

بسم الله الرحمن الرحيم

## تاریخ نو

فصلنامه علمی - تخصصی

سال هشتم/ شماره بیست و چهارم/ پاییز ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس (معاونت فرهنگی و اجتماعی)

مدیر مسئول: مهدی احمدی

سردبیر: کامران حماني

هیأت تحریریه:

دکتر سید هاشم آقاجری ..... استادیار دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر فاطمه جان احمدی ..... دانشیار دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر مقصود علی صادقی ..... دانشیار دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر حسین مفتخری ..... دانشیار دانشگاه خوارزمی  
دکتر ابوالفضل رضوی ..... دانشیار دانشگاه خوارزمی  
دکتر مجتبی خلیفه ..... استادیار دانشگاه بیرجند  
دکتر مجتبی گراوند ..... استادیار دانشگاه لرستان  
دکتر جواد مرشدلو ..... استادیار دانشگاه تربیت مدرس

مدیر اجرایی: رضا الوندی

مترجم انگلیسی: محبوبه شفایی پور سرمور

نشانی: بزرگراه چمران - تقاطع بزرگراه جلال آل احمد - دانشگاه تربیت مدرس - دانشکده علوم انسانی - گروه تاریخ.

فصلنامه تاریخ نو در پایگاه مجلات تخصصی نور به آدرس [www.noormags.ir](http://www.noormags.ir) نمایه شده است.

\*\*\*

پست الکترونیک: [NewHistory52@yahoo.com](mailto:NewHistory52@yahoo.com)

این نشریه دارای مجوز شماره ۶۰/۲۶۳۶۲ در تاریخ ۱۳۸۸/۰۱/۳۰ از معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس می باشد.

## فهرست مطالب

- ۳..... بررسی و تحلیل کارکرد اقتصادی و اجتماعی میدان نقش جهان در دوره صفویه  
مهشید سادات اصلاحی، متین سادات اصلاحی
- ۱۵ ..... اوضاع فرهنگی و اجتماعی اسماعیلیه نزاری ایران در دوره الموت  
سید مسعود شاهمرادی
- ۳۷ ..... تاریخ سیره و صدر اسلام.....  
عباس بصیری
- ۴۵ ..... جایگاه مرز « قطور» در روابط و مناسبات ایران و عثمانی.....  
محسن بهرام نژاد، کیومرث فیضی
- ۶۷..... زمینه ها و بنیان های فکری و مذهبی اندیشه ی سیاسی خواجه نظام الملک .....  
سارا موسوی
- ۸۱ ..... شَبَک ها: جماعتی قزلباش در کردستان عراق .....  
سید مهدی سجادی
- ۹۱ ..... نگاهی به جغرافیای تاریخی لرستان با تکیه بر شاپورخواست .....  
افسانه معتمد، حمیده مظفری
- ۱۰۷..... تأثیر هنر نگارگری اسلامی بر هنر نگارگری هندویی.....  
نادیا سیاری، آزاده مدنی
- ۱۲۶..... حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه.....  
امیر فرحزادی

## بررسی و تحلیل کارکرد اقتصادی و اجتماعی میدان نقش جهان در دوره صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ ه ق)

مهشید سادات اصلاحی<sup>۱</sup>

متین سادات اصلاحی<sup>۲</sup>

### چکیده:

یکی از فضاهای مهم و کاربردی هر شهر، وجود میدان است. میدان یک فضای نسبتاً باز، با یک مقیاس معین است که از جهات گوناگون با خیابان ها و محله های مجاور ارتباط دارد. وجود مسجد، بازار و دیگر بناها نشانگر همبستگی میان مردم و حکومت است و این تعلق یک پیوند را میان پادشاه و مردم آن جامعه برقرار می کند. هر میدانی با توجه به موقعیت اش دارای کارکردهای خاصی است. میدان نقش جهان با توجه به کارکرد اقتصادی و اجتماعی، و تعامل آن ها با یکدیگر در نوع خود یک میدان بی نظیر تلقی می شود. مهمترین پرسشی که در این پژوهش با آن روبرو هستیم این است که میدان نقش جهان چه کارکرد اقتصادی و اجتماعی در دوره صفویه داشته است؟ نتایج بدست آمده در این پژوهش نشان می دهد که میدان نقش جهان با توجه به طراحی و ساخت آن، توانسته است هم زمان این کارکردها را با هم به مرحله انجام برساند و با این تعامل یک پیوند و همبستگی را بین و مردم جامعه به وجود بیاورد. رویکرد پژوهش توصیفی- تحلیلی و با تکیه بر منابع دست اول تاریخی و سفرنامه های دوره صفویه است.

**واژگان کلیدی:** میدان نقش جهان، دوره صفویه، کارکرد اقتصادی و اجتماعی

### **Check and analysis function economic and social Square naghshe jahan at during safavid (1501- 1722 Ad)**

#### **abstract**

One Of emportant areas and functionl every city existence of the field. Square aspace fairiy open with one certain scale that is various directions streets and its related to eighboring neighbor hoods presence of mosque market and other buildings solidarity indicator between people and

۱. پژوهشگر، کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی/ دانشگاه اصفهان

۲. پژوهشگر، کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی/ دانشگاه اصفهان

government and this interaction. One a link between the king and the people that's a university establishes every square according to his position has function is special. Square naghshe jahan according to function economic and social and treated it together in its kind one square unique deemed be to. The important question which is in this research we face it that is Square naghshe jahan what function economic and social during the safavieh is have? Reults gained in this research this is Square naghshe jahan according to design and construction that has managed simultaneous these functions to gether to the level to do and with this in teraction one link and solidarity between people and community to create. Approach research descriptive analytical and relying on resources historical and travel logs safavid period.

**Keywords:** Square naghshe jahan, era safavid,function economic and social.

#### مقدمه:

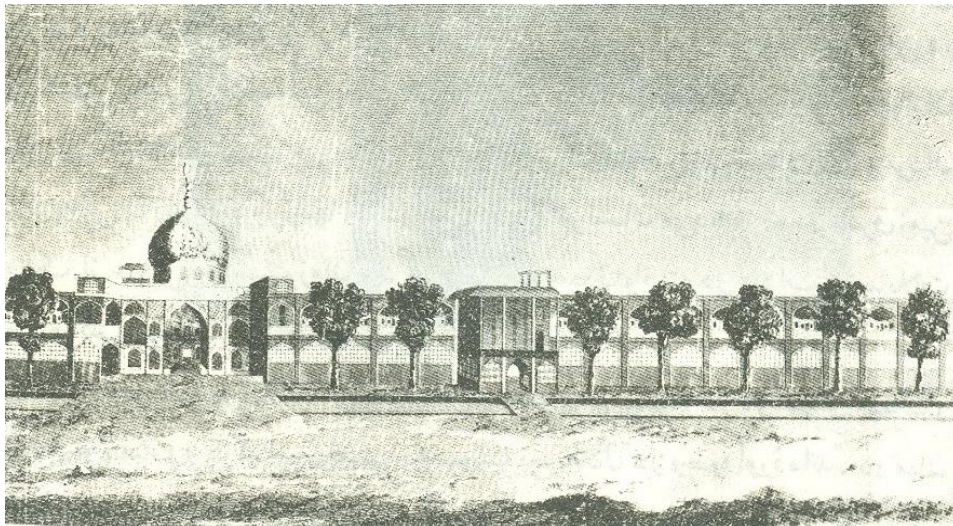
میدان در لغت به معنای محوطه ای معمولاً دایره ای شکل، که چندین خیابان را به هم ارتباط می دهد(عمید، ۱۳۶: ذیل میدان). معمولاً در پایتخت ها و شهرهای بزرگ یک میدان حکومتی وجود داشت که برای تمرین های نظامی، سان و رژه و انجام مراسم رسمی و گاهی مجازات مجرمان مورد استفاده قرار می گرفت. در پیرامون این میدان ها، بناهای نظامی، حکومتی و سلطنتی قرار داشتند، اما در مواردی، شخص حاکم یا تشکیلات حکومتی، در هنگام ساختن یا بازسازی چنین میدانی، آن را به گونه ای طراحی می کردند و در منطقه ای مستقر می کردند که میدان دارای کارکرد اجتماعی نیز باشد. میدان نقش جهان اصفهان، یکی از بهترین نمونه های میدان هاست. که در واقع کارکرد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن به واضح نمایان است. پیرامون این گونه میدان ها، معمولاً در کنار فضاهای نظامی، حکومتی و سلطنتی، مسجد و بازار و برخی دیگر از فضاها و بناهای شهری ساخته می شد.(سلطانزاده، ۱۳۷۰: ۸۷-۸۵) میدان نقش جهان از جمله میدان هایی به شمار می رود که بیشتر سفرنامه نویسان و تاریخ نگاران از این نوع میدان سخن گفته اند و زیبایی آن را

توصیف کرده اند. میدانی که تمام کارکردها را در خود جای می دهد در نوع خود بی نظیر است. میدان نقش جهان با توجه به نوع معماری و چگونگی قرار گرفتن این مجموعه ها با هم کارکردهای گوناگونی را به خود اختصاص داده است و همین عامل باعث برتری این میدان نسبت به دیگر میدان هایی که در دوره های مختلف ساخته شده اند قرار می گیرد. اما در باب پیشینه پژوهش باید اذعان کرد که مقالات متعددی درباره میدان نقش جهان توسط پژوهشگران نوشته شده است. مقاله فضای باز میدان نقش جهان، ارزش ها و مسئله ها که علی شهابی نژاد در آن مسائل موجود در میدان نقش جهان را در وضعیت کنونی توصیف کرده و پیشنهادهایی هم در رفع آن بیان کرده است. مقاله میدان نقش جهان اصفهان و عناصر آن توسط رضا فراهانی به نگارش درآمده است و در این پژوهش به معرفی عناصر میدان مانند: مسجد، کاروانسرا، بازار و غیره می پردازد. در واقع تاکنون مقاله مستقلی درباره کارکرد میدان نقش جهان در دوره صفویه به نگارش درنیامده است. لذا در این پژوهش برآنیم تا کارکردهای اقتصادی و اجتماعی میدان نقش جهان را در دوره صفویه بررسی و تحلیل نماییم.

#### میدان نقش جهان در دوره صفویه:

«این میدان را میدان نو یا میدان نقش جهان می خوانند که به معنی میدان با شیشه های نقش آگین است. زیرا برای ساختن این میدان عمارت بزرگی را که دارای شیشه های رنگین و پر نقش و نگار بوده و نقش جهان نام داشته، خراب کرده اند. بعضی نویسندگان اسم میدان نقش جهان را به مناسبت زیبایی کاخ آن میدان نقش جهان نما آورده اند(شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۶۱) طراحی و احداث میدان نقش جهان در دوره صفویه و توسط شاه عباس اول (۱۰۳۸-۹۹۶ ه.ق) صورت گرفت. و از منظر شاردن این میدان یکی از زیباترین و خوش منظر ترین میدانهای جهان است»(شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۳). برخی از پژوهشگران بر این باورند که قصد شاه عباس از احداث این میدان، رقابت با میدان عتیق بود. اما نمی توان به طور قطع اذعان کرد که هدف وی چه بوده است. اما می توان تلاش وی را در جهت آبادانی و رونق شهر اصفهان ستود. دو ویژگی کلیدی طرح اصلی شاه عباس برای اصفهان، چهارباغ و میدان نقش جهان بود. اولی که گفته می شود نامش را از چهار تاکستانی گرفته که شاه برای تحویل حق مسیر می بایست بخرد، خیابانی بزرگ بود. ویژگی کلیدی دوم اصفهان شاه عباس میدان عظیم نقش جهان بود که با طول و عرض تقریبی ۵۰۷ و ۱۵۸ متر، در شرق منتهی الیه شمالی چهارباغ و با زاویه کوچکی نسبت به آن قرار داشت. (سیوری، ۱۳۹۱: ۱۵۶) «مقیاس میدان بزرگ، قریب هفتصد قدم طول و سیصد قدم عرض دارد، طول آن از جنوب به شمال واقع شده و در چهار سمت عمارت دارد. شاه عباس در کنار آن نهر به فاصله های معین درخت کاشته بود اما هر روز رو به تمامی می روند و کسی مراقبتی ندارد»(تاورنیه، ۱۳۶۹: ۳۸۴) دور میدان یک ردیف مغازه و بالای هر مغازه غرفه ای است که به زیبایی میدان می افزاید. در

شمال میدان، سر در قیصریه و بازار شاهی و در مشرق آن مسجد شیخ لطف الله بنا شده. در قسمت مغرب میدان، کاخ شکوهمند و تاریخی عالی قاپو قرار گرفته و در جنوب میدان مسجد واقع شده. زمین وسط که امروز دارای حوضی بزرگ و گل کاری در اطراف آن است، ویژه چوگان بازی، تیر اندازی و سوارکاری بوده و هنوز هم دروازه های سنگی آن وجود دارد. (شیخ صراف، ۱۳۹۲: ۲۴۶) همه این بناها اعم از مسجد، بازار، تیمچه، کلروانسرا، حمام، مدرسه و غیره در جایی به نام میدان نقش جهان گرد آمده که، نیاز تمام طبقات مختلف و شاه را رفع می کند. این بناها باتوجه به تنوع کارکردشان، نوعی وحدت و همبستگی را در جامعه به نمایش گذاشتند که به توصیف و تحلیل به کارکرد آنها می پردازیم.



الف- میدان شاه، ماخذ: شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۳

## الف) کارکرد اقتصادی:

### ۱-۱) تجارت و بازرگانی:

یکی از مهمترین دغدغه های پادشاهان دوره صفویه، ایجاد ثبات و رونق اقتصادی در جامعه بود. داد و ستد و مبادله کالا و اجناس رفاه و امنیت را بوجود می آورد. میدان شاه، مهمترین مرکز داد و ستد بود و کم به صورت بورس شهر درآمد بود. علاوه بر آن اطراف آن، عده زیادی فروشنندگان همیشه وجود داشته اند که کم رسته های خاص پدید آوردند. (پاریزی، ۱۳۴۸، ۱۵۲) توماس هربرت انگلیسی که در سال ۱۰۳۷ از اصفهان دیدن کرده درباره میدان نقش جهان می نویسد: «میدان یا بازار بزرگ بدون شک مجلل ترین و مطبوع ترین و خوشبوترین بازار در سراسر جهان است این میدان شبیه مرکز بورس ما یا شبیه میدان سلطنتی در پاریس است» (نوایی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۳۶). وی میدان نقش جهان را همگانی ترین بازاری دانسته که خود دیده و آن را یک بازار مکاره

واقعی معرفی می نماید براساس نوشته های او درآمد روزانه میدان پنجاه اکو<sup>۱</sup> بوده است(همان: ۱۱۵) درآمد قابل توجه میدان نقش جهان، نشانگر سهولت در داد و ستد و فراوانی کالاها و تولیدات مردم است که به بازار عرضه می شود. شاردن در سفرنامه خود بیان می کند که «همه صنعتگران و فروشندگان هر صنف در داخل شهر، کنار هم دکان دارند فروشندگان یا صنعتگرانی که در میدان بساط پهن می کنند کنارهمند تا مردم بدانند برای خریدن اشیاء مورد نظرشان به کدام قسمت میدان بروند. مردم می گویند در زمان سلطنت شاه عباس کبیر و جانشینش درآمد روزانه میدان افزون بر پنجاه اکو بود»(شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۹) در واقع شاه عباس این فضا را مازاد بر دکان هایی که در شهر است بوجود آورد تا مردم بتوانند در هر نقطه ای از شهر مایحتاج خود را تامین کنند که بواسطه آن درآمد خوبی هم نصیب فروشندگان می شد. میدان نقش جهان فقط منحصر به صنعتگران، خرده فروشان، مسگران و غیره نبود بلکه «فروشندگان هر نوع کالا اعم از عرضه کنندگان هر نوع مواد خوراکی و چیزهای دیگر در این میدان بساط پهن می کردند»(شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۸) دکان ها و مغازه های اطراف میدان کفاف فروشندگان را نمی داد لذا آنان با پهن نمودن حصیر یا فرش بساط خود را پهن می کردند و برای جلوگیری از نور آفتاب شدید، بارندگی و ایجاد سایبان، چتر بزرگی را برای خود درست کرده بودند که قابلیت حرکت و چرخاندن بود و از آن می توانستند استفاده کنند.(شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۸) البته نباید فراموش کرد که فرمان ها و دستورهایی که شاه عباس برای نوع مکان چگونگی استقرار، زمان خرید و فروش کالاها و ... صادر می کرد به رونق اقتصادی و سهولت تجارت تاثیر داشت. شاه عباس اول فرمان داد به منظور رفاه و آسایش مردم فروشندگان همه نوع کالا در میدان گرد آیند و اجناس خود را به معرض فروش قرار دهند، و نیز هر گونه متاع را که کمیاب تر و گران قیمت تر می باشد در بازارهای اطراف میدان بفروشند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۴۰). جهانگرد انگلیسی در بازدید میدان نقش جهان می نویسد: «میدان روزها اغلب پوشیده از چادر دستفروشان بود و در انبار بازرگانان در اطراف میدان «انواع مال التجاره و به طور عمده ادویه انبار شده بود و روزانه افرادی از ملیت های مختلف نظیر انگلیسی، هلندی، پرتغالی، عرب، ترک، یهودی، ارمنی، روسی و هندی به این محل می آمدند»(herbert، ۱۶۳۴: ۸۶). حضور ملیت های مختلف در اصفهان و خرید و فروش کالاها با یکدیگر، جهت رفع مایحتاج خود، زمینه را برای صادرات و واردات کالاها به دیگر کشورها فراهم کرد. همچنین این بازار یک منبع درآمد قوی برای دولت بود که پادشاه و دربار بواسطه آن تامین می شدند.

۱. اکو: پول نقره قدیم معادل سه لیور و گاهی شش لیور

## ۲-۱) امنیت اقتصادی:

رونق تجارت و بازرگانی در سایه امنیت اقتصادی شکل می گیرد. پادشاهان در دوره صفویه امنیت را برای فروشندگان و صاحبان کالا در میدان نقش جهان فراهم می کردند. «ارباب حرف متاع و ابزار خود را شبها از میدان بیرون نمی برند بلکه آنها را یا در صندوقهایی جا می دهند و به هم می بندند یا در کیسه بزرگ، یا در چادری جا می دهند، ... در آخر کار روی صندوق یا بار خود را با چتر یا سایه بانشان می پوشانند و بی آنکه کسی مسئول نگهداری متاعشان باشد به خانه شان می روند» (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۸). امنیتی که برای فروشندگان در این میدان بوجود آوردند باعث شد تا فروشندگان وسایل و کالاهای خود را برای روزهای آتی در میدان قرار دهند. در واقع پاسداران در تمام شب در میدان سرکشی می کنند، تا در حفظ مال مردم نهایت مراقبت را داشته باشند (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۸)

## ب) کارکرد اجتماعی:

### ۲-۱) قهوه خانه، شیره خانه و چایخانه:

یکی از مهمترین کارکرد اجتماعی میدان نقش جهان، مکان هایی از قبیل دکان، مغازه و ... برای تفریح و گذراندن اوقات فراغت بود که ثبات اقتصادی و رفاه در سایه امنیت، این امکان را برای مردم فراهم کرد. الئاریوس در سفرنامه خود به مکان هایی اشاره می کند که مردم برای پر کردن اوقات فراغت به آنجا می رفتند. از جمله این مکان ها می توان به شیره خانه اشاره کرد. در این مکان کوزه های شراب به مشتریان می دهند. علاوه بر شیره خانه می توان به چایخانه اشاره کرد که در میدان دکانی به نام چای خانه وجود دارد که در آن آب داغ سیاه رنگی را که از ریختن گیاهی در آب جوش بدست می آید به مشتریان می دهند. (الئاریوس، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۵۷) قهوه خانه در میان سایر مکان هایی که ذکر شده اهمیت بیشتری دارد. «در قهوه خانه ضمن کشیدن قلیان چند فنجان قهوه داغ هم صرف می کردند. در این سه نوع دکان ها معمولاً نقالان و شاعران هم هستند، آنها وسط دکه یا چادر روی صندلی بلندی نشسته و اشعاری را می خوانند و برای سرگرمی مشتریان داستان های تاریخی و متفرقه نقل می کنند و نقالی با عصائی که در دست دارد حرکاتی کرده و قهرمانان داستان را برای شنوندگان و تماشاچیان مجسم می نمایند» (همان: ۶۱۰). در واقع این مکان ها نوعی پاتوق برای اقشار و طبقات مختلف جامعه بود که بواسطه آن اوقات فراغت خود را می گذراندند.

### ۲-۲) محل آسایش و تفرجگاه:

یکی از مهمترین کارکرد اجتماعی میدان نقش جهان، فضای بازی بوده که دور میدان و جلوتر از مغازه ها طراحی شده بود که مورد استفاده مردم قرار می گرفت و کمپفر در باب این فضا می نویسد «فضای ما بین نهر درختان و بدنه میدان نوعی گردشگاه و تفرجگاه عمومی بوده است، به



دلیل سایه اندازی بدنه میدان و درختان پیرامونی همواره در سایه قرار داشت و از همین رو فضایی بسیار مناسب برای گشت و گذار در اطراف میدان و مشاهده اجناس و فعالیت های درون حجره ها و مغازه های پیرامونی میدان بود. همچنین عده ای از مردم در پای نهر و زیر سایه درختان نشسته و به تماشای مسابقات و فعالیت های مختلف صورت گرفته در میدان می پرداختند (کمپفر، ۱۳۵۰: ۹۴) آنچه که بر زیبایی میدان نقش جهان می افزود فضای پیرامونی آن بود که بواسطه درختان و جوی آب پُر می شد. در واقع استقرار در این مکان به گفته شاردن بسیار لذت بخش است، زیرا می توان در سایه درختان زیبای آن آسود. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۸)

### ۲-۳) مجازات و عفو :

مرکزیت و قابل دسترس بودن میدان نقش جهان برای عموم مردم و پادشاه این فرصت را فراهم می کرد تا وقایع مهم را در این مکان به سمع و نظر مردم برسانند. یکی از این وقایع دستور مجازات یا عفوی بود که توسط پادشاهان صفوی صورت می گرفت. ملا جلال الدین منجم یکی از وقایع نگاران دوره شاه عباس اول از مجازات و عفو در میدان نقش جهان می نویسد: «ذکر وقایع ۱۰۱۸: محرم این سال هفدهم فروردین ماه جلالی تخاقوی نیل بود شب اولش حکیم محمد قاسم جیلانی را با غلامش زخم زدند و روز دوازدهم ابتدای جشن و چراغان باغ نقش جهان نمودند و یازده شبانه روز این صحبت بود و قلم عفو بر سر جرایم اهل کشیدند و...» (منجم، ۱۳۶۶: ۳۶۰) بنابراین می توان گفت که به دلیل گستردگی و تجمع افراد در میدان نقش جهان، اخبار و حوادث سریع به مردم منتقل می شد.

### ۲-۴) مسابقه تیر اندازی:

میدان نقش جهان فضایی مناسب برای اجرای مسابقات و بازی ها بود. زیرا علاوه بر زمین وسیع، امکان تماشا را از دور تا دور میدان برای مردم فراهم می کرد. الثاریوس درباره چگونگی نحوه مسابقات تیر اندازی در سفرنامه خود می نویسد «در وسط میدان و جلوی در بزرگ عالی قاپو میله بزرگی نصب کرده اند که در بعضی از مواقع یک خربزه، هندوانه یا یک سیب و گاهی هک یک بشقاب نقره پر از سکه و پول را بالای آن می گذارند و آن وقت شاه و خان های او در یک مسابقه تیراندازی شرکت کرده و به طرف آن هدف تیراندازی می نمایند و هریک موفق شده و میوه ها یا بشقاب سکه ها را زدند به عنوان میزبان انتخاب گردیده و شاه و دیگران به منزل او می روند و افتخار پذیرایی از شاه را پیدا می کند و اما سکه هایی که با خوردن تیر به بشقاب روی زمین می ریزد نصیب نوکران و مستخدمین می شود». (الثاریوس، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۰۹)

### ۲-۵) چوگان بازی و پرتاپ نیزه:

انواع دیگر بازی هایی که در میدان نقش جهان اجرا می شد می توان به چوگان بازی و پرتاپ نیزه اشاره کرد «در آخر میدان دو ستون ستبر مرمین به ارتفاع هشت پا و به فاصله چهار پا از هم که

در چوگان بازی به کار است برپاست. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۴) «در همین محل گاهی خان ها و رجال بزرگ به بازی گوی و چوگان می پردازند. بدین معنی که سوار بر اسب با چوب هایی که به نام چوگان در دست دارند توپ های کوچک چچوبی را که گوی می نامند زده و به طرفی می رانند (الثاریوس، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۰۹). در واقع برای دیگر انواع ورزش ها نیز به کار می رفت، از جمله مسابقات قبق اندازی که در آن اسب سوارانی که چهار نعل می تاختند بر جامی زرین (یا عدف کم ارزش تری) که بر بالای دیرک چوبی بلندی قرار داشت تیر می انداختند. (سیوری، ۱۳۹۱: ۱۵۸) (فلسفی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۳۰۶ و ۳۰۷) شاه عباس از برگزاری مراسم هایی نظیر چوگان بازی برای نمایش دلاوری ها، تقویت بنیه نظامی سپاه و تربیت سوارکاران چابک بهره می گرفت و سعی داشت این ورزش باستانی را بسیار مهم جلوه بدهد (فلسفی، ۱۳۴۴: ۲۸۶-۳۰۵) هدف بعضی از شاهان صفوی از برگزاری این بازی ها، تفریح و پر کردن اوقات فراغت مردم بود اما سانسون یکی از اعضای هیات مبلغان مسیحی که سفرش معاصر با شاه سلیمان صفوی (۱۰۴۵-۱۰۷۳ ه ق) بود هدف برگزاری این گونه مسابقه های رسمی و تشویق و هدیه دادن شاه سلیمان صفوی به برنده گان مسابقه می داند. (سانسون، ۱۳۷۷: ۴۴)

#### ۶-۲) برپایی مراسم و جشن:

از دیگر کارکردهای مهم اجتماعی میدان نقش جهان برگزاری مراسم و آیین هاست. «این میدان بزرگ در روزهای برگزاری جشنها و عیدها و مراسم پذیرایی از سفیران کشورهای خارجی از جمعیت خالی می شود» (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۸) «نزدیک غروب آفتاب بند بازان، حقه بازان، خیمه شب بازان، معرکه گیران و نقالانی که به نظم یا نثر سخن ساز می کنند، قصه پردازان، مساله گوها در میدان اجتماع می کنند و به هنرنمایی می پردازند» (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۹) واقعه نگار معاصر عالم آرای شاه اسماعیل، یکی از این جشن ها را در سال ۱۰۱۹/۱۶۱۱ شرح می دهد...» پادشاه موید منصور در کمال بهجت و سرور بطریق معهود و در باغ مزبور (باغ نقش جهان اصفهان) جشن عالی طرح فرمود اطراف نهرآبی را که از میان باغ جاریست... به اکابر و اعیان دارالسلطنه مذکور و بلوکات و اهالی خراسان و صواحب تبریز و تجار و اصناف خلایق که در پای تخت همایون بودند علی قدر مراتبهم قسمت فرموده هر طبقه مجلسی طرح انداختند... در برابر هر مجلس طاق ها افزاشته استادان نجار و مهندسان نادره کار به فنون غریبه انواع هیاکل پرداخته چراغدان ها بر آب تعبیه کردند و همه شب تا به صبح روشنان سپهر مینایی که مجلس آرایان عالم علوی و بزم افروزان عشرت سرای ملکوتی اند به هزاران چشم حسرت بر آن چراغان و مجالس بهشت نشان می نگریستند.» (ناشناس، ۱۳۴۹: ۵۵۰-۵۵۱) در روزگار شاه سلیمان: در دو ایوان عمارت رفیع انتهای میدان قصر یا میدان شاه نقاره و موسیقی نظامی بنوازند و مردم شهر اعم از ایرانی، هندی، عثمانی، مسکوی و اروپایی در این جشن شادمانی شرکت جویند و فرمان پادشاه هم اجرا شد (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۶۴۷)

## ۲-۷) چراغانی و آتش بازی:

چراغانی و آتش بازی بر زیبایی و شکوه مراسم و آیین‌ها می‌افزود. شاه عباس مراسمی از قبیل چراغانی و آتش بازی را به بهانه‌های مختلف ترتیب می‌داد (فلسفی، ۱۳۴۴: ۲۸۶-۳۰۵) شاه عباس دستور می‌داد مردم نیز برای تماشای این گونه مراسم حاضر شوند و گاه مهمان خارجی خود را در ایوان عالی قاپو که در ضلع طولی غرب میدان قرار داشت به تماشای این گونه مراسم دعوت می‌کرد. (فلسفی، ۱۳۴۴: ۳۰۴ و ۳۰۵) شاه عباس دوم هم مانند شاه عباس کبیر به برپایی مراسم چراغانی و آتش بازی در میدان مقابل دیده عموم مردم صورت می‌داد. وی برای مراسم استقبال از ندر محمد خان به برپایی و برگزاری مراسم چراغانی و آتش بازی در اطراف میدان اقدام می‌کند (وحید قزوینی، ۱۳۲۹ک ۷۶-۷۷)

## ۲-۸) موسیقی و نقاره زنی:

نقاره زنی بیشتر در موارد هنگام غروب و سحر و تشریفات دولتی و مراسم خصوصی مورد استفاده قرار می‌گرفت. نوای نقاره در بنای نقاره خانه بر سر در قیصریه به مناسبت‌های مختلف و به هنگام طلوع و غروب آفتاب به رسم ایرانیان باستان در تمام میدان نقش جهان طنین انداز می‌شد بالای سر در مدخل بازار شاه، دو ایوان سر پوشیده بزرگست که به آن نقاره خانه می‌گویند و به معنی محل نواختن ادوات موسیقی است، و هر روز به هنگام برآمدن آفتاب و غروب خورشید در آن جا سرنا و دهل و طبل می‌نوازند. این طبل سه برابر طبل‌های ما اروپاییان است و صدای مهیبی از آن بر می‌خیزد (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۲۸) دلاواله جهانگرد ایتالیایی می‌نویسد «در پایین میدان نزدیک بازار به قرینه آن سر درب بزرگی است که در طبقه بالای آن دو جایگاه قرار دارد که هر روز غروب آفتاب در آن نقاره می‌زنند و در آهنگ جنگی ایرانی و ترک می‌نوازند که به گوش خوش می‌آید و با وجود بزرگی میدان در همه جا طنین می‌افکند..» (دلاواله، ۱۳۴۸: ۳۹) تحت فرمان شاه عباس اول مراسم سوگواری محرم برای شهادت امام حسین (ع) به مراسمی بزرگ تبدیل شد که جنبه‌های مدنی و مذهبی را توأمان دارا بود صحنه اصلی این مراسم میدان بود که از عمارت سر در عالی قاپو قابل رویت بود (عالمی، ۱۳۸۷: ۶۱).

### نتیجه:

هر میدانی با توجه به طراحی و نوع ساخت، کارکردهای گوناگونی دارد و طراحی و ساخت میدان نقش جهان یک پیوند و همبستگی را میان بناهای اطراف آن بوجود آورده که در نوع خود بی نظیر است. همچنین قرار گرفتن مساجد، بازار، حمام، مدرسه و غیره در کنار هم به اهمیت آن افزوده است. بنابراین می‌توان اذعان کرد که اقتصاد، مذهب، فرهنگ و.. می‌توانند در کنار هم یک وحدت جمعی را میان طبقات مردم و پادشاه بوجود بیاورند که در واقع این ویژگی مرهون فکر سنجیده شاه عباس اول در ساخت این بناست و همین امتیاز باعث شده است تا نسبت به دیگر میدان‌ها

برتر باشد. مهمترین رکن اصلی این میدان وجود بازار و دکان های مختلف است که نتیجه آن رونق اقتصادی، تجارت با همسایگان و اقلیت ها، مبادله کالاهای نایاب و... است که رفاه و امنیت را برای مردم جامعه صفوی بوجود آورد. در کنار رونق اقتصادی در میدان نقش جهان، کارکردهای اجتماعی متفاوتی هم اجرا می شد که برگزاری مسابقه ها، آیین و جشن ها و وجود قهوه خانه ها و چای خانه ها بر اهمیت میدان افزود. لذا ایجاد چنین میدانی نشانگر نیاز جامعه و علاقه پادشاه نسبت به این موضوع است. در واقع هدف و کوشش پادشاهان صفوی از برگزاری مراسم ها، جشن ها و غیره را می توان بیشتر به نمایش گذاشتن جلوه و شکوه دربار، سهولت تجارت و ثبات اقتصادی در پایتخت صفوی (اصفهان)، به دیگر کشورها و پادشاهان به حساب آورد.

#### منابع:

۱. اولثاریوس، آدام، (۱۳۶۹)، سفرنامه، مترجم حسین کرد بچه، بی جا: کتاب برای همه.
۲. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، (۱۳۴۸)، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفیعیشاه.
۳. تاورنیه، ژان باتیست، (۱۳۵۶)، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، تصحیح حمید شیرانی، چ ۲، اصفهان، کتابفروشی تایید.
۴. دلاواله، پیتر، (۱۳۴۸)، سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه، شفا شجاع الدین، تهران، انتشارات بنگاه.
۵. سانسون، (۱۳۴۶)، سفرنامه سانسون، ترجمه تقی تفضلی، تهران، بی نا.
۶. سلطانزاده، حسین، (۱۳۷۰)، فضاهای شهری در بافت های تاریخی ایران، تهران، رسام.
۷. سیوری، راجروین، (۱۳۹۱)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، سعدی.
۸. شاردن، جان، (۱۳۷۴)، سفرنامه شوالیه شاردن، ج ۴، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس.
۹. شیخ صراف، منوچهر، (۱۳۹۲)، اصفهان در گذر زمان، اصفهان، گلدسته.
۱۰. عالمی، مهوش، (۱۳۸۷)، باغ های شاهی صفوی، ترجمه مریم رضایی پور و حمید رضا جیحانی، فصلنامه گلستان هنر، ۴(۱۲).
۱۱. عمید، حسن، (۱۳۶۱)، فرهنگ فارسی عمید، تهران، امیر کبیر، انتشارات سپهر.
۱۲. فلسفی، نصرالله، (۱۳۴۴)، زندگانی شاه عباس اول، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. کمپفر، انگلبرت، (۱۳۶۰)، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانگیری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۴. منجم، ملا جلال الدین، (۱۳۶۶)، تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال، به کوشش سیف الله وحید نیا، بی جا، انتشارات وحید.

۱۵. ناشناس، (۱۳۴۹)، عالم ارای شاه اسماعیل، با مقدمه و تصحیح و تعلیق اصغر منتظر صاحب، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. وحید قزوینی، محمد طاهر بن حسین، (۱۳۲۹)، عباسنامه (شرح زندگانی ۲۲ ساله شاه عباس ثانی)، به کوشش ابراهیم دهگان، تهران، کتابفروشی داوودی.
۱۷. یعقوبی، حسین، (۱۳۸۳)، راهنمای سفر به استان اصفهان، تهران، انتشارات روزنه.
18. Thomas Herbert, **A Relation of some yeares Travaile in to Afrique, Asia, Indies**(London 1634).



## اوضاع فرهنگی و اجتماعی اسماعیلیه نزاری ایران در دوره الموت

سیدمسعود شاهمرادی<sup>۱</sup>

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی اوضاع فرهنگی و اجتماعی اسماعیلیه نزاری ایران در دوره الموت (۴۸۳-۶۵۴ق.م) می پردازد. فرضیه مقاله آن است که اسماعیلیان نزاری ایران در این دوران از نظر فرهنگی و اجتماعی جامعه ای پویا و فعال داشتند. از جنبه فرهنگی، نزاریان ایران به رشته های مختلف علوم علاقه نشان داده و در زمینه بنای آثار معماری و ایجاد کتابخانه ها نیز اهتمام جدی داشتند. از این رو، دانشمندان و عالمان مسلمان مشتاق حضور در جامعه نزاریان بودند. از دیدگاه اجتماعی نیز جامعه نزاریان ایران، که بستر اصلی آن را مردمان نواحی کوهستانی و اقلیتی از شهرنشینان تشکیل می دادند، انسجام و یکپارچگی کم نظیری از خود نشان داده اند. روش تحقیق این مقاله توصیفی تحلیلی است. منابع این تحقیق مطالعات تاریخی در حیطه مورد نظر هستند. دو پرسش اصلی این تحقیق نیز عبارتند از: اوضاع و احوال فرهنگی اسماعیلیان نزاری ایران در دوران الموت چگونه بوده و مولفه های حیات فرهنگی آنان در این دوره از چه ویژگی هائی برخوردار بوده است؟ ماهیت طبقه اجتماعی و میزان انسجام اجتماعی اسماعیلیان نزاری ایران در دوران الموت چگونه بوده است؟

کلیدواژگان: اسماعیلیان نزاری، الموت، اوضاع فرهنگی، اوضاع اجتماعی

## The Cultural and Social Conditions of Nazari Ismaili of Iran during the Alamut Period

### abstract

This article examines the cultural and social conditions of Nazari Ismaili of Iran during the Alamut period (483-654). The hypothesis of this paper is Nazari Ismaili of Iran during this period had a dynamic and active society from the cultural and social aspect. In the cultural aspect, Nazari Ismaili of Iran interested in various fields of science and were active in building architectural works and libraries. Hence, scientists and Muslim scholars were eager to be present in the Nazari community. From a social aspect, the Iranian Nazari community, have shown a excellent Coherence. The methodology of this research is descriptive-analytical. The sources of this research are historical studies in the intended domain. The two main questions of this research are: How were the cultural

---

<sup>۱</sup>. دکتری تاریخ اسلام، استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی زنجان.  
s.m.shahmoradi@gmail.com

conditions of the Nazari Ismailis of Iran during the Alamut period and what were their cultural life components in this period? What was the nature of the social class and Social cohesion rate of the Nazari Ismaili during the Alamut period?

**Keywords:** Nazari Ismaili, Alamut, Cultural Conditions, Social Conditions

#### مقدمه

اسماعیلیان نزاری ایران در دوران الموت از بازیگران مهم تاریخ ایران اسلامی، از اواخر قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم هجری، محسوب می‌شوند. نزاریان ایران در بیشتر این دوران درگیر نزاع و کشمکش با حکومت‌های وقت، بویژه سلجوقیان، بودند بگونه‌ای که سراسر تاریخ آنان مشحون از درگیریهایی نظامی با حکومت‌های بزرگ و کوچک این دوران است. شاید به همین مناسبت است که گزارش‌های مربوط به این گروه از شیعیان ایران بیشتر در زمینه تاریخ سیاسی آنان است. با این حال، جامعه نزاریان ایران در دوران الموت از نظر فرهنگی و اجتماعی، جامعه‌ای فعال و سرزنده بوده است. نزاریان ایران به شعبه‌های مختلف دانش نظیر ادبیات، نجوم، فلسفه و کلام اهتمام جدی داشتند. آنان همچنین با احداث و بازسازی قلعه‌های گوناگون در مناطق تحت سلطه خود، سبک معماری قلاع را به اوج خود رساندند. احداث کتابخانه‌های گوناگون توسط نزاریان از دیگر جنبه‌های مهم حیات فرهنگی آنان است که سبب جلب نظر عالمان و دانشمندان مسلمان به سوی آنان گردید. نزاریان ایران که بیشتر از مردمان نواحی کوهستانی تشکیل می‌شدند و در عین حال اقلیتی نیرومند از شهرنشینان نیز پشتیبان آنان بودند، از دیدگاه اجتماعی جامعه‌ای یکپارچه و به شدت همبسته بودند.

بدیهی است درباره اسماعیلیان نزاری ایران در دوران الموت کتاب‌ها و مقالات زیادی منتشر شده است. با این حال، نوشته‌های مربوط به این گروه بیشتر در زمینه تاریخ سیاسی آنان است بگونه‌ای که اوضاع فرهنگی و اجتماعی نزاریان ایران در دوران الموت همواره زیر سایه تحولات سیاسی مربوط به آنان با کم توجهی روبرو گشته است. در کتاب «تاریخ و عقاید اسماعیلیه» (نوشته فرهاد دفتری) با وجود آنکه تاریخ تحولات مذهبی اسماعیلیه و انشعابات آنان و همچنین تاریخ سیاسی اسماعیلیه مورد توجه واقع شده اما بررسی اوضاع فرهنگی و اجتماعی آنان بصورت بسیار گذرا و ناچیز مورد توجه قرار گرفته است. این نقص‌ها در مورد کتاب‌های «تاریخ اسماعیلیان» (نوشته برنارد لوپس) و «فرقه اسماعیلیه» (نوشته مارشال گودوین سیمز هاجسن) نیز صدق می‌کند زیرا در این کتب نیز تاریخ تحولات فرقه‌ای و سیاسی اسماعیلیه مورد توجه بوده و از تبیین اوضاع فرهنگی و اجتماعی نزاریان غفلت شده است. مقاله «ادبیات اسماعیلی» (نوشته فریدون بدره‌ای) از معدود آثار موجود درباره جنبه‌ای از وضعیت فرهنگی نزاریان الموت (ادبیات نزاریان) است. با این حال، این



مقاله نیز به سبب بررسی کلی ادبیات اسماعیلیان، تنها بصورت مختصر ادبیات موجود در نزد نزاریان ایران در دوران الموت را مورد توجه قرار داده است.

### اوضاع فرهنگی

توصیف اوضاع واحوال فرهنگی نزاریان ایران در دوران الموت به سبب نگرش منفی اکثر منابع غیراسماعیلی به آنان از یک سو و نابودی بیشتر آثار فرهنگی نزاریان توسط مغولان از سوی دیگر، با مشکلات و پیچیدگی های خاصی همراه است بگونه ای که منابع در دسترس نمی تواند نمائی کامل از تحولات فرهنگی دوران نزاریان الموت ارائه دهد؛ با این حال می توان از لابلای گزارشهای منابع گوناگون پی بردن آنان به رشته های مختلف علوم علاقمند بودند و با تأسیس کتابخانه هایی مجهز در قلاع خود، که نمونه هائی جالب توجه از معماری قلاع در تمدن اسلامی هستند، توجه عالمان مسلمان را به سوی امکانات پژوهشی خویش جلب کردند.

### ۱- ادبیات

نزاریان ایران در دوران الموت به علت آنکه در شرایط و اوضاع خصومت آمیزی می زیستند و اغلب درگیر منازعات طولانی نظامی بودند، ادبیات پر حجمی پدید نیاموردند که بیشتر آن نیز پس از سقوط دولتشان، که به نابودی بیشتر آثار نزاری انجامید، باقی نماند. با این حال، این مقدار از ادبیات نزاریان دوره الموت که باقی مانده است، با وجود قلت حجم و مقدار و قطعه قطعه بودن آنها، روشنائی ارزشمندی بر وجوه و جنبه های ادبیات نزاریان ایران می افکند. ادبیات اسماعیلی به دلیل ماهیت خاص نهضت اسماعیلی اصولاً ادبیاتی دینی و تعلیمی است و بیشتر به قصد تبیین و تفسیر عقاید اسماعیلی برای پیروان آن و نیز گاهی پاسخگویی به معاندان و مخالفان اسماعیلیه نوشته شده است. دونکنه مهم دیگر درباره ادبیات نزاریان دوره الموت اینکه زبان فارسی، زبان ادبیات دینی اسماعیلیان نزاری گشت؛ و آنان علاقه چندانی به استنساخ و حفظ آثار قدیم ادبیات اسماعیلی، که در دوره فاطمی به وجود آمده بود، نشان ندادند. (دفتری، ۱۳۷۶: ۳۷۰)

به حسن صباح (۴۸۳-۵۱۸ق)، دو اثر نسبت داده شده است: سرگذشت نامه خودنوشت او موسوم به «سرگذشت سیدنا» و رساله ای به نام «فصول اربعه» یا «فصول چهارگانه». بعد از فتح الموت، از جمله کتبی که جوینی از کتابخانه آنجا استخراج کرده، کتابی بوده مشتمل بر احوال حسن صباح موسوم به «سرگذشت سیدنا» که خلاصه مختصری از آن را جوینی در جهانگشای و خلاصه مفصل تری را رشید الدین فضل الله در جامع التواریخ نقل کرده اند. این دو خلاصه در غایت اهمیت اند و معلومات ارزشمندی که در آنها وجود دارد در هیچ منبع دیگری یافت نمی شود. جوینی می نویسد که بعد از فتح الموت توسط هلاکو، او فرمان یافت «بر مستودعات خزانه و مستجمعات کتابخانه (الموت) مطلع گردد تا آنچه لایق خاص باشد مستخرج کند... مجلّدی کتاب یافت مشتمل بر احوال وقایع حسن صباح که ایشان آن را «سرگذشت سیدنا» خوانند». (جوینی، ۱۳۸۵/۱۸۶-۱۸۷)

۱۸۷) اطلاعات این کتاب منبع مهم این مورخان در بیان زندگی حسن صباح بوده که در زمانهای بعدی نیز به واسطه آنان، همین کاربرد را داشته است. (جهت اطلاعات بیشتر نک: Daftary, SARGODĀŠTE-E SAYYEDNĀ, Iranica)

«فصول چهارگانه» نیز از جهت بیان «نظریه تعلیم» که اسماعیلیان بدان سبب «تعلیمیه» خوانده می شدند، اهمیت فوق العاده ای دارد. در این اثر که ظاهراً اصل آن به زبان فارسی بوده، حسن صباح استدلال می کرده است که برای شناخت خداوند، احتیاج به معلمی صادق وجود دارد که عقل آدمی به راهنمایی و کمک او به شناخت خداوند موفق آید. این نظریه درباره تعلیم از چنان قدرت و صلابتی برخوردار بود که امام محمد غزالی در معارضه با آن رساله «فضائح الباطنیه و فضایل المستظهریه» را نوشت. اما چنانکه فخرالدین رازی، دانشمند قرن ششم و آغاز قرن هفتم، یادآور شده، وی استدلال حسن را درنیافته و به رد او موفق نگشته است. (رازی، ۱۳۶۴: ۳۹-۴۳) چند قطعه شعر نیز به حسن صباح نسبت داده شده است. (نک: Shimmering Light, An Anthology of Ismaili poetry, 1977, p75-78)

به کیابزرگ امید، دومین داعی الموت (۵۱۸ تا ۵۳۲ ق.)، کتابی ظاهراً در تاریخ به نام «کتاب بزرگ امید» نسبت داده شده است که رشیدالدین فضل الله در جامع التواریخ (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۱) و برخی دیگر از مورخین، از آن استفاده کرده اند. (بدره ای، ۱۳۸۳: ۴۰-۴۱)

کتاب یا رساله ای به نام «فصول مبارک» یا مقدس به حسن علی ذکرة السلام، چهارمین رهبر الموت (۵۵۷-۵۶۱ ق.)، نسبت داده شده که می بایست مجموعه ای از فرمانها و خطابات او درباره مسائل مختلف اعتقادی بوده باشد. این «فصول مبارک» باقی نمانده است اما نویسندگان بعدی از آن نقل قولهایی کرده اند. خواجه نصیرالدین طوسی در رساله «سیر و سلوک» که منسوب به اوست، می گوید مجلدی از آن را دیده و مطالعه کرده است (طوسی، ۱۹۹۸: ۶) در همین دوره نویسنده گمنامی، که در حدود ۵۹۶ ق. به نوشتن اشتغال داشته و ظاهراً شخصا هنگام اعلام قیامت در ۵۵۹ ق. در الموت بوده است، رساله ای به نام «هفت باب بابا سیدنا» نوشته و در آن از فصول مبارک حسن علی ذکرة السلام یاد و نقل کرده است. گویا این قدیمی ترین جایی است که از این فصول یاد و نقل شده است. (Ivanow, 1933, p133) رساله «هفت باب بابا سیدنا» به صورتی که اکنون در دست است، مشحون از عقاید گنوسی است. (بدره ای، ۱۳۸۳: ۴۱ و نیز بنگرید به: هاجسن، ۱۳۸۷: ۳۶۵-۴۱۷)

نورالدین محمد پسر حسن علی ذکرة السلام (۵۶۱-۶۰۷ ق.)، چنانکه رشیدالدین فضل الله آورده است، دعوی حکمت و فلسفه می کرد و در «اصول و فصول» که نوشته، اصطلاحات فلاسفه را درج کرده است. رشیدالدین می گوید: «الفاظ و معانی و کلام او در عربیت و حکمت و تفسیر و اخبار و انشاء و اشعار بسیار است». (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

خواجه نصیرالدین محمد بن حسن طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق). دانشمند معروف این دوره را نیز باید از جمله نویسندگانی شمرد که آثاری چند در زمینه ادبیات دینی نزاری نوشته است. طوسی چندین سال در میان اسماعیلیان بسر برده و از امکانات کتابخانه ای و علمی آنان بهره برد و کتاب هایی در بیان فلسفه و جهان بینی اسماعیلیه تألیف کرد که از جمله آنان عبارتند از: «اخلاق ناصری»، «رساله سیروسلوک»، «تصورات یا روضه التسلیم»، «رساله درتولا و تبرا»، «مطلوب المومنین» و «آغاز و انجام». آثار اسماعیلی خواجه نصیرالدین طوسی برای فهم و شناخت عقاید اسماعیلی در دوران الموت اهمیت زیادی دارد. (برای کتابشناسی آثار اسماعیلی منسوب به طوسی نک: Ivanow, 1933, p134-136؛ Poonawala, 1977, p 454, 260-263؛ مدرسی، ۱۳۳۵: ۱۹۵)

از همین دوره نویسنده و تاریخ نگاری به نام حسن صلاح منشی یا رئیس حسن صلاح الدین منشی بیرجندی، از دبیران محتشم قهستان، کتابی در تاریخ اسماعیلیه نوشته بوده که اکنون در دست نیست ولی رشیدالدین فضل الله در جامع التواریخ از آن استفاده و مطالبی از آن را در اثر خود آورده است. (نک: همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۱) خواجه نصیرالدین طوسی نیز در «سیروسلوک» از او به نام صلاح الدین حسن یاد کرده است. (طوسی، ۱۹۹۸: ۶) این رئیس صلاح الدین منشی، شعر نیز می سروده و پاره هایی از اشعار او باقی مانده است. (نک: Ivanow, 1933, p134؛ Poonawala, 1977, p260) نقل شده است که صلاح الدین در مقدمه دیوانش به نام «دیوان قائمیات» خود را حسن محمودکاتب می خواند و منشی مخصوص شهاب الدین محتشم قهستان بوده است. (طوسی، ۱۹۹۸: ۶۷، بخش انگلیسی، یادداشت ۱۶؛ در آنجا نام و نشان آثاری که اشعار وی در آنها آمده داده شده است؛ بدره ای، ۱۳۸۳: ۴۲)

از قرار معلوم، نزاریان ایران در الموت و دیگر قلاع خود وقایعنامه هایی نیز داشته اند و شرح حوادث را نگه می داشته اند. این وقایع نامه ها و تواریخ، که تفصیل تاریخ دولت نزاری ایران در آنها مندرج بوده است، باقی نمانده است. اما بعضی از مورخان ایرانی، قبل از انهدام، بدانها دسترسی یافتند. شرحهایی که این مورخان برای ما حفظ کرده اند، منابع عمده ما درباره تاریخ نزاریان ایران در دوره الموت هستند. (دفتری، ۱۳۷۶: ۳۷۱)

ذکر این نکته نیز ضروری می نماید که اصرار حسن صباح و جانشینانش در نگارش آثار تعلیمی اسماعیلی به زبان فارسی به معنای فارسی گرایی همه جانبه آنها نیست چرا که اکنون از نگارش برخی از آثار علمی به زبان عربی در روزگار نزاریان و در قلاع آنها آگاهییم. از جمله این آثار کتاب «دستور المنجمین» است که در شمار منابع جوینی در کار تألیف جلد سوم تاریخ جهانگشای و از نسخه های نجات یافته کتابخانه الموت بوده است. (قزوینی، ۱۳۶۳، ۸ / ۱۴۲-۱۴۳؛ کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۴: ۳۴) این نسخه منحصر بفرد، با توجه به دقت مولف ناشناخته آن در امانتداری و ذکر نام منابع و مولفان آنها، دستمایه مناسب و سند ارزشمندی برای آگاهی از آثار موجود در الموت به

روزگار حسن صباح است. (نک: Casanova, 1922, p126-135؛ قزوینی، ۱۳۶۳: ۱۳۲-۱۳۸؛ کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۴: ۳۵)

## ۲- فلسفه و کلام

نزاریان الموت در مباحث مربوط به علوم فلسفه و کلام نیز فعال بوده اند بگونه ای که در منابع گوناگون اشارات چندی در این زمینه وجود دارد. گفته شده حسن صباح در «فلسفه» عالم بوده است. (دفتری، ۱۳۷۶: ۴۲۲) در جامع التواریخ نیز به نقل از حسن صباح آمده که: «مذهب اسمعیلیان فلسفه است و حاکم مصر (فاطمی) متفلسف است». (همدانی، ۱۳۸۷: ۹۸) در مورد حسن علی ذکره السلام نیز گفته شده: «روزگاری در تحصیل علوم ایمانی و یونانی اشتغال داشت». (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۹) جوینی نیز بعد از اشاره به این نکته که اشتهار نزاریان به ملاحظه از روزگار حسن علی ذکره السلام بوده، می نویسد: «حاصل این مذهب بی حاصل و سرّ این دعوت سراسر شرّ یعنی دعوت نزاریه بویژه در دوران اعلام نظریه قیامت) این بود که بر قاعده فلاسفه، عالم را قدیم گفتند و زمان را نامتناهی و معاد را روحانی، و بهشت و دوزخ و مافیها را همه تأویل کرده اند که معانی آن وجوه تأویل به روحانی باشد، پس بنابر این اساس، گفتند قیامت نیز آن وقت باشد که خلق با خدا رسند و بواطن و حقایق خلائق ظاهر گردد و اعمال طاعت مرتفع شود که در عالم دنیا همه عمل باشد و حساب نه و آخرت همه حساب باشد و عمل نه.» (جوینی، ۱۳۸۵/۲۳۷)

نور الدین محمد بن حسن، که در پی گیری نظریه قیامت مصرّ بود، نیز «دعوی حکمت و علم فلسفه» داشت. او کتابی با نام «فصول و اصول» در زمینه علم فلسفه تألیف کرد که بنا به نوشته جامع التواریخ، در آن «اصطلاحات فلاسفه درج می کرده» و به روش حکما سخن می رانده است. ظاهراً او در زمینه علم فلسفه و یا آنچه آنچنان که همدانی و جوینی گفته اند «علم حکمت»، فعالیت های بسیاری داشته است. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۶۷؛ جوینی، ۱۳۸۵/۲۴۰-۲۴۱)

توجه و علاقه نزاریان دوران الموت به فلسفه با توجه و استفاده آنان از علم «کلام» ارتباطی وثیق داشته است. حاکمان نزاری خود در علم کلام تبحر داشتند و هر زمان لازم بود در جلسات مناظره با مخالفان خود، که بیشتر از اهل سنت بودند، شرکت می جستند و از اصول عقاید اسماعیلیه نزاری دفاع می کردند. منابع تاریخی گزارشهای گوناگونی از مناظرات کلامی نزاریان را نقل کرده اند. حسن صباح هنگامی که توسط عبد الملک عطّاش عازم مصر شد، در میان راه، در میافارقین، به مناظره با یکی از عالمان آنجا در باب «حدیث اجتهاد» پرداخت. هنگامی که نظرات او در این مورد به گوش قاضی آنجا رسید، منجر به اخراج او از آن شهر شد. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۰۰) در دوران سلطان محمد سلجوقی و هنگامی که اوسخت مشغول نبرد با نزاریان بود نیز دانشمندی با نام ارجانی را فرستاد تا با حسن صباح مناظره کند. در این مناظره در مورد مباحث مختلف کلامی نظیر کتاب و سنّت، خرد و اندیشه و رای، قیاس، نظر، اجتهاد و مخلوق بودن قرآن بحث شد. سپس دانشمندی

دیگر با نام ابونصر از سوی سلطان برای مناظره با حسن اعزام شد و با او در باب مباحثی نظیر «خرد» و «فرقه ناجیه» چندین روز به مناظره پرداخت. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۲۹).

### ۳- علم نجوم

نزاریان ایران در دوران الموت به علم نجوم نیز توجه و علاقه نشان می دادند. حسن صباح، آغازگر اسماعیلیه دوره الموت، فردی عالم به «نجوم» توصیف شده است. (ابن اثیر، ۱۰، ۱۹۶۵/۳۱۶؛ لویس، ۱۳۶۲: ۲۱۵) در کتابخانه های نزاریان، از جمله کتابخانه الموت، ابزار و آلات نجومی وجود داشته که جهت مطالعات پیشرفته در علم نجوم مورد استفاده قرار می گرفتند. جوینی می نویسد هنگامی که بنا بر اذن هلاکو به تفتیش کتابخانه الموت پرداخته و کتب نفیس را استخراج کرده: «آلات رصد از کراسی و ذات الحلق و اسطرلابهای تام و نصفی و الشعاع دیگر که موجود بود» را برگرفته است. (جوینی، ۳، ۱۳۸۵/۲۷۰) به علاوه نیایست از نقش خواجه نصیرالدین طوسی در رشد علم نجوم در بین نزاریان الموت غفلت نمود. تعدادی از تألیفات خواجه از جمله در علم نجوم، متعلق به زمانی است که او در میان اسماعیلیان بوده است. از این امر ثابت می شود که اسماعیلیان خواستار و مایل به این نوع علوم و فنون بوده اند. (جهت آثار نجومی طوسی نک: مدرسی، ۱۳۳۵: ۱۰۷-۱۲۴) برخی معتقدند با توجه به نوآوریهای طوسی در این زمینه، می توان سهم واقعی نزاریان در پیشبرد علوم در جهان اسلام و اروپای عهد رنسانس و پس از آن را معلوم کرد. در این زمینه از انتقال زیچ ایلخانی به عنوان مهمترین دستاورد دانش نجومی/ریاضی خواجه به اسپانیا یاد شده که سپس در دربار پادشاه پرتغال مبنای تنظیم یک زیچ قرار گرفت که راهنمای دریانوردان پرتغالی به ساحل غربی آفریقا بود. اسطرلاب ساخته شده بر مبنای آثار خواجه هم در سالهای ۱۴۹۷-۱۴۹۸ م، در سفر اول واسکودوگاما به گرد دماغه امید نیک برای رسیدن به هند، در اختیار او بود. (نک: Halm, 1997, p94-95؛ کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۴: ۴۰)

### ۴- معماری

آثار باقی مانده مادی از اسماعیلیه نزاری ایران در دوره الموت تقریباً ناچیز است زیرا مغولان بیشتر آثار نزاری را در ایران که می توانست شواهد و مدارک ارزشمند باستانشناختی درباره وجوه مختلف تاریخ نزاری و دستاوردهای فرهنگی آنان عرضه دارد، نابود ساختند. از جمله آثار معماری نزاریان ایران که تاکنون ویرانه هایی از برخی از آنها باقی است، تعدادی از قلعه های اسماعیلیان است. این آثار تاکنون موضوع تحقیقات و بررسی های منظم باستانشناسی قرار نگرفته است. ویرانه های قلعه های نزاریان جزئیات ارزشمندی را از روشهای مبتکرانه ای که جامعه نزاری ایران برای مقابله با شرایط فوق العاده سخت، بویژه در برابر دشمنانشان، اتخاذ کرده بودند، در زمینه هائی نظیر معماری نظامی و استفاده ماهرانه از موقعیتهای طبیعی، بر ما مکشوف می سازد. (نک: ISMAILISM

NEZĀRI ISMAILI MONUMENTS, *Iranica*, Vol.XIV.Willey, xv. در واقع

بزرگترین و مستحکم ترین قلاع ایران به دست نزاریان ایجاد شده اند.

اسماعیلیان ایران، در زمان حسن صباح و جانشینان او، توانستند بر صد و پنج دژ دست یابند که سی و پنج دژ ایشان در صفحات طالقان و الموت و رودبار و طارمین بود و هفتاد دژ در بخشهای قومس و قهستان قرار داشت. بیشتر این دژها پیش از اسماعیلیان آباد بود و از آنها استفاده می شد. پاره ای از آنها خراب بود و به دست ایشان تعمیر و مرمت شد و عده ای از آنها نیز به دست اسماعیلیان نزاری ساخته شد. (ستوده، ۱۳۴۵: ۷) جوینی گوید: «حسن» از قلاع آنچه میسر می شد به دست می آورد و هرکجا سنگی می یافت که بنا را می شایست، بر آنجا قلعه بنیاد می نهاد. «جوینی، ۱۳۸۵/۱۹۹: ۳» در عهد محمد بن بزرگ امید (۵۳۲-۵۵۷ ق.م) نیز بنا به نقل جامع التواریخ: «بسیار کارها بگردند و دژها برآوردند». (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۵) میزان توجه نزاریان به قلعه سازی به اندازه ای بوده که سلطان سنجر که با اسماعیلیان از در مصالحه درآمد، نخستین شرط مصالحه را آن قرار داد که: «از نو قلعه ای بنیاد نکنند». (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۲۲)

مهمترین قلعه اسماعیلیه در واقع مرکز و پایتخت آنان، در کوه الموت از رشته جبال البرز، بنا شده است. ویرانه های قلعه الموت، که قلعه ای بسیار مستحکم توصیف شده، تاکنون باقی است. حسن صباح بعد از تسخیر الموت بلافاصله به مرمت و تجدید ساختمان قلعه پرداخت، استحکامات آن را تعمیر و مخازن و منابع تأمین آب آن را اصلاح کرد؛ شبکه آبیاری و کشت غلات را در دره الموت بسط داد و اصلاح کرد و درختان بسیار در آنجا کاشت. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۰۴ و ۱۸۸).

یکی دیگر از قلاع اسماعیلیه، قلعه لمسر واقع در شمال قزوین و کنار رود شاهرود است. نزاریان در زمان حسن صباح این قلعه را تصرف کردند. آنان قلعه را بازسازی کردند و آن را به صورت یکی از استحکامات بزرگ مجهز به ذخایر آب و آب انبارهای زیاد با ساختمانها و عمارتها و باغهای زیبا درآوردند. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۱۵) این قلعه بزرگترین دژ اسماعیلی بوده است. (نک: ISMAILISM, *Iranica*, Vol.XIV.Willey, xv. طرح این قلعه به طور وضوح نشان می دهد که مقر پادشاه یا حاکم نبوده بلکه صرفا به منظور نظامی بنا شده و به همین دلیل تمام آنچه را برای یک سربازخانه لازم داشت، در آن وجود داشته است. در قلعه حتی پناهگاههای مخفی برای ساکنین، هنگام بروز خطر، ایجاد شده و از کلیه عوارض طبیعی کوه و صخره های آن برای ایجاد استحکامات دفاعی بیشتر استفاده شده است. دروازه های قلعه مخصوصا فوق العاده محکم ساخته شده اند و آب انبارها و انبارهای بسیاری در آن وجود دارد که قلعه را به صورت دژی تسخیر ناپذیر درآورده است. (کلایس، ۱۳۷۹: ۱۷۵)

محکمترین قلاع اسماعیلیه، قلعه ای برفراز گردکوه در مغرب دامغان بوده است. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۱۶) این قلعه، که یاقوت حموی آن را «قلعه ملاحده» نامیده (یاقوت حموی، ۱۹۹۵/۴۳۳)، در سراسیمی کوه و بر روی سنگهای صخره ای مستحکم بنا شده و دارای امکانات دفاعی ویژه ای در

معبر صعودی به قلعه است؛ در پایین و دامنه کوه با ایجاد دیوار دفاعی و انبارهای کوچک اسلحه به خوبی امکان جلوگیری از پیشرفت مهاجمان فراهم گردیده است. (کلایس، ۱۳۷۹: ۱۷۵)

نزاریان برای دفاع بهتر در مقابل هجوم دشمنان علاوه بر دیوارهای جانبی قلعه، به فواصل مختلف دیوارهای محکم دیگری می ساختند که عموماً به برجهای بسیار مستحکم منتهی می شدند و نمونه این کار را در «قلعه قاین» واقع در خراسان می بینیم. شگفت آورترین موردی که در قلعه های اسماعیلیه دیده می شود عبارت است از مجموعه سربازخانه های قلاع که از اتاقهای کوچک در دو طرف یک راهرو تشکیل شده است. بهترین نوع این مجموعه ها در «قلعه طبس مسینا» واقع در خراسان مشاهده می شود. (کلایس، ۱۳۷۹: ۱۷۶)

از دیگر قلاع اسماعیلیه می توان از قلعه سعادت کوه، قلعه میمون دز، قلعه شمنکوه، قلعه خان النجان، قلعه اردهن، قلعه ناظر، قلعه طنبورک، قلعه بانیا و قلعه مصیات نام برد. (نک: همدانی، ۱۳۸۷: ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۲۱؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵، ۱۰/۳۱۸-۳۱۹)

در مورد آثار معماری مرتبط با اسماعیلیان نزاری دوره الموت، اشاره به برخی بناهای زیارتگاهی آنان نیز ضروری است. مقبره حسن در رودبار زیارتگاه نزاریان بود و آنان تا روزگاری که مغولان آن را ویران ساختند، مرتب به زیارت آن می رفتند. (دفتری، ۱۳۷۶: ۴۲۲) کیا بزرگ امید راه م در جوار حسن صباح دفن کردند و قبر او نیز زیارتگاه نزاریان بوده است. (دفتری، ۱۳۷۶: ۴۳۷)

##### ۵- کتابخانه ها

نزاریان در الموت و قهستان کتابخانه های قابل توجهی تأسیس کردند که نه تنها همه گونه کتب و نوشته های دینی، از جمله آثار اسماعیلی، در آنها بود، بلکه رسالات و آلات و افزار علمی نیز در آنها یافت می شد. کتابخانه الموت که معروف خاص و عام بود، عده زیادی از علماء و محققان دنیای خارج را به خود جلب کرد و حتی مردی مانند جوینی، که اسماعیلیان را سخت دشمن می داشت، علاقمند دیدن آن بود. جوینی حکایت می کند که چگونه با اجازه هلاکو کتابخانه اسماعیلیان در الموت را که در زمان حسن صباح تأسیس گشته بود، بازرسی کرده، کتابهای منتخب بسیاری را از آن میان برگزیده و بقیه را که به عقیده او متضمن بدعتها و عقاید ناصواب اسماعیلیه بوده، طعمه حریق ساخته است (جوینی، ۱۳۸۵/۱۸۶: ۳). جوینی در جای دیگر می گوید: «به وقتی که در پای لَمَسر بودم بر هوس مطالعه کتابخانه که صیت آن در اقطار شایع بود، عرضه داشتم که نفایس کتب الموت را تزیین نتوان کرد. پادشاه (هلاکو) آن سخن را پسندیده فرمود و اشارت راند تا به مطالعه آن رفتم و آنچه یافتم از مصاحف و نفایس کتب... بیرون آوردم و آلات رصد از کراسی و ذات الحلق و اسطرلابهای تام و نصفی و الشعاع دیگر که موجود بود، برگرفتم و باقی آنچه تعلق به ضلالت و غوایت ایشان داشت، که نه به منقول مستند بود و نه به معقول معتمد، بسوختم». (جوینی، ۱۳۸۵/۲۶۹-۲۷۰)

علاوه بر این، می دانیم هنگامی که جلال الدین حسن (۶۰۷-۶۱۸ ق.ه.ق) ادعای پذیرش مذهب اهل سنت را کرد، برای اثبات صدق عقیده خویش، چندتن از علمای اهل سنت قزوین را به الموت دعوت کرد تا ضمن بازدید از کتابخانه آنجا، برخی از کتب اسماعیلیه را نابود کردند. (جوینی، ۳، ۱۳۸۵/۲۴۴؛ همدانی، ۱۳۸۷: ۱۷۲) احتمالاً رشیدالدین فضل الله همدانی نیز به بعضی از کتب اسماعیلیان که در اصل متعلق به کتابخانه های قلعه های دیگر غیر از الموت یا در تملک بعضی از افراد نزاری بوده و به نحوی از بلیه مغول در امان مانده بود، دسترسی مستقیم داشته است. (دفتری، ۱۳۷۶: ۳۷۵) برای بررسی شماری از آثار موجود در کتابخانه های اسماعیلی به اسناد تاریخی به جامانده از نزاریان شام نیز می توان مراجعه کرد که به واسطه آنها درمی یابیم که راشدالدین سنان به هنگام حضور در الموت و همدرسی اش با حسن دوم علی ذکرة السلام، جانشین محمد بن بزرگ امید، در نیمه سده ششم هجری، به مطالعه آثار فیلسوفان و به ویژه نوشته های حمیدالدین کرمانی (داعی برجسته اسماعیلی و از متکلمان و فیلسوفان دوره فاطمی) و رسائل اخوان الصفا (تألیف گروهی از دانشوران وابسته به اسماعیلیه در نیمه قرن چهارم) اهتمامی تمام داشته است. (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۴: ۴۰؛ دفتری، ۱۳۷۶: ۴۵۲) به علاوه می توان به واسطه آثار به جامانده از خواجه نصیرالدین طوسی نیز فهرست درخور توجهی از آثار موجود در کتابخانه های نزاریان رابه دست داد.

#### ۶- حضور عالمان و اندیشمندان در میان اسماعیلیان

سرزندگی فرهنگی و علمی جامعه نزاریان ایران در دوره الموت با آمدن پیوسته عده ای از دانشمندان و علما به مراکزشان تقویت می شده است. این دانشمندان از کتابخانه ها و حمایت علمی نزاریان استفاده می کردند و می توان احتمال داد برخی از آنان حتی به کیش اسماعیلی درآمدند یا دست کم به صورت موقت آن کیش را پذیرفتند.

مشهورترین و بزرگترین دانشمندی که چندین سال در میان اسماعیلیان ایران در قهستان و الموت به سر برد، خواجه نصیرالدین طوسی است. او در سال ۵۹۷ ق.ه.ق. در یک خانواده شیعی امامی در طوس دیده به جهان گشود و نخستین دوره حیات خویش را در زادگاهش سپری نمود و پس از چندی راهی قم و نیشابور شد. در سال های پایانی نیمه نخست سده هفتم و زمانی که هجوم مغولان متوجه خراسان بود، خواجه نصیر تنها جای امن را برای استمرار بخشیدن به حیات علمی خود قلاع اسماعیلیه می دید و از این روی نزد اسماعیلیان قهستان رفت و در همان جا بود که کتاب اخلاق ناصری خود را با نام ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور، حاکم وقت اسماعیلی مذهب قهستان، تألیف کرد. پس از آن خواجه نصیر به الموت رفت و از حمایت نزاریان، تا سقوط دولت نزاری در ۶۵۴ ق.ه.ق. بهره مند شد. (نک: خواندمیر، ۳، ۱۳۸۰/۱۰۶؛ مدرسی، ۱۳۳۵: ۲۷-۳۱؛ دفتری، ۱۳۷۶: ۴۶۶؛ هاجسن، ۱۳۸۷: ۳۱۰؛ مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۶۴-۱۶۵) خواجه نصیرالدین طوسی در تمام مدتی



که نزد اسماعیلیان بود، بنا به گفته آقسرائی در مسامره الاخبار: «وزیرمطلق صاحب دعوت ملاحظه بودو مکانت او پیش ملاحظه به مثابتی بود که او را خواجه کائنات گفتندی». (آقسرائی، ۱۳۶۲: ۴۷)

در حالی که لویس معتقد است این امر که مذهب اصلی خواجه کدام بوده (اسماعیلیه یا اثنی عشریه) و به کدام مذهب از روی تقیه اظهار اعتقاد کرده، به درستی معلوم نیست (لویس، ۱۳۶۲: ۲۴۶)

دفتری خواجه نصیر را جزو «علما و متکلمان غیر اسماعیلی» می شمارد که «نقشی فعال در حیات فکری جامعه نزاری داشته اند». او می نویسد که هیچ شاهد و مدرکی در دست نیست که نشان دهد دانشمندانی نظیر خواجه نصیر را علی رغم میل و اراده خودشان در جامعه اسماعیلی نگه داشته یا مجبور به قبول کیش اسماعیلی در طی اقامتشان میان نزاریان، کرده باشند. او سپس این احتمال را مطرح می کند که شاید طوسی از روی میل در طی مدت توقفش در قلاع نزاری موقتا به کیش اسماعیلی در آمده و پس از سقوط دولت نزاری دوباره به کیش شیعه دوازده امامی برگشته است. (دفتری، ۱۳۷۶: ۴۶۵، ۴۶۶ و ۴۶۷) می توان پنهان شدن خواجه نصیر به نزاریان را به مبدع بودن او و نیاز وی به پشتیبان و پایگاه برای حمایت از ابداعات خود و به فعلیت رساندن آنها نسبت داد. خواجه نصیر الدین طوسی تا سقوط آخرین قلعه های اسماعیلیان در سال ۵۶۵ق. نزد آنان ماند و در همین دوران بود که مهمترین کتاب های فلسفی و کلامی عمومی خود را به رشته تحریر درآورد. (برای آثار خواجه نصیر نک: هاجسن، ۱۳۸۷: ۳۱۰-۳۱۶) لازم به ذکر است دستگاه مرکزی رهبری نزاری در تصمیم خود به تسلیم شدن به مغولان سخت تحت تأثیر خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر علما و دانشمندان خارجی که در میان نزاریان بسر می بردند، قرار گرفته بود. (لویس، ۱۳۶۲: ۲۵۷؛ دفتری، ۱۳۷۶: ۴۸۹؛ هاجسن، ۱۳۸۷: ۳۴۹)

گفتنی است برخی از عالمان اهل سنت نیز مورد توجه خداوندان الموت قرار داشتند؛ بنا به نوشته جامع التواریخ: «علاء الدین (محمد) به غایت معتقد و مرید شیخ جمال الدین گیل بود، هر سال او را پانصد دینار زر سرخ فرستادی». این امر سبب سرزنش شیخ جمال الدین توسط اهالی قزوین شد که «از آن ملاحظه می خورد». شیخ جمال الدین گیلانی (متوفی ۶۵۱ق.) ملقب و مشتهر به عین الزمان، از مریدان شیخ نجم الدین کبری و از بزرگان صوفیه و عرفای نامور بود. (نک: اصلاح عربانی، ۱۳۷۴/۶۵۹-۶۶۰)

دستگاه نزاریان در قهستان نیز پذیرای دانشمندان و عالمان آن روزگار بوده است. نزاریان قهستان که از یورشهای اولیه مغولان مصون مانده بودند، همچنان از ثبات و رونق برخوردار داشتند و به همین سبب می توانستند دانشمندان و عالمانی را که اینک به میان آنها روان بودند، پذیرا شوند. شهاب الدین، محتشم دانشمند قهستان، در پذیرایی از این پناهندگان چنان دست و دلبازی به خرج می داد که نزاریان منطقه از تأثیرات منفی این مهمان نوازی بر منابع مالیشان به الموت شکایت داشتند. (منهاج سراج، ۱۳۶۳، ۱۸۳/۲) منهاج سراج که در میان سالهای ۶۲۱ و ۶۲۳ق. سه بار از

قهستان دیدار کرده، می نویسد: «فرمانده بلاد قهستان در آن وقت محتشم شهاب منصور ابو الفتح بود... غربا را بسیار تربیت می کرد، و مسلمانان خراسان که به نزدیک او رسیده بودند، به حمایت و پناه می گرفت، و بدین سبب مجالست او با علماء خراسان بود چون امام عصر افضل الدین بامیانی و امام شمس الدین خسرو شاهی و دیگر علماء خراسان که به نزدیک رسیده بودند، جمله را اعزاز فرموده بود، و نیکو داشت کرده، چنانچه تقریر کردند که در آن دو سه سال فترات نخست خراسان، یک هزار و هفتصد تشریف و هفتصد سر اسب تنگ بست از خزانه وافر او به علما و غربا رسیده بود.» (منهاج سراج، ۱۳۶۳، ۱۸۳/۲) با این حال، شمس الدین، محتشم جدید قهستان، نیز که از الموت منصوب شده بود، به خاطر مهمان نوازیش همان اندازه مورد تحسین و احترام پناهندگان قرار گرفت. (دفتری، ۱۳۷۶: ۴۷۰-۴۷۱)

در تحلیل کلی از اوضاع فرهنگی اسماعیلیان نزاری ایران در دوران الموت می توان گفت با وجود درگیری های شدید و مستمری که نزاریان با حکومت های دوران خود داشتند، آنان به رشته های مختلف علم و دانش علاقمند بودند و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نمی کردند، آنچنان که به گفته هاجسن: «آیین و خوی دانش دوستی» را رواج دادند. (هاجسن، ۱۳۸۷: ۳۰۹) پویایی فرهنگی جامعه نزاریان ایران در دوران الموت با آمدن پیوسته عده ای از علما و دانشمندان مسلمان به مراکزشان تقویت می شده است. این دانشمندان از کتابخانه ها و حمایت علمی نزاریان استفاده می کردند. این وجه از چهره اسماعیلیان نزاری ما را برآن می دارد که نگاه خویش به نزاریان را از فرقه ای که صرفا به آموزه های مذهبی خاص خود می پرداخته و دشمنان خویش را طعمه مرگ می ساخته اند، تغییر داده و با پالایش این نگاه، در رویکردی واقع بینانه تر، آنانرا به عنوان جماعتی از مسلمین بدانیم که به امر «علم و دانش و فرهنگ» اهتمامی بلیغ و وافر داشته و در پیشبرد و توسعه علوم در جهان اسلام، از اواخر قرن پنجم تا اواسط قرن هفتم، نقشی موثر ایفاء کرده اند.

### اوضاع اجتماعی

دو مولفه مهم در بررسی اوضاع اجتماعی نزاریان دوره الموت، «ماهیت طبقه اجتماعی» و میزان «انسجام اجتماعی» آنان است؛ با وجود کمبود شواهد و مدارک کافی در مورد اوضاع اجتماعی دوران نزاریان، می توان گفت اساس طبقه اجتماعی آنان بر مردمان روستایی و کوهپایه نشین به اضافه اقلیتی از شهرنشینان استوار بود که در عین حال میزان بالایی از انسجام و همبستگی اجتماعی نیز در میان آنان وجود داشت.

### ۱- ماهیت طبقه اجتماعی نزاریان

متداول ترین نظریه در باب طبقه اجتماعی نهضت نزاریان ایران در دوران الموت، که توسط بارتولد و برخی دیگر از محققان ابراز شده، بر این مبنا متکی است که جنبش نزاریان ایران، «جنگ قلعه ها و دژها علیه شهرها» بوده که در قالب اقدام اشراف روستانشین ایرانی برای مقابله با نظام اجتماعی و

شهری جدید اسلام انجام شده است. بر این مبنا، اسماعیلیه نوین (جنبش نزاریان) «آخرین نبرد پهلوانی ایران علیه دوران نوین پیروزمند» و «الحاق اشراف زمیندار به توده های روستایی علیه شهرها» بوده است. نظر بارتولد تا حدی توسط یاکوبوسکی دقیق تر بیان شده به این شرح: نو اسماعیلیان (نزاریان)، نماینده دهقانان (بزرگان زمیندار قدیمی ایران) بوده اند که پس از فتوحات سلجوقیان، بخشی از اراضی خویش را تحت فشار فئودالهای نورسیده ای که از بزرگان لشکری و صحرانشین ترکمن بودند، از دست داده بودند. بعدها نیز بلیایف مجدداً نظر بارتولد و یاکوبوسکی را احیاء کرد؛ به عقیده او، اسماعیلیان در رأس مبارزه ضد فئودالی روستاییان قرار نگرفته اند بلکه از آن مبارزه برای مقاصد خویش استفاده می کردند. (نک: لویس، ۱۳۶۲: ۳۱۴؛ پطروشفسکی، ۱۳۶۳: ۳۱۲) مولفان بعدی در حقیقت در پی این نظر، که در اصل توسط بارتولد بیان شد، رفتند و فقط نظر او را اندکی دگرگونه تعبیر کردند.

آ. برتلس نقدی به نظر بارتولد نوشته و بی پایگی آن را ثابت کرده است. در واقع تنها مبنای نظر مزبور خبرمنابع متقدم است دایر بر اینکه اسماعیلیان نزاری صاحب قلاع مستحکم بوده اند و در جریان مبارزه گاه شهرها را ویران می ساختند. برتلس به حق خاطر نشان ساخته که «قلاع مزبور ملک قدیمی داعیان اسماعیلی نبوده و چنانکه از متون بر می آید، دعوات دژها را به حيله یا به زور تصرف کردند». به عبارت دیگر «صاحبان اسماعیلی قلاع» (داعیان) به هیچ وجه از دهقانان قدیمی ایرانی (یا به قول بارتولد پهلوان) نبوده اند بلکه کسانی بودند که «دهقانان» را از قلاع بیرون رانده و برخی از ایشان را نابود کردند. برتلس به حق خاطر نشان کرده که آیین نزاری نه تنها در محیط روستاییان انتشار و رواج یافت، بلکه «میان مردم شهری و قشرهای پایین ایشان» نیز شایع شد. همچنین بایست افزود، نزاریان علیه شهرها مبارزه نمی کردند بلکه برضد دولت سلجوقی نبرد می کردند؛ در جریان مبارزه مسلحانه، بعضی از شهرها (که پادگانهای سلجوقی در آنها مستقر بودند) سخت زیان دیدند ولی اسماعیلیان هرگز نابودی و ویرانی شهرها را هدف ویژه خویش قرار نداده بودند. (پطروشفسکی، ۱۳۶۳: ۳۱۲-۳۱۳)

پطروشفسکی نیز نظریه ای دیگر در زمینه طبقه اجتماعی نزاریان دوران الموت ارائه کرده است؛ بر اساس دیدگاه او نهضت نزاریان در قرون پنجم و ششم هجری به طور کلی نهضت روستاییان و قشرهای پایین شهری بوده است. این نهضت ماهیتاً قیامی عام بوده علیه دولت فئودالی (در آن دوره دولت سلجوقی) و بزرگان فئودال اعم از دهقانان و نورسیدگان سلجوقی؛ ولی پس از آنکه نزاریان قلاع و قصور و اراضی فراوان به دست آوردند، سران ایشان (داعیان یا نائبان و از دوره ای ائمه نزاری) خود به فئودالهای تازه ای تبدیل شدند. از اواسط قرن ششم هجری، در میان نزاریان، مبارزه دو گروه آشکارا مشهود است که یکی از آن دو ظاهراً نماینده عامه فرقه بوده و گروه دیگر مدافع منافع نوفئودالان نزاری و اشراف آن فرقه. حسن دوم بن محمد بن کیابزرگ امید (۵۵۸-)

۵۶۲ق). کوشید تا برعامه فرقه، که نماینده قشرهای پایین آن بودند، تکیه کند. بنا به نظر پطروشفسکی، اعلام واجب نبودن تعالیم ظاهری مذهب برای عامه اسماعیلیان از سوی او (نظریه قیامت)، در واقع اعلام تساوی سران فرقه با افراد درجات پایین بوده است. به گفته او، حسن دوم، محتملا به تلقین سران فرقه، توسط برادر زن خود، که فتودالی توانگر بود، کشته شد. محمد دوم پسر حسن دوم نیز خط مشی پدر را دنبال کرد و در نتیجه اعضای جدید بسیاری از میان قشرهای پایین خلق به صفوف فرقه وی پیوستند. در این هنگام، سران فتودال فرقه، که از شور و حرارت و فعالیت اعضای عادی (عوام فرقه) و از دست دادن امتیازات خود بیمناک شده بودند و تعالیم مربوط به «نظریه قیامت» را نامناسب می دیدند، کوشیدند به فتودالهای سنی ایران نزدیک شوند و توده مردم را مهار کنند. حسن سوم، فرزند و جانشین محمد دوم، مبین این روحیه بوده است که اجرای احکام شریعت و بازگشت به مذهب تسنن را اعلام کرده و لقب «نومسلمان» یافته است. در زمان محمد سوم، فرزند و جانشین وی، هر دو گروه رقیب می کوشیدند از طرف او و به نام او عمل کنند. سران اشراف مسلک فرقه که می خواستند قلاع و اراضی را از دست ندهند، آماده فرمانبرداری از فاتحان مغول بودند؛ اما افراد عادی فرقه از «جهاد» با مغولان طرفداری می کردند. فرزند محمد سوم، رکن الدین خورشاه (۶۵۳-۶۵۴ ق.)، بر اجرای خواست مغولان موافقت کرد ولی به سبب مقاومت افراد عادی فرقه نتوانست همه مواعید خود را مجری سازد. (پطروشفسکی، ۱۳۶۳: ۳۱۳ و ۳۱۸-۳۱۹)

در تحلیل این نظرات گوناگون می توان گفت با وجود اینکه آنها به سبب گشودن جهات و مسیرهای تازه در باب اوضاع اجتماعی نزاریان ایران در دوران الموت سودمند و بردانش ما نسبت به اوضاع و احوال نزاریان این دوره می افزایند، اما ایراد بزرگ وارده بر این نظریه ها در جزئی بودن آنهاست. به عبارت دیگر هر یک از این محققان جنبه هایی از حیات پیچیده نزاریان دوران الموت را مورد تأکید قرار می دهند و برخی جنبه های دیگر، بویژه جامعه شناسی دین، را مورد غفلت قرار می دهند. به نظرمی رسد ماهیت اجتماعی جامعه نزاریان ایران در دوران الموت با توضیحاتی اینچنین واحد و ساده نمی تواند بطور کامل تبیین شود زیرا مذهب اسماعیلیه بطور عام و مذهب نزاریه بطور خاص، در یک دوره طولانی و در یک ناحیه وسیع تکامل و تحول پذیرفته اند و در زمانها و مکانهای مختلف معانی متفاوتی داشته اند. در واقع کیش اسماعیلی (و بطور خاص مذهب نزاریه در دوران الموت) از سرچشمه های اجتماعی گوناگون نیرو می گرفت و سعی داشت به نیازهای قشرهای مختلف، نظیر روستاییان، شهرنشینان، روشنفکران و طبقه عوام و... پاسخ گوید؛ همانگونه که لوئیس بیان کرده کیش اسماعیلی برای عده ای وسیله ای بود برای تحقق بخشیدن به خواست الهی در روی زمین و برای برخی دیگر جنبشی بود برای تأمین و حفظ استقلال محلی در برابر دخالت بیگانگان. (لوئیس، ۱۳۶۲: ۳۱۶) بنابراین، نهضت نزاریان دوران الموت پدیده ای منفرد نبود که تنها براساس عواملی چند نظیر نقش دهقانان و فتودالها (تضادهای طبقاتی) تبیین شود بلکه عکس العمل

نیازمندیهای گروههایی مختلف از مردمان آن روزگار بود که در لفافه عقیدتی تشیع اسماعیلیه نزاریه صورت گرفت. عدم قبول خلافت، عدالت عمومی و برابری اجتماعی، استقرار امامت حقیقی و نجات دین، استقرار حکومت مطلوب و آرمانی و رهائی از حکومت بیگانگان را می توان از جمله عوامل موثر در گرویدن طبقات مختلف، اعم از شهری و روستایی، به این جنبش دانست. به عبارت دیگر، موفقیت هائی که نزاریان ایران در دوران الموت کسب کردند ریشه در نارضایتی های طبقات گوناگون، اعم از روستاییان، کوه نشینان فاقد زمین، صنعتگران، پیشه وران و دیگر طبقات اجتماعی محروم در قلمرو سلاجقه، داشت و البته بدیهی است که هرکدام از این گروهها داراینقش و اهمیتی متفاوت در اجتماع نزاریان ایران بودند.

در توضیح موارد فوق به ویژه اشاره به عامل آخر، یعنی حفظ استقلال محلی در برابر دخالت بیگانگان، حائز اهمیت است زیرا چنان که باید مورد اشاره محققان قرار نگرفته است. با وجود اینکه حسن صباح به عنوان یک شیعه اسماعیلی مجموعه ای قوی از انگیزه های دینی برای قیام بر ضد سلجوقیان ضدشیعی داشته است،<sup>۱</sup> ما نباید انگیزه کمتر نمایان ولی دارای همان قدر اهمیت را در جنبشی که او پدید آورد نادیده گرفت؛ این عامل ابراز احساسات ملی ایرانی بوده است که بنا به نظر دفتری: «موفقیت گسترده اولیه این قیام را در ایران توجیه می کند». در واقع ترکان سلجوقی در ایران بیگانه بودند و حکومتشان شدیداً مورد نفرت و بیزارى ایرانیان، از هر طبقه و صنف اجتماعی، قرار داشت. نابسامانی هایی که سلاجقه در شهرها و روستاها به راه انداخته بودند، هرچه بیشتر بر شدت احساسات ضد سلجوقی ایرانیان می افزود و حسن نیز شخصا از ترکان سلجوقی و سلطه خارجی آنها منزجر بوده است. به گفته دفتری، از جهت برکندن حکومت بیگانه سلجوقیان بود که اسماعیلیان ایران با پیشینه های گوناگون اجتماعی، یکدیگر را «رفیق» خطاب می کردند. نکته ای که می تواند احساسات ایرانی گرایانه حسن صباح را تأیید کند، جایگزینی زبان فارسی به عنوان زبان دینی اسماعیلیان ایران، به جای زبان عربی، بود که به رغم تقوا و دینداری شدید اسلامی حسن انجام پذیرفت و این برای نخستین بار بود که جامعه بزرگی از مسلمانان زبان فارسی را زبان دینی خود قرار می داد. (دفتری، بی تا، ۶۱۳/۲۰؛ مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۳) همچنین اشاره به این نکته نیز ضروری است که به نظرمی رسد حسن صباح باقی ماندگان خرمدینان پیشین آذربایجان را که برای نشان دادن احساسات ایرانی خود اینک خویشان را «پارسیان» می خواندند، به قیام و دعوت خود جذب کرده بود. (جهت اطلاع بیشتر در مورد پارسیان نک: همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۷-۱۵۰؛ مادلونگ، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۳؛ هاجسن، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۴) این نکته نیز می تواند مدرکی جهت نشان دادن احساسات ایرانی گرایانه در نهضت نزاریان الموت تلقی شود.

در جمع بندی کلی این بحث بایست گفت با وجود اینکه درک و تعیین ماهیت اجتماعی نزاریان ایران در دوران الموت به سبب قلت اخبار و اطلاعات بسیار مشکل است، با این حال می توان بطور

کلی گفت نزاریان در ابتدای امر توجه خود را معطوف به شمال ایران، بخصوص ناحیه کوهستانی دیلم، نمودند که مردمان آن در نتیجه نفوذ تدریجی و آرام دین اسلام، ونه قهر و غلبه اعراب، مسلمان شده بودند. این منطقه از دیرباز پناهگاه امنی برای علویان به شمار می آمد و شیعیان زیدی و اسماعیلی نیز از سده های قبل در آنجا فعالیت داشتند. آنان همچنین به مناطق کوهستانی واقع در جنوبغربی ایران، بین فارس و خوزستان و ناحیه قهستان نیز توجه نشان داده و بسیاری از مردمان آن نواحی را به سوی خود متمایل کردند. بنابراین، می توان گفت از دیدگاه نزاریان، نواحی کوهستانی برای خط مشی گسترش اسماعیلیه نزاری فواید و مزایای بارزی داشت؛ در بیشتر این مناطق، شرایط مناسب برای موفقیت نزاریان یعنی سرزمین صعب الوصول، مردم ناراضی و ناآرام و یک سنت قوی شیعی و متحدان اسماعیلی وجود داشت. با توجه به موارد بیان شده می توان گفت نیروهای پشتیبان اسماعیلیان در وهله اول بیشتر از مردمان روستا نشین و کوهپایه نشین بودند. همچنین به سبب اینکه پایگاههای اصلی اسماعیلیان در قلعه ها و دژها بود، آنها وقتی می توانستند موفق باشند که از لحاظ پشتیبانی و نیز برای تجدید قوا بر ساکنان روستاها و آبادی های اطرافشان متکی باشند. با این حال، اسماعیلیان در شهرها نیز پیروانی داشتند که در مواقع لزوم به نزاریان، با احتیاط، کمک می کردند زیر اشرها تحت تسلط کامل مخالفان نزاریان بودند و مردمان سنی مسلک (ویا احنانا شیعیان غیر اسماعیلی) در شهرها حائز اکثریت بودند. تردیدی نیست که بسیاری از رهبران و معلمان اسماعیلی از افراد شهری بودند. با این حال به نظرمی رسد که دعوت نزاریان ایران در دوران الموت (دعوت جدید) آن جاذبه و فریبندگی فکری و عقلانی دعوت قدیمرا نداشت تا شاعران و فیلسوفان و متکلمان (شهری) را به اندازه آن به خود جلب کند.

## ۲- انسجام اجتماعی

جامعه نزاریان ایران در دوران الموت از انسجام اجتماعی بی نظیری برخوردار بوده و ثبات و انسجامی از خود نشان داده که به ندرت در آن روزگار در جهان اسلام مشاهده شده است بگونه ای که می توان بیشترین میزان پیوستگی های اجتماعی و تنها حداقل هایی از گسست های اجتماعی را در آن جامعه مشاهده نمود. سرزمین های تحت قلمرو نزاریان به مسافتات زیادی از هم دور افتاده بود؛ با وجود این، جامعه نزاری از همبستگی و وحدت بی نظیری، چه از جنبه داخلی و چه در مقابل جهان خارج، برخوردار بود و این وحدت و همبستگی نمی توانست به زور قدرت نظامی یا اقتدار مرکزی صرف به وجود آمده باشد. در واقع، نزاریان نواحی گوناگون، که در شرایط محلی مختلفی می زیستند و مشکلات متفاوتی داشتند، در مقابله با جهان خارج یکپارچه و متحد عمل می کردند. به سبب همین همبستگی نیرومند بود که سراسر جامعه نزاری، تغییرات فاحشی را که به ابتکار الموت در سیاست های نهضت داده می شد، می پذیرفت. به عنوان مثال همه نزاریان ایران، اصلاحات دینی جدید جلال الدین حسن را، که بگونه ای ناقص مذهب نزاریه بود، بی چون و چرا پذیرفتند، در حالی که انتظار می رفت این اصلاحات اعتراض برخی از نزاریان متعصب را

برانگیزد. در واقع اصلاح دینی جلال الدین حسن تا آن حد مورد قبول رعایایش قرار گرفته بود که وی توانست الموت را برای مدتی ترک گوید و در لشگرکشی‌ها و عملیات نظامی شرکت جوید، کاری که هیچ یک از پیشینیان او نکرده بودند. (نک: جوینی، ۳/۱۳۸۵/۲۴۳-۲۴۸؛ همدانی، ۱۳۸۷: ۱۷۱-۱۷۵) بعد از درگذشت جلال الدین نیز که فرزند خردسال او به حکومت رسید، بازهم اعتراضی در این میانه شنیده نشد و نزاریان به اطاعت کامل او پرداختند زیرا از دیدگاه آنان «امام در حالت کودکی و پیری و جوانی و کلهی در معنی اصل یکسان است، و هرچه او گوید و کند، در هر حال که باشد، حق و نیکو تواند بود، و امتثال فرمان او در هر شیوه که فرمودی، هیچ آفریده انکار و منع نتوانستی کردن، و تأدیب و نصایح و هدایت و ارشاد او در اعتقاد خویش جایز نداشتندی و رخصت ندادندی». (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۷۶؛ جوینی، ۳/۱۳۸۵/۲۴۹) سنت تمرکز اقتدار در نهضت اسماعیلی و وجود سلسله مراتب در تشکیلات و سازمان دعوت دو پیشینه‌ای بود که در وحدت و همبستگی جامعه نزاری موثر افتاد اما تردیدی نیست که وجود یک بینش مشترک در جامعه نیز نقشی اساسی و مهم در این میانه داشت. نزاریان احساسی قوی نسبت به مأموریتی که خود راعهده دار آن می دانستند، داشتند. (دفتری، ۱۳۷۶: ۴۳۶)

در رابطه با عامل اول (سنت تمرکز اقتدار) اشاره به نقش رهبری نزاریان لازم است. سبک رهبری نزاریان مبتنی بر معانی مذهبی بوده است. حاکمان نزاری علایق خود را تحت لوای دین عرضه می داشتند و از طرف دیگر می دانیم که در کیش اسماعیلی نیز شیوه زندگی به تعلیم امام است. در واقع، رهبری به دو گونه است: مستقیم (مراوده با پیروان به منظور اثر گذاشتن بر اعمال و افکار) و رهبری غیرمستقیم (تأثیرگذاری از طریق انتشار ارزش‌ها و نمادهای عملی و الگوهای درست). (Christensen, 2007, p.5)؛ و بدیهی است که گونه دوم به حالت پایدار می رسد. (Gardner, 1995, p.18) از میان حاکمان نزاری، به ویژه موسس و بزرگترین و مشهورترین آنان، حسن صباح، شیوه غیرمستقیم را در پیش گرفت؛ بارزترین مثال آن کشتن یکی از فرزندانش بخاطر شرابخواری بود. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۲۲؛ جوینی، ۳/۱۳۸۵/۲۱۰) حسن شدیداً به موازین پایبند بود آنچنان که به گفته همدانی و جوینی: «بنیادکار خویش را بر زهد و ورع و امر معروف و نهی منکر نهاده بود» و در مدتی که در الموت ساکن بود «هیچ کس در ملک او شراب آشکارا نخورد و در خم نریخت، تا به حدی که شخصی بر قلعه نای زده بود، او را بیرون کردند، و دیگر بار بر قلعه راه ندادند». (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۲۳؛ جوینی، ۳/۱۳۸۵/۲۱۰)

لازم به ذکر است معدود موارد ضعف همبستگی اجتماعی که در بین نزاریان ایران در دوران الموت رخ نمود بیشتر مبنای مذهبی داشت. به عنوان مثال بعد از اعلام قیامت توسط حسن علی ذکره السلام، گروهی از نزاریان قهستان ناراضیتی خویش را اعلام نموده و ترک دیار کردند. (جوینی، ۳/۱۳۸۵/۲۳۹) همچنان که قتل حسن دوم توسط ناراضیان منجر به برخی دیگر

ازگسست های اجتماعی در میان آنان شد. (نک: همدانی، ۱۳۸۷: ۱۶۶-۱۶۷؛ جوینی، ۳/۱۳۸۵/۲۳۹-۲۴۰) با این حال بایست گفت این امر به هیچ وجه سبب لجام گسیختگی جامعه نزاری نشد. همچنین ریشه برخی دیگر از ناملایمات اجتماعی پدیدار شده در بین نزاریان ایران در دوران الموت را می توان در پاره ای از اخلاق جمعی جامعه نزاری که متأثر از وضعیت محیطی آنان بود، یافت. به عنوان مثال به نظرمی رسد وضع اقلیمی و طبیعی منطقه قهستان، که ناحیه ای کوهستانی در مجاورت کویر و کم آب بود (ابن حوقل، ۱۹۳۸، ۲/۴۴۵-۴۴۷)، از دیرباز مردمان محلی را از گشاده دستی باز می داشت. شکایت نزاریان قهستان به الموت، به سبب گشاده دستی محتشم شهاب الدین در پذیرایی از دانشمندان غیر اسماعیلی که از هجوم مغول به آن دیار پناه برده بودند، از مصادیق این امر است. (نک: منهای سراج، ۱۳۶۳، ۲/۱۸۳) به نظر می رسد سفارش تألیف چندین کتاب اخلاقی، از جمله اخلاق ناصری توسط رئیس نزاریان قهستان (خواندمیر، ۳/۱۳۸۰/۱۰۶)، به سبب نیاز جامعه نزاریان قهستان به اینگونه مباحث و سودمندی آن برای جامعه نزاری بوده است. همچنین به نظر می رسد در اواخر دوران نزاریان، مقارن حمله مغولان، جامعه آنان دچار گونه ای ضعف درهمبستگی اجتماعی شده بود؛ شاید اگر نزاریان روحیه روزگاران قدیم را، آن زمان که با حمیت و شور و شوق تحت رهبری حسن صباح و جانشینان بلافضل او علیه قوای سلجوقی می جنگیدند، می داشتند، بعضی از قلعه های نزاری می توانستند چندان در مقابل تهاجمات مغولان مقاومت ورزند که هلاکو رابه نوعی سازش با آنها وادار سازد.

#### نتیجه

نزاریان ایران در دوره الموت نقشی فعال در حیات فرهنگی روزگار خود داشتند. آنان در علوم گوناگون نظیر ادبیات، فلسفه، کلام و نجوم فعالیت های گسترده ای داشتند و از طرف دیگر در قلاع خود، که اوج معماری قلعه ها به شمار می آیند، کتابخانه هائی مجهز ایجاد کرده بودند که به صورت مراکز پژوهشی و کانونهای فعالیت های فکری، عقلانی و علمی درآمده بودند. شرایط مناسب ایجاد شده توسط نزاریان سبب گردید تا قلاع آنان میزبان عده ای از دانشمندان معروف باشند و بدینگونه سرزندگی فرهنگی و علمی جامعه آنان تقویت گردد. در این دوران، زبان فارسی برای اولین بار زبان ادبیات دینی جمعی از مسلمانان شد. همچنین میراث علمی و فرهنگی نزاریان در زمینه هائی نظیر فلسفه، نجوم و معماری به پسینیان آنان انتقال یافت. بنابراین نزاریان دوره الموت در چرخه فرهنگ و تمدن شیعی و اسلامی نقش تأثیرگذاری ایفاء کرده اند. از نقطه نظر ماهیت طبقاتی گروندگان و پشتیبانان نهضت نزاریه در دوران الموت بایست گفت این جامعه که توسط روستاییان، کوه نشینان و برخی قشرهای شهری حمایت می شد، درصدد پاسخگوئی به نیازمندیهای گروههای مختلف اجتماعی بود و در همین معنا است که برخی از مخالفان اقتصادی، سیاسی و مذهبی نظام مسلط زمانه (سلجوقیان) را به خود جلب نمود. در طی این روند بود که مخالفان نظام فتووالی که در پی عدالت اجتماعی و اقتصادی بودند، مخالفان حکومت بیگانه سلجوقیان که از تسلط ترکان رضایت



نداشتند و مخالفان دستگاه خلافت سنی مسلک عباسیان که در پی استقرار امامت حقیقی و حکومت آرمانی اسلامی بودند، تحت پوشش عقاید شیعی اسماعیلی نزاری، نهضت نزاریه ایران در دوران الموت را یاری رساندند و از عناصر مهم آن گردیدند. این جامعه از دیدگاه انسجام اجتماعی، جامعه ای به شدت همبسته و مسنجم بود بگونه ای که کمترین میزان گسستگی های اجتماعی در آن مشاهده می شود.



نقشه شماره ۱؛ قلمروی اسماعیلیه نزاری ایران در دوره الموت

**فهرست منابع**

آقسرائی، محمودبن محمد(۱۳۶۲)، تاریخ سلاجقه یا مسامره الاخبار و مسایره الاخیار، تصحیح عثمان توران، تهران: اساطیر.  
 ابن اثیر، علی بن محمد(۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الصادر.  
 ابن حوقل، محمد بن حوقل(۱۹۳۸)صوره الارض، بیروت: دار صادر.  
 اصلاح عربانی، ابراهیم(۱۳۷۴)کتاب گیلان، تهران: گروه پژوهشگران ایران.  
 بدره ای، فریدون(۱۳۸۳)«ادبیات اسماعیلی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، خرداد و تیر، شماره ۸۰ و ۸۱، ص ۳۶-۴۷.

پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۳) اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام.

جوینی، عطا ملک بن محمد (۱۳۸۵) تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.

خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۸۰) تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام. دفتری، فرهاد (بی تا) «بزرگ امید» در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

---- (بی تا) «حسن صباح» در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۰، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

---- (۱۳۷۶) تاریخ و عقاید اسماعیلیه، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز. رازی، فخرالدین (۱۳۶۴) مناظرات فخرالدین رازی فی بلاد ماوراءالنهر، تهران: ستوده، منوچهر (۱۳۴۵) قلاع اسماعیلیه در رشته کوههای البرز، تهران: دانشگاه تهران. طوسی، نصیرالدین (۱۹۹۸) سیر و سلوک، ویرایش و ترجمه انگلیسی از سید جلال حسینی بدخشانی، لندن.

قزوینی، محمد (۱۳۶۳) یادداشتهای قزوینی، ج ۸، به کوشش ایرج افشار، تهران. کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴) «دستورالمنجمین و علوم متداول نزد نزاریان ایران در عهد حسن صباح»، پیک نور (علوم انسانی)، سال سوم، شماره ۵، ص ۲۸-۴۱. کلایس، ولفرام (۱۳۷۹) «قلاع» در «معماری ایران (دوره اسلامی)»، گردآوری محمدیوسف کیانی، ترجمه علیرضا مهبینی، تهران: سمت.

لویس، برنارد (۱۳۶۲) تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱) فرقه های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر. مدرسی، محمد (۱۳۳۵) سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دانشگاه تهران. مستوفی، حمد الله (۱۳۶۴) تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر. منهج سراج، عثمان بن محمد (۱۳۶۳) طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی جیبی، تهران: دنیای کتاب. هاجسن، مارشال گودوین سیمز (۱۳۸۷) فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: علمی و فرهنگی.

همدانی، رشید الدین فضل الله (۱۳۸۷) جامع التواریخ (اسماعیلیان)، تصحیح محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵) معجم البلدان، بیروت: دار صادر.

Casanova, paul (1922)., Un nouveau manuscrit de la sects des Assassins. Journal Asiatique. II serie, Tome , 19.

- Christensen, Tom, Per Lægreid, Paul G. Roness, Kjell Arne Rovik (2007)., Organization Theory and the Public Sector (Instrument, culture and myth), New York: Routledge.
- Daftary, Farhad (2014)., « SARGODĀŠTE-E SAYYEDNĀ », *Iranica*, online edition.
- Gardner, H (1995)., Leading Minds: An Anatomy of Leadership, New York: Basic Books.
- Halm, Heinz (1997)., The Fatimids and their Traditions of Learning, London.
- Ivanow, W (1963)., Ismaili Literature: A Bibliographical Survey, a second Amplified Edition of A Guide to Ismaili Literature, London, 1933. Tehran.
- Poonawala, Ismaili K (1977)., Biobibliography of Ismaili Literature. Malibu, CA.
- Shimmering Light: An Anthology of Ismaili poetry (1977)., Translated by Faquir M. Hunzai. Introduced and edited by Kutub Kassam, London.
- Willey, Peter (2007)., « ISMAILISM xv. NEZĀRI ISMAILI MONUMENTS », *Iranica*, Vol. XIV.



## تاریخ سیره و صدر اسلام<sup>۱</sup>

عباس بصیری<sup>۲</sup>

موضوع نگارش دربارهٔ هنگامهٔ ظهور اسلام یا هر آیین دیگری سختی‌های خاص خود را دارد. اگر باورها و اعتقادات شخصی را به کناری نهیم باز این سختی تنها شامل کمیاب و نایاب بودن منابع و ابهامات موجود در آنها نیست، بلکه تاریخ‌پژوهان خود را در برابر داده‌هایی می‌بینند که غالباً تا حد زیادی شاخ و برگ یافته و مبالغه و اغراق بسیاری در آنها صورت گرفته است، به گونه‌ای که تشخیص و تمییز حقیقت از اسطوره را دشوار می‌سازد. بسیاری از تاریخ‌پژوهان عرب بر این باورند که در این زمینه پژوهش در تاریخ دین اسلام سختی‌های کمتری را متحمل می‌سازد. دلیل این امر وجود دانسته‌هایی بسنده‌تر درباره پیامبر اسلام است. مع الوصف داده‌هایی که از شبه جزیره عربی در این زمان داریم پاره پاره و گمراه کننده‌اند، تا جایی که بسیاری از اوقات فهم دقیق و کامل تاریخ این بازه زمانی میسر نیست.

کتابهای بسیاری درباره زندگانی پیامبر اسلام و سیره وی نگاشته شده است و در همه آنها گزارش‌هایی مفصل با دقت و تحلیل نسبی ارائه شده است، به گونه‌ای که ما نما و تصویری جامع از حقایق اصلی مربوط به فعالیت‌های ایشان را در اختیار داریم. البته بایست یادآور شد که این حقایق در تعلیل همه جانبهٔ فعالیت‌های پیامبر راهگشا نیستند، به همین جهت طبیعی است که تاریخ‌پژوهان پیرامون تفسیر خود از سیره نبوی اختلاف نظر داشته باشند. آبخور این مسئله آنجاست که دانسته‌های ما نسبت به شبه جزیره عربی به طرق دیگر نیز اندک است، تفاسیری که اغلب اوقات بر پایه همین اطلاعات اندک و با گمانه‌زنی‌های تاریخ‌پژوهان شکل می‌گیرند بیشتر از تحلیل‌های تاریخی مستند به مدارک قابل اتکا است.

رهیافت‌های شرق‌شناسانهٔ خوب و جدی‌ای در این زمینه انجام شده است، از آن جمله آثاری است که مونتگمری وات، گادفری دیمومبین، ماکسیم رودنسون و تور آندریه، در زبانهای فرانسه، آلمانی و انگلیسی نگاشته‌اند. با وجود اهمیت این آثار بایست گفت که آنها تنها نقاط معینی از سیره پیامبر را روشن ساخته‌اند، به عنوان مثال با وجود اهمیت مباحث انتقادی‌ای که مونتگمری وات با گرایش اقتصادی‌اش مطرح می‌سازد، به شکل عام و کامل نیازها را برآورده نمی‌سازد. مرجعیت آثار شرق‌شناسانه به صورتی فراگیر در تولید آثار تاریخ‌پژوهانهٔ عربی مربوط به صدر اسلام اثرگذار بوده است، بطوری که از سویی بخش مهمی از آنها را گرفتار برخی مقولات خاص کرده است، و از سوی

---

<sup>۱</sup>. این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله‌ای با عنوان «تاریخ السیره و صدرالاسلام» از عبدالغنی عماد استاد دانشگاه لبنان است.

<sup>۲</sup>. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران.

دیگر گروهی دیگر را به دست مایه قرار دادن نص تاریخی به جای مانده از سیره‌نگاری‌ها بدون نقد و تحلیل برانگیخته است.

در عمل، تدوین سیره پیامبر زمانی آغازید که بدان احساس نیاز جدی شد. مسلمانان هنگامی این نیاز را احساس کردند که تعداد زیادی از صحابه که شاهد رخداد‌های مهم زندگانی پیامبر بودند از دنیا رفته بودند. تعداد محدودی از صحابه پیامبر اسلام که همچنان در قید حیات بودند مرجع نخستین و اصلی برای اطلاع‌یابی از وقایع زندگانی پیامبر بودند، پس از ایشان کسانی که پیرامون آنان بودند، راویان‌شان و کسانی که به آنان «تابعین» اطلاق می‌شد به تدریج جایگاه آنان را اشغال کردند.

جایگاه تابعین به فرزندان صحابه ساکن مدینه به خصوص فرزندان مهاجران که حضوری پررنگ‌تر از دیگران داشتند تعلق داشت. به دلایل گوناگون و متعدد که بیشتر آنها سیاسی بودند فرآیند تدوین سیره رسول اکرم (ص) در روزگار امویان به کندی گرایید، با این وجود دانشمندان بزرگی به مانند ابن شهاب زهری، ابوالأسود و موسی بن عقبه و محمد بن اسحاق و ابوالمعشر السندی تالیف و تدوین سیره رسول الله (ص) را آغاز کردند. از مهمترین آثاری که از این دوران به ما رسیده و جامع‌ترین آنهاست سیره محمد بن اسحاق است که ابن هشام حمیری نحوی (م. ۲۱۸ یا ۲۱۳ق) آن را تلخیص کرد. کما اینکه سیره ابن هشام قدیمی‌ترین و موثق‌ترین کتاب پیرامون زندگانی پیامبر اسلام است. پس از آن کتاب‌های مغازی محمد عمر واقدی، طبقات ابن سعد، أنساب الاشراف بلاذری، و در آخر تاریخ طبری و آنچه پس از قرن سوم از طبری نقل شده است قابل ذکر هستند. تاریخ‌پژوهان معاصر عرب با وجود داشتن این داده‌های غنی در تعامل با آنها اندکی بیمناک هستند، با وجود اینکه سیره پیامبر مانند قرآن و حدیث در دین و آئین مقدس اسلامی وارد نشده است و از تقدسی به مانند آنها برخوردار نیست، ولی با این حال در آگاهی تاریخی عمومی امت اسلامی نشانه‌های اساسی از سیره و عملکرد پیامبر اسلام از ولادت تا وفات آن حضرت و سختی‌ها، رنج‌ها و مبارزاتش در راه پایه‌گذاری عقیده و دولت اسلامی ضبط و ثبت شده است.

محمد حسین هیکل (۱۸۸۸-۱۹۵۶م.) از نخستین تاریخ‌پژوهانی است که به شکلی متمایز اقدام به نگارش سیره کرد، این اقدام متمایز و متفاوت وی ماحصل تأثیرگذاری فرهنگ، تحصیلات و پژوهش وی در فرانسه بود. کتاب وی حیات محمد نخستین اثر از آثار اسلامی او است، که در آن زندگانی پیامبر اسلام به صورتی مستند با خوانشی تحلیلی-تاریخی از سیره نبوی مورد بررسی قرار گرفته است، اما مشغله فکری اساسی وی در این کتاب رد کردن برخی گفته‌ها و نظرات مستشرقین پیرامون مسائلی بود که تأثیرات سوئی بر جامعه گذارده بود. بنابراین پدیدار شدن این کتاب در زمان شیوع شبهات بیمارگونه وحشتناک بود. مردم به خواندن کتاب وی علاقه نشان دادند، همچنین این کتاب مورد نقد و بررسی اندیشمندان قرار گرفت. برخی از آنان کتاب را آماج نقد شدید کرده و برخی دیگر زبان به تحسین آن گشودند. این کتاب گشایش نوی در نگارش سیره

نبوی به سبک و سیاق خاص خود بود، موضوعی که شیخ الأزهر محمد مصطفی المرافی را واداشت تا مقدمه‌ای برای این کتاب به نگارش درآورد.

مرحله مهم گذار در حوزه پژوهش‌های اسلامی با طه حسین و به طور مشخص با آثار وی *علی هاشم السیره*، و دو کتاب دیگرش *الفتنه الکبری* و *مرآة الاسلام* رقم خورد. همه آنها پژوهش‌هایی ژرف در تاریخ اسلام و همچنین در اندیشه اسلامی بودند، وی در این کتاب‌ها مسائل زیادی را مطرح ساخت و بازتاب‌های مثبت و منفی و کشمکش‌هایی را در پی داشت. هنوز در باب شکل‌گیری آگاهی معاصر محملی برای مناقشه و مناظره دیده می‌شود که سنت‌گرایان خود را موظف می‌دانند باور و عقیده طه حسین را مورد طعن و کنایه قرار دهند.

در *علی هاشم السیره* طه حسین زندگانی پیامبر، محیط زندگانی وی و مطالب اسطوره‌گونی که سیره پیامبر را در برگرفته‌اند به خواننده عرضه می‌دارد. وی در این اثر شیوه‌ای روایت‌گر، تاریخی و داستان‌پردازانه را در قالبی انتقادی برگزیده است. شیوه‌ای که مورد استفاده طه حسین قرار گرفت طوفانی سهمگین از انتقادات را در ردّ و نکوهش اقدام وی برانگیخت که همچنان ادامه دارد، تا جایی که محمدحسین هیکل نیز با طه حسین به مخالفت برخاست، زیرا طه حسین در اثر خویش زندگانی پیامبر را به عنوان ماده و مصالحی برای پژوهش در حوزه ادبیات اسطوره‌ای مورد استفاده قرار داده بود به گونه‌ای که این ادبیات اسطوره‌ای در *علی هاشم السیره* وجه غالب داشت. شاید نقدی که سنت‌گرایان غالباً در برابر وی داشتند از این باب بود که آنان معتقد بودند چون طه حسین در تشبیت و اثبات اهداف و اغراض خود از راه عقل‌گرایی و جستجوی علمی شکست خورده است، برای رسیدن به هدف خویش به اساطیری که به آنها شاخ و برگ داده پناه برده و آنها را به ملت خویش عرضه می‌کند. محتویات کتاب ساخته و پرداخته اوهام وی و ظاهراً برای سرگرم ساختن مردم نگاشته شده است. برخی از منتقدین سنت‌گرای طه حسین تا جایی پیش رفتند که با سخنانی چند پهلوی و مبهم *علی هاشم السیره* را به عنوان متمم و تکمیل‌کننده کتاب *الشعر الجاهلی* وی معرفی کردند. در حالی که در کتاب *الشعر الجاهلی* در بکارگیری روش پوزیتیویستی زیاده‌روی و افراط صورت گرفته بود تا جایی که به عنوان مثال ماجرای ابراهیم (ع) و فرزندش اسماعیل (ع) موضوعی اسطوره‌ای برشمرده شده است. در حالی که در مقایسه با این رویکرد طه حسین در کتابش *علی هاشم السیره* در روایت‌پردازی عاطفی-تخیلی مسیر زیاده‌روی را پیموده است. از جمله انتقادات به طه حسین استفاده زیاد وی از احادیث جعلی و ساختگی و بی‌توجهی نسبت به احادیث صحیح بود. منتقدان اعتقاد داشتند که وی بر روی اسراییلیاتی که برخی از آنها در سیره ابن اسحق نیز آمده‌اند تکیه زیادی کرده است، تا جایی که مصطفی صادق الرافعی این اقدام وی را به مثابه استهزاء و ریشخند صریح باورهای مذهبی می‌داند.

بدون تردید عقلانیت طه حسین، عقل جزمی سنت‌گرایان را آزرده خاطر ساخت و در نگرش عمومی انگاره‌های ذهنی اهل سنت خلل ایجاد کرد. منظور از آن نگرش سنتی‌ای است که ذهنیت عام اهل سنت از آن بهره‌مند شده و بر پایه فرضیات آن زیست می‌کند. طه حسین رخداد به تعبیر وی *الفتنه الکبری* را چالشی در تاریخ و واقعیتی در تاریخ و نه در خارج از آن معرفی می‌کند. این نوع بینش و نگرش طه حسین، وی را در برابر اندیشه جزم‌گرای بنیادین قرار می‌داد. در نگرش طه حسین بایست گذشته را از تن‌پوش‌های قدسی عارض بر آن عریان کرده و تاریخ واقعی و آنچه در عالم واقع رخ داده است را آشکار ساخت. طبیعی است که این رویکرد طه حسین با مسیر طراحان تاریخ ساختگی و جعلی و مروّجین رویاها و اساطیر در تعارض است. تفاوت‌های گسترده‌ای میان نگارش سوگیرانه و جهت‌دار با نگارش عینی و بی‌طرفانه وجود دارد، در مورد نخست پیروی و تقلید غلبه دارد و مطالب بدون نقد و تحلیل به صورت مستمر و مقلدانه به نگارش درمی‌آیند، در حالی که در نگارش از نوع دوم، نگارش بر پایه عقل نقاد روشن‌گرانه شکل می‌گیرد.

در نیمه دوم قرن بیستم دوره گذار ثانویه‌ای توسط گروهی از تاریخ‌پژوهان عرب رخ می‌نماید که در آن به موضوع تاریخ سیره و صدر اسلام به شکلی عینی‌تر و در قالبی نقادانه و مبتنی بر تحلیلی نوین پرداختند. از جمله آنان صالح احمد العلی (۱۹۱۸-۲۰۰۴م) تاریخ‌پژوه عراقی بود که نزد مستشرق انگلیسی همیلتون گیب دانش آموخت. عنوان رساله دکترای وی «تشکیلات اجتماعی و اقتصادی در قرن نخست هجری» بود. از مهمترین کتاب‌های وی در زمینه سیره و تاریخ صدر اسلام *الرسول فی المدینه، تاریخ العرب القدیم و البعثه النبویه* هستند. همچنین از وی بیش از ده‌ها کتاب و پژوهش مهم که هنوز به عنوان منابع اساسی و بنیادین در موضوع تاریخ به شمار می‌آیند به یادگار مانده است. احمد صالح العلی افکار و نگره‌های پیشینیان در نگارش تاریخ را رد کرد. فلسفه وی در تفسیر تاریخ بر این پایه است که برای هر رخداد تاریخی علل و سبب‌های متعدد و انگیزه‌های پیچیده وجود دارد، همچنان که نتایج حاصل از هر رخدادی با نتایج رخداد دیگر متفاوت است. ممکن است این نتایج پرشمار و یا اندک، بزرگ یا گسترده باشند. برخی از نتایج رخدادها آشکار بوده و به راحتی فهمیده می‌شوند و برخی نتایج پنهان بوده و کشف و آشکارسازی آنها نیازمند تحلیل ژرف و مهارت و تیزهوشی است. صالح العلی در پژوهش‌های خود درباره صدر اسلام و زندگانی پیامبر به روش تاریخی منظم، محکم و واقع‌گرایانه خویش تکیه می‌کند. وی پیش از استنتاج ابتدا در موضوع دقت لازم را به عمل آورده، به منابع موثق رجوع کرده و اخبار موثق را برمی‌گزیند، سپس به مقایسه داده‌ها پرداخته و در نهایت تحلیل خود را ارائه می‌دهد. صالح احمد العلی بر پایه پژوهش‌های خود در ارائه و فراهم نمودن مواد علمی بنیادین و آکادمیک پیرامون صدر اسلام موفق است.

با وجود برخی نگارش‌هایی که در زمینه سیره و تاریخ صدر اسلام به انجام رسیده است، تولیدات اندیشه‌ای عرب در این زمینه ناچیز و اندک است. از مهمترین آثاری که در حوزه اندیشه در این



زمینه به چاپ رسیده کتابی است که محمد عبدالحی محمد شعبان با عنوان *صدر الاسلام و الدوله الامویه*<sup>۱</sup> به چاپ رسانده است. وی در ادامه همین اثر بخش دوم را به خلافت عباسی اختصاص داده است. نکته مهم درباره بخش نخست این است که این کتاب مرحله پیدایش و شکل‌گیری دعوت و زندگانی پیامبر اسلام، محیط پیرامونی آن حضرت و گسترش و نشر دعوت وی را با روشمندی نوین و آزاد از قید و بند روایات و روش کلاسیک حاکم بر نگارش‌های تاریخ عرب مورد پژوهش قرار داده است. وی نیز خوانش اقتصادی دارد ولیکن در محدودیت‌هایی که مونتگمری وات گرفتار آنها شده نمی‌افتد. همچنین وی در اینکه ارجحیت را در تحلیل خود به عامل اقتصادی بدهد زیاده‌روی و مبالغه نمی‌کند. به همین جهت تحلیل وی از مسیر کل‌نگر و واقع‌گرایی جامع خود منحرف نمی‌شود. اهمیت اثر شعبان در خوانش استوار، متأملانه و نقادانه او از شمار فراوانی از منابع عربی و شرق‌شناسانه است که وی در اثر خود از آنها استفاده کرده است. با این اقدام وی آنها را در معرض بررسی و نقد قرار داده تا متن تاریخی پیوسته، منقح و نوآورانه‌ای را به مکتب نگارش عربی هدیه کند.

همچنین می‌توان در این مجال از شاعر عراقی، معروف الرصافی (۱۸۷۵-۱۹۴۵م) یاد کرد. پس از مرگ وی کتاب چالش‌برانگیزی از وی به زبان عربی و در آلمان با عنوان *الشخصیه المحمديه*<sup>۲</sup> به چاپ رسید. این کتاب از آثار پیشین اوست که وی سفارش کرده بود که حتی پس از مرگش منتشر نشود، در این کتاب حجیم که نزدیک به ۷۶۵ صفحه است، رصافی زندگانی پیامبر، سلوک، محیط پیرامون وی و روایات اسطوره‌ای را که درباره ایشان حکایت شده‌اند را مورد کاوش قرار داده است. رصافی منابع تاریخی عربی پرشماری را با نقدی استوار مورد بررسی قرار داد، البته نمی‌توان از نظر دور داشت که ممکن است گهگاه در نگارش این اثر شیوه شاعرانه وی بدون اینکه این شیوه پیچیدگی دوچندانی بر تحلیل تاریخی آن بار کند در این بررسی ورود کرده باشد. نگارنده این کتاب روایات مسئله‌دار متناقضی را که با منطق و عقل همخوانی ندارد گردآوری و آنها را روایت کرده و بر آنها تعلیقه و حاشیه نگاشته است. پس از این مقدمات وی به تحلیل آنها پرداخته است. وی از ابتدا این ملاحظه را در نظر دارد که پیامبر بنابر جنبه بشری خود خالی از ایراد نیست، و نبایست همه معایب انسانی را معایب ذاتی دانست، بلکه بر اساس مصلحت عمومی اقتضا می‌کند که اموری در جامعه وضع شوند. اگر آدمی بنا بر مصلحت عمومی اعمالی را که به نظر درست نمی‌رسند مرتکب شود از آنجا که انجام آنها بنابر مصلحت بوده آنها عیب و خطا به شمار نمی‌آیند.<sup>۳</sup> با همین ملاحظه، رصافی موضوع سیره نبوی، آغاز دعوت نبوی را مطرح کرده و داستان‌ها، روایات و مطالب

<sup>۱</sup> - محمد عبدالحی محمد شعبان، صدر الاسلام و الدوله الامویه (بیروت: الأهلیه للنشر و التوزیع، ۱۹۸۳).

<sup>۲</sup> - معروف الرصافی، کتاب الشخصیه المحمديه، أو، حلّ اللغز المقدس (کولونیا، آلمانیا: منشورات الجمل، ۲۰۰۲).

<sup>۳</sup> - پیشین، ص ۱۷.

اسطوره‌ای را که در این باب وجود دارند را مورد بررسی قرار داده است. وی می‌کوشد از این طریق تفاوت و اختلاف بین روایات را درباره دوران قبل از نبوت پیامبر، سفر وی در کودکی به شام، بعد از مبعوث شدن به رسالت، پیامبر در مدینه، ازدواج، علاقمندی‌ها، سلوک رفتاری وی و جنگ‌هایش نقل شده است تبیین کند. بر سرشت عمومی این کتاب روایت‌گری و تتبع بیش از تحلیل همه‌جانبه نگر جامع غلبه دارد آن هم برای فهم جامعه‌ای که شاهد و ناظر زایش یک آیین نو است.

کتاب هشام جعیط که بخش نخست آن با عنوان *فی السیره النبویه: الوحی و القرآن و النبوه*<sup>۱</sup> نام دارد در مسیر دیگری غیر از کتبی که پیشتر از آنها یاد شد گام بر می‌دارد. هشام جعیط پژوهش خود را با دقتی بیشتر، روشمندتر و عینی‌تر پیش می‌برد، تلاش وی در این اثر را می‌توان رهیافتی در میانه ساحت‌های تحلیل متن (نص)، تاریخ ادیان (پژوهش تطبیقی در دین) و نقد و بررسی منابع دانست. بخش‌هایی از این کتاب با وجود حجم اندک آن، بر صورتی از صور انضمامی در مسائل «لاهورت» و الهیاتی مشتمل است، این صورت به ویژه در بخش‌هایی که مربوط به تفکیک وحی و قرآن به مثابه دو کرانه و ساحت جدا از هم، پرسش از لفظ یا معنی بودن کلام الهی، قدسیت جبرئیل و تمایز ماهوی آن با سایر فرشتگان، نزدیک شدن فرشته وحی به پیامبر و دلالت‌های بر نزول آن قابل مشاهده است. کتاب هشام جعیط به مثابه مقدمه‌ای است که مولف در نظر دارد از خلال آن به فهم معانی وحی، قرآن و نبوت با تکیه بر نص و تاریخ تطبیقی نائل آید. وی در صدد یافتن پاسخ برای این پرسش‌هاست که ماهیت مراحل مختلف نزول وحی و اتمام آن یا داخل شدن روح الهی در ضمیر انسان چیست؟ وی برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها بخش دوم این کتاب را با عنوان *تاریخیه الدعوه المحمدیه فی مکه*<sup>۲</sup> نگاشت این کتاب اگر حاصل و ثمره نتایج پژوهش‌های سیره‌پژوهانه قرن بیستم نباشد، بدون تردید از مهمترین کتاب‌هایی است که در این زمینه به نگارش درآمده است. این اثر خارج از دایره نگارش‌های مألوف تاریخی‌ای است که اطلاعات آنها در تصور جمعی رسوخ کرده است. وی در این اثر مطالب متفاوتی را در مقایسه با کتب سیره‌پژوهانه پیشین خود ارائه کرده است. از آن جمله اینکه وی تحت پیامبر پیش از بعثت را نفی کرده است. وی معنای واژه «امی» را در معنایی که فرهنگ‌های عربی بیان کرده‌اند نپذیرفته و پیامبر را دانش‌آموخته و باسواد می‌داند. وی روایات مربوط به غار حراء در ارتباط با رسالت پیامبر را مردود دانسته و نه تنها آن را داستانی ساختگی بلکه همچنین نامعقول برمی‌شمرد. هشام جعیط در این اثر جبرئیل را نه در شمار فرشتگان بلکه مستقل از آنان معرفی می‌کند. وی همچنین اعتبار ماجرای معراج پیامبر را زیر سوال برده و آن را موضوعی ساختگی و «دارای ارزش دینی والا» دانسته است. وی معتقد است قرآن با ایده تجسد و تجلی خداوند مخالف است و نص

<sup>۱</sup> - هشام جعیط، الوحی و القرآن و النبوه، ط ۲ (بیروت: دارالطلیعه، ۲۰۰۰).

<sup>۲</sup> - هشام جعیط، فی السیره النبویه: تاریخیه الدعوه المحمدیه فی مکه (بیروت: دارالطلیعه، ۲۰۰۷).

قرآن در باب سخن گفتن خداوند با موسی و گفتگوی خداوند با ابراهیم چیزی جز ارجاعی اسلامی به میراث انسان‌انگاری<sup>۱</sup> بنی‌اسرائیلی در سنت یهوه نزد یهودیان نیست. تأکید قرآن بر استمرار توحید و یگانگی تا منتها درجه تجریدی خود با تنزیه قرآنی برای ذات الهی است. وی قائل به تفکیک بین قرآن و وحی و پیشینی بودن هستی‌شناسانه وحی نسبت به قرآن است، با این اعتبار که وحی معنایی عام‌تر و کلی‌تر از قرآن دارد، زیرا وحی وسیله ارتباط بین خداوند و سائر مراتب وجود است. هشام جعیط همچنین ایده فرشتگان را به ریشه‌های زردشتی ارجاع می‌دهد که پس از گذر از منطقه بابل به باور توحیدی ابتدایی یهودیان راه یافته است. وی بعثت پیامبر به رسالت اسلام را در سی سالگی آن حضرت و نه در چهل سالگی می‌داند. این موضوعات و موضوعات دیگری از این دست که حاصل اندیشه و نگرش‌های نو بود بلافاصله پس از انتشار این کتاب بسیاری از خوانندگان را با این چالش مواجه ساخت که برای بازنویسی سیره پیامبر تنها بایست بر قرآن تکیه کرد و همچنین این کتاب در صحت سیره‌ها، اسناد آنها و روایات مربوط به سیره‌ها خدشه وارد کرد.

---

<sup>۱</sup> - Anthropomorphism



## جایگاه مرز «قطور» در روابط و مناسبات ایران و عثمانی

محسن بهرام‌نژاد<sup>۱</sup>

کیومرث فیضی<sup>۲</sup>

### چکیده

این پژوهش در پی یافته‌هایی برای این پرسش است که تعرض عثمانی به قطور و اشغال آن چه نقشی در تشدید و تداوم بحران روابط میان دو کشور داشته است؟ در یک بررسی منظم و فراگیر، جهت یافتن بستر تاریخی به پیشینه تاریخی مناسبات و منازعات دو سویه خواهیم پرداخت و بر آن هستیم روند اشغال و پیامدهای ناشی از آن را با تکیه بر اسناد ارائه نماییم. به طور کلی در بررسی و ارزیابی مناسبات و مناقشات ایران و عثمانی مرتبط با مسئله قطور می‌توان به وجود دو دوره اذعان کرد. دوره نخست، از معاهده ارزنه روم دوم تا کنفرانس برلین (۱۲۹۵-۱۲۶۵) و دوره دوم، از کنفرانس برلین تا توافق مرزی ۱۳۱۳ ش. بررسی رویکرد سیاست خارجی دولت عثمانی نسبت به ایران نشان می‌دهد که مقامات ترک علیرغم عهدنامه‌ها و توافقات دوسویه مبنی بر حل و فصل امور و اختلافات میان دو کشور، به اشغال مناطق مرزی و تشویق ایلات و عشایر بر ضد ایران ادامه داده و چندان اعتنایی به معاهدات رسمی و بین‌المللی ندارند و سیاست آنها مبتنی بر فرصت طلبی، زورگویی، وقت کشی و بی‌اعتنایی است. تبیین اشغال و تشدید بحران، شناخت عوامل و پیامدهای آن، هدف اصلی این نوشتار است. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی مبتنی بر تحقیق کتابخانه‌ای و استفاده از منابع اصلی، به ویژه اسناد و مکاتبات تاریخی استوار می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** ایران، عثمانی، قطور، ارزنه روم، معاهده برلین، مناسبات خارجی

---

<sup>۱</sup> . عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

<sup>۲</sup> . دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین [kyoumars.feizi@gmail.com](mailto:kyoumars.feizi@gmail.com)

## The position of "Qotur" in the relations between Iran and the Ottoman Empire

### Abstract

This research is to find the findings to this question that what the effect of Osmane's invasion and occupation of Qotur has been on intensifying and continuation of crises between these two countries? In a systematic, comprehensive survey, we will study the bilateral historical background of conflicts and relations in order to find the historical base, and present the process of such occupation and its consequences based on document. Generally, in order to evaluate and investigate the conflicts and relations between Iran and Osmane pertinent to Qotur case, we can refer to two eras. The first period starts from Arzan Second Rome Treaty up to Berlin Conference (1265-1295) and the second period starts from Berlin Conference to the border treaty 1313 (solar), indicating the investigation of Osmane's foreign policy in relation to Iran that the Turkish leaders in spite of the bilateral treaties and commitments based on solving affairs and discrepancies between the two countries and tried to occupy the bordering areas and encouraged tribes and clans to be opposed against Iran and did not pay any attention to formal international treaties and their politics is based on opportunism, time wasting, disregard and insurgency. The purpose of this writing is to explain occupation and increase crises of their consequences. This research with an analytic, descriptive method is based on library study and the use of major sources, particularly historical writing and document.

**Key words:** Iran, Osmane, Qotur, Rome Arzane, Berlin Treaty, outside relations.

### مقدمه

پیشینه‌ی مناسبات و منازعات میان ایران - عثمانی و افت و خیزهای ناشی از آن به تشکیل حکومت صفویه بر می‌گردد. با تشکیل حکومت صفویه در ایران، عواملی چون تضادهای ایدئولوژیکی، تعرضات مرزی، اختلافات مرزی و نامشخص بودن مرزها به طور دقیق، ادعاهای دو سویه در رابطه با مشروعیت و انکار دیگری و... چنان اختلافات بنیادین و ژرفی را دامن زد، که به مدت چندین سده تنش، کشاکش، تعرضات مرزی و به طور کلی خصومت و بدبینی گفتمان مسلط در روابط میان دو کشور شد.

تعرض عثمانی به ناحیه قطور و اشغال آن در دوران قاجار و اصرار بر حفظ آن تا دوران پهلوی اول از عوامل و کانون‌های تنش‌زا در تداوم و تشدید بحران روابط میان دو کشور بوده است.

پژوهش حاضر به منظور بررسی و تبیین این بحران، زمینه‌ها و پیامدهای آن در سده سیزدهم و اوایل سده چهاردهم انجام پذیرفته است، که در آن رویکرد دستگاه دیپلماسی و نظامی دو کشور نیز مورد بررسی قرار گرفته و در این رابطه، از سویی شاهد فرصت طلبی و تعرضات عثمانی و بی‌اعتنایی این کشور به تمام معاهدات و قرار دادهای رسمی با تکیه بر زور گویی و وقت‌کشی و ادعاهای واهی هستیم، و از سوی دیگر با فعالیتهای دستگاه دیپلماسی ایران مواجه ایم، که در پی آن است تا از طریق دیپلماتیک و هم‌سویی با دول بزرگ به اشغال قطور و بحران ناشی از آن پایان دهد.

به عبارتی حکومت عثمانی بی‌توجه به هر گونه قرارداد و حقوق قانونی، از هر فرصتی جهت الحاق مناطق راهبردی ایران اقدام می‌کند و در مقابل نیز حکومت ایران جهت اثبات حقانیت خود به اقدامات دیپلماتیک دلخوش کرده، و در جهت پایان دادن به اشغال، مصرانه تلاش می‌ورزد و حکومت عثمانی نیز به انحای مختلف اشغال را انکار می‌کند. این هم‌نهاد اصرار- انکار و روند تاریخی آن که منجر به تشدید تنش‌ها و تداوم بحران در روابط میان دو کشور شده، به طور اساسی در این نوشتار مورد توجه و تاکید قرار می‌گیرد.

#### روش تحقیق و پیشینه پژوهش

در این مقاله اساس جمع‌آوری اطلاعات و داده‌های تاریخی بر اساس مطالعه اسنادی و منابع اصلی استوار می‌باشد. روش استفاده شده در این پژوهش، روش بررسی و تحقیق تاریخی با رویکردی توصیفی-تحلیلی مبتنی بر منابع آرشیویی و کتابخانه‌ای است. بر اساس این روش ابتدا با استفاده از منابع مختلف، حوادث و وقایع تاریخی توصیف و سپس به تجزیه و تحلیل آن پرداخته می‌شود و در نهایت اطلاعات و داده‌های نو و جدید ارائه می‌گردد. در رابطه با پیشینه روابط و اختلافات ایران و عثمانی اسناد و مطالب فراوانی در لابلای منابع مختلف وجود دارد. خانم افسانه منفرد در مقاله خود تحت عنوان کنگره برلین و مسئله باز پس‌گیری قطور به ماده شصت کنگره مبنی بر استرداد محال قطور به ایران و تلاش‌های سپهسالار و میرزا ملکم خان به عنوان نماینده ایران در آن کنگره پرداخته است. در ضمن منابع تحقیق وی محدود و تحقیق وی دارای ایرادات خاصی است. به عنوان نمونه به موقعیت جغرافیایی قطور و اهمیت آن نپرداخته است به گونه‌ای که خواننده نمی‌داند که قطور در کجای ایران قرار دارد. اما ارزش تحقیق حاضر در این است که با تکیه بر اسناد و مکاتبات تاریخی به جزئیات سیاست و عملکرد مقامات استانبول در قبال ایران و به ویژه رئیس هیات نمایندگی آنها یعنی شخص درویش پاشا در مناطق و شهرهای مرزی غرب کشور پرداخته است. و نشان خواهیم داد که مقامات و ماموران ترک چگونه از هر فرصتی برای رسیدن مقاصد خود بهره‌بردار کرده‌اند و در مقابل نیز مردمان میهن دوست مناطق غرب و به ویژه کردهای ساکن غرب کشور در مقابل خواست نا مشروع آنها مقاومت کرده و واکنش نشان داده‌اند.

### موقعیت جغرافیایی قطور

قطور نام یکی از دهستان‌های هفت‌گانه بخش مرکزی حومه شهرستان خوی واقع در آذربایجان غربی که در جنوب باختری بخش مرکزی واقع شده است و از شمال به دهستان الوند و از جنوب به کره سنی و مرز ترکیه محدود است. (دهخدا، ۱۳۳۴: ۱۵۵۶۱) و به روایتی دیگر قطور یکی از بلوکات شاپور است. شاپور دارای هفت بلوک، ۱۳۲ قریه، ۱۶۵ فرسنگ مربع مساحت است. (کریمی، ۱۳۱: ۶۵) مؤلف مرآت البلدان در این رابطه می‌نویسد: «مجال قطور مرکب از سی و نه قریه از غرب و جنوب مجاور خاک عثمانی است.» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۴، جلد ۱: ۲۳۹۵) همچنین قطور نام رشته کوه و زنجیره کوهی است، در مرز ایران از منتهی‌الیه شمال غربی آذربایجان یعنی از قله آرارات صغیر شروع شده و در امتداد حدود غربی ایران از شمال غربی به جنوب شرقی امتداد می‌یابد و دارای سلسله کوه‌ها و قله‌های صعب‌العبور است. و یکی از کوه‌های مرتفع و مهم آن قطور است که نزدیک به دو هزار متر، (۱۹۸۸) متر، ارتفاع دارد. (همان، ۱۳۶)

### اهمیت استراتژیکی قطور و سیاست عثمانی جهت تصاحب آن

از آنجایی که قطور در مرز میان دو کشور ترکیه و ایران واقع شده، و مهم‌تر از همه منطقه‌ای مرتفع با زنجیره بلندی‌های سر به فلک کشیده‌ای است، نقش یک دیوار حائل و مطمئن را جهت ممانعت از تعرض همسایه شمال غربی ایفا می‌کند، فارغ از اهمیت ذاتی آن به منزله بخشی تاریخی از سرزمین ایران، تسلط ترکیه بر آن یک تهدید جدی محسوب می‌شد، چرا که به مثابه کانون بحران و تعرض و تهدید منطقه و به قول مشیروالدوله "مفتاح سایر جاها" بود. (گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی دوره قاجار، ۱۳۶۹: ۱۶۳) از بررسی منابع مختلف می‌توان نتیجه گرفت که منطقه قطور حائز اهمیت نظامی خاصی بوده است. (آدمیت، ۱۳۵۴: ۵۸۲) / گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ۱۳۷۰ و ۱۳۶۹) / اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۴: جلد ۱) بدین ترتیب عثمانی‌ها از موضع استراتژیکی به این مسئله نگاه کرده و علاوه بر قطور به دنبال تصرف دیگر مناطق مرزی در غرب ایران بودند.

به نظر می‌رسد شکست ایران در یک رشته جنگ‌ها در برابر روس‌های تزاری، در یورش ترک‌ها به مرزهای شمال غرب کشور و جسارت آن‌ها در اشغال و غارت آن مناطق بی‌تأثیر نبوده باشد. بررسی اسناد و منابع موجود نشان می‌دهد که مقامات ترک برای رسیدن به اهداف خود علاوه بر قوه قهریه از شیوه‌های مختلف استفاده می‌کردند. تحریک احساسات مذهبی و قومی ایلات و عشایر ترک و کرد، کوچاندن و اسکان آنها در قلمرو خود، تشویق آنها به نافرمانی در برابر حاکمیت ایران و... از شیوه‌های رایج آنها بود.



مؤلف کتاب مسائل مرزی ایران و عراق در این رابطه می‌نویسد: "در این زمان والی ارزروم برخی قبایل سرحدی آذربایجان را به خاک عثمانی کوچ داد. از نظر ایران ایل‌های مزبور اتباع این کشور بودند در حالی که ترکان عثمانی ادعا می‌کردند آنها تحت حمایت عثمانی بوده‌اند. دولت ایران نماینده‌ای به ارزروم فرستاد تا به مراتب فوق اعتراض کند، ولی حاکم ارزروم وی را زندانی کرد...". (مشایخ فریدونی، ۱۳۶۹: ۳۴) نامشخص بودن حدود مرزی، این وضعیت را تشدید می‌کرد و نتایجی در برداشت که کرزن آن را چنین ترسیم می‌کند: "به واسطه تابعیت مخلوط در میان خانواده واحد، تابعیت مرزی که هنوز لاینحل است، اختلاف میان ایران و عثمانی تجدید می‌شود. کردها و ترک‌ها در دو طرف مرز، خانه و زندگی دارند. هر وقت که بخواهند یا مقاصدشان ایجاب کند، برای کسب و کار یا فرار از مجازات گناهی که در خاک یک کشور مرتکب شده‌اند، آسان به طرف دیگر نقل مکان می‌نمایند...". (کرزن، ۱۳۴۹: ۷۰۳)

حمایت و تحریک ایلات و عشایر توسط دولت عثمانی به ویژه آن دسته از ایلات و عشایر که تابعیت آنها مشخص نبود، همچنین دخالت آنها در مسائل مناطق مرزی به اندازه‌ای گسترش یافته بود که در ماده نخست قرار داد اول ارزروم در سال ۱۲۳۸ ه.ق / ۱۸۲۲ م دولت عثمانی تعهد کرد که دیگر در امور مناطق مرزی ایران دخالت نکند. ضمناً قرار بر این شد که هر گونه اختلاف در مورد بیلاق و قشلاق ایلات و عشایر سرحدی با مذاکره و توافق نمایندگان دو کشور حل شود و در رابطه با تابعیت نا مشخص برخی ایلات و عشایر مانند حیدرانلو و سپیکی توافقاتی صورت گرفت. (فیضی، ۱۳۹۱: ۳۷) اما عثمانی‌ها نه تنها به مفاد این قرار داد عمل نکردند، بلکه با تحریک عشایر و ایلات مناطق مرزی و اهالی و ساکنان مناطقی چون سومای، برادوست، چهریق، لاهیجان و... و برانگیختن احساسات مذهبی و قومی آنها، کوشیدند دولت ایران را برای اعطای امتیازاتی به نفع خود تحت فشار بگذارند.

در راستای این اهداف توسعه‌طلبانه، باب عالی تلاش کرد که با تطمیع و تهدید ساکنان مناطق مرزی با وعده بخشش و معافیت و یا اعطای حاکمیت آن نواحی به رؤسای عشایر و بعضاً گروگان‌گیری و اسارت خانواده‌ها، به ویژه هنگام فعالیت کمیسیون مختلط تعیین حدود مرزی دو کشور، اهالی منطقه را به اعلام ترک تابعیت ایران وادار نماید. در این راستا دستگاه دیپلماسی ترک ها به ویژه شخص درویش پاشا فرمانده نظامی عثمانی و نماینده این کشور در مناقشات مرزی به انحای مختلف جهت تصرف مناطق مرزی ایران در غرب کشور دست به بحران‌آفرینی و توطئه‌سازی مستمر زد، و اگر همت و پایداری مرز نشینان مناطق غربی و نیز تلاش نمایندگان وطن دوست و متعهد نبود، نه تنها قطور بلکه مناطقی از قبیل خوی، سردشت، چهریق، بانه و ... از ایران منتزع می گردید. برای مثال این مرز نشینان کرد بانه و سردشت بودند که در مقابل تطمیع و غوغا آفرینی درویش پاشا موضع گرفتند و اعلام کردند: "... [درویش پاشا] به ما تکلیف نمود و خواهش نمود که ماها نوشته مهمور بدهیم که سردشت و توابع آن مال دولت عثمانی است... حاضر نیستیم دین به دنیا بفروشیم و سردشت و توابع را آن را جزو عثمانی بدانیم...". (فاروقی، ۱۳۸۳: ۱۰۶)

و یا در گزارش دیگری چنین آمده است: "درویش پاشا مأمور دولت عثمانیه اهالی بانه را در خفیه خواسته و ایشان را ترغیب و تحریض و اغرا و اغوا می نمود که بگویند و نوشته بدهند که بانه داخل خاک دولت عثمانیه است و جیرا متصرف ایران شده‌اند و در ازای این فقره می نمود که نوشته و سند معافی ده ساله به شماها از دولت روم داده می شود...". اما اهالی بانه نه تنها فریب ترک ها را نخورده بلکه با شکایت و انعکاس توطئه آنها، از وزارت خارجه درخواست می کنند که از فعالیت ماموران ترک به ویژه درویش پاشا جلوگیری شود و ضمن مقاومت در برابر این خواست نامشروع آنها اعلام می کنند: "... از ابتدای آفرینش تاکنون، بانه جزو ملحقات کردستان و کردستان بخشی از خاک ایران بوده است... (مشیرالدوله، ۱۳۴۸: ۱۳۷-۱۳۶؛ فیضی، ۱۳۹۱: ۴۰؛ فاروقی، ۱۳۸۳: ۱۰۷)

بدین ترتیب ملاحظه می کنیم که عثمانی‌ها از سوءمدیریت حاکمیت خاندان قاجار بهره‌برداری کرده ولی با مقاومت و پایداری مناطق مرزی مواجه شده و ساکنان کردستان تحت تأثیر اقدامات آنها قرار نگرفته و در مقابل زیاده‌خواهی‌های مقامات و مأموران ترک ایستادگی کرده و آنها در راستای رسیدن به مقاصد نامشروعشان ناکام گذاشته‌اند و ثابت نمودند که همواره پایبند حفظ تمامیت ارضی کشور به ویژه در هنگام ضعف حاکمیت مرکزی کشور هستند.

**تاریخچه اختلافات مرزی و اشغال قطور توسط عثمانی**

تا پیش از جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴م) تنها همسایه مرزهای غربی ایران، کشور عثمانی بود. اسناد و منابع تاریخی بیانگر این واقعیت است که مرزهای غربی مدت‌های مدید محل منازعه و کشاکش میان ایران و عثمانی بوده و هیچ‌گاه به طور کامل و اساسی خطوط مرزی مشخص و معین نشدند. از زمان شاه عباس اول و مطابق عهدنامه استانبول (۱۰۲۲ ه.ق) تعیین خطوط مرزی به سابق ارجاع داده شد. (مهدوی، ۱۳۸۳: ۷۸۷) و عهدنامه‌های عهد سلطان مراد چهارم و شاه صفی (۱۰۴۹ ه.ق) نیز به علت عدم سندیت و مشکوک بودن، در این زمینه کارساز نبوده است. (نوابی، ۱۳۸۳: ۳۵۴)

معاهده مرزی زمان نادر شاه و محمود خان اول (۱۱۵۹ ه.ق) نیز تعیین خطوط مرزی و سرحدی را به عهدنامه‌های گذشته ارجاع داده است.

در زمان فتحعلی‌شاه قاجار و با شروع تعرضات مرزی توسط عثمانی و پاسخ قاطع از جانب عباس میرزا و انعقاد قرارداد (۱۲۳۸ ه.ق) میان فتحعلی شاه و سلطان محمود خان دوم، در رابطه با اختلافات مرزی، عهدنامه (۱۱۵۹ ه.ق) مورد تأیید و مبنا قرار گرفت. (نفیسی، ۱۳۸۳: ۷۰۷-۷۰۵) از این رو مسائل و مناقشات مرزی تا اواخر حکومت محمد شاه مسکوت ماند، اما با غارت محمره توسط علیرضا پاشا در سال (۱۲۵۴ ه.ق) بار دیگر مناقشات و اختلافات مرزی در محور بحث قرار گرفت و مذاکرات مرزی به طور جدی مطرح شد.

پیشرفت کند مذاکرات از یک سو و منافع استعماری کشورهای روس و انگلیس در منطقه و به ویژه زیاده خواهی‌ها و توسعه طلبی‌های روس‌ها در منطقه قفقاز و آذربایجان موجب دخالت آنها به منظور تسهیل و تسریع مذاکرات شد، از این رو قرار شد با تشکیل کمیسونی متشکل از نمایندگان چهار کشور در ارزنه‌روم در کشور عثمانی به رفع اختلافات مرزی اقدام کنند. کمیسیون چهار جانبه در سال ۱۲۹۵ ه.ق کار خود را آغاز کرد و با انجام ۱۸ نشست و صرف سه سال وقت، هیچ‌گونه توافق و نتیجه اصولی را در پی نداشت.

عدم موفقیت این کمیسیون منجر به پذیرش عهدنامه ارزنه‌روم دوم در سال ۱۲۶۳ ه.ق بود. عهدنامه پس از مذاکرات طولانی و افت و خیزهایی، سرانجام در تاریخ ۱۶ جمادی الثانی ۱۲۶۳ ه.ق و در زمان محمدشاه قاجار و سلطان عبدالحمید عثمانی، توسط امیر کبیر و انور افندی منعقد شد. و با وجود ایرادات طرفین به عهدنامه، اما تحت فشار دو دولت میانجی در سال ۱۲۶۴ ه.ق رسماً پذیرفته شد و کمیسیون‌های مرز گذاری و تحدید حدود به منظور رفع اختلافات کار خود را از خرمشهر آغاز کرد.

بر اساس ماده سوم عهدنامه، طرفین متعهد شدند که به موجب عهدنامه مذکور حاضرند، سایر ادعاهایی که در باب اراضی داشتند، متروک داشته و اشخاصی را مأمور نمایند که موافق ماده‌ی سابقه حدود بین‌الدولتین را معین نمایند. از این رو پس از انعقاد این پیمان‌نامه هیأتی متشکل از

نمایندگان ایران (میرزا جعفر خان مشیرالدوله) عثمانی (درویش پاشا) انگلیس (کلنل ویلیامز) و روسیه (سرهنگ چریکف) مسئول حل مناقشات و اختلافات مرزی، تعیین حدود، تهیه نقشه‌های مرزی، نصب نشانه‌های مرزی و به طور کلی اجرای جزئیات فصل سوم عهدنامه شدند. هیأت، کار خود را از اوایل ۱۲۶۵ ه.ق و از محمره (خرمشهر) با تعیین نوار مرزی مصب اروندرود آغاز کرد. (گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی ج ۲، ۱۳۶۹: ۴۷۸)

اما این هیأت نیز در نهایت به دلایلی از وصول به هرگونه موفقیت و دستاوردی ناکام ماند. چرا که، نماینده عثمانی درویش پاشا- و به قول مشیرالدوله "پهلوان مفسده‌ها" (همان، ج ۱: ۵۹۴)- علیرغم آنکه مسئول تسهیل روابط دو سویه و رفع اختلافات بود، خود به اقدامات تنش‌زایی دامن زد که نه تنها انجام فصل سوم را با فراز و فرودهایی مواجه ساخت، بلکه بارها با کارشکنی‌های مختلف، کمسیون را منحل و تشکیل آن را به تأخیر انداخت، و حتی با تعرضات مرزی و اشغال منطقه استراتژیک قطور، چالش‌های جدیدی را در روابط دو طرف دامن زد که به تشدید و گسترش بحران انجامید، به طوری که برای چندین دهه روابط دو کشور را تحت‌الشعاع خود قرار داد.

اشغال قطور همان‌طور که اشاره شد، نه تنها کار کمسیون را مختل ساخت، بلکه به بحرانی دامنه‌دار انجامید که برای چندین دهه روابط دو کشور را با چالش‌های بنیادین جدیدی مواجه ساخت، چرا که اشغال آن به دلایل زیر برای ایران حیثیتی و حساس بود.

نخست اینکه، بخشی تاریخی و لاینفک از سرزمین ایران به اشغال بیگانه درآمده بود.

دوم اینکه، منطقه قطور از موقعیت استراتژیکی و سوق‌الجیشی خاص برخوردار بود، لذا حفظ آن برای ایران اهمیت حیاتی داشت.

سوم، دولت عثمانی از طریق قطور در پی ماجراجویی‌هایی جدید برای الحاق مرزهای غربی ایران بود.

و دست آخر آن‌که، اشغال قطور محصول فرصت‌طلبی و فرصت‌جویی دولت عثمانی بود، چرا که با وجود این که دو کشور بر مبنای فصل سوم عهدنامه می‌بایستی به رفع اختلافات مشغول باشند، ترک‌ها از مرگ محمدشاه سوءاستفاده کردند و قطور را اشغال کرد، چنانکه نماینده ایران در کمسیون چهار جانبه- مشیرالدوله- در پیش‌گفتار گزارش نشست‌های چهار جانبه نحوه اشغال قطور را این چنین گزارش و مورد چالش قرار داده است: پس از آن که [محمد] شاه... رحلت فرمود...، دولت فرصت‌جو و ابن‌الوقت عثمانیه به خیال اینکه ایام فترت و اول سلطنت و طغیان سالار نارستگار در سمت خراسان مایه مشغولیت دولت است، به محض استماع خبر جلوس [ناصرالدین‌شاه]... به درویش پاشا وکیل خودشان، دستورالعمل دادند که از راه "وان" رفته، بلوک "قطور" را که از جمله توابع خوی و موافق رموز و نکات لشکرکشی محکمه، و دربندی است که شایسته کمال اعتنا و مفتاح سایر جاهاست... ضبط و از تصرف ماموران این دولت [ایران] منتزع نماید. او در عین شدت برف و بارش... با جمعی از عساکر عثمانیه... بلوک مزبور را تصرف و در دهنه

شرقی دره مذکور که مشرف به کلیه شهر خوی است، مناری به عنوان علامت خط سرحد بنا و بر پا کرد... (مشیرالدوله، ۱۳۴۸: ۱۶۷) و در همین باره نیز امیرکبیر در نامه‌ای به دالگورکی - وزیر مختار روسیه - به تاریخ سوم شعبان ۱۲۶۵ شناعت اقدام درویش پاشا را در اشغال قطور گزارش کرده است: "درباره آمدن درویش پاشا به حدود خوی با پیشروی او به خاک این طرف و تجاوز به دهستان قطور، ملک تصرفی دولت ایران با اینکه آشکار در فصل سوم قرارداد [ارزنه‌الروم]، دو دولت تعهد کردند دعاوی ارضی خود را ترک نمایند. به جناب عالی اطلاع می‌دهد که از هر راه صلاح می‌دانید، فساد او را از سرحد دور نمایند که اختلاف تازه میان دو دولت پدید نیاید. آن جناب برای خیرخواهی و دوستی درباره جلوگیری از رفتار خلاف، درویش پاشا، هم به پایتخت عثمانی اطلاع دادند، هم مأمور سفارت روسیه را به سرحد فرستادند. درویش پاشا پس از اطلاع، از سرحد دور شد، ولی آثاری مخالف دوستی دو دولت در آنجا برجای گذاشت و از قراری که محمد رحیم میرزا [از] خود نوشته است و مأمور سفارت هم از نزدیک بازدید کرده، در اول خاک قطور قراولخانه ساخته و پنجاه سرباز در آنجا گذارده و به هیچ روی نمی‌گذارند، هیچ ایرانی بدون گذرنامه به خاک قطور قدم بگذارد. از سوی دیگر در نزدیک خاک قطور نیز ششصد نفر سرباز گذارده و می‌خواهد خاک دهستان قطور را تصرف کند. اکنون از آن جناب می‌پرسد که: آیا در کدام دولت این قرار و قاعده جاری است که دولت همسایه در هنگام صلح و آشتی این طور بیاید و بخواهد سرزمین دولت و همسایه را تصرف کند و چطور ممکن است این دولت دست‌اندازی بیگانه در خاک خود را ببیند و ساکت باشد؟ آیا نمایندگان دو دولت واسطه [روس و انگلیس] در این موضوع چه مصلحت می‌دانند؟ بدیهی است که هرگز به رفتار و تجاوز کارکنان دولت عثمانی رضایت نخواهند داد و اکنون جای آن هست که جبران این رفتار درویش پاشا را از دولت عثمانی بخواهند... پیداست که با این حالت دولت عثمانی پاسداران خود را بر ندارد و علامت ۳ را که درویش پاشا ساخته است خراب نکنند، میرزا جعفر خان نمی‌تواند وظیفه خود را انجام دهد. از آن جناب خواهشمندم جواب این مطلبی را که نوشته شد، معلوم نمایند تا دولت ایران هم تکلیف خود را بداند." (صفایی، بی‌تا: ۱۸-۱۷) همچنین به دستور درویش پاشا در دهانه تنگه قطور بر روی سنگ بزرگی عبارت فارسی «راس حدود دولت ایران و عثمانیه در ناحیه قطور سنه ۱۲۶۵» را حک نمودند. (آدمیت، ۱۳۵۴: ۵۸۳) بدین ترتیب ترک‌ها به خیال خام خود کار قطور تمام شده است و آن را به خاک خود ملحق نموده اند. به نظر می‌رسد امیرکبیر با آشنایی به اصول دیپلماسی و سابقه مذاکره با مقامات ترک و شناخت از کارشکنی و طفره رفتن آنها در جریان مذاکرات قرارداد دوم ارزنه‌الروم به نمایندگی خود، ضمن اعتراض به اقدام دولت عثمانی، شرط تشکیل کمیسیون تحدید حدود مرزی را تخلیه کامل قطور و برداشتن علائم و نشانه‌های سرحدی از طرف عثمانی‌ها می‌داند.

البته ناگفته نماند، درویش پاشا علاوه بر قطور سی و پنج دهات دره قطور را نیز اشغال کرد که در دستورالعمل مشیروالدوله به میرزا محبعلی - مسئول تعیین حدود قطور - اسامی آنها به قرار زیر آمده است: قطور، اشتران، ریزی، روایان، قاشقول، بانه، مرک، چلیک‌علیا، چلیک سفلی، ترس‌آباد، کوارا، قاولیک، هره‌تیل، امان‌یورت، شرفخانه، سرای، خراب سورک، حبس علیا، مخنی، کوله دمک، کوکرت، المالو، هندوان، قیله‌لق، قهشقه‌بلاغ، بیانلو، رازی، بلوچیک، دنه‌خور، کرچیک، چارخ، سرانگیز و... (گزیده اسناد، ج ۲: ۱۴۱-۱۴۰) بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که عثمانی‌ها علاوه بر قطور به دنبال تصرف مناطق بیشتری در مرزهای غربی کشور بودند و این سؤال مطرح است که چه شرایطی بر مناطق غربی ایران حاکم بود که دولت عثمانی را تشویق به چنین اقدامات تجاوز کارانه‌ای می‌کرد؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت، صرف‌نظر از ضعف عمومی ایران سده نوزدهم، سوءمدیریت خاندان قاجار، نارضایتی مردم و... ساکنان مناطق غربی ایران در آذربایجان - کردها و ترک‌ها - به دلیل تشابه قومی - زبانی و دینی، همواره مورد توجه عثمانی‌ها بودند و آنها را به نافرمانی و طغیان در برابر حکومت مرکزی ایران ترغیب و تشویق می‌کردند. در واقع دولت عثمانی با چنین ملاحظاتی دست به اقدامات مداخله جویانه در بخش‌های غربی کشور می‌زد. در چنین شرایطی، حکومت‌های مرکزی ایران بایستی با عنایت به واقعیت‌های موجود، سیاست جذب ساکنان این منطقه به ویژه ایلات و عشایر را در پیش گرفته و بدین ترتیب زمینه‌های نفوذ عثمانی‌ها را سد کرده و مانع از دخالت ترک‌ها در امور این مناطق می‌شدند. اما بر خلاف این واقعیت دولت‌های مرکزی ایران در دوره‌های مختلف بدون توجه به این مسائل با اقدامات نسنجیده و اشتباهات مکرر، زمینه دخالت بیگانگان و دولت‌های همسایه فرصت‌طلب نظیر روس‌ها و عثمانی‌ها را فراهم کرده، تا جایی که آنها به خود جسارت داده و در امور کشور به انحاء مختلف دخالت کنند.

#### از اشغال قطور تا عهدنامه برلین (۱۲۹۵-۱۲۶۵)

کار کمیسیون تعیین حدود در سال (۱۲۶۳ ه.ق) و با وجود ادامه کار آن تا سال (۱۲۶۹ ه.ق)، به خاطر تعرض عثمانی به ناحیه قطور و مانع تراشی‌ها و اقدامات غیردیپلماتیک درویش پاشا - نماینده عثمانی در کمیسیون - به بن‌بست رسید، از این‌رو کمیسیون در سال ۱۲۷۴ ه.ق و بعد از گسستی پنج ساله، به پیشنهاد "پالمرستون" - وزیر امور خارجه وقت انگلستان - بار دیگر کار خود را از سر گرفت و تا سال ۱۲۸۲ ه.ق نشست‌های آن ادامه یافت، اما هیچ‌گونه توافق اصولی و اساسی را در پی نداشت، مگر یک توافق جزئی میان مشیروالدوله و علی‌پاشا نماینده عثمانی در ۱۸۷۰ م مبنی بر پذیرش حفظ وضع موجود (استاتوکو)، (همان، ۲۳-۲۲) که آن هم خود به نحوی بیانگر بن‌بست نشست‌های کمیسیون بود.

در مجموع همان‌طور که پیشتر نیز بدان اشاره شد اصرار ایران برای استرداد قطور و انکار عثمانی، به افزایش تنش‌های تازه و تداوم بحران انجامید. از این رو مسئله قطور در این سه دهه از چالش‌های اساسی روابط دو کشور و نیز مانع حل و فصل اختلافات مرزی و تعیین خطوط بود. ناحیه قطور فارغ از اهمیت راهبردی آن، از آنجایی که در حین کار کمیسیون و علیرغم تعهد عثمانی مبنی بر تلاش جهت رفع تنش‌ها و اختلافات به شیوه‌ای کاملاً غیره متعارف و فرصت جویانه توسط دولت عثمانی و نماینده آن کشور یعنی درویش‌پاشا اشغال شده بود. هیأت حاکمه و دستگاه دیپلماسی ایران و به ویژه شخص مشیروالدوله- نماینده ایران در کمیسیون- را بسیار آزرده و خشمگین ساخت. از این رو انتظار پاسخ نظامی از جانب ایران برای بازپس‌گیری آن منطقه از اشغال سربازان ترک می‌رفت، اما ایران عصر ناصری بنا به دلایلی از جمله مشکلات روز افزون داخلی، تداوم پیامدهای زینبار جنگ‌های پیشین با روسیه، مسئله هرات، نفوذ دول قدرتمند منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای و نگرانی از موضع‌گیری آنها، وجود دولتمردان ناکارآمد در هیأت حاکمه و... توجه چندانی به گزینه نظامی نداشت، اگرچه گاه در لفظ و حرکات ماموران و نمایندگان ایرانی از فرط عصبانیت- به خاطر کارشکنی و قلدری ماموران عثمانی خاصه درویش‌پاشا- سخنانی بر زبان آنها جاری می‌شد که بیانگر تمایل آنان نسبت به گزینه نظامی بود.

چنان که ناصرالدین شاه در حاشیه نامه میرزا صادق خان، پیشکار آذربایجان در یادآوری چالش آفرینی‌های درویش‌پاشا بر سر راه مشیروالدوله، دستور صریح داد: «حدود قطور معین است، همه کس می‌داند هرچه حدود صحیفه قطور است باید ضبط شود، دستورالعمل مجدد فرمان داده زود هم تلگرافاً هم تحریراً بدهند.» (همان: ۱۱) همچنین در جریان جنگ‌های کریمه، ناصرالدین شاه به امید بازپس‌گیری قطور، به پیشنهاد "دالگورگی" وزیر مختار روسیه مبنی بر همکاری و همسویی با روسیه علیه عثمانی و انگلستان، پاسخ مساعد داد. و اگر تهدیدات انگلستان و فرانسه و مخالفت و پایداری میرزا آقاخان نوری نبود، قول بخشش غرامت باقی‌مانده قرارداد ترکمانچای و امید استرداد قطور، شاه را وارد بازی خطرناکی می‌کرد. (امانت، ۱۳۸۴: ۳۴۰-۳۳۹)

در هر حال مسئله بازپس گیری قطور به اندازه ای برای ایرا و ناصرالدین شاه اهمیت داشت که کمی قبل از تشکیل کنگره برلین به اروپا مسافرت نمود و صراحتاً بیان کرد «خیال رفتن ما به فرنگستان برای همین کارهاست» (فرهاد معتمد، ۱۳۲۶: ۳۳) هر چند در ظاهر هدف شاه بازدید از نمایشگاه بین المللی پاریس اعلام شد.

به نظر می رسد، هدف شاه از سفر به فرنگ در این زمان که موجب تعجب محافل دیپلماتیک قرار گرفت نگرانی از جریان تحولات کنگره برلین و پایمال نشدن حق ایران بود، به گونه ای که می خواست از نزدیک در جریان تحولات آن قرار گیرد و حتی در اعتراض به عثمانی ها مسیر خود را علیرغم دشواری های آن خاک روسیه قرار داد. و بعدها نیز به نماینده ایران یعنی میرزا ملکم خان در جریان مذاکرات برلین عنوان ناظم الدوله داد و او را به سفیرکبیر ایران در لندن ارتقا داد. (رایین، ۱۳۵۳: ۸۷) / (محبوبی اردکانی، ۱۳۵۴: ۵۵۱)

به هرحال فارغ از این تهدیدات و تحرکات ناچیز، به علت فراهم نبودن بستر لازم برای مد نظر قرار دادن گزینه نظامی، رویکرد دستگاه دیپلماسی ایران و در رأس آن مشیروالدوله، فعال ترین دیپلمات ایران در قضیه قطور و اختلافات مرزی با عثمانی، رویکردی دیپلماتیک و مسالمت جویانه بود، به عبارتی ایران در پی آن بود تا از طریق کمیسیون تعیین حدود و اثبات حقانیت خود و همسویی با دول بزرگ به استرداد قطور نائل شود، و در این راه گاهاً ناگزیر به پناه بردن به دول ذی نفوذ و قدرتمند می شدند.

چنانکه مشیروالدوله ناگزیر به رفتن لندن شد و در گزارش نامه سفارت ایران در استانبول به وزارت خارجه می خوانیم: «خداوندگارا، جناب جلالت مآب مشیروالدوله هنگام توقف درلندن در باب امر قوتور با جناب لارڈ جان رسل وزیر امور خارجه دولت انگلیس مذاکره کرده شرحی درباب استدلال و اثبات حقوق دولت علیه در آن ملک خود و عدم حق ضبط دولت عثمانی بعد از انعقاد عهدنامه ارزنه الروم که به موجب فقرات همان عهدنامه اراضی متنازع فیه سرحدات دولتین به حالت استاتوقو توقیف و مقرر کرده اند و با وجود آن شروط مقرر ضبط آن اراضی بعد از انعقاد آن عهدنامه که به همه جهت خلاف و مغایر اصول استاتوقو است. نوشته به وزیر خارجه دولت مشارالیهها داده وزیر امور خارجه هم نظر بر حقانیت دلایل که بر اثبات حقوق دولت علیه در خصوص قوتور کافی بوده است از جانب دولت متبوعه خود وعده صریح داده بود که در این باب دستور العملی به ایلچی کبیر خود مقیم اسلامبول داده که با عالی پاشا در این باب مذاکره نمایند.» (گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ج ۲: ۱۰۲-۱۰۱).

اما در مقابل دولت عثمانی و در رأس آنان درویش پاشا، با ایجاد اغتشاش و ناامنی و تحریک مرزنشینان با سوءاستفاده از عامل مذهب (همان، ج ۶، اسناد شماره ۱۱۷۲-۱۱۶۹: ۴۹۲-۴۸۶) و



نیز وقت کشی و اختلال در کار مذاکرات، از انجام هر اقدام جدی و قانونی برای تخلیه قطور اغماض می‌کرد. و حتی گاهاً با ارائه دلایل غیره مستدل قطور را از آن خود می‌دانست. چنان که در پاسخ نامه سفیر کبیر دولت انگلستان، که در نتیجه دیپلماسی مشیروالدوله خواستار شده بود: «... دولت عثمانی از دعوی که در خصوص قطور دارد صرف نظر نماید...» (همان، ج ۲: ۱۰۶) قید کرده بود: «... اما ماده قطور چیزی نیست که بغتتا اجراً گردیده و یا در این باب سابقاً قراری بوده در خلاف آن رفتار و حرکت شده باشد، بلکه از برای فهماندن حق صریح خود را در ماده قطور دولت عثمانی قومیسری یعنی مأموری که می‌فرستاد، همان وقت به سفارت ایران اظهار شده بود که یک نفر مامور هم از طرف دولت ایران روانه دارند که وقت مرور از آنجا مراتب را معلوم و معین شود. اما از جانب ایران مأمور نیامد؟ و نظر به سندات معتبره موجوده به قدر ذره [ای] شبه باقی نمانده است، که قطور ملک صحیح دولت عثمانی است و همان وقت حدود صحیح آن نیز تعیین گردیده است. بناء علیه به جهت اینکه حق دولت عثمانی در این باب مستند به سندات معتبره است، قابل امکان نخواهد بود که این مسأله ترک بشود...» (همان، ج ۲: ۱۰۶) / درویش پاشا، نسخه خطی: ۱۸۴) به نظر می‌رسد دولت عثمانی در این راه از حمایت انگلستان برخوردار بوده باشد و بعید نیست با پشتگرمی و توصیه آنها که در این زمان متحد همدیگر در مقابل روس‌ها بودند، دربار ایران را بازی می‌دادند. چرا که انگلیسی‌ها در هنگام تشکیل کنگره برلین با این استدلال که سی سال از تصرف قطور توسط عثمانی گذشته، از ایران خواستند از حق خود در این رابطه بگذرد و از موضع گیری صریح در این رابطه طفره می‌رفتند. (آدمیت، ۱۳۵۴: ۵۸۲) اما از آنجا که روس‌ها در این زمان در حالت جنگی با دولت عثمانی به سر می‌بردند، از خواست ایران مبنی بر بازپس گیری قطور حمایت کرده و حتی در دوره ناصرالدین شاه نیز به ایران پیشنهاد دادند که به عثمانی اعلان جنگ دهد و نفع روس‌ها وارد جنگ‌های کریمه شود، در مقابل روسیه از باقی مانده غرامت جنگی قرارداد ترکمن‌چای خواهد گذشت. و بعدها نیز در جریان تشکیل کنگره برلین، مقامات روسیه از جمله گورچاکف وزیر خارجه و چریکف نماینده آنها در کمیسیون سرحدی از ایران حمایت کردند. افضل الملک کرمانی با اشاره به ماده تاریخ استرداد قطور که میرزا اسدالله، امام جمعه خوی آن را سروده بود، به حمایت سیاسی الکساندر دوم تزار روس اشاره کرده است. (افسانه منفرد، ۱۳۷۱ به نقل از نسخه خطی کراسه المعی: برگ ۲۸۴) / (مجموعه اسناد و مدارک امین الدوله: ۱۱۰) همان گونه که گذشت، دولت عثمانی علاوه بر انکار حق حاکمیت ایران، بارها با ترفند اختلال در کار کمیسیون، که بارها مورد اعتراض مشیروالدوله واقع شد و نیز تحریک مرزنشیان که باز مورد اعتراض آنان واقع شد. در پی آن بود که مسئله قطور را به محاق فراموشی بسپارد، اگر چه ایران هیچ‌گاه سکوت نکرد، اما عثمانی نیز مصرانه از استرداد آن امتناع می‌کرد. اما با شروع جنگ مجدد عثمانی—روسیه و شکست این کشور از روسیه، فعالیت‌های دیپلماتیک ایران در کنفرانس

برلین، که به منظور تعیین سرنوشت کشورهای بالکان تحت نفوذ عثمانی تشکیل شده بود، توانست حقانیت خود را در کنفرانس برلین جهت استرداد قطور بقبولاند. در نهایت پس از گذشت سی سال از تجاوز ارتش عثمانی به منطقه قطور، سرانجام هنگامی که کنگره برلین در آلمان، زیر نظر نمایندگان دولت‌های روس، انگلیس، فرانسه، اتریش، آلمان، ایتالیا و با شرکت نمایندگان دولت عثمانی در سال (۱۷۸۷م/ ۱۲۹۵ ه.ق) برای تعیین سرنوشت استقلال کشورهای بالکان و اروپای شرقی که در تصرف عثمانی بود، برپا گردید. از طرف دولت ایران درباره تجاوز دولت عثمانی به قطور به آن کنگره به وسیله ملکم خان- وزیر مختار ایران در لندن- شکایت مطرح گردید. در این زمان که وزیر امور خارجه ایران میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) بود، با کوشش‌های سیاسی ایران، کنگره در ماده شصتم قرارداد برلین، دولت عثمانی را به واگذاری بخشی از سرزمین قطور ناچار نمود. (صفایی، بی تا: ۳۰) نکته نغز آن که با وجود این که ایران در این کنفرانس به دنبال حق طبیعی خود بود، اما هیأت سیاسی عثمانی از آن به عنوان خیانت یاد کرده، چنانچه در واکنش به این اقدام ایران، نماینده عثمانی در کنفرانس برلین، این چنین گزارش کرده: «در آن روزهای تاریک، در پایان جنگ با روسیه که ما بسیار نا امید و رنجور بودیم و در کنگره‌ی برلین مواجه با مشکلات متعددی شدیم. حکومت مسلمان ایران، که جنگ را به مثابه‌ی جهاد تلقی کرده بود، اگر کمک نمی‌کرد بایستی حداقل رفتاری خیرخواهانه و بی‌طرفانه در پیش می‌گرفت، اما ایران با درخواست‌های بیشماری در راستای ضربه رساندن به کشور ما و نمک پاشیدن به زخم‌هایمان به کنگره آمد. ناحیه قطور به قلمرو ایران الحاق شد. این شیطنت‌ها هیچگاه نه بخشیده شد و نه فراموش گشت.» - (cetinsaya, cokhan. essential friends and natural enemies, ) (2003, P117) از سوی دیگر سپهسالار که از طرفندهای عثمانی مطلع بود، بلافاصله میرزا محبعلی را جهت استرداد قطور با سفارشات واقع‌نگرانه روانه منطقه کرد، سفارشات از این دست: «... ابتدائاً این معنی را باید آن مقرب الخاقان در بنیان و اساس امر بداند که... باید غایه القصوای دقت و موشکافی از طرف شما در این کمیسیون به عمل آید که به قدر یک وجب از اراضی و انهار و قرا و قلاع و اماکن... فراموش نمانده تماماً به سرحداران دولت علیه ایران تسلیم و تحویل شود. فصل دویم: خود المقرب الخاقان می دانید... که دهات دره قطور را که درویش پاشا در سال ۱۲۶۵... غضب کرد در ضمن کتابچه مرحوم میرزا جعفرخان مشیرالدوله سی و پنج قریه به موجب تفصیل ذیل قلمداد و تعداد نموده اند که نباید از یک ذره آن صرف نظر شود... فصل هفتم: باید پس از ورود کمیسیون به مکان معین و شروع به گفتگوی امر، طوری با مأمورین روس و انگلیس قرار مبنای کار بدهید که مبدا قبل از آنکه قراری در اطمینان ما از بابت قطور بدهند، مأمورین عثمانی بروند و دره الاشکرد و محال بایزید را از مأمورین روسیه تحویل بگیرند و شما را در آنجا آواره بگذارند و دوچار اشکالات و زحمات گردیده دولت علیه را به زحمت بیندازند، زیرا که اگر قبل از اطمینان از قرار تسلیم کل محال قطور به ما محال بایزید و الاشکرد را از قشون دولت روس تحویل

بگیرند، دیگر تحویل گرفتن محال قطور از مأمورین عثمانی قرین کمال اشکال و باعث ایجاد زحمات خواهد شد، نباید به اندک غفلت از این نکته چنین موقع مساعد از دست برود و خدای ناکرده ندامت حاصل گردد...» (گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ج ۲، ۱۴۱-۱۴۰) میرزا حسین خان سپهسالار با حساسیت بسیار پیشرفت کار و عملکرد میرزا ملکم خان نماینده ایران در جریان کنگره و مذاکرات او با بیسمارک، آندراسی و گورچاکف را دنبال می کرد. وی در نامه مورخ ۲۲ جمادی الثانی ۱۲۹۵/ ۲۴ ژوئن ۱۸۷۸م خواست، این نکته را برای دول شرکت کننده روشن سازد که حل مسئله شرق بدون حل اختلافات میان ایران و عثمانی در رابطه با مسئله قطور کامل نخواهد بود. و با تاکید و راهنمایی سپهسالار، نماینده ایران یعنی ملکم خان در تمام مذاکرات و جلسات کنگره شرکت نکرد و علاقه ای به درگیر شدن در ماجرای بالکان نشان نداد. (منفرد، ۱۳۷۱: مقاله برلین) به نظر می رسد تلاش های میرزا حسین خان سپهسالار در رابطه با مسئله قطور، علاوه بر ایجاد جایگاه وی که در این زمان کفیل وزارت خارجه ایران بود، جبران نقش منفی خود در جریان قرارداد رویتز که شخصیت وی را خدشه دار کرده بود. هم چنین بعید نیست سفر ناصرالدین شاه به فرنگ در این زمان به منظور تاثیر بر مذاکرات به سود ایران به توصیه وی صورت نگرفته باشد.

#### از کنفرانس برلین تا واگذاری کامل (۱۳۱۳-۱۲۵۷ ه.ش)

در این فاصله در ایران و در منطقه خاور میانه و حتی جهان مواجه با رویدادهای عظیم، سرنوشت ساز، متحول کننده و قابل تاملی شد، رویدادهای از قبیل: انقلاب مشروطه، برافتادن قاجاریه و برآمدن پهلوی در ایران، اعلان جمهوری در ترکیه و سقوط حکومت آل عثمان، انقلاب روسیه و پیامدهای ناشی از آن در منطقه و به ویژه جنگ جهانی اول در سطح جهان و پیامدهای ناشی از آن در سطح منطقه ای و جهانی از جمله معاهدات سور (۱۹۱۸ م)، لوزان (۱۹۲۳ م)، کنفرانس پاریس (۱۹۱۹ م) و فروپاشی امپراتوری عثمانی و... بی شک این رویدادهای عظیم سیمای جهان و منطقه را دگرگون و متحول کرد و دولی را سودمند و برخی را نیز متضرر ساخت، اما در رابطه با ایران و چالش های مرزی با کشور عثمانی و خاصه مسئله قطور، لازم به اشاره است، با توجه به حجم عظیم تحولات و تجزیه امپراتوری عثمانی و شکل گیری حکومت های جدید در منطقه، انتظار بر آن بود که ایران نه تنها مسئله قطور را حل شده دانسته باشد، بلکه با توجه به شکست دولت عثمانی در جنگ و جدا شدن مناطق مختلفی از این کشور که قبلاً و به زور اشغال کرده بود، ایران نیز برخی از مناطق تاریخی خود را که طی سال های پیش به عثمانی واگذار یا عثمانی به زور اشغال کرده، باز پس گیرد. اما متأسفانه بنا به دلایلی از جمله کارشکنی انگلستان جهت حضور هیأت ایرانی در کنفرانس پاریس، و مسئله قرارداد ۱۹۱۹ م. و چند پارگی حاکمیت و ناکارآمدی آن برای اقناع دول پیروز و... از وصول به هرگونه دستاوردی ناکام ماند. اما در رابطه با ماجرای قطور،

همان‌طور که سپهسالار پیش‌بینی کرده بود، حکومت عثمانی با وجود پذیرش رسمی حق حاکمیت ایران بر قطور و آن هم مطابق یک معاهده رسمی و بین‌المللی، از واگذاری و تخلیه آن، به مدت چندین دهه دیگر اجتناب کرد. و بار دیگر نشان داد که گفتمان مسلط در روابط خارجی، فرصت‌طلبی، قلدری، بی‌توجهی به هرگونه قرارداد رسمی بین‌المللی و وقت‌کشی است. از این رو مسئله قطور و دیگر مسائل مرزی بار دیگر، روابط دو سویه را با تداوم بحران و چالش‌های جدی مواجه ساخت. و مهم‌تر این‌که، بخش اعظم توان و انرژی ایران را صرف این مسئله کرد و ایران را نه تنها از برخی فرصت‌ها محروم، بلکه در نهایت ایران را از لحاظ ارضی با خسارات جبران‌ناپذیری مواجه ساخت. باری، دولت عثمانی همان‌طور که پیشتر اشاره رفت از تخلیه کامل ناحیه قطور با تکیه بر دلایل واهی و وقت‌کشی در پی تداوم اشغال و الحاق آن برآمد. چنان‌که فخری بیگ سفیر عثمانی طی نامه‌ای به وزارت خارجه نوشت: "... اکنون جواب تلغرافی از وکلای عظام دولت علیه رسیده است که موافق اظهار سفارت‌های دولتین فخیمین انگلیس و روس مقیمین اسلامبول چون وقت موسم گذشته است. حل مسئله مزبوره را می‌بایست به سال آینده قرار داد." (همان: ۱۹۵)

البته مقصود عثمانی همان‌طور که اشاره شد، وقت‌کشی و در نهایت تصرف کامل آن بود، چنان‌که پس از ۱۳ سال از پذیرش رسمی قرارداد برلین، باز عثمانی با اتکا به نامه درویش پاشا مدعی مالکیت آن بود. به طوری که در پاسخ به اصرار ایران مبنی بر تخلیه قطور مدعی شدند: «محال قطور کلا و طرامع توابعات آن از ملک محمودی شدن شکی و شبهه ندارد و در این خصوص در کتب کتابخانه محکم علیه عثمانیه نظر کرده شده و ارکان دولت هم تحقیق نموده‌اند که قریه مزبوره مع توابعات آن از ملک و سرحدات و آن است...» (درویش پاشا، نسخه خطی: ۱۲۴) از سوی دیگر ایران نیز هم‌چنان در بازپس‌گیری قطور مصر بود، چنانکه در سال ۱۳۱۴ ه.ق، پس از سال‌ها تلاش مستمر برای وصول به حق خود، مظفرالدین شاه دستور داد: «در باب قطور و سایر اراضی متنازع فیه مابین دولت علیه و دولت عثمانی... خوب است مقرر فرمایند جاهایی را که ما ملک مختص خودمان می‌دانیم با تدابیر صالحه و حسنه کارگزاران دولت علیه ضبط نموده، بگذارند از طرف عثمانی کارشکنی‌ها بشود...». (گزیده اسناد ایران و عثمانی، ج ۴، ۱۳۶۹: ۱۹)

در این بازی دولت عثمانی از طریق کارشکنی و وقت‌کشی موفق درآمد. به طوری که ۱۲ سال پس از دستور مظفری الدین شاه مبنی بر بازپس‌گیری قهری و نیز تشکیل چندین کمیسیون حل اختلاف مرزی قطور همچنان در اشغال عثمانی بود و ادعاها همچنان پا برجا و حتی شدیدتر و خصمانه‌تر شد، چنان که طی دو نامه در سال ۱۳۲۶ مدعی شدند: «... قطور و محالات سایره قبل از عهدنامه ۱۰۴۹ از اجرای ممالک محروسه دولت عثمانی بوده... اصلاً برای قطور ما حرفی نداریم...» (همان، ج ۶: ۲۹۹) و نیز در گزارش کمیسیون عثمانی مدعی بود: «...در خصوص ترک قطور به دولت متبوعه شما که معلوم است محلی به تاویل آن ندارد. زحمت بیهوده قبول نفرمایید زیرا چنانکه در لایحه اول اشعار شده که برای قطور مطالبه از طرف ما سبقت نداشته و باز هم نداریم...» (درویش پاشا، نسخه خطی: ۲۹۱) باری، حکومت قاجار عهد ناصری و مظفری از بازپس‌گیری قطور، با وجود فعالیت‌های دیپلماتیک و حتی اتکا به دول خارجی و بعضاً رویکردهای خصمانه ناکام ماند و پادشاهان بعدی قاجار آن چنان درگیر مسائل داخلی خود بودند که قطور و اختلافات مرزی با عثمانی با وجود اقداماتی از جمله تشکیل کمیسیون‌ها و درخواست مشروطه خواهان مبنی بر تخلیه مناطق ایران، چنان در حاشیه قرار گرفت که تمام شده فرض می‌شد. از این رو مسئله تخلیه قطور و دیگر مسائل مرزی به عهد پهلوی اول کشیده شد. با توجه به مقوله تشکیل دولت ملی و فرآیند نوسازی، هر دو کشور نیازمند برطرف کردن اختلافات مرزی و برقراری روابط دیپلماتیک بودند. از این رو، دو کشور در راستای این مهم گام‌هایی برداشتند. چنانکه در طول چندین سال، موفق به انعقاد چندین قرارداد مهم از جمله عهدنامه "ودادیه و تامینیه" (۱۳۰۵ ه.ش) موافقت نامه "گمرکی" (۱۳۰۹ ه.ش) و موافقت نامه تعیین خطوط سرحدی (۱۳۱۰ ه.ش) شدند. (مهدوی، ۱۳۷۵: ۱۳۵۷-۱۳۵۰) در رابطه با اختلافات سرحدی و با وجود توافق نامه (۱۳۰۸ ه.ش) میان سفارت ایران در آنکارا و وزارت خارجه ترکیه و موافقت نامه (۱۳۱۰ ه.ش) و نیز فعال کردن کمیسیون‌های تحدید حدود، نکته مهم این است در دستگاه دیپلماسی ترکیه نوین هنوز رویکرد مسلط در رابطه با ایران، تداوم رگه‌های منفی نگرانه و بدبینی به ایران عهد عثمانی بود. (cetinsaya, op, cit, P.124-126) که می‌توان به طور خلاصه به دو خصیصه برجسته آن یعنی: الف) بدبینی به ایران ب) انکار حقانیت ایران اشاره کرد.

در رابطه با مسئله قطور، با وجود توافق‌نامه (۱۳۰۸ ه.ش) اما باز مسئله قطور از جانب دولت عثمانی استثناء اعلام شد، چرا که ترک‌ها مدعی بودند که آنها تحت فشار متفقین، واگذاری قطور را پذیرفته‌اند. (بیات، ۱۳۷۴: ۱۰۱) در این میان مسائلی همچون مسئله کردها و درگیری آنها با ترک‌ها و اختلال در کار کمیسیون تعیین حدود از جانب ترک‌ها، مسئله قطور را تا چند سال دیگر به تاخیر انداخت و در نهایت نیز به ضرر ایران انجامید، چنانکه کمیسیون تعیین حدود بلاخره پس از مدتی وقفه در اواخر سال (۱۳۱۱ ه.ش) کار خود را آغاز کرد. هیئت نمایندگی ایران به سرپرستی مظفر اعلم (سردار انتصار) با هیات نمایندگی ترکیه به توافق نهایی رسیدند. بر اساس این توافق، آزارات کوچک به ترکیه واگذار شد و در مقابل دولت ترکیه از ادعای خویش بر ناحیه قطور که اصولاً بر اساس قرارداد برلین به ایران واگذار شده بود، دست برداشت. (همان، ۱۵۹-۱۵۸) و به این صورت ماجرای قطور پس از ۸۶ سال اشغال و ادعا در نهایت نیز در قبال اغماض ایران از آزارات، پایان یافت. و این موضوع با انعقاد قرارداد تعیین خط سرحدی ایران و ترکیه در بهمن ۱۳۱۱ ش. و اتمام ماموریت کمیسیون مشترک تحدید حدود در سال ۱۳۱۳ ش. به پایان رسید. (مخبر، ۱۳۲۴: ۹۰)

### نتیجه گیری

بررسی پیشینه روابط و مناسبات ایران و عثمانی، بیانگر این واقعیت است که رویکرد ترک‌ها پس از واقعه چالدران، رویکردی بدبینانه، فرصت‌جویانه، و تعرض‌گرایانه بوده و در عین حال وقت‌کشی و به عبارتی بدبینی، فرصت‌طلبی، تعرض و انکار، گفتمان مسلط در سیاست و روابط خارجی ترک‌ها نسبت به ایران بوده است. تصرف و اشغال قطور، فارغ از نوعی سهل‌انگاری و غفلت از تجربه‌های تاریخی کار بدستان ایرانی، پیامد همین گفتمان و پافشاری در نگه‌داشت آن حتی در دوران ترکیه نوین نیز نشانگر تداوم همین سیاست ترک‌ها بوده است. در مجموع در بررسی و ارزیابی مناسبات و مناقشات ایران و عثمانی مرتبط با مسئله قطور می‌توان به وجود دو دوره اذعان کرد.

دوره نخست، از معاهده ارزنه‌الروم دوم تا کنفرانس برلین (۱۲۹۵-۱۲۶۵ ه.ق)، در این دوره علیرغم عهدنامه مذکور و تعهدات دو سویه مبنی بر حل و رفع امور و اختلافات مرزی، عثمانی با اشغال ناحیه قطور نه تنها اقدام به عادی‌سازی روابط دو سویه و رفع اختلافات مرزی نکرد، بلکه تنش‌های تازه‌ایی را دامن زد که منجر به تشدید تداوم بحران در روابط میان دو همسایه شد. و در مقابل نیز اصرار دستگاه دیپلماسی ایران مبنی بر پایان اشغال با تکیه بر اسناد و عهدنامه ارزنه‌الروم مواجه با انکار عثمانی و بی‌توجهی این کشور به معاهدات رسمی بین‌المللی است و رویکرد خارجی او مبتنی بر فرصت‌طلبی، زورگویی، وقت‌کشی و طفره رفتن است. دوره دوم از برلین تا توافق مرزی ۱۳۱۳ ش، حکومت عثمانی علیرغم معاهده برلین تا چندین دهه دیگر قطور را در اشغال خود نگه داشت و زمانی رسماً حاضر به تخلیه آن شد که مطابق توافق‌نامه مذکور، مناطقی را در آارات از ایران گرفت.

مسئله قطور و جایگاه آن در تاریخ روابط و مناسبات دو کشور مستلزم نگاه ویژه است؛ چرا که از سویی در برهه‌ایی حساس از تاریخ، که ایران، مواجهه با چالش‌های جدی‌تری از جمله، نفوذ بیگانگان، پیامدهای سنگین ناشی از دست رفتن مرزهای شمالی و شرقی و نیز معادلات منطقه‌ای و... بود، در چنین شرایطی کشور ما نیازمند امنیت خاطر از مرزهای غربی بود، اما بالعکس بخشی از توان دستگاه دیپلماسی ایران را معطوف به خود و در واقع به هدر داد. و از این رو این مسئله نه تنها خود به‌گونه‌ای، بخشی از بحران روابط و نیز از چالش‌های اساسی عادی شدن روابط دو سویه شد، بلکه معضلات و مشکلات خارجی ایران را مضاعف ساخت. نکته پایانی اینکه بازپس‌گیری قطور در دوران قاجار به خاطر تثبیت گفتمان بدبینی، فرصت‌طلبی، تعرض و انکار در رویکرد خارجی عثمانی و با وجود تلاش‌هایی از سوی دستگاه دیپلماسی ایران میسر نشد، و واگذاری رسمی قطور به ایران، در عهد پهلوی اول صورت پذیرفت. و نکته مهم اینکه، با وجود رخدادهای مهم منطقه‌ای و جهانی و نیز شروع فرآیند نوسازی و ملت‌سازی و تشکیل ترکیه نوین و نیازهای دو سویه به همکاری و حل اختلافات دوستانه، واگذاری آن پس از مذاکرات پرافت و خیزی از جانب دو کشور، سرانجام در قبال اعطای آارات کوچک به ترکیه از سوی ایران، میسر شد و اثبات گردید که سیاست بدبینی و فرصت‌طلبی و تعرض و انکار عثمانی نسبت به ایران به مثابه‌ی گفتمانی مغرضانه و به دور از هر قاعده و اصولی در ترکیه نوین آاترکی نیز هنوز هم تداوم داشت.

منابع:

- امانت، عباس، (۱۳۸۴)، قبله عالم، ترجمه حسن کامشاد، تهران: کارنامه.
- بیات، کاوه، (۱۳۷۴)، شورش کردهای ترکیه و تاثیر آن بر روابط خارجی ایران، تهران: تاریخ ایران.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۴)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران.
- درویش پاشا، (شماره ۵۸۳۸) معاهده ایران و عثمانی، مرکز نسخ خطی دانشگاه تهران: میکروفیلم.
- کرمانی، افضل الملک، کراسه المعی، نسخه خطی: کتابخانه مجلس
- رضائی، عباس، (۱۳۸۷)، معاهدات تاریخی ایران، تهران: ترفند.
- صفایی، ابراهیم، مرزهای ناآرام، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، بی تا.
- صفایی، ابراهیم، یکصد سند تاریخی دوران قاجار، تهران: بابک و بی تا.
- طالع، هوشنگ، (۱۳۸۷)، تاریخ تجزیه ایران، دفتر سوم، تهران، انتشارات سمرقند.
- فیضی، کیومرث، (۱۳۹۱)، قیام شیخ عبیدالله نهری در دوره ناصر الدین قاجار، ایلام: جوهر حیات.
- گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی دوره قاجار، (۱۳۶۹)، تهران: واحد نشر اسناد وزارت خارجه، ۷ جلد.
- مشیرالدوله، میرزا جعفرخان، (۱۳۴۸)، رساله تحقیقات سرحدیه، تهران، به اهتمام محمد مشیری، بنیاد فرهنگ ایران
- مهدوی، عبدالرضا، (۱۳۸۳)، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران: امیر کبیر.
- مهدوی، عبدالرضا، (۱۳۷۵)، سیاست خارجی ایران در دوره پهلوی، تهران: البرز.
- مشایخ فریدونی، آذرمیدخت، (۱۳۶۹)، مسائل مرزی ایران و عراق و تاثیر آن در مناسبات دو کشور، تهران: امیر کبیر.
- ناتانیل کرزن، جورج، (۱۳۶۷)، ایران و قضیه ایران، دو جلد، جلد دوم، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نفیسی، سعید، (۱۳۸۳)، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران دوره معاصر، تهران: اساطیر.
- نوائی، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، روابط سیاسی و اقتصادی در دوره صفویه، تهران: سمت.
- فاروقی، عمر، (۱۳۸۳)، کردستان در مسیر تاریخ به روایت اسناد، تهران: آنا.
- کریمی، بهمن، (۱۳۱۷)، جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران، تهران: شرکت چاپخانه فرهنگ.
- آدمیت، فریدون، (۱۳۵۴)، امیر کبیر و ایران، تهران: خوارزمی.



- آدمیت، فریدون، (۱۳۵۶)، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران: خوارزمی.
- اعتمادالسلطنه، (۱۳۶۴)، مرآت البلدان، به کوشش یرتو نوری علاء و محمد علی سپانلو، تهران: اسفار.
- فرهاد معتمد، محمود، (۱۳۲۶)، تاریخ روابط سیاسی ایران و عثمانی، تهران: ابن سینا.
- رایین، اسماعیل، (۱۳۵۳)، میرزا ملکم خان؛ زندگی و کوشش های سیاسی او، تهران: صفی علیشاه.
- مخبر، محمد علی (۱۳۲۴)، مرزهای ایران، تهران: چاپخانه کیهان
- محبوبی، اردکانی، حسین، (۱۳۷۴)، چهل سال تاریخ ایران، تهران: اساطیر
- منفرد، افسانه، (۱۳۷۱) مقاله کنگره برلین و مسئله بازپس گیری قطور، مجله تحقیقات اسلامی: شماره ۱، سال ۷
- cetinsaya, cokhan,( 2003),. essential friends and natural enemies. Middlest review of international offuris. vo1, 7, no, 3.

---

فصلنامه تاریخ نو (سال هشتم ، شماره بیست و چهارم، پاییز ۱۳۹۷)

---

## زمینه ها و بنیان های فکری و مذهبی اندیشه ی سیاسی خواجه نظام الملک

سارا موسوی<sup>۱</sup>

### چکیده

سیاستنامه از منابع مهم اندیشه سیاسی عصر سلجوقیان و در واقع طرح عملی خواجه نظام الملک برای حکومت داری است. اقدامات خواجه نظام الملک که سی سال در مقام وزیر سلاطین ترک نژاد سلجوقی در تلاش بود تا از تبعات تسلط ترکان بر ایران بکاهد، در نهایت نتایج دوگانه ای به بار آورد؛ از یک سو نظریه ای از سلطنت اسلامی بسط یافت که بر اساس آن گرچه عدالت از شروط پادشاهی نیک است اما به این معنا نبود که می توان سلطان غیر عادل را فروگرفت و از سوی دیگر گرچه مذهب از ارکان سلطنت اسلامی است اما آنجا که پای "عدالت" به میان می آمد، مذهب در مقابل سیاست رنگ می باخت. مقاله پیش رو با تمرکز بر سیاستنامه خواجه نظام الملک و با استفاده از نظریه ی شاه آرمانی ایرانشهری و کلام اشعری در تلاش است تا به این پرسش پاسخ دهد که چه شرایط تاریخی ای خواجه را بر آن داشت تا شیوه ای را در پیش گیرد که در سیاستنامه از آن سخن می گوید و اندیشه اش بر چه بنیان های نظری ای استوار است. مقاله با این نتیجه گیری به پایان می رسد که خواجه سیاستمدار با تلفیقی از اندیشه ایرانشهری و کلام اشعری با مخالفانی که آنها را به بدعت و بدمذهبی متهم می کند به مقابله بر می خیزد و نظام فکری ای را بنا می نهد تا در نهایت "عدالت" مورد نظرش متحقق شود.

**واژگان کلیدی:** خواجه نظام الملک، سیاستنامه، سلجوقیان، اسماعیلیه، ایرانشهری، کلام اشعری.

### The contexts and the intellectual and religious foundations of Khwaja Nizam al- Mulk's political thought

#### abstract

The Siyasatnameh is one of the key sources of political thought in the Seljuk era and in fact, it was one of the Khwaja Nizam al-Mulk's plan for governance. Khwaja Nizam al-Mulk's campaign, which for thirty years as a Saljuk tribal elder Vzier (minister) was trying to reduce the consequences of the domination of Turks in Iran, ultimately results in duality. On the one hand, a theory of Islamic monarchy was developed, according to which, although justice is a good royal rule, But it did not mean that there is a right to remove the dishonest Sultan, and on the

<sup>۱</sup> . دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تهران. utmoosavi@gmail.com

other hand, although religion is the cornerstone of the Islamic monarchy, but when it comes to justice, religion starting to dissolving in political discourses. The present paper focuses on Siyasatnameh and uses the theory of Iransahry (ideal monarch) and Ash'ari's theology to answer the question of what the historical conditions of Khwaja led to the way in which to proceed in Policies speak of it and its ideas are based on which kind of theoretical foundations. The paper concludes with this conclusion that Nizam alMulk combining the ideas of Iransahry and Ash'aris theology to oppose with those people who accuse them of heresy and evil religious beliefs and in the end establishes a system of thought in order to ultimately fulfill its intended concept of justice.

**Key Words:** Khwaja Nizam al- Mulk, Siyasatnameh, Seljuks, Ismailis, Iransahry, Ash'ari's theology.

#### مقدمه

خواجه نظام الملک، ابوعلی حسن الطوسی، فرزند علی بن اسحق طوسی، یکی از عمال دیوان سلجوقیان بود که در ۴۰۸ هـ.ق در نوغان طوس به دنیا آمد. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۱۸۱/۲۳) وی در ۱۱ سالگی حافظ قرآن شد و آنگاه در "خدمت علماء و ملازمت اصحاب درس و فتوی و تحصیل علوم و اکتساب فضایل" (خواندمیر ۲۵۳۵: ۱۵۰) روزگار گذراند و چندی نگذشت که سرآمد دوران گشت و شهرتی تمام یافت. مدتی در بلخ در خدمت ابن شاذان بود اما از رفتاری که با وی می‌شد رنجیده خاطر گشت و ناگزیر به مرو گریخت. ابوعلی حسن احوال خود را بر چغری بیک عرضه داشت و او که "امارت اقبال در ناصیه او مشاهده نمود" (خواندمیر، ۲۵۳۵: ۱۵۰) خواجه را به نزد آلب ارسلان فرستاد و پیغام داد که: «باید این شخص کاتب و مشیر و صاحب تدبیر امور تو باشد». (خواندمیر ۲۵۳۵: ۱۵۱) بدین سان بود که ابوعلی تا سال ۴۵۵، سال به تخت نشستن آلب ارسلان در خدمت وزیر او بود. خواجه نظام الملک در مدت ۳۰ سال که وزارت آلب ارسلان و اتابکی و وزارت پسرش سلطان ملکشاه را در اختیار داشت، ارکان دولت سلجوقی را چنان استحکام بخشید که او را به حق باید معمار این دولت نوحاسته دانست. از میان اقدامات بی‌شمار خواجه تنها به تأسیس مدارس نظامیه اشاره می‌کنیم که یکی از رویدادهای مهم علمی و مذهبی در تاریخ اسلام به شمار می‌رود. (کسای، ۱۳۶۳: ۱۱) اگرچه ایجاد مدارس در دنیای اسلام پیش از خواجه هم سابقه داشت اما به اعتقاد عموم، وی نخستین کسی است که نظام جدیدی در امر تعلیم و تربیت پدید آورد و در واقع نظامیه‌ها مدارس شبانه‌روزی مجهزی بودند که در آن‌ها وسایل فراغ بال و مطالعه و تحصیل معلمان و شاگردان فراهم بود. (یوسفی، ۱۳۴۷: ۲۱) تأسیس نظامیه‌ها در شهرهای مهم اسلامی آن روزگار در حقیقت موافق عقیده‌ی شافعیه بود و از اعتقاد مذهبی خواجه و علاقه‌ی او به نشر فرهنگ اسلامی مایه می‌گرفت. (یوسفی، ۱۳۴۷: ۲۳-۲۲) زیرا چنانچه از جای جای سیاست‌نامه بر می‌آید، خواجه

نظام الملک مذهب شافعی داشت و نسبت به آن تعصب زیادی به خرج می داد تا بدان حد که تنها مذهب حنفی که مذهب پادشاهان سلجوق و مذهب شافعی را که خود بدان معتقد است، دین درست و هر آنچه جز آن را بدعت می شمارد. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۲۹) او در جای دیگر در بیان صفات پادشاه، دین درست را به عنوان مهم ترین ویژگی او بر می شمارد: "زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادرند. هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند. و هر گه که کار دین با خلل باشد مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی شکوه و رنج دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج زور آرند." (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۸۰) از عوامل دیگری که در بررسی سیاست های خواجه نظام الملک اهمیت فوق العاده دارد، تقابل او با اسماعیلیان است. اسماعیلیان نه تنها با گروه های مخالف با سیاست های خواجه اتحادی را تشکیل داده بودند بلکه از این نظر که تهدیدی برای خلافت عباسی به شمار می رفتند نیز توجه وزیر سلجوقی را به خود جلب کرده بودند. خواجه نظام الملک برای مقابله با شیعیان و اسماعیلیان که آنان را دشمنی مشترک برای تمامی مذاهب اهل سنت می دانست، نه تنها بخش عمده ای از سیاست نامه خود را به بیان مثالب شیعه و باطنیه اختصاص داد، مدارس نظامیه را نیز در برابر جامع الازهر قاهره که مرکز علمی و تبلیغاتی فاطمیان مصر بود علم کرد. (کسای، ۱۳۶۳: ۱۳) با همه ی این احوال اگرچه خواجه نظام الملک از نظر مذهبی فردی است معتقد و یکی از بزرگترین دستاوردهایش این بوده که کوشید تا حکومت سلاطین ترک تازه مسلمان را در چارچوب اسلامی مستقر سازد اما از سوی دیگر او سیاستمداری به تمام معناست که بنیاد اصلی نظریه اش را بر عدالت و نه مذهب استوار می سازد، آنجا که می گوید: "ملک با کفر بپاید و با ظلم نپاید." (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۵)

### زمینه های تاریخی

این بخش با محوریت سیاست نامه در تلاش است تا ضمن بررسی زمینه های تاریخی اندیشه ی خواجه نظام الملک به این پرسش پاسخ دهد که چه ضرورت هایی خواجه را واداشت تا آنگونه بیندیشد که در سیاست نامه با آن روبرویم.

### انگیزه نوشتن سیاست نامه بنا به گفته خواجه نظام الملک

خواجه نظام الملک در ابتدای کتابش توضیح می دهد که در سال ۴۷۹ ه.ق بنا به فرمان ملکشاه مبنی بر اینکه «هر یک در معنی ملک اندیشه کنید و بنگرید تا چیست که در عهد روزگار ما نه نیک است و بر درگاه و در دیوان و بارگاه و مجلس ما شرط آن به جای نمی آرند یا بر ما پوشیده شده است و کدام شغل است که پیش از این پادشاهان شرایط آن به جای می آورده اند و ما تدارک آن نمی کنیم و نیز هر چه از آیین و رسم ملک و ملوک است و در روزگار گذشته بوده است و از ملوک سلجوق بیندیشید و روشن بنویسید و بر رأی ما عرضه کنید...» (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵:

۳-۴) آغاز به نوشتن کتابی کرد با عنوان *سیرالملوک*. خواجه نظام‌الملک ابتدا آن را در ۳۹ باب نگاشت اما چون اوضاع آشفته گشت "از جهت رنجی که بود بر دل او از جهت مخالفان این دولت" (خواجه نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۸) ۱۱ فصل دیگر نیز بر آن افزود و آن را در اختیار شخصی به امانت سپرد "و چون او را در راه بغداد آن واقعه افتاد و باطنیان خروج کردند و مردم به زیان آمدند این کتاب را آشکارا نیارست کرد تا آنگاه که عدل و انصاف و اسلام به بقای خداوند عالم خلدالله ملکه قوت گرفت". (خواجه نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۸) خواجه نظام‌الملک این اثر را در شرایطی به رشته تحریر در آورده است که پس از استوار شدن بنیان حکومت سلجوقیان در ایران و آگاهی از این نکته که خطری دوگانه - بنیان ناستوار حکومت ترکان سلجوقی و خروج اسماعیلیان نزاری - در کمین است، اشاره ی ملک‌شاه را بهانه‌ای قرار می‌دهد و به نوشتن *سیاست‌نامه* خطر می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۳)

#### محتوای کتاب سیاست‌نامه

همان‌گونه که اشاره شد، سیاست‌نامه در دو بخش تألیف شده است که علاوه بر تغییر آشکار لحن خواجه در بخش دوم تفاوت‌های آشکاری نیز با بخش اول در آن دیده می‌شود، که در مباحث پیش رو بنا بر اقتضای کلام به آن‌ها خواهیم پرداخت.

بخش نخست تصویری از خواجه را به نمایش می‌گذارد که می‌توان روح مدارا و تعقل را به خوبی در او شناسایی کرد. در بخش دوم اما با خواجه نظام‌الملکی رو به رو می‌شویم که نه تنها آرام و قرار ندارد بلکه با پرخاشی جنون‌آمیز به جنگ مخالفانش می‌رود. در توجیه این مورد و سایر تفاوت‌های موجود، دو راه در پیش رو داریم، یا انتساب بخش دوم به خواجه را منکر شویم و یا آنکه اقتضای شرایط را بپذیریم. شرایطی که بر خواجه تحمیل می‌شود و در می‌یابد که هر آنچه ساخته در معرض ویرانی است. با در نظر گرفتن این نکته که در اینجا اساس کار بر خود کتاب *سیاست‌نامه* استوار است، ولو اینکه مؤلفش خواجه نظام‌الملک وزیر نباشد، ناگزیر باید مورد اول را مسکوت گذاریم، چه اینکه پرداختن به آن منافی با موضوع بحث ماست.

در بخش اول *سیاست‌نامه*، خواجه نظام‌الملک در حین بیان حکایت‌های پندآموزش برای پادشاه، مدام تأکید دارد که "والحمدلله که خداوند عالم را خلدالله ملکه هم رأی قوی است و هم مردان کار و تدبیر دارد و لیکن این قدر از جهت شرط کتاب یاد کرده شد". (خواجه نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۱۲۴ و نیز نک: ۱۴، ۱۱۶، ۱۲۶) اما در بخش دوم به روشنی می‌توان تشویش خواجه را دریافت که برخاسته از اوضاع پیش آمده است. او از یک‌سو با خشونت هر چه تمام‌تر خواهان برخورد با بدمذهبانی است که روز به روز در حال قدرت گرفتن‌اند و خلل در امور را سبب می‌شوند و از سوی دیگر از سعایت بدخواهان زبان به شکایت می‌گشاید که گوش شنوا را از پادشاه ربوده‌اند و زبان خواجه در وی اثر نمی‌کند. خواجه نظام‌الملک با یادآوری عهد طغرل و آلب ارسلان چنین می‌گوید: "و اگر کسی در آن روزگار به خدمت ترکی آمدی...از او پرسیدندی که تو از کدام شهری و از کدام

ولایتی و چه مذهب داری، اگر گفתי حنفی یا شافعی ام و از خراسان و ماوراءالنهرم و یا از شهری که سنی باشند او را قبول کردی و اگر گفתי، شاعی ام از قم و کاشان و آبه و ری ام، او را نپذیرفتی. گفתי برو که ما مار کشیم نه مار پروریم". (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۶) و در ادامه می گوید: "اما امروز این تمییز برخاسته است. اگر جهودی به عمل و کدخدایی ترکان آید شاید و اگر گبری آید می شاید و اگر رافضی و خارجی و قرمطی می آید می شاید. غفلت بر ایشان مستولی شده است". (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۵)

### پاک دینی از نگاه خواجه نظام الملک

از دیدگاه مذهبی خواجه نظام الملک نه تنها با بدمذهبان سرستیز دارد، در عین حال از "پاک دینی" سخن به میان می آورد. او از دو مذهب شافعی و حنفی دفاع تام و تمامی می کند. این نشان می دهد که خواجه نظام الملک در عین توجه به اینکه بدمذهبی باید به کناری رود و بدمذهبان را باید از میان برد، به پاک دینی هم توجه دارد. او در خلال نوشته اش این را به خواننده منتقل می کند که هر که پیرو مذهب سنت نیست، مبتدع است به اسم شیعت و دعوی حمایت از خاندان علی بن ابی طالب از اسلام سر بر تافته و از اسلام خارج شده است. دیدگاه خواجه نظام در برخی موارد نسبت به غیر اهل سنت بیش از حدی که باید تند و تیز است و بی گمان، این را نمی توان صرفاً بر این دانست که او از سر تعصب دینی به این مهم پرداخته است. فضای سیاسی آن روزگار و فعالیت اسماعیلیه و نیز گسترش شیعه، نقش مهمی در این ابراز مخالفتها داشته است. برای اثبات این مدعا نیز می توان از مقایسه بخش اول و دوم کتاب شاهدهی آورد؛ در شرایطی که از نظر وزیر خطری جدی جامعه را تهدید نمی کند می توان کمی روح تساهل را در بیان خواجه دید که آن هم به جهت حفظ منافع صورت می گیرد. به عنوان مثال در فصل بیست و چهارم چنین می آورد: "چون لشکر همه از یک جنس باشند از آن خطرها خیزد و سخت کوش نباشند و تخلیط کنند. باید که از هر جنسی باشند و دو هزار مرد دیلم و خراسانی باید که مقیم بر درگاه باشند". (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۳۶) اما در فصل چهل و یکم ما با تغییر موضع از جانب خواجه نظام الملک رو به رو می شویم. آنگاه که بدمذهبان و بدکیشان را از عمل فرمودن باز می دارد؛ "در روزگار محمود و مسعود و طغرل و آلب ارسلان هیچ گبری و ترسایی و رافضیی را زهره آن نبودی که بر صحرا آمدندی و یا پیش ترکی شدندی، و کدخدایان ترکان همه متصرف پیشگان خراسان بودند و دبیران خراسانی حنفی مذهب و یا شافعی مذهب پاکیزه باشند، نه دبیران و عاملان بدمذهب عراق به خویشتن راه دادندی و ترکان نه هرگز روا داشتندی و یا رخصت دادندی که ایشان را شغل فرمایند، گفتندی، اینان هم مذهب دیلمان اند و هواخواه ایشان. چون پای سخت کنند کار بر ترکان به زیان آرند و مسلمانان را رنجها رسانند. دشمن همان به که در میان ما نباشد. لاجرم بی آفت می زیستند". (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۵)

### خواجه نظام‌الملک و فریق شیعه

با همه ی این احوال اگر بخواهیم دشمنان در کمین نشسته ی خواجه نظام‌الملک را که مترصد فرصت‌اند تا ضربه ی نهایی را بر هر آنچه وی در طی ۳۰ سال بنا کرده است وارد آورند، شناسایی کنیم باید از اشارات خود خواجه کمک گیریم؛ با وجود آنکه در نگاه نخستین به سیاست‌نامه چنین به نظر می‌رسد که خواجه تمامی فریق شیعه را که در آن روزگار تحت عنوان رافضیان از آن‌ها یاد می‌شده است، در نظر دارد و از سوی همه آن‌ها احساس نگرانی می‌کند، اما درست‌تر آن است که بگوییم، در عین اینکه خواجه تمامی مذاهب را جز حنفی و شافعی بدعت و انحراف از اسلام می‌داند (خواجه نظام‌الملک، ۲۵۳: ۱۲۹) اما تنها در مقابل اسماعیلیان است که چنین قد علم می‌کند. خواجه خود در فصل چهل و ششم کلید این مسئله را به دست می‌دهد و مقصود خود را از باطنی، که پرکاربردترین اصطلاح به کار رفته در این کتاب است برای ما روشن می‌سازد، آنجا که می‌گوید: "و باطنیان را به هر وقتی که خروج کرده‌اند نامی و لقبی بوده است و به هر شهری و ولایتی بدین جهت ایشان را به نامی دیگر خوانند و لیکن به معنی همه یکی‌اند. و به حلب و مصر اسماعیلی خوانند، و به قم و کاشان و طبرستان و سبزوار سبعی خوانند، و به بغداد و ماوراءالنهر و غزنین قرمطی، و به کوفه مبارکی، و به بصره روندی، و به لحسا و بحرین جنابی، و به اصفهان باطنی. و ایشان خویشتن را تعلیمی خوانند و مانند این." (خواجه نظام‌الملک، ۲۵۳: ۳۱۱) خواجه در فصل چهل و ششم نیز چنین می‌گوید: "و آن مردمان بر مذهب سبع که ما باطنی خوانیم دعوت کرد." (خواجه نظام‌الملک، ۲۵۳: ۳۰۶)

خواجه خود در صفحات آینده علت نگرانی از این گروه را برای ما باز می‌گوید: "و کسان هستند که امروز در این دولت قربتی دارند و سر از گریبان شیعت بیرون کرده‌اند، از این قوم‌اند و در سر کار ایشان می‌سازند و قوت می‌دهند و دعوت می‌کنند و خداوند عالم را بر آن می‌دارند که خانه خلفای بنی‌عباس براندازد و اگر بنده نه‌نبن از سر آن دیگ بردارد، بس رسوایی که از زیر آن بیرون آید. ولیکن از جهت آنکه از نمایش‌های ایشان خداوند را خلدالله ملکه از بنده ملالتی حاصل شده است در این معنی نخواهد که شرعی کند به سبب توفیرهایی که می‌نمایند و خداوند را بر مال حریص کرده‌اند. بنده را صاحب غرض نهند و نصیحت بنده در این حال دل‌پذیر نیاید. آن‌گاه خداوند را معلوم گردد فساد و مکر و فعل بد ایشان که بنده از میان رفته باشد و داند که شفقت و هواخواهی بنده به چه اندازه بوده است." (خواجه نظام‌الملک، ۲۵۳: ۲۵۵) می‌توان از همین بند چند نکته را دریافت و بحث را با آن ادامه داد؛ اول اینکه خواجه نظام‌الملک از گروهی یاد می‌کند که قصد براندازی دستگاه خلافت را در سر می‌پروراند. به این ترتیب می‌توان چنین استنباط کرد که با آنکه خواجه مدام از تعابیر "رافضی"، "باطنی"، "زندقه"، "قرمطی"، "خارجی" و "شیعی" و امثال آن یاد می‌کند اما توجه او همه بر "اسماعیلیان" است که در زمان ملک‌شاه سلجوقی در ایران علنی شدند و قلاع متعددی را به تصرف خود در آوردند و برای پیش بردن کار خود گاهی مخالفین خود



را ناگهان به ضرب خنجر می‌کشتند. (مینوی، ۱۳۵۲: ۱۷۰) و به تعبیر جواد طباطبایی، از آنجا که "به نظر سیاست‌نامه‌نویسان قدرت سیاسی امری خطیر و پرمخاطره است و نگهداری آن امری نیست که بتوان آن را به مسامحه برگزار کرد. حتی آن‌گاه که آرامش حکمفرما باشد... باید به روزهایی اندیشید که آرامش رخت بر خواهد بست". (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۸) بنابراین خواجه برای حفظ و تحکیم پایه‌های قدرت سیاسی خود، پیش از هر چیز، شناسایی اینها را وجهه عمل خود قرار می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۹) و دوم، از نفوذ این‌ها در دستگاه قدرت خبر می‌دهد. نکته جالب‌تر آنکه، درست است که در *سیاست‌نامه* اسماعیلیان در میان فرقه‌های شیعه برجسته می‌شوند اما در واقع خواجه در ذهن خود تمام این‌ها را با یک چوب می‌راند. او هر کدام از اینها را مقدمه رسیدن به باطنی میداند و یا دست‌کم در نهانشان رد پای باطنیان را پی می‌گیرد. خواجه نظام‌الملک در بیان خاستگاه اینان بر این باور است که از زمانی که مزدک در عصر قباد ساسانی شروع به دعوت کرد، این قوم سر برآوردند و تا به امروز در زمان‌های مختلف و با اسامی گوناگون از هر فرصتی برای پراکندن عقاید خود در تلاش‌اند. او امتداد این سلسله را تا روزگار خود پی می‌گیرد و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که "از اینجا معلوم گشت که اصل مذهب مزدک و خرمدینان و باطنیان هر سه یکی است و پیوسته آن خواهند تا اسلام را چون بگیرند. و خویشان را به راست‌گویی و زاهدی و پرهیزکاری و به محبت آل‌رسول به مسلمانان نمایند تا مردم را صید کنند، چون قوت گرفتند و مردم به دست آوردند در آن کوشند که امت محمد را و دین محمد را علیه‌السلام براندازند و به زیان آرند". (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۳۲۰)

خواجه در فصل چهل و ششم که از خروج باطنیان و قرمطیان سخن به میان می‌آورد، به عنوان مثال از دیلمان و علویان طبرستان می‌گوید که در دام سبعیان افتادند؛ "ابوحاتم] در پوستین علویان افتاد و به عیب ایشان مشغول شد و تقریر کرد که سلطانی ایشان را نه درست بود، علوی باید به دین باشد نه نسب. و زفان داد دیلمان را که امامی بیرون آید به مدتی نزدیک و من مقالت و مذهب او دانم. دیلمان و گیلان رغبت کردند به اجابت او". و خواجه با این تعبیر که "مسکین دیلمان و گیلان، که از باران بگریختند، در ناودان آویختند. راه سنت طلب می‌کردند، به دام بدعت افتادند." این‌ها را از تمییز حقیقت به دور می‌داند. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۲۸۷-۲۸۶) و یا در همین فصل در چگونگی بیرون آمدن قرامطه چنین می‌آورد که: "و موسی بن جعفر محبوس بود و مبارک دعوت خویش در نهان می‌برزید... پس خلیفتی خویش به مردی داد نام او خلف و او را گفت، تو به جانب ری شو که آنجا در ری و قم و کاشان و آبه همه رافضی باشند و دعوی شیعت کنند و دعوت ترا زود اجابت کنند و کار تو آنجایگاه بالا گیرد". (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۲۸۳) و یا آنجا که از دعوت داعی دیگری به نام محمد نخشی یاد می‌کند، چنین می‌گوید که، "اولاً مردمان را در مذهب شیعت می‌کشید، آنگاه به تدریج در مذهب سبعیان می‌برد" (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۳۵).

۲۸۸) اما به نظر باید تیر خلاص خواجه نظام‌الملک را در فصل چهل و سوم جستجو کرد؛ "به همه روزگار خارجیان بوده‌اند، از روزگار آدم علیه‌السلام تا اکنون...هیچ گروهی شوم‌تر و نگونسارتر و بدفعل‌تر از این قوم نیند که از پس دیوارها، بد این مملکت می‌سگالند و فساد دین می‌جویند...اکنون اگر نعوذبالله هیچ‌گونه این دولت قاهره را آسمانی آسیبی رسد این سگان از نهفت‌ها بیرون آیند و بر این دولت خروج کنند و دعوی شیعت کنند و قوت مدد ایشان بیشتر، از روافض و خرم‌دینان باشند...به قول دعوی مسلمانی کنند و به معنی فعل کافران دارند". (خواجه نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۴-۲۵۵)

### دشمنان خانگی خواجه نظام‌الملک

با وجود آنکه در سیاست‌نامه عمدتاً با دعوای اهل سنت با شیعیان روبرویم، اما تفاوت بین مذهب سلطان و وزیر را نمی‌توان نادیده گرفت. باسورت با اشاره به این موضوع چنین می‌گوید: "پیش از آنکه وزیر بزرگ آن چنان قدرتی در دستگاه سلجوقی به هم زند، این آموزه‌ها [آموزه‌های شافعی و اشعری] برای رجالی چون طغرل و وزیرش کندی بسیار مظنون بودند، و حمایت نظام‌الملک از آن‌ها موجب پذیرش و شناسایی آن‌ها خصوصاً در بیرون از خراسان نگردید. آموزه‌های یاد شده در بغداد و ولایات غربی مورد سب و لعن محافل مذهبی محافظه کار حنفی و نیز حنبلی قرار می‌گرفتند و این محافل آن‌ها را اصول عقاید بیگانه‌ای که از خراسان وارد شده تلقی می‌کردند". (بویل، ۱۳۷۱: ۷۷) البته این تمام ماجرا نیست. در عرصه ی قدرت نمی‌توان با دید صرفاً اعتقادی به مسائل نگریست، بنابراین گروه‌هایی که خواجه با آن‌ها درگیر بود، تنها دشمنان بیرونی نبودند که پایه‌های حکومت را لرزان می‌ساختند، بلکه نیروهای متخاصم خانگی به ویژه افراد درگاه بودند که عرصه را برای وی تنگ کرده بودند. این حلقه‌های مخالف، به ویژه دسته‌ای که گرد همسر ملکشاه، ترکان خاتون و وزیرش ابوالغنائم شکل گرفته بود، به تدریج سلطان را نیز در مقابل خواجه قرار داد. شاید بتوان چنین تعبیر کرد که این برافروختگی در خواجه که با جملاتی سخت خود را به ما باز می‌نماید نه صرفاً تهدیدی است که از سوی اسماعیلیان احساس می‌کند، بلکه او خود را در میدان مبارزه با خطر تنها می‌بیند. از سوی دیگر با توجه به اختلافات داخلی، می‌توان اینچنین نیز تعبیر کرد که خواجه برای خلاصی خود از این مخمصه، سعی در بزرگ‌نمایی یک "دیگری" دارد تا ذهن را از توجه به خود و کارشکنی رقیبان و مخالفان منحرف سازد. هرچند همان‌گونه که پیشتر بدان اشاره شد، اسماعیلیان ایران در این دوره در حال شکل دادن به قدرت خود هستند و از این نظر، خطر آن‌ها قابل انکار نیست.

### شاه آرمانی خواجه نظام‌الملک

برای بازسازی آنچه در ذهن خواجه نظام‌الملک می‌گذرد، می‌توانیم از اشاراتی که وی به شاهان آرمانی‌اش دارد، بهره جوییم. از این مطلب می‌توان نوع نگاه خواجه را به سایر مسائل نیز دریافت.

سوی انوشیروان ساسانی که شاه آرمانی دوره ایران باستان او است و اساس بخشی از نظریه سلطنتش را می توان بر آن استوار کرد، از سلاطین دوره ی اسلامی دو سلطان با ستایش و تمجید یاد می شوند، محمود غزنوی و عضالدوله دیلمی. در نگاه اول، قرار گرفتن این دو در یک جایگاه، تناقضی را با خود همراه دارد. اینکه چگونه می شود خواجه نظام الملک از عضالدوله ای به نیکی یاد کند که مذهب دیلمی دارد و با ترکان دشمن اند. خواجه از زبان آلب ارسلان چنین می گوید: " شما ترکان لشکر خراسان و ماوراءالنهراید و در این دیار بیگانه اید و این ولایت به شمشیر و قهر گرفته ایم و ما همه مسلمان پاکیزه ایم. دیلم و اهل عراق اغلب بدمذهب و بداعتقاد و بددین باشند و میان ترک و دیلم دشمنی و خلاف امرورینه نیست بلکه قدیم است". (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۷) و از این دست تعابیر در *سیاست نامه* فراوان می توان یافت. و اما ظاهر شدن نام محمود غزنوی چندان دور از ذهن نیست، چه اینکه سلوک سلطان محمود کاملاً با اندیشه خواجه همسو است. ملکشاه نیز در بخش اول با الگوی خواجه هماهنگ است اما چون به سعایت اطرافیان رابطه ی بین این دو تیره گشت، می بینیم که خواجه مدام از او می نالد و هشدار می دهد که چندی نگذرد که کارها رو به تباهی رود و به تعبیر خواجه آنگاه "از دامن دریدن و در وصل آستین کردن هرگز پیرهن درست نشود". (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۳۲۰)

در توضیح این مطلب که چگونه می شود تا عضالدوله دیلمی نیز در ذهن خواجه تأیید می شود، جواد طباطبایی معتقد است که "در قلمرو سیاست، دیانت با توجه به مختصات رابطه ی نیروهای سیاسی قابل طرح و درک است... آنجا که خواجه بحث سیاسی خود را مطرح می کند، دیانت او، در نهایت، با توجه به ویژگی های اندیشه ی سیاسی او فهمیده و توضیح داده می شود... در فصل سیزدهم، خواجه دو داستان از مظالم نشستن عضالدوله دیلمی و سلطان محمود غزنوی را در کنار هم می آورد و آن دو را سرمشق رفتاری برای ملکشاه مطرح می کند، بی آنکه نظر ستایش آمیز خود نسبت به سلطان محمود و عدم توافق کامل خود با عضالدوله دیلمی را برجسته کرده باشد. این تأکید بر رعایت مصالح سیاسی و منافع ناشی از آن، چونان اصلی بنیادین بر همه سطوح *سیاست نامه* اشرف دارد و در همه جا موضع گیری خواجه را متعین می کند. به خلاف شریعتنامه نویسان که اجرای شرع را در هر صورت، مقدم بر اجرای عدالت می دانند و یا دقیق تر بگوییم، به نظر آنان عدالتی بیرون یا ورای اجرای شرع وجود نمی تواند داشته باشد، خواجه در قلمرو اندیشه سیاسی، رعایت عدالت را مقدم بر اجرای شرع می داند و بر آن است که پایداری ملک به رعایت عدالت وابسته است". (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۵-۴۲)

#### **مبانی اندیشه ی سیاسی خواجه نظام الملک؛ کلام اشعری یا اندیشه ی ایرانشهری**

در این بخش با تکیه بر داده های موجود در *سیاست نامه* به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت که خواجه نظام الملک اساس نظریاتش را بر چه چیزی استوار کرده است؛ برخی چنین معتقدند که

سخن خواجه آنجا که از فرّ کیانی سخن می‌گوید «به رغم تشابه مفردات آن با اندیشهٔ ایرانشهری، در گسست با شاهی آرمانی و بر مبنای اندیشه‌های کلامی ابوالحسن اشعری که در دورهٔ میانه تفکری مسلط بوده و خواجه خود از مدافعان مصمم آن بوده است، طرح شده است.» (فیرحی، ۱۳۹۱: ۷۸-۷۹) در مقابل اما برخی نیز تماماً آن را منطبق بر اندیشهٔ ایرانشهری می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳۰)

خواجه نظام الملک سیاستنامه را اینگونه آغاز می‌کند: "ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دلها و چشم خلائق بگستراند تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند." (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۱) آشکارترین و اساسی ترین اصلی که از همین ابتدا با آن مواجه می‌شویم این است که سلطان نماینده ی خداست و این در حالی است که در میان اهل سنت به طور عام و شافعی به طور خاص، خلیفه نماینده ی رسول خداست. دگرگونی نسبت سلطان و خلیفه همان اتفاق تازه ای است که در عصر سلجوقیان با آن روبرویم که در نتیجه ی آن، سلطان در جایگاهی بالاتر از خلیفه قرار می‌گیرد. جریانی که با غزالی آغاز و با خواجه نظام الملک به اوج می‌رسد. اگر تا پیش از آن متفکرینی چون ماوردی در تلاش بودند تا سلطان را ذیل خلیفه تعریف کنند، در این دوره نه تنها این قاعده دگرگون می‌شود بلکه به طور مشخص در سیاستنامه ها و اندرزنامه نویسی ها خلیفه یا اصلاً حضور ندارد و یا حضوری حاشیه ای دارد. آنچه اما مرتبط با بحث ماست این است که حتی در این بند هم با التقاطی از آموزه ها روبرویم؛ اینکه پادشاه نماینده ی خدا بر روی زمین است با اندیشه ی ایرانشهری همسویی بیشتری دارد اما اینکه خداوند "در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته" می‌گرداند، از اندیشه ی ایرانشهری دور و به فقه شافعی و کلام اشعری نزدیک می‌شود. بر اساس کلام اشعری، حسن و قبح افعال نه امری عقلانی که امری شرعی است و از آنجا که تمامی افعال از جمله افعال حاکمان از سوی خداوند صادر می‌شود، دیگر نمی‌توان از بی‌عدالتی حاکمان سخن گفت چرا که او بر اساس اصل "تصویب در اجتهاد" همواره در مسیر عدل و راستی است. (اشعری ۱۳۲۱: ۹ و ۷۳-۷۴؛ اشعری ۱۹۹۵: ۴۲-۴۱) خواجه بند بالا را چنین ادامه می‌دهد: "و چون العیاذ بالله از بندگان عصیان و استخفافی بر شریعت و یا تقصیری اندر طاعت و فرمان های حق تعالی پدیدار آید و خواهد بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان، ایشان را بچشانند... هر آینه شومی آن عصیان و خشم و خذلان حق تعالی در آن مردمان اندر رسد، پادشاهی نیک از میان برود. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۱) می‌توان چنین استنباط کرد که از نظر خواجه پادشاهی نیک، خود بخشی از خوبی هاست و نه بر آمده از پادشاهی خوب؛ چنانچه مردمان به "راستی" عمل کنند خداوند پادشاهی خوب را به آنان ارزانی خواهد داشت و در غیر اینصورت آنان را از این نعمت محروم می‌سازد و این از اساس با اندیشه ی ایرانشهری که در

آن "دروغ" و "راستی" پادشاه است که سبب دگرگونی ملک می شود تناقضات آشکاری دارد. (پورداوود ۱۳۴۷: ۴۹۰-۴۸۷) اصل اساسی دیگری نیز که با اندیشه ی ایرانشهری نمی خواند، اندیشه ی "تغلب" است که بر سراسر سیاستنامه سایه افکنده است. بر اساس این اصل، هر کس غلبه کند، بر حق است و این حقانیت نه همچون دارا بودن فرّ کیانی در اندیشه ایرانشهری، پیش شرط غلبه بلکه درست پس از آن است که وضع می شود. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۲-۱۱) در ادامه خواجه نه تنها به مردمان زنهار می دهد که از اطاعت سلطان سربیزی نکنند و همواره مطیع و فرمانبردار او باشند، برای سلطان نیز وظایفی را بر می شمارد از جمله عمارت و آبادی، دیدار خوب و روی نیکو، عدل و مردانگی و دلیری و دانش و شفقت و رحمت بر خلق، وفا کردن نذرها و وعده ها، داشتن دین درست و اعتقاد نیکو، دوست داشتن اطاعت ایزد تعالی، به جای آوردن فضایل، حرمت داشتن علمای دین و گرمی داشتن زاهدان و پارسایان و نظایر اینها (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۳) اما تبصره ای هم می آورد و آن این که "لاجرم ایزد تعالی بر اندازه ی شایستگی و اعتقاد نیکو، دولت و مملکت داد او را"؛ از این رو نه تنها نمی توان حاکم را در هر حال عادل و مشروع شمرد و او نیازمند آن است تا به هنرهایی آراسته باشد بلکه خداوند نیز به اندازه ی شایستگی اش به او توفیق حکومت کردن می دهد. پادشاه ایرانشهری نیز باید شرایطی داشته باشد که مهمترین آن عمل به راستی و پرهیز از دروغ است تا شایسته ی این مقام باشد در غیر اینصورت فرّ از او می گریزد و از مقامش خلع می شود اما بنابر اندیشه ی اشعری نمی توان برای افعال حاکم حد و حدودی تعیین کرد. او نه تنها بر اساس همان اصل "تصویب در اجتهاد" هر عملی انجام دهد بر صواب خواهد بود بلکه اختیار و اراده ی او همانند سایر بندگان تحت اراده و صادر شده از سوی خداست. اگر خداوند اراده کند او به عدالت رفتار خواهد کرد و اگر او بخواهد راه جور در پیش می گیرد. اما نکته اساسی این است که جور و عدل در اینجا بر اساس معیارهای عقلی قابل سنجیدن نیست و نمی توان آنها را با عقل بشری ارزش گذاری کرد. آنچه از نظر عقلی جور و قبیح است با معیارهای شرعی عین عدالت و حق است چرا که بر اساس اراده ی الهی استوار شده است.

پیشتر اشاره شد که خواجه نظام الملک نگران عدالت است و به طرز آشکاری آن را با آوردن حدیثی مشهور که در متون این دوره و از جمله سیاستنامه مدام تکرار می شود تصریح می کند؛ الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم؛ ملک با کفر بپاید و با ستم نپاید. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۵) بنابراین در ادامه تلاش خواهیم کرد تا معانی مختلفی را که خواجه از عدالت در ذهن دارد را شناسایی کرده و با مبانی پیش گفته تطبیق دهیم: ۱- احسان با خلق و سامان امور ایشان و این بر عهده ی هر آن کسی است که ایشان را بر خلق دستی و فرمانی بوده باشد؛ اگر از عهده بر آید عادل است و در بهشت جای خواهد یافت و اگر نه به سزای جورش خواهد رسید. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۶-۱۵ و ۸۳ و ۱۰۸-۱۰۷) کاملاً روشن است که این معنا از عدالت با اندیشه

اشعری که معتقد است خداوند به حاکمان - اعم از خلیفه و پادشاه - وعده ی بهشت داده است مخالف است و با اندیشه ی ایرانشهری همخوانی بیشتری دارد. خواجه در شرح این معنا از عدالت، حکایتی از خلیفه عمر می آورد که از خلفای راشدین است و مقامی بی چون و چرا در فقه شافعی و کلام اشعری دارد. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۶) با همه ی این احوال اما در اندیشه ی خواجه نظام الملک چنانچه پادشاه یا خلیفه عادل نباشد نمی توان او را فرو گرفت و او باید در جهان دیگر پاسخگو باشد و از این رو عادل نبودن پادشاه یا خلیفه سبب نمی شود تا مشروعیتش خلع شود. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۲۹) ۲- رعایت انصاف در اخذ خراج و مالیات و رسیدگی به احوال گماشتگان و زبردستان و کارگزاران. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۵۸-۴۲) ۳- عدل عزّ دین است و قوت سلطان و صلاح لشکر و رعیت است و ترازوی همه ی نیکی هاست. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۶۵ و ۸۰) ۴- سزاوارترین پادشاهی آن است که دل وی جایگاه عدل است و خانه ی وی آرام گاه دین داران و خردمندان، و ندیمان و کارداران او منصف و مسلمان باشند. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۶۶) ۵- عدل به معنای رعایت مصلحت خلق (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۶۶) بنابراین با توجه به برخی از مصادیقی که برای عدالت از نظر خواجه نظام الملک برشمردیم، پر بیراه نخواهد بود اگر ادعا کنیم که عدالت مساوی است با وظایفی که بر عهده ی سلطان یا خلیفه است و تا آنجا که سیاستنامه سعی دارد تا این وظایف را به حاکم تفهیم کند، می توان سیاستنامه را به نوعی عدالت نامه نامید؛ چرا که تمامی مواردی که خواجه در فصل های مختلف آنها را برشمرده و شرح می دهد بر اساس نظریه ی عدالت اوست که اگر چه در این بخش همسویی بیشتری را با اندیشه ی ایرانشهری (مینوی، ۱۳۵۴: ۷۴-۵۵) ملاحظه می کنیم اما بدون در نظر گرفتن وجه دیگر اندیشه ی خواجه که همان فقه شافعی و کلام اشعری است کاملاً قابل تبیین نخواهد بود. خواجه همچنانکه "خرد" پادشاه را یکی از شروط اساسی می داند تا به کمک آن "ترتیب و آیین ملک را به جای خویش باز برد و اندازه ی درجه ی هر کسی پدیدار کند"، گذشته را نیز مشروع و معیاری اساسی برای عمل می داند و به حاکمان اندرز می دهد تا بنگرند که پیشینیان "با بندگان خدای عزوجل چه کرده اند" تا آنان نیز همان کنند. (خواجه نظام الملک، ۲۵۳۵: ۱۹۰ و ۱۹۲) همچنان که عنوان سیر الملوک که نام دیگر سیاستنامه است بر این اصل استوار است.

### نتیجه گیری

منطق سیاست نامه، بیش از هر چیز بر مدار حفظ قدرت و این حفظ قدرت بر مدار پادشاه می گردد. علاوه بر این باید این نکته را نیز در نظر داشت که خواجه به عنوان یک شافعی و اشعری متعصب، نمی توانست بدون توجه به مبانی مذهبی خود به سیاست نظر کند و به خصوص در قبال دیگر رقبای دینی سخن پردازی کند اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است از یک سو شخصیت سیاسی اوست که مبتنی بر آن چیزی است که از سیاست نامه به ما رسیده است. در سیاست نامه

بیش از آنکه با شافعی‌ای اشعری مسلکی رو به رو باشیم با سیاست‌مداری مواجهیم که منطق اصلی‌اش قدرت سلطنت و پادشاه است و آنچه برای او علی‌رغم همه ی مسائل دارای اهمیت روزافزونی است، جایگاه پادشاه است که از قضا پادشاه ترکی است که چندان از آیین مُلک‌داری نیز سررشته ندارد و از این رو بنیاد حکومتش می‌تواند از سوی دیگران، که با تعبیرهای مذهبی مختلفی از آن‌ها یاد می‌کند، متزلزل شود؛ و از سوی دیگر نباید از نظر دور داشت که به هر حال او دانش‌آموخته ی فقه شافعی است و در مرام و مسلک پیرو آیین اشعری است و نمی‌تواند بدون توجه به آن در جهان بنگرد. به این ترتیب در پاسخ به این پرسش که اندیشه ی سیاسی خواجه نظام الملک بر چه بنیان های نظری ای استوار است، از چارچوب نظری شاه آرمانی در اندیشه ایران‌شهری و اندیشه سیاسی فقه شافعی و کلام اشعری بهره بردیم. نتیجه ای که از بررسی پیش رو به دست آمد ثابت می‌کند که در اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک با تلفیقی از اندیشه ایران‌شهری و کلام اشعری روبرو هستیم که با رجوع به سیاست‌نامه و یافتن داده هایی که در تأیید این مطلب می‌توان از آن استخراج کرد، قابل دفاع است.

در موضع گیری خواجه نظام الملک در برابر مخالفانی که او از آنها با عنوان مبدعان دینی و بدمذهبان یاد می‌کند، در واقع گروه هایی قرار دارند که در ماهیت شان، مشروعیت قدرت سلجوقیان را که ناشی از تأیید خلیفه ی عباسی است، به دیده انکار می‌نگرند. سر دسته این مخالفان نیز از نگاه خواجه اسماعیلیان اند که با لفظ باطنی از آنها یاد می‌کند. سایر فرقه ها نیز از این رو در تیر رس خواجه قرار می‌گیرند که زمینه های گرفتار شدن در دام باطنی گری را در آنان پیش بینی می‌کند. از این رو در اینجا نیز حفظ قدرت است که در اولویت قرار می‌گیرد و نه ملاحظات دینی و مذهبی، اما آنچه کلید واژه ی اندیشه خواجه را تشکیل می‌دهد، مفهوم "عدالت" است که بنابر حفظ مصالح و نه یک اصل شرعی در نظر گرفته می‌شود. عدالتی که از یک سو مترادف با شرع نیست، آنگونه که شریعت نامه نویسان در نظر دارند. و از سوی دیگر، چونان ابزاری در دست حاکمان قدرت قرار می‌گیرد. خواجه از آن رو عدالت را در مرکز اندیشه هایش قرار می‌دهد که معتقد است، پایداری ملک بدون آن امکان پذیر نخواهد بود.

#### منابع فارسی

- ۱- ابن اثیر (۱۳۷۱). *تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، ج ۲۳، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
- ۲- بویل، ج.ا. (ویراستار) (۱۳۷۱). *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ۳- پورداوود، ابراهیم (ویراستار) (۱۳۴۷). *ادبیات مزدیسنا: یشت ها*، تهران: طهوری.

- ۴- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین (۲۵۳۵/۱۳۵۵ه.ش). *دستورالوزراء*، تصحیح سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران: اقبال.
- ۵- طباطبایی، جواد (۱۳۸۸). *در آمدی بر تاریخ اندیشه ی سیاسی در ایران*، چاپ دهم، تهران: کویر.
- ۶- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *خواجه نظام الملک طوسی؛ گفتار در تداوم فرهنگی*، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- ۷- طوسی، خواجه نظام الملک ابوعلی (۲۵۲۵/۱۳۵۵ه.ش). *سیرالملوک*، به اهتمام هیوبرت دارک، چاپ سوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۸- فیرحی، داوود (۱۳۹۱). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، چاپ یازدهم، تهران: نی.
- ۹- کسایی، نورالله (۱۳۶۳). *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ۱۰- مینوی، مجتبی (۱۳۵۲). *تاریخ و فرهنگ*، چاپ اول، تهران: خوارزمی.
- ۱۱- \_\_\_\_\_ (مصحح) (۱۳۵۴). *نامه تنسر به گشنسب*، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- ۱۲- یوسفی، غلامحسین (۱۳۴۷). "پیر سیاست"، *جستارهای ادبی*، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۵۸-۱۴.

#### منابع عربی

- ۱۳- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۲۱). *الأبانه عن اصول الديانه*، حیدرآباد دکن: دائره المعارف النظامیه.
- ۱۴- \_\_\_\_\_ (۱۹۵۵). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تصحیح حموده غرابه، قاهره: مکتبه الخانجی.



## شَبَك‌ها: جماعتی قزلباش در کردستان عراق<sup>۲</sup>

مارتین وان بروینسن<sup>۳</sup>

سیدمهدی سجادی<sup>۴</sup>

### مقدمه

کردستان عراق جایگاه جماعت‌های مذهبی دگراندیشی است که شناخته‌شده‌ترین آنها یزیدی<sup>۵</sup> ها و کاکه‌ای<sup>۶</sup> ها هستند<sup>۷</sup>. هر دوی این مذاهب دارای شباهت‌های زیادی با مذهب قزلباش یا علوی آناتولی هستند اما تفاوت‌های بارزی هم میان آنها دیده می‌شود. با این حال، جماعت کوچکی در شمال عراق، شبک‌ها، وجود دارند که به نظر می‌رسد دارای همان باورها و رسوم علوی‌های آناتولی باشند اگرچه به مراتب دورتر از نزدیک‌ترین جماعت علوی زندگی می‌کنند و دارای تماس و برخوردهای منظم با جماعت‌های همسایه‌ای هستند که به سنت‌های دگراندیش دیگری پایبندند. شبک‌ها در چندین روستا واقع در شرق موصل زندگی می‌کنند؛ در مثلی که دجله و زاب بزرگ آن را محصور کرده‌اند<sup>۸</sup>. تعداد آنها در سال ۱۹۲۵ حدود ۱۰ هزار نفر تخمین زده شد؛ در سرشماری سال ۱۹۶۰ در عراق جمعیت آنها ۱۵ هزار نفر اعلام گردید که در ۳۵ روستا ساکن هستند<sup>۹</sup>. بر اساس برآوردهای جدید تعداد آنها به طور قابل توجهی بیشتر است و حتی بر پایه ادعای منبعی محلی ۱۰۰ هزار شبک وجود دارند که در حدود ۶۰ روستا پراکنده‌اند و چندین هزار نفر از آنها اکنون در شهر موصل زندگی می‌کنند<sup>۱۰</sup>.

### وابستگی قومی

<sup>۱</sup> Shabak

<sup>۲</sup> این مقاله نخستین بار در «*Les Annales de l'Autre Islam 5 (1998), 185-196*» چاپ و منتشر شده است.

<sup>۳</sup> Martin Van Bruinessen

<sup>۴</sup> . دکترای تخصصی زبان‌شناسی از دانشگاه تهران.

<sup>۵</sup> Yezidi

<sup>۶</sup> Kaka'i

<sup>۷</sup> مذهب کاکه‌ای‌ها همانی است که در ایران اهل حق نامیده می‌شود. بهترین مطالعه در این زمینه هنوز «سی. جی. ادموندز / C. J. Edmonds, ۱۹۶۹» است؛ همچنین «ادموندز، ۱۹۵۷: ۱۸۲-۲۰۱» را ببینید. بهترین مطالعه‌ای که اخیراً درباره مذهب یزیدی‌ها انجام گرفته است، «کرینبروک / Kreyenbroak, ۱۹۹۵» است.

<sup>۸</sup> گزارش دقیق سی. جی. ادموندز (۱۹۵۷) در طی بازدیدش از همسایگان یزیدی شبک‌ها دارای فهرستی از روستاهای شبک‌ها و نقشه خوبی است که مهم‌ترین روستاهای این جماعت و دیگر جماعت‌های دگراندیش منطقه را نشان می‌دهد.

<sup>۹</sup> وینوگرادو / Vinogradov, ۱۹۷۴: ۲۰۸.

<sup>۱۰</sup> مصاحبه‌ای از (میشل لیزنبرگ / Michiel Leezenberg, ۱۹۹۷: ۱۵۹).

بیشتر شبکه‌ها چندزبانه‌اند. این امر سبب شده است ادعاهای ضد و نقیضی در مورد هویت قومی آنها وجود داشته باشد. ترکمن یا گویشوران کرد یا حتی عرب معرفی شده‌اند و خود بارها بنا به مصلحت یکی از این نام‌ها را بر خود نهاده‌اند. خارجی‌ها عموماً آنها را همانند دیگر گروه‌های دگراندیش منطقه کرد خوانده‌اند. بر همین منوال هم، به نظر می‌رسد بیشتر شبکه‌ها خود را کرد بنامند، اگر تاکنون راجع به هویت فراگیرتری نسبت به فرقه خود اندیشیده باشند. با این وجود، زبان عبادت و مناسک مذهبی‌شان (همانند علوی‌های کرد آناطولی) ترکی است که ممکن است دلیل اینکه گاهی ترکمن خوانده می‌شوند، همین باشد. با این حال، زبان مادری‌شان، یا دست کم زبان مادری بیشتر آنها، گویشی از شاخه گورانی<sup>۱</sup> زبان‌های ایرانی است که کاکه‌ای‌ها و فرقه‌ها و قبایل کوچک متعدد دیگری در همسایگی‌شان، از جمله قبیله صارلی<sup>۲</sup> و باجلان<sup>۳</sup> (اما نه یزیدی‌ها که کرمانجی صحبت می‌کنند) به آن تکلم می‌کنند.<sup>۴</sup>

وجه تسمیه و نام شبکه همانند منشأ قومی‌شان سبب گمانه‌زنی‌هایی شده است. وینوگرادو ریشه-شناسی عامیانه‌ای در مورد آن ارائه می‌دهد و آن را به فعل عربی «شَبَك= در هم مشبک کردن/ شدن، در آمیختن» ربط می‌دهد که بازتاب‌دهنده دیدگاه خودشان به عنوان جماعتی با خاستگاه و ریشه‌های ناهمگون هستند که وفاداری و سرسپردگی به طریقت مشترکی (سِلک صوفی) و رهبران روحانی یکسان آنها را در کنار هم قرار داده است.<sup>۵</sup> تا زمان اصلاحات ارضی در سال‌های ۱۹۵۸ و ۱۹۶۳، تقریباً همه شبکه‌ها دهقانان بدون زمین و سهم‌بر کشاورزی بودند. زمینی که بر روی آن کار می‌کردند مال خانواده‌های سادات شهرنشین بود و ادعا می‌کردند از نیمه قرن هجدهم صاحب آن بوده‌اند. این خانواده‌های سادات که نزد شبکه‌ها از احترام زیادی برخوردار بودند زیرا اهل بیت (اولاد پیامبر) بودند، به لحاظ سیاسی هم حامی و پشتیبان شبکه‌ها بودند و حلقه رابط بین آنها از یک سو و دولت و جامعه گسترده‌تر از سوی دیگر بودند. بر اساس افسانه‌ای خانوادگی که رستم از اعضای خانواده زمینداران بزرگ آن را ثبت کرده است، در محاصره موصل توسط ایران در سال ۱۷۴۳، نقیب‌الاشرف شهر با انجام کرامتی موفق به تحریک شاه برای رفع محاصره شد. در ازای این کار بزرگ، مالکیت زمین‌های زیادی بیرون از شهر به نقیب داده شد. پس از آن او یا فرزندانش به شبکه‌های بینوا اجازه دادند بر روی زمین‌هایشان سکنی گزینند.<sup>۶</sup> هر چند که این داستان مشکوک می‌نماید، اما توضیح احتمالی را ارائه می‌دهد در رابطه با اینکه چگونه جماعتی دگراندیش تحت آزار

<sup>۱</sup> «نیز گفته می‌شود (مترجم). Hawrami» که به آن هورامی «Go/urani»

<sup>۲</sup> Sarli

<sup>۳</sup> Bajalan

<sup>۴</sup> برخی از ویژگی‌های متمایز گویش‌های گورانی شبکه‌ها و کاکه‌ای‌ها در (لیزنبرگ، ۱۹۹۷) توصیف شده است.

<sup>۵</sup> وینوگرادو، ۱۹۷۴: ۲۱۰.

<sup>۶</sup> وینوگرادو، ۱۹۷۴: ۲۱۱-۲۱۲. همچنین (رستم) [Rassam[A. Vinogradov], ۱۹۷۷] را ببینید.

و سرکوب توانستند در جایی خیلی نزدیک به شهری اصلی و بزرگ در مقایسه با مناطق کوهستانی غیر قابل دسترسی ساکن شوند. همزیستی با سادات شهرنشین (که شیعه دوازده‌امامی بودند) نیز موجب محافظت آنها در برابر آزار و اذیت مذهبی شد. شبک‌هایی بودند که خود ادعا می‌کردند شیعه دوازده‌امامی‌اند و به نظر می‌رسد فرایند شیعه شدن تدریجی آنها در حال وقوع است.

### دین و مذهب

ماهیت واقعی باورها و مناسک مذهبی شبک‌ها همانند دیگر گروه‌های دگراندیش موضوع گمانه‌زنی‌های نادرستی بوده است و نخستین آثار در این زمینه آکنده از اطلاعات نادرست است.<sup>۱</sup> در دهه ۱۹۵۰، احمد حامدالصراف، مقیم سنی‌مذهب موصل، که از اعتماد برخی از اعضای این جماعت برخوردار بود، مطالعه‌ای درباره آنها و باورها و آیین‌هایشان منتشر نمود که برای نخستین بار تصویر و معرفی غیرجانبدارانه‌ای از آنها ارائه کرد.<sup>۲</sup> افزون بر این، الصراف کتاب مقدس شبک‌ها، کتاب-المناقب یا بویوروق<sup>۳</sup>، را به زبان اصلی آن یعنی ترکی همراه با ترجمه‌ای عربی تجدید چاپ نمود. کار الصراف به وضوح نشان داد که مذهب شبک‌ها با مذهب علوی‌های آناتولی (قزلباش) ارتباط تنگاتنگی دارد. یکی از ادعیه (gülbenk) شبک‌ها، آنگونه که الصراف ارائه نموده است، صریحاً به حاجی بکتاش و دراویش اردبیل (Erdebil erenleri یعنی صفویان) به عنوان پایه‌گذاران طریق روحانی و معنوی‌شان اشاره دارد.<sup>۴</sup> شبک‌ها جلساتی آیینی دارند که در آنها اشعار مذهبی خوانده می‌شوند و برخی از آنها به وضوح به شاه اسماعیل صفوی (از طریق تخلصش، هتایی<sup>۵</sup>) و پیر علوی آناتولی (پیر سلطان ابدال) منسوب می‌شوند. باوری بنیادی که در چندین شعر و ادعیه بیان شده

<sup>۱</sup> توصیف شبک‌ها توسط «Carmelite Father Anastase-Marie (Al-Karmali 1902)» منشأ سوء تفاهم زیاد و پیشینه جانبدارانه دست دوم بوده است.

<sup>۲</sup> الصراف / Al-Sarrâf، ۱۹۵۴. این بهترین مطالعه درباره شبک‌ها است. بخشی از این کتاب به انگلیسی در (موسی / Moosa، ۱۹۸۷) خلاصه شده است. نویسنده اثر دوم نیز، که یک مسیحی است، پیشتر ساکن موصل بوده است که ارتباطات و تماس‌های شخصی با شبک‌ها داشته است. با این حال، کتابش گردآوری غیر نظام‌مند و غیر منتقدانه‌ای از دیگر منابع مکتوب است.

<sup>۳</sup> Buyuruq

<sup>۴</sup> Hacı Bektaş veli kızıl pırleri, Erdebil erenleri bu yolu bize kurmuş:

حاجی بکتاش، پیر سرخ، و دراویش اردبیل این طریق روحانی و معنوی را برای ما بنیان نهادند (الصراف، ۱۹۵۴: ۹۶). متن کامل این دعا به شرح زیر است:

Tevelli tecelli Kabul ola/ istekleri müyesser ola/ akşamın hayrı gele şerri def ola/  
gerçege hu, batıla yuh ola/ sirri sir edenin demine hu!/ Hacı Bektaş Veli kızıl  
pirleri/ Erdebil erenleri bu yolu bize kurmuş/ Hu diyelim erenlerin demine/ Allah  
Muhammed Ali, Hakk dost, pir dost/ Hakka şah, batıla ufl.

<sup>۵</sup> Hatâyî

است، این است که الله، محمد و علی تثلیثی را تشکیل می‌دهند که در آن علی تجلی آشکار و واقعی ذات الهی است.

خدائنگاری علی در یک نفس<sup>۱</sup> (شعر مذهبی علوی) که الصراف آن را نقل کرده است، کاملاً نمایان است.<sup>۲</sup> این نفس صورت تغییر یافته نفسی است که در میان علوی‌های آناتولی مشهور و از دومی واضح‌تر است.<sup>۳</sup> اگرچه به نظر می‌رسد این متن در چند جا تحریف شده باشد اما جا دارد این شعر به صورت کامل ارائه شود:

هفت اقلیم، چهار گوشه [جهان]، را گشتم / شخص والایی جز علی ندیدم / او هجده هزار جهان را آفرید / او در روزی رسانی بخشنده و کریم است، بخشنده و کریم // یکی از نام‌های علی و نام دیگری خداست / شکر (...،) خدا را شکر / دین و مذهب ما با بودن خدا قوی است / شخص والایی جز علی ندیدم // ولی‌ای همانند علی تاکنون پا به جهان نگذاشته است / برای وی صدها هزار دلیل و بهانه (؟) یافتند / هفت بار در برابر شورای بزرگ ایستادم / شخص والایی جز علی ندیدم // خدا به قلم دستور داد روی لوح بنویسد / او جهان را پر از نور کرد / آیا کسی که دست به دامان علی شود، مایوس و محروم می‌گردد؟ / شخص والایی جز علی ندیدم // به درون دریا رفتم و دوباره بیرون آمدم / موهایی گاو نر زرد رنگ را شمردم و یکی یکی جدا کردم / به آسمانها رفتم و جمال نابی دیدم / شخص والایی جز علی ندیدم // در، دیوار و سنگ‌های بهشت / تماماً یاقوت، سنگ‌ها همگی گوهرند / رئیس (...،) علی است / شخص والایی جز علی ندیدم // پیرسلطان ابدال خود علی است / زبانم اینگونه می‌گوید: من خود دست او هستم / الله و محمد همان علی‌اند / شخص والایی جز علی ندیدم.

در بند آخر، شاعر خود را پیر سلطان ابدال معرفی می‌کند، پیر مشهور علوی که احتمالاً در اواخر قرن شانزدهم میلادی در سیواس<sup>۴</sup> به دار آویخته شد. گونه آناتولیایی این نفس به شاعر دیگری، کول هیمت<sup>۵</sup>، نسبت داده می‌شود که معمولاً گفته می‌شود از شاگردان و مریدان پیر سلطان بوده است. این نفس غیر از نخستین بند و مصرعی که در پایان بند بعدی تکرار می‌گردد، با نفسی که شبکه‌ها می‌خوانند تا اندازه‌ای تفاوت دارد اما آنچه که روشن است این است که هر دو دارای ریشه و منشأ واحدی‌اند.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> nefes

<sup>۲</sup> الصراف، ۱۹۵۴: ۱۱۳-۴. نویسنده به جای اصطلاح "نفس" از اصطلاح "فصیده" استفاده می‌کند. مشخص نیست که خود شبکه‌ها از چه اصطلاحی برای این اشعار مذهبی‌شان استفاده می‌کنند.

<sup>۳</sup> گونه آناتولیایی در چندین مجموعه یافت می‌شود: اوزتلی / Öztelli، ۱۹۷۳: ۳۵؛ اوزکرملی / Özkırımılı، ۱۹۸۵: ۱۵۱؛ یلدرم / Yıldırım، ۱۹۹۱ (ج ۱): ۲۹۸.

<sup>۴</sup> Sivas: شهری در ترکیه مرکزی (مترجم).

<sup>۵</sup> Kul Himmet

<sup>۶</sup> متن کامل این است (منطبق با خطوطی که در نفس شبکی اینتالیک‌شده‌اند):

این حقیقت که شبک‌ها این نفس را می‌دانند (و اینکه آن را به پیر سلطان نسبت می‌دهند) دلیل دیگری بر رابطه و پیوند نزدیک آنها با علوی‌های قزلباش آناتولی است. برخی نویسندگان عراقی گفته‌اند که شبک‌ها خود اصالتاً قزلباش آناتولیایی‌اند که پس از نبرد چالدران در سال ۱۵۱۴، به جنوب گریختند.<sup>۱</sup> نفس مورد بحث ما نمی‌تواند پیش از دوران زندگی پیر سلطان سروده شده باشد به این معنا که باید انبوهی از مردمان و/یا ایده‌هایی از آناتولی درست پس از چالدران، و شاید مشخصاً پس از قرن شانزدهم میلادی در آنجا بوده باشند.

### بو بوروق

کتاب مقدس شبک‌ها، کتاب‌المناقب (تلفظ محلی "بوروخ"<sup>۲</sup>) از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست آن گفتگویی (به صورت پرسش و پاسخ) بین شیخ صفی‌الدین و پسرش، صدرالدین، در آداب طریقت است که در آن نشانه‌ای از تأثیرات تشیع افراطی وجود ندارد. بخش دوم که خود بوروخ است همانند (نه یکسان) متون بوروخی است که نزد جماعت‌های گوناگون علوی آناتولی مقدس شمرده می‌شوند.<sup>۳</sup> این بخش مشتمل بر آموزه‌ها و دستورات مختلفی منسوب به امام علی و امام جعفر صادق است و در باب رابطه بین معلم (مربی) و شاگرد (طالب) و بنیاد اخوت و برادری معنوی است.

Yedi iklim dört köşeyi dolandım/ Ben Ali'den gayrı bir er görmedim/ Kısmet verip âlemleri yaradan/ Ben Ali'den gayrı bir er görmedim// Bir ismi Ali'dir, bir ismi Allah/ İnkârım yoktur, hem vallah hem billah/ Muhammed, Ali yoluna Allah eyvallah/ Ben Ali'den gayrı bir er görmedim// Ol kudret bendini kırdım, gark ettim/ Sarı öküz tütün saydım, fark ettim/ Arş-I muallayı geçdim, seyrettim/ Ben Ali'den gayrı bir er görmedim// Ali gibi er gelmedi cihana/ Ona da buldular türlü bahane/ Yedi kez vardım ben ulu divane/ Ben Ali'den gayrı bir er görmedim// Cennet bahçesinin nedendir taşı/ İncidir topra@ı, hikmettir işi/ Yüz yirmi bin peygamberler başı/ Ben Ali'den gayrı bir er görmedim// Kul Himmet'im eydür, Kırklara beli/ Dilim medhin söyler, aslımız deli/ Evveli Muhammed, âhiri Ali/ Ben Ali'den gayrı bir er görmedim (Öztelli 1973, p. 35).

<sup>۱</sup> بنابراین، موسی (۱۹۸۸: ۶) هم به پیروی از الشیبی / Al-Shaybi، نویسنده عراقی، (وینوگرادو، ۱۹۷۴: ۲۱۰) به این فرضیه باور دارد و می‌افزاید که شبک‌ها همانند دیگر گروه‌های دگراندیش منطقه، در پی آنند که خود را به سبک بکتاشی مرتبط سازند تا از سوء ظن و آزار و اذیت‌های سیاسی در امان بمانند.

<sup>۲</sup> burukh

<sup>۳</sup> معتبرترین متن منتشرشده «آیتکین / Aytakin، ۱۹۵۸» است. بررسی متون بوروخ اثر «آنکی آتر- بیوجین / Anke Otter-Beaujean، ۱۹۹۷» را ببینید.

ارتباط بین این متون مقدس و باورها و اعمال واقعی شبکه‌ها در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. الصراف که خود مسلمانی سنی است، یادآور می‌شود که شبکه‌ها نماز نمی‌خوانند، در ماه رمضان روزه نمی‌گیرند، زکات نمی‌دهند و به حج نمی‌روند اما به جای هر کدام از این فرایض، بدیل و جایگزین‌های دیگری دارند. به جای نماز، جلسات معنوی در خانه پیر (رهبر مذهبی موروثی) برگزار می‌کنند و در آنجا به دعا و نیایش می‌پردازند. به جای روزه ماه رمضان، نه روز نخست ماه محرم را روزه می‌گیرند و به جای زکات، خمس (یک پنجم تولیدات کشاورزی) را به اهل بیت می‌دهند (سهم اجاره‌دهنده). به زیارت مکه نمی‌روند بلکه به طور مرتب به زیارت اماکن مقدس در منطقه خودشان و اخیراً هم در نجف و کربلا می‌روند.

### شبکه‌ها و دیگر فرقه‌ها

وابستگی قلباش - صفوی شبکه‌ها را از جماعت‌های دگراندیش همسایه آنها، یزیدی‌ها در شمال و صارلی‌ها در جنوب شرقی‌شان، متمایز می‌کند. گروه دوم، صارلی‌ها، همانند کاکه‌ای‌ها که شاخه‌ای از اهل حق‌ها هستند، به گویشی گورانی که خیلی شبیه به گویشی گورانی شبکه‌ها است، تکلم می‌کنند.<sup>۱</sup> یکی دیگر از جماعت‌های همسایه شبکه‌ها که به گورانی صحبت می‌کنند، باجوان‌ها یا باجلان‌ها هستند<sup>۲</sup> که معمولاً بخشی از شبکه‌ها یا برعکس قلمداد می‌شوند. با این حال، باجوان‌ها به لحاظ قبیله‌ای سازمان‌یافته‌اند و از سوی رئیس قبیله رهبری می‌شوند در حالی که شبکه‌ها دهقانان غیر قبیله‌ای و سهم‌بر کشاورزی بر روی زمین‌هایی‌اند که به خانواده سادات شهری‌ای تعلق دارند که به دلیل انتسابشان به پیامبر و علی به لحاظ معنوی و اخلاقی از اقتدار زیادی نزد آنها برخوردارند. شبکه‌ها در ازدواج با باجوان‌ها، صارلی‌ها، کاکه‌ای‌ها و ترکمن‌های شیعه منطقه محدودیتی ندارند که این امر سبب شده است مرزبندی دقیق و روشنی بین این جماعت‌های مذهبی وجود نداشته باشد.

### سلسله‌مراتب و آیین‌ها

ساختار جماعت شبکه‌ها همانند علوی‌ها، اهل حق‌ها و یزیدی‌ها دارای سلسله‌مراتب روحانی و معنوی است. هر فرد بزرگسالی در ارتباط و پیوند با پیری، پیر روحانی و معنوی (الصراف گاه‌ها او را دِدِ می‌نامد)، است. این کارکردی موروثی است و هر خانواده‌ای تمایل دارد وابستگی‌اش را با دودمان پیر خاصی نسل به نسل تداوم بخشد. همه آیین‌ها باید از سوی پیر هدایت شوند. به طور کلی، او باید توسط رهبر و راهنمایی مورد حمایت و پشتیبانی باشد و در جشن‌های اصلی سالانه

<sup>۱</sup> زازاهای شمالی ترکیه نیز که زبانشان، زازایی/ زازاکی، با گورانی یک شاخه از زبان‌های ایرانی غربی‌شمالی، گورانی-زازایی، را تشکیل می‌دهد، علوی‌اند (مترجم).

<sup>۲</sup> Bajwan

<sup>۳</sup> مکزی/ MacKenzie (۱۹۶۰) را ببینید.

<sup>۴</sup> dede

باید دوازده کارگزار حضور داشته باشند: پیر، رهبر، حامل مشعل، حامل جاروب، حامل جام، قصاب، چهار همراه و خدمتکار و دو دربان. علوی‌های آناتولی هم این دوازده کارگزار را دارند<sup>۱</sup> هرچند اسامی آنها متفاوت است<sup>۲</sup>. پیرهای شبک‌ها خود از جایگاهی سلسله‌مراتبی برخوردارند و دارای مرجعیت روحانی و معنوی عالی و والایی به نام بابا هستند.

جلسات آیینی به طور منظم در خانه پیر برگزار می‌شوند. سه جشن اصلی سالانه وجود دارند: یکی در شب سال نو (که در ماه دسامبر گرفته می‌شود)، یکی دیگر در شب عاشورا. سومی شب بخشش<sup>۳</sup> و اعتراف به گناهان است و در این جشن ناسازگاری‌ها و کشمکش‌ها در میان مردم رفع و رجوع می‌شود<sup>۴</sup>. این سه جشن شبانه برگزار می‌شوند، مرد و زن در آنها شرکت می‌کنند و در ادبیات اولیه راجع به شبک‌ها و صاری‌ها از آنها با عنوان «لبیلة الکفش» یاد می‌شود و با اتهام معمولی پلیدی‌های ناگفتنی همراه است (فعل «کفش» که در گویش عربی محلی به معنی «ربودن، گرفتن» است). پیشنهاد مینورسکی<sup>۵</sup> مبنی بر اشتقاق این اسم از واژه ساده فارسی «کفش = پای‌افزار» از سوی چندین نویسنده متأخر از جمله موسی پذیرفته شده است که بر این باور هستند در آوردن دمپایی ریشه و منشأ این اسم است. با این حال، به نظر نمی‌رسد خود شبک‌ها اصلاً از این اسم استفاده کنند.

زیارت بخش مهم دیگری از مراسم‌های آیینی را تشکیل می‌دهد. دو زیارتگاه مهم محلی که در عیدالفطر<sup>۶</sup> و عیدالادها<sup>۷</sup> از آنها دیدن می‌شود، علی رَش<sup>۸</sup> (علی سیاه) و عباس‌اند. شبک‌ها اولی را همان امام چهارم یعنی علی زین‌العابدین بن حسین و دومی را برادر کوچک‌تر حسین، عباس، می‌دانند که در کربلا کشته شد. نوع متفاوتی از زیارت در میان آنها این است که به قبر به اصطلاح عبیدالله بن زیاد، فرماندار عراق که مسئول تراژدی کربلا بود، سنگ پرتاب می‌گردد. این نوع زیارت در تمام سال انجام می‌شود<sup>۹</sup>.

<sup>۱</sup> on iki hizmet

<sup>۲</sup> الصراف (۱۹۵۴: ۱۰۱-۳): قصاب به وضوح در الصراف ذکر نشده است اما در خلاصه موسی (ص ۱۲۳) آمده است. در آناتولی هم عناوین دوازده کارگزار ممکن است از مکانی به مکان دیگری متغیر باشند. نظری اجمالی و کلی در بیردو/ان (Birdo/an: ۱۹۹۰: ۲۷۷-۲۸۵) داده شده است.

<sup>۳</sup> özür gecesi

<sup>۴</sup> این آیینی است که در آناتولی به «görgü cemi» مشهور است.

<sup>۵</sup> Minorsky

<sup>۶</sup> id al-fitr

<sup>۷</sup> id al-adha

<sup>۸</sup> Ali Resh

<sup>۹</sup> الصراف (۱۹۵۴: ۱۰۳-۴).

### تغییر هویت قومی

این حقیقت که اماکن اصلی زیارت شبکه‌ها همگی در حومه زیستگاه کنونی آنها قرار دارند، نشان می‌دهد که آنها مدت‌های زیادی پیش در آنجا ساکن بودند و پس از آن دیگر وابستگی خود به منطقه اصلی‌شان را از دست دادند. تنها محتوای باورهایشان است که آنها را با علوی‌های آناتولی مرتبط می‌سازد. با این حال، زبانشان نه ترکی است و نه هیچ کدام از گویش‌های کردی شمالی بلکه گورانی، زبان صارلی‌ها و دیگر اهل حق‌ها، است و خارجی‌هایی که با آنها دارای بیشترین تماس و برخورد اجتماعی‌اند، صارلی‌ها و سادات شیعه موصل هستند. از بسیاری جهات مردمانی‌اند در حد واسط این دو جماعت.

تلاش‌های زیادی صورت گرفته است تا شبکه‌ها را مجبور کنند وابستگی و هویت قومی و مذهبی-شان را تغییر دهند. شبکه‌ها همانند دیگر گروه‌های دگراندیش زیر فشار اجتماعی‌اند که به ظاهر خود را با اشکال سنتی‌تر مذهب وفق دهند. در قرن نوزدهم و در دوران پادشاهی سلطان عبدالحمید دوم، به اجبار و زور مذهب دولت عثمانی، مذهب حنفی، را پذیرفتند<sup>۱</sup>. این رویداد تأثیر ماندگاری بر روی آنها نداشت چرا که در ابتدای قرن بیستم به باورها و آداب و رسوم نیاکان و پیشینیان خود باز گشتند. اخیراً و احتمالاً تحت تأثیر حمایت سادات موصل، به نظر می‌رسد برخی از شبکه‌ها خود را شیعه دوازده‌امامی بدانند. در ابتدای دهه ۱۹۸۰، یک شبکه عزیزنامی (پار و همکار سابق حزب سکولار جلال طالبانی) موفق شد که حمایت و کمک مالی ایران را برای جنبش سیاسی اسلامی کردی که چندان دوام نیاورد، جلب نماید.

هم کردها و هم ترکمن‌ها شبکه‌ها را اقلیتی در درون گروه قومی خود می‌دانند. از دهه ۱۹۷۰، تلاش‌های زیادی از سوی حکومت عراق در راستای تعریب شبکه‌ها (و دیگر اقلیت‌های مذهبی منطقه) صورت گرفته است. پس از سرشماری ۱۹۸۷ که در آن از مردم خواسته شده بود اعلام کنند به کدام ملیت (عرب یا کرد) تعلق دارند، این تلاش‌ها با تخریب و ویرانی حدود بیست روستای شبکه‌ها و تبعید ساکنانشان در جریان نسل‌کشی انفال ۱۹۸۸ به اوج خود رسید<sup>۲</sup>. از زمان

<sup>۱</sup> درینگیل / Deringil، ۱۹۹۸: ۷۱، ۷۳ (اشاره به اسناد و مدارک آرشیوی عثمانی). فرماندار عثمانی موصل، عمر وهبی پاشا / Ömer Vehbi Paşa در سال ۱۸۹۲ مسئول کیش‌گردانی اجباری شبکه‌ها و یزیدی‌ها بود و مساجدی در روستاهایشان بنا نمود.

<sup>۲</sup> در مورد انفال و پیامدهای آن، دیده‌بان حقوق بشر ۱۹۹۵ را ببینید. عراق رسماً کشوری دولتی است و هیچ عنوان ملی-قومی دیگری در آن غیر از عرب و کرد پذیرفته نیست. دولت همه اقلیت‌های مذهبی را عرب می‌داند و به نظر می‌رسد که خودنامی‌های مختلف دلیل هدف انفال قرار گرفتن یزیدی‌ها و مسیحی‌ها همراه با کردهای نواحی "ممنوع" بود. طبق گفته لیزنبرگ (۱۹۹۷: ۱۶۳-۵)، بیست و دو روستای شبکه‌ها به طور کامل یا جزئی ویران گشتند و ساکنانشان، حدود سه هزار خانوار، به مراکز و اقامتگاه‌های گروهی در استان اربیل رانده شدند. در سال ۱۹۹۰ و ظاهراً



برپایی پناهگاه امنی در شمال عراق در سال ۱۹۹۱، ترکیه دست به تلاش‌هایی زده است و از شبکه‌ها و دیگر اقلیت‌های دگراندیش خواسته است خود را ترکمن بدانند و تعریف کنند و در این راه از طریق احزاب ترکمن به همه کسانی که خود را ترکمن می‌دانند، کمک می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرند.

---

پس از آنکه یکی از رهبرانشان رسماً اعلام کرده بود که شبکه‌ها عرب‌اند، به بیشتر آنها اجازه داده شد به روستاهایشان برگردند.



## نگاهی به جغرافیای تاریخی لرستان با تکیه بر شاپورخواست

افسانه معتمد<sup>۱</sup>

حمیده مظفری<sup>۲</sup>

### چکیده

لرستان به معنای سکونتگاه مردم لر، واژه‌ای است که به سرزمینی لر نشین اطلاق می‌گردد و به معنای گستره‌ی جغرافیایی است که مردم لر در آن سکونت دارند. آب‌وهوا، کوه، جنگل و رود کالبد وجودی این مرزوبوم را به خود اختصاص داده است. این شرایط جغرافیایی بر سرنوشت مردمی کهن در سرزمینی به قدمت تاریخ متأثر بوده و این آب‌وخاک را نزد حکومت‌های باستان ایران دارای اهمیت نموده است. قلعه شاپورخواست فانوس سرزمین لر نشین، خود دلیل بر قدمت این مرزوبوم است. این تحقیق در ردیف تحقیقات تاریخی است که اطلاعات مربوط به آن به صورت کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و به صورت توصیفی و تحلیلی به نگارش درآمده است. هدف از انجام این پژوهش آن است که در ابعاد مختلف، شرایط تاریخی و جغرافیایی لرستان، نقش و تأثیر شاپورخواست در اهمیت لرستان نزد دولت‌های باستان مورد بررسی قرار گیرد. با بررسی‌های انجام شده پیرامون پژوهش می‌توان دریافت که سرزمین لرستان از لحاظ موقعیت جغرافیایی برای حکومت‌های باستان راه ارتباطی مناسبی میان شرق و غرب، شمال و جنوب بوده است. در این مقاله به مواردی چون، شرایط آب‌وهوایی، موقعیت جغرافیایی، جایگاه لرستان در ارتباطات حکومت‌های باستان، قلعه‌ی فلک‌الافلاک، شاپورخواست و اهمیت آنها در سرنوشت لرستان اشاره شده است.

**کلید واژه‌ها:** لرستان، شاپورخواست، قلعه، کوه، راه.

### **Take a look at the historical geography of Lorestan, relying on Shapur khast abstract**

Lorestan means the settlement of the people of Lor, a term used to refer to the territory of Lereshin, which means the geographical area in which the people of Ler live. The climate, mountains, forests and the river of the existential body of this marzobum have been allocated. This geographic situation has affected the ancient fate of the people in the history of history, and has made this waterbush important to the ancient Iranian governments. The fortress of Shapurkhast is the lantern of the Lereshin land. This research is in the field of historical research, the information on which has been collected in a library and descriptive and analytical. The purpose of this research is to investigate the role and effect of Shapur khast on the importance of Lorestan to the ancient states in various aspects, historical and geographical conditions of Lorestan. The researches carried out on the research indicate that the land of Lorestan has been an appropriate means of communication between the East and West and the

<sup>۱</sup> . دانشجوی دکتری تاریخ قبل از اسلام دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد. motamedafsaneh@gmail.com

<sup>۲</sup> . دانشجوی دکتری تاریخ قبل از اسلام دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد. Hmozafari146@yahoo.com

Northwest in terms of the geographical situation of the ancient governments. In this article, some cases such as climatic conditions, geographical location, the status of Lorestan in the communication of ancient regimes, Falakalafalak fortresses, Shapur Zakhand and their importance in the destiny of Lorestan are mentioned.

**Keywords:** Lorestan, Shapourkhast, Castle, Kuh, Roa.

#### مقدمه

محدوده‌ی جغرافیایی که شامل کوهستان، جنگل، رود و دشت می‌گردد، سرزمینی را می‌سازد که اگرچه لباس متنوع آب‌وهوایی بر تن دارد، اما گاهی خشن و گاهی آرام طبیعت را نوازش می‌دهد. در جای‌جای این محدوده‌ی جغرافیایی مردمی ساکنند که سازنده‌ی تاریخی کهن شوند، مردمی که سال‌ها با نام کاسی بر این آب‌و خاک سلطه داشتند و توانستند زمانی بر بین‌النهرین مسلط شوند. این سرزمین به لحاظ قرار گرفتن در معبر ارتباطی شرق به غرب و شمال به جنوب، روز به روز نزد دولت‌های باستان افزوده شد، آنچه که سبب ثبت این مرزوبوم در دفتر تاریخ کهن ایران گردید، شهر شاپورخواست است. شهری که خود پیرامون قلعه‌ای نظامی بنام دژ شاپورخواست بنا گردید. این محدوده‌ی جغرافیایی لرستان نام گرفت، سرزمینی که مردمش لر و لک تبارند. اگر چه چندان آثار مکتوب در مورد وضعیت لرستان در ادوار باستان نداریم، اما آثار بجا مانده از این دولت‌ها در لرستان مانند سبک معماری، پل‌ها و نقاشی‌ها خود گواهی بر اهمیت لرستان می‌باشد. این تحقیق که به صورت توصیفی و تحلیلی به نگارش درآمده است از یک سوال اصلی و دو سوال فرعی تشکیل شده است:

**سوال اصلی:** شاپورخواست چه جایگاهی در جغرافیای تاریخی لرستان داشته است؟

#### سوالات فرعی:

- ۱- اهمیت شاپورخواست در دوره‌های باستان چه بوده است؟
  - ۲- شرایط جغرافیایی تا چه حد بر تاریخ لرستان تأثیر گذاشته است؟
- فرضیه اصلی:** شکل‌گیری شاپورخواست که علت وجودی آن بر مبنای عوامل جغرافیاییست، وجود کوهستان‌ها و استحکامات طبیعی در این شهر به ایجاد دژ شاپورخواست منجر گردید.
- فرضیه‌های فرعی:** ۱- شاپورخواست به دلیل راه ارتباطی نزد دولت‌های باستان اهمیت داشت. ۲- قرار گرفتن در حوالی بین‌النهرین و وجود کوه‌ها و رودها که دولت‌های باستان را به نقاط مختلف متصل می‌کرد، در این پژوهش سعی گردیده است که با مطرح کردن وضعیت جغرافیایی لرستان، تأثیر آن بر اهمیت تاریخ منطقه مورد توجه قرار گیرد و همچنین قلعه شاپورخواست و اهمیت آن در جایگاه لرستان در تاریخ اشاره شود. اما از آنجایی که منابع دست اول به وضوح در مورد لرستان سخن نگفته‌اند یا مطالب گفته شده بسیار شبیه به یکدیگر می‌باشد، امکان استفاده از کتب متعدد را دشوار می‌ساخت.

### موقعیت جغرافیایی و آب‌وهوایی لرستان

سرزمینی که امروز مشهور به لرستان است، سرزمینی است پهناور که از شمال به نهاوند، از شمال‌غربی به استان کرمانشاه، از جنوب و جنوب‌غربی به استان خوزستان، از شرق به استان اصفهان و از شمال‌شرقی به رشته کوه‌هایی که ملایر و بروجرد را در میان می‌گیرد، ختم می‌گردد. لرستان مرکب است از سلسله کوه‌هایی برآمده و کاملاً موازی که توسط دره‌هایی عمیق از غرب ایران به سمت جنوب‌شرقی کماکان از یکدیگر جدا می‌شوند. «بیشتر خاک لرستان را رشته کوه‌های مرتفع و یا کم‌ارتفاع در بر گرفته و به جهت نبودن دشت‌های وسیع، امکان شهرسازی در مناطق مختلف آن میسر نیست.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۷۱). سرزمین لرستان به دلیل شرایط آب‌وهوایی دارای رودهای پر آبی می‌باشد، که این رودخانه‌ها نقش مهمی در تقسیم این سرزمین ایفا کرده‌اند. «... این استان کوهستانی بوسیله رودخانه‌هایی که در آن جاری است به دو بخش تقسیم شده است، لر بزرگ در جنوب و لر کوچک در شمال، میان این دو بخش یعنی لر بزرگ و لر کوچک شعبه اصلی رودخانه‌ی کارون علیا فاصله گردیده است.» (لسترینج، ۱۳۹۰، ۲۱۶) وجود چشمه‌سارهای فراوان، کوه‌های پوشیده از برف و جنگل‌های انبوه موجب اعتدال هوا در بخش‌های میانی و شمالی لرستان شده است. در لرستان چند گونه نمونه‌ی آب‌وهوایی وجود دارد که به جاذبه‌های این استان افزوده است. آب‌وهوای لرستان تقسیم می‌شود به مناطقی چون:

کوهستانی: زمستان‌های پر برف دارد و از ذوب آن برف‌ها چشمه‌سارهای متعدد ایجاد می‌گردد. دره‌ها: در لرستان تعدادشان زیاد است، دارای تابستان‌های گرم و خشک و در سایر فصل‌ها بارندگی در آنها زیاد است. بزرگ‌ترین مانع که باعث جلوگیری از وزش بادهای شمالی در این منطقه می‌شود، کوه اشترانکوه است.

جنگل‌ها: میان صیمره و کوه‌های خرم‌آباد واقع شده است و اگرچه در تابستان بارندگی ندارند ولی به واسطه وجود دختان انبوه در بالای دامنه کوه‌ها هوای آنجا هیچگاه رو به خشکی نرفته و یا خیلی سرد نمی‌شود.

گرمسیر: که مکان قشلاق تیره‌های مختلف می‌باشد. (به نقل از رشیدیان، ۱۳۸۱، ۵) نقشه لرستان در قسمت پایانی نشان داده شده است. (شکل شماره ۱، ۱۶)

مشخصه‌های جغرافیایی لرستان (کوه، رود، جنگل)

در لرستان کوه‌های زیادی موجود است اما از میان همه آنها دو کوه مشخص‌تر است، یکی کوهی در قسمت کوه‌های جنوبی واقع شده است و به «کوه کور»<sup>۱</sup> معروف می‌باشد. «... چون دیواری عظیم لرستان را به دو قسمت پشتکوه و پیشکوه تقسیم می‌کند.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۸) دوم «کوه گری»<sup>۲</sup> که در اصطلاح محلی گرین گفته می‌شود در میان کوه‌های شمالی لرستان. «... خط مستقیم از بیستون تا کارون یعنی از شمال باختری به جنوب خاوری کشیده شده و اشترانکوه دنباله‌ی آن است.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۹) دو رود مهم لرستان به نام‌های «کشکو»<sup>۳</sup> که از کوه گری در الشتر سرچشمه می‌گیرد و رود «صیمره» که پیش از تاریخ تاکنون، نقش زیادی در زندگی ساکنان لرستان و در مسیر خود داشته‌اند در مکانی به نام «چم مهر»<sup>۴</sup> در جنوب‌غربی پلدختر بر سر راه «دره شهر» کنونی یا مهرگان کوه باستانی به هم می‌ریزند و از آن پس تنها با نام صیمره روان می‌شود. بخشی از سرزمین لرستان را جنگل‌ها به خود اختصاص داده‌اند. عمده درختانی که در این جنگل‌ها رویش دارند به ترتیب زیر می‌باشند: بلوط: «جنگل‌های بلوط زاگرس که دنباله جنگل‌های غربی ایران از حدود آذربایجان شروع شده و قسمت اعظم آن در منطقه لرستان و کردستان می‌باشد و تا به ناحیه فارسی قطع می‌گردد.» (رشیدیان، ۱۳۸۱، ۵۸) انجیر کوهی - بادام کوهی - بنه: پسته وحشی و در اصطلاح محلی کلنگ<sup>۵</sup> - زال زالک در اصطلاح محلی گیرج<sup>۶</sup> - گلابی کوهی - کنار - کیکم<sup>۷</sup> «چوب این درخت برای مصرف سوخت و هیزم بکار می‌رود چون در چوب آن روغن وجود دارد و تا آخر خوب می‌سوزد.» (رشیدیان، ۱۳۸۱، ۶۰)

علاوه بر درختان جنگل حیواناتی نیز مناطق جنگلی لرستان را زیستگاه خود قرار داده‌اند، حیواناتی از قبیل: روباه - کفتار - خرس - پلنگ - گراز - آهو و گوزن - بز کوهی و قوچ. با وجود حیواناتی چون بز کوهی، شکار از جمله کارهایی بود که هم جهت تفریح و هم جهت تغذیه‌ی ساکنین در این استان مرسوم بود. «... ما خرس‌هایی را در کمین گوزن‌ها و گرازها دیده بودیم... ما نزدیک آب، گله‌های غزال را به دسته ده و دوازده تایی در کنار صیمره‌سفلی دیدیم، اما صدای تیر به سرعت این گله‌ها را پراکند.» (دمرگان، ۱۳۳۹، ۱۹۸) پرنندگان هم از دیگر جانورانی بودند که در لرستان به زیست خود ادامه می‌دادند مانند کبک، شاهین، عقاب، کبوتر، ...

عوامل جغرافیایی سبب تنوع فعالیت‌های اقتصادی در جلگه و کوه شده است، در جلگه‌ها فرصت بهتری برای توسعه راه‌ها و کشاورزی و تجارت وجود دارد، اما در کوهستان سرسختی طبیعت و

- 1- Kavar
- 2- Garri
- 3- Kasko
- 4- Cham Mehr
- 5- Kolang
- 6- Girch
- 7- Kicm

محدودیت‌ها باعث می‌شد برای تداوم زندگی، مردم جدیت بیشتری از خود نشان دهند. عمده‌ترین منبع درآمد لرستان در گذشته دامداری و کشاورزی بود که این خود مستلزم زمین‌های حاصلخیز و شرایط مناسب کوچ‌نشینی در این استان به لحاظ آب‌وهوای متنوع آن بوده است. البته در دوره‌های باستان ساخت ظروف مفرغی و برنزی از لحاظ تجارت موجب رونق اقتصادی گردیده است. «در دوره تسلط کاسی‌ها بر بابل، هنگامی که قافله‌هایی از لرستان به جانب مصر آمد و شد کردند، ثروت به دره‌های آنجا روی آور شد.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۵۲)

در عهد باستان در دوره‌ی کاسی‌ها که مورخین آنها را ساکنین لرستان یاد کرده‌اند، اسب و فروش آن نیز کمک قابل توجهی به اقتصاد مردم این مرزوبوم داشته است. «... در بابل در اسنادی که مربوط به آغاز دوره‌ی نفوذ کاسی‌ها است، از اسب نام برده می‌شود.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۳۷) عمده‌ترین محصولات کشاورزی لرستان را می‌توان گندم، جو، ماش و عدس ذکر کرد.

#### لرستان در گذر ادوار باستان (عیلام و ماد، هخامنشی، اشکانی، ساسانی)

عیلامی‌ها و کاسی‌ها که در بخش‌هایی از لرستان سکونت داشته‌اند را می‌توان قدیمی‌ترین ساکنین لرستان به شمار آورد که نام آنها در متون تاریخی ثبت شده است. نخستین قومی که بر لرستان حاکمیت داشته است، عیلامیان بوده‌اند. دولت عیلام که شامل خوزستان، لرستان و کوه‌های بختیاری و فارس بوده است که «خایدالو» نام سابق خرم‌آباد فعلی یکی از عمده‌ترین شهرهای حکومت عیلام به حساب می‌آمده است. قوم دیگری که همزمان با عیلامی‌ها بر بخش‌هایی از لرستان تسلط داشته، کاسی‌ها بوده‌اند. در مورد ریشه نژادی این قوم که گویا در مناطق شمالی و غربی لرستان اقامت داشته‌اند، اختلاف نظر وجود دارد که عمدتاً آنها را شعبه‌ای از اقوام آریایی پنداشته که پیش از دیگر اقوام آریایی ماد و پارس به ایران مهاجرت کردند. «... در پشتکوه (سرزمین کاسی‌ها) و تپه غلام لرستان، کارگاه‌هایی کشف گردید.» (هوار، ۱۳۷۵، ۲۷)

در مورد زادگاه اصلی کاسی‌ها این قول مطمئن‌تر است که: «زادگاه اصلی کاسی‌ها، تقریباً بخش مرکزی رشته کوه‌هایی بود که امروزه کوه‌های لرستان معروف است.» (گیرشمن، ۱۳۷۹، ۵۵) کاسی‌ها توانستند در گذر زمان قدرت خود را افزایش داده و علاوه بر مناطق ایران برای مدتی بر بین‌النهرین تسلط یابند. «در قرن هجدهم پ.م. (۱۷۴۱) یورش‌های قبیله‌ای دیگر به بین‌النهرین آغاز شد، کاسی‌ها که ظاهراً در لرستان کنونی می‌زیستند، در آنجا کاسی‌ها یا کوسایی‌ها تا زمان اسکندر باقی مانده

بودند. در زمان پادشاه کاسی‌ها، آگوم دوم بین‌النهرین زیر سلطه کامل کاسیان قرار گرفت.<sup>۱</sup> (شالگونی، ۱۳۸۶، ۹۷)

کاسی‌ها توان فوق‌العاده‌ای در ساخت مصنوعات مفرغی بدست آوردند، آنان مهم‌ترین قبایل کوهستانی زاگرس شمرده می‌شدند و پیشه دامداری داشتند و با زبانی که با عیلامی قرابت داشت سخن می‌گفتند. آنان سوارکارانی دلیر و جنگجو بودند و بارها با همسایگان خود از جمله عیلام و بابل درافتادند، حتی دولت بابل را سرنگون کردند اما خود بدست عیلامی‌ها سقوط نمودند و به سرزمین کوهستانی خود یعنی لرستان بازگشتند. «در عهد سلطنت شوتروک ناهونته، قدرت و اعتبار عیلام به اوج شهرت می‌رسد که معابدی در تمامی شهرهای مهم قلمرو خویش می‌سازد و با پیشی گرفتن از آشور، بابل را تصرف و آخرین پادشاه کاسی را واژگون کرد.» (گیرشمن، ۱۳۷۹، ۵۷) اما برخی نیز معتقدند که کاسی‌ها از جایی نیامده‌اند بلکه بومیان لرستان بوده‌اند. «کاسی‌ها نه از جایی آمده‌اند نه آریایی بودند بلکه ایرانیان اصیل و بومیان و وارثان حقیقی سرزمین خود یعنی لرستان بودند.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۵۲) در دیگر منابع نیز اشاراتی به قدمت سرزمین لرستان گردیده است، «در زمان قدیم ساکنان این سرزمین قومی بود از نژاد غیر آریین که به اسم کوسی<sup>۱</sup> نامیده می‌شد.» (بارتولد، ۱۳۷۲، ۱۹۵)

با توجه به مطالب گفته شده، چه کاسی‌ها ساکن خود لرستان بوده باشند چه اقوام آریایی باشند که در این منطقه سکونت اختیار کرده‌اند، را می‌توان صاحب قدرت و حکومتی دانست که نه تنها بر منطقه لرستان بلکه سال‌ها بر تمدن بین‌النهرین حکمرانی نموده است و توانسته نام خود را در تاریخ باستان ایران زمین به اثبات برساند. کاسی‌ها در دوران حکومت‌های ماد و هخامنشی، همچنان استقلال و اقتدار خویش را حفظ نموده و شاهان هخامنشی که می‌خواستند جهت لشکرکشی به سایر نقاط سپاهی را از قلمرو آنها عبور دهند مجبور بودند به روسای این قوم باج بپردازند. «این اقوام در لشکرکشی‌های هخامنشیان برای کشورگشایی، شرکت داشتند و یا در حراست از مرزها خدمت می‌کردند.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۵۸) کاسیان در زمان هخامنشیان همه ساله از شاهان این سلسله انعام و هدایایی در جهت خدمت صادقانه دریافت می‌کردند.

بطور کلی راجع به فرمانروایی مادها و هخامنشیان در لرستان اطلاع زیادی در دست نیست. هنر لرستان در دوران هخامنشی حائز اهمیت است. «از حلقه‌ی نخستین نشانه نقاشی‌های غار دره میرملاس،... تا اشیاء و ظروف نقره‌ای عهد هخامنشیان که اخیراً از «کلماکره» بدست آمدند.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۶) پس از حمله اسکندر به ایران و سقوط هخامنشیان و پیشروی اسکندر در سایر نقاط ایران، اسکندر را با کاسی‌های لرستان روبرو کرد. «... قسمتی از سپاه تحت فرمان خود اسکندر بود و قسمت دیگر را بطلیموس فرمان می‌داد. کاسیان برای اینکه اسرای خود را پس بگیرند، بی‌هیچ



شرطی مطیع و تسلیم گشته.» (پیرنیا، ۱۳۸۱، ۲، ۱۹۰۸) گرچه کاسیان در برابر اسکندر تسلیم شدند اما پس از مرگ اسکندر دوباره آزادی خود را بدست آوردند.

لرستان در دوره اشکانیان و ساسانیان از لحاظ تقسیمات کشوری جزو سرزمین «پهله» یا «پهلوی» محسوب می‌شد. «در زمان ساسانیان ناحیه وسیعی از مرکز ایران را که اصفهان، ری، همدان، نهاوند، آذربایجان و یا به گفته دیگر همدان، ماسبندان (قسمتی از لرستان امروز) و قم و ناحیه بصره و سیمره و کرمانشاهان جزو آن بود، پهلوی می‌گفتند و پهلوی منسوب به همین سرزمین است.» (نفیسی، ۱۳۸۳، ۲۸۳) سرزمین پهله پس از سقوط ساسانیان و حضور اعراب در ایران به جبال معروف شد. «در دوره ساسانیان نیز این نام باقی بود و ظاهراً همان محدوده است که یونانیان آن را زاگرس می‌گفتند. این پهله در دوره اسلامی به دلیل آنکه بیشتر نواحی آن کوهستانی است جبل یا جبال نام گرفت.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۶۷) مورخین در دوره اسلامی برای منطقه جبال نواحی مختلفی ذکر کرده‌اند، «جبال عبارت از شهرهای: طبرستان، ری، قزوین، زنجان، قم، اصفهان، همدان، نهاوند، دینور، حلوان، ماسبندان، مهرجا نقدان، آذربایجان» (یعقوبی، ۱۳۶۶، ۱، ۲۱۸)

پس از سقوط ساسانیان وضعیت سیاسی لرستان نیز دستخوش تغییر گردید. «حاکمی که از طرف شاه ساسانی بر این ناحیه فرمانروایی داشت از خاندان معروف فیزوان انتخاب می‌گشت که خوزستان را نیز اداره می‌کرد. این وضع تا زمانی که اعراب به خوزستان و لرستان هجوم آوردند باقی بود. در زمان عمر خلیفه عرب طومار امارت خاندان فیروزان درهم نوردیده و از این زمان لرستان حاکم‌نشینی از ایالت کوفه به شمار می‌رفت.» (ساکی، ۱۳۴۳، ۳۳۹)

به لحاظ موقعیت جغرافیایی لرستان و کوه‌های آن به مانند دیوار دفاعی و استوار در برابر یورش بیگانگان عمل می‌کرد. ساخت دژها و راه‌های ارتباطی در گذرگاه‌های حساس می‌تواند این مطلب را به اثبات برساند. غرب لرستان در دوره ساسانیان بیشتر اهمیت داشت و شامل دو بخش ماسبندان یا ماسپنان و مهرجان قذق یا مهرگان کده بود که امروزه آنها را جزو پشتکوه بحساب می‌آورند و بخش شمال یا پیشکوه دو مرکز مهم داشت یکی خاوه، دلفان و الیستر که از هزارهای پیش مرکز کاسیان بود و دیگری شاپورخواست است.» (به نقل از ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۶۷) در واقع مسیرهای ارتباطی به کرمانشاه و خوزستان خصوصاً منطقه شوشتر در این دوره دارای اهمیت بوده است.

**هنر و آثار باستانی لرستان در عهد باستان**

در میان خرابه‌های تمدن گذشته‌ی لرستان، هنر مسحورکننده و فریباست، هنر سفال‌سازی و مفرغ و نقاشی از برجسته‌ترین هنرهای لرستان در عهد باستان می‌باشد. اما سفال به دلیل عدم توجه به کیفیت ساخت آن چندان نتوانسته بدرخشد. «اکنون دانشمندان و محققان به اتفاق مفرغ‌های لرستان را به کاسی‌ها نسبت می‌دهند.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۱، ۳۸) بیشترین اهمیت برنزهای لرستان در جنبه‌های اعتقادی سازندگانش جلوه می‌کند که دیدگاه و نگرش درونی خود را به تصویر می‌کشد. مهم‌ترین ویژگی مفرغ‌های لرستان شکل ظاهری و پیچ‌درپیچ تزئیناتی آنهاست که در قسمت پایانی نمونه‌ای از این مفرغ‌ها را نشان داده‌ایم. (شکل شماره ۲، ۱۷)

اگرچه آثار مکتوبی در مورد کاسی‌ها و لرستان چندان به چشم نمی‌خورد، اما آثار بجای مانده از عهد قدیم، خود زبان گویایی است در تعریف آنچه گذشته است. غارهای لرستان و نقوش این سرزمین قدمتی به درازی تاریخ دارند. «غارهای لرستان را می‌توان به لحاظ اعتقادی مشابه با آثار موجود در غارهای آلتامیرا و لاسکو دانست... نقوش غارهای لرستان عمدتاً متوجه صحنه‌های شکار و تصویر حیوانات گوناگون چون گوزن و آهوست... این نقوش بیشتر شبیه نقوش مکشوفه در صخره‌های شرق اسپانیاست.» (تجویدی، ۱۳۵۲، ۳۵۵)

در زمینه نقاشی هم در دوره‌های اشکانی آثاری در لرستان بر جای مانده است. «در جنوب دهکده و تنگه «کرشورآب»<sup>۱</sup> واقع در منتهی‌الیه جنوبی بخش چگنی، کوهی است مرسوم به «دوشه»<sup>۲</sup> که امتداد غربی آن به دهکده‌ی «سرخ دم» کوه‌دشت و دنباله شرقی آن به مرز باختری طراحان و جاده سراسری و آثار پل تاریخی «کلهر»<sup>۳</sup> منتهی می‌شود.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۲، ۱۷۳) در کوه دوشه آثار نقاشی به دوره‌ی اشکانی روی ظروف سفال شکسته کشف گردیده است. معروف ترین آثار باستانی به جای مانده از عهد باستان در لرستان عبارتند از: قلعه‌ها- پل‌ها- راه‌ها.

قلعه فلک‌الافلاک: سابقه پیدایش قلعه در ایران به دوره کوچ‌نشینی ساکنان آن برمی‌گردد. قلعه‌ها با انگیزه‌های مختلف ساخته می‌شدند، گاه سلاطین محلی، خاندان‌های قدیمی به مناطق یکدیگر حمله‌ور می‌شدند و گاه دزدان و راهزنان جان و مال مردم را به خطر می‌انداختند. پس کوچ‌نشینان سرزمین ایران برای حفظ جان و مال خود به ساخت دیوارهای بلندی اقدام کردند که آنها را از حملات متجاوزان در امان دارد. در زمینه پیدایش قلعه در ایران آمده است: «از آغاز دوران تاریخی، در هزاره اول پیش از میلاد و پیرامون دهکده‌ها نیز حصار کشیده می‌شد. این کار نخست برای مصون ماندن از حمله راهزنان و جانوران وحشی بود، ولی بعدها عمدتاً برای دفاع در مقابل هجوم دشمنان صورت گرفت.» (میرسلیم، ۱۳۷۱، ۲۴۰) اغلب قلعه‌های کوهستانی را دژها تشکیل می‌دادند، عموماً بر بالای کوه‌ها ساخته می‌شدند و شکل آنها به وضع طبیعی کوه بستگی داشت.

1- Karsurow

2- Dosa

3- Kalahor

در لرستان بقایای دژهایی به چشم می‌خورد که نشانگر میزان اهمیت فوق‌العاده‌ی این ناحیه در گذشته است. «سابقه ساخت قلعه در لرستان به هزاران سال پیش می‌رسد.» (فرشاد، ۱۳۶۵، ۲، ۷۵۵) واژه فلک‌الافلاک در فرهنگ‌های لغت به معنای فلک نهم که آن آسمان همه آسمان‌هاست، آمده است. «سپهر سپهران و در زبان شرع به معنای عرش آمده است.» (دهخدا، ۱۳۳۴، ۱، ۳۲) قلعه فلک‌الافلاک که نام دژی در لرستان است در ادوار گوناگون اسامی متعددی داشته است چنانچه ابتدا به نام شهر «شاپورخواست» آن را دژ شاپورخواست. (حموی، ۱۳۶۲، ۱۰۹) و سپس به دنبال ویرانی شهر شاپورخواست و بنای شهر خرم‌آباد بنام شهر جدید قلعه خرم‌آباد نام گرفت. عنوان فلک‌الافلاک در زمان محمدعلی میرزا فرزند ارشد فتحعلی شاه به این قلعه داده شد، متأسفانه تاکنون هیچ سندی یا مدرکی دال بر تاریخ ساخت بنا بدست نیامده است.

قدیمی‌ترین سند مکتوب که اشاره به فلک‌الافلاک تحت عنوان «قلعه شاپورخواست» نموده، کتاب «مجم‌التواریخ‌والقصص» است، که مربوط به قرن ششم هجری می‌باشد، اما برخی معتقدند با توجه به نوع معماری قلعه ساخت این قلعه به دوران قبل از اسلام بر می‌گردد. «اینگونه قلعه‌های مستحکم در ایران باستان ساخته شده و در کتب تاریخی آمده است که شاهان ساسانی اصولاً خط دفاعی ایران را در مقابل حمله اعراب سلسله کوه زاگرس قرار داده بودند و در طول این مسیر به فاصله‌های متفاوتی دژهای محکم و مهمی ایجاد کرده بودند از جمله این دژهای مهم که گویا حالت فرماندهی نیز داشته است، قلعه شاپورخواست بوده است.» (فتحی، ۱۳۷۲، ۷)

برخی نیز با توجه به آثار و ابنیه تاریخی موجود در منطقه و بقایای پل‌ها و راه‌های ارتباطی آن زمان تاریخ بنای قلعه را به دوره ساسانیان و حتی پیش از آن نسبت می‌دهند. «بر این مبناست که می‌توان ایجاد اولین بنای حفاظتی بر روی تپه فلک‌الافلاک را حتی در ادوار قبل از استیلای ساسانیان متحمل و این مکان بسیار مناسب را ولو در سطحی محدود از قدیم‌الایام محل یکی از استحکامات اولیه حفاظتی این دره قدیمی دانست.» (غضنفری، ۱۳۷۰، ۱، ۵۱) پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که: «بی‌شک قلعه‌ای که هم اکنون به فلک‌الافلاک مرسوم است، همان است که در گذشته به نام شهر قدیمی شاپورخواست مشهور بوده است.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۲۱، ۱۰۰)

قلعه فلک‌الافلاک در اهمیت نظامی منطقه پیرامونش تاثیرگذار بوده است. «خود قلعه فلک‌الافلاک، از لحاظ وضعیت نظامی و طرز حفاظت این جلگه، اهمیت فوق‌العاده‌ای را داراست. چه از قلعه مذکور کلیه معابر اطراف را می‌توان دفاع نمود و در ضمن قلعه دارای چشم‌انداز وسیع و مطولی می‌باشد.»

(رزم‌آرا، ۱۳۲۰، ۱۸۴) (نمایی از قلعه فلک الافلک در قسمت پایانی نشان داده شده است. شکل شماره ۳، ۱۸)

پل‌ها: معروف‌ترین پل‌های لرستان را می‌توان پل کشکان، پل کر و دختر، پل دختر، پل شاپوری و پل گاو میشان دانست.

پل کشکان: بر روی رودخانه کشکان و بین راه خرم‌آباد و کوه‌دشت است.

پل کر و دختر: یکی از بزرگ‌ترین پل‌های دوره ساسانی به شمار می‌رود که بر روی رودخانه صیمره ساخته شده است.

پل دختر: در زمان ساسانیان ساخته شده است، بر روی رود صیمره که لرستان را به کرمانشاه متصل می‌کند.

پل شاپوری: بر روی رودخانه خرم‌آباد در زمان ساسانیان ساخته شده است.

پل گاو میشان: در دوره ساسانیان ساخته شده و وجه تسمیه آن به مناسبت پرورش گاو میش در کنار رودخانه بوده است. (به نقل از رشیدیان، ۱۳۸۱، ۴۱)

راه‌های ارتباطی: از زمان تجلی نخستین جلوه‌های فرهنگ تمدن بشری تاکنون، لرستان موقعیت جغرافیایی ویژه‌ای را دارا بوده است. این سرزمین از دوره کاسی‌ها دولتی مقتدر و نامدار بوده است. لرستان در مسیر دو شاهراه شمال به جنوب و باختر به خاور قرار داشته است. «در زمان داریوش نیز یک شاخه از راه‌های ارتباط بین سه پایتخت شوش، همدان و تخت جمشید از لرستان می‌گذشت.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۲، ۷) راه‌های ارتباطی لرستان از شمال به جنوب، از غرب به شرق تقسیم می‌شوند: «از همدان به رود راور ۷ فرسخ است و از رود راور تا نهاوند ۷ فرسخ، از نهاوند تا لاشتر ۱۰ فرسخ و از لاشتر تا شاپورخواست ۱۲ فرسخ است و از آنجا تا لور ۳۰ فرسخ و در فاصله شاپورخواست و لور، شهری یا قریه‌ای نیست. از لور تا پل انداش ۲ فرسخ و از این پل تا جندی‌شاپور ۲۰ فرسخ است.» (ابن حوفل، ۱۳۶۶، ۱۰۴)

راه شمال به جنوب: این راه کوهستانی است و از نهاوند به گاماسب و از آنجا به قلل مهم کوه گری می‌رسد و دو شعبه می‌شود، شعبه غربی به بخش دلفان و شعبه دیگر آن پس از گذشتن از تنگه «ده آتش» به دشت الشتر منتهی می‌گردد و از الشتر به سمت شاپورخواست ادامه می‌یابد. «این همان راه باستانی است که شوش را به همدان پایتخت تابستانی هخامنشیان می‌پیوست.» (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۲، ۱۱)

راه غرب به شرق: این راه نیز یکی از شاهراه‌های باستانی است، این راه در دوره ساسانیان اهمیت بیشتری داشته است. دلیل آن می‌تواند وجود چند پل بر روی رودهای این منطقه باشد. «مسیر کوچ کاسی‌ها و بعد راه عیلامی‌ها و پارت‌ها و ساسانی‌ها و عرب‌ها بوده است. شاید کدور نانخرنتا پادشاه عیلام پس از شکست از آشوری‌ها از این راه به جانب «خایدالو» در دشت خرم‌آباد عقب نشست.» (ایزدپناه به نقل از ماسپرو، ۱۳۷۶، ۱۳) راه شرقی به شهر شیروان می‌رفته است. بطور کلی

راه‌های اصلی همه راه‌های مهمی بوده‌اند که در طول زمان پیش از تاریخ و دوره تاریخی مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند و همیشه پادشاهان سعی در امنیت این راه‌ها داشته‌اند و برای بهبود آنها تلاش نموده‌اند. وجود پل‌ها و دژها خود دلیلی است بر اثبات این سخن.

### شهر شاپورخواست

در واقع می‌توان دو عامل را در شکل‌گیری شهرها موثر دانست، یکی عوامل اقتصادی و فرهنگی، دوم عوامل جغرافیایی. شهر شاپورخواست چون از لحاظ سوق‌الجیشی منطقه مناسبی می‌باشد می‌توان علت وجودی آن را بر مبنای عوامل جغرافیایی دانست. «وضع برجستگی و شکل ناهمواری و ارتفاع زمین با همان استحکامات طبیعی بر بنای این شهر موثر بوده است.» (رشیدیان، ۱۳۸۱، ۲۰) شاپورخواست یکی از شهرهای مهم عهد ساسانی است که شاپور آن را بر خرابه‌های خایدالوی سابق بنا کرد. «... گفته شده است شاپورخواست توسط «شاپور اول» پادشاه ساسانی بنا نهاده شده است.» (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵، ۶۳) از اوضاع و احوال این شهر در دوره ساسانی اطلاع چندانی در دست نیست. «... شاپورخواست بر سر شاهراه خاور به باختر و شمال به جنوب ساخته شده و شاید مرکز پشتکوه بوده است.» (ایزدینا، ۱۳۷۶، ۶۷)

بقایای آثار و ابنیه‌های بجا مانده از این شهر، حاکی از آن است که شهری معتبر بوده است. این شهر تختگاه شاهان بوده و مردم از هر طبقه و با هر نوع اعتقادی آزادانه در آن زندگی می‌کردند و چند قرن پس از اسلام، هنوز دارای موقعیت سیاسی و تجاری خوبی بود. مورخین زیادی به شاپورخواست و ساخت آن توسط شاپور اشاره کرده‌اند. «... در سیرالملوک چنان است که شاپور اردشیر بود و الله اعلم، اما همتی بزرگ داشت اندر داد و انصاف... شهرهای بسیار کرد چون شاپور و نیشابور و بدان اندیوشاپور و شاپورخواست و بلاش شاپور.» (مجم‌التواریخ، ۱۳۸۳، ۶۴)

نام‌های مختلفی از جمله سابرخواست، شابرخواست، سابورخواست برای شاپورخواست در کتب بکار برده شده است. «... از نیاوند تا لاشر تا شابرخواست، دوزاده فرسنگ و از شابرخواست تا لور ۳۰ فرسنگ، هیچ آبادی نیست.» (اصطخری، ۱۳۶۸، ۱۶۳) می‌توان گفت اکثر جغرافی‌نویسان عرب‌زبان از یک نام برای معرفی شاپورخواست استفاده کرده‌اند، «شاپورخواست که جغرافی‌نویسان عرب آن را «سابورخواست» نوشته‌اند.» (لتیرینج، ۱۳۹۰، ۲۱۷) شاپورخواست حتی پس از سقوط ساسانیان بدست اعراب مسلمان، همچنان به اهمیت و اقتدار و آبادانی خود ادامه داد. «پس از هجوم اعراب هنوز این شهر آبادان بود، بویژه در دوران حکام دیالمه به این شهر توجهی خاص گردید. شهر

شاپورخواست نیز بتدریج رونق و آبادانی خود را از دست داد و به ویرانه‌ای مبدل گردید. «... و شاپورخواست در اول شهری بود و از هر جنس مردم بسیار در آنجا بودند و بغایت معمور و آباد و تختگاه پادشاهان و اکنون قصبه است.» (مستوفی، ۱۳۳۹، ۵۶۲)

با توجه به آنچه در منابع آمده است می‌توان تغییر نام و محل شهر شاپورخواست به خرم‌آباد به یقین طی قرن هفتم و نیمه اول قرن هشتم هجری صورت گرفته باشد، چراکه حمدالله مستوفی در کتاب نزهةالقلوب خود که ده سال بعد از کتاب تاریخ گزیده‌اش به رشته تحریر درآورد، آنجا که شهرهای لر کوچک را برشمارد از شاپورخواست دیگر نامی نمی‌برد و برای نخستین بار از خرم‌آباد نام می‌برد. «... خرم‌آباد شهری است ویران.» (مستوفی، ۱۳۶۵، ۳۷۰) از این تاریخ به بعد است که شهر خرم‌آباد، جایگزین شهر شاپورخواست شده و بتدریج رو به توسعه و عمران می‌نهد بطوری که ساکنان شهر شاپورخواست، به احتمال، خانه‌های خود را ترک نموده و در اطراف قلعه سکونت اختیار می‌کنند. در این تغییر و تحول نخستین نقش قلعه فلک‌الافلاک نباید نادیده گرفته شود که به عنوان مرکز حکومتی و کهن دژ شهر تازه وارد عنصر نوین از تاریخ پر فراز و نشیب خود می‌شود و بعنوان سمبل و نشانه خرم‌آباد نامش قرین این شهر می‌گردد. از آثار شهر شاپورخواست می‌توان به آثار ساخته شده در عصر ساسانیان استناد کرد، بناهایی چون: پل شاپوری که شرح آن در قسمت قبل داده شد، گرداب سنگی و آسیاب بابعلی که از سنگ و ملاط به سبک بناهای ساسانی ساخته شده‌اند و از آثار بجای مانده از دوره اسلامی در شهر شاپورخواست یا خرم‌آباد فعلی می‌توان به سنگ نوشته در قرن ششم و مناره در قرن پنجم هجری اشاره کرد. با توجه به آنچه در کتب آمده است و از روی دیوارهای خراب شده و آثاری که بر جای مانده است، محل اصلی شهر شاپورخواست در خرم‌آباد فعلی منطقه قاضی‌آباد و میدان شقایق می‌باشد.

#### نتیجه

موقعیت جغرافیایی می‌تواند دلیل موثری در شکل‌گیری یک شهر و سرزمین و انسان‌های ساکن در آن منطقه باشد. سرزمین کوهستانی لرستان از این اصل مستثنی نیست، لرستان با دو نمونه آب‌وهوایی سرد و گرمسیری که موجب شکل‌گیری شهرها در پیرامون کوه‌های سر برافراشته‌ی این سرزمین گردیده بود. با توجه به موقعیت جغرافیایی و محل ارتباط شمال، جنوب و غرب توانسته نام خود را در تاریخ جغرافیایی زنده نگه دارد. کوه‌ها و رودها و راه‌های ارتباطی لرستان خود دلیلی بر اثبات این سخن می‌باشد. قلعه شاپورخواست که به لحاظ امنیتی بر بلندای کوه ساخته شده بود، به مرور زمان منجر به آن شد که مردم گرد این قلعه (دژ) تجمع کنند و با گذشت زمان شهری به همین نام (شهر شاپورخواست) پیرامون قلعه به وجود آید و از آن پس شهر شاپورخواست نام گرفت که نقش‌های تاریخی مختلفی در ادوار باستان داشته است.

سابقه تاریخی لرستان که به دوران کاسی‌ها و عیلامی‌ها بر می‌گردد می‌تواند اهمیت منطقه را در هر دوره از حکومت‌های باستان به تصویر بکشد، سرزمین «پهله» یا «پهلوی» که در دوره‌ی اشکانیان به

این منطقه داده شده بود نشان از اهمیت تاریخی و جغرافیایی این مرزوبوم نزد حکومت های غالب مملکت ایران بود. اهمیت شهر شاپورخواست بیشتر به دوران ساسانیان و زمان شاپور یکم می‌رسد که این شهر را بر خرابه‌های خایدالوی سابق ساخت و رونق اقتصادی و اجتماعی و سیاسی منطقه را دوباره به این آب‌و‌خاک داد. باید متذکر شد که:

معروف‌ترین شهر لرستان در عهد باستان خایدالو بوده است که بعدها به شاپورخواست و خرم‌آباد تغییر نام داده است.

وجود رودهای پر آب و کوه‌های سر به فلک کشیده از شرایط مناسب آب‌وهوایی جهت زیست انسان‌ها و پرندگان و حیوانات در این منطقه خبر می‌دهد.

پل‌های ساخته شده در عصر ساسانی در لرستان نشان از اهمیت سیاسی و ارتباطی این سرزمین دارد. سرزمین لرستان از شمال غرب به کرمانشاه و از شمال به نهاوند و از جنوب غربی به خوزستان و از شرق به اصفهان متصل می‌شود که در عهد باستان جهت مراودات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تاثیرگذار بوده است.

در لشکرکشی‌های شاهان در حکومت‌های مختلف، چون داریوش هخامنشی این سرزمین راهی برای عبور سپاهیان بوده است.

مردم لرستان عموماً لر زبان و لک زبان می‌باشند.

با توجه به آنچه گفته شد لرستان چه در گذشته و چه در دوران پس از آن اهمیت جغرافیایی، تاریخی و سیاسی نزد حکومت‌ها داشته است این سرزمین جامه‌ای پوشیده از تنوع آب‌وهوایی بر تن دارد و دارای تاریخی کهن و یادمان‌های بجا مانده است. به مانند: قلعه‌ها، پل‌ها، راه‌ها که نشان از توان بالای شرایط جغرافیایی و تاریخی شگرف دارد.

#### منابع و مأخذ

- ۱- ابن اثیر، عزالدین علی، (۱۳۵۲)، تاریخ‌الکامل، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، انتشارات علمی.
- ۲- ابن بلخی، (۱۳۸۵)، فارسی‌نامه، تصحیح گای لسترینج و رینولدالن نیکلسون، تهران، اساطیر.
- ۳- ابن حوقل، محمدبن علی، (۱۳۶۶)، صوره‌الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران، امیرکبیر.
- ۴- اصطخری، ابواسحق ابراهیم، (۱۳۶۸)، به اهتمام ایرج افشار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۵- ایزدپناه، حمید، (۱۳۷۶)، آثار باستانی و تاریخی لرستان، ج ۱ و ۲، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ۶- بارتولد، و، (۱۳۷۲)، تذکره‌ی جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران، توس.
- ۷- پیرنیا، حسن و اقبال، عباسی، (۱۳۷۰)، تاریخ ایران، تهران، انتشارات خیام.
- ۸- تجویدی، اکبر، (۱۳۵۲)، نقاشی ایرانی از کهن‌ترین روزگار تا دوره‌ی صفویه، تهران، وزارت فرهنگ و هنر.
- ۹- حموی، یاقوت، (۱۳۶۲)، برگزیده مشترک یاقوت حموی، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، آگاه.
- ۱۰- دمورگان، زدک، (۱۳۳۹)، جغرافیای غرب ایران، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، چهر.
- ۱۱- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۳۴)، لغت‌نامه، تهران، انتشارات سیروس.
- ۱۲- رزم‌آرا، علی، (۱۳۲۰)، جغرافیای نظامی ایران و لرستان، تهران، بینا.
- ۱۳- رشیدیان، علی‌محمد، (۱۳۸۱)، خرم‌آباد در گذر جغرافیای انسانی، خرم‌آباد، افلاک.
- ۱۴- ساکی، علی‌محمد، (۱۳۴۳)، جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان، خرم‌آباد، بی‌نا.
- ۱۵- شالگونی، بهرام، (۱۳۸۶)، تاریخ ایران دوره ماد(تاریخ کمبریج)، تهران، جامی.
- ۱۶- غضنفری، حسین، ملکی، مهرداد، (۱۳۷۰)، مطالعه اجتماعی فرهنگی لرستان، تهران، پوریا.
- ۱۷- فتحی، رضا، (۱۳۷۲)، قلعه فلک‌الافلاک یا دژ شاپورخواست، مجله دانستنی‌ها، تهران، آذر ۷۲، شماره ۱۲.
- ۱۸- گیرشمن، رومن، (۱۳۷۹)، تاریخ ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمود بهروزی، تهران، جامی.
- ۱۹- لسترینج، گای، (۱۳۹۰)، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۰- مجمل‌التواریخ‌والقصص، (۱۳۸۳)، به تصحیح محمدتقی بهار(ملک‌الشعرا)، تهران، دنیای کتاب.
- ۲۱- مستوفی، حمدا...، (۱۳۶۵)، نزهه‌القلوب، به اهتمام گای لسترینج، تهران، دنیای کتاب.
- ۲۲- مستوفی، حمدا...، (۱۳۳۹)، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران، امیرکبیر.
- ۲۳- میرسلیم، سید مصطفی، (۱۳۷۱)، دانشنامه جهان اسلام، جزوه دوم حرف ب، تهران.
- ۲۴- نفیسی، سعید، (۱۳۸۳)، تاریخ تمدن ایران ساسانی، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران، اساطیر.
- ۲۵- هوار، کلمان، (۱۳۷۵)، ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- ۲۶- یعقوبی، احمدبن‌یعقوب(ابن‌واضح)، (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، ترجمه ابراهیم آیتی، جلد ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.







## تأثیر هنر نگارگری اسلامی بر هنر نگارگری هندویی با مطالعه نگاره الهه لکشمی (نقاشی هندو) و نگاره جهانگیر شاه (نقاشی اسلامی هند)

نادیا سیاری<sup>۱</sup>

آزاده مدنی<sup>۲</sup>

### چکیده

اسلام از طریق ایران وارد سرزمین هند شد و با تمدن بزرگی مواجه گردید، به نام هندوئیسم، این دو آیین تأثیرات مستقیم غیرمستقیم بر هم نهادند. هدف از این پژوهش بررسی تأثیراتی است که هنر اسلامی هند بر هنر هندوئیسم گذاشته است. از آنجاکه تاکنون به بررسی ارتباط بین هنر اسلامی بر هنر هندویی پرداخته نشده، ضروری است تا با مطالعه موردی آثار و بررسی ابعاد هنری آنها به این موضوع نگاهی تازه نمود. این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال است که هنر نگارگری اسلامی هند چه تأثیری بر هنر نگارگری هندویی گذاشته است؟ پژوهش حاضر به کمک منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیلی و توصیفی، نگاهی اجمالی به حکمت هنر اسلامی از دیدگاه صاحب‌نظران و متفکران خواهد داشت و در کنار آن هنر هندوئیسم را بررسی و تأثیر هنر اسلامی بر هنر هندو پس از ورود به هند مورد ارزیابی قرار خواهد داد. نتیجه حاصل حاکی از این امر است که هنر و آیین اسلام از طریق ایران و با ویژگی‌های مختص به این کشور وارد هند شده و المان‌های معماری و نقاشی این سرزمین را تحت تأثیر خود قرار داده است.

**کلید واژگان:** هنر هندو، هنر اسلامی، هندو، اسلام، هند، نگارگری، معماری.

---

<sup>۱</sup> . کارشناس ارشد پژوهش هنر. [greennadezhda72@gmail.com](mailto:greennadezhda72@gmail.com)

<sup>۲</sup> . استادیار دانشگاه تربیت مدرس. [madani7448@yahoo.com](mailto:madani7448@yahoo.com)

## **The Influence of Islamic Miniature on the Art of Hindu Miniature by studying the image of Goddess Lakshmi (Hindu painting) and the image of Jahangir Shah (Islamic painting of India)**

### **Abstract:**

Islam arrived to India through Iran, and faced with great civilization, called Hinduism, these two religions had direct and indirect effects on each other. The purpose of this research is to examine the effects that Islamic art of India has had on art of Hinduism. Since the relation between Islamic art on Hindu art has not been addressed so far, it is necessary to reconsider the case studies of their artistic aspects. This research seeks to answer the question of how Islamic art of India has effected Hindu art. The present study, with the help of library resources and analytical and descriptive methods, will give a glimpse of the wisdom of Islamic art from the point of view of the scholars. In addition, it will examine Hinduism art and the influence of Islamic art on Hindu art after entering India. The result implies that the art and religion of Islam entered India through Iran based on the characteristics related to this country, and it has influenced the architectural and painting elements of this land.

**Keywords:** Hindu art, Islamic art, Hindu, Islam, India, Miniature, Architecture

### **مقدمه**

ظهور اسلام و ورود آن به ایران، تاریخ نوینی را در این سرزمین رقم زد و به‌ویژه در بُعد هنر و معماری، سبک‌ها و به تبع آن آثاری را آفرید که تمامی اقصا نقاط جهان را درنوردید. در این میان ارتباط میان ایران و هند بالأخص پس از ورود اسلام به آن سرزمین، وارد مرحله جدیدی شد و همان تأثیر و تأثر متقابل، در ابعاد گسترده‌تری ادامه یافت.

معماری ایران و هند میراث مشترک دارند و آن هنر و معماری، دوره تیموری، است؛ اما بدین دلیل که معماری تیموری نیز اصالتاً یک معماری ایرانی بود، محققان تردیدی ندارند که حضور بارز هنر ایرانی در هند به‌ویژه پس از اقامت یکی از سلاطین مسلمان هند (همایون) در ایران و به همراه بردن هنرمندان ایرانی به آن دیار توسط این سلطان، هویت هنر و معماری اسلامی- ایرانی را رقم زد.

در بررسی میان آثار و بناهای دو تمدن بزرگ هند و ایران به نقاط مشترک فراوانی برمی‌خوریم، بین دو تمدن بزرگ هخامنشی و موریای هند، بین حکومت پارتیان ایران و به وجود آمدن سبک یونانی-بودایی در هندو نیز سبک ماتورای هندی و هم‌چنین بین دو حکومت ساسانی در ایران و عصرگوپتا که منجر به زایش سبک ایرانی-بودایی شد. جدای از این تمدن‌ها که تأثیرات شگرفی بر یکدیگر نهادند. با آغاز اسلام در ایران و تشکیل اولین حکومت‌های اسلامی در هند این تأثیرات هرچه بیشتر شد، چنان‌که برخی از محققین معتقدند در مشرب عرفان و تأثیرپذیری عرفای ایرانی از مکتب عرفانی - هندی می‌توان مکتب و جهان‌بینی هند را تأثیرگذار دانست. از دلایل این نکته می‌توان به نزدیکی جغرافیایی شمال شرق ایران که یکی از مراکز اصلی مکتب عرفانی ایرانی است با سرزمین هند دانست، با شخصیت‌هایی چون بایزید بسطامی که از همین منطقه است. ظهور اسلام و ورود آن به ایران، تاریخ نویسی را در این سرزمین رقم زد و به‌ویژه در بعد هنر و معماری، سبک‌هایی را آفرید که تمامی اقصی نقاط جهان با آن آشنا شدند. در این میان ارتباط میان ایران و هند به‌خصوص پس از ورود اسلام به آن سرزمین، وارد باب جدیدی شد و همان تأثیر و تأثر متقابل، در ابعاد گسترده‌تری ادامه یافت.

در این مقاله تصاویر و مطالب گردآوری‌شده با استفاده از منابع کتابخانه‌ای (کتاب‌ها و مقالات مرتبط با موضوع هنر هندو و تأثیرات اسلام بر آن) گردآوری شده‌اند. مطالب تئوری ارائه‌شده از طریق روش فیش‌برداری، نکته برداری و تدوین شده‌اند. تصاویر مرتبط با مطالب نیز از طریق کتاب‌ها، مقالات و سایت‌های معتبر جمع‌آوری و ارائه گردیدند. مشکل و محدودیت در ارائه این فصل منابع محدود و اشارات اندک به هنر هندوان پس از اسلام و همچنین گردآوری تصاویر مرتبط و مناسب بود.

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها در این پژوهش، به روش توصیفی-تحلیلی می‌باشد. تحلیل مفاهیم نقوش هنر معماری و نگارگری هندو و هند اسلامی جز روش‌های کیفی بوده که جهت کشف معنا و محتوای آن‌ها در قالب تأثیرات اسلام بر آثار نگارگری هندوها به کار می‌رود و از آن در اغلب تولیدات هنری استفاده می‌شود. تصاویر به روش تصادفی انتخاب شده‌اند و نمونه‌گیری به‌صورت تصادفی است.

#### هنر مغولی هند (اسلامی)

اسلام طی دوره‌های مختلف تاریخی به سرزمین هندوستان وارد شده است. در سده هشتم میلادی سپاه اعراب سند را اشغال کردند و به دنبال این موج، عده‌ای از اعراب در این سرزمین ماندگار شدند و نوعی همزیستی میان این دو قوم پدید آمد.

در اواخر سده دوازدهم میلادی، پس از اینکه قشون شهاب‌الدین غوری نیروهای راجپوت متعلق به «پرتیوی راج<sup>۱</sup>» را در سال ۱۱۹۲ م در جنگ «تارین<sup>۲</sup>» شکست دادند، حکومت مسلمانان به‌طور مستحکم در هندوستان پا گرفت و رفته رفته در طول پانصد سال بخش عظیمی از شبه قاره تحت نفوذ مسلمانان قرار گرفت. (کری ولس: ۱۳۷۲، ۱۴).

ایمان اسلامی همیشه مهم‌ترین عامل وحدت‌آفرین در زندگی و هنر مسلمین بوده است. مسلمانان مردمی معتقد به کتاب‌اند و اسلام بر پیروانش تکلیف کرده که پیام‌رسان تعالیم قرآن باشند؛ کتابی که دربردارنده و جامع تعالیم معنوی و قوانین اجتماعی است. در این نظام هنرها نیز جایگاه خویش را دارند. برخلاف باور عموم، قرآن هیچ فتوای مشخصی در مورد منع هنرهای تصویری در اسلام ندارد؛ و فقط در عبارات معدودی اشاره شده که پیامبر (حضرت محمد(ص)) مجسمه‌هایی را هم نوع بت‌های مشرکین دانسته و ذکر شده که تنها خداوند مصور (خالق) زندگی در هر نوع آن است (پورمیرزا باوندپوری: ۱۳۹۴، ۷۹).

هنر خطاطی، کتاب‌آرایی و تذهیب که در سال‌های ۱۲۰۰ م در ایران و مصر به حد والایی از زیبایی و ظرافت رسیده بود، به‌وسیله سلاطین اسلامی، همراه با دین اسلام وارد هندوستان شد. البته به سبب حمله تیمور در اواخر سده چهاردهم آثار چندانی از دو قرن اول حکومت مسلمین در هند بر جای نمانده است، اما احتمال می‌رود که سلاطین اسلامی روش نقاشی روی کاغذ را با وارد کردن کاغذ از ایران جایگزین نقاشی‌های هندویی و چینی که به شیوه سنتی بر سطح برگ درختان نخل انجام می‌شد، نموده‌اند. در ایام حکومت تغلق‌ها و دودمان «لودی<sup>۳</sup>» (۱۵۲۶-۱۴۵۱ م) آتلیه‌ها و کارگاه‌هایی در دربار برپا شده بود که در آن‌ها از متون فارسی و عربی رونوشت و نسخه جدید تهیه می‌شد و متن آن‌ها به روش ایرانی، نقاشی و تصویر و تزیین می‌شد.

در سال ۱۵۴۴ همایون (۵۶-۱۵۳۰ م) برای مدتی کوتاه تبعید شد. وی این ایام را در دربار شاه تهماسب صفوی، در تبریز به سر می‌برد. همین امر باعث ظهور یک دوران طلایی در تاریخ نقاشی مغولی در هند شد، چرا که به سال ۱۵۵۴ م که همایون توانست دوباره قدرت را به دست گیرد، دو نقاش نامی ایرانی به نام‌های میرسید علی و عبد الصمد را از دربار ایران همراه خویش به هند آورد. بدین ترتیب آخرین پیشرفت‌های هنری کتاب ایران، یعنی خطاطی، خوشنویسی، تذهیب و ظریف‌کاری، استفاده از کاغذهای رنگین و مزین به براده و پودر طلا، تصویر و تذهیب حاشیه صفحات و جلدهای تزیینی روغنی و... به هندوستان وارد شد. تابلو بزرگ «عمارت شاهی تیموری» که بر روی پارچه نقش شده، قدیمی‌ترین اثری است که به‌وسیله این هنرمندان برای همایون به نگارش درآمده است. سبک این نقاشی کاملاً ایرانی است. (خلیلی: ۱۳۳۳، ۱۲۴).

<sup>1</sup> Petyo Raj

<sup>2</sup> Tarin

<sup>3</sup> Lodey

در سال ۱۶۵۸ م به سبب حملات و لشکرکشی‌های بی‌شماری که اورنگ زیب<sup>۱</sup> (۱۷۰۷-۱۶۵۸م) به دکن داشت، خزانه‌های حکومت خالی و شاه جهان نیز از حکومت خلع شد و فرزند او عهده‌دار امور گشت. اورنگ زیب ذاتاً فردی خشک و مذهبی بود و توجه چندانی به هنر دربار نداشت، از این‌رو در اواخر سده هفدهم بسیاری از نقاشان به امیران هنردوست و هنرپرور مراکز استان‌های پنجاب، راجستان، اود و بنگال پناه بردند. (همان، ۱۴۸).

ظهور حکومت‌های مستقل در دکن و جنوب هند، به‌ویژه «ویجایانگر» به‌طور مشخص نتیجه ناتوانی سلطنت دهلی در کنترل مناطق جنوبی بود. در سال ۱۳۴۷ م یکی از حکام دکن دست به شورش و ستیزه زد و سلسله مستقل بهمنی را بنا نهاد. این سلسله تا دو سده بر شمال دکن حکم می‌راند. در آغاز (۱۴۲۲-۱۳۴۲ م) پایتخت این سلسله «گلبرگه» بود، اما بعدها به «بیهار» انتقال یافت. از روی آثار معماری بسیاری که از این دو مرکز باقی‌مانده، می‌توان به ثروت و فرهنگ غنی سلاطین بهمنی پی برد، اما تاکنون هیچ اثر خطی، مینیاتور و یا آثار فلزی از دربار ایشان یافت نشده است (بیات: ۱۳۸۲، ۱۹۵).

به‌جز از سال‌های ۱۶۸۷-۱۷۲۴ م دکن توانست تا سده بیستم استقلال خود را از گزند دولت مغول شمال هند حفظ کند و همین امر باعث ظهور سبک‌های خاص هنر و بافت خاص فرهنگ دکنی شد. مجاورت هندوهای جنوب را نیز نباید از نظر دور داشت. سلاطین دکن همواره با یکدیگر در حال درگیری و نزاع بودند و حکومت ویجایانگر را منقرض نمودند. احتمالاً پس از نابودی این حکومت، هنرمندان و نقاشان هندو متعلق به آن شهر شگفت‌انگیز، جلب پایتخت‌های سلاطین دکن شدند و شیوه‌ها و روش‌های هنر قدیم پیش از اسلام هند را با خود به ارمغان بردند. حضور این جریان جدید هنری در فعالیت‌ها و خلاقیت‌های هنری دکن مؤثر بود و باعث شکوفایی عظیمی در نقاشی مینیاتور احمدنگر، بیچاپور و گلکنده گشت. بدین‌سان شیوه قدیم مینیاتور ایرانی، جای خود را به شاهکارهایی داد که نشانگر سبک خاص دکن در استفاده از خط و رنگ بودند. اگرچه سلاطین «نظام شاهی» احمدنگر به‌عنوان قدیمی‌ترین و اصیل‌ترین سلاطین هنرپرور دکنی مورد پذیرش قرار گرفته‌اند، اما عادلشاهیان بیچاپور و قطب شاهیان در گلکنده نیز خدمات ارزنده‌ای در این زمینه انجام دادند، شاخص‌ترین این حکام هنرپرور ابراهیم عادلشاه دوم (۱۶۲۶-۱۵۸۰ م) از بیچاپور است. در دربار او موسیقی، ادبیات و هنرهای ایرانی و مغولی مورد حمایت و توجه بسیار قرار گرفت. مناظر شاداب، دقیق و باشکوه نقاشی‌های بیچاپوری با زمینه‌هایی طلایی که نور را به طریقی پر تلالؤ منعکس می‌کند، فضایی شعرگونه و اسرارآمیز به این آثار بخشیده است. در سال ۱۶۳۶ م بیچاپور تحت تسلط مغول‌ها قرار گرفت و سبک پخته و رشد یافته مغول در نقاشی پرتره به‌تدریج آثار نو و معاصر بیچاپور و گلکنده را تحت تأثیر خویش

<sup>1</sup> Orang Ziba

قرارداد. ذوق لطیف و طبع پرطمطراق این حاکم خلاق و احساساتی (ابراهیم عادلشاه دوم) را می‌توان در مجموعه وسیع مقبره او و مسجد متصل به آن که به نام «ابراهیم روضه» (روضه ابراهیم) مشهور است، مشاهده کرد. «ابراهیم روضه» از لحاظ معماری نمونه‌ای است از فرم‌ها و روش‌های جدیدی که (اتصال مسجد، مقبره و حوض‌خانه در یک مجموعه ساختمانی) در زمان سلاطین بیجاپور به کار گرفته شد. ساختمان گنبد نیز به نوبه خود نمونه دیگری از نوآوری‌های بیجاپوری است. این گنبد بر فراز بنای مربع شکلی قرار دارد که توسط ستون‌های متعدد و طاق‌نماهای منحنی پشت سر هم (میان ستون‌ها) احاطه شده است. ایام سلطنت محمدقلی قطب شاه (۱۶۱۲-۱۵۸۰ م) در گلکنده آغاز دوره بزرگی از تجملات و رشد هنری بود. روش نقاشی‌های این دوره آمیزه‌ای از سبک‌های صفوی، ترکی و مغولی بود که همواره انعکاس‌ها و اشاراتی به اصالت ترکمنی خاندان حکومت در آن به چشم می‌خورد. البته نقاشی‌های پارچه‌ای گلکنده که به‌عنوان پرده، پوشش تزئینی دیوار و پوشش زمین به کار می‌رفته، بیشتر از مینیاتورهای این منطقه که به‌تازگی پژوهشگران جداگانه آن را مورد مطالعه قرار داده‌اند، شناخته شده‌اند. در سده هفدهم و هجدهم موضوع این نقاشی‌ها عموماً انجام یافته از آثار ایرانی، هندی و گاه اشکال چینی و طرح‌های تزئینی اروپایی بوده که به‌منظور صادرات ترسیم می‌شده است. در گلکنده نیز همچون بیجاپور سبکی خاص و مستقل در معماری ظهور کرد که امروز بیشتر آثار آن را می‌توان در شهر حیدرآباد مشاهده کرد. سرانجام پس از اشتغال دکن به دست مغول‌ها (۸۷-۱۶۸۶م) سنت‌های هنری بیجاپور گلکنده نیز-که از سال ۱۶۵۰ م به بعد رو به زوال و سقوط می‌رفت، نابود گشت. حیدرآباد به سال ۱۷۲۴ م حکومتی مستقل یافت و به مرکزی جدید برای جلب و جذب هنر تبدیل شد. شیوه جدید نقاشی حیدرآباد آمیخته‌ای از ذائقه تجملاتی مکتب قدیم گلکنده و سبک مستحکم و دقیق مغولی منطقه بود. در سده هجدهم، به دنبال فروریختن قدرت حکومت مرکزی مغول، ایالت‌های مستقل دیگری در دکن تشکیل شدند. حکام بنگال و اوده افرادی هنردوست و مقتدر بودند، از این‌رو آثار هنری رایج که آمیخته‌ای بود از هنر اواخر دوران مغول و عناصر اروپایی، مورد حمایت و تشویق این حکام قرار می‌گرفت. حکام محلی و ایالتی در اواخر امپراتوری کبیر مغول آن‌گونه که باید، تحت نظر و فرمان حکومت دهلی نبودند و این برای سلطنت دهلی در فجر فتح تاریخی بابر ضربه‌ای جانکاه بود. انگلیسی‌ها اربابان جدید هند شدند و این کشور توسط این امیران وارد دوره‌ای تازه شد (کری ولش: ۱۳۷۲، ۱۷).

#### هنر هندوبی هند

هند، سرزمین عجایب است و این عبارت سخنی گزاف و دور از واقعیت نیست، زیرا کلیه مراتب و سطوح مختلف فرهنگ بشر از اعتقادات ابتدایی پرستش درخت و آب گرفته تا غور و بررسی در کیفیت یگانگی وجود، در آن سرزمین به موازات یکدیگر وجود دارند و همزیستی می‌کنند. تحقیقات ساده‌انگارانه، تصویری از فرهنگ و تمدن هند به دست می‌دهد که ممکن است عموم،



ظاهر امر را با اصل آن اشتباه کنند و هندوان را بت پرست بینگارند. کیش هندو هیچ‌گاه به‌طور کلی ماده پرست نشد و از واقعیت ازلی و بارگاه ایزدی دیدی بزرگ‌تر از آن داشت که نامتناهی را محدود در بند بتی ناپایدار ببیند و مجازی را مطلق بپندارد و به چند خدایی صرف بگراید. معتبرترین سندی که از فرهنگ‌های ماقبل تاریخ هندوستان وجود دارد، حاکی از این است که آن‌ها در دره سند و در فاصله سال‌های ۲۵۰۰ تا ۲۰۰۰ قبل از میلاد، رشد و تکامل یافته‌اند. باستان‌شناسان، تمدن دره سند را تمدن «هارپا»<sup>۱</sup> نیز می‌نامند؛ چراکه هارپا، یکی از مهم‌ترین شهرهای دره سند بود. بیشتر مناطق شهری تمدن سند حفاری شده و کوشش‌هایی برای یافتن و دریافتن مذهب و هنر آنجا انجام گرفته است. بزرگ‌ترین مناطق شهری آنجا، «موهنجودارو»، «هارپا»<sup>۲</sup> «گنوریوالاتار»<sup>۳</sup> و «کالیبانگان»<sup>۳</sup> اند؛ اما مناطق کوچک‌تر بی‌شماری نیز وجود داشته که همگی بخش‌هایی از یک اجتماع بزرگ‌تر محسوب می‌شدند. آنچه امروز نمایانگر هنر مذهبی به فرض مذهبی بودن آنان است و می‌توان به آن استناد کرد، فقط چند اثر بازمانده از آن دوران است که مهم‌ترین آن‌ها چندین مهر، شمار کمی مجسمه‌های سنگتراش مینیاتور و تعداد نسبتاً زیادی شکل‌های سفالین است.

مهرها که بیشترشان از سنگ ساخته شده‌اند، عموماً نقش اشکال یا حروفی از نوشته‌های آن دوران را بر روی خود دارند و هنوز کسی موفق به خواندن آن‌ها نشده است. معمولاً شکل یک حیوان و به نسبت بسیار کمتری شکل یک انسان و یا شکل‌های گروهی که در حال انجام کاری هستند نیز روی مهرها نقش شده است. پژوهشگران می‌گویند که آنان در حال انجام نوعی مراسم مذهبی‌اند، اما مفهوم کارشان دقیقاً مشخص نشده است. بیشتر حیواناتی که بر روی مهرها نقش شده‌اند روبروی شیئی ایستاده‌اند که تصور می‌شود آخور یا نشانه خاصی باشد. درباره موارد استفاده مهرها، احتمال می‌رود که مردم تصور می‌کرده‌اند حیوانات نقش شده بر آن‌ها (کرگدن، فیل و بیشتر از همه گاو نر) نیرویی دارند که اگر چیزی به نقش آن‌ها ممهور شود، سالم و در امنیت خواهد ماند. این واقعیت که گاو نر بعدها در هندوئیسم جایگاهی مهم می‌یابد (شیوا، خدای هند، بر آن سوار می‌شود) شاید حاکی از نوعی ادامه و پیوستگی عقاید مذهبی این دو دوره باشد. مدرک دیگر در تأیید این ادامه و پیوستگی، می‌تواند همان چند مهری باشد که بر روی آن‌ها شکل انسان نقش شده است. برای نمونه، بر روی یکی از این مهرها نقشی حک شده است که بسیاری از مشخصه‌های شیوا را در خود دارد. این نقش، پیکره‌ای است با سه سر که مثل مرتاضان، چهار زانو نشسته است و حیواناتی اطراف او را گرفته‌اند. کشفیات بعدی در موهنجودارو، این پیش‌نمایه از شیوا را بیشتر تقویت کرد. در آنجا شی کوچک‌تری پیدا شد که باستان‌شناسان آن را

<sup>1</sup> Harp

<sup>2</sup> Ganori-valatar

<sup>3</sup> Calibangan

لینگا<sup>۱</sup> می‌نامند. لینگا، ستون بلندی است که هنوز هم متداول‌ترین ترکیب برای تصویر شیوا در نظر گرفته می‌شود. کیفیت بسیار بالای حکاکی بر روی این مهرها، مؤید این موضوع است که هنرمندان برپایه سنتی تثبیت‌شده و دیرین، به این کار اهتمام می‌ورزیدند. بازمانده‌های مهرهای قدیمی‌تر، کمتر به دست آمده‌اند، اما بر روی بیشترشان به جای شکل حیوان یا انسان، طرح‌های هندسی نقش شده است. مهرهای دره سند، احتمالاً بزرگ‌ترین دستاورد هنری دوران ماقبل تاریخ هندوستان است؛ اما تا وقتی که سنگ‌نوشته‌های دره سند خوانده نشوند، اطلاعات ما درباره پندارهای مذهبی پنهان در زیر این نقش‌ها و شکل‌ها، بسیار محدود باقی خواهد ماند. تعداد مجسمه‌های سنگی و برنزی به دست آمده، بسیار کم و اندازه آن‌ها خیلی کوچک است. در این میان اگر چند مجسمه کوچک سنگی را که احتمالاً لینگا هستند مستثنا کنیم، ریشه مذهبی بقیه در سایه تردید قرار می‌گیرد؛ اما برعکس، در میان بازمانده‌های به دست آمده از تعداد بسیار زیاد مجسمه‌های سفالین، موارد بیشتری وجود دارد. برخی از آن‌ها مجسمه حیوانات هستند، اما بیشترین تعداد را شکل‌های انسانی تشکیل می‌دهند که باز در میان این گروه، مادینه‌ها شمار زیادی را شامل می‌شوند. حیوانات احتمالاً نذری خدایان و مادینه‌ها معمولاً نماینده خدایان مادرند. این تشخیص هویت بر اساس برجستگی‌های غلو شده اندام این مجسمه‌هاست. برخلاف حکاکی مهر، ساختن این‌گونه مجسمه‌های سفالین در هند پیشینه‌ای مستند دارد و حتی به دوران پیش از دره سند هم می‌رسد. سنت دیرینه ساختن مجسمه‌های سفالین در هندوستان تا به امروز کشیده شده است. هنوز هم مجسمه‌های گلی، به شکل قربانیان نذری و پیکره‌های خدایان هستند. برای ساختن نمونه‌های قدیمی از روش‌های گوناگون، مثل حالت دادن با دست، پیچاندن، کشیدن، چروک کردن و پرداخت کردن استفاده می‌شد؛ و امروزه این کار با چرخ گردان یا قالب انجام می‌شود (Lari: 1949,51).

پیش از این تصور می‌شد ورود قبیله‌های اسب‌سوار و ارابه‌ران هند و آریایی به شمال هندوستان باعث سقوط تمدن دره سند شد؛ اما اکنون قراین گواهی می‌دهند که چنین چیزی صحت ندارد؛ چراکه هم‌زمان با تضعیف و کاهش شیوه زندگی شهری، بعضی از مناطق این تمدن، بدون هیچ‌گونه خللی که ناشی از تهاجم دیگران باشد، به روند جاری زندگی خود ادامه دادند. ولی نباید فراموش کرد که برخی مناطق شهری ناگهان از میان رفتند. این دوره از تاریخ هندوستان کاملاً ناشناخته و تاریک مانده است و هیچ اطلاعی از اینکه اقوام هند و آریایی به این نواحی آمده باشند، در دست نیست. تنها مرجع معتبر، وداها<sup>۲</sup> کتاب مقدس هند و آریایی‌هاست. در این منبع، به مسائل تاریخی نگاهی گذرا افکنده شده است، چراکه این کتاب، پس از سال‌های بسیار که سینه‌به‌سینه به

<sup>1</sup>Linga

<sup>2</sup>Vedas

نسل‌های بعد منتقل گردیده، به نگارش درآمده و مکتوب شده است و نیز هیچ‌گاه قصد این نبوده که از آن به‌عنوان تاریخ استفاده شود. با تمام این تفاسیر، هیچ مرجع و منبع باستان‌شناختی مبنی بر هجوم هند و آریایی‌ها در هزاره دوم قبل از میلاد وجود ندارد. در وداها به مذهب ودایی اشاره شده، اما از هنر مذهبی ودایی سخنی به میان نیامده است و شاهدی برای شناسایی ساکنان شمال هندوستان وجود ندارد (ذکرگو: ۱۳۷۴، ۱۵۷).

مذهب ودایی، وداها (مشمتمل بر چهار بخش) همواره به‌مثابه زیربنایی در نظر گرفته شده که تمام آداب و مراسم هندو، بعدها بر آن استوار شده‌اند. ولی جالب اینجاست که میان هندوئیسم مدرن و وداها چندان رابطه تنگاتنگی وجود ندارد. فقط چند تن از خدایان مورد ستایش در ودا به خدایان اصلی هندوئیسم بدل شده و خدایان قدیمی‌تر به استثنای عده بسیار کمی از آنان محبوبیت خود را از دست داده‌اند. باوجود این، از زمان دانایان ودایی در عهد دیرین تا به امروز، احساسی قوی درباره پیوستگی و تداوم عقاید هنر وجود داشته است.

وداها، مشتمل بر چهار مجموعه سرودهای مذهبی، اوراد، دعاها و رمزهای سحرآمیز است، که به ترتیب زیر آورده شده‌اند: ریگ ودا<sup>۱</sup>، ساما ودا<sup>۲</sup>، یاجور ودا<sup>۳</sup>، آتاروا ودا<sup>۴</sup>.

کتاب‌هایی که از نظر ترتیب تاریخی بعد از وداها نگاشته شده‌اند عبارت‌اند از: برهمن‌ها، اوپانیشادها<sup>۵</sup> و پورانها<sup>۶</sup>. همین‌طور دو حماسه بزرگ هندوستان، ماهاباراتا<sup>۷</sup> و رامایانا<sup>۸</sup>، در اواخر هزاره نخست پیش از میلاد از روایت‌های شفاهی ریشه گرفته و سروده شده‌اند. تمام این منابع مکتوب و بخصوص دو کتاب حماسی و پورانها در بررسی هنر هندو اهمیت شایانی دارند. چراکه این کتاب‌ها برای هنرمندان فرصت و منبع خوبی بودند تا بتوانند آن‌ها را به تصویر بکشند. در هندوستان، کلمات مکتوب همواره دارای خاصیتی ذاتاً عرفانی تصور می‌شده‌اند و از همین‌رو به‌تدریج به مثابه پایه و شالوده‌ای تلقی شدند که اعتقادات نسل‌های بعدی و نیز پیکره نگاری بر آن‌ها بنا شد و توسعه یافت (بلرتن: ۱۳۷۵، ۸۰)؛ و سرانجام، متون حماسی که در چند صدسال پیش از میلاد نگاشته شده‌اند، منبع سوژه‌های بی‌شمار برای نقاشی‌های هنرمندان هندی بوده‌اند. ماهاباراتا و رامایانا مهم‌ترین این متون‌اند که اولی بسیار بلندتر و قدیمی‌تر از دومی است. امروزه ماهاباراتا به دلیل داشتن بخشی به نام باگاوادگیتا - سرود خداوند - مشهورتر است. این بخش هرچند نسبت

<sup>1</sup>Rig Veda

<sup>2</sup>Sama Veda

<sup>3</sup>Yajur Veda

<sup>4</sup>Atbarva Veda

<sup>5</sup>Upamsbads

<sup>6</sup>Puranas

<sup>7</sup>Mabakbarata

<sup>8</sup>Ramavana

به کل کتاب بسیار کوتاه است، لیکن همواره در نقاشی‌ها و نگاره‌های هندی مورد استفاده قرار می‌گیرد، در همین بخش است که با خدای محبوب آن‌ها، «کریشنا»<sup>۱</sup>، آشنا می‌شویم و او را در لباس ارباب‌رانی می‌بینیم که به «آرجونا»<sup>۲</sup> قهرمان پند می‌دهد. گفت‌وگوی محوری میان خدا و قهرمان در شبی که جنگ «کوروکشترا»<sup>۳</sup> رخ داد صورت می‌گیرد و خود، اوج این حماسه عظیم است. وظیفه‌ای که در این متن برای انسان مشخص گردیده ضرورت دنبال کردن سرنوشتی است که از زمان تولد برای او رقم‌زده شده است. ادای وظیفه، بدون در نظر گرفتن عواقب آن، از آرزوهای هر فرد، بسیار مهم‌تر است؛ نیز درباره ادامه یافتن شرایط موجود تأکید شده و این موضوع تأثیری دیرپای بر پیشرفت تمدن هندو داشته است (بلرتن: ۱۳۷۵، ۸۱).

به‌طور کلی در هنر هندو، هم از سنگینی مواج دریا نشانی هست و هم از انبوهی جنگل بکر. هنر هندو، هنری است با شکوه و فاخر و آهنگین که با رقص، پیوندی تنگاتنگ دارد و گویی از پای کوبی خدایان در آسمان، الهام گرفته است. در هیچ آموزه سنتی‌ای، مانند هنر هندو، مفهوم هنر الهی (مقدس)، عهده‌دار نقش بنیادی نیست. به‌طوری که در نظر آن‌ها (هندوها) دگرگونی و کثرت اشکال و اشیا در عالم، دلیل بر واقعی بودن و استقلال وجودی داشتن آن‌ها نیست؛ بلکه بر عدم واقعیت آن‌ها در قبال ذات مطلق خدایان، دلالت می‌کند که به آن اشکال گونه‌گون، در عالم، تجلی کرده‌اند. این ویژگی‌ها که در هنر آن‌ها جلوه‌گر شده است و نوعی تقدس را نشان می‌دهد، حاکی از دیدگاهشان نسبت به هنر و پیوند عمیق آن با دین و اعتقادات مذهبی آن‌ها است.

### نقاشی مغول هند (اسلامی)

در دربار مغولان در هندوستان، با به قدرت رسیدن شاه جهان در سال ۱۶۲۸ م و تلاش‌های بی‌نتیجه‌ی او برای پیروی از امپراتوران قدیم مغول در اهداف بلند پروازانه‌ای چون مالکیت پادشاه نامه، نشانگر آن است که هنر در نزد او با جلالی که به وی به‌عنوان شاه می‌داده، توجیه می‌شده است. در آلبوم‌های سلطنتی که برای جهانگیر در اواخر سلطنت او گردآوری می‌شد، وحدت در سبک، توسط نقاشان وی می‌تواند عامل سودمندی برای طبقه‌بندی آثارشان به نسبت موضوع آن‌ها باشد. کارگاه شاه جهان نیز به میزان قابل ملاحظه‌ای وارث چنین سبکی بود. نوآوری در نقاشی پس از دوره‌ی شاه‌جهان بیشتر در کارهای غیرحرفه‌ای مغولی دیده می‌شود و اغلب نمونه‌های کوچک و ساده شده‌ای از نمونه‌های سلطنتی برای گروه‌های مذهبی، قومی و اجتماعی که با محیط هندویی اطرافشان در ارتباط نزدیک‌تری بودند. حتی در زمان اکبر نقاشی خوب، به‌هیچ‌وجه یک مکتب انحصاری نبود. در کنار نسخه‌های کوچک‌تر و کم‌اهمیت‌تر که به دستور

<sup>1</sup> Krishna

<sup>2</sup> Arjuna

<sup>3</sup> Kurukshetra

اکبر برای هدیه به درباریان انجام می‌گرفته آثار بی‌نظیری توسط کارکنان وی از جمله عبدالرحیم خان خانان انجام می‌شد که خود دارای سبک خاصی بود. هم‌چنین هنرمندانی چون مشفق و قاسم که تا حدود دو دهه‌ی بعد نیز برای وی کار می‌کردند، در آن شرکت داشتند. جالب آن‌که مشفق و قاسم هیچ‌یک برای اکبر یا جهانگیر کار نکرده‌اند. از طرفی تغییرات چشم‌گیری نیز در نقاشانی که توسط امپراتوران مغول به کار گرفته‌شده بودند به وجود آمد. تشویق و حمایت زیاد جهانگیر بر روی صفحات آلبوم که بیش از خود متون مصور چشم‌نواز بود به نوعی طعنه‌آمیز در جهت انتقال این مطلب بود که اکبر فردی بی‌سواد بوده است، اما ممکن است وی نیز متوجه این امر بوده که کتابخانه سلطنتی با نسخه‌های قدیمی مغولی که کپی دیگری از آن‌ها لازم نبود، غنی شده است. راجرز در مورد حذف واقعی عناصر هندو در زمان اکبر و جهانگیر می‌آورد:

«تاریخ نقاشی سلطنتی مغول داستانی از شکوفه‌های سنگینی است که توسط ریشه‌های سطحی نگهداری می‌شوند» (هالاید: ۱۳۷۶، ۱۵۳). پایه‌گذار و خالق اصلی نقاشی مغولی اکبر بود و بسیار مضحک است که با استناد به گفته‌های فرزند وی یعنی جهانگیر و هم‌چنین تاریخ‌نویسان دربارش، وی را فردی بی‌سواد بنامیم؛ هرچند تحقیقات اخیر بیانگر این نکته است که وی در حقیقت خوانش پریش بوده است.

استفاده از نقاشان هندو و مسلمان در کنار هم مهم‌ترین عامل ایجاد ماهیتی مشخص برای نقاشی مغولی و برقراری جریان تکامل تدریجی سلیقه مغولی در دوره‌ی سلطنت اکبر بود. ما راجع به کسانی که واقعاً تصاویر را خلق کردند حتی نقاشان مسلمان چیز کمی می‌دانیم برای مثال آن‌هایی که از ملوا می‌آمدند یا مسلمانان خطه دکن (احمدنگر، بیجاپور و گلکنده) همه آن‌ها به‌وضوح در سبک‌های مختلفی کار می‌کردند و نقاشی‌های دیواری (یک منبع احتمالی برای بسیاری از تصاویر) به‌هیچ‌وجه در تصاویر کتب مصور نیامده است. نقاشی‌های موجود همان‌طور که انتظار می‌رود از کیفیت‌های متفاوتی برخوردارند و بسیاری از آن‌ها صرفاً آزمایشی بوده و هیچ پیامد عملی دیگری به همراه نداشته‌اند. عبدالصمد و میرسید علی (که در سال ۱۵۷۲ م به حجاز عزیمت کرد) در اجرای کارشان نقش اندکی داشتند، چون می‌بایست کارشان را در کارگاه انجام داده و کاغذ و رنگ دریافت می‌کردند سپس آن‌ها را به‌عنوان مواد اولیه لازم تحویل نقاش‌ها داده و آنگاه به خزانه می‌سپردند. آنگاه کار را به‌عنوان یک اثر مطلوب و کاری که به‌موقع تحویل داده‌شده بود بررسی می‌کردند (عزیز: ۱۳۶۶، ۳۱).

مناظر آکنده از مضامین جنگی و غم‌بار همراه با گول‌ها و جانوران و شیاطین در زمینه‌های غبارآلود رنگی از ویژگی‌های مشخص نقاشی اکبر تا آخر دوره‌ی حکومت وی محسوب می‌شوند. تأثیرات اغلب چشمگیر اما به‌جای ظرافت از بی‌پروایی خاصی برخوردار است تا جایی که ترکیب‌بندی و فیگورهای ایرانی را با زمینه‌ی تیره و شلوغ نقاشی‌های هندی یا قبل از اسلام درهم‌آمیخته است. تصاویر به‌جا مانده بسیار کمتر از آن است که بتوان به ریشه ارتباطی آن‌ها پی برد. این امر تا حد

زیادی شبیه به مباحث ادبیات گفتاری هستند که با شتاب زیادی از یک صحنه به صحنه دیگر گذر می‌کند بدون این‌که به ارتباط و نظم میان آن‌ها توجهی مبذول دارد (فریه: ۱۳۷۴، ۵۱). مجموعه شگفت‌آوری از نقاشی‌های مغولی باقی‌مانده از دوره‌ی سلطنت اکبر نشان می‌دهد که او یکی از فعال‌ترین و مشتاق‌ترین طرفداران هنر کتاب‌آرایی در تاریخ بوده است. بعضی از سفارش‌ها او در خصوص مصورسازی کتب موجود در کتابخانه کاخ‌ها، رساله‌های مربوط به هیأت و نجوم و به‌خصوص کتاب‌هایی راجع به ستارگان، گیاه‌شناسی و دیگر امور مربوط به طب و کارهای کیهان‌شناسی و جغرافیایی یا گیتاشناسی بوده است، هرچند تعداد تنها اندکی از آن‌ها به‌جا مانده است. مقالاتی راجع به دین و قانون که اغلب با وقایع مصور برای صاحبان سلطنتی خود جذاب‌تر نیز شده بودند.

### نقاشی هندو

درباره پیدایش نگارگری در هند به‌سختی می‌توان اظهارنظر کرد. نگارگری‌های باقیمانده از عصر کهن و میان‌سنگی در درون غارها و یا پوشش‌های سنگی گزارش شده است، موضوعات این غار نگاره‌ها، بیشتر درباره جانورانی نظیر فیل، کرگدن، شغال، ببر، یوزپلنگ و اسب است. بیشترین اطلاعات از سیمای هنر نگارگری هند، دیوارنگاره‌های باقی‌مانده بر روی دیوارهای غارهای آجانتا است. این مجموعه از تالارهای شورای راهب‌های بودایی در غرب هند که در دره‌ای تنگ و عمیق به‌صورت نیم‌دایره‌ای دور از استقرارهای شهری برای اقامتشان در فصل باران در نظر گرفته شده، تشکیل شده است. این غارها دیوارنگاره‌هایی از قرن اول قبل از میلاد تا قرن پنجم میلادی دارند که به‌وسیله هنرمندان تشکل‌های اصناف مختلف به تصویر کشیده شده‌اند. دیوارهای نرم این غارها در ابتدا اندود شده و پس از طراحی، رنگ‌دانه‌های گل اخرا و یا مواد رنگی معدنی نیم پخته و لاجورد رنگ‌آمیزی شده است. بیشتر این دیوارنگاره‌ها پیش‌درآمدی بر هنر پیکرتراشی در ادوار بعدی هستند. آنان با چنان مهارتی سایه داده شده‌اند که به‌سختی می‌توان دو بعدی و یا سه بعدی بودن آن‌ها را تشخیص داد. دیوارنگاره‌های کشف شده در کانچی پورام و الورا وجود هماهنگی سنتی را بین نگارگری و تندیس‌سازی بیان می‌کنند؛ بنابراین از آجانتا می‌توان پی برد که نگارگری بر اساس روش طرح‌های خیالی است که شامل دورنمای جامعه، ساختمان‌ها و گیاهان زمان خود می‌باشد. نگارگران این غارها در طراحی گروه‌های پیچیده اجتماعی و حتی مطرح کردن حرکت‌های آنان متخصص می‌باشند. نظر اجمالی که از دیوارنگاره‌های آجانتا می‌توان داشت. بیانگر رنگ‌آمیزی گرم و اشکال طبیعی آن است؛ که صحنه‌های اخلاقی، بیانگر ارزش‌های عالی انسانی است (وزیری: ۱۳۷۷، ۶۳۳).

با آن‌که نگارگری‌های عصر گوپتا با پیکرتراشی همراه شده، اما در سبک نگارگری هند آغازگر فصل جدیدی است که پس از این دوره، شکل گرفته است. اولین نسخ مصوری که تاکنون از هند قبل از ورود اسلام گزارش شده، به برگ درخت خرما با جلد چوبی آن مربوط است که به قرن دهم

میلاادی بازمی‌گردد و منعکس‌کننده هنر نگارگری سنتی هند است. با آن‌که مضامین این نگارگری‌ها بودایی است، اما موضوعات آن نمایانگر مشخصه‌های اخلاقی نیز می‌باشد. از دیگر نگارگری‌های قرون وسطی، مضامین خشک و طرح‌های کلی است که جایگزین رنگ‌های نرم مدل‌های رنگی مشخصه آجانتا می‌شود. این سبک به همراه کتب مذهبی جینی از قرن دوازدهم میلادی به تعداد زیادی تهیه گردیده که بنا به اعتقادات چینی مضامینی از خدایان، اولیای کنترل‌شده عرف مذهبی، دارند (ارشاد، ۱۶۶:۱۳۷۹).

با جایگزینی کاغذ دست‌ساز به جای برگ درخت خرما که بسیار شکننده بود «قرن ۳۱ م.»، انقلابی در هنر دست‌نوشته‌های شمال غرب هند ایجاد شد. با آنکه در قرن دوازدهم میلادی، مصور کردن نسخ خطی از هنر پیکرتراشی هند جدا گردید، اما از این زمان به بعد، مکتب نگارگری جدیدی که به‌خوبی نیز توسعه یافته بود، جانشین طرح‌های اولیه پیشین شد (حکمت: ۱۳۲۷، ۱۲). پیش از ورود اسلام، هنر مصورسازی کتاب که هنرمندان چینی و بودایی انجام می‌دادند، اهمیت خود را همچنان تا پایان قرن دوازدهم میلادی حفظ کرد. تأثیر کار این هنرمندان که تا عصر حکومت مسلمانان مملوک نیز کماکان حفظ‌شده بود، در شکل هنر اسلامی نفوذ کرد.

از جمله موضوعات نگارگری می‌توان به طبقه‌های مذهبی جامعه هند، شریف‌زادگان، جنگجویان که در هند حکومت ملوک‌الطوایفی تشکیل می‌دادند، صحنه‌های زدوخورد، وفاداری، جوانمردی، احترام به بزرگان، دنیای تاریک و مرگ و دنیای رؤیایی را اشاره کرد. در مقابل نسخ خطی مصور شده مسلمانان، کارهای حماسی، دیوان اشعار و طالع‌شناسی بود که در سبک ایرانی بیان می‌شد. نگارگران غیر مسلمان نیز به مصور نمودن نسخ خطی، رمان‌های عبادی، اشعار مذهبی با مفاهیم اشاره‌ای (که به آنان این اجازه را می‌داد که به بزرگنمایی ایده‌های خود از طریق طبیعت بپردازند)، می‌پرداختند. از نمونه‌های نگارگری شده این دوره، می‌توان به بیان احساسات جامعه هند و اسلامی که به شکل دو پرنده به تصویر کشیده می‌شد، اشاره کرد (وزیری: ۱۳۷۷، ۶۳۳).

پیش از ایجاد مرحله جدیدی در هنر هند به‌وسیله مغولان، در غرب و شرق این سرزمین و در زمان سلطنت دهلی، هنر مملوکان هند در جریان بود. با آن‌که شاهان مملوک، هیچ‌گونه پشتیبانی از مکاتب نگارگری در هند نمی‌کردند؛ اما مدارس زیادی را در هند و با کمک خوشنویسان که از ایران و عراق به دربار خود فراخوانده شده بودند، تأسیس کردند.

#### نگاره الهه لکشمی (نقاشی هندو)

الهه لکشمی ایزدبانوی توانگری و پیروز بختی در آئین هندو است. لاکشمی را به‌سان زنی که بر روی گل نیلوفر آبی ایستاده است، تصویر کرده‌اند. به همین دلیل، او را به نام پادماپریا (کسی که نیلوفر دوست دارد) نیز می‌خوانند. او همسر خدا ویشنو است که هندوان در جشن دیوالی وی را به نماز می‌برند.

لاکشمی ایزد بانوی ثروت است و پول و غله و گله و زمین و طلا و نقره از عطایای اوست. در متون هندو گفته شده هر جا که سلطنت و ثروت و شهرت و شوکت باشد، فیض لاکشمی در آنجا حاضر است و لاکشمی نیز در آنجا حضور و سکونت داشته است.



تصویر ۱۰- الهه لاکشمی، محل نگه‌داری؟ ۱۷ م (Baron, 1940)

نقاشی که نشان‌دهنده الهه لاکشمی است؛ تصویری از الهه لاکشمی که بر باروری و ثروت سلطنت می‌کند، بر روی یک لوتوس با یک فیل در هر دو طرف قرار می‌گیرد (تصویر ۱۰). آن‌ها بال کوچک دارند، جزئیاتی که اسطوره را به یاد می‌آورد فیل‌ها آزادانه در سرتاسر آسمان پرواز می‌کنند و از کوزه‌هایی که در تنه‌های بلندشان حمل می‌کنند، آب را از او می‌گیرند. الهه در لبه پایین دست راست خود لوتوس را حمل می‌کند و موهای خیس او را با دستان خود بالا می‌برد، درحالی‌که دست چپ پایین بر روی دامن او قرار دارد. در اینجا گروه بر روی یک دریا پر از لوتوس‌هایی است که در آن دو فیل دیگر شنا می‌کنند. نقاشی روی کاغذ انجام شده است. دو رنگ غالب زرد و قرمز بیشتر از بقیه استفاده شده است. فیل‌های به صورت ضربدری هم‌رنگ هم هستند که این امر باعث تعادل در نقاشی شده است. رنگ‌ها تخت و دارای خطوط کنارنا هستند و واقع‌گرایی به کار گرفته نشده است.

نگاره جهانگیر شاه (نقاشی اسلامی هند)





تصویر ۱۱- جهانگیر شاه، اثر مانوهر، ۱۵ م، موزه آرمیتاژ (Indian painting).

در کاخ‌ها و تالارهای عمومی جهانگیر تصاویر مذهبی اروپایی، حتی با موضوعات مبهم و کنایه‌دار، کاملاً به چشم می‌خورند. با این وجود شواهدی دال بر توجه جهانگیر نسبت به موضوع تصاویرش موجود است. از این رو هنرمندان دربار او تخصص بی‌نظیری در چهره‌سازی و پیکره‌نگاری داشتند. یکی از هنرمندان نقاش دربار جهانگیر شاه، مانوهر بود. مانوهر به‌عنوان نقاش چهره‌نگاری کار می‌کرد که کمتر با روحیه‌اش سازگار بود، اما وی عمر طولانی خود را با خدمت به پسر شاه جهان یعنی دارا شکوه به پایان برد. وی به‌واسطه‌ی استعدادش در چهره‌نگاری و به‌خصوص در نوع تمثیلی آن پیشرفت کرد. او رؤیاهای جهانگیر را برای فتح جهان یا برتری وی بر جامعه‌ی شیوخ و صوفیان برای اهمیت بخشیدن به پادشاهی تصویر می‌کرد. در نگاره پرتره جهانگیر شاه (تصویر ۱۱) وی تلاش کرده است که حجم‌نمایی و واقع‌گرایی را به هنر هند که متأثر از هنرمندان مکتب صفوی نیز هستند اضافه کند. پرداخت کافی در چهره و پیکره شاه انجام شده است ولی تجمل و اشرافیت در وجنات او دیده نمی‌شود. برای شکوه و عظمت بیشتر به وجهه شاه، هاله نور در اطراف صورت وی نقاشی شده است.

این‌گونه هاله‌های مقدس در تاریخ هنر هند بسیار دیده می‌شود. در این نگاره نیز تلالو نور به کمک خطوط مواجی که در اطراف هاله دور صورت شاه در حال حرکت هستند نشان داده شده است و همانند خورشید می‌ماند. چهره‌ها بیشتر از روبرو و یا سه رخ نقاشی می‌شدند، ولی در این نگاره چهره را از نیم‌رخ می‌بینیم که به شدت واقع‌گرایانه تصویر شده‌اند.

در عصر شاه جهان هنر به اوج خود می‌رسد. نقاشی پرتره در زمان شاه جهان بسیار متداول بود و کار بر روی پرتره و خصوصیات فردی به شکل دقیق در مینیاتورها انجام می‌گرفت. زندگی سلطنتی، مراسم گروهی آیینی، نقاشی از مجالس شهبانه، صوفیان و زنان زیباروی نیز بسیار تصویر شده است. مصورساز هندی از رهگذر بخشش‌های شاهان سلسله تیموری هند از رفاه بسیار برخوردار شد تا آنجا که مصورسازان ایرانی مکتب هرات و دیگر هنرمندان چون کمال‌الدین بهزاد، دولت، آقارضا، منصور، میرزا عبدالصمد شیرازی، میرعلی، میرخلیل، میر محمد طاهر که ابره سازی از ابداعات اوست و بدان سامان رفتند و آفریدند که امروز از مفاخر گنجینه‌های هنری هند و موزه‌های جهان است. بعد از شاه جهان، آرام آرام هنر نگارگری در هند رو به انحطاط می‌گذارد و در دوره اورنگ زیب زوال این هنر کامل می‌شود.

### بررسی تطبیقی ویژگی‌های نگاره الهه لکشمی (نقاشی هندو) و نگاره جهانگیر شاه (نقاشی اسلامی هند)

جدول ۲- بررسی تطبیقی نگاره الهه لکشمی (نقاشی هندو) و نگاره جهانگیر شاه (نقاشی اسلامی هند)

تفاوت	شباهت	نمونه	هنر
غلبه رنگ تخت و خطوط کنارنما و علاقه به مضامین اسطوره‌ای در نگارگری هندو- مضامین نگارگری	شفافیت در رنگ- قدرت در طراحی- وسعت رنگ زرد و قرمز- واقع‌گرایی- تمایل فیگورها به سمت چپ- رنگ تخت پس‌زمینه- عدم فضاسازی- حجم پردازی- هاله مقدس.		هندو (نگاره الهه لکشمی)
			اسلامی (جهانگیر شاه)

اسلامی: ادبیات، پادشاهان و مضامین دینی.				
--	--	--	--	--

### نتیجه‌گیری

یکتاپرستی و تجلی خداوند در دین تکوینی یا فرهنگ و آیین هندوئیسم به گونه تمثیلی بوده که در باور اصیل هندویی از مبدأ و ذات احدیت (پراجاپاتی) و معاد کبرا (مهاپرلی) یاد شده است؛ اما در گذر زمان برهن‌ها انحرافات در حقیقت و جوهر دین وارد کردند که به تدریج دین عوام به خرافه و بت‌پرستی کشید و مذهب برهمنی به قدرت رسید که تثلیث هندویی (برهما، ویشنو و شیوا) از آن برخاست. در بینش عرفانی بسیاری از ادیان جوهر توحیدی دارند، اما تلقی توحید در ادیان سامی متفاوت با هندوئیسم است. خداوند به گونه‌های مختلف نزد دین‌داران جلوه‌گر می‌شود. آنچه توحید اسلامی را از توحید ایرانی و هندویی متمایز می‌سازد، درک متفاوت از خداوند یا ذات احدیت است؛ در تفکر اسلامی روایت صفات خدا در قالب کلام آمده و با تمثیل‌گرایی هندویی و ایرانی و بازتاب آن در مجسمه‌ها و تمثال‌های انسانی و حیوانی تفاوت دارد. آنچه از گذشته تاکنون به ماجراهای این آیین کهن دامن زده و امروز جمعیت یک میلیارد و اندی هندو را با تمدن غنی به فقر و خرافات سوق داده همانا بهره‌برداری استعمار و استثمار از سرزمین پهناور هند است که آن را تبدیل به موزه ادیان و باورها کرده است. در حقیقت، حضور استعمار و بهره‌برداری از باورها و تحریف مذهب، هندوان را در دنیای تمثیل و خرافه وارد ساخته است. اگرچه در ذات این باورها و رسوم خرافی، اعتقاد به توحید نهفته است.

برخورد اسلام با فرهنگ کشورهای تازه تسخیرشده در طیفی از جنگ تا تعامل متغیر است. در مورد ورود اسلام به شبه‌قاره هند روایت‌های متفاوتی وجود دارد. برخی عقیده دارند اسلام از طریق حمایت نظامی و با زور شمشیر به شبه‌قاره هند راه پیدا کرده است؛ اما بسیاری از مورخان منصف بر این عقیده‌اند، اسلام، پیش از حیات نظامی مسلمانان به شبه‌قاره هند این منطقه راه‌یافته بود که شواهد تاریخی نیز مدعای مورخین اخیر را به اثبات می‌رساند. در این میان علاوه بر دین جدید که نگرشی تازه از زندگی و مرگ را پیش روی انسان هندی قرار می‌داد، نشانه‌هایی از فرهنگ واسط اسلام و هند یعنی ایران نیز، در هند به منصف ظهور رسید. با عنایت به تفاوت دیدگاه اسلام با سایر ادیان بومی این کشور در موضوع نحوه برخورد با مسائل مربوط به وحدانیت و زندگی پس از مرگ، این عوامل بر هنر هند و هندو نیز بی‌تأثیر نبوده و سبب تغییراتی در پیدایش آثار هنری در

این کشور شد. آنچه بررسی گردید، نمایانگر حضور روح هنر ایرانی در هند بود. حکومت‌های اسلامی هند در قرون ششم و هفتم میلادی تشکیل شدند. ویژگی مهم پادشاهان مسلمان؛ غیربومی بودن آن‌ها است. به‌عنوان مثال، بابر، نواده تیمور، خاطره خوش باغ‌های سمرقند و کابل که در یادداشت‌هایش زبان به تحسین آن‌ها گشوده، با خود به هند می‌برد و تلاش دارد در سرزمین جدید نیز آن‌ها را ایجاد کند؛ سرزمینی که از نظر او بی‌نظم و بد آب و هواست. واژه کلاسیک در ادبیات، معماری و دیگر هنرها به معنای وضوح و عدم ابهام است. نظم، تناسب، تقارن، نشانه‌های نظم کلاسیک در هنر به‌خصوص معماری هستند. این عوامل از هنر اسلامی، هنر اسلامی ایرانی، وارد هنر اسلامی هند و سپس در هنر هندو نفوذ کرد.

در نگارگری حضور عبدالصمد و میر سید علی که هردو با همایون از ایران به هند آمده بودند، انقلابی در نگارگری هندی ایجاد کرد. اکبر فرزند همایون به این دو نقاش بزرگ توجه زیادی نمود و حتی چنان‌که گفته می‌شود نزد آنان طراحی آموخت. این دو هنرمند به همراه هنرمندان مسلمان هندی آثار هنری بزرگی آفریدند که نمونه‌های مشهور آن، طرح‌های عظیم، اکبرنامه و حمزه نامه است. در این آثار پرسپکتیو عمودی، استفاده از رنگ‌ها و نیز ترکیب صورت‌ها، همانندی کاملی با هنر نگارگری ایرانی دارد. تنها تفاوت در این است که در سنت نقاشی ایرانی تا زمان صفویه، نقاشان، بیشتر مضامین عرفانی، اخلاقی، تاریخی، حماسی و دینی را تصویر می‌کردند. لیک در هنر نگارگری اسلامی هند، بیشتر توجه به وقایع زندگی پادشاهان معاصر توسط هنرمندان نگارگر است، امری که در ایران نیز کم‌وبیش پس از مدتی باب شد.

## منابع

- بیات، بابزید (۱۳۸۲). تذکره همایون و اکبر. تهران: چاپ کلکته.
- بلرتن، ت. ریچارد (۱۳۷۵). هندوئیسم و هنر هندو. ترجمه سعید سیاوش. مجله سوژه اندیشه. شماره ۷۰/صص ۷۶-۸۱.
- حکمت، علی‌اصغر (۱۳۳۷). سرزمین هند. تهران: دانشگاه تهران.
- حکمت، علی‌اصغر (۱۳۲۷). روابط هند قدیم و ایران باستان. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. شماره ۳.
- خلیلی، ناصر (۱۳۳۳). گرایش به غرب (در هنر عثمانی، قاجار و هند). تهران: نشر کارنگ.
- ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۴). معماری هندو-اسلامی اجتماع نقیضین قسمت دوم ردپای هنر ایران در عرصه فرهنگ هند. نامه فرهنگ. شماره ۲۰. صص ۱۵۶-۱۶۹.
- فریه، ر. دبلیو (۱۳۷۴). هنرهای ایران. ترجمه پرویز مرزبان. تهران: فرزانه.
- عزیز، احد (۱۳۶۶). تاریخ تفکر اسلامی در هند. محمدجعفر یاحقی و نقی لطفی. تهران: کیهان.

کری ولش، استوارت (۱۳۷۲). هنر اسلامی در فرهنگ هند. ترجمه امیرحسین ذکرگو. کیهان فرهنگی. شماره ۹۹. صص ۱۴-۱۷.

هالاید، مادلین (۱۳۷۶). هند و ایرانی هنر اسلامی. یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولی.

Billimoria, N.M(1938). The Arab in Sind in the journal of the Sind historical society, vol3, No3.

Baron, Omar Rolf(1940). The socio-religious role of Islam in the history of India in Islamic culture.

Durani, Ashiq Muhamad Khan(1849). history of Multan(from the early period to 1849A.D) Multan(Pakistan)

Lari, Suhail Zaher(1949). A history of Sindh, Oxford.

Nadvi, Syed Sulayman(1934). religions relations between Arabia and India in Islamic culture.

## حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه

### استراتژی انقلابی امام خمینی (ره)

امیر فرحزادی<sup>۱</sup>

#### چکیده:

بی شک انقلاب اسلامی با هر ژرفا و عظمتش و امدار شخصیت ممتاز و والای رهبر انقلاب امام خمینی (ره) است که در تکوین، پیروزی و مراحل پس از پیروزی انقلاب نقش برجسته و تعیین کننده داشت از جمله اقدامات بنیادین و اساسی امام در پیشبرد و نهایتاً پیروزی انقلاب اسلامی مطرح کردن نظریه ولایت فقیه است. امام خمینی (ره) با پایه ریزی دیدگاه و نظریه ولایت فقیه و همچنین تشریح ویژگی و خصوصیات چنین حکومتی، توانست با شعار استقلال و آزادی و با ایمان و اتکا به نیروی مردمی، وابستگی به دو بلوک و ابر قدرت شرق و غرب را از میان ببرد و نظام جمهوری اسلامی ایران را بر مبنای مردم سالاری دینی و آرمان های اسلامی و ارزش هایی چون معنویت و عدالت اجتماعی به جای آن نشاند، بی گمان، مطلوب ترین و موفق ترین نوع رهبری در هر انقلاب آن است که رهبر تنها نقش ایدئولوژی و طرح مکتب فکری انقلاب را ایفا کند بلکه در مقام فرمانده انقلاب آن را به سرانجام برساند به جز این دو ویژگی رهبر بایستی پس از پیروزی نهضت، زمام داری خود را ادامه دهد و نظام جدید را سامان بخشد امام خمینی هر سه ویژگی را داشت و از این حیث رهبری بی نظیر در میان رهبران دیگر انقلاب هاست. در این مقاله سعی شده است که به بررسی نظریه ولایت فقیه و ویژگی ها و خصوصیات آن و نقش آن در قیام و بیداری ملت ایران علیه حکومت شاه پردازیم. همچنین این پژوهش در پی پاسخ دادن به این سوال است که نظریه ولایت فقیه بر چه مبادی و اصولی استوار است و اینکه این نظریه می تواند زیر بنای یک حکومت مطلوب و ایده آل و مترقی باشد که پاسخ گوی همه نیاز های مردم آن جامعه باشد یا اینکه به اعتقاد برخی اندیشمندان لیبرال و سوسیالیست و روشنفکران ایرانی نمی تواند مبنا و اساس یک حکومت مدرن و مترقی باشد؟

**واژگان کلیدی:** ولایت فقیه، نظام شاهنشاهی، امام خمینی، ایدئولوژی، حکومت اسلامی

<sup>۱</sup> . عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

### **Islamic government based on the rule of the Velayat-e faqih Imam Khomeini's Revolutionary Strategy**

#### **abstract**

Undoubtedly, the Islamic Revolution with all its depths and magnanimity lends itself to the distinguished and distinguished personality of the leader of the revolution of Imam Khomeini, who played a decisive role in the development, victory and after the victory of the revolution Among the basic and fundamental steps of Imam in advancing and ultimately the victory of the Islamic Revolution, is the introduction of the theory of Velayat-e faqih. Imam Khomeini, based on the viewpoint and theory of Velayat-e Faqih, and also describing the characteristics and characteristics of such a government, With the slogan of independence and freedom, and with faith and reliance on popular power, it could eliminate the dependence on the two blocs and the supreme power of the East and the West And the system of the Islamic Republic of Iran based on religious democracy and Islamic aspirations and values such as spirituality and social justice instead, Undoubtedly, the most desirable and most successful type of leadership in each revolution is that the leader will only play the role of ideology and the plan of the intellectual school of revolution, but as a leader of the revolution, it will come to an end, Except for these two characteristics, the leader should continue his leadership after the victory of the movement, and to establish a new system. Imam Khomeini has all three characteristics, and this is a unique leader among the leaders of other revolutions. In this article, we try to study the theory of Velayat-e Faqih, its features and its features and its role in the uprising and revival of the Iranian nation against the kingdom. This research also seeks to answer this question that the theory of the Faqihism is based on principles and principles and that this theory can be the basis of a desirable and progressive government Answering all the needs of the people of that society or the belief that some liberal, socialist, and intellectual intellectuals can not be the basis of a modern and progressive government?

**Key words:** Velayat-e Faqih, Imam Khomeini, Imam Khomeini, ideology, Islamic government

## مقدمه

جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام(ص) با دو اندیشه مخالف سیاسی روبه رو شد. اندیشه مبتنی بر خلافت و اندیشه مبتنی بر امامت، با سپری شدن دوره خلفای راشدین، حکومت خلافتی به حکومت سلطنتی بنی امیه، بنی مروان، بنی عباس و سپس عثمانی تبدیل شد. اندیشه مبتنی بر امامت به گونه دیگری ظهور یافت. شیعه به غیر از حکومت چهار سال و نه ماهه امام علی(ع) و دوره کوتاه امام حسن و حکومت علویان در طبرستان، فاطمیان در مصر و آل بویه در ایران، حکومت دینی مبتنی بر اندیشه سیاسی شیعه، مشاهده نکرد. برخی عالمان شیعی همچون خواجه نصیر طوسی، علامه حلی، شیخ بهائی و دیگران با نفوذ سیاسی - علمی و اجتماعی در دبار مغولان و دولت صفویه توانستند پاره‌ای از عقاید و هنجارهای شیعی را تحقق بخشند. بعضی دیگر از متفکران شیعی همچون شیخ مفید، صدرالمآلهین شیرازی، ملاصدرای نراقی و شیخ انصاری در تألیفات فقهی و فلسفی و کلامی خود به فقه و کلام و فلسفه سیاسی پرداختند. با وجود این پیشینه‌ها، باید اذعان داشت که اندیشه سیاسی شیعه تنها توسط امام خمینی(ره) از محجوریت صدها ساله به درآمد و توانست که در صحنه اجتماعی به طور گسترده و منسجم حضور یابد و ایشان بودند که در طول حیات علمی و تلاش اجرائی خود توانستند زوایا و ابعاد پنهان اندیشه سیاسی حکومتی اسلامی را با سیری تطوری اما به شکلی منسجم، مستحکم و هماهنگ ارائه و بیان کنند تا جایی که نظریه سیاسی ولایت فقیه ایشان به عنوان نقطه عطفی و تحولی تازه در فقه اندیشه سیاسی محسوب می‌شود. در حقیقت رهبری تاریخی، و آگاهانه امام خمینی(ره) با درنوردیدن مرزهای جغرافیائی ایران به وجود آورنده یک گفتمان انقلابی در سطح امت اسلامی جز با بازگشت به اسلام در زمینه تشکیل حکومت سیاسی امکان پذیر نیست. تجربه نشان داده است عموماً انقلاب‌ها در حرکت تشکیلاتی خود با برخی موانع و دشواری‌ها مواجه می‌شوند. اما آگاهانه بودن گفتمان انقلابی امام خمینی و اعتقاد مردم به دقیق بودن این گفتمان آن موانع و مشکلات را از بین برد و این انقلاب را به لحاظ دارا بودن ساختارهای نظام یافته کم‌نظیر بعنوان الگوئی یگانه و شایسته مطرح کرد. امام خمینی به روشنی و بدون وارد شدن در مجادلات فقهی پی برد که اسلام به عنوان یک دین، فرهنگ، شریعت و اندیشه بطور طبیعی می‌تواند جامعه و نظام سیاسی بوجود آورد. اگر چه ممکن است در خصوص اینکه نظام و جامعه سیاسی مبتنی بر اندیشه و نظریه ولایت فقیه باشد. اما امام خمینی(ره) این حقیقت را درک کرد و به آن پایبند شد و هیچ تردیدی به خود راه نداد. از طرف دیگر امام شایستگی و قابلیت ملت ایران را که حاصل تربیت و طبیعت دینی بود شناخت و این دستاورد و نوآوری در اداره سیاسی کشور را جهت جایگزینی نظام شاهنشاهی و جهت سرنگونی آن، به عنوان نظام و حکومت ایده‌آل مطرح کرد. آنچه مسلم است در اندیشه سیاسی امام مشکل استبداد، اولاً خصلتی است که به تدریج در نهان شخص صاحب قدرت تبدیل به ملکه می‌شد و جامعه را در زیر چکمه‌های قدرتش منکوب می‌کند ثانیاً چنین مشکلی نه از



طریق وعظ و نصیحت حل می‌شود و نه از طریق مشروطیت می‌توان به عنوان یک ساخت بیرونی به تقلیل و یا حذف آن همت گماشت. قرین شدن این دو گزاره سیاسی موجب می‌شود تا امام خمینی (ره) مسئولیت تمام نابسامانی‌ها را به رأس هرم منتقل کند. و چاره را در همان تلاقی ببیند. تلاقی این دو گزاره طرح ولایت فقیه امام خمینی است. که در واقع ولایت فقیه هم به جا به جایی رأس هرم و جایگزینی فردی عادی و مهذب نظر دارد و هم مکانیسم چنین انتقالی را در قالب انقلاب و خشونت سیاسی بیان می‌کند و برای همین برای اولین بار در کتاب ولایت فقیه از انقلاب سیاسی نام می‌برد و خواهان سرنگونی سلطنت می‌شود

### ۱. اقدامات امام در نجف برای تداوم مبارزه

با تبعید امام در روز ۱۳ آبان ۱۳۴۳، بعد از افشاگری ایشان از ماجرای کاپیتولاسیون، امام مدت ۱۱ ماه را در ترکیه سپری کردند و در تاریخ سه شنبه ۱۳ مهرماه ۱۳۴۴ از ترکیه به نجف اشرف تبعید شدند ایشان ۱۳ سال را در عراق بودند. اما در راستای مبارزه علیه نظام شاهنشاهی، در این مقطع وارد مرحله جدیدی از قیام خود شدند. امام در این مرحله در پی مبارزه‌ای بنیادی و حساب شده است. اگر در مرحله قبلی یعنی ۱۳۴۳ تا ۴۳۱۲ به ظاهر ایشان به دنبال اصلاح نظام بر اساس قانون اساسی بودند. در این دوره ایشان در پی براندازی رژیم می‌باشند. زیرا استقرار نظام اسلامی با ادامه حیات نظام شاهنشاهی میسر نیست. و این بدان معناست که در مرحله قبلی نیز امام هیچگاه اعتقاد به مشروعیت نظام شاهنشاهی نداشته ولی تدریجی بودن حرکت انقلابی و فراهم کردن زمینه و آمادگی در مردم برای ورود در مرحله بعد یعنی برانداختن رژیم اقتضاء داشته که در مرحله نخست در چارچوب قانون اساسی که در مورد قبول خود رژیم بوده است نقاط ضعف و خلاف‌های آنان را مطرح سازد، به این ترتیب که رژیم و حامیانش در مقابل اقدامات به ظاهر اصلاح‌طلبانه، چنین عکس‌العمل نشان دادند. طبیعی است که در مقابل اقدامات براندازانه از هیچ آتش افروزی پروا نداشته باشند.

بدون تردید مسأله سرنگونی حکومت شاه، برای اولین بار در دوران تبعید امام خمینی (ره) به عراق مطرح شد که تا قبل از آن مسبوق به بیان نبود. برخلاف پیش‌بینی ساواک مبنی بر اینکه فضای علمی و غیرسیاسی حوزه علمیه نجف اشرف امام خمینی را به درون خود فرو خواهد برد و دوری از ایشان از تحولات اجتماعی و سیاسی ایران، به حاشیه رفتن همیشگی او را سبب خواهد شد. نظریه انقلاب در آن دیار، ارائه شد، نظریه‌ای که با ایراد خدشه در مبادی و اصول سلطنت و نکوهش وضع موجود، زمینه را برای براندازی رژیم شاه و طرح نظام ایده‌آل فراهم آورد که به تشریح چگونگی طرح آن و تأثیراتش خواهیم پرداخت. «در عراق امام در یک مملکت غریب و بعنوان مرجع شیعه برای تداوم مبارزه و قیام با دو مشکل اساسی مواجه بود. از یک طرف ایجاد ارتباط و سازماندهی از

راه دور بسیار پر مخاطره و دشوار می‌نمود و از سوی دیگر جو عمومی نجف کمتر مستعد حرکات انقلاب و سیاسی بود و امام با آن اخلاق خاصی که داشتند حالی که بعنوان میهمان بر سایر مراجع و روحانیون با سابقه نجف وارد شده بودند. برای جلوه‌داری و پیشتازی با موانعی روبرو می‌شدند ولی با وجود همه موانع و مشکلات امام در بعد نظری و هم عملی انقلابیون را سازماندهی کرد و انقلاب را در این مسیر پر مخاطره به اهداف نهایی آن، با موفقیت هدایت نمود. یکی از راهکارهای مفید ایشان در جهت ارتباط و سازماندهی مردم تدوین و انتشار اعلامیه و ایراد سخنرانی بود که تماماً در جهت توسعه تدریجی امام فزاینده نهضت انقلابی نوپا سوگیری شده بود و توانست نوعی زبان انقلابی را پایه‌گذاری کند که هم برای مدافعان و علاقمندان به نهضت اسلامی در ایران راهگشا بود و هم موجبات تشخیص اهداف انقلابی ایشان توسط جامعه مسلمین حتی اهل سنت را فراهم می‌آورد. به تعبیری امام در کنار روشنگری انقلابی در سطح ملی، بعد ذاتی سیاسی اسلام را در چارچوب این باور که «اگر پیامبر اسلام پیام مذهبی را در قالب دستور کار سیاسی قرار داد پیروانش نیز باید اینگونه باشند» به مسلمین جهان یادآور شد. و دیگر راهبرد و مهم‌ترین اقدام ایشان در این زمان که توانست با رویکردی تبلیغاتی و آموزشی، تربیتی جو نجف را نیز مستعد گرداند. طرح حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه بود که با این رویکرد امام تحولی اساسی در اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی و در واقع حکومتی اسلام پدید آورد و در حقیقت پایه تئوریک انقلاب اسلامی را در مقابله با رژیم شاهنشاهی فراهم ساخت.

## ۲. امام در چهره تئوریسین و ایدئولوگ انقلاب

### ۲ - ۱. فلسفه سیاسی ایدئولوگ

ایدئولوگ انقلاب بنیانگذار مکتب فکری و ایدئولوژی انقلاب است. ایدئولوگ یا راه‌گشای فکری انقلاب نه انتخابی است و نه انتصابی. به خاطر انتصاب وی این مقام از وی تبعیت نمی‌کنند بلکه بر پایه قبول نظریاتش به او معتقد می‌شوند و دعوتش را به خاطر منطقی که در اصالت پیام و حقیقت اندیشه‌اش می‌یابند و می‌پذیرند. برخورد افراد در برابر یک ایدئولوگ همانند برخورد با یک نظریه علمی یا مکتب فلسفی یا مذهبی می‌باشد. رابطه آشنایی و آگاهی آنها نسبت به اصالت فکر و حقانیت مکتب، ارزش‌های علمی، اخلاقی، علمی وی و در نتیجه ایمان و اعتقاد به وی می‌باشد که نوعی ارادت، تعصب، تعهد، همگانی و فداکاری در راه وی را به دنبال خواهد داشت. وظیفه ایدئولوگ آن است که بر اجرای صحیح و درست ایدئولوژی مطرح شده از جانب خود، نظارت هم داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت شود و کارها را در کادر ایدئولوژی به انجام رساند مورد نظارت و بررسی قرار می‌دهد و سیر حاکمیت آن را رهبری می‌کند. نویسنده کتاب انقلاب اسلامی در نقایسه با فرانسه در تشریح ایدئولوگ می‌گوید: و اما ایدئولوژی‌های انقلابی که ایدئولوگ انقلاب بر اساس یکی از این ایدئولوژی‌ها نقش و وظیفه خود را

ایفا می‌کند و آن را به عنوان ایدئولوژی انقلابی خود مطرح می‌کند و تاکتیک‌ها و راهبردهای مبارزاتی را در چارچوب اهداف و آرمان‌های آن اتخاذ می‌کند و سعی دارد که در نهایت ایدئولوژی مورد نظر را در حکومت و جامعه به منصفه ظهور برساند، سه نوع می‌باشند.

۱. ایدئولوژی‌هایی در صددند تا نظام ارزشی و فرهنگی سنتی را که دیگر متداول نیست ولی در تاریخ و در اذهان جامعه به عنوان یک نظام ایده‌آل و ارزش‌های مطلوب شناخته شده، احیاء و برقرار نمایند.

۲. ایدئولوژی‌هایی که در جوامع دیگر تجربه موفقیت‌آمیز داشته و انقلابیون آن را به عنوان الگو انتخاب و در صدد پیاده کردن و دنباله‌روی از آن می‌باشند.

۳. ایدئولوژی‌هایی که جامعه‌ای نوین و آرمانی را که قبلاً در هیچ کجا وجود نداشته و شناخته نشده و آشنا نیست، تبلیغ می‌کنند». (منوچهر، محمدی، انقلاب اسلامی در مقایسه فرانسه و روسیه، تهران، ص ۳۸).

نکته‌ای که باید در اهمیت ایدئولوگ و ایدئولوژی انقلابی به آن تصریح کرد این است که در یک جامعه ناآرام و متشنج و جامعه دو قطبی شده که در هر یک قطب آن گروه‌های اجتماعی و در قطب دیگر حاکمیت سیاسی قرار دارد. تنها زمانی یک انقلاب با تعریف بیان شده پیروز خواهد شد که رکن اساسی انقلاب (مردم، رهبری و ایدئولوژی) هماهنگ، متناسب و با کارکرد مناسب عمل نمایند و در این بیان نقش ایدئولوگ از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است چرا که هر اندازه ایدئولوژی انقلابی مطرح شده او قدرت توجیه و تبیین خواسته و ارزش‌های ایده‌آل جامعه را بیشتر داشته و مقبولیت وسیع‌تری پیدا نماید موجب حضور بیشتر و فعال‌تر گروه‌های اجتماعی در سطحی گسترده‌تر می‌شود و از سوی دیگر هر چقدر بتواند با سلاح ایدئولوژی و با حمایت نیروی مردمی استراتژی‌ها و راهبردهای مناسب‌تر اعمال نماید، امکان موفقیت سریع‌تر انقلاب با ضایعات کمتر وجود دارد.

## ۲ - ۲. ایدئولوژی‌های مطرح در جامعه پهلوی

یکی از وظایف مهم رهبری، تدوین و ارائه ایدئولوژی انقلاب است. ایدئولوژی انقلاب برای برخورداری از مقبولیت وسیع اجتماعی باید در برگیرنده طرد و نفی نظام و ارزش‌های موجود و مطرود باشد و آینده مطلوبی در پیش روی انقلابیون ترسیم کند. در ایران سه ایدئولوژی گوناگون از اوایل قرن اخیر مطرح بوده و گروه‌های اجتماعی را به سوی خود فرا می‌خواند که عبارت بودند از: ناسیونالیسم، سوسیالیسم و اسلام که مبلغان آنها سعی می‌کردند با نشان دادن جامعه مطلوب خود، پیروان بیشتری را جلب کنند. ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی در اندیشه واضعان غربی به معنای آن است که گروهی از مردم که در قالب مرزهای جغرافیایی معین با نژاد و سابقه تاریخی و زبان و فرهنگ و

سنن واحد گرد آمده‌اند به عنوان یک واحد تفکیک‌ناپذیر مبنا و اصل قرار داده شود و آنچه در حیطه منافع و مصالح و حیثیت و اعتبار این واحد قرار گیرد، خودی و دوسد و بقیه، بیگانه و دشمن خوانده می‌شود. این ایده اگر چه از جامعه لیبرالیستی غرب الهام گرفته است اما در کشورهای خاورمیانه بعنوان حربه‌ای برای مبارزه با نفوذ و سلطه استعمارگران و بیگانگان مورد استفاده قرار می‌گیرد. این ایدئولوژی تا حدود زیادی توانست طبقات روشن فکر و تحصیل کرده و طبقات متوسط شهری را به خود جلب کند و در نهضت مشروطیت و ملی شدن صنعت نفت نیز نظریه‌ای غالب و مسلط بود و در ارائه معیارها و ارزش‌های مطلوب خود موفقیت‌های قابل توجهی کسب کرد. البته این مکتب نتوانست در میان توده‌های مردم پایگاه محکمی به دست آورد زیرا از یک طرف ناسیونالیسم با اعتقادات مردم مغایرت داشت و معنا و مفهوم و تعریف غربی‌ها از ملت که ادعای تمایز در خون و نژاد را می‌کرد، در اسلام جایگاهی نداشت و از طرف دیگر ویژگی‌های خاصه جامعه ایرانی با معیارهای ناسیونالیسم تطبیق نمی‌کرد زیرا اکثر مردم ایران که امروزه ایرانی و فارسی‌زبانند و خود را ایرانی می‌دانند، یا عربند یا ترک و یا مغول، اگر ایرانیت را بخواهیم بر اساس نژاد تعریف کنیم و کسانی را ایرانی بدانیم که نژاد آریایی باشند، گروه نسبتاً زیادی از ملت ایران را باید غیرایرانی بدانیم و بسیاری از مفاخر را از دست بدهیم. دومین ایدئولوژی مطرح لیبرالیسم بود که با توجه به ماهیت غیرمذهبی آن نتوانست پایگاه محکمی در میان مردم پیدا کند. سوسیالیسم تنها ایدئولوژی انقلابی مطرح بود که پس از انقلاب اکتبر روسیه، توجه نیروهای انقلابی رادیکال و جوان را به خود جلب کرد. این ایدئولوژی در ایران به خاطر مجاورت با روسیه شوروی تأثیر بسیار گذاشت و با شیوه‌های تبلیغاتی و هم‌چنین ایجاد تشکیلات منضبط مخفی و علنی و در عین حال منسجم، سعی کرد اهداف خود را در جهت تغییر نظام جامعه ایران و برقراری نظام سوسیالیستی پیش ببرد. تبلور این حرکت و تلاش در تشکیل حزب توده و سابقه نسبتاً طولانی آن مشاهده می‌شود. این حرکت علی‌رغم فعالیت و تلاش زیاد به دو دلیل از ناسیونالیسم ناموفق‌تر بود. ماهیت الحادی و اساس مادیگری با طبیعت جامعه ایرانی و اعتقادات عمیق مذهبی مردم ایران در تضاد جدی بود و نمی‌توانست مقبولیت عام داشته باشد. وابستگی شدید مارکسیست‌ها به مسکو با توجه به سوابق تلخ روابط تاریخی ایران و روسیه موجب می‌شد که آنها نه تنها گروهی غیرمستقل و وابسته به بیگانه شناخته شوند بلکه خود نیز بازپچه دست سیاست‌های بین‌المللی روسیه شوروی باشند.

اما اسلام بعنوان یک مکتب الهی در اعمال قلب و روح اقشار وسیع جامعه نفوذ تاریخی داشت، مذهبی که در روستاها و شهرها و در میان طبقات فقیر و غنی، کارگران، کشاورزان، کارمندان، دانشجویان و روشنفکران حداقل بر راه و رسم زندگی افراد و احوال شخصیه آنها حاکم بود. جامعه‌ای که حداقل ۰/۹۸ آن به صورت سنتی مسلمان هستند و اکثر آنها به دستورات کتاب آسمانی اعتقاد داشته و به احکام آن عمل می‌کنند. آمادگی زیادتری برای پذیرفتن ایدئولوژی مزبور به عنوان ایدئولوژی تحول و تغییر سیاسی - اجتماعی و از جمله انقلاب دارند. امام خمینی رهبر

نهضت اسلامی ایران، در مقام ایدئولوگ انقلاب با شناخت و معرفت که نسبت به پابندی و علاقه‌مندی مردم نسبت به آرمان‌ها و ارزش‌ها و احکام اسلام ناب محمدی داشتند در مقابله با رژیم پهلوی، ایدئولوژی خود را که ایدئولوژی بدیع و تازه بود و در هیچ کجای جهان یک چنین ایدئولوژی، سابقه و تجربه نداشت، تحت عنوان حکومت اسلامی بر پایه نظریه اسلامی ولایت فقیه که ریشه در دستورات و الگوهای تابناک و حیاتبخش اسلام ناب محمدی بود را ارائه کرد. و سرمایه بی‌نظیر و بدیعی را برای راهنمایی حرکت مبارزان انقلاب اسلامی به دست داد. جامعه‌شناسی در تبیین نقش امام بعنوان ایدئولوگ انقلاب اسلامی و ایدئولوژی اسلامی ولایت فقیه بعنوان استراتژی و ایدئولوژی فتریت انقلابی امام می‌گوید. امام خمینی با این ایدئولوژی توانست تصویری از اسلام به دست داد که در عرصه هم‌اموردی با اندیشه‌های رقیب، اصالت و قوت کافی داشته باشد و در شرایطی که ایدئولوژی‌های رقیب از فرصت‌ها و امکانات تبلیغی بسیار قوی نیز برخوردار بودند، ضمن آنکه همه مزایا و نقطه‌های قوت ایدئولوژی رقیب را در خود نهفته دارد، فراتر از همه آنها، آینده و نظامی را نشان می‌دهد که در آن، خواسته‌ها آرمان‌ها و ارزش‌های مطلوب جامعه و مردم نهفته است و به مدد هوشیاری مجاهدت و غنای اندیشه توانست نهال اسلام ناب را در سیر مبارزات مردم علیه رژیم پهلوی غرس کند» (علی‌محمد، حاضری، انقلاب و اندیشه، ص ۴۱). و مبارزه را در این چارچوب جهت پیاده کردن و نهادینه ساختن آرمان‌ها و اهداف آن سازماندهی و رهبری کند.

### ۲ - ۳. نخستین اندیشه‌های امام پیرامون حکومت اسلامی

امام تا قبل از سال ۱۳۴۸ که شروع به سلسله مباحث ولایت فقیه می‌کند عمده‌ترین منبع اندیشه سیاسی‌شان کتاب کشف‌الاسرار است که در سال ۱۳۲۲ در رد کتاب موهن «اسرار هزار ساله» حکمی زاده نگاشت، ایشان برای اولین بار در این کتاب از حکومت اسلامی سخن به میان آورده‌اند و به ضرورت آن از دیدگاه قرآن می‌پردازد. امام در راستای تبیین و تشریح نظریه حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، و اثبات آن، با استناد به آیات و روایات نظریه خود را تشریح می‌کنند. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» خدای تعالی به تمام مؤمنین واجب نموده اطاعت خود و اطاعت پیغمبر خود و اطاعت صاحبان امر را. خدای تعالی در این آیه تشکیل حکومت اسلامی را داده است تا روز قیامت و روشن است که فرمان‌برداری کسی دیگر جز این سه (خدا، رسول و اولی‌الامر) را واجب نکرده بر تمام امت و چون بر تمام امت واجب کرده اطاعت از اولی‌الامر را، ناچار باید حکومت اسلامی یک حکومت بیشتر نباشد و بیش از یک تشکیلات در کار نباشد و گرنه هرج و مرج لازم می‌آید». (سیدروح‌الله خمینی، کشف‌الاسرار، ص ۱۰۹). امام با اشاره به این آیه قرآن و تشریح و تفسیر آن با تسری آن به دوران بعد از رسول الله و

طبعاً دوره غیبت می‌فرمایند: «از احکام روشن عقل است که هر قانونگذاری در عالم، قانون را برای جریان و عملی کردن می‌گذارد، نه برای نوشتن و گفتن و ناچار جریان قانون‌ها و احکام خدایی فقط منحصر به زمان خود پیغمبر نبوده، پس از او هم بایستی آن قانون‌ها جریان داشته باشد. چندان که واضح است و پس از این ثابت می‌کنیم، ناچار در این صورت باید کسی را خدای عالم تعیین کند که گفته او و پیغمبر او بی‌کم و کاست بداند و در جریان انداختن قانون‌های خدایی، نه خطاکار و غلط‌انداز باشد و نه خیانتکار و دروغ‌پرداز و ستمکار و نفع طلب و طماع و نه ریاست خواه و جاه‌پرست و نه از خود قانون تخلف کند و مردم را به تخلف وا دارد و نه در راه دین و خدا از خود و منافع خود دریغ کند.» (سیدروح‌الله خمینی، کشف‌الاسرار، ص ۱۳۴).

امام ضمن بیان دلایل قرآنی و استناد و تشریح کردن و تسری دادن از آیات به دوران غیبت سعی در اثبات اندیشه حکومت اسلامی با توجه به حساسیت و ویژگی والای حکومت اسلامی، تأکید دارند که شخص حاکم و قانونگذار باید شخصی باشد که قانون خدا را اجرا کند و در جهت و راه دین و منافع مردم حکومت کند. بنابراین این دیدگاه و بیانات امام نشان می‌دهد که اصول وجود حکومت در اسلام و لزوم تشکیل آن در دوره غیبت، آن هم توسط فقیه جامعه الشریطه، دو دهه قبل از آغاز نهضت برای امام مسلم بوده است که شرایط آن زمان را برای تحقق آرمانی مناسب نمی‌بیند و اعتقاد دارد چنین حکومتی را از فقها نمی‌پذیرند بنابراین باید به حد مقدور اکتفا کرد ایشان در این رابطه می‌فرمایند «هیچ فقیهی تاکنون نگفته و در کتابی هم ننوشته که ما شاه هستیم یا سلطنت حق ما است، آری آن طوری که ما بیان کردیم اگر سلطنتی و حکومتی تشکیل شود. هر خردمندی تصدیق می‌کند که به آن خوب است و مطابق مصالح کشور و مردم است. البته تشکیلاتی که بر اساس احکام خدا و عدل الهی تأسیس شود بهترین تشکیلات است. لیکن اکنون که آن را از آنها نمی‌پذیرند اینها هم با این نیمه تشکیلات هیچ گاه مخالفت نکرده و اساس حکومت را نخواستند بهم بزنند.» (پیشین، ص ۱۸۶).

امام در این مقطع گفتمانی اصلاحی دارد چنان که خود ایشان تصیح می‌کنند: «نمی‌گوییم حکومت باید با فقیه باشد بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون خدایی باشد، که صلاح کشور و مردم است اداره شود و این بی‌نظارت روحانی صورت نمی‌گیرد.» (سیدروح‌الله خمینی، الاجتهاد و التقليد، ص ۵).

در این بیانات همانطور که مشهور است امام با پذیرش وجود حکومت سلطنتی که قطعاً نزد ایشان جایز است به نظارت فقیه، برای تأمین حداقل رضایت داده‌اند. اما مسلماً امام خمینی (ره) برای رسیدن به وضعیت آرمانی طرح مشخص دارد و از سوی دیگر هرگز از امکان تغییر وضع موجود مأیوس نشده و سعی داشته‌اند در اولین فرصت ممکن حکومت مطلوب خود را به اجرا گذارند. امام خمینی در آثار بعدی خود نیز به جد مسأله حکومت اسلامی را تعقیب می‌کند مثلاً در رساله اجتهاد و تقلید مجدداً به طرح این موضوع می‌پردازد. ایشان در فصل اول این کتاب در مقام ذکر

شوون فقیه می‌گوید: «فقیه کسی است که در امور سیاست شرحی دارای ولایت و زعامت سیاسی باشد». (سیدروح‌الله خمینی تحریر الوسيله، ج ۱، ص ۴۵۹). و در قسمت سوم این فصل با نقل آیات و روایات عدیده و بررسی اجتهاد آنها منصب قضاوت و حکومت را برای فقیه در عصر غیبت اثبات می‌کنند اما حدود و متفرعات آن را به محلی دیگر موکول می‌نمایند. (سیدروح‌الله خمینی، الاجتهاد و التقليد، ص ۱۸). ایشان همچنین در هنگام تبعید به ترکیه و نگرش تحریر الوسيله، مسأله را به صراحت مطرح می‌کند. امام در اینجا برای نخستین بار در یک رساله علمیه فقهی، در باب امر به معروف و نهی از منکر، به مسائل سیاسی روز پرداخته، فقیه جامع‌الشرایط را جانشین امام عصر(عج) می‌شناساند: «در عصر غیبت ولی امر و سلطان(عج) نایبان عام آن حضرت که فقهای جامع شرائط فتوی و قضاوت باشند. جانشین او خواهند شد در اجرای امور سیاسی و سایر اموری که از شئون امام(ع) است مگر در جهاد ابتدایی» (سیدروح‌الله خمینی، تحریر الوسيله، ج ۱، ص ۴۵۹). ایشان در این بخش با بیان وظایف علماء، مردم و حکام اسلامی و روابط بین‌المللی اسلامی، روابط تجاری، استعمار سیاسی و اقتصادی، نفوذ اجانب بر کارگزاران حکومت‌های اسلامی را مورد توجه قرار داده، دفاع نفوذ خارجی که موجب استیلاي آنان بر ممالک اسلامی یا وهن اسلام و مسلمین باشد را بر همگان واجب می‌شمارند. (برگرفته از کتاب، تحریر الوسيله، سیدروح‌الله خمینی، ص ۴۵۹).

## ۲-۴. شرایط و اندیشه‌های حاکم بر جامعه پهلوی

امام خمینی(ره) بعنوان مرجع تقلید شیعیان با طرح حکومت اسلامی و اصل ولایت فقیه، تحولی اساسی در نگرش به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی انقلاب پویا و قابل پیاده شدن در عصر حاضر، بوجود آورد. امام خمینی به خوبی می‌دانست که خواسته‌های سیاسی ۱۵ خرداد نمی‌توانست از حد اجرای قانون اساسی فراتر رود و اجرای قانون اساسی خواهی و غرب‌گرایی بوجود آمده است. قانون اساسی آن بهر حال التقاطی بود و در عمل نیز لیبرال‌ها و قدرت طلب‌ها با حمایت اجانب در عمل هر چه خواستند کردند. در این مقطع حساس امام(ره) با طرح حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه بعنوان ایدئولوژی انقلاب اسلامی یک پشتوانه فقهی، فلسفی و سیاسی برای انقلاب فراهم کردند و انرژی قیام ۱۵ خرداد را تا مرحله براندازی رژیم شاهنشاهی و استقرار حکومت اسلامی پیش بردند.

در ارائه این ایدئولوژی انقلاب ابتدا می‌باید حاکمیت موجود را نفی و طرد نمود و ارزش‌های مسلط بر نظام را به زیر سؤال کشید و این کاری بود که رهبر انقلاب به عنوان ایدئولوگ انقلاب در ابتدا به آن پرداخت. ایشان در شرایطی که سال‌های متمادی تبلیغ شده بود که سلطان سایه خداست و اطاعت از آن سلطان، اطاعت از خدا می‌باشد و یا این که سلطنت موهبتی الهی است با نفی همه

این ارزش‌ها می‌گوید: «این مواد قانون اساسی و متمم آن که مربوط به سلطنت و ولایتعهدی و امثال آن است کجا از اسلام است؟ اینها همه ضد اسلامی است: ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است. سلطنت و ولایتعهدی همان است که اسلام بر آن خط بطلان کشیده و بساط آن را در صدر اسلام در ایران و روم شرقی و مصر و یمن برانداخته است. رسول اکرم (ص) در مکاتیب مبارکش که به امپراطوری روم شرقی هراکلیوس و شاهنشاه ایران نوشته آنها را دعوت کرده که از طرز حکومت شاهنشاهی و امپراطوری دست بردارند و بگذارند مردم خدای یگانه و بی‌شریک را که سلطان حقیقی است بپرستند. سلطنت و ولایتعهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سید الشهداء (ع) برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد.» (سید روح الله خمینی، ولایت فقیه، ص ۱۱ - ۱۰). به این ترتیب برای اولین بار رهبر انقلاب، ارزشی را که سالیان دراز تبلیغ و به مردم تلقین شده و جزء اصل قانون اساسی شناخته شده بود، باطل و ضد ارزش اعلام نمود. وظیفه بعدی ایدئولوگ انقلاب این است که جامعه کمال مطلوب را نه تنها ترسیم کند بلکه شیوه عملی رسیدن به آن را هم نشان دهد که به آن خواهیم پرداخت. اما موضوعی که باید به عنوان نکته‌ای مهم به آن پرداخت این است که:

۱. امام خمینی (ره) در فضایی انقلاب سیاسی و طرح حکومت اسلامی را مطرح کردند که اغلب عالمان دینی و روشنفکران ایرانی متأثر از گفتمان مشروطیت بودند، و در چنین احوالی تغییر و تحول بعید به نظر می‌رسید به ویژه آنکه بسیاری از مراجع حوزه علمیه، به دلیل سرخوردگی‌های ناشی از فرجام مشروطیت در انزوا و حیات تقیه‌آمیز به سر می‌بردند و علاقه چندانی به بازگشت مجدد به عرصه سیاست نداشتند. این گفتمان که در آغاز نهضت اسلامی بر اندیشه و عمل امام خمینی (ره) نیز تأثیر گذاشته و او را تا حدودی به احیاء مجدد آن امیدوار کرده بود، در واقع مسیری بود که عبور از آن برای اثبات ناکارآمدی مشروطیت ضرورت داشت. امام خمینی در شرایطی وارد عرصه سیاست شد و به نقد دولت پهلوی پرداخت که سکوت، سراسر این گفتمان را گرفته و بی‌رونقی و مجادلات به پیگیری آرمان‌های برآورده نشده مشروطیت داشت و نه کسی جرأت نقد کردن دولت پهلوی را داشت. ۲. برای معتقدان به اسلام که اکثریت قریب به اتفاق جامعه را تشکیل می‌دادند، این امر پذیرفته شده بود که حکومت اسلامی به طریقی که زمان رسول اکرم (ص) و خلفای راشدین (برای شیعیان انحصاراً) دوران حکومت حضرت علی (ع) اجرا شده بود، می‌تواند حکومت کمال مطلوب تلقی شود و الگو و نمونه حکومت آینده قرار گیرد. ولی از آنجا که ۱۴ قرن از زمانی که حکومت اسلامی واقعی و به صورت علمی و عملی برقرار بوده، می‌گذشت و به ویژه در عصر غیبت امام مهدی (عج) و با توجه به تحولات عظیم اجتماعی که در طول چهارده قرن رخ داده است بر مردم روشن نبود که آن حکومت اسلامی که می‌بایست بر خرابه‌های رژیم سلطنتی پایه‌ریزی شود چگونه حکومتی است و با توجه به مسایل مختلف و به خصوص پدیده‌های عصر جامعه و قرن حاضر بر چه پایه‌ای استوار است؟



---

## حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه؛ استراتژی انقلابی امام خمینی (ره)

---

آیا نوعی از حکومت تئوکراسی و یا دموکراسی غربی و یا توتالیتریانسیسم می‌باشد؟ آنچه مسلم است در صدر اسلام بعد از حکومت پیامبر(ص) خلافت خلفای راشدین بر جامعه اسلامی حکمفرما شد که ویژگی‌ها و اهمیت خاصی داشت. ویل دورانت در ارتباط با اهمیت خلافت در صدر اسلام و ویژگی‌های آن می‌گوید «مقام خلافت پیش از آنکه سیاسی باشد دینی بوده است. زیرا خلیفه اول رئیس یک جماعت دینی است. بدین جهت خلافت یک حکومت تئوکراسی بود یعنی حکومت خدا از طریق مذهب» (ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴، ص ۲۸۸). ولی این شکل حکومت بعد از خلفای راشدین و حکومت علی(ع) تغییر کرد و به قول مودودی «و معاویه سلطنت و استبداد و ولایتعهدی را پایه‌گذاری نمود و کم‌کم رهبر اندیشی باب شد. مخالفت با آنان فتنه بود ولو اینکه حاکم گناهکار باشد». (ابوالاعلی، مودودی، خلافت و ملوکیت، ص ۱۹۴).

حال با چنین تغییرات و تحولاتی در شکل و قالب حکومت،

۳. به دلیل فراز و نشیب‌های تاریخی و به ویژه برخوردهای خاص خلفای صدر اسلام و صاحبان بنا حق قدرت در دوره‌های بعدی با مقوله حکومت اسلامی ناب و حضور فقهاء و علمای اسلام در صحنه سیاست سازی کلان جامعه حافظه تاریخی توده مردم، روشنفکران و صاحبان نظران و حتی حامیان و مدافعان نهضت انقلابی، متأثر از برداشتهای نادرست و شبهه آلود نسبت به مضامین سیاسی اسلام به ویژه در رابطه با مدیریت کلان کشور بود.

۴. با توجه به پیچیدگی‌ها و تحولات فکری و بینشی در مورد سیاست و حکومت در سطح جامعه، جهان اسلام و گستره جهانی اندیشه‌ورزی سیاسی، ترسیم چهره‌ای از حکومت اسلامی که در کنار مبانی فقهی اصیل اسلامی فراتر از هر نوع شکل‌گیری نهادینه شده، موج فکری نوگرایی را در عرصه اندیشه سیاسی سالم ارائه دهد بسیار ضروری و تعیین کننده بود.

از سوی دیگر با این اوصاف، عده زیادی با اعتقاد به این امر که دنیا باید پر از فساد و ظلم و جور شود و مهدی موعود ظهور نماید، دنیا را پر از عدل و داد می‌کند و حکومت اسلامی را تشکیل دهد، مطلقاً امکان تشکیل چنین حکومتی در زمان غیبت را منتفی و تلاش برای چنین حرکتی را ضد ارزش می‌دانستند.

در چنین شرایطی رهبر انقلاب شجاعانه با ارائه اصل ولایت فقیه، به زبانی ساده و در عین حال مستند به آیات قرآنی، سنت و رویه پیامبر اکرم و امامان معصوم و اخبار و احادیث، ثابت می‌نماید که احکام خدا تعطیل‌بردار نیست و در هیچ شرایطی حتی در عصر غیبت کبری نمی‌توان از اجرای احکام الهی سرباز زد و این مسئولیت بر دوش فقها و علما و علی‌الخصوص فقهاء می‌باشد. امام در این رابطه اظهار می‌دارند خطاب به روحانیون و فقها: «شما در صورتی خلفای اسلام هستید که اسلام را به مردم بیاموزید و نگویید بگذار تا امام زمان بیاید. شما نماز را هیچ وقت می‌گذارید تا

وقتی امام زمان آمد، بخوانید. حفظ اسلام که واجب‌تر از نماز است. منطق حاکم خمین را نداشته باشید که می‌گفت: باید معاصی را رواج تا امام زمان (عج) بیاید. و اگر معصیت رواج پیدا نکند حضرت ظهور نمی‌کند. (سید روح الله خمینی، ولایت فقیه، ص ۷۵).

این حرف که قوانین اسلام تعطیل‌پذیر یا منحصر به زمان و مکانی است حرفی نادرست است و مخالف نظر اعتقادی اسلام است. برای روشن شدن مطلب این سؤال را مطرح می‌کنم: هزار و چند سال می‌گذرد و ممکن است صد سال دیگر هم بگذرد و مصلحت نباشد امام زمان تشریف بیاورند. در طول این مدت مدیر احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود و هر که هر کار خواست بکند هرج و مرج است. یا قوانینی که پیغمبر اسلام در راه بیان آن بیست و سه سال زحمت طاقت‌فرسا کشید فقط برای مدت محدود بود؟ محدود به ۲۰۰ سال بوده و پس از غیبت صغری دیگر همه چیزش را رها کرده، اظهار اینها بدتر از اعتقاد و اظهار منسوخ شدن اسلام است. (سید روح الله خمینی، ولایت فقیه، صص ۲۹ و ۳۰).

## ۲-۵. تبیین مستدل حکومت اسلامی بر مبنای نظریه اسلامی ولایت فقیه

امام خمینی بالاخره در روز چهارشنبه اول بهمن ۱۳۴۸ بحث حکومت اسلامی را تحت عنوان ولایت فقیه در مسجد شیخ انصاری، در بازار خویش نجف اشرف در طی ۱۳ جلسه تدریس و تشریح کرد. (حمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۲، ص ۷۸).

هنر امام در این بود که با موازین شناخته شده فقهی و با استفاده از روایات و اخبار ائمه نظریه حکومت اسلامی را مطرح کرد. در تشریح ولایت فقیه امام معتقدند ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصدیق است اما نقش استعمار خارجی در معرض ناقص و نادرست اسلام در مقابل پیشرفت‌های مادی دنیای غرب، باعث شده است که وجود طرح حکومت اسلامی نیاز به اثبات داشته باشد. از چند سال پیش استعمار با این توطئه می‌خواهد مسلمانان را منحرف کرده، با آوردن قوانین غربی، احکام اسلام را از میدان خارج کند و از این طریق به مطامع خود دست یابد. (پیشین، ص ۱۸).

امام در این طرح برای شبهه‌زدائی از ساحت دین اسلام ابتدا جامعیت آن را مورد توجه قرار می‌دهد و سپس با عنایت به رابطه دین و سیاست به اثبات نظریه ولایت فقیه و لزوم تشکیل حکومت اسلامی با استناد به روایات و احادیث پیامبر و امامان و ماهیت قوانین اسلام و تشریح مشروعیت حکومت اسلامی و اختیارات ولی فقیه به شکل مستدل که مشروح این دلایل و براهین در کتاب ولایت فقیه امام موجود می‌باشد.

## ۲-۶. راهکارهای امام برای تشکیل حکومت اسلامی

امام خمینی پس از طرح حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه و اثبات آن با آیات و روایات و سنت پیامبر و امامان و لزوم تشکیل آن بر اساس این ادله متقن، جهت ایجاد این حکومت اسلامی اصل را

---

## حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه؛ استراتژی انقلابی امام خمینی (ره)

---

بعنوان استراتژی انقلاب مطرح می‌کند:

۱. واژگونی حکومت طاغوت شاهنشاهی

۲. تلاش برای تشکیل حکومت اسلامی

۳. تضمین چنین حکومتی با اعمال اصل ولایت فقیه». (منوچهر، محمدی، انقلاب اسلامی،

زمینه‌ها و پیامدها، ص ۱۲۷.)

در این راستا امام معتقدند که برای شکل حکومت اسلامی باید از راهبردهایی استفاده کرد برای همین در بیاناتشان به این قضیه به کرات تصریح می‌کنند که به فرازهایی از آن می‌پردازیم. «در این شرایط اجتماعی و سیاسی انسان مؤمن و متقی دو راه در برابر خود دارد اجباراً اعمالی مرتکب نشود و تسلیم اوامر و قوانین طاغوت نشده با آنها مخالفت و مبارزه کند تا آن شرایط فاسد را از بین ببرد. این وظیفه‌ای است که همه مسلمانان در یکایک کشورهای اسلامی باید انجام دهند و انقلاب اسلامی را به پیروزی برسانند». (محمد حسن طاهری، خرم‌آبادی، ولایت فقیه و حاکمیت ملت، ص ۸۶.)

امام همچنین در همین راستا در یک بررسی مقایسه‌ای ماهیت حکومت اسلامی را مشخص می‌نماید: «حکومت اسلامی هیچ یک از انواع طرز حکومت‌های موجود نیست. مثلاً استبدادی نیست که رئیس دولت، مستبد و خود رأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند. هرکس را اراده‌اش تعلق گرفت بکشد و هرکس را خواست، انعام کند و به هرگونه و به هر که خواست تیول و اموال و املاک ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم(ص) و حضرت امیر(ع) و سایر خلفا هم چنین اختیاراتی نداشتند. حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است و البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرامی اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجر و اداره، مقید به یک مجموعه مشروطه هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم(ص) معین گشته است. مجموعه مشروط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است. در این طرز حکومت حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. « (حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی امام خمینی، ص ۱۱۳). نکته‌ای که باید به آن تصریح کرد این است که امام خمینی همانطور که در مبحث اولین آراء و نظریه‌های ایشان پیرامون حکومت اسلامی و ولی فقیه اشاره کردیم. پیش از رسیدن به مقام مرجعیت این مبحث را به شیوه معمول در حوزه‌ها مورد توجه قرار دادند و در کتاب‌های خود بالاحص کشف الاسرار بدان پرداخته‌اند. اما آنچه امام را در این زمینه از فقهای دیگر متمایز و ممتاز می‌سازد این است که اولاً امام خمینی با اوج‌گیری مبارزات اسلامی در سال ۴۲، مسئله ولایت فقیه

را از چهارچوب مباحث حوزوی خارج کرد و آن را به عنوان یک اندیشه سیاسی جایگزین در مبارزات علیه شاه ارائه دادند. ثانیاً مطابق همین اصل یک حرکت و جنبش وسیع اسلامی راه پیریزی کردند و سرانجام آن را به پیروزی رسانیدند و حکومتی را بر اساس همین اصل پدید آوردند. یک نویسنده ترکمن در بیان ویژگی‌های شخصیت امام می‌گوید: «امام شخصیتی است که با قرآن در آمیخته و هرگز از آن دور نمی‌شود. او پیوند دهنده سنت‌ها با زندگی نوین بوده است به گونه‌ای که فاصله ۱۴۰۰ ساله‌ای را که از زمان پیامبر اسلام وجود داشته پیوند زده و میراث گرانبهایی از خود به جای گذاشته است. من فلسفه دینی امام(ره) را در هیچ‌کس ندیده‌ام و او توانست به خلق ایده‌های جدید و پایه‌گذاری راهی نو یک دولت تشکیل داده و بیداری اسلامی را به وجود آورد. درباره شخصیت‌های بزرگ قرن بیستم مانند رهبران انقلاب‌های شوروی، کوبا، الجزایر و هند مطالعه کرده‌ام و به این نتیجه رسیدم که به ثمر رسیدن انقلابی به بزرگی انقلاب اسلامی ایران کار ساده‌ای نبوده است. (بی‌نام، کوشش خستگی‌ناپذیر برای پیروزی انقلاب قرن، ص ۰۱) موضوعی که برای شناخت هر چه بهتر عمق ذکاوت و کیاست سیاسی امام که در حقیقت از نقاط تمایز و برتری اصول و شیوه مبارزاتی او نسبت به جنبش‌ها و نهضت‌های قبل است و باید به آن پرداخت این است که در رابطه با دلایل سقوط رژیم پهلوی دلایل و فرضیات متعددی عنوان شده که هر کدام به زعم خود این دلایل و عوامل را عامل انحطاط حکومت شاهنشاهی می‌دانند. عده‌ای طرفدار فرضیه توطئه هستند که دخالت مستقیم مردم در انقلاب را نفی می‌کنند و معتقدند انقلاب ایران به دلایلی من جمله توطئه امریکا و انگلس و حسادت آنها برای پشرفت احتمالی ایران در آینده به خاطر افزایش بهای نفت در نیمه اول دهه ۵۰ از دلایل سقوط حکومت پهلوی می‌باشد. عده‌ای فرضیه مدرنیزاسیون را مورد تأکید قرار می‌دهند و معتقدند که اقدامات شتابزده برای اصلاحات در ایران و نپذیرفتن این موضوع از جانب اکثر مردم که سنتی بودند، به بروز نوعی لیناسیون فرهنگی اجتماعی و بحران هویت برای مردم منجر شد که باعث ایجاد شکاف بین مردم و رژیم شد. و این بحران هویت رفته رفته به یک تضاد سیاسی - مذهبی بین ملت و دولت تبدیل شد و در نهایت باعث وقوع انقلاب شد. گروهی دیگر معتقد به اجتناب ناپذیر بودن سقوط شاه به واسطه بحران و تضادهای اقتصادی از یک سو و وابستگی به امپریالیزم جهانی از سوی دیگر هستند. اما تمام این نظریه‌پردازان، از یک موضوع مهم و اساسی غافل‌اند و آن این است که این امام خمینی بود که دین را که در حاله‌ای از ابهام فرو رفته بود و بر اثر تبلیغات بیگانگان مبانی و اصول و اندیشه‌ها و ارزش‌های والای انسانی آن در معرض اتهام قرار گرفته بود و در جلوه نظر تمام پژوهشگران و روشنفکران و دانشجویان و جوانان حقیر و پست جلوه داده شده بود و آن را افیون جامعه و عامل واپس‌گرایی و ارتجاع معرفی کرده بودند. توانست آن را به عنوان یک نظام فلسفی و اجتماعی کامل در همه ابعاد معرفی کند و جامعه مطلوب و ایده‌آل بشری را در پرتو قوانین و نظامات عالی اسلام نشان دهد و نظام اسلامی را بعنوان نظام جایگزین و مناسب برای نظام شاهنشاهی مطرح نماید و از

این طریق کلیت و ویژگی‌های نظام شاهنشاهی را به چالش بکشاند و آن را نظامی منحط و ارتجاعی و عامل واپس‌گرایی نشان دهد و اینچنین نقش اساسی و قطعی و اصلی در سقوط رژیم پهلوی را ایفا نماید. رابین رایت در این ارتباط می‌گوید: در حقیقت «امام(ره) توانستند در انقلاب اسلامی ایران مثل انقلاب‌های پیش از خود، ایدئولوژی جدیدی را به طیف سیاسی دنیای معاصر ارائه دهد و تصویری از انقلاب ایران را به جهانیان نشان دهد که می‌خواهد ایران را ۱۴ قرن به عقب برگرداند و مهم‌تر اینکه اسلام می‌تواند زبان سیاسی نوینی را در اختیار مخالفان رژیم ما قرار دهد که در زمینه تاکتیک و هدف‌ها از آن بهره‌گیرند. (رابین، رایت، آخرین انقلاب بزرگ، ص ۳۲)

بنابراین - امام خمینی(ره) با ایدئولوژی حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه پایه تئوریک یک انقلاب تمام عیار را فراهم کرد. زیرا مشروطیت، نهضت ملی نفت، و حتی ۱۵ خرداد قانوناً و عملاً برای براندازی نظام شاهنشاهی و استقرار یک نظام سیاسی متضاد و مخالف آن طرحی نداشتند. اما این ایدئولوژی مبانی نظری و فلسفی حکومت اسلامی را در چارچوب و بر پایه ولایت فقیه تبیین کرده و با بیان ماهیت حکومت اسلامی و شاخصه‌ها و امتیازات آن و ویژگی‌های مطلوب جامعه بشری آن، عدم مشروعیت نظام شاهنشاهی را بیش از پیش برملا نمود و آن را به عنوان نظامی طاغوتی و استعماری مطرح نمود که صرفاً در جهت منافع از بیگانگان و استعمارگران شکل گرفته است و خواست و مصالح ملت و کشور در این حکومت از هیچ جایگاهی برخوردار نیست. بنابراین تنها راه نجات مملکت و مردم از این حکومت شاهنشاهی مبارزه در جهت براندازی و سرنگونی آن و تلاش برای ایجاد حکومت اسلامی است. چرا که در پرتو این حکومت اسلامی، عدالت اجتماعی که هدف نهائی انبایء و امامان معصوم بوده به منصف ظهور می‌رسد و در این جامعه اسلامی انسان به کمال و غایت خلقت که قرب به پروردگار و رضایتمندی اوست نائل می‌شود و فضائل و کرامت اخلاقی و انسانی در این جامعه رشد و نمو پیدا می‌کند و مدینه فاضله و جامعه مطلوب و ایده‌آل بشری در سایه سار اندیشه و آرمان‌های این حکومت تأمین و ایجاد می‌شود و ملاک و معیار در این جامعه و حکومت، قانون خدا و ملاک برتری تقوا و پرهیزگاری است و آنچه مسلم است این حکومت ایده‌آل اسلامی بر اساس خواست و اراده ملت شکل و استقرار می‌پذیرد و در جهت منافع و مصالح ملت و کشور بنا نهاده می‌شود و مسیر حرکتی آن در جهت تأمین سعادت دنیوی و اخروی مردم است بنابراین رسیدن به چنین جامعه و حکومتی جز با قیام علیه سلطنت شاهنشاهی و سرنگونی آن امکان‌پذیر نمی‌باشد. و امام حقیقتاً توانستند با صداقت رأی و اندیشه خود با چنین طرح ایده‌آل حکومتی، مردم را به قیام علیه حکومت شاه تشجیع و ترغیب کند.

#### منابع

۱- علی محمد حاضری، انقلاب و اندیشه، مباحثی در جامعه شناختی انقلاب اسلامی، تهران،

- پژوهشکده امام خمینی انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰
- ۲- محمد باقر حشمت زاده، چارچوبی برای تحلیل و شناخت انقلاب اسلامی ایران، تهران، موسسه دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸
- ۳- محمد جواد حجتی کرمانی، طرحی نو در بازشناخت سه مقوله نوگرایی، جنبش اسلامی و انقلاب اسلامی، مجله سیاست خارجی، ش اول، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۵
- ۴- روح اله خمینی، اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی، تبیان آثار موضوعی، دفتر پنجم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹
- ۵- روح الله خمینی، ولایت فقیه، تهران، انتشارات فقیه، ۱۳۷۴
- ۶- روح الله خمینی، حکوکت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی امام خمینی تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱۳۸۴
- ۷- روح الله خمینی، کشف الاسرار، قم، انتشارات پیام اسلام
- ۸- روح الله خمینی، الاجتهاد و التقليد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶
- ۹- روح الله خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ترجمه قاضی زاده و اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶
- ۱۰- حمید داباشی، شکل گیری نهضت امام خمینی، نشریه حضور، ش ۲۴، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷
- ۱۱- رابین رایت، آخرین انقلاب بزرگ ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران، خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۲
- ۱۲- حمید روحانی، بررسی و تحلیل نهضت امام خمینی، ج ۲، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴
- ۱۳- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴، گروه مترجمان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی ۱۳۶۷
- ۱۴- سید حسن طاهری خرم آبادی، ولایت فقیه و حاکمیت ملت، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵
- ۱۵- عباسعلی عمید زنجانی، گزیده انقلاب اسلامی و ریشه های آن، تهران، نشر کتاب طوبی، ۱۳۷۵
- ۱۶- عبدالوهاب فراتی، ضرورت انقلاب سیاسی از دیدگاه امام خمینی، نشریه عصر ما، ش ۱۴۸، تهران، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸
- ۱۷- کوشش خستگی ناپذیر برای پیروزی انقلاب قرن، نشریه تاریخ و فرهنگ، ش ۳ و ۴، قم، مرکز برسیهای اسلامی، ۱۳۷۱

---

حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه؛ استراتژی انقلابی امام خمینی (ره)

---

- ۱۸- منوچهر محمدی، تحلیلی بر انقلاب اسلامی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶
- ۱۹- منوچهر محمدی، انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب های فرانسه و روسیه، تهران، ۱۳۷۴
- ۲۰- منوچهر محمدی، انقلاب اسلامی زمینه ها و پیامدها، قم، دفتر نشر و پخش معارف، ۱۳۸۰
- ۲۱- ابوعلی مودودی، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمدی، تهران، انتشارات بیان، ۱۳۶۳