

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ نو

نیمسال نامه علمی - تخصصی

سال دوم/ بهار و تابستان ۱۳۹۱

صاحب امتیاز: انجمن علمی گروه تاریخ/ دانشگاه تربیت مدرس

مدیر مسئول و سردبیر: هادی بیاتی

هیأت تحریریه:

یونس قربانی فر:

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس.

هادی بیاتی:

دانشجوی کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس.

جمال رزمجو:

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس.

فرزانه مهدوی:

دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات دانشگاه تربیت مدرس.

مجتبی گراوند

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس.

وحید باصری:

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس.

یعقوب پناهی:

دانشجوی کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس.

مدیران اجرایی:

یونس قربانی فر، کامران حمانی.

مترجم انگلیسی:

دکتر سامان آبدانان

حروفنگار و صفحه آرا:

میلاذ صفایی

همکاران نشریه:

دکتر صادق آئینه وند؛ دکتر سید هاشم آقاجری؛ دکتر محمدحسین منظورالاجداد؛ دکتر سید

ابوالفضل رضوی.

نشانی:

بزرگراه چمران - تقاطع بزرگراه جلال آل احمد - دانشگاه تربیت مدرس - دانشکده علوم انسانی -

گروه تاریخ.

h_bayati52@yahoo.com

newhistory52@yahoo.com

پست الکترونیک:

قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال

شماره مجوز: ۶۰/۲۶۳۶۲

نیمسال نامه تاریخ نو (شماره چهارم پاییز و زمستان ۱۳۹۱)

فهرست مطالب

- مسائل اجتماعی ایران در دوره صفویه: پژوهشی در سفرنامه کمپفر ۴
دکتر حمید حاجیان پور
- بررسی نقش و جایگاه مالک اشتر در تاریخ صدر اسلام ۳۳
مجتبی گراوند
- موفقیت پیامبر(ص) در کنترل گروه‌های ساکن در مدینه پس از هجرت ۵۰
سعید معبدی آرائی
- درآمدی بر سفرنامه‌های مسلمانان در عصر عباسی ۵۹
مرتضی رضایی
- نگرشی بر اوضاع سیاسی و اجتماعی شیعیان امامیه در دوره سلجوقیان ۸۵
دکتر سید هاشم آفاجری - هادی بیانی
- جریانهای ضد تاریخ: (ارسطو، دکارت و کنت) ۹۹
حمید آزاد
- تأملی بر رابطه نهاد روشنفکری و دولت در ایران (۱۲۸۵-۱۳۳۲ش) ۱۱۷
صمد باقری
- شیوه نامه ۱۲۸
-

مسائل اجتماعی ایران در دوره صفویه: پژوهشی در سفرنامه کمپفر

دکتر حمید حاجیان پور^۱

چکیده

این پژوهش، در پی بازشناسی مسائل اجتماعی ایران در دوران صفویه از دورن یکی از سفرنامه های اروپایی است. در بازشناسی سفرنامه کمپفر از عناصری که با مسائل اجتماعی ارتباط می یابد، نهاد دولت و جنبه تقدس آمیز و مشروعیت بخش آن؛ نهاد دین و کارکرد اجتماعی آن، نهاد آموزش و پرورش؛ و اخلاقیات و آداب و رسوم ایرانیان را برگزیده ایم. رویکرد این سفرنامه ها در مسائل اجتماعی، تکیه بر جنبه های شنیداری بویژه از توده های اجتماعی است. این امر می تواند توأمان به عنوان جنبه مثبت و منفی مورد ارزیابی قرار گیرد: در اختیار گذاردن سطح فکری جامعه و افکار عمومی ایرانیان در این دوران از یک سو و عدم مطالعه و تعمق در واقعیت مسائل ایران و تکیه بر سطحی نگری عمومی از سوی دیگر، دو جنبه این ارزیابی می تواند قلمداد گردد. اما بطور کلی جلوه هایی از مسائل اجتماعی ایران را در بردارد که تا امروز امکان حیات یافته است.

کلید واژگان: صفویه، سفرنامه، کمپفر.

۱. مقدمه

دوران صفویه، به همان اندازه که دارای تحولات و اتفاقات سیاسی گوناگون بود، دارای مأخذ و اسناد تاریخی متنوعی نیز هست. در طبقه بندی منابع دوره صفوی، در کنار منابع بومی، نوشته های خارجی نیز وجود دارد: یعنی آثار سیاحان اروپایی و ماجراجویانی که شرح کارهای خود را به رشته تحریر درآورده اند. شکی نیست که این «ادبیات سفرنامه‌ای» اهمیت زیادی دارند. هر چند در خصوص این اهمیت نبایستی مبالغه کرد. این منابع در کنار آثار نویسندگان ایرانی، تصویری نسبتاً روشن از اوضاع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دوره صفویه ارائه می‌دهند. در واقع، در اثر شکل‌گیری تحولات در مناسبات جهانی، منطقه‌ای و حتی درونی ایران، در روابط ایران و اروپا دوران نوینی شکل گرفت. بدین جهت سیاحان متعددی از کشورهای گوناگون اروپایی با اهدافی متفاوت به ایران سفر کردند: تجار و بازرگانان؛ جهانگردان؛ سفیران و هیات‌های سیاسی؛ مبلغین مذهبی؛ هنرمندان و دانشمندان، عمدتاً گروه سیاحان را تشکیل دادند و گزارش‌ها، یادداشت‌ها و سفرنامه هایی از خود برجای گذاشته‌اند.

اینان در توجه به احوال اجتماعی ظرایفی دارند که از دید ایرانیان قابل توجه نبوده است. لذا عمدتاً ارزش اجتماعی دارند تا سیاسی. هر چند به اوضاع سیاسی و دربار ایران می‌پردازند و حتی موفق به اخذ امتیازات بازرگانی و سیاسی برای دولت خود شدند، اما به فرهنگی متمایز تعلق دارند و از منظر فرهنگی متفاوت به جامعه و جنبه های گوناگون آن می‌پردازند. بدین جهت مظاهر زندگی و اخلاق و روحیات مردم ایران را با دقت و کنجکاوی توصیف کرده‌اند و به گردآوری افسانه ها و اساطیر ملی و باستانی پرداخته و مذهب و عقاید مذهبی و رسوم دینی و وضع تعلیم و تربیت را بیان می‌کنند.

در واقع، سفرنامه های خارجی، گزارش های عینی با برداشت های کاملاً آنی است. اینان جامعه را تصویر می‌کنند و در سفرنامه‌ها قضاوت وجود دارد. چون معیار مهم در تقسیم بندی منابع به داخلی و خارجی، معیار فرهنگی است. لذا سیاح از منظر فرهنگی متفاوتی به جامعه می‌نگرد و مقایسه می‌کند. در مقایسه، تعمق وجود دارد و بر این اساس قضاوت می‌کند. البته سیاحان، گاه با لحاظ کردن معیارهای شخصی و مذهبی، به قضاوتی می‌پردازند که مورد پذیرش اکثریت نوشته‌های خارجی و داخلی نیست. هر چند، با وقوف بر این نقصان، از ارزش اسنادی آنها کاسته نمی‌گردد. سیاحان و نمایندگان سیاسی آلمان، از جمله افرادی بودند که بدنبال برقراری روابط سیاسی ایران و آلمان و مسافرت به ایران، آثاری برجای گذاشته‌اند که برای شناخت مسائل اجتماعی ایران اهمیت دارد.

۲. آلمانی‌ها در ایران

رویارویی ترکان عثمانی با ایران و اروپا، از عوامل مهم شکل‌گیری روابط ایران و آلمان در دوره صفویه بود. نخستین رابطه سیاسی ایران با اروپا در زمان صفویه با ارسال نامه شاه اسماعیل اول به کارل پنجم پادشاه آلمان برقرار شد. کارل، از مدافعان بزرگ جهان مسیحیت و از سلاطین مقتدر اروپاست که سالیان دراز با ترکان عثمانی درگیری داشت. بدنبال فرستادن پطروس به ایران از طرف پادشاه مجارستان برای اتحاد علیه عثمانی، شاه اسماعیل نامه‌ای نیز برای شارلکن (کارل پنجم) همراه پطروس به آلمان فرستاد. این نامه، نخستین نامه‌ای است که از دولت صفویه به یک دربار اروپایی فرستاده شده و موجود است. اصل این نامه که به زبان لاتینی است در مجموعه‌ای تحت عنوان مکاتبات کارل پنجم به چاپ رسیده است. (Karal Lan, 1844, p56). هنگامی که کارل در اسپانیا بود این نامه را دریافت کرد و جوابی توسط همان کشیش یعنی فر پطروس به ایران فرستاد که از سرنوشت این نامه اطلاعی در دست نیست.

در این زمان، که دوره بعد از مرگ شاه اسماعیل است، کارل، که در جستجوی متحدی در شرق بود و اندیشه اتحاد با ایران را دنبال می‌کرد، نامه دیگری به تاریخ ۹۳۵/۱۵۲۹ به ایران فرستاد و طرح حمله مشترک به عثمانی از دو جبهه آسیایی و اروپایی را مطرح کرد. در سال ۹۸۵ ه.ق نیز سفیر دیگری از طرف کارل به دربار ایران می‌آید که ظاهراً تقاضای اشتراک نظر در سیاست خارجی و اتحاد نظامی در برابر ترکان را داشته است. از این تاریخ تا زمان شاه عباس اول و اعزام سفارت آنتولی شرلی و حسینعلی بیگ بیات به دربارهای اروپا و از جمله دربار رودولف دوم امپراتور آلمان، دیگر اطلاعی از وجود رابطه سیاسی بین ایران و آلمان در دست نیست.

در قرن شانزدهم میلادی، نخستین آلمانی‌هایی که با مأموریت رسمی وارد ایران شدند، اعضای سفارت‌های موقتی بودند که از طرف امپراتور آلمان برای مقاصد خاصی به ایران اعزام می‌شدند. اولین سفارت‌ها را دو نفر از امپراتوران آلمان به نام «رودولف دوم» و «ماتیاس» به ایران اعزام داشتند و شاه عباس که معاصر ایران دو امپراتور بودن نیز متقابلاً سفیرانی را از طرف خود به آلمان فرستاد. انگیزه استقرار روابط میان آلمان و ایران در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی، ترس و نگرانی شدیدی بود که امپراتوران آلمان از ترک‌های عثمانی داشتند و سرزمین خود را در خطر حمله لشکریان ترک احساس می‌کردند و به همین جهت درصد یافتن متحدی برای خود در آن طرف عثمانی بودند و این متحد نیرومند ایران بود.^۱

۱. در خصوص روابط ایران و آلمان ر. ک: عبدالحسین نوائی، روابط سیاسی ایران و اروپا در عصر صفوی، تهران، موسسه انتشارات ویسمن، ۱۳۷۲، صص ۱۸۲-۱۵۵؛ نوائی، ایران و جهان، ج ۱ صص ۱۶۳-۱۵۲ و ۳۰۷-۳۳۳؛ نصرالله فلسفی، تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه، قسمت اول، تهران ۱۳۴۶، صص ۱۷۴-۱۶۳؛ امیر اشرف

مسافرت آلمانی ها به ایران از بعد فرهنگی نیز مهم بود. زیرا سفرنامه هایی فراهم آمد که درباره اوضاع ایران عصر صفویه اطلاعات سودمندی را به دست داده اند. این سفرنامه ها و سیاحان از آنجا که با منظر فرهنگی متفاوتی به ایران می نگردند، مسائل اجتماعی ایران برای آنان جذابیت خاصی دارد و بخش قابل توجهی از ویژگیهای اجتماعی و فرهنگی ایران در آثار سیاحان اروپایی دیده می شود.

۳. انگلبرت کمپفر

انگلبرت پزشک و عالمی است که با فرستادگان سوئدی به دربار شاه سلیمان آمد (۱۰۹۵/۱۶۸۴) و در ایران به خدمت شرکت هلندی هند شرقی درآمد. این سیاح آلمانی، سالیان دراز در هرموز بسر بود و بعدها به آسیای شرقی سفر کرد. در این روزگار کارل یازدهم پادشاه سوئد درصدد تدارک هیأتی بود که به ایران اعزام دارد و روابط تجاری بین ایران و سوئد برقرار کند. در ضمن، پادشاه ایران را به جنگ با ترکان عثمانی ترغیب نماید. ریاست هیأت با یک هلندی کار آمد به نام «لودویک فابرسیتیوس» بود و انگلبرت به سمت منشی و طبیب سفارت انتخاب شد.

این هیأت نمایندگی در سال ۱۰۹۳/۱۶۸۳ از راه فنلاند و روسیه به ایران مسافرت کرد و پس از سه ماه اقامت در شماخی، از طریق مازندران به سوی اصفهان روانه شد و در ۱۰۹۵/۱۶۸۴ به اصفهان رسید. هیأت نزدیک به دو سال در اصفهان توقف نمود و این فرصت مناسبی بود تا کمپفر درباره اصفهان و مسائل مربوط به سیاست و تجارت و اجتماع ایران مطالعه و تحقیق کند.

از دفتر یادداشتهای وی که در موزه بریتانیا محفوظ است پیداست که وی به مساحی و اندازه گیری و ارتفاعات و فواصل پرداخته و گویی درصدد بوده که نقشه ای از ایران تهیه کند. در طی همین مدت اقامت در اصفهان، قسمت اول رساله وی درباره گیاهان ایران به پایان رسید. کمپفر در مدت اقامت در اصفهان، یک کارساده در کمپانی هلندی شرق برگزید و در سال ۱۰۹۶/۱۶۸۵ از اصفهان رو به خلیج فارس نهاد و در بین راه از تخت جمشید و شهر شیراز دیدن نمود. پس از شیراز به بندرعباس رفت و نزدیک ۳۰ ماه در آن شهر مجبور به ماندن شد. سرانجام پس از این مدت به هند وجاوه و زاین سفر کرد و در اواخر سال ۱۶۹۴ به وطن خود بازگشت و در سال ۱۷۱۲ کتاب خود را منتشر کرد. کتاب وی که ابتدا عنوان «عجایب ممالک خارجی» داشت و بعد عنوان آن به «نوادر دلپسند» تغییر یافته در نهمصد صفحه و در پنج دفتر تنظیم شده و بیشتر مطالب آن یعنی سراسر دفتر اول و چهارم و قسمت بیشتر دفتر دوم و ربعی از دفتر چهارم یعنی مجموعاً چهل و سه قسمت از مجموع شصت و یک قسمت آن به ایران اختصاص یافته است. کتاب کمپفر توسط «والتر

هینتس» در سال ۱۹۴۰ از لاتین به آلمانی ترجمه شده است و همین ترجمه آلمانی با عنوان «در دربار شاهنشاهان ایران» در سال ۱۳۵۰ (چاپ اول) به فارسی ترجمه شده است. انگلبرت، اوضاع ایران را با دقت مورد بررسی قرار داده و با کارهای خود، بنیان محکمی، برای بررسی و تحقیق تاریخ و فرهنگ و هنر ایران عصر صفوی، نهاده است. کمپفر طراحی دقیقی از اصفهان دارد و طرحی جالب از منطقه قصور سلطنتی و مراکز حکومتی آورده است. همچنین توصیفی کامل از دربار شاه ایران، تاجگذاری شاه سلیمان، صاحب منصبان دیوانی، قشون ایران، امور مالی و مستوفیگیری، روحانیون و بقاع متبرکه، بیوتات سلطنتی، کاخها و باغهای اصفهان، تشکیلات داخلی دولت و امور اداری، دسیسه های رایج در دربار، دخالت قوای دولتی و دینی در امور یکدیگر، و بطور مختصر همه مظاهر زندگی عمومی آن عهد را آورده است. بویژه اطلاعاتی از نهاد دین، نهاد دولت، و اخلاقیات و آداب و رسوم و خرافات ایرانیان دارد که برای بررسی جامعه شناسی تاریخی ایران در دوران پایانی صفویه ارزشمند است! (سفرنامه کمپفر، ۱۳۶۳، صص ۱۲-۳).

۴. نهاد دولت

الف. تقدس شاه

انگلبرت، به تفصیل از نهاد دولت و ویژگیهای آن در ایران بحث می کند. منبع قدرت شاهان صفوی را عامل ایجاد تقدس می داند و گزارش می دهد که این تقدس قدرت شاهان از سوی مردم پذیرفته شده بود: (همان، صص ۱۵-۱۴). شاه صفوی قدرتی از نوع دیگر هم دارد که خاص اوست. یعنی نوعی تقدس آمیخته به احترام نه از آن دست که ما در مغرب زمین آن را برای شاهان قائلیم بلکه تقدسی که فطری است و با تولد شاه همراه است و ملازمه دارد. روایت است که وی این تقدس را از اصل و نسب خود که به محمد پیغامبر اسلام می رسد دارا شده است؛ اما چون ممکن است این مطلب مورد تردید قرار گیرد و بدون ارائه سند و مدرک قابل باور کردن نباشد ایرانیان آن طور که من از یک روحانی ایرانی شنیدم چنین استدلال می کنند: «اعقاب بلافضل حضرت محمد که امام نامیده می شوند بیماران را تنها با نفس خود و بدون هیچ دارو و وسیله ای دیگر شفا می بخشیدند. خوب اگر ما این قدرت را در اثر تقدس فطری امام ندانیم پس آن را چگونه توجیه می کنیم؟ ولی چون شاه نیز از عهده چنین کاری بر می آید آنهم نه با ادای لفظی و کلمه ای بلکه با پرتوی که از بدنش ساطع است- و این خود بسی شگفت انگیزتر است- پس به هیچ وجه نباید دیگر در تقدس شاه تردید و تأملی روا داشت.»

برای آنکه علاج فوری حاصل شود بیمار باید از آبی که به نحوی از این تشعشع نیرو گرفته است بنوشد، خواه اینکه شاه این آب را برای شستن دستهای خود به کار برده باشد، خواه اینکه انگشت های خود را در آن فرو برده باشد و خواه اینکه آب به نحوی با وی تماس یافته باشد. این تصور چنان در مردم رسوخ یافته است که بسیاری از بیماران شفای خود را بیشتر در آب لگن دستشویی

شاه می جویند تا در داروی دواخانه- و هر گاه ایمان در بیماران چندان قوی است که علاج هم می یابند دیگر در این مورد چه خرده ای می توان گرفت؟

ب- میرا بودن فرمانروا از معاصی

بر اساس گزارش کمپفر، حاکمان، رئیس و پیشوای دین هم بشمار می آمدند. لذا ملزم به رعایت قوانین دینی مانند دیگر مردم نبودند و حتی دستورات غیردینی و ستمگرانه آنان مورد پذیرش و احترام مردم بوده است. این امر مبتنی بر نظریه «میرا بودن فرمانروا از معاصی» بوده است: یک امتیاز فوق العاده نادر دیگر، با این تقدس فرمانروای صفوی در ایران توأم است. (همان، صص ۱۶-۱۵). از آنجا که در مشرق زمین حکومت و سلطه بر پایه تقدس رئیس مملکت که به عنوان خلیفه فرمان می راند استوار است، پس چنین نتیجه می شود که هر کس حکومت را به میراث ببرد، در عین حال نیز به عنوان رئیس و پیشوای دین از متابعت قوانین و نوامیس دینی که همه مسلمانان به پیروی از آن موظف هستند مستثنی است؛ و آن هم از این جهت که روح فرمانروا با بی اعتنائی به عبادات و مناسکی که از طرف دین تجویز شده گرانبار نگردد و از طرف دیگر تن او بر اثر شرب مسکر یا ارتکاب سایر اعمال منافی دین ملوث و آلوده نشود. به هر تقدیر حداقل آنست که بعضی از ملایان ایرانی به سختی از این نظریه دفاع می کنند، خواه بر اثر خوش آمدگویی و تقرب جوئی و خواه به علت اعتقاد شرافتمندانه ای که به این اصل دارند.

بر میزان اقتدار شاه صفوی، بر اثر اعتقاد خاص رعایا و زیردستان باز افزوده می شود و این امر باعث می گردد که آنها کلاً و بدون قید و شرط نسبت به فرمانروای مقدس خود که برای قدرت وی حد و حدودی متصور نیست اظهار اطاعت و انقیاد می کنند و دیگر هیچ تفاوت نمی کند که شخص فرمانروا در اقدامات خود به حيله گری و فریبکاری دست بزند یا از زیردستان خود توقعات عجیب و حیرت انگیزی داشته باشد. به زحمت موردی می توان پیدا کرد که هر گاه اموال محکومی را از طرف دولت ضبط کنند یا جلادی بخواهد چشم وی را از کاسه بیرون بیاورد و یا پیک غیر منتظره شاه قصد جدا کردن سر او را بکند وی خم به ابرو بیاورد (چنین محکومیت هائی اغلب معلول سعایت ها و هم چشمی ها در مجامع درباری است)؛ زیرا همه این را از جمله بدیهیات می شمردند که هرکس باید دار و ندار، چشم و عمر خود را فدای یک اشاره او بکند. در دوره شاه صفی (۴۲-۱۶۲۹) اتفاق افتاده است که به فرمان وی پدران، پسران و پسران، پدران را با فرو کردن دشنه در سینه کشته اند و بدون ترس و با حال تسلیم و رضا، به فرمان پسر و پدرکشی گردن نهاده اند. به همین ترتیب هم ممکن بود اینها به دلخواه شاهی که فرمان او راست با هیاهو و سر و صدایی که در مجالس عزاداری و تشییع جنازه ها معمولاً به راه می اندازند هزاران آفرین و درود به بانی آن نثار کنند.

ج. ولیعهد: نظریه پدرسالاری

کمپفر، مسأله جانشینی را در نگاه ایرانیان در اولاد ذکور سلطان می بیند و اصالت خانوادگی مادر اهمیتی نداشته است: چون در تبار ولایت عهد تنها تقدس و اصل و نسب و نجابت شیوخ یا سلاطین صفوی دارای اهمیت است. (سفرنامه کمپفر، ص ۲۵). بنابراین به اصالت خانوادگی مادر ولیعهد چندان توجهی نمی شود. مهم نیست که مادر ولیعهد دارای چه خونی و چه صفات و استعدادهایی بوده است، گاه ممکن است مادر ولیعهد دختری از بزرگان مملکت باشد که او را به شاه هدیه داده اند و گاه نیز می شود که وی به عنوان یک کنیز چرکسی یا گرجی، به حرمسرای شاه راه یافته باشد. زیرا قفقاز از دیرباز زادگاه زیباروترین دختران آسیا بوده است. به هر صورت کافی است که زنی بر اثر ملاحظت مورد توجه شاه واقع شود و به نظر شاه لیاقت آن را داشته باشد که مادر ولیعهد مملکت گردد. کمپفر ویژگی پدرسالاری در حوزه قدرت را، و عدم توجه به شأن و منزلت خانوادگی مادر ولیعهد را جالب دیده است.

۵. نهاد دین

الف - تشیع

دین در دربار ایران نیز مانند دین مردم عادی و ساده، اسلام است، به صورت مذهب شیعه. شاه اسماعیل اول کاری کرد که مذهب شیعه در ایران قبول عام یافت. وی تسنن را که مذهب مورد قبول ترکان است منع کرد و این اقدام به پیروی از تعالیم شیخ حیدر پدر وی صورت گرفت. حتی می توان گفت که تشیع از چند نسل اسلاف وی که همگی از شیوخ تقدس مآب بودند و نسبتشان به حضرت محمد می رسید به وی به ارث رسیده بود. درباره رواج مذهب شیعه در میان ایرانیان بوسیله شاه اسماعیل اول داستان خوشمزه زیر را حکایت می کند. (همان، صص ۱۷۲ - ۱۷۱). شاه اسماعیل در جنگهای خود چندان به کار توسعه و رواج مذهب آباء و اجدادی عنایتی نداشت؛ اما هنگامی که زمان صلح و آشتی فرا رسید وی کوشید که تمام رعایای خود را به مذهب شیعه مؤمن سازد. اما در ضمن باید دانست که اهل تسنن به چهار شعبه یا مکتب فقهی تقسیم می شوند. اتباع شاه اسماعیل بیشتر از حنفی ها و در مشرق مملکت از شافعی ها تشکیل می شد. در کوششی که برای راندن غیر شیعی ها از کشور ایران مبذول می شد شاه اسماعیل تمام ملاها را که در بین آنها فقط معدودی شیعی بود از سراسر مملکت گرد آورد. ملاهای شیعی که نسبت به حنفی ها کاملاً در اقلیت قرار گرفته بودند و در احتجاجی که رخ داد به زودی از اعتقاد خود دست کشیدند. سرانجام ملای فقیر و بی نام و نشانی که تعصب دینی داشت به درون آن مجلس آمد ولی بر خلاف رسم رایج مملکت کفش های خود را به جای این که بیرون اطاق بگذارد در دست گرفته با خود به درون آورده بود. حنفی ها می خواستند او را از این جهت مضروب کنند و از شاه خواستند که این ملا را

از جمع آنها بیرون کند و گفتند «مگر اعلیحضرت نمی بینند که او مرد دیوانه ای است؟» در اینجا شاه از او پرسید که به چه جهت وی رفتاری چنین غیرعادی دارد. ملا در جواب گفت: «اعلیحضرت تا من بدان دلیل چنین کردم که حضرت رسول به ما هشدار داده است که از حنفی های دزد بر حذر باشیم.» حنفی ها ریشخند کنان گفتند در آن موقع حنفی ها کجا بودند زیرا ظهور این فرقه تازه پنجاه سال پس از مرگ پیغمبر بوده است. ملا فریاد برآورد «بسیار خوب، زیرا در زمان حیات پیغمبر هنوز دین و آئین ما پاک و نیالوده بود و به همین دلیل است که من شیعی هستم. اما شما در آن هنگام کجا بودید؟» چون مخالفان وی خود را با استدلال خود محکوم کرده بودند شاه اسماعیل از آنان خواست که از آن پس به مذهب اجداد وی بگردند و علناً این مطلب را اعلام کنند. (روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ۱۳۶۷، ص ۱۷۵).

ب. روحانیون و بقاع متبرکه

صدر که مهمترین مرجع برای تفسیر فقه شیعی است در رأس روحانیون ایران قرار دارد. وی نزد ایرانیان همان مقام را دارد که مفتی اعظم نزد ترکها اما گذشته از این، وی دارای مقام عالی دولتی نیز هست چنانکه اختیارات دینی و دنیوی را در شخص خود یکجا جمع کرده است. مردم کوچه و خیابان به وی نواب می گویند و این چیزی است تقریباً به معنی نایب شاه. نایب واقعی شاه یعنی وزیر اعظم نیز به این لقب اعتراض ندارد؛ صدر، عالی ترین مقام صلاحیتداری است که به اعتقاد مردم، تمام دعاوی حقوقی مطروحه در حضورش را خالی از هیچ اشتباهی طبق موازین عدل فیصله می دهد؛ اعتراض به حکم او نزد محکمه ی دیگر و تجدید نظر خواستن امکان ندارد. قسمت عمده فعالیت اداری وی وقف آنست که عواید حاصل از موقوفات دینی را به مصرف صحیح خود برساند. وی شخصاً بر حسب تشخیص خود، روحانیون عالی مقام شیعه را به کار منصوب می دارد و یا دستور می دهد که روحانیون برجسته محلی، آنها را منصوب کنند. شاه مقام پردرآمد صدرات را که مورد احترام همه روحانیون است فقط به کسی تفویض می کند که، چه سببی و چه نسبی، با وی خویشاوندی داشته باشد. مستوفی موقوفات و متصدی موقوفات دو مقام دینی هستند که زیر دست صدر قرار دارند.

پس از صدر، دو مقام مهم دینی دیگر هست که متصدیان آن از طرف صدر و البته فقط با تصویب شاه به کار منصوب می شوند. این دو مقام عبارتند از شیخ الاسلام ها و قاضی ها (حاکم شرع). شیخ الاسلام در مورد مسائل دینی و همچنین دعاوی حقوق مدنی بر مبنای فقه حکم می دهد. قاضی یا شرع حاکم درست است که از نظر درجه بعد از شیخ الاسلام قرار دارد اما از نظر وظایف و تکالیف اداری در ردیف اوست؛ حکم این هر دو که قابل تجدید نظر نیست به نحوی یکسان الزام آور است. دعاوی و اموری که در محکمه ایشان حل و فصل می شود بیشتر مربوط است به عقود، خرید،

فروش، عقد ازدواج، و طلاق. آنها در رسیدگی به این امور در عین حال هم قاضی هستند هم محضردار؛ همین مطلب در مورد صدر هم صادق است. هنگامی که قاضی حرف طرفین دعوا را گوش کرد، و شهادت شهود را شنید و اوضاع و احوال را از نزدیک بررسی کرد، در اسرع وقت رأی خود را می دهد بدون اینکه مرد پراگویی حق دخالت و فضولی داشته باشد یا وکیل دعاوی بتواند جریان عدالت را متوقف سازد. (سفرنامه کمپفر، صص ۱۳۹-۱۲۱).

رسیدگی به جنایت هائی از قبیل جرح و قتل و همچنین سرقت و غارت در صلاحیت قاضی‌های جزائی یعنی دیوان بیگی یا داروغه هاست. از میان قضات آنکس از دیگران اعتبار و حیثیت بیشتر دارد و طرفین دعوا بیشتر دلشان می خواهد با او سرو کار داشته باشند که بیشتر از سایرین مورد علاقه و محبت شاه باشد. از آنجا که حیثیت افراد فقط با این مقیاس سنجیده می شود یساول باشی در مجالس درباری می تواند به خود اجازه بدهد که از صدرها یا سایر قضات به آن کس جای بهتری بدهد که می داند بیشتر طرف توجه شخص شاه قرار دارد.

تمام صاحبان مقامات عالی دینی که از آنها ذکر شد از نظر حیثیت و احترام در درجه ای بعد از کسی قرار دارند که عالم به کتاب است و مجتهد لقب دارد.^۱ این لقب حاکی از حد اعلای روحانیت و پیشوائی بی چون و چند بر مؤمنین است. نه عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون یا بزرگان هیچ یک در رسیدن به این مقام مؤثر نیست. تنها کسی که بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متفوق خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته باشد می تواند به این مقام بلند نایل گردد. مردم چنین می پندارند که حدث ذهن مجتهد به نحوی عاری از سهو و خطا می تواند به تمام تشویش ها و ناراحتی‌های وجدانی خاتمه بدهد، در مسائل مشکوک و همچنین تفسیر درست قرآن و روایات نبوی و ائمه اثنی عشری، او مرجعی قطعی است. شگفت آنکه متألّهین و عالمین به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد با مردم ساده دل نزدیک اند و می پندارند که طبق آئین خداوند پیشوائی روحانی مردم و قیادت مسلمین بعهدۀ مجتهد گذاشته شده است. در حالی که فرمانروا تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد. بر حسب آنچه گفته شد مجتهد نسبت به جنگ و صلح نیز تصمیم می گیرد، بدون صلاحدید وی هیچ کار مهمی که در زمینه حکومت بر مومنین باشد صورت نمی پذیرد.

برای توجیه این مطلب که از نظر شاه، شاق و ناگوار است چنین استدلال می کنند: هر گاه لازم باشد که مسلمانان طبق مشیت الهی هدایت شوند پس ناگزیر خدا باید اراده اش را به یکی از مردم فانی اعلام دارد، ولی کیست که برای این کار شایستگی دارد؟ آیا این شخص یکی از رؤسای دنیوی است که به خاک و تن بستگی دارد؟ چنین قالبی نمی تواند جای مناسبی برای عنایت مخصوص

۱- در مورد نظریه «نیابت عامه» و «مجتهدان» در دورۀ صفوی ر. ک: همان کتاب، صص ۱۲۸-۱۲۵.

ذات باری باشد! مشیت خدایی فقط بر کسی تجلی می کند که عمری را در معنویت گذرانده و با چشم پوشیدن از همه لذات دنیوی دل را مهبط انوار الهی کرده باشد، کسی که زندگی دردناک خود را در این دنیا چون زندانی تلقی کند و در طریق سلامت و نجات ابدی سایر باشد. به این دلیل مشیت الهی فقط بر ائمه اطهار یعنی بر اعقاب پیغمبر اکرم آشکار می شود و امروز چون آنان نیستند فقط بر جانشینشان که مجتهد باشد الهام می شود. اما شاه که خداوند زمام رعایا و اداره امور کشورش را به دست او سپرده است باید از زبان مجتهد وقت نیت و مشیت او را دریابد.

این که کسی نزد قاطبه مردم تا این درجه به تقدس و پاکی شهرت یابد تا بتواند به این مقام روحانی شامخ دست یابد کاری است سخت مشکل . تنها راهی که به این مقصد منتهی می شود اتفاق نظر و هم آهنگی بدون خدشه مردم شیعی مذهب است و بس. هرگاه کسی مجاهدات کسانی را که می خواهند به شهرت و اعتبار اجتهاد برسند زیر نظر بگیرد بزودی در می یابد که آنها از قواعد و اصول زیر پیروی می کنند.

از نظر حرکات و اطوار ظاهری آنها می کوشند که حتی المقدور به خود جنبه تقدس و رنج بدهند و به همین دلیل در کار معاش حداکثر قناعت و امساک را به خود تحمیل می کنند. از پذیرفتن افتخارات دنیوی ابا دارند، از ملامت کردن و خرده گیری روی گردانند و فقط هنگامی زبان به سخن می گشایند که صحبت از فلاح و نجات ابدی در میان باشد . آنها در اثر تدریس که ضمن آن بلاغت را با نیکدلی و مهربانی توأم می کنند برای خود شاگردان متعددی فراهم می آورند و آنها را در منزل خود با مهربانی و حوصله ای مداوم و یکسان تعلیم می دهند. اینها بین مستمعین مستعد و بی استعداد خود فرقی نمی گذارند، به همه با یک چشم می نگرند و در ضمن تعلیم، ملال، و در حین تصحیح، آثاری از کبر و غرور از خود نشان نمی دهند، از پرگوئی و سخنان تفریح آمیز پرهیز دارند؛ فقط هنگامی دهان می گشایند که کلمات حکمت آمیز بگویند و دیگران را ارشاد کنند. جامه ای سفید رنگ بر تن دارند که از موی بز و شتر بافته شده است. عمامه ای که آنهم سفید است بر سر می گذارند و این عمامه حالت رنگ پریده و نحیف چهره آنان را تشدید می کند. اینان هنگام سواری به آهستگی تمام، در حالی که چشم بر زمین دوخته اند و غرق در تفکر و تأمل اند و خدمه معدودی همراه آنانست حرکت می کنند. یکی از خدمه لگام استری را که مجتهد بر آن نشسته است در دست دارد و دیگری که کتابهای او را حمل می کند از عقب می آید. به کرات مجتهدین به مساجد بزرگ می روند، آنها در آنجا نماز و دعای خود را با تأنی بسیار و حالت خلسه به جای می آورند به طوری که نماز و دعای آنان به نحو بارزی با نماز و دعای دیگران تفاوت پیدا می کند. هنگامی که از نماز فارغ شدند به گوشه مسجد می روند و برای مدت یکنینی که سراپا گوش هستند ساعت های متمادی اصول عقاید شیعه و مسائل مشکل شرعی را تشریح و تدریس می کنند. بدین

ترتیب آنها اندک اندک به شهرت می رسند ، مورد توجه مردم قرار می گیرند و سرانجام مقام اجتهاد ایشان از طرف عموم پذیرفته می شود.

اما نباید پنداشت که در این کار به کمک حيله و رشوه به جایی می توان رسید. مرد حيله گری که بخواهد در این زمینه به جایی برسد باید از تیزهوشی خارق العاده و علم و کمال بی نظیری برخوردار باشد. مردم عامی و عادی می گویند هر کس که بخواهد به این افتخار برسد باید بر هفتاد علم مسلط باشد. حال هرگاه این سخن مبالغه ای ابلهانه باشد حقیقت این است که ظاهر تقدس مآب مجتهد و همچنین فضل و کمال واقعی و غیرقابل قیاس وی در نزد شاه، سخت گرامی و معتبر است. در نتیجه وی به میهمانی های شاه دعوت می شود و در همان ردیف شاه می نشیند و فقط چند قدم با او فاصله دارد. اما درباره احترامی که شاه صفوی به مجتهد می گذارد این را می توان گفت که قسمت زیادی از آن متصنع است و در این کار هم شاه پروای مردم را می کند. زیرا پیروی مردم از مجتهد تا بدان پایه است که شاه صلاح خود نمی داند به یکی از اصول غیر قابل تخطی دین تجاوز کند و یا در کار مملکتداری به کاری دست بزند که مجتهد ناگزیر باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند.

کمپفر، در مورد پیشنمازها بعنوان یک گروه روحانی اطلاعاتی در اختیار ما قرار می دهد: نه تنها مساجد مهم دارای پیشنماز هستند بلکه بسیاری از مساجد کوچکتر نیز پیشنماز دارند. وی باید در کار خواندن نماز سرمشق مردم عادی باشد، به خصوص در روزهای جمعه که مردم برای نماز جماعت گرد هم می آیند. پیشنماز، تمام اعمال مقرر را بدون سهو و خطا انجام می دهد و مؤمنین نیز که به صف در عقب او ایستاده اند وظیفه دارند کلمات و حرکات پیشنماز را تکرار کنند. کسانی که در مسجد معینی نماز می گزارند مرد شایسته ای را برای پیشنماز خود برمی گزینند و این مقام نه با انتخابات تحمیل می شود نه یکی از مراجع روحانی باید آن را تصویب کند و نه از شخص پیشنماز امتحانی به عمل می آید بلکه فقط کسی به این سمت می رسد که اندک اندک توجه و علاقه عمومی را به خود جلب کرده باشد، چنانکه نصب وی به پیشنمازی مورد قبول همگان قرار گیرد. هرگاه چنین پیش بیاید که پیشنماز غایب باشد با تقاضا و خواهشهای بسیار، کسی از نمازگزاران آن مسجد را که از سایرین مرتب تر و جدی تر است دعوت می کنند که نماینده شخص غایب بشود و هرگاه سرانجام پیشنماز جهان را بدورد گفت جانشین وی گردد. اغلب برای این کار یک نفر سید میر یعنی کسی که نسبتش هم از طرف پدر و هم از طرف مادر به پیغمبر برسد یا یک شریف یعنی کسی را که نسبتش از یک طرف به پیغمبر برسد بری این کار انتخاب می کنند. طبقات بالا این هر دو عنوان سید میر یا شریف را با تحقیر تلقی می کنند اما اینها مورد احترام بسیار طبقات وسیع مردم هستند. پیغمبر برای این که اعقاب خود را از فلاکت و خفت برهاند پیروان خود را به پرداخت زکوه ملزم کرد یعنی این که آنها می بایست یک دهم از ثروت خود را به

سادات بپردازند.^۱ این تکلیف شاق، امروز تا بدانجا رعایت می شود که بزرگان و اعیان عادت کرده اند یک نفر از سادات را در منزل خود نگاهداری کنند؛ آنها با این کار خود تمام عطوفت و ایثاری را که باید در حق جمیع اخلاف پیغمبر روا دارند به یک تن واحد اختصاص می دهند و می پندارند که از این رهگذر روح قانون را اعمال کرده اند و وجدان خود را به قدر کافی آرامش بخشیده اند. پیشنماز اعظم، پیشنماز شاه است در مسجد جمعه پایتخت، مسجدی که شخص شاه نماز خود را در آنجا می گزارد. این سمت را معمولاً به مجتهد واگذار می کنند. گروه دیگر روحانیون، متولیان هستند. آنها بقاع متبرکه کشور را سرپرستی و عواید آن مراکز را ضبط و ربط می کنند. مراد از بقاع متبرکه، هم مساجد است و هم مقابری که امامزادگان، شیوخ، مقدسین صاحب کرامت، علمای مشهور یا پادشاهان در آن دفن شده اند. مشهورترین بقاع عبارتند از بقاع مشهد، قم، کاشان، و اردبیل. از آنجا که شاه فعلی موقوفات خود و اجدادش را شخصاً اداره می کند پس وی در عین حال سمت تولیت عظمی را نیز دارد.

سه گروه دیگر، که با دربار کاری ندارند، اما از زمره روحانیون هستند عبارتند از: مؤذن؛ حافظین؛ جاروب کش ها. مؤذنین صبحها، ظهرها و هنگام مغرب از برج بلندی (مناره) حتی المقدور به صدای بلند بانگ بر می دارند - تنها و یا با مساعدت دستیارها- و مومنین را به نماز می خوانند. اما اصفهانیان حسود فقط اجازه می دهند که مؤذنین تا بام مسجد بالا روند و استدلالشان این است که در غیر این صورت ممکن است چشم آنها به زنان و عورت همسایگان بیفتد. حافظ به روحانیی گفته می شود که در مقابر برای مردگان و شادی روح آنها قرآن می خواند. مزد حافظ از محل میراث ثروتمندانی تأمین می شود که یا در زمان حیات خود و یا به عنوان آخرین وصیت چنین مقرر داشته اند. کار قرائت قرآن در مقابر کمتر به عهده یک نفر واگذار می شود. اغلب چندین نفراند که هر چند ساعت به نوبت قرآن تلاوت می کنند.

جاروب کش به کسی اطلاق می شود که در یکی از اماکن مقدسه بزرگ یا در مسجد جمعه باید زمین را برود، یک چنین اشتغالی شاید به نظر ما کاری بی مقدار بیاید؛ اما از نظر ایرانیان جاروب کشی مسجد دارای مقام و منزلتی است که مزد خوب دارد و غیر از ملایان به سهولت کسی نمی تواند معارض آن بشود. ضمناً این را هم بگوئیم که لفظ ملا هم به معلم، هم به روحانی یا مرد متأله گفته می شود و هم به هر آدم فاضل با سواد از درجه عالی تا به حد یک محرر عادی اطلاق می گردد و به همین دلیل دارای حدود معنی وسیع است. به همین جهت هم به صاحبان مشاغل روحانی که فوقاً از آنها بحث کردیم ملای بزرگ نیز می گویند.

ج. مساجد

۱. کمپفر اشتبهاً زکوه را به جای خمس گرفته است. خمس است که مقداری از آن به سادات می رسد.

مساجد ایران که از آجر بنا شده اند بر حسب تمول واقفین از نظر عظمت و زیبایی در درجات مختلف قرار دارند. (کمپفر، صص ۱۳۲-۱۳۰). در دیوار داخلی مسجد که به طرف مکه است همواره محراب تعبیه شده است. در مسجد جمعه، گذشته از این منبری به چشم می خورد که از فراز آن در محرم که ماه عزاداری شیعیان است شرح واقعه جانشوز کربلا یعنی ماجرائی را که بر پسران علی امام اول رفت به سمع شنوندگان می رسانند. در سایر مساجد گاه تخت روان، عماری، علم و اشیاء دیگری از این قبیل دیده می شود. این چیزها را برای تشییع جنازه ها یا ترتیب دادن دسته های مذهبی به کار می برند. اضافه بر آنچه گفته شد در مورد مساجد بزرگ می توان یادآور شد که در روزهای معینی و بیشتر جمعه ها، مراسم دعا برای سلامتی شاه بر پا می گردد. پادشاهان مسلمان از این حق منحصر به فرد که در مشرق زمین خاص کسانی است که قدرت واقعی حکومت را به دست دارند برخوردارند. دعای دیگر شبیه آنچه گفته شد وجود دارد که به آن ذکر می گویند. یساولان یا صوفیان شاه در روزهای جمعه که روز تعطیل مسلمانان است ذکر می گویند. برای این کار شبستان مخصوصی را که مجاور کاخ سلطنتی عالی قاپو قرار دارد و بست هم هست مورد استفاده قرار می دهند.

د. تکریم امام

مقابر یا بقاع متبرکه که از نظر تقدس و طرز ساختمان با مساجد به چشم و همچشمی برخاسته اند. حالت احترام و تعظیم ایرانیان برای چنین مقبره هایی حیرت آور است. به خصوص آن بناهایی که پیکر اعقاب دوازده امام را در آنها دفن کرده اند و در نتیجه امام زاده نامیده می شوند مورد توجه خاص قرار دارند. ائمه شیعی دارای زندگی پاک و مقدس بی نظیری بوده اند و معجزات و کراماتی از آنها سرزده است و به همین دلیل امروز مورد تحسین و قبله حاجات مردم هستند. پس از حضرت علی و امام جعفر، چنین پیداست که آنها برای حضرت رضا بیش از دیگران تقدیس قایل هستند، به خصوص می پندارند که نابینایان می توانند با توسل به او روشنی دیدگان خود را بازیابند. خیلی شده است که برای تقویت اعتقاد زائران خدام کسی را وادار کرده اند که خود را به نابینایی بزند. هنگامی که این مرد در اثر توسل به امام رضا ظاهراً بینایی خود را بازیافت خدام گروهی از تحسین کنندگان را فراهم می آورند که این شفا یافته را به نشان اجلال و اکرام شفا دهند مقدس با طبل و نقاره در کوچه های مشهد مشایعت کنند. در حین حرکت چنین دسته ای هر زائری برای حفظ خاطره این معجز بزرگ قطعه ای از لباس این کلاهبردار مقدس را می کند و با خود می برد. هنگامی که این نمایش به پایان رسید بازیگر اصلی از متولیان لباس نوع می گیرد و در حالی که هدایای بسیاری به چنگ آورده پی کار خود می رود. از این نمایشها آنقدر زیاد ترتیب می دهند که اهالی محل به جای آنکه به «معجزه» احترام بگذارند از دیدن این نمایش ها به خنده می افتند. برجسته ترین، بزرگترین و زیباترین مقابر متبرک ایران بدون تردید اینها هستند: اول، حرم امام

هشتم حضرت رضا (ع) در مشهد؛ دوم، حرم خواهرش حضرت معصومه (س) در قم، و در مرحله سوم بقعه شیخ صفی در اردبیل.

۵. درویشی

تکیه، گوشه ای یا کلبه ای است در زیر آسمان و یا نوعی استراحتگاه در محلی دنج که تنها یا در مصاحبت دیگران برای رفع خستگی به آنجا می روند تا وقت را با کشیدن چپق و قلیان و نوشیدن بگذرانند. از این تکیه ها در معابر و میدانهای عمومی دیده می شود. مخارج ساختن این تکیه ها اندک است و بیشتر به خاطر درویش هایی که گدایی می کنند و شهرها و بیابانها را در می نوردند بر پا می شود. سایر متکدیان بر طبق دین محمد مورد حمایت و مساعدت قرار نمی گیرند. زیرا به گفته وی آنها کارشان به رحمت خدا محول است و خدا به سهولت می تواند فقر و فاقه آنها را به اراده خود تبدیل به تمکن و ثروت نماید. اما آنها که خود را درویش می نامند چنین وانمود می کنند که گویا به اختیار و از فرط فروتنی فقر را برگزیده اند. اما من به جرأت می توانم بگویم که غالب این درویش های متکدی در واقع آدمهای بیکار و بیعاری هستند که یا از فرط تنبلی یا در اثر عدم کارایی به درویشی گرویده اند.

درویشها به طریقه های مختلف تقسیم شده اند و اختلاف واقعی آنها هم بیشتر در طرز لباس پوشیدن آنهاست. من در اینجا فقط اسامی آنها را ذکر می کنم: بکتاشی ها همان لباس رایج مملکت را در بر می کنند و فقط اضافه بر آن عمامه ای از چلوار با دوازده ترک بر آن که مظهري است از دوازده امام بر سر می گذارند. به کمر کشکول گدایی را آویخته اند؛ غیر از این دیگر آلات و ادواتی با خود ندارند. لباس مولوی با لباس رایج عامه این فرق را دارد که عمامه آنها دارای چهار پیچ است از بالا به پائین. آنها هم نیز به کمر خود کشکول گدایی را که از چوب سبک یا پوست کدو ساخته شده آویخته اند. (کمپفر، ص ۱۳۹-۱۳۷).

حیدری ها عمامه ای دارند پنج ترک که از پارچه ای کهنه ساخته شده است. پشت خود را با پوست گوسفند دباغی نشده می پوشانند؛ در دستی چوبدست و در دست دیگر بوقی دارند. اینها دشمنی صلبی و بطنی با نعمت الهی ها دارند. نعمت الهی ها لباسشان کمتر عجیب و غریب است و نام نعمت الله را بر خورد گذارده اند که گور او نزدیک کرمان سخت مورد احترام زائران است. اینجا مجال آن نیست که دلایل خصومت این دو فرقه درویشی را که حکم مثل سائر پیدا کرده است در اینجا تشریح کنیم؛ من فقط در اینجا به ذکر این اکتفا می کنم که در این مورد هر کس در ایران به طرفداری یکی از دو فرقه قیام می کند به طوری که سکنه تمام شهرهای ایران به دو گروه مختلف یعنی طرفداران حیدری ها و نعمتی ها تقسیم شده است. در نتیجه هر سال بین جوانان و مردم عادی از هر دو فرقه مسابقاتی انجام می گیرد. پس از شرط بندیهایی که درباره نتیجه مسابقات انجام می گیرد، سرانجام کار به مشت زدن، چماق کشیدن و سنگ پرتاب کردن می

انجامد و شوخی تبدیل به جدی می شود تا به جایی که فقط دخالت مسلحانه داروغه شهر ممکن است بتواند مانع از خونریزی و نزاعی علنی گردد. سخت ترین برخوردها در روز قتل امام حسین در ماه محرم است؛ مردم که از یادآوری سرگذشت فاجعه آمیز آل علی خورشان به جوش آمده به جان هم می افتند و متقابلاً با قمه از سر یکدیگر خون جاری می کنند. شاه سلیمان صفوی از طرفداران حیدری هاست.

چتلی ها، سر و پای برهنه راه می روند؛ سینه و ران را با پوست می پوشند. مداری ها نیز سر برهنه هستند و موی خود را کوتاه نمی کنند؛ موی این ها بدون هیچ نظم و ترتیبی تا شانه آویخته است. لباس اینها بیشتر عبارت است از چیزی مانند لنگ که در حمام به خود می بندند. قادری ها کاملاً خود را در جامه سبزی پیچیده اند. درحالی که مصلی ها نوعی جبه عربی از پشم خشن که صوف نام دارد بر تن می کنند. اینها همواره در کار نماز و دعا هستند و این امر نیز از نام آن مستفاد می شود. سالک ها، گدایانی هستند که در یک جای معین مقیم هستند؛ مختاری ها نیز دوره گردی نمی کنند و خود نیز صدقه گرد نمی آورند. آنها برای کار تکدی کسانی را در اختیار دارند به نام ابدال. ابدال صدقه های گردآوری شده را به آنها می دهند. (ابدال به درویش هایی می گویند که فقط برای دیگران تکدی می کنند اما خودشان از محل عواید موقوفات گذاران می کنند. ابدال را می شود از «پوست وقف» که آنها را از سینه تا زانو می پوشاند شناخت). مختاری ها خود بر خلاف ابدال یک پوست کامل که به آن پوست نظیمی می گویند و همه اعضای آن یعنی گوش، دم و پای حیوان هنوز به آن دیده می شود بر تن می کنند.

مفردها، همان طور که از اسمشان پیداست برای خود تکدی می کنند. آنها شانه های خود را با پوستی می پوشند که پنجه ها و جمجمه آن را جدا کرده اند ولی گلو هنوز بر آن آویخته است. قزاق ها، از جمله درویشان اند که در بازارها و میدان های عمومی با اطوارهایی گویا و زنده از معجزات مقدسین خود داستانهایی می گویند و پس از پایان نمایش خود از شنوندگان پول می خواهند. اینها با تبر زین، نیزه و چوبدست تک و تنها یا دو به دو در مملکت می گردند.

هر کدام از طریقت ها طبق قاعده دارای سه رهبر است که عبارت باشند از دست نقیب، نقیب و پیر. هر گاه کسی تقاضایی داشته باشد و یا بخواهد داخل طریقت شود بدو به دست نقیب رجوع می کند. هنگامی که این شخص به تقاضای او گوش داد وی را نزد نقیب می برد و آنوقت نقیب او را پیش پیر هدایت می کند.

نفرت از مسیحیان

مذهب ایرانیان با مسیحیان کمتر بر سر مهر است تا مذهب ترکها؛ معهذا شیعیان نیز مانند اهل تسنن قبول دارند که حضرت مسیح پس از محمد بزرگترین پیغمبر است. مسلمانان اعتقاد دارند که خدا، محمد را با قدرت کلام و بلاغت و مسیح را با قدرت شفا بخشیدن مدد داده است. زیرا وی از پاک ترین و پرهیزگارترین دوشیزه زاده شده است. (کمپفر، ۱۳۹-۱۳۷). در قرآن نیز از حضرت

عیسی به عنوان فرستاده خدا یاد شده است: سوره چهارم نساء، آیه ۱۶۹ و سوره دوم بقره، آیه ۸۱. مسیحیانی که به آئین زندگی کنند و به خدا و معاد ایمان داشته باشند از هیچ نباید بترسند: سوره دوم آیه ۵۹. از آن گذشته قرآن ازدواج بین مردان مسلمان را با زنان مسیحی مجاز می‌شمرد. در سوره پنجم مائده، آیه هفتم همسفره شدن با صاحبان کتاب بلامانع شناخته شده اما با وجود این آنها هیچ این آیه را به دیده نمی‌گیرند بلکه از هم طعام شدن با مسیحیان از هر فرقه و شعبه باشند پرهیز می‌کنند. هر گاه با لباس مسیحیان تماس پیدا کنند دست‌های خود را می‌شویند، درست مانند زمانی که می‌خواهند کثافت را از خود بردارند. طبق قوانین دینی آنها، این ده چیز نجس بشمار می‌رود: بول، غایظ، منی، خون، مردار، شراب، الکل^۱، خوک، سگ و کافر. آنها مدعی هستند که تمام این نجاسات در وجود یک کافر مسیحی که از هیچ ناپاکی پرهیز ندارند جمع است. ایرانیان بر خلاف ترکها که از بحث و مجادله در باب مسائل مذهبی منع شده‌اند سخت به بحث و احتجاج با مسیحیان شوق دارند. در چنین مباحثاتی قبل از همه، آنها ایراد خود را متوجه تجسد پسر خدا می‌کنند و - مانند بقیه مسلمین - این را که حضرت عیسی پسر خداست رد می‌کنند. کمپفر، در این مورد خاطره‌ای را که از یکی از جلسات بزرگان و اعیان ایران در دربار دارد بیان می‌کند. (کمپفر، ص ۱۷۴).

از طرف دیگر، از نظر ایرانیها، هیچ چیز بدتر و شرم‌آورتر از رفتار بعضی از ارامنه مسیحی (که در سراسر مملکت پراکنده‌اند) نیست که مذهب شیعه را پذیرفته‌اند و طبق قانون رایج مملکت ارت پدیری خود را می‌طلبند (بر خلاف ترکیه که باید از آن صرف نظر کنند) و از این بالاتر مدعی هستند که کلیه دارائی خاندان آنها تا درجه هفتاد و دوم به آنها تعلق می‌گیرد. در این مورد دعوی پایان ناپذیری در محاکم در جریان است که هیچ وقت به نتیجه‌ای نمی‌رسد؛ زیرا مطابق با قانون شاکای باید درجه قرابت خود را با ارائه پنجاه نفر شاهدهی که هرگز دروغ نگفته باشند و یا حداقل هیچگاه دروغگویی آنها به ثبوت نرسیده باشد ثابت کنند. چنین شرطی هم طبیعی است که در این مملکت بسیار کم حاصل شدنی است. در نتیجه، شاکای تقریباً همواره از محکمه رانده می‌شود. از اینها گذشته، قاضی نیز (که با گرفتن رشوه طرفدار متشکی است) به راحتی به چنین غارتگری شرم‌آوری رأی نمی‌دهد. پس جای شگفت نمی‌تواند باشد که کسانی که از مسیحیت روی گردانده‌اند اغلب خائب و خاسر از محکمه رانده می‌شوند و به ریشخند خویشان دچار می‌آیند. ارمی‌های ثروتمندتر عادت کرده‌اند که با حيله‌ای از چنگ قانون بگریزند و ورثه خود را از شر چنین حوادثی حفظ کنند. آنها ظاهراً دارو ندار خود را در قبال چند شاهی به یک نفر مسلمان ایرانی می‌فروشند ولی قبلاً آنها قرار و مدار خود را دقیقاً گذاشته‌اند، در این مورد آنها از دفتردار

۱. یکی از نجاسات ده گانه عرق بدن حیوان نجاست خوار است که مؤلف الکل را مکرراً به جای آن قلمداد کرده است.

یک نفر قاضی نیز که به تمام حقه بازیهای آنها وارد است کمک می گیرند. پس از این امر بلافاصله مالک موقته تمام اموال منقول و غیر منقول خود را به پسران (یعنی وارث) ارمی می فروشد. این فروش جدید یک فرد مسلمان را نیز قاضی به صورت مکرر در دفتر خود ثبت و تأیید می کند. حال چون نسبت به اموالی که توسط یک نفر مسلمان خریداری شده باشد از طرف فرد ثالث هیچ اعتراضی جایز نیست، پس بعد از مرگ پدر هرگاه یک نفر شاکی در اثر عدم اطلاع به معاملاتی که قبلاً انجام گرفته دعوائی می کند به علت وجود این اسناد و مدارک همچون سگ گرسنه ای که رانده می شود از پیشگاه محکمه طرد می گردد.

زیارت

شیعیان معمولاً به سه زیارت می روند: زیارت مکه؛ زیارت کربلا؛ زیارت مشهد. محرک دو زیارت از این سه زیارت، اعتقاد شخصی آنها به توسل به ائمه اطهار است و سومین زیارت به صراحت از طرف دین مقرر گردیده است: یعنی زیارت مکه. (کمپفر، صص ۱۷۸-۱۷۶).

زیارت امام هشتم، امام رضا، رایج ترین زیارت در ایران است. زیرا قبر امام رضا در شهر مشهد واقع در خراسان (مشرق زمین) است. اسم این امام دائم ورد زبان بیماران است و آنان گمان دارند که با توسل به او شفا خواهند یافت. از آن هنگام که شاه عباس اول مدفن امام رضا را از چنگ ازبکان تاتار خارج کرد این مزار در اثر وقوع معجزات مکرر حیرت انگیز، سخت مشهور شده است. بیشتر این شهرت در اثر این است که تعدادی از نابینایان شهرت داده اند بر اثر زیارت و توسل به امام رضا، بار دیگر نور چشمان خود را بازیافته اند. مقداری از تعداد کثیر زائران مشهد، طالب شفا یافتن هستند و تعداد دیگری می خواهند مراتب ستایش و فرودستی خود را به امام ابراز دارند. راه افتادن شفا یافتگان در صحن و در معابر رایج است. اغلب چهار یا پنج معجزه فقط در یک ماه اتفاق می افتد. گویا اولین کسی که کار معجزه را رایج کرد شاه عباس کبیر بود. وی برای این که پول رعایای خود را که تا به حال در زیارت کربلا خرج می کردند در مملکت نگاهدارد، کوشید تا بر شهرت مزار امام رضا که در خود مملکت قرار دارد بیفزاید و این امر نیز با وجود زود باوری رعایا سخت آسان بود. بزرگان و رجال مملکت همه پیش بینی ها را می کنند که پس از مرگ، کالبد آنها را در جوار قبر امام رضا دفن کنند.

۶. نهاد آموزش و پرورش

الف. حوزه های علمیه

کمپفر در بحث مدرسه های دینی، از علل ساخت آنان، شیوه و نوع تدریس، زندگی طلاب، و طرز ساختمان مدارس اطلاعات خوبی ارائه می دهد: در جوار مساجد اغلب مدرسه های دینی وجود دارد. (کمپفر، صص ۱۴۴-۱۳۹). ارتباط موضوع باعث می شود که ما بدین مطلب نیز بپردازیم. زیرا

شناخت درست وضع دربار ایران بدون وقوف به تأسیساتی که قسمت قابل توجهی از عواید دربار صرف آنها می شود یعنی مساجد، گرمابه ها، قنوت، شوارع عام و پلها و بیش از همه مدارس دینی و هم چنین نمایندگان علوم و هنر امکان ندارد. بدین ترتیب شاه به پیروی از نیاکان خود، هم پروای اصلاح مردم و جامعه را دارد و هم می خواهد پس از خود نام نیکی به یادگار بگذارد. بزرگان و اعیان در گرفتن سرمشق از پادشاهان به چشم و هم چشمی با یکدیگر بر می خیزند و وسایل مادی لازم را برای تأسیس و نگهداری انواع ساختمانها و به خصوص موقوفه های دینی در اختیار می گذارند.

بدین دلیل اغلب شهرهای ایران پر است از مدرسه و موقوفه. تنها در اصفهان که پایتخت است و شهری است باشکوه و بزرگ در حدود یک صد موقوفه قابل ملاحظه وجود دارد. از موقوفه های کوچکتر دیگر صحبت نمی کنیم. این دارالعلم های دینی تشکیل می شوند از مدارس و طلاب. از نظر شکوه و جلال و طرز ساختمان، مدارس ایرانی سخت بر مدارس عالیة ما برتری دارند. اما مشکلات مدارس و طرز تعلیم و تعلم این مدارس را با اوضاع و احوال حاکم بر مدارس ما نمی توان قیاس کرد. با مقیاس ما «مدرسه» را می توان با جامعه دانشکده ما قیاس کرد. مدرس تنها کسی است در مدرسه که بر کارها نظارت دارد و درس می دهد؛ به ندرت می شود که فاضل دیگری در کار تدریس با وی مشارکت کند.

ب. درس و بحث

گاهی یک معلم تک و تنها زبان عربی، صرف و نحو و شعر، فلسفه ارسطو، حدیث و گاهی حتی ریاضیات و هیأت نیز تدریس کند. به نوع درس، تقسیم ساعات و تعداد دانشجویان به هیچ وجه توجه نمی شود؛ بلکه در آن واحد به شاگردان معینی انواع و اقسام مواد درسی مختلف عرضه می گردد مثلاً در یک روز هفت رشته علمی یا حتی بیشتر تدریس می شود. پس از آنکه معلم از تدریس علم آثار علویه فارغ شد بدون مکث به عروض و قافیه می پردازد تا بلافاصله پس از آن باز درباره فنون و علوم دیگر از انواع کاملاً مختلف داد سخن بدهد. از آنجا که خطابه ها در جهت معینی نیست و خطیب ضمن آن به این شاخه و آن شاخه می پرد لاجرم چیزی منظم و مضبوط بشمار نمی رود به طوری که شنونده که فراغت کافی برای تحسین و تمجید از کمالات جامع الاطراف استاد خود دارد اصولاً از درس ها چیزی نمی فهمد بدون اینکه در کار درس نظم و تسلسل منطقی رعایت شود مسلماً شاگردان در کار تعلیم قدمی فراتر نخواهند نهاد. اینها قبل از آن که در منطق تبحر پیدا کنند فیزیک می خوانند؛ بدون سابقه ای در حساب به آنها هندسه اقلیدس المجسطی بطلمیوس، هندسه و مثلثات اجسام کروی منلائوس و تئودوزیوس را ارائه می دهند. علاوه بر اینها، از «متجددین» آثار خواجه نصیر الدین طوسی را که بیش از چهار صد سال قبل مقالات فاضلانه ای درباره ریاضیات و هیأت نوشته درس می گویند.

درس به صورت های زیر است. یکی از طلاب، فصلی را به صدائی که قابل شنیدن باشد از یکی از مؤلفین می خواند و مدرس آنگاه ارتجالاً به تفصیل درباره آن بحث می کند. هر گاه درس در رشته معینی تمام شود- معمولاً هر درس بیش از نیم ساعت یا حتی یک ربع به طول نمی کشد- طلاب به احترام مدرس از جای بر می خیزند و بلافاصله به اشاره وی باز بر جای خود می نشینند. حال به موضوعی دیگر پرداخته می شود و سرانجام پس از دو ساعت طلاب مرخص می شوند.

کار تدریس نزد ایرانیان احترام بسیار دارد و کسانی که تعداد بیشتری از طلاب را به گرد خود جمع آورند به سرعت شهرت و حیثیت بیشتری کسب می کنند. بسیاری می کوشند که چنین شهرت و اعتباری به دست آورند و به همین دلیل مخفیانه با پول مقداری از طلاب را می خرند. علم محض و چیزی که به کار زندگی عملی بخورد به هیچ وجه به صورت عمومی آموخته نمی شود و علت آنست که نمی خواهند برای خود رقیب ایجاد کنند. چنین عملی را باید پسر از پدر بیاموزد اما اگر بیگانه ای طالب آن باشد چاره ای ندارد جز آنکه با صرف پول بسیار آن را از دانشمند تحصیل کند. به همین دلیل در مدارس و درالعلم ها فقط ظاهری از علوم آموخته می شود و بس.

نصب مدرس و استاد از طرف شاه با توافق صدر عملی می گردد و این در صورتی است که مدرسه از موقوفات شخص شاه باشد؛ در سایر موارد صدر با توافق شخص واقف، مدرس را تعیین می کند. البته هر گاه شخص واقف هنوز در قید حیات باشد. حقوق مدرس کاملاً مکفی است و سالانه پرداخته می شود. در مدرسی که از طرف شاه وقف شده است حقوق مدرس به یکصد تومان (۱۷۰۰ تالر) بالغ می شود در سایر مدارس این حقوق کمتر و غالباً در حدود پنجاه تومان (۸۵۰ تالر) است؛ ولی باید دانست که این حقوق درست در روز مقرر و بدون کم و کاست تأدیه می شود. کاش در آلمان نیز به استادان، این فرزندگان چراغ دانش چنین موهبتی ارزانی می شد!

ج. طلاب

طلاب در مدارس زندگی می کنند. غذاها در آنجا به صورت عمومی و دسته جعی صرف نمی شود اما به هر یک از آنها مبلغی خیلی جزیی برای گذران زندگی پرداخته می شود. در مدارس منتسب به شاه این کمک روزانه به یک عباسی یا دو درهم نقره (= ۰/۲ تالر) بالغ می گردد. در سایر مدارس به طلاب روزانه یک محمودی یا یک شاهی می پردازند که عبارت است از نصف یا یک ربع عباسی. هر کس که نتواند زندگی خود را با این اندک بگذراند باید در پی تحصیل درآمد دیگری باشد. این کمک خرج را مدرس از پیش به صورت هفتگی می پردازد؛ او خود کلیه بودجه سالانه مدرسه را از متصدی موقوفات دریافت می کند.

رئیس مدرسه درباره پذیرفتن طلاب به مدرسه تصمیم میگیرد؛ اما وی می تواند در صورتی که از طلبه رفتاری ناشایسته بروز کرده باشد تصمیم خود را لغو کند. طبق برنامه ای که برای مدرسه هست شاگردان باید هر روز دو ساعت درس گوش کنند؛ بقیه اوقات را لازم نیست در مدرسه بمانند و می توانند پی کارهای دیگری بروند. بعضی ها اوقات فراغت را با رونویس کردن کتابها یا با درس

دادن به بچه ها در خانه ها، درآمدی برای خود دست و پا می کنند. بعضی دیگر در قصور اعیان و ثروتمندان زندگی را به طفیل دیگران می گذرانند یا به اصطلاح خودشان «بورئیائی» گدائی می کنند. باز گروهی دیگر هستند که با نشاط تمام دنبال مطالعات خود می روند چه از راه حضور در درس های عمومی سایر مدارس و چه گرفتن درس خصوصی در محضر یک ملای فاضل. اما تعداد آن دسته از طلاب نیز کم نیست که به مدرسه به دیده تنبل خانهای می نگرند که وسایل معشیت آنها را بدون زحمت و مشقت زیاد تا ایام پیری فراهم می آورد اما این تن پروران همواره در معرض خطر اخراج از مدرسه هستند و این به شرطی است که رئیس مدرسه به نیرنگ آنها پی ببرد. این رؤسای مدرسه، از طرف صدر به این سمت انتخاب می شوند تا زندگی و رفتار و کردار محصلین را دقیقاً تحت نظر بگیرند. رؤسا باید به طلاب تنبل یا سبکساز اخطار کنند، افراد ناشایست را از مدرسه بیرون بیندازند و مستمعین کوشا و مستعد را تمجید کنند و با کمک های سالانه پاداش دهند. این کمک ها از محل عواید املاکی است که وقف «چهارده معصوم» شده است. عایدات موقوفات دینی از این قبیل صرف حمایت از طلابی می شود که بر اثر فقر خانواده خود نتوانند قریحه و استعداد خود را پرورش دهند. تقسیم عواید موقوفات هر سال از طرف صدر در حضور شاه یا نماینده وی عملی می گردد. تنها عوایدی که در ناحیه اصفهان برای کمک به طلاب گرد می آید سالانه به یک هزار و چهارصد تومان (۲۳۸۰۰ تالر) تخمین زده می شود. از کسانی که در مدارس مقیم هستند آنها که از دیگران کوشاتر باشند به مناصب عالی دینی می رسند، یعنی بعدها قاضی، شیخ الاسلام، پیشنماز می شوند یا حتی به صدارت می رسند و این البته مشروط به آنست که مورد لطف و عنایت کسانی باشند که بتوانند آنها را برای رسیدن به این مقامات یاری کنند.

د. طرز ساختمان مدارس

کمپفر در توصیف طرز ساختمان مدارس به مقایسه آن با کاروانسراها می پردازد. (کمپفر، صص ۱۴۴-۱۳۴). تفاوت مدرسه با کاروانسرا اصولاً در اینست که از یک طرف در آن اصطبل تعبیه نشده است و از طرف دیگر در همه جای آن نظافت حکمفرماست. عمارت در اطراف یک صحن چهار گوش وسیع مسقف بنا شده است که با دقت تمام آن را با آجرهای بزرگ فرش کرده اند. در دیوار خارجی هیچ روزن و سوراخی تعبیه نشده؛ فقط در جبهه ای که طرف خیابان است دروازه ای هست که با سرپوشیده ای که سقف ضربی دارد مربوط است. هر گاه از صحن حیاط نگاه کنیم هر جبهه عمارت در وسط دارای ایوانی است که عموماً ارتفاع آن به سقف می رسد و در طرف حیاط باز است. اطاق هائی که بین چهار ایوان قرار گرفته است و با دیوارهای منظم از یکدیگر جدا شده، حجره ها یا اطاقهای خواب طلاب است. این حجره ها نیز اغلب دارای سقف های قوسی نوک تیز است و فقط اجاقی و دودکشی در آن تعبیه شده است. گاهی بالای مدخل حجره روزنی گذارده اند

که می توان آن را با دریچه کوچکی بست که از آن طریق قدری روشنی به داخل می تابد. تعداد این حجره ها بیست تا سی تاست؛ هر گاه ساختمان مدرسه دو طبقه باشد تعداد این حجره ها را هم باید دو برابر کرد. حجره یا با صحن حیاط هم کف است و یا چند پا از آن بالا تر قرار دارد؛ در این صورت کف هر حجره آنقدر پیش آمده است که از آن به عنوان ایوان یا راهرو می توان استفاده کرد.

اطاقهای مخصوص سکونت مدرس در طرفین در ورودی ساخته شده و وسایل راحت و آسایش در آن فراهم شده است. چه بسا که در این بنا یک کتابخانه عمومی یا مجموعه ای از ابزار نجومی تعبیه کرده اند. پهلوی مدرسه اغلب یک مسجد نیز ساخته اند که با سایر تأسیسات هم آهنگی دارد و یک جبهه صحن را اشغال کرده است. در سایر موارد این مسجد در خارج از حدود مدرسه قرار گرفته است. در این مسجد طلاب در اوقات مقرر نماز می گزارند و به درس عمومی گوش فرا می دهند. اغلب در عقب مدرسه یک باغ میوه یا حتی قهوه خانه یا یک گرمابه عمومی و سایر تأسیساتی از این قبیل برای استفاده ساکنین مدرسه قرار دارد. مؤسس موقوفه هر چه بیشتر پای بند کمال مدرسه خود باشد عمارات و تأسیسات تابع مدرسه بیشتر می شود. زیرا عوایدی هم که از این ممرها حاصل می شود (پول حمام، بهایی که برای اقامت پرداخته می شود، قیمت فروش آب و غیره) به صندوق مدرسه سرازیر می گردد.

۷. اخلاقیات و آداب و رسوم ایرانیان^۱

الف. اخلاقیات

آداب و رسوم رایج در دربار ایران با آنچه نزد ما متداول است تفاوت چندانی ندارد، فقط خصایص قوم ایرانی در آن به خوبی مشهود است. ایرانی روی همرفته متواضع و خوددار و از ترک جماعت که اصل تاتاری آنها در نژادشان نمودار است محتاط تر است.

چیزی که نزد ایرانیان بیش از همه موجب ملامت و نفرت است تمایل به حسادت و عیب جویی کردن است. آنها حسد و خرده گیری خود را در لفافی از چاپلوسی ها و چرب زبانی ها متصنعه و خوش ظاهر می پوشانند و از انظار مستور می دارند. زیرا اینها در هنر انکار و همچنین فریبکاری از ترکان یا هر قوم و ملت دیگری در روی زمین تردست تر و کارآمد ترند. آنها با کینه شدید به مقابله با کسی می پردازند که همچون خودشان به دنبال جاه و مقام باشد، تنها با دادن هدایای سرشار می توان گریبان خود را از چنگ طمع آنها رها ساخت. در انتقامجویی خود حد و حصری نمی شناسند، حتی وقتی که دشمن خوار و خفیف و منکوب شده است باز دست بردار نیستند بلکه کاری می کنند که به کلی نابود و مضمحل شود.

۱- در مورد اخلاقیات و شیوه های فرهنگی ایرانیان ر. ک: همان مأخذ. صص ۱۷۰، ۱۸۴-۱۷۶

ایرانیها عموماً تمایلی غیر انسانی دارند که به هر نحو هست کار خود را از پیش ببرند و در سر راه خود هیچ رادع و مانعی نمی شناسند و همچنین بر خورداری از لذات جسمی و شهوی را پیشنهاد خود قرار داده اند؛ میگساری، شکم پرستی و روابط نامشروع جنسی کاری است که تا سال های پیری از آن دست بردار نیستند. در ایران هر کس به لباس فاخر، اسبهای اصل با زین و برگ و لوازم قیمتی و ملازمان فراوان مرکب از غلامان و خدمه، اهمیت می دهد. هر کس با جد و جهد در تلاش است که پول و مکننت به چنگ بیاورد، توجه و عنایت از طرف دربار مفت به چنگ نمی آید و همه چیز را باید با دادن پیشکش های فراوان خرید و بدست آورد. به هر کس که توقع سودی از او باشد یا مورد مرحمت شاه باشد تملق می گویند و عرض خدمت می کنند و مالی و قدرتی را که این شخص در اثر مرحمت شاه به چنگ آورده است در اثر سعی و کوشش و لیاقت او قلمداد می کنند. اما همینکه بخت از چنین شخصی بگردد دیگر همه به او پشت می کنند. کسی که روزی تملق وی را می گفت و از او هدایای فراوان دریافت می کرد حال ابایی ندارد که ولی نعمت خود را به شرم آورترین وجهی بباد ناسزا بگیرد. این حقایق مرا بر آن داشت که ترکان شکرگزار و حق شناس را بر ایرانیان ترجیح بدهم. باید حرف ما باور داشت که بر بزرگان و اعیان ایران هیچ اعتماد جایز نیست و وفاداری، حق شناسی و دوستی ترد و آنان حرف مفت محسوب می شود!

ب. اعیاد و عزاهای ایرانیان

درباره اعیاد و عزاداریهای رایج در ایران قبل از هر چیز باید به دیده داشت که ایرانیان همپای پذیرفتن دین اسلام تقویم عربی را نیز با ماههای قمری که با رؤیت هلال ماه تازه آغاز می شود قبول کردند. در این مورد رویهمرفته به چشم خود بیشتر از محاسبات منجمین اطمینان می کنند. اما چون این ماهها گاه از سی روز و گاه از بیست و نه روز تشکیل می شود، به طور متوسط ماههای قمری به ماههای شمسی ما یک روز سبقت می گیرند، به همین دلیل اعیاد و عزاهای مسلمان زودتر از تقدیم متداول و رایج ما فرا می رسند. عیدی که امسال در زمستان جشن گرفته می شود پس از شانزده سال در تابستان فرا می رسد و پس از گذشت سی و دو سال باز به موعد نخستین می رسد. ده روز اول نخستین ماه یعنی محرم را روزهای عزاداری می شمارند. زیرا در دهم محرم سال ۶۱ هجری (ده اکتبر ۶۸۰ مسیحی) امام حسین، پسر علی به قتل رسید. طرفداران حسین در بین النهرین وی را در جنگ با یزید که خلیفه مستقر در دمشق بود به کمک خواندند و او با ملازمان معدودی رهسپار کوفه شد. یزید از ماجرا آگاه شد و گروه نیرومندی را به مقابله با او فرستاد. در نتیجه، وی محاصره شد و از یاران خود، آب و غذا جدا ماند. حسین که از تشنگی و گرسنگی به جان آمده بود با همراهانش با جسارتی که از یأس و ناامیدی حاصل می شود به سپاه دشمن زد و با همه یارانش به شهادت رسید.

ایرانیان ده روز اول ماه محرم را هر ساله به تجدید خاطره این واقعه جانسوز می گذرانند. قبل از ظهرها به میدانها و معابر عمومی می آیند و با احترام تمام به سحنان ملا که روزانه یکی از فصول ده گانه کتاب «روضه الشهدا» را می خواند گوش فرا می دهند. فصل آخر این کتاب شامل گزارش و شرح شهادت حسین است. غروب همه در دسته های نامنظم به استراحتگاههای کوچک سر چهارراه ها و یا اماکن عمومی می روند و با خود چیز های قابل اشتعال را همراه می برند و آتشی می افروزند تا دور آن برای عزاداری حلقه بزنند. بزودی رقصی آغاز می گردد که در ضمن آن نام حسین را به صدای بلند ذکر می کنند نه با ناله و شکوه بلکه با صدای خشمناک، به تبعیت از آهنگ آواز نوحه خوانان در دایره ای کنار هم جمع می شوند و در عین این که پا بر زمین می کوبند سینه را با مشت می زنند. کسی که با این مراسم آشنا نباشد شاید بپندارد که ساحران را در حال رقص می بیند- آری حرکات و چهره کسانی که در عزاداری شرکت کرده اند حالتی چنین خشن و انتقام جویانه دارد. این نمایش ساعتها به طول می کشد تا این که سرانجام گذشت شب خواب و استراحت را به یاد آنها بیاورد.

این عزاداری ده روزه به عاشورا ختم می شود. در این روز مردم به صورت دسته جمعی تابوت امام مقتول را که چون سرپوش ندارد جسد خون آلود پسر بچه ای که خود را به مردن زده از آن دیده می شود حمل می کنند. پسر بچه در حین حرکت دسته آه می کشد و ناله می کند. در بعضی از شهرها شرکت کنندگان در این تشییع جنازه با تیغی که در دست دارند به سر خود که تازه تراشیده شده زخم می زنند. به عبارت دیگر برش دایره ماندی در پیشانی و دو خراش طولی در مجسمه خود ایجاد می کنند تا این قتل شرم آور را به صورتی محسوس مجسم کرده باشند.

روز بیستم ماه دوم یعنی ماه صفر را وقف تجدید خاطره متصل شدن معجزه آمیز سر حسین(ع) به بدن او کرده اند. زیرا پس از این که سر حضرت به ضرب شمشیر از تن جدا شد، چهل روز تمام دست نخورده و بدون این که طعمه حیوانی وحشی شود در آنجا ماند و پس از آن در اثر معجزی به تن پیوست، به هر حال اعتقاد و باور ایرانیان چنین است. به این مراسم «سرو تن» می گویند.

در بیست و هشتم صفر ایرانیان بر سرنوشت غم انگیز امام حسن، برادر ارشد حسین که به خدعه و حيله دشمنانش با نوشیدن یک جام زهرآلود از سر راه برداشته شد اشک می ریزند. روز آخر صفر (بیست و نهم) آستن حوادث شومی است زیرا حضرت محمد در جایی گفته است که در این روز آسمان هزاران بلا بر مردم نازل می کند. در نتیجه، این عادت نزد ایرانیان رایج شده که کوزه ها و دیزی های کهنه و تیله شکسته ها را از بام ها به میدان ها می افکنند تا بر اثر آن بلا بگردد یا از پیش پا برداشته شود. در روز پانزدهم ماه هشتم (شعبان) به اعتقاد ایرانیان ملایک در آسمان دفتری را که نام زندگان در آنها ثبت است می گشایند. به همین دلیل چنین روزی را روز برات می نامند.

نهمین ماه یعنی رمضان ماه روزه است. در این ماه در تمام مدت روز چنان مردم پای بند روزه داری هستند که حتی یک قطره آب نیز به کام خود نمی ریزند. کسانی که به خصوص در این مورد تعصب دارند پارچه ای جلو دهان خود می بندند که ذره ای گرد و غبار نیز به دهان آنها راه نیابد و روزه آنها نشکند. طول مدت روزه صبح زود از آخرین لحظه ای است که ستاره ها به چشم می آیند تا وقتی که باز هنگام غروب در آسمان ظاهر شوند. طرز تفکر رایج امروزی که به سخت گیری متمایل است حتی بر طول این مدت هم افزوده؛ بنابراین آغاز روزه از برآمدن اولین فلق است یا وجود چنان تاریکی که در آن نتوان رشته نخ سفیدی را از سیاه فرق داد.

ایرانی ها در نوزدهم، بیست و یکم، و بیست و سوم ماه رمضان به درگاه خدا دعا می کنند و اعتقاد دارند که به خصوص دعایشان در این ایام مستجاب می شود و به همین دلیل است که آنها در این ایام دسته دسته به مساجد روی می آورند و یا در منازل به صورت جدی وقت را به نماز و دعا می گذرانند.

اولین روز ماه دهم (شوال) مخصوص صدقه دادن است. قوانین شرع مقرر می دارد که رئیس هر خانواده ای موظف است مقدار معینی گندم فطریه بدهد؛ البته به جای آن پول نیز می توان داد که مقدار آن به پنج سولیدوس^۱ یا سه مارین گروهه بالغ می شود.

در روز دهم ماه دوازدهم یعنی ذوالحجه در تمام ممالک اسلامی عید قربان برگزار می شود و شتر یا گوسفندی را قربانی می کنند. در هجدهم نهمین ماه به اعتقاد شیعیان هنگامی که محمد و علی با یکدیگر مصافحه می کرده اند در اثر معجزه حیرت انگیزی به یک جسم و روح تبدیل شده اند^۲ و به همین دلیل این جشن با شکوه تمام برگزار می شود. این اتحاد روح و جسم دلیل و مدرک خوبی شده است برای ایرانیها بر ضد ترکها. می گویند این خود نشانه ای قاطع از اراده پیغمبر بر تعیین علی که بیش از دیگران مورد علاقه پیغمبر بود به عنوان جانشین بر حق خود. به این روزه عید خم غدیر می گویند.

سرانجام باید از عید نوروز نام برد که بر مبنای اعتدال ربیعی و تساوی شب و روز قرار دارد. نوروز از اعیاد اسلامی نیست بلکه از آداب و رسوم ایرانیان قدیم به جای مانده است و هنوز هم بزرگترین و درخشانترین جشن ایرانیان بشمار می رود. همه کس در این روز جامه نو می پوشد؛ دوستان و آشنایان به دیدن یکدیگر می روند، میهمانی ها بر پا می شود، نوشخواری می کنند و به تفریح می روند. تازه پس از دو هفته و در بعضی موارد پس از سه هفته جشن ها و میهمانی ها به پایان می رسد. مقدمه نوروز چنین است که در میدان های عمومی با نقاره، شیپور و سنج از نیمه شب تا ظهر

۱. Solidus واحد پول طلای رومی به مقدار ۴/۵۵ گرام طلا.

۲. بنابر عقیده شیعیان عید غدیر غم برای یاد بود نصب امام علی به جانشینی پیامبر برگزار می گردد.

نوازندگی می کنند. پس از آن مردم بلافاصله محل کار خود را ترک می گویند و همه با هیاهو و خوشحالی به مساجد، میدانها و ساختمانهای عمومی روی می آورند؛ همه به هم تبریک می گویند، همه جا پر از شادی و سرزندگی است؛ بازی می کنند؛ سر به سر هم می گذارند، صحبت می کنند، قلیان و چپق می کشند و قلیان و چپق را دست به دست می گردانند تا این که روز به پایان می رسد و آنگاه باز هر کس در چهار دیوار خود دنبال جشن و شادی را می گیرد و بخشی از شب را به شادی و خوشی در جمع خویشان و کسان خود می گذراند.

ج. خرافات

کمپفر، به باورهای ایرانیان بویژه خرافات در دربار شاه سلیمان اشاره دارد. (کمپفر، صص ۵۱ و ۷۰). بطوریکه در این دوران، تزلزل اولیه در ارکان سلطنت شاه سلیمان را ناشی از عدم رعایت معتقدات خرافی می دانند: بدین ترتیب امرتاجگذاری برگزار شد و ظاهر چنین است که این کار در ساعت سعدی از قرآن کواکب انجام نپذیرفت. به هر تقدیر مردم خرافی چون احوال شاه و مملکت در دوران پس از تاجگذاری به بهترین وجه نبود چنین می پنداشتند. شاه بیمار شد، قوایش رو به تحلیل گذاشت و از ناحیه سر به مرض نفرت انگیز جرب دچار شد. این بیماری معمولاً بر اثر افراط در خوش گذرانی و عیاشی به ایرانیان عارض می شود. رنگ چهره اش پریده بود و مرتب لاغر می شد؛ دو سال تمام ناگزیر به معالجه اطباء تن در داد. بسیاری گمان داشته اند که او مسئول است و حتی بیماری سل او به سرعت در حال پیشرفت است اما او با وجود همه اینها نه از تفریحات علنی خود مانند سواری و تفریح با اهل حرم دست برداشت و نه از میهمانی ها و انواع و اقسام عیش و نوشها خودداری ورزید.

در همین احوال، بلا و قحط و غلا بر کشور مستولی شد. خواربار کم شد، طاعون در بین اهالی بیداد می کرد و علاوه بر اینها از اطراف و اکناف مخاطراتی در زمینه سیاست خارجی به مملکت روی آورده بود. ازبکها، بلخ را در شمال افغانستان مورد تاخت و تاز قرار داده بودند؛ قزاقها، سواحل جنوبی دریای خزر را ویران کردند؛ در جنوب افغانستان، قندهار از طرف او رنگ زیب مغول تهدید به ویرانی شد؛ شایع بود که عثمانیها در مغرب، هجوم به ایران را تدارک می بینند. با کمال یأس می شد از خود پرسید که وضع کدام فلاکت بارتر است، احوال مملکت یا حال و روز شاه صفی. اطباء برای اینکه دچار بدنامی نشوند همه گناه ها را به گردن کواکب افکندند و مدعی شدند که شاه در زمانی نامساعد تاجگذاری کرده است؛ ستاره شناسان یا مرتکب اشتباه شده اند یا در کار خود دقت لازم را به کار نبرده اند. دربار قانع شد. دیوان عالی تشکیل گردید تا درباره یک تاجگذاری بهتری که توسط ستاره شناسان تعیین شود بحث و مذاکره کند. فکر می کردند بدین طریق می توانند راه پیشرفت بیماری شاه را سد کنند زیرا دیگر ستاره ها اثر شوم خود را از دست می دادند. در عین حال تصمیم گرفته شد به ستاره شناسان یادآوری و اخطار شود که این بار حرکت کواکب را با دقت بیشتر زیر نظر بگیرند تا بتوانند لحظه ای را که به هیچوجه بدیمن نباشد

برای تاجگذاری پیدا کنند. از آن گذشته به این نتیجه رسیدند که نام «صفی» برای شخص شاه و مملکت میمنت ندارد؛ پس آن را نیز باید تغییر داد. بعد از همه اینها باید نقطه دیگری را برای تاجگذاری انتخاب کرد و اشخاص دیگری را سوای کسانی که بار اول در مراسم آن شرکت داشته اند برای حضور در این تشریفات دعوت نمود. درباره تمام این موارد شور کردند و تصمیم گرفتند. این بار کاخ چهل ستون با توجه به تمام دستورات عملیها برای برگزاری دومین تاجگذاری برگزیده شد. این تاجگذاری، با مراسم اول تاجگذاری، این تفاوت را داشت که شیخ الاسلام جدید در پایان سخنانش «شاه سلیمان مؤید به عنایت یزدانی» را دعا کرد نه شاه صفی را.^۱ حال خواه دوره بیماری تمام شده بود و خواه روحیه شاه تقویت شد. بهر تقدیر حال شاه پس از تاجگذاری مجدد رو به بهبود نهاد و همچنین شاه بر مخاطراتی که به مملکت عارض شده بود با موفقیت غلبه کرد. کمپفر، در بخش شخصیت شاه سلیمان، جلوه های دیگری از خرافه پرستی شاه را تصویر می کند: میزان اعتقادی که شاه به پیشگوئی های ستاره شناس های دربار نشان می دهد حیرت آور است. جنگیدن با دشمن، پذیرفتن سفراء، ترتیب دادن میهمانی ها، شکارها، بر اسب نشستن و به تفریح رفتن همه معلق است به این که قبلاً در این موارد از ستاره شناسان کسب تکلیف شده باشد. با وجود این که به کرات، حوادث خلاف گفته ستاره شناسان را ثابت کرده باز شاه از این خرافه پرستی خود دست بر نمی دارد. (کمپفر، صص ۷۰-۷۳). این سیاح آلمانی، چند نمونه از خرافه پرستی شاه سلیمان، که حتی موجب شکست در برابر تهاجم قزاقان شد، در اختیار ما قرار می دهد: ما خودمان که در سال ۱۶۸۴ به اصفهان وارد شدیم بلافاصله به تن خویش دریافتیم که شاه سلیمان تا چه پایه اسیر اوهام و خرافات است. مطلب به اختصار بدین قرار بود. شاه با اهل حرم خود به تفرجگاهی که در خارج شهر قرار داشت رفته بود. ناگهان از سر شوخی و مزاح با خنجری آخته به یکی از متعه های خود که سخت مورد علاقه اش بود حمله کرد. در حالی که فولاد نوک خنجر را متوجه پستانهای او کرده بود چنانکه گفتی می خواهد پوست او را بخرشد از وی پرسید کدام را ترجیح می دهد، سرخنجر یا ته آن را؟ دختر در پاسخ گفت: «من کنیز شما هستم و هر چه را شما بیسندید من هم آن را می پسندم!» و در حین ادای این جمله پستان های خود را که با دست برهنه کرده بود عرضه ضربات ظاهری خنجر شاه کرد و در این حیص و بیص در اثر عدم دقت از ناحیه شکم جراحی برداشت. خراش مختصری بود که به زحمت دیده می شد ولی معهداً دختر ناگهان در حالی که روح از بدنش پرواز کرده بود به زمین افتاد و گویا بر اثر شدت هیجان بود که مرد. این اتفاق غیر مترقب، شاه را دچار حال جنون ساخت و با همان سلاح گاه این و گاه آن

۱. نمونه هایی از تغییر نام به هنگام جلوس بر تخت سلطنت در تاریخ ایران داریم، اما تاجگذاری مجدد شاه صفی و تغییر نام وی در دوره زمامداری نمونه ای بی نظیر است.

متع و گاه خواجگان را مورد حمله قرار داد، گفتنی آنها به علت جلوگیری نکردن از آن واقعه گناهی مرتکب شده بودند. چیزی نمانده بود که شاه به روی مادر خود نیز دست بلند کند اما مادرش با خشم به وی یادآور شد که بر سر عقل بیاید. ستاره شناس که احضار شدند همگی گفتند که با هیچ قدرت بشری نمی شده است از این حادثه اسفناک جلوگیری کرد؛ زیرا سیر کواکب قصد جان شاه را داشته است؛ خوشبختانه فقط معشوق شاه پیش مرگ وی گردید و بلا را بگردانید و باید خدا را در این باره شکر گزارد. ناسازگاری کواکب به این زودیه‌ها برطرف نخواهد شد؛ پس باید به شاه توصیه کرد که چند ماهی از کار کناره بگیرد. البته به محض این که اوضاع مساعد شود بلافاصله موضوع را به عرض خواهند رساند در این فاصله نباید او در ملاء عام ظاهر شود و نباید میهمانی بدهد و اصولاً به هیچ کار مخصوص جالب توجهی نباید دست بزند. بدین ترتیب بود که خرافات شاه سلیمان باعث شد که او از پذیرفتن میهمانان داخلی و خارجی در دربار امتناع کند و سبب شد که آنها از ابتدای بهار تا سی ام ژوئیه دستها را روی هم بگذارند و بیکار بنشینند. (کمپفر، صص ۷۲-۷۰).

نتیجه

در حوزه نهاد دولت، بررسی سفرنامه کمپفر چند عنصر جامعه شناختی را در اختیار ما قرار می دهد:

- ۱- منبع قدرت شاهان صفوی، از تقدس فطری است. این تقدس، از اصل و نسب آنان که متصل به پیامبر است، نشأت می گیرد. بدین جهت آنان دارای ویژگی کاریمایی و مافوق انسانی هستند و بر اثر پرتویی که از بدن آنان ساطع می شود می توانند معجزات و کارهای خارق العاده انجام دهند. مهم این است که این ویژگی از سوی مردم مورد پذیرش و احترام قرار داشته است.
- ۲- بدنبال این اندیشه، شاهان صفوی، خلیفه و رئیس دین نیز بشمار می آمدند. نظریه «مبرا بودن فرمانروا از معاصی» در اندیشه سیاسی این دوران، موجب گردید تمامی دستورات شاه، حتی اگر ستمگرانه و عجیب باشد، خاضعانه مورد پذیرش مردم قرار گیرد. در نتیجه این نظریه، برای قدرت فرمانروای مقدس، حدودی متصور نبودند.
- ۳- شاهان صفوی، علاوه بر مشروعیت کاریمایی، از مشروعیت سنت نیز برخوردار گردیدند. بر اثر اعتقاد خاص رعایا به قدرت شاهان، میزان اقتدار شاه صفوی فزونی یافت. لذا این اصل که رعایا بایستی تمام موجودیت خود را فدای اشاره او کنند، یک اصل بدیهی قلمداد گردید.
- ۴- در نظریه جانشینی، نظریه پدرسالاری و اصالت خانوادگی پدری مهم ارزیابی شد و عامل مشروعیت بخش بشمار می آمد. زیرا عامل تقدس و نسب در شیوخ صفوی از این طریق

اهمیت داشت. لذا به علت عدم اهمیت منزلت خانوادگی مادر، زنان شاه گاه از میان کنیزان برگزیده می‌شدند.

در حوزه نهاددین، چند ویژگی قابل توجه خواهند بود:

۱- بنظر می‌رسد روایات دوران پایانی صفویان، کوششی برای نشان دادن پذیرش طبیعی مذهب شیعه از سوی ایرانیان است. مناظره روحانیون شیعه و سنی در حضور شاه اسماعیل اول و مجاب شدن روحانیت تسنن، رویکرد فکری ایرانیان را به مذهب شیعه نشان می‌دهد. اینها حکایات درونی جامعه صفوی است که کمپفر در دوران پایانی شنیده است.

۲- جایگاه مقام مجتهد در نیمه پایانی صفویه، از یک سو شیوه برآمدن سنتی مجتهد از درون جامعه و رویکرد طبیعی مردم به این مقام و مرجعیت یافتن وی را، و از سوی دیگر، تفوق مقام مجتهد بر مقام شاه و ظهور آنان به عنوان جانشینان ائمه را نشان می‌دهد. هر چند این مطلب برای شاه ناگوار است اما اراده خداوندی و مشیت الهی به جانشینان امامان یعنی مجتهد الهام می‌گردد. بنابراین شاه که خداوند زمام رعایا و اداره امور کشورش را بدو سپرده است باید از زبان مجتهد وقت نیت و مشیت او را دریابد و وظیفه دارد به اجرای نظرات وی همت گمارد.

در حوزه نهاد آموزش و پرورش، هر چند دارالعلم‌ها و مدارس ایرانی، که در مقیاس مانند دانشکده‌ها در اروپا بودند، از نظر معماری و طرز ساختمان برتری دارند، اما ساخت تعلیم و تعلم و شیوه‌های آموزشی کارآمد نبودند: تخصصی نبودن معلمان و ساعات تدریس، سوء استفاده از حرمت متعلمین در جامعه ایرانی، عدم آموزش علوم کاربردی، و توجه به جنبه‌های ظاهری علوم و کسب شهرت.

در بعد اخلاقیات، شدت یافتن باورهای خرافی در دوره صفویه در گزارشهای تاریخی به وضوح قابل رؤیت است. این اندیشه‌های خرافی، که بعضاً رنگ دینی نیز به خود گرفت، از عوامل بازدارنده است. تجدید تاجگذاری شاه صفی یک نمونه‌اعلی قوت داشتن باورهای خرافی، و یا لاقابل سوء استفاده از این باورهاست.

منابع و مأخذ

- آریان پور، امیر اشرف؛ پانصد سال روابط ایران و آلمان، مجله هنر و مردم، ش ۱۴۶ و ۱۴۷؛ غلامعلی همایون، اسناد مصور اروپائیان، ج ۱.
- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. ص ۱۷۵ بال الحاء، چاپ سنگی، تهران ۱۳۶۷ هـ. ق.
- فلسفی، نصرالله؛ تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶.
- کمپفر؛ سفرنامه کمپفر. ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، انتشار خوارزمی، ۱۳۶۳.
- نوائی، عبدالحسین؛ روابط سیاسی ایران و اروپا در عصر صفوی، تهران، موسسه انتشارات ویسمن، ۱۳۷۲.
- _____؛ تاریخ ایران و جهان از روزگار مغول تا پایان قاجار، جلد اول، نشر هما، تهران، ۱۳۷۰.

karal Lans. Corrspondenz, de karal v, leipzig, 1844

بررسی نقش و جایگاه مالک اشتر در تاریخ صدر اسلام

مجتبی گراوند^۱

چکیده:

مالک بن حارث نخعی معروف به مالک اشتر در تاریخ اسلام و تشیع، جایگاهی مهم و زندگی پر فراز و نشیبی دارد. مالک در دوره‌ی جاهلیت متولد گشت ولی تاریخ تولدش دقیقاً معلوم نیست اما می‌توان تخمین زد که سال تولد وی بین سال‌های ۲۵-۳۰ قبل از هجرت بوده است. علی رغم اینکه پس از اسلام، در دوران خلفای راشدین، کم و بیش در صحنه‌های مختلف تاریخ صدر اسلام، حضوری فعال داشته است ولی دامنه‌ی این نفوذ و تأثیر، خصوصاً در دوره‌ی حکومت امام علی (ع)، یکسان نبوده است. او در راه اهداف و جنگ‌های امام علی (ع) بر ناکثین، قاسطین و پیمان شکنان شمشیر زده و از سوی امام علی (ع) به استانداری مصر منصوب گشت. به لحاظ روانشناسی فردی دارای صفاتی همچون: شجاعت و قدرت، حلم و بردباری، قاطعیت و خشونت، مدارا و نرمش، جهاد و هجرت، فصاحت و بلاغت و ... بوده است. در نهایت به دسیسه‌ی معاویه در راه مصر (منطقه‌ی قُلْزُم) مسموم و در سال ۳۹ هجری به شهادت رسید. تحقیق و تک‌نگاری درباره‌ی شخصیت‌های تأثیرگذار تاریخ صدر اسلام، جهت نشان دادن تصویری نسبتاً واضح از اوضاع و احوال آن روزگار، ضروری و با اهمیت است. بنابراین با توجه به اهمیت و غفلت محققین در شناسایی و معرفی همه‌جانبه‌ی شخصیت مالک اشتر؛ نگارنده در این مقاله بر آن است با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی موضوع «نقش و جایگاه مالک اشتر در تاریخ صدر اسلام»، بپردازد.

واژگان کلیدی: مالک اشتر- امام علی (ع) - جنگ صفین.

مقدمه

درباره‌ی نقش «شخصیت‌ها در تاریخ»، نظریه‌ها و مکتب‌های گوناگونی وجود دارد و این مسأله از مباحث مهم فلسفه‌ی نظری تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی است که در اینجا مجال طرح و بحث آن نیست. گسترش مطالعات و نظریه‌پردازی‌ها درباره‌ی انسان از ابعاد و زوایای مختلف، موجب شده است طیف وسیعی از پژوهشگران با تخصص‌ها، گرایش‌ها، سلیقه‌ها و مبانی فکری گوناگون، در این عرصه به بیان ایده‌ها و افکار خود بپردازند. شایان ذکر است که یکی از مباحث مهم در تاریخ، بررسی نقش و جایگاه افراد و فاعلان در روند حوادث و حکومت‌ها می‌باشد. شخصیت‌های سیاسی، اجتماعی، نظامی و فرهنگی، در تغییر و تحولات اجتماعی و تاریخی مؤثرند، هر چند شعاع تأثیر گذاری افراد، یکسان نیست. یکی از شرایط موفقیت برنامه‌های یک حکومت، داشتن کارگزاران لایق و همسو با سیاست‌های آن دولت است. کارگزاران هر حکومت به صورت طبیعی بیش از سایرین به رهبر حکومت نزدیک اند به همین علت نگاه‌ها و توجهات به سوی آنان است و به نحوی گروه مرجع دیگران به شمار می‌آیند اما واقعیت این است که در حکومت امام علی (ع)، شمار افراد لایق و وفادار، اندک بوده است. از جمله افراد لایق و وفادار، مالک اشتر است که در تاریخ صدر اسلام و تشیع، دارای جایگاه مهم و خاصی است. بنابراین با این مقدمه‌ی کوتاه، در این مقاله به طور مختصر و کلی به معرفی و نقش مالک اشتر در تاریخ صدر اسلام، پرداخته خواهد شد.

زندگی نامه

مالک بن حارث بن عبد یغوث... بن یعرب بن قحطان از قبیله نخل؛ معروف به مالک اشتر یکی از امرای شجاع و بزرگ بوده است. از زندگانی مالک تا زمانی که نمایندگان پیامبر (ص) به یمن رفته و مردم را به اسلام دعوت نموده‌اند، در منابع خبری ذکر نشده است. به اتفاق سیره نویسان، مالک اشتر در دوره‌ی جاهلیت متولد گشته ولی تاریخ دقیق تولدش اینکه پیش یا پس از بعثت پیامبر (ص) بوده، معلوم نیست (زرکلی، ۱۹۹۹، ۶/۱۳۱ - عسقلانی، ۱۳۲۸، ۳/۴۸۲ - ابن اثیر، ۱۹۸۷، ۲/۱۳۱ - علامه امینی، ۱۳۶۶، ۳۸/۹). به نظر می‌رسد، به خاطر عدم اهتمام به تاریخ نویسی و نگارش وقایع در زمان جاهلیت، این موضوع به خوبی روشن نیست. اما با توجه به قرائن تاریخی زیر می‌توان سال ولادت وی را تخمین زد:

- ۱- ابن حجر عسقلانی وی را در گروه سوم یاران پیامبر (ص) یعنی مخضرمین - آنان که زمان جاهلیت و اسلام را درک کرده‌اند - ذکر کرده است (عسقلانی، ۱۳۲۸، ۳/۴۸۲).
- ۲- منابعی که مطلبی را در مورد مالک ذکر کرده‌اند بر این نکته اتفاق نظر دارند که او در جنگ یرموک (۱۳ هـ ق) شرکت داشته است و در همین جنگ چشمش آسیب دیده است (زرکلی، ۱۳۱ - عسقلانی، ۱۴۰۴، ۱۱/۱۰).

۳- مالک در شعری که بعد از جنگ جمل در سال ۳۶ هجری سروده، گفته است: «وَأَنى شَيْخِ لِمِ أُمّاسْكَا» «من پیرمردی هستم که نمی‌توانم خودم را نگه دارم» از این مصرع می‌توان دریافت که وی در آن زمان، پیرمرد بوده است. برخی کتب ذکر کرده‌اند که وی در آن زمان ۸۰ سال داشته است.

۴- در تمام منابعی که گوشه‌ای از زندگی وی را نوشته‌اند، ذکر شده است که وی سرور قوم خود بوده است و غالباً افراد مجرب و سالخورده سرور قبیله بوده‌اند (بستانی، ۱۹۵۸، ۳/ ۶۹۱-عسقلانی، ۱۴۰۴، ۱۱/ ۱۰-امین، ۱۴۲۳، ۴/ ۲۴۲). با توجه به مطالب ذکر شده و این نکته که سال وفات وی بین ۳۷ تا ۳۹ هجری بوده می‌توان تخمین زد که احتمالاً سال تولد وی بین ۲۵-۳۰ قبل از هجرت بوده است.

خاندان و خانواده

مالک بن حارث نخعی معروف به مالک اشتر از خاندان بزرگ و معروف یمن، به نام قوم مذحج و خاندان نخع، برخاسته است (امین، ۱۴۲۳، ۴/ ۲۴۲). این قوم در بسیاری از جنگ‌های اسلام در شام و عراق و حتی قادسیه هم شرکت داشته‌اند (ابن اثیر، ۱۹۸۷، ۲/ ۳۳۰). به عنوان نمونه «عبدالله بن حارث» برادر مالک اشتر در جنگ صفین به شهادت رسیده است (مسعودی، ۱۹۸۹، ۱/ ۵۸۴). اما درباره‌ی خانواده و همسر مالک، در منابع چیزی یافت نشده است ولی درباره‌ی فرزندان، دو تا فرزند به اسامی اسحاق و ابراهیم ذکر شده است که ابراهیم در جنگ صفین همراه پدر بوده است (منقری، ۱۴۶۸، ۴۴۱) و پس از آن در زمان شورش مختار ثقفی، سرور قبیله‌ی خود و فرمانده لشکریان مختار بوده است تا جایی که امویان را شکست داده‌اند و در نهایت در سال ۷۲ هجری در جنگ با لشکریان عبدالملک اموی کشته شده است (بلاذری، ۱۹۸۴، ۴/ ۲۷۵-امین، ۱۴۲۳، ۲/ ۲۰۱-ابن سعد، بی تا، ۵/ ۸۰).

اسلام آوردن مالک

در منابع تاریخی ذکر شده که قبیله‌ی مذحج، در سال دهم هجری اسلام آورده‌اند (طبری، ۱۹۳۹، ۲/ ۴۸۲). زمانی که امام علی (ع) برای تبلیغ اسلام از سوی پیامبر (ص) به یمن و میان قبایل آن‌ها فرستاده شد، برخی از بزرگان شاخه‌ی نخع، یعنی قبیله‌ی مذحج، اسلام آورده‌اند که از جمله‌ی آنان مالک بن حارث بود. آن‌ها علی (ع) را در اقدامات نظامی همراهی نمودند (واقدی، بی تا، ۶۲/۱). دقیقاً مشخص نیست که مالک اشتر، موفق به دیدار پیامبر (ص) شده است یا نه ولی با توجه به این که هرکس اگر حتی یک بار پیامبر (ص) را ملاقات نموده باشد جزء صحابه محسوب می‌گردد و اینکه از مالک در اکثر منابع نیز با نام تابعی یاد شده (ابن سعد، بی تا، ۶/ ۲۱۳)، و از طرفی خود مالک نیز خود را در شمار تابعین دانسته است (دینوری، ۱۴۳-اسکافی، ۱۹۹۸، ۱۰۶)؛ به نظر می‌رسد که مالک جزء دیدار کنندگان با پیامبر (ص) نبوده، هرچند که مسلمان شدنش به

دست امام علی (ع)، در دوره‌ی رسالت پیامبر (ص) اتفاق افتاده است. مالک اشتر، تحت تأثیر رفتار امام علی (ع)، نماینده‌ی پیامبر (ص) در یمن قرار گرفت. علی (ع) در جمع آوری زکات، برای یمنی‌ها مشقت ایجاد نمی‌کرد و با آنان مدارا می‌نمود (واقدی، بی تا، ۱۰۸۵). شایان ذکر است که امام علی (ع) با سیره و منش اخلاقی خویش و حرکت‌های نظامی، تبلیغی، اقتصادی و قضایی، زمینه‌ی تحکیم دولت رسول اکرم (ص) و بذر تشیع را در یمن، فراهم و کاشته است تا جایی که در حوادث بعدی، بیشتر یمنی‌ها طرفدار امام علی (ع) و شیعیان بوده اند.

کُنیه و القاب

کُنیه‌ی مالک اشتر، ابو ابراهیم و وجه تسمیه آن به خاطر فرزند برومندش ابراهیم، بوده است. او القاب بسیاری داشته که سه لقب از همه معروف‌تر بوده است و خود او نیز در اشعاری که به عنوان رَجَز در میدان‌های نبرد سروده، گاهی از این سه لقب اسم برده است: ۱- «أشتر»: علت اینکه به او اشتر گفته اند این بود که در جنگ یرموک (۱۳ هـ)، بر اثر ضرباتی که از ناحیه‌ی دشمن به او رسیده، پلک‌های چشم او شکافته شده و کسی که چشم‌های او این‌گونه صدمه ببیند، به زبان عربی گفته می‌شود: «شتر عینه» از این رو به او اشتر گفته اند. ۲- «کبش العراق»: علت اینکه به او کبش العراق گفته اند از این رو بوده که «کبش» عبارت است از قوچ شاخ دار، از آن جایی که معمولاً گله‌ی گوسفند، دنباله رو قوچ هستند و او جلو دار آن‌هاست؛ این لقب برای مالک، کنایه و اشاره به آن است که وی جلو دار و سپه سالار لشکریان علی (ع) در عراق بوده است و پس از نشان دادن دلاوری و شجاعت در نبرد صفین خصوصاً در نبرد «لیلَةُ الهَریر»^۱ به این لقب نائل شده است. ۳- «الأفعی»: این لقب هم شاید بدان جهت بوده است که تیغ شمشیر او در میدان جنگ همچون نیش افعی، زهر دار و عامل مرگ دشمنان بوده است (زرکلی، ۱۳۱/۶ - عسقلانی، ۱۳۲۸، ۳/۴۸۲ - ابن اثیر، ۱۳۱/۲، علامه امینی، ۳۸/۹).

دوره های مختلف زندگی مالک در تاریخ

در اینجا زندگی مالک را قبل از اسلام، زمان خلفای سه‌گانه و حکومت امام علی (ع) مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱- قبل از اسلام: از دوران قبل از اسلام وی، هیچ مطلبی در دست نیست و چنان که ذکر شد، حتی تاریخ دقیق تولد وی، در پرده‌ی ابهام باقی مانده است.

۱ - هریر به معنای حمله‌ی حیوان درنده است و کنایه است از سخت‌ترین روز جنگ صفین که از سحر تا پاسی از شب، یک سره ادامه داشت و بسیاری از سرکردگان هر دو سپاه در آن، کشته شدند. این جنگ به زوزه کشان هم معروف است.

۲- **روزگار خلافت ابوبکر:** در این دوران مالک نقش چندان آشکاری نداشته ولی در دو جا از او ذکری به میان آمده است. برای اولین بار در جنگ با مرتدین بنوحنیفه شرکت کرده و رهبر آنان «ابو مسیکه الأیادی» را کشته است. بار دیگر در سال سیزدهم هجری در جنگ یرموک که بین مسلمانان و رومیان در حوالی فلسطین و کرانه های رود اردن در گرفته، شرکت کرده و در همین جنگ به علت زخمی که پلک برداشته، به اشتر معروف شده است. البته در کتاب «اعیان الشیعه» ذکر شده است که برخی معتقدند زخم چشم او در جنگ با ابومسیکه به وجود آمده است (امین، ۹/ ۴۱).

۳- **روزگار خلافت عمر:** در دوران عمر، از فعالیت مالک، زیاد خبری نیست؛ جز اینکه هنگامی که سعد بن ابن وقاص در قادسیه دریافت که تعداد سپاه ایران فراوان است، نامه ای برای عمر نوشت و درخواست کمک کرد. عمر نیز برای ابوعبیده جراح نامه نوشت تا همراه لشکر عراق که مالک اشتر نیز در آن سپاه حضور داشت، به یاری سعد بشتابند تا اینکه سرانجام مسلمانان پیروز شدند (ابن اثیر، ۲/ ۲۷۹). سپاه عراق مدتی به عنوان مزددار در قادسیه ماندند و پس از نامه نگاری که میان سعد و عمر انجام شد به دستور عمر در کوفه مستقر شدند و مالک اشتر نیز از همین زمان در کوفه مسکن گزید (ابن اثیر، ۲/ ۳۳۱- امین، ۹/ ۴۱).

۴- **روزگار خلافت عثمان:** عثمان بعد از فوت عمر، در روز چهارم محرم سال ۲۴ به خلافت رسید و خلافتش حدود ۱۲ سال به طول انجامید و سر انجام در اواخر سال ۳۵ هجری به دست مسلمانان در خانه اش به قتل رسید (طه حسین، ۱۹۷۹، ۱۶۲). مالک در دوران وی بارها بنا به دلایلی همچون اعتراض به فرمانداری ولید بن عقبه در کوفه (اصفهانی، بی تا، ۵/ ۱۲۳) و مخالفت با فرمانداری سعید بن عاص در کوفه (علامه امینی، ۳۲/۹-۳۳)، به شام تبعید شده که بعد از سخنان و تبلیغات مالک در شام، معاویه به عثمان نامه نوشت و عثمان از او خواست که مالک و همراهان را به کوفه برگرداند (همان، ۳۴-۳۵). بدعت ها و نا به سامانی های دوران عثمان باعث شد که عده ای از مردم کوفه، بصره و مصر به مدینه روان شوند تا خانه ی عثمان را محاصره کنند و مالک نیز به رهبری عده ای از کوفیان به مدینه آمد و هم صدا با دیگر مسلمانان به کارهای عثمان اعتراض کردند (بلاذری، ۱۹۸۴، ۵/ ۶۲). شایان ذکر است که آشوبی که قبل و بعد از قتل عثمان در جامعه به پا شد و موافقت ها و مخالفت هایی که حول این مسأله به وجود آمد، اتحاد و انسجام جامعه ی اسلامی را از هم گسست و در نتیجه ی آن، دو جنگ داخلی جمل و صفین در دوران حکومت امام علی (ع) اتفاق افتاد. چنین اوضاعی مانع انسجام اجتماع و نیل به اهداف واحدی در سطح جامعه بود؛ به راستی چگونه ممکن بود که امام میان مردم آرامش طلب حجاز، طرفداران عثمان در بصره، حامیان معاویه در شام و کوفیانی که هر روز به رنگی در می آمدند، اتحادی برقرار کند و آنان را برای رسیدن به هدفی واحد بسیج کند؟ تشتت آرا و عمل در سطح جامعه، توان امام علی (ع) را

فرسود و شیرازه‌ی اجتماع را تا حدی از هم پاشید. چه بسا حکومت‌ها بتوانند به رغم کثرت مشکلات، با تکیه بر یاران و کارگزاران لایق و همراه، بر اوضاع مسلط شوند و بحران‌ها را کنترل کنند ولی امام علی (ع) جز عده‌ای محدود، از داشتن چنین عوامل و کارگزارانی نیز محروم بود و آنان که باید بازو و عامل اصلی تحقق برنامه‌های او باشند، اغلب رهايش کردند و به جبهه دشمن می‌پیوستند. بنابراین هر امکانی برای تحقق کامل برنامه‌های آن حضرت از بین رفت و تقریباً تمامی منویات و اهداف اصلاح‌طلبانه او با شکست و بن بست مواجه شد و سرانجام در میان چنین عرصه‌ای دشوار، در نهایت به دست مردی از یاران سابقش (ابن ملجم مرادی) به شهادت رسید.

۵- روزگار خلافت امام علی (ع) : زندگی مالک اشتر، از ابتدای امامت علی (ع) تا هنگامی که شهید شده است، توأم با حوادث مهمی بوده است. در تمام این حوادث، مرام بی طرفی و سست عنصری از وجود او دور بوده و همواره وفادار به امام علی (ع) و از فرماندهان بزرگ و شجاع آن حضرت بوده است. در جنگ‌های جمل و صفین، امام علی (ع) را همراهی کرده است و رشادت‌ها و جان‌فشانی‌های او در این پیکارها در تاریخ مضبوط است. همچنین این قضیه از دید مورخان پنهان نمانده است که وی چه جهد و تلاشی کرد تا خلافت را برای امام علی (ع)، آماده کند. به طوری که یعقوبی چنین نوشته است: «صدای مالک در دعوت به بیعت با علی (ع) از همه رساتر بود» (یعقوبی، ۱۳۷۸، ۱۵۵/۲) یا حمدالله مستوفی می‌گوید: «به سعی و تلاش مالک اشتر خلافت بر علی (ع) مقرر شد» (مستوفی، ۱۳۶۴، ۱۹۲). زمانی که امام علی (ع) به خلافت رسید، مالک و قبیله‌اش، سعی کردند تا خلافت را برای حکومت امام علی (ع) هموار کنند و موانع را از بین ببرند. وقتی عبدالله بن عمر و سعد بن ابی وقاص از بیعت با امام علی (ع) سر باز زدند؛ مالک اشتر به حضور امام علی (ع) رسید و از ایشان خواست که مخالفان را حبس کند ولی امام علی (ع) این پیشنهاد را نپذیرفتند (دینوری، ۱۴۰۹، ۱۴۲ - بستانی، ۱۲۰/۲). همچنین، موانعی را که به شکل جنگ‌هایی برای امام علی (ع) نمود پیدا کرد، مالک اشتر نخعی، در این نبردها، تا زمان شهادت تلاش و همتی عظیم برای پیروزی به کار برد که در اینجا به اشاراتی مختصر بسنده خواهد شد.

الف) جنگ جمل: بعد از قتل عثمان و بیعت مردم با امام علی (ع)، طلحه و زبیر نیز به امید دست یافتن به امارت، با امام علی (ع) بیعت کردند اما وقتی دریافتند که خبری از امارت نیست به بهانه‌ی حج راهی مکه شدند و به بهانه‌ی خون خواهی عثمان، عایشه را نیز با خود همراه کردند و راهی بصره شدند. آن‌ها والی بصره «عثمان بن حنیف» را اسیر کرده، نگهبانان بیت‌المال را کشته و بیت‌المال را به کنترل خود در آوردند. امام علی (ع) پیک‌هایی را برای بسیج مردم کوفه، روانه کرد ولی ابو موسی اشعری والی کوفه، مانع کار آن‌ها شد. به همین دلیل امام علی (ع)، مالک را به سوی کوفه روانه کرد. مالک به هر قبیله‌ای که در کوفه می‌رسید آن‌ها را به جلوی قصر امارت فرا می‌خواند، سرانجام زمانی که ابو موسی اشعری مشغول سخنرانی بود بر وی وارد شد و غلامانش را

بیرون کرد. وقتی خبر به ابو موسی رسید، منبر را رها کرد و روانه‌ی قصر شد اما مالک او را به درون قصر راه نداد و مردم کوفه را بسیج و همراه دوازده هزار نفر به نزد علی (ع) بازگشت. مالک، در جنگ جمل، رشادت‌ها از خود نشان داد (طبری، ۱۹۳۹، ۳/۴۸۶).

ب) جنگ صفین:

زمانی که امام علی (ع) به حکومت رسید از پذیرش ابقای معاویه در شام خودداری کرد و فرمان عزل او را صادر کرد. علی رغم نامه نگاری‌هایی که بین طرفین رد و بدل شد اما در نهایت کارشکنی‌ها و عدم اطاعت معاویه، موجب پیدایش جنگ صفین در سال ۳۶ هجری شد. در این جنگ خونین که حدود ۱۸ ماه به طول انجامید، تعداد زیادی کشته شدند. تلاش مالک در جنگ صفین به اندازه ای بود که امام علی (ع) در صفین فرمودند: «ای کاش میان شما دو مرد مانند اشتر پیدا شوند، ای کاش میان شما مانند او یک تن می‌بود که هر چه من در دشمن، خود می‌بینم او می‌دید. اگر چنین بود با وجود یک یا دو کس مانند مالک اشتر، من امیدوار می‌شدم که کار شما راست آید» (منقری، ۱۳۶۴، ۴۸). ناگفته نماند که شیوه‌ی امام علی (ع) این بود که در ابتدا دعوت به مذاکره و پذیرش سخن حق می‌نمود و نمی‌خواست کار به جنگ خاتمه یابد. بنابراین هنگامی که آگاه شد، شامیان در مقابل عراقیان آرایش جنگی کرده اند نامه ای به مالک نوشت: «ای مالک، مبدا جنگ را آغاز کنی آن قدر به آن‌ها نزدیک نشو که گویی قصد افروختن آتش جنگ را داری و آن قدر دور نشو که گویی از جنگ بیمناکی» (منقری، ۱۰۰). در بیشتر اوقات، مالک اشتر، تحت تابعیت امام علی (ع) قرار داشت و می‌گفت: «هرچه امیرالمؤمنین کند خرسند هستم، هر جا داخل شود من هم داخل می‌شوم و از هر جا خارج شود من نیز خارج می‌شوم» (همان، ۶۴). با توجه به توضیحاتی مختصر و نمونه‌هایی که ارائه خواهد شد، به نظر می‌رسد اقدامات مالک اشتر در جنگ صفین از دو جهت قابل توجه هستند که این پژوهش در دو محور، فرماندهی در جنگ و خطبه‌ها به بررسی می‌پردازد؛ تا نقش و جهت گیری مالک در صفین بر کسی پوشیده نماند.

الف) فرماندهی جنگ

همان طور که ذکر شد؛ مالک بن حارث نخعی معروف به اشتر، از سران و پرچم‌داران قبیله‌ی «مَذْحِج» بود. این قبیله، در نبردهای امام علی (ع) حضور داشته و نقش آن‌ها در نبرد صفین بارز و مشهود است. شجاعت مالک به اندازه ای بود که سپاه عراق در مسیر حرکت به سوی صفین، چون از رقه^۱ عبور می‌کردند. امام علی (ع) از مردم خواست پلی برای عبور سپاهیان‌شان بسازند، اما مردم رقه امتناع کردند. آنگاه اشتر به رقیان گفت: «ای مردم به خدا قسم اگر پل نسازید با شمشیر شما

۱ - رَقه، شهری است مشهور بر ساحل فرات واز آن جا تا حرّان، سه روز فاصله است (یاقوت حموی، ۱۳۹۹، ۳/۵۹) و از شهرهای سوریه فعلی است.

را درو خواهیم کرد، و زمین‌های شما را ویران خواهیم ساخت و اموال شما را به غارت و به یغما خواهیم داد». آنان تأمل کردند و گفتند: «اشتر هرچه بگوید انجام می‌دهد» پس برای عبور سپاهیان پل ساختند (منقری، ۹۸). مالک از یک سو پشتش به اعتقاداتش و از سوی دیگر به قبیله‌اش مذحج گرم بود. وقتی امام علی (ع)، شیوهی جنگی‌اش را که قرار دادن قبایل عراق در مقابل قبایل شامی بود، به کار بست؛ قبیله مذحج را در مقابل قبیله عک، از شام و مالک را فرمانده سواران سپاه قرار داد. در این جنگ معاویه به حدی اذیت شد، که مروان را فرا خواند و به او گفت: «اشتر مرا سخت آورده است و سپاهی به رزم او فرست» اما مروان حاضر نبود رو در رو با مالک نبرد کند؛ این پیشنهاد به عمرو بن عاص داده شد. عمرو بن عاص به عوض دریافت مصر، تصمیم به جنگ رو در رو با مالک گرفت. زمانی که در میدان مقابل مالک ایستاد، ترس وجودش را فرا گرفت. اشتر نیزه‌ای به طرفش انداخت، که کارگر نیفتاد. این ماجرا، باعث فرار عمرو بن عاص شد که مبادا به دست مالک از پای در بیاید (همان، ۲۱۰). زمانی که در صفین، آب را بر سپاه امام علی (ع) بستند. عراقیان که بسیار تشنه بودند در نبردی که برای به دست آوردن آب انجام می‌دادند رجز می‌خواندند، به این مضمون: «ای اشتر نیکی‌ها! ای بهترین مردم نخع! ای که وقتی همه وحشت کنند فیروزی از آن توست! مردم نالان شده اند، همه وحشت کرده اند. اگر امروز ما را سیراب کنی ناروا نخواهد بود» (مسعودی، ۱۳۷۸، ۱/ ۷۳۴). در این نبرد مالک هم با شمشیرش و هم با زبانش حمله می‌کرد. با شمشیرش دشمنان را بر زمین می‌انداخت و با زبانش، یارانش را به مقاومت و پایداری تشویق می‌کرد و از سوی دیگر به پایه‌های اعتقادی شامیان حمله می‌کرد و سبب تضعیف روحیه‌شان می‌شد. در صحرای صفین، مالک اشتر فرمانده سپاه عراق، «ابوالأعور»، فرمانده شامیان را به مبارزه تن به تن دعوت کرد؛ اما ابوالاعور دعوت اشتر برای مصاف را رد کرد. وقتی پسران «قیس بن اشعث» این همه رشادت را از مالک دیدند به اشتر نگرستند و منقذ به حمیر گفت: «اگر قصد او چون عملش باشد در میان عرب همتایی ندارد». حمیر گفت: «آیا نیت او جز این است که از عملش آشکار است؟» (منقری، ۱۴۴). امام علی (ع) که از قابلیت و خلاقیت مالک اشتر در فرماندهی آگاه بود، زمانی که از مقدمه‌ی سپاه، خبر رسید که تعداد شامیان، فراوان است و ما توان رویارویی با شامیان را نداریم؛ امام به مالک فرمودند: «این کار از دست هیچ کس نیاید مگر به دست تو. تعجیل کن و یاران خود را دریاب» (ابن اعثم، ۱۳۷۲، ۵۲۴). همچنین سپاه شامیان زمانی که آب را بر روی سپاهیان امام علی (ع) بستند، منقری بیان می‌کند که: «اشتر در آن روز سوار بر اسبی سیاه بود و شمشیری یمانی در دست داشت چون آن را می‌چرخاند گمان می‌رفت در آن آبی جاری می‌جوشد هر گاه آن را بلند می‌کرد پرتو آن چشم‌ها را خیره می‌کرد با شمشیر می‌زد و رجز می‌خواند» (منقری، ۱۴۳). ابو رفیع می‌گفت: «اشتر آتشی است که با گردباد توأم است» (همان، ۱۱۵). سرانجام در جنگی که بین دو سپاه رخ داد و معروف به لیلۃ الیهیر (زوزه کشان) بود، فرمانده سپاه عراق مالک اشتر بود. او پیوسته مردم را به پایداری و استقامت دعوت می‌کرد. مالک آن روز

چنان حمله می‌کرد که تا نزدیکی‌های معاویه پیش رفت. معاویه خود می‌گفت: «می‌خواستیم بگریزم لیک به یاد سروده پور اطنابه افتادم و آذر مم آمد» (ابن مسکویه، ۱۳۶۹، ۱/۵۰۲). معاویه که از شجاعت اشتر بی‌طاقت شده بود روی به مروان کرد و گفت: «بین اشتر چه می‌کند. هیچ علاجی می‌توانی کرد که شر او را از سر من باز کنی» (ابن اعثم، ۵۸۰). معاویه به عمرو بن عاص گفت: «دل مرا خوش کن با آن حيله که داری روی به اشتر آر، از بسیاری شجاعت و مبارزت او طاقت بر من برفته» (همان، ۵۸۰). در نهایت رشادت‌های مالک سپاه را به پیروزی نزدیک ساخته بود که شامیان با دسیسه‌ی عمرو بن عاص، قرآن‌ها را بر نیزه علم کردند و سبب فتنه و اختلاف در سپاه امام علی (ع) شدند. این اختلاف، سبب تأخیر در جنگ می‌شد تا شامیان تدبیری اندیشیده و وقفه ای برای تحکیم موقعیت اردوگاه و پایگاه خود به دست آورند. پس از این که قرآن‌ها را بر سر نیزه کردند، اشتر در صبح لیلۃ الہریر (زوزه کشان) نزدیک بر شامیان چیره شود که حیلہ‌ی عمر بن عاص مؤثر افتاد و سبب اختلاف شد. بین سپاه امام علی (ع) اختلاف افتاد که ما قرآن را حکم می‌دانیم به مالک بگو برگردد. امام علی (ع) پیکی فرستاد که بگو: «اشتر نزد من برگرد». اما اشتر به پیک گفت: «تا پیروزی فاصله اندکی دارم شتاب روا مدار، شایسته نیست جایگاهم را ترک گویم». مالک در این هنگام خروش بیشتری کرد. سپاهیان امام (ع) را تهدید کردند که به مالک بگو برگردد. امام (ع) دوباره پیکی فرستاد و مالک را از میدان بیرون کشیده که سپاه، امام علی (ع) را تهدید به کشتن کرده اند. دوست داری، تو این طرف پیروز شوی از آن سو علی (ع) را به دشمن تسلیم کنند؟ مالک گفت: «این را نمی‌پسندم» (منقری، ۲۲۹). مالک وقتی برگشت به مردم گفت: «ای مردم به اندازه یک تاختن اسب درنگ کنید. من پیروزی را خود به چشم دیده‌ام» (ابن مسکویه، ۵۸۳/۱). سپاهیان که در اثر حیلہ‌ی عمرو بن عاص، مفتون قرآن‌ها شده بودند حرف‌های مالک را نمی‌پذیرفتند. مالک با سپاه درگیر شد آن‌ها با تازیانه اسب او را زدند، او نیز متقابلاً همین کار را کرد. در این بحبوحه اشتر گفت: «ای امیرالمؤمنین صفوف عراق را آماده قتال کن، مردم خروشدند که علی حکمیت را پذیرفته و به حکم قرآن خرسند شده است جز این چاره ندارد». اشتر گفت: «اگر امیرالمؤمنین به حکمیت رضایت داده است من نیز بدان راضی و خشنودم» (منقری، ۲۳۰). چون دو طرف یکی اختیاراً و دیگری اجباراً تن به حکمیت سپردند. امام علی (ع) فرمانده سپاه عراق، مالک اشتر را به عنوان حکم پیشنهاد کرد اما سپاه با سرکردگی «اشعث بن قیس» با حکمیت اشتر، مخالفت کردند و گفتند: «مالک آتش این فتنه را افروخته و شایسته نیست او را به عنوان حکم انتخاب کنیم. او اعتقاد دارد آن قدر با شمشیر هم را بزنییم تا سرانجام کار به کام تو شود» (ابن مسکویه، ۵۱۳/۱). وفاداری، استقامت، تصمیم‌گیری قاطع، شجاعت و زبان برنده مالک مزایایی را برای او فراهم آورده بود که دیگران فاقد آن مزایا بودند. این عدم داشتن مزایا در برخی افراد سبب حسادت با اشتر و مانع قبول حکم حکمیت وی در صفین شد. سید جعفر شهیدی

و رسولی محلاتی، غلبه‌ی هویت و تعصبات قبیله‌ای را راهنمای اشعث و همراهان در انتخاب داور می‌دانند، (رسولی محلاتی، ۱۴۰۵، ۱۷۲ - شهیدی، ۱۳۷۶، ۱۲۹) ولی منتظر قائم نظری متفاوت دارد (منتظر قائم، ۱۳۸۰، ۲۴۳ - ۲۴۴). در قلب مالک، امام علی (ع) جای خاصی داشت و به گمراهی سپاه متقابل و بر حق بودن عمل خودش ایمان داشت که به پیروزی نزدیک بود اما ستمگران پیروزی را با ستم از او دریغ کردند. طومار صلح را که نردش آوردند تا امضاء کند گفت: «دست راستم بریده باد و دست چپم بی سود، اگر نام من در این پیمان بر سر آشتی یا جنگ پس نوشته آید مگر نه آن است که از زشت کاری خویش و گمراهی دشمن آگاهم» (ابن مسکویه، ۵۱۶). به این ترتیب جنگ بزرگ صفین خاتمه یافت ولی مقدمات نبرد خونین نهروان بنیان نهاده شد. در این فتنه‌ها، بحران‌های شگفت و آمیخته به نیرنگ و نفاق، مالک اشتر یار باوفا و سردار راستین امام علی (ع)، بر صفحه‌ی تاریخ، اخلاص و فداکاری را ترسیم کرد. مالک اشتر، مشعلی فروزان و چراغی تابناک بود که قدم بر جای قدم‌های رهبرش نهاده و پرورش یافته‌ی مکتب امام علی (ع) بود. این سردار قهرمان و سیاست مدار نه تنها در نبرد با دشمنان (جهاد اصغر)، شجاعت داشته بلکه در ستیز با نفس خود (جهاد اکبر)، شجاع‌ترین مردم بوده است. شایان ذکر است که در زمینه‌ی جهاد با نفس، پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «أَشَجَّ النَّاسَ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ» یعنی شجاع‌ترین شخص کسی است که بر هوای نفس خود غلبه کند (نهج‌الفصاحه، ح ۲۹۹).

ب) خطبه‌ها

غنا‌ی زبان عربی به علاوه ایمان اسلامی، سبب بلیغ شدن سخنرانی‌های اعراب می‌شد. با مطالعه‌ی منابع به نظر می‌رسد که مالک اشتر، کلامی گیرا، جذاب و تأثیر گذار داشته و با سخنان مهیج خود، روح رشادت را در سپاه زنده کرده است. در جنگ صفین و مسیر حرکت به سوی صفین، سخنرانی‌هایی ایراد کرده است که بیشتر حاوی این مضامین بوده‌اند؛ ابتدا حمد و سپاس خدای را به جا می‌آورد؛ سپس تأکید می‌کرد، امام علی (ع) پسر عم پیامبر (ص) است، اولین کسی است که با پیغمبر نماز گزارد و در دین خدا فقیه و به حدود الهی داناست. می‌فرمود: او جانشین رسول خداست، تأکید می‌کرد حق با علی (ع) است، پرچم‌داران علی (ع) از یاران رسول خدا هستند و پرچم‌داران معاویه از مشرکانند. با این خطابه‌ها افراد را به مقاومت و پایداری فرا می‌خواند. اگر می‌دید گروهی از سپاهیان به هزیمت رفته‌اند می‌گفت: «شرم آور است که کسی بازگردد و کسی را نکشد و کشته شود یا به معرض کشته شدن نرود» (طبری، ۱۳۵۲، ۲۵۳۵/۶). وقتی معرکه‌ی نبرد شدید می‌شد و سپاهیان خسته می‌شدند مالک برای حفظ روحیه افراد می‌فرمود: «سختی هست و باز می‌گذرد» (همان، ۲۵۳۵/۶). زمانی که در میمنه‌ی سپاه انهزام رخ نمود او شکست خوردگان را به پایداری در قتال تحریک کرد و گفت: «دندان‌ها را به هم بفشیرید و با جمجمه‌ی سرها به دیدار خصم بشتابید زیرا گریز، ویرانگر شکوه و مجد و از دست دادن غنائم و دچار گشتن به خواری در حیات و ممات و گمراهی در دنیا و آخرت می‌شود» (منقری، ۶۴). در روز لیلة‌الهریر،

اشتر فرمانده جنگ بود و یارانش را تشویق می‌کرد که به اندازه این نیزه پیش بروید چون جلوتر می‌رفتند می‌گفت به اندازه این کمان پیش بروید، پس فرمود: «کیست خود را به خدا بفروشد و همراه اشتر نبرد کند تا پیروز شود یا خود را به خدا بپیوندد» (ابن مسکویه، ۵۰۷/۱). همین طور افراد را تشویق می‌کرد تا به شامیان حمله کنند. اشتر با این سخنان بلیغ و هیجان انگیز، سعی کرده روحیه معنوی افراد را تقویت کند که نسبت به جنگی که می‌کنند شک نکنند و تشویق‌شان کرده است. در جاهای مختلفی با استفاده از محتوای این تاکتیک و سخن اعلام کرده که اگر کشته شوید به درگاه باری تعالی راه یافته‌اید و در قرب الهی مسکن می‌گزینید و اگر هم پیروز شوید فتحی عظیم کرده‌اید.

ج) پس از جنگ صفین و شهادت:

مالک اشتر سعی کرده است در خدمت امام علی (ع) و اهداف او بکوشد. بعد از ماجرای حکمیت، امیرالمؤمنین او را به حکومت مصر منصوب کرد و منشور حکومتی‌ای که به مالک، عطا فرمود از نفیس‌ترین و ارزنده‌ترین مطالب حکمرانی و مردم‌داری است که در نهج‌البلاغه نیز آمده است. هر چند عهدنامه‌ی امام علی (ع) در ظاهر خطاب به مالک اشتر و برنامه‌ی کشورداری او در مصر است، اما این عهدنامه واجد برنامه‌ی جامع، مترقی و جاوید برای اداره‌ی کشور و ملت‌های مسلمان است. امام در این نامه‌ی مکتوب و مفصل، آنچه را که یک حاکم و کارگزار در زمینه‌های گوناگون نیاز به آموزش و فراگیری دارد، بیان کرده است و اعصار و قرون متوالی هنوز نتوانسته است غبار کهنگی بر سیمای پرصلابت آن بپاشد. به همین دلیل این عهدنامه در قرون متمادی مورد اهتمام دانشمندان و علما قرار گرفته است، به گونه‌ای که به شرح و ترجمه‌ی آن پرداخته‌اند و به طرق مختلف در منابع شیعه به صورت مستقل و غیر مستقل نقل شده است. همچنین ترجمه‌های مختلفی از آن منتشر گردیده که از آن میان وجود ده‌ها ترجمه فارسی قابل توجه است، چنان که ترجمه‌ی آن به زبان‌های ترکی، فرانسوی و انگلیسی قابل توجه است.^۱ در اینجا توضیح مختصر این بحث، شاید خالی از لطف نباشد که قرآن کریم در چند آیه، تخصص، امانت‌داری، توان کافی برای انجام مسئولیت و دلسوز بودن را از جمله ویژگی‌های کارگزاران دانسته است. (بوسف، ۵۵-اعراف، ۱۸-قصص، ۲۶-بقره، ۲۴۷). امیر مؤمنان نیز با تأسی به قرآن، کارگزارانی را برای استانداری و فرمانداری انتخاب نمود که دارای ویژگی‌های فوق بودند. یکی از برنامه‌های اصلاحی امام علی (ع)

۱ - جهت آشنایی بیشتر با این عهدنامه و اسناد آن در سه بخش: الف) نسخه‌های متن عهدنامه؛ ب) ترجمه‌های عهدنامه؛ ج) شرح‌ها و تفسیرهای عهدنامه، رک: عهدنامه‌ی امام علی (ع) به مالک اشتر، اسماعیل محمدی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۷۹.

در دوره‌ی زمامداری، گماشتن نیروهای صالح و کارآمد در مصادر امور حکومت بود، زیرا پایه ریزی و دوام حکومت دین محور و عدالت گستر، بدون کارگزاران شایسته، عملی نخواهد بود. چگونگی گزینش و به‌کارگیری این نیروها در پست‌های گوناگون سیاسی، نظامی، مالی، قضایی و اداری، مستلزم آشنا ساختن آن‌ها با دستورالعمل‌های مدیریتی، شیوه‌ی رفتار با مردم و نظارت بر عملکرد و مدیریت آنان به منظور حسن اجرای امور است و این از مسائلی است که امام علی (ع) به آن‌ها توجه وافر و دقیقی داشته است. امام علی (ع) در عهدنامه‌ی مالک اشتر به برخی از ویژگی‌های کارگزاران اشاره نموده که عبارت اند از: حُسن سابقه، عامل ظالم نبودن، داشتن تجربه‌ی کافی، متدین و پیشگام در اسلام و مسایل آن، طمع نوزیدن، چاپلوس و متملق نبودن و ... (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۵، ۳/۱۳۷). شایسته‌سالاری بهترین شیوه‌ی اجرای حکومت است. در چنین وضعیتی، کارگزاران لایق امیدوار می‌شوند و اشخاص بی‌کفایت با ناامیدی، از صحنه‌ی حکومت کنار می‌روند. در نتیجه، مردم بیشترین بهره‌ی مادی و معنوی را از این نوع حکومت خواهند برد. امام علی (ع) مقام و منصب را وظیفه و امانت می‌دانست، نه طعمه‌ای برای بلعیدن و وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف اقتصادی و سیاسی و مانند آن. حضرت در نامه‌ی پنجم نهج‌البلاغه خطاب به «اشعث بن قیس»، فرماندار آذربایجان می‌نویسد: «فرمانداری برای تو وسیله‌ی آب و نان نیست، بلکه امانتی است در گردن تو، و تو باید مطیع مافوق باشی.» (همان، ص ۸). از مهم‌ترین برنامه‌های امیر مؤمنان برای عمّال و کارگزاران حکومت، نظارت کامل و دقیق بر رفتار و کردار آنان بود. حضرت در عهدنامه‌ی مالک اشتر می‌فرماید: «با فرستادن مأموران مخفی، راست گو و باوفا، کارهای عمّال را زیر نظر بگیر، زیرا بازرسی مداوم و پنهانی، سبب می‌شود آن‌ها به امانت داری و مدارا کردن به زبردستان ترغیب شوند. اعوان و انصار خویش را سخت زیر نظر بگیر. اگر یکی از آنان دست به خیانت زد و مأموران سرّی تو متفقاً گزارش دادند، به همین مقدار از شهادت قناعت کن و او را زیر تازیانه کیفر بگیر و به مقدار خیانتی که انجام داده، او را کیفر نما. سپس وی را در مقام خواری و مذلت بنشان و نشانه خیانت را بر او بپه و گردن بند ننگ و تهمت را بر گردنش بیفکن. او را در جامعه چنان معرفی کن که عبرت دیگران گردد.» (همان، ۱۴۷). پیشوای عدالت خواهان و ستم ستیزان که می‌کوشید، ستم‌دیده یاری شود و داد او ستانده شود، بی‌گمان، از هیچ کوششی در این راه برای دریافت پژواک ندای مظلوم، دریغ نمی‌کرد. ابن ابی الحدید در شرح نهج‌البلاغه آورده است که امیر مؤمنان دارای «بیت القصص» یعنی خانه‌ی انتقادات و پیشنهادهای و شکایات بود. به طوری که مردم مسائل خود را به صورت مکتوب داخل آن خانه می‌انداختند. از این طریق نظر مردم در همه‌ی زمینه‌ها از جمله درباره‌ی کارگزاران به آن حضرت می‌رسید و حضرت عکس‌العمل نشان می‌داد (ابن ابی الحدید، بی تا، ۱۷/۸۷). دوران امامت امام علی (ع) منشأ الهام‌بخش و هدایت‌گر همه‌ی نظام‌های حقیقت‌خواه است و آموزه‌های فراوانی در دوران امامت و رهبری ایشان وجود دارد. از جمله‌ی آن‌ها ضرورت رابطه‌ی دو طرفه میان مردم و حاکمیت است که باعث استحکام

حکومت خواهد شد و در خطبه‌ی ۲۱۶ نهج‌البلاغه به آن پرداخته شده است. همچنین خطبه‌ی قاصعه‌ی امام علی (ع) که یکی از طولانی‌ترین خطبه‌هاست، نمونه‌ای از تلاش‌های آن حضرت، برای قرار دادن هویت قبیله‌ای در جای مناسب خود و احیای هویت دینی و تقویت آن به عنوان تکیه‌گاه اصلی دولت مرکزی قدرتمند است. این مقدمه‌ی مختصر، قطره‌ای از دریای معرفت امام علی (ع) است که در این جا به همین محدود بسنده می‌شود و البته با موضوع این مقاله نیز تا حدی فاصله دارد.

سرانجام مالک اشتر نخعی در مسیر مصر (منطقه قُلزم) به سال ۳۹ هجری، توسط عمال معاویه مسموم و به شهادت رسید. به نظر می‌رسد که این واقعه قبل از جنگ نهروان رخ داد، زیرا با بررسی منابع، نامی از مالک در نبرد با خوارج دیده نمی‌شود و از سوی دیگر، اگر مالک در زمان جنگ خوارج در جزیره حاضر بود، مثل قبیل از صفین برای تحریک مردم به جهاد، به این شهر می‌آمد، مخصوصاً که سپاهی که به نبرد نهروان رفت، در آغاز به نیت جنگ با معاویه راه اندازی شده بود. امام علی (ع) از شهادت مالک بسیار متأثر گردید و فرمودند: «خدا مالک را رحمت کند. او برای من آن چنان بود که من برای پیامبر خدا بودم» (زرکلی، ۳/ ۸۲۸)؛ و نیز «ای مالک! سوگند به خدا مرگ تو عالمی را پیر، و عالمی را خوشحال ساخته است» (امین، ۳۸/۹ - خویی، ۱۴۱۳، ۱۴/ ۱۶۱ - شوشتری، ۱۳۸۷، ۸/ ۶۴۳). منظور امام علی (ع) این بود که مرگ مالک، برای شیعیان و عدالت‌پیشگان، سخت و ناگوار، و برای قاسطین و ستم‌پیشگان شامی، مایه‌ی خوشحالی بود. ناگفته نماند که زمانی که خبر شهادت مالک اشتر، به معاویه رسید به میان مردم رفت و چنین گفت: «علی بن ابی طالب دو دست داشت که یکی از آنان در جنگ صفین قطع شد که او عمار بن یاسر بود و دیگری نیز امروز قطع شد که مالک اشتر است» (ابن اثیر، ۳/ ۱۵۳ - طبری، ۶/ ۲۵۵ - علامه امینی، ۹/ ۴۱). پس از شهادت مالک، غارت‌گری‌های سرداران معاویه و پراکندگی مردم کوفه شدت یافت و حکومت امام علی (ع) با مشکلات زیادی روبه‌رو شد. در این خصوص، روایتی نقل شده که «کار علی (ع) همواره استوار بود تا اشتر در گذشت و اشتر در کوفه محترم‌تر و سرور تر از احنف در بصره بود» (ابواسحاق ثقفی کوفی، ۱/ ۱۳۵۵، ۵ - ۲۶۴). با مطالعه‌ی منابع و به لحاظ روان‌شناسی فردی، به نظر می‌رسد که مالک اشتر نرمش، آرامش و عاطفه را با شدت و قهر بر دشمن توأم می‌کرد و هر جا که اقتضایی داشت، در همان مسیر گام می‌نهاد، لباس ساده‌ای بر تن می‌کرد و از دنیا به اموری مختصر اکتفا می‌نمود و در برابر خداوند خضوع داشت و اثر سجود در پیشانی‌اش هویدا بود. با وجود آن که فرماندهی والامقام به شمار می‌رفت و پُست‌های حساس را عهده‌دار گردید، با نهایت سادگی، کمال فروتنی و به حالت گمنامی روزگار می‌گذرانید. او از نظر معنوی به

کمالاتی دست یافته و خصال‌های چون حلم، سخاوت، کرم و استقامت در وجود او تجلی داشت.^۱ در اینجا درباره‌ی شخصیت مالک، تنها به نامه‌ی ۳۸ نهج‌البلاغه، بسنده می‌کنیم که امام علی (ع) هنگام رفتن وی به فرمانروایی مصر خطاب به مردم مصر نوشت و این بهترین گواه برای معرفی اوست: «اما بعد، من بنده‌ای از بندگان خدا را به سوی شما فرستادم که در روزهای بیم نخواست و در زمان ترس از دشمن روی برنتابد. بر بدکاران از آتش سوزان تندتر بُود و او مالک پسر حارث مَذْحِجی است. آنجا که حق بُود، سخن حق او را بشنوید و او را فرمان برید. او شمشیری از شمشیرهای خداست. نه تیزی آن کند شود و نه ضربت آن بی اثر بُود. اگر شما را فرمان کوچیدن دهد، کوچ کنید و اگر گوید، بایستید. او نه بر کاری دلیری کند و نه باز ایستد، و نه پس آید و نه پیش رود، جز که من او را فرمایم. در فرستادن او، من شما را بر خود برگزیدم، چه او را خیرخواه شما دیدم و سرسختی او را برابر دشمنانتان پسندیدم» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۲، نامه‌ی ۳۸/۳۱۲). چنین شخصیتی شایستگی آن را می‌یابد که حضرت علی (ع) منصب فرمانروایی سرزمین وسیع و حساس مصر را به وی بسپارد.

نتیجه گیری

مالک بن حارث نخعی معروف به مالک اشتر از شخصیت‌های برجسته‌ی تاریخ صدر اسلام و تشیع است. پس از اسلام، مالک اشتر در دوران خلفای راشدین کم و بیش حضور و فعالیت داشته است اما در خدمت به امام علی (ع) و اهداف او فعالیت‌های آشکار و چشمگیر داشته است. او در رسیدن امام علی (ع) به حکومت و جنگ‌های جمل و صفین با شجاعت و خطابه‌های نافذ، تلاشی وافر کرده و بسیاری از پرچم‌داران سپاه مقابل را با ضرب شمشیر از پای درآورده است. او در جنگ صفین و نبرد «لیلۃ الهمیر» نزدیک بود بر سپاه معاویه فائق شود که به خاطر دسیسه‌ی شامیان مبنی بر سر نیزه کردن قرآن‌ها و در نتیجه‌ی آن فریب و فشار سپاه عراقیان بر امام علی (ع)، به اجبار از میدان نبرد بازگشت و در نهایت زمانی که از طرف امام علی (ع) به حکومت مصر تعیین و اعزام گشته بود، با دسیسه‌ی معاویه در بین راه مصر (منطقه‌ی قُلُزْم) به سال ۳۹ هجری، به شهادت رسید. توصیه و عهد نامه‌ای را که امام علی (ع) به مالک اشتر نوشته است، می‌تواند بهترین و کامل‌ترین برنامه، جهت اداره‌ی حکومت و سیمای کارگزاران و نحوه‌ی گزینش و انتخاب آن‌ها در حکومت اسلامی باشد. هر چند درباره‌ی شخصیت مالک اشتر همواره ابهاماتی وجود دارد ولی با

۱. برخی از پژوهشگران به نوعی سعی کرده اند گوشه‌هایی از این شخصیت بزرگ را معرفی و شناسایی کنند. جهت آشنایی و توضیحات بیشتر، رک: مالک اشتر، عبدالواحد مظفر - مالک الأشر، محمد رضا الحکیم - علی کیست، فضل الله کمپانی - سیمای مالک اشتر، محمد محمدی اشتهدادی - سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب، علی اکبر ذاکری.

بررسی منابع تاریخی و روانشناسی فردی، به نظر می‌رسد که دارای خصلت‌ها و ویژگی‌هایی همچون: سیاست مدار و مدیر، فصاحت و بلاغت، اهل جهاد و هجرت، دشمن شناس، شجاع و با بصیرت، مدافع امام علی (ع)، انقلابی، قاطع، سازش ناپذیر در دفاع از ارزش‌های اسلامی، بردبار، خویشتن دار، خیرخواه مردم و... بوده است.

منابع و مأخذ

- ابن ابی الحدید، فخرالدین ابو حامد، شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالهدی الوطنیه، بی تا؟
ابن اثیر، عزالدین، الکامل، ترجمه‌ی عباس خلیلی، تصحیح دکتر مهیار خلیلی و دکتر سادات ناصری، مؤسسه مطبوعات علمی، ۱۳۶۸.
- ابن اعثم، محمد بن علی، الفتوح، ترجمه‌ی محمد ابن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- ابن الاثیر الجزری، ابوالحسن، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارالمکتب العلمیه، ۱۹۸۷.
- ابن جریر طبری، محمد، تاریخ الامم و الملوک، قاهره، مطبعه الاستقامه، ۱۹۳۹.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه فی تمییز الصحابه، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۳۲۸.
- ابن سعد، محمد، کاتب واقدی، طبقات الکبری، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف، الاستیعاب فی معرفه اصحاب، تحقیق و تعلیق علی محمد عوض و عادل احمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1415.
- ابن مسکویه رازی، ابوعلی، تجارب الامم، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
- ابواسحاق ثقفی کوفی، الغارات، تصحیح سید جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، سلسله انتشارات انجمن ملی، ۱۳۵۵.
- اسکافی، ابوجعفر، المعیار و الموازنه فی فضائل امیرالمؤمنین علی (ع)، تحقیق محمد بن عبدالله المعتزلی و محمدباقر محمودی، بی جا، بی تا، ۱۹۹۸.
- اصفهان‌ی، ابوالفرج علی، الاغانی، مصر، دارالمکتب المصریه، بی تا؟
- امین النجفی، عبدالحسین، الغدیر فی الكتاب و السنه و الادب، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۶.
- امین، سید محسن، اعیان الشیعہ، تحقیق حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۳.
- بستانی، فؤاد أفرام، دایره‌المعارف الاسلامیه، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۵۸.
- بلاذری، احمد ابن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت، مؤسسه الاعلی، ۱۹۸۴.
- بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، تحقیق رضوان محمد رضوان، مصر، ۱۹۵۹.

- حسین، طه، الفتنة الكبرى، مصر، دار المعارف، ۱۹۷۹.
- خوبی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، تهران، مرکز نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۳.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، الاخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر، قم، مطبعة امیر، ۱۴۰۹.
- ذاکری، علی اکبر، سیمای کارگزاران علی (ع)، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد، سیر اعلام النبلاء، تحقیق ابراهیم الیاباری و طه حسین، مصر، دارالمعارف، بی‌تا.
- رسولی محلاتی، هاشم، زندگانی امیرالمؤمنین (ع)، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۴۰۵.
- زرکلی، خیر الدین، الأعلام، الطبعة الاولى، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۹.
- شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷.
- شهبیدی، جعفر، زندگانی امیرالمؤمنین علی (ع)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۶، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
- عسقلانی، ابن حجر، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴/۱۹۸۴.
- قرآن کریم، (۱۳۷۸). خط عثمان طه، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، چاپ سوم، قم.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوائی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، بیروت، الشركة العالمیة، ۱۹۸۹.
- _____، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی ۱۳۷۸.
- منتظر القائم، اصغر، نقش قبایل یمنی در حمایت از اهل بیت (ع)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- منقری، نصر ابن مزاحم، وقعة الصفین، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، مکتبه آیت الله المرعشی نجفی، ۱۴۶۸.
- _____، واقعه صفین در تاریخ، ترجمه کریم زمانی، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۶۴.
- نویری، شهاب الدین احمد، نهاية الإرب فی فنون ادب، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- نهج البلاغه (خطبه‌ها، نامه‌ها، کلمات قصار علی‌علیه السلام)، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- نهج البلاغه، علی بن ابی طالب (ع)، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات کمال‌الملک، ۱۳۸۲.

بررسی نقش و جایگاه مالک اشتر در تاریخ صدر اسلام

_____، ترجمه‌ی محمدجعفر امامی و محمدرضا آشتیانی، تهران،
مدرسه‌ی امام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۳۸۵.
واقدی، محمد بن عمر، فتوح الشام، تصحیح عبداللطیف عبدالرحمان، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
یاقوت حموی، شهاب الدین ابی عبدالله، معجم البلدان، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۹.
یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و
فرهنگی، ۱۳۷۸.

موفقیت پیامبر(ص) در کنترل گروه های ساکن در مدینه پس از هجرت
(پیمان نامه عمومی مدینه)

سعید معبّدی آرائی^۱

چکیده

مقاله‌ی حاضر به بررسی یکی از نخستین اقدامات پیامبر اکرم(ص) - پیمان نامه‌ی عمومی مدینه پس از هجرت به این شهر پرداخته و سعی می‌کند با ارائه‌ی تصویری روشن از اوضاع مدینه و گروه‌های ساکن در آن، مهارت و موفقیت پیامبر را در کنترل این گروه‌ها نشان دهد.

کلید واژه‌ها: پیامبر(ص)، مهاجران، انصار، یهود، پیمان نامه‌ی عموم.

مقدمه

از جمله نخستین اقدامات پیامبر اکرم(ص) پس از هجرت به یثرب انعقاد پیمانی مکتوب بین گروه‌های مختلف ساکن در مدینه بود که در گزارش‌های مختلف از آن با عنوان‌هایی چون: صحیفه، مواعده‌ی یهود، دستورالدوله‌البلدیّه، قانون نامه‌ی مدینه و... نام برده شده است. اهمیت این اقدام به حدّی است که از آن به عنوان نخستین قانون اساسی مدوّن جهان یاد شده است. از آن جا که اعراب جاهلی برای مسأله‌ی پیمان اهمیت زیادی قایل بودند، لذا پیامبر(ص) با استفاده از همین امر به دنبال تحکیم پایه‌های حکومت نوپا بودند و در نهایت مسأله-ی دولت‌سازی را مدّ نظر داشتند. و این میسر نمی‌شد، مگر در یک محیط آرام و دور از تنش و درگیری. لذا این اقدام نقطه‌ی عطفی در استقرار پایه‌های حکومت اسلامی محسوب می‌شود که در آن حقوق و وظایف تک تک افراد مشخص است.

۱. ضرورت و اهداف انعقاد پیمان نامه عمومی مدینه

جامعه‌ی یثرب پیش از ورود پیامبر اکرم(ص) آمیخته از عناصر مختلفی بود که هیچ‌گونه نظام و وحدت و هماهنگی آن‌ها را به هم مربوط نمی‌ساخت. پیامبر بر آن شد تا میان آن‌ها نظام و وحدت برقرار کرده، آن‌ها را تحت پرچم دین جدید (اسلام) گرد آورد و در میان ایشان بر اساس نظام شهروندی راستین که رابطه‌ی افراد جامعه را در سایه‌ی دولت واحد برقرار و حفظ می‌کند، تعاون و همکاری متقابل به وجود آورد.

برجسته‌ترین این عناصر، گروه انصار یعنی دو قبیله‌ی اوس و خزرج بودند که به دین اسلام ایمان آوردند و با پیامبر اکرم(ص) پیمان دوستی و حمایت و یاری و تعهد جنگ با مخالفان اسلام بستند. (طبقات، ج ۱، ۱۷۳-۱۷۰). لذا احساسات، افکار و شریعت ایشان که مَلهم از قرآن و سنت بود، نیز یکسان بود. نیز چنین بودند مهاجران مسلمان که با انصار عقد برادری بستند. (السیره، ج ۱، ۵۰۷-۵۰۴) در برابر ایشان گروه‌هایی هم چون یهود، منافقان، مشرکان و اعراب قرار داشتند.

پیش از آمدن قبایل جنوبی (اوس و خزرج) به یثرب، یهودیان حاکمیت این شهر را در دست داشتند. (المفصل، ج ۱، ۵۱۹). اما پس از آن از موقعیت آنان کاسته شد. از آیه‌ی ۸۹ سوره‌ی بقره استفاده می‌شود که یهودیان از سوی اوس و خزرج مورد ستم واقع می‌شدند از این رو به آن‌ها می‌گفتند: وقتی پیامبر ظهور کند به کمک او بر شما پیروز خواهیم شد. امام صادق(ع) در تفسیر این آیه فرموده است: «وقتی اوس و خزرج فزونی یافتند به اموال یهود تعرض می‌کردند. پس

یهودیان گفتند وقتی محمد(ص) مبعوث شود شما را بیرون خواهیم کرد.» (الروضه، ۳۰۹ و تفسیر، ج ۱، ۴۹).

بر اساس گزارش ابن اسحاق، پیش از هجرت مسلمانان به یثرب، بنی نظیر و بنی قریظه و دیگر گروه هایی که مرتبط و منتسب به این دو قبیله بودند، با اوسیان پیمان دوستی داشتند و بنی قینقاع و دوستانشان با خزرج هم پیمان بودند. وقتی نزاعی رخ می داد هر قبیله ی یهودی به یاری هم پیمان مشرک خود بر می خاست و در برابر هم کیش خود قرار می گرفت و گاه خون او را می ریخت. پس از جنگ نیز در کنار هم جمع شده، با دادن فدیسه، اسرای خود را آزاد می کردند. (السیره، ج ۱، ۵۴۰).

اما منافقان کسانی بودند که در ظاهر به اسلام ایمان آورده بودند، ولی در واقع با اسلام در جنگ بودند. لذا به زبان دم از ایمان می زدند ولی در دل ایمان نداشتند. با مسلمانان نماز می گزاردند و روزه می گرفتند، ولی در واقع سر سخت ترین دشمنان اسلام و مسلمانان بودند. اینان مکارانه در میان صفوف مسلمانان رخنه کرده بودند تا به اسرار و اهداف آنان آگاه شوند و آن را در اختیار دشمنان اسلام، یعنی مشرکان قریش و دیگران بگذارند و بدین ترتیب در پی آن بودند تا حکومت اسلامی را در نطفه از بین ببرند.

در رأس منافقان، عبدالله بن ابی بن سلول بود که دو قبیله ی اوس و خزرج پیش از ایمان به اسلام و بیعت با پیامبر (ص) در عقبه، به رهبری وی تن در داده بودند. ولی وقتی افراد این دو قوم از وی روی گرداندند و به پیامبر (ص) گرویدند، وی نیز به اکراه اسلام آورد در حالی که برنفاق و کینه توزی اصرار می ورزید.

در این حال مشرکان گروه اندکی از عرب بودند که بر بت پرستی و شرک باقی مانده بودند و با اسلام و مسلمانان مخالفت می کردند. و به پیامبر(ص) دشنام می دادند. سرسخت ترین این دشمنان مخالف بزرگی از اشراف اوس به نام "ابو عامر عبدعمر بن صیفی بن النعمان" بود که در عصر جاهلیت تارک دنیا بود و به او راهب می گفتند. ابوعامر نماینده ی گروهی از اهل مدینه بود که در دشمنی با دین جدید، از گروه «عبدالله بن ابی» بیشتر می کوشید. زیرا عبدالله بن ابی جرأت نمی کرد آشکارا با اسلام و مسلمین مخالفت کند و تظاهر به اسلام می کرد تا آن جا که ادعا می کرد از یاران اسلام است. در حالی که ابوعامر پیوسته و از سر نخوت با پیامبر(ص) دشمنی می کرد. وی با پیامبر در موضوعات عقیدتی مجادله می کرد و پیامبر را به دگرگونی و انحراف از دین حنیف ابرهیمی متهم می ساخت. و پس از اسلام آوردن همه ی قومش، از آن ها کناره گرفت، یثرب را ترک کرد و با حدود ده مرد که با او هم فکر بودند به مکه کوچ کرد. پیامبر(ص) نیز او را نفرین کرد و از خدا خواست که او را غریب، آواره و تنها بمیراند و او را فاسق خواند. وقتی پیامبر(ص) مکه را فتح کرد، ابوعامر به طائف کوچ کرد و چون ساکنان طائف اسلام آوردند، وی با تعدادی از یارانش به شام گریخت و در آن جا غریب و آواره و تنها مرد. (السیره، ج ۱، ۵۸۶-۵۸۴).

علاوه بر این‌ها مشرکان گروه کوچکی از اعراب اوس و خزرج بودند که هم چنان بر شرک باقی مانده بودند و به پیامبر(ص) و دعوت او ایمان نیاورده بودند. ولی این گروه به دلیل تعصب قبیله‌ای و حفظ آداب و رسوم جاهلیت، در روابط عمومی خود تسلیم افکار و احساسات اسلامی شدند و با خویشاوندان خود که بیشتر آنان مسلمان شده بودند، زیر پرچم اسلام زندگی می‌کردند. (السیره، ج ۵۰، ۱).

با وجود تمامی این گروه‌های مخالف اسلام نوپا، دشمنی اعرابی که در اطراف مدینه و در مسیر راه بین مدینه و مکه سکونت داشتند، بر آن‌ها اضافه می‌شود. زیرا این اعراب بادیه نشین - مثل دیگر اعراب که در اطراف جزیره العرب پراکنده بودند - هم چنان بر شرک خود باقی بودند و تصور می‌کردند که از آن پس پیامبر توان پیروزی و غلبه بر شرک و بت پرستی ایشان را نخواهد داشت. (خاتم النبیین، ج ۴۵، ۲).

در چنین محیط آکنده از دشمنان، پیامبر اکرم(ص) می‌بایست کار تأسیس دولت خود را دنبال کند. فرانچسکو گابریلی (Francesco Gabrieli) این محیط را به طور خلاصه چنین بیان می‌کند: «پیروزی و موفقیتی که پیامبر اسلام(ص) به عنوان صاحب قدرت دینی و رئیس دولتی که خود بنیان نهاده بود، به دست آورد، کند و همراه با مشکلات بود که دشمنان آشکار و پنهانش بر ضد وی به وجود می‌آوردند. مگیان، دشمنان ظاهری وی بودند و پیامبر می‌بایست با سیاست‌های منافقان و توطئه‌های بسیاری که در پنهان و توسط گروه‌های مختلف ساکن مدینه طرح ریزی می‌شد، مقابله کند. (Muhammad and conquests, P.64).

تردیدی نیست که پیامبر اکرم(ص) با این مشکلات و توطئه‌هایی که گابریلی از آن‌ها سخن گفته، مواجه بود و البته با سیاست‌های ماهرانه و داهیانۀ خود بر آن‌ها چیره شد. این مهارت سیاسی در مکتوبی آشکار می‌شود که پیامبر برای تنظیم روابط میان مهاجران و انصار وضع کرد و در آن با یهود پیمان بست و دین و اموال آن‌ها را تنظیم و تضمین کرد و شروطی دو جانبه برای آن‌ها قرارداد.

بنابراین، پیامبر اکرم(ص) به منظور مهار گروه‌های ساکن در مدینه و فراهم نمودن شرایط در جهت ساختن دولت اسلامی به انعقاد پیمان نامه پرداختند. طبق گفته‌ی استاد جعفریان، لازمه - ی تشکیل "دولت"، شکل‌گیری "امت واحده" است. از نظر ایشان تا آن جا که به اسلام و مسلمانان مربوط می‌شد، آموزه‌های اسلامی مهم ترین رکن اتحاد به شمار می‌رفت. مهم ترین آموزه، قوت بخشیدن به گرایش توحیدی در جامعه و به وجود آوردن یک عقیده‌ی مشترک به خداوند بود. البته توحید، تنها عبارت از پذیرفتن یک ذات واحد و حتی عبادت او نبود، بلکه توحیدی مورد نظر بود که خداوند را به عنوان حاکم و صاحب ولایت مطرح کرده و رسولی را نیز برای اعمال این حکم و ولایت به میان مردم بفرستد. حاصل چنین وحدتی شکل‌گیری امت واحده بود.

اما با وجود این آموزه ها و تنها با اعتماد بر آن ها، نمی توان به "قوام دولت" امیدوار بود. از نظر ایشان دولت می بایست دستورالعمل های مشخصی را نیز معین سازد تا بر اساس آن جریان عملی جامعه را تحت کنترل خود در آورد. به گونه ای که هم حکومت بدانند چه می کند و هم توده های جامعه تکلیف خود را بدانند. جامعه نیاز به «فقه» دارد؛ فقه به معنای «قانون». بخشی از این قانون مسائل دینی است و بخشی نیز احکام و فقه حکومتی است. گرچه قرآن در دسترس بود، اما می بایست بر اساس آن مجموعه ای از قوانین تدوین می شد تا بتواند جامعه را در ارتباط با دولت اسلامی سرپا نگاه دارد و از سوی دیگر راه را برای تربیت بهتر مردم فراهم سازد. (تاریخ سیاسی، ج ۱، ۳۸۵-۳۸۳).

۲. متن پیمان نامه

مورخان اولیه چندان اهمیتی به پیمان نامه نداده اند و به نقل آن همت نگماشته اند. تنها ابن هشام متن آن را از ابن اسحاق روایت کرده و ابو عبید - معاصر ابن هشام - هم در کتاب «لاموال» آن را آورده است. اما متأسفانه مورخان و شرح حال نویسانی هم چون ابن سعد، ابن خیطاط، بلاذری، یعقوبی، طبری و مسعودی اشاره ای به آن نکرده اند. در این جا ترجمه پیمان نامه را از کتاب «مجموعه الوثائق» می آوریم:

به نام خداوند بخشاینده ی بخشایش گر

۱. این نوشته و پیمان نامه ای است از محمد پیامبر [فرستاده خدا] تا در میان مؤمنان و مسلمانان قبیله ی قریش و [مردم] یثرب و کسانی که پیرو مسلمانان شوند و به آنان ببینند و با ایشان در راه خدا پیکار کنند [به اجراء آید].
۲. آنان در برابر دیگر مردمان یک امت اند.
۳. مهاجران قریش، همانند پیش از اسلام، خون بهامی پردازند؛ و بارعایت نیکی و دادگری در میان مؤمنان، اسیر خود را رها می سازند.
۴. قبیله ی بنی عوف همانند گذشته خون بها می پردازند؛ و هر گروهی بر پایه ی روش مؤمنان، بانیکی و دادگری، اسیر خویش را آزادی سازد.
۵. بنی حارث [بن خزرج] هم چون گذشته خون بها می پردازند؛ و هر گروهی بر پایه ی روش مؤمنان؛ بانیکی و دادگری، اسیر خود را آزادی سازد.
۶. بنی ساعده چون گذشته خون بها می پردازند؛ و هر گروهی به شیوه ی مؤمنان؛ بانیکی و دادگری، اسیر خود را آزاد می سازد.

۷. بنی جشم هم چون گذشته خون بها می‌پردازند؛ و هر گروهی به شیوهی مؤمنان؛ بانیکی و دادگری، اسیر خود را آزاد می‌سازد.
۸. بنی نجاربه شیوهی گذشته خون بها می‌پردازند؛ و هر گروهی به شیوهی مؤمنان؛ بانیکی و دادگری، اسیر خود را آزاد می‌سازد.
۹. بنی عمرو بن عوف هم چون گذشته خون بها می‌پردازند؛ و هر گروهی به شیوهی مؤمنان؛ با نیکی و دادگری، اسیر خود را آزاد می‌سازد.
۱۰. بنی نبت به شیوهی پیش از اسلام خون بها می‌پردازند؛ و هر گروهی به شیوهی مؤمنان؛ با نیکی و دادگری، اسیر خود را آزاد می‌سازد.
۱۱. بنی اوس هم چون گذشته خون بها می‌پردازند؛ و هر گروهی به شیوهی مؤمنان؛ با نیکی و دادگری، اسیر خود را آزاد می‌سازد.
۱۲. پیروان اسلام نباید مسلمانی را در پرداخت خون بها یا فدیة ی سنگین تنها گذارند.
۱۲. هیچ مؤمنی نباید با وابستهی مؤمنی دیگر بر ضدّ وی هم پیمان شود.
۱۳. همهی مؤمنان پرهیزگار باید در برابر هر مسلمانی که ستم کند یا از راه ستمگری چیزی از ایشان بخواهد و یا آهنگ دشمنی و تباهی میان مؤمنان را در سر بپروراند، هم داستان به ستیز برخیزند، هر چند وی فرزند یکی از ایشان باشد.
۱۴. هیچ مؤمنی نباید مؤمنی دیگر را به قصاص کافر بکشد یا به کفری در برابر مؤمن، یاری دهد.
۱۵. پناه خدا برای همگان یک سان است، و فرودست ترین مسلمانان، کافران را پناه تواند داد. مؤمنان در برابر دیگران یاور یکدیگرند.
۱۶. هرکس از یهود، از ما پیروی کند، بی هیچ ستم و تبعیض، از یاری و برابری برخوردار خواهد شد.
۱۷. آشتی همهی مؤمنان یکی است و به هنگام پیکار در راه خدا هیچ مؤمنی نباید جدا از مؤمن دیگر و جز بر پایه ی برابری و دادگری [مرسوم] در میان مؤمنان، با دشمن از آشتی درآید.
۱۸. پیکارگرانی که همراه ما نبرد می‌کنند، باید به نوبت به پیکار بپردازند.
۱۹. مؤمنان، فرد مسلمانی را که مسلمانی دیگر را کشته است، در راه خدا می‌کشند.
۲۰. بی شک مؤمنان از بهترین و استوارترین راستی و راه یابی برخوردارند.
۲۰. هیچ مشرکی نباید مال یا جان افراد قریش را در پناه خود گیرد و از دست یابی مؤمنی به آن‌ها جلوگیری کند.
۲۱. هرگاه از روی دلیل ثابت گردد که کسی مؤمنی را بی گناه کشته است، باید او را به قصاص کشت، مگر آن که صاحب خون به ستاندن خون بها راضی شود و همه ی مؤمنان باید ضدّ قاتل باشند و باید بر علیه او به پاخیزند.

۲۲. هر مؤمنی که محتوای این نوشته را پذیرفته است و به خدا و روز بازپسین باور دارد، روا نیست که آدم کشی را یاری یا پناه دهد، و هر کس که او را یاری یا پناه دهد، بی گمان در روز رستاخیز گرفتار نفرین و خشم خدا خواهد گشت و توبه و سربهایی از وی پذیرفته نخواهد شد.
۲۳. هرگاه شما مسلمانان در کاری گرفتار اختلاف شدید، [داوری پیرامون آن را به خدا و محمد(ص) باز گردانید.
۲۴. تا آنگاه که مؤمنان با دشمن در پیکارند، یهود نیز باید در پرداخت هزینه ی جنگ با مؤمنان همراه باشند.
۲۵. یهود بنی عوف، خود و بستگانشان امتی همراه با مسلمانان هستند؛ دین یهود از آن ایشان و دین مسلمانان از آن مسلمانان است؛ مگر کسی که با پیمان شکنی ستم کند و راه گناه را در پیش گیرد، که چنین کسی جز خود و خانواده اش را تباه نخواهد ساخت.
۲۶. یهود بنی نجار دارای حقوقی برابر با حقوق بنی عوف هستند.
۲۷. یهود بنی حارث نیز دارای حقوقی برابر با حقوق یهود بنی عوف هستند.
۲۸. یهود بنی ساعده نیز دارای حقوقی برابر با حقوق بنی عوف هستند.
۲۹. یهود بنی جشم نیز دارای حقوقی برابر با حقوق بنی عوف هستند.
۳۰. یهود بنی الاوس نیز دارای حقوقی برابر با حقوق بنی عوف هستند.
۳۱. یهود بنی ثعلبه نیز دارای حقوقی برابر با حقوق بنی عوف هستند؛ مگر کسی که [با پیمان شکنی] ستم کند و گناه ورزد، که چنین کسی جز خود و خانواده ی خود را تباه نخواهد ساخت.
۳۲. همانا جفنه هم چون مردم ثعلبه، تیره ای از ثعلبه هستند.
۳۳. بی گمان بنی شطیبه دارای حقوقی هم سان با قبیله ی بنی عوف اند. روشن است که راستی و استواری بر پیمان، با پیمان شکنی یک سان نیست.
۳۴. وابستگان قبیله ی بنی ثعلبه، هم چون خود آن قبیله اند.
۳۵. نزدیکان و راز داران یهودان، چون خود ایشان اند.
۳۶. هیچ یک از آنان جز به اجازه ی محمد (ص) نباید بیرون رود.
۳۶. ب. نیز هیچ یک از کیفر زخمی که بر کسی وارد آورده است، برکنار نمی ماند. هر کس به ناگاه کسی را بکشد، بی گمان زیان آن جنایت به خود وی و خاندانش باز خواهد گشت، مگر آن که مقتول ستم کرده باشد که در این صورت، خداوند آن را (چون قصاصی) می پذیرد.
۳۷. در پیکار با دشمنان، هزینه ی یهود برعهده ی خود آنان خواهد بود؛ و بر هر دو گروه است که در برابر کسی که با شرکت کنندگان در این پیمان نامه به ستیز برخیزد، با هم یاری یکدیگر پیکار کنند. نیز باید راستی و نیک خواهی، نیکی، بی هیچ پیمان شکنی میان ایشان استوار باشد.
۳۷. ب. هیچ مردی نباید نسبت به هم پیمان خویش، پیمان شکنی کند. پیداست که یاری از آن ستم دیده است.

۳۸. تا آن گاه که مؤمنان سرگرم پیکار با دشمن هستند، یهودان نیز باید همراه مسلمانان هزینه‌ی جنگ را بپردازند.
۳۹. درون مدینه برای پذیرندگان این پیمان نامه حَرَم است.
۴۰. پناهنده یا هم پیمان، در صورتی که زیان نرساند و پیمان نشکند، هم چون خود پناه دهنده و پیمان دار است.
۴۱. به هیچ یک از افراد خانواده [که دارای سرپرستی است] بی اجازه ی کسان او، نباید پناه داد.
۴۲. هرگاه میان متعهدان به این پیمان نامه، قتلی یا روی دادی ناگوار و یا ناسازگار که خطر تباهی همراه داشته باشد، روی دهد، بی گمان برای رهایی از آن، باید به خدا و پیامبر وی محمد (ص) روی آورند؛ [مشیت] خداوند برنگه داشت و پذیرفتن این نوشته جاری است.
۴۳. هیچ کس نباید به قریش و یاران ایشان پناه دهد.
۴۴. هم پیمانان باید علیه کسی که به شهر یثرب بتازد، به یاری هم بشتابند.
۴۵. هرگاه هم پیمانان مؤمنان، ایشان را به صلحی فراخوانند، بر مؤمنان است که بدان تن در دهند، مگر صلح و آشتی با کسی که با دین در پیکار است.
- ۴۵ب. هزینه ی هر گروه، [بازینه ی رزمی هر گروه] بر عهده ی خود آن گروه است.
۴۶. یهود اوس، خود و وابستگانش، با نیکی محض و استواری بر این پیمان نامه، همان پیمانی را پذیرفته اند که دارندگان این پیمان نامه، بر آن گردن نهاده اند. پایداری بر پیمان، آسان تر از پیمان شکنی است. این پیمان شکن است که خود زیان پیمان شکنی را خواهد دید. خداوند [گواه] راستینی بر این پیمان نامه است و آن را می پذیرد.
۴۷. پیداست که این نوشته، ستمگر یا پیمان شکنی را از کیفر، باز نخواهد داشت. نیز روشن است که هر کس از مدینه بیرن رود و هر کس که در مدینه بماند در امان خواهد بود؛ مگر کسی که ستم کند و پیمان شکند. خداوند و پیامبرش محمد (ص) پناه گاه پرهیزگاران و استواران بر پیمان اند.

نتیجه گیری

به هر حال صحت این پیمان نامه - که در سیره‌ی ابن اسحاق آمده و ابن هشام آن را نقل کرده است - مورد تأکید قرار گرفته و تردیدی در آن نیست. هم چنان که میان معانی و متون آن، با آنچه در واقع جریان داشت و نیازهای مدینه در آن زمان هماهنگی کاملی برقرار بود. و پیامبر (ص) در ضمن کنترل گروه های مختلف ساکن در مدینه، به دنبال تشکیل امت واحد - چنان که در متن به آن اشاره شده - و نهایتاً دولت سازی بودند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سعد، محمد (بن سعد زهری)، الطبقات الكبرى، تحقیق عبدالقادر عطا، جلد ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۳. ابن هشام، عبدالملک (بن هشام، معافری)، السیره النبویه، تحقیق سقا/آبیاری/شلیبی، جلد ۱، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
۴. علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جلد ۶، نشر جامعه بغداد، بغداد، ۱۴۱۳ ق.
۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الروضه من الکافی، تصحیح الغفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲.
۶. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، جلد ۱، مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران، بی تا.
۷. الزین، سمیع عاطف، خاتم النبیین محمد (ص)، جلد ۲، بی نا، بیروت، ۱۹۸۳ م.
۸. جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، جلد ۱، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۹. حمیدالله، محمد، نامه ها و پیمان های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام، ترجمه دکتر سید محمد حسینی، سروش، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول (ص) مؤسسه دار الحدیث، تهران، ۱۴۱۹ ق.

درآمدی بر سفرنامه‌های مسلمانان در عصر عباسی (۱۳۲-۶۵۶ ق)

مرتضی رضایی^۱

چکیده

جغرافیا بعنوان علم شناخت زمین، اگرچه توسط مسلمانان ابداع نشده اما با ظهور عصر ترجمه و آشنایی مسلمانان با این دانش، تحولات زیادی در آن ایجاد کردند. یکی از شعبه‌های جغرافیا سفرنامه‌ها است که دربر دارنده‌ی داده‌های جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، اجتماعی می‌باشد. بنابراین مفیدترین روش برای تبیین و تحلیل دوره‌های تاریخی بشر محسوب می‌شود.

سندی درباره‌ی سفرنامه‌ی اسلامی در عصر اموی وجود ندارد و شاید به احتمال بسیار ضعیف عباسیان این آثار را محو کرده باشد، اما واقعیت این است که مسلمانان در این دوره با این معرفت و سبک نگارش آشنایی نداشتند.

عباسیان همزمان با گسترش مرزهای اسلام و اراده برای کنترل و نظارت بر شهرها به سبب جزیه، خراج، مالیات و از سوی دیگر پیدایش بیت‌الحکمه و ترجمه‌ی کتاب‌های جغرافیایی، به تدوین و ثبت این آثار ارجمند و گرانبها اقدام کردند و در این زمینه می‌توان به فعالیت‌های علمی و سیاسی خلیفه الواثق بالله و المقتدر بالله اشاره نمود. آنچه در این مقاله خواهد آمد، توجه به بُعد دیداری و مشاهده‌ای سفرنامه‌ها و بررسی آنها با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی می‌باشد.

کلید واژه‌ها: سفرنامه، جهانگردان مسلمان، عصر عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ق)، جغرافیا، البلدان، صورة الأرض.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام.

۱- اهمیت سفرنامه‌ها

یکی از منابع قابل توجه مورخین، جغرافیدانان و جامعه‌شناسان برای درک گذشته‌ی بشر سفرنامه‌ها است. سفرنامه، شرح مسافرت‌های انسان در مکان دیگر است، شامل توصیف شهرها، آبادیها، کوهها، رودها، دریاها و... می‌باشد.

از راه‌های شناخت هر یک از دوره‌های تاریخی، سفرنامه‌هایی است که در طول هر دوره صورت پذیرفته است. در یک تعریف جامع تر منظور از سفرنامه، خاطرات و مشاهدات در طول مسافرتها است به طوری که چهار عنصر زمان، مکان، انسان و طبیعت در آن لحاظ شده باشد. آنچه اهمیت بسیار زیادی دارد؛ عینی و عینی بودن سفرنامه است، زیرا چه بسا افرادی بدون تحمل مشقت‌های سفر با توجه به نوشته‌های گذشتگان، کتاب‌هایی درباره‌ی موقعیت و جایگاه یک مکان جغرافیایی سخن بگویند؛ چنانچه جاحظ و ابن‌خردادبه چنین می‌کردند، اما به واقع این آثار را، نمی‌توان سفرنامه نامید بلکه تدوین و گردآوری است. به عبارت دیگر سفرنامه، رهاورد سفر برای تشنگان علم و معرفت است.

در اواخر قرن اول هجری سرزمینهای دور دست غرب در اروپای امروزی (اندلس) و سرزمینهای شرقی (افغانستان، تاجیکستان، پاکستان، هند) فتح شد و از سوی دیگر با تثبیت دولت عباسیان در اوایل قرن دوم هجری و آغاز نهضت ترجمه در عصر منصور، مهدی، هادی و مأمون عباسی، آثار زیادی از یونانی و سریانی به عربی برگردانده شد، از جمله کتابهای فلسفی، طب، طبیعیات بویژه مطالعات زمین‌شناسی.

از آنجایی که ژئوگرافی در یونانی به معنای «صوره الأرض» (شناخت زمین) بود، عربها به این علم جغرافی گفتند که مشتمل بر قَطْعُ الْأَرْضِ و اقلیم بندی، شناسایی راهها و دریاها و... می‌شد. مسلمانان به اسباب مختلف از جمله توصیه‌ی اسلام به گردش و سیر نمودن در روی زمین، تبلیغ و گسترش دین اسلام، تجارت و بازرگانی، فتوحات، دریافت مالیات و زکات و جزیه، خبر رسانی، جهانگردی و سیاحت، کتاب‌های زیادی با عنوان‌های المسالك و الممالک، مراصد، البلدان، جبال و میاه، الخراج، الفتوح، صورة الارض و اشکال العالم، حدود العالم و... نگاشتند. اما سفرنامه‌ها از آنجایی که بیشتر طرز نگرش مسلمانان نسبت به اطراف و محیط اسلامی خود و یا سرزمین‌های غیر اسلامی را نشان می‌دهند و بازگوکننده‌ی ویژگی‌های آن مناطق‌اند، از اهمیت بالایی برخوردار هستند.

به همین سبب عصر عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ق / ۷۴۹-۱۲۵۸م)، سرآغاز مسافرت‌های جهانگردان مسلمان به دیگر مناطق بویژه سرزمین‌های غیر اسلامی شد و این نقطه‌ی عطفی در زمینه‌ی سفرنامه نویسی مسلمانان محسوب می‌شد:

اول؛ براساس مشاهدات میدانی و عینی نوشته شدند و نه مبتنی بر نوشته‌های قدما و گذشتگان. دوم؛ این آثار از اولین منابع غرب‌شناسی بشمار می‌آیند. سوم؛ به طور ملموس رویارویی آموزه‌های اسلامی با دیگر ادیان و فرق را نشان می‌دهند.

۱- البلدان

احمد بن ابی یعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح یعقوبی، تاریخ تولدش معلوم نیست اما وفاتش را یاقوت حموی به سال ۲۸۴ هجری ذکر کرده در حالی که در کتاب البلدان از او روایتی درباره‌ی انحطاط حکومت طولونیان در سال ۲۹۲ق کرده و نشان می‌دهد که مرگ او می‌بایست بعد از این سال بوده باشد. «**ذهب الملك و التملك و أزینه لمامضى بنی طولون**» (یعقوبی، ۱۳۴۳، ص ۱۴۵). از یعقوبی بعنوان مصری و اصفهانی نام برده‌اند اما او متولد بغداد است. همچنین ملقب به کاتب، اخباری و عباسی بوده یعنی هم شغل دبیری داشته و هم آشنا به اخبار و حوادث تاریخی و نیز از موالیان منصور عباسی بوده است.

ظاهراً نیای سوم وی «واضح» در زمان ابوجعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸ق) ساختن بخشی از باب الکوفه تا باب الشام و شارع انبار تا محله‌ی حرب بن عبدالله در بغداد را به عهده‌ی سلیمان بن مجالد و غلام خود واضح و عبدالله بن محرز قرارداد و به همین خاطر یکی از کوچه‌های بغداد به نام واضح نامگذاری شده است. واضح از موالی منصور عباسی و صالح بن منصور بود و به همین سبب به خاندان عباسی منسوب شده‌اند. از سوی دیگر واضح در سال ۱۵۸ق از طرف منصور به حکومت ارمینیه منصوب شد و تا پایان خلافت منصور بر سرکار بود و توانست بر ارمینیه و آذربایجان فرمانروایی کند تا این که در دوران مهدی عباسی به حکومت مصر نائل آمد. پدر احمد یعقوبی، اسحاق، کارمند عالی رتبه‌ی دیوان برید بوده است. بنابراین احمد یعقوبی یا دبیر و کاتب عباسی بوده و یا از پدر خود لقب برده است.

ظاهراً خاندان یعقوبی علایق شیعی داشته‌اند زیرا واضح در فرار ادريس بن عبدالله بن حسن بن حسن برادر نفس زکیه به مغرب که از واقعه‌ی فح جان سالم به در برد و رهسپار مصر شد، نقش داشت و ادريس توانست به طنجه بود و بربریان او را پذیرفتند. شاید هادی یا هارون عباسی به سال ۱۶۹ق به جرم از ادريس، واضح را به دار آویخته باشد. (همان، مقدمه‌ی مترجم، ۹-۱۰).

یعقوبی، معاصر ابوحنیفه دینوری (م ۲۹۰ق) و ابوجعفر احمد بن یحیی بلاذری (م ۲۷۹ق) و ابوعبدالله محمد مقدسی (م ۳۳۶ق) در عصر دوم خلافت عباسی بوده است.

چند اثر بر جای مانده از جمله تاریخ (از هبوط آدم تا حوادث سال ۲۵۹ق)، البلدان با موضوع جغرافیا و نام شهرها و مکانها و مشاکله الناس لزمانهم درباره‌ی تبعیت مردم در خلق و عادت از حاکم زمان خود و متأسفانه چند اثر هم مفقود گردیده است.

اهمیت البلدان در این است که یکی از اولین کتابهای دایره المعارفی درباره‌ی شهرها و مناطق و مکان های جغرافیایی می باشد و شاید مهم تر اینکه فردی مسلمان دیار خود را ترک می کند و به قصد دیدار شهرها و جمع آوری اطلاعات، راه پر خطر مسافرت را بر می گزیند. او به همین سبب به مغرب در افریقا رفته و در ارمینیه مدتی اقامت داشته و آنگاه به هند وارد می شود و شهرهای عربی و اسلامی همچون مکه، مدینه، عراق، فلسطین، اردن و مصر را نیز سیاحت نموده است.

۲- یعقوبی، کتاب البلدان را به پنج بخش تقسیم نموده است: ۱- بغداد ۲- سرمن رأی ۳- ربع اول (ربع مشرق)؛ از بغداد تا جبل، آذربایجان، قزوین، زنجان، قم، اصفهان، ری، طبرستان، سیستان، خراسان، و نیز شهرهایی که به خراسان پیوند خورده اند مثل تبت و ترکستان ۴- ربع قبلی (ربع سمت قبله)؛ مدینه، مکه و یمن.

۵- ربع شمال؛ بصره، حمص، دمشق، اردن، فلسطین، مصر، مغرب، ودان، اطرابلس و قیروان. یعقوبی در مقدمه‌ی البلدان می گوید: در دوران جوانی و به هنگام پویایی سن و تیز هوشی ام به دانش اخبار و مسافت بین شهرها همت کردم. در جوانی پیوسته مسافرت نمودم و مهاجرتم را ادامه دادم. زمانی هر جا کسی را از سرزمینی می دیدم، درباره‌ی آنجا از این که چه دارند؟ چه می کارند؟ ساکنین آن چه کسانی هستند؟ از عرب و عجم؟ چه می آشامند؟ از پوشاک، آیین و مراسم، گفتگوها، حاکمان، مسافت آن با نزدیکترین شهر دیگر. آنچه موثق ترین افراد بیان می داشت، می نوشتم. در این مسائل از اقوام مختلف، مردم آگاه و خبره در مناسبت و غیر آن، از اهل شرق و غرب پرسیدم و اخبارشان را نوشتم و روایت های آنها را دیدم و فتح مناطق را یاد کردم و نام شهر به شهر را از خلفا و امرا و میزان خراج و . . . را نوشتم و هر خبر مورد اعتمادی را درباره‌ی شهرها بدست آوردم به آنها اضافه نمودم. (یعقوبی، مقدمه، ص ۴-۵).

اگرچه اثر یعقوبی که با سختیها و زحمات فراوانی انجام گرفته، قابل ستایش است اما او صرفاً به نام شهرها و موقعیت جغرافیایی و نام حاکمان و فتح آن کفایت کرده اما به ذکر خاطرات و روایت های تاریخی و اطلاعات جزئی آبادی ها نپرداخته و به نظر می آید نتوانسته به وعده های خود در مقدمه‌ی کتاب جامه‌ی عمل ببوشاند. البته نباید غافل بود که کتاب البلدان بطور کامل به دست ما نرسیده و قسمت مهمی از آن که مربوط به بصره، مرکز شبه جزیره، هند، چین، بیزانس و ارمنستان و چند شهر بزرگ دیگر بوده، از بین رفته است.

یعقوبی در مقدمه گفته است « من دانستم که انسان نمی‌تواند بر همه‌ی عالم تسلط یابد و به - پایان راه برسد و هیچ آیین و شریعتی نمی‌تواند بطور کامل بر سرزمینها فراگیر شود و هیچ دینی تکمیل نمی‌گردد مگر با تسلط و احاطه بر تمام آبادیها ». (همان، ۶)

از آنجایی که یعقوبی وابسته به دستگاه خلافت بوده، دور از ذهن نیست که مأموریت داشته است گزارش هایی از مناطق مختلف تهیه کند تا خلیفه از روند گسترش اسلام، وضعیت سرزمینها و راهها و مسیرهای موجود اطلاع یابد.

۲- حدود العالم من المشرق إلى المغرب

این کتاب توسط مؤلفی ناشناخته در سال ۳۷۲ق تألیف شده و نگارنده، آن را به امیر گوزگانان (جوزجانان) به نام ابوالحارث محمد بن احمد، رئیس سلسله‌ی محلی فریغونیان (آل فریغون) تقدیم کرده است. نسخه‌ی منحصر به فرد کتاب در سال ۶۵۶ق بوسیله‌ی ابوالمؤید عبدالقیوم بن الحسین بن علی الفارسی استنساخ شده و نام مؤلف را « صاحبها کاتبها » گفته‌اند. (حدودالعالم من المشرق - إلى المغرب، ۱۳۷۲، ص ۱۷).

بارتولد، معتقد است که نسخه‌ی خطی حدودالعالم توسط ابوالفضل جرفادقانی (گلپایگانی) کشف گردیده است. (همان، ۲).

فریغونیان خود را به اولاد فریدون نسبت می‌دهند اما تاریخ پیدایش این قوم معلوم نیست. (همان، ۵-۶). بارتولد اعتقاد دارد که مؤلف حدودالعالم مسافرت نکرده بلکه از کتابهای دیگران سود جسته با وجود این او از هیچ مأخذ اسلامی نام نمی‌برد. (همان، ۷).

در مقدمه‌ی مؤلف آمده است: «... و پیدا کردیم همه‌ی شهرهای جهان که خبر او بیافتیم اندر کتابهای پیشینگان و یادکرد حکیمان با حال آن شهر به بزرگی و خردی و اندکی و بسیاری نعمت و خواسته و مردم و آبادانی و ویرانی وی و نهاد هر شهری از کوه و رود و دریا و بیابان با هر چیزی که از آن شهر خیزد. « مؤلف چندین بار واژه‌ی « پیدا کردم و پیدا کردیم » را در مقدمه ذکر کرده که مسافرت نکردن او را تقویت می‌کند اما نمی‌توان با قطعیت گفت که وی اصلاً سفر نکرده است. (همان، ۸۸-۸۹).

این کتاب دایره‌المعارف نامهای شهرها، رودها، کوهها و... است و نمی‌توان آن را سفرنامه نامید، از دیگر سوی اطلاعات بسیار زیادی درباره‌ی شهرهایی که نامشان در کتابهای دیگر نیست، آورده است مثل شهرهای نونون، همانان و بکسان در ناحیت هندوستان. (همان، ۲۰۱-۲۰۲).

و یا اخباری می‌دهد که دال بر مشاهده‌ی مستقیم و مسافرت وی دارد، مانند ؛

اهور: شهری است با ناحیت بسیار و سلطانش از دست امیر مولتان است و اندر او بازارها و بتخانه‌هاست. و اندر او درخت جلعوزه و بادام و جوز هندی بسیار است و همه بت پرستند و اندر وی هیچ مسلمان نیست. (همان، ۲۰۴).

رامیان: . . . و بر در شهر، بتخانه ای است و اندر او بتی است روئین به زراکنده و آن را بزرگ دارند و سی زن اندکی هر روزی گرد این بت برآیند با طبل و دف و پای کوبیدن. (همان، ۲۰۵).

مؤلف ناحیه‌های زیادی را که در آن باره اطلاع دارد، برشمرده است که عبارتند از: ناحیتهای چینستان، هندوستان، تبت، تغزغز، یغما، خرخیز، چگل، تخس، کیماک، غوز، بجناک ترک، خفچاخ، خراسان و حدود آن، ماوراءالنهر، سند، کرمان، پارس، خوزستان، جبال، دیلمان، عراق، جزیره، آذربادگان، ارمنیه، اژان، عرب، شام، مصر، مغرب، اندلس، روم، صقلاب، روس، بلغار، مروات، بجناک خزر، آلان، سریر، خزران، برطاس (بلغار)، براداس، ونندر، جنوب، زنگستان، زابج، حبشه، بجه، نوبیه (نوبه)، سودان.

اگرچه اطلاعات تاریخی حدود العالم نسبت به البلدان، بسیار کم است و البلدان در زمینه‌ی مسافتهای راهها و خراج و فاتحان شهرها اشاره‌های بیشتری دارد، اما برخی شهرهایی که منابع جغرافیایی از جمله البلدان نیاورده و یا از آن مفقود گردیده، حدود العالم آورده و یا متذکر شده - است.

۳- سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروزی

ابومعین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی معروف به حجت خراسان (۳۹۴-۴۸۱ق) در میگان بدخشان می‌زیست. زندگی پر فراز و نشیب او به سه دوره تقسیم می‌گردد؛

الف- از ۳۹۴-۴۳۷ق: او ادیب و دبیر با شغل دیوانی است.

ب- از ۴۳۷-۴۴۷ق: تحول درونی در وی به وجود می‌آید و برای زیارت حرم الهی، عازم مسافرت می‌شود و زندگی روحانی و عارفانه‌ای در پیش می‌گیرد.

ج- از ۴۴۷-۴۸۱ق: از جانب خلیفه‌ی فاطمی ابوتمیم معد بن علی ملقب به المستنصر بالله، مقام حجت که مرتبه‌ی سوم از درجات هفتگانه‌ی فاطمیان است، یعنی پس از ناطق، امام، نائب امام و ناصر، کسب می‌کند و مأمور دعوت مردم به اسماعیلیه و بیعت با فاطمیان در خراسان و سرپرستی شیعیان فاطمی می‌گردد.

ناصر خسرو به سبب تغییر روحیه و انقلاب درونی در پنجشنبه ششم جمادی الاخر سال ۴۳۷ق، غسل کرده و به مسجد جامع می‌رود و نماز بجا می‌آورد و از خدا می‌خواهد که توفیق انجام واجبات و ترک منهیات یابد. آنگاه به مرو می‌رود تا به سبب سفر حج از شغل دبیری خود استعفا خواهد.

او سفرنامه‌ی خود را به ترتیب این‌گونه نوشته است:

سرخس، نیشابور، قومس، سمنان، ری، قزوین، شمیران، سراب، تبریز، خوی، برکری، وان، اخلاط، بطلیس، ارزن، میافارقین، آمد، حران، قرول، حلب، جند قنسرین، سرمین، معره النعمان، کویمات، حماه، عرقه، طرابلس، قلمون، طرابرزن، بیروت، صیدا، صور، عکه، طبریه، حيفا، کنیسه، رمله، ده‌خاتون، قریه العنب، بیت‌المقدس، مشهدالخلیل، عسقلان، تنیس، صالحیه، مصر، قاهره، اسیوط، عیذاب، جده، مکه، طائف، یمامه، احساء، بصره، ابله، عبادان، اصفهان، طبس، قائن و بلخ.

سفرنامه‌ی ناصر خسرو به واقع نمونه‌ی کاملی از یک سفرنامه به سبک امروزی است. او در طول مسافرت خود آنچه دیده و به آن برخورد کرده یادداشت کرده است. آنچه به نظرش جالب و جذاب آمده، بسیار دقیق نقل کرده اما به راحتی از امور مهم گذر نموده است؛

مثلاً درباره‌ی وصف مسجد جامع آمد می‌گوید: «و مسجد جامع هم از این سنگ سیاه است چنانکه از آن راست‌تر و محکم‌تر نتواند بود. و در میان جامع دویست و اند ستون سنگین برداشته است هر ستونی یک پاره سنگ و برستونها طاق زده است همه از سنگ و بر سر طاقها باز ستونها زده است، کوتاه‌تر از آن. و صفی دیگر طاق زده بر سر آن طاقهای بزرگ. و همه بامهای این مسجد به خر پشته پوشیده همه نجارت و نقارت و منقوش و مدهون کرده ...» (ناصر خسرو قبادیانی مروزی، ۱۳۵۶، ص ۱۴).

یا توصیف بیت المقدس، «شهری است بر سر کوهی نهاده و آب نیست مگر از باران، و به رستاقها چشمه‌های آب است اما به شهر نیست. و شهری بزرگ است که آن وقت که دیدیم بیست هزار مرد در وی بودند و بازارهای نیکو و بناهای عالی. و همه زمین شهر به تخته سنگها فرش انداخته و هرکجا کوه بوده است و بلندی، بریده‌اند و هموار کرده چنانکه چون باران بارد همه زمین پاکیزه شسته شود. و در آن شهر صنّاع بسیاریند و هرگروهی را رسته‌ای جدا باشد. و جامع آن مشرقی باشد.» (همان، ۳۶). اطلاعات بسیار ریز و دقیق در این سفرنامه زیاد است، مثلاً نام پادشاه ولایت آذربایجان که در خطبه ذکر می‌شد «الأمیرالأجل سیف‌الدوله و شرف‌المله أبومنصور و هسودان بن محمد مولی‌أمیر المؤمنین» (همان، ۸) و یا امیر دیلم که عادل و مقتدر بوده را اینگونه معرفی می‌کند «مرزبان‌الدیلم جیل‌الجیلان أبوصالح مولی‌أمیر المؤمنین و نامش جستان ابراهیم است» (همان، ۷-۸) و یا برشمردن ده محله‌ی قاهره (ص ۸۸)، چهار جامع قاهره (ص ۸۰)، زیارت مشاهد انبیاء مدفون در بیت‌المقدس (همان، ۳۸-۶۰).

۴- أخبار الصین و الہند یا رحلہ السیرافی إلی الہند و الصین و الیابان و اندنوسیه یا [سلسه التواریخ]

سلیمان سیرافی، بازرگان ایرانی از مردم بندر سیراف بر ساحل خلیج فارس بود که به چین سفر کرد و خاطرات سفر خود را در کتابی به زبان عربی نوشت. به نوشته‌ی حورانی در سال ۲۳۷ ق

یک نویسنده‌ی ناشناس، یک مجموعه از گزارشهای بازرگانان را درباره‌ی راه دریایی از سیراف به خانفوا (بندر کانتون) و رسوم هندیها و چینی‌ها گردآورد. این کتاب بعدها به اخبار الصین و الهند معروف شد و به بازرگانی به نام سلیمان که نامش در کتاب آمده، نسبت داده شده است. (ابوزید بلخی، ۱۳۸۱، ص ۱۴).

سلیمان از ایرانیان اصیل است زیرا سیراف هنوز یک قرن بعد از او آیین مزدیسنا دارد و حتی یکی از نحوین عرب سیرافی (۲۹۱-۳۶۸ق) فرزند یکی از به دینان این شهر به نام بهزاد بوده است. تاریخ تألیف سلسله التواریخ، مطابق متن آن، ۲۳۷ق/۸۵۱م می‌باشد و از لحاظ قدمت و محتوای مطالب دقیق و کاملاً علمی است و یکی از مفاخر تاریخ ادبیات و علوم ایران به شمار می‌رود و بر عجایب ابوالمؤید بلخی و ماللهند بیرونی برتری دارد. (ابوزید سیرافی، ۱۳۳۵، ص ۵).

در آخر کتاب اول آمده است که شخصی به نام محمد در سال ۱۰۱۱ق کتابت آن را به عهده داشته است. اما در کتاب دوم از مسافرت فردی به نام ابن وهب و از فرزندان هبّار بن الأسود در زمان فتنه‌ی

صاحب الزنج ۲۵۷ق/۸۷۰م. از بصره به سیراف و چین می‌رود و با پادشاه چین دیدار می‌کند و درباره‌ی نسبت خویش با پیامبر اسلام، چگونگی فتح ایران، عربها و اوصاف پیامبر با وی سخن گفته است و حتی روایت شاد تصاویر پیامبران آسمانی از جمله نوح(ع)، موسی(ع)، عیسی(ع) و محمد(ص)، در این قسمت آمده است. (همان، ۷۰-۷۵)

در انتهای کتاب دوم، سال استنساخ ۵۹۶ق (۱۱۹۹م) ذکر گردیده است. (همان، ۱۰۸) گفته‌اند شصت و پنج سال بعد از سلیمان، ابوزید حسن بن یزید سیرافی، سفرنامه‌ی او را خوانده که اطلاعات زیادی از هند و چین و چگونگی زندگی مردم در بر داشته آنگاه ابوزید داده‌های دیگری هم از ابن وهب قریشی درباره‌ی چین دریافت کرده و به آن افزوده است. (ابوزید بلخی، صص ۱۴-۱۵)

و شاید قسمت دوم این سفرنامه را ابوزید حسن سیرافی، شصت و پنج سال بعد پایان داده باشد. (ابوزید سیرافی، ۱۳۸۱، ص ۵)

در متن عربی چاپ عراق (۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م) آمده است که ابوزید حسن سیرافی، سلسله التواریخ را به سال ۸۵۱ق تدوین کرد و وصف چین و هند و جزایر دیگر را به آن افزود.

ابوزید حسن بن یزید سیرافی در نیمه‌ی اول قرن چهارم هجری می‌زیسته است و بنا بر مقدمه‌ی چاپ عراق وی در سال ۲۸۹ق/۹۰۳م در سیراف متولد گردیده و پدرش فقه و ادبیات و فلسفه تعلیم می‌داده و مفتی مسجد جامع رصافه بغداد بوده است. (ابوزید السیرافی، ۱۳۸۰، ص ۹)

او را عمو زاده‌ی مزید بن محمد بن بستاشه حاکم سیراف دانسته‌اند. ابوزید آغاز زندگی را در سیراف گذراند، سپس در سال ۳۳۰ق از سیراف به بصره رفت و در آنجا اقامت نمود و در سال ۳۶۴ق/۹۸۷م وفات یافته است.

در قرن سوم هجری رابطه‌ی بازرگانی میان بندر سیراف و بصره با هند و چین بطور پیوسته ادامه‌داشت و بازرگانان مسلمان و ناخدایان ایرانی و عرب این راه پر خطر را می‌پیمودند. در واقع رونق دو بندر سیراف و بصره، مرهون تجارت با هند و چین بوده است.

برخی معتقدند تاجرانی از فرقه‌ی اباضیه در نیمه‌ی اول قرن سوم هجری به چین رفته‌اند؛ از جمله ابوعبیده عبدالله بن قاسم از علما و بازرگانان بزرگ و یا نصر بن میمون که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری در بصره می‌زیسته است. هر چند تفصیلی از این سفرها به جز گزارشهای همشهری وی سلیمان سیرافی در دست نیست اما می‌تواند مسافرت این عده به چین، منبعی برای ابوزید و ابن وهب قریشی تاجر بوده باشد. (ابوزید بلخی، صص ۱۳-۱۴)

از آنجایی که دیداری میان مسعودی و ابوزید صورت گرفته، برخی کارشناسان، اطلاعات مسعودی درباره‌ی هند را از ابوزید و آگاهیهای مغرب و جزیره العرب ابوزید را از مسعودی بیان داشته‌اند. (همان، ص ۱۵)

این سفرنامه، اثر بسیار گرانبهایی است مشتمل بر شرح آداب و عادات، اخلاق و قوانین اجتماعی دنیای قدیم بویژه هندوستان، جاوه، چین و دیگر سرزمینهای شرق دور و شرح خصوصیات نژادی، منافع اقتصادی و فواید تجارتي کشورهای مزبور و از این حیث تقریباً در میان تألیفات شرقی بی-همتا می‌باشد. (ابوزید سیرافی، ۱۳۳۵، صص ۳-۴)

نام سلسله التواریخ نسبتی ارتباطی با نسخه‌ی خطی کتاب ندارد. این سفرنامه به سال ۱۱۳۱ق/۱۷۱۸م. به فرانسوی ترجمه شد و تردیدهایی درباره‌ی آن مطرح گردید. سپس در سال ۱۹۲۲م. گابریل فراند فرانسوی، این کتاب را از روی متن ناقص عربی کتابخانه‌ی پاریس به فرانسوی ترجمه کرد.

گابریل فراند می‌گوید: « اصل کتاب نام و عنوانی ندارد ولی در دایره المعارف جدید الطبع المنجد به این عنوان برخوردیم؛ [سلسله التواریخ کتاب فیه وصف السیاحات البحریه التي تام بها العرب و العجم من مراسی البحر الفارسی إلى البلاد الهند و الصين، الفه سلیمان التاجر و أبوزید حسن.]» (همان، ص ۴)

بنابراین اسم اصلی کتاب سلسله التواریخ است با توجه به نسخه‌ی کتابخانه‌ی ملی پاریس که مکرر به زبان فرانسه ترجمه و انتشار یافته و مأخذ ترجمه‌ی فارسی آن به علت عدم دسترسی به نسخه‌ی عربی، ترجمه‌ی فرانسوی فراند در سال ۱۹۲۲م بوده است. (ابوزید سیرافی، ص ۴)

با این کتاب مسیر کشتی‌های بازرگانی و دریانوردی قدیم از دریای پارس تا دریای چین را می‌توان ترسیم کرد.

ترجمه‌ی فرانسوی فراند توسط محمد لوی عباسی به نام « شگفتیهای جهان باستان » در سال ۱۳۳۴ش به فارسی برگردانده شد. (همان، ۴)

به زبان عربی « رحله السیرافی إلی الهند و الصین و الیابان و اندنوسیه » توسط دار منشورات البصری عراق در سال ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م چاپ شده است.

دکتر حسین قره چانلو این کتاب را با عنوان « سلسله التواریخ » برابر با نسخه‌ی سیزگین، یکی از کتابشناسان ترک که نسخه‌ی کاملتری پیدا کرد و جزء متون کمیاب عربی به چاپ رسانید، در سال ۱۳۸۱ش از سوی انتشارات اساطیر و با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها ترجمه کرد.

برخی مطالب عجیب و غیر معقولانه مثل دریای یاجوج (غوز) و مأجوج (ماغوز) و انواع ماهیان آن. و یا رد پای آدم (ع) در قله‌ی کوه سرانندیب را ذکر کرده است.

داده‌های بسیار زیاد مردم شناسی و جامعه شناسی از جمله آداب و رسوم ازدواج، کفن و دفن، خوراک، آیین و مذهب، علوم مختلف، تنبیه مجرمان و... مانند علل کاهش اجناس در بندر خانفوا (کانتون) چین به سبب آتش‌سوزی خانه‌ها، غرق شدن کشتی‌ها و یا به غارت برده شدن کشتی‌ها (ص ۳۳)، تعیین قاضی مسلمان از سوی پادشاه و وزیر چین در خانفوا لباس مردم کوچک و بزرگ چین در تابستان و زمستان، حریر است، عمامه نمی‌پوشند و خوراکشان برنج و یا ماهی درکنار آن است اما پادشاهان نان‌گندم، گوشت خوک و دیگر حیوانات را می‌خورند. چینی‌ها چون به دستشویی می‌روند، خود را با آب نمی‌شویند، بلکه آلودگیها را با کاغذ چینی پاک می‌کنند. آنها مردار و شبه آن را می‌خورند همانند آنچه مجوس در درست می‌کنند و می‌خورند، چون دین ایشان به مجوس شباهت دارد. آنها دزدان را می‌گیرند و می‌کشند. فلوس، پول رایج سرزمین چین است و آنها طلا، نقره، مروارید، دیبا و حریر فراوان دارند. مرده را یک سال در آهک قرار می‌دهند تا آب را بمکد و جسد سالم بماند، آنها پادشاهان را در شیرهی درخت صَبَر و کافور قرار می‌دهند و بعد دفن می‌کنند و آنگاه سه سال بر مردگان خود می‌گریند و خوراک و غذا را از آنها قطع نمی‌کنند. مردم چین از کوچک و بزرگ، فقیر و دارا، خط و نوشتن را می‌آموزند. کالاهای مخصوص پادشاه چین عبارتند از معادن نمک و گیاهی به نام ساخ (چای) که با آب داغ می‌نوشند و به قیمت گزاف می‌فروشند، در هر شهر بالای سر شاه آن شهر، زنگی به نام ذرا آویزان است و این زنگ با نخی از کاخ تا کنار راه عمومی کشیده شده است تا هرکس ظلمی دیده باشد، آنرا بکشد. (همان، ص ۳۴-۵۰)، هرکس بخواهد در چین از جایی به جای دیگر سفر کند از پادشاه و خواجه‌ی شهر خود، دو نامه می‌گیرد که نامه‌ی پادشاه برای طول راه سفر است.

۵- الأعلاق النفیسه

أبوعلی احمد بن عمر بن رسته اصفهانی به سال ۲۹۰ق و یا ۳۱۰ق اثر گران سنگ الأعلاق النفیسه را نوشته است. این کتاب در هفت مجلد بوده که متأسفانه فقط مجلد هفتم آن باقی مانده است. (بن رسته، ۱۳۸۰، ص ۵).

اگرچه توصیف وی درباره ی راهها چندان گویا نیست اما در عوض از جغرافیای نجومی و ریاضی با توجه به آیات قرآنی سود جسته و به تقسیم اقالیم به روش یونانی و هفت اقلیم ایرانی نظر داشته است. توجه خاصی به ایران که زادگاهش می باشد، داشته و آگاهیهای او از جزیره العرب، یمن، صنعا، بغداد، قسطنطنیه، ایاصوفیه و بیزانس، کوتاه و مختصر اما بسیار ارزنده و جالب است. این رسته، تنها جغرافیای می باشد که در وصف روم و بیزانس، شهرهای و عجایب آن، مطالب قابل توجهی بیان می دارد. (همان، مقدمه مترجم، صص ۵-۶).

او ابتدای کتاب را با جغرافیای ریاضی، نجومی، افلاک، کره‌ی زمین، ماه، خورشید و اجرام آسمانی شروع می کند و همواره از آیات قرآن بهره می برد. آنگاه به وضعیت کعبه، اندازه، حجم و تاریخ بنای آن توسط حضرت ابراهیم(ع)، چشمه‌ی زمزم و اوصاف آن اشاره می نماید و سپس به توصیف شهر مدینه پرداخته است.

این رسته در سال ۲۹۰ق در موسم حج بوده و کتیبه‌های آن را در کتاب خود می نگارد «نسخه الكتاب الذی حول صحن المسجد فوق الطاقات دون الشرفات علی ماقرأناه فی موسم سنه تسعین و مأتین» (ص ۷۵).

او علاقه‌ی زیادی به اعداد و ارقام داشته و در هر کجا که توانسته اشیاء را برشمرده از جمله درها، ستونها، طاقها، طولها و عرضها و حتی در آخر کتاب به بحث از اوایل (اولین‌ها) پرداخته است : عدد کنگره‌های مسجد در طرف قبله ۲۲ عدد است (ص ۷۶)، تعداد قندیلها و چراغهای نورانی مسجد پیامبر با چهل چراغ قبله ۸۸ عدد است (ص ۷۸)، طول منبر رسول الله(صلعم) سه ذرع و نیم است (ص ۷۷).

اطلاعات جزئی و با ارزشی عرضه می دارد :

قتیبه بن مسلم در ماوراءالنهر خراسان در شهری که بیگند می گفتند، دیگهای بزرگی را یافت که بوسیله‌ی نردبان بالا می بردند. (ص ۹۰)، در سرزمین روم، بازهای عجیبی به کثرت کلاغها وجود دارد، این بازها گروه گروهند و به سبب زیادی آنها، مردم نمی توانند مرغ خانگی برای خود نگهدارند. (ص ۹۰).

هرکس وارد سرزمین زنگبار شود، به بیماری جرب(گری) مبتلا می شود. (ص ۹۴)، من می گویم ساختمانی از گچ و آجر با شکوهتر از ایوان کسری در مدائن نیست. (ص ۹۵)، مذهب عامه‌ی مردم صنعا و سایر شهرهای یمن، تشیع است و بیشترین قَسَم آنها به حق امیرالمؤمنین علی است.

(ص ۱۳۱)، (خروج الملك إلى الكنيسة العظمى التي للعامه [قسطنطنیه]) طریقه‌ی رفتن سلطان به کلیسای بزرگ که به عموم مردم تعلق داشت (کلیسای ایاصوفیه)، (ص ۱۱۷)، بازرگانان هندی که شراب نمی‌نوشتند نه کم و نه زیاد. (ص ۱۵۳).

اشاره به آداب و رسوم مناطق مختلف (صفه بلاد الهند) بویژه هند، سرزمین برداس (ص ۱۳۰)، سرزمین بلکار (ص ۱۳۱)، سرزمین مجغریه (ص ۱۳۱).

الأعلاق النفیسه، اولین مأخذی می‌باشد درباره‌ی اولین‌های تاریخ پرداخته است؛ اولین زنی که دستش به خاطر دزدی بریده شد، دختر سفیان بن عبدالأسد از قبیله‌ی مخزوم (ص ۲۲۸)، اولین قاضی که در عراق در شهر مدائن قضاوت کرد، سلمان بن ربیععه بود (ص ۲۳۰)، اولین مسجدی که در اصبهان ساخته شد، مسجد خُشینان بود. (ص ۲۳۷).

۶- سفرنامه ابن فضلان

پادشاه صقالبه به نام ألمش بن یلطوار نامه‌ای به خلیفه‌ی عباسی المقتدر بالله ابوالفضل جعفر بن المعتضد (۲۹۵-۳۲۰ق) نوشت و از او درخواست کرد تا کسی که فقیه و عالم دین است برای دعوت مردم آن منطقه به آیین اسلام روانه سازد. کسی که نامه را آورد، عبدالله بن باشتو الخزری نام داشت. افرادی به نامهای سوسن الرسی غلام نذیر حرمی، تکین ترکی و بارس صقلایی در این سفر ابن فضلان را همراهی می‌کنند. منابع تاریخی نام نماینده‌ی خلیفه را احمد بن فضلان بن عباس بن راشد بن حمّاد ذکر کرده‌اند. (رساله ابن فضلان، ۱۳۷۸، ص ۱۴).

۱- معجم البلدان، یاقوت حموی، ج ۱، (ص ۴۸۶-۴۸۸) - ذیل واژه‌ی «بلغار»

دکتر سامی الدهان (عضو هیأت علمی دانشگاه دمشق) در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید:

«اسلام در نیمه‌ی قرن دوم هجری (هشتم میلادی) امپراتوری بزرگی بوجود آورد که حدود آن مرزهای هند در شرق و اقیانوس و اقیانوس اطلس در غرب و کوههای قفقاز در شمال و صحراهای افریقا در جنوب بود. مسلمانان برای اداره‌ی این امپراتوری اموری مثل جزیره، خراج، مسالک و ممالک، شهرها، اقلیم‌ها و توصیف مردم و... اقدام کردند، در نتیجه کتابهای سفرنامه و جغرافیا را به نگارش در آوردند. بازرگانان، حکومتها و افراد، هیأت‌هایی را به شهرها و سرزمینهای دیگر می‌فرستادند:

از جمله در زمان خلیفه الواثق بالله (۲۲۷-۲۳۲ق) هیأتی به سرکردگی سلّام ترجمان برای اطلاع از سد یاجوج و مأجوج می‌فرستد یا ابودلف را به میان ترک آسیای مرکزی، چین و هند روانه می‌دارد و یا گروهی به سرپرستی محمد بن موسی خوارزمی برای شناسایی غار الرقیم و غار اصحاب کهف اعزام می‌دارد. «

سفرنامه‌ی ابن فضلان هم از این دست اقدامات می‌بایست باشد که در راستای گسترش اسلام به دیگر مناطق صورت گرفته است.

مسافرت آنها در روز پنجشنبه ۱۱ صفر ۳۰۹ق از بغداد شروع می‌شود و از شمال شرقی وارد منطقه‌ی جبال شده از همدان و ری می‌گذرند و از رود جیحون عبور می‌کنند و به بخارا می‌رسند. آنگاه با مشکلات فراوان از خشکی‌ها و صحراهای آن دیار رد می‌شوند. در نهایت بعد از یازده ماه پیمودن مسافت طولانی و تحمل رنجها و دشواریها در روز یکشنبه ۱۲ محرم ۳۱۰ق، به سرزمین صقالبه (بلغار) در منطقه‌ی ولگا می‌رسند.

ظاهراً ابن فضلان، نامی غیر عربی می‌باشد و اینکه او غلام محمد بن سلیمان معروف به «کاتب الجیش» باشد که در سال ۲۹۲ق/۹۰۴م. مصر را از دست آل طولون گرفت، تقویت می‌کند. در فاصله‌ی دامغان به نیشابور از ترس جان، خود را در کاروان ناشناس نشان می‌دهد. (ص ۷۴). سرمای شدید جرجانیه را بدان علت بازارها و کوچه‌ها را خلوت دیده و نیز یخ زدن ریشه‌های خود را بعد از حمام را ذکر می‌کند.

در بخارا از کمکها و مساعدتهای ابو عبدالله محمد بن احمد الجیهانی _ کاتب امیر خراسان _ که ملقب به شیخ عمید خراسان بوده سخن می‌گوید. (ص ۷۶).

گزارش او از سرزمین روسیه و اخبارش از فرهنگ و آداب و رسوم مردم آن نواحی و سفر به سرزمینهای شمالی (اسکاندیناوی) به جرأت می‌توان تنها منبع قدیمی خاورشناسان خواند. روایت‌های نادر او از این مناطق به لحاظ دست‌نخوردگی و استحکام متن، منحصر و یگانه است.

۷- أحسن التقاسم فی معرفه الأقالیم

أبو عبدالله محمد بن احمد بن البناء البشاری المقدسی در سال ۳۳۶ق/۹۴۷م در بیت المقدس متولد شد. معاصر وی ابن ندیم (م ۳۷۷ق) - صاحب الفهرست - شاید نام او را را به علت غفلت و فراموشی در کتاب خود نیاورده است. کتاب مقدسی دارای امتیاز توجه ویژه به مشاهده و شناخت مستقیم محیط است.

او در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید: « بدانید که این کتاب را بر اصول استتار پایه گذاردم و به ستونهای محکم مستند کردم و کوششی شایسته اعمال نمودم و از فهم صاحبان خرد یاری جستیم. شالوده‌های آن را بسیار محکم کردم و آنچه دیدم و فهمیدم و شناختم و به آن خو گرفتم، توصیف نمودم و برای روشن شدن مسائل، از مردم آگاه و خردمند و نه از کسانی که به فراموشی و اشتباه شهرت دارند، کمک گرفتم... و به آنچه قلبم نمی‌پذیرفت و عقلم آن را تنها به صرف ذکر آن و یا اینکه گمان کرده بودند، قبول نکردم ... » (مقدسی، ۱۴۰۸ه.ق، ص ۱۹).

او در مقدمه‌ی کتاب خود، پیشگامان جغرافیدانان مسلمان را ذکر می‌کند و به شیوه‌ی نوین علمی، سوابق تحقیق را به گونه‌ی آکادمیک آن رعایت می‌کند و از ابو عبدالله الجیهانی - وزیر امیر خراسان نصر دوم پسر احمد (م ۳۳۱ق) - که کتاب خود را «المسالک و الممالک» بین سالهای

۲۷۹ تا ۲۹۵ ق نوشت و ابن فقیه همدانی، که در سال ۲۹۰ ق/۹۰۳ م کتاب «البلدان» را تألیف کرد و ابوزید بلخی که در حدود سال ۳۰۸ ق/۹۲۰ م «صوره الأقالیم» را نگارش کرد و یا درباره‌ی جاحظ (م ۲۵۵ ق) و ابن خردادبه (م ۳۰۰ ق) می‌گوید: «دو کتاب بسیار کوچکی که فایده‌ی زیادی ندارند، نوشته‌اند» او به هر دو اثر ایراد می‌گیرد که آنچه ندیده‌اید، چرا گفته‌اید و شرح کرده‌اید. «و إنما یدرک بالمعاینه و الخبر فیئنی» (همان، ۲۱).

مقدسی زمان نگارش کتاب را در مقدمه، سال ۳۷۵ ق ذکر می‌کند.

مطالب این کتاب بدین ترتیب است؛ ۱- دریاها و رودها ۲- ذکر اسامی و تشابه‌های اسمی آنها ۳- ویژگیهای شهرها ۴- مذاهب و اهل ذمه ۵- اسباب نامگذاری شهرها ۶- ذکر مکانهای مختلف ۷- شهرها از شرق به غرب ۸- اقلیم‌های دنیا

او اقلیم‌ها را به دو دسته‌ی بزرگ تقسیم کرده است؛

الف- اقلیم‌های عربی شامل ۱. جزیره‌العرب ۲. عراق ۳. آقور ۴. شام ۵. مصر ۶. مغرب

ب- اقلیم‌های غیرعربی ۷. اقلیم شرق و هیطل و خراسان ۸. دیلم ۹. رحاب ۱۰. جبال ۱۱. خوزستان ۱۲. فارس ۱۳. کرمان ۱۴. سند

أحسن التقاسیم، اولین کتابی می‌باشد که درباره‌ی شهرهای هم نام، و ویژگیهای شهرها و آبادیهای مختلف و وجه تسمیه‌ی آنها پرداخته‌است. در واقع یک دایره‌المعارف جغرافیایی درباره‌ی شهرهای عصر نگارنده است که اطلاعات فراوان، جزئی و مختصر در موضوعات شهرها، رودها، دریاها، مردم، فرهنگ، زبان، دین و مذهب و... انتقال می‌دهد. مثلاً ۲۸ فرقه و مذهب در اسلام را اعم از فرق فقهی، کلامی، حدیثی و یا مذاهب از بین رفته را بر می‌شمرد، برخی نکات دقیق و مهم مانند فارسی بودن زبانهای عربیهای صحراهای جزیره‌العرب (ص ۹۱)، لهجه‌ی حمیری که جیم را کاف تلفظ می‌کردند. (رجس رِکس)

مقدسی، داده‌هایی از جمله آب و هوا، مذهب و فرقه، زبان و لهجه، نحوه‌ی قرائت قرآن، تجارت، نوع پول، نوع وزن، آداب و رسوم، وضعیت آب، معادن، قبور و زیارتگاهها، قبایل، مسافتها و... را در مباحثی کوتاه مربوط به هر ناحیه با عنوان «جُمْلُ شُؤُونِ هَذَا الْإِقْلِیمِ» (کلیاتی درباره‌ی این ناحیه) به خواننده انتقال می‌دهد که سبب امتیاز اثر او بر سایرین شده است.

و مذاهبهم بمکه و تمامه و صنعاء و قُرح سَنَه، و سواد صنعاء و نواحیها مع سواد عمان شراه غالبه، و بقیه الحجاز و اهل الرأی بعمان و هجر و صعده شیعیه، و شیعیه عمان و صعده و اهل السروات و سواحل الحرمین معتزله إلّا عمان. (ص ۹۰-۹۱) و الغالب علی فقهاء هذا الإقْلِیمِ [العراق] و قضاته، أصحاب أبی حنیفه. (ص ۱۱۳).

آنچه بطور مشهود می‌توان قضاوت کرد، تعصب و جزمیت مقدسی در مذهب اهل سنت است، زیرا در توصیف مشاهد عراق نامی از کربلا، نجف، سامرا و کاظمین نمی‌برد، در شهر مدینه از بقیع و ائمه‌ی مدفون در آن مکان سخن نمی‌راند، هرچند زیاد طعنه نمی‌زند، ولی لحن کنایه‌آمیز دارد:

[اقلیم المغرب] و اما المذاهب فعلى ثلاثه اقسام اما فى الأندلس فمذهب مالك و قراءه نافع و هم يقولون لانعرف إلا كتاب الله و موطا مالك . . . فإن ظهروا على حنفى أو شافعى نفوه و أن عشروا على معتزلى أو شيعى و نحوهما ربّما قتلوه. (ص ۱۹۵).

۸- سفرنامه ابن جبیر

محمد بن احمد بن جبیر بن سعید بن جبیر بن سعید بن محمد بن عبدالسلام کنانی در سال ۵۳۹ق در بلنسی (والنسیای امروزی Valencia) متولد شد و به سال ۶۱۴ق در اسکندریه وفات یافت. نیای بزرگ او عبدالسلام با نخستین سپاه به فرماندهی بلج بن بشر بن عیاض قشیری از فرماندهان دمشق که از جانب هشام بن عبدالملک برای سرکوبی شورش افریقیه انتخاب شده بود، اعزام شد و در محرم سال ۱۲۳ق پای به اندلس نهاد و به ایالت شدونه (سیدونیا) وارد شد. ابن جبیر، ادیب شاعر، محدث، فقیه و سیاح، سه بار به شرق مسافرت کرد و گویند سه بار از اندلس، روانه‌ی شرق شد و هر بار حج گذارد. (ص ۱۱).

او در سال ۵۷۸ق همراه ابوجعفر احمد بن حسان قضاعی از غرناطه خارج شد و در سال ۵۸۱ق به وطن خود بازگشت. با فتح بیت المقدس توسط صلاح الدین ایوبی، ابن جبیر، دومین سفر خود را آغاز کرد و در سال ۵۸۵ق از غرناطه رهسپار آن دیار شد و به مالقه (مالاگا)، سبتة و فاس رفت. سومین بار در پی مرگ همسرش، عاتکه ام‌المجد، دختر ابوجعفر وقشی وزیر، به سفر مکه رفت و مدت زیادی در بیت المقدس ماند و بعد روانه‌ی مصر و اسکندریه شد. (ص ۱۵-۱۶).

برخی این سفرنامه را نگارش ابن جبیر ندانسته بلکه معتقدند محتوا و مطالب را او تهیه کرده است. (ص ۱۹).

این سفرنامه مربوط به سال ۵۷۸ق است که از غرناطه به سمت اسکندریه از طریق دریا آغاز می‌کند و در آن به نکات قابل توجه و ریزبینی‌های تاریخی و اجتماعی زیادی در این سفرنامه می‌توان اشاره می‌کند؛

به مدارس و محارس اسکندریه (خوابگاهها و استراحتگاهها) (ص ۷۲)، مناره‌ی دریایی (فانوس دریایی) ص ۷۱، زیارتگاههای متبرک مصر مثل رأس الحسین (ص ۷۷)، نوع آداب زیارت مردم با ناله و تضرع ص ۷۸، مشاهد شریف اهل بیت را در مصر مثل مشهد علی بن حسین، دو پسر جعفر صادق، قاسم بن محمد، یحیی بن قاسم، مشهد بانو سیده ام‌کلثوم دختر قاسم بن محمد بن جعفر، بانو سیده ام‌کلثوم محمد بن جعفر و . . . (ص ۷۹)، مقابر اصحاب پیامبر: معاذ بن جبل، عقبه بن عامر، صاحب برد، اسماء دختر ابی‌بکر، محمد بن ابی‌بکر، عبدالله بن حذافه و . . . (ص ۸۰)، بیمارستان به سبک امروزی در مصر با ویژگی جدایی زنان و مردان و حضور پرستاران (ص ۸۴).

ابن جبیر در بسیاری جاها ماه میلادی را با ماه قمری ذکر می‌کند: هشتم ذی‌الحجه برابر سوم آوریل آن را ترک کردیم. (ص ۷۵) اول محرم ۵۷۹ق برابر با بیست و ششم آوریل رؤیت شد. (ص ۹۰، ص ۱۱۵، ص ۱۱۸).

ابن جبیر همواره از صلاح الدین ایوبی و کارهای اصلاحی او تمجید و تعریف می‌کند. (ص ۱۱۳، ۷۱، ۳۴۸، آرزوی پیروزی موحدون را می‌کند. (ص ۱۱۴).

از بیان نکات انتقادآمیز و بعضاً منفی هیچ ابایی ندارد و وضع اجتماعی مسلمانان آن عصر را به صراحت بیان می‌دارد: در وصف اختلاف نمازگزاران فرق مختلف در مکه (ص ۱۲۸-۱۴۰)، قطع آب در مکه بعد از وفات جمال الدین، وزیر صاحب موصل ص ۱۶۶، تکدی و گدایی امام جمعه‌ی مدینه از مردم در میان دوخطبه (ص ۲۵۰-۲۵۱).

ابن جبیر هم مانند ابن‌رسته به جزئیات و دقت در شمارش اشیاء و بیان مسافتها، اندازه‌ها و طولها پرداخته است: آن گرمی در به اندازه ی یازده وجب و نیم از سطح زمین بالاتر است و پهنای آن هشت وجب و درازایش سیزده وجب است. (ص ۱۲۰)، دو سوم مسیر این طاق پوشیده به پارچه‌ی ابریشمین رنگین است. (ص ۱۲۱)، فاصله‌ی چاه زمزم تا حجرالاسود، بیست و چهار قدم باشد. (ص ۱۲۵)، طول مسجد پیامبر خدا (ص) سیصد و عرض آن دویست ذراع و شماره‌ی ستونهای آن سیصد ستون و سه گلدسته دارد. (ص ۱۴۲)، حرم (مرقد پیامبر) نوزده در دارد. (ص ۱۴۳).

درباره‌ی مکه و آثار آن بطور گسترده و مفصل، مطالب ارزنده‌ی جغرافیایی، تاریخی و حدیثی آورده که از منابع گذشتگان مثل اخبار مکه اثر ابو ولید ازرقی (ص ۱۵۵)، کتاب ابو جعفر بن علی فنکی قرطبی (ص ۱۲۷-۱۲۸)، تاریخ ابن‌معلی (ص ۳۲۴) و کتاب مسعودی گرفته است.

مطابق خبر ابن جبیر، سادات مکه بر مذهب زیدیه‌اند و جمله‌ی «حی‌علی‌خیرالعمل» بر اذان افزوده‌اند و آنان را از رافضیان سب کننده برشمرده است. (ص ۱۳۸).

او مسلمانی سنی مذهب اما معتدل و منطقی بوده و تعصب در اعتقادش کمتر به چشم می‌خورد. وضع دشوار و دردناک سادات علوی، حسنی، حسینی و جعفری را در مکه بیان کرده و حتی آیه‌ی شریف تطهیر را در توصیف خاندان پیامبر اسلام ذکر می‌کند. (ص ۱۱۲).

در برخی جاها هم به علت عدم آگاهی و سطحی نگری دچار قضاوت‌های نادرست شده است. (ص ۳۴۱).

درباره‌ی میوه‌های موجود در مکه، می‌توان به مصرفی بودن این شهر و عدم قابلیت تولید محصولات متنوع مکه اشاره نمود. (ص ۱۵۹-۱۶۴).

ابن جبیر در این سفرنامه یا شرق جهان اسلام (ایران، هند، چین، ارمنستان و...) را ندیده و یا به احتمال ضعیف، قسمتی از نوشته‌های او مفقود گردیده و یا اینکه این سفر فقط برای حج بوده است.

او در انتهای کتاب مدت این مسافرت را از غرناطه تا مکه و برگشت از آن را دو سال و سه و نیم ماه یعنی از سال ۵۷۸ تا ۵۸۱ ق ذکر نموده است. (ص ۴۲۴).

۹- اشکال العالم

نسخه‌ی عربی اشکال العالم تاکنون بدست نیامده است اما از ترجمه‌ی فارسی آن سه نسخه شناسایی شده که دو نسخه در موزه‌ی بریتانیا (یکی ۷۷ ورق با ۱۸ سطر و دیگری ۱۲۹ ورق با ۱۷ سطر) و یک نسخه در موزه‌ی کابل (۴۳ ورق با ۲۷ سطر) می‌باشد. (ابوالقاسم جیهانی، ۱۳۸۰، صص ۶-۹).

مترجم خود را علی بن عبدالسلام معرفی می‌کند که اطلاعی از او در دست نیست. مترجم از وجود نسخه‌ی عربی اشکال العالم در کتابخانه‌ی خاص حاکم بخارا، علی خواجه بن محمد ولی سخن می‌راند و به دستور او به فارسی ترجمه شده است. (همان، پیشگفتار، ۹).

سعید نفیسی، علی خواجه را علی بن سلطان محمود گورکانی و ترجمه را به اواخر قرن نهم می‌برد ولی شارل پیرهانری ریو، او را همان مأمور چنگیز می‌داند که به اتفاق محمود خوارزمی با سمت رسول با هدایایی ارزنده به دربار محمد خوارزمشاه فرستاده بود و در سال ۱۶۶۱ ق پس از تسخیر هند بوسیله‌ی جوجی خان به امیری آن ایالت رسیده بود. (همان، پیشگفتار، ۹-۱۰).

این کتاب، سامانیان را تا نوح بن منصور یاد کرده است و متن کتاب نشان می‌دهد که ابوالقاسم بن احمد جیهانی قبل از سال ۳۲۰ ق در زمان خلافت المقتدر بالله در سیر و سیاحت بوده و به زیارت مکه مشرف شده است. اطلاعات خوبی درباره‌ی ماوراءالنهر می‌دهد و سبک نگارش و واژه‌های آن به عصر غزنوی و سلجوقی شبیه است. کتابت نسخه به شیوه‌های نگارش قرنهای پنجم و ششم است مثل میوه‌ها (میوه‌ها)، خانها (خانه‌ها)، افسانها (افسانه‌ها)، غلها (غله‌ها) یا «گ»ها مانند ک با یک کشیده نوشته شده و یا واژه‌ی هر چه که بصورت «هرچ» آمده است. بنابراین ترجمه‌ی آن در ربع اول قرن هفتم قطعی می‌باشد. (همان، پیشگفتار، ۱۰).

چند نکته‌ی پیچیده بر اشکال العالم حاکم است؛ اول، ترجمه‌ی اشکال العالم جیهانی در مقایسه با مسالک و ممالک استخری مقایسه شده است و معلوم گردیده که تفاوت چندانی ندارند. دوم، استخری و ابن حوقل در ۳۴۰ ق با هم دیدار داشته‌اند. سوم، استخری جریان مشاهده‌ی لوح آهنین در ورودی شهر سمرقند را همچون جیهانی نقل کرده است.

آقای فیروزی که بر این کتاب تعلیقه زده و تصحیح نموده، معتقد است: «شخصی مغرض و کم-مایه، مقدمه و مؤخره‌ی مترجم و نام ابوالقاسم جیهانی را از آغاز و انجام کتاب بیرون کشیده سپس با رونویسی بقیه‌ی کتاب را مسالک و ممالک نام نهاده و تنها دخویه بوده که ابواسحاق استخری را بعنوان مؤلف بر آن افزوده است.» و نیز نتیجه می‌گیرد که اساس کار کتابهای صورالاقالیم، مسالک و ممالک و صوره الارض بوده و همگی از این کتاب مایه گرفته‌اند. (صص ۲۵-۲۷).

مترجم در دیباچه می‌آورد: چنین گوید مؤلف کتاب، ابوالقاسم بن احمد الجیهانی که... (ص ۳۳)،

مؤلف، چهار مملکت نام می‌برد: مملکت اسلام، روم، چین و هند و زمین را به بیست اقلیم تقسیم می‌کند: دیار عرب، دریای فارس، مغرب، مصر، شام، دریای روم، جزیره، عراق، خوزستان، فارس، کرمان، منصوره و بعضی از هند، آذربایجان و آران، کوهستان، دیالمه، دریای خزر، بیابان میان فارس و خراسان، سیستان، خراسان و ماوراءالنهر.

و در مکه هیچ آب روان نیست، بعد از رجوع من، یعنی مؤلف کتاب، چنین گفتند که بعضی از ولایت و اعمال آبی از چشمه به آنجا آورده است و در ایام المقتدر تمام کرده. (یعنی بین سالهای ۲۹۵-۳۲۰) (ص ۴۵).

در ودان از جعفریان که منسوب به جعفر طیارند، بازدید داشته و حتی درگیریهای آنان با حسینیان را که منجر به خونریزی شده را ذکر کرده است. (ص ۴۸).

درباره‌ی سجالماسه می‌گوید: از جمله پادشاهی عبیدالله بوده است و درباره‌ی قیروان نالم می‌برد: همچون عبیدالله، مهدیه را برکنار دریا نو ساخت، بدانجا انتقال کرد. (ص ۶۳).

ورنه: ولایتی بزرگ است و بانعمت. عمر بن حنصوی که بر بنی‌امیه خدوچ کرد از آنجا بوده است. در ولایت بنی‌العباس عبدالرحمن بن معاویه بن هشام بن عبدالملک بن مروان بود و تا این عهد امارت در فرزندان او باقی مانده است. (ص ۶۶).

دمشق: در عهد یزید بن معاویه علیه‌اللعنه، سر پسر امیرالمؤمنین حسین بن علی علیه‌السلام را در همانجا که سر یحیی آویخته بودند، بیاویختند. (ص ۸۰).

بصره: . . . مؤلف کتاب گوید: بعضی از اصحاب خبر مرا گفت که جمله جویهای بصره را در روزگار بلال بن ابی‌برده بشمرند صد هزار جوی زیادت بود و از آن جمله بیست هزار جوی چنان بود که در آن زورق توانستی بود. . . مرا از آن سخن راست نیامد و افکار عظیم کردم چندانکه بیشتر از جایگاه و ولایت‌های بصره بدیدم. . . یقین دانستم که آنچه تقریر کرده بودند، راست باشد. (ص ۹۶).

در هر اقلیم بحث از راهها و مسافتها می‌باشد که همه را با فرسخ و فرسنگ محاسبه شده است. از شیراز تا اصطخر دوازده فرسنگ (ص ۱۱۸)، از شیراز تا داربجرد پنجاه فرسنگ (ص ۱۱۹)، از یزد تا میبد ده فرسنگ (ص ۱۱۹)، از نائین تا اصفهان بیست و پنج فرسخ. (ص ۱۲۰).

پوشش پادشاه ایشان و اهل حشم قباها باشد و بسیار باشد که پادشاهان جیقه و دراعه و دستار پوشند و زبردستان کلاه‌های بلند نهند و شمشیر حمایل کنند. (ص ۱۲۰).

اهل گرمسیر فارس بیشتر معتزلی باشند و بعضی شیعی. اما اهل سردسیر همه اهل سنت و جماعت باشند اغلب اصحاب حدیث. (ص ۱۲۱).

و آل سامان پادشاهان ماوراءالنهر گشتند تا اسمعیل بن احمد . . . بعد از احمد بن اسمعیل پادشاه این همه بود . . . بعد از او نصر بن احمد و همچنین نوح بن منصور. (ص ۱۲۲)

و از احساء حسن جنابی معروف به ابی سعید و اهل جنابه خروج کرد به بحرین و آنجا مقام بر سبیل بازارگانی تا بعضی از عرب را بگردانید و در مذهب خویش درآورد. (ص ۸۲۳).
... چنانچه شاهنامه ذکر آن کرده‌اند (ظاهراً منظور شاهنامه‌ی منظوم فردوسی نیست بلکه شاهنامه‌ی منثور ابومنصوری بوده که در ۳۴۶ق تدوین یافته و داستانهای بهرام چوبین را هم در برداشته است). (ص ۱۲۲).

روایت جیهانی از شهر ملتان و بت بزرگ و معروف آن که نزد هندوان بسیار ارج و قرب داشته و قبل از حملات محمود غزنوی محسوب می‌شود، بسیار گویا و جالب است. (ص ۱۳۴).

لوح آهنین در ورودی شهر سمرقند که به زبان حمیری بوده و در جریان فتنه‌ی اسحاق بن احمد، سوخته را روایت کرده‌است. عبارتی بین سالهای ۳۱۰-۳۱۷ق و البته نرشخی در «تاریخ بخارا» این فتنه را به سال ۳۱۴ق می‌داند.

پایان ختم کتاب استنساخ کتاب در سال ۱۲۵۱ق بدون ذکر مترجم آمده است اما در نسخه‌ی کابل نام مترجم «العبد اصغر، علی بن عبدالسلام» آمده است. (جیهانی، ۸).
لازم به توضیح می‌باشد که تصحیح آقای فیروزی بر اساس نسخه‌ی موزه‌ی بریتانیا انجام گرفته است.

۱۰- سفرنامه ابودلف

ابودلف مسعر بن المهلهل الخزر جی الینبوعی، تاریخ تولد و وفاتش معلوم نیست اما برای نخستین بار قبل از سال ۳۳۱ق/۹۴۳م هنگام اقامت در بخارا اطلاعاتی درباره‌اش می‌شنویم و بیشتر فعالیت‌هایش در جریان نیمه‌ی دوم قرن چهارم هجری/دهم میلادی بوده است. ابودلف بیشتر عمر خود را در مسافرت بوده و چندی در خدمت نصر بن احمد امیرسامانی (۳۱۰-۳۳۱ق/۹۴۲-۹۷۲م) بسر برده و در سال ۳۳۱ق/۹۴۲م به چین و هند رفته و در سالهای ۳۳۱-۳۴۱ق/۹۴۲-۹۵۲م در شهرهای ایران گردش نموده و مدتی در خدمت و حمایت امیرسیستان ابو جعفر محمد بن احمد بوده است.

ابن ندیم محمد بن اسحاق در سال ۳۸۵ق/۹۹۵م او را سیاح خوانده و ظاهراً با او دیدار داشته است. (دیباچه مترجم، ۳-۴).

عبدالملک ثعالبی نیشابوری (۴۲۹ق) در یتیمه‌الدهر می‌گوید: ابودلف الخزر جی الینبوعی مسعر بن المهلهل، شاعری خوش قریحه و دارای طبع ظریف و تیغ برنده بود و مدت نود سال در رنج و سختی زندگی می‌کرد. او در غربت و سفرهای دشوار عمری سپری کرد و در خدمت دانش و ادب به گدایی در مساجد می‌پرداخت. ابودلف از نظر ثعالبی، شاعری شوخ طبع و بانشاط می‌داند و قصیده‌ی رائیه‌ی معروف او به تقلید از قصیده‌ی أحنف العکبری برای صاحب بن عباد ساخت و در آن نام خلیفه عباسی المطیع لله را گنجانده است.

در یتیمه الدهر اشعاری از ابودلف درمدح امام علی(ع) و ابوبکر وجود دارد و حتی از اولاد رسول اکرم و آرامگاههای بزرگان دین از جمله کربلا، سامرا و طوس یاد می‌کند و آنها را وطن خود می‌خواند. اما ثعالبی معتقد است که گدایان و معرکه گیرها در دو طرف بازار می‌ایستادند و در فضایل امام علی(ع) و دیگری در فضایل ابوبکر می‌خواند و پول می‌گرفت.

۱- ابودلف در محضر صاحب بن عباد(۳۸۵ق) وزیر مؤیدالدوله و فخرالدوله دیلمی حضور یافت و در جرگه‌ی همراهان او بود و به خدمتش دامن زده و از کمکهای او بهره می‌جست. در سفرهای خود از کتابهای صاحب و حوالات و کمکهای مالی او استفاده می‌کرده‌است. ابودلف و ابوالحسن عقیل بن محمد العکبری معروف به أحنف عکبری با شعرهایی با افتخار خود را از بنی‌سasan که جماعتی فقیر و محروم بودند و زندگی خود را با داستان‌سرایی، مرثیه خوانی، معرکه‌گیری و حقه بازی و گدایی و دزدی تأمین می‌کردند و شأن بسیار پایینی در اجتماع داشتند، معرفی کرده‌اند. (ثعالبی، ۱۴۰۳.ق، صص ۴۱۳-۴۲۳).

نسخه‌ی خطی رساله‌ی دوم در کتابخانه‌ی آستان قدس مشهد با خط خوانا و محتوی ۲۹ صفحه و هر صفحه ۱۹ سطر است و تاریخ تحریر آن ذکر نشده است ولی نسخه شناسان آن را متعلق به قرن ۱۳ میلادی دانسته‌اند.

مجموعه‌ی خطی منحصر کتابخانه‌ی آستان قدس مشهد وجود دارد که در بردارنده‌ی چهار رساله که عبارتند از الرساله الاولی و الرساله الثانیه به قلم ابودلف، رساله ابن فقیه و رساله ابن فضلان. رساله‌ی اول ابودلف شامل اطلاعات زیادی درباره‌ی آسیای میانه، چین، و هندوستان است که مورد توجه بارتولد و کراچکوفسکی واقع شد. این کتاب تکمیل کننده‌ی اخبار یاقوت در معجم البلدان راجع به آذربایجان و ارمنستان و گرجستان محسوب می‌گردد.

ابودلف در رساله‌ی دوم می‌گوید: اکنون صاحب طبرستان الثائر علوی می‌باشد و الثائر در سال ۳۳۱ق/۹۴۳م به سلطنت رسیده و در سال ۳۴۵ق/۹۵۶م درگذشته است. پس رساله‌ی دوم در سالهای ۳۳۱ تا ۳۴۵ق نوشته شده است و به اعتبار ظهیرالدین مرعشی صاحب تاریخ طبرستان به لشکرکشی الثائر از گیلان و دیلم به طبرستان در سال ۳۵۰ق/۹۶۱م اشاره می‌نماید.

ابن ندیم از ابودلف در دوجا نام می‌برد: هند و چین که بسیار مبهم و پیچیده بیان کرده است و مهمتر اینکه ابن ندیم و یاقوت حموی در اطمینان به روایتهای ابودلف تردید نموده‌اند مثلاً الفهرست، اخبار وی را درباره‌ی چین مردود می‌داند و یاقوت با دو کلمه‌ی سخیف الشرید و الکذب(پرت و دروغ)

او را فرد مورد اعتماد موثق نمی‌داند. (ابودلف خزرچی، ۱۳۵۴، صص ۶-۱۶).

نکته‌ی مهم اینکه ابودلف می‌توانسته در روزگاری که در بخارا بوده (۳۳۱ق/۹۴۳م) از کتاب جغرافیایی جیهانی که هنگام کودکی نصر بن احمد سامانی عهده‌دار نیابت سلطنت بوده، اطلاعات بدست آورد.

رساله‌ی اول از زمان شروع می‌شود که فرستاده‌ی نصر بن احمد پس از مرگ امیر (از ۳۳۱ق/۹۴۳م) از سند ابیل به بخارا بازگشتند و ابودلف مدتی در سند ابیل توقف نمود و سپس برای رسیدن به کده بسوی کرانه عزیمت نمود. او به جای توصیف پایتخت کابل به نام طابان (طابران) به وصف بی‌مورد هند می‌پردازد.

کتابت نسخه‌ی دوم رساله‌ی دوم خطی مشهود ممکن است به زمان قبل از حمله‌ی مغول و تقریباً پیش از قرن ۷ هجری و ۱۳ میلادی می‌باشد زیرا غلط‌های زیاد و فاحش (جیته بجای جئته، لیلای بجای لئلا، حمت بجای حمه، سلیمان (سلیمان)، سلم (سلیم)) عدم تناسب الفولام، عدد و معدود مثل النعمان و نعمان، عشرون رستاق، سته درهم، اربع فراسخ.

شیز: شهری است میان مراغه و زنجان و سهرورد و دینور و در کوه‌هایی واقع است که دارای معادن طلا و جیوه و سرب و نقره و زرنیخ زرد و سنگ معروف به لعل بنفش می‌باشد. طلای آن سه‌قسم است... (ص ۳۱).

در شیز، آتشکده‌ی مهمی است که آتش زرتشتیان از آن سوی شرق و غرب فروزان است و از هفتصد سال پیش برافروخته است و خاکستر در آن وجود ندارد و شعله‌ی آن هیچگاه خاموش نمی‌گردد. (ص ۳۵-۳۷).

در آرمیه (ارومیه) نیز دریاچه‌ی شوری واقع است که در نزدیکی آن گیاه و حیوان یافت نمی‌شود. محیط دریاچه پنجاه فرسخ و عرض آن در طی یک شب پیموده می‌شود. هرگاه انسان یا حیوان زخم‌داری داخل این آب شود، دمل‌هایش باز و چرک‌هایش بیرون آمد. نرمی و شکستگی استخوان‌های زیر زخم بهبود می‌سازد و بدن زخمی از چرک پاک می‌گردد و ...

از مزایای این چشمه‌ی معدنی (دریاچه) آنکه جوی دیگری نزدیک آن جاری است که آبش گوارا و خنک و چنانچه شخص از آن بنوشد از دیفتی و اتساع عروق نازک طحال مصون می‌ماند. (ص ۵۰-۵۲).

درباره‌ی شهرزور می‌گوید: مردم این شهر بر ضد حکومت شوریده‌اند. شهر در میان بیابان است و مردم آن زورمند و جسورند و از خود دفاع می‌کنند و حوزه‌ی خود را حراست می‌نمایند. دیوار شهر هشت ذراع کلفتی دارد ... بیشتر امرای آنجا از خود کردها می‌باشند ... مردم آنجا از علاقمندان و موالیان عمر بن عبدالعزیز هستند و کردها‌شان را به قیام بر ضد امرا و مخالفت با خلفا تشویق می‌نمودند. (ص ۵۷-۵۸).

شهری به نام پیر(بیر) وجود دارد که مردم آن شیعه‌ی صالحی زیدی هستند که بدست زید بن علی اسلام اختیار کردند. پیر، اقامتگاه اشخاص پلید و غارتگر است. مردم نیم‌ازاری(از شهرهای شهر زور) از روی تعصب دینی و پشتیبانی از شریعت آنها را به قتل رسانیده و به آتش زده‌اند و اموالشان را غارت کردند و این واقعه به سال ۳۴۱ ق روی داد. (ص ۵۹).

او مشاهده‌ی خود را از تصویر سنگی ابرویز(خسرو پرویز) سوار بر اسبش به نام شب‌دیز در یک فرسخی شهر قرمیسین(کرمانشاه) آورده است. (ص ۶۵-۶۶).

در(شهر ری) یک مرد مجوسی اقامت داشت که در سال ۳۳۳ ق درگذشت و من او را دیده بودم. (ص ۷۷).

طبرستان اکنون در دست علویها می باشد و آنها از هنگام خروج سلیمان بن عبدالله بن طاهر در آنجا سلطنت می نمایند. این خاندان مردمی دادگستر و سیاست ملک داریشان دقیق و منظم و کار رعایا با ایشان سر راست و درست است ... پادشاه کنونی بنام الثائر معروف است. (ص ۸۳-۸۴).

بی نظمی زیادی در نگارش رساله‌ی دوم وجود دارد مثلاً به ترتیب بعد از شیز، قرمیسین(کرمانشاه) سپس هرات بعد اصفهان و بعد اهواز را آورده است

۱۱- کتاب الاعتبار

مؤیدالدوله ابوالمظفر اسامه بن مرشد الکنانی الشیزری در سالی که پاپ اوربان دوم در کلارمونت خطابه‌ای در جمع مسیحیان در سال ۴۸۸ ق/۱۰۹۵ م بیان کرد، از امرای بنی‌منقذ شیزر که ریشه در اسامه بن زید بن حارثه، فرماندهی که برای فتح شام مأموریت یافت، متولد گردید.

باب اول؛ جنگها و سفرها ۱- جنگ فرنگی‌ها ۲- اسامه در دمشق ۱۱۳۹-۱۱۴۴ م

۳- اسامه در مصر ۴- مشاهده‌ی اسامه برای بار دوم از دمشق ۵- جنگهای فرنگی‌ها با مسلمانان

۶- مبارزه‌ی شیران و دیگر حیوانات وحشی ۷- دانشگاه‌های جنگی ۸- آداب و اخلاق فرنگی‌ها

۹- آگاهیها و مشاهدات ۱۰- اخبار نیکوکاران باب دوم؛ ۱۰- نکته‌ها و اخبار کمیاب

۱۲- درمان از راه ناشناخته باب سوم؛ ۱۳- صید

اتحاد امپراتور روم و فرنگی‌ها در سال ۵۳۲ ق و اجماع برای هجوم به شیزر. (ص ۲).

باب اول اختصاص دارد به تاریخ ایوبیان و شروع جنگهای صلیبی و حضور اسامه در این جنگها (ص ۱-۱۴)، درمان یک مجروح با حجامت(افصاد دم) ص ۳۳، خانواده‌ی اسامه به دست فرنگی‌ها گرفتار می‌شوند و جواهرات، زینت آلات، سلاحها و نقره که ۳۰ هزار دینار می‌شد، به زور گرفتند. (ص ۳۵).

درباره‌ی منزلت و شأن بالای سوارکاران نزد فرنگی‌ها می‌نویسد: فرنگی‌ها - خداوند ایشان را خوارگرداند - فضیلت انسانی غیر از شجاعت ندارند و هیچ چیز به اندازه‌ی سوارکاری نزدشان ارزش بالایی ندارد و مردمی ندارند به جز سوارکار که دانشمند و قاضی و حاکم‌اند. (ص ۶۴).

در فصل ششم به خاطرات و مشاهدات خود از حیوانات وحشی می‌پردازد: زنبور مرد آسیابانی را نیش می‌زند و در اثر آن وی می‌میرد. (ص ۱۰۵)، شیری که فردی بنام شمّاس را می‌کشد. (ص ۱۰۵)، سگی که صاحبش را از دست شیر درنده نجات می‌دهد. (ص ۱۰۷)، شیر را آقای حیوانات معرفی می‌کند و هیچ حیوان را با ابهت‌تر از این حیوان نمی‌داند. (ص ۱۰۸)، تفاوت ببر و پلنگ « و فرق پلنگ و ببر این است که صورت پلنگ، همچون صورت سگ و چشمان آبی و کبودرنگ است ولی ببر، صورتش گرد و چشمانش سیاه.» (ص ۱۱۱).

- دانشهای جنگی: از شگفتیهای دوران این است که وقتی روم به شیزر در سال ۵۳۲ق حمله کرد چندین منجنیق بکار گرفتند. (ص ۱۱۳)، شجاعت زنان شیزر در نبرد با روم و نیز سلحشوری مادر اسامه (ص ۱۲۳-۱۲۵).

اخلاق و آداب فرنگی: فرنگی‌ها عقل ندارند (ص ۱۳۲)، جلوگیری فرنگی از نماز خواندن اسامه در بیت‌المقدس (ص ۱۳۴-۱۳۵)، کوچک شمردن خدا با مشاهده‌ی طفولیت حضرت عیسی (ع) (ص ۱۳۵)، عدم دارا بودن غیرت جنسی (ص ۱۳۵-۱۳۷)، برخی از فرنگی‌ها که با مسلمانان معاشرت دارند، گوشت خوک نمی‌خورند (ص ۱۴۰).

- در فصل مربوط به مشاهدات و توجهات برخی اطلاعات کم ارزش از جمله اینکه عموی اسامه عزالدین ابی‌العیساکرسلطان از موش می‌ترسند (ص ۱۴۲)، اسامه در سن ده سالگی یکی از خادمین خود را کشته است (ص ۱۴۵) و یا آگاهیهای بسیار مهم مانند درگیری پسر عم اسامه ابوعبدالله بن هاشم با باطنی‌ها (اسماعیلیه)، (ص ۱۶۰).

در باب دوم، احادیثی که از شخصیت‌های صالح و نیک سیرت از افراد موثق شنیده، نقل کرده است. (ص ۱۷۰)، درمان به شیوه‌های عجیب و ناآشنا مثل درمان با سرکه (ص ۱۸۴)، در باب سوم به اخبار و خاطرات شکارهای خود پرداخته است: باز چشم سرخ (ص ۲۰۹)، شکار در مصر (ص ۱۹۴)، شکار با ملک نورالدین (ص ۱۹۷)، باز فرنگی (ص ۲۱۰)، شکار خرگوش (ص ۲۱۵)، شکار الاغ وحشی (گورخر) (ص ۲۲۰)، شکار خوک (ص ۲۲۳).

در پایان آمده است که این کتاب از اول تا آخر را در سال ۶۱۰ ق در طی جلسه بر جدم امیر اجل عالم فاضل صدرکامل عضالدین [مرهف بن اسامه] خوانده‌ام.

در ۲۳ رمضان ۵۸۴ق زمانی که صلاح‌الدین، بیت‌المقدس را از دست فرنگی‌ها خارج می‌سازد، اسامه در دمشق در سن ۹۶ سالگی از دنیا می‌رود و در دامنه‌ی کوه قاسیون دفن می‌گردد.

منابع و مأخذ

- ۱- البلدان؛ الیعقوبی، احمد بن ابی واضح الکاتب؛ الطبعة الاولى، داراحیاء التراث العربی، بیروت؛ ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- ۲- البلدان؛ الیعقوبی، احمد بن ابی واضح الکاتب؛ ترجمه محمد ابراهیم آیتی؛ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران: ۱۳۴۳.
- ۳- أحسن التقاسم فی معرفة الأقالیم؛ أبو عبدالله محمد بن احمد بن البناء البشاری المقدسی؛ وضع مقدمته و هوامشه و فهارسه الدكتور محمد مخزوم، داراحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م.
- ۴- اشکال العالم؛ ابوالقاسم بن احمد جیهانی؛ مترجم علی بن عبدالسلام کاتب؛ تصحیح و تعلیق فیروزی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، مشهد: ۱۳۶۸.
- ۵- الأعلاق النفیسه؛ أبی علی احمد بن عمر بن رسته؛ دار أحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، بیروت: ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
- ۶- الأعلاق النفیسه؛ احمد بن عمر بن رسته؛ ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران: ۱۳۸۰.
- ۷- حدودالعالم من المشرق إلى المغرب؛ ناشناخته؛ مقدمه بارتولد و تعلیقات مینورسکی، ترجمه میرحسین شاه؛ چ اول، دانشگاه الزهراء، تهران: ۱۳۷۲ش
- ۸- رحله السیرافی إلى الهند و الصين و اليابان و اندنوسیه؛ ابوزید حسن سیرافی؛ دارمنشورات البصری، عراق: ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م.
- ۹- رساله‌الثانیه؛ ابی دلف مسعر بن مهلهل خزر جی ینبعی؛ نشر و تحقیق؛ بطرس بولغاکوف و آنس- خالوف؛ ترجمه و تعلیق دکتور محمد منیر مرسی؛ عالم الکتب، قاهره: ۱۹۷۰.
- ۱۰- سفرنامه ابودلف در ایران؛ ابودلف مسعر بن مهلهل خزر جی ینبعی؛ با تعلیقات و تحقیقات ولادیمیر مینورسکی؛ ترجمه‌ی سید ابوالفضل طباطبایی، انتشارات زوار، چاپ دوم، تهران: ۱۳۵۴.
- ۱۱- سفرنامه ابن جبیر؛ محمد بن احمد بن جبیر؛ مصحح ویلیام رایت؛ مترجم پرویز اتابکی؛ چ اول، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد: ۱۳۷۰.
- ۱۲- سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی؛ به کوشش محمد دبیر سیاقی؛ کتابفروشی زوار، چ دوم، تهران: ۱۳۵۶ش/۱۳۹۷ق
- ۱۳- سلسه التواریخ؛ ابوزید حسن سیرافی؛ ترجمه حسین قره چانلو، انتشارات اساطیر و مرکز بین- المللی گفتگوی تمدنها، چاپ اول، تهران: ۱۳۸۱.
- ۱۴- شگفتیه‌های جهان باستان، سلیمان و ابوزید سیرافی؛ ترجمه محمد محمدی لوی عباسی، انتشارات کتابخانه‌ی گوتمبرگ، تهران: ۱۳۳۵ش. [برگرفته از کتابخانه‌ی ملی پاریس.]

- ۱۵- معجم البلدان؛ شهاب‌الدین ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی (م۶۲۶ق)؛ دار
إحياء التراث العربی، الجزء الأول، بیروت: ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م.
- ۱۶- یتیمه الدهرفی محاسن اهل العصر: أبی منصور عبدالملک الثعالبی النیسابوری (م۴۲۹ق)؛ شرح و
تحقیق الدكتور مفید محمد قمیحه، دارالکتب العلمیه، الجزء الثالث، الطبعة الأولى،
بیروت: ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.

نگرشی بر اوضاع سیاسی و اجتماعی شیعیان امامیه در دوره سلجوقیان با تکیه بر کتاب النقض عبدالجلیل قزوینی رازی

دکتر سید هاشم آقاجری^۱

هادی بیاتی^۲

چکیده

کتاب نقض یا « بعض مثالب التواصب فی نقض بعض فضائح الروافض » تصنیف عبدالجلیل قزوینی رازی در حدود سال ۵۶۰ هجری برشته تحریر در آمده و یکی از مهمترین متون جدلی - کلامی شیعه می‌باشد. این کتاب به زبان فارسی نگاشته شده، و ردی است بر کتاب « بعض فضائح الروافض » که یکی از سنیان ری بر رد شیعیان معاصر خود نوشته، و در آن اصول و فروع و افکار و کردار آنان را به باد استهزا و ناسزا گرفته بود. در این مقاله نگارنده در پی تبیین وضعیت شیعیان امامیه در دوران حاکمیت سلجوقیان و نحوه عمل دولت سلجوقی با آنان با تکیه بر کتاب النقض عبدالجلیل قزوینی رازی می‌باشد. نتایج این مطالعه مشخص کرد که در دوره فرمانروایی سلجوقیان گرایشهای گوناگون تشیع به یکسان مورد آزار و سرکوبی نبودند. شیعیان امامی در این دوره از آزادی عمل گسترده‌ای در قلمرو سلجوقیان برخوردار بوده‌اند؛ به طوری که عبدالجلیل قزوینی در برخورد به اهل تسنن سیاست دوگانه‌ای دارد؛ او با سیاست همگانی سلجوقیان، یعنی دشمنی با اسماعیلیه همسویی نشان می‌دهد و تلاش جدی برای روشن ساختن جدایی عقیده و اندیشه شیعیان امامی با اسماعیلیه دارد.

واژه‌های کلیدی: امامیه، سلجوقیان، نقض، عبدالجلیل قزوینی رازی.

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس. h_aghajari@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی. h_bayati52@yahoo.com

مقدمه

سده های پنجم و ششم هجری، مقارن با حکومت سلجوقیان بر ایران و عراق، در تاریخ تشیع واجد اهمیت است، چون پس از یکصد و سیزده سال حاکمیت خاندان شیعی مذهب آل بویه، حاکمیت سیاسی بدست خاندانی افتاد که با گرایش دینی شیعیان ناسازگار بودند، و توان نظامی خود را در اختیار خلفای عباسی گذاشتند. سلجوقیان پس از تسلط بر ایران، برای کسب مشروعیت سیاسی از جانب خلیفه عباسی و کسب مقبولیت در میان مردم ایران، در جهت احیای قدرت ضعیف شده خلیفه و مذهب تسنن اقدام کردند. در این دوره پیروان مذاهب و گروههای مختلف اسلامی با قلم و زبان و در برخی از موارد با شمشیر به جان یکدیگر افتاده خون یکدیگر را می-ریختند. در چنین اوضاعی بسیاری از مردم حتی اهل فضل در اثر شدت تعصب و جهالت اختلافات فکری را دامن می‌زدند. در آن چند سده تألیف کتابهای کلامی و عقیدتی فزونی یافت و برخوردهای فکری در مناطق گوناگون رنگ مخصوص به خود گرفت. در این دوره یکی از علمای متعصب اهل سنت، کتابی بفارسی بنام « بعض فضایح الروافض » در ردّ مذهب شیعه می‌نویسد و با استفاده از آزادی که داشته‌اند و محدودیتی که شیعیان آن عصر - عهد سلجوقیان - با آن دست بگریبان بودند، سخت بر شیعیان تاخته و علمای بزرگ شیعه همچون شیخ صدوق، مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و راویان مشهور شیعه، که از شاگردان امام محمد باقر و امام جعفر صادق و دیگر ائمه علیهم السلام بوده‌اند را مورد نکوهش و تهمت قرار داده و تا آنجا که قدرت داشته در تخطئه مذهب و معتقدات شیعه می‌کوشد. به همین جهت چون کتاب « فضائح » که عالم سنی در رد شیعه نوشته بود، مشتمل بر تهمت‌ها و دروغها و مطالب بی اساس بوده و تا آن تاریخ، کتابی بدانگونه از روی تعصب بیجا و خارج از نزاکت در ردّ شیعه نوشته نشده بود، سید مرتضی قمی که از مفاخر و اعیان شیعیان و مرد با نفوذ ری بوده، از میان علمای شیعه، شیخ عبد الجلیل قزوینی را نامزد می‌کند که ردّی بر آن بنویسد. شیخ عبد الجلیل قزوینی آن موقع در ری در مدرسه بزرگ خود بتدریس و بحث اشتغال داشته، و چنانکه بدست می‌آید عالمی بزرگ و در علوم گوناگون بالاخص علم کلام مهارتی بسزا داشته، ردّی بر کتاب مزبور می‌نویسد و آن را « بعض مثالب النواصب » می‌نامد، و در آن به دفاع از عقاید شیعه امامیه می‌پردازد. این کتاب که در شمار متون کهن فارسی شناخته می‌شود، حاوی اطلاعات فراوان تاریخی، مذهبی، جغرافیایی، کلامی و ... است.

عبدالجلیل قزوینی رازی

نام اصلی وی " نصیرالدین عبدالجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل قزوینی رازی " است که از عالمان شیعی و متکلمان برجسته‌ی سده‌ی ششم هجری در دیار ری می‌باشد (بغدادی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ۵۰؛ منتجب الدین رازی، ۱۳۶۶، ۸۷). وی شخصی دانشمند، فصیح و دیندار بود و به تعبیر

قاضی نورالله شوشتری: "از ازکیای علمای اعلام و اتقیای مشایخ کرام بوده و در زمان خود به علو فطرت و جودت طبع از سایر اقران امتیاز داشته" (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱، ۴۸۲).

او از سخنوران و وعاظ معروف زمان خود بوده (افندی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ۷۲) و توصیف شیخ منتجب الدین رازی (۵۸۵ه.ق) از او با عنوان "الشیخ الواعظ" بیانگر این ویژگی وی است. (منتجب الدین، ۸۷). شیخ عبدالجلیل سخنانی نافذ و گیرا و مجالس وعظ و منابر متعددی داشته است که شیعه و سنی در آن شرکت می‌کردند (رافعی؛ ۲۴۱؛ قزوینی رازی، ص نوزده). و در بخشی از کتاب "نقض" بنا بر مناسبتی به یکی از این مجالس اشاره می‌کند و می‌نویسد: "در شهو سنه‌ی خمسین و خمسمائه مرا روز آدینه به مدرسه‌ی بزرگ خود نوبت مجلس بود؛ در آن میانه بر مذهب صبا حیان طعنی می‌رفت و مردم به لعنت و نفرین آن قوم شوم زبانها دراز کرده، در آن میانه مجتبری متعصب برخاست و گفت: خواجه امام! این قوم در «خیرالعمل» سر به گریبان تو برآورده‌اند. گفتم: در «خیرالعمل» سر به گریبان من برآورده‌اند، اما در وجوب معرفت، زبان به دهان تو به در کرده‌اند؛ پس، من پیرهن برکنم تا گریبان بنماند که او سر بر کند، تو را دشوارتر است که آن دهان باشد، در آن دهان زبان باشد". (قزوینی، ۱۳۷).

گرچه نام و نسب او به طور مشهور «نصیر الدین عبدالجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل قزوینی» است، نویسنده‌ی «ریاض العلماء» می‌نویسد: از بعضی مواضع نسب وی به گونه‌ای دیگر برداشت می‌شود؛ و من خودم بر پشت کتاب «المثالب» یاد شده توصیف او را چنین دیده‌ام: "این کتاب را صدر الامام نصیرالدین رکن الاسلام سلطان العلماء ملک الوعظ عبدالجلیل بن الحسین ابی الفضل القزوینی تألیف کرده است" (افندی، ج ۳، ۷۲). اساتید و مشایخ او بر ما ناشناس مانده و آگاهی چندانی از آنها در دست ما نیست؛ فقط از برخی قرائن استنباط می‌شود که عده‌ای از آن علما که مصنف زمانشان را درک کرده و نامشان را در «نقض» ذکر کرده است - به خصوص عالمان شهر ری - از مشایخ اویند و برادر بزرگتر وی - اوحید الدین - نام داشت (منتجب الدین، ۲۶۴). زیرا در اواسط کتاب به روایت خویش از او تصریح می‌کند. (قزوینی، ۳ و ۲۱۱ و ۴۹۵). از تاریخ تولد و وفات او اطلاعی در دست نیست اما از پاره‌ای قرائن مشخص می‌شود که تولد وی در اواخر قرن پنجم و وفاتش در نیمه‌ی دوم سده‌ی ششم هجری یعنی پس از سال ۵۶۰ بوده است (قزوینی، بیست و سه).

شیخ عبدالجلیل افزون بر کتاب "نقض" آثار دیگری هم داشته است که عبارتند:

تنزیه عائشه: این کتاب همچنانکه از عنوان آن استفاده می‌شود برای اثبات پاکدامنی عائشه و مبراً بودن از نسبت‌های ناشایست است. (منتجب الدین، ۸۷؛ موسوی خوانساری، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ۱۸۶). همچنانکه صاحب «روضات الجنات» تصریح می‌کند: "کتاب «تنزیه عائشه» یعنی پاک

نمودن عایشه از فواحش عظیمه همان سان که محل وفاق امامیه است". (موسوی خوانساری، ج ۴، ۱۸۶).

مؤلف «ریاض العلماء» نیز خاطر نشان می‌شود: "پوشیده نماند که منظور او از تنزیه عایشه تنزیه او از زناست نه از معاصی؛ زیرا نزد شیعه او مبرای از زناست، البته و همچنین تمامی همسران پیامبر خدا (ص) و همچنین همسران دیگر انبیاء" (افندی، ج ۳، ۷۲). این کتاب همان مجموعه‌ای است که به تصریح نویسنده‌ی آن در سال ۵۳۳ ه.ق در زمان حکومت امیر عباس غازی - حاکم ری - به دستور سید سعید فخرالدین بن شمس الدین حسینی - رئیس و مقتدای سادات و شیعیان - تألیف کرده، قاضی القضاة سعید عمادالدین حسن استرآبادی حنفی بر آن تقریظی نوشته و نسخه‌ی اصل آن به خزانه‌ی امیر عباس اهدا شده است. (منتجب الدین، ۲۶۱؛ قزوینی، ۱۱۵).

مفتاح الراحات فی فنون الحکایات؛ در نام این کتاب اختلاف شده است و برخی منابع از آن با عنوان «مفتاح التذکیر» یاد کرده‌اند (طهرانی، ۳۳۰ و همانجا؛ بغدادی، ج ۵، ۵۰۰؛ موسوی خوانساری، ج ۴، ۱۸۶؛ عاملی، ج ۲، ۱۴۳؛ افندی، ج ۳، ۷۱). که به نظر می‌رسد دلیل اختلاف این باشد که کتاب مذکور نظر به تنوع موضوعش مطلوب فضلالی آن دوره و غالباً برای مذاکرات سودمند و بوده است؛ بنابراین، در نتیجه کثرت اطلاق این اسم یعنی «مفتاح التذکیر» بر آن کتاب، نام اصلی آن یعنی «مفتاح الراحات فی فنون الحکایات» مهجور شده و نام دوم که به جهت اختصار مطلوبتر بوده وضع تعیینی یافته است (منتجب الدین، ۲۶۱).

مصنف پیرامون این کتاب خویش می‌گوید: "من در کتاب «مفتاح الراحات فی فنون الحکایات» شرح ایمان عمر به نوعی بیان کرده‌ام لطیف و بسی از معروفان فریقین آن را نسخه کرده‌اند و دیده و بر خوانده‌اند" (قزوینی، ۱۷۷). و اعتقاد شیعه در حق زهد و عباد و مفسران چنین به غایت نیکو باشد و چون مفصل خواهد که بداند، کتاب «مفتاح الراحات» که ما جمع کرده‌ایم در فنون حکایات، سی پاره کاغذ است، مطالعه باید کردن تا فایده حاصل شود و شبهت زایل گردد" (همان، ۲۳۹).

البراهین فی امامة امیر المؤمنین؛ این کتاب در سال ۵۳۷ ه.ق نگاشته شده و گرچه از نام آن چنین انتظار می‌رود که فقط در برگرفته‌ی ادله‌ی امامت امام علی (ع) باشد، اسامی همه‌ی خلفا والقباب آنان به خصوص خلفای عباسی را شامل می‌شود. (منتجب الدین، ۸۷؛ اسماعیل باشا، ج ۵، ۵۰۰؛ موسوی خوانساری، ج ۴، ۱۸۶؛ عاملی، ج ۲، ۱۴۳؛ افندی، ج ۳، ۷۱؛ طهرانی، ج ۲۱، ۳۳۰ و قزوینی، ۳۷۶).

السؤالات و الجوابات: این کتاب حاوی سؤالاتی بوده است که به طور کتبی از مصنف پرسیده شده و او به آنها پاسخ گفته است. این کتاب که مجموعه‌ای هفت جلدی بوده به خوبی مشخص می‌کند که او در زمان خود از معاریف و مشاهیر علما بوده و از مراجع حل مشکلات به شمار

می‌رفته است. (منتجب الدین، ۸۷؛ اسماعیل باشا، ۵۰۰؛ موسوی خوانساری، ۱۸۶؛ عاملی، ج ۲، ۱۴۳؛ افندی، ج ۳، ۷۱؛ منتجب الدین، ۲۶۰).

سبک کتاب

مصنف در مقدمه کتاب نقض گفته: " این کتاب بر وجهی مرتب شد که خواص را دافع شبهات باشد و عوام را مثمر دلالات، به عبارتی سهل و آسان نه بر قاعده دیگر مصنفات ما که دقتی و رقتی دارد که قبول چنین کتابی نه از رقت عبارت باشد، بلکه از شرف حوالت و دلالت باشد تا هر خواننده و شنونده و نویسنده که بخواند و بشنود و بنویسد از آن بهره تمام بر گیرد و فائده بسیار حاصل گرداند." (قزوینی، ده). به خوبی واضح می‌شود که مصنف در این کتاب همت گماشته که تا بتواند آن را به قلم و عبارت عوام فهم بنویسد و مطالب عالیه و مضامین بلند و معانی لطیفه را به بیان سهل ادا کند، تا هر عامی و عارف، اعم از مبتدی و متوسط و منتهی هر یک از آن به فرا خوار فهم و طبق استعداد خود استفاده کند و به عقیده نگارنده این امر که شرط عمد و غرض اصلی از تألیف این قبیل کتب است. علاوه بر آنچه گذشت، این کتاب از نظر سلیس بودن انشاء و شیوه نثر در اوائل نیمه دوم قرن ششم هجری از جمله آثار ادبی بس ارزنده و ادب فارسی به شمار می‌آید. واضح ترین دلیل و شاهد بر این امر مقایسه تفسیر ابوالفتح رازی و نقض با همدیگر است، زیرا این دو اثر هر دو نمونه نثر فارسی یک قرن و تألیف دو عالم معاصر است. و تبصره العوام و راحة الصدور نیز از آثار این زمان است و از مقایسه کتاب نقض با آن‌ها نیز همین نتیجه مذکور بدست می‌آید: ۱- مؤلف نقض سعی بر آن داشته است که این کتاب ساده تر و روان تر باشد و هیچ گونه تقید به آراستن عبارت نداشته است، بلکه مقصود او ادای مطالب بوده است. ۲- هدف از نگارش این کتاب استفاده خواص و عوام بوده است، پس در عین حال که مشتمل بر مطالب عالیه علمی است، به زبان عوام فهم نگاشته شده و به قلم ساده تألیف یافته است. و شاید دلیل بقای کتاب و اشتهار آن همین حسن بوده است.

اهمیت کتاب

اهمیت کتاب نقض تنها از نظر باز نمایاندن بسیاری از موارد آئین تشیع نیست بلکه در ضمن پاسخ گویی و ردّ اتهامات مؤلف کتاب « بعض فضائح الروافض » نام شهرها و محلهای متعدد شیعه نشین ایران در سده‌های اول هجرت و روزگاران قدیم و نام بسیاری از بقاع متبرک و زیارتگاههای مربوط به اخلاف و اعقاب معصومین در نقاط مختلف ایران که در سده‌های ششم هجری بر پا بوده است و همچنین نام بزرگان و نیکوکاران زیادی که بنیان گذار اینگونه بناهای دینی و ملی بوده اند، حفظ شده است. علاوه بر آنچه گذشت، کتاب عبدالجلیل رازی به قلم ساده و عوام فهم نوشته شده است. این کتاب شیخ عبد الجلیل قزوینی اگرچه مذهبی و در نقض کتاب یکی از علمای سنت است که بر شیعه تاخته بوده، لیکن از آن لحاظ که یکی از متون قدیم فارسی است که فقط چند سالی بعد

از چهار مقاله نظامی عروضی و مقامات حمیدی تألیف شده، مشتمل بر بسیاری از مطالب مهم تاریخی و ادبی است. (قزوینی، ۱۰). همچنین این کتاب در واقع دانشنامه ای از فرهنگ و آداب و علوم و اعتقادات و سنتها و مدنیت مردم در سده های پنجم و ششم هجری است.

شیعه دوازده امامی (امامیه)

شیعیان امامیه، امامت را به "نص جلی" قبول دارند، و معتقدند که پیامبر در روز غدیر، به صراحت علی (ع) را به جانشینی معین کرده است. از مهمترین و موثرترین فرق شیعه می توان به فرقه امامیه و اسماعیلیه اشاره کرد. این دو فرقه تا امامت حضرت جعفر صادق (ع) متفقند و چون این بزرگوار در سال (۱۴۸ ه.ق) عالم فانی را وداع گفت، در امامت اختلاف شد، گروهی اسماعیل بن جعفر را که در حیات پدر وفات یافت را امام می دانند. این فرقه هم به چند فرقه منقسم گردیدند، بعضی تصور کردند اسماعیل زنده است، و برخی گفتند؛ چون اسماعیل در زمان پدر مرد، دو امام در یک عصر محال است، لذا امامت محول به محمد پسر او گردید، و محمد بن اسماعیل امام هفتم است. اما شیعیان امامیه امامت را بعد از امام جعفر صادق (ع) حق موسی (ع) دانسته قائل به دوازده امام شدند و انتظار ظهور قائم آل محمد اما دوازدهم محمد المهدی بن عسگری را دارند. (مشکور، ۱۳۳۳، ۹۵ و مشکور، ۱۳۷۳، ۹۵ و مشکور، بی تا، ۷۴ و معینه، بی تا، ۱۵۳ و ابوالمعالی، ۱۳۷۶، ۶۸).

وضیعت شیعیان در دوره سلجوقیان

سلجوقیان درست در لحظه ای که عناصر شیعه در ایران نسبتاً نیرومند بودند و جنبش نیرومند اسماعیلیه راه را برای بر انداختن خلافت عباسی هموار می ساخت، قدرت خود را در ایران استقرار بخشیدند، و در ۴۲۹ ه.ق به خلافت سنی محتضر عباسی حیات دوباره ای بخشیدند.

عملکرد سلجوقیان را نسبت به شیعیان در این برهه زمانی می توان به دو دوره تقسیم بندی کرد: الف) دوره اول سلجوقی (۴۲۹-۴۸۳ ه.ق) به سبب علاقه آنان به حمایت از تسنن و قدرتمندی حکام اولیه (طغرل و آلب ارسلان و ملکشاه) شیعیان با سخت گیری فرمانروایان جدید روبرو شدند. مهم ترین وزیر دولت سلجوقی که وزارت آلب ارسلان و ملکشاه را بر عهده داشت، نظام الملک بود. او از حامیان سر سخت تسنن و بنیان گذار مدارس نظامیه - با هدف دفاع از تسنن و گسترش عقاید اشعری و شافعی - به شمار می رفت. سخت گیری او نسبت به فرق شیعه، بویژه اسماعیلیان نزاری، شهرت زیادی دارد. تلاش های او در سرکوب اسماعیلیه (باطنیان) و در کنار آن شیعیان امامیه شهره تاریخ است. کتاب سیاست نامه او، مملو از بدگویی نسبت به شیعیان و درهم آمختن فرق مختلف آن با یکدیگر است.

نویسنده کتاب فضائح به این سخت گیری اشاره کرده، و وی آن را تا حدی نقد می کند. در آنجا آمده است " و باز چون عهد کریم ملکشاهی بود، نظام الملک از سر عقیدت اینها آگه بود. همه را خوار و مهین داشتی. (برناردلویس، ۱۴۱-۱۴۲).

درباره برخورد سلاجقه با شیعه امامیه این نکته را باید یادآور شد که آن‌ها در آن شرایط مدعی امامت و رهبری نبودند. عمده‌ی مخالفت همان بود که به هر روی عقائد اهل سنت را نمی‌پذیرفتند و مشروعیت خلفای نخست را زیر سؤال می‌بردند و به صحابه انتقاد وارد می‌کردند. بنابراین در این شرایط سیاستمداران سلجوقی انگیزه‌ی خاصی در مبارزه با شیعیان امامی نداشتند.

به هر حال شیعیان برای حفظ خود، ملاحظات سیاسی کافی را داشتند و نمی‌خواستند با سنیانی که اکثریت داشتند، خود را درگیر کنند. غلبه‌ی سیاسی و فرهنگی سنیان بر شیعیان بر آن‌ها چنین تحمیل کرده بود تا در مواردی در مسجد خویش این جمله سنی را بنویسند که "خیر الناس بعد رسول الله ابوبکر الصدیق!" نظام الملک در مورد الب ارسلان گزارشاتی دارد که او از اهل عراق و دیلم به عنوان کسانی که بد مذهب و بد دین هستند، یاد می‌کند و به بزرگان خود می‌گوید، مبادا اجازه دهند که اینان در میان لشکریان ترک نفوذ کنند " چون اینها، یک یک میان ترکان درآیند، کمتر وقتی در عراق خروج پدیدار آید و یا دیلمان، قصد مملکت کنند، اینها در سرّ، دست با ایشان یکی کنند و به هلاک ترکان بکوشند." (خواجه نظام الملک، ۲۱۸). خواجه در جای دیگر می‌نویسد: " اگر سلطان طغرل و سلطان الب ارسلان، هیچگونه بشنیدندی که امیری یا ترکی، رافضی را به خویشتن راه داده است، با او عتاب کردند و خشم گرفتندی." (خواجه نظام الملک، ۲۱۶). او ضمن داستانی در زمان الب ارسلان نشان می‌دهد که چگونه وقتی یکی از فرستادگان وزیر سلجوقیان نزد شمس الملک متهم شد که رافضی است، به وزیر نوشت که "اگر (سلطان) هیچ گونه بشنود، جلکیان بر بنده رقم رافضی کشیده اند و پیش، خان سمرقند (شمس الملک) چنین رفت، مرا به جان زینهار ندهد. با همه بیگناهی، سی هزار دینار ذرع پدری خرج کرد و بسی التماس و درخواست و تسویغ و اداری چند بداد تا این سخن به گوش سلطان نرسید." (همان، ۱۳۱). با توجه به این مطلب، اهل سنت کمال استفاده را از حکومت ترکان بردند و از دولت آن‌ها ابزاری در جهت سرکوب تشیع که به تازگی رو به رشد نهاده بود، ساختند، تا جایی که احادیثی نیز در تمجید از ترکان ساخته شد. به شرط آنکه مذهب سنی حنفی را حفظ کنند. راوندی در راحة الصدور نقل می‌کند که روزی ابوحنیفه حلقه کعبه را گرفت و فریاد زد " خداوندا! اگر اجتهاد در دست توست و مذهب من حق است، نصرتش کن که از برای تو خدا، تقدیر شرع مصطفی کردند. هاتفی از خانه کعبه آواز داد و گفت: «حقاً قلت، لازال مذهبک مادام السیف فی ید الاتراک»، حق گفتی. مذهب تو باقی است تا وقتی که شمشیر در دست ترکها باشد." (راوندی، بی تا، ۱۷). در این دوره شیعیان کمتر در مناسب اداری حضور داشتند و حتی مورد حمله سنیان قرار می‌گرفتند. چنانکه شهرهایی که اقلیتی از شیعه داشته است کم و بیش تحت فشار بودند، به طوری که وقتی احمد بن اسماعیل یکی از علمای سنی شهر قزوین، اعلام کرد که یک نفر شیعی قصد کشتن او دارد و او از شهر خارج گردید، سایر مردم نیز خارج شدند. وی تنها هنگامی راضی شد تا به شهر برگردد که بر پیشانی

بزرگان شیعی شهر، مهتری مبنی بر محبت ابوبکر و عمر، داغ شود. از آن پس، این افراد کلاه‌های خود را بر روی پیشانی می‌کشیدند تا آن نوشته، معلوم نشود. (جعفریان، ۱۳۸۶، ۴۴۶-۴۴۷). همچنین شیعیان تلاش داشتند از بروز هر گونه درگیری با سلاجقه که به نابودی آن‌ها می‌انجامید، خوداری کنند، زیرا در صورت درگیری نمی‌توانست بر اهداف اصولی و دراز مدت خویش جامع عمل بپوشاند. و آنان سعی می‌کردند با اقدامات گسترده فرهنگی خود را به عنوان یک نمونه مذهبی برتر در جامعه تثبیت کنند.

ب) دوره دوم حکومت سلجوقیان (۵۹۰-۵۴۸۳ق) از تأسیس حکومت اسماعیلیان نزاری آغاز می‌شود، در این دوره شیعیان توانستند متصدی مناسب اداری گردند، بویژه به عنوان کارگزاران دیوانی سلجوقیان به بالاترین مناصب نیز دست یابند. در این دوره علیرغم فشارهای زیاد، نه تنها موجب خاموشی تشیع نشد، بلکه رشد و گسترش آن را به همراه آورد. شیعه امامیه با تربیت عناصر ورزیده فرهنگی تلاش داشت که در ساختار دولت سلجوقی آن هم در سطوح بالا حاکمیت مشارکت فعال داشته باشد. وزارت تنی چند از شیعیان در حکومت‌های عباسیان و سلجوقیان، مانند هبه‌الله محمد بن علی، وزیر المستظهر، سعدالملک آوجی، وزیر محمد بن ملک‌شاه و شرف‌الدین انوشیروان خالد کاشانی، وزیر المسترشد و محمود بن ملک‌شاه گواه بارزی بر این مدعاست. در فضاخ که مورد نقد عبدالجلیل قرار گرفته آمده است "و در عهد برکیارق و سلطان محمد، ابوالفضل براوستانی و بوسعند هندوی قمی، مستوفی بودند و آن دستار بند از قم و کاشان و آبه، چنان مستولی بودند بکرد و رفت (کردار و رفتار)." (رازی، ۸۲). نویسنده فضاخ در جای دیگر می‌نویسد: "در عهد سلطان ماضی محمد بن ملک‌شاه، اگر امیری کدخدایی داشتی رافضی، بسی رشوت به دانشمند سنی دادی تا ترک را گفتندی او، رافضی نیست، سنی یا حنفی است. اکنون کدخدایان همه ترکان و حاجب و دربان و مطبخی و فراش، بیشتر رافضی اند و بر مذهب رفض، مسأله می‌گویند و شادی می‌کنند بی بیمی و تقیه‌ای." (همان، ۱۱۳). در این دوره شیعیان امامیه در آثار خود به تمجید از سلاطین سلجوقی می‌پرداختند، تا جایی که عبد الجلیل رازی، سلاطین سلجوقی را با القاب نیکو و پسندیده می‌ستاید. (همان، ۵۳). حضور شیعیان در حیات درباری به حدی بود که مؤلف فضاخ الروافض می‌نویسد "هیچ سرایی نیست از ترکان که در او ده پانزده رافضی نیستند و در دیوان همه دبیران ایشانند." (همان، ۵۲). و وی از نزدیکی شیعیان به سلجوقیان احساس نگرانی می‌کند. سلجوقیان با شیعیان امامیه دارای مناسبات سیاسی نیز بودند. "دختران سلاطین آل سلجوق را الا به اسپهبدان مازندران ندهند." یا زمانی سلاطین سلجوقی دچار مشکل می‌شدند به اسپهبدان مازندران پناه می‌بردند "هر ملکی از ملوک سلجوق که خوفی پدید آید پناه او آن حدود - ملک مازندران - باشد می‌تازند تا آنجا چون طغرل و مسعود بن سلیمان". حتی هدایایی بین اینها رد و بدل می‌شد "هر سال از دار الخلافه به ساری و ارم رسولان شوند و تحفه‌ها برند." (رازی، ۲۰۱). اما با وجود این، در دوره‌های مختلف دسایس درباری علیه شیعیان همچنان ادامه داشت، چنانکه درباریان برای از میان

بر داشتن شیعیان آن‌ها را متهم به باطنی‌گری می‌کردند. به طوری که به سعد الملک آوجی، وزیر شیعه مذهب سلطان محمد سلجوقی (۵۱۱-۴۹۸ ه.ق) تهمت الحاد زدند و سلطان هم دستور قتل او را صادر نمود. اما بعضی از بزرگان سلجوقی نسبت به شیعیان به نیکی رفتار می‌کردند "امیر ابوالفضل عراقی در عهد سلطان طغرل کبیر مقرب و محترم بود و باروی شهر ری و باروی قم و مسجد عتیق قم و مناره‌ها فرمود و مشهد و قبه سنی فاطمه بنت موسی بن جعفر (ع) او کرد". (رازی، ۲۱۹). این شواهد حاکی از آن است که پس از یک دوره فشار بر شیعه، در طول حکومت سه پادشاه اول سلجوقی (طغرل بیک، الب ارسلان و ملکشاه) در دوره دوم حکومت سلجوقیان، زمینه برای شیعه فراهم شده بود و راحت‌تر به تبلیغ آیین خود می‌پرداختند. نکته جالب توجه این که در عهد سلطنت همین ترک‌های سلجوقی، بالاترین سمت‌های اداری مانند وزارت و مستوفی‌گری را کسانی در اختیار داشتند، که بیشتر شیعی مذهب و خصوصاً قمی، فراهانی، آوه‌ای و کاشانی بوده‌اند. این مسأله برای سنیان قابل تحمل نبود، لذا راوندی در همین دوره می‌نویسد: "... و خرابی جهان از آن برخاست که عوانان و غمازان و بد دینان ظالم، زبان در ائمه دین دراز کردند و ایشان را متهم کردند و تعصب و حسد در میان ائمه، ظاهر شد و عوانان بد دین از قم و کاشان به آبه و طبرش و ری و فراهان و نواحی قزوین و ابهر و زنگان، جمله در لشکر سلطان افتادند." (راوندی، ۳۹۵). در مورد طغرل بیک آمده است که بر عکس جو سنی‌گری موجود، خود اهل اعتزال بوده است. لذا در مورد انتخاب وزیر خود نیز تسامح به خرج داده و ابونصر کندی معروف به عمید الملک را که به قول جوینی شیعه غالی بوده، به کار وزارت گمارده است. "امیر ابوالفضل عراقی که نزد طغرل کبیر، بسیار مقرب و محترم بوده باروی شهر ری و باروی قم و مسجد عتیق قم و مناره‌ها فرمود. و مشهد و قبه سنی فاطمه بنت موسی بن جعفر (ع) او کرد." (رازی، ۲۱۹). بعدها وقتی طغرل وارد بغداد شد از طرف عامه یعنی سنیان شهر مورد حمله قرار گرفت. در حالی که مردم محله کرخ که محلی شیعه نشین بود، از افراد او حفاظت کردند. سلطان، عدنان پسر سید رضی را خواست و از او تشکر کرد. عدنان در آن موقع، نقیب علویان بود. پس از آن، سلطان سپاهی را مأمور حفاظت از محله کرخ در مقابل هجوم سنیان کرد. اما به نظر نمی‌رسد که این گزارشها به خصوص به گفته قزوینی، تأییدی بر اعتزال برای طغرل و یا تشیع عمید الملک کندی باشد، زیرا نقل شده است که طغرل، پس از مدتی دستور داد تا در محله کرخ نیز جمله "الصلاة خیر من النوم" در اذان صبح افزوده شود. قزوینی رازی در زمینه برخورد سلجوقیان با تشیع، باور ندارد که دشمنی مهمی با تشیع صورت گرفته بلکه در مجموع بر آن است تا نشان دهد، سلاجقه مشکل خاصی برای شیعه امامیه بوجود نیاورده و با تسامح با آنان برخورد کرده‌اند. قزوینی اشاره به مدارس شیعی و سادات می‌کند و می‌نویسد "اگر به تعدید مدارس سادات مشغول شویم در بلاد خراسان و حدود مازندران و شهرهای شام از حلب تا حران و از بلاد عراق چون قم و کاشان و آبه که مدارس چند است و کی

بوده است و اوقاف چند، طومارات کتب خواهد." (همان، ۳۴). وی پس از آن، تعدادی از مدارس را که قبلاً وجود داشته و یا در عهد همین سلاطین بنا نهاده شده ذکر می‌کند که بسیار جالب است. صاحب فضاخ از این نکته تأسف می‌خورد که در زمان او - که احتمالاً اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم است - وضعیت متفاوت شده آن گونه که شیعیان متصدی مناصب زیادی دربار شده‌اند.

شهرهای شیعه نشین در دوره سلجوقی

در دوره سلجوقیان، مراکز شیعه در ایران نیز نظر مناطق دیگر، رونق و شکوفایی داشت. کتاب نقض مهم ترین منبع در تبیین جغرافیای دینی ایران در قرن پنجم و ششم هجری می باشد. صاحب نقض شهرهای شیعه نشین را چنین بیان می کند "معلوم است که در شهر قم که همه شیعت اند آثار اسلام و شعار دین و قوت اعتقاد چون باشد که از جوامع بالفضل عراقی کرده است بیرون شهر و آنچه کمال ثابت کرده است در میان شهر و مقصوره های با زینت و منبرهای با تکلف و مناره های رفیع و کرسی علما و نوبت عقود مجالس و کتابخانه های پر از بکتب طوائف و مدرسه های چون مدرسه سعد صلب و مدرسه ائمه الملک... و هر سحرگاه از چند مسجد و مناره آواز موعظت و بانگ نماز متواتر". (همان، ۱۱۳). یا در مورد شهرهای دیگر می نویسد "کاشان به حمدالله منه و منور و مشهور است به زینت اسلام و نور شریعت و قواعد آن از مساجد جامع و مساجد دیگر با آلت و عدت و اوقاف و مدارس بزرگ چون مدرسه صفویه و مجدیه و شرفیه و...". "شهر آبه (آوه) شهری است به صورت کوچک، بحمدالله و منته بقعه ای بزرگوار است از شعار مسلمانی و آثار شریعت مصطفوی و سنت علوی ... و ترتیب عیدین و غدیر و عاشورا و برات و ختمات قرآن متواتر". (رازی، ۱۹۹). "سبزوار به حمدالله و منه هم محل شیعت و اسلام است آراسته به مدارس نیکو و مساجد نورانی". (همان، ۲۲). و بعد از آن از ورامین و ساری و ارم به عنوان مناطق شیعه نشین یاد می کند. و در جای دیگر می نویسد "در ولایت حلب حران کوفه و کرخ بغداد و مشاهد ائمه و مشهد رضا و قم و کاشان و آبه و سبزوار و گرگان و آستر آباد و دهستان و همه بلاد مازندران و بعضی از قزوین و نواحی و بعضی از خرقان همه شیعه اصولی و امامتی هستند". (همان، ۴۵۹). همچنین شمس الدین لاغری در مورد شهرهای شیعه نشین چنین می نویسد:

خسروا هست جای باطنیان قم و کاشان و آبه و طبرش

(راوندی، ۳۹۴).

با این اشارات صاحب نقض و حکومت امرای شیعه مذهب آل بویه پیش از دولت سلجوقیان و گسترش تشیع در آن دوره، می توان چنین استنباط کرد که در دوره سلجوقیان نیز شیعیان زیادی حضور داشتند.

کارگزاران شیعه مذهب دیوان سلجوقیان

معین الدین کاشی از بزرگان و مشاهیر شیعه کاشان بود، در ایام سلطنت ملکشاه، خواجه نظام الملک نیابت امیر قماج را که از جمله بزرگان مملکت بود، به وی تفویض نمود. و همچنین ولایت کاشان را به سیورغال به او داد. سرانجام بعد از ولایت داری کاشان بعد از چهار سال، سلطان سنجر وی را به وزارت رسانید. (خواندمیر، ۱۳۶۵، ۱۵۸). وی از دشمنان سر سخت اسماعیلیه به شمار می رفت "در قلع ملاحظه و استیصال مخاذیل قرامطه آستین جد و سعی باز نوشت و پادشاه وقت - سنجر - را به قهر و قمع ایشان بر انگیخت تا سلطان سنجر با عساکر جرار بیای قلعه الموت رفته و محاصره کرد". (منشی کرمانی، ۱۳۶۴، ۶۸ و قمی، ۱۳۵۱، ۷۸). بنابراین سلطان سنجر در سال ۵۲۰ ه.ق به قلاع اسماعیلیه حمله کرد. در این سال وزیر معین الدین کاشی فرمان داد که علیه اسماعیلیه به جنگ پردازند، آن‌ها را هر کجا هستند، هر کجا که بدست می آیند، بکشند و اموالشان را غارت کنند، زنانشان را به کنیزی برند... و فرمان داد که هر کجا با اسماعیلیه روبرو شدند آنها را به قتل برسانند". (لوئیس، ۲۲۵). صاحب نقض در مورد دشمنی وی با ملاحظه می نویسد "از ایشان الوف الوف را می گرفت و می کشت". (قزوینی، ۱۳۱). اما انتقام اسماعیلیان از معین الدین کاشی به طول نینجامید دو نفر فدایی در جامه مهتران خویش را در زمره اطرفیان و خادمان وزیر قرار دادند و اعتماد وی را جلب کردند و در فرصت مناسب وی را به قتل رسانیدند. قتل وی در ۵۲۸ ه.ق. در ایام امامت کیا بزرگ امید صورت گرفت. (لوئیس، ۲۲۶ و فضل الله همدانی، ۱۱۴). در مرثیه او گفتند:

"شد غره به روزگار فرخنده خویش تا کشته شد او بدست خربنده خویش".

(کرمانی، ۶۸).

خاندان کاشی همواره در دوره سلجوقیان متصدی امور دیوانی بودند، چنانکه خواهر زاده معین الدین کاشی، صفی الدین ابوطاهر اسماعیل کاشی نیز به مقام وزارت رسید. امیر معزی از مداحین این شخص بوده که قصایدی در مدح وی گفته است:

خورشید ملک سید احرار روزگار بوطاهر آنکه از همه عیب مطهرست

از رأی او مصالح ملک شهنشه است در رسم او منافع دین پیغمبرست

(رضوی، ج دوم، ۱۳۶۴، ۱۲۷).

فرد دیگری که که جزء گارگزاران سلجوقی به شمار می آمد، نصیرالدین ابو المحاسن سعدالملک سعد بن محمد آبی (آوجی) بود. وی به هنگام امارت محمد بن ملکشاه در گنجه، مستوفی وی بود. و پس از شروع جنگ های وی با برکیارق، همراه محمد سلجوقی بود و به هنگام محاصره اصفهان از سوی سپاهیان برکیارق، در حفظ این شهر که جزء متصرفات محمد به شمار می رفت، کوشش بسیار کرد و پس از صلح دو برادر، اصفهان به برکیارق رسید و سعدالملک به تبریز نزد محمد رفت و به وزارت وی منصوب شد. وزارت سعدالملک از سوی محمد دو سال (۴۹۸-۵۰۰ ه.ق) به طول

انجامید. (کرمانی، ۵۴). وی از جمله وزرای شیعه مذهب دوره سلجوقی بود که به تهمت الحاد کشته شد. عبد الجلیل قزوینی در مورد وی آورده است: "سعدالملک آوجی رحمه الله علیه شیعی امامی اصولی بود" (قزوینی، ۸۶-۸۷). اما عده‌ای می‌گفتند، وی مذهب ملاحده دارد و ائمه و بزرگان اصفهان بارها از مذهب وی با سلطان صحبت کرده بودند، اما سلطان قبول نمی‌کرد. چنانکه "تا روزی مکتوبی به خط او که به ملاحده نوشته بود که یک ماه صبر کنید تا من این سگ را از میان بردارم - یعنی سلطان محمد را - تا اینکه سلطان محمد توسط یکی از کنیزکان حرم خود از این قضیه آگاه شد و دستور داد تا سعدالملک را کشتند". (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳، ۱۰۹ و نعمان، ۱۳۶۷، ۸۹).

نتیجه

شکل گیری دولت سلجوقی، باعث بوجود آمدن شرایط سخت سیاسی و سیاستهای سرکوبگرانه حکومت و قدرت حاکم بر ضد شیعیان شد و این امر امکان عمل کنش گرانه و تحریک و تکاپوی سیاسی - نظامی را از شیعیان گرفت. اما با تقلیل یافتن تحریکات سیاسی علیه شیعیان امامیه، به دلیل اوضاع آشفته نیمه دوم حکومت سلجوقیان، این فرقه توانست به قدرت خود بیافزاید. شیعیان امامیه در دوره دوم حکومت سلجوقیان موفق شدند، به عنوان کارگزاران دیوانی سلجوقیان به بالاترین مناصب نیز دست یابند. در این دوره شیعیان امامیه به فکر تأسیس حکومت نبودند و هیچ گونه حرکت ضد دولتی نداشتند. آنان با حفظ ارتباط با فقها و حل و فصل مسائل مالی و قضایی خود با آنها، در سطح حکومت خواهی بیشتر در انتظار ظهور و طلوع دولت حضرت مهدی (ع) بودند. از اینرو، برای حفظ موقعیت جامعه شیعه و نیز دفاع از حقوق مظلومان، از طریق نفوذ در دستگاه اداری، تسلط نسبی خود را بر اوضاع حفظ می‌کردند. آنها معتقد بودند، که تا زمان غیبت امام زمان (ع) هر حکومتی جور محسوب می‌شود. بنابراین قزوینی رازی با اینکه در رتبه کتاب فضائح جرأت و شهامت قابل تحسینی نشان داده، ولی پیداست که باز ملاحظه محدودیت شیعه و نفوذ حکومت وقت را نموده و با ناراحتی بسیار به رتبه کتاب «فضائح» او پرداخته است. وی در زمینه برخورد سلجوقیان با تشیع، باور ندارد که دشمنی مهمی با تشیع صورت گرفته بلکه در مجموع بر آن است تا نشان دهد، سلاجقه مشکل خاصی برای شیعه امامیه بوجود نیاورده و با تسامح با آنان برخورد کرده‌اند. با توجه به شواهد یاد شده می‌توان استنباط کرد که شیعیان امامی با روش آرامی که در برخورد با دولت سلجوقی داشته‌اند، نه تنها مورد بی‌مهری آنان نبوده، بلکه از آزادی عمل نیز برخوردار بوده‌اند.

منابع و مأخذ

- ابن العبري؛ تاريخ مختصر الدول، ترجمه محمد علي تاج پور و حشمت الله رياضی، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.
- ابو المعالی محمد الحسینی العلوی؛ بیان الاديان، تصحيح دبیر سیاقي، تهران، روزنه، ۱۳۷۶.
- ابن اثیر، عزالدین؛ تاريخ کامل، جلد دهم، ترجمه حمید رضا آذیر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- افندی، میرزا عبدالله؛ *رياض العلماء و حياض الفضلاء*؛ اهتمام: مرعشی، سید محمود؛ تحقيق: حسینی، سید احمد؛ قم: چاپخانه خیام، ۱۴۰۱.
- اشپولر، برتولد؛ تاريخ ايران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، جلد دهم، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- بغدادی، اسماعیل باشا؛ *هدیة العارفین*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه؛ ۱۴۱۳.
- تنکابنی، میرزا محمد؛ *قصص العلماء*، به تصحيح محمد رضا خوانساری، قم، حضور، ۱۳۸۰.
- خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین حسینی؛ *دستور الوزراء*، به تصحيح سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۶۵.
- خواجہ نظام الملک، طوسی؛ *سیاست نامه*، تهران، بنگاه نشر ترجمه کتاب، ۱۳۷۰.
- خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین حسینی؛ *حبیب السیر*، جلد سوم، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۳.
- دفتری، فرهاد؛ *افسانه های ششاسین*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۶.
- دفتری، فرهاد؛ *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۵.
- داعی حسن رازی، سید مرتضی؛ *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*، به تصحيح عباس اقبال، اساطیر، ۱۳۶۴.
- رازی، منتجب الدین علی بن بابویه؛ *الفهرست*؛ تحقيق: محدث ارموی، سید جلال الدین؛ قم: کتابخانه عمومی آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۶۶.
- رضوی، مدرس؛ *احوال و آثار*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- رضوی، محمدتقی؛ *دیوان انوری*، جلد دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- راوندی؛ *راحه الصدور و آیه السرور*، تصحيح محمد اقبال، تهران، شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران، بی تا.
- طباطبایی، محمد حسین؛ *شیعه در اسلام*، تهران، ۱۳۴۸.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم؛ *توضیح الملل*، ترجمه کتاب ملل و نحل، ترجمه مصطفی، خالقداد هاشمی، تهران، شرکت افست، ۱۳۵۸.
- شبانکاره ای، محمد؛ *مجمع الانساب*، تصحيح میر هاشم محدث، تهران امر کبیر، ۱۳۶۳.

- شوشتری، قاضی نورالله؛ *مجالس المؤمنین*؛ انتشارات اسلامیه، تهران: ج ۴، ۱۳۷۷.
- طهرانی، آقا بزرگ؛ *الذریعه الی تصانیف الشیعه*؛ بیروت: دارالاضواء، ج ۲، ۱۴۰۸.
- عاملی، حر؛ *امل الامل*؛ تحقیق: حسینی، سید احمد؛ قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۶۲.
- فضل الله همدانی، خواجه رشید الدین؛ *جامع التواریخ* قسمت اسماعیلیان و نزاریان، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرس، جلد دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
- قمی، شیخ عباس؛ *مشاهیر و دانشمندان ایران*، ترجمه کتاب الکنی و الاقاب، جلد چهارم، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۱.
- قزوینی رازی، عبد الجلیل؛ *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*، تصحیح، محدث آرموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.
- لمبتون؛ *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ترجمه یعقوب آژنگ، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۳.
- لوئس، برنارد؛ *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، توس، ۱۳۶۲.
- موسوی خوانساری، میرزا محمدباقر؛ *روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات*، بیروت، الدار الاسلامیه، ج ۱، ۱۴۱۱.
- مشکور، محمد جواد؛ *تاریخ شیعه و فرقه های اسلامی*، تهران، اشرافی، ۱۳۷۳.
- مشکور، محمد جواد؛ *تاریخ مذاهب اسلام*، ترجمه الفرق بین الفرق بغدادی، تبریز، شفق، ۱۳۳۳.
- مشکور، محمد جواد؛ *هفتاد و سه ملت*، تهران، مؤسسه مطالعاتی عطائی. بی تا.
- منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار من لطائف الاخبار*، تصحیح میرجلال الدین حسینی آرموی، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.
- میر خواند، محمد بن برهان الدین خواند شاه؛ *روضه الصفا*، تلخیص عباس زریاب، جلد پنجم تهران، علمی ۱۳۵۸.
- معینه، محمد جواد؛ *الشیعه و التشیع*، بیروت، مکتبه المدرسه و دارالکتاب الفبانی، بی تا.
- نوبختی، محمد؛ *فرق شیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، علمی و فرهنگی ۱۳۶۱.
- نعمان، شیخ عبدالله؛ *فلاسفه شیعه*، ترجمه سید جعفر غضبان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.

جریان‌های ضد تاریخ: (ارسطو، دکارت و کنت)

حمید آزاد^۱

چکیده

در این تحقیق سعی شده است مهم‌ترین جریان‌ها یا مکاتب معرفت‌شناسانه‌ای که از زمان پیدایش تاریخ مکتوب بر ضد تاریخ به پاخاسته‌اند، مورد بررسی قرار گیرد. این جریان‌های ضد تاریخی که به نام موسسان آن‌ها - ارسطو، دکارت و کنت - نامگذاری شده است، منجر به منازعاتی بین اصحاب تاریخ و اصحاب غیر تاریخ که بیشتر فلاسفه بوده‌اند، شده است. اصحاب تاریخ معتقد به علم بودن تاریخ به عنوان رشته‌ای علمی و معرفت‌شناختی بوده و هستند، در حالی که اصحاب غیر تاریخ بر این باور بوده‌اند که انسان نمی‌تواند از تاریخ به معرفت حقیقی و یقینی دست یابد. هر کدام از این علما یا فلاسفه ضد تاریخی بر اساس یک بینش یا گفتمانی که در ذهن داشته‌اند، این عقاید معرفت‌شناسانه و ضد تاریخی را مطرح می‌کرده‌اند؛ که در این تحقیق سعی می‌کنیم گفتمان ایشان را کالبد شکافی کنیم.

کلید واژه‌ها: جریان‌های ضد تاریخی، ارسطو، دکارت، کنت.

مقدمه

هر چند تاریخ قدمتی به اندازه طول عمر بشر دارد، اما پیدایش تاریخ مکتوب - صرف نظر از تاریخ شفاهی که همیشه بوده و هست و قسمتی از میراث بشری با آن در زمان سیر می کند - از زمانی است که بشر خط را ابداع کرده است. انسان توانسته است تا با کمک این ابداع خود میراث خویش را حفظ و به آیندگان منتقل کند. لذا انسان تمام تلاش خود را به کار گرفته تا این ذخیره گرانبها را حفظ کند و علاوه بر آن باز هم بیکار ننشسته و به کاوش در گذشته می پردازد. اما با توجه به پیش فرض ها - که انسان را گریزی از آن نیست - و اغراضی که برخی از تاریخ نویسان و در کل بشر در دل و در سر می پروانددند، برخی علما در طول تاریخ تاریخ مکتوب، معرفت حاصل از این نوع تاریخ و در کل معرفت حاصل از تاریخ را زیر سؤال برده و آن را رد کرده اند؛ و یا در آن دست برده و برای حصول به معرفت در این علم، روشی را توصیه کرده اند که با ذات آن سازگار نیست.

با توجه به این مقدمه، در این تحقیق بر آنیم تا به علمای ضد تاریخی ای که معرفت حاصل از تاریخ و نیز ماهیت خاص آن را زیر سؤال برده اند، بپردازیم. با توجه به این که در طی تاریخ ۲۵۰۰ ساله تاریخ مکتوب، سه نفر فیلسوف سرشناس، سردمدار مخالفت با معرفت تاریخی بوده و دیگران نیز تحت تاثیر ایشان بوده اند، سه جریان (مکتب) ضد تاریخی ظهور کرده که از هم قابل تشخیص هستند. لذا در این تحقیق این سه جریان به نام خود این سردمداران نامگذاری شده است. اولین آن ها جریان ضد تاریخی ارسطویی است که پیروان آن بر اساس اندیشه ارسطو، تاریخ را علم نمی دانند، و حتی معرفت به دست آمده از آن را فروتر از شعر می دانند. این جریان تا اواخر قرون وسطا ادامه پیدا کرد. دومین جریان ضد تاریخی، جریان اصالت ریاضی دکارت، فیلسوف و ریاضی دان نیمه اول قرن هفدهم است که تنها راه رسیدن به یقین را استفاده از روش های ریاضی می دانست و معتقد بود که این روش را باید در سایر معرفت ها هم به کار گرفت. اما سومین جریان، مکتب اثبات گرایی یا پوزیتیویستی اگوست کنت است که معتقد بود که باید برای علوم انسانی نیز، حیثیتی مشابه علوم تجربی قایل شد؛ به این معنی که علوم انسانی نیز باید از ابزار پژوهش تجربی استفاده کنند. لذا این مکتب و روش آن را هم می توان از جمله جریان های ضد تاریخی دانست که با ذات تاریخ ناسازگاری داشت و دارد.

بنابراین بر اساس این تقسیم بندی سعی می کنیم گفتمان این مکاتب را که بر بسیاری از علما و حتی علمای تاریخ اثر گذاشته بود واکاوی کنیم و تا جایی که امکان داشته باشد از مکاتب تاریخی که مدعی علم بودن و روشمند بودن تاریخ بودند و سعی کردند در برابر هجمه های جریان های ضد تاریخی بایستند، یاد کنیم.

گرایش ضد تاریخی ارسطویی

برای این که اولین گرایش ضد تاریخی که در یونان به رهبری ارسطو به پا شد - و بر متفکران و فیلسوفان زیادی تا اواخر قرون وسطا تاثیر زیادی گذاشت - واکاوی کنیم، بهتر است که عین سخنان ارسطو درباره علم نبودن تاریخ را از کتابش بوطیقا یا هنر شاعری بیآوریم، تا ببینیم استدلال او و پیروانش در مورد این که تاریخ علم نیست و نمی‌توان از آن معرفت یقینی حاصل کرد چیست. ارسطو در تفاوت شاعر و مورخ در این کتاب می‌گوید:

"از آن چه گفتیم چنین بر می‌آید که وظیفه شاعر ذکر اموری که واقع شده‌اند نیست، بلکه باید اموری را روایت کند که وقوعشان، بر حسب احتمال و یا به حکم ضرورت، ممکن بوده باشد. و فرق شاعر و مورخ در آن نیست که یکی به نظم سخن گوید و دیگری به نثر. چنان که اگر آثار هروودت را به نظم درآوریم، باز جزء تاریخ نخواهد بود. فرق در این است که مورخ از اموری که واقع شده‌اند سخن می‌گوید و شاعر از اموری که وقوعشان ممکن می‌نموده. پس از این روی، شعر از تاریخ فلسفی‌تر و عالی‌تر است، زیرا بیشتر به اموری می‌پردازد که کلیت و عمومیت دارد، در حالی که تاریخ بیشتر ذکر امور فردی را به میان می‌آورد. اموری را «کلی» گوئیم که از چنین یا چنان کسانی، بر حسب احتمال و یا بالضرورة، سرزده باشد. و این موضوع شعر است... امور «فردی» آن است که مثلاً از «الکبیادس» سر زده و یا بر او واقع شده است..." (ارسطو. بوطیقا. ۱۳۳۷: ۴-۸۳).

همان طور که از سخنان ارسطو پیداست، او تاریخ را از آن جهت که با واقعیات جزئی و با اموری که به عقیده وی در آن‌ها محتمل بودن ضرور نیست سروکار دارد از شعر که سروکارش با واقعیات کلی و با امور محتمل هست فروتر می‌شمرد، و شعر را از تاریخ فیلسوفانه‌تر می‌خواند.

این سخنان ارسطو یک مشاخره تاریخی را در باب ماهیت تاریخ و هدف آن به وجود آورده است. زرین‌کوب می‌گوید این که ارسطو تاریخ را فروتر از شعر می‌شمرد خود حاکی است از آن که دانای یونان این مجموعه روایات را که از مشهورات و مطنونات و نظایر این قضایا ترکیب می‌شد و در زمان او تاریخ در حقیقت چیزی جز آن نبود، نمی‌توانست در شمار علم و حکمت درآورد و حتی نه در ردیف قیاسات شعری. این طرز قضاوت بدبینانه در باب تاریخ، مدت‌ها همچنان مثل یک میراث کهن برای فلاسفه ماند. حتی در دوره دکارت که تاریخ خیلی از حدود ابتدایی قبل از ارسطو گذشته بود این طرز فکر در خاطر وی رسوخ داشت. (زرین‌کوب. تاریخ در ترازو. ۱۳۷۰: ۲۷).

بنابراین رهبر این جریان ضد تاریخی در یونان باستان و نیز تا دوره قرون وسطا ارسطو بود. از نظر ارسطو اساساً علم به جزئیات و امور متغیر علم حقیقی محسوب نمی‌شد. یکی از دلایلی که او در طبقه‌بندی خود از علوم، تاریخ را پایین‌ترین مرتبه و دارای ارزش و اعتباری کمتر از شعر تلقی می‌کرد، این بود که از نظر او تاریخ، معرفت به امور جزئی و متغیر بود. سروکار مورخ و دانش تاریخ با حوادث و وقایع جزئی است و بر این اساس بود که ارسطو تاریخ را علم نمی‌دانست. در واقع تاریخ

از نوع پست و اخس عمل قوه حواس بود. توضیح بیشتر آن که سه قوه از نظر ارسطو در بشر وجود دارد. یکی قوه عاقله (عقل)، که در مرتبه عالی و اول قرار دارد و پس از آن قوه خیال یا متخیله، و بالاخره در پایین ترین مرتبه قوه حس (محسوسات). علم به معنی حقیقی و اشرف، معرفت و علمی هستند که برخاسته از قوه عقلند زیرا که سر و کار قوه عاقله با اموری است که دو خصلت دارد یکی آن که ثابت است [و دیگر این که کلی است]. فلسفه نظری از آن جایی که کار قوه عاقله است و به امور ثابت و کلی می‌پردازد اشرف علوم است اما ادبیات و هنر که مربوط به قوه خیال است مرتبه نازلتری دارد و بین علوم عقلی و علوم حسی قرار دارد. شعر و ادبیات از یک طرف ویژگی‌هایی دارد که این طبقه از علوم را به علوم عقلی نزدیک می‌کند. شعر از حیث صورت ثابت و کلی است و از حیث ماده جزئی و متغییر است. البته صورت و ماده‌ای که در فلسفه ارسطو مطرح است صورت و ماده خاصی است که دقیقا با آن چه که ما به عنوان شکل و محتوا از آن یاد می‌کنیم یکی نیست. اما همین قدر بدانیم که تاریخ از نظر ارسطو ذیل قوه حواس قرار می‌گیرد و به همین دلیل است که تاریخ از شعر در مرتبه پایین تری قرار می‌گیرد (آقاجری. درس گفتارهای فلسفه تاریخ: ۱۳۸۴: ۶۷ و ۶۸).

زرین کوب هم معتقد است که آن چه ارسطو در باب تفاوت بین شعر و تاریخ بیان می‌کند نکته‌ای است که نقادان و حکمای بعد از وی از سیسرون تا کنتلین گرفته تا حکما و شارحان عهد رنسانس، همان را ملاک تفاوت بین کار شاعر و کار مورخ نهاده‌اند. معهذات تفاوت بین شاعر و مورخ از دیدگاه ارسطو باید مخصوصا در کتاب اخلاق نیکوماخس جست. در این کتاب ارسطو به مناسبت خاطر نشان می‌کند که هنر، سر و کارش با ساختن است در صورتی که سروکار علم با دانستن است - از طریق اصل و ضابطه. این گفته ارسطو نشان می‌دهد که تاریخ چون با ساختن سروکار ندارد نزد او به مقوله هنر تعلق ندارد چنان که در واقع، مسایل مربوط به تاریخ از مقوله مسایل به شناخت است - اما شناخت جزئیات. این نیز که در فن شعر [بوطیقا]، ارسطو شعر را فلسفی‌تر از تاریخ می‌داند، مربوط به همین پندار اوست - یعنی که در نظر او شناخت در تاریخ منحصر است به جزئیات و افراد. به علاوه ارسطو در بین تراژدی‌های یونان قدیم آن‌هایی را که بر قصه‌های خیالی اما «محمتمل» مبتنی بود از آن‌ها که بر اساس تاریخ و سرگذشت‌های خاندان قدیم که نه محتمل و نه باورکردنی بود، معقول‌تر و فیلسوفانه‌تر می‌یافت. این نکته ضمنا نشان می‌دهد که تاریخ نه فقط در نزد هومیروس بلکه نزد تراژدی‌نویسان هم ماده‌ای بوده است برای شعر و درام (زرین کوب. تاریخ در ترازو. ۱۳۷۰: ۳۰).

دکتر زرین کوب در جایی دیگر می‌افزاید که در واقع آن چه تاریخ را نزد ارسطو فروتر از شعر قرار می‌داد، این نکته بود که در ذهن دانای یونان و در حدود آن چه از اکثر تواریخ متداول در عصر او برمی‌آمد، واقعیت تاریخی با حقیقت تاریخی خلط یافته بود. (زرین کوب در تعریف این دو مفهوم می‌گوید واقعیت تاریخی امری است که محقق و جامعه شناس با آن سروکار دارد و فقط

حاکمی از وجود امری است در تاریخ. اما آن چه حقیقت تاریخی می‌خوانند امری است که مورخ و فیلسوف با آن سروکار دارند و عبارتست از آن چه با قانون علیت بتوان وجود و وقوع آن را توجیه کرد و محتمل نشان داد). تاریخ وقتی فقط مجموعه‌ای از واقعیت‌های تاریخی باشد چیزی جز یک سلسله امور جزئی و غیر محتمل نیست؛ فقط وقتی محتمل و معقول می‌شود که در آن، واقعیت‌های تاریخی منتهی شده باشد به حقیقت‌های تاریخی... تا وقتی این واقعیت را مورخ در نظام علت و معلول وارد نکند قضیه حقیقت تاریخی نیست. فقط دست یافتن به حقیقت تاریخی است که سروکار مورخ را از جزئی به کلی و از نامحتمل به محتمل می‌کشاند و از تاریخ، علم می‌سازد (همان: ۱۳۲).

اما نکته جالب این است که اولین و مهمترین مورخان دنیا یعنی هرودت و توسیدید - که به قول کالینگوود تاریخ علمی به دست آن‌ها آفریده شد- در سرزمینی می‌زیسته‌اند که گرایش ضد تاریخی بر اندیشه فیلسوفان و متفکران آن مسلط بوده است. کالینگوود می‌گوید اندیشه یونان باستان به طور کلی گرایش مسلط بسیار مشخصی دارد که نه تنها با رشد اندیشه تاریخی ناموافق است، بلکه عملاً بر پایه یک متافیزیک ضد تاریخی نیرومند استوار است. تاریخ، علم عمل انسان است: آن چه مورخ پیش روی خود می‌گذارد، چیزهایی است که آدمیان در گذشته انجام داده‌اند و آن‌ها به عالمی در حال تغییر تعلق دارند؛ عالمی که در آن چیزها به هستی در می‌آیند و از هستی ساقط می‌شوند. بنا بر نظر مسلط متافیزیک یونانی، این چیزها نباید دانستنی باشند و بنابراین، تاریخ باید ناممکن باشد (کالینگوود، مفهوم کلی تاریخ. ۱۳۸۵: ۳۰ و ۳۱).

نزد یونانیان همین اشکال در مورد عالم طبیعت نیز پدید می‌آمد، زیرا آن نیز عالمی از این نوع بود. آنان کاملاً یقین داشتند که هر چیز برای این که بتواند موضوع شناخت واقعی قرار گیرد باید دایمی باشد؛ به همین دلیل باید خصوصیت معینی از آن خود داشته باشد و بنابراین، نمی‌شود تخم نابودی خود را در درون خود داشته باشد. اگر بر آن است که دانستنی باشد باید معین باشد، اگر محدود است باید کاملاً و منحصر آن چیزی باشد که هست و هیچ تحول داخلی و هیچ نیروی خارجی، هیچ گاه نتواند آن را به چیز دیگری تبدیل کند. اندیشه یونانی هنگامی به نخستین پیروزی خود دست یافت که در ابژه‌های دانش ریاضی چیزی را کشف کرد که این شرایط را تامین می‌کند.

به دنبال خط استدلالی که این چنین گشوده می‌شد، فکر یونانی میان دو گونه فکر تمایزی پدید آورد: نفس شناخت (اپیستم) و آن چه ما به "رأی" ترجمه می‌کنیم (دکسا). رأی شبه-شناختی تجربی است، که ما از امور واقعی که همیشه در تغییرند، داریم. آشنایی گذرای ماست با فعلیات گذرای عالم و در نتیجه فقط برای دوره خودش، در زمان و مکان حال، صادق است نه بیشتر؛ بلاواسطه است، دلایل ندارد، قابل اثبات نیست. بر عکس، شناخت و معرفت حقیقی در مکان

و زمان حال، بلکه همه جا و همیشه صادق است و متکی بر استدلال اثباتی؛ به این ترتیب قادر است با سلاح نقد دیالکتیکی با خطا مواجه و آن را از بین ببرد.

به این ترتیب، در نزد یونانیان، فرایند تا جایی می توانست شناخته شود که درک می شد و دانش از آن هرگز نمی توانست متکی بر استدلال باشد. از دیدگاه یونانی، اصل این است که ادراک حسی لحظه‌ای از چیزهای متحول و گذرا، نمی تواند علم یا اساس علم باشد (همان: ۳۱-۳۲. اندکی با تلخیص).

گرایش ضد تاریخی دکارت

دکارت [۱۶۵۰-۱۵۹۶م] در رساله «گفتار در روش» نوشته است که مورخان به طور کلی هیچ وقت راست نمی گویند (به نقل از: یروفه نف. تاریخ چیست. ۱۳۶۰: ۲۱). این سخن دکارت و خیلی از متفکران رنسانس و پس از قرون وسطا را باید به خاطر احکام کلیسا دانست. در قرون وسطا تاریخ در نهایت فقر به سر می برد و خدمتکار الهیات مسیحی محسوب می شد. سیادت احکام کلیسا در پیشرفت علوم، من جمله تاریخ به صورت ناپسندی انعکاس یافته است. مولفان تاریخ قرون وسطا، معمولا بی هیچ تردیدی، معجزات و پدیده‌های اسرار آمیز و علایم آسمانی و موهومات را توصیف می کردند. آن‌ها سخنان شاهدان را مبنی بر آن که چگونه فرشتگان پیامبران را به آسمان می بردند، نقل می کردند و استحاله های گوناگون حیرت آوری را نقل می کردند. پس تعجیبی ندارد که چنین تواریخ قرون وسطایی سبب نابوری شده است و بسیاری از دانشمندان و نویسندگان قرن شانزده تاریخ را حقه بازی می دانستند و آن را علم شاهزادگان می خواندند (همان. تلخیصی از صفحات ۱۹-۲۲).

به همین خاطر است که دکارت هر چند، آگاهی بر وقایع مهم تاریخی را مایه بلندی طبع و پرورش قوه تعقل در آدمی می دید، در عین حال تاریخ را مثل افسانه ها امری می دانست که انس با آن بسیاری از امور را که ممتنع است ممکن به نظر می آورد؛ و چون مورخان، حوادث را مهمتر یا حقیرتر از آن چه هست جلوه می دهند تا مردم را به خواندن آن‌ها راغب سازند، «هر کس امثال و شواهد تاریخ را سر مشق سازد، کارش به دیوانگی کسانی منجر خواهد شد که از قهرمانان و عیاران افسانه ها سر مشق می گیرند» (زرین کوب. تاریخ در ترازو. ۱۳۷۰: ۲۷).

اما آن چه که باعث می شود او و مکتب او را در ذیل جریان‌های ضد تاریخی بیاوریم، فقط این سخنان او نیست؛ بلکه فلسفه و روش ریاضی مبنای او است. دکارت می گفت "من فکر می کنم پس هستم". این من، سوژه و فاعل شناسایی او، خارج از تاریخ ایستاده بود و تاریخ هیچ تاثیری در او نداشت. در عین حال دکارت از یک جهت فیلسوف ضد تاریخ است. یعنی او ضد تاریخ، به معنی یک معرفت معتبر است و به دلیل همین ضدیتش به تاریخ و فلسفه تاریخ کمک کرده است.

دکارت به عنوان فیلسوف عقلی و راسیونال علاقه‌ای به تاریخ نداشته است و سخن مستقیم و مثبتی در باب تاریخ نگفته است اما از آن جایی که نسبت به تاریخ موضع انتقادی داشته است دیدگاه‌های او غیر مستقیم موجب نوعی واکنش در میان مورخان شده است و گونه‌ای تاریخ نگاری به نام تاریخ نگاری دکارتی به وجود آورده و هم به دلیل واکنشی که در ویکو (۱۶۶۸-۱۷۴۴م) بر انگیزته است موجب شده است که فلسفه‌ی تاریخ ویکو برای رفع اشکالاتی که دکارت بر تاریخ وارد کرده بود ظهور یابد (آفاجری. درس گفتارهای فلسفه تاریخ: ۶۵).

به عقیده ویکو، امر مبهم و تاریک نیز حتی اگر علم نیز مدعی طرد و نادیده انگاشتن آن باشد، حقی دارد، زیرا انسان فقط علم نیست، شعور یا خودآگاهی نیز هست که علاوه بر علم، آفریننده شعر و قصه و صور دیگر تخیل است. با این همه جریانی که ویکو با تمام قوا به مبارزه با آن برمی خیزد، جریان ریاضیات جهانی به رهبری دکارت یعنی این ادعا است که می‌توان همه چیز را به ریاضیات به عنوان علم کاملی تبدیل کرد که علوم دیگر باید از آن سرمشق بگیرند. دلیل مبارزه او با این جریان این نبود که ریاضیات را دست کم می‌گرفت، دلیل آن این بود که وی حاضر نمی‌شد این علم را حقیقت نمونه بشمارد. به نظر او، در حقیقت، هر علم الگویی است و تیقن آن از روی نظام آن معین می‌شود (ژولین فروند. نظریه‌های مربوط به علوم انسانی. ۱۳۷۲: ۱۵).

ویکو در مخالفت با دکارت و جریان متأثر از او سعی می‌کند که احترام و اعتبار از دست رفته-ی تاریخ و شعر و نیز معرفت تجربی درباره انسان و جامعه را به آن‌ها بازگرداند. «علم جدید» یا علوم انسانی [و نیز تاریخ]، هم از جهت اصول و هم از حیث روش و نوع تیقن خود، علمی از نوع خاص و در عین حال مستقل‌اند. واقعیات انسانی از یکدیگر استنتاج نمی‌شوند، بلکه متعکسا بر روی یکدیگر اثر می‌کنند و آن‌ها را باید این چنین دریافت. بنابراین، باید کوشید هر جزیی را در کل و در ردیف خود درک کرد. در هر حال، دلیل وجود، علم انسانی این است که انسان خود سازنده عالم انسانی است. و در همین جهت است که ویکو می‌نویسد: در زمینه تاریخ، یقین بیشتر از همه، تنها در جایی وجود دارد که، آنکه امور را ساخته است خود نیز به نقل آن پردازد (همان: ۱۶).

علت آرای ضد تاریخی فیلسوفان پس از رنسانس را باید در رشد سریع علوم طبیعی دانست. از قرن هفدهم، شکفتن سریع علوم طبیعی، فاصله‌ای در جمهور علوم، میان علوم انسانی و مادی ایجاد کرد و توسعه روزافزون علوم مادی و توقف علوم انسانی سبب شد که متفکران گوناگون این مسئله را پیش خود طرح کنند که ممکن است، از جهت علمیت، تفاوتی میان این دو گروه علم و خصوصیتی در علوم انسانی باشد. سپس به این نتیجه رسیدند که از این علوم خصوصا از تاریخ نمی‌توان به معرفت یقینی رسید.

اندیشه ریاضی محور قرن هفدهم به مسایل علوم طبیعی توجه کرد و مسایل تاریخ را به یک سو نهاد. دکارت، مانند بیکن، شعر، تاریخ و فلسفه را مشخص کرد و قلم دیگری، لاهوت، را به آن

ها افزود. اما از این چهار چیز، او روش خود را تنها در مورد فلسفه و سه بخش اصلی آن، ریاضیات، فیزیک و متافیزیک به کار بست، زیرا فقط در این جا بود که امید داشت به دانش مطمئن و متقن دست یابد. او می‌گوید شعر بیشتر عطیه طبیعت است تا یک رشته علمی؛ لاهوت، متکی به ایمان به وحی است؛ تاریخ با همه جذابیت و آموزندگی و با همه ارزشمندی در جهت شکل دادن به نگرش عملی در زندگی، نمی‌تواند مدعی حقیقت باشد، زیرا حوادثی که شرح می‌دهد هرگز دقیقا همان گونه روی نداده‌اند. بدین سان، اصلاح دانش که دکارت در نظر داشت و واقعا فراهم آورد، طوری طرح ریزی شده بود که هیچ کمکی به اندیشه تاریخی نمی‌کرد. دقیق‌تر بگوییم، او اصلا به این که تاریخ شاخه‌ای از علم است، عقیده نداشت (کالینگوود. مفهوم کلی تاریخ. ۱۳۸۵: ۷۹-۸۰).

دکارت در دفاع از این نظر خود چهار نکته آورده است که خوب است مشخص شوند: ۱- واقعیت‌گریزی تاریخی: مورخ مسافری است که با زیستن دور از وطن با عصر خود بیگانه می‌شود؛ ۲- پیرونیسم تاریخی: حکایات تاریخی، شرح قابل اطمینان گذشته نیستند؛ ۳- اندیشه ضد فایده-گرای تاریخ: حکایات غیر قابل اطمینان واقعا نمی‌توانند در فهم آن چه امکان پذیر است و به این ترتیب، در عمل کردن، به طور موثر به ما در زمان حال کمک کنند؛ ۴- تاریخ به عنوان اوهام سازی: طریقی که مورخان، حتی بهترینشان تاریخ را تحریف می‌کنند، آن است که کاری می‌کنند که تاریخ از آن چه واقعا بوده است، باشکوه‌تر ظاهر شود. کالینگوود در ادامه به هر کدام از این ادعاهای دکارت پاسخ می‌دهد (همان: ۸۰-۸۱).

مثلاً در مورد چهارمی، دکارت با بیان این که حکایات تاریخی در عظمت و شکوه گذشته مبالغه می‌کنند، عملا معیاری را پیش می‌کشد که با آن می‌شود آن حکایات را نقد کرد و حقیقتی را که آن‌ها پنهان یا مخدوش کرده‌اند، بار دیگر پنهان یا عیان کرد. چنان چه او این رگه را دنبال می‌کرد، چه بسا به تدوین روش یا سلسله قواعدی برای نقد تاریخی می‌رسید. در واقع این یکی از قواعدی است که در آغاز سده‌ی بعد به دست ویکو وضع شد. اما دکارت آن را درنیافت، زیرا علایق فکری او به وضوح به ریاضیات و فیزیک جهت‌گیری شده بود و هنگام نوشتن درباره تاریخ، پیشنهادات سودمند در جهت بهبود روش تاریخی را با اثبات این که ابداع ممکن نیست اشتباه گرفته بود.

به این سان، نگرش دکارت نسبت به تاریخ به طرز عجیبی مبهم بود. تا جایی که قصد او حکم می‌کرد، آثارش بیشتر گرایش به این داشت که ارزش تاریخ را در شبهه قرار دهد، صرف نظر از این که آن ارزش درک شده بود، زیرا منظور او دور کردن مردم از آن و هدایت آنان به سوی علم تام بود. در قرن نوزدهم، علوم مستقل از فلسفه به راه خود رفتند، زیرا ایده آلیست‌های بعد از کانت هر روز نگرش شکاکانه‌تری نسبت به آن اختیار می‌کردند؛ و این شکاف تازه در زمان ما شروع به التیام کردن یافته است. این بیگانگی دقیقا موازی بین تاریخ و فلسفه در قرن هفدهم بود، که علتی موازی هم داشت و آن شکاکیت تاریخ‌شناسی دکارت است (همان: ۸۲ و ۸۳).

اتین ژیلسون در کتاب «نقد تفکر فلسفی غرب» خود می‌گوید که دکارت نخستین کسی است که نخستین رشته نوینی از افکار را به هم پیوست و حوزه فلسفی تازه‌ای را رسماً گشود. تنها کاری که اسلاف دکارت کردند این بود که فلسفه مدرسی (اسکولاستیک قرون وسطا) را از اعتبار انداختند ولی چون فلسفه دیگری نمی‌دانستند بی‌اعتمادی خویش را به خود فلسفه سرایت دادند. اما دکارت این الهام غیر مترقب را به جهانیان عرضه داشت که حتی بعد از سقوط فلسفه قرون وسطا، تفکر فلسفی سازنده هنوز هم امکان دارد. از قرن چهاردهم کسانی بودند که از ارسطو انتقاد می‌کردند. اما آن چه دکارت می‌خواست کاملاً با این متفاوت بود زیرا او می‌خواست جای ارسطو را بگیرد. (اتین ژیلسون. نقد تفکر فلسفی غرب. ۱۴۰۲ قمری: ۱۲۳).

دکارت به جای این که مانند کلاویوس نتیجه بگیرد که ریاضیات در میان علوم مقام اول را دارد نتیجه گرفت که: تنها، معرفت ریاضی است که می‌توان نام معرفت را بر آن نهاد. و از این جا بدین نتیجه رسید که در واقع حساب و هندسه تنها علوم هستند که باید به مطالعه آن‌ها پرداخت بلکه در پژوهش برای یافتن شاهراه حقیقت نباید خود را به چیزی سرگرم نمود که نتایج آن در قطع و یقین از نتایج حاصل از براهین حساب و هندسه کمتر باشد (همان: ۱۲۹). به همین خاطر ژیلسون به خود جرات داده و فلسفه دکارت را اصالت ریاضیات نامیده است (همان: ۱۳۰).

چون دکارت یک ریاضی‌دان بود و علم معیار برای او دانش ریاضی بود. او نیز مانند ارسطو، تاریخ را علم نمی‌دانست اما استدلالی که دکارت می‌کرد بر مبنای ریاضیات بود. دکارت علمی را علم می‌دانست که همچون ریاضیات با مفاهیمی سروکار داشته باشد که از دو ویژگی وضوح و بدهت از یکسو و تمایز از سوی دیگر برخوردارند. ریاضیات چنین علمی است یعنی موضوع و مفاهیم ریاضی، دارای بدهت و تمایز هستند. یعنی در ریاضیات، دایره، دایره است و از مربع کاملاً جداست. دایره یک مفهوم واضح و بدیهی و متمایز از مثلث و مربع است ولی تاریخ این چنین نیست. از سوی دیگر دکارت بر اساس شک دستوری که می‌خواست که دانش خود و اساساً کاخ علم و معرفت را بر مبنای یقین استوار کند، معتقد بود به این که ما در همه چیز باید شک کنیم تا پس از این شک، استدلال، جستجو و تحقیق به وجود و درستی و صحت آن چیز یقین پیدا کنیم. شک دکارتی شک دستوری یا روشی بود، یک شک وجودی نبود (آفاجری. درس گفتارهای فلسفه تاریخ: ۶۷).

دکارت شک را به عنوان یک مقدمه متدولوژیک و نوعی روش معرفتی برای رسیدن به حقیقت تلقی می‌کرد. چنان که فلسفه خود را بر همین اساس قرار داد. یعنی ابتدا در همه معرفت‌ها و علوم شک کرد. همه آن‌ها را به زیر سوال کشید اما بعد گفت که من در همه چیز شک می‌کنم؛ اما در این که دارم شک می‌کنم، شکی ندارم و چون شک می‌کنم پس دارم فکر می‌کنم و چون فکر می‌کنم پس هستم. یعنی [دکارت] اول در وجود خود و همه جهان شک می‌کند اما در

این که شک می‌کند، شک نمی‌کند و به یقینی می‌رسد که فکر می‌کند. اصل فکر کردن و این که من دارم فکر می‌کنم مبنا می‌شود و "چون فکر می‌کنم پس هستم" یعنی یک موجودی یا کسی هست که دارد فکر می‌کند. البته این کاگتیوی دکارتی تا امروز مورد منازعه فلسفی است یعنی این که آیا این مبنا، مبنای درستی است و آیا این که دکارت در این استدلال خود دچار چه اشتباهاتی شده، و آیا اساساً این مبنا، مبنای درستی است برای این که ما علم و معرفت را بر آن بنا کنیم یا نه؟ هنوز مورد بحث است.

دکارت با شکی که کرد خواست به دانش یقینی دست یابد اما جالب این است که در معرفت و دانش تاریخ شک ماهوی می‌کند نه شک روشی. می‌گوید اصلاً معرفتی به نام تاریخ امکان پذیر نیست؛ چگونه مورخی در قرن ۱۶ می‌تواند ادعا کند که امپراتوری روم را در قرن اول و دوم میلادی می‌شناسد، چنین چیزی امکان ندارد؛ چگونه مورخ می‌تواند بر این بعد زمانی طولانی غلبه کند و مدعی شناخت جامعه روم شود؛ مورخ جز مشتی نوشته‌ها و گفته‌هایی که هست چیزی در اختیار ندارد و لذا ادعای شناخت جامعه روم توسط مورخی که تاریخ روم را بررسی می‌کند ادعای گزافی است. جمله معروفی دارد دکارت که می‌گوید: "یک آشپز رومی جامعه روم را بهتر از مورخ تاریخ روم می‌شناسد. چون آن آشپز رومی در جامعه رومی زندگی کرده و آن چه را که در آن جامعه رخ داده مشاهده کرده است" (همان: ۶۸).

به نظر دکارت همه علوم یکی هستند. و کلیه مشکلات را باید با یک روش حل کرد، تنها به این شرط که علوم، علوم ریاضی باشند و بتوان با روش ریاضی از آن‌ها بحث کرد (ژیلسون. نقد تفکر فلسفی غرب. ۱۴۰۲ قمری: ۱۳۴). دکارت می‌گفت: معرفت حقیقی ضروری است، تنها معرفت ریاضی ضروری است پس [نتیجه می‌گرفت که] هر معرفتی باید ریاضی باشد. این که این استدلال تا چه اندازه معتبر است در جایی دیگر باید بحث شود؛ اما به هر حال دکارت بدین وسیله کلیه احتمالات صرف را از حوزه معرفت بیرون ریخت (همان: ۱۳۶). به عقیده ارسطو و اصحاب مدرسه اولاً هر علمی شاخه‌ای از تنه معرفت شناخته می‌شد، ثانیاً طبیعت خاص موضوع هر علمی، روش آن علم را تعیین می‌کرد، وضع جریان ضد تاریخی دکارت درست عکس این بود. زیرا او همه علوم را یک واحد و جلوه‌های مختلفی از عقل واحد بشری می‌دانست و بنابراین هیچ چیز نمی‌توانست او را تنبه دهد که بی‌اعتنایی کلی به حقوق "موضوع" علم، در واقع راه صدفه و اتفاق پیش گرفتن است (همان: ۱۳۸). با اندکی تلخیص)

وقتی دکارت در ۱۱ فوریه ۱۶۵۰ در گذشت، پنجاه و چهار سال بیش نداشت و مرگ در فاصله زیادی به پایان مسیر مانده، مسابقه را برد و گویا مصلحت وی نیز در همین بود که بیش از آن که واقعیات، بطلان مکتب او را برملا سازد از دنیا برود. آری مرگ مهربان، آن رویا بین بزرگ را هنگامی در ربود که هنوز غرق رویاهای خویشتن بود. راستی که همه آن‌ها هم رویا بودند و دیری هم نپایید که حقیقت بر ملا شد (همان: ۱۴۳).

نخستین گام‌های مخالفت با جریان ضد تاریخی دکارتی و دکارتی‌ها را چند دهه بعد، حقوق‌دان ایتالیایی، جیامباتیستا ویکو (۱۶۶۸-۱۷۴۴م) برداشت. در برابر تعصب‌های خردباوری (باور به حقایق بی‌زمان، ملیس به نمادهای قابل درکِ عام و جهانی که هر فردی در هر زمان و در هر شرایط، شانس کافی برای درک و دریافت آن‌ها دارد)، او بر این امر پافشاری می‌کرد که درک درست هر نوع دانش امری تاریخی است؛ یعنی نوعی درک چگونگی پیدایش آن است. در نتیجه او بر وجود تمایزی روشن و آثار و کارهای خداوند (یعنی طبیعت) و آثار انسان (یعنی زبان جامعه و فرهنگ) پافشاری می‌کرد. از این دیدگاه او به این نتیجه رسید که ما شانس بیشتر و بهتری برای درک درست آثار انسان داریم زیرا توسط انسان‌هایی مانند خود ما ساخته شده است. اکثر عناصر و تصورات بعدی تاریخ باوری تاکنون در اندیشه‌های ویکو پیدا شده است؛ گرچه البته او نباید نسبت به بهره‌برداری‌هایی که از آن‌ها می‌شود مسئول شناخته شود. اندیشه او چنین خلاصه می‌شود:

- ماهیت انسان ثابت نیست و همواره تغییر می‌کند، زیرا رفتارهای او باعث تحول خود او می‌شود.
- خود فاعلان به شیوه‌هایی می‌توانند فعل خود را درک کنند که مشاهده کنندگان صرف نمی‌توانند.
- تاریخ که با آثار انسان سروکار دارد و بنابراین نگاهی درونی دارد، بر علم طبیعی که باید نگاه بیرونی فروتر اتخاذ کند برتری دارد.
- هر جامعه، از همه جنبه‌های آن، با الگو یا شیوه خاص خود ویژگی می‌یابد، و هر مرحله بعدی یک جامعه، به واسطه تلاش انسانی و نه علیت طبیعی، از مرحله قبلی به وجود می‌یابد. این اصل، هم در برگیرنده مفهوم فرهنگ است و هم مفهوم دگرگونی تاریخی.
- آفرینش‌های فرهنگی انسان (زبان، حقوق، دین، هنر و از این قبیل) اشکالی از ارتباط و ابراز وجود هستند.
- آثار هنری باید نه با استانداردهای بی‌زمان، بلکه بر حسب معنایی که آن‌ها برای جامعه خود دارند درک شود. تاریخ‌های مقایسه‌ای هنر، دین، حقوق، نهادها و امثالهم محصول همین اصل است.
- مقوله‌های سنتی شناخت-قیاس منطقی یا تجربه حسی-ناکارآمد هستند. باید مقوله سومی، تخیل بازسازانه یا بصیرت همدلانه، به آن‌ها افزود. (استنفورد). درآمدی بر فلسفه تاریخ. ۱۳۸۲: ۷-۲۵۶).

ویکو دو کارکرد: نخست با استفاده کامل از پیشرفت روش انتقادی که مورخان اواخر قرن هفدهم به آن دست یافته بودند، و نیز با نشان دادن این که فکر تاریخی چگونه می‌تواند هم سازنده هم انتقادی باشد، آن را مرحله‌ای به پیش برد و با رهایی از قید تکیه به مراجع مکتوب، جریان‌

واقعا اصیل یا متکی به آن قادرش ساخت از طریق تحلیل علمی حقایقی را که به کلی فراموش شده بودند، بازیابی کند. ثانیاً، او اصول فلسفی پوشیده در کار تاریخی خود را تا نقطه‌ای توسعه داد که توانست به فلسفه علمی و متافیزیکی مکتب [ضد تاریخی] دکارتی ضد حمله‌ای وارد آورد و پایه-ای وسیع‌تر برای نظریه معرفت را خواستار شود و محدودیت و تجرید مشرب فلسفی غالب را نقد کند. در واقع، ویکو بسیار جلوتر از آن بود که بتواند بر زمان خود تاثیر بسیار فوری بگذارد. حسن خارق العاده کار او شناخته نشد تا دو نسل بعد که اندیشه آلمانی مستقلاً، از طریق شکوفایی عظیم مطالعات تاریخی که در اواخر قرن هجدهم در آلمان به وقوع پیوست، به نقطه بسیار مشابه او رسید. هنگام که این اتفاق افتاد، پژوهندگان آلمانی دوباره ویکو را کشف کردند و ارزش زیادی برای او قایل شدند و به این سان به مثالی از نظریه خود او تبدیل شدند که اندیشه‌ها، نه مانند اقلام تجاری، با «پخش» رواج یابند بلکه هر ملت با کشف مستقل هر آن چه در هر مرحله از رشد خویش به آن نیاز دارد، آن را رواج می‌دهد. (کالینگوود. مفهوم کلی تاریخ. ۱۳۸۵: ۹۴).

جریان ضد تاریخی اگوست کنت

در قرن نوزدهم فلسفه تحصلی یا اثبات‌گرایی (positivisme) منتقد، منکر ویژگی درک و معرفت تاریخی بود و آن را با مفهوم یکی می‌دانست. اگوست کنت سردمدار این فلسفه، می‌پنداشت که در همه علوم به جای متافیزیک - که او با تحقیر این تئوری را چنین می‌نامد - پوزیتیف می‌آید، یعنی اطلاعات مثبتی که فقط بر واقعیت‌ها متکی است، و تاریخ هم در این رابطه استثنا نخواهد بود: روش‌های تحقیق که برای مطالعه طبیعت تهیه گردیده می‌تواند تماماً در مطالعه کارکرد جامعه و فعالیت انسان به کار رود (یروفره یف. تاریخ چیست. ۱۳۶۰: ۱۱۶).

در موقعی که اختلاف بر سر فلسفه‌های «اصالت معنا» می‌مطلق در آلمان غوغا می‌کرد، در فرانسه اگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) یک نظر فلسفی تحت عنوان «فلسفه تحصلی» یا «اثبات‌گرایی» بیان داشت. او اصل را بر حقانیت علوم جدید قرار می‌داد و بر اساس آن ادعا می‌کرد که قانون کلی تحول فرهنگ انسان را دریافته است؛ او قایل به مراحل سه‌گانه بود و تصور می‌کرد که در تبیین امور، ذهن انسان از دو مرحله دینی و فلسفی گذشته و صرفاً به مرحله علمی رسیده است، یعنی دیگر به جای این که به چرایی امور بپردازد به مطالعه چگونگی آن‌ها توجه کرده و رابطه علت و معلول را صرفاً بر اساس دو پدیدار مقدم و تالی بیان می‌کند. اگوست کنت مثل کندرسه، طرفدار قانون ترقی و پیشرفت در تاریخ بشری بود و تصور می‌کرد به نحو اجتناب‌ناپذیری، تحول زیستی انسان، او را به تشکیل جامعه سوق داده است و خود را واضع علم جامعه‌شناسی می‌دانست که در ابتدا آن را فیزیک اجتماعی نامیده بود. در فرانسه و حتی انگلستان مدت نسبتاً طولانی توجه خاصی به افکار اگوست کنت پیدا شد، به نحوی که حتی امروز نیز در نزد اغلب آن‌هایی که تحصلی مسلک نامیده می‌شوند و اولویت علوم جدید را نه فقط محرز بلکه ملاک کل

حقایق تلقی می‌کنند، به نحوی تاثیر افکار اگوست کنت دیده می‌شود (کریم مجتهدی. فلسفه تاریخ. ۱۳۸۱: ۱۶۰)

بهتر است برای روشن تر شدن این جریان ضد تاریخی، اندیشه اگوست کنت اندیشه او را موشکافی کنیم. فروغی در مورد تعلیمات او این چنین می‌گوید که بنا بر تحقیقات اگوست کنت از تامل در فلسفه تاریخ دانسته می‌شود که هر رشته از معلومات انسان به مرور زمان سه مرحله می‌پیماید: مرحله ربانی (دینی) که تخیلی است، مرحله فلسفی که تعقلی است، و مرحله علمی که تحقیقی [اثباتی] است. مرحله ربانی (دینی) آن است که: جریان امور طبیعت را ناشی از اراده فوق طبیعت می‌داند و این مرحله خود نیز چند درجه دارد: در آغاز [تاریخ] مردم تخیل و قیاس به نفس کرده اراداتی را منشا امور دانسته، آن‌ها را در اشیا مخصوص قرار می‌دهند و چون آن اشیا را موثر در وجود می‌دانند برای مساعد کردن آن ارادات نسبت به خود به پرستش به آن‌ها قیام می‌کنند. کم‌کم چون تخیل انسان قوت می‌گیرد از پرستش اشیا منصرف شده موجودات غیر مرئی فوق طبیعی قایل می‌شود و جریان امور را منوط به اراده ارباب انواع و جن و ملک و دیو و پری می‌پندارد. سرانجام در این مرحله چون عقل ترقی می‌کند معتقد به یک موثر [عامل] آغیبی می‌شود: و به توحید می‌گراید.

مرحله فلسفی آن است که: عقل انسان بر تجرید و انتزاع توانا شده و جریان امور طبیعت را منتسب به قوایی می‌کند که خودشان نهانی و آثارشان آشکار است، در این مرحله عقل انسان برای امور، علت فاعلی و علت غایی می‌جوید، و به جوهر های مادی و مجرد قایل می‌شود و آن‌جا نیز قوا و علل را در آغاز فراوان می‌پندارد. سپس کم‌کم آن‌ها را جمع آوری می‌کند و سرانجام آن‌ها را منتهی به یک علت می‌نماید که آن را طبیعت می‌خواند.

فرق این مرحله با مرحله پیش آن است که: استدلال و تعقل جای تخیل را گرفته و تصورات و مفهومات عقلی به جای اشیا و اعیان نشسته‌اند، ولی باز فکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی و نهانی است که به درستی به آن‌ها نمی‌تواند پی ببرد.

به عقیده اگوست کنت مرحله فلسفی با مرحله ربانی در واقع تفاوتی ندارد، فقط صورتش معقول‌تر است؛ در عوض چون عقل در مقام استدلال و احتجاج و چون و چرا رسیده است کم‌کم افکار متزلزل می‌شود، و شبهات پیش می‌آید، و رشته های محکمی که زندگانی را به یکدیگر پیوند داده بود سستی می‌گیرد یا از هم می‌گسلد، و سرانجام اوضاع زندگانی اجتماعی اختلال می‌یابد، پس این مرحله، مرحله انتقال از مرحله اول به منزل آخر است. (فروغی. سیر حکمت در اروپا. ۱۳۴۰: ۱۶۵).

در مرحله سوم که مرحله علمی و تحقیقی است تعقل و تخیل هر دو تابع مشاهده و تجربه می‌شوند، آن‌چه معتبر است امر محسوس مشهود است، و مراد از این سخن این نیست که علم فقط بر

جزئیات تعلق می گیرد، زیرا می دانیم که ادراک جزئیات علم نیست و علم آن است که جزئیات را تحت کلیات در آورد، ولیکن مرحله علمی به امور مطلق نمی پردازد، چون آن امور به مشاهده و تجربه در نمی آیند و فقط به تخیل و توهم و تعقل در آن ها بحث می شود، و تخیل و تعقلی که مبتنی بر مشاهده و تجربه نباشد در علم معتبر و مسلم نیست و تجربه و مشاهده ادراک امور مطلق را نمی کند فقط امور نسبی و اضافی را معلوم می سازد. آن چه بر آن به طور مطلق می توان حکم کرد این است که به هیچ امر مطلق نمی توانیم معرفت پیدا کنیم، تنها روابط و مناسبات امور را می توانیم بسنجیم. حتی این که، رابطه علیت و معلولیت حقیقی را نمی توانیم دریابیم، و تنها مناسباتی که ما بین امور می توانیم درک کنیم مناسبات همبودی (مقارنه) در مکان و پیاپی بودن (تعاقب) در زمان است، و این مناسبات است که به قواعد کلی در می آوریم، و علم را می سازیم. از جواهر و امور مطلق مانند جان و روان و عقل و ماده و علت نخستین که به ادراک آن ها نایل نمی شویم، می گذریم و عارضه ها و خاصیت ها را که می توانیم ببینیم و بسنجیم و اندازه بگیریم مورد توجه ساخته، قواعد و ضوابط آن ها را معلوم می کنیم و محقق می سازیم، و از این رو است که این مرحله را مرحله تحقیق [اثباتی] می خوانیم. (همان: ۱۶۶).

انعکاس این نقطه نظرها این عقیده است: از آن جا که تاریخ، علمی مانند همه علوم دیگر است، بنابراین اختلاف موجود در هدفها و روش های تاریخ و علوم دیگر گاهی اختلاف اساسی نیست. آن ها «با عدم پیشرفت» تاریخ روشن می شوند: این ضعف رشد است. بعد طرفداران این نظریات [=پوزیتیویست ها] تاکید می کنند که تاریخ حتما همان راهی را که علوم طبیعی در تکامل خود طی کرده است درک خواهد نمود، و همه روش های آن ها را تماما قبول خواهد کرد و سر انجام هیچ فرقی با آن ها نخواهد داشت. آن ها ضمنا سعی می کنند حتی از مارکس کمک بگیرند و با استناد به مقدمه جلد اول کاپیتال جایی که می نویسند: «من به تکامل ساخت اقتصادی جامعه به صورت یک جریان طبیعی و تاریخی می نگرم» استناد می کنند. آن ها با تفسیر همه جانبه این کلمات می گویند که مارکس با نگرش به پروسه طبیعی و تاریخی در تاریخ، میان علوم فرق اساسی قایل نیست (یروغه نف. تاریخ چیست: ۱۱۶)

این نتیجه گیری کاملا غیر منصفانه است. تعلیمات دقیق مارکس، مقایسه اظهارات جداگانه مارکس و انگلس درباره تاریخ به این معنا نیست که تصور کنیم که آن ها به ویژگی علم تاریخ ارزش کمتری قایل شده اند و اما جایی که بدان استناد شده است بیش از هر چیز علیه ادراک ایده آلیستی و لونتاریستی پروسه تاریخی است: تعیین خصوصیت «طبیعی و تاریخی» را باید در قرینه مزبور خصوصیت عینی قوانینی که تکامل جامعه را به عهده دارد، مشخص می نماید. کلمه "طبیعی" در این جا قبل از هر چیز با ادراک قوانین محصول عقل بشر در تضاد است. این ادراک نشان می دهد که قوانین تاریخ، مانند قوانین طبیعت تخیلی نیستند بلکه واقعی هستند، روابط حقیقی دارند و در خصوصیت واقعیشان عینی هستند.

در نیمه دوم قرن نوزدهم درباره این مسئله نقطه نظری اظهار شده که نه فقط ویژگی درک تاریخی را مشخص کرده، بلکه آن را درست در مقابل علوم طبیعی قرار داده است. شلر و رکر و فلاسفه دیگر اظهار داشته اند که تاریخ «علم روان است» و اساسا از علوم طبیعی یا «علم طبیعت» جداست، و در میان روش‌های آن‌ها وجه اشتراکی وجود ندارد. این نظریه به صورت پیگیرتری در آثار دیلتای فیلسوف و مورخ آلمانی تکامل یافته است، به طوری که می‌گوید تاریخ بر خلاف علوم طبیعی به هیچ وجه جهان عینی را مورد مطالعه قرار نمی‌دهد، بلکه دستورات ذهنی، هدف‌ها و نقشه‌ها و انگیزه‌ها را بررسی می‌کند (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

ماتریالیسم تاریخی مارکسی و همکارانش تاثیر فوری چندانی بر کردار تاریخی که در قرن نوزدهم به همه فلسفه‌های تاریخ به عنوان نظریه پردازشی‌های بی‌اساس سوء ظن داشت، بر جا نگذاشت. این وضعیت با گرایش کلی به اثبات‌گرایی در همان قرن نوزدهم میلادی پیوند داشت. اثبات‌گرایی را شاید بتوان به عنوان فلسفه‌ای در خدمت علم طبیعی تعریف کرد، همان‌طور که در سده‌های میانه فلسفه در خدمت الهیات بود. اما اثبات‌گرایان نظر خاص خود را (بهتر است بگوییم نظری سطحی) درباره علم طبیعی داشتند و آن را متشکل از دو چیز می‌پنداشتند: نخست، روشن کردن واقعیات (فاکت‌ها)؛ دوم، تعیین چارچوب قوانین. واقعیات با ادراک حسی فوراً روشن می‌شوند. چارچوب قوانین از طریق تعمیم این واقعیات با استقرا تعیین می‌شود. تحت تاثیر این اندیشه، نوع جدیدی از تاریخ‌نگاری برپا شد که می‌شود آن را تاریخ‌نگاری اثبات‌گرایانه خواند (کالینگوود. مفهوم کلی تاریخ: ۳-۱۶۴).

مورخان متأثر از روح اثبات‌گرایی، با پذیرش مشتاقانه بخش اول برنامه اثبات‌گرا، کار روشن کردن تمام واقعیات‌هایی را که می‌توانستند روشن کنند آغاز کردند. نتیجه افزایش گسترده شناخت تفصیلی تاریخی بود که به نحو بی‌سابقه‌ای بر بررسی دقیق و انتقادی شواهد استوار بود. این منجر به این شد که آرمان تاریخ کلی به سان رویایی بیهوده کنار زده شد و رساله تک موضوعی به ایده آل آثار تاریخی بدل شد. این آثار به تبع روح اثبات‌گرایی پیش گرفته شده بود که بر طبق آن روشن کردن واقعیات فقط مرحله اول فرایندی بود که مرحله دوم آن کشف قوانین بود (همان: ۱۶۴). در این وضعیت بود که اگوست کنت خواستار آن شد که که فاکت‌های تاریخی به سان ماده خام چیزی مهمتر و اصالتاً دلپذیرتر از خود آن‌ها مورد استفاده قرار گیرد. اثبات‌گرایان گفتند هر کدام از علوم طبیعی با روشن ساختن فاکت‌ها شروع کرده و بعد به کشف پیوندهای سببی آن‌ها پرداخته بودند؛ کنت، با پذیرفتن این تصریح، علم جدیدی را به نام جامعه‌شناسی پیشنهاد کرد، که باید با کشف فاکت‌های مربوط به حیات آدمی (که کار مورخان بود) آغاز شود و بعد به کشف پیوندهای سببی میان این فاکت‌ها بپردازد. به این سان جامعه‌شناس به سان نوعی ابر-مورخ

تبدیل می شد که مورخ به طور تجربی به آنها می اندیشید، تاریخ را به مرتبه علم ارتقا می داد. (همان: ۱۶۵).

این برنامه بسیار شبیه برنامه کانت و پیروان او برای تفسیر مجدد انبوه واقعیات به صورت یک فلسفه با عظمت تاریخ بود، با این تفاوت که برای آرمان گرایان این ابر تاریخ طرح ریزی شده می بایست بر پایه مفهوم ذهن به سان چیزی خاص و متفاوت از طبیعت بنا شده باشد، در حالی که برای اثبات گرایان می باید بر مفهوم ذهن به عنوان چیزی که به هیچ وجه تفاوت اساسی با طبیعت ندارد استوار باشد. به نظر اثبات گرایان فرایند تاریخی نوعا با فرایند طبیعی یکی بود و از این رو روش های علوم طبیعی را می شد برای تفسیر تاریخ به کار برد (همان).

کالینگوود که این جریان ضدتاریخی را در کتابش "مفهوم کلی تاریخ" به طرز جالبی بررسی کرده در مورد جریان تاریخی که علیه این جریان ضد تاریخی به پا خاست می گوید: اما روش تاریخی که از اوایل قرن نوزدهم خویشتن را یافته بود مانع از آسیب رساندن این بینش [و جریان ضد تاریخی] در تاریخ شد چون نظام یافته تر و خودآگاه تر شده بود. مورخان اوایل و اواسط قرن نوزدهم برای بررسی منابع روش جدیدی به کار گرفته بودند که به روش نقد زبان شناسی معروف است. این روش اساسا از دو جزء تشکیل شده بود: تجزیه منابع و نقد درونی قسمت هایی که قابل اعتمادترند. حاصل دست یابی به آن روش این شد که مورخان دانستند که چگونه کارشان را به شیوه خودشان انجام دهند و دیگر زیاد با خطر گمراه شدن ناشی از تلاشی که برای تشبیه روش تاریخی به علمی به عمل آمده بود، مواجه نشوند. روش جدید از آلمان به درجات گوناگون به فرانسه و انگلیس گسترش یافت و به هر کجا که می رسید به مورخان می آموخت که وظیفه بسیار خاصی دارند که باید اجرا کنند؛ وظیفه ای که اثبات گرایی چیز مفیدی نداشت که درباره آن به آنان بیاموزد. آنان می دیدند که وظیفه شان این است که با استفاده از این روش انتقادی وقایع را روشن سازند و دعوت اثبات گرایان را برای تعجیل در تحقق مرحله مفروض دوم (کشف قوانین کلی) رد کنند. در نتیجه، مورخان توانا تر و آگاه تر آرام آرام ادعاهای جامعه شناسی کنتی را کنار نهادند و کشف و بیان خود واقعیات را برای خویشتن بسنده یافتند. تاریخ به عنوان شناخت واقعیات های فردی به تدریج خود را به عنوان رشته ای مستقل از علم به عنوان دانش عمومی جدا می کرد. (همان: ۱۶۸).

نتیجه

تاریخ و معرفت تاریخی از هنگامی که تاریخ مکتوب از یونان شروع شد، مورد حمله‌های روشی و یا ماهیتی قرار گرفت. برخی تاریخ را دروغ و حقه و ساختگی می‌پنداشتند. به طوری که یکی از ایشان (کاترین مورلند) که هم عصر ماست گفته است: "اغلب به نظرم عجیب می‌نماید که تاریخ چنین ملال‌انگیز است؛ چون بخش بزرگی از آن حتماً ساختگی است" (به نقل از تاریخ چیست ای. ایچ. کار). و این چنین ماهیت تاریخ را بیخردانه زیر سؤال بردند و آن را بی‌فایده خواندند.

اما هجمه مهمتر که ما از آن با نام حمله‌های روشی و یا جریان‌های ضد تاریخ در این تحقیق یاد کردیم، انصافاً برای تاریخ بسیار مفید و کارساز واقع شد. توضیح بیشتر اینکه این مکاتب روشی ارسطویی، دکارتی و کنتی معرفت حاصل از تاریخ را یا زیر سؤال بردند (ارسطو)، یا این معرفت را فقط با روش ریاضی (دکارت) یا تجربی (کنت)، یقینی و اطمینان‌پذیر دانستند. متقابلاً، این اظهار نظرات باعث واکنش اصحاب تاریخ خصوصاً بعد از رنسانس شده است. بسیاری از اصحاب تاریخ هم که این "جنگ روشی" را نابرابر و غیر منطقی می‌دانستند، سعی کردند تا ناحیه‌ای را که تاریخ و علم تاریخ از آن ضربه می‌خورده و می‌خورد، ترمیم کنند. این ناحیه ضربه‌پذیر علم تاریخ، همانا مسئله روش و اصول دست‌یابی به معرفت تاریخی است، که مورخان با ترمیم آن درصدد پاسخ‌گویی به شبهات و ایرادات این جریان‌های ضد تاریخی برآمدند. به عبارتی هر چند این جریان‌های ضد تاریخی به رهبری فلاسفه و اندیشمندان به ماهیت و معرفت تاریخ ضربه می‌زد، اما باید دستیابی به معرفت و روش و اصول تاریخی را که امروزه به همه آن علم تاریخ می‌گوییم، به نوعی مدیون همین فلاسفه ضد تاریخی بدانیم.

منابع و ماخذ

- ارسطو. بوطیقا (هنر شاعری). ترجمه فتح الله مجتبیایی. تهران: بنگاه نشر اندیشه، ۱۳۳۷.
- استنفورد، مایکل. درآمدی بر فلسفه تاریخ. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
- آقاجری، هاشم. درس گفتارهای فلسفه تاریخ. دانشگاه تربیت مدرس: [بی نا]، ۱۳۸۴.
- زرین کوب، عبدالحسین. تاریخ در ترازو. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ژیلسون، اتین. نقد تفکر فلسفی غرب (از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر). ترجمه احمد احمدی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ قمری.
- فروغی، محمد علی. سیر حکمت در اروپا. ج ۲. تهران: سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۴۰.
- فروند، ژولین. نظریه های مربوط به علوم انسانی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- کار، ای. ایچ. تاریخ چیست. ترجمه حسن کامشاد. ج ۶. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۶.
- کالینگوود، آر. جی. مفهوم کلی تاریخ. ترجمه علی اکبر مهدیان. تهران: اختران، ۱۳۸۵.
- مجتهدی، کریم. فلسفه تاریخ. تهران: سروش، ۱۳۸۱.
- یروفه یف، ن. آ. تاریخ چیست. ترجمه محمد تقی زاد. بی جا، بی نا، ۱۳۶۰.

تأملی بر رابطه نهاد روشنفکری و دولت در ایران (۱۲۸۵-۱۳۳۲)

صمد باقری^۱

چکیده

پژوهش در رابطه نهاد روشنفکری ایرانی و دولت‌ها، همواره نشان از تشتتی آشکار و عدم نهادینگی دارد. دولت‌ها معمولاً دو رویکرد ۱- تلاش در جذب و به خدمت گرفتن و حتی اجیر کردن روشنفکر از سویی و از سوی دیگر و در صورت محقق نشدن خواست اول، ۲- طرد، نفی و در حاشیه قرار دادن روشنفکر داشته‌اند. از طرفی روشنفکران نیز در وهله نخست سعی در تأثیر گذاشتن بر دولت، ایجاد تصمیم‌سازی به واسطه دولت و در شکلی حداکثری، ابزار کردن دولت و قدرت متمرکز او نظر داشته‌اند و در صورت عدم توفیق در این امور با گارد مخالفت در مقابل دولت‌ها و ظاهر شدن در نقش اپوزیسیون از طریق رسانه‌ها، محافل، اصناف و اتحادیه‌ها قدم علم کرده‌اند. بنابراین تلاش نگارنده در این مقاله بر این اصل بوده است که روشنفکران را به دو گروه درون حاکمیت و بیرون حاکمیت تفکیک نماید و رویکرد آنها را به دولت در دوره‌های مختلف تاریخی ایران بررسی نماید.

کلید واژه‌ها: روشنفکران، قاجاریه، دولت.

مقدمه

پژوهش درباره رابطه نهاد روشنفکری ایرانی و دولت، مستلزم این نکته می باشد؛ که ابتدا از تاریخچه روشنفکری ایرانی، اطلاعاتی به دست آوریم و همچنین نظرات آنها را در رابطه با تمدن غربی و نوع دولتی که در غرب بر پایه سابقه طولانی ایجاد گشته؛ را دریابیم.

اولین گروه از روشنفکران ایرانی که پس از شکست ایران از روسیه، به وجود آمده بود و تا زمان به قدرت رسیدن رضا شاه تداوم داشت، بیشتر برای برپایی نهادهای سیاسی و اجتماعی غرب در ایران تلاش می کرد. در جریان انقلاب مشروطه و ایجاد مجلس و کاهش قدرت سلطنت این امر کاملاً مشاهده شد. برخی از روشنفکران نسل اول خواهان اروپایی شدن کامل ایرانیان بودند و معتقد به اینکه دستیابی به پیشرفت در گرو اروپایی (یا به اصطلاح فرنگی شدن) است. البته این طرز تفکر در غرب هم رواج داشت به نحوی که برخی از متفکران اروپایی علت رشد صنعتی و فرهنگی اروپا را در خون و نژاد اروپاییان می دانستند. هر گروه روشنفکری خود را متعلق به فرهنگ اروپایی خاصی می دانسته است، زیرا تنها راه توسعه؛ اروپایی شدن دیده می شد. برای مثال طرفداران انگلیس، آلمان، فرانسه و روسیه؛ گروههای خاص خود را تشکیل می داده اند. ویژگی مشترک این نسل روشنفکری کاهش قدرت روحانیت در جامعه و سیاست بوده است.

این گروه با آنکه پیشرفت ایران را در سر داشتند، ولی نمی توانستند در جو سیاسی آن روزگار موثر واقع شوند و گاهی در حد تشکیل و تشکیلات مخفی مانند فراموشخانه ها تلاش می کردند. از پیشروان این نسل می توان به طالبوف، میرزا ملکم خان و آخوندزاده اشاره کرد. اما پس از مشروطیت زمینه مناسبی برای فعالیت روشنفکران بوجود آمد؛ ولی با بر تخت نشستن رضاشاه دوره اول روشنفکری به پایان رسید و نسل دوم روشنفکری ایرانی بوجود آمد. این نسل روشنفکری با الگو گیری از غرب سعی داشت که مفاهیم جدید غربی را در ایران پیاده سازد. سیاست همگن سازی فرهنگی و اجتماعی در آن دوره محبوبیت فراوانی یافته بود؛ زیرا در غرب نیز چنین ایده هایی طرفداران بسیاری داشته است. ایجاد نهادهای جدید مانند مدرسه و دانشگاه از کارهای این گروه از روشنفکران بوده است. این نسل برخلاف نسل قبلی نه تنها در جهت غربی شدن تلاش نمی کرد برعکس بر ظرفیتهای فرهنگی و تاریخی ایران تکیه می کرد. از آنجایی که تفکر آن دوران بر مبنای کشور تک فرهنگی استوار بوده، لذا سرکوبی سایر فرهنگهای کشور به اوج خود رسید. ایده هایی نظیر ایران بزرگ و تاریخ هزاران ساله و غیره محصول این نسل از روشنفکران بوده است. از چهره های بارز این نسل می توان به فروغی، تقی زاده، جمال زاده و نیما یوشیج اشاره

کرد. بنابراین در این پژوهش، بعد از تعریف روشنفکر؛ روشنفکری را به عنوان یک نهاد جدید در جامعه ایران مفروض می‌گیریم و رابطه این نهاد را با دولت به روشی تاریخی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم.

مواد و روش انجام تحقیق:

از میان روش‌های مناسب برای گردآوری مواد و داده‌های تحقیق، روش مورد نظر برای این پژوهش، روش تاریخی می‌باشد. این انتخاب به طور عمده متأثر از نیاز این موضوع برای مراجعه به اسناد یا متون تاریخی در دوره اواخر قاجار و بعد از انقلاب مشروطه می‌باشد. بنابراین مشخص شد که برای گردآوری مواد انجام تحقیق، محقق پاسخ سؤال خود را به صورت برنامه‌ریزی شده در متن‌ها و اسناد تاریخی معتبر، آن هم به صورت کتابخانه‌ای جستجو می‌کند.

اما در فرایند تحقیق بعد از گردآوری داده‌ها و پردازش آن‌ها، تحلیل آغاز می‌شود که در این پژوهش، تحلیل توصیفی ارائه می‌گردد و در ادامه با تحلیل تبیینی، چرایی وابستگی و رابطه روشنفکران ایرانی با دولت، در مقطع زمانی مذکور مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

روشنفکر کیست؟

در تعریف مفهوم روشنفکری می‌توانیم آن را به دو معنای عام و خاص تعریف نماییم:

۱- روشنفکری در معنای عام اشاره به اقشار تحصیل کرده، کارمندان، مدرسان، وکلا، شاعران، وعاظ و بطور کل آنهایی می‌شود، که اغلب به کار فکری اشتغال داشته و بعضاً بدین طریق معاش زندگی روزانه‌شان را بدست می‌آورند. آنتونیو گرامشی از اندیشمندان وابسته به نحله مارکسیستی در نگرشی انتقادی از این اقشار تحصیلکرده به عنوان «کارشناسان مشروعیت بخشی» یاد کرده است. یعنی افرادی که در خدمت نظام قرار می‌گیرند و به عنوان بخشی از سیستم در هت اهداف آن عمل می‌کنند.

۲- روشنفکر در معنای خاص؛ منظور آنهایی هستند که در کنار کار فکری و تأمین معاش روزانه، اهل بینش و تعهد اجتماعی‌اند و برای دست‌یابی به آرمانهای انسانی و داشتن زندگی بهتر مبارزه می‌کنند. دکتر شریعتی از این روشنفکران به عنوان روشن بین یاد کرده است. (شریعتی، ۱۳۶۰، ۵۸). بدین ترتیب روشنفکر به معنای آرمانی آن، کسی است که فراتر از ملاحظات قومی، طبقاتی و نژادی هر چه بیشتر از واقعیت اجتماعی و آنچه در زندگی اجتماعی می‌گذرد به طور انتزاعی فاصله می‌گیرد تا ساز و کارهای حاکم بر آن را دریابد و در عین حال با داشتن بینشی روشن از حقیقت یا آن چیزی که باید باشد، در پی تحقق آرمانهای نوعی بشر است. (برینتون، ۱۳۶۳، ۱۲۵). روشنفکر

در پرتو گفتمان انتقادی دست به نقد وضعیت موجود می زند. تا جامعه را به وضعیت مطلوب نزدیک سازد. در معنایی دیگر آرمان زندگی روشنفکری جستجوی صادقانه حقیقت در پرتو نقد تیز واقعیت اجتماعی موجود است. اما برخلاف برخی که معتقدند کار روشنفکر هدایت و رهبری جامعه هاست، دکتر شریعتی معتقد است که روشنفکر در پی رهبری جامعه نیست، بلکه در کنار قدرت، حرکت و فعالیت می کند و رسالتش خودآگاهی دادن به متن جامعه است. (شریعتی، ۱۳۶۰، ۶۵). در هر نقطه ای از جهان روشنفکران ویژگی ها و کارکرد های خاص خود را دارند، هر چند آنان از منظر تحولات روشنفکری^۱ به جهان می نگرند، اما با توجه به ویژگی های مناطقی که در آن زندگی می کنند و در مواجهه با امواج تمدن جدید، اندیشه و واکنش های متفاوتی از خود بروز داده اند. روشنفکران ایرانی (به خصوص روشنفکران نسل اول) دو کارکرد تاریخی و اجتماعی مهم داشتند:

۱- از طرفی پل میان شرق سنتی و غرب مدرن محسوب می شدند که شیوه زندگی و آراء و عقاید آنها را در ایران تبلیغ می کردند و به نوعی ناخواسته بازاریاب بنگاه های اقتصادی و شرکتهای اروپایی در ایران بودند و فضای لازم برای ورود کالاهای مصرفی خارجی را فراهم کردند.

۲- از سویی دیگر با آنکه برخلاف مرام روشنفکری از تعهد اجتماعی و درک صحیح و درست جامعه خویش و فرهنگ بومی، عاجز بودند اما با طرح برخی از عقاید غربی و ترجمه آثار آنها توانستند زمینه های رشد نهضت روشنفکری را در ایران پی ریزی نمایند و مستقیم یا غیرمستقیم زمینه ساز شکل گیری گروه های مختلف چپ، ملی گرا و مذهبی در کشور شدند که در جهت اصلاح و بازسازی وضعیت موجود مبارزه می کردند. با ملاحظه اندیشه های متفکرین و از جمله مارکسیست ها؛ عوامل اقتصادی را نمی توان به عنوان معیار اصلی تقسیم طبقاتی روشنفکران پذیرفت؛ در حالی که آموزش مدرن و نهادهای آموزشی جدید به زعم بسیاری از صاحب نظران از عوامل مهم هویت بخش روشنفکران محسوب می شود. کارل مانهایم؛ آموزش و تربیت مشترک را عامل وحدت بخش روشنفکران می داند و وضعیت فوق را محصول اندیشه مدرن به حساب می آورد. (مانهایم، ۱۳۵۵، ۱۷۱). گرامشی؛ نیز مدارس جدید و نوع و سطح تحصیلات را در پیدایش نوع روشنفکران مؤثر می داند. (گرامشی، ۱۳۵۵، ۱۷۱)

لوگوف؛ روشنفکری غربی را محصول رشد سریع شهرنشینی و مؤسسات فرهنگی و آموزشی جدید و عرضه محصولات فرهنگی می داند. (لوگوف، ۱۳۷۶، ۴۵) آنا تول فرانس؛ در تعریف روشنفکر می گوید: روشنفکران گروهی از فرهیختگان جامعه اند که بی آنکه تکلیفی سیاسی به آنها واگذار شده

باشد، در اموری دخالت می کنند و نسبت به آنها واکنش نشان می دهند که به منافع و مصالح عمومی جامعه بستگی دارد. همچنین ادوارد سعید، روشنفکر را نماینده آگاهی مردم می داند. در نظر وی، علت وجودی روشنفکر، بازی کردن نقش نماینده همه مردم و کسانی است که در فرایند عادی فراموش گشته اند. اما منظور از روشنفکران در دوره مورد نظر، عمدتاً کسانی هستند که اگرچه از نظر انگیزه های ایدئولوژیک و ارائه راه حل برای معضلات اجتماعی به هم اختلاف سلیقه دارند، سعی دارند به بینش روز مجهز باشند، در فکر تغییر یا تحول اجتماعی و سیاسی هستند و می کوشند خود را با روح عینی دنیای مدرن تطبیق دهند و مبشر آن باشند. به نظر مهرزاد بروجردی روشنفکران کشورهای جهان سوم اساساً از موقعیت اجتماعی متفاوتی نسبت به روشنفکران غربی برخوردارند. روشنفکران خاورمیانه قدرت، منزلت، و شهرتی را که در گذشته اشراف، طبقات روحانی، مقامات نظامی، و سرمایه داران تازه به دوران رسیده در اروپا داشتند، دارا نیستند. آنها نه از معرفت اندام وار^۱ و جافتاده طبقات اشراف برخوردارند، نه از قدرت اقتصادی سرمایه داران، و نه از قدرت نظامیان. با این حال، از آغاز دوران نوگرایی تاکنون روشنفکران خاورمیانه توانسته اند از اقتدار و انحصار برگزیدگان سنتی بکاهند. روشنفکران امروزی خاورمیانه، مفسران روندها و دگرگونی های جهانی، وجدان انتقادی جوامع خود، و عاملان تغییر و تحول اند. مهرزاد بروجردی آنها را به دو دسته بینش مندان متعهد^۲ و متخصصان و کارگزاران فنی-اداری^۳ تقسیم می کند. وی ویژگی های روشنفکران ایرانی را چنین برمی شمارد:

۱- دوگانگی فرهنگی که ویژگی روشنفکران مستعمره های همچون هندوستان، پاکستان، الجزایر، مراکش، و تونس نیز است.

۲- دیر آشنا شدن با فلسفه غرب.

۳- ناتوانی در ایجاد فضایی مطلوب برای افکار دنیوی خود در جامعه ایرانی.

۴ - کندی و کم کاری در ترجمه آثار مختلف اروپایی و در تحلیل انتقادی ارتباط جامعه خود با جهان غرب.

در حالی که ویژگی های عمده روشنفکر غربی را می توانیم بدین گونه برشماریم:

۱ - مطرح کننده ی مباحث تازه، با توجه به زیرساخت های فرهنگی - اجتماعی و همچنین نیازهای جامعه.

1- organic knowledge

2 -socially engaged visionaries

3- instrumental-bureaucratic functionaries and professionals

- ۲ - ارایه‌دهنده‌ی مدل‌های مورد نیاز و کارآمد برای حل معضلات و بن بست‌های گوناگون در زمینه‌های مختلف.
- ۳ - دارا بودن شخصیت مستقل فکری و عملی بدون هرگونه وابستگی به جناح‌های قدرت، احزاب سیاسی و ایدئولوژی‌ها.
- ۴ - عهده‌دار بودن هدایت و مدیریت فکری جامعه.
- ۵ - و به عنوان مهمترین ویژگی؛ مولد اندیشه، روشنفکری و دولت (اواخر دوران قاجار):

اگر بخواهیم چگونگی پیدایش و گسترش نهضت روشنفکری در تاریخ معاصر ایران را مورد بررسی قرار دهیم به نظر می‌رسد که باید به اواخر دوره قاجار بازگردیم. جایی که سایست‌های کلی مملکت به سوی مدرنیزاسیون و توسعه اقتصادی و فرهنگی هر چه بیشتر حرکت می‌کرد و اشراف تازه به دوران رسیده و ثروتمند، فرزندان خویش را برای تحصیل به کشورهای اروپایی می‌فرستادند و آنها با چند سال سیر و سیاحت و تحصیل در دانشگاه‌های اروپایی و برخورد و تعامل با فرهنگ‌های متفاوت و پیشرفته با یاده‌های تازه از غرب بر می‌گشتند و بعضاً با تحقیر فرهنگ بومی بر علم‌گیری، ناسیونالیسم، مارکسیسم و اسلام زدائی تاکید داشتند. این تحصیل‌کردگان خام بازگشته از فرنگ، در ابتدا از پایگاه اجتماعی قدرتمندی همانند روحانیان، فرماندهان ارتش؛ بزرگان بازار و ... برخوردار نبودند؛ اما از آنجا که برنامه توسعه اقتصادی دولت هرچه بیشتر نیاز به وجود تکنسین‌ها و متخصصین را در رشته‌های مختلف توجیه می‌کرد، بتدریج در نظام اقتصادی و فرهنگی و در سطح بالای اداری و حکومتی نفوذ کردند و زمام امور را در دست گرفتند.

یرواند آبراهامیان، روشنفکران را در قرن نوزدهم قشری محدود به شمار می‌آورد که به دلیل کم‌شماری و ناهمگونی فاقد معیارهای اجتماعی بودند. وی اشراف، شاهزادگان و گروهی کارمند و حتی افراد ارتش و روحانی و تاجر را نیز در این جرگه قرار می‌دهد. که البته با معیارهای که خود برای روشنفکری ارائه می‌دهد، نیز همخوانی ندارد، ولی براین نکته اشاره دارد که وجه مشترک همگی تمایل به دگرگونی‌های بنیادی اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک بود. (جهانبگلو، ۱۳۷۴، ۷۶). وی در ادامه بر مواردی اشاره دارد که به الگوی مدرن از تعریف روشنفکری نزدیک شده و از مصداق‌های که او ارائه می‌دهد فاصله بسیار می‌گیرد. او آموزش به سبک غربی را نقطه مشترک آگاهی آنان می‌داند، زیرا به سبک غربی آنان را متقاعد ساخته بود که دانش حقیقی نه از راه مکاشفه و آموزش مذهبی بلکه از راه خرد ورزی و علوم جدید به دست می‌آید. پس بر خلاف عوامل سنتی که می‌توانستند بر کمیت دانسته‌های حوزوی‌شان مباحثات کنند، ادعای روشنفکری آنان بر کردانی و مهارت در ساختن جامعه‌ای مدرن مبتنی بود (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ۷۹).

جان فوران نیز جامعه شهری را پایگاه روشنفکران در نظر می‌گیرد. وی اگر چه روشنفکران را نسبتاً طیف گسترده‌ای شامل طبقه متوسط جدید یعنی کارکنان دولت، آموزگاران، افسران ارتش و روزنامه نگاران در نظر می‌گیرد اما با در نظر گرفتن تمایز منابع آموزشی روحانیون و روشنفکران آنها را از هم جدا می‌کند و منابع آموزشی روشنفکران را مراکز آموزشی غرب یا دارالفنون بر می‌شمارد. (فوران، ۱۳۸۲، ۲۰۴).

فوران مرز میان روحانیون و روشنفکران را مرزی مغشوش می‌داند که از یک سو بعضاً قلمروهای مشترکی وجود داشت و از سوی دیگر در بسیاری مواقع روشنفکران برای پیشبرد اهداف خود ناچار به استفاده از روحانیون می‌شدند. فوران به این نکته اشاره دارد که همگرایی فوق‌سوء بر داشت‌هایی نیز به ارمغان آورد، به عنوان مثال اگر چه روحانیون و روشنفکران در حوادث سالهای ۱۲۸۴ و ۱۲۸۵ در کنار هم بودند اما مطالبات کاملاً متفاوتی داشتند. علی‌قیصری نیز تاریخ‌پیدایش روشنفکری در ایران را قرن نوزدهم می‌داند و محصول تعلیمات و تربیت نوین و مدرسه دارالفنون می‌باشد. وی اولین نیروهای روشنفکر را در مقامات و اصلاح‌طلبان دربار می‌بیند، وی معتقد است به دلیل خودکامگی دربار و شکست اصلاحات روشنفکری موضعی مشخص و به صورت نوعی کردار در آمد که دارای جنبه‌های اجتماعی و سیاسی خاص خود بود و به صورت نوعی حد و مرز سنخ‌شناسی در آمد که سنخ متجدد را از سنخ غیر متجدد جدا می‌کرد. اما تمایزها کم‌کم بیشتر نیز شد. با گسترش چشم‌گیر نشریات و روزنامه‌ها بود که روشنفکران مدرن کم‌کم به گروهی مستقل بدل گردیدند و از منابع و پشتوانه‌های سنتی، مذهبی و دربار جدا شدند (قیصری، ۱۳۸۳، ۱۳-۲۷). راوندی تحصیل کرده‌های اروپایی و محصلینی که در عهد فتحعلیشاه به اروپا رفته بودند را در این سلك قرار می‌دهد: «کسانی که در مراجعت به ایران صمیمانه کوشیدند به انواع وسایل مردم را از خواب غفلت بیدار کنند و مردم بی‌خبر را به مزایای حکومت ملی و زبان‌های حکومت فردی و استبدادی واقف گردانند» (راوندی، ۱۳۵۵، ۵۴۱).

روشنفکران این دوره را می‌توان به دو گروه درون حاکمیت و بیرون حاکمیت تقسیم کرد. روشنفکران درون حاکمیت همچون عباس میرزا، امیر کبیر، سپهسالار و امین‌الدوله در دوران سلطنت قاجاریه، با خاستگاهی از درون قدرت، قایل به اصلاحات از بالا و به شکل متمرکز بودند، که بیشتر این روشنفکران با حکومت در ارتباط بودند. مسایل اصلی مورد نظرشان همان مسائلی است که مورد علاقه حکومت نیز بود. آزاد ارمکی در این باره می‌گوید: نوسازی حکومتی و تا حدودی نظامی مورد علاقه شاهان قاجار، مورد تایید این روشنفکران نیز قرار می‌گرفت. اختلاف بعضی روشنفکران با شاهان قجر در نحوه و زمان اصلاحات بود. (آزاد ارمکی، ۱۳۸۰، ۱۲۶).

پیش از نهضت مشروطه، اکثر برنامه های اصلاحات از بالا آغاز شده و در بر آوردن اهداف خود شکست خورده بود. علی قیصری می نویسد: بزرگترین مانع اصلاحات، ساختار استبدادی قدرت سیاسی در ایران دوره قاجار بود. (قیصری، ۱۳۸۲، ۳۶-۳۷).

همچنین در این دوره با تعدادی از روشنفکران روبرو می شویم که بیشتر غربی اند که عمدتاً شامل سفرنامه نویسان خارجی اند. سفر نامه نویسان خارجی، بیانی روایت گونه نسبت به ایران، فرهنگ، تاریخ و... داشته اند و مسئله اصلی آنها عجایب و غرایب است. (آزاد ارمکی، ۱۳۸۰، ۶۴). روشنفکران ایرانی عمدتاً در این دوره جامعه ایران را جامعه ای راکد و سامان سیاسی آن را عقب تر از زمان تلقی می کردند و بهبود اوضاع جامعه و روز آمد ساختن سامان سیاسی آن را و وظیفه خود می دانستند. (قیصری، ۱۳۸۳، ۳).

روشنفکری و دولت (۱۲۹۹-۱۳۲۰):

در این دوره روشنفکران ایرانی همچون سید حسن تقی زاده و محمدعلی فروغی، وارد شدگان در قدرت و تصمیم سازانی بوده اند که دولت های وقت را تحت تأثیر خود داشته اند. در این دوره با توجه به فضای نا امنی بعد از انقلاب مشروطه و شکل گیری یک دولت مطلقه نوساز، ما شاهد طیف گسترده ای از روشنفکران درون حاکمیت می باشیم. در رژیم پهلوی اول، میان بخشی وسیع از روشنفکران ایرانی که خود محصول فرایند مدرنیزه کردن کشور بودند و دولت نوساز پهلوی، رابطه اندام واری برقرار گردید، چرا که آنان از سوی دولت مورد حمایت مالی بودند و زمینه های تحصیلی آنان را دولت فراهم ساخته بود. از سوی دیگر با روند تغییرات اجتماعی که از سوی دولت تبلیغ می شد، موافق بودند. این وضعیت در دوره رضاشاه کاملاً آشکار است و اغلب تحصیل کردگان در غرب که از سوی دولت اعزام شده بودند، در کنار برنامه های نوسازی آن قرار گرفتند و فقط عده ای از کمونیست ها مورد خشم شاه بودند.

مهرزاد بروجردی به رابطه نزدیک بسیاری از روشنفکران با رژیم رضاشاه اشاره می کند و متذکر می شود که ادبیات این دوره نمایانگر علاقه تازه ای به نقد اجتماعی و موضوعات غیرمذهبی است و بر اهمیت ورود نوآوری های فنی مانند سینما و رادیو تأکید می ورزد. همچنین وی عقیده دارد که حتی سرکوب فزاینده رضاشاه به کلی برای ایران زیانمند و مصیبت بار نبود، زیرا با افزایش فشار سیاسی دولت بسیاری از روشنفکران بر آن شدند تا به پژوهش های تاریخی، ادبی و شناخت فرهنگ عامه روی آورند و سیل آثار ارزشمند و دقیق و موشکافانه در جامعه پدید آمد. «اگر روشنفکران عصر قاجار روی هم رفته روشنفکرانی ناراضی بودند، دوره رضاشاه را شاید بتوان بحق دوره رجال روشنفکر نامید، زیرا شمار زیادی از روشنفکران به مقام های بلند سیاسی رسیدند. گرچه وسوسه مقام در آنها بی تأثیر نبود، اما مشارکت آنان در حکومت را صرفاً معلول جاه طلبی شغلی پنداشتن، قضاوتی ناپخته است.

راست آن است که بسیاری از این روشنفکران همانند محمود افشار، ملک الشعراء بهار، علی دشتی، علی اکبر داور، عباس اقبال آشتیانی، سلیمان میرزا اسکندری، قاسم غنی و ذکاء الملک فروغی، مهدی قلی هدایت، علی اصغر حکمت، احمد کسروی، احمد متین دفتری، سید فخرالدین شادمان، حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، علی اکبر سیاسی، عیسی صدیق و سیدحسن تقی زاده به این سخن حکیمانه افلاطون باور داشتند که: اگر روشن اندیشان از شرکت در حکومت خودداری ورزند، ناشایستگان مواضع قدرت را در اختیار خواهند گرفت.

به عبارت دیگر، این روشنفکران و عده‌ای دیگر از افراد نسل آنان - تا حدی که به آرمان‌هایی نظیر مشروطه خواهی، ناسیونالیسم و سکولاریسم پایبند بودند- باور داشتند که بهترین راه برای بهبود وضع اکثر مردم، برنامه ریزی و اجرای سیاست‌های عمومی مترقی است. (بروجردی، ۱۳۷۷، ۲۲۷)

در عین حال، دولت نوگرا و متجدد پهلوی با این مشکل مواجه بود که هم برای اجرای برنامه‌های خود به روشنفکران نیاز داشت و هم از سهمیه کردن آنها در فراگرد تصمیم‌گیری حکومتی و شبکه قدرت سیاسی می‌هراسید. برای حل این مشکل، شاه با دادن امکانات و امتیازات رفاهی به این طبقه آن را به نوعی اجیر خود ساخت. اما روشنفکران که از همکاری با دولت احساس گناه می‌کردند، مخالفت با آن را کاری ارزنده شمردند. آنها در درون دولت ولی بیگانه از آن بودند. نظام پهلوی برای این روشنفکران و اکثریت مردم ایران تبدیل به غیرخود شده بود. به این ترتیب عدم مشروعیت نظام زمینه مناسبی را برای فعالیت‌های سیاسی و ضد دولتی گروه‌های چریکی، نویسندگان و روشنفکران، دانشجویان و اساتید دانشگاهی و روحانیون به وجود آورد. هدف فعالیت‌های ستیزه‌جویانه این گروه‌ها از طرفی دولت و از طرف دیگر غرب بود. برای بسیاری از این روشنفکران، غرب و دولت پهلوی هر دو از ماهیتی یکسان، یعنی غیرخودی برخوردار بودند.

روشنفکران و دولت (۱۳۲۰-۱۳۳۲):

روشنفکران با پدید آمدن فضای باز سیاسی که حاصل سقوط دولت مطلقه رضاشاه بود، برای شرکت در سیاست تمایل زیادی از خود نشان دادند. ثمره این اشتیاق، شکل‌گیری احزاب سیاسی بی‌شماری در دهه ۲۰ بود که ایدئولوژی ضد استعماری قدرتمندی را تبلیغ می‌کردند. هر چند این وضعیت با سقوط دولت مصدق و کشتار دانشجویان دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۲ و سرکوب سایر نیروهای سیاسی پایدار نماند و در نهایت، آنان را به تحمل زندگی سیاسی پنهان‌وآدار ساخت. به زعم کرین برینتون، در حکومت‌های ناپایدار و متزلزل، همچون حکومت پهلوی (در فاصله زمانی ۱۳۲۰-۱۳۳۲)، گروه‌های فشار که بیشتر از اقشار روشنفکر جامعه هستند، بیشتر حضور دارند. از نظر او روشنفکران همچون گلبولهای سفید خون هستند که برای محافظت از جامعه در مقابل

حملات خارجی بوجود می آیند ولی اگر تعدادشان بیش از حد گردد، برای حکومت مرکزی خطرناک می شوند. (برینتون، ۱۳۶، ۱۳۶۳).

نتیجه گیری

روشنفکران ایرانی همه ی بحران های عصر جدید را به شکاف سنت و تجدد فرو می کاهند و همه نزاع های سیاسی و اقتصادی معاصر از نبرد استبداد و آزادی تا جدال انحطاط و توسعه را برآمده از آن شکاف می دانند و چنان نظریه پردازی می کنند که گویی سنت اسم دیگر استبداد و انحطاط و تجدد نام دیگر آزادی و توسعه است. و این نکته را از نظر دور می دارند که دیکتاتوری مدرن از استبداد سنتی بسیار وحشتناک تر است.

به نظر می رسد که مهم ترین مشکل جامعه ایران در راه مدرن شدن، نه سنت، بلکه دولت است. همان دولتی که ظاهراً مدرن است، اما واقعاً با مدرنیته می جنگد و جای تعجب دارد که روشنفکران ایرانی به مثابه پیامبران مدرنیته همواره در صد سال گذشته در کار تقدیس نهاد دولت بوده اند و حتی زمانی که با دولت وقت مبارزه کرده اند، آرزوی جانشینی دولتی دیگر را در سر می پروراندند. دولت مدرن اسطوره روشنفکران معاصر ایران است. به دلیل این که بعد از مشروطه خواهی و شکست آن، تفرقه حاکم شد، در ابتدا رویای روشنفکری ایرانی، غلبه بر این تفرقه بود و لاجرم پناه بردن به دولتی چون دولت پهلوی که مصداق دولت مطلقه بود و اگرچه دیکتاتوری بود اما دیکتاتوری مدرن بود. نسل مهمی از روشنفکران ایرانی همچون محمدعلی فروغی، علی اکبر داور، سیدحسن تقی زاده و نیز رجالی تجددخواه چون تیمورتاش به صف نظریه پردازان و مدیران دولت پهلوی پیوستند و آن را تحکیم کردند. گروهی دیگر از روشنفکران ایرانی نیز در زمره ۵۳ نفر قرار گرفتند و مبلغ الگوی دولت شوروی شدند. در عصر رضاشاه دو جناح راست و چپ روشنفکری ایران روبه سوی دو الگوی جهانی داشت:

۱- جناح راست، دولت آلمان نازی را تبلیغ می کرد.

۲- جناح چپ، دولت شوروی سوسیالیستی .

جناح راست مدافع ملی گرایی افراطی و نظامی گری حرفه ای بود و جناح چپ مبلغ چپ گرایی انقلابی و توده گرایی اعتقادی ولی هر دو محور ایدئولوژی دولت گرایی بودند؛ همچنان که فاشیسم و کمونیسم در جهان غرب در یک نقطه به هم می رسیدند و آن نقطه همین دولت گرایی بود. دولت گرایی، ایدئولوژی غالب عصر جدید به ویژه در ایران مدرن بود و نه فقط از سوی دولت ها که از سوی مخالفان دولت ها تبلیغ می شد. نهاد پارلمان در عصر رضاخان دولتی شد و وکیل الملها، وکیل الدوله شدند. در حکومت پهلوی دوم با تأسیس شرکت ملی نفت و سرازیر شدن پول نفت به حساب دولت، دولت به ثروتمندترین و سرمایه دارترین نهاد جامعه ایرانی تبدیل شد. روشنفکران نیز از دل همین بورژوازی دولتی برمی خاستند. نمادهای دولت سالاری در عصر پهلوی دوم را می توان چنین برشمرد:

۱- شرکت ملی نفت که از دل آن روشنفکران بسیاری از ابراهیم گلستان تا نجف دریا بندری برخاستند و مجله‌ها و مقاله‌ها و فیلم‌های بسیاری با پول شرکت ملی نفت منتشر شد.
۲- شرکت ایران خودرو که نماد و مظهر صنعت دولتی ایران بود و پیکان خودرو مایه رفاه طبقه متوسط آن.

۳- کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان که بسیاری از روشنفکران ایرانی، حتی چاپ‌گرایان از دل آن برخاستند. این گونه بود که کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان زیر نظر فرح پهلوی داستان ماهی سیاه کوچولو اثر صمد بهرنگی را چاپ می‌کرد که در آن به روشنی سقوط حکومت سلطنتی ترویج شده بود و این تناقض روشنفکری عصر پهلوی بود؛ چه در صورت روشنفکران دولت ستیز و چه در شکل روشنفکران دولت پرست که مخالفان دولت پهلوی هم سودای دولت‌گرایی از نوعی دیگر را در سر می‌پروراندند.

منابع و مأخذ:

- آبراهامیان، یرواند، (۱۳۷۷) ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی، محمد ابراهیم فتاحی، نشرنی، تهران.
- امانیان، حسین، (۱۳۸۲)، کالبد شکافی جریان‌های روشنفکری و اصلاح طلبی در ایران، تهران، انتشارات پرسمان.
- آزاد ارمکی، تقی، (۱۳۸۰)، مدرنیته ایرانی، تهران، نشر اجتماع.
- بروجرودی، مهرداد، (۱۳۸۴)، روشنفکران ایران و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، نشر فرزاد، چاپ چهارم، تهران.
- برینتون، کرین (۱۳۶۳)، کالبد شکافی چهار انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، نشر نو، تهران.
- جهانگللو، رامین، (۱۳۷۴)؛ مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، نشر مرکز، تهران.
- راوندی، مرتضی، (۱۳۵۵)؛ تاریخ اجتماعی ایران، جلد دوم، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰) چه باید کرد؟ چاپ اول، دفتر تدوین و آثار، تهران.
- فوران، جان، (۱۳۸۲) مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، انتشارات رسا، تهران.
- قیصری، علی، (۱۳۸۲)، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقان، انتشارات هرمس، تهران.
- گرامشی، آنتونیو، (۱۳۵۵)؛ پیدایش روشنفکران، ترجمه منوچهر هزار خانی، مجله آرش (شماره ۱۶-۱۵، سال ۱۳۵۵).
- لوگوف، ژاک، (۱۳۷۶)؛ روشنفکران در قرن وسطی، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران.
- مانهایم، کارل، (۱۳۵۵) ایدئولوژی و یوتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، انتشارات دانشگاه تهران.
- میرسپاسی، علی، (۱۳۸۱) دموکراسی یا حقیقت، نشر طرح نو، تهران.
- وحدت، فرزین، (۱۳۸۲) رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت خواه.

راهنمای تهیه و شرایط ارسال مقالات علمی

در نیمسال نامه «تاریخ نو»

مجله تاریخ نو، نیمسال نامه تخصصی انجمن علمی دانشجویان تاریخ دانشگاه تربیت مدرس است. در این مجله، مقالات علمی، تحلیلی، پژوهشی و توصیفی در زمینه های تاریخ اسلام و ایران به چاپ خواهند رسید.

- مقالات ارسالی نباید قبلاً در جای دیگر به چاپ رسیده باشند.

- مقالات پس از تأیید هیئت داوران به چاپ خواهند رسید. هیأت داوران در پذیرش یا عدم پذیرش مقالات آزاد است.

- مقاله باید دارای بخش چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه) و واژگان کلیدی فارسی، چکیده، مقدمه، بحث اصلی، نتیجه گیری، پی نوشت، و فهرست منابع باشد.

- در بخش چکیده فارسی باید به اهداف، روش انجام تحقیق و نتیجه اشاره شود.

- مقاله باید به صورت فایل رایانه ای و با برنامه word 2003 یا word 2007 و حداکثر در ۲۵

صفحه به آدرس پست الکترونیکی مجله به نشانی (newhistory52@yahoo.com) ارسال شود. پس از تأیید اولیه مقاله لازم است دو نسخه از آن به آدرس تهران، تقاطع بزرگ چمران و جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، دفتر گروه تاریخ، مجله تاریخ نو ارسال شود. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی نگارنده یا نگارندگان، سمت و رتبه علمی ایشان، آدرس پست الکترونیکی و شماره تلفن باید در صفحه ای جداگانه به همراه اصل مقاله ارسال شود.

- به همراه مقالات ترجمه شده باید اصل مقاله و مشخصات کتاب شناسی آن ارسال شود.

- ارجاع مقالات باید به شیوه درون متنی و داخل پرانتز شامل (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: شماره صفحه) باشد و در انتهای مقاله نیز در بخش فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا (بر اساس نام خانوادگی نگارنده) مشخصات کامل کتاب شناسی منبع ذکر شود روش ذکر منابع در انتهای مقاله به صورت زیر است:

کتاب: نام خانوادگی نگارنده، نام نگارنده، نام و نام خانوادگی سایر نگارندگان، سال انتشار، عنوان کتاب، جلد، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، ناشر.

مقاله: نام خانوادگی نگارنده، نام نگارنده، نام و نام خانوادگی سایر نگارندگان، سال انتشار، «عنوان مقاله»، نام مجله، ترتیب انتشار و نوبت چاپ، شماره صفحات مقالات در مجله.

شماره تماس: ۰۲۱-۸۲۸۸۳۶۱۰