشی گرفتند، موضوعی جداگانه است که می‌تواند در

نوشته‌ای دیگر مطالعه و بررسی شود. با وجود این، در این مقاله به اختصار به برخی از عوامل اقبال علمای شیعه هند به دانش‌های جدید اشاره می‌شود:

### عقل‌گرایی شیعیان و مسئله اجتهاد

شیعه امامیه در فهم دین و اصول دینی تأکید فراوانی بر استفاده از عقل، برهان و استدلال دارد و منابع روایی شیعی پر است از روایات و احادیثی که بر اهمیت عقل و استدلال، و لزوم بهره‌گیری از عقل تأکید دارند. این روایات نشان می‌دهد که تفکر عقلانی در اندیشه شیعه، جایگاهی رفیع دارد و هرچند که شیعیان با قیاس فقهی به دلایلی مخالف هستند، اما قیاس منطقی در تفکر شیعی بسیار برجسته است و میراث فکری و علمی شیعه بر این نوع قیاس و نیز بر عقل استدلالی استوار است (برای آگاهی بیشتر نک: هاشمی، ۱۴۱۶: ۷۷-۱۰۶). تاریخ خاندان‌های حکومتگر مسلمان نیز نشان می‌دهد که حکومت‌های شیعه در هند و دیگر مناطق بیش از دیگران به استفاده از عقل و دانش‌های عقلی توجه نشان داده‌اند و به نظر می‌رسد یکی از عوامل عدم هراس شیعیان از دانش‌های جدید و کوشش برای نشان دادن عدم ناسازگاری میان دین و این دانش‌ها، همین پایبندی به عقل استدلالی است. چنانکه در ایران دوره قاجار نیز خیلی از علمای عقل‌گرا و اصولی، به دلیل باور به عقل استدلالی و لوازم آن به‌نوگرایی و مظاهر تمدن جدید، روی خوش نشان دادند. به‌نوشته فریدون آدمیت (۱۳۵۶: ۶۸-۶۹، ۱۵۹، ۳۹۸)، میرزا جعفر حکیم الهی که از حکمای عقلی و طرفدار اصلاحات و تأسیسات جدید بود، تأسیس روزنامه را "نتیجه بکر عقل" می‌دانست و باور داشت که روزنامه، باید "دارای مطالب جدید و علوم مستحدثه باشد". همچنین در حالی که در عثمانی بر سر تشکیل کمپانی و شرکت مشاجره تند در گرفت در ایران، فقیهان برپا کردن کمپانی را لازم شمردند و مجتهد تبریز در کمپانی راه‌سازی آذربایجان، سرمایه‌گذاری کرد (آدمیت، ۱۳۵۶: ۳۲۳-۳۲۴). به‌علاوه، باور و التزام شیعیان به اجتهاد و استنباط احکام فقهی بر اساس موازین و معیارهای معین، آنها را در فراگیری علوم عقلی در سده‌های نخستین و میانه اسلامی و نیز همراهی با دانش‌های جدید از قرن هجدهم با دیگر مسلمانان متمایز ساخت.

از حدود سده چهارم هجری، دوره انسداد باب اجتهاد یا عصر تقلید در میان پیروان مذاهب فقهی اهل سنت آغاز شد و منظور از آن، محال بودن کسب شرایط اجتهاد و رسیدن متفقهان و فقیهان به مرحله اجتهاد مطلق (اجتهاد مطلق به معنای اجتهاد مستقل از آراء پیشوایان مذاهب چهارگانه) بود. نتیجه انسداد باب اجتهاد، وجوب پیروی از امامان مذاهب چهارگانه و طرد و نفی مدعیان اجتهاد در هر عصر و زمان بود. این موضوع، علل و عوامل سیاسی و اجتماعی متعدد داشت، اما هرچه بود انسداد باب اجتهاد موجب رکود و جمود در فقه و اصول شد و با وجود کوشش برخی از علمای مسلمان دوره‌های مختلف برای آنچه که به‌انفتاح باب اجتهاد شهرت یافت، موضوع انسداد تا دوره معاصر ادامه یافت. برخلاف اهل سنت، شیعه

امامیه (باوجود برخی اختلافات) دوره امامان، اجتهاد به معنای استنباط احکام بر پایه نصوص و ظواهر کتاب و سنت را جایز می‌دانستند. دوره شیخ مفید (درگذشته ۴۱۳ق) و سید مرتضی علم‌الهدی (درگذشته ۴۳۶ق)، دو فقیه و متکلمی که سخت پیرو استدلال عقلی و طرفدار اجتهاد در فقاہت بودند، دوره اجتهاد مطلق و کامل بود. این رویکرد در دوره دیگر علمای برجسته شیعه چون شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق)، محقق حلی (درگذشته ۶۷۶ق) و علامه حلی (درگذشته ۷۲۶ق) نیز ادامه یافت و با همت شیخ انصاری (درگذشته ۱۲۸۱ق) فقه استدلالی شیعه بسیار پر بار و غنی شد (دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳: ذیل اجتهاد).

مسئله جواز اجتهاد هر چند که در آغاز امر موضوعی فقهی می‌نمود، به تدریج در دیگر حوزه‌های فکری و علمی نیز جریان یافت و پس از رویارویی شیعیان با مظاهر فرهنگی و تمدنی غرب، به ویژه موضوع یادگیری زبان و دانش‌های جدید، موجب تمایز شیعیان از دیگر مسلمانان شد. چنانکه برخی از اندیشمندان مسلمان شیعه و سنی دوره استعمار، چون سیداحمدخان، چراغ‌علی، امیرعلی و اقبال لاهوری تمسک به اجتهاد و دوری از تقلید مطلق را یکی از راه‌های نجات مسلمانان از وضع موجود می‌دانستند و باور داشتند که در جهان جدید، اجتهاد برای علمای مسلمان امری ضروری است و آنها باید مسائل و مشکلات را با تمسک به اجتهاد در دین و تفسیر دین مطابق با مقتضیات زمان و مکان برطرف کنند. از نظر این گروه، مشکل اصلی کسانی، چون شاه‌ولی‌الله دهلوی و محمدبن عبدالوهاب در رویارویی با تحولات جدید، بستن باب اجتهاد بود (Aasia Yusuf, 2014: 71-72, 86-87, 102-105, ; ; Mushirul Hasan, 1993: 85-96).

اجتهاد، از آنان می‌خواست که برای رفع مشکلات مسلمانان از جمله در حوزه آموزش، همانند شیعیان به اجتهاد و پرهیز از تقلید روی آورند (سیداحمدخان، ۱۹۸۳: ۱/ ۲۹۰-۲۹۲).

### غلبه تفکر اصولی بر اخباریگری

از میانه قرن دوازدهم/هجدهم در عکس‌العمل به تسلط انگلیسی‌ها بر مقدرات مسلمانان و برای مقابله با قدرت و نفوذ آنها، گرایش به اهل حدیث در میان علمای مسلمان هند افزایش یافته بود و شاه‌ولی‌الله دهلوی و فرزندش عبدالعزیز و همه کسانی که تحت تأثیر اندیشه‌های آنها قرار داشتند، به تفکر و روش اهل حدیث وابسته بودند. اما در میان علمای شیعه به ویژه در ایران و عراق، اوضاع به گونه‌ای دیگر رقم خورد و از همین دوره، به تدریج رویکرد و تفکر اصولی بر اخباریگری غلبه یافت و این موضوع در میان شیعیان هند، به ویژه علمای شیعه شمال هند نیز تأثیری عمیق برجای نهاد. بنیان‌گذار مکتب اصولی شیعه، آقامحمد باقر بهبهانی مشهور به وحید بهبهانی (درگذشته ۱۲۰۵/۱۹۷۱) بود. وی با تألیف کتاب‌های متعدد و تربیت شاگردان پرشمار در ایران و عراق، کوشش فراوانی برای مقابله با اخباریان و ترویج رویکرد اصولی انجام داد. یکی از شاگردان برجسته وحید بهبهانی و از علما و مجتهدان نامدار شیعه

در هند، سید دلدارعلی نصیرآبادی (درگذشته ۱۲۳۵/۱۸۲۰) بود. دلدارعلی که در ایران و عراق تحصیل کرده بود، علاوه بر بهبهانی از درس یکی از شاگردان برجسته وی، سیدمهدی بن هدایت‌الله اصفهانی مشهور به شیخ الفقه و الاصول نیز بهره برد. دلدارعلی پس از بازگشت به لکنهو در ترویج علوم دینی و عقلی کوشش بسیار کرد و به مقابله با اخباری‌ها و ترویج مکتب اصولی پرداخت. او علاوه بر تألیف کتاب‌ها و رسالاتی در رد اخباریان، شاگردان زیادی نیز تربیت کرد که هر یک در ترویج عقل‌گرایی و مقابله با اخباری‌گری در هند، سهم زیادی داشتند. فرزندان دلدارعلی، از جمله سلطان‌العلما و سیدالعلماء که از علمای صاحب‌نام شیعه بودند نیز، رویکرد پدر را در حمایت از اصولیان ادامه دادند. دلدارعلی در دربار نواب اوده نفوذ فراوان داشت؛ از این رو به سفارش وی هر سال مبالغ زیادی برای حفر کانال آب یا تقسیم میان علما و فقرا یا مصارف دیگر از سوی نواب یا دیگر دولتمردان، چون حسن رضاخان وزیر و تفضل حسین، از اوده برای علمای شیعه عراق فرستاده می‌شد که به فلوس‌الهند یا تنخواه هند یا پول هندی مشهور شد و کول، هدف اصلی از ارسال آن را تقویت علمای اصولی عراق در برابر اخباری‌ها می‌داند (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۲۴۷-۲۵۳؛ دانشنامه جهان اسلام، ذیل، بهبهانی، محمداقر؛ Cole, 1968: 265-265). از این رو، علمای شیعه در شمال و جنوب هند، به‌ویژه در لکنهو به شدت تحت تأثیر رویکرد اصولی شیعیان عراق و ایران قرار داشتند و بی‌جهت نیست که جان کول پژوهشگر برجسته مطالعات شرقی در دانشگاه میشیگان در اثر فاخر خویش، ریشه‌های تشیع شمال هند را در ایران و عراق جستجو می‌کند (Cole, 1989). بی‌شک، رواج رویکرد اصولی شیعی در هند در توجه شیعیان هند به آموزش‌های جدید غربی، سهم به‌سزایی داشت.

### همجواری شیعیان با انگلیسی‌ها

دوره جانشینان اورنگ‌زیب بابری به موازات ضعف بابریان، قدرت و نفوذ کمپانی هند شرقی بریتانیا، به‌ویژه در بنگال افزایش یافت تا اینکه در میانه‌های قرن هجدهم، کمپانی بر همه منطقه بنگال تسلط یافت و وارن هستینگز<sup>۱</sup> به‌عنوان نخستین فرماندار در ۱۷۷۳/۱۱۸۷ برگزیده شد. انگلیسی‌ها درحالی بر منطقه بنگال تسلط یافتند که از ۱۷۲۲/۱۱۳۴ حکومت نیمه‌مستقل نواب، در منطقه اوده شکل گرفته بود و غازی‌الدین حیدر (درگذشته ۱۲۴۳/۱۸۲۷) هفتمین حاکم اوده، با پیشنهاد و یاری فرماندار انگلیس برای نخستین بار اعلام استقلال کرد و خود را سلطان نامید؛ از این رو دوره تسلط کمپانی بر بنگال، حکومت نواب اوده همچون حائلی میان منطقه تحت تسلط انگلیسی‌ها و دیگر مناطق هند قرار داشت و میان آنها و کمپانی، مناسبات خصمانه و دوستانه زیادی برقرار بود و در ورای این مناسبات، ارتباط علمی، آموزشی

1. Warren Hastings

و فرهنگی ژرفی میان دولتمردان و سیاستمداران انگلیسی با نواب و نیز علمای شیعه و دیگر صاحب‌منصبان و کارگزاران اوده وجود داشت؛ به‌گونه‌ای که شهرهای مرشدآباد، فیض‌آباد و لکنهو به مراکز اصلی و مهم مراودات علمی، فرهنگی و اجتماعی میان انگلیسی‌ها و شیعیان تبدیل شد؛ برای نمونه تفضل‌حسین با افرادی، چون وارن هستینگز و دیوید اندرسون روابط دوستانه و مباحثات و نوشت و خواندهای علمی داشت و میرزا ابوطالب در خدمت انگلیسی‌ها به‌فعالیت اداری مشغول بود. برخی دیگر از علمای شیعه نیز به‌عنوان سفیر و نماینده نواب اوده، نزد کمپانی با انگلیسی‌ها همکاری می‌کردند و شماری از آنها نیز از جانب نواب یا انگلیسی‌ها برای اهداف مختلف سیاسی و تجاری و گاه علمی به انگلیس فرستاده شدند (برای مناسبات سیاسی و علمی علمای شیعه با انگلیسی‌ها در این دوره نک: صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۶۸، ۷۷، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۷۱، ۱۸۷، ۲۶۲، ۲۸۲، ۳۴۹، ۳۶۹، ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۶۶، ۴۸۳، ۵۲۶). بی‌سبب نیست که در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم، شمار شیعیان شاغل در دستگاه اداری انگلیسی‌ها از دیگر مسلمانان پیشی گرفته بود (Rizvi, 1986: 2/379-380). بدیهی است که این همجواری و همکاری میان شیعیان و انگلیسی‌ها، یکی از عوامل آشنایی بیشتر و بیشتر آنها با زبان انگلیسی و دانش‌های جدید بود و این دانش‌ها را علمای شیعه شمال هند به‌دیگر مناطق نیز منتقل کردند.

## نتیجه‌گیری

یکی از پیامدهای ورود انگلیسی‌ها به هند و استعمار این سرزمین، آشنایی مسلمانان با پدیده مدرنیسم و نوگرایی در اشکال مختلف آن بود. انگلیسی‌ها که در آغاز به قصد بازرگانی و تجارت، راهی بنادر غربی و شرقی هند شده بودند، خیلی زود پا را از تجارت و بازرگانی فراتر نهادند و در همه امور سیاسی، اجتماعی، علمی و آموزشی هند دخالت کردند. کمپانی هند شرقی بریتانیا پس از گذشت چند دهه از ورود به هند، به تدریج به نیرویی اقتصادی، سیاسی و نظامی با لشکری منظم و مسلح تبدیل شد و توانست در نبرد پلاسی در شوال ۱۱۷۰/ژوئن ۱۷۵۷، بر سراج‌الدوله نواب بنگال پیروز و بر همه بنگال مسلط شود. کمپانی از این تاریخ تا میانه قرن سیزدهم/نوزدهم، نفوذ و سلطه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود را تقریباً بر همه شبه‌قاره هند، گسترش داد. شکست قیام سراسری هند در ۱۸۵۷/۱۲۷۲ بر ضد انگلیسی‌ها، موجب پایان حکومت بابریان و تسلط کامل بریتانیا بر همه شبه‌قاره هند شد. تسلط بریتانیا بر هند و زندگی حدود دویست ساله صلح‌آمیز و گاه خصمانه مسلمانان در کنار انگلیسی‌ها، تحولات شگرفی را در حوزه‌های مختلف سیاسی و فرهنگی در پی داشت. یکی از مهم‌ترین این تحولات، چالش عظیمی بود که در حوزه علوم سنتی اسلامی و شیوه‌های آموزشی آن پدیدار شد. مسلمانان هند در بنگال و دیگر مناطق هند، با زبان‌های اروپایی، به‌ویژه انگلیسی و دانش‌های جدید غربی آشنا شدند و در زمینه پذیرفتن شیوه‌های آموزشی جدید و یادگیری دانش‌های غربی، اختلافی ژرف در میان علمای مسلمان در گرفت. بیشتر علمای مسلمان، این دانش‌ها را در ناسازگاری با آموزه‌های دینی یافتند و به‌مقابله و مخالفت با آن پرداختند و یادگیری زبان و دانش غربی را موجب تسلط کفار بر مسلمانان دانستند. این مخالفت‌ها به‌طور عمده، در آراء فقهی و کلامی علمای حنفی و حنبلی هند ریشه داشت که بسیاری از آنها تحت تأثیر علمای حجاز (و از آغاز قرن هجدهم زیر نفوذ اندیشه وهابی) بودند. با وجود این مخالفت‌ها، یکی از فرق پرنفوذ و مهم در شبه‌قاره هند، یعنی شیعیان امامیه در رویارویی با دانش‌های غربی و زبان‌های اروپایی به‌راهی دیگر رفتند و بسیاری از آنها یادگیری این دانش‌ها را نه تنها مغایر تعالیم دینی نیافتند، بلکه باور داشتند این دانش‌ها می‌تواند مؤید و مقوم آموزه‌های دینی و اسلامی باشد. شیعیان که از قضا، بیش از دیگر گروه‌های دینی و مذهبی در بنگال و سپس دیگر مناطق هند در ارتباط با انگلیسی‌ها بودند، به‌دلایل متعدد چون همجواری، غلبه تفکر اصولی بر اخباریگری، پابندی و التزام به عقل و اجتهاد در فهم دین و در رویارویی با امور مستحدثه، به‌همکاری علمی با انگلیسی‌ها و یادگیری زبان و دانش‌های غربی پرداختند و برخی از آنها از پیشگامان توجه به مدرنیسم و نوگرایی، به‌ویژه در زمینه یادگیری و یاددهی دانش‌های غربی شدند. برخی از آنها به‌غرب سفر کردند و با دستاوردهای علمی و تمدنی غرب و دانش‌های جدید غربی آشنا شدند و پس از بازگشت به هند، کوشیدند با استفاده از زبان انگلیسی و تألیف

کتاب‌ها و مقاله‌های متعدد، بدبینی مسلمانان را نسبت به این دانش‌ها از میان ببرند. آنها در شهرهای مختلف هند، به ویژه لکنهو در شمال و حیدرآباد در جنوب، مدارس و دانشگاه‌ها و مدارس آموزشی به شیوه غربی برپا کردند و خود به آموزش در آن پرداختند.

این پژوهش که به اختصار به رویارویی شیعیان با دانش‌های غربی پرداخته است، می‌تواند مقدمه و زمینه‌ای برای پژوهش‌هایی به قرار زیر باشد:

همکاری‌های علمی و آموزشی شیعیان با انگلیسی‌ها، تأثیر التزام شیعیان به عقل و استدلال در توجه آنها به دانش‌های جدید، پیروزی مکتب اصولی شیعه بر اخباریگری و تأثیر آن بر فراگیری زبان‌ها و دانش‌های غربی، دلایل عقب‌ماندگی علمی و آموزشی شیعیان در کشورهای هند و پاکستان با وجود پیشتازی آنها در آشنایی با زبان‌ها و دانش‌های غربی.

## منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۶). اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار. تهران: انتشارات خوارزمی.
- دانشنامه جهان اسلام (۱۳۹۸). مدخل شفیعی یزدی (جمشید نوروزی). زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران.
- دانشنامه جهان اسلام (۱۳۷۷). مدخل بهبهانی آقامحمدباقر (یحیی رضایی شهرضایی). زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران.
- دایره المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۷۳). مدخل اجتهاد (ابوالقاسم گرگی). زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران.
- سیداحمدخان (۱۹۸۳). مقالات سرسید، چاپ اسماعیل پانی پتی. لاهور: مجلس ترقی اردو.
- شاهنوازخان، صمصام الدوله (۱۸۹۰). مآثر الامرا. چاپ مولوی عبدالرحیم و مولوی مرزا اشرف علی. کلکته.
- صدرالافاضل، مرتضی حسین (۱۳۷۴). مطلع انوار. ترجمه محمد هاشم. مشهد.
- طرفداری، منصور (۱۴۰۰). استعمار انگلیس و مسلمانان شبه قاره هند. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم.
- عبدالغزیز دهلوی (۱۳۲۲). فتاوی عزیزی. دهلی.
- عبدالغزیز دهلوی (۱۳۱۴). ملفوظات. میروت.
- کنبو، محمد صالح (۱۹۷۲). عمل صالح موسوم به شاه جهان نامه. چاپ غلام یزدانی و وحید قریشی. لاهور.
- محمد اکرام (۱۹۷۹). موج کوثر یعنی مسلمانان کی مذهبی او علمی تاریخ دور جدید. لاهور.
- میرزا ابوطالب خان (۱۳۸۳). مسیر طالبی. چاپ حسین خدیو جم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هاشمی، کامل (۱۴۱۶). دراسات تقدیه فی الفکر العربی المعاصر. مؤسسه ام القرای للتحقیق و النشر ۱.

- Aasia Yusuf, (2014), Islam and modernism, A study of Muslim scholars of IndoPak Subcontinent, Thesis submitted for the award of the degree of doctor of philosophy, under the supervision of Zafarul Islam, Aligarh Muslim University
- Aziz Ahmad (1967), Islamic Modernism in India and Pakistan 1857–1964, London
- Francois Bernier (1916), Travels in the Moghul Empire A. D. 1656-1668, Oxford
- Juan R. I. Cole (1968), 'Indian Money' and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786-1850, in Middle Eastern Studies, Vol. 22, No. 4 (Oct., 1986), pp. 461-480
- Juan R. I. Cole (1989), Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq, Oxford
- P. Hardy (1972), The Muslims of British India, Cambridge
- Justin Jones (2012), Shia Islam in Colonial India, religion, community and sectarianism, Cambridge
- Hakim Imtiyaz Hussain (2017), The Shia of Jammu & Kashmir: The history of Shiism in Kashmir 1324-1947, Srinagar
- Nadeem Hasnain & Sheikh Abrar Husain (1988), Shia and Shia Islam in India, New Delhi,
- Nawob Syed Mahomed Ali Khan (1908), Life of Tuffuzzool Husain Khan Khan-i-Alluma, Secunderabad
- Mushirul Hasan (1993), Resistance and acquiescence in North India: Muslim



- responses to the West, *Rivista degli studi orientali*, Vol. 67, Fasc. 1/2 (1993), pp. 83-105
- Jawaharlal Nehru (1941), *Toward freedom, the autobiography of Jawaharlal Nehru*, New York
- T. Rieck (2015), *The shia of Pakistan, A assertive and beleaguered minority*, Oxford,
- Francis Robinson (1974), *Separatism among Indian Muslims, The political on the United Provinces Muslims 1860-1923*, Cambridge
- Shahid Jaleel (2004), *The Aligarh Movement, a chapter in the history of Indian education*, Thesis submitted for the award of the degree of PH. D, under the supervision of Ali
- Shan Mohammad (1999), *The Aligarh Movement (A concise study)*, Aligarh
- Saiyid Athar Abbas Rizvi (1986), *A socio Intellectual History of Isna Ashari Shiis in India (7th to 16th century A. D.)*, with analysis of early shiism, Australia,
- William Howard Russell (1860), *My diary in India in the year 1858-9*, Rutledge
- Simon Schaffer (2009), *The brokered world, Go-betweens and global intelligent 1770-1820*, ed. Simon Schaffer, Lissa Roberts, Kapil Raj, James Delbourgo, Watson publishing International LLC University of Allahabad, Calendar for the year 1922, Allahabad 1922.

### Transliteration

- ‘Abd al-‘Azīz Dehlovī (1935). *Malfūzāt*. Meerut.
- ‘Abd al-‘Azīz Dehlovī (1943). *Fatāwī ‘Azīzī*. Dihli.
- Adamiyat, Fereydun (1977). *The Thought of Progress and the Rule of Law in the Age of Sepahsalar*. Tehran: k̄ārazmī Publications.
- Encyclopedia of the World of Islam* (1998). Entry by Agha Mohammad Bagher (Yahya Rezai Shahrzai). Under the supervision of Gholamali Haddad Adel. Tehran.
- Encyclopedia of the World of Islam* (1998). Entry by Shafi'i Yazdi (Jamshid Nowrozi). Under the supervision of Gholamali Haddad Adel. Tehran.
- Hashemi, Kamel (1416). *Dīrāsāt Naqdīyya fī al-Fīkr al-‘Arabī al-Mu‘āshir*. Umm al-Qarai Foundation for Research and Publishing 1.
- Kanbu, Mohammad Saleh (1972). *‘Amal-e Šāleḥ*, known as *Šāh-jahān Nāmeḥ*. Published by Gholam Yazdani and Wahid Qoreishi. Lahore.
- Mīrzā Abū Ṭalīb Khān (1383). *Masīr-e Ṭalībī*. Published by Hossein Khadiv Jam. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Mohammad Ikram (1979). *Mūj-e Kaūṭar Yānī Musalmānūn kī Mazhabī Aw ‘Ilmī Tārīk* Daur-e jadīd. Lahore.
- Šadr al-Afādīl, Mortazā Ḥossein (1995). *Maṭla‘ al-Anwār*. Translated by Mohammad Hashem. Mashhad.
- Šahnavaḥz k̄ān, Samsām ud-Dawlah (1890). *Ma’āṭer ul-Umarā*. Published by Mawlavi Abdol Rahim and Mawlavi Mirza Ashraf Ali. Calcutta.

- Seyyed Ahmad Khan (1983). *Maqālāt-e Sar-Seyyed*, published by Esmail Panipati. Lahore: Majlis-e Taraqqī-ye Urdū.
- Tarafdari, Mansour (2021). *British Colonialism and the Muslims of the Indian Subcontinent*. Hawza and University Research Institute. Qom.
- The Great Islamic Encyclopedia (1994). Entry by Ejtehad (Abul Qasem Gorji). Under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi. Tehran.

## The Semantic System of Law in the Thought of Iranian Anti-Constitutional Scholars

Habib Mirali<sup>1</sup> , Hamed Ameri Golestani<sup>2</sup> , Farzad Navidinia<sup>3</sup> ,  
Shiva Jalalpoor<sup>4</sup> 

1. Ph.D. Candidate in Political Science, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran (habibmirali946760@gmail.com)
2. Assistant Professor, Department of Political Science, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran (hamed.ameri@gmail.com)
3. Assistant Professor, Department of Political Science, Andimeshk Branch, Islamic Azad University, Andimeshk, Iran (farzad.navid@gmail.com)
4. Assistant Professor, Department of Political Science, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran (shiva\_jalalpoor@yahoo.com)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 1 September 2024  
Received in revised form: 8 October 2024  
Accepted: 6 November 2024  
Published online: 17 February 2025

**Keywords:**  
*Shariah,*  
*anti-constitutional*  
*scholars,*  
*law,*  
*constitution,*  
*semantic system.*

---

### ABSTRACT

Understanding the thought of Iran's anti-constitutional scholars hinges on their "semantic system," which underpins their biases regarding key concepts of the period. This research examines this system in relation to the concept of law, a central theme of the era. Employing conceptual history, the study investigates the ideas that motivated these scholars' opposition to the constitution in both theory and practice. Their approach to the "new world" is a crucial component of this semantic system, offering insights into their understanding of other fundamental concepts. The relationship between the "old" and the "new" is fundamental to this system. Consequently, this research identifies several key propositions within the anti-constitutional scholars' semantic system that reveal their stance on law. These include: the central proposition of rejecting the intellectual achievements of Iran's "Political Modernization Experience," and the supporting propositions of: the completeness and sufficiency of Sharia law; Sharia as the sole legitimate law; the comparison of new lawmaking to the death of the Prophet; the immutability of law; and the characterization of "new" law as an abrogation of Sharia.

---

**Cite this article:** Mirali, H., Ameri Golestani, H., Navidinia, F. & Jalalpoor, Sh. (2024). The Semantic System of Law in the Thought of Iranian Anti-Constitutional Scholars. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 229-248. DOI: 10.22059/jhic.2024.381665.654517



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.381665.654517

**Publisher:** University of Tehran Press.

## نظام معنایی مفهوم قانون در اندیشه علمای مخالف مشروطه

حبیب میرالی<sup>۱</sup>، حامد عامری گلستانی<sup>۲</sup>، فرزاد نویدی نیا<sup>۳</sup>، شیوا جلال پور<sup>۴</sup>

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهواز، اهواز، ایران، رایانامه: habibmirali946760@gmail.com  
 ۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهواز، اهواز، ایران، رایانامه: hamed.ameri@gmail.com  
 ۳. استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اندیمشک، اندیمشک، ایران، رایانامه: farzad.navid@gmail.com  
 ۴. استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهواز، اهواز، ایران، رایانامه: shiva\_jalalpoor@yahoo.com

### اطلاعات مقاله چکیده

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

یکی از اصلی ترین موضوعات در فهم اندیشه علمای مخالف مشروطه، «نظام معنایی» آن هاست. این نظام معنایی را می توان بستر سوگیری اندیشه آن ها به مفاهیم بنیادین در آن دوره دانست. در این پژوهش، این نظام معنایی در ارتباط با مفهوم قانون، به عنوان یکی از مهم ترین این مفاهیم بحث شده است. بنیان بررسی این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، شناخت انگاره هایی است که سبب شد تا بخشی از علمای آن روزگار در نظر و عمل به مخالفت با مشروطه برخیزند. بخش مهمی از این نظام معنایی، بیان کننده رویکرد آن ها به دنیای جدید نیز است و می توان با بهره گیری از آن، دیگر مفاهیم بنیادین آن روزگار را نیز بررسی کرد. در این میان، باید توجه داشت که نسبت میان امر «قدیم» و امر «جدید»، موضوعی است که اساس نظام معنایی را تشکیل می دهد. با در نظر داشتن این موضوعات، پژوهش حاضر، نظام معنایی علمای مخالف مشروطه را دارای گزاره های بنیادینی می داند که نگرش علمای مخالف مشروطه را به مفهوم قانون نشان می دهد. این گزاره ها عبارت اند از: «کامل و کافی بودن قوانین شرع»، «شرع به مثابه قانون»، «مباینت قانون با خاتمیت پیامبر اسلام (ص)»، «تغییرناپذیر بودن قانون»، «قانون جدید» به مثابه نسخ شریعت».

**کلید واژه ها:** شرع، علمای مخالف مشروطه، قانون، مشروطه، نظام معنایی

**استناد:** میرالی، حبیب؛ عامری گلستانی، حامد؛ نویدی نیا، فرزاد و جلال پور، شیوا (۱۴۰۳). نظام معنایی مفهوم قانون در اندیشه علمای مخالف مشروطه. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷ (۱)، ۲۲۹-۲۴۸. DOI: 10.22059/jhic.2024.381665.654517



© نویسندگان  
DOI: 10.22059/jhic.2024.381665.654517

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

### مقدمه

یکی از اصلی‌ترین موضوعات در فهم اندیشه علمای مخالف مشروطه، «نظام معنایی» آن‌هاست. این نظام معنایی، بستر سوگیری اندیشه آن‌ها به مفاهیم بنیادین در آن دوره است که در این پژوهش، مفهوم قانون، به عنوان یکی از مهم‌ترین آن‌ها به بحث گذاشته خواهد شد. در پژوهش حاضر، اگرچه به مفهوم قانون توجه خواهد شد، اما اساس بحث، شناخت انگاره‌هایی است که باعث شد تا بخشی از علمای آن روزگار، چه در نظر و چه در عمل به مخالفت با مشروطه برخیزند. بخش مهمی از این نظام معنایی، بیان‌کننده رویکرد آن‌ها به دنیای جدید نیز است و می‌تواند برای دیگر مفاهیم بنیادین آن روزگار نیز مورد توجه و استفاده قرار گیرد. بنابراین، نسبت میان امر «قدیم» و امر «جدید»، موضوعی است که اساس نظام معنایی را تشکیل می‌دهد.

تا پیش از مشروطه، به جز گفتاری که مستشارالدوله در یک کلمه ارائه داده بود، نسبت «جدید» و «قدیم» قانون، به مثابه اصلی اساسی در قانون‌گذاری مطرح نشده بود و گویا زمان تاریخی مشروطیت، بازه‌ای بود که مقولاتی چون قانون، قانون‌گذاری و تأسیس نظامی مبتنی بر قانون با در نظر داشتن ملاک شرع و در نسبت مفهومی و معنایی با آن تعریف شود. مشروطیت «آستانه» تاریخی مهمی برای تحول در مفهوم قانون بود که به طور دقیق از معبر بسیار حساس نسبتش با شریعت می‌گذشت تا بتواند مفهوم اصلی و دقیق خود را در جامعه ایران آن روزگار پیدا کند. علمای مخالف مشروطه با نفی امر جدید و در نتیجه دستاوردهای آن، نظیر قانون و قانون‌گذاری، شریعت و سنت را با محک «قدیم» سنجیده و بر این اساس انگاره‌هایی را در نظر داشتند که در مجموع، نظام معنایی خاصی برای آن‌ها تشکیل داد و به مخالفت دوگانه آن‌ها با مشروطه و نیز با هم‌قطاران خود که علمای مشروطه‌خواه بودند، منجر شد. به نوعی می‌توان گفت این انگاره‌ها، پیش از دیدگاه آن‌ها به مفاهیم، به نگرش‌شان نسبت به اساس دنیای جدید ارتباط داشت. پرسش اصلی این پژوهش آن است که انگاره‌های این نظام معنایی، در ذهن علمای مخالف مشروطه چه بود و این انگاره‌ها چگونه آنان را به سمت مخالفت با مشروطیت سوق داد؟

### پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که به موضوع این مقاله مرتبط است، بیشتر بر مناقشات علمای موافق و مخالف مشروطه توجه دارد و بحث‌های این پژوهش‌ها از درون این بررسی‌ها عرضه شده است. این پژوهش‌ها به سبب بررسی مفهوم قانون و مشروطه، هم دارای بُعد تاریخی و هم سیاسی و بعضاً حقوقی است که نشان از گستردگی موضوع مورد نظر در رشته‌های مختلف است. در یکی از این پژوهش‌های متقدم، غفاری

(۱۳۹۰) به این موضوع پرداخته است که پس از مشروطه، گرایش به «قانون» و محوریت «پارلمان» در محدود کردن اختیارات پادشاه، دست‌مایه اختلاف عمیقی گردید که نتیجه آن، نظریه‌پردازی‌های گوناگون درباره امکان یا عدم امکان هم‌زیستی سنت و تجدد و در نتیجه، رد یا قبول هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مظاهر آن، یعنی شرع و قانون با یکدیگر است. همچنین میراحمدی (۱۳۹۴)، با استفاده از آموزه «اختلاف دیدگاه‌ها» تلاش کرده است، چگونگی اختلاف دیدگاه‌های علمای مشروطه را نسبت به مفهوم حکومت مشروطه و مفاهیم پیرامونی آن، همچون قانون، آزادی و برابری توضیح دهد. بر این اساس، اختلاف در موضع‌گیری علمای این دوران، پیش از هر چیز در اختلاف برداشت آنان از مشروطه و مفاهیم مرتبط با آن ریشه دارد و بدون توجه به این اختلاف دیدگاه، نمی‌توان به تحلیل اختلاف موضع‌گیری آنان در ماجرای مشروطیت پرداخت. همچنین ابوالقاسمی دهقانی و ورعی (۱۳۹۴)، به تقابل آرای نوری و نایینی درباره قانون می‌پردازند. «تفاوت رأی در حداقلی و حداکثری بودن محدوده قانون‌گذاری بشر»، «تفاوت اجتهادی در فهم متفاوت از متون دینی»، «اختلاف در مبانی و چگونگی استفاده از ادله استنباط احکام و اختلاف در دیدگاه انسان‌شناسانه و دین‌شناسانه»، اساسی‌ترین اختلافات آن دو بود. همچنین هاشمی و مهرآذر (۱۳۹۳)، بر آن‌اند، مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با مشروطه نه از موضع دفاع از استبداد، بلکه برای دفاع از اقتدار شرع بود که به گمان وی با مشروطه‌خواهی به خطر افتاده بود. او با وفاداری به ظاهر شریعت، مبانی فقهی و نظام سنت قدمایی‌اش از همان ابتدا اصل را بر اجرای احکام شرعی گذارده بود که به گمان وی مقرر بود تا با برپایی مشروطه، عملی شود. همچنین، نتایج پژوهش صالحی و همکاران (۱۳۹۹)، نشان می‌دهد منازعه مفهومی فقهای عصر مشروطه در رویارویی با مفهوم قانون مستند به دلایل شرعی و ناپایداری فضای گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز میان آنان به اتخاذ مواضع متضاد نظری و عملی منجر شد. همچنین در پژوهشی دیگر، رضایی و محسنی شاهاندشتی (۱۳۹۶)، به چگونگی پذیرش مبانی مدرن و غربی مشروطه‌خواهی از سوی بخشی از شریعتمداران می‌پردازند و علل و دلایل تقابل آنان و شریعتمداران مشروطه‌خواه را بررسی می‌کنند. تاران (۱۴۰۲)، نیز بر آن است که قانون اساسی مشروطه و متمم آن، نمود منازعه عملی و فکری نیروهای متکثر اجتماعی در دوره مشروطه بود. این پژوهش، به دنبال فهم این منازعه بر محور مفهوم خیر عمومی و یافتن آثار، نشانه‌ها و نتایج این منازعه در قانون اساسی مشروطه است.

تفاوت پژوهش حاضر با این پژوهش‌ها، در ارائه انگاره‌های مشخص و به هم پیوسته و برگرفته از متون و منابع دست اول این علماست تا نشان دهد، علمای مخالف مشروطه از بنیان با دستاوردهای دنیای جدید با در نظر داشتن انگاره‌هایی برآمده از یک تفسیر مشخص و خاص از شریعت و امر «قدیم»، به مفاهیم بنیادینی، چون قانون توجه داشته‌اند و در نهایت، آن‌ها را طرد می‌کردند.

### بستر تحول معنای قانون در جنبش مشروطه خواهی

مفاهیم جدید که از اواخر دوره ناصری، به‌ویژه در جریان مشروطه‌خواهی در جامعه ایران مطرح گردید، مفاهیمی بودند که پیشینه و تجربه‌های ذهنی از آن‌ها در میان گروه تحصیل‌کرده ایران وجود نداشت. ورود این مفاهیم، موجب برداشت‌های متفاوت شد و در ساحت نظر و اندیشه، بحران جدی را ایجاد کرد که تأثیر خود را در میدان عمل سیاسی در حوادث عصر مشروطه آشکارا نشان داد (قدیمی قیداری و کاظمی، ۱۴۰۱: ۵۸). مشروطه، زمان تاریخی گذار از مفاهیم سنتی به مدرن بود. زمانه‌ای که مفاهیمی، مانند قانون و عدالت در چرخشی معنایی از قاعده «قدیم» آن که در قالب مفاهیم و نهادهای «جدید» تعریف می‌شود (توحیدلو، ۱۴۰۱: ۱۴۸). با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی و تشکیل نخستین مجلس قانون‌گذاری در ایران، نظام حقوقی جدیدی بر پایه تفسیری از قانون شرع تدوین شد که اتفاقی بی‌سابقه در جهان اسلام بود. اما این تحولات معنایی، فراتر از صرف حوادث تاریخی داشت. از منظر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، این واقعیت‌های تاریخی آستن دگرگونی‌های اساسی در نظام مفاهیم سیاسی ایرانیان بود (مسعودی و تاجیک، ۱۳۹۹: ۵۰).

«مهم‌ترین هدف مشروطیت در تحقق بخشیدن به‌خواست «عدالت‌خانه»، تدوین قانون‌های لازم برای حکومت قانون بود و کوشش‌های مجلس شورای ملی برای تبدیل ابوابی از فقه، که در قلمرو حقوق مدنی قرار داشت، به قانون‌های جدید با مخالفت‌های چندانی روبه‌رو نمی‌شد، اما اصلاح اصول محاکمات برای مطابقت دادن آن با فلسفه حقوق جدید امری نبود که نظر منتقدان را به‌خود جلب نکند. اصل دوازدهم متمم قانون اساسی، حکم و اجرای هر مجازات را جز به‌موجب قانون ممنوع اعلام کرده بود» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۱۷). در این اصل، چنین آمده بود که حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به‌موجب قانون. موضوعی که یکی از اصلی‌ترین مناقشات را بر سر مفهوم قانون به‌وجود آورد. درعین‌حال، «تعارض میان اندیشه قانون و آزادی‌خواهی و مبانی حقوق شرعی مشکلی نبود که به‌آسانی راه‌حلی نهایی پیدا کند» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۴۷-۴۴۸). در این میان، مخالفان قانون جدید بر آن بودند که «چون شریعت همان قانون است، پس نوشتن قانون ایجاد شرع جدید است و موافقان به‌جای در افتادن با این سخن، آن را به‌عنوان امری مسلم پنداشتند و تحریر محل نزاع را به‌جای دیگری بردند. به باور آن‌ها مقصود از قانون، اختراع شرع تازه نیست و قانون شریعت منسوخ و محدود نمی‌شود» (مرادخانی، ۱۳۹۶: ۳۱۳-۳۱۴).

در مرکز نظام معنایی آن روزگار، شرع در یک سو و قانون جدید از سوی دیگر قرار داشت. در نظام معنایی علما، مفهوم قانون همچنان دارای یک لایه مفهومی قدیم است که لزوم حفاظت از آن، یکی از دغدغه‌های فکری و عملی علما بود. این اصلی‌ترین دلیلی بود که علمای موافق و مخالف مشروطه، هر دو بر سر این نظارت توافق داشتند، هرچند می‌توان گفت که دایره این نظارت، با توجه به‌درکی که از

معنای جدید قانون داشتند، با یکدیگر تفاوت بسیاری داشت. «تلاش برای حاکمیت قانون خود چالشی سیاسی و فکری در جامعه ایران آن زمان به وجود آورد؛ زیرا اگر روشنفکران با آشنایی با اندیشه‌های غربی خواستار حاکمیت بی‌چون و چرای قوانین وضعی بشری بودند. بسیاری از علما و روحانیون قانون وضع شده انسانی را در تضاد با اصول معرفتی و اعتقادی می‌دانستند. بعضی از روحانیون هم قانون را یا در چارچوب شریعت می‌خواستند یا در سطحی نازل‌تر از شریعت، این چنین بود که مفهوم قانون در دوره مشروطه با ورود به ادبیات سیاسی فقه شیعه همراه با موافقان و مخالفانی شد؛ یعنی شیوهٔ مراجعه و برخورد با مفاهیم قانون و شریعت باعث پیدایش گفت‌وگوهای گفتمان‌هایی گردید که برای اولین بار علما و مجتهدین با آن روبه‌رو شدند» (ظهیری و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۰۱-۱۰۲).

علمای آن روزگار، «قانون اساسی را هم‌چون وسیله‌ای جهت تحدید قدرت شاه پذیرفتند. هرچند میان آنان بر سر نوع قانون اختلاف نظر بود. یک نظریهٔ پادشاهی مطلق را رد و سلطنت مشروطه و حکومت پارلمانی را از دیدگاه فقه شیعه توجیه کرد» (سرایی و هاشم‌زهی، ۱۳۸۱: ۸۹). حتی، شیخ فضل‌الله نوری نیز با این تعبیر همراهی‌هایی داشت و در جایی اذعان می‌کند «همه بدانید که مرا در موضوع مشروطیت و محدود کردن سلطنت ابداً حرفی نیست... اصلاح امور مملکتی از قبیل مالیه و عدلیه و سایر ادارات لازم است که تماماً محدود شود. اگر ما بخواهیم مملکت را مشروطه کنیم و سلطنت مستقله را محدود داریم و حقوقی برای دولت و تکلیفی برای وزرا تعیین نماییم، محققاً قانون اساسی و داخلی و نظام‌نامه و دستورالعمل‌ها می‌خواهیم. چنانچه بعضی از آن قوانین هم نوشته شده و همه شما دیده و خوانده‌اید. می‌خواهم بدانم در مملکت اسلامی که دارای مجلس شورای ملی است، آیا قوانین آن مجلس اسلامی باید مطابق با قانون پیغمبر باشد یا مخالف با قرآن و کتاب آسمانی؟» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۴۶، جلد ۲: ۸۶). البته، به شرطی که «بالجمله اگر از اول امر، عنوان مجلس، سلطنت جدید، بر قوانین شرعیه باشد قائمه اسلام همواره مشید خواهد بود» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۳۷).

«در مجلس اول، نگرانی از مفهوم قانون برای جامعه ایران واضح بود به‌تعبیری در سال‌های پیش از مشروطه، لفظ قانون به‌صورتی باورنکردنی، مبهم و هراس‌آور بود. این نگاه هراس‌آلود از سوی بعضی از مذهب‌یون و جامعه سنتی آن زمان امری عادی به نظر می‌رسید. آنان گاهی لفظ قانون، نوعی ناسزا و اتهام و معادل با کفر و گمراهی دانسته می‌شد» (ظهیری و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۰۲). این چنین است که علمای عصر جنبش مشروطه، با این نظام معنایی و مفهومی پا به عرصه گذاشتند و متفاوت با آنچه در عصر ناصری دنبال می‌کردند، با برداشته شدن سایه سنگین استبداد و فراهم آمدن بستری برای بیان دیدگاه‌ها و زمینه برای اعمال آن، راه را بر مناقشهٔ بزرگی گشودند که سایه آن بر سر جنبش مشروطیت سنگینی می‌کند و هنوز یکی از بحث‌های مهم تاریخی، فکری، سیاسی، اجتماعی و حقوقی در جامعه ایران است. در این میان، علمای مخالف مشروطه با داشتن انگاره‌هایی مشخص، حتی باوجود برخی همراهی‌ها، راه را



برای از میان بردن نظام قانون گذاری جدید در پیش گرفته و مفهوم «جدید» قانون را نفی کردند. چیزی که ابتدا با برخی مخالفت‌ها با روش‌های قانون گذاری آغاز شد و سرانجام به نفی کامل مشروطیت و هر آنچه دستاورد «جدید» مشروطیت بود، انجامید.

### رویکرد علمای مخالف مشروطه به حکومت

در یک دیدگاه سنتی که بخش زیادی از علمای مخالف مشروطه با آن همراه بودند، «شاه بهترین جایگزین در زمان غیبت امام بود و به همین دلیل، می‌بایست پشتیبانی می‌شد» و در کنار آن‌ها، علما متکفل امور شرعی هستند. اعتقاد علمای مخالف مشروطه در این زمینه تا آنجا بود که بگویند «هر فرد که خواهان عدالت است باید از دو جماعتی که حامی مذهبند، یعنی علما و سلاطین حمایت کند» (مارتین، ۱۳۷۹: ۱۸۷-۱۸۸). تلقی اساسی از حکومت این بود که اداره دنیای مردم، در عصر غیبت با فقهای عادل و سلطان اسلام‌پناه صورت می‌گیرد (کدیور، ۱۳۷۶: ۷۳). نوعی تقسیم کار که علمای شیعه، به‌ویژه پس از صفویه آن را پذیرفته بودند و آن چنان بود که «امر واقع» به آن‌ها تحمیل کرده بود، اگرچه اساساً اینان حاکمیت را از آن خدا می‌دانستند نه از آن مردم و حتی از شاه (آوری، ۱۳۶۳: ۲۵۱). سخن شیخ فضل‌الله نوری گواه چنین نگرشی است که می‌گوید: «نبوت و سلطنت در انبیای سلف مختلف بود. گاهی مجتمع و گاهی متفرق، و در وجود مبارک نبی اکرم و همچنین در خلفای آن بزرگوار حقاً ام‌غیر نیز چنین بود... سلطنت، قوه اجراییه احکام اسلام است و اگر بخواهند بسط عدالت بشود، باید تقویت این دو فرقه بشود، یعنی جمله احکام و اولی الشوکه من اهل الاسلام» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۰-۱۱۱).

علمای سنت‌گرای مخالف مشروطه، هدف اصلی حکومت را اجرای اوامر و نواهی شرع می‌دانستند. اگرچه، به‌ظاهر شکل حکومت برای این منظور مهم به‌نظر نمی‌آمد، به‌واقع آنان با حکومت مرکزی که در رأس آن شاه قرار داشت و مشروعیتش را از روحانیت می‌گرفت سر‌آشتی داشتند (آبادیان، ۱۳۸۳: ۵۴). برای آنان مفاهیم بنیادینی چون حکومت و قانون بیش از همه، مبتنی بر سنتی بود که در آن علما متکفل امور دینی در دنیای مردم بودند و سلطان اسلام‌پناه نیز به آنان در تمشیت امور مسلمانان یاری می‌رساند و اگرچه، شاه دارای مشروعیت دینی نبود، مقبولیتی برای حمایت از شریعت داشت که همین موضوع، لایه معنایی قدیم حکومت در اندیشه علمایی بود که به «مشروع‌خواه» معروف شده بودند. از این‌رو، باید گفت که آنان «سنت‌گرایانی بودند که بیشینه هدفشان تعویض حکومت استبدادی با حکومت مطلق براساس شریعت در چارچوب سلطنت قاجار و بدون دست زدن به ساختار اجتماعی سنتی موجود بود. ترس آن‌ها بیشتر از ترویج فرهنگ جدید اروپایی است تا الغای حکومت خودکامه» (رضائی پناه و نواختی مقدم، ۱۳۹۲: ۶۸). «علمایی مانند شیخ فضل‌الله نوری، از نظام مشروطیت چیزی به‌جز اجرای کامل احکام شرع نمی‌خواستند، و مخالفت آن‌ها با نظام استبداد از این حیث بود که این نظام، از چنان اقتداری

برخوردار نیست که حکم شرع را اجرا کند و هنگامی که دریافتند الزامات از میان رفتن نظام استبدادی، که نظام رعیت‌پروری و لاجرم تمایزهای بنیادی میان گروه‌ها، اصناف و طبقات مردم بود، به‌زودی با آن به مخالفت پرداختند» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۸۹).

### گزاره‌های بنیادین نظام معنایی علمای مخالف مشروطه درباره قانون

با در نظر داشتن همه مباحث مقدماتی و بسیار مهم بالا، نظام معنایی علمای مخالف مشروطه ضمن توجه داشتن به آن‌ها، دارای گزاره‌های بنیادینی است که دقیقاً نگرش آن‌ها را به مفهوم و مقوله قانون نشان می‌دهد. این گزاره‌ها، آنان را به سمت مخالفت با مفهوم «جدید» قانون پیش بردند. این گزاره‌ها عبارت‌اند از: «کامل و کافی بودن قوانین شرع»، «شرع به‌مثابه قانون»، «مباینت قانون با خاتمیت پیامبر اسلام (ص)»، «تغییرناپذیر بودن قانون»، «قانون «جدید» به‌مثابه ناسخ شریعت».

### کامل و کافی بودن قوانین شرع

علمای مخالف مشروطه، نگرش ویژه به شرع داشتند. از دیدگاه آنان شریعت، همه قوانین مورد نظر برای اداره امور را در خود داشت. به باور ایشان، «اسلام و کتاب قرآن، همه قوانین بشری را دارد و آنچه در سنت اسلامی آمده است، تغییرپذیر نیست. آزادی، برابری، پارلمان، قانون اساسی، قوانین عادی و دخالت مردم در سیاست باعث می‌شود که قوانین دنیوی و تغییرپذیر جای دین را بگیرد و به این صورت نمایندگان و رأی اکثریت مردم جای احکام شرعی و مجتهدان دینی را خواهد گرفت. بنابراین، مشروطه را مخالف اسلام می‌دانست» (اسلامی، ۱۳۹۴: ۱۹۱). از نظر علمای مخالف مشروطه، اسلام از حداکثر کمال برخوردار بود و به قوانین جدید احتیاجی نداشت، حتی فقها و مجتهدان هم تنها حق دارند که احکام را متناسب با قرآن و حدیث استنباط نمایند و به‌هیچ روی، حق تدوین و وضع قانون و قانون‌گذاری در برابر قوانین مذهب و افزودن بر آن را ندارند و این شیوه کار هم نمی‌تواند قانون‌گذاری نامیده شود. در اندیشه اینان، اگر قوه مقننه‌ای همانند آنچه در نظام مشروطه است، به‌وجود آید و قانون‌گذاری نماید، مسلماً برخلاف اسلام و شریعت عمل نموده است (انصاری، ۱۳۶۹: ۱۹۶).

برای این دسته از علما، وضع قوانین جدید و به‌طور اساسی، ایجاد مشروطیت برای این بود که بگویند شریعت «قواعد و احکامش ناقص بود و امروز به مقتضیات وقت مجبور از تأسیس قوانین جدید و تکمیل نواقص خواهیم بود» (تقدس سلطنت و معایب مشروطیت، ۱۳۸۷: ۳۲۸). چون شریعت برای ما کافی است، پس هرگونه چیزی که در مقابل آن قرار گیرد، بدعت و ضلالت است، و این چنین بود که در برداشت ایشان از شریعت، قوانین شرع در «مهمات عبادات و معاملات و سیاسات کافی و وافی است»، و

نقصانی ندارد و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرند، این است که «مشروطه با شریعت مطهره موافقت ندارد» (تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۱۱).

انگاره، «کافی بودن شرع» راه را برای پذیرش مفاهیم «جدید»ی چون قانون می‌بست. بخش مهم چنین انگاره‌ای، واکنشی به «تجربه تجدد سیاسی» عصر ناصری بود. با گسترش مفاهیم «جدید» در ایران، بیم آن می‌رفت که عرصه بر شرع تنگ شود. همان‌طور که در عمل، عرصه بر سنت سیاسی پادشاهی استبدادی در ایران تنگ شده بود و مخالفان مشروطه، با نظام معنایی خود به خدمت محمدعلی شاه درآمدند و با وجود اینکه نظام فکری آنان با استبداد شاه همبستگی کامل نداشت، اما در واکنش به مشروطیت و تجدد سیاسی، راهی بهتر از هم‌پیمانی با شاه و استبداد پیدا نکردند.

اینان، جعل قانون در «صغریات» را از سوی پادشاه بدون اشکال می‌دانستند، ولی «امضا و انفاد» آن را به «احکام کلیه مواد قانون الهی» منحصر دانسته که با استفاده از چهار منبع استنباط شرعی این‌ها را استنباط کرده و به «عوام» برسانند (تذکره الغافل و ارشادالجاهل، ۱۳۸۷: ۲۸۶). اصل مقدماتی چنین رویکردی، «ضرورت نیاز هر اجتماع به قانون است تا سامان و انسجام آن برقرار بماند» و از آن‌جا که از نظر این علما «بهترین قانون‌ها، قانون الهی است و کامل‌ترین قانون‌های الهی نیز به پیامبر اسلام وحی شده است که افزون بر عبادات، شامل سیاسات نیز است، بنابراین، امت اسلام نیازی به جعل و وضع قانون نمی‌تواند داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۱۹). زیرا، «بحمدالله ما طایفه امامیه بهتر و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم» (تذکره الغافل و ارشادالجاهل، ۱۳۸۷: ۲۸۳). و این بهترین قوانین، احتیاجی به تکمیل و توسعه ندارد.

ایرادهای نوری بر قانون اساسی که آن را «ضاللت‌نامه» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۷۲). و «دستور ملعون» می‌خواند، مهم‌ترین ایرادهای اهل شریعت بود که به صورت منسجم ارائه شد و مباحث مطرح شده در قانون اساسی را دربرمی‌گرفت که شامل نفس قانون‌گذاری، وکالت، رأی اکثریت، تساوی، آزادی، ضعف قدرت سلطان اسلام‌پناه و مغایرت با ویژگی‌های جامعه ایران می‌شد (مرادخانی، ۱۳۹۶: ۲۵۰).

اگرچه علمای مخالف مشروطه، نفس وجود قانون را برای اداره جامعه و حکومت نفی نمی‌کنند و بر آن‌اند که «اگرچه حفظ نظام عالم محتاج به قانون است و هر ملت که تحت قانون داخل شدند و بر طبق آن عمل نمودند، امور آن‌ها به استعداد قابلیت قانون‌شان منظم شد، ولی بر عامه متدینین معلوم است که بهترین قوانین قوانین الهی است و این مطلب از برای مسلم محتاج به دلیل نیست و بحمدالله ما طایفه امامیه بهتر و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش الخدش [دیه] لذا ما بعداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود، خصوص به ملاحظه آن که ما می‌باید برحسب اعتقاد اسلامی نظم معاش خود را قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند و لابد چنین قانون منحصر خواهد بود به قانون

الهی، زیرا او است که جامع جهتین است، یعنی نظم دهنده دنیا و آخرت است» (تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، ۱۳۸۷: ۲۸۳). مؤید چنین نظری این سخن است که «هر یک از احکام شریعت مطهره حکمت‌ها و فایده‌ها دارد که عقول کافه حکما و عقلای عالم از ادراک هزار یک آن‌ها عاجز و قاصرند» (تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۰۲).

### شرع به مثابه قانون

گزاره «شرع به مثابه قانون»، یکی از پیامدهای مهم «کامل و کافی بودن شرع» است. بر این اساس، نوری معتقد بود که «بالجمله تمام مفاسد ملکی و مخاطرات دینی از اینجا ظهور کرد که قرار بود مجلس شوری فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به‌دل خواه اداره می‌شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید، [اما] امروز می‌بینیم در مجلس شوری کتب قانون پارلمنت فرنگ را آورده و دایره احتیاج به قانون توسعه قائل شده‌اند. غافل از اینکه ملل اروپا شریعت مدونه نداشته‌اند، لهذا برای هر عنوان نظام‌نامه‌ای نگاشتند و در موقع اجرا گذاشته‌اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است، نسخ بر نمی‌دارد» (نوری، ۱۳۶۲: ۳۱-۳۲). به اعتقاد نوری، «اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط است و قانون‌نویسی چه معنی دارد؟ قانون امت مسلمانان، همان قانون اسلام است که بحمدالله تعالی، طبقه‌به‌طبقه، روات اخبار و محدثین و مجتهدین، محتمل حفظ و ترتیب آن شدند... تا آن که آن دستور ملعون که مسمی به قانون اساسی است، نوشته شد و خواهش تطبیق آن را با قواعد اسلامی نمودند» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۰). این انگاره، موجب شده بود که دایره شریعت را به قدری باز ببینند که همه امور را در بر بگیرد. پیامد چنین نگرشی این بود که چیزی به نام عرف نیز قابل عرضه نبود.

«برداشت شیخ و یارانش از قانون، کاملاً متفاوت با معنای مدرن بود و طرفه آنکه هیچ‌کدام از حاملان اندیشه جدید در سخنان وی نیپیدند. دیگر آنکه، او گستره شرع را بسیار وسیع می‌دید و بر آن بود که حتی مسائل مبتلابه امروز هم در شرع وجود دارند و فقط باید آن‌ها را از متون فقهی استنباط کرد» (آبادیان، ۱۳۸۸: ۵۷). در نظام مفهومی آنان شرع، اصل و اساس همه امور است و بیرون از دایره شرع نمی‌توان به موضوعات مهمی چون حکومت، سلطنت، قانون و نظایر آن توجه نمود. «با بررسی اسناد و منابعی که از نوری یا به‌روایت از او به‌دست رسیده است، می‌توان دریافت که نوشته‌ها و گفته‌های او به‌هیچ وجه بدون انسجام نیست، بلکه از همان آغاز جنبش، شیخ فضل‌الله در بیان دیدگاه‌های خود هرگز از مبنای «ظاهر» شرع عدول نکرد» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۷۶). یکی از پیامدهای توجه به ظاهر شرع، این بود که مشروعه‌خواهان دادن اختیار قانون‌گذاری به نمایندگان مردم را مغایر با «قوانین محکمه قرآنی» می‌دانستند و به‌دنبال آن، معتقد بودند که اجرای شریعت بر حسب مقتضیات زمان را مخالف

«شریعت ابدیه محمدیه» می‌دانستند؛ زیرا آنچه برای یک جامعه اسلامی ضرورت دارد در منابع فقهی موجود است و کسی حق قانون‌گذاری جدید را ندارد (آبادیان، ۱۳۷۴: ۴۰-۴۱). البته، دایره مسئله برای آنان به قدری تنگ بود که در نظام فکری‌شان «حتی فقها و مجتهدین هم تنها حق دارند که احکام را متناسب با قرآن و حدیث استنباط نمایند و به هیچ‌روی، حق تدوین و وضع قانون و قانون‌گذاری در برابر قوانین مذهب و افزودن بر آن را ندارند و این شیوه کار هم نمی‌تواند قانون‌گذاری نامیده شود.» در نظام مفهومی و دایره اندیشه اینان، «اگر قوه مقننه‌ای همانند آنچه در نظام مشروطه است، به وجود آید و قانون‌گذاری نماید، مسلماً بر خلاف اسلام و شریعت عمل نموده است» (انصاری، ۱۳۶۹: ۱۹۶).

درباره قانون‌گذاری، شیخ فضل‌الله پا را فراتر از این می‌گذارد و قانون «جدید» را به طبیعی مسلکان و دهریون نسبت می‌دهد (طحان نظیف و احسانی، ۱۳۹۶: ۷۲). و بر آن است که «جمعی از مردم طبیعی که منکر مبدأ و معادند و منحصر می‌دانند زندگانی را به همین دنیا دیدند، بدون ترتیب قانونی یا هرج‌ومرج به انتفاعات زندگی نائل نمی‌شوند؛ از این‌رو از شرایع مقدسه آسمانی و از عقول ناقصه ترتیبی دادند و نام قانون بر آن گذاردند و رفتند زیر بار آن محض نیل به مشتهیات خود و از این ترتیب انتظاماتی دادند و فقط آمر و ناهی آن، همان قانون و مجازات مترتبه بر آن است و الا آمر و ناهی قلبی ندارند. از این است، که قبایح، بر وجه انتظام در آن‌ها شایع و ظلم بر وجه تساوی در آن‌ها زیادتر است» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۷۰). علی‌اکبر تبریزی نیز در ادامه چنین نگرشی، ایجاد مشروطیت را در کشورهای مسیحی به این دلیل می‌داند که «در دول مشروطه روی زمین، چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئی و سیاسیة مدنیه، در میان خود ندارند، لابدند مجلس پارلمنت مرکب از عقلا و علما ترتیب دهند و صلاح ملک و ملت را به اکثریت آراء به‌دست آرند. به عبارت مختصر، دو [قوه] لازم دارند؛ یکی قوه مقننه که تشخیص قانون نماید و دیگری قوه مجریه که همان قانون را در میان مملکت مجری دارد. اما ما اهل اسلام و ایمان، چون احکام شرعیة وافی و کافی داریم، لهذا [احتیاج] به قوه مقننه نداریم؛ زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم و قوه مجریه عبارت از؛ سلطان و اعوان ایشان است» (تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۱۹-۲۲۰). این نگرش، براساس انگاره‌های معنایی بنیادینی شکل گرفته که در آن شریعت، حاوی تمام اصول مشخص برای دین و دنیای مسلمانان است.

### مباینت قانون با خاتمیت پیامبر اسلام (ص)

این انگاره در ذهن علمای مخالف مشروطه، چنین صورت‌بندی شده بود که «مسلمان بودن به معنای پذیرش نبوت است و پذیرش نبوت به معنای پذیرش شریعت نبی است و در نتیجه در هر زمان شریعت تعیین‌کننده قوانین مورد نیاز مسلمانان است و این به معنای خاتمیت، جامعیت و کمال دین اسلام است» بنابراین، قانون‌گذاری بشری مغایر با خاتمیت، جامعیت و کمال اسلام است (میراحمدی، ۱۳۹۴: ۴۵).

در نتیجه، «جعل قانون کلاً ام بعضاً منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است و مُسَلِّم را حق جعل قانون نیست. والله ابدأ گمان آن نداشتیم که کسی جعل قانون را امضا کند و از برای مملکت اسلام، قانونی جز قانون الهی بیسندد و مقتضیات عصر را مغیر بعضی مواد قانون الهی بداند». چنین کسی «از عقاید اسلامی خارج است به جهت آنکه [پیغمبر ما(ص)] خاتم انبیاست و قانون او ختم قوانین است و خاتم آن کسی است که آنچه مقتضی صلاح حال عباد است الی یوم‌الصور به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد. پس بالبدیهه چنین اعتقاد کمال منافات را با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین او دارد و انکار خاتمیت به حکم قانون الهی کفر است.» و نیز پیامبر «خاتم انبیا است و قانون الهی که او آورد دیگر نقص نخواهد داشت. حتی نسبت به تمام ایام و نیز نسبت به تمام مردم» (تذکره‌الغافل و ارشاد الجاهل، ۱۳۸۷: ۲۸۳-۲۸۴). بر این اساس، قانون و قانون‌گذاری «خلاف فرض و مخالف و مابین با مقام خاتمیت... است و واضح و قابل به آن، در حد شرک به خداست؛ زیرا که جهل به مقام منیع حضرت رسالت‌پناهی لازم آید و هم کذب و دروغ و اگر احکام و قوانینش جامع و کامل بوده، چنانچه مفروض و معتقد کافه اسلامیان است، از خاصه و عامه که ابدأ محتاج به وضع و قانون جدید نخواهیم بود» (تقدس سلطنت و معایب مشروطیت، ۱۳۸۷: ۳۲۸).

### تغییر ناپذیر بودن قانون

انگاره مهم دیگر نزد مخالفان مشروطه، آن است که از دید ایشان قانون شریعت هیچ‌وقت دچار تغییر نشده و «نقض» نمی‌گردد. حال اینکه، قوانین جدید دارای قابلیت تغییر و نسخ هستند و این مخالف صریح شریعت است. این موضوع مکمل دیگر انگاره‌های ایشان است، که قوانین ثابت و لایتغیرند. در این‌جا، میان قانون شرع و عرف تفاوتی نیست؛ چون قوانین شرعی تغییرناپذیر هستند، هرگونه تغییر و تبدیل «بدعت» محسوب می‌شود؛ بنابراین «اینکه می‌گوید: مواد قانونیه قابل تغییر است. آیا این تغییر از اسلام به کفر است یا از کفر به اسلام است؟ و خرافت هر دو معلوم» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۷). نوری در این گزاره، «پس از ابراز تعجب از اعتقاد به امکان تغییر برخی قوانین الهی؛ این امر را باطل می‌داند؛ زیرا قانون اگر حکم اسلام باشد که تغییر آن رجوع به کفر می‌شود و این فرض باطل است. این تصور هم که قانون کفر است و تغییر در جهت اسلامی شدن باشد، نیز بطلان آن روشن است» (ابوالقاسمی دهقانی و ورعی، ۱۳۹۴: ۶۱). در ادامه، او به این مسئله اشاره دارد که «اگر گفته شود که این تغییر من‌الاسلام الی‌الاسلام، یعنی از مباحی به مباح دیگر [است]. این تغییر اگرچه متصور است، لکن امر مباح که عندالشارع جایز الفعل و الترتک است، غلط است که قانون لازم‌العمل شود و مجازات متخلف آن، مترتب شود و عناوین ثانویه که در شرع، منشأ اختلاف حکم می‌شود، مثل اطاعت والد، یا نذر، یا یمین و نحو

آن، در فقه محصور است و اکثریت آرا بقال و بزاز، از آن‌ها نیست» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۷). بر این اساس، «از نظر او مجلس شورا نمی‌تواند ملی باشد و رایزنی عوام ملت را امور قانونی، حتی در «امور مباحه بالاصل»، مناط اعتبار نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۱۳). «شیخ اعتقاد داشت که اصل قانون‌گذاری با اکثریت آرا - ولو در امور مباح - چون بر وجه ملزم داشتن مردم به عمل بدان است، از این رو بدعت و حرام است. بر این اساس، «اصل» نگارش قانون اساسی «بدعت» محسوب می‌شد، نه به این معنا که قانون اساسی ضد اسلام است؛ بلکه به دلیل اینکه عده‌ای مسلمان کتابی بنویسند و بگویند این قانون اسلام است و طبق آن افراد را مجازات کنند، خود این کار خلاف اسلام و بدعت است. از نظر او جایی که قرآن وجود دارد و علما به رتق و فتق امور می‌پردازند، لزومی ندارد که قانون اساسی باشد» (رهبری، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

«بدعت» یکی از مفاهیمی است که بیان‌کننده مخالفت این علما با هر چیز جدیدی بود و چنین است که «مشروطه» برابر با «کفر» بود و مشروطه‌خواهی هرگز با دین‌داری در یک بستر گرد نمی‌آمد. همین موضوع سبب می‌شد که نوری «با قانون‌گذاری، نظام نمایندگی، مساوات و آزادی‌خواهی، تفکیک قوا، حضور زنان و اقلیت‌ها در پهنه‌های سیاسی و اجتماعی و... در معنایی که مراد مشروطه‌خواهان و متجددین بود مخالفت می‌کرد» (رضائی‌پناه و نواختی‌مقدم، ۱۳۹۱: ۲۲). نوری در رساله حرمت مشروطه با صراحت در این زمینه، می‌نویسد: «اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگر چه در امور مباحه بالاصل هم باشد چون بر وجه قانون التزام شده، و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است. «و کل بدعه ظلاله» مباح را هم، اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن، جزا مرتب نمایند، حرام است» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۴). و چون در این دیدگاه هرگونه قانون‌گذاری، نوعی «تغییر» محسوب می‌شود، این دسته از علما اصل دوازدهم متمم قانون اساسی را که در آن آمده است: «حکم و اجراء هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به موجب قانون.» به کلی نفی کنند. چنین چیزی از نظر آنان، مخالف «مذهب جعفری علیه‌السلام است که در زمان غیبت امام علیه‌السلام، مراجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است. و بعد از تحقیق موازین، احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و ابدأ منوط به تصویب احدی نخواهد بود.» بر این اساس، باید به این سخن او توجه نمود که «در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم، هر که باشد. و اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید و در وقایع حادثه باید به باب‌الاحکام که نواب امام هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل. و از این قبیل، در این ضلالت‌نامه بسیار» است (نوری، ۱۳۸۷: ۲۷۲-۲۷۳) [تأکید از نویسندگان مقاله است].

### قانون «جدید» به مثابه ناسخ شریعت

اهل شریعت سنت‌گرا، به قوانین جدید به مثابه ناسخ شریعت می‌نگریستند و در این عبارت کوتاه، به درستی می‌توان این انگاره را دید: «این‌جا هم اگر خارجه اصرار و اهتمام در اجرا و انتشار قانون خودشان در میان اهل اسلام می‌نمودند، دل را به سوز و گداز بدین درجه نمی‌آورد که ما طایفه اسلام با هم متفق گشته و می‌خواهیم ناسخ احکام پیغمبر خود را آورده اجرا نماییم» (تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۰۵). به نظر ایشان، «مسلمانان قدیمی، قرآن خدا را کهنه خوانده، پی قانون جدید فرانسه می‌گردند و اگر در صدر اسلام، به انعقاد مجلس شورا، ولی حق را خانه‌نشین کردند، حال می‌خواهند به شورای دیگر، ختم احکام نبوت را بگیرند» (تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۰۶). به اعتقاد ایشان، «مطالب دولتی و دستورات آن، همه وقت بود. لکن مسلم بود که این قواعد خارج از دین است. اما اتباع مزخرفات قانونی و آراء سخیفه مجلس را همه دیدند که از اوجب واجبات در نظر عموم مسلمانان بود و مخالفت او را بدتر از ارتداد دانستند» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۴). در این‌جا، قانون دولتی هم نوعی ناسخ شرع محسوب می‌شود. چنانکه در نظام معنایی آنان، شریعت همه چیز را در همه‌جا در بر می‌گیرد. این نکته حائز اهمیت است که این در بر گرفتن و بسته بودن باب هرگونه تجدیدنظر در شریعت و باز شدن راهی برای برخی از مباحث نو، به قدری برای ایشان اهمیت دارد که موجب شده است که آن‌ها به کل هر قانونی را خلاف شریعت بدانند بدون آنکه مابه‌ازای مشخصی برای آن در شرع بیابند.

در این زمینه، می‌توان به سخن نوری توجه داشت که می‌گوید: «مگر دولت می‌تواند شرعاً از قانون الهی اعراض کند و خود را از تحت آن قانون خارج سازد و خود قانونی جعل کند و در مملکت مجری دارد و بدین وسیله قانون الهی متروک شود؟» (نوری، ۱۳۶۲: ۶۲). متروک شدن قانون الهی، نتیجه مستقیم مشروطیت محسوب می‌شد و نمی‌توانست دارای وجهی باشد. بنابراین، او هدف مشروطیت را «باز کردن دکانی در برابر شرع می‌داند تا احکام جدید تأسیس کند. شیخ قانون را مقوله‌ای در حوزه شرع و ذیل آن می‌دانست؛ بنابراین به باور او، قانون‌گذاران باید بر احکام شرع مسلط باشند. از منظر فقهی نیز او طرفدار «خلوص شریعت» بود و حاضر نبود که دستاوردهای جدید را وارد شریعت کند؛ زیرا در اندیشه سنتی بازگشت به قدیم و اصل بهتر و اصیل‌تر بود. همین است که فضل تقدم را نشانه تقدم فضل دانسته‌اند؛ زیرا در این اندیشه هر چه به مبدأ نزدیک‌تر باشیم، روایتی صحیح‌تر ارائه می‌دهیم و برای نمونه کسانی که در دوره نزدیک معصومین زیسته‌اند روایتشان صحیح‌تر است» (مرادخانی، ۱۳۹۶: ۱۷۵). از این‌رو، «یکی از اساسی‌ترین دلایل مخالفت شیخ فضل‌الله با مجلس و مشروطه، اقدام مجلس شورای ملی به اقتباس قوانین اروپایی و تضاد برخی از این قوانین و نیز اصول قانون اساسی و متمم آن با اسلام، ناشی می‌شد» (آجدانی، ۱۳۷۴: ۴۷).



### نتیجه‌گیری

نظام معنایی علمای مخالف مشروطه، سلسله‌مراتب مشخصی داشت و گزاره‌های آن در «پیوند» با یکدیگر قرار داشت. بنیان این نظام معنایی، مخالفت با امر «جدید» بود که مشروطه و تمام دستاوردهای آن برای آن‌ها «جدید» محسوب می‌شد که به‌هیچ‌وجه امکان ارتباطی نداشت با «قدیم» اندیشه سیاسی که آنان در آن قرار داشتند. در این «قدیم»، حکومت از آن سلطان اسلام‌پناه بود و علما در کنار آن‌ها، متکفل امور شرعی بودند و با «قانون به‌مثابه» شرع، امور مردم را در حوزه خود اداره می‌کردند و با قوانین عرفی که مربوط به حکومت بود، کمتر کار داشتند. با شکل‌گیری «تجربه تجدد سیاسی» و پیامد مهم آن جنبش مشروطه، این سامان «قدیم» به‌هم‌ریخته و موجب واکنش علمای سنت‌گرا به آن شد. تصور ابتدایی این علما، مشروطیت برای اجرای احکام شرع و مهار سلطنت بود که مطلوب این گروه از علما بود و پس از درک بیشتر از مشروطیت و لوازم اساسی آن، از جمله حاکمیت قانون و قانون‌گذاری جدید، این گروه از علما به مخالفت با مشروطیت برخاستند. مخالفت، مبتنی بر یک نظام معنایی بود. این نظام معنایی، گزاره‌های بنیادینی داشت که عبارت‌اند از: «کامل و کافی بودن قوانین شرع»، «شرع به‌مثابه قانون»، «مباینت قانون با خاتمیت پیامبر اسلام (ص)»، «تغییرناپذیر بودن قانون»، «قانون جدید» به‌مثابه ناسخ شریعت». در مرکز این گزاره‌ها، کامل بودن شریعت قرار داشت که پشتیبان دیدگاه آن‌ها نسبت به همه دستاوردهای جدید بود و آن‌ها را به سمت مخالفت با قانون و مشروطیت سوق داد و بعد از آن، پیامد مهم این گزاره، قانون به‌مثابه شرع بود که از نظر آنان، راه را بر هرگونه قانون‌گذاری جدید می‌بست و تنها به‌صورت محدود، همان نظام «قدیم» اندیشه سیاسی را به رسمیت می‌شناخت. از دیدگاه ایشان، کامل بودن قانون و قانون‌گذاری جدید تناقضی را ایجاد کرده بود که نتیجه‌اش نفی خاتمیت پیامبر اسلام (ص) بود. درعین حال، دو گزاره پشتیبان این نگرش را باید تغییرناپذیر بودن قانون، که همان شرع است و ناسخ بودن قانون «جدید» دانست. به هر روی، این نظام معنایی موجب شد که باوجود برخی از رویکردهای محدود در پذیرش قوانین دولتی و حکومتی، که مبتنی بر «قدیم» اندیشه سیاسی نزد آنان است، علمای مخالف مشروطه به کلی به نفی قانون و مشروطیت و لوازم آن برسند.

## منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۸۳). مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه. تهران: نی.
- آبادیان، حسین (۱۳۸۳). بحران مشروطیت در ایران. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آبادیان، حسین (۱۳۸۸). مفاهیم قدیم و اندیشه جدید (درآمدی نظری بر مشروطه ایران). تهران، کویر.
- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۷۴). مبانی اندیشه سیاسی علما در عصر قاجاریه و مشروطیت. نگاه نو، (۲۴)، ۲۶-۵۵.
- آوری، پیتر (۱۳۶۳). تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: عطایی.
- ابوالقاسمی دهقانی، نرجس و جواد ورعی (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی قانونگذاری در آراء «شیخ فضل‌الله نوری» و «میرزای نایینی». مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ۴۷ (۱۰۳)، ۵۵-۷۲.
- اسلامی، روح‌الله (۱۳۹۴). دولت مشروطه و حکومت‌مندی مکانیکی. دولت‌پژوهی، (۱)، ۱۷۶-۲۱۵.
- انصاری، مهدی (۱۳۶۹). شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت (رویارویی دو اندیشه). تهران: امیرکبیر.
- تاجیک، محمدرضا و عارف مسعودی (۱۳۹۸). نظریه مقاومت و اندیشه مشروطه‌خواهی در ایران. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، (۳) ۱۱، ۳۹-۷۰.
- تاران، رضا (۱۴۰۲). مشروطیت و خیر عمومی (بازتاب منازعات سیاسی در قانون اساسی مشروطه). رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، (۴) ۱۴، ۱۸۳-۲۰۴.
- تبریزی، محمد حسین بن علی‌اکبر (۱۳۸۷). کشف‌المراد من المشروطه و الاستبداد در: رسائل مشروطیت، (مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان). تألیف، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد. ۲ جلد. جلد اول. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تذکره الغافل و ارشاد الجاهل (۱۳۸۷). در: رسائل مشروطیت، (مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان). تألیف، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد. ۲ جلد. جلد اول. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲). رسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و ... روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری. ۲ جلد. تهران: رسا.
- تقدس سلطنت و معایب مشروطیت (۱۳۸۷). در: رسائل مشروطیت، (مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان). تألیف، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد. ۲ جلد. جلد اول. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- توحیدلو، سمیه (۱۴۰۱). متفکران و کنشگران عهد مشروطیت در ایران و مسئله حقوق اساسی ملت. جامعه‌شناسی تاریخی، (۱) ۱۴، ۱۴۷-۱۸۷.
- رضایی، احمد و مهدی محسنی شاهاندهشتی (۱۳۹۶). عصر مشروطه و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی تقابل اندیشه شریعتمداران مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه. مطالعات توسعه اجتماعی فرهنگی، (۱) ۶، ۳۵-۵۴.
- رضائی‌پناه، امیر و امین نواختی‌مقدم (۱۳۹۱). علمای مشروطه‌خواه و مسائل کلامی سیاسی نوپدید. مطالعات تاریخ فرهنگی، پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ، (۱۳) ۴، ۲۱-۳۶.
- رهبیری، مهدی (۱۳۸۷). روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد. دانش سیاسی، (۱) ۴، ۹۵-۱۲۲.

- سرایبی، حسن و نوروز هاشم‌زهی (۱۳۸۱). شرایط اجتماعی و گفتمان‌های روشنفکری در آستانه انقلاب مشروطه. *جامعه‌شناسی ایران*، ۴(۳)، ۸۱-۱۱۴.
- صالحی، علیرضا و همکاران (۱۳۹۹). بازتاب منازعه مفهومی فقهای عصر مشروطه درباره قانون بر فرآیند توسعه سیاسی ایران معاصر. *سیاست متعالیه*، ۱(۲۸)، ۱۸۱-۲۰۲.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲). *تأملی درباره ایران*. جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی. تهران: مینوی خرد.
- طحان نظیف، هادی و رضا احسانی (۱۳۹۶). خوانشی نو از دیدگاه‌های تحلیلی نسبت به مفهوم قانون در عصر مشروطه. *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، ۱۸(۱)، ۵۷-۸۰.
- ظہیری، صمد و همکاران (۱۴۰۱). تحلیل نسبت شریعت و قانون از دیدگاه ثقه الاسلام تبریزی. *تاریخنامه ایران بعد از اسلام*، ۱۳(۳۰)، ۹۱-۱۱۴.
- غفاری، هدی (۱۳۹۰). بررسی نسبت میان حاکمیت قانون و حاکمیت شرع در نظام حقوقی مشروطه. *پژوهش‌های حقوقی*، ۱۰(۱۹)، ۲۱۷-۲۴۱.
- قدیمی قیداری، عباس و زهرا کاظمی (۱۴۰۱). جست‌وجو در معنا و مفهوم مشروطه در تلقی و اندیشه علمای آذربایجان. *تاریخ اسلام و ایران*، ۳۲(۵۵)، ۵۷-۸۳.
- کدیور، محسن (۱۳۷۶). *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*. تهران: نی.
- مارتین، ونسا. ای. (۱۳۷۹). شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت. ترجمه نوراله قیصری. *پژوهشنامه متین*، ۲(۹)، ۱۹۲-۱۶۹.
- مرادخانی، فردین (۱۳۹۶). *خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران (تاریخ مفاهیم و نهادهای حقوق عمومی در ایران)*. تهران: نشر میزان.
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۴). تحلیلی بر اختلاف دیدگاه علمای موافق و مخالف مشروطه. *علوم سیاسی*، ۱۸(۶۹)، ۳۵-۵۸.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد (۱۳۴۶). *تاریخ بیداری ایرانیان*. به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی. جلد ۲. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۶۲). *لوايح آقا شيخ فضل‌الله نوری*. به کوشش هما رضوانی. تهران: تاریخ ایران.
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۸۷). *حرمت مشروطه در: رسائل مشروطیت، (مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان)*. تألیف، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد. ۲ جلد. جلد اول. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ورعی، جواد (۱۳۸۹). *فقیهان عصر مشروطه و مسائل مستحدثه سیاسی*. علوم سیاسی، ۱۳(۴۴)، ۹۵-۱۲۸.
- هاشمی، عباس و حمید مهرآذر (۱۳۹۳). شیخ فضل‌الله نوری و مخالفت مبنایی با مشروطه. *ثرفا پژوه*، ۱(۱)، ۱۵۵-۱۷۷.

### Transliteration

Abadian, Hossein (2004). *The crisis of constitutionalism in Iran*. Tehran: Institute

- of Political Studies and Research.
- Abadian, Hossein (2004). Theoretical foundations of constitutional and legitimate government. Tehran: Ney.
- Abadian, Hossein (2009). Old concepts and new thought (a theoretical introduction to the Iranian constitution). Tehran, Kavīr.
- Abolqasemi Dehaghani, Narjes and Javad Varae (2015). A comparative study of legislation in the views of 'Sheikh Fazlollah Nouri' and 'Mirza Mohammad Hussein Naini'. *Islamic Studies: Jurisprudence and Principles*, 47 (103), 55-72.
- Ajdani, Lotfollah (2005). Fundamentals of political thought of scholars in the Qajar era and constitutionalism. *Negāh-e-Nū*, (24), 26-55.
- Ansari, Mehdi (1989). *Sheikh Fazlullah Nouri and Constitutionalism (Confrontation of Two Thoughts)*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Avery, Peter (2004). *Contemporary history of Iran from the time of the Qajar dynasty to the extinction*. Translated by Mohammad Rafiei Mehrabadi. Tehran: 'Atāeī.
- Eslami, Rohollah (2015). Constitutional State and Mechanical Governmentality. *State Studies*, 1(1), 176-215.
- Ghadimi Gheydari, Abbas and Zahra Kazemi (2022). Searching for the meaning and concept of constitutionalism in the perception and thought of Azerbaijani scholars. *History of Islam and Iran*, 32(55), 57-83.
- Ghaffari, Hoda (2011). The Relationship between Rule of law And religious Law in Mashruteh Legal System. *Legal Studies*, 10(19), 217-241.
- Hashemi, Abbas and Hamid Mehrazar (2014). Sheikh Fazlollah Nouri and Fundamental Opposition to Constitutionalism. *Tarikhname-ye Enghelab*, 1 (1), 155-177.
- Kadivar, Mohsen (1997). *Theories of the State in Shiite Jurisprudence*. Tehran: Ney.
- Martin, Vanessa. A. (2000). *Sheikh Fazlullah Nuri and Constitutionalism*. Translated by Noorullah Qaysari. *Peojushname Matin*, 2(9), 169-192.
- Mir Ahmadi, Mansooreh (2015). Discrepancy in Beliefs among the Scholars of Constitutionalism. *Political Sciences*, 18(69), 35-58.
- Moradkhani, Fardin (2017). *Legal Reading of the Constitutional Revolution of Iran (History of Concepts and Institutions of Public Law in Iran)*. Tehran: Mīzān Publishing.
- Nazim-ol-Islam Kermani, Mohammad (1967). *Iranian Awakening History Book. With the Efforts of Ali Akbar Saeedi Sirjani. Volume 2*. Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Noūrī, Šeīḡ Faḏlullāh (1983). *Lavāyeḡ-e Āqā Šeīḡ Faḏlullāh Noūrī. With the Efforts of Homa Rezvani*. Tehran: History of Iran.
- Nouri, Sheikh Fazlullah (2008). *The Sanctity of the Constitutional System in: Treatises on Constitutionalism, (Constitutionality as Narrated by Supporters and Opposers)*.

- Compiled, Corrected and Annotated by Gholam Hossein Zargarinejad. 2 vols. Volume 1. Tehran: Humanities Research and Development Foundation.
- Rahbari, Mahdi (2008). Clergy, Constitutional Revolution and the Conflict Between Tradition and Modernity. *Political Science*, 4 (1), 95-122.
- Rezaei, Ahmad and Mehdi Mohseni Shahandehsti (2017). era of mashroteh, context of opposite between shariatmadaran mashroteh gah and mashroeh ghahan. *Socio-Cultural Development Studies*, 6(1), 35-54.
- Rezaeipanah, Amir and Amin Navakhti-Moghaddam (2012). The Constitutionalist Ulama and the Newly Emerged Kalām and Political Based Issues. *Cultural History Studies; Journal of the Iranian History Association*, 4 (13), 21-36.
- Salehi, Alireza et al. (2012). The Reflection of Jurists' Conceptual Disagreement with Law in the Constitutional Period on the Process of Political Development in Contemporary Iran. *Transcendent Policy*, 8 (28), 181-202.
- Saraie, Hassan and Nowruz Hashemzahi (2002). Social Conditions and Intellectual Discourses at the dawn of the Constitutional Revolution. *Sociology of Iran*, 4 (3), 81-114.
- Tabatabaei, Javad (2013). Reflections on Iran. Volume Two: The Theory of the Rule of Law in Iran, Part Two: The Foundations of Constitutionalist Theory. Tehran: Mīnū-ye kerad.
- Tabrīzī, Moḥammad Ḥossāīn b. 'Alī Akbar (2008). Kašf al-Morād mīn al-Mašrūṭa wa al-Īstībdād dar: Rasā'il-e Mašrūṭiyat, (Constitutionalism as narrated by its supporters and opponents). edited by Gholam Hossein Zargarinejad. 2 vols. Volume 1. Tehran. Institute for Research and Development of Humanities.
- Tahan Nazif, Hadi and Reza Ehsani (2017). A new look at analytical views on the concept of law in the constitutional era. *Journal of Islamic Law*, 18(1), 57-80.
- Tajik, Mohammad Reza and Aref Masoudi (2019). Resistance theory and constitutionalism in Iran. *Political and International Approaches*, 11(3), 39-70.
- Taran, Reza (1999). Constitutionalism and public good (Reflection of political conflicts in the constitutional law). *Political and International Approaches*, 14(4), 183-204.
- Tazkīrat ul-Ġāfīl va Īršād al-jāhīl (2008). dar: Rasā'il-e al- Mašrūṭiyat, (Constitutionalism as narrated by its supporters and opponents). Compiled, corrected and annotated by Gholamhossein Zargarinejad. 2 volumes. Volume 1. Tehran: Institute for Research and Development of Humanities.
- The Sanctity of the Monarchy and the Disadvantages of Constitutionalism (2008). In: Letters of Constitutionalism, (Constitutionalism as narrated by its supporters and opponents). Compiled, corrected and annotated by Gholamhossein Zargarinejad. 2 vols. Volume 1. Tehran: Institute for Research and Development of Humanities.
- Tohidlou, Somayeh (1981). Thinkers and activists of the constitutional era in Iran and the issue of the fundamental rights of the nation. *Historical Sociology*,

- 14(1), 147-187.
- Turkman, Mohammad (1983). *Rasā'īl, E'lāmīyahā, Maktūbāt va ... Rūznāmeḥ-e Šeīḵ Šahīd Fazlollah Noūrī*. 2 vols. Tehran: Rasā.
- Varaei, Javad (2009). Jurists of the Constitutional Era and Emerging Political Issues. *Political Sciences*, 13 (44), 95-128.
- Zahiri, Samad et al. (1401). Analysis of the relationship between Sharia and law from the perspective of Thiqa al-Islam Tabrizi. *History of Iran after Islam*, 13(30), 91-114.



University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## Sufi Monastery Construction in Iran and the Indian Subcontinent: Patronage and Policies in the 13th-15th Centuries

Masoumeh Hadi<sup>1</sup> 

1. Ph.D. Graduate in Post-Islamic Iranian History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Lorestan, Khorramabad, Iran (masoomhadi@yahoo.com)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 12 July 2024  
Received in revised form: 9 November 2024  
Accepted: 15 November 2024  
Published online: 17 February 2025

**Keywords:**

*Sufism,*  
*khānaqāh,*  
*Iran,*  
*Indian subcontinent.*

---

### ABSTRACT

This study examines the construction of Sufi monastery (khānaqāh) associated with the Cheshtiyyeh, Kazerouniyyeh, Sohrevardiyyeh, and Kobraviyyeh orders in Iran and the Indian subcontinent from the 13th to the 15th centuries. khānaqāhs were central to Sufi life, serving as residences, gathering places, and centers of spiritual practice. This research investigates the patronage behind their construction, analyzing the roles of Sufis themselves, sultans, courtiers, and merchants. Employing a descriptive-analytical approach based on library research, the study reveals that monastery construction across these orders lacked a unified policy or standardized practice. Royal and courtly patronage was driven by diverse motives, ranging from seeking the support of these influential orders to attempting to control their social impact. Merchants' involvement reflected similar pragmatism, mirroring the evolving nature and social standing of Sufism in Iran and the Indian subcontinent during this period.

---

**Cite this article:** Hadi, M. (2024). Sufi Monastery Construction in Iran and the Indian Subcontinent: Patronage and Policies in the 13th-15th Centuries. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 249-274. DOI: 10.22059/jhic.2024.379302.654496



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379302.654496

**Publisher:** University of Tehran Press.

---

## سیاست‌های احداث خانقاه برای طریقت‌های چشتیه، کازرونیه، سهروردیه و کبرویه در ایران و شبه‌قاره هند (سده‌های هفتم تا نهم ه.ق)

معصومه هادی<sup>۱</sup>

۱. دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران، رایانامه: masomhadi@yahoo.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>خانقاه به‌عنوان یکی از مکان‌های استقرار صوفیان در تاریخ تصوف، نقش مهمی ایفا کرده است. در بسیاری از حکایات مرتبط با صوفیان به این مکان‌ها پرداخته شده است. طریقت‌های صوفیانه چشتیه، کازرونیه، سهروردیه و کبرویه در قرون هفتم تا نهم هجری در ایران و شبه‌قاره هند به‌خانقاه بسیار وابسته بودند. در واقع، ایجاد طریقت و بنای خانقاه از قرن ششم به‌بعد، رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند. بنابراین، بهره‌برداری از خانقاه ایجاب می‌کند که چنین مکان‌هایی در خلال چندین قرن، اندک‌اندک احداث شوند. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که خانقاه‌های صوفیان طریقت‌های یادشده در ایران و شبه‌قاره هند را چه کسانی می‌ساختند و نقش صوفیان، سلاطین، درباریان و بازرگانان در احداث خانقاه به‌چه صورت بوده است؟ رویکرد این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها به‌شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان داده است که ساخت خانقاه از سوی صوفیان در این طریقت‌ها از نظم و نسق مشخص و خاصی پیروی نمی‌کرده و تابع سیاست معینی نبوده است. سیاست سلاطین و درباریان درباره احداث خانقاه نیز یا به‌منظور بهره‌بردن از حمایت طریقت‌ها یا برای مهار نفوذ اجتماعی آنها بوده است. از جانب بازرگانان نیز، تقریباً به‌صورت یکسانی با این پدیده برخورد می‌شد که برآمده از ماهیت تصوف در ایران و شبه‌قاره هند در قرون هفتم تا نهم هجری و جایگاه اجتماعی آن بوده است.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۴/۲۲ <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۱۹ <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۲۵ <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b> خانقاه، ایران، شبه‌قاره هند، طریقت، کازرونیه، سهروردیه، چشتیه، کبرویه</p>

**استناد:** هادی، معصومه (۱۴۰۳). سیاست‌های احداث خانقاه برای طریقت‌های چشتیه، کازرونیه، سهروردیه و کبرویه در ایران و شبه‌قاره هند (سده‌های هفتم تا نهم ه.ق). *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۷ (۱)، ۲۴۹-۲۷۴.

DOI: 10.22059/jhic.2024.379302.654496



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2024.379302.654496

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



## مقدمه

خانقاه به‌عنوان مکان زیست بیشتر صوفیان، در اواخر قرن چهارم هجری در صورت اولیه خود پدیدار شد. کالبد این خانقاه‌ها، به تدریج بزرگ شد و پراکندگی آن، گستره وسیع‌تری از جهان اسلام را پوشش داد. هم‌زمان با این امر شمار افرادی که به‌گروه صوفیان می‌پیوستند، روزبه‌روز افزون‌تر می‌شد. در قرن ششم و با گسترش تصوف طریقتی در ایران و شبه‌قاره هند، خانقاه به‌عنوان عامل مهم در ترویج تصوف (و اسلام همراه با آن)، نقش ویژه‌ای ایفا کرد که گویی طریقت و خانقاه لازم و ملزوم همدیگر بودند و در هیچ جایی یکی بدون آن دیگری پدیدار نمی‌شد. احداث خانقاه در قرون ششم تا دهم در جهان اسلام به‌عنوان یکی از وجوه ابواب‌الیر به‌شمار می‌آمد و با مقبولیت یافتن تصوف در نزد عامه، بسیاری از افراد قدرتمند و متمول به احداث خانقاه برای صوفیان اقدام نمودند.

طریقت‌های چشتیه، کازرونیه، سهروردیه و کبرویه، بین قرون هفتم تا نهم هجری در جغرافیای ایران و شبه‌قاره هند حضور چشمگیری داشتند و افراد زیادی به آنها سر سپردند و در زمره پیروان آنها درآمدند. خانقاه‌هایی که دوران طریقتی شدن مورد استفاده صوفیان قرار گرفته‌اند، می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: ۱. خانقاه‌هایی که پیش از دوران طریقتی شدن وجود داشته و به تدریج از بین رفته‌اند و در جوار آنها و روی خرابه‌هایشان به سبب موقعیت خاصی که داشتند، خانقاهی از سوی صوفیان احداث شده‌اند؛ ۲. خانقاه‌هایی که پیش از دوران طریقتی شدن وجود داشته و به تدریج در دست پیروان یک یا چند طریقت مشخص قرار گرفته و بر وسعت آنها افزوده و به کرات مرمت و بازسازی شده‌اند؛ ۳. خانقاه‌های متعلق به طریقت‌ها که از قرن هفتم به بعد ساخته شده‌اند؛ ۴. خانقاه‌های متعلق به افراد برجسته غیرطریقتی که برخی از آنها بناهایی بودند که از قرون قبلی به‌جای مانده و تعدادی نیز از سوی آنها در قرن هفتم به بعد ساخته شده‌اند یا اینکه دیگران آنها را می‌ساختند و به ایشان اختصاص می‌دادند.

درباره پراکندگی ایجاد خانقاه در سرزمین‌های خاص و سیاست صوفیان هر کدام از طریقت‌ها در تأسیس خانقاه‌ها، نمی‌توان اظهار نظر قطعی نمود؛ زیرا با وجود در دست بودن برخی مطالب درباره اینکه در کدام یک از ناحیه‌ها خانقاه ایجاد می‌شد، نمی‌توان مشخص کرد داده‌هایی که در این زمینه در دست است تا چه حد معتبر و مربوط به کدام بازه زمانی است؛ برای نمونه آنچه درباره طریقت چشتیه در هند می‌دانیم بر خانقاه اصلی بزرگان طریقت متمرکز است و آنچه درباره طریقت کازرونیه می‌دانیم نیز بیشتر به دوره متقدم مربوط است و باید گفت که به‌جز سیاست‌های آغازین شیخ ابواسحاق کازرونی (م ۴۲۶ق.) در این زمینه، می‌توان به اقدامات روزبهان بقلی فسایی (۵۲۲-۶۰۶ق) و امین‌الدین بلیانی (۶۶۸-۷۵۴ق) اشاره کرد که به‌شدت در بنای خانقاه‌های جدید در ایالت فارس دست داشتند. در هند نیز، سیاست‌های

طریقت کازرونیه درباره خانقاه‌سازی تا حدودی مبهم است. درباره طریقت سهروردیه در ایران، بیشتر بر اوقافی متمرکز است که به خانقاه‌های این طریقت اختصاص داده شد و در هند نیز، بیشتر ثروت خانقاه این طریقت مورد توجه قرار گرفته است. درباره خانقاه‌های طریقت کبرویه، به‌ویژه درباره خانقاه علاءالدوله سمنانی و باخرزی در جغرافیای ایران اطلاعات خوبی در دست است، اما درباره خانقاه‌های این طریقت در هند، مطالب چندانی به‌دست نمی‌آید. از این‌رو، پرسش‌های پژوهش حاضر این است که احداث خانقاه در قرون هفتم تا نهم هجری در میان طریقت‌های چشتیه، کازرونیه، سهروردیه و کبرویه در ایران و شبه‌قاره هند از چه سیاستی پیروی می‌کرد و نقش صوفیان، سلاطین، درباریان و بازرگانان در این زمینه به چه صورت بوده است؟

گفتنی است، اشاره‌های فراوانی که در بسیاری از متون صوفیانه و غیرصوفیانه به خانقاه صوفیان می‌شود؛ حاکی از آن نیست که خانقاه از سوی خود صوفی مورد اشاره یا جمعی دیگر از صوفیان یا هر شخص دیگری احداث شده است؛ بنابراین نمی‌توان به‌سازنده خانقاه‌های بی‌شمار صوفیان که به‌بانی آنها اشاره‌ای نشده است، پی برد. همچنین این امکان وجود دارد که خانقاه از سوی جمعی از صوفیان، شیخ اعظم، یکی از سلاطین و دیگران ساخته شده باشد، اما منابع به‌بانی آن هیچ اشاره‌ای نکنند. از سوی دیگر در بیشتر حکایت‌های در باب صوفیان، اشاره به خانقاه به‌عنوان محل زندگی، پناهگاه و ملجا بسیاری از افراد به‌این معنا نیست که حتماً به‌صورت مشخص، به‌ساخت این خانقاه از سوی شخصی معین یا تأمین هزینه‌های آن از منابع مشخص، اشاره می‌شود؛ از این‌رو در پژوهش پیش‌رو، تنها اشاره صریح منابع به‌ساخت خانقاه از سوی افراد مشخص مورد توجه قرار گرفته است.

### پیشینه پژوهش

پژوهش درباره خانقاه‌سازی در ایران و شبه‌قاره هند در قرون میانه، یکی از ریزموضوعات حوزه تصوف به‌شمار می‌آید. در حوزه تاریخ تصوف در ایران و هند، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است که در آنها تا حد ممکن به‌ساخت‌وساز خانقاه در ایران و شبه‌قاره هند اشاره می‌شود، اما در هیچ‌کدام از آثار مهم که درباره تصوف در ایران و شبه‌قاره هند به‌زبان‌های فارسی، عربی، انگلیسی و اردو نوشته شده است، چنین پژوهش مقایسه‌ای صورت نگرفته است؛ برای نمونه، کتاب تصوف در هند اطهر رضوی درباره احداث خانقاه برای صوفیان در هند مطالبی فراوان دارد، اما درباره ایران چیزی نمی‌گوید و آنچه درباره خانقاه‌سازی در شبه‌قاره هند نیز ارایه می‌شود، دغدغه متفاوتی را دنبال می‌کند یا در آثار زرین‌کوب در باب تصوف بیشتر بر زندگی خانقاهی و آداب آن در ایران و عراق تأکید می‌شود.

همچنین در سطح جزئی‌تر، تاکنون چندین اثر تحقیقی در قالب کتاب و مجله به‌گوشه‌هایی از خانقاه، پیدایش آن و برخی از آداب و رسوم مرتبط با آن پرداخته‌اند. یکی از کتب پژوهشی معتبر که به این

موضوع اختصاص یافته، کتاب *تاریخ خانقاه* (۱۳۶۹)، محسن کیانی است. کیانی به بسیاری از موضوعات کوچک و بزرگ در این زمینه پرداخته و از بسیاری از خانقاه‌سازی‌ها در ایران سخن رانده است؛ اما نه به صورت طریقتی با موضوع برخورد کرده، نه تفکیک متن پیش رو را دارد و نه مطلب آنچنانی در باب هند به دست می‌دهد. تعداد کتب مربوط با ادبیات تصوف در هند که وی از آن استفاده می‌کند، کمتر از پنج عدد است.

درواقع، وجه تمایز پژوهش حاضر نسبت به کار کیانی در مقایسه تطبیقی و تأکید بر ساخت‌وساز خانقاه است، نه کارکرد و آداب آن. بیشتر پژوهش‌هایی که در زمینه خانقاه در ایران انجام شده، مختص به کارکردهای خانقاه در ایران دوران پیش از طریقتی شدن است که در آنها به هیچ‌وجه ساخت‌وساز خانقاه دغدغه اصلی نبوده و به ندرت به آن اشاره شده است.

درباره خانقاه در شبه‌قاره هند و شرایط آن، مقاله‌ای مرتبط با عنوان آداب خانقاه بابا فریدالدین گنج شکر تالیف شده است که بیشتر به رسم سرسپردن، کلاه دادن و مقراض کردن اختصاص دارد (درزی و طباطبایی، ۱۳۹۲) و چیمه از تأثیر خانقاه بر جامعه اسلامی در هند می‌گوید؛ اما اینکه این خانقاه‌ها چگونه ساخته شدند و متولی آنها چه کسانی بودند، هیچ سخنی به میان نیاورده است. (چیمه، ۱۳۹۵). برخی مقالات نیز که مربوط به رابطه صوفیان با سلاطین مسلمان در شبه‌قاره هند است، اگرچه اشاره‌هایی به خانقاه‌سازی سلاطین برای صوفیان دارند، اما دغدغه‌های متفاوتی را دنبال می‌کنند (عالمی و دیگران، ۱۳۹۴؛ معصومی و شیرازی، ۱۳۹۲).

به‌طور کلی، درباره نقش گروه‌های مختلف در ساخت‌وساز خانقاه در ایران و شبه‌قاره هند قرون هفتم تا نهم هجری تاکنون، پژوهشی تطبیقی انجام نگرفته است؛ از این رو پژوهش پیش‌رو در این حوزه، بدون پیشینه تحقیقی است و برخی نوآوری‌ها را ارایه می‌کند که از آن میان می‌توان به سیاست‌های هرکدام از طریقت‌ها در احداث خانقاه و نقش افراد دخیل در این ساخت‌وسازها اشاره کرد.

## صوفیان و احداث خانقاه

سنت خانقاه‌سازی در میان صوفیان، قدمتی طولانی دارد. درواقع، آن‌ها خود بانی ساخت، توسعه و ترمیم اولین خانقاه‌ها بودند و در ایجاد ایده‌های معماری و هنری در این زمینه نقش داشتند. این امر در قرون هفتم تا نهم هجری به‌پدیده‌ای فراگیر در میان صوفیان تبدیل شد و تعداد فراوانی از صوفیان به دنبال استقرار در چنین ساختمان‌هایی بودند تا بتوانند در چنین مکان‌هایی در کنار دیگر صوفیان گرد آیند. این موضوع، درباره شبه‌قاره هند و ایران (اگرچه نه به یکسان) صادق است و نمی‌توان وجه تمایزی میان آن‌ها در این زمینه یافت. درواقع، این جنبه از زیست اجتماعی صوفیان (نه به‌عنوان تنها جنبه موجود) در ایران

و شبه‌قاره هند به شدت وقوع یافت و این امر از عوامل اصلی تأسیس خانقاه‌های بزرگ در شبه‌قاره هند و ایران در قرون هفتم تا نهم هجری بود. با توجه به این مسئله، می‌توان به‌شمار زیادی از خانقاه‌هایی که از طریق خودِ صوفیان برجسته بنا می‌شد و متکی بر منابع مالی آن‌ها که از مجاری گوناگون بود، اشاره کرد.

گزاره‌هایی که در اینجا دربارهٔ خانقاه‌سازی صوفیان آمد، به این معنا نیست که تنها این تعداد خانقاه وجود داشت یا اینکه خانقاه دیگری برای صوفیان ساخته نمی‌شد یا خود صوفیان به‌ندرت در این زمینه فعالیت داشتند، بلکه این امر برآمده از آن است که تنها به گزارش‌هایی استناد گردید که -از منابع در دسترس استخراج شده و- به‌صورت مستقیم به‌ساخت‌وساز خانقاه از سوی صوفیان پرداخته است و طبیعی است چنین گزارش‌هایی، نه نمایندهٔ تمام اقدامات صوفیان شناخته‌شده‌ای است که در اینجا بحث شده‌اند و نه نافی اقدام دیگر صوفیان در زمینهٔ ساخت‌وساز که یا به‌دیگر طریقت‌ها و جریان‌های صوفیانه مربوط هستند یا گزارشی دربارهٔ آن‌ها در دسترس نیست.

### طریقت چشتیه

طریقت چشتیه در آغاز، خانقاه‌نشینی و احداث خانقاه را چندان نمی‌پسندیدند و بزرگان این طریقت، خود به‌تأسیس خانقاه دست نمی‌زدند (سجزی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). اما در ادامه، از این سیاست عدول کردند و در قرن هفتم به احداث خانقاه‌هایی دست‌زدند و مبالغ انجام این کار را از راه‌های گوناگونی تأمین کردند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت هزینهٔ برخی از خانقاه‌های مهم این طریقت که بیشتر برای توسعهٔ چشتیه بوده و در مکان‌های دور و نزدیک احداث می‌شده، از سرمایهٔ خود صوفیان بوده است (آریا، ۱۳۸۵: ۱۵۵). خواجه معین‌الدین چشتی در چندین نقطه از جمله در اجمیر، خانقاه تأسیس کرد (Anjum, 2005). نظام‌الدین اولیا به احداث چندین خانقاه در اطراف دهلی دست زد (دهلوی، ۱۳۸۳: ۱۰۵). بزرگان صوفی طریقهٔ چشتیه از یک سو، سرمایهٔ این کار را از فتوحی که از طرف مردم به آنها می‌رسید، تأمین می‌کردند و از سوی دیگر، خود به تدریج و به‌صورت تکمیلی و با کمک پیروان و مریدان متمول، این مهم را به انجام می‌رساندند (برنی، ۱۸۶۲: ۲۰۷-۲۱۰؛ هروی، ۱۹۲۷: ۱۲۵/۱). در برخی موارد نیز آنها، روی خرابه‌های بناهای قدیمی به ساخت‌وساز خانقاه دست می‌زدند (دهلوی کشمیری همدانی، ۱۹۸۸: ۵۳). یکی از معروف‌ترین شخصیت‌های طریقهٔ چشتیه در زمینهٔ خانقاه‌سازی، سیدی موله است. وی به احداث خانقاه‌های بزرگ دست زد (دهلوی کشمیری همدانی، ۱۹۸۸: ۵۰). و افراد بسیاری را در آنها اطعام می‌نمود (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۴/۴۲۱۳). این کار به وی قدرت دخالت در منازعات سیاسی را داد (معصومی و شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۱۳).

درباره خانقاه‌هایی از این طریقت، که به دست صوفیان احتمالی ساکن شرق ایران ساخته شده باشد، هیچ اطلاعی در دست نداریم و نمی‌دانیم وضعیت آنها (اگر تأسیس شده باشند) به چه صورت بوده است. به نظر می‌رسد، سیاست‌های صوفیان طریقت چشتیه در زمینه خانقاه‌سازی، به شدت متأثر از فضای محیطی و سیاسی‌ای بود که در آن حضور داشته‌اند. آن‌ها در قالب نظری، درباره پرهیز اولیه از خانقاه‌سازی را که تنها در میان بزرگان این طریقت از طریقت‌های چهارگانه مورد بررسی، وجود داشته است، بحث نکرده‌اند و در قالب عملی نیز هیچ گزارشی در باب اینکه خانقاه‌هایی که از طریق خودشان ساخته شده باشد یا بعدها دیگران برای آنها ساخته را ترک گفته باشند، نیاورده‌اند.

درواقع، سیاست امتناع اولیه طریقت چشتیه در شبه‌قاره هند در زمینه تأسیس خانقاه را باید از جمله تلاش‌های آن‌ها برای پرهیز از مادی جلوه‌دادن کارکردهای تصوف به‌شمار آورد، نه چیزی دیگر. تاریخ طریقت چشتیه تا دروان معاصر، نشان از احداث‌های خانقاه گوناگون در قلمرو وسیعی در شبه‌قاره هند است که این طریقت در آن حضور داشت؛ اینکه مشایخ چشتیه در مرحله اول از خانقاه‌داری بیزاری می‌جستند و در مراحل پسین به آن روی آوردند به‌وضوح از علایم شکست سیاست‌های آنها دانسته‌اند (نصیری جوزقانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۱۲).

### طریقت کازرونیه / مرشدیه

در طریقت کازرونیه/مرشدیه، خانقاه‌سازی به‌عنوان یک اصل اساسی از همان آغاز دنبال می‌شد و می‌توان گفت که تنها طریقتی بانی آن‌وقت و هزینه زیادی را صرف احداث خانقاه کرد، طریقت کازرونیه است و گستردگی خانقاه‌های این طریقت از لحاظ پراکندگی جغرافیایی در قرون هفتم تا نهم هجری از دیگر طریقت‌ها بیشتر بوده است. گزارش‌هایی که در این زمینه در دست است، بازه زمانی سیصد ساله را تأیید می‌کند که در آن خانقاه‌سازی از زمان خود شیخ ابواسحاق کازرونی تا اواخر قرن هشتم هجری وجود داشت (بن عثمان، ۱۳۸۰: ۲۱۴-۲۱۵). درواقع، باید گفت که طریقت کازرونیه یکی از عوامل گسترش خانقاه‌سازی در جهان اسلام و ترویج تصوف میان سطوح پایین جامعه با استفاده از به‌کارگیری این خانقاه‌ها بودند. داده‌های ما درباره این طریقت بیشتر مختص به‌زمان خود شیخ ابواسحاق است، اما می‌توان مدعی شد شمار خانقاه‌هایی که از سوی صوفیان این طریقت ساخته شده‌اند، بیشتر از خانقاه‌های احداث شده از سوی دیگران برای این طریقت است. این نوع از خانقاه‌ها، پراکندگی فراوانی داشته و گستره وسیعی از چین تا آناتولی را شامل می‌شد و با توجه به درآمدهای فراوان کازرونیه و عدم اشاره به اینکه کسانی دیگر هزینه ساخت این خانقاه‌ها را تأمین کرده باشند، می‌توان مدعی شد که بیشتر این خانقاه‌ها از مال صوفیان و درآمدهای این طریقت ساخته می‌شدند. خاندان بلیانی که شاخه‌ای از طریقت

کازرونیه بودند نیز در فارس خانقاه‌هایی ساختند (بن عثمان، ۱۳۸۰: ۲۱۴). که هزینه‌های ساخت و سازشان از دوستان، محبان و وام صوفیانه فراهم می‌شد (بن عثمان، ۱۳۸۰: ۲۲۴). گفتنیست که نباید تأمین برخی هزینه‌های ساخت یک خانقاه از سوی افراد دیگر و سپردن آن به دست یک صوفی معتبر را این گونه تفسیر کرد که خانقاه از سوی افراد غیرصوفی ساخته شده است؛ بلکه صوفیان چنین وانمود می‌کردند که هزینه‌های ساخت خانقاه از راه‌های گوناگونی فراهم می‌آمد؛ از عالم غیب گرفته تا کمک مرید یا دوستان و این مهم با ساخت یک خانقاه از سوی فرد یا افراد متمول و اختصاص دادن آن با صوفیان متفاوت است. رباطی که از سوی صدرالدین مظفر (م ۶۸۱ق) از نوادگان روزبهان بقلی در محله باغ نو (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۳۳؛ شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۹۶). ساخته شد از خانقاه‌های معروف کازرونی در فارس به شمار می‌رفت. همچنین رباط‌هایی که از طریق شیخ عزالدین محمد روزبهان (شیرازی، ۱۳۲۸: ۳۹۵). در کازرون و قصبه جاوی در فارس (روزبهان ثانی، ۱۳۸۲: ۳۷). ساخته شدند، دارای شهرت بودند و مراجعه کنندگان فراوانی داشتند. از سوی بزرگان خاندان دانیالیه نیز چندین خانقاه برای طریقت کازرونیه ساخته شد. شیخ ملک یارپران از بزرگان کازرونیه در هند (دهلوی کشمیری همدانی، ۱۹۸۸: ۴۹). نه تنها در دهلی (برنی، ۱۸۶۲: ۱۱۱؛ لعل بدخشی، ۱۳۷۶: ۱۰۲۳). بلکه در برخی نواحی دیگر هند نیز خانقاه‌هایی احداث کرد (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۱۶۶/۳). به نظر می‌رسد در طریقت کازرونیه، ساخت خانقاه و اختصاص دادن اموالی به آن از سوی بزرگان، یک سنت جا افتاده بود؛ برخلاف طریقت چشتیه که در آن در مراحل خانقاه‌داری مذموم و ناپسند به شمار می‌رفت و در مواردی نیز مقبولیت داشت.

### طریقت سهروردیه

دانش ما دربارهٔ ایجاد خانقاه از طریق صوفیان طریقت سهروردیه در ایران اندک است و باوجود شمار زیاد خانقاه‌های آنها در ایران، (فعلاً) به همان تولید خانقاه عماد فقیه کرمانی، که ساخت عمویش بود، محصور است (مشهدی نوش آبادی، ۱۳۹۸: ۱۲۲). بنابراین به استناد آن، نمی‌توان مدعی شد که صوفیان این طریقت در ایران چه نقشی در ساخت و ساز خانقاه‌های آن داشته‌اند. از ساخت و ساز خانقاه از سوی خاندان دادایه و کامو در یزد نیز هیچ داده‌ای در دسترس نیست و نمی‌توان در این زمینه مطلبی گفت. در منابع به حضور صوفیان سهروردی در خانقاه‌هایی که در قلمرو عرفانی آنها بوده، اشاره شده است؛ اما نمی‌توان دربارهٔ اینکه این خانقاه‌ها چگونه ساخته شده‌اند، اظهار نظری نمود. دربارهٔ شبه‌قاره هند می‌توان گفت که این مهم به همت برخی از صوفیان برجسته این طریقت انجام می‌شده است، چنانکه برخی از بزرگان سهروردیه، نظیر جلال‌الدین تبریزی چندین خانقاه در گستره وسیعی از بنگال با محوریت یک خانقاه مرکزی برای محل سکونت خود ساخت و اموال فراوانی را در این راه صرف کرد (دهلوی، ۱۳۸۳: ۵۶).

وی همچنین در لکهنوتی خانقاهی ساخت که برای توسعه آن، لنگری به آن افزود و چند باغ و زمین را خرید و به این مجموعه ملحق کرد (عباس‌رضوی، ۱۳۸۰: ۱/۲۴۳). در سند (اکرام، ۱۹۹۰: ۲۹۵-۲۹۷). بهاء‌الدین زکریا مولتانی نیز چندین خانقاه احداث کرد و در یک نوبت برای فخرالدین عراقی خانقاهی برآورد (هندوشاه‌استرآبادی، ۱۳۹۴: ۴/۶۶۵-۶۶۶). در نوبت دیگر از سعدی شیرازی دعوت کرد که به هند بیاید و در خانقاهی که مختص وی ساخته شد، مستقر شود. (بکری، ۱۳۸۲: ۴۱). در مجموع تأیید شده که گزارش‌ها درباره اقدام بزرگان صوفی سهروردیه در زمینه تأسیس خانقاه در هند، اندک است (enamul haq, 1975: 162-16). به نظر می‌رسد که طریقت سهروردیه با وجود داشتن ثروت فراوان، معمولاً خود به تأسیس خانقاه دست نمی‌زده‌اند و از خانقاه‌های قدیمی متروکه یا خانقاه‌های که دیگران برای آنها احداث می‌کردند، استفاده کرده‌اند.

### طریقت کبرویه

خانقاه‌سازی در میان طریقه کبرویه در ایران به‌ندرت مورد توجه بوده و گزارش‌های اندکی از بزرگان این طریقت در دست است که برای خود یا برای پیروان و بسط طریقت‌شان خانقاه‌ای احداث کرده باشند. در این میان، تنها می‌توان به اقدامات علاءالدوله سمنانی اشاره کرد. علاءالدوله سمنانی خانقاه بزرگی به نام صوفی‌آباد در بیابانک سمنان احداث کرد (جامی، ۱۳۹۰: ۴۴۲). وی خانقاه سکاکیه را نیز ترمیم کرد (جامی، ۱۳۹۰: ۲۷۹). و خانقاهی دیگر در یزد ساخت و تولید آن را به مریدش اخی علی دوستی واگذار کرد (کربلایی‌تبریزی، ۱۳۸۳: ۲/۲۸۰). درباره سنت خانقاه‌سازی از سوی صوفیان در شبه‌قاره هند، بیشتر می‌توان به اقدامات سیدعلی همدانی پرداخت که در گستره وسیعی از کشمیر به‌احداث چندین خانقاه دست زد (ریاض، ۱۳۷۰، ۱۸، ۵۵). وی به‌جز هند در مناطق دیگر نیز به تأسیس خانقاه دست زده، چنانکه خانقاه اعظم و میمون را در ختلان بنا نهاده است (بدخشی، ۱۳۷۴: ۷ و ۲۸۵). پس از میرسید علی، پسرش میرمحمد نیز در هند چندین خانقاه برآورد (نفیسی، ۱۳۶۳: ۱/۱۹۵). و اموال زیادی وقف آنها نمود (ریاض، ۱۳۷۰، ۶۱). از این لحاظ، نمونه‌ای بی‌سابقه در تاریخ تصوف در ایران و شبه‌قاره هند به‌شمار می‌آیند که فرزندی به‌تأسی از اقدامات پدر به تأسیس خانقاه دست بزند؛ موردی که باوجود جانشینی فرزند به‌جای پدر در طریقه سهروردیه مصداقی برای آن نمی‌توان یافت.

با توجه به نقش میر سیدعلی همدانی در ترویج اسلام در کشمیر، می‌توان تأسیس خانقاه‌هایی از سوی وی و یارانش در نظر گرفت؛ زیرا بسط اسلام در این منطقه به‌چنین مکان‌هایی برای تداوم خود احتیاج داشته است. درواقع، باید گفت که یکی از عوامل موثر در سنت خانقاه‌سازی در میان صوفیان، می‌توانست تلاش برای گسترش طریقت در جای‌های دور افتاده باشد؛ زیرا شاهان که نمی‌خواستند از این

طریق به افزایش احترام و قدرت بزرگان طریقت کمک کنند (حتی اگر پای ترویج و تبلیغ اسلام در میان باشد)، به ندرت از این امیال آنها استقبال می‌کردند و صوفیان در بیشتر موارد خود مجبور بودند که هزینه صرف کنند و خانقاه را در آن جاهایی احداث نمایند که مد نظرشان بوده است.

### خانقاه‌های احدائی سلاطین و درباریان

سلاطین و درباریان در گستره وسیعی از جهان اسلام در قرن پنجم به بعد، مناسبات حسنه‌ای با صوفیان برقرار می‌کردند و از سوی آنها اموال فراوانی به صوفیان اختصاص می‌یافت و خانقاه‌هایی برای آنان ساخته می‌شد. این جریان درباره ایران و شبه‌قاره هند قرون هفتم تا نهم نیز به خوبی صادق است. به نظر می‌رسد خانقاه‌های شدن در برقراری رابطه میان صوفیان با رجال و حکام سیاسی، نقش زیادی داشته است و این امر تا حدودی (نه به صورت رابطه علی حتمی)، به سبب نیازهای مادی خانقاه و رفع نمودن آنها از سوی این قبیل افراد رقم خورده است. درباره زمان و گستره جغرافیایی این مناسبات باید با احتیاط سخن راند؛ برای نمونه در دوره متقدم، صوفیان برجسته به نحوی رفتار می‌کردند که تا حد ممکن دور از دربار و دایره سیاسی آن باشند و خلفا، امرا و رجال نیز به سبب توان بالای نهادهای سیاسی، احتیاجی به برقراری رابطه با صوفیان به منظور کسب مشروعیت عمومی (در قرون متقدم هنوز صوفیان آنقدر در میان آحاد مردم نفوذ نداشتند)، نمی‌دیدند. درباره گستره این مهم تا پیش از دوران مغول در ایران، می‌توان میان خراسان و فارس به عنوان دو کانون تصوف در ایران برخی همسانی‌ها دید، اما با شروع دوره حکم‌فرمایی مغولان این مناسبات به گونه‌ای دست‌خوش تحول می‌شود. از یک سو، پیدایش طریقت سهروردیه را شاهدیم که رابطه تنگاتنگی با دربارهای سیاسی داشت و برخی از بزرگان آنها به دفعات در هیئت سفرای سیاسی ظاهر می‌شدند و از سوی دیگر، شاهد پیدایش خرده صوفیانی، همچون خاندان جام با گستره کوچک جغرافیایی هستیم که از پشتیبانی سیاسیون برخوردار بودند (Lawrence, 1994: 77-102). اما به نظر می‌رسد در هند قرون هفتم تا نهم نیاز به جلب توجه صوفیان برای حکام مسلمان واجب بود تا با این کار در میان پیروان اسلامی خود به مشروعیت دست یابند؛ اما در ایران ارتباط سیاسیون با صوفیان برای این بود که مردم را تا حد ممکن مطیع خود نگاه دارند.

تأمل درباره اینکه شاهان و درباریان برای چه طریقت‌ها و مشایخی خانقاه می‌ساختند، مهم است؛ زیرا در پاره‌ای موارد، آنها با تأسیس خانقاه در یک گستره جغرافیایی برای شیخ یا طریقتی در صدد محدود کردن وی برمی‌آمدند و در موارد دیگر، خانقاه برای مشایخ و طریقت‌های کم‌اهمیت ساخته می‌شد و به اعتباری، سعی در برکشیدن آنها داشته‌اند. گاهی نیز برای بهره‌بردن از اعتبار و اهمیت مشایخ و طریقت‌های مهم در میان مردم، به تأسیس خانقاه برای آنها مبادرت می‌ورزیده‌اند. به نظر می‌رسد دوره



طریقتی شدن که در ایران هم‌زمان با روی کار آمدن مغولان است، در زمینهٔ احداث خانقاه نسبت به قبل از آن، اگر تمایزی وجود داشته باشد در زمینهٔ انگیزه‌های سیاسی است؛ زیرا دورهٔ قبل از مغول، مشارکت در این زمینه در برخی نواحی نظیر شیراز، کرمان و حتی خراسان اگرچه گسترده بود، اما کمتر با انگیزه‌های سیاسی بود؛ زیرا ثبات سیاسی و قدرت نظامی شاهان به‌اندازه‌ای بود که رقبا نتوانند آنها را به‌چالش بکشند و از سوی دیگر نیز، طریقت‌های قدرتمند هنوز پدیدار نشده بودند که سلاطین به فکر بهره‌برداری از محبوبیت آنها میان مردم باشند. از این‌رو، این ساخت‌وسازها می‌توانست بیشتر برای پیش‌برد عقاید مذهبی و دیگر مؤلفه‌ها باشد؛ اما در قرن هفتم به‌بعد ساخت‌وساز خانقاه از سوی سلاطین و درباریان در ایران و شبه‌قارهٔ هند (به‌طور طبیعی تا قبل از قرن هفتم امکان ساخت خانقاه در شبه‌قارهٔ هند برای سلاطین وجود نداشت؛ زیرا نه ساخت سیاسی اسلامی به‌صورت قدرتمندی مستقر شده بود و نه طریقتی وجود داشت) برای طریقت‌های خاص و خاندان‌های خاص، همراه با انگیزه‌های سیاسی برای سرکوب و جلب توده‌های مردم بوده است.

با توجه به‌شواهدی که در دست است در قرن هفتم تا نیمهٔ دوم قرن هشتم، در ایران تمرکز بر ساخت‌وساز برای سهروردیه و خاندان صفی‌الدین اردبیلی بود و در نیمهٔ دوم قرن هشتم و نهم، تیموریان تمرکز را بر خاندان‌ها و سلسله‌های تازه تأسیس و غیرطریقتی گذاشته بودند. البته، باید گفت که این تمام ساخت‌وسازهای سلاطین در ایران، طریقت‌ها را پوشش نمی‌دهد و نباید از نقش‌بندیه و خاندان جام غافل بود. از سوی دیگر، در قرن هشتم با بسط پیدا کردن طریقت‌های صوفیانهٔ شیعی و دشمنی ساخت سیاسی موجود با آنها، قضیه در ایران تا حدودی متفاوت با شبه‌قارهٔ هند می‌شود؛ زیرا در ایران قرن نهم، به‌شدت تصوف تسنن‌محور در حال زوال و تصوف شیعی در حال ظهور بود، در حالی که در شبه‌قارهٔ هند در این مقطع چنین تحولی رخ نداد.

در واقع، در شبه‌قارهٔ هند قضیه به‌صورت یک‌دست از همان قرن هفتم به‌بعد وجود داشته و تنها در بازه‌های زمانی کوتاه و بلند، شدت و حدت آن فرق می‌کرده است. در شبه‌قارهٔ هند، سنت احداث خانقاه از سوی سلاطین از همان آغاز برآمدن چشتیان روی نمود و آنها به‌تناوب برای بزرگان طریقت‌ها خانقاه تأسیس کردند؛ این خانقاه‌ها گسترهٔ وسیعی از کشمیر تا بنگال را شامل می‌شده‌اند (Ishaq Khan, 1994: 83, 121, 140). در قرن هشتم، شیخ رکن‌الدین ابوالفتوح بن صدرالدین سهروردی از طریق قطب‌الدین بن علاء‌الدین خلجی برای اینکه از نفوذ نظام‌الدین اولیاء دهلوی بکاهد برای رکن‌الدین خانقاه‌هایی تأسیس کرد (چوهدری، ۱۳۸۴: ۲۱). حتی در برخی موارد در شبه‌قارهٔ هند، ساخت‌وساز سلاطین برای صوفیان به‌نوعی حمایت از ولیعهد را می‌توانست به‌دنبال بیاورد (فدوی و معصومی، ۱۴۰۱: ۱۸۵).

از این رو، می‌توان گفت که دربارهٔ احداث خانقاه از سوی حکومت‌ها، سلاطین و درباریان در ایران و شبه‌قارهٔ هند برخی تفاوت‌هایی به چشم می‌آید. در ایران این سیاست، به صورت چند بُعدی نمود داشته است؛ در قالب طریقتی، فردمحوری و خاندانی. اما در شبه‌قارهٔ هند، تنها در قالب طریقتی است. سلاطین و درباریانی که به تأسیس خانقاه دست می‌زنند، طریقتی هستند، نه غیرطریقتی و دایرهٔ جغرافیایی خانقاه‌هایی که از سوی حکام احداث شده‌اند از هیچ الگوی معناداری پیروی نمی‌کند و به نظر می‌رسد در این زمینه، سیاست بلندمدت و برنامه‌ریزی شده‌ای دنبال نمی‌شده است. اما یک وجه برجسته در خانقاه‌سازی در ایران به چشم می‌آید و آن هم ساخت خانقاه در شهرها، به ویژه شهرهای مرکز حکومت‌های ایلخانی و تیموریان است. به نظر می‌رسد در جغرافیای ایران، غیرطریقتی بودن بیش از طریقتی بودن مرسوم بوده است و سه کانون که در آن تصوف غیرطریقتی با وجود حضور طریقت‌ها (در مورد فارس باید از حضور قدرتمند طریقت‌ها سخن راند؛ زیرا در آن دو طریقت مهم سهروردیه و کازرونیه حضور داشته‌اند) دوام داشته، خراسان، فارس و آذربایجان هستند.

### خانقاه‌های غیر طریقتی

برای فهم ساخت‌وساز خانقاه از سوی سلاطین و پی‌بردن به سیاست‌های آنها در ایران و شبه‌قارهٔ هند از یک سو، باید به صورت کلی به بحث دربارهٔ خانقاه‌هایی پرداخت که از سوی حکومت برای صوفیان طریقت‌ها ساخته شد و از جانب دیگر، باید به خانقاه‌هایی پرداخت که حکومت برای صوفیان غیرطریقتی می‌ساخت و این امر در مورد ایران صادق بوده و شبه‌قارهٔ هند (تا آنجایی که بررسی منابع اجازه داده‌اند) فاقد آن است.<sup>۱</sup> ساخت‌وساز خانقاه برای صوفیانی که در ذیل طریقت‌های معروف قرار نمی‌گرفتند، یکی از سیاست‌هایی بود که از سوی حکام سیاسی ایران قرون هفتم تا نهم، که بیشترین نقش در تأسیس خانقاه و اهدای آن به صوفیان در این بازهٔ زمانی را نیز داشتند، اعمال می‌شد. اما در شبه‌قارهٔ هند که ساخت سیاسی تا حدودی متفاوت با ایران بود و حضور طریقت‌های قدرتمند معروف، تمام ساحت تصوف در آن دیار را شامل می‌شد؛ قضیه بدین صورت نبود و خانقاه‌سازی بیرون از دایرهٔ طریقت صورت نمی‌گرفت.

دربارهٔ خانقاه‌هایی که برای صوفیان غیرطریقتی ساخته شده (در این نوشتار میان ساخت خانقاه با تأمین هزینه‌های خانقاه، تمایز گذاشته شده؛ در این مقطع دایر کردن اوقاف برای این قبیل بناها به یک سنت قوی در تمدن اسلامی تبدیل شده است. (Trimingham, 1971: 169) و نباید آن را با خانقاه‌سازی یکسان دانست)، می‌توان به اقدامات ذیل اشاره کرد: قاضی زین‌الدین وزیر خوارزمشاه، در

۱. به سبب نبود مطلب دربارهٔ ساخت خانقاه برای صوفیان بیرون از طریقت و اشاره نشدن به رابطهٔ این قبیل صوفیان با سلاطین است که چنین استنباط شده که در هند صوفیان غیرطریقتی وجود نداشته‌اند.

قزوین، خانقاهی ساخت (مستوفی، ۱۳۶۴: ۸۱۴). تاج‌الدین علی‌شاه (م ۷۲۴ق). در عراق و آذربایجان چندین خانقاه برای صوفیان برآورد و موقوفاتی به آنها اختصاص داد (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۸۰/۳). سلطان محمد خدابنده در قرن هشتم در سلطانیه به‌عنوان شهر جدید احداث دوره ایلخانی، خانقاهی برای صوفیان ساخت (همدانی، بی‌تا: ۱۹۶). در شرق ایران و در قرن هشتم، ملک شمس‌الدین کورت خانقاه و رباطی در هرات ساخت (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۶۷/۳). و ملک فخرالدین کورت در بازار ملک هرات خانقاهی تأسیس نمود (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۷۱/۳). بعد از وی نیز سلطان محمد کورت در سبز خیابان (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۸۰/۳). و در کنار مزار شیخ ابونصر یحیی جامی خانقاه‌هایی برای استفاده احداث کرد (هروی، بی‌تا: ۴۷). افزون بر آن، سلطان خاتون همسر ملک معزالدین کورت در هرات برای مریدان و درویشان شیخ شهاب‌الدین بسطامی خانقاهی بنا کرد (هروی، بی‌تا: ۴۷). در غرب ایران و در نیمه قرن هشتم، امیر شیخ حسن ایلکانی خانقاهی وسیعی در تبریز برای صوفیان ساخت (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۳۱/۳). تیمور و بعضی از اعضای خاندان وی نیز در احداث خانقاه برای خاندان‌های غیرطریقتی دست داشتند.<sup>۱</sup> ملکت آغا از نوادگان تیمور به‌سال ۸۴۴ق در هرات خانقاهی برای صوفیان ساخت (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۶۲۹/۳). مادر جهان‌شاه قراقویونلو تکیه‌ای (در قرن نهم از این اصطلاح به‌موازات - یا به‌جای - خانقاه در ایران غربی و آناتولی استفاده می‌شد) در شهر تبریز برای صوفیان برآورد (کربلایی‌تبریزی، ۱۳۸۳: ۵۳۵/۲). اوزون حسن، تعداد فراوانی خانقاه ساخت (خنجی، ۱۳۸۲: ۳۵). همچنین هزینه ساخت چندین خانقاه برای صوفیان در نیمه غربی ایران را پرداخت کرد (باربارو، ۱۳۸۱: ۱۰۶-۱۰۷). نظام‌الدین احمدبن حسین غفاری در مراغه خانقاه‌سازی نمود (کارنگ، ۱۳۵۰: ۵۶-۵۷). امیر چخماق فرمانروای یزد و زنش سستی فاطمه خاتون خانقاه‌های در یزد برآوردند و اموالی را وقف آنها کردند (جعفری، ۱۳۸۴: ۱۷۱).

دربارۀ هیچ‌کدام از این خانقاه‌ها اشاره نشده است که به‌کدام یک از طریقت‌های صوفیانه اختصاص یافته‌اند که بتوان به‌استناد آن گفت که این خانقاه‌ها برای طریقت مشخصی ساخته شده‌اند. در دیگر گزارش‌هایی که در باب این بناها آمده نیز به ارتباط آنها با طریقت‌های مذکور اشاره‌ای نشده است. با توجه به اینکه سنت خانقاه‌سازی در جامعه اسلامی به‌عنوان یکی از وجوه ابواب‌البر، آنقدر مهم بود که افرادی که در انجام این کار دست داشتند و به‌دنبال جلب توجه مردم بودند، همواره سعی می‌کردند مشخص و معین باشد که خانقاهی از سوی آنها برای فلان گروه از صوفیان ساخته شده است؛ بنابراین اشاره‌نکردن درباره نسبت طریقت صوفیانه‌ای خاص با خانقاه‌های یادشده در بالا خود، گواهی است بر اینکه این خانقاه‌های مختص به طریقت‌های مشهور آن زمان نبوده‌اند. در واقع، باید گفت که درباره دوره ایلخانی و تیموری این اظهارنظرها درست است که ایلخانان و تیموریان بیشتر به ترفیع خانقاه صفی‌الدین

۱. تیمور دو خانقاه در شرق مزار شیخ‌احمد جام برای یکی از نوادگان وی به نام ضیاءالدین یوسف بساخت (بوزجانی، ۱۳۴۵، ۱۰۸). و ضیاء‌الدین وی را در حمله به قیچاق همراهی نمود.

اردبیلی مبادرت ورزیدند (Lawrence, 1994: 90). و تیموریان بیشترین سهم از منافع اقتصادی را به خواجه عبدالله احرار اختصاص داده بودند (Gross, 1988: 1-2,84-104). ذکر این نکته نیز ضروری است که درباره اینکه صوفیان چه مدت در این خانقاه‌ها می‌زیستند، یا چه اندازه به آنها وابسته بودند و در صورت بروز مخاصمتی میان آنها و سلطان چه اتفاقی در زمینه اسکان آنها در آن خانقاه رخ می‌داد و با مرگ سلطان و صوفی‌ای که خانقاه به‌خاطر او برآورده شده است، چه اتفاقی برای خانقاه می‌افتاد، فعلاً نمی‌توان هیچ‌گونه اظهارنظری نمود.

### طریقت چشتیه

درباره احداث خانقاه از سوی شاهان برای طریقت چشتیه، گزارش‌هایی در دست است که به‌استناد آنها می‌توان مدعی شد در هند در میان سلاطین تمایلی در زمینه ساخت خانقاه برای طریقت چشتیه وجود داشت (بداونی، ۱۳۷۹: ۱۱۷/۱، ۱۶۷؛ عقیف، ۱۳۸۵: ۱۳۲-۱۳۳، ۳۷۱-۳۷۲، ۱۸۰-۱۸۱). قطب الدین آی‌بک برای چشتیه در دهلی چندین خانقاه ساخت (جمالی‌دهلوی، ۱۳۱۱: ۱۱). سلطان محمد تغلق شاه برای شیخ نصیرالدین چراغ دهلی خانقاه ساخت (غوثی‌شطاری، ۱۹۴۴: ۱۰۴). فیروزشاه نیز خانقاه‌های بسیاری برای صوفیان ساخت (رازی، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۳۴-۴۳۵).

داده‌ای درباره ساخت خانقاه از سوی ایلخانان برای بزرگان طریقت چشته در نیمه شرقی ایران وجود ندارد. اما گویا در قرن نهم در هرات دوران تیموری، خانقاهی به‌دستور شاهرخ (تاکون این اقدام شاهرخ در اکثر آثار تحقیقی در باب طریقت چشتیه نادیده گرفته شده) برای افراد پیرو این طریقت ساخته شده است (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۳۲/۳-۱۳۵؛ کاشانی، ۱۳۸۴: ۴۶). در مجموع، گزارش خاصی درباره احداث خانقاه در ایران و افغانستان برای طریقت چشتیه در دست نیست. اما درباره شبه‌قاره هند اوضاع به‌گونه‌ای دیگر بود و سلاطین در خلال سه قرن برای این طریقت، خانقاه‌های بزرگی در مناطق مهم احداث نمودند (دهلوی: ۱۲۵ الف، ۵۰ ب). که شمار آنها درخور توجه است و می‌توان گفت که بیشترین حجم از خانقاه‌های ساخته‌شده از سوی سلاطین و درباریان برای صوفیان در ایران و شبه‌قاره هند قرون هفتم تا نهم به‌طریقت چشتیه اختصاص داشته است.

### طریقت کازرونیه / مرشدیه

درباره اینکه سلاطین و درباریان در ایران و شبه‌قاره هند برای صوفیان طریقت کازرونیه خانقاهی ساخته باشند یا نه، هیچ داده‌ای در دست نیست؛ از این رو نمی‌توان گفت که سیاست‌های شاهان در این زمینه در قیاس با ساخت خانقاه برای دیگر طریقت‌ها به‌چه صورت بوده است. به‌نظر می‌رسد این امر درباره

طریقت کازرونیه در ایران متأثر از چند علت بوده است: نخست آنکه از همان سال‌های پایانی قرن چهارم و آغاز قرن پنجم هجری خانقاه‌های زیادی از سوی خود شیخ ابواسحاق کازرونی به‌عنوان بانی طریقت، ساخته شد و بعدها در تاریخ طریقت کازرونیه این خانقاه‌ها پرشمار شدند؛ از این رو دیگر توجیه نداشت که در جایی که خانقاه‌های فراوانی از این طریقت وجود داشت، شاهان به احداث خانقاه دست بزنند. دیگر آنکه، با توجه به اینکه طریقت کازرونیه خود از ثروت کافی برخوردار و خانقاه‌سازی برای آنها امر راحتی بود و بنا به احتیاج خود می‌توانستند به انجام آن اقدام کنند تا حدودی سلاطین و درباریان را برای اقدام در این زمینه بی‌انگیزه می‌کردند. در باب چرایی نساختن خانقاه در شبه‌قاره هند برای طریقت کازرونیه از سوی سلاطین و درباریان، باید گفت که دوره بسط طریقت کازرونیه در شبه‌قاره هند تقریباً متقدم بر شکل‌گیری ساخت سیاسی اسلامی در این سرزمین بود و این امر به اینجا ختم شد که این طریقت خود با تأسیس خانقاه‌های فراوان، استقرار کافی برای تداوم را یافته بود و از آنجایی که تمرکز این طریقت بر نواحی ساحلی بود و این نواحی بسا دیرتر از دیگر نقاط در قلمرو سیاسی اسلامی در شبه‌قاره هند قرار گرفته‌اند؛ از این رو سلاطین اسلامی در هند امکان این را نداشتند که به تأسیس خانقاه برای آنها دست بزنند و زمانی هم که قلمرو سیاسی اسلام به این نواحی تسری پیدا کرد، طریقت کازرونیه خود خانقاه‌های بی‌شماری داشت و ثروت آن اجازه نمی‌داد که سلاطین به تأسیس خانقاه‌هایی برای آنها بیندیشند. از این نکته نیز نباید غافل شد که انگیزه‌های غیرتبلیغی کازرونیه در زمینه ترویج اسلام در مناطق غیر ساحلی شبه‌قاره هند نیز در تأسیس نشدن خانقاه از سوی سلاطین برای آنها دخیل بوده است؛ زیرا اگر سلاطین چنین تمایلی در آنها می‌دیدند، بعید نبود که به تأسیس خانقاه‌های در نواحی مرکزی برای آنها اقدام ورزند.

### طریقت سهروردیه

درباره ساخت‌وساز خانقاه از سوی سلاطین و درباریان برای طریقت سهروردیه در ایران، می‌توان گفت که به سبب پیوستگی خاندان دیوانی جوینی با بغداد و حضور قدرتمند طریقت سهروردیه در این شهر در نیمه دوم قرن هفتم، خواجه شمس‌الدین محمد جوینی در تبریز خانقاهی برای سهروردیان ساخت (مستوفی، ۱۳۶۴: ۶۷۶). بعدها غازان خان برای پیروان این طریقت، خانقاه‌های بسیاری در نیمه غربی ایران ساخت که تمرکز آنها در بغداد، همدان و تبریز بود (همدانی، بی‌تا: ۷۸، ۱۹۰-۱۹۱، ۲۱۲، ۲۶۲؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۸۹؛ نخجوانی، ۱۳۹۵: ۲۳۵/۲). وی از اولین سلاطینی بود که در ایران برای این طریقت به تأسیس خانقاه دست زد. در ادامه باید به اقدامات خواجه رشیدالدین فضل‌الله در سلطانیه و پسرش غیاث‌الدین در سرخاب تبریز اشاره کرد که برای صوفیان طریقت سهروردیه خانقاه‌هایی ساختند (ابن‌بزاز

اردبیلی، ۱۳۷۳: ۹۱۷). علاقه خواجه رشیدالدین فضل‌الله به طریقت سهروردیه موجب شد که وی خانقاهی نیز در همدان برای صوفیان پیرو این طریقت بسازد (همدانی، مکتوبات: ۱۸۳). شدت توجه ایلخانان به طریقت سهروردیه موجب شد که دوره اولجایتو نیز چندین خانقاه برای بزرگان طریقت سهروردیه در نیمه غربی و مرکزی ایران ساخته شود (آملی، ۱۳۸۱: ۲/۲۵۶-۲۵۷). ساخت و بنای خانقاه دوره بعد مغول از سوی امرا و فرمانروایان دنبال می‌شد (نخجوانی، ۱۳۹۵: ۵۴۰). همچنین در کنار آن، برخی از زنان مغولی به ایجاد خانقاه برای صوفیان طریقت سهروردیه اقدام کردند که از آن میان می‌توان به اقدامات الجای‌خاتون اشاره کرد. وی در سنجاس زنجان در کنار آرامگاه پدرش، خانقاهی بنا نمود و درویشانی از طریقت سهروردیه را در آنجا اسکان داد (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۴۸). بعد از سقوط ایلخانان، شیخ حسن کوچک نیز چندین خانقاه برای طریقت سهروردیه در نیمه غربی ایران تأسیس کرد (ابرو، ۱۳۸۰، ۱/۱۲۴؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۰۵/۱). افزون بر آن، در نیمه جنوبی ایران برخی از اتابکان فارس با توجه به گستردگی صوفیان سهروردی در این ایالت و پیوندهای تاریخی ایالت فارس از لحاظ تاریخی با بغداد در زمینه جریان‌های صوفیانه که شمار زیادی از پیروان سهروردیه در آنجا می‌زیستند به‌احداث خانقاه برای سهروردیان دست زدند (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۳۵). گزارشی درباره اینکه دوره تیموری، خانقاهی برای طریقت سهروردیه ساخته شده باشد در دست است و آن هم احداث خانقاه برای خاندان دادایه در یزد از سوی حکام سلسله آل مظفر است (مستوفی‌بافقی، ۱۳۸۵: ۳/۵۷۶، ۵۸۵، ۶۰۸).

در شبه‌قاره هند، گزارش‌ها درباره ساخت و ساز خانقاه از سوی سلاطین برای صوفیان طریقت سهروردی اندک است. معدود اشاره‌هایی که در این زمینه در دسترس است از منابع دیگر استخراج شده‌اند و حاکی از آن هستند که در یک مورد سلطان محمد بن تغلق (ح ۷۲۵-۷۵۲). حاکم دهلی برای شرف‌الدین یحیی منیری خانقاهی در راجگیر ساخت.<sup>۱</sup> در نوبتی دیگر، اولین پادشاه مسلمان کشمیر سلطان صدر الدین در سرینگر برای یکی از صوفیان مشهور سهروردی به نام بلبل شاه خانقاهی را ساخت (دده‌مری، بی‌نا: ۴۲-۴۳).

به نظر می‌رسد یکی از عواملی که موجب (احتمالاً) نساختن خانقاه برای بزرگان سهروردی در شبه‌قاره هند شده باشد، ارتباطی است که میان قلندران سرگردان در شبه‌قاره هند با طریقت سهروردیه و برخی از بزرگان آن نظیر فخرالدین عراقی برقرار شد؛ زیرا قلندران تا حد زیادی از مکان‌هایی نظیر خانقاه تبری می‌جستند و این امر می‌توانست در نگرش شاهان به طریقت سهروردیه در شبه‌قاره هند اثر گذاشته باشد. از سوی دیگر، ثروت طریقت سهروردیه نیز می‌توانست از عوامل مهمی باشد که مانع از توجه سلاطین و درباریان به ساخت و ساز خانقاه برای آنها در شبه‌قاره هند شده باشد.

۱. امروزه، شهری در ایالت بیهار هند است.

## طریقت کبرویه

دربارهٔ ساخت خانقاه از سوی سلاطین و درباریان برای بزرگان طریقت کبرویه در ایران، باید گفت که در یک مورد خانقاه خاندان حموی کبروی در بحرآباد با هزینه‌هایی که سلطان محمدخوارزمشاه به آن اختصاص داده بود، مرمت شد (Cyril, 2017: 7). در مورد دیگر نیز، ترکان خاتون در کرمان برای برهان‌الدین احمد کبروی خانقاهی برآورد (محرابی کرمانی، بی‌تا، ۷۹، ۸۱). در ایران هیچ گزارشی دیگری در این زمینه فعلاً در دسترس نیست<sup>۱</sup> و نمی‌توان سیاست‌های سلاطین و درباریان ایران را در رابطه با این طریقت به‌بحث گذاشت. دربارهٔ طریقت کبرویه در شبه‌قارهٔ هند نیز می‌توان از ساخت‌وساز خانقاه برای میرسید علی همدانی در کشمیر سخن راند (Ishaq Khan, 1994: 110). که از سوی سلطان قطب‌الدین و فرزند وی سلطان سکندر میری صورت گرفت (دیدهمری کشمیری، بی‌تا: ۴۳-۴۴). یکی از این خانقاه‌ها، خانقاه همدانیه بود که در زمان سلطان سکندر برای وی بنا شد، اما بعدها در آتش سوخت و میر شمس‌الدین عراقی<sup>۲</sup> (ریاحی و منتظرالقائم، ۱۳۹۴: ۱۲). به‌بازسازی این خانقاه دست زد و برای حفظ و گسترش آن از آتش‌سوزی مجدد، تمام خانه‌های اطراف خانقاه را خرید و به‌عمارت آن پرداخت (بهارستان شاهی، ۱۹۸۲: ۳۲۹). سلطان سکندر همچنین ساخت چهار خانقاه به‌نام‌های معلی، والا، اعلی و کبرویه را برای میرمحمد فرزند میرسید علی در مناطق مختلف کشمیر دستور داد و حتی برای خرج مطبخ و مصرف خانقاه معلی سه قریه جاگیر بخشید (کوه‌بهمی، بی‌تا/۲: ۱۷۸). به‌طور کلی، شواهد تاریخی دربارهٔ طریقت کبرویه در شبه‌قارهٔ هند بسیار اندک است و در منابع تاریخی موجود مربوط به دورهٔ اسلامی در شبه‌قارهٔ هند مطلب اندکی در این زمینه آمده است. متون صوفیانهٔ طریقت کبرویه نیز به این موضوع هیچ اشاره‌ای نداشتند که به استناد آن بتوان نتیجه‌گیری کرد و اینکه از ترک یک بنای احتمالی ساخته شده از سوی سلاطین برای شیخ شرف‌الدین منیری به‌سبب عدم تعلق خاطر وی به آنجا سخن رفته (Ishaq Khan, 1994: 110). تا حدودی می‌تواند در نگرش بزرگان کبروی به‌بناهای احداثی از سوی سلاطین راهگشا باشد؛ اما به‌بررسی بیشتری در این زمینه نیازمند است.

۱. مرمت خانقاه‌ها نیز تابع امر سیاسی و فرهنگی بوده است؛ برای نمونه برخی از خانقاه‌ها که از سوی متقدمان ساخته می‌شدند، با روی کار آمدن متاخران مورد غفلت عمدی قرار می‌گرفت و ویران می‌شدند، یا احتمال داشت دو دسته از صوفیان که در یک ناحیه جغرافیایی با هم درگیر بودند به تخریب خانقاه‌های یکدیگر اقدام کرده باشند.

۲. از خلفای شاه نوربخش و از شخصیت‌های موثر ایرانی در شبه‌قارهٔ هند، به‌ویژه کشمیر و از پیروان میرسید علی همدانی بود که دو بار در سال‌های ۸۸۲ق/۱۴۷۸م و ۹۰۲ق/۱۴۹۷م به‌کشمیر سفر کرد (کشمیری، ۱۳۸۸: ۱۰).

### متمولین و بازرگانان

به غیر از صوفیان، سلاطین و درباریان، افراد دیگری نیز از تمول کافی برخوردار بودند و به تأسیس خانقاه برای صوفیان دست می‌زدند که از آن میان، می‌توان به‌تجار اشاره کرد که در تاریخ درازنای تصوف یکی از حامیان مالی و مروجان اساسی آن به نواحی دور دست بوده‌اند. از همان قرن پنجم به بعد، رابطه تنگاتنگی که میان تجار و صوفیان وجود داشت، می‌توانست به‌حمایت‌های مالی آنها از صوفیان در زمینه تأسیس خانقاه منجر شود و این امر، متفاوت از این بود که خود این تجار به تأسیس خانقاه‌هایی دست زنند و آنها را در اختیار صوفیان بگذارند که این مهم، بیشترین امکان وقوع را در دوران طریقتی شدن داشته است؛ زیرا دوره قبل از آن، حفاظت از این خانقاه و اداره آن می‌توانست با مشکلاتی همراه باشد، اما در دوران طریقتی شدن چنین مشکلی به‌ندرت رخ می‌داده است. می‌توان مدعی شد که در خلال قرون هفتم تا نهم هجری از سوی تجار برای صوفیان خانقاه‌هایی در گستره وسیعی از ایران و شبه‌قاره هند ساخته شده بود و تجار با این اقدام، سعی در گسترش طریقت و دوام آن در قلمروهای اسلامی را داشتند. برخی از این خانقاه‌ها، معمولاً در نزدیکی مسیرهای ارتباطی مهم بودند تا به این سبب، هم برخی از رونندگان در آن ساکن شوند و هم از لحاظ شهرت و اعتبار برای بانی آن منزلتی فراهم آورد. افزون بر آن، امکان داشت از آن به‌عنوان جای اسکان و استراحت قافله‌های تجاری بانی خانقاه، شرکایش و قافله‌هایی دیگر که ممکن بود برای بانی منفعت اقتصادی داشته باشند، استفاده شود. چه بسا، زیر پوشش طریقت صوفیانه خاصی قرار گرفتن، نوعی امنیت برای کسب و کار آنها نیز به‌ارمغان می‌آورده است؛ برای نمونه از سوی خاندان تاج‌الدین احمد در راه اصفهان به شیراز چندین خانقاه ساخته شده (شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۶۷) و مستوفی نیز از رونق خانقاه‌های احداث شده از سوی برخی از بازرگانان اصفهان سخن رانده است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۴۳).

درواقع، شواهد بسیاری درباره ارتباط بزرگان طریقت چشتیه با تجار در دست است، اما درباره اینکه تجار به‌تأسیس خانقاه برای طریقت چشتیه در ایران و شبه‌قاره هند دست زده باشند، شاهد مستقیمی وجود ندارد و نمی‌توان در این زمینه اظهار نظری نمود. اما درباره طریقت کازرونیه باید گفت که برخی تجار در طریقت کازرونیه در نواحی ساحلی شبه‌قاره هند خانقاه‌هایی ساخته‌اند (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۵۱/۴، ۱۳۵، ۱۳۶). درباره طریقت سهروردیه نیز باید گفت که در ایران شواهد مستقیمی در مورد تأسیس خانقاه برای آنها از سوی بازرگانان در دست نیست، اما یک تاجر معروف در هند با نام ملک‌التجار شهاب‌الدین ابوالرجا برای طریقت سهروردیه به‌تأسیس خانقاه دست زد (سرهندی، ۱۳۸۲: ۲۱، ۲۲، ۹۴، ۹۸، ۱۳۰، ۱۳۲). درباره طریقت کبرویه نیز در این رابطه فعلاً شاهد مستقیمی در مورد ایران و شبه‌قاره هند در دست نیست، اگرچه از رابطه آنها با تجار شواهد مناسبی در دسترس است.



### نتیجه‌گیری

خانقاه به‌عنوان یکی از مکان‌های استقرار صوفیان از قرن چهارم تا زمان معاصر، نقش مهمی ایفا کرده است. استفاده از این قبیل مکان‌ها در جریان طریقتی‌شدن تصوف، به‌شدت مورد توجه بود و طریقت‌های چشتیه، کازرونیه، سهروردیه و کبرویه در ایران و شبه‌قاره هند در قرون هفتم تا نهم هجری از این بناها برای زیست صوفیانشان استفاده می‌کردند. به‌طور طبیعی به‌کارگیری این بناها، مستلزم ساخت و مرمت آنها بوده است. صوفیان طریقت‌های نامبرده، خود یکی از بانیان احداث این قبیل خانقاه‌ها به‌شمار می‌آمدند و در کنار سلاطین، درباریان و بازرگانان نقش مهمی در این زمینه ایفا می‌کردند. سیاست‌های خانقاه‌سازی طریقت‌های نامبرده از الگوی معینی پیروی نمی‌کردند و آنها بیشتر تحت تاثیر اوضاع اجتماعی و سیاسی و شرایط محیطی بودند تا اینکه از پیش، سیاست مشخصی در زمینه احداث خانقاه داشته باشند و درصدد اجرای آن برآیند. سیاست‌های سلاطین و درباریان در این زمینه، بیشتر به‌بهره‌برداری اجتماعی و سیاسی از ساخت خانقاه برای طریقت‌ها محصور بود و این اقدام آنها همراه با اقبال اجتماعی و سیاسی به‌یک طریقت خاص و ضدیت با آن همراه بود. بازرگانان نیز در مقام دیرپای‌ترین حامیان مالی صوفیان در این مقطع در چارچوب سنت تاریخی خود، به‌تأسیس خانقاه برای صوفیان دست می‌زده‌اند.

## منابع

- ابرو، عبدالله بن لطف‌الله بن حافظ (۱۳۸۰). *زبده التواریخ*. تصحیح کمال حاج سیدجوادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن‌بزاز اردبیلی، توکل بن اسماعیل (۱۳۷۳). *صفوة الصفا*. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. تبریز: مصحح.
- ابن‌بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷). *رحله*. تصحیح عبد‌الهادی تازی. ریاض: اکادیمیة المملكة المغربية.
- اکرام، محمد (۱۹۹۰). *آب کوثر*. لاهور: بی‌نا.
- آریا، غلامعلی (۱۳۹۵). *طریقت چشتیه در هند و پاکستان*. تهران: انتشارات زوار.
- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۸۱). *نفایس‌الفنون*. تصحیح ابوالحسن شعرانی و ابراهیم میانجی. تهران: اسلامیة.
- باربارو، جوزوفا (۱۳۸۱). *سفرنامه های ونیزیان در ایران*. ترجمه منوچهر امیری. تهران: خوارزمی.
- بداونی، عبدالقادر بن ملوک شاه (۱۳۷۹). *منتخب التواریخ*. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بدخشی، نورالدین جعفر (۱۳۷۴). *خلاصه المناقب*. تصحیح سیده اشرف ظفر. مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- برنی، ضیاء‌الدین (۱۸۶۲). *تاریخ فیروزشاهی*. کلکته: بی‌نا.
- بکری، محمدمعصوم (۱۳۸۲). *تاریخ سند*. تصحیح عمر بن محمد داود پوته. تهران: اساطیر.
- بن عثمان، محمود (۱۳۸۰). *مفتاح الهدایه و مصباح العنایه*. تصحیح منوچهر مظفریان. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- بوزجانی، درویش علی (۱۳۴۵). *روضه‌الریاحین*. به کوشش حشمت موید. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بهارستان شاهی یا تاریخ کشمیر (۱۹۸۲). تصحیح اکبر حیدری کاشمیری. سرینگر: انجمن شرعی شیعیان جامون و کشمیر.
- تتوی، قاضی احمد و آصف‌خان قزوینی (۱۳۸۲). *تاریخ الفی*. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۹۰). *نفحات‌الانس من حضرات‌القدس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سخن.
- جعفری، جعفر بن محمد (۱۳۸۴). *تاریخ یزد*. به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جمالی‌دهلوی، حامد بن فضل‌الله (۱۳۱۱). *سیر‌العارقین*. دهلی: مطبعه رضوی.
- چوهدری، شاهد (۱۳۸۴). *سلسله سهروردیه در شبه‌قاره پاکستان، هند و بنگلادش*. *مجله ادیان و عرفان*، (۶).
- چیمه، اختر (۱۳۹۵). *خانقاه بهاء‌الدین زکریا ملتانی مهمترین مبلغ گاه عرفان اسلامی*. نشریه دانش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، (۱۲۵)، ۱۷۶-۱۵۳.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲). *عالم‌آرای امینی*. تصحیح محمداکبر عشیق. تهران: میراث مکتوب.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۷۲). *مآثرالملوک*. تصحیح هاشم محدث. تهران: رسا.

- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۸۰). *حبیب البسیر*. تصحیح محمد دبیر سیاقی. تهران: خیام.
- درزی، بهاره و محمدمنصور طباطبایی (۱۳۹۲). آداب خانقاه بابا فرید گنج‌شکر. *فصلنامه مطالعات شبه قاره هند*، ۵(۱۶).
- دهلوی، عبدالحق محدث (۱۳۸۳). *اخبارالاخیار فی الاسرار الابرار*. تصحیح علیم اشرف خان. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دهلوی کشمیری همدانی، محمدصادق (۱۹۸۸). *کلمات الصادقین*. تصحیح محمد سلیم اختر. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- دیده‌میری کشمیری، خواجه محمداعظم. واقعات کشمیر. بی‌جا. بی‌نا. چاپ سنگی.
- رازی، امین احمد (۱۳۷۸). *هفت اقلی*. تصحیح محمدرضا طاهری. تهران: سروش.
- روزبهان‌ثانی، ابراهیم بن صدرالدین (۱۳۸۲). *تحفه اهل العرفان*. تصحیح جواد نوربخش. تهران: یلدا قلم.
- ریاحی، محمدحسین و اصغر منتظرالقائم (۱۳۹۴). نقش و تأثیر شخصیت‌های ایرانی در کشمیر، با تکیه بر تواریخ محلی کشمیر و تذکره‌ها (قرن هشتم تا یازدهم هجری). *مجله پژوهش‌های تاریخی*. ۲۸(۱). ۱-۱۶.
- ریاض، محمد. *آثار و احوال میر سیدعلی همدانی* (۱۳۷۰). پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- زرکوب‌شیرازی، ابوالعباس احمد بن ابی‌الخیر (۱۳۵۰). *شیراز نامه*. تصحیح بهمن کریمی. تهران: روشنایی.
- سجزی، امیرحسن (۱۳۹۰). *فوائد الفوائد: ملفوظات حضرت خواجه نظام‌الدین اولیاء*. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: موسسه انتشارات عرفان.
- سرهندی، یحیی بن احمد (۱۳۸۲). *تاریخ مبارکشاهی*. تصحیح محمد هدایت حسین. تهران: اساطیر.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳). *مطلع السعیدین و مجمع البحرین*. به اهتمام عبدالحسین نوائی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، جنید بن محمود (۱۳۲۸). *شد الإزار فی حط الأوزار عن زوار المزار*. تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی. تهران: چاپخانه مجلس.
- عالمی، خدیجه، مظهر ادوای و حسین نظری (۱۳۹۴). نقش تصوف در ترویج رویکردهای اسلامی در حکومت سلاطین دهلی (قرن ۱۰ تا ۱۷ هجری قمری). *نامه فرهنگستان، ویژه‌نامه شبه‌قاره*. ۵(۵). ۱۵-۳۶.
- عباس‌رضوی، سیداطهر (۱۳۸۰). *تاریخ تصوف در هند*. ترجمه منصور معتمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عفیف، شمس‌الدین بن سراج (۱۳۸۵). *تاریخ فیروزشاهی*. تصحیح ولایت حسین. تهران: اساطیر.
- غوئی شطاری، محمد. *گلزار ابرار* (۱۹۴۴). به کوشش محمد زکی. پتنه: بی‌نا.
- فدوی، ابوذر و محسن معصومی (۱۴۰۱). *سیاست دینی و مذهبی حکومتگران افغانی در هند: لودیان (۸۵۵-۹۳۲ق، سوریان (۹۴۷-۹۶۳ق)*. *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، ۵۲(۱۴). ۱۷۷-۲۰۱.
- کارنگ، عبدالعلی (۱۳۵۰). *آثار تاریخی مراغه*. تبریز: اداره آموزش و پرورش آذربایجان شرقی.
- کاشانی، عبدالله بن علی (۱۳۸۴). *تاریخ اولجایتو*. تصحیح مهین حاجیان‌پور. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربلایی تبریزی، حافظ‌حسین (۱۳۸۳). *روضات‌الجنان*. تصحیح جعفر سلطان‌القرایی. تبریز: ستوده.

- کشمیری، محمدعلی بن صادقعلی (۱۳۸۸). تذکره زعفران زار کشمیر. تصحیح کریم نجفی برزگر. تهران: انجمن مفاخر فرهنگی.
- کهویه‌های، پیر غلام حسن (بی تا). تاریخ حسن. بی نا.
- کیانی، محسن (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. تهران: طهوری.
- کاتب یزدی، احمد بن حسین (۱۳۸۶). تاریخ جدید یزد. تصحیح ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.
- لعل بدخشی، میرزا لعل بیگ (۱۳۷۶). ثمرات القدس. به کوشش حاج سید جوادی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- محرابی کرمانی، سعید (بی تا). تذکره اولیاء یا مزارات کرمان. به راهنمایی و مساعی سید محمد هاشمی کرمانی. بی جا: بی نا.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). نزه القلوب. تصحیح گای لیسترانج. تهران: دنیای کتاب.
- مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۸۵). تاریخ جامع مفیدی. به کوشش ایرج افشار. تهران: اساطیر.
- مستوفی، حمد الله (۱۳۶۴). تاریخ گزیده. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: امیر کبیر.
- مشهدی نوش آبادی، مهدی (۱۳۹۸). عبدالسلام کامویی؛ شیخ المشایخ سهروردیه در عراق عجم، یزد و کرمان. ادیان و عرفان، (۱).
- معصومی، محسن و سعید شیرازی (۱۳۹۲). مناسبات سلاطین دهلی با مشایخ چشتیه و سهروردیه. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، (۱)، ۱۲۲-۱۰۹.
- نخجوانی، محمد بن هندوشاه (۱۳۹۵). دستورالکاتب فی تعیین المراتب. تصحیح علی اکبر احمدی دارانی. تهران: میراث مکتوب.
- نصیری جوزقانی، عبدالرئوف و رضا دهقانی و دین محمد عطایی (۱۳۹۴). سیر تاریخی-فکری طریقت چشتیه (از آغاز تا پایان اعتلای آن). فصلنامه خراسان بزرگ، ۶ (۲۱).
- نفیس، سعید (۱۳۶۳). تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری. تهران: انتشارات فروغی.
- هروی، مولانا عبیدالله بن ابوسعید (بی تا). رساله مزارات هرات. تصحیح فکری سلجوقی. هرات: بی نا.
- هروی، نظام الدین احمد (۱۹۲۷). طبقات اکبری. کلکته: ایشاتک سوسائتی بنگال.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۵۶). وقفنامه رشیدی. به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار. تهران: انجمن آثار ملی.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله (بی تا). تاریخ مبارک غازی. تصحیح کارل یان. انگلستان: هرتفورد.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله. مکتوبات رشیدی.
- هندوشاه استرآبادی، محمد قاسم (۱۳۹۴). تاریخ فرشته. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

Anjum, Tanvir, *Chishtia Silsilah and the Delhi Sultanate: a study of their relationship during 13th and 14th centuries*, Department of History Quaid-i-

- Azam University, Islamabad, 2005.
- Cyril v. Uy II (2012). lost in a sea of letters sa'd al-dīn ḥamūya (d. 1252) ,the plurality of sufi knowledge, yale university.
- enamul haq. Muhammad(1975). A history of sufism in bengal. Asiatic society, Bangladesh.
- Gross. Jo-Ann (1988). The economic status of a Timurid Sufi, Shaykh: a matter of conflict or perception. Iranian Studies.
- Ishaq Khan. Mohammad (1994), Kashmir's Transition to Islam, Manohar.
- Lawrence. G. Potter (1994). Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran, Iranian Studies. *Religion and Society in Islamic Iran during the Pre-Modern Era* , 27(1/4).
- Trimingham. J. Spencer(1971). the sufi orders in islam. Oxford.

### Transliteration

- Abrū, 'Abdollāh b. Luṭfollāh b. Ḥāfīz (2001). Zubdat ul-Tawārīk. Edited by Kamal Hajj Seyyed Javadi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 'Afif, Šams ul-Dīn b. Serāj (2006). Tārīk-e Fīrūzshāhī. Edited by Velayat Hossein. Tehran: Asāṭīr.
- Alami, Khadijeh, Mazhar Advaei and Hossein Nazari (2015). The Role of Sufism in Promoting Islamic Approaches in the Government of the Delhi Sultans (7th to 10th Century AH). Nameh Farhangestan, Special Issue on the Subcontinent. (5), 15-36.
- Amoli, Šams ul-Dīn Moḥammad b. Maḥmūd (1381). Nafā'īs ul-Fonūn. Edited by Abul-Hassan Sharani and Ebrahim Miyanji. Tehran: Īslamīyeh.
- Arya, Gholam Ali (1395). The Chishtiyyah Order in India and Pakistan. Tehran: Zavar Publications.
- Badakhshi, Noor al-Din Jafar (1995). kolāšat ul-Manāqīb. Edited by Seyyed Ashraf Zafar. Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Badā'ūnī, Abdul Qadir b. Malik Shah (1990). Montaḳab ul-Tawārīk. Edited by Toufiq Sobhani. Tehran: Association of Cultural Works and Honors.
- Bahārīstān-i Šāhī yā Tārīk-i Kašmīr (1982). Edited by Akbar Heydari Kashmiri. Srinagar: Sharia Association of Shiites of Jamun and Kashmir.
- Bakri, Mohammad Masoom (1983). Tārīk-e Send. Edited by Omar b. Mohammad Dawood Puteh. Tehran: Asāṭīr.
- Barbaro, Giosofat (1381). Travelers' writings, Italian. Translated by Manouchehr Amiri. Tehran: Al-ḳārazmī.
- Berney, Zia al-Din (1862). Tārīk-e Fīrūzshāhī. Calcutta: n.p..
- Bin Osman, Mahmud (1980). Mīftāḥ al-Hidāyah wa Mīšbāḥ ul-'Ināyah. Edited by Manouchehr Mozaffarian. Tehran: Persian Language and Literature Academy.
- Bozjani, Darwish Ali (1966). Rawḍat al-Rīyāḥīn. With the Efforts of Heshmat Moyed. Tehran: Book Translation and Publishing Company.

- Chaudhry, Shahid (2005). Suhrawardi Dynasty in the Pakistani Subcontinent, India and Bangladesh. *Journal of Religions and Mysticism*, (6).
- Cheema, Akhtar (2016). Khanqah Baha al-Din Zakaria Multani, the Most Important Place for the Propagation of Islamic Mysticism. Danesh Publication, Persian Research Center of Iran and Pakistan, (125), 153-176.
- Darzi, Bahareh and Mohammad Mansour Tabatabaei (2013). *Ādāb-e k̄ānqāh-e Bābā Farīd Ganj-i Šakar*. *Quarterly of Indian Subcontinent Studies*, 5(16).
- Dehlavi, Abdul Haq Muhaddis (2004). *Aḳbār ul-Aḳyār fī al-Asrār ul-Abrār*. Edited by Alim Ashraf Khan. Tehran: Association of Cultural Works and Honors.
- Dehlavi-Kashmiri-Hamadani, Mohammad Sadeq (1988). *Kalimāt ul-Šādīqīn*. Edited by Mohammad Salim Akhtar. Islamabad: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Dideh-Mari-Kashmiri, Khwaja Mohammad Azam. *Wāqī'āt-i Kašmīr*. n.p.:n.p. Lithograph.
- Fadavi, Abuzar and Mohsen Massumi (2022). Religious Policy of Afghan Rulers in India Ludian (855-932), Surian (947-963). *Quarterly of Islamic History Studies*, 52 (14). 177-201.
- Ghousi-Shatari, Mohammad. (1944). *Golzār-e Abrār*. Edited by Mohammad Zaki. Patna: n.p.
- Hamadānī, Rašīd al-Dīn Faḍlollāh (n.d). *Tārīḳ-e Mobārak-e Ġāzānī*. Edited by Carl Jahn. England: Hertford.
- Hamadānī, Rašīd al-Dīn Faḍlollāh. (1977). *Waqf-nāmeḥ-ye Rašīdī*. Ed. Mojtaba Minovi and Iraj Afshar. Tehran: Anjman-e Āṭār-e Mellī.
- Hamadānī, Rašīd al-Dīn Faḍlollāh. *Maktūbāt-e Rašīdī*.
- Hendūšāh-e Estrābādī, Moḥammad Qāsem. (2015). *Tārīḳ-e Ferešteh*. Tehran: Anjoman-e Āṭār va Mafāḳer-e Farhangī.
- Heravī, Mowlānā 'Obaydullāh b. Abū-Sa'īd. (n.d.). *Rīsāleh-ye Mazārāt-e Herāt*. Ed. Fikri Saljuqi. Herat: n.p.
- Heravī, Nīzām ul-Dīn Aḥmad. (1927). *Ṭabaqāt-e Akbarī*. Kolkata: Iṣḥātak Saucāitī-i Bengal.
- Ībn Baṭṭūṭah, Moḥammad b. 'Abdollāh (1996). *Riḥlah*. Edited by Abdul Hadi Tazi. Riyadh: Academy of the Kingdom of Morocco.
- Ībn Bazzāz Ardabīlī, Tawakkol b. Īsmā'īl (1994). *Šafwat al-Šafā*. Edited by Gholamreza Tabatabaei Majd. Tabriz: Moṣaḥḥīḥ.
- Īkrām, Moḥammad (1990). *Āb-e Kawṭar*. Lahore: n.p..
- Jafari, Jafar b. Mohammad (2005). *History of Yazd*. Edited by Iraj Afshar. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- ĵamālī Dehlavī, Ḥāmīd b. Faḍlollāh (1932). *Sīyar ul-'Ārefīn*. Delhi: Raḳavi Press.
- ĵāmī, Nūr ul-Dīn 'Abd ul-Raḥmān (2011). *Nafaḥāt ul-Uns mīn Ḥaḍarāt al-Quds*. Edited by Mahmoud Abedi. Tehran: Soḳan.
- ḳāndmīr, Ġiyāṭ ul-Dīn b. Hamām ul-Dīn (1993). *Ma'asr al-Muluk*. Edited by

- Hashem Muhaddis. Tehran: Rasa.
- ḵāndmīr, Ġīyāt ul-Dīn b. Hamām ul-Dīn (2001). Ḥabīb ul-Baṣīr. Edited by Mohammad Dabir Siyaghi. Tehran: ḵayyām.
- Karang, Abdul Ali (1971). Historical Works of Maragheh. Tabriz: East Azerbaijan Education Department.
- Karbalā'ī-Tabrīzī, Ḥāfīz Ḥossāin (2004). Rūḍat ul-ḵanān. Edited by Jafar Sultan al-Qara'ī. Tabriz: Sotūdeh.
- Kāshānī, 'Abd Allāh ibn 'Alī (2005). Tārīkh-i 'Ulḵāyātū. Edited by Mahin Hajian-Pour. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Kashmīrī, Moḥammad 'Alī b. Šādīq 'Alī (2009). Taḍḵīrah Za'farān-zār-e Kašmīr. Edited by Karim Najafi Barzegar. Tehran: Association of Cultural Merit Scholars.
- Kateb-Yazdi, Ahmad b. Hossein (2007). New History of Yazd. Corrected by Iraj Afshar. Tehran: Amīr Kabīr.
- Kiani, Mohsen (1989). History of the Khanqah in Iran. Tehran: Tahūrī.
- Kohiyāhī, Pir Ġolām Ḥassan (n.d.). Tārīkh-i Ḥassan. N.p.
- ḵonjī, Faḍlollāh b. Rūzbahān (2003). 'Ālamārāy-i Amīnī. Edited by Muhammad Akbar Ashiq. Tehran: Mīrāt-e Maktūb.
- La'l-Badaḵšī, Mīrzā La'l-Beīg (1997). Tamarāt al-Quds. With the efforts of Hajj Seyyed Javadi. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Mašhadī Nūš Ābādī, Mahdī (2019). 'Abd al-Salām Kāmu'ī; Šeīyḵ al-Mašāyeḵ Sohrevardīyeh dar 'Irāq-e 'Aḵam, Yazd va Kermān. Religions and Mysticism, (1).
- Masoumi, Mohsen and Saeed Shirazi (2013). A Survey on Relations between the Delhi Sultans (602/1205-932/1525) and Chishtiyya and Suhrawardiyya Masters. Research on the History of Islamic Civilization, (1), 109-122.
- Meḥrābī-Kermānī, Sa'īd (n.d.). Taḍḵīraht al-Awlīyā' yā Mazārāt-e Kermān. With the guidance and efforts of Seyyed Mohammad Hashemi-Kermani. N.p: n.p.
- Mostūfī -Bāfḡī, Moḥammad-Mofīd (2006). Tārīḵ-e jāmi'ī-i Mofīdī. Edited by Iraj Afshar. Tehran: Asātīr.
- Mostūfī, Ḥamdollāh (1983). Nozhat ul-Qulūb. Edited by Guy Leistrang. Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Mostūfī, Ḥamdollāh (1985). Tārīḵ-e Gozīdeh. Edited by Abdol Hossein Navaei. Tehran: Amīr Kabīr.
- Nafisi, Saeed (1984). History of poetry and prose in Iran and in Persian until the end of the tenth century AH. Tehran: Foroughi Publications.
- Naḵjavānī, Moḥammad b. Hendūšāh (2016). Dastur al-Katab fi vaishniya al-maratib. Edited by Ali Akbar Ahmadi Darani. Tehran: Miras Maktoob.
- Nasiri Jozaghani Abdorraouf and Reza Dehghani and Din Mohammad Ataei (2015). INTELLECTUAL HISTORICAL DEVELOPMENT OF SUFI CHESHTI ORDER (FROM THE BEGINNING TO THE END OF

- PROMOTING IT). JOURNAL OF GREATER KHORASAN, 6 (21).
- Razi, Amin Ahmad (1999). *Haft Aqlī*. Edited by Mohammad Reza Taheri. Tehran: Sorōš.
- Riaz, Mohammad. The works and circumstances of Mir Seyyed Ali Hamadani (1370). Pakistan: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Riyahi, Mohammad Hossein and Asghar Montazerolghaem (2016). The Role of Iranian Characters in Kashmir Based on Local History References of Kashmir and Tazkereh (from 8th to 11th Century). *Journal of Historical Researches*. (28). 1-16.
- Rizvi, Athar Abbas (2001). A history of Sufism in India. Translated by Mansour Motamedi. Tehran: University Publishing Center.
- Roobahan-Thani, Ibrahim bin Sadr al-Din (2003). *Toḥfat Ahl ul-‘İrfān*. Edited by Javad Noorbakhsh. Tehran: Yaldā Qalam.
- Sajzi, Amir Hassan (2011). *Fawāyīd al-Fawā’id: Malfūzāt Ḥadrat k̄wājeḥ Nizām ul-Dīn Awlīyā’*. Edited by Tawfiq Subhani. Tehran: ‘Erfān Publishing Institute.
- Samarqandī, Kamāl ul-Dīn ‘Abdol-Razāq (2004). *Maṭla‘ ul-Sa‘deīn wa Majma‘ ul-Bahreīn*. Edited by Abdol-Hossein Nava’i. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Sarhindi, Yahya b. Ahmad (1382). *Tārīk-e Mobārakšāhī*. Edited by Mohammad Hedayat Hossein. Tehran: Asāṭir.
- Šīrāzī, Jonayd b. Maḥmūd (1949). *Shadd ul-Īzār fī Ḥaṭṭ al-Awzār ‘an Zawār ul-Mazār*. Edited by Mohammad Qazvini and Abbas Eqbal-Ashtiani. Tehran: Maḥles Printing House.
- Tatavī, Qādī Aḥmad and Āṣif k̄ān Qazvīnī (2003). *Tārīk-i Alfī*. Edited by Gholamreza Tabatabaei-Majd. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Zarkub-Shirazi, Abu al-Abbas Ahmad bin Abi al-Khair (1971). *Šīrāz Nāmeḥ*. Edited by Bahman Karimi. Tehran: Rošanī.





University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## The Role and Performance of Ministers During the Qara Khitai (Qutlugh-Khanids) Rule in Kerman

Sahar Pourmehdizadeh<sup>1</sup> , Jamshid Roosta<sup>2</sup>  

1. PhD student in Islamic Iran History, Kharazmi University, Tehran, Iran, (pourmehdizade.7750@gmail.com)
2. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Social Sciences, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman (jamshidroosta@yahoo.com)

### Article Info

**Article type:**  
Review Article

**Article history:**

Received: 24 November 2023  
Received in revised form: 16 April 2024  
Accepted: 10 July 2024  
Published online: 17 February 2025

**Keywords:**

*ministry institution,  
Qara Khitai of Kerman,  
ministers,  
performance,  
bureaucracy.*

### ABSTRACT

The Qara Khitai's rule in Kerman, initiated by Baraq Hajib in 619 AH, constituted a pivotal event in the region's historical timeline. Intending to journey to India, Baraq Hajib's encounter and triumph over Kerman's ruler led to the establishment of a novel dynasty: the Qara Khitai of Kerman. This governance model persisted beyond Baraq's lineage until 704 AH. Despite the availability of details on the genesis of this regime and its political history, there is a noticeable scarcity of research addressing the administrative and bureaucratic facets, particularly those pertaining to the ministerial institution.

This paper adopts a historical and analytical approach to investigate the role and performance of ministers within the Qara Khitai bureaucracy. By illuminating the relatively obscure individuals who held ministerial positions, this study aims to elucidate their influence and significance within the political and power structure of the Qara Khitai government. Findings reveal that the Qara Khitai of Kerman concurrently employed multiple ministers, a noteworthy practice that predates the Mongol Ilkhanate period in Iran. Furthermore, while ministers wielded substantial authority, frequent power struggles with Qara Khitai rulers and apprehensions regarding their extensive control often culminated in property seizures and destabilized their positions.

**Cite this article:** Pourmehdizadeh, S. & Roosta, J. (2024). The Role and Performance of Ministers During the Qara Khitai (Qutlugh-Khanids) Rule in Kerman. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 56 (2), 275-296. DOI: 10.22059/jhic.2024.368616.654449



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.368616.654449

**Publisher:** University of Tehran Press.

## بررسی جایگاه نهاد وزارت و عملکرد وزراء همزمان با حاکمیت قراختیایان کرمان

سحر پورمهدی زاده<sup>۱</sup>، جمشید روستا<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، رایانامه: pourmehdzade.7750@gmail.com  
۲. نویسنده مسئول، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران، رایانامه: jamshidroosta@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله ترویجی	حکومت قراختیایان کرمان حدود سال ۵۶۱۹ق. و به همت براقی حاجب، بنیانگذاری شد؛ حکومتی که پس از وی نیز در میان جانشینان او باقی ماند و تا سال ۷۰۴ق. تداوم یافت. مطالعه حکومت محلی قراختیایان کرمان این نکته را آشکار ساخت که درباره چگونگی شکل گیری حکومت مذکور و وقایع سیاسی دوران حاکمیت آنها مطالبی بیان شده است، اما در برخی از حوزه‌ها، همچون وضعیت اداری و دیوانسالاری قراختیایان، به ویژه اقدامات وزرای آنها، فقر پژوهش احساس می‌شود. از همین رو، نوشتار حاضر با بهره‌گیری از روش پژوهش تاریخی با رویکرد تحلیلی بر آن است تا با ژرف‌اندیشی در دیوانسالاری این حکومت، وضعیت نهاد وزارت آن را بررسی کند و ضمن معرفی وزرای نسبتاً گمنام حکومت قراختیایان کرمان، نقش و جایگاهشان را در ساختار سیاسی و شاکله قدرت این حکومت مشخص سازد. یافته‌های پژوهش نشان داد که اولاً همزمان با حکومت قراختیایان بر کرمان در بیشتر مواقع، از وزارت همزمان چند وزیر استفاده می‌شد و این موضوع از آن روی مهم است که پیشتر از قدرت‌گیری ایلخانان مغول در ایران، قراختیایان از این شیوه از وزارت بهره‌می‌بردند. ثانیاً وزیران دوره قراختیایی پس از حاکم، از بالاترین اقتدار برخوردار بودند و امور بسیار مهمی بر عهده آنان بود، اما چالش‌های میان آنان با حاکمان قراختیایی از یک‌سو و نگرانی از قدرت فراوان آنها و بحث مصادره اموالشان از سوی دیگر، موجب سستی و ناپایداری پایه‌های منصب آنان را فراهم می‌نمود.
<b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۲/۹/۳ <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۱/۲۸ <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۴/۲۰ <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۹	
<b>کلید واژه‌ها:</b> دیوانسالاری، عملکرد، قراختیایان کرمان، نهاد وزارت، وزیران	

**استناد:** پورمهدی زاده، سحر و روستا، جمشید (۱۴۰۲). بررسی جایگاه نهاد وزارت و عملکرد وزراء همزمان با حاکمیت قراختیایان کرمان. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷ (۱)، ۲۷۵-۲۹۶.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.368616.654449



نویسندگان. ©  
DOI: 10.22059/jhic.2024.368616.654449

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

وزارت دوران قراختایان کرمان با فراز و نشیب‌های زیادی روبه‌رو بود و بنا به گفته صاحب کتاب تاریخ شاهی قراختایان «هیچ شغل در جهان خوف و خطر ندارد که وزارت سلطان [دارد]» (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۲۱۸). به گونه‌ای که از خود واژه وزارت هم این معنا مستفاد می‌شود: «این کلمه یا از موازرت به معنای معاونت است یا از وزر به سنگینی مأخوذ است و گویی وزیر با اعمال خویش سنگینی‌های کار سلطنت را بر دوش می‌گیرد» (ابن خلدون، ۱۳۹۳: ۴۵۲/۱). از همین روست که وزیر را شریک ملک خوانده‌اند (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۲۱۷). بنابراین، نظر به خطیر بودن این منصب، انتخاب وزیر اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کرد و پادشاهان همواره سعی بر آن داشتند که افراد با تجربه و معتبر را به این شغل برگزینند.

از همین‌رو، پژوهش حاضر با گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از روش پژوهش تاریخی با رویکرد تحلیلی در پی بررسی چگونگی وضعیت نهاد وزارت همزمان با حکومت قراختایان کرمان بوده و بر آن است تا ضمن بیان این وضعیت، تمام وزیران حکومت قراختایی را، که اکثراً تاکنون گمنام مانده‌اند، نیز معرفی و وظایف و عملکرد آنان را واکاوی کند. در همین راستا، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که نهاد وزارت قراختایان کرمان از چه ساختاری برخوردار بوده و منزلت سیاسی یا اختیارات اداری وزیران از چه عوامل داخلی و خارجی تأثیر می‌پذیرفت؟

بررسی ادبیات پژوهشی موضوع حاضر، نشان می‌دهد که تحقیقات انجام شده پیشین را می‌توان در دو دسته تقسیم‌بندی کرد؛ دسته نخست، کتاب‌ها و مقاله‌هایی هستند که با تمرکز بر حکومت قراختایان کرمان کوشیده‌اند تاریخ سیاسی این حکومت و وضعیت اجتماعی، اقتصادی، مذهبی و فرهنگی قراختایان را بیان دارند. از این میان نیز می‌توان در نخستین گام به کتاب قراختایان از آغاز تا فرجام اثر جمشید روستا و سحر پورمهدی زاده اشاره کرد. از این دو پژوهشگر، مقاله‌های متعددی نیز درباره قراختایان چاپ و منتشر شده است. به جز این اثر، می‌توان به مقاله‌هایی چون «بررسی تحلیلی روند راهبرد تکاپوهای سیاسی قراختایان کرمان در دوران فترت اولیه مغول در ایران» اثر فریدون الهیاری (۱۳۸۸) و «نقش هوشمندی و تدبیر سیاسی حکومتگران در ایجاد امنیت و توسعه جامعه (مطالعه موردی حکومت ترکان خاتون قراختایی در کرمان)» نوشته پروین ترکمنی آذر (۱۳۸۹) اشاره کرد.

دسته دوم نیز آثاری هستند که با محوریت قرار دادن تشکیلات دیوانی و نهاد وزارت، کوشیده‌اند ضمن بیان تشکیلات دیوانی حکومت‌های همزمان با قراختایان کرمان همچون خوارزمشاهیان و ایلخانان، وضعیت نهاد وزارت در این حکومت‌ها را واکاوی کنند. از میان این آثار، می‌توان به مقاله‌هایی

چون «وزارت در ایران عهد خوارزمشاهی» اثر محمدمیر شیخ نوری و هوشنگ خسروبیگی (۱۳۸۳)، «تشکیلات دیوانی و سازمان اداری دولت خوارزمشاهیان»، اثر ابراهیم باوفا دلیوند (۱۳۸۹) و «وزارت در فترت اولیه حکومت ایلخانی: از ارغون تا بایدو ۶۹۴-۶۸۳ هق» نوشته محسن مرسل پور (۱۳۹۱) اشاره کرد.

با تأمل و دقت نظر در تمام آثار ذکر شده بالا، می‌توان دریافت که پژوهش‌های ارزشمند دسته نخست بر تاریخ سیاسی قراختاییان قبل و بعد از حضور در کرمان، روابط خارجی آنها و موضوعاتی از این دست تأکید داشته و از نهاد وزارت و وزیران قراختاییان کرمان سخنی به میان نیاورده‌اند. البته، نویسندگان کتاب *قراختاییان از آغاز تا فرجام* در خلال مباحث فصل هشتم کتاب و در بخشی تحت عنوان «نظام اداری و دیوان‌های قراختاییان کرمان»، توضیحاتی مختصر و مفید درباره دیوان‌های مختلف همزمان با قراختاییان کرمان همچون دیوان اعلی، دیوان استیفا، دیوان نظر و سایر دیوان‌ها ارائه کرده‌اند. دسته دوم پژوهش‌ها بالعکس، به‌طور خاص بر تشکیلات دیوانی و نهاد وزارت حکومت‌های همزمان با قراختاییان کرمان تمرکز کرده و مطالب آنها از این جهت برای پژوهش حاضر مفید است که بتوان با نگاهی تطبیقی، وجوه تشابه و افتراق میان تشکیلات دیوانی قراختاییان کرمان با آن حکومت‌ها را بررسی کرد. با عنایت به آنچه درباره ادبیات پژوهشی این موضوع گفته شد، درباره نهاد وزارت و وزیران حکومت قراختاییان کرمان، تاکنون تحقیق مستقلی به‌رشته تحریر درنیامده و پژوهش حاضر درصدد پرداختن بدین موضوع است.

### عملکرد نهاد وزارت دوران حکومت قراختاییان کرمان

#### وزارت قراختاییان از آغاز عهد براق حاجب (۶۱۹ ه.ق) تا پایان حکومت سلطان قطب‌الدین محمد (۶۵۵ ه.ق)

با تأمل در برخی از منابع تاریخی، به‌ویژه تواریخ محلی کرمان چون *سمط العلی للحضره العلیا و تاریخ شاهی قراختاییان کرمان* می‌توان اطلاعاتی درباره ساختار اداری و دیوان‌های عصر قراختایی کرمان به‌دست آورد. بر اساس گفته ناصرالدین منشی، براق حاجب «بر قاعده و آیین سلاطین سلجوقی و خوارزمی، ارکان دولت خود را از اصحاب تیغ و قلم ملکی و ملکی موسوم کرد» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۴). از همین‌رو، به نظر می‌رسد براق حاجب پس از فتح کرمان سعی نمود از ساختار اداری حکومت‌هایی چون خوارزمشاهیان و سلجوقیان استفاده نماید. در این دوره، دیوان‌های مختلف از جمله دیوان

اعلی (دیوان وزارت)، دیوان استیفا، دیوان نظر (دیوان اوقاف)، دیوان اشراف، دیوان قضا، دیوان سپاه، دیوان دلای<sup>۱</sup> و دیوان رسائل و انشا وجود داشت (روستا و پورمهدی زاده، ۱۳۹۹: ۳۷۱).

با ژرف اندیشی در وضعیت نهاد وزارت همزمان با حکومت قراختاییان کرمان، می توان دریافت که در دربار آنان نیز وزیر به سبب داشتن مسئولیت «حفظ مایه مملکت و ساختن پیرایه دولت» نقطه ثقل پادشاهی<sup>۲</sup> به شمار می رفت (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۲۱۷). در این باره، مؤلف تاریخ شاهی آورده است: «دیگر چیزی که موجب شکوه و رونق در درگاه و سبب زینت بار و بارگاه سلاطین و ملوک باشد... از آن جمله یکی وزیر است...» (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۲۱۶). ناصرالدین منشی کرمانی نیز در کتاب *نسائم الاسحار من لطائف الاخبار (در تاریخ وزراء)* بر این باور است که: «هیچ جهانگیر جهانیان و کامگار کامران را از دستوری صاحب قران و وزیری کاردان، گریز نبوده است» (منشی کرمانی، ۱۳۶۴: ۳).

از همین رو، قتلغ سلطان براق حاجب سرسلسله قراختاییان کرمان پس از آن که بر حکومت کرمان دست یافت (۵۶۱۹ ه.ق)؛ خواجه مکین الدین «که از صدور اعیان و جمهور معتبران حضرت خوارزمشاه بود» را بر منصب وزرات گماشت و او را به ضیاءالملکی ملقب گردانید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۴). وی که در ایام وزارت خود «علم نصفت و نیکنامی برافراشته بود» (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۷/۳). همزمان با تمام دوران حاکمیت براق حاجب (متوفی به ۵۶۳۲ ه.ق) و مرحله نخست<sup>۳</sup> حکومت سلطان قطب الدین قراختایی (از ذی الحجه ۶۳۲ تا شعبان ۵۶۳۳ ه.ق) تا ابتدای حکومت سلطان رکن الدین قراختایی عهده دار این منصب بود.

سلطان رکن الدین قراختایی پس از گذشت یک سال از حکومت خود، خواجه ضیاءالملک مکین الدین وزیر را به قتل رساند. در باب علت این قتل نیز می توان به مطلب ناصرالدین منشی در کتاب *سمط العلی*

۱. **دیوان دلای**، یکی دیگر از دیوان هایی است که در دوره حکومت قراختاییان کرمان بوده است. این دیوان وظیفه نظارت بر املاک و زمین های شخصی سلطان و خاندان سلطنتی را بر عهده داشته است. (منشی کرمانی، ۱۳۹۴: ۳۸۹). از جمله کسانی که متصدی این منصب بوده است، می توان به خواجه یمین الملک قوام الدین مسعود بن ضیاء الدین اشاره کرد (منشی کرمانی، ۱۳۹۴: ۳۹۰).

۲. ماوردی نیز در دو کتاب *احکام السلطانیه و ادب الوزير*، اشارات روشن و متقنی به جایگاه و اهمیت وزیر دارد، حتی در برخی از بخش های آثار ارزشمند خود به استفاده همزمان از چند وزیر پرداخته است. (ماوردی، ۱۴۰۹: ۳۰-۳۹؛ ماوردی، ۱۹۲۹: ۲۱-۹).

۳. قتلغ سلطان براق در سال ۵۶۳۲ ه.ق، بدان سبب که چندی پیش رکن الدین خواجه جوق، تنها پسر خود را به بندگی اوکنای قان فرستاده بود؛ چون وفات خود را نزدیک می دید برادرزاده اش قطب الدین ابوالفتح را به ولیعهدی برگزید. از همین رو، با فوت براق در این سال، قطب الدین، بر تخت قراختاییان کرمان تکیه زد. از سوی دیگر، رکن الدین خواجه جوق به محض وصول به دربار اوکنای قان، خبر وفات پدر را شنید، لذا قان «در حق او انواع عاطفت و سیورغامیشی ارزانی فرمود و به حکم آنکه به خدمت شتافته بود او را به قتلغ سلطان، موسوم فرموده، یرلیغ داد که حاکم کرمان باشد». (خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۷۳)، *جامع التواریخ*، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، ۱ جلد، تهران: البرز، ۴۶۸). بدین ترتیب رکن الدین خواجه جوق به همراه برخی از امرای مغول و همچنین با تشریف یرلیغ سلطنت کرمان و پایزه های سر شیر، راهی صوب کرمان گردید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۸؛ الهیاری، ۱۳۸۸: ۱۲).

للحضرة العلیا رجوع نمود. ناصرالدین منشی بر این باور است که سلطان رکن الدین قراختایی به تحریکِ اتابک شیراز ابوبکر بن سعد بن زنگی دست به این اقدام زد؛ زیرا اتابک ابوبکر در پیغامی که برای سلطان قراختایی فرستاد، عنوان نمود که ضیاءالملک «هرگز با تو یکدل و صافی اعتقاد نبوده» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۹). از همین رو، سلطان رکن الدین نیز از ترس این که مبادا خواجه ضیاءالملک مکین الدین علیه وی دست به اقدامی بزند، او را به قتل رساند؛ زیرا خواجه ضیاءالملک وزیر، یکبار نسبت به مخدوم قبلی خود یعنی سلطان قطب الدین خیانت کرده بود و این موضوع ترس سلطان رکن الدین را دوچندان می کرد. در تشریح این خیانت، باید گفت که پس از براق حاجب، ابتدا چند ماهی حکومت به قطب الدین، برادرزاده او رسید اما چون رکن الدین، پسر براق، از مغولستان بازگشت، خواجه ضیاءالملک مکین الدین وزیر با همراه نمودن تعدادی از درباریان با خود، به سلطان قطب الدین خیانت کرده و به رکن الدین پیوستند. بنا به قول صاحب کتاب *سمط العلی للحضرة العلیا*: «خبر عبور او [رکن الدین] از لب آمویه و توجه به کرمان، موجب انزجاج قطب الدین سلطان شد، مادر رکن الدین، اوکاخاتون و اعیان ولایت خواجه ضیاءالملک وزیر و تیمورملک و دیگران راه غدر و بیوفایی سپردند و همگان شعار هوی و ولای سلطان رکن الدین اظهار کردند...» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۸).

از این رو، تلقین اتابک شیراز، ظن رکن الدین نسبت به خواجه مکین الدین را قوی کرد و نه تنها باعث مرگ مکین الدین شد، بلکه به مرگ تمام افرادی منجر شد که رکن الدین نسبت به آنها سوء ظن داشت. در این باره ناصرالدین منشی آورده است: «بسیار کس را به تهمت میل به جانب قطب الدین سلطان...هلاک کرد» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۰).

با قتل خواجه مکین الدین، عرصه حکومت کرمان از وجود وزیری با درایت که به قول ناصرالدین منشی «در استجماع آلات وزارت و استکمال اسباب صدارت کسی عدیل او نبود»، خالی ماند (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۴). همین امر، سبب بحران در وزارت کرمان شد. چنانکه در مدت چهار سال، چهار نفر به وزارت می رسند و برکنار می شوند. (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۹) بنا به قول نویسنده کتاب *سمط العلی للحضرة العلیا*، سلطان رکن الدین قراختایی پس از قتل خواجه ضیاءالملک مکین الدین، ابتدا وزارت را به خواجه ظافرالدین ظهیرالملک داد و بعد از دو سال او را عزل کرد، سپس این منصب را به شرف الملک معین الدین زوزنی داد، اما خیلی زود او را نیز عزل کرد و وزارت را نیز معزول نمود و رضی الملک تاج الدین عثمان را به این منصب گمارد. (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۹).

به نظر می رسد این عزل و نصب ها ریشه در دو عامل داشت؛ اول آن که وزرایی که منصوب می شدند، کفایت لازم برای انجام این مسئولیت را نداشتند. چنان که درباره شرف الملک زوزنی آمده است: «چون

عدم استقلال و استعداد او تحمل اعباء<sup>۱</sup> آن شغل را [نداشت]؛ عجز و ضعف و رای و بی‌تدبیری او بدانت آن منصب از وی گشود». (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۹). دوم آن که، سلطان رکن‌الدین که نسبت به وزرا دچار سوءظن شده بود در انتخاب وزیری که بتواند به او اعتماد کند و به وی مسئولیت بسپارد، سخت‌گیری می‌نمود. در نهایت، سخت‌گیری‌های سلطان رکن‌الدین در این موضوع، برایش گران تمام شد؛ زیرا یکی از همین وزرا با نام خواجه ظافرالدین محمد در درگیری‌های میان سلطان رکن‌الدین و رقیبش قطب‌الدین بر سر حکومت کرمان از او کناره گرفت و به قطب‌الدین پیوست.<sup>۲</sup> چنان که در یارغوی علیه رکن‌الدین قراختایی که در نزد خان مغول در مغولستان صورت پذیرفت به نفع قطب‌الدین شهادت داده و به عزل وی از حکومت کرمان منجر گردید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۴).

### دوره دوم حکومت سلطان قطب‌الدین محمد قراختایی و ایجاد وزارت توأمان

چون سلطان قطب‌الدین برای بار دوم به حکومت قراختاییان کرمان نشست، تحولی در امر وزارت به وجود آورد؛ زیرا تا پیش از به حکومت رسیدن سلطان قطب‌الدین در سال ۶۵۰ ه.ق، امور وزارت کرمان تنها به یک نفر سپرده می‌شد، اما چون سلطان قطب‌الدین مجدداً به حکومت دست یافت، امور وزارت خود را بر عهده «خواجه شمس‌الدین محمدشاه بن حاجی الزوزنی خوافی به شرکت خواجه ظهیرالملک و خواجه منتجب‌الدین عمده‌الملک گذاشت» (خوافی، ۱۳۴۰: ۱/۳۲۰). و به این ترتیب، یک وزارت توأمان به وجود آورد. در واقع، سابقه وزارت توأمان در میان اجداد قراختاییان کرمان چه در هنگام حضور آن‌ها در آسیای مرکزی و ماوراءالنهر و چه قبل‌تر، همزمان با حضور ایشان در سرزمین چین شمالی (در قالب سلسله امپراطوری لیائو) وجود داشته است. آن‌ها به‌طور همزمان دو یا چند نفر را به منصب وزارت می‌گماشتند. این سنت کیتان‌ها یا لیائوها بعدها مابین مغولان چنگیزی نیز رواج پیدا کرد و همزمان با قآن‌های مغول در مغولستان و چین نیز این شیوه به‌کار گرفته می‌شد و نمونه‌هایی از آن را می‌توان از میان منابع تاریخی استخراج نمود. (همدانی، ۱۳۶۷: ۱/۳۲۶). می‌توان حدس زد که قطب‌الدین قراختایی در مدت زمانی بیش از ۱۶ سال توقف در اردوی قآنی و خدمت کردن به قآن‌های مغول و دولتمردان کاردانی همچون محمد یلواج، به این شیوه وزارت علاقه‌مند شد و پس از دستیابی مجدد به حکومت کرمان، این شیوه را در امر وزارت، که می‌توان آن را وزارت توأمان نامید، به‌کار گرفت. سلطان قطب‌الدین با این اقدام به سه هدف خود جامعه عمل پوشانید: ۱. تقسیم وظایف میان وزرا به سبب مسئولیت‌سنگین این شغل؛ زیرا برخی

۱. اعباء: سنگینی‌ها، بارها (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۴/۹۹۱)

۲. قطب‌الدین که یک مرتبه دیگر نیز به تاج و تخت کرمان دست یافته بود و مدت زمان ۸ ماه نیز حکومت کرده بود پس از مدت‌ها دوری از تاج و تخت کرمان، دوباره در سال ۶۵۰ ه.ق به حکومت قراختاییان کرمان دست یافت. (جمشید روستا، سحر پورمهدی‌زاده، قراختاییان از آغاز تا فرجام. تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۲۴۳ و ۲۴۷).

از وزرایی که روی کار می آمدند، کفایت لازم و به قول ناصرالدین منشی «استعداد تحمل اعباء آن شغل» نداشتند (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۹). چنان که در دوران حکومت سلطان رکن الدین هم اشاره شد بی کفایتی بعضی از وزرا سبب عزل زودهنگام آن ها می شد؛ ۲. کنترل و محدود کردن قدرت وزرا و جلوگیری از هرگونه دسیسه از سوی آن ها؛ ۳. استفاده از تجربیات برخی از وزرا که بنا به دلایلی چون کهولت سن نمی توانستند این شغل را به تنهایی بر عهده بگیرند، چنانکه خواجه ظافرالدین ظهیرالملک به سبب «کبر سن» کار اصلی وزارت به وی سپرده نشد، اما در عین حال با قرار دادن اسم وزارت بر او از تجربیاتش استفاده کردند. درباره خواجه ظافرالدین ظهیرالملک آمده است: «از قدماء اعیان کرمان بود و فاضل و حافظ قرآن و ورع و نقی الجیب و از زمان ملوک قدیم باز، متکفل جلایل و اعمال و عظامیم اشغال گشته و یک چندی در وساده وزارت تمکن یافته بود» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۳).

تغییر دیگری که در امر وزارت در زمان سلطان قطب الدین به وجود آمد، این بود که وزرا، صاحب نشان و علامت شدند. بنا به نقل صاحب کتاب تاریخ شاهی قراختایان: «در کرمان از عهد سلطان سعید قطب الدین انارالله برهانه باز رسم وزیر نشانی، چنانچه معهود و معتادست از منشور و تشریف و دوات و قرع و ده نیم و علامت دیوان بر مکتوبات برخاست» (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۲۱۹) چنانکه این اقدام می توانست از انتشار فرمان های جعلی که نیاز به تأیید وزرا داشتند، جلوگیری به عمل آورد.

### وزارت قراختایان کرمان در عهد ترکان خاتون و جانشینانش

بعد از مرگ سلطان قطب الدین، وزارت توأمان کم و بیش از سوی سایر حکام قراختایی نیز دنبال شد؛ چنانکه ترکان خاتون در ابتدای امر، وزارت خود را به تنهایی بر عهده فخرالملک شمس الدین زوزنی گذاشت؛ اما چون او درگذشت وزارت خود را مشترکاً بر عهده قوام الملک فخرالدین یحیی، عمده الملک منتجب الدین یزدی و خواجه مجدالملک تاج الدین ابوبکرشاه گذاشت (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۹/۳؛ منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۴۶-۴۵). وی به چنین اقدامی دست زد، اما همچنان قدرت اصلی در دست یک نفر یعنی قوام الملک فخرالدین یحیی بود (اشپولر، ۱۳۷۴: ۲۸۳). بعد از ترکان خاتون و دوران حکومت جلال الدین سیورغتمش نیز همین روند دنبال شد. سلطان جلال الدین سیورغتمش در ابتدای امر، وزارت خود را مشترکاً بر عهده نظام الدین دبیر و خواجه یمین الملک قوام الدین گذاشت (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۹/۳). اما، پس از این که نظام الدین دبیر را برکنار کرد، وزارت خود را مستقلاً بر عهده خواجه یمین الملک قرار داد (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۹/۳). سلطان جلال الدین سیورغتمش در اواخر حکومت خود مجدداً امور وزارت خود را مشترکاً بر عهده سه تن گذاشت (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۷-۶۴).

با به حکومت رسیدن پادشاه خاتون قراختایی، وی رسم اشتراکی وزارت را کنار و وزارت خود را بر عهده فخرالملک خواجه نظام الدین محمود گذاشت (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۷۱/۳). در واقع، پادشاه خاتون با



این اقدام، قدرت وزیر را که تا حدی محدود شده بود، مجدداً احیا کرد. با مرگ پادشاه خاتون و آشفتگی‌های پس از آن، یکی از امرای قراختایی به نام نصرت‌ملک، قدرت گرفت و همه کاره کرمان شد. وی یمین‌الملک قوام‌الدین را نیز به وزارت منصوب کرد؛ البته دوران نصرت‌ملک، دوامی نداشت و خیلی زود حکومت کرمان به یکی دیگر از قراختاییان با نام سلطان محمدشاه پسر حجاج سلطان رسید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۷۷).

سلطان محمدشاه قراختایی وزارت خود را مشترکاً بر عهده‌خواجه یمین‌الملک قوام‌الدین و فخرالملک نظام‌الدین خواجه محمود گذاشت (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۰-۷۹). اما پس از مدتی، با آمدن فردی با نام قاضی فخرالدین به کرمان اوضاع وزارت قراختاییان دگرگون شد. در واقع، دو اتفاق این اوضاع را دگرگون کرد؛ نخست اینکه، قاضی فخرالدین<sup>۱</sup> با حکم یرلیغ‌غازان خان به وزارت کرمان فرستاده شده بود این درحالی بود که تا پیش از این، عزل و نصب وزراء، جزء حقوق پادشاهان قراختایی بود اما از این پس، این حق از پادشاهان قراختایی سلب شد و دوم این که مولانا فخرالدین با قدرتی ورای قدرت وزارت به این سمت منصوب شده بود. به قول حافظ ابرو: «آن وزارت بود بالای مرتبه سلطنت کرمان» (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۹۱/۳). چنان که حتی قوام‌الدین وزیر که از جانب سلطان محمدشاه به وزارت برگزیده شده بود، در سلک یاران قاضی فخرالدین درآمد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۳). در واقع، ضعف سلطان محمد سبب شده بود که مولانا فخرالدین چنین قدرتی به دست آورد؛ قدرت مولانا فخرالدین تا آنجا بود که با همکاری و همراهی یکی از امرا با نام تیمور بوقا «بر قصد سلطان محمدشاه مطابق گشتند» و او را برای مدتی از کار حکومت کرمان دور کردند (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۴). مولانا فخرالدین حتی قصد داشت که نام سلطنت کرمان را از سلطان محمدشاه بردارد و به نام شاه جهان بن سیورغتمش کند، اما موفق به این کار نشد (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۰۴). صاحب کتاب مجمع‌الانساب به خوبی این قدرت روزافزون مولانا فخرالدین وزیر را بازگو کرد و چنین بیان می‌دارد که: «مولانا فخرالدین چون میدان حکومت کرمان را از وجود سلطان محمدشاه خالی یافت و نواب حضرت را مریبی خود دید و مناصب کرمان مفوض، دم انا ربکم الاعلی زد» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۰۴). بدون تردید، این قدرت طلبی وزیر نمی‌توانست بی پاسخ بماند و خیلی زود موجبات اعتراض شاهزادگان قراختایی را فراهم نمود و به قول نویسنده کتاب *سمط العلی للحضرة العلیا* «مفضی شد بدانکه استیصال او را اندیشه کردند» (منشی

۱. قاضی القضاة فخرالدین ابوالفضل عبدالله بن شمس‌الدین محمد بن عبدالله بیاری، در اصل از مردم قومس (بین بسطام و سبزوار) بود. جدش عبدالله، قاضی هرات بود و خود وی نیز از سوی خواجه شمس‌الدین جوینی وزیر، منصب قاضی القضاة خراسان را یافت. وی از سوی غازان خان برای نظم دادن به وضعیت کرمان، راهی این دیار شد. (منشی کرمانی، ۱۳۹۶: ۳۲۸-۳۲۵). قاضی فخرالدین، یکی از افراد ذی‌نفوذ دربار غازان خان بود؛ به‌گونه‌ای که حتی خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و خواجه سعدالدین آوجی نیز نسبت به وی ارادت می‌ورزیدند. با کمک همین افراد بود که قاضی فخرالدین به کرمان آمد و همه کاره این دیار شد. (اقبال، ۱۳۸۹: ۴۲۱).

کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۵). سرانجام نیز برخی از شاهزادگان قراختایی، مولانا فخرالدین وزیر را گرفته و به قتل رساندند. (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۵).

دوران وزارت مولانا فخرالدین، اوج قدرت وزارت در کرمان بود. با قتل وی، اوضاع کرمان آشفتہ شد؛ چنان که از شهرهای اطراف همچون شیراز، لرستان و شبانکاره لشکرهای زیادی به کرمان هجوم آوردند؛ چون این خبر به غازان خان رسید «حکم یرلیغ صادر کرد ... مینی بر تفویض سلطنت کرمان به محمدشاه و امیر جرغودای را به امارت لشکر و نوکری امیر ساداق نامزد گردانید و خواجه صدرالدین ابهری را به راه وزارت بفرستاد» (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۹۲/۳). خواجه صدرالدین ابهری پس از مدتی که سمت وزارت محمدشاه را داشت به اردوی ایلخان بازگشت (نطنزی، ۱۳۳۶: ۳۰). با رفتن صدرالدین ابهری سلطان محمدشاه، وزارت خود را بر عهده خواجه نصیرالدین بهاء الملک «که نفس ناطقه اش» بود، گذاشت (نطنزی، ۱۳۳۶: ۳۰).

چون سلطان محمدشاه درگذشت، ایلخان غازان خان حکم حکومت کرمان را به نام شاه جهان بن سیورغتمش صادر کرد (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۰۰). در باب دوران وزارت وی اطلاعاتی در دست نیست، اما می توان حدس زد که همزمان با انتصاب وی به حکومت کرمان وزرای هم از سوی ایلخان با او به کرمان فرستاده شده اند؛ زیرا در این باره ناصرالدین منشی آورده است: وی پس از مرگ ایلخان غازان خان «ایلچیان و متعلقان امرا و وزرای حضرت را در قبض آورد» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۶). سرانجام، به خاطر همین تهور و گستاخی از جانب ایلخان اولجایتو از حکومت کرمان بر کنار گردید و به حاکمیت قراختاییان بر کرمان پایان داده شد (قاشانی، ۱۳۴۸: ۴۳).

## وظایف وزراء و معرفی وزیران قراختایی کرمان

### وظایف وزیران قراختایی

مهم ترین وظایفی که دوران قراختایی بر عهده وزیران بود و در تواریخ محلی کرمان و برخی دیگر از منابع نیز بدان ها پرداخته شد، می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. قاضی فخرالدین که به تازگی زمام امور را در دست گرفته بود، رفتار خوبی با بزرگان قراختایی نداشت و از سوی دیگر، شاهزادگان قراختایی نیز سر ناسازگاری با وی گذاشتند. قاضی فخرالدین «سلطانزادگان محمودشاه و حسن شاه برادران محمدشاه و سیوکشاه و امثالهم را هیچ احترام نمی کرد، بلکه استخفاف می نمود و سرزده می داشت و مواجب ایشان بیشتر مسقط کرد» (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۳۶-۵۳۵). بنابراین، محمودشاه و دیگر شاهزادگان تحمل نیاوردند و با جمعی از امراء سپاه کرمان، که آنان را جغراتیان می گفتند، به خانه قاضی فخرالدین هجوم بردند. (شبانکاره ای، ۱۳۶۳: ۲۰۴). قاضی فخرالدین در ابتدای امر فرار کرد و به خانه یکی از معتمدان خود پناه برد، اما شاهزاده محمودشاه قراختایی به همراه لشکریانش خانه قاضی فخرالدین را غارت کردند، سپس پسرانش را گرفتند و به درگاه بردند و بعد از چند ساعت خود قاضی فخرالدین را نیز گرفتند و در قلعه زندانی کردند و بعد از پنج روز در «روز پنجشنبه بیست و هفتم ربیع الاخر من سنه مذکوره، شهید کردند و خون ایشان... بر خاک بی باکی ریختند.» (وصاف الحضرة شیرازی، ۱۳۳۸: ۴/۴۲۷).

۱. ملازمت و مشاورت حاکم در سفرها و تصمیم‌گیری‌های حکومتی (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۵۳ و ۶۹؛ تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۲۶۱-۲۶۲).
  ۲. پیگیری (رفع و رجوع) کارهای شاه نزد ایلخان (نطنزی، ۱۳۳۶: ۳۰).
  ۳. کسب درآمد و حل مسائل و مشکلات مالی و امور مربوط به خزانه شاهی (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۲۹۲، ۴۴۶-۴۴۵).
  ۴. رسیدگی به املاک و اسباب شاهی (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۴۱۸).
  ۵. پیگیری امور مربوط به خاندان سلطنتی همچون ازدواج (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۳۵۲).
  ۶. پرداخت مواجب و مقرری شاهزادگان (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۳۶).
  ۷. عزل و نصب عمال حکومتی (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۷۴؛ تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۲۵۹ و ۴۱۸).
  ۸. کمیّت اقطاع و مرسومات شاهی (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۴۱۸).
  ۹. نظارت بر کار دواوین (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۳۴۱).
  ۱۰. رسیدگی به امور سپاهیان، پرداخت مواجب، علوفه و جامه ایشان (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۸/۳؛ تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۳۳۲).
  ۱۱. پرداخت هزینه‌های متفرقه همچون هدایا (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۳۰۶).
  ۱۲. اشاعه عدل و احسان و دفع مواد جور و طغیان (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۷۲/۳).
  ۱۳. رسیدگی به امور مالیاتی قلمرو قراختاییان.
- از مهم‌ترین وظایف وزیر و نایبانش در ارتباط با نظام مالیاتی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
۱. **تعیین میزان مالیات:** یکی از وظایف وزیر، تعیین میزان مالیات برای هر ناحیه بر اساس «استطاعت رعیت» بود (نخجوانی، ۱۹۷۶: ۷۶/۲). زیرا «اگر وزیر به ناحق و ناوایب قلم تکلیف بر رعیت روان کند و ایشان را به دست محصلان بی‌محابا در شکنجه و تعذیب و تعصف کشد، هرآینه محبت ایشان به مبغضت مبدل گردد و صفا به کدورت عوض شود و به حالتی و وخامتی و خیم سرایت کند و دین در معرض تزلزل افتد» (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۱۶۰). به‌دیگر سخن، وزیر می‌بایست به تدبیر امور مالیاتی بپردازد و از ظلم و جور کردن به رعیت بپرهیزد (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۱۵۹). این مهم را از طریق منصوب کردن افراد کاردان به امور مالیاتی به انجام رساند (نخجوانی، ۱۹۷۶: ۷۷/۲). چنان‌که یکی از وظایف وزراء، عزل و نصب عمال حکومتی بود (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۷۴؛ تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۲۵۹ و ۴۱۸).
  ۲. **نظارت بر صدور برات:** برات عبارت بود از حواله‌هایی که به شاهزادگان، خاتونان، امیران و عمال حکومتی برای وصول مواجب و مستمری خویش از محل مالیات‌های ایالات و ولایات داده

می‌شد (کناررودی، ۱۳۷۸: ۹۱). نظارت بر صدور برات که از وظایف وزیر به‌شمار می‌آمد، به این صورت انجام می‌گرفت که وی پس از بررسی‌های لازم از طریق دبیران دیوان، میزان آن را مشخص، سپس دستور صدور آن را صادر می‌کرد. از نمونه‌های صدور برات که مؤلف تاریخ شاهی قراختاییان کرمان به آن اشاره کرده است؛ براتی بود که به دستور وزیر وقت فخرالملک شمس الدوله صادر شد. در این باره آمده است: «نویسنده‌ای مجهول بی‌غایله فصول بر در سرای بنشانند که او را زکی همایون گفتندی و او را وصیت کرد هر چه ایشان طلب دارند تو به دیوان آی و عرضه دار و برات می‌گیر و بدیشان ده» (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۳۵۶). در حکومت قراختاییان کرمان، ظاهراً از زمان سلطان قطب‌الدین، وزیر دارای توقیع و نشان شده و آن را بر منشور و تشریف و مکتوبات دیوانی اعمال می‌کرد (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۲۱۹). در واقع، قطب‌الدین سلطان با این اقدام سعی داشت از صدور برات‌ها و حواله‌های جعلی جلوگیری کند.

**۳. نظارت بر دخل و خرج مالیات‌ها و مدیریت خزانه:** از آنجایی که مالیات‌ها و خراج‌های وصول شده به خزانه دیوان بزرگ فرستاده می‌شد، مدیریت آن‌ها با شخص وزیر بود (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۳۳۷). در واقع، وزیر نه تنها وظیفه خرج و هزینه کردن مالیات‌های سرازیر شده به دیوان بزرگ را بر عهده داشت، بلکه دخل و خرج دیوان خاص اعلی هم از طریق وی انجام می‌گرفت؛ چنان که درباره صاحب اعظم فخرالملک شمس الدوله آمده است: «خرج ملک در خاص و دیوانی بر قطب تدبیر او می‌کردند» (تاریخ شاهی قراختاییان، ۱۳۹۰: ۳۳۷).

**۴. تحقیق و تفحص در کلیه قضایای دیوانی و بررسی دفاتر دیوانی:** دیوان بزرگ، دارای دفاتر مختلفی بود که در آن‌ها اطلاعات مربوط به کلیه درآمدها، هزینه‌های حکومت، مالیات‌دهندگان و هرگونه اطلاعات پرداختی قید می‌شد (نخجوانی، ۱۹۷۶: ۳۹/۲). که نظارت بر آن‌ها از وظایف وزیر و نواب وی به‌شمار می‌آمد (فروغ‌بخش، ۱۳۸۳: ۸۳). البته، گاهی علاوه بر وزرا و نواب او، حاکم وقت نیز بر دفاتر دیوانی نظارت می‌کرد؛ چنانکه درباره سلطان قطب‌الدین قراختایی آمده است: «عظیم ضابط و متصرف و عمارت دوست آمد و از حال دخل و خرج و دفاتر دیوانی بر خبر و واقف» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۶).

**۵. رسیدگی به شکایات و اجحافات مالیاتی:** با توجه به این که دیوان بزرگ دارای دفترداری معین بود که وظیفه تحقیق و تفحص را بر عهده داشت، لذا هر کس شکایتی داشت ابتدا با مراجعه به دفتردار شکایت خود را عرضه می‌داشت، سپس دفتردار پس از تحقیق و تفحص در دفاتر دیوانی صورت واقعی را به وزیر عرضه می‌داشت و در نهایت، وزیر درباره شکایت دستورات لازم را صادر می‌کرد (نخجوانی، ۱۹۷۶: ۱۲۵/۲؛ اشیپولر، ۱۳۷۴: ۲۹۶).

به طور کلی، می توان گفت وزیر، وظیفه «حفظ مصالح ولایت، نظم امور ممالک، استیفای حقوق دیوانی، جمع وجوه سلطانی، ضبط حساب ولایات» (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۲۱۷). اداره امور مالی و افزایش موجودی خزانه (اشپولر، ۱۳۷۴: ۲۹۶). را بر عهده داشت.

### معرفی وزرای قراختایان کرمان

قراختایان بیش از هشتاد سال بر سرزمین کرمان حکم راندند و همزمان با حکومت آنان نیز افراد زیادی به منصب وزرات نشستند؛ افرادی که باوجود خدماتشان، اطلاعات چندانی درباره آن ها در دست نیست. با وجود این، تلاش شده هرچند به صورت مختصر آن ها را معرفی نماییم:

**خواجه مکین الدین ضیاءالملک طالبی:** درباره پیشینه وی آمده است که وی در ابتدای امر در سلک نویسندگان سلطان محمد خوارزمشاه بوده است (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۶/۳). سپس از جانب وی به منظور ضبط املاک مویدالملک زوزنی<sup>۱</sup> به کرمان فرستاده می شود (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۴). چون براق حاجب بر کرمان مستولی شد، خواجه مکین الدین به خدمت براق درآمد و از جانب وی به وزارت کرمان مفتخر شد (خوافی، ۱۳۴۰: ۲۹۵/۱). خواجه مکین الدین که در تمام دوران حکومت براق حاجب، منصب وزارت را عهده دار بود؛ بعد از مرگ براق حاجب در سال ۶۳۲ ه.ق؛ به وزارت سلطان قطب الدین رسید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۷). در مدت زمان هشت ماه حاکمیت نخست قطب الدین بر کرمان نیز منصب وزارت را در دست داشت. با برکناری سلطان قطب الدین از حکومت کرمان و به حکومت رسیدن سلطان رکن الدین، خواجه مکین الدین همچنان در مقام خود باقی ماند و سرانجام در سال ۶۳۴ ه.ق به دستور سلطان رکن الدین به قتل رسید (خوافی، ۱۳۴۰: ۳۰۹/۱-۳۰۸). بی گمان، وی یکی از مشهورترین وزرای کرمان همزمان با حکومت قراختایان است و مدت زمانی نزدیک به یک دهه و نیم در این منصب حاضر بود. موضوعی که صاحب کتاب *سمط العلی للحضرة العلیا* نیز بر آن صحه گذاشت و درباره وی چنین نگاشته است: «بعد از وی در وزارت کرمان هیچ وزیر در استجماع آلات وزارت و استکمال اسباب صدارت، عدیل او نبود» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۴).

۱. ملک زوزن مدتی از جانب سلطان محمد خوارزمشاه حکومت کرمان را در دست داشت. (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۰). بعد از آنکه سلطان محمد خوارزمشاه ممالک عراق را گرفت و پسر خود رکن الدین از لاق را نامزد حکومت آنجا کرد، منصب اتابکی و امیری درگاه او را به ملک زوزن داد و به او دستور داد که به عراق برود و «پسر را در کرمان قایم بگذارد» (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۴۸/۳). در همین سفر بود که عمادالملک ساوجی وزیر اوزلاق به همراه اعیان و قضات او را کشتند. (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۴۹/۳). منشی کرمانی نیز مرگ او را در اصفهان می داند: «در اصفهان بعد از آنکه به حکم سلطان محمد، منصب اتابکی پسرش رکن الدین از لاق سلطان را تصدی نمود، درگذشت». (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۰). بنا به روایتی دیگر مرگ ملک زوزن در ساردویه جیرفت اتفاق افتاده است. (باستانی پاریزی، ۲۵۳۵: ۷/۱).

**خواجه ظافرالدین ظهیرالملک:** وی در سال ۶۳۴ ه.ق (خوافی، ۱۳۴۰: ۳۰۹/۱). بعد از قتل خواجه مکین‌الدین ضیاءالملک طالبی از جانب سلطان رکن‌الدین به وزارت رسید (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۸/۳). پس از دو سال برکنار شد، اما در سال ۶۳۸ ه.ق مجدداً به این سمت منصوب شد (خوافی، ۱۳۴۰: ۳۱۰/۱). تا سال ۶۵۰ ه.ق در این مقام باقی ماند. چون سلطان رکن‌الدین از حکومت کرمان برکنار و توسط سلطان قطب‌الدین به قتل رسید (همدانی، ۱۳۷۲: ۸۶۰/۲). خواجه ظافرالدین از سوی سلطان جدید مورد لطف قرار گرفت و در کنار شمس‌الملک زوزنی عهده‌دار منصب وزارت شد (خوافی، ۱۳۴۰: ۳۲۰/۱). چون ترکان خاتون به حکومت رسید، خواجه ظافرالدین ظهیرالملک به وزارت نرسید، اما به سمت مستوفی‌گری منصوب شد و سرانجام در نوزدهم شعبان سال ۶۵۷ ه.ق وفات یافت (تاریخ شاهی قراختیایان، ۱۳۹۰: ۳۳۶).

**شرف‌الملک معین‌الدین زوزنی:** وی از وزرای زمان سلطان رکن‌الدین قراختایی بود که بعد از عزل خواجه ظافرالدین ظهیرالملک به وزارت منصوب شد، اما به گفته ناصرالدین منشی به سبب «عجز و ضعف رأی و بی‌تدبیری» پس از مدت زمانی کوتاه برکنار گردید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۹).

**نظام‌الملک فخرالدین احمد بن تاج‌الدوله:** بنا به نوشته مؤلف *تاریخ الفی*، خواجه فخرالدین تاج‌الدوله در ابتدای امر در زمرة ایلچیان قتلغ سلطان براق حاجب بود و از طرف وی به دربار قآن مغول رفته بود (تتوی قزوینی، ۱۳۸۲: ۳۸۱۶/۶). اما، بعد از مرگ براق حاجب به کرمان آمد و از جانب سلطان رکن‌الدین به وزارت منصوب شد. البته، دوران وزارت وی زیاد به طول نینجامید و به‌زودی برکنار شد (تتوی قزوینی، ۱۳۸۲: ۳۸۱۶/۶). هنگامی که دوران حکومت سلطان رکن‌الدین به پایان رسید و قطب‌الدین قراختایی در سال ۶۵۰ ه.ق برای بار دوم به حکومت دست یافت، مجدداً خواجه فخرالدین تاج‌الدوله مورد توجه قرار گرفت و در زمان نبود وزرای قطب‌الدین، که به همراه وی به منظور انجام دعوی علیه رکن‌الدین نزد قآن مغول رفته بودند، از سوی قطب‌الدین متکفل امر وزارت شد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۴).

**تاج‌الدین عثمان:** وی از دیگر وزرای زمان سلطان رکن‌الدین قراختایی بود که پس از برکناری نظام‌الملک فخرالدین احمد بن تاج‌الدوله به این منصب گماشته شد؛ اما او هم پس از مدت زمانی اندک برکنار شد و به قول ناصرالدین منشی «به بلای مصادره و عنای مطالبه و مواخذ و مخاطب» گرفتار شد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۹).

**خواجه فخرالدین شمس‌الملک محمدشاه حاجی الزوزنی:** وی که بنا به نوشته ناصرالدین منشی «به حقیقت حاتم ملک کرمان» بود (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۹). در سال ۶۵۰ ه.ق از سوی سلطان قطب‌الدین به منصب وزارت رسید (خوافی، ۱۳۴۰: ۳۲۰/۱). وی که در تمام طول مدت حکومت سلطان قطب‌الدین عهده‌دار این منصب بود، بعد از مرگ این سلطان در حکومت ترکان خاتون همچنان در این

سمت باقی ماند و سرانجام پس از ۱۲ سال وزارت در ۱۴ ذی‌الحجه سال ۶۶۲ ه.ق جهان فانی را وداع گفت (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۲۲۷ و ۲۸۱).

**قوام‌الملک فخرالدین یحیی:** قوام‌الملک فخرالدین یحیی که از او با نام «وزیر بن وزیر یاد شده است (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۴۵). فرزند ظافرالملک، وزیر سابق‌الذکر است. وی که تجربه کار در دیوان‌های مختلف همچون دیوان اشراف در زمان سلطان قطب‌الدین (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۶) و دیوان نظر در زمان ترکان خاتون (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۳۳۸) را داشت، پس از مرگ خواجه فخرالدین شمس‌الملک محمدشاه حاجی الزوزنی وزیر، از جانب ترکان خاتون به مشارکت عمده‌الملک منتجب‌الدین یزدی به وزارت منصوب شد. وی، مدت هشت سال در این سمت بود تا آن که در بیست و پنجم ذی‌الحجه سال ۶۷۰ ه.ق دار فانی را وداع گفت (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۴۰۹).

**مجدالملک تاج‌الدوله و الدین ابوبکرشاه:** مجدالملک تاج‌الدین از دیگر وزرای زمان ترکان خاتون بود که پس از مرگ قوام‌الملک فخرالدین یحیی به وزارت گماشته شد (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۴۱۷؛ خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۹/۳). وی که بنا به قول مؤلف تاریخ شاهی «خواجه‌ای نیک دل و نیک اعتقاد» بود (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۴۱۷). پیش از رسیدن به منصب وزارت در مناصب مختلفی همچون منصب دیوان نظر در زمان سلطان قطب‌الدین (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۶) و دیوان اشراف ترکان خاتون (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۴۶) «عمر فرسوده بود» (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۴۱۷). او با آن که در وقت پیری و فرتوتی از سوی ترکان خاتون به وزارت دیوان اعلی رسیده بود (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۴۱۷). مدت هشت سال در این منصب باقی ماند و سرانجام در هجده جمادی الآخر سال ۶۷۸ ه.ق وفات یافت (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۳۹۰).

**خواجه نظام‌الدین بهاء‌الملک (ابوالکفاه):** او پس از مرگ مجدالملک تاج‌الدین ابوبکرشاه از سوی ترکان خاتون به منصب وزارت رسید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۵۱). بنا به نوشته ناصرالدین منشی «خواجه‌ای صاحب وقوف با حُکمت و درایت بود» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۵۱). پیش از آن که به منصب وزارت برسد، مدتی در خدمت فخرالملک شمس‌الدوله وزیر، سمت نویسندگی داشت (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۳۳۸). وی تا پایان حکومت ترکان خاتون عهده دار منصب وزارت بود.

**خواجه نظام‌الدین دبیر:** وی از جانب سلطان جلال‌الدین سیورغتمش به منصب وزارت گماشته شد، اما دوران وزارتش بیش از بیست روز به طول نینجامید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۵۳). شاید، حمایت خواجه نظام‌الدین دبیر از سلطان جلال‌الدین سیورغتمش در زمان ترکان خاتون و آوردن نام او هم ردیف با سلطان در این انتخاب موثر بوده است (تاریخ شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۳۹۵).

**خواجه یمین‌الملک قوام‌الدین مسعود بن ضیاء‌الدین:** وی که از دوران جوانی همواره در خدمت سلطان جلال‌الدین سیورغتمش بود از سوی این سلطان به وزارت رسید. خواجه یمین‌الملک در ابتدای امر

به مشارکت نظام‌الدین دبیر عهده‌دار این منصب بود، اما چون نظام‌الدین دبیر برکنار شد «از روی استقلال به تمشیت امور ملک و مال قیام کرد» (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۶۹/۳). ظاهراً، وی پس از مدتی از وزارت عزل و به منصب دیوان دلای و اینجوی منصوب می‌شود (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۳). مجدداً به این منصب گماشته می‌شود، اما این بار با همکاری دو نایب؛ یکی دامادش تاج‌الدین امیران و دیگری ضیاء‌الدین عمرین عمید بلال به تمشیت امور می‌پردازد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۶-۶۷). قوام‌الدین پس از مرگ سلطان جلال‌الدین و دوران نابه سامان ناشی از مرگ پادشاه‌خاتون هم مدتی عهده‌دار منصب وزارت بود (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۸۲/۳). تا این که در درگیری میان طرفداران بایدو خان و غازان خان در کرمان زندانی شد و تا آمدن سلطان محمدشاه در زندان به سر می‌برد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۷۷-۷۹). با آمدن سلطان محمدشاه قراختایی به کرمان، بار دیگر به مشارکت فخرالملک نظام‌الدین به این منصب گماشته می‌شود (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۰). چندی بعد با به وزارت رسیدن قاضی فخرالدین، به خدمت این وزیر جدید می‌پیوندد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۳). در نهایت، به دست سلطان محمدشاه که تمام «کدورت منهل دولت خود را از قاذورات افساد نصره‌الدین یولکشاه و قوام‌الدین وزیر می‌دانست» به قتل رسید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۳).

**فخرالملک نظام‌الدین خواجه محمود:** ناصرالدین منشی از وی با عنوان وزیر بن‌الوزیر یاد کرده است (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۳). زیرا او فرزند شمس‌الدین محمدشاه بن حاجی زوزنی، وزیر سابق‌الذکر است (مستوفی قزوینی، ۱۳۷۸: ۵۳۳-۵۳۲؛ نطنزی، ۱۳۳۶: ۲۷). فخرالملک نظام‌الدین خواجه محمود که بنا به نوشته ناصرالدین منشی «چشم و دل کرمانیان» بود (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۳) چندین سال وزارت سلطان سیورغتمش را بر عهده داشت (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۳). اما، چون سلطان بر وی متغییر شد، او را زندانی کرد و منصب وزارت را از او سلب نمود (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۳). وی، ظاهراً تا پایان حکومت سیورغتمش در زندان به سر می‌برد، اما چون پادشاه‌خاتون به حکومت رسید بار دیگر مورد توجه قرار گرفت و به منصب وزارت گماشته شد و تا پایان حکومت پادشاه‌خاتون در این منصب باقی ماند (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۷۱/۳؛ منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۷۴). فخرالملک نظام‌الدین در عهد حکومت سلطان محمدشاه قراختایی هم برای مدتی منصب وزارت را به مشارکت یمین‌الملک قوام‌الدین بر عهده داشت (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۷۹-۸۰). اما، سرانجام در فتنه‌ای که شاهزاده محمودشاه قراختایی بر پا کرده بود به دستور ایلخان به قتل رسید (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۸).

**مولانا فخرالدین هروی:** فخرالدین ابوالفضل عبدالله بن شمس‌الدین محمد بن عبدالله بیاری از فضلا و فصحای بیار قومس (بین بسطام و سبزوار) بود که در سال ۶۷۱ ه.ق از جانب خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان در مقام قاضی‌القضات به خراسان فرستاده شد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۳۰). سپس، بنا به درخواست غازان خان، بانی اصلاحات قضایی در دربار وی گردید (بیانی، ۱۳۸۸: ۲۱۹). در همین راستا، به



حکم غازان خان در سال ۶۹۵ ه.ق به کرمان آمد و مسند وزارت کرمان را در دست گرفت (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۸۷/۳). وی که مردی دانشمند و در «حکمت و و تفسیر و حدیث و ادب استادی یگانه بود» (وصاف الحضره شیرازی، ۱۳۳۸: ۴/۴۲۷). علاوه بر کار وزارت، عهده‌دار مناصب دیگر همچون قضا و اوقاف کرمان نیز شد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۳۱). بدین گونه همه کاره کرمان گردید و به قول شبانکاره‌ای: «کار کرمان مطلقاً در خود پیچید» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۰۳). وی «در اشاعت عدل و احسان و دفع مواد جور و طغیان سعی موفور و جهد نامحصور مبذول داشت» (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۷۲/۳). همین امر، سبب شد که خشم خرابکاران و به قول ناصرالدین منشی «اوباش و رنود» را برانگیزد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۵). به گونه‌ای که در نهایت در سال ۶۹۹ ه.ق به دست آن‌ها کشته می‌شود (وصاف الحضره شیرازی، ۱۳۳۸: ۴/۴۲۷؛ آیتی، ۱۳۷۲: ۲۳۶).

**صدرالدین ابهری:** وی پس از قتل قاضی فخرالدین هروی از سوی ایلخان به وزارت سلطان محمدشاه به کرمان فرستاده شد (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۹۲/۳). صدرالدین ابهری پس از چندی که منصب وزارت سلطان محمدشاه را داشت از ترس این که مبادا سلطان محمدشاه «به عوض خون خویشاوندان» او را در بند انتقام گیرد (نطنزی، ۱۳۳۶: ۳۰). فرار کرد و به اردوی ایلخان رفت. سلطان محمدشاه با «پیغام‌های چرب و شیرین» او را بازگردانید (نطنزی، ۱۳۳۶: ۳۰). وی چندی دیگر، وزارت سلطان را در دست داشت، اما عاقبت تدبیری اندیشید و از سلطان محمدشاه درخواست کرد که او را به منظور تمشیت امور سلطان به اردوی ایلخان بفرستد، محمدشاه نیز درخواست صدرالدین را اجابت کرد و او را به اردو فرستاد، اما خواجه صدرالدین ابهری چون از سلطان متوهم بود دیگر به کرمان بازنگشت (نطنزی، ۱۳۳۶: ۳۰).

**خواجه نصیرالدین بهاءالملک:** با رفتن صدرالدین ابهری کار وزارت کرمان بر وی مقرر شد. «او که خواجه‌ای نسیب اصیل معمر معول» بود (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۸۹). آخرین وزیر سلطان محمدشاه قراختایی به شمار می‌رود (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۷۱/۳).

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر تلاش کرد تا وضعیت نهاد وزارت همزمان با حکومت قراختاییان کرمان را تحلیل و جایگاه وزرای این سلسله و فعالیت‌های آنان در امور حکومتی را مشخص کند. از این رو، نتایج حاصل از این پژوهش به شرح زیر است:

۱. بی‌گمان، نخستین تحولات در ساختار وزارت قراختاییان کرمان به دوران دوم حکومت سلطان قطب‌الدین باز می‌گردد؛ زیرا وی به محض بر تخت نشستن در سال ۶۵۰ ه.ق، وزارتی توانمند را به وجود

آورد و امور وزارت را به‌طور همزمان به سه نفر سپرد. رسمی که به‌کار گرفت در زمان بیشتر حاکمان قراختایی بعد از او نیز به‌کار گرفته شد. حکومت ایلخانی نیز بعدها از همین شیوه استفاده می‌کرد؛ اما نکته در خور توجه آن‌که، حاکمان قراختایی کرمان پیش از شکل‌گیری حکومت ایلخانان در ایران از وزارت توأمان بهره می‌بردند و همان‌گونه که در طول متن نیز بدان پرداخته شد، به‌نظر می‌رسد عوامل مختلفی در این امر نقش داشته‌اند. اما در این میان، حضور قطب‌الدین قراختایی در اردوی مغولان و همنشینی و ملازمت وی با محمود یلواج، در تصمیم این حاکم قراختایی تأثیری به‌سزا داشته است. افزون بر این، همزمان با حکومت سلطان قطب‌الدین قراختایی، وزیران، صاحب‌نشان و علامت شدند.

۲. قراختاییان کرمان در ساختار اداری حکومتشان از خوارزمشاهیان و سلجوقیان الگو گرفته‌اند، اما از زمان به‌حاکمیت رسیدن ترکان خاتون قراختایی و به‌جهت همزمانی وی با حکومت ایلخانی در ایران، تأثیرات متقابلی مابین دو حکومت قراختایی و ایلخانی در روند اداری حکومتشان، به‌ویژه کارکرد نهاد وزارت در این دو حکومت ایجاد شد.

۳. وزیران عصر قراختایی کرمان در امور مختلف اداری از عزل و نصب عمال حکومتی و نظارت بر کار دواوین گرفته تا نظارت بر صحت کار کارکنان خزانه شاهی و رسیدگی به امور سپاهیان نقش داشتند؛ اما قدرت سیاسی آنان تا حد زیادی تحت تأثیر اقتدار حاکمان قراختایی بود و برخی از این وزیران، خیلی زود عزل می‌شدند. این مهم را می‌توان با تأمل در دوران حکومت بیشتر حاکمان قراختایی از براق‌حاجب گرفته تا پادشاه‌خاتون مشاهده کرد. نکته در خور توجه آن‌که، با ضعف حاکمان قراختایی از پادشاه‌خاتون به بعد، ایلخانان مغول نه‌تنها در انتخاب این حاکمان به حکومت کرمان دخالت مستقیم داشتند، بلکه در انتخاب وزیران این حاکمان نیز اثرگذار بودند.

## منابع

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۲). *تحریر تاریخ و صاف*. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۳). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی فرهنگی.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۴). *تاریخ مغول در ایران*. ترجمه محمود میرآفتاب. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۹). *تاریخ مغول*. تهران: سپهر ادب.
- الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۹۲۹ م). *ادب الوزير*. مصر: دارالانوار.
- الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۹ ق). *الاحکام السلطانیة و الولا یات الدینیة*. کویت: مکتبه دار ابن قتیبه.
- الهیاری، فریدون (۱۳۸۸). *بررسی تحلیلی روند و راهبرد تکاپوهای سیاسی قراختاییان کرمان در دوران فترت اولیه مغول در ایران (۶۵۶-۶۱۹ هـ)*. پژوهش‌های تاریخی، ۱ (۱)، ۱-۱۶.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۲۵۳۵). *وادی هفتواد بحثی در تاریخ اجتماعی و آثار تاریخی کرمان*. ۱ جلد. تهران: انجمن آثار ملی.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱). *سلسله‌های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۸). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*. تهران: سمت.
- تاریخ شاه‌های قراختاییان* (۱۳۹۰). به تصحیح و تحشیه و مقدمه باستانی پاریزی. تهران: علم.
- تنوی، احمد و قزوینی، آصف‌خان (۱۳۸۲). *تاریخ الفی*. به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: علمی فرهنگی.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۹). *نقش هوشمندی و تدبیر سیاسی حکومتگران در ایجاد امنیت و توسعه جامعه (مطالعه موردی حکومت ترکان خاتون قراختایی در کرمان)*. جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱ (۱).
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله خوافی (۱۳۷۸). *جغرافیای حافظ ابرو مشتمل بر جغرافیای کرمان و هرموز*. به تصحیح صادق سجادی. ۳ جلد. تهران: دفتر میراث مکتوب.
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله خوافی (۱۳۸۰). *زبده التواریخ*. تصحیح کمال حاج سیدجوادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوافی، احمدین محمد (۱۳۴۰). *مجمعل فصیحی*. به تصحیح محمود فرخ. بخش دوم ۱ جلد. بی‌جا: باستان.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین حسینی (۱۳۵۳). *حبیب السیر*. به تصحیح محمد دبیر سیاقی. ۳ جلد. چاپ دوم. تهران: خیام.
- روستا، جمشید و پورمهدی زاده، سحر (۱۳۹۹). *قراختاییان از آغاز تا فرجام*. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.
- شبانکاره‌ای، محمدبن علی بن محمد (۱۳۶۳). *مجمع الانساب*. به تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.

شریک امین، شمیسی (۱۳۵۷). فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوران مغول. تهران: فرهنگستان ادب و هنر. فروغ بخش فسایی، احمد (۱۳۸۳). سه دیوان مهم در عهد ایلخانی. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، تیر، مرداد و شهریور.

قاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد (۱۳۴۸). تاریخ اولجایتو. به اهتمام مهین همبلی. تهران: بنگاه ترجمه. کنارودی، قربانعلی (۱۳۸۷). نظام مالیاتی مغولان و تأثیر آن در انحطاط و زوال شهرهای ایران. پژوهش نامه تاریخ، ۳ (۱۲).

مستوفی قزوینی، حمداله (۱۳۷۸). تاریخ گزیده. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۶۲). سمط العلی للحضرة العلیا. به تصحیح عباس اقبال. چاپ دوم. تهران: اساطیر. منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۹۴). سمط العلی للحضرة العلیا، تصحیح و پژوهش مریم میرشمسی. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.

نخجوانی، محمدبن هندوشاه (۱۹۷۶). دستور الکاتب فی تعیین المراتب. به اهتمام و تصحیح عبدالکریم علی اوغلی علی زاده. ۲ جلد. مسکو: انستیتو خاورشناسی.

نطنزی، معین الدین (۱۳۳۶). منتخب التواریخ. به تصحیح ژان اوین. تهران: خیام.

وصاف الحضرة شیرازی، شهاب الدین عبدالله (۱۳۳۸). تاریخ و صاف تجزیة الامصار و ترجمیه الاعصار. به اهتمام محمد مهدوی اصفهانی. بمبئی: بی نا.

همدانی، رشیدالدین (۱۳۷۳). جامع التواریخ. به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی. ۲ جلد. تهران: البرز.

## Transliteration

Alahyari, Fereydoun (1388). Barrasi-ye Tahlili-ye Ravand va Rahbord-e Takapohaye Siyasi-ye Qarakhata'iyān-e Kerman dar Doran-e Fetrat-e Avvaliye-ye Moghool dar Iran (656-619 Hq). *Pazhoohesh-ha-ye Tarikhi*, 1(1), 1-16.

Ayati, AbdolMohammad (1993). *Tahrīr-e Tārīk-e Waṣṣāf*. Second edition. Tehran: Cultural Studies and Research Institute.

Bastani Parizi, Mohammad Ebrahim (2002). *Vadī-ye Haftavād: A Discussion in Social History and Historical Monuments of Kerman*. 1 vol. Tehran: National Monuments Association.

Bayani, Shirin (2009). *The Mongols and the Ilkhanate Government in Iran*. Tehran: Samt.

Bosworth, Clifford Edmund (2002). *The new islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*. Translated by Fereydoun Badrei. Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran.

Eqbal Ashtiani, Abbas (2009). *History of the Mongols*. Tehran: Sepehr-e Adab.

Forough Bakhsh Fasai, Ahmad (2004). *Three Important Divans in the Ilkhanid Era. Book of the Month of History and Geography, Tir, Mordad and Shahrivar*.

Hāfez Abrū, Šahāb-ul-Dīn 'Abdollāh kāfī (1991). *Zobdat al-Tawārīk*. Edited by

- Kamal Haj Seyyed Javadi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Hāfez Abrū, Šahāb-ul-Dīn ‘Abdollah kāfī (1999). *joğrāfiyā-ye Hāfez Abrū Moštamel bar joğrāfiyā-ye Kermān va Hormoz*. Edited by Sadeq Sajjadi. 3 volumes. Tehran: Written Heritage Office.
- Hamadānī, Rašīd al-Dīn (1994). *jāmī‘ ul-Tawārīk*. Edited by Mohammad Roshan and Mostafa Mousavi. 2 vols. Tehran: Alborz.
- Ībn kaldūn, ‘AbdolRaḥmān (2014). *Moqaddameh- Ībn kaldūn*. Translated by Mohammad Parvin Gonabadi. Tehran: Scientific and Cultural.
- kāfī, Aḥmad b. Moḥammad (1961). *Mojmal-e Faṣḥī*. Edited by Mahmoud Farrokh. Part 2, 1 volume. N.p.: Bastan.
- kāndmīr, Ġīāt ul-Dīn b. Hamām ul-Dīn Ḥosseīnī (1974). *Ḥabīb ul-Sīyar*. Edited by Mohammad Dabir Siyaghi. 3 volumes. Second edition. Tehran: kayyām
- Kenarrudi, Ghorbanali (2008). *MONGOLS TAXATION AND ITS EFFECT ON COLLAPSE OF CITIES IN IRAN*. *History Research*, 3 (12).
- Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Moḥammad (1929). *Adab al-Wazīr*. Egypt: Dār al-‘Uṣūr
- Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Moḥammad (1988). *al-Aḥkām ul-Soltāniyya wa al-Wīlāyāt ul-Dīniyya*. Kuwait: Maktabat Dār Ībn Qutayba.
- Monšī Kermānī, Nāšīr ul-Dīn (1983). *Sīmt ul-‘Ulā līl Ḥaḍrat ul-‘Ulīyā*. Edited by Abbas Eqbal. Second edition. Tehran: Asāṭīr.
- Monšī Kermānī, Nāšīr ul-Dīn (2015). *Sīmt ul-‘Ulā līl Ḥaḍrat ul-‘Ulīyā*, Edited and Researched by Maryam Mirshamsi. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publications in collaboration with Sokhan Publishing.
- Mostūfī Qazvīnī, Ḥamdollāh (2009). *Tārīk-e Gozīdeh*. Fifth edition. Tehran: Amīr Kabīr.
- Naḵjavānī, Moḥammad b. Hendūšāh (1976). *Dastūr ul-Kātīb fī Ta’yīn ul-Marātīb*. Edited by Abdolkarim Ali Oghli alizadeh. 2 vols. Moscow: Institute of Oriental Studies.
- Naṭanzī, Mo‘īn al-Dīn (1957). *Montakab ul-Tawārīk*. Edited by Jean Aubin. Tehran: kayyām.
- Qāšānī, Abū al-Qāsem ‘Abdollah b. Moḥammad (1969). *Tārīk-e Ūljāytū*. Edited by Mahin Hambali. Tehran: Translation Agency.
- Rosta, Jamshid and Pourmahdizadeh, Sahar (2010). *Qarakhatayyan from beginning to end*. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publications in cooperation with Sokhan Publishing.
- Šabānkāra’ī, Moḥammad b. ‘Alī b. Moḥammad (1983). *Maḵma‘ ul-Ansāb*. Edited by Mir Hashem Mohaddes. Tehran: Amīr Kabīr.
- Sharik Amin, Shamis (1978). *Dictionary of Divan Terms of the Mongol Era*. Tehran: Academy of Arts and Crafts.
- Spuler, Bertold (2005). *Die Mongolen in Iran: politik, verwaltung und kultur der Ichanzeit*. Translated by Mahmoud Mir-Aftab. Fifth edition. Tehran: Scientific

- and Cultural.
- Tārīk-e Šāhī-ye Qarākatā'īyān (2011). Edited and prefaced by Bastani Parizi. Tehran: 'Elm.
- Tatavī, Aḥmad, and Qazvīnī, Āṣef k̄ān (2003). Tārīkh-e Alfī. Edited by Gholamreza Tabatabaei Majd. Tehran: 'Elmī Farhangī.
- Turkamani Azar, Parvin (2009). The role of intelligence and political strategy of rulers in creating security and developing society (case study of the rule of the Turks of Khatun Qarakhataei in Kerman). Historical essays, Institute of Humanities and Cultural Studies, 1 (1).
- Waṣṣāf ul-Ḥaḍra Šīrāzī, Šahāb al-Dīn 'Abdollāh (1959). Tārīk-i Waṣṣāf Tajzīyat ul-Amṣār wa Tazjīyat al-A'sār. Edited by Mohammad Mahdavi Esfahani. Mumbai: n.p.



## Contents

- ◆ **Funerary Customs in the Illustrations of Ferdowsi's Shahnameh: Investigating and Analyzing**  
Elnaz Ebrahimi & Arezoo Paydarfard.....1-26
- ◆ **Ali Abad Castle in Sirjan: Spatial Structure, Form, Utilization and Chronology**  
Zeinab Afzali, Hassan karimian & Razyeh Shoul Afsharzadeh.....27-57
- ◆ **Decorative and Practical Objects in the Period of Fath Ali Shah Qajar (1772-1834 AD)**  
Elaheh Panjehbashi.....58-84
- ◆ **The Ma'uids and the Shī'a: An Analysis of Fakhr al-Dīn II's Policies Towards the Shī'ī Clans in Jabal 'Āmil, Jabal Lubnān, Ba'labakk, and the Biqā' Valley**  
Maryam Jamali & Ghadrieh Tajbakhsh.....85-108
- ◆ **Dual Strategies of the Iranian Army in the Face of Iraqi Threats (1979-1980)**  
Seyed Mohammad Kazem Sajjadpour & Mohammad Ali Ghahremanpoor.....109-130
- ◆ **Charities, Agency, and the Shia Imamiyyah Social Movement in the Early Islamic Period**  
Mostafa Salehi Saroukolaei & Sayed Alireza Abtahi.....131-156
- ◆ **A Comparative Study of the Economic Geography of the Islamic World in the Works of al-Iṣṭakhrī's *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* and *Ashkāl al-'Ālam***  
Ashkan Gholami.....157-178
- ◆ **Comparative Analysis of Distributive Justice during the Eras of Uthman and Ali ibn Abi Talib: A Study through John Rawls's Theory**  
Asghar Qaedan, Zahra Nazarzadeh & Adeleh Azarmnejad.....179-205
- ◆ **Shiites and Educational Modernization in British India (From the mid-18th century to the partition of the Indian subcontinent)**  
Mohsen Masoumi.....206-228
- ◆ **The Semantic System of Law in the Thought of Iranian Anti-Constitutional Scholars**  
Habib Mirali, Hamed Ameri Golestani, Farzad Navidinia & Shiva Jalalpoor.....229-248
- ◆ **Sufi Monastery Construction in Iran and the Indian Subcontinent: Patronage and Policies in the 13th-15th Centuries**  
Masoumeh Hadi.....249-274
- ◆ **The Role and Performance of Ministers During the Qara Khitai (Qutlugh-Khanids) Rule in Kerman**  
Sahar Pourmehdizadeh & Jamshid Roosta.....275-296



In the name of Allah

*Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī*

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization  
**Semi-Annual Journal, Vol. 57, No. 1, Spring & Summer 2024**

**Publication License Holder:** Faculty of Theology & Islamic Studies

**Managing Editor:** Abbas Yazdani

**Chief Editor:** Hasan Hazrati

**Executive Manager:** Ali Aramjoo

**English Editor:** Hasan Amini

**Persian Editor:** Valiullah Esmaeilpour

**Board of Editors:**

<b>Mohammad Ali Akbari</b>	Prof. of Shahid Beheshti University
<b>Osman Ghazi Özgüdenli</b>	Prof. of Marmara University
<b>Ahmad Badkoubeh Hazaveh</b>	Prof. of University of Tehran
<b>Ali Bayat</b>	Associate Prof. of University of Tehran
<b>Shahram Jalilian</b>	Prof. of Shahid Chamran University of Ahvaz
<b>Hasan Hazrati</b>	Associate Prof. of University of Tehran
<b>Seyyed Ahmad Reza Khezri</b>	Prof. of University of Tehran
<b>Abdolrasoul Kheirandish</b>	Prof. of Shiraz University
<b>Mansoor Sefatgol</b>	Prof. of University of Tehran
<b>Asghar Qaedan</b>	Associate Prof. of University of Tehran
<b>Abbas Ghadimi Gheidari</b>	Prof. of Tabriz University
<b>Rudolph P. Matthee</b>	Prof. of University of Delaware
<b>Mohsen Masumi</b>	Associate Prof. of University of Tehran
<b>Alireza Molaei Tavani</b>	Prof. of Shahid Beheshti University
<b>Jamal Musavi</b>	Associate Prof. of University of Tehran

**Type & Layout:** Fatemeh Hadi

**Address:** Faculty of Theology & Islamic Studies, Motahhari St., Tehran, Iran.

**P.O.B:** 15766-4411

**Website:** [jhic.ut.ac.ir](http://jhic.ut.ac.ir)

**Email:** [jhic@ut.ac.ir](mailto:jhic@ut.ac.ir)

**Tel:** 098-021-42762151

**Fax:** 098-021-42762971

**The electronic edition of this journal is available at the following websites:**

<https://isc.ac>

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

<https://journals.msrt.ir>

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

<http://ensani.ir>

[www.mendeley.com](http://www.mendeley.com)

<https://portal.issn.org>

<https://ricest.ac.ir>

<https://journals.ut.ac.ir>

<https://iranjournals.nlai.ir>

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

<https://scholar.google.com>

[www.academia.edu](http://www.academia.edu)

[journalseek.net](http://journalseek.net)

**University of Tehran**  
**Faculty of Theology & Islamic Studies**

*Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī*  
(*Maqalat wa Barresiha*)

**Iranian Journal for the History of Islamic Civilization**  
**Semi-Annual Journal**

**New Period**  
**Vol. 57, No. 1, Spring & Summer 2024**



**University of Tehran**

**Faculty of Theology and Islamic Studies**

**Iranian Journal for the**

# **History of Islamic Civilization**

**Print ISSN: 2228 - 7906**

**Online ISSN: 2645 - 5110**