

دین اسلام



فصلنامه علمی سُخَن تاریخ
صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
محل انتشار: مجتمع آموزش عالی تاریخ سیره و تمدن اسلامی
سال هفدهم، شماره چهل و یکم، بهار ۱۴۰۲
مدیر مسؤول: ناصر رفیعی محمدی
سر دبیر: نعمت الله صفری فروشانی

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

- | | |
|--|---|
| محسن خندان (الویری)
استاد گروه تاریخ دانشگاه باقر العلوم ﷺ | نعمت الله صفری فروشانی
استاد مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية |
| ناصر باقری بیدهندی
استادیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية | حسین عبدالمحمدی
دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية |
| محمدرضا جباری
دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ | محمد امیر شیخ نوری
استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء ﷺ |
| محمد علی چلونگر
استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان | اصغر منتظر القائم
استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان |
| سیداحمد رضا خضری
استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران | سید علی رضا واسعی
دانشیار پژوهشگاه تاریخ و سیره اهل بیت ﷺ |
| محمد سپهری
استاد گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز | ناصر رفیعی محمدی
دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية |

مدیر داخلی: عبدالله استوار
صفحه آرا: عبدالله استوار
ویراستار: سید جواد طباطبایی
مترجم چکیده های انگلیسی: روح الله صمدی
چاپ: انتشارات جامعه المصطفیٰ (ص)

نشانی: قم/ میدان جهاد/ مجتمع جامع امام خمینی ﷺ، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی
تلفن: ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۰۲۵ نمابر: ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۰۲۵ صندوق پستی: ۳۷۱۹۵ - ۱۴۳۷
WWW.skj.journals.miu.ac.ir سامانه نشریات جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
شمارگان: ۵۰۰ نسخه قیمت: ۵۰۰/۰۰۰ ریال

دوفصل‌نامه علمی - ترویجی سخن تاریخ بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۵۶۴۷۹۳ دفتر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در جلسه مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۰۲ از شماره ۱۸ به درجه علمی - ترویجی ارتقا یافته است.

فصلنامه علمی سخن تاریخ با هدف تعمیق و تقویت پژوهش، توسعه خلاقیت و نوآوری، فراهم کردن بستر تولید علم، گسترش ارتباط با مراکز علمی، پاسخ‌گویی به شبهات و نیازهای فکری، شناخت تحلیل و تبیین نارسایی‌ها و کاستی‌ها، ایجاد بستر لازم در جهت گسترش گفت‌وگوهای علمی و در عرصه‌های تاریخ اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، تاریخ تشیع، تاریخ اسلام، تاریخ تمدن اسلامی و مباحث نظری اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه علمی سخن تاریخ در مرکز مطالعات جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود.

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

الف) ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان حاوی جذابیت و تازگی و ناظر بر مسأله مقاله؛
۲. درج نام و نام خانوادگی کامل بر اساس مندرجات شناسنامه، میزان تحصیلات، رشته تحصیلی، رتبه علمی، گروه آموزشی، نام دانشگاه، پست الکترونیکی، نشانی پستی، شماره همراه نویسنده مسئول و دیگر نویسندگان (تعیین نام نویسنده مسئول، لازم است)؛
۳. چکیده شامل تاریخچه موضوع، تبیین مسأله، پیشینه تحقیق، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته‌های تحقیق حداکثر در ۲۰۰ کلمه؛
۴. کلید واژه در بردارنده حداکثر ۵ واژه مرتبط و اساسی مقاله؛
۵. مقدمه ارائه دهنده چارچوب کلی مقاله در راستای پاسخ به سؤال اصلی و نحوه آزمودن فرضیه و دیگر مسائل مطروحه در چکیده حداکثر در یک صفحه؛
۶. بررسی مفاهیم اصلی مقاله به ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلید واژه به منظور بسترسازی فهم آسان‌تر مطالب مقاله؛
۷. حتی الامکان ارائه چارچوب نظری با هدف حرکت در یک قالب مشخص، پرهیز از پراکنده‌گویی و اجتناب از خروج در موضوع؛
۸. متن یا بدنه مقاله مشتمل بر ۴ تا ۶ موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر چارچوب مطروحه در چکیده و مقدمه؛
۹. نتیجه‌گیری به معنای ارائه یافته‌های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهاداتی برای بررسی یافته‌ها و موارد مرتبط؛
۱۰. تنظیم کتابنامه بر اساس شیوه‌نامه تنظیم آدرس‌ها؛
۱۱. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جداول در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن).

ب) شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع مورد استفاده در درون متن و به صورت ذیل درج شود:
(نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال انتشار اثر: صفحه مورد استفاده)
اگر منبع مورد استفاده دارای جلد‌های مختلف باشد، درج جلد استفاده شده لازم است.
اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده بکار گرفته شود، با حروف الفبا متمایز گردد.
نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید اگر به پراکنش آدرس برسد، قبل از پراکنش قرار گیرد، مثال:
.... بوده است. (اصغری، ۱۳۹۲ الف، ج ۲: ۱۸)
چنانچه منبع مورد استفاده بلافاصله تکرار شود از همان یا موارد مشابه استفاده نشود.
آدرس دهی به آیات قرآن بدین صورت خواهد بود: (حج: ۱۸)
استناد به سایت‌ها در آدرس دهی معتبر نیست.
در آدرس دهی درون متنی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست.
برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری به اختصار در زیرنویس درج گردد.
درج آدرس‌های منابع لاتین همانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد، مانند:
(Fukoyama, 1995: 21)
۲. در فهرست منابع و مآخذ (کتابنامه) آدرس‌ها به صورت ذیل درج شود:
برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر). نام اثر به صورت ایتالیک، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام محل نشر، نام ناشر، جلد مورد استفاده.
برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "نام مقاله"، نام نشریه به صورت ایتالیک، شماره مجله، ماه یا فصل انتشار، صفحات مقاله.
سایر موارد: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "موضوع"، نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخنرانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخنرانی.
منابع باید بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی تنظیم گردد.
درج "ش" به نشانه شمسی بعد از سال، لازم نیست مگر این که سال مندرج، شمسی نباشد که در این صورت، به تناسب از "ق" "م" به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود.
ضروری است معادل شمسی سال‌های میلادی و قمری همزمان درج گردد، مانند: ۱۳۹۱/۲۰۱۱ درج سال آغاز و پایان حکومت و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و سلاطین لازم است، مثال: غوریان (۷۸۶-۶۷۳) و ابن سینا (۸۶۷-۷۹۱).
استفاده از این نشانی‌ها در صورتی لازم است که عدم درج آن موجب اشتباه گردد.
نقل قول‌های بیش از ۴۰ کلمه بدون علامت « » چپ چین شود. نقل قول‌های کمتر از ۴۰ کلمه با علامت « » در ابتدا و انتهای آن، در درون متن درج می‌گردد.

ج) دیگر مسائل

۱. لازم است مقالات ارسالی پیرامون یک مسأله خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.
۲. مقاله باید بر مؤلفه‌های مطروحه در چکیده شامل تاریخچه موضوع، تبیین مسأله، پیشینه تحقیق، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته‌های تحقیق استوار باشد.
۳. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسندگان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۴. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و نیز، جزئیات ارزیابی‌های به عمل آمده به هیچ وجه در اختیار نویسنده مسئول و ... قرار نمی‌گیرد.
۵. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسندگان است و مجله، مسئول دیدگاه‌های مطروحه در مقالات نیست.
۶. مقالات ارسالی نباید کمتر از ۲۰ و بیشتر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد.
۷. تهیه و ارسال ترجمه لاتین و عربی چکیده مقاله پس از نهایی شدن آن الزامی است.
۸. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی‌شود مگر آن که دارای نوآوری باشند.
۹. تنها مقالاتی قابل بررسی است که نویسنده مسئول متعهد شود قبلاً آن را منتشر و یا همزمان برای انتشار نشریه دیگری ارسال نکرده باشد.
۱۰. مقالاتی امکان چاپ می‌یابند که از منابع دست اول در موضوع مورد بررسی استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و منطبق با رویکرد مجله باشد.
۱۱. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۱۲. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن، بلامانع است. توصیه می‌شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره‌های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۳. مجله از هرگونه نقد و پیشنهادی استقبال می‌کند.
۱۴. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می‌شود که همه مراحل ارزیابی آن به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۵. مقالاتی مورد بررسی قرار می‌گیرند که تنها از طریق سامانه نشریات دریافت شود.

- بازخوانی ظهور امپراتوری عثمانی در خوانش خلدونی سید فرید العطاس..... ۷
 فاطمه امین رعیا جزه | علی مرادخانی | سید جواد میری مینق | سید حسین سجادی
- بررسی گفتمان انتقادی رساله کشف الغرایب فی الامور عجایب به ساختار سیاسی ایران عصر ناصری..... ۲۷
 حمزه حسینی | عطا اموزیان
- تأملی بر معناکاوی پیکرنگاری مذهبی در نقاشی غدیرخم اثر حاجی فارسی محفوظ در موزه آستان
 معصومه عیسی در قم..... ۴۶
 الهه پنجه باشی
- تبیین تاریخی-فقهی «مشروعیت تصدی مشاغل سیاسی توسط زنان»..... ۷۲
 فاطمه سادات علوی علی آبادی | فاطمه کراچیان ثانی
- تحلیل مضامین و محتوای کتیبه‌های مسجد جامع قم براساس نظام معارف قرآنی و اسلامی..... ۱۰۰
 سید رضا حسینی | سحر ذکاوت | عباس افشاری‌فر
- چالش‌های اقتصادی در کشاورزی سرزمین‌های خلافت شرقی اسلامی (نمونه-پژوهی قرون سوم و چهارم قمری)..... ۱۲۳
 ابراهیم حیدری دارانی | آرمان فروهی
- نقش امام‌زادگان در همگرایی فرهنگی و اجتماعی میان شیعه و اهل سنت افغانستان (از تیموریان تا معاصر) ۱۴۵
 حسین عبدالحمیدی | محمدرضا ضیایی

Rereading the Rise of the Ottoman Empire in Sayyid Farid al-Attas' Khaldouni reading

Fatemeh Amin Raya Jazeh¹ | Ali Muradkhani (author in charge)²

Seyed Javad Miri Ming³ | Seyed Hossein Sajjadi⁴

(DOI): [10.22034/skh.2022.13119.1293](https://doi.org/10.22034/skh.2022.13119.1293)

Abstract

Original Article

P 7 - 26

According to Farid al-Attas' approach, Ibn Khaldun's theory of state formation has provided the means to understand the rise and fall of many pre-modern states; In such a way that his point of view can be used in specific historical cases. Ibn Khaldun has explained the formation and decline of states based on the distant battle between two types of primitive and urban society. Ibn Khaldun's theory does not have an economic system. Therefore, Farid al-Attas tried to take the methods of production from Karl Marx and insert them into Ibn Khaldun's theory. The purpose of this research is to explain the emergence of the Ottoman Empire in the Khalduni reading of Sayyid Farid al-Attas. The method of this research is document-library. According to the findings of the research, which was obtained in a descriptive-analytical way, the Ottoman Empire was established as a result of the interaction between primitive and urban societies, and in this area, the discussion of the Ottoman Empire is related to Ibn Khaldun's introduction. Therefore, Farid al-Attas, using the theoretical framework of Ibn Khaldun, has discussed the relationship between pastoral nomadic production methods on the one hand and Asian and pre-banda feudal production methods on the other hand.

Keywords: Ottoman Empire, production method, Farid al-Attas, Ibn Khaldun's theory of state formation.

1 - Department of Islamic Philosophy and Theology, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (fatemehamin2007@yahoo.com)

2 - Department of Philosophy, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (dr.moradkhani@yahoo.com)

3 - Department of Islamic Philosophy and Theology, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran; (seyedjavad@hotmail.com)

4 - Department of Islamic Philosophy and Theology, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (s.h.sadjadi@gmail.com)

Received: 2022/02/26 | Accepted: 2022/08/28



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

بازخوانی ظهور امپراتوری عثمانی در خوانش خلدونی سید فرید العطاس

فاطمه امین رعیا جزه^۱ | علی مرادخانی^۲ | سید جواد میری مینق^۳ | سید حسین سجادی^۴

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2022.13119.1293](https://doi.org/10.22034/skh.2022.13119.1293)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۲۶/۷

چکیده

بنابر دیدگاه فرید العطاس نظریه تشکیل دولت ابن خلدون، ابزار فهم ظهور و سقوط بسیاری از دولت‌های پیشامدرن را فراهم کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان دیدگاه او را در موارد خاص تاریخی به کار برد. ابن خلدون تشکیل و زوال دولت‌ها را براساس نبرد دوری میان دو نوع جامعه بدوی و حضری تبیین کرده است. نظریه ابن خلدون نظام اقتصادی ندارد. از این رو فرید العطاس کوشیده تا شیوه‌های تولید را از کارل مارکس گرفته و در نظریه ابن خلدون وارد کند. هدف این پژوهش تبیین ظهور امپراتوری عثمانی در خوانش خلدونی سید فرید العطاس است. روش این پژوهش اسنادی-کتابخانه‌ای است. بنابر یافته‌های پژوهش، که به شیوه توصیفی-تحلیلی به دست آمده، امپراتوری عثمانی در نتیجه تعامل میان جوامع بدوی و حضری تأسیس شده و در این حوزه بحث از امپراتوری عثمانی مرتبط با مقدمه ابن خلدون است. بدین روی فرید العطاس با بهره‌گیری از چارچوب نظری ابن خلدون درباره روابط میان شیوه تولید عشایری شبانی از یک سو و شیوه‌های تولید آسیایی و فئودال پره‌بندال از سویی دیگر بحث کرده است.

واژه‌های کلیدی: امپراتوری عثمانی، شیوه تولید، فرید العطاس، نظریه تشکیل دولت ابن خلدون.

۱ - گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (fatemehamin2007@yahoo.com)

۲ - گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (dr.moradkhani@yahoo.com)

۳ - گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (seyedjavad@hotmail.com)

۴ - گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (s.h.sadjadi@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶



مقدمه

ظهور امپراتوری عثمانی یکی از موارد تاریخی است که فرید العطاس می‌کوشد خوانشی خلدونی از آن ارائه کند. مطالعات فرید العطاس برای کاربست مفاهیم و نظریه ابن‌خلدون در مقدمه صورت گرفته است. او کاربردهای ناموفق نظریه ابن‌خلدون را بررسی کرده و سپس برای کاربرد نظریه ابن‌خلدون و استخراج چارچوب نظری و روشی از اندیشه اجتماعی وی اهتمام ورزیده است. فرید العطاس بر آن است تا براساس آراء ابن‌خلدون یک نظریه مدرن جامعه‌شناسی را بسط دهد و مکتبی نو- ابن‌خلدونی در جامعه‌شناسی تأسیس کند. فرید العطاس در کتاب کاربست ابن‌خلدون: بازیابی سنتی از دست‌رفته در جامعه‌شناسی^۱ در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان درباره شکل‌گیری دولت در چارچوب نظریه ابن‌خلدون به بازاندیشی پرداخت؟ او برای پاسخ، تاریخ پس از وفات ابن‌خلدون را با روش وی مطالعه کرده است. درواقع فرید العطاس درصدد است از این ادعا فراتر رود که ابن‌خلدون بنیان‌گذار یا دست‌کم پیشگام جامعه‌شناسی مدرن است.

از نظر فرید العطاس جامعه‌شناسی تاریخی تشکیل دولت ابن‌خلدون باید در مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناسی مدرن و دیگر علوم اجتماعی ادغام شود؛ چراکه برای مثال ابن‌خلدون زوال عصیبت و سلسله را بدون توجه به نظام اقتصادی تفسیر کرده است. ازاین‌رو فرید العطاس شیوه‌های تولید را از کارل مارکس گرفته و به نظریه ابن‌خلدون افزوده است. فرید العطاس نشان داده چگونه شیوه‌های تولید زمینه اقتصادی سیاسی را برای ظهور و افول دولت‌ها فراهم کرده است. بنابراین اگرچه ظهور امپراتوری عثمانی با طرح کلی ابن‌خلدون در مقدمه مطابقت دارد، اما به بازسازی نظام اقتصادی نیازمند است.

بدین روی لازم است خوانش خلدونی فرید العطاس از ظهور امپراتوری عثمانی بررسی شود. در همین راستا، سؤال‌های پژوهش عبارت‌اند از: رویکردهای همگرا یا متضاد با رویکرد ابن‌خلدون درباره ظهور امپراتوری عثمانی چیست؟ فرید العطاس چگونه از دیدگاه ابن‌خلدون، ظهور اولیه امپراتوری عثمانی را توضیح می‌دهد؟ از دیدگاه فرید العطاس کدام شیوه‌های تولید، نظام اقتصادی امپراتوری عثمانی را تعریف می‌کند؟

در بررسی پیشینه پژوهش درباره ظهور امپراتوری عثمانی کتاب و مقالات بی‌شماری در دست

^۱ Applying Ibnkhaldun: The recovery of a lost tradition in Sociology.

است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: بنیاد امپراتوری عثمانی^۱ گیبونز^۲، اسلام در آناتولی پس از حمله عثمانی^۳ و خاستگاه‌های امپراتوری عثمانی^۴ کوپرولو، ظهور امپراتوری عثمانی^۵ ویتک^۶، ماهیت اولیه دولت عثمانی^۷ لوری^۸، امپراتوری عثمانی اینالجیق، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید شاو. در یافته‌های پژوهش مشخص می‌شود هیچ‌یک از این آثار از دیدگاه ابن‌خلدون ظهور امپراتوری عثمانی را بررسی نکرده‌اند و با توجه به نتیجه بررسی‌ها درباره پیشینه پژوهش به نظر می‌رسد در ارتباط با ظهور امپراتوری عثمانی کتاب یا مقاله‌ای با محوریت بررسی خوانش خلدونی سیدفرید العطاس نگاشته نشده است.

رویکردهای مختلف درباره ظهور امپراتوری عثمانی

بررسی رویکردهای مختلف درباره ظهور امپراتوری عثمانی، تضاد یا همگرایی احتمالی آنها با دیدگاه ابن‌خلدون را روشن می‌سازد. اولین رویکرد توسط گیبونز ارائه شده است (Lowry, 2003:5). از نظر او عثمانی‌ها درواقع نژاد جدیدی مرکب از نوکیشان مسلمان یونانی و بالکانی و ترکان بوده‌اند. در این نژاد جدید، عنصر مسیحی بسیار اهمیت داشته است؛ به‌طوری‌که شیوه‌های اداری بیزانس به دولتی انتقال یافته که توسط عثمانی‌ها تأسیس شده است (Gibbons, 1916:27). در رویکرد گیبونز به‌طور ضمنی این عقیده وجود دارد که امپراتوری عظیم عثمانی نمی‌تواند فقط خاستگاه‌های ترکی-اسلامی داشته باشد. از این‌رو خاستگاه‌های مسیحی-بیزانسی در ظهور و پیشرفت امپراتوری مؤثر بوده‌اند (Lowry, 2003:5).

دیدگاه گیبونز توسط کوپرولو رد شده است. کوپرولو استدلال کرده شیوه‌های اداری عثمانی بیش از از مسیحیان بیزانس، از سلجوقیان و ایلخانیان گرفته شده است. از نظر وی ترکمن‌ها در ظهور امپراتوری عثمانی نقش داشته‌اند؛ به این دلیل که آنها در تأمین منابع انسانی و مادی مورد نیاز

¹. *Foundation of the Ottoman Empire*.

². Herbert Adams Gibbons.

³. *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*.

⁴. *The Origins of the Ottoman Empire*.

⁵. *The Rise of the Ottoman Empire*.

⁶. Paul Wittek.

⁷. *The nature of the Early Ottoman State*.

⁸. Heat W. Lowry.

رهبران دولت موفق بوده‌اند. گیزه^۱ برای حمایت از استدلال کوپرولو نشان می‌دهد که بازرگانان و صنعت‌گران آناتولی در انتقال شیوه‌های اداری به دولت نوظهور عثمانی نقش داشته‌اند (Lowry, 2003: 5-6). ویتک نیز با دیدگاه گیونز مخالف بود؛ اما به عامل اسلام اهمیت بیشتری داده است. وی نظریه «غازی» را ارائه می‌کند. بنابر این نظریه، عثمانی‌های نخستین گروه‌هایی از مسلمانان آناتولی بوده‌اند که به سبب خواست مشترک خود برای مبارزه با کفار مسیحی با هم متحد شده بودند (Lowry, 2003: 7). ویتک بنیان امپراتوری عثمانی را قبیله‌ای ندانسته و به دلیل ماهیت ضد و نقیض شواهد مربوط به این روایت، که در قرن پانزدهم شکل گرفته، آن را رد کرده است (Wittek, 1938: 13). بر طبق روایت قبیله‌ای، یک قبیله سرانجام امپراتوری جهانی عثمانی را ایجاد کرده و این امر به نظر ویتک عجیب است (Wittek, 1938: 6). در عوض، از نظر ویتک دولت عثمانی بنابر روایت غازی یا جنگجو تأسیس شده است. عثمانی‌ها اجتماعی از غازیان، مجاهدان آیین محمدی، اجتماعی از جنگاوران مسلمان وقف مبارزه با کفار در همسایگی خود بوده‌اند (Wittek, 1938: 14).

در اینجا نقد لوری بر نظریه ویتک گفتنی است. نکته اصلی مطرح‌شده توسط لوری این است که منبع اصلی ویتک برای نظریه غازی وقایع‌نامه یا تاریخ نبوده است؛ بلکه اسکندرنامه احمدی است که نصیحت‌نامه‌ای برای نخستین حاکمان عثمانی است (Wittek, 1938: 14)؛ به بیانی دیگر، ویتک اشعار اسکندرنامه را تاریخچه منظوم و لوری مجموعه‌ای منظم درباره حاکمان عثمانی تلقی کرده است. از این رو ویتک محتوای آن را به مثابه توصیفی تجربی از غزا و غازیان در دوره اولیه شکل‌گیری سلسله عثمانی پذیرفته است (Lowry, 2003: 30, 33).

فرید العطاس نقد لوری به ویتک را چندان قابل توجه نمی‌داند. به این دلیل که برخی گزاره‌های نصیحت‌نامه به واقعیت‌های تاریخی اشاره کرده است. لوری زمانی که اهداف اصلی ترکان اغوز را غنیمت و تاراج معرفی می‌کند، خیلی راحت عامل غزا را رد می‌کند (Lowry, 2003: 69). درحالی‌که اگر بپذیریم عثمانی‌های نخستین، مانند عثمان و اورهان، واقعاً غازی بوده‌اند و انگیزه آنها بر مبنای تقوای دینی بوده است، این امر با تلاش مادی و دنیوی آنها برای امپراتوری و غنایم جنگ مغایرت ندارد (Alatas, 2014: 94). درواقع لوری به دوگانگی اهداف این جهانی و آن جهانی تأکید کرده و فرید العطاس آن را به عنوان واقعیت تاریخی نپذیرفته است.

نظریه بدیل لوری برای نظریه غازی این است که امپراتوری عثمانی براساس اتحاد غارتگرانه

1. Friedrich Giese.

افراد با پیشینه‌های مختلف قومی و دینی تأسیس شده است (Lowry, 2003:56-57). لوری برای نظریه‌اش مسیحیان بیزانسی را مثال می‌زند که اسلام آوردند و قول وفاداری به عثمانی دادند؛ درحالی که انگیزه آنها برای تغییر دین و شرکت در این اتحاد غارتگرانه، غنایم فتح بوده است (Lowry, 2003:66). از نظر فرید العطاس حتی اگر اتحاد غارتگرانه لوری را به عنوان غزا در معنای خاص آن در نظر بگیریم، بر اساس شواهد موجود منطقی است که این اتحاد چند قومی و مذهبی را عاری از اصول اخلاقی اسلامی ندانیم (Alatas, 2014:95). یعنی انگیزه آنها برای حملات و جنگ‌ها نه فقط مادی و مزدوری، بلکه اعتقادات دینی نیز بوده است. فرید العطاس این رویکرد را با چارچوب نظری ابن خلدون کاملاً منطبق می‌داند؛ زیرا ابن خلدون بر نقش عوامل دینی و منافع مادی تحت مفهوم عصیبت تأکید کرده است (Alatas, 2014:96). از این رو نقش مؤلفه غازی در شکل‌گیری دولت عثمانی بی‌شک پذیرفته است و وجود این مؤلفه، مانع وجود عوامل دیگر، مانند میل به غنایم جنگ نیست.

اینالجیق نظری مشابه ویتک درباره تاریخ عثمانی ارائه کرده است. وی عامل اصلی در ظهور امپراتوری عثمانی را خصیصه غازی یا جنگجو دانسته که به مبارزه با مسیحیان بیزانس مختص بوده است (اینالجیق، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۷). اینالجیق با تأیید ماهیت غازی دولت عثمانی بر این نکته تأکید کرده است که غازیان هم برای جهاد و هم برای تأمین معاش می‌جنگیدند.

تفاوت مهم میان ویتک از یک سو و کوپرولو و اینالجیق از سویی دیگر به نقش قبایل در شکل‌گیری دولت عثمانی مربوط است. هم کوپرولو و هم اینالجیق بر قبیله به عنوان یک مؤلفه در تشکیل دولت عثمانی تأکید داشته‌اند؛ درحالی که ویتک بر این مؤلفه تأکید نکرده است (Lowry, 2003:7). از نظر فرید العطاس ترکیب مؤلفه غازی ویتک با تأکید اینالجیق بر خوی دینی قبایل ترکمن، ما را به رویکرد ابن خلدون درباره تشکیل دولت عثمانی نزدیک‌تر می‌کند (Alatas, 2014:97).

بنابر قرائت اینالجیق، در آناتولی در دهه‌های اول قرن چهاردهم، ۱۶ امیرنشین ترکمن وجود داشته است (اینالجیق، ۱۳۸۸: ۱۵). مهاجرت به آناتولی جریانی بود که خیلی پیش‌تر آغاز شده بود. مهاجرت عشایر ترکمن از جمهوری مغولستان به غرب آسیا تا حدودی توسط اوغوز، یک گروه جنگجوی عشایر معروف به سلجوقیان، در قرن دهم صورت گرفته است (شاو، ۱۳۷۰: ۲۶/۱). امپراتوری سلجوقیان، که در قرن یازدهم در اصفهان متمرکز شده بود، میان مخالفت‌های عشایر ترکمن از هم پاشید و در قرن سیزدهم جای خود را به امپراتوری مغول داد. با تضعیف سلجوقیان و مغولان چندین قبیله ترکمن توانستند امیرنشین‌های مستقلی ایجاد کنند. یکی از اینها امیرنشین

عثمانی بود که توسط عثمان از قبیله قایی تأسیس شد (شاو، ۱۳۷۰: ۴۱/۱، ۳۴). مسئله مهم به لحاظ نظری و تاریخی این است که چگونه یک قبیله عشایر شبانی توانسته سایر امیرنشین‌های ترکمن را زیر سلطه آورد، کافر را شکست دهد و یک امپراتوری تأسیس کند (اینالجیق، ۱۳۸۸: ۱۵). بنابر نظر فرید العطاس، دیدگاه ابن خلدون، مبنی بر اینکه فقط جامعه‌ای با عصبيت قوی می‌تواند یک امپراتوری ایجاد کند، درباره امپراتوری عثمانی صدق می‌کند؛ زیرا توصیف اینالجیق درباره غزا درحقیقت صورتی از عصبيت است که قبیله‌های ترکمن را تحت سلطه عثمان و فرزندانش متحد کرده است (Alatas, 2014: 97).

ابن خلدون مؤلفه‌های اساسی برای تشکیل دولت را چنین بیان کرده است: فقط خاندان‌هایی می‌توانند سلسله‌ای تأسیس کنند که ویژگی شرف داشته باشند (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۱۶۸). عصبيت‌های قوی و مختلف تا زمانی که یک گروه پیروز شود، با یکدیگر رقابت می‌کنند. وقتی چندین گروه رقیب وجود داشته باشد، گروهی که بیش‌ترین درجه عصبيت را دارد، سرانجام می‌تواند بقیه گروه‌ها را تحت سلطه درآورد و سلسله‌ای را تأسیس کند. گروه‌های قبیله‌ای قوی‌ترین عصبيت را دارند؛ زیرا انسجام آنها براساس روابط خویشاوندی است که قوی‌ترین آنهاست. روابط خویشاوندی میان قبایل عشایر در مقایسه با افراد یکجانشین قوی‌تر است. گروه‌های قبیله‌ای با عصبيت قوی‌تر از نظر جسمی و نظامی نیز قوی‌ترند؛ زیرا بین عصبيت و میزان حمایت و کمک متقابل رابطه قطعی وجود دارد. عصبيت کامل‌تر بدوی‌ها به یکجانشین‌ها سبب شهامت و حمایت بیش‌تر میان آنها می‌شود. اما بدوی‌ها نیز پس از تأسیس سلسله جدید و یکجانشین شدن به دلیل ماهیت زندگی حضری، زوال عصبيت خود را تجربه می‌کنند. کاهش عصبيت سبب تضعیف سلسله از نظر نظامی و سیاسی می‌شود و آن را در معرض حمله و فتح قبایل پیش‌یکجانشین با عصبيت بی‌نقص قرار می‌دهد (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۱۷۴). از این‌رو مشخصه چرخه ابن خلدون دوران سران قبیله با ظهور و سقوط سلسله‌هاست.

از نظر فرید العطاس دیدگاه ویتک، کوپرولو، اینالجیق و دیگران برخی از عوامل مهم در تشکیل امپراتوری عثمانی را از منظر ابن خلدون نشان می‌دهد. قبیله عثمان، که میان قبایل ترکمن آناتولی غربی درخور احترام بیش‌تری بود، توانست حمایت دیگر قبایل ترکمن را به‌دست آورد و سرانجام سلسله‌ای را تأسیس کند. خاندان عثمان از ترکمن‌های اوغوز بودند که توسط نخستین فاتح سلجوقی در آناتولی مستقر شده بودند. قبیله قایی آن شاخه از اوغوز بود که خاندان عثمان به آن تعلق داشت. قبیله قایی نسبت به سایر طوایف اوغوز شرافت و برجستگی داشت

(Koprulu, 1992:72). غیر از روابط خویشاوندی، که موجب به هم پیوستگی طایفه عثمان می‌شد، دین اسلام انسجام ترکمن‌ها را بیش‌تر و آنها را دارای جهت‌گیری مشترک می‌کرد که این امر سبب مشروعیت بخشیدن به قدرت و اقتدار عثمان و سپس اورهان شد. همچنین وضعیت مادی این رهبران، که حاصل تجارت، غنیمت و تاراج بود، قدرت آنها را تقویت می‌کرد (Alatas, 2014:98-99). گلنر دوره اولیه تشکیل دولت عثمانی را نمونه‌ای از طرح ابن‌خلدون دانسته است، اما بیان کرده که امپراتوری عثمانی از جهتی دیگر طرح ابن‌خلدون را رد کرده است. پایان این امپراتوری مطابق با طرح ابن‌خلدون نبوده است؛ بلکه در نتیجه اتحاد قدرت‌های غربی و عربی انحطاط یافته است (Gellner, 1981:73). از نظر فرید العطاس توجه به عامل مفقود در طرح ابن‌خلدون، یعنی وضعیت اقتصاد سیاسی، پویایی تغییر دولت عثمانی و موانع چرخه ابن‌خلدون را توضیح می‌دهد (Alatas, 2014:99)؛ به عبارتی دیگر، فرید العطاس بر آن است که ابن‌خلدون بی‌توجه به نظام اقتصادی دولت‌ها، الگویی برای ظهور و زوال آنها ارائه کرده است؛ درحالی‌که این امر در بستری اقتصادی اتفاق افتاده است.

شیوه‌های تولید امپراتوری عثمانی

در دولت عثمانی کشاورزی، صنعت و تجارت سه حوزه تخصیص مازاد و طبقه حاکمه متشکل از بوروکراسی دولتی و نظامی و نهاد دینی بوده است. آنچه در پی می‌آید، شرح منابع و دریافت‌کنندگان مازاد بیشتر براساس اوضاع قرن شانزدهم و اوایل هفدهم است. در حوزه کشاورزی عموماً زمین در اختیار دولت بود. در ترکیه عثمانی کشاورزان در ازای پرداخت مالیاتی معین به نام «میری» مجاز بودند جداگانه یا اشتراکی در زمین‌های دولتی کار کنند. البته همیشه توجه اصلی به حداکثر رساندن درآمد نبود؛ بلکه در آناتولی هر کجا حفظ ارتش ضروری بود، زمینی به عنوان تیمار یا زعامت در عوض خدمات نظامی به سواره‌نظام مسلمان ترک اعطا می‌شد. مالیاتی که سپاهیان جمع می‌کردند برای امنیت محلی، همچنین برای نگهداری نیروها برای خدمت در ارتش عثمانی استفاده می‌شد (Own, 1981:10-11). بقیه زمین به عنوان املاک شاهنشاهی نگهداری و درآمد حاصل از آن توسط «ملت‌زمین»^۱، اقطاع‌دار، جمع‌آوری یا برای تأمین حمایت از والیان استانی استفاده می‌شد. همچنین موقوفات دینی برای نگهداری مساجد و سایر نهادهای دینی حفظ می‌شدند. از طرفی، در قسمت

۱. Tax-farmers؛ منظور کسانی هستند که واسطه میان دولت و کشاورزان بودند و وظیفه جمع‌آوری میری را از کشاورزان داشتند.

مصر از امپراتوری عثمانی جایی که ارتش محلی در آن نگهداری می‌شد، دولت عثمانی با جمع‌آوری مستقیم میری درآمد دولت را به حداکثر رسانده بود. گاهی اوقات سلطان زمین‌های دولتی را به افراد اعطا می‌کرد که سپس به ملک شخصی تبدیل می‌شد (Own, 1981: 11-12).

منبع دیگر درآمد، مازاد شهری بود که با مالیات و عوارض وضع‌شده بر صنعت و تجارت به‌دست می‌آمد. در امپراتوری عثمانی صنعت تحت کنترل شدید دولت بود و به همین دلیل مقدار زیادی مازاد را از دست می‌داد. اعضای اصناف مالیات زیادی را می‌پرداختند. در حوزه تجارت بازرگانان نسبتاً آزاد از کنترل دولت بودند (شاو، ۱۳۷۰: ۲۷۵/۱-۲۷۳).

وقف برای علما منبع مستقل درآمد بود (شاو، ۱۳۷۰: ۲۷۹/۱). علما برابر دولت انتقاد و دشمنی داشتند و با ظهور مشکلات مالی این خصوصیت بیش‌تر می‌شد. با این حال، علما در ترکیه در یک نهاد دینی متحد شدند و در دولت عثمانی قرار گرفتند (Alatas, 2014: 100).

قبایل مؤلفه دیگری در ساختار طبقاتی جامعه عثمانی بودند. آنها نقشی اساسی در تأسیس امپراتوری عثمانی داشتند و پس از تأسیس دولت نیز همچنان به اعمال نفوذ در آن ادامه دادند. قبایل در امپراتوری عثمانی در خدمت سران حاکم و تهدیدی برای اقتدار مرکزی دولت بودند (Lewis, 1968: 9).

اکنون لازم است شیوه‌های تولید عثمانی مشخص شود که این نظام اقتصادی را به‌طور دقیق شرح می‌دهد. شیوه تولید از روابط تولید و نیروهای تولید تشکیل شده است. این جفت، یعنی روابط و نیروهای تولید در هر شیوه تولید، نه فقط فرایندهای اقتصادی بلکه بنیاد کل فرایندهای جامعه را تشکیل می‌دهد (Marx, 1970b: 20).

از نظر فرید العطاس چهار شیوه تولید در ترکیه عثمانی همزیستی داشته‌اند: شیوه تولید آسیایی^۱، فئودال پره‌بندال^۲، کالای خرد^۳ و عشایری شبانی^۴ (Alatas, 2014: 101).

شیوه تولید آسیایی

در شیوه تولید آسیایی کل مازاد اقتصادی به دولت اختصاص داشته و دولت مالک قانونی اموال غیرمنقول، زمین و منقول، تولیدی بوده است (Marx, 1970a: 791; 1974: 77-80). چنین دولتی زمانی

1. The Asiatic mode of production.

2. The Prebendal feudal mode of production.

3. The petty commodity mode of production.

4. The pastoral nomadic mode of production.

که یک مؤلفه استراتژیک در فرایند تولید، مانند کارهای آبیاری یا ارتش با توانایی برتر نظامی، را تحت کنترل می‌داشت، بسیار قدرتمند بوده است (Wolf, 1982:80). علاوه بر این که در شیوه تولید آسیایی قدرت در دولت متمرکز بوده است (Marx, 1964:82). این شیوه تولید برحسب عدم مالکیت خصوصی زمین و ترکیب کشاورزی و تولید در جامعه کوچک خودپایدار نیز تعریف شده است (Marx, 1964:70). در این جوامع جزء اصلی پیشرفت تاریخی، یعنی نبرد طبقاتی از بین رفته و جوامع آسیایی ایستا بوده‌اند (Marx, 1974:81).

از نظر فرید العطاس، نظام امپراتوری عثمانی آسیایی به این معنا نبود که کارهای عمومی وسیع را در کنترل داشته یا یک جامعه بی طبقه بوده باشد. خصیصه شیوه تولید آسیایی در ترکیه عثمانی این است که دولت عثمانی یک نظام متمرکز بود که قدرت خود را حداقل در آغاز شکل‌گیری از توانایی برتر نظامی عشایر شبانی ترکمن به دست آورد. پرداخت خراج توسط اعضای قبیله به رئیس قبیله پیش درآمد مالیات / اجاره آسیایی بود. (Alatas, 2014:102)؛ به عبارتی دیگر، دو نوع دولت آسیایی را می‌شود از یکدیگر تمیز داد: یکی قدرت خود را از در کنترل داشتن کارهای عمومی وسیع به دست می‌آورد و دیگری با حمایت نظامی قبایل عشایر به قدرت می‌رسد. امپراتوری عثمانی دولتی آسیایی از نوع دوم است. از آنجاکه در امپراتوری عثمانی فقط از برخی مناطق معین، درآمد معروف به «سالیانه» مستقیماً به حکومت مرکزی ارسال می‌شد و همه درآمدها مستقیماً به دولت یا حاکم نمی‌رسید (اینالجیق، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

در این امپراتوری شیوه‌های دیگر تولید غیر از شیوه تولید آسیایی وجود داشته است (Alatas, 2014:103). فرید العطاس درصدد بوده با آوردن شواهدی مبنی بر وجود نظام‌های اقتصادی دیگر در امپراتوری عثمانی با دیدگاه افرادی مخالفت کند که این امپراتوری را تنها بر حسب یک شیوه تولید توصیف کرده‌اند.^۱

شیوه تولید فتودال پره‌بندال

در یک ایالت معمولی عثمانی نظام «تیمار» حاکم بود. در این نظام زمین به عنوان بنه‌فیش^۲ به سپاهیان اعطا می‌شد که حق دریافت آن را داشتند. این نظام را می‌توان شیوه تولید فتودال پره‌بندال

^۱ Lewis, *The emergence of Modern Turkey*; Keyder, "The Dissolution of the Asiatic Mode of Production".

^۲ Benefices.

نامید که متفاوت از شیوه تولید فئودالی در اروپا است (اینالجیق، ۱۳۸۸: ۱۸۵). در فئودالیسم نیز زمین وسیله اصلی تولید است. ماهیت متکثر حاکمیت به دلیل استقلال اشراف زمین دار و اصناف شهری از دولت است. یعنی مالکیت خصوصی هم در زمین و هم در کارگاه‌های شهری وجود دارد (Alatas, 2014: 103). ویژگی اصلی فئودالیسم همان‌طور که در اروپا یافت شد، فی‌یف^۱ است. فی‌یف «اعطاء یک حق، به خصوص اعطاء حق استفاده از زمین یا حقوق قلمرویی – سیاسی برابر خدمات اداری یا نظامی» است (وبر، ۱۳۹۸: ۴۳۲). فی‌یف توسط سرور به واسال اعطا می‌شد. واسال‌ها افرادی آزاد بودند که اتحاد وفاداری با سرور داشتند. میان واسال و رعایا رابطه دیگری برقرار بود و مازاد اقتصادی توسط رعایا به واسال‌ها به عنوان اجاره پرداخت می‌شد (وبر، ۱۳۹۸: ۳-۴۷۱، ۳۶۶). از نظر فرید العطاس، محققان تاریخ عثمانی نهادهای تیمار و اقطاع را با فی‌یف اروپایی همانند پنداشتند و بنابراین ادعا کردند نظام اقتصادی عثمانی یک نظام فئودالی است (Alatas, 2014: 103). اقطاع نوعی اعطاء اداری یا نظامی است. این نهاد در زمان امپراتوری سلجوقیان سازماندهی شد (لمبتون، ۱۳۶۶: ۲۲۵). در ترکیه عثمانی نظام اقطاع به عنوان تیمار شناخته شده بود. تیمار به اعطاء زمین به تیماردار اشاره دارد؛ به‌طوری‌که تیماردار در عوض در مواقع ضروری نیروهای نظامی را برای سلطان فراهم می‌کرد و اداره زمین هم بر عهده او بود. نظام تیمار ظاهراً شبیه فئودالیسم اروپایی است، اما بین این دو نظام تفاوت اساسی وجود دارد (اینالجیق، ۱۳۸۸: ۷-۱۸۴). اعطاء فی‌یف مبتنی بر پیمان وفاداری بود که رابطه همبستگی میان سرور – واسال برقرار می‌کرد و شامل تعهدات متقابل وفاداری می‌شد. این نظام در تقابل با اعطاء تیمار بود که عموماً مبتنی بر قرارداد شخصی همراه تعهدات متقابل وفاداری نمی‌شد. تیمار عمده‌تاً به دلیل ملاحظات مالیاتی اعطا می‌شد و در متن یک دولت استبدادی قرار داشت. در شیوه تولید فئودالی، حکومت در رأس یک نظام نسبتاً بی‌ثبات است و قدرت و زمین اساساً در دست اربابان محلی است؛ اما در ترکیه عثمانی حکومت در رأس یک نظام قوی قرار داشت و زمین از اموال آن بود (Alatas, 2014: 103). اهمیت این تفاوت‌ها تا حدی است که وبر را بر آن داشت تا نظام ترکیه عثمانی را نظام فئودال پره‌بندال معرفی کند (وبر، ۱۳۹۸: ۴۷۷). بنابراین نظام اقتصادی عثمانی در بخش کشاورزی هم متشکل از روابط تولید آسیایی بود که در آن دولت مازاد اقتصادی را مستقیماً از مردم دریافت می‌کرد و مالک زمین و اموال تولیدی بود و هم مشتمل بر روابط تولید فئودال پره‌بندال بود که در آن مازاد توسط سپاهیان

¹. Fief.

جمع‌آوری می‌شد که قانوناً مالک زمین نبودند اما بر آن نظارت داشتند.

شیوه تولید کالای خرد

در شیوه تولید کالای خرد تولید برای بازار توسط تولیدکنندگانی صورت می‌گرفت که صاحب وسایل تولید خود بودند (Mandel, 1968: 65-6). تولید کالای خرد هم در مناطق شهری و هم روستایی یافت می‌شد. در مناطق روستایی، تولید کالای خرد زمانی وجود داشت که کشاورزان صاحبان مستقل زمین بودند. در این شیوه، تولید به دو صورت ارزش مصرفی^۱ و ارزش مبادله‌ای^۲ بوده است. هرآنچه کشاورز خود مصرف نمی‌کرد، به عنوان کالا در بازار فروخته می‌شد. البته ممکن بود، تولید کالا به این طریق کل جامعه روستایی را دربرگیرد و همه کشاورزان به تولیدکننده کالای خرد تبدیل نشوند. اما زمانی که کل تولید صنعت‌گر شامل ارزش مبادله‌ای می‌شد، تولید کالای خرد کل جامعه را دربرمی‌گرفت (Mandel, 1968: 58).

تولید کالای خرد هم در مناطق شهری و هم روستایی ترکیه عثمانی وجود داشت؛ اما در بخش شهری تولید اصناف به بالاترین میزان خود رسید (Alatas, 2014: 104). اصناف عثمانی در آغاز قرن شانزدهم به صورت یک نهاد، کاملاً تأسیس شده بودند (Baer, 1970: 28-9). اوستا و شاگرد دارای امکانات تولید مانند ابزار و فضای کار بودند. افزون بر اوستا و شاگردان وی، کارگرانی نیز تحت نظر اوستا به صورت کارمزد در اصناف استخدام می‌شدند (Inalcik, 1969: 115). فرید العطاس این امر را به معنای وجود شیوه تولید سرمایه‌داری، نه به معنای دقیق آن، در جامعه عثمانی دانسته است. در شیوه تولید سرمایه‌داری تولید ارزش مبادله‌ای تعمیم یافته است. در این شیوه تعداد زیادی افراد با دارایی کمتر مجبورند برای بقاء، نیروی کار خود را بفروشند (Mandel, 1968: 125-6). این شرایط در ترکیه عثمانی وجود نداشته است. تولید سرمایه‌داری محدود به تولید کالاهای تجملی است. افزون بر این، اگرچه به‌طور کلی در صنایع، تولید مبتنی بر ایجاد ارزش مبادله‌ای است، اما هدف اصلی در ترکیه عثمانی نه توسعه یا ارزش مبادله‌ای بلکه امرار معاش انسان بوده است. ازاین‌رو با آنکه تولید سرمایه‌داری در ترکیه عثمانی وجود داشته، اما به‌وضوح تابع شیوه تولید کالای خرد بوده است (Alatas, 2014: 105)؛ به عبارتی دیگر، در امپراتوری عثمانی نظام سرمایه‌داری به‌خودی‌خود یک شیوه تولید به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا با اینکه برخی مؤلفه‌های سرمایه‌داری، مانند مالکیت خصوصی و

^۱. Use-Value.

^۲. Exchange-Value.

استخدام داوطلبانه کارمزدی، را داشته، اما تولید در درجه اول برای کسب سود اقتصادی صورت نمی گرفته است.

شیوه تولید عشایری شبانی

ترکمن‌های آناتولی قومی عشایر و شبان‌پیشه بودند که برای تأسیس سلسله نیروی نظامی را برای عثمان فراهم آوردند. شیوه تولید عشایری شبانی میان ترکمن‌ها به صورت دامداری چند حیوان بوده است (Bacon, 1954:46). اسب وسیله‌ای مهم برای تولید بود؛ زیرا دستیابی به غنیمت را با حمله و فتح ساده می‌کرد (Alatas, 2014:105). در این شیوه تولید، ابزار گونه‌های خاصی از حیوانات اهلی و زمین‌های نامناسب برای کشت بوده است. کلمه عشایری به عدم اقامت دائمی و کلمه شبانی به معیشت با فرآورده‌های حیوانات اهلی اشاره دارد (Spooner, 1971:189-9). این حیوانات نیازهای اساسی جامعه عشایری از قبیل غذا، نوشیدنی، پوشاک، سوخت و وسایل حمل و نقل را فراهم می‌کردند (Krader, 1963:317). حیوانات، ابزار و محل اقامت در تملک فردی و چراگاه، ملک مشترک قبیله بوده است. مالکیت با ارث به پسران، ازدواج و تقسیم مجدد توسط رؤسای قبایل از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شد. در شیوه تولید عشایری شبانی تولید هم به صورت ارزش مصرفی و هم ارزش مبادله‌ای بوده است (Alatas, 2014:105).

پس از بحث درباره وجود چهار شیوه تولید در ترکیه عثمانی مسئله چگونگی ارتباط میان این شیوه‌های تولید مطرح می‌شود. فرید العطاس به جای بحث درباره روابط مختلف هر یک از این شیوه‌ها با یکدیگر، فقط به روابطی می‌پردازد که مربوط به تعامل میان جوامع بدوی و حضری است؛ زیرا از نظر او این تعامل بخش عمده‌ای از پویایی جامعه عثمانی را تشکیل می‌دهد؛ به بیانی دیگر، امپراتوری عثمانی در نتیجه تعامل میان جوامع بدوی و حضری تأسیس شده و در این حوزه بحث از امپراتوری عثمانی مرتبط با مقدمه ابن خلدون است. از این رو فرید العطاس با اتخاذ چارچوب نظری ابن خلدون درباره روابط میان شیوه تولید عشایری شبانی از یک سو و شیوه‌های تولید آسیایی و فتودال پره‌بندال از سوی دیگر بحث می‌کند.

نظریه ابن خلدون و شیوه تولید آسیایی

از نظریه ابن خلدون هم در رد و هم تأیید نظریه شیوه تولید آسیایی استفاده شده است. مارکس جامعه آسیایی را جامعه‌ای استبدادی و ایستا توصیف کرده و نبود مالکیت خصوصی به‌ویژه مالکیت

خصوصی بر زمین در جامعه آسیایی را علت اصلی سکون اجتماعی دانسته است؛ به طوری که دگرگونی های ادواری در سازمان سیاسی جامعه آسیایی در پی پیکار سلسله ها و چیرگی نظامی، دگرگونی های بنیادینی در سازمان اقتصادی پدید نیاورده است؛ زیرا مالکیت زمین و فعالیت های کشاورزی هم چنان بر عهده دولت در مقام اجاره دار واقعی برجا مانده است. مارکس در توصیف شیوه تولید آسیایی از رکود جوامع آسیایی مثل هند صحبت کرده که دارای سازوکارهای درونی برای دگرگونی اجتماعی نبوده است (باتامور، ۱۳۹۶: ۶-۲۵۵).

از نظر آندرسکی، نظریه شیوه تولید آسیایی در تناقض با این واقعیت است که جوامع شرقی با تغییر، نه در مقیاسی کوچک، توصیف شده اند و ابن خلدون آن را در نظریه توالی سلسله ای نشان داده است (Andreski, 1969: 172-3). به عقیده فرید العطاس، ارجاع به این پویایی به خودی خود نقدی بر نظریه شیوه تولید آسیایی نیست. نکته شایان توجه این است که باید میان رکود از یک سو و نبود موانع برای توسعه سرمایه داری از سویی دیگر تمایز قائل شویم (Alatas, 2014: 107). منظور مارکس از بحث درباره ویژگی های اساسی جامعه آسیایی، مثل نبود مالکیت خصوصی، سلطه دولت بر امور آبیاری، سادگی روش های تولیدی و ...، قراردادادن ایستایی جوامع آسیایی در قیاس با سیر پیشرفت جوامع غربی بوده است؛ به طوری که در مقابل، عواملی را در فتودالیزم اروپایی مشخص می کند که به تکامل سرمایه داری منجر شده است (باتامور، ۱۳۹۶: ۲۵۶). از این رو مارکس نشان داد پیش نیازهای لازم برای توسعه سرمایه داری در جوامع شرقی موجود نبوده است. این امر به معنای رکود جوامع شرقی در همه جنبه ها نیست؛ بلکه جوامع آسیایی فقط فاقد پویایی برای توسعه سرمایه داری از نوع اروپایی آن بوده اند (Alatas, 2014: 107)؛ به بیانی دیگر، منظور از ایستایی جوامع آسیایی نفی هرگونه پویایی از این جوامع نیست؛ بلکه فقط آنها را برابر جوامع اروپایی قرار می دهد که رشد سرمایه داری را تجربه می کرده اند.

از ابن خلدون همچنین در تأیید نظریه شیوه تولید آسیایی استفاده شده است. نظریه شیوه تولید آسیایی ادعا می کند که استبداد شرقی قدرت خود را از ماهیت متکثر جامعه اش بدست آورده است. قشربندی جامعه آسیایی به خاندان ها، قبایل و گروه های قومی و در نتیجه عدم اتحاد میان آنها حاکم را در کنترل داشتن رعایا توانمند ساخته است (Alatas, 2014: 107). از نظر فرید العطاس نظریه ابن خلدون به این طریق نظریه شیوه تولید آسیایی را تأیید می کند که دلیلی برای ماهیت استبدادی دولت، یعنی برای نظریه استبدادی بروکراتیک (یکی از انواع نظریه شیوه تولید آسیایی)، فراهم می کند. درحالی که مارکس قدرت دولت را از کنترل کارهای عمومی می دانست؛ ابن خلدون از قدرت نظامی قبایل به عنوان

منبع قدرت دولت یاد می‌کند. این وضع مناسب ترکیه عثمانی است که کارهای آبیاری را در سطح وسیع در کنترل نداشت؛ اما قدرت خود را از قبایل می‌گرفت. سلطه ادواری سلسله‌ها توسط قبایل نظام شیوه تولید آسیایی را نقض نمی‌کند؛ زیرا ساختار بنیادی جامعه بدون تغییر و دولت، استبدادی باقی می‌ماند. نظریه ابن خلدون بنیان را برای ماهیت استبدادی دولت عثمانی فراهم می‌کند. شیوه تولید آسیایی در این دولت منشأ غیر آبی دارد که می‌تواند با نظریه ابن خلدون درباره عصبيت قبیله، غیرت دینی و برتری نظامی توضیح داده شود (Alatas, 2014: 107).

از نظر فرید العطاس نوع دیگری از شیوه تولید آسیایی وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. نظریه جامعه متکثر بر ماهیت تقسیم‌شده جوامع شرقی به خاندان‌ها، قبایل، گروه‌های قبیله‌ای و روستاها به عنوان منشأ قدرت دولت تأکید می‌کند. وقتی گفته می‌شود نظریه دوری ابن خلدون با نظریه جامعه متکثر سازگار است، منظور آن است که قبایل به مثابه عاملی برای تکرار جامعه هستند و با حضور خود مانع وحدت در خطوط طبقاتی می‌شوند و قدرت را به دولت اعطاء می‌کنند (Alatas, 2014: 108). فرید العطاس نظریه ابن خلدون را نظریه جامعه متکثر نمی‌داند؛ زیرا در نظریه جامعه متکثر قبایل نقشی متفاوت از نظریه ابن خلدون دارند. در نظریه ابن خلدون، قبیله کنار روستا و قومیت نقش متکثر کردن جامعه را بازی نمی‌کند. دوران سران قبیله نه به‌طور اساسی دولت آسیایی را تغییر می‌دهد و نه تقویت می‌کند؛ بلکه تمام آنچه انجام می‌دهد، این است که بین دوره تمرکز و عدم تمرکز باعث چرخش دولت به عقب و جلو می‌شود (Alatas, 2014: 108). سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که چرا با وجود تفاوت نقش قبایل در این دو، نظریه دوری ابن خلدون به عنوان تأیید برای نظریه جامعه متکثر لحاظ شده است؟ از نظر فرید العطاس این سؤال را می‌توان با استفاده از مفهوم همبستگی مکانیکی دورکیم پاسخ داد. دورکیم دو نوع همبستگی را از یکدیگر تمیز می‌دهد: همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی. همبستگی مکانیکی همبستگی ناشی از همانندی است و در جایی رواج دارد که حداقل تفاوت‌های فردی وجود داشته باشد (دورکیم، ۱۳۹۵: ۸۹). برعکس، همبستگی ارگانیکی از تفاوت‌های افراد جامعه ناشی می‌شود و این نوع همبستگی نتیجه تقسیم کار است (دورکیم، ۱۳۹۵: ۱۳۳). برخی به شباهت میان عصبيت قبیله‌ای ابن خلدون و همبستگی مکانیکی دورکیم اشاره کرده‌اند (Baali, 1981: 81). هر دوی عصبيت قبیله‌ای و همبستگی مکانیکی به همبستگی‌ای اشاره دارند که ناشی از وضعیت‌های مشابه وجدان، وظایف و مسؤولیت‌هاست؛ یعنی سطحی پایین از تقسیم کار. از این لحاظ هم ابن خلدون و هم دورکیم از همبستگی مکانیکی صحبت کرده‌اند. با در نظر گرفتن این سطح از تشابه می‌توانیم بگوییم

همبستگی مکانیکی / عصبيت قبیله‌ای توسط ماهیت متکثر جامعه نمود پیدا کرده است که در آن سطح بسیار پایین تقسیم کار وجود دارد و از این رو هیچ طبقه اجتماعی وجود ندارد. این نوع جوامع برابر جوامع پیچیده‌تر است که همبستگی ارگانیکی مبتنی بر تقسیم کار و طبقات اجتماعی دارند. بنابراین نظریه ابن خلدون ظاهراً نظریه جامعه متکثر را تأیید می‌کند. به عقیده فرید العطاس اگر عصبيت قبیله‌ای و همبستگی اجتماعی را به طور خلاصه در نظر بگیریم، می‌توان این بیان را تصویری صحیح از شباهت میان این دو تلقی کنیم؛ اما اگر در بستر مناسب تاریخی خود لحاظ شوند، این تشابه بی اساس است. ابن خلدون برخلاف دورکیم به تضاد میان جوامع قبیله‌ای و شهری توجه کرده است. در نظریه ابن خلدون عصبيت قبیله‌ای در تکثر جامعه نقشی ندارد؛ بلکه در تضعیف دولت نقش دارد (Alatas, 2014: 108).

نظریه ابن خلدون و شیوه تولید فئودال پره‌بندال

هنگامی که امپراتوری عثمانی تأسیس شد، قبایل حامی با شیوه تولید فئودال پره‌بندال جذب زندگی حضری شدند. شیوه‌های تولید عشایری شبانی و فئودال پره‌بندال از این نظر تعامل داشتند که دومی کم و بیش وجود خود را از اولی گرفته است. زمانی که سلسله‌ای با حمایت قبیله تأسیس می‌شد، مسئله تأمین پاداش کافی برای سران قبیله و سپاهیان آنها به وجود می‌آمد که حالا دیگر خواهان زندگی شهری با رفاه بیش‌تر بودند. اعطاء بنه‌فیت برای تأمین چنین پاداشی بوده است. این مسئله نیز باید مورد توجه قرار گیرد که جذب جامعه عشایری به شیوه تولید فئودال پره‌بندال باعث زوال عصبيت در قبایل حاکم می‌شد که سلسله با قدرت آنها به وجود آمده بود (Alatas, 2014: 109). درواقع، اعطاء اقطاع به سران قبایل حامی سبب می‌شد به گونه‌ای مستقل از حاکم شوند و دیگر آن حمایت نظامی را فراهم نکنند؛ افزون بر اینکه جذب شدن در جامعه شهری نیز سبب زوال عصبيت می‌شد. در امپراتوری عثمانی سرزمین‌های فتح‌شده، تقسیم می‌شد و تیمار، بنه‌فیت، نامیده می‌شد. تیمار در ازای خدمات نظامی تیماردارها یعنی سپاهیان اعطاء می‌شد. اقداماتی در جهت محدود کردن قدرت قبایل از طریق از بین بردن کامل نظام تیمار صورت گرفت. تیمارها به قلمروهای پادشاهی تبدیل شده بودند و به عنوان التزام^۱، اقطاع، به ملتزمین، اقطاع‌داران، اجاره داده می‌شد. این امر به ضعف سپاهیان به مثابه یک طبقه منجر شد (Lewis, 1968: 91).

^۱. Tax-farm.

با جذب جامعه عشایری به شیوه تولید فتودال پره‌بندال با اعطاء بنه‌فیث به رؤسا و سایر اعضای قبایل دو هدف محقق شد: پرداخت حقوق و کاهش توانایی آنها در حفظ عصیت قوی‌تر (Alatas, 2014: 109). ابن‌خلدون ماهیت جامعه حضری را به گونه‌ای سبب زوال ویژگی‌های زندگی عشایری مثل سبک زندگی سخت، اخلاق، شجاعت، شهامت و عصیت می‌داند. عثمانی‌های نخستین بنابر ایدئولوژی غازی و احساس انسجام همراه آن به قدرت رسیدند؛ اما پس از تأسیس امپراتوری این دو دیگر چنین نقش تحول‌آفرینی را نداشتند. ابن‌خلدون درباره نظام اقتصادی، که این جریان درون آن اتفاق افتاده، بحث نمی‌کند و فرید العطاس معتقد است، مثلاً در امپراتوری عثمانی این امر در بستر شیوه تولید فتودال پره‌بندال روی داده است (Alatas, 2014: 110). پیوستن به شیوه تولید فتودال پره‌بندال بر عصیت اثر گذاشت و این اثر توسط روش دیگری که ابن‌خلدون آن را توصیف کرده، شدید شده و مورد استفاده حکام عثمانی قرار گرفته است. از نظر ابن‌خلدون، وقتی سلسله‌ای با کمک قدرت نظامی قبیله تأسیس می‌شود، حاکم تلاش می‌کند تا از عصیت صرف نظر کند.

فرید العطاس صورت حذف عصیت در امپراتوری عثمانی را متفاوت از آنچه ابن‌خلدون توصیف کرده، می‌داند. طبق بیان ابن‌خلدون در مقدمه حاکم تلاش می‌کند تا با تکیه بر موالی و پیروانی که در پرتو عصیت تربیت شده‌اند و با تکیه بر گروه‌های قبیله‌ای دارای نسب متفاوت و تحت ولایت خود، امیال و خواهش‌های افرادی که در عصیت او سهیم هستند را کاهش دهد (ابن‌خلدون، ۱۴۲۱: ۱۹۴). اما حاکمان عثمانی تلاش کردند تا به طور کامل از حمایت نظامی قبیله صرف نظر کنند. ترک‌ها نظام «دوشیرمه» را ابداع کردند. منظور از دوشیرمه پذیرش و اعزام جوانان غیر مسلمان به سپاه سلاطین است. در عین اینکه قبایل منبع قدرت نظامی و دولتی بودند، طبقه حاکم بالقوه را نیز تشکیل می‌دادند (Gellner, 1981: 81). ترک‌ها با ابداع نظام دوشیرمه توانستند امیال و خواهش‌های قبایل را کاهش دهند. درواقع قبایل، دیگر نقشی در نظام اقتصاد سیاسی عثمانی نداشتند و این نشان‌دهنده پایان نظام ابن‌خلدون بود (Alatas, 2014: 110).

نتیجه‌گیری

فرید العطاس در مطالعات خود درصدد بوده مفاهیم و نظریه تشکیل دولت ابن خلدون را در موارد تاریخی و معاصر به کار برد تا جامعه‌شناسی ابن خلدون را بسط دهد و جامعه‌شناسی مدرن ابن خلدونی را تأسیس کند؛ به عبارتی دیگر، آثار ابن خلدون را دربردارنده مفاهیم و تبیین‌های نظری برآمده از محیط فرهنگی او دانسته که می‌توان از آن برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی استفاده کرد. امپراتوری عثمانی یکی از موارد تاریخی است که از دیدگاه فرید العطاس می‌توان از آن خوانشی خلدونی ارائه داد؛ اما از آنجا که نظریه ابن خلدون نظام اقتصادی ندارد، فرید العطاس شیوه‌های تولید را از کارل مارکس گرفته و در نظریه ابن خلدون ادغام می‌کند. از این رو فرید العطاس تاریخ عثمانی را بر حسب نظریه ابن خلدون و مفاهیم مارکسیستی توصیف کرده است. او نشان داد چهار شیوه متمایز تولید (آسیایی، فئودال پره‌بندال، کالای خرد، عشایری شبانی) در ترکیه عثمانی وجود داشته است؛ به طوری که میان شیوه تولید عشایری شبانی از یک سو و شیوه‌های تولید آسیایی و فئودال پره‌بندال از سویی دیگر تعامل برقرار بوده است.

فرید العطاس طبق روایت‌های بیان شده درباره چگونگی تشکیل امپراتوری عثمانی به اهمیت نقش خویشاوندی و دین در آن پی برد و بیان کرد: حتی اگر خویشاوندی نقش کمتری در ظهور و تحکیم دولت عثمانی داشته است، دلیل این امر باید توضیح داده شود. توضیح آن بنابر نظر ابن خلدون به این صورت خواهد بود که احساس گروهی ناشی از خویشاوندی با احساس گروهی ناشی از دین جایگزین شده است. اگر ما بپذیریم که انسجام اجتماعی عاملی ضروری بوده و جامعه تشکیل‌دهنده عثمانی قبیله‌ای است، پس این همبستگی باید براساس روابط خویشاوندی یا چیز دیگری باشد که جایگزین آن شده است؛ مانند دین یا ترکیبی از این دو (Alatas, 2014: 111).

منابع

۱. ابن خلدون، ۱۴۲۱ هـ، مقدمه، بیروت، دارالفکر.
۲. اینالجیق، خلیل، ۱۳۸۸، امپراتوری عثمانی: عصر متقدم ۱۳۰۰-۱۶۰۰، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران، بصیرت.
۳. باتامور، تام، ۱۳۹۶، فرهنگ نامه اندیشه مارکسیستی، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران، نگاه.
۴. دورکیم، امیل، ۱۳۵۹، تقسیم کار اجتماعی، ترجمه حسن حبیبی، تهران، قلم.
۵. شاو، استنفورد جی، ۱۳۷۰، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید: امپراتوری غازی‌ها: ظهور و سقوط امپراتوری عثمانی ۱۸۰۸-۱۲۸۰، ترجمه محمود رمضان‌زاده، جلد ۱، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۶. لمبتون، آن کاترین سواين فورد، ۱۳۶۶، ساختار درونی امپراتوری سلجوقی: تاریخ ایران کمبریج، جلد ۵، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
۷. وبر، ماکس، ۱۳۹۸، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، سمت.
8. Alatas, Seyed Farid, 2014, *Applying ibn khaldun: The recovery of a lost tradition in sociology*, Routledge.
9. Andreski, S. 1969, *The Uses of Comparative Sociology*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
10. Akat, Asaf Savas, 1981, "Proposal for a Radical Reinterpretation of the Asiatic Versus the European Social Formation", in Anouar Abdel Malek, ed. *The Civilization Project : The Visions of The Orient*, Mexico City: El Colegio de Mexico, pp. 69-79.
11. Baali, F and Wardi, A, 1981, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles*, Boston: G. K, Hall.
12. Bacon, E.E, 1954, "Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia", *South Western Journal of Anthropology*, 10(1), 44-68.
13. Baer, G. 1970, "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds", *International Journal of Middle East Studies*, 1(1), 28-50.
14. Gellner, Ernest, 1981, *Muslim Society*, Cambridge University, Cambridge.
15. Gibbons, Herbert Adams, 1916, *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, Oxford: Clarendon Press.

16. Inalcik, H, 1969, "Capital Formation in the Ottoman Empire", *Journal of Economic History*, 29, pp. 97-140.
17. Keyder, C. 1976, "The Dissolution of the Asiatic Modes of Production", *Economy and Society*, 5 (2), pp.178-96.
18. Koprulu, M. Fuat, 1992, *The Origins of the Ottoman Empire*, ed. and tr.G. Leiser, Albany State University of New York Press.
19. Koprulu, M.Fuat, 1993, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, ed. and tr. G. Leiser, Salt Lake City: University of Utah Press.
20. Krader, L, 1963, *Social Organisation in Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague, Mouton.
21. Lewis, B, 1968, *The Emergence of Modern Turkey*, London, Oxford University press.
22. Lowry, Heath W, 2003, *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany: State University of New York Press.
23. Mandel, E, 1968, *Marxist Economic Theory*, tr.B. pearce, London , Merlin Press.
24. Marx, K. 1970a, *Capital, Vol.3*, London, Lawrence and Wishart.
25. Marx, K. 1970b, *A Contribution to the Critique of Political Economy* , Moscow, Progress Publisher.
26. Owen, Roger, 1981, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, London and New York, Methuen.
27. Spooner, B, 1971, "Towards a Generative Model of Nomadism", *Anthropological Quarterly*, 44 (3), pp.198-210.
28. Wittek, p, 1938, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, Royal Asiatic Socie

Analysis of the critical discourse of Kashf al-Gharaib fi al-Omour Ajayib treatise on the political structure of Nasrid era in Iran

Hamza Hosseini¹ | Atta Amoozian²
(DOI): [10.22034/skh.2022.12414.1264](https://doi.org/10.22034/skh.2022.12414.1264)

Original Article
P 27 - 45

Abstract

Iranian thinkers and elites became aware of the backwardness and weakness of Iran in various fields, including the country's political, traditional and inefficient structure after getting to know the western society during the Qajar period. For this purpose, they started working to reform and modernize Iran with various methods, including writing treatises, etc. Majdal Malik Sinki (1188-1260) was one of the thinkers of the Nasrid era, who is known as one of the pioneers of this field by writing the treatise Kashf al-Gharaib. Therefore, the present article by using the analytical-descriptive method tries to answer the question, what was the approach of the critical discourse of Majdal Malik in the treatise Kashf al-Gharaib to the political structure of Nasrid era Iran. The findings of this study show that Majdal Malik, with a rough knowledge of the political systems in Europe, criticized the political structure of Iran for reasons such as the incompetence of government officials, the weakness of the king, the inefficiency of intellectuals, and the lack of law in various parts of the country and demanded reforms and changes in Iran's political structure.

Keywords: Majdal Malik Sinki, criticism, Kashf al-Gharaib, Nasrid era, political structure.

1 - PhD in Iranian History, Islamic Period, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran (Hamzeh.hoseini1366@gmail.com)

2 - PhD in Iranian History, Islamic Period, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran (amoozian_atta@yahoo.com)

Received: 2021/12/11 | Accepted: 2022/03/03



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

بررسی گفتمان انتقادی رساله کشف الغرایب فی الامور عجایب به ساختار سیاسی ایران عصر ناصری

حمزه حسینی (نویسنده مسئول)^۱ | عطا آموزیان^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2022.12414.1264](https://doi.org/10.22034/skh.2022.12414.1264)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۴۵/۲۷

چکیده

اندیشه‌گران و نخبگان ایرانی پس از آشنایی با جامعه غرب در دوره قاجار، درباره عقب‌ماندگی و ضعف ایران در عرصه‌های مختلف، از جمله ساختار سیاسی- سنتی و ناکارآمد کشور آگاه شدند. به همین منظور برای انجام اصلاحات و نوسازی ایران با روش‌های گوناگون، از جمله نوشتن رساله و... شروع به فعالیت کردند. مجدالملک سینیکی (۱۲۶۰-۱۱۸۸ ش.)، یکی از اندیشه‌گران عصر ناصری بود که با نگاشتن رساله کشف الغرایب به عنوان یکی از پیشگامان این عرصه شناخته می‌شود. بنابراین مقاله حاضر درصدد است تا با بهره‌گیری از روش توصیفی- تحلیلی به این سؤال پاسخ دهد که گفتمان انتقادی مجدالملک در رساله کشف الغرائب به ساختار سیاسی ایران عصر ناصری چه رویکردی داشته است. یافته‌های این بررسی نشان می‌دهد که مجدالملک با آگاهی نسبی از نظام- های سیاسی در اروپا، از ساختار سیاسی ایران به دلایلی، همچون بی‌کفایتی کارگزاران دولتی، ضعف شاه، ناکارآمدی روشنفکران و نبود قانون در ارکان مختلف کشور، انتقاد کرد و اصلاحات و تغییرات در ساختار سیاسی ایران را خواهان شد.

واژه‌های کلیدی: مجدالملک سینیکی، انتقادی، کشف الغرایب، عصر ناصری، ساختار سیاسی.

^۱ - دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران (Hamzeh.hoseini1366@gmail.com)

^۲ - دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران (amoozian_atta@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۲



مقدمه

عصر قاجار با توجه به تحولات گوناگون در عرصه بین‌المللی، لزوم اصلاحات و نوگرایی را بیش از پیش، به عنوان دریافتی خردورزانه از منطق مناسبات جدید و الزامات تجدید مطرح کرده بود. در این دوره رفت‌وآمد بین ایران و اروپا برای نخستین بار گسترده شد و باعث شد ایرانیان با پیشرفت‌ها و دگرگونی‌های نوسازانه غرب آشنا شوند. ایرانیان فرنگ‌رفته در بازگشت به ایران، در مقایسه با جوامع غربی، جامعه خود را به لحاظ شهرنشینی، شکل حکومتی، حاکمیت قانون، امنیت مدنی و علوم و فنون جدید، بسیار عقب‌افتاده و سنتی می‌دیدند. به همین دلیل با کنجکاوی و حس میهن‌دوستی در پی چاره و راه حل برای برون‌رفت ایران از این وضعیت بغرنج بوده، برای هدایت جامعه به سمت نوسازی و تجدید تلاش کردند. این کنجکاوی و تلاش نخبگان فرنگ‌رفته، فکر ایجاد اصلاحات در ایران عصر قاجار را شکل داد. سردمداران ایده اصلاحات، نخبگان و اندیشه‌گرانی بودند که ادراک و دریافت آنها از تجدید و مبانی حکومت مدرن بسته به عواملی همچون، میزان تماس و اقامت در کشورهای اروپایی، میزان آشنایی با علوم مدرن، سابقه اشتغال در امور حکومتی و زمانه زیست این افراد متفاوت بود؛ با این وجود بعضی از آنها با نوشتن رساله‌های انتقادی کوشیده‌اند تا با نوعی آسیب‌شناسی و نقد جامعه سنتی ایران، ازجمله خودکامگی حکومت، نبود قانون، نقد گروه‌ها و طبقات صاحب قدرت، کهنه بودن ساختار کشور و...، لزوم اصلاحات و تجدید را در جامعه گوشزد کنند. ازجمله اولین آثار انتقادی در این زمینه، رساله «کشف الغرایب» مجدالملک سینکی (۱۲۶۰ فوت) است که در سال ۱۲۸۶ قمری، همزمان با دوره سلطنت ناصرالدین شاه (۱۲۷۵-۱۲۲۷ ش.) نگاشته شده بود. از آنجاکه این رساله بیش از رساله‌های دیگر روشنفکران این عصر، به نقد ماهیت حکومت و ضرورت تحول در آن پرداخته، اثری درخور توجه برای بررسی و پژوهش در این زمینه است. بنابراین پژوهش حاضر می‌کوشد تا رویکرد انتقادی مجدالملک سینکی را به ساختار سیاسی جامعه ایران، که حاصل ادراک و نگرش او به حکومت مدرن و تجدید بوده است، بررسی کند.

درباره مجدالملک سینکی و رساله کشف الغرایب او چندین پژوهش صورت گرفته است؛ ازجمله سیدجواد طباطبایی در مقاله «نخستین بحث‌های نظری درباره ضرورت اصلاحات» از رساله کشف الغرایب به عنوان یکی از بیانیه‌های نخستین و مهم عصر ناصری یاد می‌کند و خیلی کوتاه و مختصر به مسئله اصلاحات از نگاه سینکی اشاره می‌کند. رضا دهقانی در مقاله‌ای با عنوان «کشف الغرایب فی الامور العجایب» رساله کشف الغرایب را بررسی کرده است؛ ولی از بحث اصلاحات در آن سخنی

نیاورده است.

محسن حسینی و یاسر موسی‌خانی در مقاله «دوره‌های اصلاحات و تأثیر آن در پذیرش و نهادینه شدن مشاغل جدید دوره قاجار» اشاره خیلی کوتاهی به مجدالملک سینیکی و تأثیر اصلاحات پسرش امین‌الدوله کردند. سمیه حمیدی و بیگم ناصری در مقاله‌ای با عنوان «انگاره‌های حکومت مدرن در دوره پیشامشروطه با تکیه بر رساله کشف الغرایب مجدالملک سینیکی» مؤلفه‌های دولت مدرن را بررسی کردند. علی‌اکبر خدروی‌زاده در مقاله‌ای با عنوان «چگونگی بازتاب اندیشه‌های اصلاح‌طلبی و تجددخواهی از آغاز تا انقلاب مشروطه» اشاره‌ای گذرا و جسته‌گریخته به بحث گفتمان سینیکی درباره تجدد و لزوم نوسازی پرداخته است. با اینکه در همه این پژوهش‌ها، اطلاعات و مطالب جسته‌وگریخته در باره این موضوع وجود دارد، مقاله حاضر می‌کوشد تا با روش توصیفی-تحلیلی نگاه و رویکرد آسیب‌شناسانه و انتقادی این اندیشه‌گر دوره قاجار را به کمک نظریه تحلیل گفتمانی به صورت جدا در ساختار سیاسی عصر ناصری بررسی، و نقش این ساختار ناکارآمد و فرسوده را در جلوگیری از نوسازی جامعه و لزوم اصلاحات در این ساختار را واکاوی کند.

چارچوب نظری

گفتمان از مفاهیم کلیدی است که نقش مهمی در شکل دادن به اندیشه فلسفی، اجتماعی و سیاسی دنیای غرب در نیمه دوم قرن بیستم داشته است. این مفهوم برای اولین بار در مقاله «تحلیل گفتمان» نوشته زلیک هریس^۱ در سال ۱۹۵۲ میلادی به کار رفته بود و در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی وارد عرصه‌های زبان‌شناسی، نقد ادبی، روانکاوی، فلسفه، نظریه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شد. (بشیر، ۱۳۸۴: ۱۲) نظریه تحلیل گفتمان ریشه در نظریات سوسور در زبان‌شناسی دارد (حقیقت، ۱۳۸۷: ۴۵۷) که اندک اندک تحول یافت و به حوزه علوم اجتماعی وارد شد. تحلیل گفتمان موضوعی میان‌رشته‌ای است که «ریشه در زبان‌شناسی همگانی دارد و رویکرد نوین و توسعه‌یافته آن، یعنی زبان‌شناسی انتقادی و به دنبال آن تحلیل گفتمان انتقادی، در دهه‌های اخیر گستره وسیعی همچون رشته‌های ادبیات، جامعه‌شناسی، فلسفه، علوم سیاسی، هنر و روان‌شناسی را در بر گرفته است» (آقاگل زاده، ۱۳۸۶: ۱۸). گرایش گفتمان از زبان‌شناسی اجتماعی و زبان‌شناسی انتقادی، به همت متفکرانی، همچون میشل فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶ م)، ژاک دریدا (۲۰۰۴-

^۱ - zellig harris

^۲ - Michel foucault

۱۹۳۰ م. ۱)، و دیگر متفکران برجسته مغرب زمین وارد مطالعات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شد و شکل انتقادی به خود گرفت. این متفکران، که تحلیل گفتمان را بیشتر در قالب تحلیل انتقادی گفتمان بسط و گسترش دادند، خود «وام‌دار مکتب انتقادی فرانکفورت و وارثان مستقیم و غیرمستقیم آن در دهه ۱۹۶۰ میلادی مارکسیست‌های جدید، به‌ویژه گرامشی و پیروانش، ساختارگرایانی چون آلتوسر و محققان مکتب فمینیسم بودند» (تاجیک، ۱۳۷۹: ۱۰). درباره گفتمان باید گفت «از ترکیب به هم پیوسته عناصر، لوازم و شرایطی درون‌متنی و برون‌متنی ایجاد می‌شود. هر گفتمان دو وجه متمایز دارد: نخست وجه بیرونی یا آشکار گفتمان که همان ساختار زبان‌شناختی متن یا کلام است و به مجموعه‌ای از جمله‌ها گفته می‌شود و در چهارچوب یک پیام زبانی عرضه می‌شود. این پیام زبانی در سطح بالاتری از زبانشناسی یا متن عمل می‌کند» (بارت، ۱۳۸۷: ۳۱). بُعد و وجه درونی و پنهان گفتمان، همان عوامل برون‌متنی و برون‌زبانی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فکری، فرهنگی و... است که مهم‌ترین وجه گفتمان است. در وجه درونی گفتمان «باید به فرایندهای اجتماعی، که مولد معناست، توجه کرد؛ زیرا گفتمان‌ها شکل‌دهنده ذهنیت و ارتباطات اجتماعی-سیاسی هستند و از درون گفتمان‌های متفاوت، جهان‌های متفاوت درک می‌شود» (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۷)؛ به عبارت دیگر هر گفتمان یک سکه دورویه است؛ یک روی آن گفتار و سوی دیگر کارکرد سیاسی، فکری و اجتماعی است. بنابراین «کارکردهای گفتمانی، همه جنبه‌های فعالیت انسان را در بر می‌گیرند. از این‌رو می‌توانیم گفتمان فکری، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، ورزشی و... داشته باشیم» (یارمحمدی، ۱۳۸۷: ۹۹). یورگنسن^۲ در یک تعریف از تحلیل گفتمان معتقد است «گفتمان شیوه‌ای خاصی برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن است» (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۱۸-۱۷). در ادامه می‌کشیم با کمک نظریه تحلیل گفتمان انتقادی، رویکرد رساله کشف الغرایب را درباره نظام سیاسی جامعه ایران در عصر ناصری بررسی کنیم.

- شکل‌گیری گفتمان‌های انتقادی نو در عصر ناصری

آنچه در وهله نخست باید به آن توجه خاص داشت این است که تجددگرایی یا فرایند تاریخی مدرنیزاسیون، هیچ یک از برون داده‌های تحولات اندیشه‌ای در افق تاریخی ایران به شمار نمی‌رود. از این‌رو زمانی که صحبت از اندیشه اصلاح یا تجدد می‌شود، مقصود نوعی اثرپذیری و وام‌گیری از

^۱ - Jacques derrida

^۲ - yorgensen

تجربه‌ای است که در نقطه دیگری اتفاق افتاد. اینکه کدام مقتضیات تاریخی و شرایط عینی ما را در معرض این شرایط قرار داده قاعدتاً به دوره پیشاناصری و دوران ۵۰ ساله حکومت وی برمی‌گردد. اولین حادثه‌ای که می‌توان از آن به عنوان نقطه آغاز بیداری ایرانیان به عقب ماندگی کشور و ضرورت اصلاح امور یاد کرد، جنگ‌های ایران و روس است. «این جنگ‌ها به هر دلیل تاریخی که روی داده و با هر پیامدی که داشتند، به طور ناخواسته ما را با وضعیت جدید تمدنی در اروپای غربی و مرکزی آشنا کردند» (اکبری، ۱۳۹۵: ۱۳۶)؛ به عبارت دیگر این جنگ‌ها «نشان داد که ایران از تغییرات جدید در غرب بسیار فاصله دارد و نیاز ضروری برای کسب علوم و فنون موجب شد اندیشه ارتباط جدی با غرب تقویت شود» (راستینه، ۱۳۸۶: ۱۱۱). جان فوران نیز درباره سرآغاز انتقاد به وضعیت سنتی کشور و تلاش برای نوسازی و اصلاح معتقد است: «نخستین موردی که نیاز به اصلاحات را آشکار نشان داد، تهدید نظامی روسیه در فاصله سال‌های ۱۸۲۸-۱۸۰۵ میلادی بود. اصلاح‌طلبان پیشگام، نظیرعباس میرزا، قائم مقام و امیرکبیر همه در خط مقدم جبهه با روسیه بودند» (فوران، ۱۳۹۲: ۲۴۷).

پس از درک ضرورت انجام اصلاحات، نخستین بحث‌های نظری درباره انجام اصلاحات از سوی افرادی در داخل حاکمیت سیاسی قاجار شکل گرفت، که این افراد را می‌توان «اعم از صدراعظم، شاهزاده یا دیپلمات یا گروهی که چندان وابستگی به دربار یا حاکمیت وقت نداشتند تقسیم نمود» (زیباکلام، ۱۳۷۷: ۲۳۲). آبراهامیان درباره ریشه و دلایل شکل‌گیری گفتمان اصلاحات در ایران عصر قاجار و پیامدهای آن در جامعه ایران و آسیب‌شناسی برخورد و شیوه دولت قاجار برای انجام این اصلاحات معتقد است: «تأثیر و نفوذ غرب از سال ۱۸۰۰ میلادی با فشار نظامی روس و سپس انگلیس آغاز شد... این شکست‌های نظامی به امتیازات دیپلماتیک منجر شد، امتیازات دیپلماتیک امتیازات تجاری را به دنبال آورد. امتیازات تجاری راههای نفوذ اقتصادی را هموار ساخت و در اثر این وضعیت آشفته‌گی‌های اجتماعی شدیدی پدید آمد... دولت قاجار کوشید... نخست با دو برنامه، نوسازی بلندپروازانه، سریع، دفاعی و گسترده را اجرا کند؛ ولی با شکست در اجرای این برنامه‌ها در نیمه دوم سده نوزدهم، به اصلاحات جزئی روی آوردند... آنها در راستای این‌گونه اصلاحات، همکاری با غرب را بر مبارزه با آن ترجیح دادند... و به جای اصلاحات فراگیر در سطح ملی به اصلاحات جزئی و درباری پرداختند» (آبراهامیان، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۶). درباره سرآغاز اصلاحات می‌توان از اقدامات عباس میرزا به عنوان نخستین موج اصلاح‌طلبی در عمل یاد کرد. اما از دیدگاه تاریخ تفکر اصلاح‌طلبی و آشنایی ایرانیان با اندیشه مشروطه‌خواهی، اولین سفرنامه‌های ایرانیان به خارج از کشور، مانند «تحفه العالم عبداللطیف شوشتری، مسیرطالبی از میرزا ابوطالب-

خان و به‌ویژه سفرنامه میرزا صالح شیرازی را در شمار اسناد اولین تأملات در نگرش اصلاحی قلمداد نموده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۴۲۵). اگرچه این سفرنامه‌ها برای آشنا کردن ایرانیان با نظام مشروطیت انگلستان و حکومت قانون نوشته شده است، ولی ذهن اندیشه‌گران و زمامداران ایرانی را متوجه اصلاحات کرد. در هر حال در عصر ناصری بود که هم راه مسافرت به خود کشورهای اروپایی و هم کشورهای هم‌جوار، که تماس بیشتری با کشورهای اروپایی داشتند، هموار شد و گروه‌های بیشتری از ایرانیان توانستند با مسافرت و مهاجرت از شکافی که میان ایران و دنیای جدید ایجاد شده بود آگاهی یابند. سپس در ادامه روند آشنایی با تمدن غرب، اندیشه ضرورت اصلاحات «با ایجاد سفارت‌خانه و فرستادن سفرای دائمی به اروپا، شیوه رساله‌نویسی برای بیان اندیشه‌های نوخواهی میان دولتمردان، کارداران سیاسی، دانش‌آموختگان، سیاحان و... رواج یافت» (برزگر، ۱۳۸۰: ۲۲۴). در این عصر اندیشه‌گران ایرانی نخست کانون‌های نواندیشی و تجددخواهی را در خارج از ایران در شهرهایی، مانند استانبول، تقلیس، قاهره و برخی شهرهای هند شکل دادند و سپس در برخی از پایتخت‌های اروپایی، مانند لندن، پاریس، برلین، کانون‌هایی به وجود آمد که نقش عمده‌ای در انتقال اندیشه تجدد و اصلاح‌طلبی با محافل داخلی ایران ایفا کردند.

از نکته‌های جالب توجه واپسین دهه‌های سلطنت ناصرالدین شاه این بود که به‌رغم خودکامگی شاه، برخی از رجال آگاه و کارگزاران حکومتی با نخبگان مهاجر در ارتباط بودند و نوعی هم‌فکری میان آنان برقرار بود که در تکوین اندیشه اصلاحات در آغاز دوران جدید قابل تأمل است. از ویژگی‌های این دوره از تاریخ ایران از منظر تاریخ اندیشه مباحث مربوطه به ضرورت ایجاد اصلاحات سیاسی و اداری و برآمدن برخی از رجال اصلاح طلب درون حکومتی بود که اهل نظر بودند و رساله‌های مهمی درباره ضرورت اصلاحات به رشته تحریر درآوردند. در نیمه دوم عصر ناصری عمده‌ترین کوشش‌های رجال اصلاح‌طلب داخل و نخبگان تجددخواه خارج از ایران ناظر بر تشخیص درد و تجویز درمان بود و بیانیه‌های اجتماعی نیز به شکل‌های ادبی گوناگون، اعم از نمایش، داستان، روزنامه، خاطرات و رساله سیاسی به رشته تحریر درآمد. یکی از رساله‌های بسیار مهم این عصر کشف الغرایب فی الامور عجایب یا رساله مجدیه اثر میرزا محمد خان مجدالملک است که بررسی و تحلیل اندیشه و نگرش اصلاح‌گونه وی به امور کشور به‌خصوص ساختار سیاسی آن درخور اهمیت پژوهش است.

- معرفی رساله کشف الغرایب فی الامور عجایب

کشف الغرایب فی الامور عجایب یا رساله مجدیة نوعی بیانیة سیاسی و نوعی نامه سرگشاده خطاب به اولیای امور در آسیب شناسی جامعه سنتی ایران و ضرورت اصلاحات برای نوسازی جامعه توسط مجدالملک سینیکی است. مجدالملک رساله خود را در همان سالی نوشت که میرزایوسف خان مستشارالدوله (۱۳۱۳-۱۲۳۹ ش.) رساله یک کلمه را انتشار داد. اگرچه رساله مجدیة در عصر ناصری به چاپ نرسید، ولی به مثابه یک آینه روشن وقایع و اوضاع زمان نویسنده را به تصویر کشید. سعید نفیسی در مقدمه‌ای که بر رساله کشف الغرایب فی الامور عجایب نوشت، در معرفی و اهمیت این رساله گفته است: «از شاهکارهای پایان قرن گذشته برای شناساندن اوضاع ایران در دوره ناصرالدین شاه است و از لحاظ ادبی به اندازه‌ای است که با کمال جرئت می‌توان آن را بزرگ‌ترین شاهکار نثر فارسی در قرن سیزدهم دانست» (سینیکی، ۱۳۳۱: ۴). فریدون آدمیت نیز در اهمیت این رساله معتقد است: «جاندارترین تصویری است در شناخت اوضاع زمان پیش از دولت سپهسالار، ارزنده‌ترین اثری است در کردار و خوی سیاسی طبقه حاکم و نخبگان ملت، قلم طنزآلود نویسنده بر تیزی گفتارش می‌افزاید. از این نظر تنها با رساله اخلاق الاشراف عبید زاکانی درخور قیاس است. با این تفاوت که دولتیان را به اسم یا به کنایه نام می‌برد؛ به طوری که شخصیت واقعی هر کدام را می‌شناساند... از شیواترین آثار نثر فارسی سده سیزدهم است، پر از تعبیر، تشبیه و کنایه نو است... از جهات گفته شده رساله مزبور مورد توجه آزادی خواهان پیش از مشروطیت نیز بوده است» (آدمیت، ۱۳۳۶: ۱۰۷). همچنین باید در اهمیت و شناخت این رساله گفت که طراح و پیش‌درآمدی برای اندیشه سیاسی و طرح مباحث نظری اصلاحات نیم قرن پیش از پیروزی مشروطه است و درواقع هشدار به وقوع آن امر عظیم و هنگامه بزرگ، یعنی انقلاب مشروطه است. مجدالملک رساله خود را با اشعاری آغاز می‌کند که به بهترین وجه گویای وضع مبهم و آشفته زمان وی است.

«من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر
من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش»
(مجدالملک، ۱۳۳۱: ۲۳). سینیکی در این رساله اوضاع پریشان ایران در سطوح مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی، اجتماعی و... را به تصویر کشید و ضعف و ناکارآمدی هیئت حاکمه و سیستم فسادزای سنتی حاکم بر جامعه را با گونه آسیب شناسی نشان داده است. او سپس در قالب گفتمان انتقادی، راه حل‌هایی را برای برون رفت کشور از وضعیت بغرنج و انجام اصلاحات برای نوسازی ارائه کرده بود. ما در مقاله حاضر تنها گفتمان انتقادی آن را به ساختار سیاسی جامعه

ایران بررسی خواهیم کرد. در زیر مهم‌ترین مؤلفه‌های آن را بررسی می‌کنیم.

مهم‌ترین مؤلفه‌های ساختار سیاسی ایران عصر ناصری در گفتمان انتقادی مجدالملک سینیکی

۱- انتقاد از وزرا و کارگزاران حکومتی

یکی از موضوعات اساسی مهم ساختار سیاسی ایران، که مجدالملک انتقادات زیادی را متوجه آن کرد، بی‌کفایتی حکام، کارگزاران، درباریان و صاحب منصبان دولتی بوده است. سینیکی یکی از عوامل اصلی عقب ماندگی ایران از قافله تمدن جدید را ناکارآمدی و بی‌لیاقتی صاحب منصبان کشوری و لشکری می‌داند و از آنها با عنوان «صیادان وحشی خصال شاه شکار» یاد می‌کند که پادشاه را به جای اشتغال در امور سودمند برای حکومت‌داری به سوی تفریحات روزمره‌ای، همچون شکار، گردش و ... سوق می‌دهند. وی در این باره می‌گوید: «چند نفر صیاد وحشی خصال شاه شکار، قلب پادشاه را طوری صید اداره و رأی خود گردانیده‌اند که دقیقه‌ای نمی‌گذارند از گشتن صحرا و کوه و کشتن حیوانات تسبیح‌گو فارغ شود» (سینیکی، همان: ۲). درباره نقش این کارگزاران در منحرف کردن شاه و سلطنت از وظایف اصلی و حقیقی خود می‌نویسد: «طبع ملوکانه را از مرکز سلطنت و محل حل‌و‌عقد امور دولت به مرتبه‌ای متنفر کرده‌اند که نهضت موکب همایون در نهایت شوق و چابکی است و معاودت به کمال سستی و اکراه مبدل شد» (همان: ۲). وی درباره احاطه شاه توسط کارگزاران چاپلوس، ظالم، منفعت‌طلب و حراج‌کننده ثروت و دارایی کشور برای پر کردن جیب خود و تصدی پست مقام معتقد است: «در اطراف صندلی شاه یک دسته از متملقین چرب‌زبان و رندان عالم‌سوز، که به مصلحت معروف-اند، از قبیل حاجی سعدالدوله و امثال او قنبرک کرده ایستاده‌اند... دسته‌ای از منشیان دست-آموز جمع و قلمی نیز کرده‌اند که به دستمزد خرابی آذربایجان و همه کردستان و بی‌نظمی قشون ایران فرامین منصب و علاوه مواجب و اعطای نشان و خلعت بنویسند، رسومی بگیرند و در هر قضیه‌ی خواه نفع دولت، خواه ضرر دولت، ایشان به مداخل خود رسیده باشند» (همان: ۴). سینیکی علت ناکام شدن اصلاحات برای نوسازی ایران را تضاد اصلاحات با منافع و جایگاه کارگزاران و صاحب منصبان بی‌کفایت، خودخواه و طرفدار نظام کهنه سنتی می‌داند و می‌گوید: «سبب آن است که وزرای مزبور هیچ وقت راضی نمی‌شوند راه منصب، مداخل و استقلال ایشان به واسطه قانون مسدود شود» (همان: ۶۸).

مجدالملک درباره اینکه زبان و حرف گروه نالایق درباری نزد شاه بیشتر از صاحب‌منصبان دلسوز کارایی دارد گلایه می‌کند و می‌نویسد: «اگر بالفرض دو خبر در خاک پای مبارک تصادف کند که یک حاضر بودن اسباب شکار جرگه باشد و دیگری حاصل شدن یک امتیاز دولتی عمده، به استصواب همین صیادان آن اعتنا که به خبر اول است به دومی نیست» (مجدالملک، همان: ۲). یکی از این صاحب‌منصبان میرزا آقاخان نوری بود که ارتباط و نزدیکی وی با شاه موجب ضربات سنگین به کشور و جایگاه شاه شد؛ به‌طوری‌که «وابستگی شاه به نوری از او فردی هوسران، لذت‌جو و خرافاتی ساخت» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۸۰۷). مجدالملک، کارگزاران حکومتی را همپایه دزدان و غارتگران می‌داند که سرمایه‌های مملکت را غارت کردند و با برنامه‌های تفریحی و روزمره بی‌فایده، پادشاه را در خواب خرگوشی بردند و از این راه باعث ازهم پاشیدگی شیرازه مملکت شدند. او در این زمینه بیان می‌کند: «گویا این صیادان را با دزدان مالیات ایران، که طالب بازار آشفته‌اند، یک عهد و علاقه باطنی است که هر وقت استراحت پادشاه را در مرکز سلطنت طولانی دیدند، با آهو گردانی استادانه پادشاه را خواهی نخواهی به دوشان تپه حرکت می‌دهند تا امور سلطنت و ملک‌داری خواب خرگوشی نماید و شیرازه آن از هم بگسلد» (همان: ۲). مجدالملک در جایی دیگر درباره ظلم و ستم حکام و به زور ستاندن اموال مردم می‌نویسد: «دولت ایران گرفتار بعضی از سیئات اعمال رجال خود شده و رذل‌ترین عمل آنها، همین ضبط کردن ثلث اموال مردم است که رئیس کل جایز دانسته و با کمال شوق جمع‌آوری می‌کند» (همان: ۵۲). فساد و گستاخی کارگزاران حکومت به جایی رسید که سینیکی به پادشاه هشدار می‌دهد که عدل و داد را در همه جا برقرار کند و دست مفسدین را از جان و مال مردم کوتاه و آنان را به سزای کارهایشان برساند. «عدل و انصاف پادشاه، اول جزائی که باید با عزل فوری و ضبط جمیع ملک و مال و حبس ابدی آنها تحقق پیدا کند. جزای دومی انتقام کشیدن از اعوان و انصار آنهاست؛ به درجه‌ای که «عبره للناظرین» شوند» (همان: ۵۰-۴۹).

پژوهشگری در تأیید عقیده سینیکی درباره نقش صاحب‌منصبان بی‌کفایت در حکومت ناصرالدین‌شاه معتقد است: «این صاحب‌منصبان مشغول فساد و رشوه‌خواری شدند و هر کدام مشغول پرکردن جیب خود بودند و اگر هم کسی پیدا می‌شد و متوجه وضع خراب و فساد امور بود جرئت نمی‌کرد واقعیات را به اطلاع شاه برساند. در چنین اوضاعی همه در حضور پادشاه تعریف و تمجید می‌کردند؛ ولی در پشت سر به انتقاد یا بدگویی از او می‌پرداختند» (تیموری، ۱۳۸۵: ۵-۴). بنابراین باید گفت از نگاه مجدالملک سینیکی تا کارگزاران تهی از شایستگی از مناصب حذف

نشوند و به جای آنها افراد دلسوز، وطن پرست و شایسته در رأس امور کشوری و لشکری قرار نگیرند، نمی توان امیدی به پیشرفت ایران در زمینه تجددخواهی داشت.

۲- انتقاد از نبود قانون و یک قاعده عام در کشور:

با شکل گیری دولت ملت مدرن در اروپا، حاکمیت قانون یکی از مهم ترین مولفه ها و عناصر اصلی نظامات سیاسی آن بوده است. سابقه حاکمیت قانون را باید در یونان باستان و در آثار حکمای آن زمان جست و جو کرد. ارسطو نخستین منادی حاکمیت قانون بود. او «اظهار داشت که حکومت باید تابع قانون باشد؛ در غیر این صورت به فساد منجر می شود؛ چراکه همه افراد گرفتار هوس های نفسانی و به دنبال سود شخصی هستند (کلی، ۱۳۸۲: ۶۳-۶۴).

در قرون هفدهم و در پی تحولات اجتماعی و نیز وقوع انقلاب در بریتانیا، ایده حاکمیت به طور روشن شکل گرفت. در این چارچوب سه تعریف از حاکمیت قانون به وجود آمد: «اول آنکه اعمال حاکمیت توسط نهادهای قدرت، با قواعدی مطابق است. دوم اینکه همه شهروندان برابر قانون یکسان اند. سوم آنکه اصول بنیادین قانون اساسی بریتانیا به مفهوم عام آن در حوزه حقوق شهروندان محصول احکام قضایی عرفی باشد» (Dicey, 1915: 145).

مفهوم حاکمیت قانون سپس در حکومت فرانسه به معنای حاکمیت مصوبات مجلس ملی و قانون اساسی تعریف شد؛ به عبارت دیگر «دولت قانونمند در نظام حقوقی فرانسه دولتی است که تصمیماتش را در حدود تعیین شده با قانون اتخاذ می کند و نمی تواند فراتر از آن حدود اقدام کند» (دوگی، ۱۳۸۸: ۱۹۶). این مفهوم پس از آشنایی جامعه ایران با تمدن غرب در اوایل دوره قاجار به ایران راه یافت و روشنفکران ایرانی به عنوان حاملان مدرنیته به ایران بر لزوم نهادینه کردن قانون در جامعه ایران تأکید کردند. نمونه ها و مصداق تاریخی این تأکید روشن فکران بر قانونمندی کشور را می توان در رساله یک کلمه میرزا یوسف خان مستشارالدوله و روزنامه قانون ملکم خان مشاهده کرد. بر همین اساس یکی از موضوعات مهم در ساختار سیاسی ایران، که مجدالملک سینیکی به شدت از نبود آن گلایه دارد و می توان گفت آن را ضامن اصلاح و سامان دهی امور کشور می دانست، بحث قانون و قانونمندی امور کشور است. وی با بررسی تمدن غرب متوجه این نکته مهم شد که در آنجا قانون وای همه عوامل انتسابی و اکتسابی است و دلیل پیشرفت و ساماندهی اوضاع دولت های غربی نهادینه کردن قانون در همه امور آنهاست. وی اوضاع آشفته و نابسامان مملکت را نتیجه این مسئله مهم می داند که هیچ قانون پایدار و محکمی در کشور حکمفرما نیست و هر کسی حرف خودش را قانون می -

داند و در این زمینه می‌گوید: «احکام ملتی و دولتی از اعتبار افتاده. یک حکم در دست کسی نیست که ناسخ آن در دست مدعی او نباشد و این بحث بر ثلاثه غساله^۱ می‌رود» (همان: ۸).

سینکی ساختار جامعه ایران را تهی از قانون و قاعده خاصی می‌داند و می‌نویسد: «حکومت ایران نه به قانون اسلام شبیه است، نه به قاعده ملل و دول دیگر... باید بگویم قاعده آن مخلوط و درهم با هرج و مرج زیاد است» (همان: ۱۵). وی معتقد است نبود قانون در ایران کشور را دچار هرج و مرج فراوان کرده و سبب‌ساز نابودی امنیت و آرامش مردم شده و در این زمینه بیان می‌کند: «سلطنت ضحاک باز از روی یک قانونی بود و ظلم و جور او حد و نهایتی داشت. اما سلطنت ایران به علت بی‌قانونی و ظلم‌های بی‌نهایت، مملکت را مثل بیشه پر از جانورهای دُرنده، که طبعاً در قصد یکدیگرند، کرده است. وجود این جانورها اختیار را از ید قدرت پادشاه بیرون برده، اطمینان مالی و جانی را از جمیع خلق سلب کرده است... ملت ایران... از این ظلم‌های بی‌حدوحصر، که رفع آن فقط به عهده ملت است، به هیچ حرکتی قادر نیست» (همان: ۷۰-۶۹).

مجدالملک نتیجه نبود قانون و یک قاعده عام برای اداره جامعه را گرفتار شدن ملت در چنگال هوا و هوس حکام، زورمندان و خوانین محلی می‌داند که کشور را از هرگونه پیشرفت و نوسازی عقب نگه داشته است. وی در این زمینه معتقد است: «قلوب اهالی ملل و دول خارجه را از ملت اسلام متنفر کرده، اعتقاد آنها این شده که ظلم و تعدی، زجر و شکنجه، اعدام نفوس، در ازای تقصیر یک نفر جمعی را تاراج کردن و مردم را بلاجهت از درجه اعتبار [و رتبه] انداختن و رسوای خاص و عام کردن و همه حقوق ملتی و دولتی را به اغراض نفسانی و رشوه و تعارف ضایع و باطل گذاشتن از اصول ملت اسلام است. و این دولت و ملت را دولت و ملتی وحشی و خونخوار شناخته‌اند» (همان: ۱۱-۱۰).

مجدالملک اوضاع اسفناک بی‌قانونی در ایران را با طنزی تلخ چنین روایت می‌کند: «می‌توان باور کرد اگر آقا کریم شیرهای تا حال رئیس نظام نشده و مقررات و قیای اعیان را نبرده، یا از شیرینی عقل اوست یا از بی‌شائی شغل و عمل؛ و الا متصدیان بازار حراج، برای پذیرایی حاضرند» (همان: ۱۳-۱۲).

نویسنده رساله مجدیه در جای دیگر نتیجه این بی‌قانونی را از بین رفتن عدالت و برپا شدن بدعت، ظلم و ستم معرفی می‌کند و در این باره می‌نویسد: «رسم عدل و انصاف همه جا مستحسن،

۱ - سه پیاله شراب که بوقت صبح می‌نوشند و آن شوینده غمها و شوینده فضول تن و مزیل کدورت بشریات باشد.

و فواید آن، که آسایش خلق خدا و آبادی مملکت و نیکنامی دولت است، ظاهر و هویداست. در ایران این رسم متروک شده و به جای آن آتش‌ها از ظلم و بدعت روشن است و شراره‌های این آتش به مرتبه‌ای بالا گرفته که در همه جا پیداست و نزدیک است که هنگامه بزرگی گرم شود» (همان: ۱). بدین ترتیب باید گفت که در رویکرد انتقادی مجدالملک به ساختار جامعه سنتی ایران نبود قانون در جامعه ایران بزرگ‌ترین آفت شناخته شده و ایشان قانونمند کردن جامعه ایران را در عرصه‌های مختلف، بستر و زمینه اصلی هر گونه تجددخواهی و نوگرایی می‌دانست.

۲- انتقاد از شاه

نویسنده رساله مجدیة نه تنها کارگزاران و درباریان، بلکه شاه را نیز انتقاد می‌کند. ناصرالدین شاه قاجار، که حدود پنجاه سال حکومت کرد، در اواخر دوره حکومت به دلایلی، همچون «بالارفتن سن و سال پادشاه، ناتوانی او در اداره امور کشور، ناامیدی و سرخورگی از اصلاحات، حرص و آز و پول‌پرستی، که روز به روز بیشتر بر او چیره می‌شد» (تیموری، همان: ۶) به شدت مورد اعتراض و انتقاد قرار گرفت. عملکرد و اقدامات ناصرالدین شاه در اوضاع ناآرام و پریشان کشور نقش اساسی داشت. امین السلطان در گفتگو با دیوراند وضع خراب مملکت را نتیجه غلط مدیریت کشور توسط شاه می‌دانست و در این زمینه می‌گوید: «وضع خراب مملکت پیش از هر چیزی نتیجه حرص و آز، پول‌دوستی و ترسویی شاه است، که هر بخش از مدیریت کشور را به هر کسی که پول بیشتری بپردازد می‌فروشد و از هر کسی که برابر او بایستد می‌ترسد و از اعمال قدرت باز می‌ماند» (دیوراند، ۱۸۹۴: ۵۵۵). لرد کرزن درباره نقش ناصرالدین شاه در خرابی مملکت می‌نویسد: «ایران تا هنگامی که زیر حکومت شاه کنونی است، به گونه‌ای علاج‌ناپذیر پوسیده و فاسد خواهد بود» (مموراندوم، ۱۸۹۶: ۷۳). مجدالملک نیز شاه را به عنوان فرد اول مملکت که همه تصمیم‌های اساسی کشور از مجرای وی عبور می‌کند، در عقب‌ماندگی کشور بسیار مهم می‌دانست و از دوگانگی میان علم و عمل شاه که موجبات بی‌نظمی مملکت را به وجود آورده چنین یاد می‌کند: «علم و عمل پادشاه، قدرت و عدل را به پرده مستوری برده و نظامات ملکیه و معاملات حسنه را نامرئی گذاشته و امور را به هوای نفس تفویض کرده، و تکالیف دولتی را از میان برداشته است» (همان: ۷۲). مجدالملک در دنباله سخن خود با طعنه خاک ایران را خانه موروئی پادشاه معرفی کرده و می‌گوید: «ولی شاه به مانند آن کسی است که در خانه‌ای اجاره‌نشین است و به بهسازی و بازسازی آن خانه نمی‌پردازد» (همان: ۷۲). اما مجدالملک در جایی دیگر شاه را فردی ضعیف و اسیر در دام درباریان وحشی می‌داند و می‌گوید:

«شاه فردی ضعیف و صیدی در دام صیادان وحشی خصال است» (همان: ۲۳).

رساله مجدیه بی‌خیالی شاه را برای وضعیت کشور خطرناک می‌دانست و در این زمینه با اشاره و کنایه گفته است: «این‌وا دادن پادشاه و سکوت او، چون از حد جواز گذشته، مردم را به وحشت انداخته است که خدای نکرده وجود مبارک مسحور و گرفتار جادو شده، طایفه‌ای از ارباب حقوق نعمت به قرائت ادعیه باطل السحر مداومت دارند» (همان: ۳).

سینکی بخش بزرگی از مشکلات کشور را به خاطر ناکارآمدی و بی‌خیالی پادشاه می‌داند که سبب از بین رفتن روحیه امید مردم شد و در این زمینه می‌نویسد: «خستگی خاطر و مظلومیت پادشاه آن امید را از مردم سلب کرده است» (همان: ۱). دیگر انتقاد مجدالملک به شاه درباره افراد نالایقی است که در گرد شاه چنبره زده‌اند و باعث شدند تا افراد لایق از اطراف شاه طرد شوند. او در این باره چنین می‌نویسد: «در اطراف صندلی او یک دسته از متملقین چرب‌زبان و رندان عالم‌سوز که به مصلحت‌بینی معروفند، (از قبیل محمود میرزا، پسر میرزا شفیع آشتیانی، ملقب به صاحب‌دیوان با طلاق لسان و ذلاقت بیان و حاجی سعدالدوله و امثال او) قنبرک کرده ایستاده‌اند و فواید فقه طهماسب میرزا و فتح فرهاد میرزا و فسق فیروز میرزا را که غلم‌های کاویانی دولتند، به حسن کافی‌الکفات راجع می‌نمایند» (همان: ۴). او وجود این افراد کنار شاه را موجب طرد شدن افراد وطن‌پرست و لایق از ساختار قدرت می‌داند که گرفتار غضب و خشم ابدی شاه شدند و در این زمینه می‌گوید:

اگر یک شریعت‌دوست و ملت‌پرست در اطفاء نایره نفاق و تمهید موجبات وفاق دامن‌ی به کمر بزند و اسباب اصلاح ذات‌البین شود، مُریدان را حفظ نظام معیشت و مصلحت شخصی و دواعی عصبیت و نفسانیت‌وا می‌دارد حکم تکفیر این یک نفر مُصلح را از هر دو محضر صادر کنند و آن بیچاره تا قیامت مردود فریقین است. این رغم و حسد بالفعل در طبع روسای ملت و دولت به مرتبه‌ای راسخ شده که ضرر آن به همه نفوس و جمیع معاملات می‌رسد (همان: ۸).

مجدالملک رواج سخنان متملقانه و چاپلوسانه درباریان اطراف شاه را یکی از عوامل انحطاط دولت ایران می‌داند و به مردم ایران چنین توصیه می‌کند:

اهالی ایران، اگر دولت و ملت را دوست داشته باشند، این زبان‌آوران و قاطبه اشخاصی که در پایه سریر اعلی به مزاج‌گویی و استهزاء اسباب غفلت خاطر پادشاه می‌شوند، آنها را [داخل حیوانات موزیه خوانند و در دفع آنها] جهد بلیغ خواهند کرد... و آنها را به پایه می‌بستند و تازیانه می‌زدند (همان: ۳۴). بنابراین باید گفت که مجدالملک اصلاح سلطنت و بیدار و هوشیار کردن شاه را به تحولات

عظیم مدرن جهان و طرد افراد نالایق از اطراف شاه، یکی از زمینه‌های اصلی برای تجددخواهی و نوسازی جامعه ایران می‌داند و آماده کردن جامعه ایران را برای نوسازی بدون اصلاح دربار و نگاه شاه غیر ممکن می‌دانست.

۲_ انتقاد از روشنفکران فرنگ‌رفته

گروه دیگری که در ساختار سیاسی ایران آماج انتقادات تند و سازنده مجدالملک قرار گرفته بودند، بعضی از روشنفکران تحصیل کرده فرنگ بودند. بحث درباره روشنفکران و جریان‌های روشنفکری یکی از مسائل مهم در حوزه تحولات فکری جامعه ایران است. این گروه که تحت تأثیر آموزه‌های نوین تمدن غرب قرار گرفته‌اند، در عصر ناصری منورالفکر خوانده شدند. «منورالفکر که از واژه فرانسوی (Lumiere) گرفته شده اصطلاحی بود که برای روشنفکران اولیه از نیمه دوم قرن نوزدهم تا حدود جنگ جهانی دوم به کار می‌رفت» (نبوی، ۱۳۸۸: ۵).

آبراهامیان در باره این طبقه معتقد است: «دو واژه منورالفکر و روشنفکر بیانگر چیزهای زیادی درباره طبقه روشنفکر است. افکار و اندیشه‌های غربی، به‌ویژه روشنگری فرانسوی، آنان را متقاعد کرد که تاریخ نه مشیت خداوندی، آن طوری که علما اعتقاد داشته‌اند و نه ظهور و سقوط ادواری سلسله‌های پادشاهی، آن‌گونه که وقایع‌نگاران درباری همواره توصیف می‌کردند؛ بلکه جریان پیشرفت بی‌وقفه بشری است. تاریخ غرب آنان را به این باور رهنمون کرد که پیشرفت بشری نه تنها ممکن و مطلوب است، بلکه اگر سه زنجیر استبداد سلطنتی، جزم‌اندیشی مذهبی و امپریالیسم خارجی را پاره کنند، آسان به دست می‌آید» (آبراهامیان، همان: ۸۱). این روشنفکران در برخورد اولیه با تمدن تحت تأثیر محیط سنتی جامعه ایران دچار نوعی حیرت و شگفت برابر غرب شدند: «این مواجهه با غرب نوعی شیفتگی صنعتی و تکنولوژی را با خود همراه داشت» (سروی، ۱۳۹۵: ۱۴۰). آنها سپس با تمام وجود از دولت قاجار می‌خواستند که رویه تمدن غرب را در ایران دنبال کند. همین مسئله باعث انتقادات تندی به آنها شد و عده‌ای آنها را متهم به سیاست‌زدگی کردند و اظهار کردند که: «سیاست‌زدگی روشنفکران مانع مهمی در راه تکوین اندیشه جدید در ایران شد» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۴۵).

سینکی نقش و سهم این گروه را، که منادی و حامل مدرنیته از غرب به ایران بودند، در پیشرفت و یا پس‌رفت کشور بسیار مهم می‌دانست. وی در آسیب‌شناسی نقش گروه‌های مختلف در ساختار سیاسی ایران به انتقاد از تحصیل‌کردگان از فرنگ‌برگشته پرداخته است؛ چراکه معتقد بود آنان با آگاهی و کسب اطلاعات و تجربیاتی که از تمدن غرب به دست آورده بودند، می‌توانستند با بینشی

عمیق‌تر و متناسب با فرهنگ ملی و دینی جامعه ایران به مدرنیته غربی همراه همت و جدیت بیشتر برای کشور خود مفید و کارآمدتر واقع شوند. ولی در این راه برخی از آنها با شیفتگی به فرهنگ غربی و پشت پا زدن به بعضی از داشته‌های دینی و ملی ایران، منافع ملی و جمعی را فدای منافع فردی کردند و در این مسیر دچار انحراف و کم‌کاری شدند. وی با زبان کنایه از آنها به عنوان شترمرغ‌های ایرانی یاد می‌کند و در مذمت آنها می‌نویسد:

شتر مرغ‌های ایرانی، که از پطرزبوغ و سایر بلاد خارجه برگشته‌اند و دولت ایران مبلغ‌ها در راه تربیت ایشان متضرر شده، از علم دیپلمات و سایر علوم‌ی که به تحصیل و تعلم آن مأمور بودند، معلومات آنها به دو چیز حصر شده است: استخفاف ملت و تخطئه دولت (همان: ۱۶).
مجدالملک معتقد است که این گروه تنها ظاهر تمدن غرب را درک کردند و از شالوده‌ها و بنیان‌های اصلی آن بی‌خبرند. از انتقادات اساسی سینکی به روشن‌فکران آن دوره، تقلید صرف آنان از تجدد غربی بوده که تنها براساس ظواهر صورت گرفت. او معتقد است که شاه با روی کار آوردن این روشن‌فکران انتظار پیشرفت در امور مملکت را داشت. ولی پس از اینکه در مصدر امور نشستند، موجب پشیمانی شاه شدند.

به تعبیر مجدالملک اینان که صرفاً سوادِ آموخته‌اند تا زمانی که بیرون از دایره قدرت‌اند، از رواج بی‌نظمی و بی‌تربیتی در جامعه می‌نالند. اما همین که «مصدر کاری و مرجع شغلی شدند... بالادست همه بی‌تربیت‌ها برمی‌خیزند و در پامال کردن حقوق مردم و ترویج فنون بی‌دیانتی... و طمع بی‌جا و تصدیقات بلاگوی... مبالغه بسیار می‌کنند» (همان: ۱۶). در جایی دیگر آنها را انگورهای نوآورده می‌خواند و می‌گوید: «این انگورهای نوآورده هم با نطق‌های متأسفانه، گاه از بخت خود اظهار تعجب می‌کنند که: از ولایات منظمه به این زودی چرا به ممالک بی‌نظم رجعت کرده‌اند؟» (همان: ۱۶).

سینکی یکی از عوامل اصلی روی خوش نشان ندادن شاه به اصلاحات و خستگی و تنفر وی از نوسازی را رفتارها و برنامه‌های ناقص و توجیه‌ناپذیر برای شاه می‌داند و می‌گوید:

یکی از اسباب نفرت و خستگی خاطر پادشاه که در تمهید اسباب تربیت تأمل دارد، ظهور حالات این جوانان است که اقوالشان جمیعاً در نظر پادشاه بی‌معنا آمده و دور نیست وقتی بنفس نفیس خود سیاحت آن صفحات را تصمیم عزم دهند که از مکتسبات خاطر همایونی چیزی را برای مملکت فایده عمومی داشته باشد انتخاب فرمایند (همان: ۱۷).

بدین ترتیب باید گفت که مجدالملک رسالت روشن‌فکران را در فراهم آمدن ساختار و زمینه لازم برای تجدد و نوسازی جامعه ایران، یکی از موضوعات خیلی مهم می‌دانست. در این زمینه وی به

آسیب‌شناسی عملکرد آنها پرداخته و به این نتیجه رسیده که بخشی از آنها رسالت حقیقی خود را برای پیشرفت و توسعه ایران به نحو مطلوب انجام نداده و درک و آگاهی آنها از تمدن غرب یک درک سطحی و ظاهری بوده است.

نتیجه‌گیری

مجدالملک سینیکی در عصر ناصری از اولین اندیشه‌گرانی به شمار می‌آید که ضرورت اصلاحات را برای نوسازی کشور تشخیص داده بود. او بدین منظور با آگاهی که از تمدن جدید غرب داشت، درصدد برآمد با نوشتن رساله کشف الغرایب فی الامور عجایب لزوم نوگرایی را به ایرانیان گوشزد کند. وی در این رساله با به تصویر کشیدن اوضاع پریشان ایران، به آسیب‌شناسی جامعه سنتی ایران پرداخته است. یکی از وجوه مهم گفتمان انتقادی سینیکی به جامعه ایران، انتقادات او به ساختار خودکامه و ناکارآمد سیاسی دولت قاجار است. رویکرد وی به ساختار سیاسی ایران به گونه‌ای بود که اصلاح ساختار سیاسی را از اولویت‌های کلیدی و تعیین‌کننده برای انجام دیگر اصلاحات می‌دانست. در رساله مجدیه گفتمان انتقادی سینیکی به ساختار سیاسی ایران در جلوه‌هایی، همچون عدم شایستگی کارگزاران و صاحب‌منصبان حکومتی، رویه و عملکرد ضعیف و بی‌خیالی شاه به عنوان هرم قدرت، بی‌قانونی در ارکان مختلف کشور و رویکرد ضعیف روشن‌فکران به عنوان طبقه اثرگذار در جامعه بروز کرد. وی با این بررسی به این نتیجه رسید که تا نظام و ساختار سیاسی کشور دستخوش تغییر نشود، امیدی به اصلاحات و نوسازی نیست. سینیکی با این تلاش انتقادی و اصلاحی، نیم قرن پیش از مشروطه به عنوان پیشگام کوششگران ایرانی برای تجددخواهی، اثر بسیاری بر جنبش بیداری ایرانیان گذاشت؛ چراکه اندیشه‌گرانی، همچون مجدالملک سینیکی، در آن دوران با آسیب‌شناسی جامعه سنتی ایران، اصلاح‌طلبان دغدغه‌مند نوسازی ایرانی پس از خود را همچون راهنمای کارساز هدایت و سوق دادند تا زودتر بتوانند مسیر مدرنیته‌خواهی ایران را هموار کنند و با این کار خود نقش مهمی را در فراهم آوردن و زمینه‌چینی برای انقلاب مشروطه داشته‌اند.

منابع و مآخذ

۱. آدمیت، فریدون (۲۵۳۶)، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی.
۲. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۸)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمدگل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی.
۳. آفاگل زاده، فردوس (۱۳۸۶)، تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات، فصلنامه ادب پژوهشی، شماره اول.
۴. اکبری، محمدعلی (۱۳۹۵)، ماهنامه تخصصی علوم انسانی (فرهنگ و اندیشه) سال ۷، خردادماه، شماره ۴۷.
۵. بارت، رولان (۱۳۸۷)، درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت‌ها، ترجمه محمد راغب، تهران، فرهنگ صبا.
۶. بشیر، حسن (۱۳۸۴)، تحلیل گفتمان دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۷. برزگر، شب‌نم (۱۳۸۰)، اندیشه‌های توسعه و ترقی اقتصادی در عصر ناصرالدین شاه، فرهنگ اندیشه، سال اول، شماره ۱، صص ۲۴۲-۲۱۸.
۸. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹)، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، فرهنگ گفتمان.
۹. تیموری، ابراهیم (۱۳۸۵)، ایران پیش از انقلاب مشروطیت: سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۲۷، صص ۳۳-۴.
۱۰. حائری، عبدالهادی (۱۳۷۱)، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه، تمدن بورژوازی غرب، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۱. _ حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۷)، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید.
۱۲. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
۱۳. دوگی، لئون، دروس حقوق عمومی، ترجمه محمدرضا ویزه، تهران، نشر میزان.
۱۴. راستینه، علی اصغر (۱۳۸۶)، رویارویی دیپلمات‌های عصر قاجار با غرب، تاریخ روابط خارجی، شماره ۳۰، صص ۱۲۶-۱۱۱.
۱۵. زیباکلام، صادق (۱۳۷۷)، سنت و مدرنیسم، چاپ اول، بهار، تهران، انتشارات روزنه.

۱۶. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳)، روزگاران، تهران، سخن.
۱۷. سروری، خواجه (۱۳۹۵)، تیپ‌شناسی نحوه مواجهه روشنفکران و نخبگان ایرانی با تمدن غرب، نشریه تحقیقات فرهنگی ایران، شماره ۲۵، ص ۱۵۸-۱۳۱.
۱۸. طباطبایی، سیدجواد، (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز، انتشارات ستوده.
۱۹. فوران، جان (۱۳۹۲)، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۰. عضدانلو، حمید (۱۳۸۰) گفتمان و جامعه، تهران، نشرنی.
۲۱. -کلی، جان موریس (۱۳۸۸)، تاریخ مختصر تئوری حقوق در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران، طرح نو.
۲۲. گزارش سر مورتیمر دیوراند، به شماره ۲۴۹ مورخ ۲۳ دسامبر ۱۸۹۴ به لرد کیمیرلی ۶۳-۵۳۹.
۲۳. مجدالملک، میرزا محمدخان، (۱۳۲۱)، رساله مجدیه، به کوشش سعید نفیسی، تهران، چاپخانه بانک ملی ایران.
۲۴. مموارندم مورخ ۱۲ آوریل ۱۸۹۶، به شماره ۶۷۶۵ در آرشیو ملی انگلیس ۶۷۶۵-۸۸۱.
۲۵. نبوی، نگین (۱۳۸۸)، روشن‌فکران و دولت در ایران، ترجمه حسن فشارکی، تهران، نشر شیرازه.
۲۶. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس لوئیز (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشرنی.
۲۷. یارمحمدی، لطف الله (۱۳۸۷)، گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی، تهران، هرمس.
28. Disey, Albert venn, (1915), Introduction to the study of the Law of the constitution, ed. Roger E. Michener, Indiana.

A Reflection on the Meaning of Exploring Religious Iconography in the Ghadirakhm

Painting by Haji Farsi Mahfouz in the Astan Museum of Masoumeh Astan

Elaheh Panjehpashi¹

(DOI): [10.22034/SKH.2023.13076.1290](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.13076.1290)

Original Article

P 46 - 71

Abstract

One of the examples of religious painting in the Qajar period is the Ghadirakhm painting in the Astan Museum of Hazrat Masoumeh, which is a lasting painting in the field of religious iconography and transmission of religious traditions in the Qajar period. In this painting, the emphasis on the realistic representation of the Ghadir Kham event has been one of the important roles in the magnificent display of this religious event. In this little-known painting by Haji Farsi, in the Gham Museum, numbered 900, it reveals to us the pictorial tradition of the Ghadir event along with the art of Fajjar's court iconography. The study of this work shows that the artist has tried to show the characteristics of court portraits of kings and their devotion to the Shia religion and the important event of Ghadir by realistically depicting the incident of Ghadir and linking it with Qajar court portrait painting. The main focus of the painting is on the incident of Ghadir, which is seen more than the pictures of the kings. The depiction of the incident of Ghadir has a pictorial concordance with the characteristic of court portrait painting. The purpose of this research is to study the painting of the Ghadir event, which has not been introduced and researched

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



so far, and it deals with the characteristics of court portrait painting in the margin of the work and focusing on the Ghadir event. The main questions of the research are as follows: What are the characteristics of showing the Ghadir event in the center of the image? What was the decorative function of depicting the Qajar kings in the way of iconography on the sidelines of the Ghadir incident? The research method in this scientific research is descriptive-analytical, using library resources and a field study of a museum example of the work in Qom Museum, and the method of analysis is based on the principles and rules of visual art used in painting. The present research is one It analyzes the Ghadir event and its relationship with Qajar painting from religious and meaningful aspects. The results of the present research show that in this painting, in addition to the representation of the important event of Ghadir, in addition to the display of court iconography, the visual characteristics of the work correspond to the characteristics of Qajar court iconography painting and the devotion of the important kings of Iran from the past to the Qajar period to Shiism and Ali. It displays A.

Keywords: Qajar, painting, iconography, iconography, Ghadirakhm, Haji Farsi.

تأملی بر معناکاوی پیکرنگاری مذهبی در نقاشی غدیر خم اثر حاجی فارسی محفوظ در موزه آستان معصومه علیها السلام در قم الهه پنجه باشی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.13076.1290](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.13076.1290)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۷۱/۴۶

چکیده

یکی از نمونه‌های نقاشی مذهبی در دوره قاجار، نقاشی غدیر خم در موزه آستان حضرت معصومه علیها السلام است که نقاشی ماندگاری در زمینه شمایل نگاری مذهبی و انتقال سنت‌های مذهبی در دوره قاجار است. در این نقاشی تأکید بر بازنمایی و نمایش واقع‌نمایانه واقعه غدیر خم از نقش‌های مهم در نمایش شکوهمندانه این واقعه دینی بوده است. در این اثر کمتر شناخته‌شده نقاشی به نام حاجی فارسی، در موزه قم به شماره اموالی ۹۰۰ سنت تصویری واقعه غدیر را کنار هنر پیکرنگاری درباری قاجار بر ما آشکار می‌کند. مطالعه این اثر نشان می‌دهد هنرمند تلاش کرده با نمایش واقع-گرایانه واقعه غدیر و پیوند آن با نقاشی پیکرنگاری درباری قاجار، ویژگی‌های پیکرنگاری درباری از شاهان و ارادت آنان را به دین تشیع و واقعه پراهمیت غدیر نشان دهد.

تمرکز اصلی نقاشی بر واقعه غدیر است که بیش از تصاویر شاهان به چشم می‌آید. نمایش اتفاق غدیر با ویژگی‌های نقاشی پیکرنگاری درباری همخوانی تصویری داشته است. **هدف** این پژوهش مطالعه نقاشی واقعه غدیر است که تا کنون معرفی و پژوهش نشده است و به ویژگی‌های نقاشی پیکرنگاری درباری در حاشیه اثر و تمرکز بر واقعه غدیر می‌پردازد. **سؤالات اصلی پژوهش** به این شرح است: کارکرد نمایش واقعه غدیر در مرکز تصویر با چه ویژگی‌هایی انجام شده است؟ نمایش شاهان قاجار به روش پیکرنگاری در حاشیه واقعه غدیر چه کارکرد تزئینی داشته است؟

^۱ - گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. (e.panjebashi@alzahra.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۲



روش تحقیق در این پژوهش علمی، توصیفی-تحلیلی بوده و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و مطالعه میدانی نمونه موزه‌ای اثر در موزه قم انجام شده است. شیوه تحلیل بر اساس اصول و قواعد هنری تجسمی به کار رفته در نقاشی است.

پژوهش حاضر یکی از جنبه‌های دینی و معنا نمایانه واقعه غدیر و ارتباط آن با نقاشی قاجار را واکاوی می‌کند. **نتایج** پژوهش حاضر نشان می‌دهد در این نقاشی کنار بازنمایی واقعه مهم غدیر و نمایش پیکرنگاری درباری، ویژگی‌های بصری اثر منطبق بر ویژگی‌های نقاشی پیکرنگاری درباری قاجار بوده و ارادت شاهان مهم ایران از گذشته تا دوره قاجار به تشیع و علی (علیه السلام) را نمایش می‌دهد.

کلیدواژه: قاجار، نقاشی، پیکرنگاری، شمایل نگاری، غدیرخم، حاجی فارسی.

مقدمه

همواره در تاریخ حکومت‌ها به مذهب و تصاویر آن اهمیت ویژه داده و کوشیده‌اند نشان و علامت سلطنتی خود را با موقعیت و سلیقه خود در اثر مشخص کنند. بازنمایی وقایع تاریخی و دینی با جزئیات در صحنه‌آرایی تصویر با تدبیر و شناخت هنرمندان در دوره‌های مختلف به‌ویژه هنر دوره قاجار شکل گرفته است. هنر پیکرنگاری از هنرهای رسمی و اصلی دربار قاجار است و در این اثر نیز واقعه تاریخی غدیر مرکز صحنه تصویر بازنمایی شده است.

در این اثر با وجود تعدد پیکره‌ها، تلاش در شخصیت‌پردازی، عدم شباهت چهره‌ها و بازنمایی جزئیات و تزئینات دیده می‌شود. در حاشیه اثر نقاشی‌هایی با ویژگی‌های بصری پیکرنگاری درباری دیده می‌شود و شاهان دوران مختلف به‌ویژه صفوی و قاجار به تصویر کشیده شده‌اند. در نگاه نخست بازنمایی واقعه غدیر است و ارتباط آن با پیکرنگاری درباری از ویژگی‌های مهم این اثر است. حاجی فارسی در این اثر به نظر می‌رسد با ویژگی‌های پیکرنگاری درباری در نقاشی نیز آشنا بوده و آن را به-خوبی با نقاشی پیوند زده است.

میان نمایش شاهان قاجار و البسه و تزئینات و جزئی نگاری در تزئینات با نقاشی اصلی در مرکز تصویر شباهت وجود دارد و مشخص می‌کند هنرمند با تدبیر و شناخت و آگاهی از نقاشی درباری و نقاشی مذهبی دست به ترکیب آن زده است. در این پژوهش بر ویژگی‌های تجسمی اثر تأکید شده است. تابلو غدیرخم موجود در موزه آستان حضرت معصومه (علیها السلام) در ابعاد: ۲۰۸×۱۵۳ به شماره اموالی ۹۰۰، تکنیک رنگ روغن روی بوم ابریشمی است. **هدف** این پژوهش مطالعه نقاشی واقعه غدیر است که تا کنون معرفی و پژوهش نشده است.

سؤالات اصلی پژوهش به این شرح است: کارکرد نمایش واقعه غدیر در مرکز تصویر با چه ویژگی‌هایی انجام شده است؟ نمایش شاهان قاجار به روش پیکرنگاری در حاشیه واقعه غدیر چه کارکرد تزئینی داشته است؟ **ضرورت و اهمیت** به نظر می‌رسد بررسی و اثبات توجه ارادت هنرمندان قاجاری به واقعه غدیر، ارتباط هنر نقاشی پیکرنگاری درباری قاجار با دوره‌های پیشین و ارتباط تشیع و تحولات سیاسی دوره قاجار و نمایش آن بر اساس رویدادهای زمانه را نشان می‌دهد که شاهان قاجار ادامه دهنده سنت تشیع در دوره قاجار بوده‌اند. معرفی این نمونه درخشان نقاشی پیکرنگاری مذهبی، از حیث ویژگی‌های تصویری و سبک هنری که تاکنون مورد پژوهشی واقع نشده است و ضرورت این پژوهش را نشان می‌دهد.

روش تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و فیش‌برداری انجام شده است. تصاویر نقاشی از مطالعه میدانی اثر در موزه حضرت معصومه (علیها السلام) به روش عکاسی انجام شده است. جامعه آماری این اثر تابلوی غدیرخم در ابعاد: ۲۰۸×۱۵۳ به شماره اموالی ۹۰۰ با تکنیک رنگ روغن روی بوم ابریشمی در موزه آستان مقدس قم است. شیوه تحلیل بر اساس بررسی اصول و قواعد تجسمی به کاررفته در اثر بر اساس تحلیل منطقی و قیاسی است.

پیشینه تحقیق

تا کنون تعداد کمی از پژوهشگران قاجار به موضوع پیکرنگاری مذهبی پرداخته‌اند. ولی در مجموع توجه این محققین به موضوعات تاریخی و سیاسی و مذهبی بوده و موضوع غدیرخم را به لحاظ تجسمی و هنری بررسی نکرده‌اند.

کتاب‌ها

«امانت» ۱۳۹۸ در ابتدای کتاب خود علت تأکید قاجاریان بر تشیع را ذکر کرده است. ریاضی، ۱۳۹۵ در کتاب کاشی کاری قاجاری، انواع کاشی کاری و موضوعات دوره قاجار را مورد بررسی قرار داده است. فلور، ویلم، چلکووسکی، پیترو و مریم اختیار ۱۳۸۱ نقاشی و نقاشان دوره قاجاریه، به نقاشی و نقاشان قاجار پرداخته است.

مقالات

افشاری ۱۳۸۶ در مقاله خود با موضوع خیالی‌نگاری پایه‌گذار شمایل‌نگاری به معنای تخیل در شمایل‌نگاری مذهبی پرداخته است. رجبی، ۱۳۸۹ در مقاله خود به بررسی روند نمادگرایی شمایل‌ها در نگارگری اسلامی از منظر نشانه‌شناسی پرداخته است. حسینی، سیدهاشم، طاووسی، محمود ۱۳۸۵ در مقاله تحول هنر کتیبه‌نگاری عصر صفوی با توجه به کتیبه‌های صفوی مجموعه حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) را بررسی کرده است. علیزاده بیرجندی، زهرا، اکرم ناصری ۱۳۹۵ به پیوندهای هنر و سیاست در عصر قاجار و پیامدهای آن در دوره قاجار پرداخته است. نصری، امیر ۱۳۸۹ رویکرد شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی در مطالعات هنری، شمایل‌نگاری را مطالعه کرده است. کوثری ۱۳۹۰ به مضامین هنر شیعی در ایران در مقاله خود پرداخته است.

پنجه‌باشی ۱۳۹۹ نقاشی شمایی حضرت علی و حسنین (علیه السلام) در موزه آستان قدس را تحلیل کرده است. وی همچنین در مقاله ۱۳۹۹ خود به واکاوی نقش هندسی دایره در پرده شمس در موزه آستان قدس مشهد پرداخته است و در ۱۴۰۰ در مقاله خود به تحلیل عناصر ساختاری در بخش قدیم و جدید پرداخته است. در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که مقالات و کتب مربوط به این زمینه کم بوده و این زمینه پژوهشی درباره پیکرنگاری مذهبی و این نمونه نادر با موضوع غدیرخم مورد غفلت بوده و تا کنون در این باره کار پژوهشی انجام نشده است. بنابراین در این مقاله سعی می‌شود با بهره ز منابع مرتبط و نمونه موجود به بررسی علمی و تحلیل این موضوع در نقاشی واقعه غدیر اثر حاجی فارسی پرداخته شود.

زمینه‌های شکل‌گیری نقاشی پیکرنگاری درباری قاجار و شمایل‌نگاری مذهبی هنر و سیاست در دوره ابتدایی قاجار با هم پیوند نزدیکی دارد و شواهد تاریخی این مطلب را تأیید می‌کند. مناسبات اصلی هنر در این دوران در حمایت هنری و سیاسی بروز پیدا کرده است. در پشت این حمایت‌های هنری، علایق و منافع سیاسی حاکمان قدرت و استفاده ابزاری آنان از هنر را می‌توان تشخیص داد (علیزاده بیرجندی، ناصری، ۱۳۹۵: ۷۶). در دوره فتحعلی‌شاه براساس برنامه دربار قاجار، مفهوم متفاوت و گسترده‌ای از ارزش تصویر به وجود آمد که به تولید انبوهی از شمایل‌های شاهانه منجر شد؛ به گونه ای که تصویر شاه سطح جامعه را فراگرفت (میرزایی مهر، حسینی، ۱۳۹۶: ۱۰۸).

پیکرنگاری درباری اصطلاح به کار رفته برای توصیف سبکی در نقاشی ایران در دوره قاجار است که در ادامه هنر فرنگی‌سازی دوره صفوی (از آخر سده ۱۲ قمری / ۱۸ میلادی) آغاز شده و اوج رشد و درخشش آن در زمان فتحعلی‌شاه قاجار بود. در این سبک بازنمایی پیکر آدمی اهمیت اساسی

داشت، بدون آنکه شبیه‌سازی در کار باشد. اشخاص در این مکتب به طور قراردادی تصویر شده و هدف آن در نقاشی نمایش شکوه و وقار در پیکرهای انسانی است (پاکباز، ۱۳۷۹: ۱۴۷). دوره قاجار یکی از دوره‌های شگفت‌آور حیات هنری ایران به‌ویژه در عرصه هنر نقاشی است. آثار به جامانده در این دوره از نظر شیوه اجرا و درک مفهوم زیبایی‌شناسی تنوع جدیدی دارند. پس از سده یازده قمری به دلیل ارتباط ایران با غرب و تمدن و فرهنگ آن و استفاده از تکنیک رنگ و روغن روی بوم بین هنرمندان ایرانی، حضور اندیشه‌های نوین هنری با مفهوم غربی مطرح شد که به هنر این دوران اعتبار نوینی می‌بخشد. اندیشه‌هایی که صورت، مضمون، محتوا و نوآوری، در عناصری انسانی، منظره و طبیعت بیجان تجلی می‌یابد. این اندیشه بر نگاه زیبایی‌شناسی و نگرش فعال هنرمندان نقاش دوران قاجار حکایت دارد (جلالی جعفری، ۱۳۸۲: ۲۲).

بررسی و ارزیابی در روند شمایل‌نگاری آثار دوره قاجار نشانگر جلوه‌های هنر دینی و تأثیرات نگارگری ایرانی است که از ظهور و بروز این سنت تصویری در دوره قاجار حکایت داشته است. پرداختن به مضامین مذهبی و هنری پیوند سیاست، هنر و مذهب را نشان می‌دهد. مطالعه این آثار نشانگر این مسئله است که حاکمیت طولانی شاهان قاجار و آرامش نسبی که پس از جنگ‌های هولناک ایران با ازبکان و ضعیف شدن دولت عثمانی (از دشمنان ایران شیعی) سبب شد تا ایرانیان با آزادی بیشتری بتوانند اعتقادات شیعی خود را در تصاویر به نمایش بگذارند. در این آثار ارتباط مخاطب با محتوای مذهبی شمایل‌ها برقرار بوده است. هنرمند در خلق آثار مذهبی می‌کوشد تا مخاطب را متوجه جایگاه پراهمیت شخصیت‌های دینی کرده و ویژگی‌های معنوی آنها را پررنگ نماید. کلام پیامبر ﷺ، آیات قرآنی و اسامی امامان و موضوعات کتیبه‌های نوشتاری آثار است. این نوع کتیبه‌نگاری می‌تواند بیانگر تفاهم میان هنر و مذهب باشد، که به‌نوعی در نبوغ هنرمندان ایرانی و آثارشان جلوه یافته است. یکی از شیوه‌های هنر در ایران دوران قاجار در پیکرنگاری از چهره‌ها و زندگی قهرمانان ایرانی در واقعه‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای و تاریخی بوده است. شمایل‌نگاری مذهبی از گذشته در ایران وجود داشته و در دوران اسلامی این نوع صورت‌نگاری دینی از چهره‌های امامان ادامه یافت و بیشتر صورت دینی- مذهبی به خود گرفت (حسینی، طاووسی، ۱۳۸۵: ۵۹).

شمایل‌نگاری از چهره‌های مقدس براساس خیال ذهنی هنرمند بوده و آن را می‌توان در زمره خیالی‌نگاری به شمار آورد. خیالی‌نگاری در ادبیات دینی، فرهنگ عامیانه ریشه داشته و اولین پرده-های مذهبی به‌شیوه خیالی‌نگاری در دوران آل بویه برای مراسم عزاداری سالار شهیدان شکل گرفت. پس از آن در دوره صفوی و در زمان شاه اسماعیل اول پرده‌هایی از واقعه عاشورا و اتفاقات آن

توسط نقاشان نقاشی شد (چلیپا و همکاران، ۱۳۹۰: ۷۰). شمایل‌نگاری دارای ویژگی‌های مخصوص به خود است. این ویژگی‌های مضمونی و محتوایی و شیوه کار به جنبه‌های مذهبی اشاره داشته و از شمایل‌نگاری غربی متفاوت می‌شود. شمایل‌های ایرانی مردمی بوده و مضامین هنری آن برخاسته از فرهنگ عامیانه مردم گرفته شده است. ریشه‌های این هنر بیانگر اندیشه و احساسات ملی، قومی و مذهبی بوده، مفاهیم و برداشت‌هایی از تاریخ اساطیر، حماسی و مذهبی را نشان می‌دهد (بلوکباشی، ۱۳۷۵: ۱۱). یکی از علل مهم شکل‌گیری شمایل‌نگاری مذهبی، گسترش متون و مضامین ادبی شعر و نثر مرتبط با ائمه (علیه السلام) بوده است. بسیاری از این شمایل‌نگاری‌ها نشانگر وقایع مذهبی بودند و همواره با پرده‌خوانی صورت می‌پذیرفت‌اند.

منابع و متون نمایشی تعزیه نیز نقش بسزایی بر شکل‌گیری روند شمایل‌نگاری اسلامی داشته و در استقلال یافتن جایگاه خود در عرصه جهانی، بی‌اثر نبوده است (Marzolph, 2001: 232). شمایل‌نگاری شیعی از لحاظ مضمون و محتوا، پیوند عمیق دین و هنر را نشان می‌دهد. این پیوند متأثر از تحولات اجتماعی در هر دوره است و می‌کوشد با استفاده از تصاویر مذهبی در معماری، بناها، تابلوها و...، جلوه‌ای خاص از زیبایی هنر مذهبی با مضامین مربوط به تصاویر ائمه (علیه السلام) را به مخاطب هنر خود عرضه کند. هنرمند مذهبی این آثار سعی داشته از نمادپردازی دینی استفاده کند؛ به طور مثال یکی از این نمادها استفاده از هاله تقدس سر ائمه (علیه السلام) بوده که معرف تفاوت شخصیت مذهبی با دیگران است. ترکیب‌بندی مقامی نیز، یکی از روش‌های به کاررفته توسط هنرمندان در ایجاد شمایل‌نگاری مذهبی است. در انواع این ترکیب‌بندی، سلسله مراتب افراد یا جایگاه مکانی و زمانی افراد مذهبی را مشخص می‌کنند (نصری، ۱۳۸۹: ۵۶-۶۰). تصاویر نقاشی شده در شمایل‌های مذهبی بر اساس مضامین فردی و گروهی کار شده‌اند. موضوعات شمایل‌های فردی عموماً به تصاویر چهره ائمه، مانند حضرت علی و امام حسین (علیه السلام) و... مربوط بوده و موضوعات شمایل‌های گروهی نیز بیشتر وقایع مذهبی اسلامی مربوط به زندگی ائمه (علیه السلام) مانند واقعه عاشورا، غدیرخم، معراج حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) شمایل پنج تن و... است (افشاری، ۱۳۸۶: ۲۹). در هنرهای این‌چنینی هنرمند به‌ضرورت بیشتر در هنر خود به کشف و شهود می‌پردازد (بورکهارت، ۱۳۹۰: ۲۲۰).

نقاشی شخصیت‌های مذهبی برای مردم عامی با مضامین مذهبی در هنر اسلامی به کار برده می‌شد. برای درک این آثار باید به هدف از شمایل‌نگاری، فنون این نوع نقاشی‌ها و مسائل مذهبی درباره آن توجه کرد (افهمی و شریفی مهرجردی، ۱۳۸۹: ۲۹). در دوره قاجار می‌توان به اوج رسیدن نقاشی مذهبی و تلاش شاهان قاجار برای اتحاد شیعیان، ادعای رهبری شیعیان جهان با حمایت از

مراسم مذهبی، مانند امامزاده‌ها، بقعه‌ها و تکیه‌ها و سقاخانه‌ها، در این دوران را به طور گسترده‌ای مشاهده کرد. حمایت و شرکت مردم در این دوران نیز عامل دیگری برای رشد نقاشی مذهبی و شمایل‌نگاری‌های مذهبی بود (پاکباز، ۱۳۷۹: ۱۴۸). حضور گسترده شمایل‌ها در دوران قاجار حاکی از علاقه مردم به این تصاویر و مضامین شیعی است. آنچه در این تصاویر مهم است توجه و عنایت مردم عادی به این تصاویر بوده است (پنجه‌باشی، ۱۴۰۰: ۴۶). نقاشی شمایل‌نگاری مذهبی جایگاه خود را بین قشرهای مختلف مردم عامی پیدا کرده و ارج و قرب بالایی یافته بود. نقاشی در این دوران از دربار و موضوعات درباری جدا شده و به زندگی بین مردم عادی راه یافت، که هم باعث رشد و اعتلای آثار هنری شد و هم و به ذوق و سطح سلیقه مردم عامی کوچه و بازار نزدیک ساخت (آزند، ۱۳۸۵: ۱۴۸). در زمینه شمایل‌نگاری شخصیت‌های مذهبی شیعیان و نمادهای مرتبط با آن می‌توان برخی ویژگی‌ها را برشمرد: استفاده از عناصر نمادین پوشش و سربند پیکرها، به کارگیری شیوه‌ای خاص در طراحی چهره و اندام شخصیت‌های شمایلی مذهبی، از رنگ‌های نمادین، استفاده از پرسپکتیو مقامی، عدم استفاده عامدانه پرسپکتیو علمی، پرداختن به چهره و اندام پیکر در فضایی میانه سطح و حجم نمایی از این موارد است.

استفاده از هاله نور در روند شکل‌گیری هنر شمایلی کم کم جای خود را به هاله منتشره دور سر پیکرها داد و عنصر جدیدی به عنوان هاله تقدس به عنوان نمادی اختصاصی برای متمایز کردن افراد مقدس در شمایل‌های مذهبی استفاده شد (افشاری، ۱۳۸۹: ۴۳). هاله نورانی که در نگاره‌های ایرانی به دور سر قدیسان و بعضاً دیگر انسان‌های نقاشی ایرانی دیده می‌شود همگی نشان از گرایش کالبد جسمانی به سوی عالم غیب دارد (کمالی دولت آبادی، ۱۳۹۶: ۱۶۸).

آثار هنری شیعی به دلیل سبک، شکل، مواد و مصالح به کاررفته و شیوه فنون اجرایی همچون دیگر آثار هنر اسلامی، ایرانی بوده و تفاوتی میان آنها نیست. بلکه آنچه به تفاوت میان این آثار می‌انجامد، مضامین و محتوای به کاررفته در آنهاست که منطبق بر باورها و آموزه‌های دینی مذهب شیعه است (کوثری، ۱۳۹۰: ۳۵). نقاشی مذهبی و روایی در دوران قاجار مورد علاقه و استفاده دربار، شاه و مردم عادی بوده است و نقاشی‌های درباری مذهبی با کیفیت بالا تهیه می‌شده است (پنجه‌باشی، ۱۳۹۹: ۵۶). جد و جهد قاجار برای کسب قدرت، سومین تکاپوی پیاپی برای ایجاد نظم و نسق سیاسی به سبک و روال دولت صفوی بود. آقامحمدخان از شکست‌های پیشینیان خود درس‌های مهمی در اداره امور حکومت آموخت. وی ماهیت همکاری ایلی را درک کرده و همین امر او را قادر ساخت تا راه دراز و خونین از چادرهای اردوی قاجار را در استرآباد تا به کاخ گلستان در تهران هموار

کند. آقامحمدخان در حیاتش منازعاتی را در طایفه به چشم دید که پیش از این نیز خاندان‌های فرمانروای قبلی را از پای درآورده بود. از این رو می‌کوشید تا همه مخاطرات بالفعل و بالقوه‌ای را که درون و برون خاندان قاجار را تهدید می‌کرد از میان بردارد. باباخان، پسر برادر و ولیعهد او، که بعدها فتحعلی شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ه.ق) نامیده شد، سودبرنده اصلی اقدامات آقامحمدخان بود (امانت، ۱۳۹۸: ۴۰).

آنچه در این تصاویر مذهبی و شمایل‌نگاری مهم است، حضور انسان‌گرایی و بزرگ کردن تصویر انسان در سبایز واقعی است که در پیکرنگاری درباری این دوران اتفاق می‌افتد. این امر بر تصاویر شمایی هم تأثیر گذاشته و معمولاً پیکرها در ابعاد بزرگ و واقعی تصویر می‌شوند (پنجه‌باشی، ۱۳۹۹: ۷). این موارد نشان می‌دهد نقاشی شمایی ایرانی در دوره قاجار مورد استقبال مردم و دربار بوده و با قوانین تصویری مشخصی که ذکر شد در نقاشی‌های مذهبی دیده می‌شود که به صورت نمادین و با هاله تقدس در نقاشی‌های شمایی به کار می‌رفته است.

نقاشی پیکرنگاری غدیرخم در موزه آستان مقدس حضرت معصومه علیها السلام به شماره اموالی ۹۰۰

در این نقاشی واقعه غدیر، که از مهم‌ترین وقایع تاریخ اسلام است نشان داده شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله در بازگشت از آخرین حج خود در ۱۸ ذی‌الحجه سال دهم قمری در مکانی به نام غدیر خم، حضرت علی علیه السلام را جانشین خود معرفی کرد و حاضران را، که از بزرگان صحابه ایشان بودند، به عنوان شاهد گرفت. همه با حضرت علی علیه السلام بیعت کردند و این روز را عید بزرگ مسلمانان و شیعیان خواندند. غدیر در لغت به معنای آبریز و مسیل و غدیرخم در جغرافیا، نام محلی است که به خاطر وجود برکه‌ای، که در آن آب باران جمع می‌شده است و در نزدیکی آن مکان قرار داشت، به غدیرخم مشهور شده است.

غدیر در سه چهار کیلومتری جُحفه امروزی در نزدیکی مکه قرار دارد. این مکان یکی از میقات-های پنجگانه مسلمانان برای بستن احرام است. در جحفه راه اهالی مصر، مدینه، عراق و شام از یکدیگر جدا می‌شود. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در روز پنج‌شنبه هجده ذی‌الحجه به مکان غدیرخم رسید و پیش از جداسدن از مردمان اهل شام، مصر و عراق، این آیه بر ایشان نازل شد که در تمثیل ولایت است: **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلِّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾** پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر مکان بلندی، که از جهاز شتران درست شده بود، شروع به وعظ خطبه با صدایی بلند و رسا کرد. جمعیت گسترده‌ای همراه پیامبر صلی الله علیه و آله بودند و به سخنان او گوش فرا می‌دادند. در این واقعه افرادی نیز برای آنکه همگان از کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله آگاه شوند،

سخنان آن حضرت را با صدایی بلند برای افرادی که دورتر بودند، تکرار می‌کردند (شمس الدین، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۷-۲۵). معنای این آیه که بر خلافت علی (علیه السلام) تأکید می‌کند بدین شرح است: ای پیغمبر آنچه بر تو نازل کردیم به خلق برسان که اگر نرسانی تبلیغ رسالت و ادای وظیفه نکرده‌ای. خدا تو را از شر و آزار مردمان محفوظ خواهد داشت، نترس و دل قوی کن که خداوند گروه کافران را به هیچ موفقیتی راهنمایی نخواهد کرد (مانده، ۶۷).

جدول شماره ۱ مشخصات اثر را بررسی می‌کند. تصویر ۱ اثر را به طور کامل نشان می‌دهد.

جدول ۱. مشخصات اثر غدیر خم، محفوظ در موزه حضرت معصومه (ع)، قم. (منبع: نگارنده).

نام هنرمند	نام اثر	تکنیک	مکان	ابعاد	ویژگی اثر	خط	سال اثر	تصویر
حاجی فارسی	واقعه غدیر خم	رنگ و روغن روی بوم - ابریشمی	موزه آستان مقدس حضرت معصومه قم	۲۰۸×۱۵۳ به شماره اموالی ۹۰۰	تأکید بر شیعه نگاری و ارتباط با پیکرنگاری درباری	کتیبه قرآنی - ثلث	۱۳۷۷	



تصویر ۱. پرده غدیر، نقاشی رنگ و روغن روی بوم ابریشمی، اثر هنرمند نقاش حاجی فارسی، کاتب: احمد بن شیخ حسن مشهدی ۱۲۷۷ قمری دوره انتهایی قاجار، ابعاد: ۲۰۸×۱۵۳، موزه آستان حضرت معصومه علیها السلام، قم، شماره اموال ۹۰۰.

این نقاشی به عنوان پرده بزرگ غدیر معروف است، نقاشی رنگ و روغن روی بوم ابریشمی است که در سال ۱۳۸۸ مرمت آن به پایان رسیده و آسترکشی آن تعویض شده و بسیار آسیب دیده است. هنرمند نقاش حاجی فارسی در تصویر چهره خود را نیز کشیده و اسمش را نوشته است و سرش را از قسمت کتیبه به داخل نقاشی برده است که امری جدید در نقاشی قاجاری است. کاتب نقاشی احمد بن شیخ حسن مشهدی ۱۲۷۷ قمری بوده، نقاشی مربوط به دوره ابتدایی ناصرالدین شاه قاجار است. ابعاد تابلو: ۲۰۸×۱۵۳ و محل نگهداری آن موزه آستان حضرت معصومه علیها السلام در قم به شماره اموال ۹۰۰ است. در مطالعه این نقاشی با دو بخش اصلی روبرو هستیم. بخش مرکزی نقاشی که به واقعه غدیرخم می‌پردازد و در بخش دوم در حاشیه به صورت کتیبه‌نگاری است که تصویر شاهان ایران در دوره قاجار و صفوی و بزرگان اسلام همراه نام‌هایشان کار شده است. در اطراف چهارگوشه مستطیل اثر چهار خورشید قاجاری برای تزئین نقاشی شده است. در قسمت بالای کار آیه خلافت حضرت علی علیه السلام به خط ثلث کار شده است.

پیکرنگاری در اثر غدیرخم

این نقاشی در ابعاد بزرگ در وسط تابلو قرار دارد و دارای پیکره‌های زیادی به صورت افراد شرکت کننده در واقعه غدیر خم است که چهره‌های متفاوت و به صورت شخصیت‌پردازی شده است. به رسم نقاشی‌های شمایل‌نگاری در این دوران، نام افراد مهم کنار شخصیت‌های اصلی نوشته شده است. تعداد فراوانی از افراد در سمت راست نقاشی قرار دارند. در سمت چپ نقاشی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، حضرت علی علیه السلام را بالا برده است. خلاف نقاشی‌های دیگر دست در این تصویر بالا نرفته و کل بدن بالا برده شده است. چهره حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم نامشخص و چهره حضرت علی علیه السلام تا حدودی مشخص است. پشت دو پیکره اصلی چادرها و فرشته‌ها در بالا و شترها و حیوانات در پایین قرار دارند. دو پیکره اصلی روی قست قرمزی قرار داده شده‌اند. تصویر ۲ قطره‌های اصلی را در هندسه اثر نشان می‌دهد.



تصویر ۲. مطالعه قطر اصلی و تقسیم دو بخش نقاشی و قرارگیری پیکره‌های اصلی. آنچه در این تقسیم‌بندی دیده می‌شود تمام پیکرها در سمت راست و دو پیکره اصلی در بالای تصویر قرار دارد. دو پیکره اصلی و فرشته‌ها یک سوم بالایی کادر سمت چپ کار شده و بر آسمانی و بالاتر بودن پیکرها از سطح زمین تأکید شده است. رنگ قرمز در کار بیشتر در سمت چپ بوده و در سمت راست در پیکرها تقسیم شده است. نظم ترکیب‌بندی بسیار درخشان بوده و افراد، حیوانات، چادرها بسیار منظم و در یک ردیف تصویر شده‌اند که سرها روی یک خط مشخص قرار دارد. تعداد زیادی پیکره با چهره‌پردازی و شخصیت‌نگاری شده در تصویر به دقت و مرتب در صف‌های منظم قرار گرفته که بر قدرت هنرمند اشاره دارد.

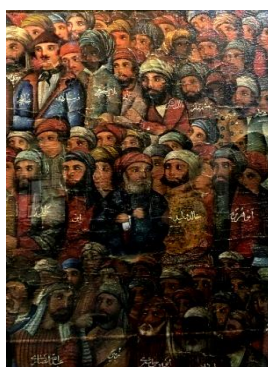


تصویر ۳. نظم هندسی در قرارگیری پیکرها در خطوط افقی. آنچه در تصویر نشان داده شده، نظم هندسی در کار با توجه به افقی بودن تصویر و قرارگیری منظم پیکرها بخصوص در سمت چپ تصویر است. تصویر ۳ خطوط افقی و نظم قرارگرفتن سر پیکرها را نشان می‌دهد.



تصویر ۴. مطالعه تقسیم‌بندی هندسی و قطرهای اصلی در نقاشی غدیرخم.

آنچه در تصویر دیده می‌شود نظم هندسی و ریاضیات در تقسیم‌بندی و محل دقیق پیکرها و جای‌گیری پیکرهای اصلی است. در این تقسیم‌بندی تمام جزئیات اثر با فکر در ترکیب‌بندی اضافه شده است و از دانش هنرمند در جای دادن این تعداد از پیکره در فضایی محدود حکایت دارد. پیکرهای اصلی تصویر هدفمند در بخش بالایی و یک سوم بالایی کار قرار گرفته است که به معنویت آنها اشاره می‌کند. تصویر ۴ تقسیم‌بندی هندسی اثر و قطرهای اثر را نشان می‌دهد. تصویر ۵ بخشی از چهره‌نگاری و تصویر ۶ چهره سلمان فارسی است.



تصویر ۵. پیکره افراد با ذکر اسامی که به واقعه غدیر می‌نگرند، بخشی از اثر.



تصویر ۶. چهره سلمان فارسی که نامش کنار او با خط سفید نوشته شده است.

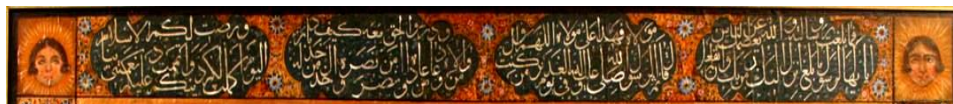
کتیبه‌نگاری در اثر و چهره شاهان

در بخش کتیبه‌نگاری بخش کتیبه بالای نقاشی با آیه ۶۷ از سوره مائده آغاز می‌شود که بر خلافت حضرت علی (علیه السلام) اشاره دارد و با خط ثلث کتیبه‌نگاری شده است. چهار طرف نقاشی خورشید قاجاری با چهره زن کار شده است که در بیشتر تصاویر این دوران تکرار شده است. «در تصاویر قاجار زن در قالب خورشید پشت شیر پنهان شده است. این نقش به تکرار در کاشی‌های به جامانده در دوره قاجار دیده می‌شود و چهره‌ای که از خورشید ارائه شده است، اغلب یک زن قاجاری با ابروهای پیوسته است» (گودرزی، ۱۳۸۸: ۱۶۵)

قدیمی‌ترین مفهوم نقش شیر و خورشید به صورت نمادین، به مفهوم نجومی این نقش اشاره دارد که به هزاره چهارم قمری برمی‌گردد. از نظر منجمان هرگاه کوکب خورشید در برج اسد (شیر) قرار گیرد دوران آسایش و امنیت است (Ettinghausen, 1954: 349). خورشید با صورتی مؤنث با ابروهایی به هم پیوسته را احتمالاً می‌توان نماد صفات جمالی ذات حق تعالی دانست. این نقش به صورت تنها در لچکی‌ها یا تاج کاشی یا همراه نقش شیر در کاشی‌های کاخ گلستان ترسیم شده است (پنجه‌باشی، فرهد، ۱۳۹۶: ۵۲۰). این موارد نشان می‌دهد نقش خورشید به صورت زنانه یکی از المان‌های تصویری دوره ناصرالدین شاه قاجار بوده که در بیشتر هنرها مانند نقاشی، کاشی و... استفاده می‌شده است. جدول ۲ به مطالعه کتیبه‌نگاری و تزئینات آن اشاره دارد.

جدول ۲. مطالعه کتیبه‌های چهارطرف نقاشی غدیرخم.

کتیبه	موضوع	ویژگی	تصویر
بالا	ولایت آیه ۶۷ سوره ماید	خط ثلث تزیین در ۴ کتیبه جدا	
پایین	شاهان صفوی هنرمند	متناثر از نگارگری	
راست و چپ	شاهان قاجار	متناثر از نقاشی قاجار پیکرنگاری	
کنج	خورشید قاجاری		



تصویر ۷. کتیبه آیه ۶۷ سوره مائده آیه خلافت به خط ثلث، کتیبه طولی بالای نقاشی با خورشید قاجار.



تصویر ۸. خورشیدی نقاشی قاجاری که در چهار طرف نقاشی غدیر در کتیبه تکرار شده است، (راست)، جزئی از اثر.

تصویر ۷. کاشی با طرح خورشید (چپ)، شهر ری، صحن عتیق حضرت عبدالعظیم حسنی، کاشی هفت‌رنگ (ریاضی، ۱۳۹۵: ۱۰۵).

تصویر ۷ کتیبه با آیه خلافت و تصویر ۸ خورشید قاجاری در گوشه تصویر با نمونه کاشی با نقش خورشید در کاشی شهر ری تصویر ۹ دارای شباهت است. سمت راست کتیبه چهره فتحعلی شاه، محمدشاه و امیرسلطان تیمورگورکانی قرار دارد. نام هر شاه کنار چهره او نوشته شده است و به شناسایی افراد کمک می‌کند. پیکرها به صورت قدی بوده و در قاب‌هایی قرار گرفته‌اند و با دو گل آبی سفید در حاشیه‌ای طلایی از قاب بعدی جدا می‌شوند. تاج، لباس و جواهرات در همه پیکرها به چشم می‌خورد. چهره فتحعلی شاه، محمد شاه، ناصرالدین شاه مطابق با نقاشی‌های پیکرنگاری در هر دوره و با قوانین تصویری دوره قاجار نقاشی شده است. ۹-۱۰ شاهان قاجار و صفوی و تصویر ۱۱ پیکرنگاری از ناصرالدین شاه قاجار است که مفصل‌تر از بقیه شاهان با لقب کامل کار شده است؛ چون نقاشی در زمان او ایجاد شده و وی به عنوان حاکم معاصر تأکید شده است.



تصویر ۹. کتیبه شاهی سمت راست، (راست)، بخشی از اثر.

تصویر ۱۰. کتیبه شاهی سمت چپ، (چپ)، بخشی از اثر.



تصویر ۱۱. چهره ناصرالدین شاه با لقب و عنوان، بخشی از کتیبه سمت چپ نقاشی.
جدول ۳. نام شاهان و ویژگی‌های تصویری کتیبه سمت راست. (منبع: نگارنده)

نام	فتحعلی شاه	محمد شاه	امیر سلطان
تصویر			
تصویر روی نوشتار	السلطان فتحعلی شاه قاجار	السلطان محمد شاه قاجار	امیر السلطان تیمور گورکانی
ویژگی بصری	تاج شاهی، لباس شاهی دوره اول قاجار	کلاه شاهی و قبه جواهر یونیفرم نظامی غربی	دستار و پر حواصیل

جدول ۳-۴ به شاهان و نوشتار و ویژگی‌های تصویری در چپ و راست اثر اشاره دارد.

جدول ۴. نام شاهان و ویژگی‌های تصویری کتیبه چپ راست. (منبع: نگارنده)

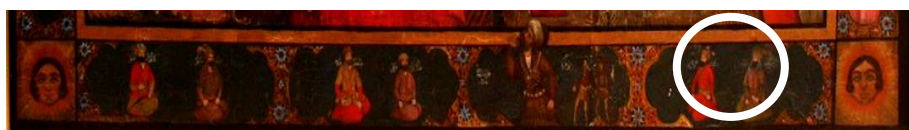
نام	ناصر الدین شاه	نادر شاه	مختار
تصویر			
نشان	تمثال مبارک حضرت السلطان ناصر الدین شاه قاجار، السلطان بن السلطان خاقان بن خاقان	نادر شاه افشار	مختار وفادار
ویژگی بصری	لباس یونیفرم قرمز غربی با پاگون، ردای آبی سلطنت، کلاه مخمل و قبه جواهر از آنجا که ناصر الدین شاه را مورد عنایت بیشتری قرار داده نشان می دهد در زمان کدام شاه تصویر شده است	کلاه دستار عمامه و پر حواصیل	کلاه رزم با پر حواصیل لباس رزم

هنرمند اثر

در قسمت پایین نقاشی در کتیبه پایینی چهره شاهان صفوی و خود نقاش، نقاشی شده است. نقاش با ظرافت چهره خود را لابلای چهره شاهان صفوی نقاشی کرده است و سرخود را بالا کشیده و کادرشکنی انجام داده و دست به دهان برده و به علامت تعجب به واقعه غدیر می نگرد. تصویر نقاش با تأکید بیشتر خود هنرمند از کادر بیرون زده و بر جذابیت نقاشی افزوده است. متأسفانه بعضی از چهره‌ها مخدوش شده و چهره‌های مشخص به ترتیب شاه اسماعیل صفوی، شاه عباس صفوی،

۶۵ پنجه باشی: تأملی بر معناکاوی پیکرنگاری مذهبی در نقاشی غدیرخم...

عضدالدوله دیلمی و شاه خدابنده (که احتمالاً سلطان محمد خدابنده الجایتو است). در مجموع در کتیبه تصویر شش شاه و خود هنرمند و دو پسر که شاید پسران هنرمند هستند و با چهره مشخص یا عنوان نیستند تصویر شده‌اند. این نقاشی امضای مشخص هنرمند را دارد و او نام خود را کنار تصویر نقاشی خود ذکر کرده است. عمل استاد حاجی فارسی. تصویر ۱۲ تا ۱۵ کتیبه پایین اثر و چهره نقاش را نشان می‌دهد.



تصویر ۱۲. چهره هنرمند، کادرشکنی شده در کتیبه پایین تصویر، بخشی از اثر.



تصویر ۱۳. شاه عباس و شاه اسماعیل، کتیبه طولی پایین اثر.



تصویر ۱۴. شاه عباس و شاه اسماعیل، کتیبه طولی پایین اثر.



تصویر ۱۵. نقاش استاد حاجی فارسی که با تحیر به واقعه غدیر می‌نگرد، کتیبه طولی پایین اثر.

مشخصات سفارش‌دهنده اثر

این نقاشی در وسط نقاشی پایین کار دارای مشخصات سفارش‌دهنده نقاشی بوده که موردی نادر است. در قسمت قرمز رنگ در پایین پای مبارک حضرت رسول ﷺ نوشته شده است: این مجلس که شبیه خم غدیر است حسب خواهش عالیجناب سهراب خان تقدیمی سمت اتمام برفت، احمد بن شیخ حسن مشهدی، ۱۲۷۷ قمری. تصویر ۱۶ سفارش‌دهنده را معرفی می‌کند.



تصویر ۱۶. کتیبه مشخصات سال اتمام اثر و سفارش‌دهنده در نقاشی با رنگ سفید.

هنرمند در این اثر آرایه‌های دینی و افراد و پیکره‌ها را در یک حوزه دینی و فرهنگی بازنمایی کرده است. تزئینات لباس‌ها برای دوران قاجار است و تدبیر هنرمند در بازنمایی تحولات زمانه‌اش را نشان می‌دهد. در این اثر با وجود پیکره‌های فراوان، سعی شده واقعه غدیر با توجه به شاخصه‌های شناخته‌شده پیکرنگاری دوره قاجار نمایش داده شود و تزئینات جامه‌ها به‌خوبی مشخص باشد. در نگاه نخست در این نقاشی دو پیکره اصلی و مرکزی حضرت رسول ﷺ و حضرت علی (علیه السلام) دیده می‌شود

و رنگ قرمز و سطح وسیع آن چشمگیرترین ویژگی این تصویر است. در باور فرهنگی شیعه در ایران دوره قاجار، رنگ سفید نماد پاکی و قداست است که دیده می‌شود. یکی دیگر از ویژگی‌های این نقاشی ارتباط با هنر نقاشی پیکرنگاری درباری است که با نمایش ناصرالدین شاه و تأکید بر آن از نظر دوره خود را اثبات می‌کند.

بزرگ‌نمایی مقامی در مرکز تصویر با توجه به جایگاه دینی حضرت علی (علیه السلام) و حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) به رتبه دینی این افراد اشاره می‌کند و آنان را در مرکز تصویر برجسته می‌سازد. این دو پیکره حتی بزرگ‌تر از دیگر پیکره‌ها هستند. ارتباط و پیوستگی این نقاشی با کتیبه‌نگاری خطوط قرآنی کار و نقاشی از شاهزادگان تأکیدی بر نقاشی پیکرنگاری این دوران است. این نقاشی در نهایت زیبایی و دقت به این اتفاق می‌پردازد و هنرمند خود را با درایت در صحنه وارد ساخته است.



تصویر ۱۷. آنالیز طرح خطی ترکیب‌بندی نقاشی واقعه غدیر اثر حاجی فارسی.



تصویر ۱۸. آنالیز ترکیب‌بندی، طرح خطی و تیرگی روشنی نقاشی واقعه غدیر اثر حاجی فارسی.



تصویر ۱۹. آنالیز کنتراست رنگی مکمل در ترکیب‌بندی نقاشی واقعه غدیر اثر حاجی فارسی.

نتیجه‌گیری

نقاشی‌های پیکرنگاری درباری دوره قاجار با قوانین مشخصی تصویر می‌شده‌اند. یکی از انواع این نقاشی‌ها شمایل‌نگاری مذهبی است که به موضوعات دینی اشاره دارد و در دوره قاجار مورد استقبال بوده است. نمونه مورد پژوهش با موضوع غدیرخم به امضای حاجی فارسی و به شماره اموالی ۹۰۰ موجود در موزه آستان معصومه علیه‌السلام در قم است که آسیب‌های فراوانی در نقاشی دارد. در مطالعه دو بخش نقاشی غدیرخم مشخص شد که با دو موضوع روبه‌رو هستیم: موضوع مذهبی غدیرخم و ولایت در مرکز و کتیبه‌نگاری از شاهان اطراف نقاشی و ۴ خورشید در کنج تصاویر، بالای تصویر آیه خلافت ۶۷ سوره مائده به خط ثلث. در قسمت مرکزی پایین تصاویر نام سفارش - دهنده اثر با نام سهراب خان و سال اثر ۱۲۷۷ قمری نوشته شده است. این نقاشی جنبه مذهبی دارد و ملی‌گرایی و مذهب‌گرایی شاهان قاجار و صفوی و شخصیت‌های مهم تاریخی را نشان می‌دهد. به طور کلی می‌توان گفت این نقاشی یکی از نمونه‌های نادر نقاشی پیکرنگاری مذهبی سفارشی است که تصویر هنرمند در اثر حضور داشته و نام سفارش‌دهنده و خطاط نیز آمده است. در مرکز نقاشی چهره‌های فراوانی دیده می‌شود که هر کدام شخصیت‌پردازی متفاوتی داشته و در هندسه مشخصی به صورت منظم و ردیف‌های مرتب قرار گرفته‌اند. نظم هندسی در این اثر بسیار دقیق بوده و بیشتر پیکره‌ها در بخش راست و دو پیکره اصلی مرتبط با موضوع در بخش چپ اثر قرار دارند. یکی از بخش‌هایی که کتیبه‌نگاری و تصویر مرکزی را به هم پیوند می‌دهد آیه ۶۷ سوره مائده به خط ثلث

است. پیکرنگاری در نقاشی غدیرخم متأثر از پیکرنگاری درباری دوره قاجار و قوانین تصویری آن است. این نقاشی، که آسیب‌های فراوانی هم دیده است، پیکرنگاری درباری را با موضوع مذهبی و شمایی غدیر به یکدیگر پیوند داده و از این لحاظ از تصاویر قابل اهمیت دوره قاجار است.

بررسی پیکرنگاری نقاشی دوره قاجار و ارتباط آن با این اثر مذهبی ویژگی‌های برجسته این نقاشی را مشخص می‌کند. بازنمایی دقیق و شخصیت‌پردازی و بزرگ‌نمایی دو شخصیت اصلی در مرکز تصویر از مهم‌ترین ویژگی‌های این نقاشی قاجاری است. کارکرد این نقاشی تأکید بر تشیع و شیعه‌نگاری در دوره قاجار و ارادت شاهان دوره‌های گذشته به‌خصوص شاهان صفوی و قاجار به این مذهب است. این نقاشی نمونه درخشانی از پیکرنگاری مذهبی در دوره قاجار است.

۱- **فرنگی‌سازی:** این شیوه از زمان شاه عباس اول آغاز شد و به‌خصوص در زمان شاه عباس دوم (۱۰۷۷-۱۰۵۲ ه.ق) رونق بسیاری یافت. (آژند، ۱۳۸۵: ۱۸۵) فرنگی‌سازی اصطلاحی است هنری که به الگوبرداری ناقص از نقاشی‌های اروپایی گفته می‌شود. این الگوبرداری فارغ از دید عمق‌گرایانه است؛ به‌طوری که به صورت سطحی از شیوه نقش‌مایه‌های اروپایی تقلید می‌شود. این شیوه الگوبرداری بین نقاشان و نگارگران ایرانی قدیم و هندی نزدیک به دویست سال مرسوم بود و از سال‌های میانی سده یازدهم قمری تا سال‌های ابتدایی سده چهاردهم هم رواج داشته است. (پاکباز، ۱۳۷۹: ۳۷۱)

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۶)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، انتشارات اسوه.
۱. امانت، عباس (۱۳۹۸)، قبله عالم ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران، ترجمه حسن کامشاد، تهران، کارنامه
 ۲. افشاری، مرتضی (۱۳۸۶)، خیالی‌نگاری پایه‌گذار شمایل‌نگاری به مفهوم امروزی، کتاب ماه هنر، ش ۱۰۷-۱۰۸، ص ۳۸-۴۴.
 ۳. افشاری، مرتضی، آیت‌اللهی، حبیب‌الله، رجبی، محمدعلی (۱۳۸۹)، بررسی روند نمادگرایی شمایل‌ها در نگارگری اسلامی از منظر نشانه‌شناسی، دوفصلنامه مطالعات هنر اسلامی، ش ۱۳، ص ۵۴-۳۷.
 ۴. افهمی، رضا و علی اکبر شریفی مهرجردی (۱۳۸۹)، نقاشی و نقاشان دوره قاجار، کتاب ماه هنر، ش ۱۴۸، ص ۳۳-۲۴.
 ۵. آژند، یعقوب (۱۳۸۵)، نمایش در دوره صفوی، تهران، فرهنگستان هنر.
 ۶. آدامووا، آت (۱۳۸۶)، نگاره‌های ایرانی گنجینه ارمیتاژ، ترجمه زهره فیضی، تهران، فرهنگستان هنر.
 ۷. افشار مهاجر، کامران (۱۳۹۱)، هنرمند ایرانی و مدرنیسم، تهران، دانشگاه هنر.
 ۸. آژند، یعقوب (۱۳۹۲)، نگارگری ایران، تهران، سمت.
 ۹. بلوکباشی، علی (۱۳۷۵)، قهوه‌خانه‌های ایران، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
 ۱۰. بورکهارت، تیتوس (۱۳۹۰)، ارزش‌های جاویدان در هنر اسلامی، مجموعه مقالات هنر و معنویت، ترجمه انشالله، رحمتی، تهران، فرهنگستان هنر.
 ۱۱. پاکباز، روبین (۱۳۷۹)، نقاشی ایران از دیرباز تا امروز، تهران، نارستان.
 ۱۲. پنجه‌باشی، الهه، فرهد، فرنیا (۱۳۹۶)، خورشید و فرشته نمادی از زن در کاشی‌های کاخ گلستان، مجله زن در فرهنگ و هنر، دوره ۹، ش ۴، ص ۵۱۱-۵۲۸.
 ۱۳. پنجه‌باشی، الهه (۱۳۹۹)، خوانش شمایی نقاشی حضرت علی و حسنین (علیهما السلام) در دوره قاجار محفوظ در آستان قدس، دوفصلنامه سخن تاریخ، س ۱۴، ش ۳۲، ص ۴۷-۷۱.
 ۱۴. پنجه‌باشی، الهه (۱۳۹۹)، مطالعه تحلیلی ویژگی‌های بصری و عناصر ساختاری نقش‌مایه دایره در نقاشی معروف به شمس اواخر دوره قاجار محفوظ در موزه آستان قدس رضوی، نگره، ش ۵۶، ص ۲۳-۵.
 ۱۵. پنجه‌باشی، الهه (۱۴۰۰)، مطالعه عناصر ساختاری نقاشی پرده بزرگ درویشی دوره قاجار بر اساس تاریخ‌نگاری بخش قدیم و جدید موجود در موزه آستان قدس، فصلنامه نگره، ش ۵۹، ص ۴۲-۵۹.

۱۶. تناولی، پرویز (۱۳۶۸)، قالیچه‌های تصویری ایران، تهران، سروش.
۱۷. جلالی جعفری، بهنام (۱۳۸۲)، نقاشی قاجاریه نقد زیبایی‌شناسی، تهران، کاوش قلم.
۱۸. حسینی، سیدهاشم، طاووسی، محمود (۱۳۸۵)، تحول هنر کتیبه‌نگاری عصر صفوی با توجه به کتیبه‌های صفوی مجموعه حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) کتاب ماه هنر، فروردین و اردیبهشت، ص ۶۴-۵۸.
۱۹. خلیلی، ناصر (۱۳۸۲)، گرایش به غرب در هنر عثمانی، قاجار، هند؛ تهران، کارنگ.
۲۰. دل‌زنده، سیامک (۱۳۹۵)، تحولات تصویری هنر ایران بررسی انتقادی، تهران، نظر.
۲۱. ریاضی، محمدرضا (۱۳۹۵)، کاشی کاری قاجاری، تهران، یساولی.
۲۲. شمس‌الدین محمد حسین (۱۴۱۹)، دارالکتاب العلمیه، ج ۳، بیروت: چاپ اول
۲۳. چلیپا، کاظم، گودرزی، مصطفی، شیرازی، علی‌اصغر (۱۳۹۰)، تأملاتی درباره موضوعات ملی و مذهبی در نقاشی قهوه‌خانه‌ای، فصلنامه نگره، ش ۱۸، ص ۶۹-۸۱.
۲۴. عزیززاده بیرجندی، زهرا، اکرم ناصری (۱۳۹۵)، پیوندهای هنر و سیاست در عصر قاجار و پیامدهای آن، باغ نظر، سال ۱۳، شماره ۴۲، ص ۷۸-۶۷.
۲۵. فلور، ویلم، چلکووسکی، پیترو و مریم اختیار (۱۳۸۱)، نقاشی و نقاشان دوره قاجاریه، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ایل شاهسون بغدادی.
۲۶. کشمیرشکن، حمید (۱۳۹۳)، کنکاشی در هنر معاصر ایران، تهران، نظر.
۲۷. کوثری، مسعود (۱۳۹۰)، هنر شیعی در ایران، جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، س ۳، ش ۱، ص ۳۶-۷.
۲۸. گودرزی، مرتضی (۱۳۸۸)، آینه خیال، تهران، سوره مهر.
۲۹. نصری، امیر (۱۳۸۹)، رویکرد شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی در مطالعات هنری، رشد، آموزش هنر، دوره ۸، ش ۱، ص ۶۲-۵۶.
۳۰. میرزایی مهر، علی‌اصغر، حسینی، مهدی (۱۳۹۶)، کشف ارزش تصویر در هنر عهد فتح‌علی شاه قاجار، مبانی نظری هنرهای تجسمی، ش ۴، ص ۹۹-۱۱۰.

31. -Ettinghausen, Richard. (1954). Thw Wadecupin the Cleveland Museum of Art, Its Origin and Decorations, in Art s Orientalis, vol2, University of Mishigan, p349.
32. -Raby and others (1998), Royal Persian Painting (The Qajar Epoch 1785-1925) Brooklyn Museum of Art, New York.
33. -Ulrich, Marzolph, (2001). »Persian Popular Literature in the Qajar Period« , Nanzan University, Vol. 6.0, No. 2, pp. 215-236
34. www.malekmuseum.org.

Historical-jurisprudential explanation

"The Legitimacy of Holding Political Jobs by Women"

Fatemeh Sadat Alavi Aliabadi¹ | Fatima Karachian Thani²

(DOI): [10.22034/SKH.2023.14644.1357](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.14644.1357)

Original Article

P 72 - 99

Abstract

Investigating the possibility of women assuming governmental and managerial positions and the possibility of this responsibility conflicting with their Shariah duties and tasks is one of the issues of interest in women's research fields. In this historical-jurisprudential research, we try to examine the evidence of the legitimacy of women's political positions in the history of Islam and "contemporary Imamiya jurisprudence". With this aim, the historical examples of women's right to political participation have been extracted from the Qur'an and the Sunnah of the Innocents, and then the jurisprudence of Shia Imamia has been used to explain the possibility of women's right to political participation in important political jobs. The data of this research was obtained from historical documents and verses and traditions. The findings of the research show that it is possible for women to attain high political positions in the society, such as the ministry or the presidency, and the only obstacle to achieving this so far is its "unacceptability" and not its "illegitimacy".

Keywords: political positions of women, history of Islam, contemporary jurisprudence of Imamia, legitimacy of political positions.

1 - General Department, Women Higher Education Complex, Al-Mustafa Al-Alamiya University, Mashhad, Iran.
(f_alavi@miu.ac.ir)

2 - Department of Islamic Education and Law, Women Higher Education Complex, Al-Mustafa Al-Alamiya University, Mashhad, Iran (sa.sani86@gmail.com)

Received: 2022/10/31 | Accepted: 2023/03/05



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

تبیین تاریخی-فقهی «مشروعیت تصدی مشاغل سیاسی توسط زنان»

فاطمه سادات علوی علی آبادی (نویسنده مسئول)^۱ | فاطمه کراچیان ثانی^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.14644.1357](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.14644.1357)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۹۹/۷۲

بررسی امکان عهده‌دار شدن منصبی حکومتی و مدیریتی توسط بانوان و امکان تضاد این مسئولیت با وظایف و تکالیف شرعی ایشان، یکی از مسائل مورد توجه در حوزه‌های پژوهشی زنان است. در این پژوهش تاریخی-فقهی می‌کوشیم به بررسی مؤیدات مشروعیت مناصب سیاسی زنان در تاریخ اسلام و «فقه معاصر امامیه» بپردازیم. با این هدف، مثال‌های تاریخی حق مشارکت سیاسی زنان، از قرآن و سنت معصومین استخراج، و بررسی شده است و سپس مؤیدات فقهی شیعه امامیه برای تبیین امکان حق مشارکت سیاسی زنان در مشاغل مهم سیاسی به یاری گرفته شده است. داده‌های این پژوهش از بین اسناد و مدارک تاریخی و آیات و روایات، به دست آمده است. یافته‌های پژوهش از امکان دستیابی به مناصب عالی سیاسی جامعه همچون وزارت یا ریاست جمهوری توسط زنان حاکی است و تنها مانع تحقق این امر تاکنون، «عدم مقبولیت» و نه «عدم مشروعیت» آن است.

کلیدواژگان: مناصب سیاسی زنان، تاریخ اسلام، فقه معاصر امامیه، مشروعیت مناصب سیاسی.

^۱ - گروه عمومی، مجتمع آموزش عالی خواهران، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران.

f_alavi@miu.ac.ir

^۲ - گروه معارف اسلامی و حقوق، مجتمع آموزش عالی خواهران، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران.

sa.sani86@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴



۱. بیان مسئله

حضور زنان در عرصه مناسبات سیاسی و تصور تراحم آن با آموزه‌های دینی از دیرباز مطرح بوده است. در باور برخی عالمان دینی ایفای نقش اجتماعی برای زنان نه تنها با ضرورتی همراه نبود، که در پاره‌ای موارد خانه‌نشینی و عدم حضور در جامعه حسنات و برکات شرعی و اخلاقی دارد. در برهه‌ای از تاریخ (عصر خلفا) تکلم زنان امری سر به شمار می‌رفت. خلفای عباسی، دخالت در امور حکومت را درخور زنان نمی‌دانستند و صاحبان مناصب، مشارکت زنان را در امور سیاسی به شدت نهي می‌کردند.

توجهی که آن دسته از علما بر تأیید دیدگاه خود آورده‌اند، حضور استثنایی زنان در عرصه قدرت و بر مبنای شرایط نادر اجتماعی است؛ به طور مثال حضور حضرت خدیجه علیها السلام در فعالیت سیاسی اسلام یک صورت خاص و به دلیل ثروت ایشان بوده است. همراهی حضرت صدیقه کبری علیها السلام در جبهه دفاع از امامت را به ملاحظه عصمت حضرت طاهره نسبت داده‌اند.

لیک با کاوشی دقیق در متون تاریخی و پژوهشی شواهد فراوانی وجود دارد که زنان حتی در عصر نبوی نقش‌های ممتازی را به انجام می‌رساندند. فعالیت‌ها و کنشگری‌هایی که می‌توانسته از سوی مردان صورت پذیرد؛ اما به بانوان واگذاشته شده است؛ مصادیقی که در سابقه تاریخی، انکارنشده است.

آنچه از واکاوی آموزه‌های شرعی و فقهی در موافقت یا مخالفت فعالیت سیاسی زنان می‌توان یافت در منازعاتی است که درباره حضور بانوان در منصب قضاوت مطرح می‌شود. ادله و روایاتی که پیرامون آن از طرف مخالفین تکرار می‌شود، از جانب بسیاری از عالمان دینی پاسخ داده می‌شود و مانع شرعی قابل توجهی بر این گونه مشارکت‌های زنان در دست نیست.

آنچه در پژوهش حاضر محل بررسی است، نخست آنکه آیا در نصوص اسلامی، جایگاه بانوان در قدرت سیاسی مطرح بوده است؟ آیا از صدر اسلام زنانی بودند که در ساحت سیاسی، فعالیت داشته باشند؟ با توجه به اینکه در فرهنگ دینی ما تأکید بر عفاف و پاکدامنی است، آیا ادله استنادی متقنی بر منع شرعی زنان از پذیرفتن مدیریت سیاسی موجود است؟ آیا در صورت توانمندی و شایستگی زنان، شریعت اسلام، مانع مشارکت، تصمیم‌سازی و مدیریت آنها خواهد شد؟

این پژوهش درصدد است تا با بررسی مؤیدات مشروعیّت مناصب سیاسی زنان در تاریخ اسلام و «فقه امامیه»، بستر نوینی برای بازبینی مشارکت سیاسی مؤثرانه‌تر زنان با عطف به توانمندی‌های علمی و تخصصی آنان در نظام جمهوری اسلامی تبیین کند.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی در سال‌های اخیر در حوزه مشارکت سیاسی زنان انجام شده است که ازجمله آنها می‌توان به مقاله «بررسی ادله فقهی مخالفان ولایت سیاسی زنان در فقه شیعه» (عترت‌دوست و وزیری فرد، ۱۳۹۲: ۷۹-۹۴) و مقاله «دیدگاه قرآن درباره مشارکت سیاسی زنان» (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۷۰-۱۸۳) و مقاله «میزان گستره مشارکت سیاسی زنان از منظر دین» (علایی رحمانی، ۱۳۸۳: ۱۳-۳۸)، «تأملی بر ادله لفظی مخالفان تصدی مناصب حکومتی توسط زنان» (نصیبه موسوی و سیدعلی سیدموسوی، ۱۳۹۹: ۴۱-۵۵)، کتاب مبانی فقهی مدیریت زنان در مناصب سیاسی (پیروز، ۱۳۹۹: ۱-۴۴۴)، کتاب مبانی فقهی حقوقی مشارکتهای سیاسی اجتماعی زنان (پورعلی، ۱۳۹۸: ۱-۱۱۴) اشاره کرد. نوآوری این پژوهش آن است که شاهد مثال‌های تاریخی حق مشارکت سیاسی زنان را در شش مقوله (بیعت، هجرت، امر به معروف و نهی از منکر، تبلیغ دین، میزبانی اسرا و هیئت‌های سیاسی، امان‌دهی) از قرآن و سنت معصومین استخراج، و بحث و بررسی می‌کند و سپس مؤیدات فقهی شیعه امامیه را در تبیین امکان حق مشارکت سیاسی زنان در بالاترین جایگاه حکومتی (در نظام جمهوری اسلامی، به عنوان پست ریاست‌جمهوری) به یاری گرفته است. در وهله بعدی به تبیین و تحلیل چرایی حضور گاه کمرنگ زنان در مقامات سیاسی در متن تاریخ اسلام می‌پردازیم؛ هر چند مشارکتهایی به اقتضای شرایط و برهه تاریخی برای آماده کردن ساختار فرهنگی جامعه موجود است.

۳. جستاری بر فعالیت‌های سیاسی زنان در قرآن

در ادامه برخی از مؤیدات فعالیت سیاسی زنان از منظر قرآن و سنت را در هفت مقوله (حکومت، بیعت، هجرت، امر به معروف و نهی از منکر، تبلیغ دین، میزبانی اسرا و هیئت‌های سیاسی، امان‌دهی) بحث و بررسی می‌کنیم:

۳/۱. آیات مربوط به حکومت ملکه سبا

قرآن در داستان ملکه سبا، به دو موضوع اشاره می‌فرماید: نخست آنکه قوم سبا خورشیدپرستند و دوم اینکه رئیس آنها زن است و هدهد از این مسائل با تعجب یاد می‌کند. درباره این آیه که دو موضوع خورشیدپرستی و ریاست زنان کنار هم قرار گرفته است و در ادامه آیه چنین آمده که شیطان اعمال آنها را زینت داده و از راه حق بازداشته است پس هدایت نمی‌شوند، چنین به نظر می‌رسد که ریاست بلقیس امر مذمومی است و زنان نمی‌توانند در امور سیاسی دخالت کنند. در پاسخ می‌توان

گفت اول اینکه تعجب هدهد شاید ناشی از این بوده که ریاست زنان تا کنون سابقه نداشته است. اثبات حرمت از چنین موضوعی امر بعیدی است؛ دوم اینکه خورشیدپرستی و حکومت زنان در ردیف هم قرار گرفته است به این معنا نیست که هم سنخ باشند. بلکه به شهادت آیه مذمتی که آیه می - فرماید: «شیطان اعمال آنها را زینت داده است» و از راه حق بازداشته مربوط به خورشیدپرستی است؛ سوم اینکه مقایسه رفتار ملکه سبا با رفتار مغرورانه خسرو پرویز در پاره کردن نام حضرت رسول ﷺ نشان می‌دهد که درایت مردان در حکومت‌داری، همیشه بیش از زنان نیست. چهارم اینکه خداوند در قرآن بلقیس را عاقل، دوراندیش، واقع‌گرا، خواهان حق معرفی می‌کند. وی زمانی که نامه حضرت سلیمان (علیه السلام) را دریافت می‌کند به آن حضرت احترام می‌گذارد و خلاف پادشاهان آن زمان با شیوه صحیح مدیریت با بزرگان قوم خود درباره نوع برخورد با حضرت سلیمان (علیه السلام) مشورت می‌نماید و با دوراندیشی پیشنهاد جنگ آنها را رد می‌کند. (پیروز، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۱۷۴؛ قرطبی، ۱۳۸۴: ۱۸۳/۱۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۴۹/۴ علامه طباطبائی، بی‌تا: ۳۵۵/۱۵)

در نهایت با رفتن به دیار حضرت سلیمان (علیه السلام) با مقایسه قدرت خداوند با قدرت خود ایمان می‌آورد. عبارت ﴿انی ظلمت نفسی﴾ (نمل، ۴۴) در تفاسیر قرآن ظلم به نفس در پرستش خورشید بیان شده است که بلقیس از این عمل توبه کرده است. (سمرقندی، بی‌تا: ۵۸۵/۲) در تفاسیر گفته شده وی پس از ایمان مدت‌ها بر قوم خود حکومت کرد (طبرسی، بی‌تا: ۷/ص ۲۵۱) که نشان‌دهنده این است که مدیریت کلان بر زنان نکوهش نشده است بلکه به‌نحوی تمجید شده و دلیل بر جواز آن است.

۳/۲. آیات مربوط به بیعت زنان با پیامبر اسلام ﷺ

پیش از اسلام، مشارکت زنان و حضور آنان در متن رویدادهای مهم سیاسی و اجتماعی، عملاً نقش و جایگاهی بین اعراب نداشت. ازجمله موارد آغازین تحول این بینش در عصر بعثت، شرکت زنان در حق تعیین سرنوشت و گزینش شیوه حاکمیت سیاسی بود. در جریان فتحه مکه، حضور زنان در بیعت با پیامبر ﷺ به‌صراحت در قرآن خاطر نشان شده است. (ممتحنه: ۱۲) در متون تاریخی نام بیش از پانصد نفر از زنانی که با پیامبر اسلام ﷺ بیعت کرده‌اند ثبت و ضبط شده است. (رک. ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸)

۳/۳. آیات مربوط به هجرت زنان

عرصه دیگری که می‌توانست خاستگاه حضور زنان در امر سیاسی باشد، هجرت اول به سرزمین حبشه است. کنار یازده مرد چهار زن نیز در این هجرت مشارکت داشتند. رقیه دختر رسول خدا ﷺ، (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۳۸/۸) سهله دختر سهیل بن عمرو، (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۷۱/۵) ام سلمه دختر ابی‌امیه، (عسقلانی، همان: ۳۴۲) و لیلی دختر ابی‌خثمه (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۰۳/۸). پس از آن

مسلمانان دیگر به آنان ملحق شدند تا آنکه تعداد مردان به ۸۲ یا ۸۳ و زنان به ۱۸ تن رسید. (ابن هشام، بی تا: ۱/ ۳۶۵-۳۶۹)

هجرت دوم در سال سیزدهم بعثت اتفاق افتاد. با افزایش فشارها و شکنجه‌ها از سوی مشرکان، پیامبر ﷺ دستور داد تا مسلمانان به یثرب مهاجرت کنند. در این هجرت نیز حضور گسترده زنان به چشم می‌خورد و خداوند متعال از هجرت آنان، به طور ویژه یاد کرده است. (احزاب: ۵۰) از بانوانی که در هجرت دوم، حضور داشتند حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) و فاطمه بنت اسد (علیها السلام) و فاطمه دختر زبیر بن عبدالمطلب (علیه السلام) (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۸۳؛ طبرسی، بی تا: ۶۶) را می‌توان نام برد.

۳/۴. آیات مربوط به فعالیت سیاسی زنان

آیه ۱۵۹ آل عمران، به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که با مؤمنان مشورت کند. مقصود از مؤمنان در هر دو آیه، زنان و مردان مؤمن‌اند. از این رو در این آیات و آیات مشابه، قرآن به زن حق مشارکت می‌دهد و به صورت ضمنی، صلاحیت و شایستگی او را تأیید می‌کند. (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۷۳)

یکی از موارد مشارکت سیاسی زنان، ماجرای ابولبابه و سفارت امسلمه، همسر پیامبر اسلام ﷺ در این ماجراست: پس از آنکه ابولبابه (برای پیمان دوستی با یهودیان بنی قریظه) به مسلمانان خیانت ورزید و اسرارشان را فاش کرد، سخت پشیمان شد؛ خود را به یکی از ستون‌های مسجد بست و با خدا پیمان بست که اگر خداوند از تقصیر وی نگذرد، تا پایان عمر به همین حالت به سر برد. پس از گذشت شش روز پیک وحی، بشارت آمرزش ابولبابه را آورد. (توبه: ۱۰۲)

پیامبر ﷺ با خوشحالی به امسلمه فرمود: خداوند از تقصیر «ابولبابه» درگذشت. برخیز و بشارت بده. امسلمه به مسجد نزد ابولبابه رفت و گفت: «بشارت بر تو باد که خداوند توبهات را پذیرفت. (ابن هشام، بی تا: ۲/ ۲۳۷-۲۳۸)

از دیگر مؤیدات فعالیت سیاسی زنان در جامعه، آیه مباهله است. (آل عمران: ۶۱) در روز مباهله، پیامبر اسلام ﷺ از بین همه مسلمانان، فقط چهار تن را که یکی از آنان فاطمه زهرا (علیها السلام) بود همراه برد. (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۱/ ۴۹۶-۵۱۳)

۳/۵. مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان در عصر معصومین (علیهم السلام)

الف) فاطمه زهرا (علیها السلام) همه عمر خود را در حمایت از قرآن و رسول الله ﷺ صرف کرد. در عصر نبوت، که دوره ابلاغ دعوت الهی و انواع مشکلات و دشمنی‌ها سر راه پیامبر اکرم ﷺ خودنمایی می‌کرد، حضور فاطمه زهرا (علیها السلام) کنار پیامبر ﷺ بود. پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، حضرت زهرا (علیها السلام) به حمایت از جانشین حقیقی و وصی رسول خدا ﷺ، تبیین جایگاه و لزوم تبعیت از ایشان، همت

گماشت و سرانجام در این راه به شهادت رسید. (الهی زاده، ۱۳۹۶: ۷۳)

ب) پناه دادن^۱ برخی زنان صحابی به چند تن از مشرکین در جریان فتح مکه: امسلمه به ابوسفیان بن حارث و عبدالله بن امیه بن مغیره پناه داد. (ابن هشام، بی تا: ۴۰۰/۲) امهانی، دختر ابوطالب و خواهر امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به سه تن از مشرکان امان داد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پذیرفت. ام حکیم، دختر حارث بن هشام نیز همسرش، عکرمه بن ابوجهل، را در پناه خود قرار داد. (ابن هشام، بی تا: ۴۱۰-۴۱۱)

همچنین زنان این حق سیاسی را داشتند که اسیری را نزد مسئولان نظام اسلامی شفاعت کنند و او را آزاد کنند و از مرگ حتمی یا بردگی برهاند؛ چنانکه زینب، دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شوهرش، ابوالعاص بن ربیع، را که در جنگ بدر اسیر شده بود، آزاد کرد. (ابن هشام، بی تا: ۶۵۲-۶۵۳)

ج) حضور فعال زنان در تبلیغ دین اسلام: شاهد مثال، غزیه، دختر جابر بن حکم، از طایفه قریش و از قبیله بنی عامر است. او در آغاز بعثت، مسلمان شد و در تبلیغ اسلام خصوصاً در دعوت کردن زنان به اسلام، تلاش پیگیری داشت و با تمام تهدیدات و شکنجه‌های قریش، دست از ایمانش برنداشت. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۲۲/۸-۱۲۳)

نمونه دیگر، خنساء از طایفه بنی سلیم، شاعر بزرگ دنیای اسلام و جاهلیت است که در تبلیغ دین اسلام، بسیار کوشا بود و موجب شد تمام قبیله‌اش مسلمان شوند. (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲: ۱۸۲۷/۴)

د) میزبانی اسرا و هیئت‌های سیاسی: خانه رمله، دختر حارث بن ثعلبه، مهمان‌سرای حکومت و محل نگهداری اسرا بود که ملاقات‌های رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با وفود و نمایندگان قبایل در آنجا انجام می‌شد. (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۱۱۵/۶؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۲۷-۲۲۸/۱) خانه رمله محل نگهداری اسرا نیز بوده است. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۲۲/۲)

ه) بیعت زنان با پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) در عقبه (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۰۷/۱)، بیعت رضوان (واقعی، ۱۹۹۸: ۵۷۴/۲) و بیعت غدیر؛ (امینی، ۱۴۱۶: ۴۸/۱) پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، تاریخ به حضور

۱- چوار، رسم عرب در عصر جاهلی بود که براساس آن فرد یا قبیله ضعیف، در پناه فرد یا قبیله قوی قرار می‌گرفت و در اسلام نیز با تغییراتی تأیید شد. پیش از بعثت، رسم چوار برای زنان، چندان رایج نبود و تنها زنانی می‌توانستند مجبور باشند که به نیروی عشیره و قبیله خود، متکی بودند. (جاحظ، ۱۹۶۹: ۴۲-۴۳؛ میدانی، ۱۹۸۷: ۳/۴۵۰-۴۵۳) قرآن کریم «حسن چوار» را به منزله ارزشی اخلاقی و ایمانی مطرح کرد (توبه: ۶؛ نساء: ۳۶) و پیامبر اکرم [مسلمانان را به این خصلت نیکو، سفارش نمود. (متقی، ۱۹۸۹: ۴۹-۶۲) از سال پنجم بعثت، که اذیت و آزار مسلمانان توسط مشرکان، شدت گرفت، پیامبر [به مسلمانان اجازه داد تا به حبشه هجرت کنند و در چوار نجاشی، پادشاه آنجا، قرار گیرند (یعقوبی، بی تا: ۲/۲۹) از این زمان به بعد، مفهوم چوار از محدوده قبیله‌ای آن فراتر رفت و نوعی «پناهندگی سیاسی» تلقی شد.

زنان در مسئله بیعت برای خلافت امیرالمؤمنین، حضرت علی (علیه السلام) شهادت می دهد. (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰)
(و حضور زنانی چون فاطمه زهرا (علیها السلام)، ام عماره، ام ایمن و... در جبهه های جنگ. (واقعی، ۱۹۹۸: ۱/ ۲۵۰ و ۱/ ۲۶۸)

(ز) فعالیت سیاسی سوده همدانی در زمان امام علی (علیه السلام) که در یکی از مهم ترین امور سیاسی (عزل و نصب فرماندار یک منطقه) نماینده امام شد. (ابن عبد ربه، ۱۹۸۷: ۱/ ۳۴۵)
(ح) ام المؤمنین ام سلمه، جزء معدود زنان فقیه عصر معصومین (علیهم السلام) است که صحابه بزرگی مانند جابر بن عبدالله انصاری از فتاوی ایشان بهره مند شده اند. (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳/ ۲۸۳) با توجه با آنکه صحابه در مسائل مهم سیاسی مانند بیعت، به فتاوی ایشان عمل نموده اند، محتمل است که ایشان به دلیل مرجعیت علمی و به دلیل بینش سیاسی بالا^۱، منصب قضاوتی در دوره معصومین (علیهم السلام) داشته است.

(ت) پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخی امور مدیریتی را به زنان ارجاع می دادند؛ اگرچه مردان نیز در آن امور می توانستند منشأ خدمات باشند. به عنوان مثال هنگامی که در نبرد خندق، تیری به سعد بن معاذ اصابت کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به کسان وی چنین فرمان داد: «او را به خیمه رفیده ببرید تا وی را از نزدیک، عیادت کنم». رفیده، این خیمه را به دستور رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مسجد برافراشته بود و در آن، مجروحان را درمان می کرد و رایگان، به کسانی از مسلمانان که گرفتاری داشتند، خدمت می کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۲/ ۵۸۶)

(ی) برخی زنان در عصر حضور معصومین (علیهم السلام)، عهده دار مناصب حکومتی بوده اند؛ «سمراء بنت نهیک الأسدیة» در زمان رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) امور حسبه را بر عهده داشت. وی با شلاق کسانی را که در داد و ستد، غش و فریبکاری می کردند، مجازات می کرد.^۲ (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲: ۴/ ۱۸۶۳)

۱- هنگامی که مردم بر خلیفه سوم شوریدند ام سلمه نزد عثمان رفت و خلیفه را نصیحت کرد و او را از عمل به غیر سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نهی کرد. (کحاله، بی تا: ۵/ ۲۲۴) ام سلمه تلاش فراوان کرد تا ام المؤمنین عایشه را از سفر به بصره بازدارد (ابن اعثم، ۱۳۹۳: ۲/ ۲۸۲-۲۸۳) و زمانی که عایشه برای قیام و جنگ با حضرت علی (علیه السلام) روانه بصره شد، ام سلمه برای وی نامه ای طولانی نوشت و در آن تأسف خود را از مواضع عایشه و اندیشه و حکمت نداشتن او، اعلام نمود. (کحاله، بی تا: ۵/ ۲۲۴) از سوی دیگر نامه ی به امیرالمؤمنین حضرت علی: نوشت و ضمن خبر دادن از اقدام شورشیان جمل، گفت: «به خدا سوگند اگر نبود که زنان پیامبر [از خروج از خانه هایشان نهی شده اند همراه تو می آمدم. اکنون عزیزترین عزیزانم، یعنی فرزندان عمر بن ابی سلمه را به همراهت می فرستم.» (ابن اعثم، ۱۳۹۳: ۲/ ۲۸۴) ام سلمه در میان مردم مکه نیز به تبلیغ برای امام علی: پرداخت. (بلاذری، ۱۳۹۷: ۲/ ۲۲۴)

۲- سمراء بنت نهیک الأسدیة: أدركت رسول الله [وكانت تمر في الأسواق، وتأمّر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها].

شاهد مثال دیگر، شفاء دختر عبدالله بن عبدشمس عدوی قرشی است که از سوی خلیفه دوم، به عنوان محتسب بازار مدینه منصوب شد. (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲: ۴ / ۱۸۶۸-۱۸۶۹؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۸ / ۲۰۲-۲۰۱؛ ابن حزم، ۱۴۰۳: ۱۵۰) پسرش سلیمان بن ابی حثمه در مسجد مدینه در روزگار عمر، امامت نماز تراویح را بر زنان و در روزگار عثمان بر مردان و زنان بر عهده داشت (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۲ / ۲۱۵-۲۲۰) و برخی نیز مقام مادرش، محتسبی بازار مدینه، را برای وی یاد کرده‌اند. (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲: ۲ / ۶۴۹)

شاید برخی اشکال کنند که انتصاب یک زن به عنوان محتسب بازار مدینه، دلالت بر توصیه این عمل از امام معصوم (علیه السلام) ندارد. در پاسخ باید گفت معصوم (علیه السلام) در این مورد خاص، موضع نفی و سلبی نیز نداشته است؛ درحالی که در موارد عدم جواز شرعی برخی احکام صادره از سوی خلفا، امام علی (علیه السلام) آنها را بدعت دانسته و مخالفت خویش را اعلام و ابراز کرده است. بنابراین سکوت امام (علیه السلام) یا عدم واکنش آن حضرت به مدیریت آن بانو را می‌توان به مثابه تقریر معصوم (علیه السلام)، حجت دانست. ک خطبه‌های حضرت زینب (علیها السلام) در کوفه و شام (در ایام اسارت) که افکار عمومی را بیدار کرد. (ابن طیفور، بی تا: ۱۲-۲۴)

ل) زنانی که صاحب اسرار ائمه معصومین (علیهم السلام) بودند: برخی بانوان در عصر حضور ائمه (علیهم السلام) صاحبان اسرار امامت بودند که اسرار سیاسی را نیز شامل می‌شده است؛ به عنوان مثال امام ششم (علیه السلام) در یک حرکت سیاسی، با وصیت‌نامه رسمی، پنج نفر را به عنوان وصی خویش معرفی کرد که یکی از آنها، حمیده، همسر آن حضرت بود. (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۰۸) نمونه دیگر، حکیمه، دختر امام محمد جواد (علیه السلام) است که حضور چهار امام (علیهم السلام) را درک کرده (رک. شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۳۹-۲۳۰) و از سفیران امام زمان (علیه السلام) پس از رحلت امام حسن عسگری (علیه السلام) بوده است. مامقانی، ایشان را در زمره زنان راوی، نام برده است. (مامقانی، ۱۳۵۲: ۷۶ / ۳) حکیمه از امام حسن عسگری (علیه السلام) و حضرت مهدی (علیه السلام) روایت کرده و موسی بن محمد بن قاسم بن حمزه، که حکیمه عمه پدر او بوده است، از ایشان نقل نموده است. (کلینی، ۱۴۱۳: ۱ / ۳۹۱)

م) در فراز و فرود حکومت‌های پس از اسلام، زنانی از خاندان‌های مسلمان، توانسته‌اند به صورت قانونی بر مناطقی از جهان اسلام، حکومت کنند. ازجمله ایشان، سیده ملکه اروی است که ۶۵ سال فرمانروایی و امور دولت و سیاست سراسر یمن را بر عهده داشت. خلیفه فاطمی (مستنصر) نه تنها رهبری سیاسی سیده اروی را در یمن تصدیق کرد، بلکه به ملکه صلیحی، اقتدار دینی خاصی بر جوامع اسماعیلی یمن و گجرات اعطا کرد. (دفتری، ۱۳۸۸: ۱۰۵-۱۰۷)

۴. مبانی فقهی منع مناصب سیاسی زنان و نقد آنها

آن دسته از اندیشمندان دینی که به دیدگاه منع حضور و مشارکت سیاسی زنان باور دارند، به آیات، روایات و ادله‌ای تمسک جسته‌اند که در ادامه آنها را بیان می‌کنیم.

۴/۱. استدلال به آیات قرآن

منتقدان حضور زنان در کنشگری‌های سیاسی به مواردی از آیات قرآن کریم استدلال کرده‌اند که ردشده و با پاسخ هستند

آیه نخست، آیه ۳۴ سوره نساء است: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (نساء: ۳۴) مخالفان مشارکت سیاسی زنان، قوامیت ذکرشده در آیه را به همه ابعاد زندگی تسری داده و به برتری همه مردان در همه امور زندگی اعتقاد دارند. در پاسخ چنین برداشتی، بیان شده آیه مذکور، ارتباطی به مسؤولیت سیاسی زنان ندارد و به حیطه مسائل خانوادگی و تأمین مخارج زندگی محدود می‌شود. (فیاض، ۱۳۹۲: ۶۴؛ رئوف، ۱۳۷۷: ۱۱) بنابر نظر دیگری تأمین منافع و مصالح زنان، از مفاد آیه به شمار می‌آید. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۴/ ۳۲۴) مخالفین در تفسیر آیه ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (بقره: ۲۲۸) بیان کرده‌اند، برتری ذکرشده در آیه درحقیقت «حق حاکمیت» است که با توجه به برتری مردان، حق زمامداری به آنان اختصاص یافته است. اما با در نظر گرفتن صدر و ذیل آیه، که درباره حقوق زوجینی است که با طلاق رجعی از یکدیگر جدا شده‌اند، درجه ذکر شده مربوط به امر طلاق و رجوع است. تعمیم این حکم در حق همه زنان و مردان، نیازمند قرینه است که چنین چیزی در دست نیست. (شاربی، ۱۴۱۲: ۲۴۶/۱)

آیه استناد شده دیگر ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (احزاب: ۳۳) است. مخالفین مشروعیت مناصب زنان به مفاد آیه اشاره کرده‌اند که حضور زنان در عرصه ریاست، مستلزم خروج از خانه و اختلاط با مردان است. اولاً پاسخ داده شده که آیه با خطاب به همسران پیامبر ﷺ شروع شده است و خطاب عمومی به همه زنان نیست و دلالتی بر اینکه اگر زنی شئون دینی را رعایت کند از حضور وی در اجتماع منع شود، ندارد. دوماً بر فرض آنکه این آیه خطاب به همسران پیامبر ﷺ نیز نباشد و خطاب عمومی باشد موضوع آیه مرتبط به عفاف و پاکدامنی است، که البته تمام بانوان می‌توانند با رعایت مفاد آیه در عرصه‌های سیاسی ظاهر شده و به وظایف خود بپردازند.

۴/۲. استدلال به روایات

روایت‌هایی که مخالفین مناصب سیاسی زنان به آنها استدلال جسته‌اند، فراوان‌اند. معروف‌ترین

آنها روایت از ابوبکره است که نقل می‌کند: «... لن یفلح قوم ولوا امرهم امرا». (بیهقی، ۱۴۱۴: ۹۰/۳؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۱۷/۵۹۹) این روایت از دو جهت سندی و دلالتی اشکال دارد. اولاً درباره شخصیت ابوبکره مدارک مناسبی در دست نیست و این حدیث در کتب اربعه شیعه نقل نشده است و در تحف العقول به شکل مرسله روایت شده است. این حدیث به سندهای متفاوتی نقل شده است و از طبقه اول راویان هر چه دورتر می‌شویم، بر تعداد راویان افزوده می‌شود. از نظر حدیث‌شناسی شیعه این روایت مرسله است و هیچ‌گونه جابجایی ندارد و ضعیف به شمار می‌رود. (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵/۱)

ثانیاً از لحاظ دلالت نیز این روایت مخالف با قرآن است؛ زیرا نمونه‌ای که قرآن از حاکمیت زن در دوره حضرت سلیمان (علیه السلام) آورده است، مخالفت دارد. از آنجا که قرآن از بانویی سخن می‌گوید که حاکم قوم خود بود و درایت صحیحی داشت و چون فرعون و نمرود برابر پیامبر الهی طغیان نداشت، فضای ناظر بر روایت احتمالاً درباره شرایط سیاسی و اجتماعی آن روز ایران و سلطنت ساسانیان است. مفاد این دست روایات بر فرض صحت، امری عقلی و ارشادی است، نه حکمی شرعی.

روایت دیگری «... لَا تُؤَلَّى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ وَ لَا تُؤَلَّى الْإِمَارَةَ» (بروجردی، ۱۳۸۶: ۳۰/۱۰۶؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۴/۱۰۰) از طریق شیعه و سنی نقل شده است. از لحاظ سندی، شخصی به اسم احمد بن قطان، که شیخ صدوق نیز برای وی اعتباری قائل نیست، (فهیم کرمانی، ۱۳۷۴: ۷۸) بر فرض پذیرش روایت بر کراهت حکومت و قضاوت بر زنان است.

فقهایی مانند شیخ اعظم انصاری، مرحوم خوانساری، سیدمحمد طباطبائی، گلپایگانی و سیدعلی طباطبائی (خوانساری، ۱۳۵۵: ج ۶، ص ۷؛ طباطبائی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۳۸۵؛ انصاری، ۱۴۱۵: ص ۴۰ و ۴۱؛ گلپایگانی، ۱۴۲۶: ص ۴۶، طباطبائی، بی‌تا: ص ۶۹۵) نیز این حدیث را هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مورد مناقشه قرار داده‌اند. محقق خویی سلسله‌سند این حدیث را معتبر در نظر نمی‌گیرد و بیان می‌کند: در این سلسله‌سند تعداد افراد مجهولی وجود دارد و ما از کیفیت حال آنها هیچ اطلاعی نداریم (موسوی الخوئی؛ بی‌تا: ۱۰/۱).

از جنبه دلالت روایت از شرکت در نماز جماعت، جمعه، تشییع جنازه، قضاوت و عیادت مریض نهی نمی‌کند. روایت در ممنوعیت و حرمت ظهوری ندارد؛ به عبارتی تعبیر «لیس علی النساء» منافاتی با جواز ندارد. (خوانساری، ۱۴۰۵: ۷/۶) چرا که زنان در نماز جماعت و جمعه حضور دارند و نمازشان صحیح انگاشته می‌شود. پس باید گفت نفی مذکور درواقع ارفاق بر زنان و به‌نوعی رفع تکلیف از آنان است، نه آنکه شرکت در نماز جمعه و جماعت و قضاوت کردن بر ایشان حرام باشد؛ به عبارت دیگر حضور در نمازهای جماعت و عیادت از بیمار و... بر زنان واجب نیست؛ نه اینکه قضاوت

بانوان جایز نیست. بنابراین این روایت هم از نظر سندی ضعیف است؛ زیرا حماد بن عمرو معلوم نیست چه شخصی است و نه انس بن محمد. (موسوی گرگانی، ۱۳۸۱: ۹۰) از جهت دلالتی نیز حرمت قضاوت و مناصب زنان از آن برداشت نمی‌شود.

در سنن ترمذی روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که می‌فرماید: «اذا كانت امرأكم خياركم ... اذا كانت امرأكم شراركم... و امورکم الی نساءکم فبطن الارض خیر لکم من ظہرها». در کتب روایی نیز این روایت به نحو مرسله ذکر شده است. آنچه مسلم است از این دست روایت، نه حرمت تکلیفی و نه حرمت وضعی برداشت نمی‌گردد. (ترمذی، بی‌تا: ۵۲۹/۴)

احادیث استنادی مخالفین بر منع فعالیت زنان صرفاً به احادیثی که مستقیماً دلالت بر مدیریت سیاسی زنان دارد، منحصر نیست. روایات دال بر عدم مشورت با زنان (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۳/۴۶۸؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۵/۵۱۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۲/۸۰۴)، روایاتی که بر نقص عقول در زنان دلالت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۸/۱۰۵؛ حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۰/۲۴) و احادیثی که بر عدم اطاعت از زنان (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۳/۴۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶/۱۷۵؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۵/۵۱۷) دلالت دارد، نیز مستمسک آن دسته از فقها قرار گرفته است.

روایات گروه اول عمدتاً اشکال سندی دارند و مرسله هستند. بر فرض پذیرش چنین روایاتی، عمدتاً چنین روایاتی ناظر به شرایط زمان و مکان و محیط اجتماعی است که زنان در آن رشد کرده‌اند و دسترسی کافی به منابع و اطلاعات و آگاهی و رشد مناسب علمی را نداشته‌اند.

احادیثی که در مورد نقصان عقل زن وارد شده است نیز خالی از اشکالات سندی نیست و حدیث صحیحی بین آنها موجود نیست. از نظر مضمونی نیز ایرادات فراوانی بر آنها می‌توان وارد کرد؛ ازجمله روایاتی که با لحن تند از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به زنان وارد شده است با شخصیت و خلق و خوی ایشان متناسب نیست. برای برداشت درست از چنین احادیثی نمی‌توان شرایط زمان و مکان را نادیده انگاشت؛ چنین احادیثی در بستر فرهنگی بیان شده است که زمینه‌های رشد ذهنی و عقلانی زنان فراهم نبوده است و از چنین احادیثی نمی‌توان نقصان ذاتی عقل زنان را استنباط کرد.

درباره روایات منع بر اطاعت از زنان نیز افزون بر اشکال سندی، که می‌توان بر آنها وارد کرد، محتوای آنها صراحت بر مدعا ندارد و به حیطه مسائل خانوادگی انصراف می‌یابد و دلالتی بر حرمت ندارد.

۴/۳. استناد به ادله قضاوت در تأیید مناصب سیاسی زنان

افزون بر نصوص بالا درباره حضور زنان در مناصب سیاسی می‌توان به ادله دیگری که بر اثبات قضاوت زنان طرح شده است نیز استناد کرد؛ چراکه اگر حضور زنان در منصب قضاوت، که یکی از

مناصب ویژه و حساس هر جامعه‌ای است و آرای صادره در محکمه بر حیات اجتماعی و فردی مؤثر و سرنوشت‌ساز است، روا باشد، قطعاً در مناصب سیاسی نیز به همین صورت ممکن خواهد بود. برخی از ادله روایی، که در قضاوت زنان آورده شده است، در ذیل مطرح می‌شود:

۴.۳.۱. مستندات مخالفین قضاوت زنان

روایتی که ایرادگیرندگان به صورت خاص در قضاوت زنان مطرح و به آن استناد داشته‌اند، روایت:

ابی‌خدیجه قال: بعثنی ابوعبدالله علیه‌السلام الی اصحابنا فقال: قال لهم: ایاکم اذا وقعت بینکم خصومة أو تدارى فی شئ من الأخذ والعطاء أن تحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹۰۲/۱۶)

طبق نظر برخی کلمه رجل در عبارت روایت به کار رفته است و لقب نزد بسیاری از اصولیین حجیت ندارد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۹۲) همچنین بسیاری از احادیث، که در بردارنده احکام الهی با الفاظی، چون کلمه رجل، آمده به کار رفته است، که هم مردان و هم زنان مکلف به عمل به آنها هستند. به کارگیری این واژه از باب تغلیب است و نه تقیید. (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۲۹) بیشترین چیزی که از این دست روایات حاصل می‌شود قضای حکام جور نباشند و بر طبق احکام اهل بیت حکم صادر کنند. از این دست روایات به انحصار قضا به مردان نمی‌توان دست یافت. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۹۲)

از جنبه سندی علامه حلی رجال آن را بیان کرده و روایتش را مردود شمرده است. شیخ طوسی و ابن داود، ابو‌خدیجه، راوی اصلی این حدیث را ضعیف بیان کرده‌اند. (موسوی گرگانی، ۱۳۸۱: ۷۷)

از مهم‌ترین ادله‌ای که بر منع قضاوت زن مطرح شده اجماع است که در این مورد می‌توان گفت برخی از فقهایی متقدم ما اصلاً متذکر شرایط قاضی نشده‌اند. یا شرایط قاضی را ذکر کرده‌اند، ولی درباره شرط (مرد بودن) چیزی نفرموده‌اند. اساساً تا پیش از علامه حلی کسی ادعای اجماع پیرامون این موضوع نکرده است؛ مخصوصاً آنکه شیخ طوسی معمولاً در مسائل اختلافی در صورت وجود اجماع به اجماع استناد می‌کرد. (مرتضوی، ۱۳۷۴: ۲۸۴) اما درباره شرط مذکور صحبتی به میان نیاورده و به ادله دیگر تمسک جسته است. فقهایی همانند مجلسی، محقق اردبیلی، میرزای قمی و شیخ انصاری اجماع مذکور را رد کرده، در ادله شرط مرد بودن برای قضاوت اشکال وارد می‌کنند و شرط ذکوریت برای قضاوت را قطعی نمی‌دانند. (مجلسی، روضه المتقین، ۱۲/ ۱۹۱؛ مقدس

اردبیلی، بی تا: ۱۵/۱۲؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۲۹؛ میرزای قمی، ۱۳۸۵: ۲/۵۹۸-۵۹۹) حتی بر فرض پذیرش چنین اجماعی، اجماع مذکور تعبدی نیست و اجماع مدرکی فاقد حجیت است؛ دوماً مدرک این اجماع بر طبق روایت ابن خدیجه است که ضعف آن روایت قبلاً روشن شد.

۴/۳/۲. مستندات ناظر به جواز قضاوت:

آیه ۴۹ سوره مائده ﴿و ان احکم بینهم بما انزل الله...﴾ دلالت بر اطلاق دارد و هیچ شرطی برای قاضی قائل نشده است. از این رو اگر لازم بود قاضی مرد باشد، حتماً در آیه بدان تصریح می شد. دلایل و روایات استنادی که بر منع قضاوت زنان ارائه شده بود، دلالتی بر منع قضاوت نداشت و با اشکالاتی که به آنها وارد بود قدرت تقیید و تخصیص آیه را ندارند. حتی برخی فتوا بر این داده اند که بانوانی که شرایط قضا را دارند قادر خواهند بود متصدی آن باشند. (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۴: ۴۷)

همان طور که مشهود است در بسیاری از جوامع، از جمله کشورهای اسلامی، زنان در مشاغل مهم و حساسی فعالیت دارند، که یکی از آنها قضاوت یا داشتن سمت هایی، مثل نماینده مجلس، وزرات، معاونت و ریاست جمهوری است. مشی عملی زنان به نحوی نبوده که بیان شود به خاطر غلبه عواطف و احساسات لطمه حرفه ای به کار وارد کرده است یا در مجالس و دادگاه ها و وزارت خانه ها به دلیل تصمیمات و برنامه های ایشان پیامدهای منفی ایجاد شده باشد. همچنین امور سیاسی و قضایی امروزه عرفی هستند و فرد باید در چهارچوب قوانین موضوعه و عرف عمل کند.

همان گونه که در متون مقدس و آثار فقها آمده است امر به معروف و نهی از منکر بر همه مسلمانان اعم از زن و مرد واجب است و همه موظف به ارائه آن هستند. طبق این آیه شریفه ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (توبه: ۷۱) خداوند برای زنان مؤمن همانند مردان مؤمن ولایت قرار داده است تا بتوانند آحاد جامعه را به نیکی ها فرمان دهند و از زشتی ها باز دارند. امر و نهی کردن دیگران بدون داشتن حق ولایت ممکن نیست؛ همچون مبارزاتی که زنان با طاغوت در برهه شاهنشاهی داشته اند.

در روایاتی که از پیروی از زنان منع شده، مقصود امام ترک پیروی و ترک اطاعت از ایشان در احکام و تکالیف شرعی است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۴۰۸) از جهت دیگر اینکه زنان در مقایسه با مردان، به عنوان انسان هایی تصور شوند که رشد و عقلانیت کافی ندارند و بدین خاطر شایستگی منصب قضا را ندارند با ملاک ها و اصول دیگر شریعت ما هم خوانی ندارد. (محمدی گیلانی، ۱۳۸۶) در قرآن کریم از نقصان عقل زن سخنی بیان نکرده است، بلکه آن دو را همتا

برشمرده است. برخی سخنان معصومین (علیهم السلام) زنان را از جهت شناخت برتر دانسته است؛ ازجمله: «قَرَّبَ امْرَأَةً أَفْقَهُ مِنْ رَجُلٍ...» (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۱۷۷/۱۱؛ کلینی ۱۳۶۳: ۳۰۶/۴) مسأله تمایزات عقل در زنان و مردان در سه حوزه عقل ذاتی و اکتسابی، عقل معاش، عقل نظری و عملی (صدر المتألهین، بی تا: ۱۹۹-۱۲۰) قابل بررسی است. منظور از عقل ذاتی نیرویی است که خداوند در نهاد هر انسان قرار داده است و ملاک انسانیت و مسؤولیت پذیری است و مقصود از عقل اکتسابی، قدرت بر تدبیر و اداره امور است که در نتیجه کسب دانش و تجربه های بشری در حیات فردی و اجتماعی کسب می شود و عوامل خارجی در بروز و ظهور آن مؤثرند. هم چنین قابل افزایش و کاهش است. در عقل ذاتی بین زن و مرد اختلافی نیست. پیرامون عقل اکتسابی نیز تفاوت میان زن و مرد به دلیل تقسیم کار تاریخی است که بین آنها رخ داده و بر اساس آن زن در خانه و مرد در اجتماع فعالیت داشته است.

ضعف عقل نظری و عملی نیز با معارف دینی ما سازگار نیست. از آنجاکه دعوت های عام قرآن به حیات طیبیه و صراط مستقیم مشمول زن و مرد، هر دو می شود، (جعفری، ۱۳۷۵: ۲۹۸/۱۱-۲۹۹) بر طبق نظر برخی عالمان، آنچه به معنای نقص عقل در زنان اگر مطرح باشد، پدیده ای اجتماعی و فرهنگی است، نه تکوینی. دلیل آن اغلب وجود محیط نامناسب برای رشد عقلی زنان در این حوزه بوده است. (مهریزی، ۱۳۹۳: ۴۴) از این رو با فراهم شدن وضعیت متناسب اجتماعی، رشد عملی و تجربی در این حوزه نیز برای بانوان دست یافتنی است.

از طرف دیگر هیچ ادله قابل قبولی در منع مناصب زنان مطرح نشده است و فقه های شیعه اصل را در اشیاء اباحه و جواز دانسته اند و چنین حکمی را مقتضای عقل بر می شمارند و آنچه دلیلی بر حرمت آن نرسیده، حکم آن عدم وجوب احتیاط و جواز است (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۴/۱۵۵، شیخ طوسی، بی تا: ۶۸/۱)

چنانچه ذکر شد در جواز قضاوت زنان به عنوان یکی از مناصب مهم هر حاکمیتی ادله فراهم است. با اثبات این عدم ممانعت زن در فرایند دادرسی، به نظر می رسد می توان بر مشروعیت کنش - وری زنان در ساحت سیاسی رأی داد.

۴/۴. اذن شوهر: یکی از موضوعاتی که مدعیان مخالفت اشتغال سیاسی زنان بیان کرده اند، این است که خروج زن از منزل برای انجام وظایف مدیریتی، مغایرت با حقوق زناشویی دارد و نیازمند اذن همسر است. کلام برخی فقها در این باره اطلاق دارد و می گوید: «عدم خروج از منزل بدون اذن همسر، بجز در غیر واجبات، جایز نیست؛ چه با حق زناشویی مرد مغایرتی داشته باشد چه نداشته

باشد». (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۳۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳ / ۱۰۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸ / ۳۰۷؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۷ / ۵۱۶) درباره اذن شوهر نخست باید گفت تمام فقها این اطلاق را نمی-پذیرند و بر این نظر هستند که خروج زن از منزل در شرایطی که با حق کامجویی مرد منافات ندارد، جایز است. (فضل الله، ۱۴۱۸: ۹۲؛ شمس الدین، ۱۹۹۶: ۳ / ۸۹) حتی نقل کرده‌اند دلیلی بر آنکه خروج زن از منزل بدون اذن شوهر به طور مطلق جایز نباشد، نداریم. (خوئی، ۱۴۲۱: ۲۰ / ۱۰۰) گاه در کلام برخی آورده شده که منظور، خروج زن از منزل و امتناع از بازگشت است. (ابن زهره، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۵۲؛ قمی، ۱۳۷۹: ۴۵۱) زمانی که خروج همسر، منافی با حق استمتاع مرد نباشد و در مواقعی باشد که همسر وی در منزل نیست، عملاً مشکل و مانعی برای آن وجود ندارد. در مواردی که خانمی منصب سیاسی دارد گاه پیش از ازدواج به چنین سمتی دست پیدا کرده و مرد آگاه به شرایط این خانم به ازدواج مبادرت ورزیده است. پس پس از ازدواج نیز این قرارداد کاری وی لازم-الاجراست؛ زیرا وی مشغولیت همسر را پذیرفته است. اگر پس از شروع زندگی مشترک، خانم سمت سیاسی تحصیل کرده است، اگر با حق بهره‌وری جنسی مرد تعارض نداشته باشد، نیازی به اذن شوهر نیست. حقوقی که در شرع برای مرد به‌عنوان همسر تشریع شده است برای حفظ مصالح خانواده است، نه آنکه مرد، زن را زندانی کرده و از ایفای وظایفی که تغایری با شرع و اخلاقیات ندارد، ممانعت کند و حکومت خودسرانه‌ای داشته باشد. (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۲۹)

۴/۵. **اجماع:** مخالفین فعالیت سیاسی زنان، مدعی اجماع هستند. حال آنکه در فقه شیعه، مسئله مدیریت زنان محل بحث نبوده است تا درباره آن ادعای اجماعی بتوان داشت. شرط مرد بودن نیز در قضاوت مطرح شده است که پیش از شیخ طوسی، مطرح نبوده است. (منتظری، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۳۹-۳۴۰)

۴/۶. **وجوه استحسانی:** از دلایل عدم حضور زنان در مناصب را حجاب زنان بر شمرده‌اند؛ درحالی‌که پوشش و ستر، از آداب حضور در عرصه مشاغل سیاسی و مدیریت است. گروهی دیگر منافات داشتن فعالیت‌های سیاسی با نقش مادری و انجام وظیفه تربیت فرزند را بر می‌شمارند؛ در این باره نیز اشکال وارد نیست؛ چراکه زنان ضمن پذیرش وظیفه مادری و همسری و احترام به آن بعنوان حیطه اصلی وظایف، می‌توانند بخشی از مقاطع زندگی خود را به انجام امور اجتماعی و سیاسی اختصاص دهند. بیشتر حضور زنان در پست‌های خطیر سیاسی در مقاطع سنی است که زنان، فرزندان خود را پرورش داده و در سنین میانسالی قرار دارند.

۴/۷. **قاعده اشتراک تکالیف:** بنای قاعده اشتراک در تکالیف این است که بین زن و مرد از نظر تکلیف اشتراک موجود است. (حسینی، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۰) این قاعده درصدد اثبات آن است که هر

جایی که حکم به نحو قضیه حقیقیه درباره یک فرد از، مکلفین ثابت گردد، در حق اشخاص دیگر اعم از زن و مرد از مکلفین قابلیت اجرا دارد. در پاسخ کسی که عنوان کند، بین زن و مرد در ابواب مختلفی تعارض است و یکی از آن موارد ممکن است مناصب سیاسی زنان باشد، می‌توان چنین پاسخ داد: این اشکال وارد نیست؛ زیرا در امور مسلمی که با نص خاص یا اجماع به دست ما رسیده است و بین زن و مرد تفاوت ایجاد کرده است، همه قائل به این تفاوت خواهند بود. اما اگر ادله متقنی بر این موضوع نبود، اصل اشتراک هم‌چنان پایدار خواهد بود.

سیره قطعی: گاه در عدم جواز مناصب سیاسی زنان به سیره استناد شده است که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام از حضور زنان در تصدی مناصب سیاسی بهره برده نشده است. بر فرض وجود چنین سیره‌ای تنها مرجوحیت مدیریت زنان از آن استنباط می‌شود و دلیلی بر حرمت مدیریت در نظر گرفته نمی‌شود. وضعیت جامعه به نحوی بوده است که هیچ مسئولیتی را برای زن قبول نمی‌کرده و زنان نیز خود خواستار چنین فعالیت‌هایی نبوده و نه از آنان خواسته می‌شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز تا امری در عرف اجتماعی، مغایر با اصول اعتقادی نباشد، به آن پایبند بود. (هبه رثوف، ۱۳۷۷: ۵۸)

۴/۸. پاسخ به چند شبهه

برخی افراد بر نفی مناصب زنان به ادله‌ای، چون عدم جواز امامت زنان بر مردان، ولایت نداشتن مادران بر فرزندان قائل شده‌اند. چنین موضوعی از موارد قیاس است و قیاس به صورت کلی در فقه شیعه جایگاهی ندارد و بیشتر فقها به این اولویت تمسک نداشته‌اند. موضوعاتی، مثل عدم جواز امامت زنان و ولایت نداشتن زنان بر فرزندان مسائلی کاملاً جدا و متمایز از مناصب زنان و خصوصیات مورد نیاز برای این عمل است. از دیگر موضوعات استنادی مخالفان، استناد به ممنوعیت سخن با نامحرم است. نخست باید گفت دلیلی بر مطلق حرمت موجود نیست اگر هم در دست باشد. موارد استثنایی دارد که مسئله مناصب زنان نیز می‌تواند از آن جمله باشد.

۵. نقش زمان و مکان در اجتهاد

یکی از دلایل پویایی فقه شیعه باز بودن باب اجتهاد و توجه به نقش زمان و مکان در احکام است. اساساً اجتهاد توجه به شرایط اجتماعی و تغییر شیوه‌های زندگی با در نظر گرفتن پیشرفت جوامع و گذشت زمان است. (سبحانی، ۱۳۸۴: ۵۷) تحول اجتهاد با توجه به عوامل زمانی و مکانی

در فضای جامعه رخ می‌دهد. فقهای برجسته‌ای مانند مقدس اردبیلی و امام خمینی (ره) به تأثیر زمان و مکان در استنباط احکام اهتمام دارند. (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۳۶/۳؛ خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱/۲۸۹)

از طرف دیگر در دین اسلام احکام به ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. احکام عبادی اسلام با گذشت زمان دچار تغییر و تحول نمی‌شوند و هیچ زمانی این احکام تعطیل نشده و تحت تأثیر زمان و مکان قرار نمی‌گیرند. اما احکام مربوط به معاملات مربوط به نظم اجتماع بوده و قصد قربت در آنها شرط نیست؛ زیرا معاملات از موضوعات عرفی است و با دخالت عرف موضوعات آنها در زمان و مکان مختلف تغییر می‌یابد و بر طبق نظر امام خمینی (ره) در این بخش از فقه، فقیه عالم با عنایت به مقتضیات زمان و مکان با نظر داشتن به فقه جواهری به استخراج احکام شریعت می‌پردازد. بین فقهای شیعه هستند اشخاصی که برای عرف تنها در احراز موضوع نقش قائل نیستند؛ بلکه بر این اعتقادند که احکام به تغییر و تحول عادات، تحول می‌یابد. (شهید اول، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲)

یا بیان شده است احکام در شرع اسلام وابسته به مصالح است و مصالح با توجه به تغییر زمان و مکلفان تغییر می‌یابد. از این رو ممکن است حکم معینی برای قومی در برهه خاصی مصلحت داشته باشد و به آن امر شده باشد؛ اما برای گروهی دیگر و زمان دیگری مفسده داشته باشد و از آن نهی شده باشد. (علامه حلی، بی‌تا: ۱/۱۷۳)

با بیان مقدمات بالا، چنین بر می‌آید که در بحث مناصب سیاسی زنان نیز با توجه به تحولی که در جایگاه علمی، تجربی و تخصصی زنان در سال‌ها رخ داده است، عملاً در دوران معاصر چه در ایران و چه در خارج از ایران بانوان با همت و کوشش دوچندان توانمندی و استعدادهای خود را ثابت نموده‌اند. با حضور توانمند آنان در مناصب قدرت و افزون بر آن تغییر شرایط و فرهنگ جوامع، قاطبه مردم پذیرش بیشتری درباره کسب مناصب از سوی آنان دارند. پس با در نظر گرفتن تحول در موضوع و دگرگونی عرف و اینکه پذیرش سمت‌های سیاسی از دسته عبادات نیست و قابلیت تغییر و تحول در حکم خود را دارد، می‌توان به تغییر حکم در این زمینه و حضور زنان در پست‌های سیاسی رأی داد. لازم به یادآوری است پیامد منفی عدم حضور زنان در این مناصب چهره‌ای متعصب و خشن را از اسلام به جهان ارائه می‌دهد که به‌رغم شایستگی و توانایی، زنانی را که می‌توانند سرنوشت‌ساز باشند از صحنه سیاسی حذف کرده‌اند و به گوشه‌نشینی آنها باور دارند. چنین چیزی عملاً با منش و بینش آموزه‌های اسلامی در تضاد است.

لازم به ذکر است دوران بیست و سه ساله نبوت مبارک پیامبر اسلام ﷺ، سیزده سال در مکه در محدودیت‌ها و شرایط سخت اجتماعی و سیاسی سپری شد و همه کوشش ایشان برای مبارزه در

تعالی اخلاقی، فرهنگی و اعتقادی جامعه صورت پذیرفت تا مردمی که ذهنیتشان سرتاسر با خرافات و انحرافات آمیخته شده و به عنوان یک نمونه کودک دختر را زنده به گور می‌کردند، از باورهای غلط دست کشیده و برای زن به عنوان یک انسان حقوقی نزدیک به مرد قائل شوند. در ده سال بعدی نبوت، سعی پیامبر ﷺ در ترویج اسلام و محکم نمودن پایه‌های این دین نوپیدا و دفع فتنه‌ها مصروف بود؛ به‌رغم این شرایط هر فضا و شرایطی که به‌وجود آمده از حضور زنان استفاده، و بر تکریم آنها توصیه می‌شده است.

فرهنگ چنین جامعه‌ای که تفکر مردسالارانه حاکم بر جغرافیای آن است و آشکار و نهان ضد زنان عمل می‌کرده است، هرگز پذیرای زنان به عنوان یک عنصر تأثیرگذار و ارزشمند نبوده است و در بسیاری از موارد زنان از حقوق نخستین بشری خود در آن دوران محروم مانده‌اند. چگونه امکان دارد در چنین باور و تفکری زن را در کسوت مناصب سیاسی و اجتماعی مهم پذیرفت؟ طبیعتاً در این بستر فرهنگی، که از حداقل شرایط رشد و تعالی روحی و علمی زنان به دور بوده، زنان شایسته و توانمندی پرورش پیدا نکرده که قابلیت به عهده گرفتن وظایف سیاسی یا اجتماعی را داشته باشند. حتی بانوان پرورش‌یافته در آغوش چنین تفکری مطالبه‌گر مقام و منصب در اجتماع نیست و ممکن است حضور در چنین جایگاهی را نه در حد و منزلت خود و نه در حد و منزلت سایر زنان تصور کنند.

لازم به ذکر است آن دسته از زنان انگشت‌شماری که به دلیل نزدیک بودن به اشخاص یا قبایل قدرتمند، ثروتمند و تأثیرگذار سیاسی یا اجتماعی بوده‌اند را باید استثنا کرد؛ چراکه چنین فرصت و نزدیکی به مناصب قدرت، حاشیه امنی برای آنان ایجاد کرده بود که بتوانند گاه از دور یا نزدیک در عرصه‌های مختلف، اعمال نفوذ داشته باشند و نقش‌های اجتماعی بسته به شرایط محدود و گسترده‌ای داشته باشند. اما آنچه در غالب و گستره پهنه آن جغرافیا حاکم است زنان از متن چنین مناسبات و فعالیت‌هایی کنار گذاشته شده و اساساً ظرفیت‌های آنها نه به چشم می‌آمده است و نه در فرض نادری اگر قائل به توانمندی‌های محدودی برای آنها باشند، پشتوانه فرهنگی و اجتماعی وجود نداشته که بخواهند از توانمندی‌های آنها در چنین مناصبی بهره‌برده شود؛ به عبارت دیگر پذیرشی از سوی جامعه عرب بر حضور زنان در این مناصب نبود.

جوامع آن روز از چنان توسعه و پیشرفتی برخوردار نبوده است که چون جوامع امروز تقسیم کار و تفکیک قوا و فعالیت‌های تخصصی بعهدہ اشخاص صورت بگیرد. حتی در زمان پیامبر اکرم ﷺ حکومت گستردگی نیافت و تفکیک مسؤولیت مطرح نبود. در چنین فضای حاکمیتی غالباً شخص حاکم یا والی، همه مسؤولیت اجرایی و قوای نظامی را بر عهده می‌گرفته است و در صورت امکان و

توانمندی به حل اختلافات و دعاوی مردم نیز می پرداخته است و حتی در صورت واگذاری به اشخاص دیگر نیز باز هم از گستردگی، پیچیدگی و تخصص سیاسی امروز برخوردار نبوده است که نقشی را برای زنان در نظر بگیرند. حتی والیان وی در هر منطقه به دلیل کوچک بودن جوامع به جمع آوری مالیات، رسیدگی به امور حسبه، حل اختلاف و... می پرداخته اند. اما همان طور که در سیر تاریخی مسئله بیان شد حضور زنان از بدو اسلام کم کم در فعالیت های اجتماعی و سیاسی شدت گرفت. مشارکت زنان در اعمال سیاسی، هم چون بیعت با نبی اکرم صلی الله علیه و آله، یا حضور در غزوات ایشان به عنوان پرستار و پس از رحلت ایشان نقش حضرات صدیقه زهرا علیها السلام در دفاع محکم از امیرالمؤمنین علیه السلام و حق قانونی ایشان بر فدک، حضور حضرت زینب علیها السلام در کربلا و همراهی با اسرا، سخنرانی های ایشان، پرستاری و مسئولیت قافله از آن دسته مواردی است که نشان دهنده عدم مخالفت اسلام با زنان در فعالیت های سیاسی و اجتماعی بوده است.

فراهم کردن حضور زنان در این عرصه ها به نحوی نبوده که تنها در مقام اضطرار صورت پذیرفته شده باشد؛ چراکه به راحتی این امکان وجود داشته اشخاصی دیگری از مردان چنین مسئولیت هایی را بر عهده بگیرند؛ هم چون پرستاری مردان بر مجروحان یا بیعت کردن شوهران و پدران آنان با پیامبر صلی الله علیه و آله. حال آنکه به خواست نبی اکرم صلی الله علیه و آله به زنان تفویض شده است. می توان گفت در زمان بعثت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله، فراهم سازی مشارکت و حضور زنان، بستر سازی شد تا جامعه زن ستیز آن زمان برای حضور پررنگتر و جدی تر بانوان، آماده شود.

پس از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، ائمه معصومین علیهم السلام عملاً از حکومت به دور بودند یا اگر مدت زمان اندکی هم چون امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خلافت قرار گرفتند، مشغول بازسازی سنت های اسلامی و جنگ با مخالفین بودند و فرصت کافی برای زمینه سازی پذیرش مناصب زنان، باقی نماند.

به هر صورت ملاک و دلیلی وجود ندارد که عدم واگذاری مناصب سیاسی به زنان توسط پیامبر صلی الله علیه و آله یا امیرالمؤمنین علیه السلام فقط ناشی از عدم جواز آن بوده است. افزون بر این با توجه به اینکه بانوان دانش آموخته و با تحصیلات عالی در ایران اسلامی از مردان تحصیل کرده افزایش بیشتر داشته و آنان با تلاش فراوان توانمندی های ذهنی و علمی خود را اثبات کرده اند، عملاً منع زنان واجد شرایط، مغایر با اصل فطری «سپردن مسئولیت بر مبنای لیاقت و توانایی» است. امام علی علیه السلام می فرماید: «سزوارترین مردم برای زمامداری کسی است که برای اداره امور از همه تواناتر و به دستور خدا در این باره آگاه تر است». این اصل کلی هم چون قواعد عقلی و ریاضی، غیر قابل تخصیص است.

۶. بحث و بررسی

شایان توجه است که ادله فقهی، که بر مخالفت مشارکت سیاسی زنان و تصدی‌گری آنان در مناصب سیاسی، تصریح نموده‌اند، سست بوده و نمی‌تواند به عنوان مانعی مؤثر بر اثبات مطلوب آنان باشد. درحقیقت آنچه مانع حضور زنان در این مناصب است نخست دیدگاهی است که پذیرفتن چنین مناصبی را امر غیر دینی و ناشی از تفکرات غربیان می‌داند که امروز دامن‌گیر زنان مسلمان شده و خواستار چنین حقوقی هستند. حال آنکه تورق در صفحات تاریخ و شاهد مثال‌های فراوانی که در این پژوهش مورد مذاقه واقع شد، نشان از این دارد که چنین امری از صدر اسلام شایع بوده و زنان با توجه به شرایطی زمانی و مکانی و به میزان فرصت‌های علمی، فرهنگی و بستر اجتماعی، که در ید تصرف خود داشتند، نقش خود را در این میدان به انجام می‌رسانند.

خلقت متفاوت زن و مرد و شرایط فیزولوژیک متفاوت آنها نباید موجب شود که حضور زنان در جامعه محدود و منحصر شود. آنچه اهمیت دارد، ایجاد قوانینی است که به صورت متوازن و جدی به مشارکت زنان در ساحت اجتماع منجر شود. زیرا با توجه به توانمندی‌های منحصر به فردی که در هر جنس موجود است، نیاز جامعه برای پیشرفت و توسعه متوازن به مدیریت و تفکرات هر دو جنس (زنان و مردان) واضح و مبرهن است. اساساً اجتماعات بشری از توانمندی و ظرفیت علمی هیچ قشری به‌ویژه زنان بی‌نیاز نیست. درنتیجه، جدا نمودن آنها از سطح تصمیم‌گیری‌های کلان سیاست و مدیریت، لطمات اساسی به پیشبرد اهداف آن جامعه خواهد زد. حذف متعصبانه و کورکورانه زنان چه در ساختار تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی و چه در ساختار اجرایی، آن اجتماع را تک‌بعدی کرده و به نادیده‌انگاری نیازها و دغدغه‌های نیمی از جمعیت انسانی (زنان) ساکن در آن منطقه جغرافیایی، سوق خواهد داد.

حضور موفق زنان مسلمان در عرصه‌های سیاسی جهانی و تمایل بخش عظیمی از زنان مسلمان ایرانی به تجربه این حضور در عرصه سیاسی نظام جمهوری اسلامی، انتظار حقی است که در بررسی منابع تاریخ اسلام و فقه شیعه ذکر شد. مستندی دال بر نهی قطعی از آن یافت نشد. از سوی دیگر ادامه سکوت برابر این مطالبه زنان، خطر وهن فقه شیعی و جمهورییت نظام جمهوری اسلامی را در اذهان جهانیان در پی خواهد داشت؛ چراکه حق مشارکت سیاسی زنان و به‌ویژه حق مناصب سیاسی، چیزی نیست که هم‌چون حق نبوت و امامت، انتصاب خداوندی باشد و امکان انعطاف در آن نباشد؛ بلکه یک حق انتخاب مردمی است که به دلیل جمهورییت نظام، هر فرد لایق و با شرایط، می‌تواند از این حق برخوردار شود. همان‌طور که در مسائل علمی و اقتصادی و ... با وجود بهترین،

نباید کار را به دیگران واگذار کرد، در مسائل سیاسی نیز با وجود شخص واجد شرایط، نباید حق فعالیت سیاسی از او سلب شود؛ صرف آنکه از جنس زن است و قانون‌گذاران جامعه، تمایلی به حضور او در این جایگاه ندارند.

نتایج

در پژوهش فوق، برخی از شواهد مشروعیتِ مناصبِ سیاسی زنان از منظر قرآن و سنت و فقه معاصر امامیه، بحث شد. بررسی بالا مؤید آن است که پیامبر اسلام ﷺ در مسیر تعالی و کرامت زنان، مشوق اشتغال و فعالیت آنان در عرصه‌های مختلف بود و این سنت، در دوران خلفای راشدین و حکومت علوی، تداوم یافت. گرایش‌های جاهلی دستگاه اموی و عباسی و سیاست‌های حاکمیتی و استفاده ابزاری آنان از زنان، بانوان عقیقه را با دغدغه حفظ کرامت، از جایگاه و مناصب حاکمیتی دور ساخت. به‌رغم دغدغه‌های فوق، شواهد تاریخی نشان از تغییرات و فراز و فرود جایگاه حاکمیتی زنان، با ظهور و سقوط حکومت‌های متعدد دارد.

فارغ از نظرات مخالف و موافق افراد و گروه‌ها، به طور کلی می‌توان چنین استنباط کرد که انقلاب اسلامی ایران، به عنوان نمونه‌ای از حاکمیت دینی برآمده از فقه امامیه، نه‌تنها به تقابل با جایگاه حاکمیتی زنان نپرداخت، بلکه از حضور بانوان در این عرصه‌ها بهره‌مند شد. به نظر می‌رسد عدم کثرتِ انتصابِ زنان در مناصب و جایگاه‌های حاکمیتی، بیش از آنکه ناشی از تعالیم اسلامی یا آموزه‌های فقهی و مشروعیت شرعی باشد، ناشی از بی‌اعتمادی به توانمندی‌های جامعه زنان و دغدغه رعایت الزامات شرعی این مناصب است. در این راستا با توجه به داعیه تساوی و عدم تبعیض در احراز مشاغل و مناصب در روابط بین‌الملل، باید در ضمن پرهیز از نگاه جنسیتی به اشتغال زنان، با تسهیل قوانین مربوط به تبیین جلوه‌ها و توفیقات حاکمیتی زنان در منظر افکار عمومی پرداخت. در سال‌های اخیر حضور موفق زنانِ مسلمان در مناصبِ مهمِ سیاسی و همراهی آنان با مردان در عرصه روابط بین‌الملل، عدم تعارض جایگاه حاکمیت زنان با تعالیم اسلامی و نقش‌های مهمی، همچون همسری و مادری و تربیت فرزندان را در منظر جهانیان قرار داد. از این‌رو انتظار می‌رود که به دور از نگاه یک‌جانبه و متعصبانه، امکان انتصاب مشاغل سیاسی و مناصب حاکمیتی زنان را «مقبولیت و توسعه» بخشیم.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
 نهج البلاغه (ترجمه: فیض الاسلام)
 ۱. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی (۱۴۰۹)، اسدالغابه فی معرفه الصحابه، ج ۱ و ۵ و ج ۶، بیروت: دارالفکر.
 ۲. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی (۱۹۶۵)، الکامل فی التاریخ، ج ۳، بیروت: دار صادر.
 ۳. ابن اعثم، احمد (۱۳۹۳)، الفتوح، ج ۲، حیدرآباد.
 ۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۵. ابن حزم (۱۴۰۳)، جمهره انساب العرب، تحقیق لجنه من العلماء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۶. ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷)، غنیة النزوع، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
 ۷. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰)، الطبقات الکبری، ج ۱ و ۲ و ج ۸، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
 ۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰)، معالم العلماء، نجف: المطبعه الحیدریه.
 ۹. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۷)، اقبال الاعمال (چاپ قدیم)، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۰. ابن طیفور (بی تا)، بلاغات النساء، قم: مکتبه بصیرتی.
 ۱۱. ابن عبد ربّه، احمد بن محمد (۱۹۸۷)، العقد الفرید، ج ۱، تحقیق: دکتر مفید محمد قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۲. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۹۹۲)، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، ج ۲ و ج ۴، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل.
 ۱۳. ابن عساکر، علی بن الحسن بن هبة الله (۱۴۱۵)، تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۲، به کوشش علی شیری، بیروت، دار الفکر.
 ۱۴. ابن فزّاء، ابی یعلی محمد بن الحسین (۱۴۲۷)، الأحکام السلطانیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۵. ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، السیره النبویه (لابن هشام)، ج ۱ و ج ۲، بیروت: دارالمعرفه.
 ۱۶. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶)، الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب، ج ۱، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
 ۱۷. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)، القضاء و الشهادات، قم: المؤتمر العالمی.
 ۱۸. آیت اللهی، زهرا (۱۳۸۰)، زن، دین، سیاست، تهران: سفیر صبح.
 ۱۹. بخاری، أبوعبد الله محمد بن إسماعیل (۱۴۲۲)، صحیح بخاری، ج ۱۷، بی جا: دارطوق النجاه.
 ۲۰. بروجردی، آقا حسین (۱۳۸۶)، جامع أحادیث الشیعه، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.

۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۷)، انساب الاشراف، ج ۲، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت.
۲۲. بیهقی، أحمد بن الحسین (۱۴۱۴)، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، مکه: مکتبه دار الباز.
۲۳. پورعلی، عطیه (۱۳۹۸)، مبانی فقهی حقوقی مشارکت‌های سیاسی اجتماعی زنان، تهران: خرسندی.
۲۴. پیروز، علی آقا (۱۳۹۶)، بررسی فقهی مدیریت زنان در مناصب سیاسی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. ترمذی، محمد بن عیسی (بی‌تا)، سنن الترمذی، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. ثعالبی، عبدالملک بن محمد (بی‌تا)، الإعجاز و الإيجاز، بیروت: دار صعب.
۲۷. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۶۹)، المحاسن و الاضداد، بیروت: چاپ فوزی خلیل عطوی.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، زن در آینه جلال و جمال، قم: اسرا، چاپ شانزدهم.
۲۹. حر عاملی، محمد حسین (۱۴۱۶)، تفصیل وسائل الشیعه، ج ۲۰ و ج ۲۷، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۳۰. حرانی، أبو محمد الحسن بن علی (۱۴۰۴)، تحف العقول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
۳۱. حسینی، موسی (۱۳۸۰)، «دیدگاه قرآن درباره مشارکت سیاسی زنان»، پژوهشهای قرآنی، شماره ۲۵ و ۲۶، صص ۱۷۰-۱۸۳.
۳۲. حسینی، السید میر عبد الفتاح (۱۴۱۷)، العناوین الفقهیة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، چاپ دوم.
۳۳. حکیمی، محمد (۱۳۸۵)، دفاع از حقوق زن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
۳۴. حلبی، علی بن ابراهیم (بی‌تا)، السیره الحلبیه، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه.
۳۵. خمینی، روح الله (۱۳۸۹)، صحیفه نور، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ پنجم.
۳۶. خوانساری، احمد (۱۳۵۵)، جامع المدارک، تهران: مکتبه الصدوق.
۳۷. خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۲۱)، الموسوعة الامام الخوئی، ج ۲۰، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۳۸. دفتری، فرهاد (۱۳۸۸)، اسماعیلیه و ایران: مجموعه مقالات، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز.
۳۹. ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۹۳)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۱، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ط الثانية.
۴۰. رئوف، هبه (۱۳۷۷)، مشارکت سیاسی زن، ترجمه محسن آرمین، تهران: قطره.
۴۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)، نقش زمان و مکان در استنباط، مجله فقه اهل بیت، شماره ۴۳.
۴۲. سمرقندی، أبو الیث نصر بن محمد بن أحمد بن ابراهیم (بی‌تا)، تفسیر السمرقندی بحر العلوم، بی‌جا: بی‌نا.
۴۳. شاربی، سید قطب (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، بیروت، قاهره: دار الشروق، چاپ هفدهم.

۴۴. شمس‌الدین، محمد مهدي (۱۹۹۶م)، مسائل حرجة في فقه المرأة، ج ۳، بيروت: مؤسسة الدولية للدراسات و النشر.
۴۵. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴)، فتح القدير، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
۴۶. شهيد اول، محمد بن مکی (بی‌تا)، قواعد و فوائد، قم: مكتبة المفيد.
۴۷. شهيد ثانی، زين الدين بن علی، (۱۴۱۳)، مسالك الافهام، ج ۸، قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.
۴۸. شيخ انصارى، مرتضى (۱۴۱۹)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۴۹. شيخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۳)، من لايحضره الفقيه، ج ۳، قم: جامعه المدرسين.
۵۰. شيخ طوسي، محمد بن حسن (۱۴۱۱)، الغيبة، قم: دارالمعارف الاسلاميه.
۵۱. شيخ طوسي، محمد بن حسن (بی‌تا)، خلاف، قم: جامعه المدرسين.
۵۲. شيخ طوسي، محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، مبسوط، ج ۴، تهران: مكتبة المرتضويه.
۵۳. صافی، لطف‌الله (۱۳۸۰)، منتخب الاثر فی الامام الثاني عشر، ج ۳، قم: مكتب آيت الله لطف‌الله الصافي الكليپاگانی.
۵۴. صالحی نجف آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۴)، قضاوت زن در اسلام، تهران: اميد فردا.
۵۵. صدر المتالihin، محمد (بی‌تا)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
۵۶. طباطبائی، سيد محمد (بی‌تا)، مناهل، قم: مؤسسه آل البيت.
۵۷. طباطبائی، علی (۱۴۰۴)، رياض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت.
۵۸. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: دارالکتب الاسلاميه.
۵۹. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار المعرفة.
۶۰. الطبري، محمد بن جرير (۱۳۸۷)، تاريخ الامم و الملوك، ج ۲ و ۸، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث.
۶۱. عتري دوست، محمد و وزیری فرد، سيد محمد جواد (۱۳۹۲)، «بررسی ادله فقهی مخالفان ولايت سياسی زنان در فقه شيعه»، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامي، شماره ۳۳، صص ۷۹-۹۴.
۶۲. عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵)، الاصابه فی تمیيز الصحابه، ج ۸، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد المعوض، بيروت: دارالکتب العلميه.
۶۳. علامه حلی، حسن بن يوسف (بی‌تا)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد قسم الالهيات، بی‌جا: بی‌نا.
۶۴. علامه حلی، حسن بن يوسف، (۱۴۱۳)، قواعد الاحکام، ج ۳، قم: جامعه المدرسين.
۶۵. علامه مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بيروت: دار الاحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۶۶. علایی رحمانی، فاطمه (۱۳۸۳)، «میزان گستره مشارکت سياسی زنان از منظر دين»، نشریه مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۱۸۵، صص ۱۳-۳۸.

۶۷. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶)، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت: مؤسسه عز الدين.
۶۸. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶)، كشف اللثام، ج ۷، قم: جامعه المدرسين.
۶۹. فضل الله، سيد محمد حسين (۱۴۱۸)، دنيا المرأة، بيروت: دار الملاك.
۷۰. فهيم کرمانی، مرتضی (۱۳۷۴)، زن و پیام آوری، بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷۱. فیاض، محمد اسحاق (۱۳۹۲)، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ترجمه سرور دانش، کابل: راه فردا.
۷۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه (۱۴۰۶)، وافی، ج ۲۲ و ج ۲۶، اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین ؛ .
۷۳. قرطبی، محمد بن أحمد (۱۳۸۴)، الجامع لاحکام القرآن، قاهره: دار الکتب المصریه، چاپ دوم.
۷۴. قمی، علی بن محمد (۱۳۷۹) جامع الخلاف والوفاق بین الامامیه، قم: زمینه سازان ظهور امام عصر (ع)
۷۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۲)، حقوق مدنی خانواده، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۷۶. کحاله، عمر رضا (بی تا)، اعلام النساء فی عالم العرب و الاسلام، ج ۵، دمشق: مطبعه الهاشمیه، چاپ دوم.
۷۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، کافی، ج ۵ و ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳)، اصول الکافی، ج ۱، تحقیق محمد جواد الفقیه، بيروت: دار الاضواء.
۷۹. گلپایگانی، محمد رضا (۱۴۲۶)، القضا و الشهادات، قم: بی نا.
۸۰. مامقانی، عبدالله (۱۳۵۲)، تنقیح المقال فی علم الرجال، تصحیح محمد صادق کتبی، ج ۳، نجف: مطبعه المرتضویه.
۸۱. متقی، علی بن حسام الدین (۱۹۸۹)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۹، بيروت: چاپ بکری حیانی و صفوه سقا.
۸۲. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶)، روضه المتقین، ج ۸، ایران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۸۳. محمدی گیلانی، محمد (۱۳۸۷)، شایستگی زنان برای عهده دار شدن قضاوت، مجله فقه اهل بیت فارسی، شماره دهم. <https://hawzah.net>
۸۴. مرتضوی، سید ضیاء (۱۳۷۴)، محقق اردبیلی و قضاوت زن، همایش کنگره محقق اردبیلی، دوره اول.
۸۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، مجمع الفائده و البرهان، قم: جماعه المدرسين.
۸۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹)، دراسات فی ولایه الفقیه، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۸۷. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۱)، مجموعه مقالات فقهی، حقوقی و اجتماعی، تهران: معاونت پژوهشی انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
۸۸. موسوی گرگانی، سید محسن (۱۳۸۱)، پژوهشی در قضاوت زن، قم: نشریه فقه اهل بیت.

۸۹. موسوی، نصیبیه، موسوی، سید علی (۱۳۹۹)، تأملی بر ادله لفظی مخالفان تصدی مناصب حکومتی توسط زنان، پژوهش های فقهی زنان و خانواده، سال دوم، شماره ۳، ۴۱-۵۵.
۹۰. موسوی الخوئی أبو القاسم (بی تا)، مبانی تکملة المنهاج، نجف الاشرف: مطبعة الآداب.
۹۱. مهریزی، مهدی (۱۳۹۳)، قرآن و مسئله زن، تهران: نشر علم.
۹۲. مؤسسه معارف اسلامی (۱۴۲۸)، معجم الاحادیث الامام المهدی علیه السلام، ج ۲، قم: مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم.
۹۳. میدانی، احمد بن محمد (۱۹۸۷)، مجمع الامثال، بیروت: چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم.
۹۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد (۱۳۸۵)، رسائل المیرزا قمی، قم: بوستان کتاب.
۹۵. نظام الملک، حسن بن علی (۱۳۷۲)، سیرالملوک (سیاست نامه)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹۶. واقدی، محمد بن عمر (۱۹۹۸)، کتاب المغازی، ج ۲، تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ط الثانية.
۹۷. الهی زاده، محمد حسین (۱۳۹۶)، تدبر در سیره حضرت زهرا علیها السلام، مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
۹۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، تاریخ یعقوبی، ج ۲، بیروت: دار صادر.

**The Analysis of the themes and contents of Qom Jame' Mosque's Epigraphs based
on Quranic and Islamic Studies system**

Seyed Reza Hosseini¹ | Sahar Zekavat² | Abbas Afsharifar³

(DOI): [10.22034/skh.2022.9367.1160](https://doi.org/10.22034/skh.2022.9367.1160)

Abstract

Original Article
P 100 - 122

Qom Jame' Mosque is one of the most important Islamic buildings. Its decorations, epigraphs, theme and content are of great importance. The purpose of the present study is to analyze the themes, content and system of Quranic studies in these epigraphs. The research questions are: 1) what are the contents and themes of Qom Jame' Mosque's epigraphs? 2) What kind of Quranic studies system are contained in Qom Jame' Mosque's epigraphs? This study was carried out by descriptive-analytic method and data were collected through library and field resources. Also, by referring to "thematic epigraphs and methods of dividing the Qur'anic studies system", analyze and categorize the content of 14 epigraphs as a statistical society. Also, by referring to "thematic epigraphs and methods of dividing Qur'anic studies system", the content function of 14 epigraphs as a statistical population have been analyzed and categorized. The results of the research show that the contents of the epigraphs include the verses of the Congregation Day (Al-Jumua Surah), The Kingdom (Al-Mulk Surah), The Hypocrites (Al-Munafiqun Surah), The Scatterers (Adh-Dhariyat Surah), Repentance (At-Tawba Surah), The Rangers (As-Saffat Surah), Joseph (Yusuf Surah) and The Heifer 255 verse (Al-Baqara - Āyat al-Kursī).

Key words: Qom Jame' Mosque, Islamic Architecture, Epigraphy, Religious Buildings, Quranic Studies.

-
- 1 - Assistant Professor, Faculty of Art, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author), Email: rz.hosseini@shahed.ac.ir
 - 2 - Masters of Islamic Art; Area of study: Calligraphy and Paintings, Faculty of Art, Shahed University, Tehran, Iran. Email: Sahar.zekavat@shahed.ac.ir
 - 3 - M.A, Student of Islamic Art; Area of study: Calligraphy and Paintings, Faculty of Art, Shahed University, Tehran, Iran. Email: Abbasafshar1986@gmail.com

Received: 2020/10/25 | Accepted: 2022/07/13



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

تحلیل مضامین و محتوای کتیبه‌های مسجد جامع قم براساس نظام معارف قرآنی و اسلامی

سید رضا حسینی^۱ | سحر ذکاوت^۲ | عباس افشاری^{فر}^۳

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2022.9367.1160](https://doi.org/10.22034/skh.2022.9367.1160)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۱۲۲/۱۰۰

چکیده

مسجد جامع قم یکی از بناهای اسلامی و مقدس است که تزئینات، کتیبه‌های بنا و محتوا و مضامین آن اهمیت خاصی دارد. برخی از کتیبه‌های این بنا در زمان حکومت فتحعلی شاه قاجار (۱۷۹۷ تا ۱۸۳۴ م.) ساخته و تاریخ‌های ۱۲۴۸، ۱۳۶۵ و ۱۳۸۱ هجری قمری روی کتیبه‌های بخش‌های مختلف بنا نوشته شده است. هدف پژوهش حاضر تحلیل مضامین، محتوا و نظام معارف قرآنی موجود در این کتیبه‌ها است. سؤالات پژوهش عبارتند از: ۱- کتیبه‌های مسجد جامع قم چه مضامین و محتواهایی دارند؟ ۲- محتوای کتیبه‌های مسجد جامع قم دربردارنده کدام دسته از نظام معارف قرآنی است؟ این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها با منابع کتابخانه‌ای و میدانی جمع‌آوری شده است. همچنین با استناد به تفاسیر موضوعی و شیوه‌های تقسیم نظام معارف قرآن کاربرد محتوای کتیبه‌ها تحلیل و دسته‌بندی شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد، محتوای کتیبه‌ها آیاتی از سوره‌های مبارکه جمعه، ملک، منافقون، ذاریات، توبه، صافات، یوسف و آیه‌الکرسی دارد و کاربرد موضوعی و نظام معارف آنها شامل خداشناسی، قرآن‌شناسی، جهان‌شناسی، راه‌شناسی، برنامه‌های عبادی و اخلاق (انسان‌سازی) است.

کلمات کلیدی: مسجد جامع قم، معماری اسلامی، کتیبه‌نگاری، بناهای مذهبی، معارف قرآن.

۱. گروه نقاشی دانشکده هنر، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) rz.hosseini@shahed.ac.ir

۲. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی هنر اسلامی، گرایش کتابت و نگارگری، دانشکده‌ی هنر، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

Sahar.zekavat@shahed.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته‌ی هنر اسلامی، گرایش کتابت و نگارگری، دانشکده‌ی هنر، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

Abbasafshar1986@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۲



مقدمه

مساجد اسلامی نمودی از هنر اسلامی به شمار می‌روند و همه اجزای معماری و تزئینات وابسته بدان نیز براساس اصول و مبانی فکری و عقیدتی اسلام شکل گرفته و پایه‌ریزی شده است. در این بین مسجد جامع قم یکی از بناهای مقدس اسلامی است که تزئینات زیادی داشته و از منظر خوشنویسی و کتیبه‌نگاری دارای آثاری برجسته است. کتیبه‌های کاشی‌کاری شده نمونه‌ای از تزئینات این بنا تلقی می‌شوند که مضامین و محتوای دینی دارند و برخی از کتیبه‌های این بنا در زمان حکومت فتحعلی شاه قاجار (۱۷۹۷ تا ۱۸۳۴ م.) ساخته شده‌اند و تاریخ‌های ۱۲۴۸، ۱۳۶۵ و ۱۳۸۱ هجری قمری روی کتیبه‌های بخش‌های مختلف بنا نوشته شده است. با توجه به اهمیت این کتیبه‌ها پژوهش حاضر با هدف تحلیل مضامین، محتواها و کارکردهای نظام معارف قرآنی کتیبه‌های مسجد جامع قم به سرانجام رسیده است که امری نو بوده و اهمیت پژوهش بدان است.

بر این اساس پرسش‌های پژوهش عبارتند از: ۱- کتیبه‌های مسجد جامع قم چه مضامین و محتواهایی دارند؟ ۲- محتوای کتیبه‌های مسجد جامع قم دربردارنده کدام دسته از نظام معارف قرآنی است؟ برای پاسخ به این سؤال‌ها نخست با مروری به جایگاه مساجد در معماری اسلامی، بنای مسجد جامع قم معرفی شده و سپس انواع تزئینات در معماری این مسجد مطالعه شده است. پس از آن همه چهارده کتیبه بنای مسجد بررسی و در قالب جدول، با استناد به تفاسیر موضوعی و شیوه‌های تقسیم نظام معارف قرآنی به تحلیل و تقسیم‌بندی کارکرد محتوای کتیبه‌ها و نظام معارف قرآنی آنها پرداخته شده است. گفتنی است که برای پرهیز از طولانی شدن حجم مقاله و با توجه به آشنایی مخاطب با قرآن، در جدول تنها ترجمه فارسی آیه‌های قرآن آورده شده است. همچنین در پایان ارزیابی عددی، میزان تأکید بر نظام معارف قرآنی و اهمیت آنها در محتوای کتیبه‌های مسجد جامع قم به صورت جدول و نمودار ارائه شده است. ارزش این پژوهش جزئی‌نگری آن است و مطالعه دقیق روی کتیبه‌نگاری این مسجد ضروری است.

پیشینه

درباره پیشینه تحقیق مورد مشابهی با این عنوان یافت نشده است. اما کتاب تاریخچه قم و مساجد تاریخی آن (۱۳۸۰) اثر محمدرضا کوچک‌زاده به شرح و بسط مساجد تاریخی قم پرداخته و بخش‌هایی از آن به تاریخچه و شرح تزئینات مسجد جامع قم اختصاص داده شده است. تاریخ مسجد جامع قم (۱۳۸۴) هم کتاب دیگری در این زمینه به شمار می‌رود که حاصل تلاش

رضا آقابابایی و حسن قریشی است.

همچنین مقاله «از سلاجقه تا قاجاریه؛ تطبیق کیفیات فضایی مسجد جامع قم و جامع ساوه» (حسین جمال، محمدولی، ۱۳۹۳) از پژوهشی‌هایی است که در اولین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم جغرافیا و برنامه‌ریزی، معماری و شهرسازی ارائه شده و در آن به مطالعه تطبیقی کیفیات فضایی مساجد جامع قم و ساوه پرداخته شده است. اما اطلاعات کاملی درباره بنای مسجد جامع قم ارائه نکرده است.

درباره بررسی کتیبه‌نگاری در تزئینات مساجد مطالعات فراوانی انجام شده و مقاله «تجلی معنا در هنر خطاطی و کتیبه‌نویسی شهرهای اسلامی» (بررسی نحوه انعکاس آیات قرآن در کتیبه‌های مساجد در معماری شهر اسلامی) نوشته سیدمحمد مهدی میرممتاز، اکرم‌السادات میرممتاز و رقیه کیخانی (۱۳۹۱) نمونه‌ای از آنهاست که در دومین همایش شهر اسلامی منتشر شده و در آن به محتوای کتیبه‌های مساجد اسلامی و انعکاس آیات قرآن در آنها پرداخته شده است.

کتاب تربت پاکان: آثار و بناهای قدیم محدوده کنونی دارالمؤمنین قم اثر حسین مدرسی طباطبائی (۱۳۲۰) منبع مهم دیگری در این باره به شمار می‌رود.

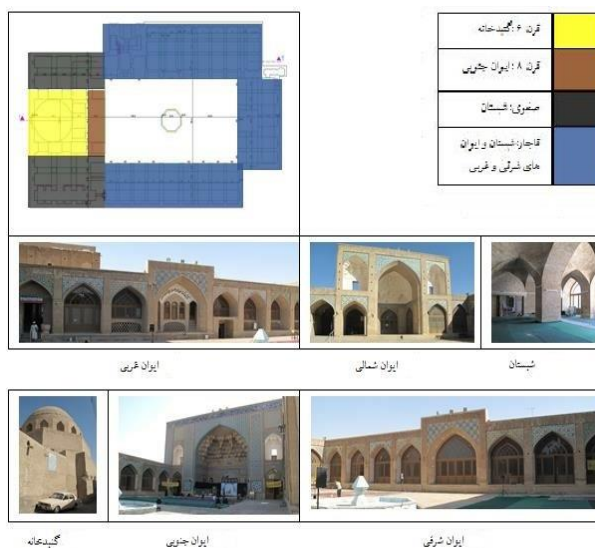
در مقاله علی محمد قاسمی (۱۳۸۴) با عنوان «تفاسیر موضوعی و شیوه‌های تقسیم معارف قرآن» نویسنده، نظام معارف قرآن را بررسی و طبقه‌بندی کرده و در پژوهش پیش‌رو برای تحلیل دقیق‌تر مضامین و محتوای کتیبه‌های مسجد جامع قم از نتایج این مقاله بهره گرفته شده است.

روش تحقیق

در جامعه آماری این پژوهش، تعداد کتیبه بنای مسجد جامع قم چهارده است. برای تحلیل این کتیبه‌ها اطلاعات و داده‌های کتابخانه‌ای و میدانی با رویکرد توصیفی-تحلیلی مطالعه و ارزیابی شده است. روش نمونه‌گیری پژوهش حاضر غیراحتمالی و روش تحلیل داده‌های پژوهش نیز از نوع کیفی است. همچنین داده‌های تصویری پژوهش حاضر با تحقیقات میدانی و عکاسی به دست آمده است.

معرفی بنای مسجد جامع قم و تزئینات وابسته

قدمت مسجد جامع قم به گفته آندره گدار^۱ به دوران ابوالصدیق^۲ می‌رسد و از انواع مساجد چهارطاقی است. گدار معتقد است: «در حال حاضر، قدیمی‌ترین قسمتی که از مسجد جامع دیده می‌شود از دوره سلجوقیان است و ساختمان و مقصوره زیر پوششی از گچ، که آن را پنهان کرده، از عهد سلطان سنجر سلجوقی است». (گدار، ۱۳۷۷: ۳۸۰)



اگرچه درباره تاریخ بنای مسجد اختلاف نظر وجود دارد، اما در کتاب گنجینه آثار قم آمده است که سبک بنای مسجد بر پیدایش آن در قرن هشتم و نهم هجری حکم می‌کند. (فیض قمی، ۱۳۴۹: ۴۶۱ - ۴۶۰) همچنین باید گفت که بانی مسجد جامع، سلطان جانی‌خان، پادشاه تاتار ترکستان است و تاریخ بنای آن سال ۷۵۵ قمری است. (فیض قمی، ۱۳۴۹: ۴۶۴) آنچه درباره بانی و سازنده مسجد از مرحوم فیض نقل شده، صرفاً حدسیات تاریخی بوده و گزارش تاریخی نیست. افزون بر این بنابر اختلاف نظرها دست کم سال تأسیس مسجد ۲۶۵ و حداکثر ۷۵۵ هجری مطرح شده است. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۱۶) قسمت‌های فیزیکی مختلف این مسجد، شامل ایوان مجلل و باشکوه، مقصوره، گوش‌واره‌ها، شبستان‌ها، ایوان شمالی، سردر ورودی، محراب‌ها، صحن، زیرزمین، گنبد، ساختمان، زنجیر سردر

● تصویر (۱)، پلان‌بندی، قسمت‌های مختلف بنا و ساخت و سازهای دوره های مختلف مسجد جامع قم، منبع: (حسین جمال، محمدولی، ۱۳۹۳: ۲)

قمری است. (فیض قمی، ۱۳۴۹: ۴۶۴) آنچه درباره بانی و سازنده مسجد از مرحوم فیض نقل شده، صرفاً حدسیات تاریخی بوده و گزارش تاریخی نیست. افزون بر این بنابر اختلاف نظرها دست کم سال تأسیس مسجد ۲۶۵ و حداکثر ۷۵۵ هجری مطرح شده است. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۱۶) قسمت‌های فیزیکی مختلف این مسجد، شامل ایوان مجلل و باشکوه، مقصوره، گوش‌واره‌ها، شبستان‌ها، ایوان شمالی، سردر ورودی، محراب‌ها، صحن، زیرزمین، گنبد، ساختمان، زنجیر سردر

^۱ . André Godard

^۲ -ابوالصدیق حسین بن علی بن آدم اشعری یکی از علما و محدثین قمی در قرن سوم هجری بود که در زمره صحابه علی‌التقی و حسن عسکری علیه السلام به شمار می‌رفت.

ورودی، کتیبه‌ها و مشبک‌های بناهای مسجد است. به طور کلی مسجد جامع قم مجموعه‌ای از بناهای چند عصر به شمار می‌رود.

در بنای این مسجد تزئینات گوناگونی به کار رفته است که از بارزترین و پراهمیت‌ترین آنها می‌توان به مقرنس کاری، کاشی کاری، آجرکاری و کتیبه‌نگاری اشاره کرد.

تقریباً همه بناهای اسلامی، شامل کتیبه‌هایی با مضامین قرآن، دعا و حدیث بر سطوح خارجی و داخلی خود هستند. همچنین جدای از زیبایی تزئینی کتیبه‌ها، آنها دربرگیرنده معانی و مفاهیمی هستند که انعکاس‌دهنده شرایط اجتماعی، مذهبی و فرهنگی زمان نگارش آنها بوده و از سوی دیگر نمایانگر خلاقیت‌های هنرمندان مسلمان و ظهور خلوص معنوی آنهاست. (میرممتاز، میرممتاز، کیخائی، ۱۳۹۱: ۱۴-۱۳)

کتیبه‌نگاری در مسجد جامع قم

کتیبه‌های مسجد جامع قم با کاشی‌های آبی و لاجوردی زیبایی مزین شده‌اند. بیشتر کاشی‌های به کار رفته فضای مثبت و منفی دارند و با رنگ سفید و خط ثلث نوشته شده‌اند که این مسئله در کاشی کاری کتیبه‌های این مسجد نیز دیدنی است.

بورکهارت درباره کتیبه‌نگاری و تزئینات آن معتقد است: «تکرار کتیبه‌های مأخوذ از آیات قرآن کریم روی دیوارهای مساجد و سایر ساختمان‌ها، انسان را یادآور این حقیقت می‌کند که تار و پود حیات اسلامی از آیات قرآنی تنیده شده و از لحاظ معنوی بر قرائت قرآن و نماز و اوراد و اذکاری متکی است که از کتاب آسمانی اخذ شده است». (رضایی، طیبیان، ۱۳۹۷: ۸) بنابراین کاربرد آیات قرآن کریم در تزئینات مسجد به عنوان یک مکان مقدس بر اهمیت جایگاه مفاهیم کلام الهی در



● تصویر (۲)، کتیبه‌ی سر در ورودی مسجد جامع قم. منبع: (نگارندگان)

بطن زندگی مؤمن مسلمان تأکید می‌کند. مسجد جامع قم مساحتی معادل شش هزار مترمربع دارد که کتیبه‌های مختلفش قسمت‌های گوناگون بنا را مزین کرده است. در بخش جلوی ایوان و طرفین آن کتیبه‌ای به طول ۲۸ متر و عرض ۱ متر دیوار بنا را زینت داده است. داخل مسجد هم کتیبه‌ای در چهار طرف قسمت بالای دیوار دیده می‌شود که در ضلع غربی و شرقی قرار گرفته و طول هر کدام چهارده متر است. این کتیبه در ضلع شمالی و جنوبی هم به طول شانزده

متر است. بین شبستان‌های شمالی هم ایوانی به دهانه هفت، عرض هفت و ارتفاع چهارده متر قرار گرفته است که در زمان حکومت فتحعلی شاه قاجار (۱۷۹۷ تا ۱۸۳۴ م.) ساخته شده‌اند و تاریخ ۱۲۴۸ قمری روی آنها حک شده است. در دیوار این قسمت هم کاشی خشتی مزین به آیات سوره مبارکه منافقون دیده می‌شود. همچنین باید گفت که حاج شیخ عباس مصباح‌زاده قمی، شیخ محمدحسن قمی و محمدرضا شریف قمی نام خطاطانی است که کتیبه‌های مسجد جامع قم حاصل هنرمندی آنهاست و این اسامی میان کتیبه‌های بنا به چشم می‌خورد. کتیبه سردر ورودی مسجد جامع قم یکی از این نمونه‌هاست که نام حاج شیخ عباس مصباح‌زاده و تاریخ ۱۳۸۱ قمری در آن دیده می‌شود (تصویر ۲). مشخصات خطاط دیگری به نام محمدحسین الشیرازی نیز روی کتیبه‌ها دیده می‌شود. گفتنی است تزئینات کاشی‌کاری در مجموعه ایوان جنوبی، نخست از طرف مرحوم آیه‌الله فیض در سال ۱۳۶۵ قمری بازسازی شده و در سال ۱۳۷۵ قمری هم حضرت آیه‌الله العظمی بروجردی، همه مسجد را تعمیر و به ازاره سنگی مزین کرد. (آقابابایی، قریشی، ۱۳۸۴: ۴۱)

در تزئینات این مسجد کتیبه‌های کاشی‌کاری‌شده در بخش سردر ورودی مسجد و به‌صورت، گردشی در دیوارهای حیاط مسجد به چشم می‌خورد. به طور کلی محتوای کتیبه‌ها بر اهمیت عبادت و مدح و تسبیح الهی و فریضه مهم نماز جماعت و نماز جمعه اشاره دارند؛ به بیان دیگر سه اصل توحید، نبوت و امامت مضامین این کتیبه‌ها را شامل می‌شود.

در جدول (۱) تصاویر کتیبه‌های مسجد جامع قم، محتوا و تحلیل مضامین و طبقه‌بندی کارکردی محتوای به‌کاررفته و نظام معارف قرآنی و اسلامی موجود در کتیبه‌ها به‌تفصیل بررسی شده است. گفتنی است تحلیل کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآن در جدول (۲) براساس نتایج به‌دست‌آمده از پژوهش علی محمدقاسمی (۱۳۸۴، ۳۴-۲۸) صورت گرفته است.

محمدقاسمی در مقاله خود نظام معارفی قرآن را به دسته‌های زیر طبقه‌بندی کرده است: ۱- خداشناسی؛ ۲- جهان‌شناسی؛ ۳- انسان‌شناسی؛ ۴- راه‌شناسی؛ ۵- راهنماشناسی؛ ۶- قرآن‌شناسی؛ ۷- اخلاق یا انسان‌سازی قرآن؛ ۸- برنامه‌های عبادی قرآن؛ ۹- احکام فردی قرآن؛ ۱۰- احکام اجتماعی قرآن (احکام مدنی، احکام اقتصادی، احکام قضایی، احکام جزائی، احکام سیاسی و احکام بین‌المللی). موارد گفته‌شده در جدول (۱) معیار تحلیل محتوا، مضامین و کارکرد در کتیبه‌های مسجد جامع قم قرار گرفته است.

همچنین این نکته مهم است که به دلیل طولانی بودن متن سوره‌های به‌کاررفته در کتیبه‌ها بخش عربی به اختصار با ترجمه کامل فارسی آورده شده است:

جدول (۱)، تحلیل و بررسی محتوا، مضامین و کارکرد در کتیبه‌های مسجد جامع قم



- تصویر (۳)، کتیبه‌ی سر در ورودی مسجد ● تصویر (۴)، کتیبه‌ی سر در ورودی مسجد
- تصویر (۵)، کتیبه‌ی سر در ورودی مسجد

محتوای کتیبه‌ها و ترجمه:

تصاویر (۳)، (۴) و (۵) سه آیه نه و ده و یازده از سوره جمعه دیوارهای ورودی مسجد را مزین کرده است: ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون برای نماز جمعه ندا داده شد، به سوی ذکر خدا بشتابید و داد و ستد را واگذارید اگر بدانید این برای شما بهتر است. (۹) و چون نماز گزارده شد در [روی] زمین پراکنده گردید و فضل خدا را جویا شوید و خدا را بسیار یاد کنید. باشد که شما رستگار گردید. (۱۰) و چون داد و ستد یا سرگرمی ببینند به سوی آن روی آور می‌شوند و تو را در حالی که ایستاده‌ای ترك می‌کنند بگو آنچه نزد خداست از سرگرمی و از داد و ستد بهتر است و خدا بهترین روزی‌دهندگان است. (۱۱)

در ادامه این آیات هم آیه هجده از سوره توبه به شرح زیر دیده می‌شود:

مساجد خدا را تنها کسانی آباد می‌کنند که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده و نماز برپا داشته و زکات داده و جز از خدا نترسیده‌اند؛ پس امید است که اینان از راه‌یافتگان باشند.

تحلیل محتوا و مضامین کتیبه‌ها:

درباره اهمیت تلاوت و استمرار در خواندن سوره جمعه به این نکته اشاره شده که اگر کسی سوره جمعه را در هر شب جمعه تلاوت کند، کفاره گناهان بین دو جمعه او خواهد بود. (مجلسی، ۱۳۹۲: ۳۶۲)

همچنین از ترجمه آیه هجده سوره توبه چنین برداشت می‌شود که برپا داشتن نماز، ایمان به خدا و روز قیامت و پرداخت زکات و... از عواملی است که هدایت مؤمنان را فراهم می‌کند و همین نوع عملکرد مؤمنان سبب آبادی و ترویج گرایش به مساجد و امور دینی می‌شود و از طرف دیگر هم بر اهمیت جایگاه مسجد در هدایت مؤمنان و تأثیر حضور در مسجد تأکید دارد. همچنین محوریت اصلی آیه این است که باید از حضور و دخالت مشرکان و کافران در امور مساجد جلوگیری شود؛ زیرا این امر سبب انحراف در دین می‌شود.

محل و تاریخ الحاق کتیبه:

این کتیبه در کمرگاه ایوان به صورت کمربندی از کاشی خشتی به کار رفته است و تاریخ شهر ربیع الثانی سنه ست و اربعین و مائین بعد الف من هجرة النبویه روی آن دیده می‌شود. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۳)

به بیان دیگر در قسمت ورودی صحن مسجد از طرف غربی ایوان، سردری به دهانه شش، عرض دو، ارتفاع هشت متر با جدار سفیدکاری و پوشش مقرنس گچی وجود دارد که در زمان فتحعلی شاه ساخته شده است و خط آن به قلم حاج‌شیخ-عباس مصباح‌زاده در تاریخ ۱۳۸۱ هجری است. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۷)

این کتیبه به برنامه‌های عبادی قرآن اشاره دارد.	کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی موجود در کتیبه
 ● تصویر (۶)، کتیبه بخش جلوی ایوان مسجد. ● تصویر (۷)، کتیبه بخش جلوی ایوان مسجد. ● تصویر (۸)، کتیبه بخش جلوی ایوان مسجد.	● تصویر (۶)، کتیبه بخش جلوی ایوان مسجد. ● تصویر (۷)، کتیبه بخش جلوی ایوان مسجد. ● تصویر (۸)، کتیبه بخش جلوی ایوان مسجد.
محتوای کتیبه‌ها و ترجمه:	
در تصاویر (۶) و (۷) و (۸) هم به ترتیب کل سوره جمعه، هم سه آیه آخر سوره صافات دیده می‌شود. ترجمه آیات سوره جمعه به شرح زیر است: «آنچه در آسمان‌ها و زمین است خدایی را که پادشاه پاك ارجمند فرزانه است تسبیح می‌گویند». (۱) اوست آن کس که میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. (۲) و [نیز بر جماعت‌هایی] دیگر از ایشان که هنوز به آنها نپیوسته‌اند و اوست ارجمند سنجیده‌کار. (۳) این فضل خداست آن را به هر که بخواهد عطا می‌کند و خدا دارای فضل بسیار است. (۴) مثل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مکلف گردیدند] آنگاه آن را به کار نبستند، همچون مثل خری است که کتاب‌هایی را بر پشت می‌کشد [و] چه زشت است وصف آن قومی که آیات خدا را به دروغ گرفتند و خدا مردم ستمگر را راه نمی‌نماید. (۵) بگو ای کسانی که یهودی شده‌اید، اگر پندارید که شما دوستان خدایید، نه مردم دیگر، پس اگر راست می‌گویید درخواست مرگ کنید. (۶) [ولی] هرگز آن را به سبب آنچه از پیش به دست خویش کرده‌اند آرزو نخواهند کرد و خدا به [حال] ستمگران داناست. (۷) بگو آن مرگی که از آن می‌گریزید، قطعاً به سروقت شما می‌آید. آنگاه به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده خواهید شد و به آنچه [در روی زمین] می‌کردید آگاهتان خواهد کرد. (۸) ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون برای نماز جمعه ندا در داده شد به سوی ذکر خدا بشتابید و داد و ستد را واگذارید اگر بدانید این برای شما بهتر است. (۹) و چون نماز گزارده شد در [روی] زمین پراکنده گردید و فضل خدا را جویا شوید و خدا را بسیار یاد کنید باشد که شما رستگار گردید. (۱۰) و چون داد و ستد یا سرگرمی ببینند به سوی آن روی آور می‌شوند و تو را در حالی که ایستاده‌ای ترك می‌کنند، بگو آنچه نزد خداست از سرگرمی و از داد و ستد بهتر است و خدا بهترین روزی‌دهندگان است. (۱۱) هم‌چنین سه آیه آخر سوره صافات هم در زیر آمده است: «منزه است پروردگار تو پروردگار شکوهمند از آنچه وصف می‌کنند». (۱۸۰) «و درود بر فرستادگان». (۱۸۱) «و ستایش ویژه خدا پروردگار جهان است». (۱۸۲)	

تحلیل محتوا و مضامین کتیبه‌ها:
در این سوره خداوند مسلمانان را به برگزاری نماز جمعه دستور می‌دهد و امر می‌کند تا مسلمانان در به پا داشتن نماز جمعه کوتاهی نکنند و هرچه لازم است در این زمینه فراهم سازند؛ چون نماز جمعه از شعائر بزرگ الهی است که تعظیم و اهتمام به امر آن، هم اصلاح دنیای مردم و هم آخرتشان را موجب می‌شود و خدای تعالی در آغاز سوره بیان این مطلب را با تسبیح و ثنای خود آغاز می‌کند و متذکر می‌شود که میان قومی امی رسولی از خود آنان مبعوث کرده تا آیات او را بر آنان بخواند و با اعمال صالح و اخلاق پاک موجبات تزکیه نفس و روح آنان را فراهم کند و کتاب و حکمتشان بیاموزد و به همین منظور کتاب خدا و معارف دینش را به بهترین وجهی بر آنان و افرادی که به آنان ملحق می‌شوند و نسل‌های پس از آنان تحمیل کرد و آنان را هشدار داد تا مثل قوم یهود نباشند که خدا تعالیم تورات را بر آنان تحمیل کرد ولی آنان آن را عمل نکردند و به معارف آن معتقد نشدند؛ در نتیجه مانند الاغی که بارش کتاب است زندگی کردند و در آخر به عنوان نتیجه دستور می‌دهد که وقتی بانك نماز جمعه بلند می‌شود بازار و دادوستد و امور روزمره خود را رها کنند و به سوی ذکر خدا و نماز بشتابند و نیز افرادی را که خلاف این دستور عمل می‌کنند و رسول خدا ﷺ را در حالی که مشغول خطبه نماز است رها نموده، به سوی دادوستد و امور روزمره خود می‌روند، سرزنش می‌کند و این رفتار را نشانه آن می‌داند که این‌گونه افراد معارف کتاب خدا و احکامش را نپذیرفته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۴۴) همچنین سه آیه آخر سوره صفات هم درباره تسبیح و ستایش الهی است. در فضیلت این سوره از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است: هر کس سوره صفات را بخواند خداوند به تعداد همه جنیان و شیاطین به او ده حسنه عنایت می‌کند و شیاطین را از او دور می‌کند و از شرك مبزأ شده و دو فرشته حافظ او، در روز قیامت به سود او شهادت می‌دهند که به پیامبران الهی ایمان دارد.. (طبرسی، ۱۹۸۸: ۲۹۳)
محل و تاریخ الحاق کتیبه:
سوره جمعه در کمرگاه ایوان به صورت کمربندی از کاشی خشتی به کار رفته است و تاریخ شهر ربیع الثانی سنه ست و اربعین و ماتین بعد الف من هجره النبویه روی آن دیده می‌شود. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۳) به بیان دیگر «در قسمت ورودی صحن مسجد از طرف غربی ایوان، سردری به دهانه شش، عرض دو، ارتفاع هشت متر با جدار سفیدکاری و پوشش مقرنس گچی وجود دارد که در زمان فتحعلی شاه ساخته شده و به خط حاج‌شیخ‌عباس مصباح‌زاده در تاریخ ۱۳۸۱ هجری خطاطی شده است. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۷)

این کتیبه به برنامه‌های عبادی قرآن، قرآن‌شناسی و راه‌شناسی اشاره دارد.	کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی موجود در کتیبه
 ● تصویر (۹)، کتیبه داخل مسجد. ● تصویر (۱۰)، کتیبه داخل مسجد. ● تصویر (۱۱)، کتیبه داخل مسجد.	
 ● تصویر (۱۲)، کتیبه داخل مسجد. ● تصویر (۱۳)، کتیبه داخل مسجد. ● تصویر (۱۴)، کتیبه داخل مسجد.	
 ● تصویر (۱۵)، کتیبه داخل مسجد. ● تصویر (۱۶)، کتیبه داخل مسجد. ● تصویر (۱۷)، کتیبه داخل مسجد.	
 ● تصویر (۱۸)، کتیبه داخل مسجد. ● تصویر (۱۹)، کتیبه داخل مسجد. ● تصویر (۲۰)، کتیبه داخل مسجد.	
محتوای کتیبه‌ها و ترجمه	
تصاویر (۹)، (۱۰) و (۱۱) از کتیبه‌ها به ترتیب شامل آیات ۳۵ سوره نور و ۲۵ سوره ابراهیم است. آیات و ترجمه آیات به ترتیب در زیر آمده است: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است؛ مثل نور او چون چراغ‌دانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی فروخته می‌شود نزدیک است که	

روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست». (۳۵) آیات ۲۵ سوره ابراهیم «میوه‌اش را هر دم به اذن پروردگارش می‌دهد و خدا مثل‌ها را برای مردم می‌زند شاید که آنان پند گیرند». (۲۵) تصاویر (۱۲) تا (۲۰) جزئیات سوره ملک را شامل می‌شود که ترجمه آن به شرح زیر است:

«بزرگوار [و خجسته] است آن که فرمانروایی به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست. (۱) همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید و اوست ارجمند آمرزنده. (۲) همان که هفت آسمان را طبقه طبقه بیافرید. در آفرینش آن [خدای] بخشایشگر هیچ گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی باز بنگر آیا خلل [و نقصانی] می‌بینی. (۳) باز دوباره بنگر تا نگاهت زبون و درمانده به سویت بازگردد. (۴) و درحقیقت آسمان دنیا را با چراغ‌هایی زینت دادیم و آن را مایه طرد شیاطین [= قوای مزاحم] گردانیدیم و برای آنها عذاب آتش فروزان آماده کرده‌ایم. (۵)

و کسانی که به پروردگارشان انکار آوردند عذاب آتش جهنم خواهند داشت و چه بد سرانجامی است. (۶) چون در آنجا افکنده شوند از آن خروشی می‌شنوند در حالی که می‌جوشد. (۷) نزدیک است که از خشم شکافته شود. هر بار که گروهی در آن افکنده شوند نگاهبانان آن از ایشان پرسند مگر شما را هشدار دهنده‌ای نیامد. (۸)

گویند چرا هشداردهنده‌ای به سوی ما آمد. [ولی] تکذیب کردیم و گفتیم خدا چیزی فرو نفرستاده است شما جز در گمراهی بزرگ نیستید. (۹)

و گویند اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل کرده بودیم در [میان] دوزخیان نبودیم. (۱۰)

پس به گناه خود اقرار می‌کنند و مرگ باد بر اهل جهنم. (۱۱)

کسانی که در نهان از پروردگارشان می‌ترسند آنان را آمرزش و پاداشی بزرگ خواهد بود. (۱۲)

و [اگر] سخن خود را پنهان دارید یا آشکارش کنید، درحقیقت وی به راز دل‌ها آگاه است. (۱۳)

آیا کسی که آفریده است نمی‌داند با اینکه او خود باریک‌بین آگاه است. (۱۴)

اوست کسی که زمین را برای شما رام گردانید؛ پس در فراخنای آن رهسپار شوید و از روزی [خدا] بخورید و رستاخیز به سوی اوست. (۱۵)

آیا از آن کس که در آسمان است ایمن شده‌اید که شما را در زمین فرو برد پس بناگاه [زمین] به تپیدن افتد. (۱۶)

یا از آن کس که در آسمان است ایمن شده‌اید که بر [سر] شما تندبادی از سنگریزه فرو فرستد پس به زودی خواهید دانست که بیم دادن من چگونه است. (۱۷)

و پیش از آنان [نیز] کسانی به تکذیب پرداختند پس عذاب من چگونه بود. (۱۸)

آیا در بالای سرشان به پرندگان ننگریسته‌اند [که گاه] بال می‌گسترند و [گاه] بال می‌آند جز خدای رحمان [کسی] آنها را نگاه نمی‌دارد. او به هر چیزی بیناست. (۱۹) یا آن کسی که خود برای شما [چون] سپاهی است که یاریتان می‌کند جز خدای رحمان کیست کافران جز گرفتار فریب نیستند. (۲۰)

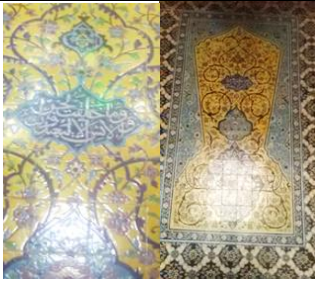
یا کیست آن که به شما روزی دهد اگر [خدا] روزی خود را [از شما] باز دارد [نه] بلکه در سرکشی و نفرت پافشاری کردند. (۲۱)
 پس آیا آن کس که نگونسار راه می پیماید هدایت یافته تر است یا آن کس که ایستاده بر راه راست می رود. (۲۲)
 بگو اوست آن کس که شما را پدید آورده و برای شما گوش و دیدگان و دل ها آفریده است چه کم سپاس گزارید. (۲۳)
 بگو اوست که شما را در زمین پراکنده کرده و به نزد او [ست که] گرد آورده خواهید شد. (۲۴)
 و می گویند اگر راست می گویند این وعده کی خواهد بود. (۲۵) بگو علم [آن] فقط پیش خداست و من صرفاً
 هشداردهنده ای آشکارم. (۲۶)
 و آنگاه که آن [لحظه موعود] را نزدیک ببینند چهره های کسانی که کافر شده اند در هم رود و گفته شود این است همان
 چیزی که آن را فرا می خواندید.
 (۲۷) بگو به من خبر دهید اگر خدا مرا و هر که را با من است هلاک کند یا ما را مورد رحمت قرار دهد چه کسی کافران را
 از عذابی پردرد پناه خواهد داد. (۲۸)
 بگو اوست خدای بخشایشگر به او ایمان آوردیم و بر او توکل کردیم و به زودی خواهید دانست چه کسی است که خود در
 گمراهی آشکاری است. (۲۹) بگو به من خبر دهید اگر آب [آشامیدنی] شما [به زمین] فرو رود چه کسی آب روان برایتان
 خواهد آورد. (۳۰)

تحلیل محتوا و مضامین کتبیها:

در تفسیر المیزان از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه نور چنین نقل شده است: «این مثلی است که خدا برای ما اهل بیت زده
 که پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه از نشانه های خداوند؛ نشانه هایی که مردم به وسیله آنها به سوی توحید و مصالح دین و شرایع اسلام
 و مستحبات و واجبات هدایت می شوند». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۵)
 همچنین در فضیلت سوره ابراهیم (علیه السلام) هم آمده است هر کس سوره ابراهیم (علیه السلام) و حجر را در دو رکعت نماز در روز
 جمعه بخواند، از فقر و دیوانگی و بلا در امان خواهد بود. (صدوق، ۱۳۸۲: ۲۴۳) و آیه ۲۵ سوره ابراهیم (علیه السلام) هم به این نکته
 اشاره می کند که نشانه های خداوندی همگی مثال هایی هستند که برای افزایش ایمان و اعتقاد بندگان به توحید در قرآن آمده
 است. در فضیلت سوره ملک از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت شده هر کس در شب سوره ملک را قرائت کند، اجری مانند احیای شب
 قدر را خواهد داشت. (طبرسی، ۱۳۳۸: ۶۶) در نقل ها آمده خود پیامبر (صلی الله علیه و آله) هر شب پیش از خواب این سوره را قرائت
 می کردند. (نوری، ۱۴۰۸: ۲۰۶)

محل و تاریخ الحاق کتبیها:

سوره نور در پیشانی ایوان و دو ایوانچه دو طرف آن در کتیبه ای به طول ۲۸ و عرض یک متر از کاشی های خشتی
 نگاشته شده است. (کوچک زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۴) نویسنده آن محمدحسین الشیرازی و تاریخ ساخت آن سال ۵۲۹ هجری
 است و بعدها به دستور مرحوم حضرت آیه الله العظمی بروجردی تجدید بنا شده است. (کوچک زاده، ۱۳۸۰: ۲۰۲)
 سوره ملک هم در قسمت کمرگاه مقصوره مسجد جامع، به خط شیخ محمدحسن قمی و در تاریخ ۱۲۴۶ قمری
 نقش شده است. همچنین در سال ۱۳۸۱ شمسی توسط سازمان میراث فرهنگی استان قم بازسازی شده است.
 (آقابابی، قریشی، ۱۳۸۴: ۵۵) افزون بر این، داخل مسجد کتیبه هایی با کاشی های زیبا در چهار طرف بالای دیوار
 آن دیده می شود که در ضلع غربی و شرقی آن هر کدام به طول ۱۴ متر و در ضلع شمالی و جنوبی آن هر کدام به
 طول ۱۶ متر است.

کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی موجود در کتیبه	کارکرد موضوعی در این کتیبه خداشناسی، جهان‌شناسی، اخلاق / انسان‌سازی است.
 ● تصویر (۲۱) و (۲۲)، کتیبه داخل مسجد.	
محتوای کتیبه‌ها و ترجمه:	
تصویر (۲۱) هم نمایانگر آیه ۵۶ سوره ذاریات است. تصویر (۲۲) هم جزئی از همین کاشی‌کاری (تصویر (۲۱)) است. در زیر به متن آیه اشاره شده است: «و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند». (۵۶)	
تحلیل محتوا و مضامین کتیبه‌ها:	
عبادت الهی جزء ضروریات و وظایف مهم بندگان و مؤمنان است و این آیه در تزئینات کاشی‌کاری مسجد بر امر عبادت الهی تأکید می‌کند.	
محل و تاریخ الحاق کتیبه:	
این کتیبه در ازاره سنگ‌تراشی شده از سنگ سفید به ارتفاع ۱/۲۰ متر به کار رفته است و در دوره فتح‌علی‌شاه قاجار ساخته شده و تاریخ ۱۲۲۸ قمری روی آن وجود دارد. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۲)	
کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی موجود در کتیبه	این کتیبه به خداشناسی اشاره دارد.
 ● تصویر (۲۳)، کتیبه شبستان‌های شمالی مسجد. ● تصویر (۲۴)، کتیبه شبستان‌های شمالی مسجد. ● تصویر (۲۵)، کتیبه شبستان‌های شمالی مسجد.	



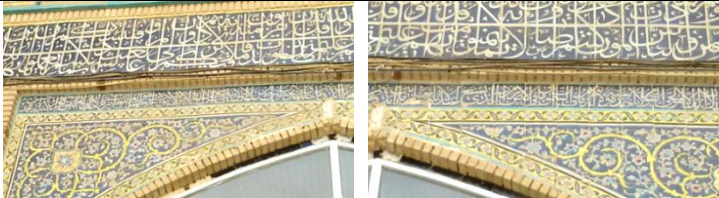
● تصویر (۲۶)، کتیبه شبستان‌های شمالی مسجد.

محتوای کتیبه‌ها و ترجمه

تصاویر (۲۳) تا (۲۶) به جزئیات آیات سوره منافقون، که در تزئینات کتیبه‌نگاری و کاشی‌کاری مسجد جامع قم است، اشاره دارد: ترجمه آیات عبارت است از: «چون منافقان نزد تو آیند گویند گواهی می‌دهیم که تو به‌واقع پیامبر خدایی و خدا [هم] می‌داند که تو پیامبر او هستی و خدا گواهی می‌دهد که مردم دوچهره سخت دروغ‌گویند. (۱) سوگندهای خود را [چون] سپری بر خود گرفته و [مردم را] از راه خدا بازداشته‌اند. راستی که آنان چه بد می‌کنند. (۲) این بدان سبب است که آنان ایمان آورده سپس به انکار پرداخته‌اند و در نتیجه بر دل‌هایشان مهر زده شده و [دیگر] نمی‌فهمند. (۳) و چون آنان را ببینی هیکل‌هایشان تو را به تعجب و می‌دارد و چون سخن گویند به گفتارشان گوش فرا می‌دهی گویی آنان شمع‌هایی پشت بر دیوارند [که پوک شده و درخور اعتماد نیستند] هر فریادی را به زبان خویش می‌پندارند. خودشان دشمنند از آنان بپرهیز خدا بکشدشان تا کجا [از حقیقت] انحراف یافته‌اند. (۴) و چون بدیشان گفته شود بیایید تا پیامبر خدا ﷺ برای شما آمرزش بخواهد سرهای خود را برمی‌گردانند و آنان را می‌بینی که تکبرکنان روی برمی‌تابند. (۵) برای آنان یکسان است چه برایشان آمرزش بخواهی یا برایشان آمرزش نخواهی. خدا هرگز بر ایشان نخواهد بخشود خدا فاسقان را راهنمایی نمی‌کند. (۶) آنان کسانی‌اند که می‌گویند به کسانی که نزد پیامبر خداوند انفاق مکنید تا پراکنده شوند و حال آنکه گنجینه‌های آسمان‌ها و زمین از آن خداست ولی منافقان در نمی‌یابند. (۷) می‌گویند اگر به مدینه برگردیم قطعاً آن که عزتمندتر است آن زیون‌تر را از آنجا بیرون خواهد کرد. [ولی] عزت از آن خدا و از آن پیامبر او و از آن مؤمنان است. اما این دورویان نمی‌دانند. (۸) ای کسانی که ایمان آورده‌اید [زنهار] اموال شما و فرزندان شما را از یاد خدا غافل نگردانید و هرکس چنین کند آنان خود زیانکارانند. (۹) و از آنچه روزی شما گردانیده‌ایم انفاق کنید پیش از آنکه یکی از شما را مرگ فرا رسد و بگوید پروردگارا چرا تا مدتی بیشتر [اجل] مرا به تأخیر نینداختی تا صدقه دهم و از نیکوکاران باشم. (۱۰) و [لی] هر کس اجلش فرا رسد، هرگز خدا [آن را] به تأخیر نمی‌افکند و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است». (۱۱)

تحلیل محتوا و مضامین کتیبه‌ها:

در تفسیر مجمع‌البیان از پیامبر ﷺ روایت شده که هرکس سوره منافقون را بخواند، از هرگونه نفاق مصون و پاک می‌ماند. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۲) امام صادق (علیه‌السلام) هم به شیعیان توصیه می‌کند در نماز ظهر جمعه، سوره جمعه و منافقون را بخوانند و این عمل مانند عمل رسول خداست و پاداش آن بهشت برین است. (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۱۸)

محل و تاریخ الحاق کتیبه:	
سوره منافقون بین شبستان‌های شمالی روی دیوار ایوانی به دهانه هفت، عرض هفت و ارتفاع چهارده متر به کار رفته و این کتیبه به دوره فتحعلی شاه قاجار، یعنی سال ۱۲۴۸ قمری متعلق است و به خط محمدرضا الشریف القمی نوشته شده است. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۷)	
کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی موجود در کتیبه	محوریت کارکرد موضوعی این کتیبه هم قرآن‌شناسی، اخلاق / انسان‌سازی قرآن و برنامه‌های عبادی قرآن است.
	
● تصویر (۲۷) و (۲۸)، کتیبه داخل مسجد.	
محتوای کتیبه‌ها و ترجمه:	
تصاویر (۲۷) و (۲۸) هم تزئینات کاشی‌کاری داخل مسجد است که آیات ۵۶ سوره ذاریات با محتوای «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»؛ «و جنّ و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند» در آن به کار رفته است.	
تحلیل محتوا و مضامین کتیبه‌ها:	
عبادت الهی جزء ضروریات و وظایف مهم بندگان و مؤمنان است و این آیه در تزئینات کاشی‌کاری مسجد بر امر عبادت الهی تأکید می‌کند.	
محل و تاریخ الحاق کتیبه:	
این کتیبه در ازاره سنگ‌تراشی شده از سنگ سفید به ارتفاع ۱/۲۰ متر به کار رفته است و در دوره فتحعلی‌شاه قاجار در سال ۱۲۲۸ قمری ساخته شده است. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۲)	
کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی موجود در کتیبه	خداشناسی در محوریت است.
	
تصویر (۲۹)، کتیبه سردر ورودی مسجد. ورودی داخلی. ● تصویر (۳۰)، کتیبه سردر ورودی مسجد. ورودی داخلی.	

محتوای کتیبه‌ها و ترجمه:	
تصاویر (۲۹) و (۳۰) هم شامل آیات آیه‌الکرسی است: «خداست که معبودی جز او نیست؛ زنده و برپادارنده است؛ نه خوابی سبک او را فرو می‌گیرد و نه خوابی گران. آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، از آن اوست. کیست آن کس که جز به اذن او در پیشگاهش شفاعت کند؟ آنچه در پیش روی آنان و آنچه در پشت سرشان است می‌داند. و به چیزی از علم او، جز به آنچه بخواهد، احاطه نمی‌یابند. کرسی او آسمان‌ها و زمین را در برگرفته، و نگه‌داری آن‌ها بر او دشوار نیست. و اوست والای بزرگ. (۲۵۵) در دین هیچ اجباری نیست. و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است. پس هر کس به طاغوت کفر ورزد، و به خدا ایمان آورد. به دستاویزی استوار، که آن را گسستن نیست، چنگ زده است و خداوند شنوای داناست. (۲۵۶) خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند. آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد. [ولی] کسانی که کفر ورزیده‌اند، سرورانشان [همان عصیانگران] طاغوتند که آنان را از روشنایی به سوی تاریکی‌ها به در می‌برند. آنان اهل آتشند که خود، در آن جاودانند». (۲۵۷) همچنین در ادامه آیه‌الکرسی آیه ۶۴ از سوره یوسف (ع) مشاهده می‌شود: «فالله خیر حافظا و هو ارحم الراحمین». پس خدا بهترین نگهبان است و اوست مهربانترین مهربانان. (۶۴)»	
تحلیل محتوا و مضامین کتیبه‌ها	
پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «برگزیده قرآن سوره بقره و برگزیده بقره، آیه‌الکرسی است، در آن پنجاه کلمه است و در هر کلمه‌ای پنجاه برکت است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۲۶) همچنین آیه ۶۴ از سوره یوسف (ع) بر ویژگی مهربانی خداوند و لطف و رحمت او و قدرت حفاظت و نگهداری الهی اشاره دارد.	
محل و تاریخ الحاق کتیبه:	
تاریخ تعمیر اثر ۱۳۶۵ هجری است و این کتیبه در بخشی از سینه اسپر بالای پوشش دو قوسی سه درگاه ورودی به مقصوره قرار دارد. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۳)	
کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی موجود در کتیبه	در این کتیبه بر خداشناسی، راه‌شناسی و اخلاق / انسان‌سازی قرآن تأکید شده است.
 ● تصویر (۳۱)، کتیبه سردر ورودی مسجد، ورودی داخلی.	
محتوای کتیبه‌ها و ترجمه:	
لا اله الا الله محمد رسول الله علي ولي الله. نیست خدایی جز او. محمد (ص) پیامبر خداست و علی (ع) ولی خداوند است.	

تحلیل محتوا و مضامین کتیبه‌ها:	
این عبارت بر امر توحید، نبوت و ولایت تأکید دارد و حک شدن آن بر سردر ورودی مسجد نشان می‌دهد این مسجد متعلق به شیعیان است و اذن ورود به این مکان مقدس اعتقاد به سه اصل توحید، نبوت و ولایت است.	
محل و تاریخ الحاق کتیبه:	
تاریخ تعمیر اثر ۱۳۶۵ هجری است و این کتیبه در بخشی از سینه اسپر بالای پوشش دو قوسی سه درگاه ورودی به مقصوره قرار دارد. (کوچک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۳)	
کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی	در این کتیبه بر موضوع خداشناسی و قرآن‌شناسی تأکید شده است.
	
● تصویر (۳۲)، تزئینات دیواره در مسجد. ● تصویر (۳۳) تزئینات دیواره در مسجد.	
محتوای کتیبه‌ها و ترجمه:	
«عَجَلُوا بِالصَّلَاةِ قَبْلَ الْفَوْتِ ، وَعَجَلُوا بِالتَّوْبَةِ قَبْلَ الْمَوْتِ»؛ «بشتابید برای نماز قبل از مرگ و بشتابید برای توبه کردن قبل از مرگ».	
تحلیل محتوا و مضامین کتیبه‌ها:	
ترغیب مؤمنان است به نماز و توبه و اهمیت مسجد به عنوان یک مکان مقدس، که هم جایگاهی برای به یادداشتن نماز و هم جایگاهی برای توبه به شمار می‌رود.	
محل و تاریخ الحاق کتیبه:	
تصویر ۳۲ و ۳۳ در دیوار بیرونی و جنوبی و کناره‌های راست و چپ صحن مسجد قرار دارند و متعلق به دوره فتحعلی شاه است.	
کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی	برنامه‌های عبادی و نیز اخلاق / انسان‌سازی و راه‌شناسی اشاره دارد.

منبع جدول و تصاویر: (نگارندگان)

با توجه به اطلاعات ارائه‌شده در جدول (۱) و بررسی مضامین و محتوای کتیبه‌ها و مطالعه کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی و اسلامی به کار رفته در آنها می‌توان به این نکته اشاره کرد که

از بین طبقه‌بندی نظام معارف قرآنی موارد ۱- خداشناسی، ۲- جهان‌شناسی، ۳- انسان‌شناسی، ۴- راه‌شناسی، ۵- راهنماشناسی، ۶- قرآن‌شناسی، ۷- اخلاق یا انسان‌سازی قرآن، ۸- برنامه‌های عبادی قرآن، ۹- احکام فردی قرآن، ۱۰- احکام اجتماعی قرآن در محتوای کتیبه‌ها مشاهده و بررسی شده است و فقط موارد ۳- انسان‌شناسی، ۹- احکام فردی قرآن، ۱۰- احکام اجتماعی قرآن (احکام مدنی - احکام اقتصادی - احکام قضایی - احکام جزائی - احکام سیاسی - احکام بین‌المللی) در محتوای کتیبه‌ها به کار نرفته است.

برای تحلیل کمی اطلاعات کیفی بیان‌شده در جدول (۲) ارزیابی عددی تعداد تأکید بر نظام معارفی قرآنی و اسلامی و میزان اهمیت آنها در محتوای کتیبه‌های مسجد جامع قم ارائه شده است. جدول (۲)، ارزیابی عددی میزان تأکید بر نظام معارف قرآنی و اهمیت آنها در

محتوای کتیبه‌های مسجد جامع قم

نظام معارف	خداشناسی	جهان‌شناسی	انسان‌شناسی	راه‌شناسی	راهنماشناسی	قرآن‌شناسی	انسان‌سازی یا اخلاق	برنامه‌های عبادی	احکام فردی	احکام اجتماعی
تعداد تأکید بر مورد در کتیبه‌ها	۵	۱	۰	۳	۰	۳	۴	۴	۰	۰

منبع: (نگارندگان)

همان‌طور که در جدول (۲) مشاهده می‌شود بیشترین موردی که از نظام معارف قرآنی و اسلامی بدان تأکید شده است به ترتیب موارد خداشناسی، برنامه‌های عبادی قرآن، اخلاق یا انسان‌سازی و راه‌شناسی و قرآن‌شناسی به ترتیب با میزان تأکید ۵، ۴، ۳ و ۳ بار است. همچنین باید به این نکته هم اشاره کرد که به مواردی نظیر انسان‌شناسی، راهنماشناسی، احکام فردی و اجتماعی در محتوای کتیبه‌ها پرداخته نشده است.

در نمودار (۱) این ارزیابی عددی به صورت داده‌های کمی تصویری ارائه شده است:



همان‌طور که در نمودار (۱) هم دیده می‌شود در محتوای کتبی‌های مسجد جامع قم بیشتر بر موضوع خداشناسی تأکید شده است و این امر نشان می‌دهد چنان‌که دین اسلام خداشناسی واقعی را برای انسان به ارمغان آورده است، گام اصلی در ایمان اسلامی نیز موضوع خداشناسی است. موارد برنامه‌های عبادی قرآن و اخلاق یا انسان‌سازی هم دومین میزان اهمیت و تأکید را در محتوای کتبی‌ها به خود اختصاص داده‌اند.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش‌های این پژوهش نتایج نشان می‌دهد که کتیبه‌های مسجد جامع قم شامل آیاتی از سوره‌های جمعه، توبه، صافات، نور، ابراهیم، ملک، منافقون، یوسف و ذاریات و آیه‌الکرسی است. باید خاطرنشان کرد قرائت سوره‌های جمعه و منافقون در نماز صبح، ظهر و عصر جمعه مستحب است. نگارش آیات این سوره‌ها بر دیوارهای مسجد بر اهمیت نماز جمعه و عبادت جمعی در مسجد تأکید دارد.

آیه ۱۸ سوره توبه هم به اهمیت نمازخواندن، تقویت ایمان به خدا و روز قیامت و پرداخت زکات اشاره دارد. همچنین در روایات نقل شده تلاوت سوره صافات نیز در روز جمعه مستحب است. محتوای آیه سوره ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) هم در کتیبه‌ها بر افزایش ایمان و اعتقاد به خداوند تأکید می‌کند و در سوره‌های ملک و ذاریات و آیه‌الکرسی هم آیات نگاشته شده در کتیبه‌ها همه در مدح و سپاس و ستایش خداوند است.

در آیه ۵۶ سوره ذاریات هدف از آفرینش انسان‌ها و جنیان جز مدح و عبادت و پرستش الهی ذکر نشده است. بنابراین مضامین آیات بیشتر بر اهمیت جایگاه عبادت و نیز عبادت جمعی در مسجد اشاره دارد و اینکه به پا داشتن نماز جمعه از فریضه‌های مهم مسلمانان به شمار می‌رود.

همچنین درباره کارکرد موضوعی و نظام معارف قرآنی به کاررفته در کتیبه‌ها می‌توان این نکته را خاطرنشان کرد که موضوعات خداشناسی، برنامه‌های عبادی قرآن، اخلاق یا انسان‌سازی و راه‌شناسی و قرآن‌شناسی به ترتیب با میزان تأکید ۵، ۴، ۳ و ۳ بار در محتوای کتیبه‌ها به کار رفته است و به مواردی، نظیر انسان‌شناسی، راهنماشناسی، احکام فردی و اجتماعی، اشاره نشده است. شاید بتوان اذعان کرد که میزان تأکید بر این موارد براساس اولویت کاربردی بنا صورت گرفته است و مسجد جامع قم به عنوان یک بنای مذهبی اسلامی به ترتیب بیشترین تأکید را بر خداشناسی، برنامه‌های عبادی قرآن، اخلاق یا انسان‌سازی و راه‌شناسی و قرآن‌شناسی دارد و این نکته از میزان پرداخت به این موارد در محتوای کتیبه‌های بنا برداشت می‌شود.

منابع

قرآن کریم

۱. آقابابایی، رضا، قریشی، سید حسن، ۱۳۸۴، تاریخ مسجد جامع قم، چاپ اول، قم، زائر، آستانه مقدسه قم.
۲. حسین جمال، فاطمه، محمدولی، علیرضا، ۱۳۹۳، «از سلاجقه تا قاجاریه (تطبیق کیفیات فضایی مسجد جامع قم و جامع ساوه)»، اولین کنفرانس ملی توسعه‌ی پایدار در علوم و جغرافیا و برنامه‌ریزی، معماری و شهرسازی، ۸-۱.
۳. رضایی، فاطمه، طیبیان، سیدحسام‌الدین، ۱۳۹۷، «بررسی مؤلفه‌های تأثیرگذار در تزئینات داخلی مساجد سنتی ایرانی با نگرش به ارتقای حس مکان (نمونه موردی: مسجد سجاد تهران)»، ششمین کنفرانس ملی توسعه‌ی پایدار در علوم جغرافیا و برنامه‌ریزی، معماری و شهرسازی، ۱-۱۹.
۴. صدوق، محمد بن علی، ثواب‌الاعمال و عقاب‌الاعمال، ۱۳۸۲، قم، رضی.
۵. صدوق، محمد بن علی، ثواب‌الاعمال و عقاب‌الاعمال، ۱۴۰۶، قم، رضی.
۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، ترجمه‌ی تفسیر المیزان، جلد ۱۵، قم، جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، ترجمه‌ی تفسیر المیزان، جلد ۱۹، قم، جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۳۸، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۰، بیروت، دارالمعرفه.
۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۰، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۹۸۸، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۰، چاپ دوم، بیروت، دارالمعرفه.
۱۱. فیض قمی، عباس، ۱۳۴۹، گنجینه‌ی آثار قم، جلد دوم، چاپ اول، مطبعه مهر استوار.
۱۲. کوچک‌زاده، محمدرضا، ۱۳۸۰، تاریخچه‌ی قم و مساجد تاریخی آن، چاپ اول، قم، انشراح.

۱۳. گذار، آندره، ۱۳۷۷، هنر ایران، ترجمه‌ی: بهروز حبیبی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۱۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۳۹۲، بحارالانوار، جلد ۸۶، چاپ پنجم، اسلامی.
۱۵. محمدقاسمی، علی، ۱۳۸۴، «تفاسیر موضوعی و شیوه‌های تقسیم معارف قرآن»، ماهنامه معرفت، سال ۱۴، شماره‌ی ۹۶، ۳۴-۲۸.
۱۶. میرممتاز، سید محمد مهدی، میرممتاز، اکرم‌السادات، کیخائی، رقیه، ۱۳۹۱، «تجلی معنا در هنر خطاطی و کتیبه‌نویسی شهرهای اسلامی (بررسی نحوه انعکاس آیات قرآن در کتیبه‌های مساجد در معماری شهر اسلامی)»، دومین همایش شهر اسلامی، ۱۹-۱.
۱۷. نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، جلد ۴، قم، مؤسسه آل‌البیت.

Economic challenges in agriculture in the lands of the Eastern Islamic Caliphate (Study example: 3rd and 4th lunar centuries)

Ebrahim Heydari Darani¹ | Arman Forouhi²

(DOI): [10.22034/SKH.2022.12750.1276](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12750.1276)

Original Article
P 123 - 144

Abstract

Agricultural land has been one of the most basic sources of income for governments, and the rulers, realizing its importance, invested in agricultural land. Considering the important share of agricultural land income in the economy of governments, the present research answers the question of what were the economic challenging factors in agriculture in the third and fourth lunar centuries in the lands of the Islamic Eastern Caliphate. This research answers the question by using descriptive-analytical approach and referring to library sources. The hypothesis of the research is based on the fact that the lack of proper management of the rulers along with some environmental factors has created challenges for agriculture in these centuries. The findings of the research show that factors such as insecurity, multiple changes of land ownership, the expansion of feudal lands and the reduction of peasants' power, the absence of an efficient tax system and collection of tribute, the influence of rulers' policies and some environmental factors, such as earthquakes, are among the important challenging factors for agriculture in the lands of the Eastern Islamic Caliphate in the third and fourth lunar centuries.

Keywords: agriculture, land, village, city, tribute.

1 - Master's student in Islamic History, University of Tehran, Iran. (Ebrahim.heydari.d@ut.ac.ir)

2 - PhD student, Islamic history, Isfahan University, Iran. (Arman.Forouhi@yahoo.com)

Received: 2022/01/10 | Accepted: 2022/08/07



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

چالش‌های اقتصادی در کشاورزی سرزمین‌های خلافت شرقی اسلامی

(نمونه پژوهی قرون سوم و چهارم قمری)

ابراهیم حیدری دارانی^۱ | آرمان فروهی (نویسنده مسئول)^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2022.12750.1276](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12750.1276)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۱۴۴/۱۲۳

چکیده

زمین‌های کشاورزی یکی از اساسی‌ترین منابع درآمدزایی برای حکومت‌ها بوده است و فرمانروایان با درک اهمیت آن روی زمین‌های کشاورزی سرمایه‌گذاری می‌کردند. با توجه به سهم مهم درآمد زمین‌های کشاورزی در اقتصاد حکومت‌ها، پژوهش حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که عوامل چالش‌زای اقتصادی در کشاورزی قرون سوم و چهارم قمری در سرزمین‌های خلافت شرقی اسلامی چه بوده است. این پژوهش با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی و با رجوع به منابع کتابخانه‌ای به پرسش مد نظر پاسخ می‌گوید. فرضیه پژوهش بر این استوار است که عدم مدیریت درست فرمانروایان کنار برخی عوامل محیطی چالش‌هایی را برای کشاورزی این قرون ایجاد کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد عواملی، همچون ناامنی، تغییر چندباره مالکیت اراضی، گسترش اراضی اقطاعی و کاهش قدرت دهقانان، عدم وجود نظام کارآمد مالیاتی و اخذ خراج، تأثیر سیاست‌های فرمانروایان و برخی عوامل محیطی، مانند زلزله، از عوامل مهم چالش‌زا برای کشاورزی در قرون سوم و چهارم قمری در سرزمین‌های خلافت شرقی اسلامی بوده است.

کلیدواژه: کشاورزی، زمین، روستا، شهر، خراج.

^۱ - دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تهران، ایران. (Ebrahim.heydari.d@ut.ac.ir)

^۲ - دانش‌آموخته دکتری، تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان، ایران. (Arman.Forouhi@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶



۱- مقدمه

کشاورزی یکی از منابع مهم درآمدزایی حکومت‌ها در فلات ایران و منطقه بین‌النهرین در دوران باستان و اسلامی بوده است. این منطقه به دلیل آب و هوای متنوع و اراضی مناسب برای کشاورزی شرایط مطلوبی برای کشاورزی داشته است. در دوره اموی اقداماتی برای بهبود زیرساخت‌های آبیاری و افزایش خراج حاصل از زمین‌های کشاورزی صورت گرفت که از جمله می‌توان به احیای زمین‌های نهر «الصین» در ناحیه کسگر، نهر «نیل» و نهر «زابی» (بلاذری، ۱۳۳۷: ۳۰۱-۲۹۸) و صرف هزینه سه میلیون درهمی برای ایجاد سد روی برخی از رودهای عراق، توسط حجاج بن یوسف ثقفی، اشاره کرد. (ابن‌رسته، ۱۳۸۰: ۲۱۷-۲۱۵) با روی کار آمدن خلافت عباسی و ساخت شهر بغداد توجه به این حرفه، احداث و بازسازی زیرساخت‌های کشاورزی بیشتر شد. (بلاذری، ۱۳۳۷: ۳۹۲ و ۴۱۶؛ طبری، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۴۶، ۶۰۶)

اهمیت خراج تأمین‌شده از روستا و وابستگی حکومت‌ها به این درآمد از یک سو و تأمین خوراک شهرها، که در این قرون با شکوفایی خاصی همراه بودند، و تلاش خلفای عباسی در بهبود زیرساخت‌های آبیاری از سویی دیگر (الدوری، ۱۳۹۴: ۳۱۸-۳۱۷) نوید پیشرفت بیشتر کشاورزی نسبت به گذشته را داشت. اما بروز برخی تحولات سیاسی، مانند روی کار آمدن حکومت‌های مستقل و نیمه‌مستقل در مناطق مختلف ایران و گسترش نظامی‌گری، به ایجاد تغییراتی منجر شد که اثرات آن بر قشر کشاورز نیز محسوس بود. آنچه در این پژوهش مورد توجه است، اثرات این تغییرات بر بخش کشاورزی در قرون سوم و چهارم قمری در سرزمین‌های خلافت شرقی جهان اسلام^۱ است.

برای موضوع پیش‌گفته پژوهش‌هایی انجام شده است که یا از نظر محدوده زمانی یا از بُعد جغرافیایی با این پژوهش اختلاف داشته یا به همه عوامل منفی اثرگذار بر کشاورزی ورود نکرده است. لمبتون در کتاب تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، فصل دوم تا ششم اثر خود را به آبیاری، اخذ خراج و مالکیت زمین و با تکیه بر دوران سلجوقی و محدوده ایران اختصاص داده و در دیگر اثر خود مالک و زارع در ایران، با تکیه بر روابط مالک و کشاورز، توضیحات مختصری به روابط این دو عامل مهم در کشاورزی در محدوده زمانی این پژوهش داشته است.

^۱. منظور از سرزمین‌های خلافت شرقی اسلامی، مناطق تحت حکومت خلفای اسلامی (خاندان عباسی) به مرکزیت بغداد است که منطقه بین‌النهرین در عراق عرب تا رودخانه سیحون در ماوراءالنهر را شامل می‌گردد. به دیگر بیان تقسیم‌بندی جغرافیدان شهیر «گی لسترنج» مبنای تعریف این پژوهش برای شرق خلافت اسلامی قرار گرفت. (ر.ک: لسترنج، ۱۳۷۷)

منصوره کریمی قهی نیز در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر شرایط اقلیمی و سیاست گذاری‌های اقتصادی بر انحطاط اقتصادی شهر بغداد در عصر خلافت عباسی» تنها به تأثیر عوامل طبیعی در کشاورزی و در جغرافیای شهر بغداد اشاره داشته و به سایر عوامل اشاره‌ای نکرده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «*The Decline*» نوشته نصرت و الأنصاری نیز عوامل اثرگذار بر کاهش خراج را در محدوده عراق بررسی کرده است.

اشاره‌ای گذرا به عوامل مؤثر بر کشاورزی در جغرافیای عراق در دوران آل بویه نیز در مقاله تالیف اوجانگ با عنوان «*The Economic Factors of the 'Abbasid Decline During the Buwayhid Rule in the Fourth/Tenth Century*» از دیگر پژوهش‌های انجام‌شده درباره این موضوع است. در مجموع، نوشته‌های بالا مسئله مقاله حاضر را واکاوی نکرده‌اند و از این دید پژوهش حاضر در نوع خود نو محسوب می‌شود. در ادامه، چالش‌های مؤثر بر اقتصاد کشاورزی در قرون سوم و چهارم قمری در سرزمین‌های خلافت شرقی جهان اسلام بررسی خواهد شد.

۲- عوامل چالش‌زای اقتصادی در کشاورزی

کشاورزی یکی از پیشه‌ها و فعالیت انسانی قدیمی محسوب شده و برای رسیدن به موفقیت در انجام آن، افزون بر وجود شرایط لازم در محیط پیرامون، به وجود دانش، تجربه، زیرساخت‌های لازم و مدیریت صحیح نیاز داشته و عدم وجود هر کدام از موارد مذکور در عدم تحقق نتیجه مثبت و نیل به موفقیت اثرگذار است. در این قسمت به عوامل مهم چالش‌زا بر این پیشه در بازه زمانی مذکور، اشاره خواهیم داشت:

۲-۱- ناامنی

یکی از خدمات مهم ارائه‌شده توسط حکومت به شهروندان تحت فرمان خویش، ایجاد امنیت است. البته امنیت مؤلفه‌های فراوانی دارد. اما منظور از امنیت در این مبحث امنیت جانی، نبود نزاع و وجود آرامش بوده که در سایه آن بتوان به فعالیت‌های روزانه پرداخت. یکی از عوامل چالش‌زا بر پیشه کشاورزی در همه دوره‌های تاریخی نبود امنیت است. در بازه زمانی این پژوهش نیز نبود امنیت یکی از دلایل اثرگذار بر تخریب اراضی کشاورزی بود. عواملی که در از بین رفتن امنیت روستاها (اصلی‌ترین مکان انجام کشاورزی) مؤثر بود عبارت است از:

۱-۱-۲- جنگ

پدیده شوم جنگ همواره در تخریب زیرساخت‌ها و تضعیف ملل نقش مهمی داشته است. کشاورزی نیز از نتایج مخرب جنگ میان دو حکومت بی‌نصیب نبوده و این عامل در تخریب زیرساخت‌های کشاورزی و از بین رفتن محصولات کشاورزی نقش بسیار پررنگی داشته است. گرچه نبردهای نظامی در تاریخ یکی از عوامل تخریب و از بین رفتن زیرساخت‌های کشاورزی و تمدن‌ها بوده است، اما مورد اخیر در قرن سه و چهار قمری به علت وجود حکومت‌هایی، همچون طاهریان، علویان، صفاریان، سامانیان، آل زیار و آل بویه، در ایران، که هر کدام بر بخش‌هایی از پهنه وسیع خلافت اسلامی حکومت کرده و در صدد افزایش قلمروی خود بودند، به شدت دیده می‌شد.

همچنین جنگ‌های مسلمین با دول همسایه یا درگیری‌های میان حکومت‌های اسلامی نیز اثرات زیانباری برای روستاها، که پیشه اصلی ساکنان آن کشاورزی بود، داشت. ناامنی ناشی از جنگ‌ها بدین‌گونه بود که لشکر شکست‌خورده در مسیر عقب‌نشینی خود، به روستاهای مسیر حمله کرده و به غارت مواد غذایی و احشام ایشان می‌پرداخت یا به علت عدم موفقیت در فتح، می‌کوشید حداکثر خسارت را به رقیب بزند.

منابع از به آتش کشیدن ده روستا و از بین بردن اراضی کشاورزی توسط ارتش روم در مناطق مصیصه و طرسوس در سال ۳۵۳ قمری یاد کرده‌اند. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۵۳؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ج ۳، ۳۴۶) هر چند به مواردی نیز برمی‌خوریم که لشکریان به خرید تدارکات خود از روستاییان کشاورز می‌پرداختند. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۷۰) اما بسیار نادر بوده است. از طرفی مصائب چنین جنگ‌هایی، جدا از به مخاطره انداختن امنیت و چپاول آذوقه، به خاطر تأمین سرباز از روستا (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۰۷) یا قتل و غارت مردان و زنان، که نیروی اصلی پیشه کشاورزی بودند، گریبان روستاییان را می‌گرفت.

در عراق و به‌ویژه در قرن چهارم به دلیل ضعف اقتصادی و بالا رفتن قیمت ارزاق و سقوط ارزش درهم، (Tholib, 2009: 355) قیام‌های زیادی در واکنش به ظلم و مشکلات معیشتی رخ داد که جنبش قرامطه در عراق (Tholib, 2009: 355) و قیام زنگیان در بصره، که منجر به تخریب بخش‌های زیادی از اراضی سواد شد، (Nasrat and Al-Ansari, 2020: 258) از مهم‌ترین این قیام‌ها بود. قیام‌های مذکور باعث ایجاد ناامنی، از بین رفتن اراضی کشاورزی و غارتگری می‌شد.

افزون بر جنگ میان دو یا چند حکومت، جنگ‌های داخلی میان شاهزادگان یا افراد قدرتمند بر سر کسب قدرت در زمان افول یک حکومت نیز در بروز ناامنی و تخریب اراضی کشاورزی مؤثر بود؛

به طور مثال، درگیری میان مستعین و معتز، که نزدیک به ده ماه طول کشید، همراه تخریب زیرساخت‌های آبیاری بود که همین عامل به ایجاد شرایط نامناسب برای کشاورزان عراق منجر شد. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۱۸، ۹) همچنین در درگیری ابن رائق و بجکم اتفاق مشابهی رخ داد که خساراتی را برای کشاورزان همراه داشت. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۵، ۵۱۴) در مناطق شرقی ایران نیز ابن فندق از تخریب کاریز منطقه ششتمد (زادگاه خویش) توسط حمزه آذرک به سال ۲۱۳ قمری سخن می‌گوید. (ابن فندق، ۱۳۶۱: ۴۴) همچنین نزاع بر سر آب برای کشاورزی در مناطقی که کمبود آب داشت، از دیگر عوامل تضعیف امنیت در روستا به حساب می‌آمد. (لمبتون، ۱۳۷۲: ۱۷۶) جدا از موارد یادشده گاهی حملات اقوام کوچرو و بیابانگرد در تضعیف امنیت اثرگذار بود. این گروه هرگاه با مشکل تأمین مواد اولیه و غذایی مواجه می‌شدند، چشم به روستاها، که شیوه معیشت ایشان پایدار و براساس سرمایه‌گذاری روی اراضی کشاورزی و منابع تولیدی بود، می‌دوختند و اگر کسی به دفاع از خود برابر آنان می‌پرداخت، به منزله اعلان جنگ با ایشان بود. (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۹۱) افزون بر محصولات کشاورزی، برخی افزارمندان ساکن در روستا ازجمله آهنگران به علت ساخت سلاح برای این مردان جنگی، مورد توجه قرار گرفته و در زمان حمله، به اسارت گرفته می‌شدند. (راوندی، ۱۳۵۷: ج ۳، ۲۷۴) درنتیجه کشاورزان از نظر وسایل لازم برای تولید در تنگنا قرار می‌گرفتند.

اهمیت نقش زنان در انجام امور زندگی و رسیدگی به دام و طیور عشایران و انجام امور ریسندگی توسط ایشان و رواج چندهمسری میان کوچروان باعث می‌شد در زمان حمله، افزون بر افزارمندان، دختران روستایی نیز در زمره اسیران قرار گیرند. (راوندی، ۱۳۵۷: ج ۳، ۲۶۷) این مورد نیز در کاهش نیروی کار بر اراضی مزروعی مؤثر بود.

وظیفه تأمین امنیت در روستا بر عهده مقامات نظامی، که در شهرها سکونت داشتند، بود و در حقیقت مقامات نظامی تدابیر امنیتی را در روستاها نیز اعمال می‌کردند که در حکم ادامه وظایف سازمان‌های نظامی و امنیتی شهرها بود. (یوسفی‌فر، ۱۳۹۰: ۱۹۰) وجود افرادی با عنوان شحنة در مناطق روستایی، که وظیفه ایجاد امنیت را بر عهده داشتند، (ابن فندق، ۱۳۶۱: ۲۷۴) و ساخت قلاع و مسلح‌خانه‌ها در خارج از شهرها در مقابل حملات کوچروان (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۸۱-۱۷۸) نمونه‌هایی از اقدام مقامات نظامی برای تأمین امنیت در روستاهاست. همچنین روستاییان در مناطقی که خطر هجوم اقوام بیابانگرد و چادرنشینان، مانند خراسان، فارس و کرمان وجود داشت، به تجربه دریافته بودند که شکل روستا باید به حالت قلعه‌ای درآید. (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۰۳؛

ابن‌خرداذبه، ۱۳۷۱: ۳۸؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۶۹۴) اما با وجود تمام تمهیدات مذکور باز هم حملات اقوام کوچرو یکی از چالش‌های کشاورزان تولیدکننده بود که به ایجاد خساراتی برای روستاییان منجر می‌شد.

۲-۱-۲- اختلافات مذهبی

از دیگر عوامل مخل امنیت برای کشاورزان اختلافات مذهبی بود. به علل مختلف مناطق مختلف جغرافیای اسلامی در مسائل مذهبی یکدست نبود. گرچه از نظر مذهبی در بیشتر مناطق، روستاها از شهرهای همجوار خود تبعیت می‌کردند، ولی مثال‌هایی از وجود تفاوت مذهب در روستا با شهر همجوار خود وجود دارد؛ به عنوان مثال این مورد در قرن چهارم در شهر ری وجود داشت که مذاهب حنفی و نجاری در جریان بود. اما روستاهای اطراف گرایش‌های زعفرانی داشتند. (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۵۹۰)

تبعبات مذهبی با ایجاد اختلافات و درگیری، تخریب اراضی کشاورزی و زیرساخت‌های آبیاری بر اقتصاد کشاورزی روستاها اثرگذار بود؛ به عنوان نمونه خوارج با فرمان حمزه اذکر در تخریب زیرساخت‌های آبیاری و ایجاد ناامنی برای کشاورزان روستاهای مناطق سیستان و خراسان نقش مهمی داشتند. (ابن‌فندق، ۱۳۶۱: ۲۶۷) خاندان شیعه اثنا‌الشعری در قم نیز از پرداخت خراج به خاندان عباسی به دلایل مذهبی اکراه داشتند و همین عامل به ایجاد شورش در قم و مقابله حکومت مرکزی با ایشان منجر شد. (قمی، ۱۳۶۱: ۱۶۴-۱۶۳) همچنین می‌توان به قیام زنگیان در روزگار معتمد عباسی، که کشاورزان نقش مهمی در آن داشتند، اشاره کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ۷۶) که باعث ایجاد خسارت و تخریب در مناطق مختلف اهواز شد. (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۶۰۸)

به طور کلی می‌توان گفت گرچه این عامل نسبت به مورد پیشین اثرات منفی کمتری بر روستا داشت، اما پایگاه قرار دادن روستا برای امور نظامی از سوی برخی اندیشه‌های مذهبی، در تخریب اراضی و زیرساخت‌های آبیاری مؤثر بوده و یکی از عوامل چالش‌زا برای پیشه‌کش‌های کشاورزی محسوب می‌شد.

۲-۲- گسترش اقطاع و کاهش قدرت دهقانان

دهقانان یکی از گروه‌های مالک زمین بوده که از دوران ساسانی به زمین‌داری مشغول بودند. در دوره ساسانی دهاقین به دلیل معرفت و آگاهی که از مملکت و مردم داشتند، می‌توانستند مخارج سنگین دربار و جنگ‌های پرمصرف را بدون آنکه مردم مستأصل شوند تأمین کنند. (کریستنسن،

۱۳۸۲: ۱۷۰-۱۷۱) بدین ترتیب نقش دهقانان در پیش‌برد امور مملکت ساسانی بسیار مهم و ارزنده بود. ایشان پس از ورود فاتحین عرب نیز امتیازات خود را حفظ کردند. اما تحولات سیاسی-اقتصادی این دوره (قرن چهارم) به از دست رفتن نفوذ سیاسی و نظارت ایشان بر اداره اراضی کشاورزی منجر شد که اثرات منفی را بر بخش کشاورزی همراه داشت.

با تأسیس حکومت آل‌بویه و با توجه به اینکه اساس این حکومت بر پایه نظامیان استوار بود، یکی از مشکلات این حکومت پرداخت مستقیم حقوق سپاهیان بود (بوسه، ۱۳۹۷: ج ۴، ۳۵۳) که همین عامل به شورش‌هایی بر ایشان منجر می‌شد. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۳۲) عمادالدوله، مؤسس سلسله آل‌بویه، که در زمان حیات خویش خزانه خود را با اموال و هدایای مصادره‌ای از دست‌نشانندگان متمولش پر ساخته بود، توانست با پرداخت نقدی تا مدتی این مشکل را حل کند. اما این روند به خالی شدن خزانه منجر شد و راهکار جایگزینی به وجود آمد. در روش جدید سران آل‌بویه اموال و اراضی مصادره شده را به عنوان تیول و در عوض مقرری و حقوق به افسران اهدا کردند. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۳۲) در این شکل از اهدا، خود زمین به افراد واگذار نمی‌شد و تنها اجازه بهره‌برداری از عواید و درآمدهای اراضی به افراد سپرده می‌شد.

درحقیقت وجود وخامت مالی دولت علت رواج اقطاع بود؛ به بیان بهتر، از دیدگاه دوری پیش از فتح عراق توسط خاندان دیلمی آل‌بویه، این شکل از پرداخت وجود داشت؛ (الدوری، ۱۹۹۵: ۴۸) زیرا معزالدوله و فرزندش، عزالدوله، که به کرات از اقطاعات داده‌شده به فرماندهانش در عراق یاد شده است، (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۳۲) نمی‌توانستند بدون داشتن سابقه، این شکل از پرداخت مقرری را رواج داده باشند. نظارت بر این شکل از اقطاع به دیوان جیش واگذار شد که وظایفی از جمله قیمت‌گذاری و ارزیابی اموال و نظارت بر نگهداری صحیح از اقطاع و باز پس‌گیری و تقسیم دوباره آن را بر عهده داشت. (لمبتون، ۱۳۷۲: ۱۱۲)

گرچه این روش می‌توانست به علت جایگزینی تولید به جای خلق تقدینگی در بهبود اوضاع اقتصادی مؤثر باشد و نخست نیز توانست مشکل را حل کند و بار مالی حکومت را سبک کند. اما به علت اجرای غلط در بلندمدت خساراتی را برای اقتصاد کشاورزی همراه داشت. اقطاع گیرندگان وظیفه رسیدگی به اراضی کشاورزی و حراست از تأسیسات آبیاری را به عهده داشتند؛ وظایفی که تا پیش از این دهقانان به انجام آن موظف بودند. اما از آنجاکه این عمل مستلزم انجام هزینه روی زمین بود و از درآمد حاصله می‌کاست، برای ایشان مقرون به صرفه نبود و به انجام آن مبادرت نمی‌ورزیدند. (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ج ۲، ۶۳) ازطرفی آنها این اجازه را داشتند که در صورت تأمین

نشدن نیازهای مالی خویش، اراضی را به دیگری واگذار کنند. بنابراین در عمل، وظیفه مذکور توسط ایشان محقق نشد. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۳۳)

مقطعان تنها در فکر رسیدن به حداکثر سود در کمترین زمان ممکن بودند و زمانی که این هدف محقق نمی‌شد، اراضی و املاک خود را با اراضی بهتر تعویض می‌کردند و گرچه دیوان جیش وظیفه نظارت را بر عهده داشت، اما در عمل مقطعان از جانب حکومت مورد بازرسی قرار نمی‌گرفتند؛ زیرا هدف از انجام این عمل (اقطاع دادن) توسط حکومت، جدا از تأمین حقوق نظامیان، تشویق ایشان به انجام کارهای مهم‌تر در ازای دریافت پاداش‌های بهتر بود. (لمبتون، ۱۳۶۲: ۸۵)

از طرفی وزرا شروع به گرفتن رشوه از اقطاع‌داران کرده و اراضی اقطاعی را متناسب با حال اقطاع‌گیرنده قیمت‌گذاری می‌کردند. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۳۲) کم‌کم ادامه این روند به بروز تغییر و تحولاتی منجر شد. تاوقتی از مالکان اراضی سلب مالکیت نشده بود و حقوق انتقال زمین داشتند، مالیات را به جای حکومت به مقطع می‌پرداختند. آن دسته که توانایی پرداخت مالیات‌های کمرشکن مقطعان را نداشتند یا مجبور به ترک اراضی می‌شدند که باعث افول کشاورزی می‌شد یا برای حفظ املاک در پی کسب حمایت افراد متنفذ برای پرداخت مالیات کمتر بودند (التجاء). در نتیجه دهقانان و ملاکین با از دست دادن مالکیت خود بر زمین به دلیل مشکلات مالی به کشاورزان معمولی و صاحب سهم از محصولات بدل شدند. نتایج همه این امور، ضعف در کشاورزی بود.

اقطاع‌داران با از بین رفتن سود زمین، اراضی را به دولت داده و اراضی دیگری را طلب می‌کردند. این پدیده می‌توانست در عرض چند سال کوتاه رخ دهد که نتیجه آن کاهش درآمد اراضی بود. براساس تحقیقات، درآمد سالیانه اقطاعات در سال ۳۷۶ قمری برای هشتصد نفر از سربازان (پانصد دیلمی و سیصد گُرد) زیر هزار هزار دینار بوده است که به طور میانگین برای هر نفر زیر صدو بیست و پنج دینار می‌شود؛ با توجه به تخمین دوری مبنی بر درآمد سیصد و شصت دینار برای اداره یک زندگی متوسط درآمد بسیار اندکی است. (الدوری، ۱۹۹۵: ۲۸۲-۲۸۱)

صاحب تجارب‌الأمم به‌خوبی اثرات مخرب اقطاع بر کشاورزی را بیان کرده است: هرگاه کشورداری، بر شیوه نادرست پایه‌گذاری شود، گرچه در آغاز کار پنهان بماند، با گذشت زمان آشکار خواهد شد... شکستن پیمان اقطاع‌ها فراوان دیده می‌شد؛ سپاهیان اقطاع خود را ویران می‌کردند و آنها را به عنوان ویرانه به دولت پس می‌دادند و عوض آن را از بخش‌های پرسودتر می‌گرفتند. اقطاع‌های پس داده شده به فئودال‌هایی واگذار می‌شد که می‌خواستند سود و زیان را سرشکن کنند و از آنچه هست بدون تغییر دادن آنها بهره‌برداری کنند؛ زیرا اقطاع‌گیران وقتی به این

اقطاع‌ها بازگشته بودند که ویران و درهم شده، ملاک‌های قدیم قیمت‌گذاری نابود و فراموش شده بود. با گذشت سال‌ها درخت‌ها پوسیده، قنات‌ها خشکیده، ابزارهای کار از میان رفته بود. پس به-ناچار پیمان‌های نوین اقطاع را با وضع موجود، که در حداکثر پستی و کم‌ارزشی بود می‌بستند... اقطاع‌گیران، تنها وابستگان و نمایندگان خود را بر سر کار می‌گماردند. پس در آنچه به دست ایشان رخ می‌داد دقت نمی‌کردند و راه بهتر برای بهره‌برداری بیشتر، جستجو نمی‌کردند... عادت بر آن بود که خوب را بردارند و بد را واگذارند و عوض آن را از دولت بخواهند و آنچه را به دست ایشان ویران شود به دولت پس بدهند. بار همه این دشواری‌ها نیز بر دوش کشاورزان بینوای بومی سرزمین بود که برخی از آنجا گریخته، برخی به زیر بار کمرشکن زندگی خرد شده، برخی برای امان یافتن از شر فتودال، زمین خود را بدو واگذارده و به کارگر کشاورز تبدیل می‌شدند. روستاها از آبادانی بازماند، دیوان‌ها بسته شد، دفترداری و کارگزاری نابود شد. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۳۳-۱۳۲)

درحقیقت با روی کار آمدن نظامیان و افراد ناآشنا به مدیریت اراضی مزروعی به جای دهاقین، ایشان در پی کسب حداکثر سود در کمترین زمان ممکن بودند و از آنجاکه توانایی اراضی کشاورزی در ایجاد محصول در گرو رعایت اصول درست کشاورزی بود و این اصول توسط مالکان جدید و کم‌تجربه رعایت نمی‌شد، به مرور توانایی اراضی در تولید محصول کافی کم شد و این به نوبه خود در کاسته شدن توان زمین کشاورزی و کاهش خراج مؤثر افتاد. این در حالی بود که دهقانان در سالیان دراز با آشنایی به اصول زمین‌داری و کشاورزی و رعایت دو اصل مهم کشاورزی (تناوب و آیش) در بهبود عملکرد محصولات تأثیر مثبت داشتند؛ عملکردی که به تقویت زمین‌های کشاورزی و افزایش خراج و در نتیجه بهبود جایگاه روستا منجر می‌شد. موارد مذکور، به کاهش قدرت دهقانان و جایگزین شدن افراد بی‌تجربه در اداره اراضی به جای ایشان منجر شد و نتیجه آن همانگونه که مسکویه نیز اشاره کرده است تخریب اراضی کشاورزی بود.

۳-۲- مالیات‌ستانی و ظلم محصلین مالیاتی

مالیات اراضی کشاورزی از مهم‌ترین منابع درآمد برای حکومت‌های مختلف بود. ایران به دلیل داشتن تنوع آب و هوایی از یک‌سو و نواحی حاصل‌خیز بین‌النهرین به دلیل موقعیت طبیعی مناسب برای کشاورزی از سوی دیگر، در رونق کشاورزی و بهبود شرایط مالی حکومت‌ها مؤثر بودند. مقدار و میزان مالیات به عوامل مختلفی، مانند آبیاری (لمبتون، ۱۳۷۲: ۲۰۷) نوع زراعت و نوع محصول، نوع زمین و نوع تصرف آن، قیمت‌ها، کمیت محصول و... بستگی داشت. اما عامل تعیین‌کننده در

اندازه و نحوه تعیین مالیات آداب و رسومی بود که در هر منطقه جاری بود. (لمبتون، ۱۳۶۲: ۸۸)

در حالت کلی محاسبه مالیات از سه روش مقاسمه، مساحت و مقاطعه پیروی می‌کرد. در این میان بهترین حالت برای کشاورزان، که موجب آسودگی خاطر ایشان می‌شد، روش مقاسمه بود. در این روش زمانی که کشت محصول خوب بود، کشاورز افزون بر دریافت سهم خود از محصول، خراج را نیز به حکومت پرداخت می‌کرد. اما زمانی که بنا به دلایل عوامل طبیعی گوناگون، همچون آفت، سیل و کمبود آب یا نابودی و غارت محصول توسط اقوام کوچرو و...، محصولی وجود نداشت، کشاورز نیز می‌توانست از بار پرداخت خراج شانه خالی کند؛ مودی که در روش‌های دیگر همچون مساحت وجود نداشت. از طرفی این روش یک عیب بزرگ هم داشت و آن اینکه پیشرفتی در کشاورزی حاصل نمی‌کرد؛ زیرا کشاورز انگیزه‌ای برای ایجاد رونق در کشاورزی خود نمی‌دید. (لمبتون، ۱۳۷۲: ۲۰۸)

در مناطق مختلف و در زمان خلفای گوناگون روش دریافت خراج متفاوت بود؛ به طور مثال در قم و بنا به گفته قمی، روش مساحت برای دریافت خراج استفاده می‌شد و اصطخری از همین روش برای اخذ خراج فارس یاد می‌کند. (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۳۶) اما در برخی از مکان‌ها و بنا به صلاحدید برخی از فرمانروایان و وزرا، دریافت خراج به صورت مقاسمه بود. پس از مرگ منصور و با روی کار آمدن مهدی عباسی، ابوعبیدالله عهده‌دار وزارت شد و وی روش مقاسمه را در سرزمین‌های اسلامی دوباره برقرار کرد. (بلاذری، ۱۳۳۷: ۳۸۷؛ ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۲۴۷)

علاقه حکومت‌ها به کشاورزی به دلیل عواید حاصل از آن بود و حکومت تلاش می‌کرد همواره به این عایدات اضافه کند. اما از آنجایی که توان زمین برای تأمین این درآمدها مستلزم رعایت اصول کشاورزی (رعایت اصول آیش و تناوب) بود، هر حکومت باید نیازهای خود را در یک دوره زمانی مشخص محدود می‌ساخت تا از این راه به حیات خود ادامه دهد. (لمبتون، ۱۳۷۲: ۲۰۳)

به دلیل مشکلات مالی، سران حکومت اولین راه برای تأمین نیازهای خود را دریافت خراج از روستاییان دانسته و از آنجاکه کشاورزان در این جغرافیا خلاف اروپا حالت صرف نداشته، با ترک اراضی خود صدمات جبران‌ناپذیری به کشاورزی می‌زدند. گاهی با ترک اراضی توسط کشاورزان خراج ایشان توسط حکومت بر باقی‌ماندگان سرشکن می‌شد که آن را «تکمله» نامیده و باعث افزایش فشار روی کشاورزان می‌شد؛ به گونه‌ای که این فشار کشاورزان را ناامید می‌کرد. در سال ۳۰۳ قمری و همزمان با خلافت مقتدر فشار تکمله دریافت شده از مردم فارس به حدی خردکننده بود که توسط فقها غیرقانونی اعلام، و دریافت آن ملغی شد. (متز، ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۳۶)

به طور کلی سخت‌گیری در دریافت خراج در حکومت‌های مختلف شایع بود و از آنجاکه بیشتر حاکمین دید بلندمدت نداشته و تلاشی برای بهبود زیرساخت‌های کشاورزی انجام نمی‌دادند، درآمد

همواره از آنچه حکومت انتظار داشت کمتر بود و این عامل باعث تأخیر در پرداخت خراج سالانه می‌شد. گاه اتفاق می‌افتاد که بخشی از خراج یک قسمت طی سالیان جمع شده و روستایی از پرداخت آن عاجز بماند. در این زمان کشاورزان علاوه بر ترک زمین یا متواری شدن (قمی، ۱۳۶۱: ۱۶۲) سر به شورش نیز برمی‌داشتند. قمی از شورش چندین باره مردم قم به خاطر ظلم محصلین مالیاتی در زمان خلافت معتصم و مستعین یاد کرده است. (قمی، ۱۳۶۱: ۱۶۳) حکومت بسته به شرایط مالی خود به دریافت خراج اضافه نیز می‌پرداخت و این مازاد را در اموری همچون لشکرکشی یا امور اجتماعی به مصرف می‌رساند. (لمبتون، ۱۳۶۲: ۱۱۲)

هرچند گردیزی از نصایح حاکمان طاهری درباره رعایت حال کشاورزان عباراتی نقل کرده است (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۰۲) یا در تجارب‌الأمم از سهل‌گیری عضدالدوله بر کشاورزان در ناحیه عراق اخباری آمده است، (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۴۸۰) اما باید دانست جز موارد ذکرشده، همواره به عناوین گوناگون مالیات‌های اضافه از روستاییان دریافت می‌شد. در ایران به بهانه‌هایی همچون هدیه «نوروز و مهرگان» (قمی، ۱۳۶۱: ۱۶۵) و در عراق با عناوینی چون «رزق عامل»، «اجر مدی»، «مزد وزن کنندگان» و... مبالغی اضافه دریافت می‌شد. (بلاذری، ۱۳۳۷: ۴۶۸)

۴-۲- تغییر چندباره مالکیت زمین

نبود یک نظام مشخص و ضابطه‌مند در امور، نتایج مخرب و زیانباری را همراه خواهد داشت. در بحث زمین‌داری و مالکیت زمین و تأثیر آن بر جوامع روستایی و پیشه کشاورزی در قرون میانه، این مورد به خوبی مشاهده می‌شود. پس از غلبه فاتحین عرب بر سرزمین‌های تحت حکومت ساسانیان، مهم‌ترین و روشن‌ترین خط تمایز بین تاریخ پیش و پس از اسلام، پذیرش دین جدید از سوی ایرانیان بود. این عامل در رابطه با تقسیم‌بندی انواع زمین و میزان خراج دریافتی از آن مهم بود. نحوه فتح مناطق مختلف، متفاوت بود و در نتیجه زمین‌های فتح‌شده احکام مختلفی داشته و در یک دسته طبقه‌بندی نمی‌شدند. به طور کلی اراضی در دوران اسلامی در یکی از شکل‌های مالکیت اشتراکی، حکومتی، سلطنتی (خالصه)، وقفی، خصوصی و اراضی اهدایی مشروط (اقطاع) در دوران مد نظر به عمر خود ادامه دادند. (ن.ک: نعمانی، ۱۳۵۸: ج ۱، ۲۲۹-۱۴۳)

نکته مهم اینکه اکثر اراضی هیچ‌گاه در یک شکل از مالکیت‌های مذکور باقی نمی‌ماند و تغییر چندباره مالکیت زمین و تبدیل آن از یک شکل به اشکال دیگر در ایجاد روند تخریب اراضی روستایی موثر بود. درحقیقت تغییر مالکیت زمین علاوه بر تغییر روابط کشاورز با مالک، بر میزان خراج

دریافتی نیز تأثیر می‌گذاشت و در بیشتر موارد هدف از این تغییر دریافت خراج بیشتر بود که اثرات ناگوار آن تنها بر پیشه کشاورزی و جامعه روستایی وارد می‌شد.

عوامل مختلفی در تغییر شکل مالکیت اراضی مؤثر بودند. تغییر خلفا و حاکمین و سیاست‌های متفاوت ایشان، یکی از عوامل تغییر مالکیت زمین بود؛ به طور مثال در زمان خلفای راشدین و با روی کار آمدن عثمان، سیاست متفاوت خلیفه سوم با دو خلیفه قبلی، باعث کاهش اراضی دیوانی شد. گرچه این اراضی برای دولت اسلامی بود و حکم آن بدین گونه بود که قابلیت خرید و فروش نداشت، (بلاذری، ۱۳۳۷: ۳۸۰) اما عثمان به واگذاری این زمین‌ها به افراد گوناگون اقدام کرد. (بلاذری، ۱۳۳۷: ۳۹۰) با روی کار آمدن امویان پویش کاهش اراضی دیوانی نیز دنبال شد. با واگذاری اراضی دیوانی به افراد گوناگون مهم‌ترین تغییر ایجاد شده، تغییر در میزان خراج بود؛ در نتیجه میزان دریافت خراج کم شد و برای جبران کمبود درآمد فشار مضاعف بر روستاییان و گرفتن جزیه از نومسلم‌ان از سوی حجاج اعمال شد. (نعمانی، ۱۳۵۸: ج ۱، ۱۵۷) گرچه با روی کار آمدن حکومت عباسیان و حکومت‌های موازی در قرن سه و چهار در ابتدا، اراضی دیوانی به علت تضاد حاکمین جدید با حکومت پیشین رو به گسترش بود، (نعمانی، ۱۳۵۸: ج ۱، ۱۵۸) اما پس از استقرار حکومت‌ها با گسترش اراضی اقطاعی و خصوصی (ابن فندق، ۱۳۶۱: ۱۰۷؛ جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۱۴۱) میزان این اراضی نیز کاهش یافت و این یعنی در زمان کوتاهی چندین بار مالکیت اراضی تغییر می‌کرد. از دیگر عوامل مؤثر در تغییر شکل مالکیت زمین و ایجاد رسومی، مانند التجاء، فشار محصلان مالیاتی برای اخذ خراج بود. پیش از این به ظلم و ستم محصلین مالیاتی بر کشاورزان و تأثیر آن در ایجاد اوضاع نابسامان روستا و از بین رفتن امنیت و تخریب کشاورزی اشاره کردیم. باری از دیگر نتایج فشار مالیات و عاملین اخذ آن بر روستاییان، رواج سنت التجا بود که این رسم در تغییر مالکیت زمین اثرگذار بود. التجا یکی از رسوم زمین‌داری بود که در دوران اسلامی نیز به بقای خود ادامه داد و روال کار به این صورت بود که افراد صاحب زمین برای در آمان ماندن از فشار محصلان مالیاتی، ملک و ضیاع خویش را به نام یکی از محتشمان و مقربان خلیفه یا حاکم وقت کرده و صاحب زمین، فقط شریک غله و سود آن می‌شد. این املاک در گذر زمان از مالکیت فرد خارج شده و در نتیجه به دارایی‌های سلطنتی بدل می‌شد. گرچه وجود این سنت را در قرون اولیه همچون التجای مردم مراغه به مروان بن محمد، والی ارمنستان و آذربایجان، برای کاهش ستم مأمورین اخذ خراج (زرین کوب، ۲۵۳۶: ۲۶۶-۲۶۵؛ راوندی، ۱۳۵۷: ج ۳، ۲۹۹) می‌بینیم، اما روش التجا در هر زمانی که مردم از سیطره استبداد حکام ظالم و طماع بیم داشتند متداول می‌شد و در قرن چهار قمری به

علت فشار محصلان مالیاتی و گسترش اقطاع این رسم جان تازه‌ای گرفت و رواج یافت (نعمانی، ۱۳۵۸: ج ۱، ۱۷۸) و منابع این دوره از آن سخن به میان آورده‌اند. (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۳۷)

گسترش وقف و دست‌اندازی حاکمین به اراضی نیز از عوامل تأثیرگذار بر تغییر مالکیت زمین بود. وقف با هدف خیرخواهانه صورت می‌گرفت و حقوق شرعی ضمانت چنین عملی بود. گرچه این اراضی شامل موارد فراوان، از جمله زمین‌ها یا بناهای مدارس و بیمارستان، حمام و... می‌شد، اما اراضی مزروعی، دیه‌ها و دیگر موارد مرتبط با روستا و کشاورزی نیز از موارد وقف بودند. (یوسفی‌فر، ۱۳۹۰: ۲۳۵) از نظر مباحث مالی و بر طبق شرع اسلام اراضی اوقافی معاف از مالیات بوده و عشر محصول یا درآمد اراضی وقفی به متولی می‌رسیده است. (راوندی، ۱۳۵۹: ج ۴، ۷۴۹) هدف از واگذاری وقف در اسلام این بود که مالکیت خصوصی به مالکیت عمومی تبدیل شده و منافع آن به جامعه اسلامی برسد. (نوری، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۲۰) اما گاهی خانواده‌های املاک برای جلوگیری از قطعه‌قطعه شدن زمین و تقسیم آن براساس قوانین ارث به وقف اراضی خود دست می‌زدند. افرادی که با این نیت املاک و دارایی خود را وقف می‌کردند، به طور معمول فرزند ذکور ارشد خود را متصدی اداره موقوفات قرار داده و با این راه علاوه بر جلوگیری از کاسته شدن موقعیت اجتماعی خانواده به دلیل کاهش املاک، مالکیت این اراضی را در نسل‌های بعدی در خانواده خود حفظ می‌کردند. (یوسفی‌فر، ۱۳۹۰: پاورقی ۲۸۱-۲۸۰)

در سده‌های سوم و چهارم و حتی در دوران خارج از محدوده زمانی این پژوهش یکی از مهم‌ترین اهداف انجام وقف، جلوگیری از دست‌اندازی و ضبط اموال و اراضی توسط افراد بانفوذ بود. (نوری، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۲۱) با شکل‌گیری حکومت‌های جدید بسیاری از اراضی به نفع خاندان سلطنتی مصادره می‌شد و در زمره املاک سلطنتی قرار می‌گرفت و وقف راهکار مناسبی برای جلوگیری از این کار بود؛ زیرا این اراضی غیر قابل انتقال به غیر بود. اما در موارد فراوان شاهد دست‌اندازی خلفا و امرا بر اراضی وقفی نیز هستیم. مؤلف تاریخ قم از دست‌اندازی حاکمان آل بویه بر اراضی وقفی شیعیان اشعری در قم خبر می‌دهد (قمی، ۱۳۶۱: ۲۷۹) یا در تاریخ بخارا به از بین رفتن موقوفات و تغییر کاربری آن در دوران سامانی اشاره شده است. (نرشخی، ۱۳۶۳: ۲۱) همچنین قاهر هنگام ضبط اموال مقتدر حتی موقوفات وی را از وقف آزاد و آنان را مصادره کرد. (ابن‌العبری، ۱۳۷۷: ۲۲۲) منابع دیگر نیز از نقض وقف و در اختیار گرفتن املاک سخن می‌گویند (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۴۷۴) و این نشان‌دهنده شیوع این امر نه تنها در سده سوم و چهارم، که در طول تاریخ ایران است. دست‌اندازی بر املاک، اختصاص به اراضی وقفی نداشت و سایر اراضی نیز از دست‌اندازی بزرگان بی‌نصیب نماند.

در تاریخ طبرستان به مجبور نمودن ونداد از جانب هارون الرشید برای فروش زمین‌هایش اشاره شده است و از آنجا که ونداد خرید و فروش زمین را عملی ناپسند می‌دانست و از طرفی زیر فشار خلیفه و فرزندش، مأمون، برای فروش قرار داشت، مجبور شد آن اراضی را هدیه کند. (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۹۷-۱۹۸) مقدسی نیز از نابودی آبادی‌های حومه رامهرمز به دلیل دست‌اندازی سلطان یاد کرده است. (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۶۱۷) تغییر مالکیت زمین از اشکال رایج به شکل اراضی اقطاعی نیز از دیگر عوامل اثرگذار بوده است که پیش‌تر اشاره شد.

۲-۵- تأثیر سیاست‌های حکومت

سرزمین‌های شرقی خلافت اسلامی، که در جغرافیایی خاص با پراکنش نامنظم باران قرار داشت، اهمیت آب و نحوه استفاده از آن را بیان می‌کند و کم‌کاری یا عدم دخالت دولت در امور آبیاری و توجه به زیرساخت‌ها می‌توانست نتایج زیان‌باری برای کشاورزی داشته باشد. به بیان بهتر نظارت دولت بر آبیاری و کشاورزی یک نوع سیستم موسوم به «سیستم زراعی»^۱ به وجود می‌آورد. در این حالت دولت با مداخله مثبت در امور کشاورزی در بهبود اوضاع کشاورزی و افزایش محصولات زراعی تأثیرگذار بود. اما در زمان عدم دخالت دولت در این زمینه سیستم زراعی، که احتیاج به نیرویی قدرتمند برای اداره داشت، از بین می‌رفت و نتایج زیان‌باری را در پی داشت. به علت کمی آب و عدم رسیدگی به اراضی (عدم رعایت اصول کشاورزی) توانایی زمین در ایجاد محصول به علت از بین رفتن حاصلخیزی خاک و ایجاد فرسایش، محدود می‌شد. به دنبال فرسایش خاک، کشاورزی از رونق می‌افتاد و محصولات کشاورزی کم می‌شد. کمبود و کاهش محصولات باعث کاهش مواد غذایی می‌شد و کمبود مواد غذایی در کاهش جمعیت کشاورزان به دلیل مهاجرت روستاییان به مناطق شهری مؤثر بود و این مورد باعث نابودی اراضی کشاورزی می‌شد. گسترش روند مزبور به افزایش ناامنی کمک می‌کرد و ناامنی در از بین رفتن بیشتر کشاورزی تأثیرگذار بود و این چرخه در ایجاد قحطی مؤثر واقع می‌شد. (Butzer and et.al, 1985: 482)

تأثیر سیاست‌های دولت در ایجاد نابسامانی‌ها به شدت مؤثر بود. هرگاه حکومت در ایجاد تأسیسات آبیاری از خود همت نشان می‌داد، کشاورزی رو به پیشرفت بود. اما این حرکت مثبت، پایدار و دائمی نبود و به صورت مقطعی انجام می‌گرفت؛ به طور مثال اوضاع زیرساخت‌های آبیاری و

^۱. Agro system.

کشاورزی در بین‌النهرین و بغداد در دوران حضور آل بویه در عراق همواره با شدت و ضعف همراه بود. معزالدوله در بهبود اوضاع کوشید، اما تلاش‌هایش با برخی سیاست‌ها، همچون واگذاری اراضی اقطاعی، که معایب آن در سطور پیشین گفته شد، از میان رفت. (الدوری، ۱۹۹۵: ۶۵-۶۳) در دوران فرزندش، عزالدوله، نیز هیچ تأثیر مثبتی در مبحث آبیاری و ایجاد زیرساخت‌ها صورت نگرفت؛ تا اینکه با ورود عضدالدوله به عراق و اقدامات وی اوضاع کشاورزی و درآمدهای مالی دولت بهبود یافت. اما پس از مرگ وی و درگیری شاهزاده‌های آل بویه با یکدیگر اوضاع مانند گذشته شد. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۴۸۰-۴۷۹)

در منطقه تحت نظر حمدانیان نیز شرایط بهتر از این نبود. ناصرالدوله حمدانی با مجبور کردن کشاورزان به کشت محصولات، مانند برنج و گندم به جای محصولات سنتی آن منطقه، مانند پنبه، از یک سو و عدم توجه به آبیاری و زیرساخت‌های آن از سویی دیگر در تضعیف کشاورزی موصل اثرگذار شد. (ابن‌حوقل، ۱۸۷۲: ج ۲، ۱۴۲)

در دوران پیش از ورود آل بویه به بغداد نیز شرایط چندان مطلوب نبود. در دوران درگیری‌های میان امیرالامراها نه‌تنها اقداماتی در راستای ساخت و تأسیس زیرساخت‌های آبیاری صورت نگرفت، بلکه در این درگیری‌ها تخریب این زیرساخت‌ها برای برتری بر حریف نیز دیده می‌شد؛ به عنوان نمونه می‌توان از تخریب نهر دیالی توسط ابن رائق برای شکست بجکم اشاره کرد. (Tholib, 2009: 361)

قطع درختان خرماي منطقه شمّاسیه توسط ابن طاهر برای جلوگیری از پیشروی سپاه معتز از دیگر موارد بی‌کفایتی افراد حکومتی است. (کریمی قهی، ۱۳۹۳: ۸۴-۷۷) همچنین در این درگیری بخشی از زیرساخت‌های آبیاری توسط مستعین از بین رفت که در کاهش محصولات غذایی و افزایش قیمت اثر گذاشت و در تخریب روستاها و افول کشاورزی نقش داشت. (Nasrat and Al-) Ansari, 2020: 257 مسکویه شرایط عراق پیش از ورود آل بویه را به‌خوبی بیان کرده است:

در این سال (۳۳۳ ه.ق) گرانی بیداد کرده، مردم بی‌نان ماندند؛ تا آنجا که مردگان گندیده و علف‌ها را هم خوردند. چون چارپایان سرگین می‌انداختند، گروهی گرد آمده آن را باز می‌کردند، تا اگر جویی در آن یافت شود بخورند. مردم تخم قطونا^۱ را در آب شسته، بر تخته آهنین پهن کرده، روی آتش بو می‌دادند و می‌خوردند و از این رو گروهی ورم روده گرفته، بیشترشان مردند و باقی‌ماندگان نیز مرده‌نما شدند. مرد و زن و کودک کنار راه‌ها نیم‌مرده ایستاده، آن قدر ناله گرسنگی سر می‌دادند، تا

^۱. هر دانه خوردنی و شاید تخمه قطن پنبه باشد.

می‌افتادند و می‌مردند. اگر کسی پاره نانی می‌یافت آن را در زیر لباس می‌پوشانید و گرنه با زور از وی گرفته می‌شد. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۳۰)

ایجاد چنین شرایطی در سال ۳۳۳ قمری نه به خاطر کمبود بارش، بلکه ناشی از عدم مدیریت صحیح حاکمین بوده است که در بروز قحطی بسیار اثرگذار بود. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۳۰) از دیگر عوامل بروز قحطی در مناطق اسلامی، غارت روستاها در جنگ توسط نظامیان بود. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۵۳؛ ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ج ۳، ۳۴۶) جدا از موارد مذکور و تخریب اراضی کشاورزی توسط نیروهای شکست‌خورده در بازگشت یا فاتحین پس از پیروزی، سیاست‌های جنگی حاکمان در زمان پیکار نیز در کمبود مواد غذایی مؤثر بود. (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۳، ۵۸۱۰؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۹۷۳)

در منطقه بین‌النهرین بارش باران‌های سیل‌آسا باعث طغیان مرتب رودهای دجله و فرات می‌شد که این واقعه نه تنها باعث تخریب منازل و دشواری شرایط زندگی می‌شد، بلکه در از بین رفتن اراضی کشاورزی و محصولات و بالا رفتن قیمت و ایجاد تورم نیز مؤثر بود. طغیان رودها زمانی باعث این شرایط می‌شد که بندها و زیرساخت‌های عمرانی توسط حاکمین به‌خوبی محافظت نمی‌شد. گرچه طغیان رود مخصوص به عراق نبود و در سایر مناطق همچون خوزستان نیز اتفاقات مشابه به وقوع می‌پیوست. (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ج ۱۹، ۵۱) از این رو باید اشاره کرد که اعمال سیاست‌های نادرست توسط حاکمین در اکثر مناطق شرق خلافت اسلامی خاصه عراق، در از بین رفتن محصولات کشاورزی و تخریب اراضی مؤثر بود.

۶-۲- عوامل اقلیمی

کشاورزی به عنوان پیشه اصلی ساکنین روستا، همواره جدا از تلاش و کوشش مداوم به برخی عوامل همچون شرایط اقلیمی و وضعیت جوی نیز وابسته بود. افزون بر موارد ذکرشده، که از مهم‌ترین چالش‌های کشاورزی بودند، عوامل اقلیمی و حوادث غیرمترقبه نیز در بروز مشکلات کشاورزی بی‌اثر نبود. ایجاد آفت در محصولات کشاورزی و حملات حشرات مزاحم، همچون ملخ، به اراضی مزروعی یکی از مواردی است که به وفور در منابع از آن یاد شده است. ابن‌اثیر به هجوم ملخ‌ها به مزارع در سال ۳۴۲ قمری در مناطق موصل، اهواز و جزیره اشاره کرده است. (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ج ۲۰، ۲۲۵) مسکویه و ابن‌الفقیه نیز به حملات ملخ‌ها و نابودی مزارع و باغات اشاراتی داشته‌اند. (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، پاورقی ۲۱۴؛ ابن‌الفقیه، ۱۳۴۹: ۹۲) بروز زلزله، که در زمره حوادث غیرمترقبه قرار می‌گیرد نیز، کنار سایر عوامل در ایجاد شرایط نامطلوب کشاورزی اثرگذار بوده

است و با توجه به قرارگیری ایران روی کمربند زلزله آلپ-هیمالیا، این حادثه ناگهانی نیز صدماتی را به اراضی کشاورزی وارد آورده است.

زلزله سال ۲۴۱ قمری در ری (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۱۷، ۲۴۶)، زلزله سال ۲۰۳ قمری در خراسان (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۱۶، ۲۹۸) زلزله‌های سال ۲۴۵ قمری در عسکرمهدی و مداین (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ۶۰۶۲) تنها نمونه‌هایی از تعداد بی‌شماری زلزله است که جدا از همه مشکلات در نابودی بسیاری از قریه‌ها و تخریب اراضی زراعی و زیرساخت‌های آبیاری و کاهش محصولات کشاورزی نیز اثرگذار بود. وقوع خشکسالی در پی کمبود بارش نیز از دیگر عواملی بود که اثرات منفی بر بخش کشاورزی داشت. (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ۶۶۹۱؛ ابن‌العبری، ۱۳۷۷: ۲۱۰)

نتیجه‌گیری

بر بنیاد این پژوهش و با استناد به منابع این دوره می‌توان نتیجه گرفت که در دوره مذکور عوامل مختلفی در ایجاد چالش اقتصادی در کشاورزی اثر داشته که بخش زیادی از آن به عدم مدیریت صحیح از جانب فرمانروایان باز می‌گردد. به بیان بهتر پیشه کشاورزی در زمره مشاغل قرار دارد که در صورت انجام اقدامات اساسی هماهنگ با اصول کشاورزی همچون آبیاری، آیش، تناوب زراعی، انتخاب محصول متناسب با زمین و شرایط جغرافیایی منطقه نه تنها می‌تواند در بهبود شرایط زندگی مردم روستا مؤثر باشد بلکه با افزایش محصولات در بهبود شرایط اقتصادی حکومت‌ها نیز نقش انکارنشده دارد.

به دلیل نبود یک برنامه مدون برای اجرای این اقدامات یا مقطعی بودن آن از سوی فرمانروایان و خلفا، گسترش نظامی‌گری در حکومت‌های این دوران و کمبود توان مالی برای پرداخت حقوق ایشان، حاکمین برای حل این مشکل بهترین راه را در واگذاری اراضی کشاورزی به نظامیان نابلد در اداره زمین دانستند. تغییرات مکرر مالکیت اراضی کشاورزی، ناامنی‌های ناشی از جنگ‌های فراوان میان حکومت‌های محلی مختلف تشکیل شده در این برهه با یکدیگر و قیام‌های ناشی از مشکلات اقتصادی به دلایل گوناگون، مانند درگیری‌های سران حکومتی با یکدیگر و شورش اقشار فرودست اجتماعی، نبود یک نظام کارآمد دریافت خراج و ظلم و ستم محصلین مالیات بر روستاییان، از عوامل چالش‌زا و اثرگذار اقتصادی بر کشاورزی در قرون سوم و چهارم هجری قمری بود.

حذف تدریجی نقش دهقانان در اداره اراضی مزروعی و از بین رفتن نفوذ سیاسی ایشان در گذر زمان از دیگر عوامل مهم در این زمینه بود. با کنار رفتن دهقانان از مدیریت زمین‌های کشاورزی و ورود افراد بی‌تجربه در این زمینه، کم‌کم قشر دهقان ساکن در روستا، که در سالیان متمادی و با به کارگیری تجربه، نحوه بهره‌برداری صحیح از زمین و تأمین عایدات را دریافته بودند، انگیزه‌های خود را برای بهره‌برداری از اراضی از دست داده و این دلیل نیز از مهم‌ترین چالش‌های کشاورزی و عوامل محدود کننده پیشرفت این پیشه و تولید محصول در قرون مذکور بود.

منابع و مآخذ

۱. ابن رسته، الاعلاق النفیسه، (۱۳۸۰). ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی، (۱۳۷۱). الکامل فی التاریخ، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، نشر مؤسسه مطبوعاتی علمی، جلد ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰.
۳. ابن اسفندیار، محمد بن حسن، (۱۳۶۶). تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران، نشر پدیده خاور.
۴. ابن العبري، (۱۳۷۷). مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ابن الفقیه، ابوبکر محمد بن اسحاق، (۱۳۴۹). البلدان، ترجمه ح. مسعود، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۶. ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، (۱۳۵۱/۱۸۷۲ م). المسالك و الممالك، لیدن، مطبعة بریل.
۷. ابن خردادبه، ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله، (۱۳۷۱). مسالك و ممالك، ترجمه سعید خاکرند، بی‌جا، مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی.
۸. ابن خلدون، (۱۳۶۳). العبر: تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، جلد ۱، ۲ و ۳.
۹. ابن طقطقی، (۱۳۶۰). تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۰. ابن فندق، (۱۳۶۱). تاریخ بیهق، تصحیح احمد بهمنیار، چاپ سوم، تهران، نشر فروغی.
۱۱. اصطخری، ابواسحاق بن ابراهیم بن محمد، (۱۳۴۰). مسالك و ممالك، به اهتمام ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۲. الدورى، عبدالعزيز، (۱۳۷۴/۱۹۹۵ م). تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الهجرى، الطبعة الثالثة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۱۳. _____، (۱۳۹۴). پژوهشی در تاریخ سیاسی، اداری و مالی عصر عباسی اول، با مقدمه، ترجمه و تعلیق رمضان رضایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی.

۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۳۷). فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، نشر نقره.
۱۵. بوسه، هریبرت، (۱۳۹۷). «ایران در زمان بوئیان»، تاریخ ایران کمبریج، ویراسته ار.ال. فرای، ترجمه تیمور قادری، چاپ چهارم، تهران، نشر مهتاب، جلد ۴.
۱۶. جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن زفر، (۱۳۷۴). ترجمه تاریخ یمینی، به تحقیق جعفر شعار، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. راوندی، مرتضی، (۱۳۵۷). تاریخ اجتماعی ایران، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۳.
۱۸. _____، (۱۳۵۹). تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۴.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۶/۲۵۳۶ش)، دو قرن سکوت، چاپ هفتم، تهران، انتشارات جاویدان.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۵). تاریخ الرسل و الملوك، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران، نشر اساطیر، جلد ۱۳، ۱۴، ۱۵.
۲۱. قمی، حسن بن محمد، (۱۳۶۱). تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبد الملك قمی، به تحقیق سید جلال الدین تهرانی، تهران، نشر توس.
۲۲. کریستنسن، آرتور، (۱۳۸۲). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر.
۲۳. کریمی قهی، منصوره، (۱۳۹۳). «تأثیر شرایط اقلیمی و سیاست گذاری‌های اقتصادی بر انحطاط اقتصادی شهر بغداد در عصر خلافت عباسی»، تاریخ اجتماعی و اقتصادی، شماره ۲، سال ۳، ۸۷-۶۹.
۲۴. گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود، (۱۳۶۳). زین الأخبار، به تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب.
۲۵. لسترنج، گی، (۱۳۷۷). جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. لمبتون، ا.ک.اس، (۱۳۶۲). مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، چاپ سوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. _____، (۱۳۷۲). تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند،

- تهران، نشر نی.
۲۸. متز، آدام، (۱۳۶۴). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۱.
۲۹. مسکویه، ابوعلی، (۱۳۷۶). تجارب الأمم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، نشر توس، جلد ۵ و ۶.
۳۰. مقدسی، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابوبکر بناء، (۱۳۶۱). أحسن التقاسیم فی المعرفة الأقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان، جلد ۲.
۳۱. مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷۴). آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگه، جلد ۲.
۳۲. نرشخی، ابو بکر محمد بن جعفر، (۱۳۶۳). تاریخ بخارا، چاپ دوم، ترجمه ابو نصر احمد بن محمد بن نصر القباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تحقیق محمدتقی مدرس رضوی، تهران، نشر توس.
۳۳. نعمانی، فرهاد، (۱۳۵۸). تکامل فنودالیسم در ایران، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، جلد ۱.
۳۴. نوری، محمد یوسف، (۱۳۸۱)، مفاتیح‌الرزاق یا کلید در گنج‌های گهر، با مقدمه، تنقیح و توضیح هوشنگ ساعدلو، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، جلد ۱.
۳۵. یوسفی‌فر، شهرام، (۱۳۹۰). شهر و روستا در سده‌های میانه تاریخ ایران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
36. Adamo, Nasrat, and Nadhir Al-Ansari, (2020), "The Decline", *Earth Sciences and Geotechnical Engineering* 10, no. 3, 253-281.
37. Butzer, Karl W, Juan F. Mateu, Elisabeth K. Butzer, and Pavel Kraus. (1985), "Irrigation agrosystems in eastern Spain: Roman or Islamic origins?" *Annals of the Association of American Geographers* 75, no. 4, pp 479-509.
38. Tholib, Udjang, (2009), "The Economic Factors of the 'Abbasid Decline During the Buwayhid Rule in the Fourth/Tenth Century." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 47, no. 2, 343-376.

The role of Imamzadegan in creating cultural and social convergence between Shia and Sunnis in Afghanistan (from the Timurid period to the present day)

Hussain Abdul Mohammadi¹ | Mohammad Reza Ziaee²

(DOI): [10.22034/SKH.2023.15099.1377](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.15099.1377)

Original Article

P 145 - 165

Abstract

The tombs of Imamzadegan buried in Afghanistan play a significant role in bringing together among the Muslims of this country. This research aims to explain and analyze the position and role of the graves of the mentioned Imamzadegan in creating convergence and peaceful coexistence among the Muslim people of Afghanistan. This research has been done with the method of collecting library data and in a descriptive and analytical way. The achievement of this research is that the graves of the Imams in Afghanistan, because of the sanctity they have in the eyes of all people; It has had a good influence on the convergence of the society, and it has connected the followers of Islamic religions together like a unifying thread, and has prevented religious divisions and dispersion. This convergence crystallized in the form of cultural programs that are carried out in these holy places such as; Imamzadegan pilgrimage, appeal, teaching and learning, prayer and social programs such as; The cultural-religious gatherings of Nowruz Eid have in these blessed shrines and holy places.

Keywords: words: cultural integration, social integration, Imamzadegan, Bekaa Mutbarkeh, Afghan tombs.

1 - History Department of Ahl al-Bayt (AS), Higher Education Complex of History, Sira and Islamic Civilization of Al-Mustafa (PBUH) Al-Alamiya University, Qom, Iran. (hosein_abdolmohamadi@miu.ac.ir)

2 - Ph.D. in Fiqh and Islamic Studies, majoring in Islamic History, Al-Mustafa (PBUH) Al-Alamiya University. Afghanistan (rezaziae19@yahoo.com)

Received: 2023/01/18 | Accepted: 2023/02/27



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

نقش امامزادگان در همگرایی فرهنگی و اجتماعی میان شیعه و اهل سنت افغانستان (از تیموریان تا معاصر)

حسین عبدالمحمدی (نویسنده مسئول) | محمد رضا ضیایی^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.15099.1377](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.15099.1377)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۱۶۵/۱۴۵

چکیده

مزار امامزادگان مدفون در افغانستان، در همگرایی بین مسلمانان این کشور، نقش بسزایی دارد. این پژوهش درصدد است جایگاه و نقش قبور امامزادگان مذکور در همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز بین مردم مسلمان افغانستان را تبیین و تحلیل کند. این پژوهش با روش گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است. دستاورد این پژوهش این است که قبور امامزادگان در افغانستان، به خاطر قداستی که نزد همه مردم دارند، از اثرگذاری خوبی در همگرایی جامعه برخوردار بوده، و مانند ریسمان وحدت‌بخش پیروان مذاهب اسلامی را به هم پیوند زده، و از شقاق و پراکندگی مذهبی بازداشته است. این همگرایی در قالب برنامه‌های فرهنگی، که در این مکانهای مقدس انجام می‌گیرد (زیارت امامزادگان، توسل، تعلیم و تعلم، دعا و نیایش) و برنامه‌های اجتماعی (تجمعات فرهنگی-مذهبی عید نوروز)، در این مراقد متبرک و اماکن مقدس تبلور پیدا کرده است.

واژگان کلیدی: همگرایی فرهنگی، همگرایی اجتماعی، امامزادگان، بقاع متبرکه، مزارات افغانستان.

۱ - گروه تاریخ اهل بیت (ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران.
(hosein_abdolmohamadi@miu.ac.ir)

۲ - دکتری فقه و معارف اسلامی با گرایش تاریخ اسلام، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، افغانستان.
(rezaziae19@yahoo.com)



۱. مقدمه

زیارت قبور امامزادگان، یکی از شعائر اسلامی و از جمله شاخص‌های دین‌مداری و اهل بیت- محوری به شمار می‌رود. حضور مردم مسلمان افغانستان، اعم از شیعه و سنی، در مزار امامزادگان و زیارت آن بزرگواران، نشان از اعتقاد مشترکی است که در این جامعه ریشه دوانده، و در راستای آموزه‌های دینی است. قبور امامزادگان به عنوان یکی از ارکان و مؤلفه‌های هویتی مسلمانان افغانستان، نقش بسیار مهمی در کارکردهای فرهنگی و اجتماعی این جامعه دارد و از دیرباز مورد توجه و استقبال این سرزمین بوده است. هرچند زیارت قبور و گرامی‌داشت و زنده نگه‌داشتن نام و یاد درگذشتگان ریشه در فطرت انسان دارد، ولی فقهای مذاهب اسلامی نه تنها بر جواز و مشروعیت زیارت بقاع متبرکه و قبور مسلمانان فتوا داده‌اند، بلکه بسیاری از فقهای مذاهب اسلامی، زیارت قبور و بقاع متبرکه را مستحب دانسته‌اند. (ر.ک: درگاهی، ۱۳۹۶، ش، ۱۴۰-۱۲۹)

مردم افغانستان به‌ویژه پس از ظهور سلسله تیموریان، به قبور امامزادگان احترام ویژه‌ای می‌گذاشتند و این قبور جایگاه ویژه‌ای برای بروز و ظهور رفتار و تبادلات فرهنگی داشته است. حضور زائران فراوان شیعه و سنی نزد این قبور در نقاط مختلف کشور، نشان از جایگاه معنوی آنها نزد مردم مسلمان افغانستان است. (بختیاری، ۱۳۸۵، ش، ۳۸۰؛ ناصری، ۱۳۸۸، ش، ۴۵۲). از این رو سؤالی که مطرح می‌شود این است که نقش امامزادگان در همگرایی بین شیعه و اهل سنت افغانستان از ظهور تیموریان تا معاصر چگونه بوده است؟

به نظر می‌رسد یکی از ظرفیت‌های مراقد امامزادگان در افغانستان، که باید مورد توجه قرار گیرد، ایجاد حس همگرایی و وحدت اجتماعی میان مسلمانان این کشور است؛ زیرا مزار امامزادگان همواره به عنوان قطب فرهنگی و مذهبی جامعه بوده و مردم مسلمان افغانستان نیز همیشه و به‌ویژه در مناسبت‌های مختلف به این بقاع متبرکه مشرف می‌شوند و در آنجا به نماز، زیارت، دعا، تلاوت قرآن و نیایش می‌پردازند. از این رو توجه به این بخش از کارکرد بقاع متبرکه امامزادگان و نقش آنها در ایجاد همگرایی میان مردم مسلمان افغانستان، که سالهاست محل جولان برخی گروه‌های تندرو قرار گرفته است، اهمیت بیشتری دارد. تحقیق حاضر با بهره‌بری از منابع مکتوب و کتابخانه‌ای و استفاده از روش تحلیلی- توصیفی به این سؤال پاسخ داده است که بقاع متبرکه امامزادگان چه نقشی در ایجاد همگرایی میان مردم مسلمان افغانستان دارد؟

با توجه به جستجوی انجام‌شده، تحقیق مستقل و جامعی درباره این موضوع صورت نگرفته است؛ هرچند پژوهش‌های پراکنده به صورت کلی انجام شده است. این مقاله با ذکر نمونه‌های

تاریخی نقش قبور متبرکه امامزادگان را در ایجاد همگرایی میان مسلمانان افغانستان بررسی کرده است.

مردم مسلمان افغانستان، اعم از شیعه و سنی، زیارت قبور امامزادگان را مستحب و با فضیلت دانسته، به آنان متوسل می شوند و معمولاً امواتشان را کنار مراقد مشرفه امامزادگان دفن می کنند. در ایام محرم و عاشورای حسینی در حرم امامزادگان برای امام حسین (علیه السلام) عزاداری می کنند. در مجالس موعظه و نصیحت، که در این اماکن برگزار می شود، شرکت کرده و در آغاز سال جدید و عید نوروز نیز پرچمی را به نام و یاد مولا علی (علیه السلام) یا علی گویان بلند می کنند. همه این امور بیانگر حرمت این مزارات نزد آنان و نشان از همگرایی و وحدت اجتماعی مسلمانان افغانستان است.

۲. مفاهیم

با توجه به نقش و جایگاه مفهوم شناسی در پژوهش های علمی و اهمیت شناخت معنای واژگان در تبیین موضوع بحث، پیش از هر چیز واژه ها و مفاهیم کلیدی این پژوهش تبیین می شود.

۲-۱. امامزادگان

امامزاده به فرزند یا فرزندزاده یکی از امامان معصوم (علیهم السلام) اطلاق می شود؛ چنانکه به مقبره و مزار فرزند یا فرزندزاده یکی از امامان شیعه نیز امامزاده گفته می شود. (دهخدا، ۱۳۴۲، ۸: ۱۳۹؛ انوری، ۱۳۸۱، ۱: ۵۵۵) هرچند در افغانستان به ویژه در شهر هرات، امامزادگان زیادی مدفون است، اما در تحقیق حاضر، به صورت موردی فقط به نقش چند امامزاده معروف در شهر هرات، مانند امامزاده عبدالله، امامزاده قاسم و مزار شریف حضرت یحیی در جوزجان و زیارت سخی در مزار شریف، پرداخته شده است.

۲-۲. تیموریان هرات

سلسله تیموریان هرات توسط تیمور لنگ پایه گذاری شد. وی از فاتحان بزرگ و جهانگشایان شگفت انگیز تاریخ دانسته شده است که فتوحات بسیار انجام داد. (مبارک، ۱۳۸۵: ۶۰۲؛ راوندی، ۱۳۸۲، ۲: ۴۵۷-۴۵۵) ولی متأسفانه به ارتقای فرهنگ اهمیت نداد و همه تلاشش کشورگشایی بود. (راوندی، ۱۳۸۲، ۲: ۴۷۳) اما با ظهور شاهرخ میرزا (۸۵۰-۸۰۷ق) و انتقال پایتخت از سمرقند به هرات، رونق فرهنگی، دانش ورزی و تعلیم و تربیت اسلامی در افغانستان شروع شد. او افزون بر اینکه خرابی های چنگیز و تیمور را آباد کرد، برای گسترش فرهنگ اسلامی، علم و دانش و مراکز

فرهنگی-آموزشی نیز تلاش کرد. وی توانست شهر هرات را به یکی از شهرهای افسانه‌ای جهان و مرکز دانش و فنون و رفاه تبدیل کند. (ناصری داوودی، ۱۳۷۸ش: ۱۲۸؛ ضیایی، ۱۳۹۸ش: ۳۲۱). از حاکمان معروف تیموریان هرات، شاهرخ میرزا و سلطان حسین بایقراست. گوهرشاد خانم هرچند حاکم و پادشاه نبود، ولی به عنوان یک شاهزاده کارهای فرهنگی فراوانی انجام داده است.

۳-۲. همگرایی

همگرایی Integration به معنای تقارب و نزدیک شدن اجزای یک کل به یکدیگر است و به معنای پیوستگی و نزدیکی اعضا یا اجزای یک مجموعه به یکدیگر و به معنای اتحاد به کار رفته است. (انوری، ۸: ۸۴۱۱). بنابراین همگرایی در این پژوهش به معنای وحدت، اتحاد و هم‌سویی مسلمانان با توجه به اشتراکات دینی-مذهبی است. چنانکه در محافل علمی و سیاسی وقتی از وحدت مسلمانان سخن گفته می‌شود، مراد همان همگرایی، هم‌سویی و اتحاد و همبستگی مسلمانان است که بر پایه برادری و همکاری و با توجه به عقاید مشترک شکل می‌گیرد.

در یک تقسیم‌بندی کلی، نوعی همگرایی در جوامع انسانی متصور است که عبارتند از: همگرایی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی.

همگرایی فرهنگی به معنای سازواری پیروان مذاهب مختلف موجود در قلمرو یک حکومت و در چارچوب قوانین و سیاست‌های کلی آن حکومت است؛ یعنی در عین پذیرش تنوع و تکرر ادیان و مذاهب و حرمت نهادن به ویژگی‌های خاص آنها، هدف و غایت واحد دارند. (الویری، ۱۳۸۷: ۱۸ ساروخانی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۰)

همگرایی فرهنگی، نوعی هم‌سویی و هم‌نوایی در ارزش‌ها، نگرش‌ها و رفتار تلقی می‌شود. اگر مؤلفه‌های فرهنگی، تأثیرات مشابهی داشته باشند و این اشتراک، باعث دگرگونی اجتماعی یگانه‌ای شود، فرایند همگرایی فرهنگی روی می‌دهد. (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۰۷) همگرایی اجتماعی از توسعه روابط اجتماعی، که باعث ایجاد حس یک اشتراک میان اعضاء گردد، نشأت می‌گیرد؛ به تعبیر دیگر بنیان زندگی اجتماعی بر هم‌گرایی شکل می‌گیرد. هم‌گرایی اجتماعی نتیجه باورها و آرمان‌هایی است که در وجود آحاد جامعه تبلور یافته و به شکل رفتارهای اجتماعی بازتاب می‌یابد. در همگرایی سیاسی اتخاذ سیاست‌های مشترک و واحد اعضا مورد توجه قرار گرفته است. چنانکه در همگرایی اقتصادی نیز نحوه ارتباطات اقتصادی مورد توجه است. (کولایی، ۱۳۷۹: ۶-۱۰).

عصر تیموریان نقطه عطف تاریخی

با حمله مغول به افغانستان، وضعیت فرهنگی این سرزمین مانند دیگر ابعاد اجتماعی آن به شدت آسیب دید. یکی از بارزترین نتایج این حمله تزلزل در بخش فرهنگی بود و کمترین توجهی به فرهنگ و تمدن این سرزمین نشد. (جوینی، ۱۳۸۵ ش، ۱: ۳). به واقع پس از حمله مغول تا سال‌ها هیچ توجهی به دانش و دانشمندان نشد و آنچه نزد مغولان ارزش و اعتباری نداشت، مسئله فرهنگ بود. (ابن خلدون، ۱۳۸۸، مترجم: محمد پروین گنابادی، ۲: ۱۱۵۲). دانستن این مطلب که مغولان خود از علم و دانش و فرهنگ بهره‌ای نداشتند، پذیرش این ویرانگری را آسانتر می‌کند. طبعاً منطق شمشیر و افتخار به تعداد کشتگان، که مغولان از آن پیروی می‌کردند، با فرهنگ، کتاب و قلم سازگار نبود. (جوینی، ۱۳۸۵ ش، ۴۳: ۱-۴۵). در این وضعیت به غایت بغرنج نه تنها از فرهنگ اسلامی، عالمان و فاضلان حمایتی نمی‌شد، بلکه هرکسی و از هر طبقه‌ای و از جمله دانشمندان طعمه شمشیر می‌شدند و مساجد و مکان‌های فرهنگی تخریب می‌شد. (جوزجانی، ۱۳۶۲، ۲: ۱۲۳-۱۲۴).

مغولان به حدی به علم و دانش بی‌توجه بودند که صندوق‌ها و مصحف‌های قرآن کریم را آخور اسبان خویش کردند. (بناکتی، ۱۳۴۸: ۳۶۶؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۳۶؛ فضل الله، ۱۳۷۴: ۳۶۱؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ۳: ۲۸). در افغانستان از هر لحاظ به ویرانگری و غارت و تاراج دست زدند و از لحاظ علمی- فرهنگی و آموزشی بیشتر نهادهای فرهنگی مانند مساجد و دانشگاه‌ها (مدارس) را از بین بردند. (نخستین، ۱۳۶۷: ۷۵). بنابراین در پی حمله مغول به افغانستان، مراکز فرهنگی و همین طور علم و دانش رو به افول گذاشت و نشانی از فرهنگ و ادب به جای نماند.

با روی کار آمدن تیموریان هرات، یکی از باعظمت‌ترین و درخشان‌ترین دوره تاریخ کشور افغانستان رقم خورد. این دوره تاریخی از لحاظ رشد فرهنگ، ادب، علم و صنعت با هیچ دوره‌ای قابل قیاس نبوده است. بقایای تمدن تیموریان هرات تا امروز نیز باعث شهرت کشور افغانستان شده است. با نشستن شاهرخ میرزا بر اریکه سلطنت، عالمان، دانشمندان، نویسندگان، شعرا، ادبا و هنرمندان اعم از شیعه و اهل سنت از هر گوشه و کنار به هرات روی آوردند و مرکز تمدن تیموری از سمرقند، که به همت امیر تیمور گورگانی به عروس شهرها و جایگاه دانشمندان و صنعتگران و هنرمندان تبدیل شده بود، به هرات انتقال یافت. هرات با وجود تحمل تخریب حمله چنگیز در مدت بیشتر از صد سال مرکز علم و هنر باقی ماند. (ر.ک: ضیایی، ۱۳۹۸: ۳۲۱-۳۲۶).

۳. هم گرایی فرهنگی

مزار امامزادگان نقش بسزایی در همگرایی فرهنگی مردم افغانستان دارد. در اینجا مهم‌ترین محورهای آن را مرور می‌کنیم:

۳-۱. همگرایی در حوزه تعلیم و آموزش

مزار امامزادگان و اماکن مذهبی از گذشته‌های دور مورد توجه عالمان دینی، به عنوان مرکز علمی بوده است. بدین معنا که بسیاری از بزرگان علم و دانش، حوزه‌های درسی خویش را در جوار مزارات و بقاع متبرکه برگزار می‌کردند. همانطور که شهرهای مذهبی مانند، نجف اشرف، کربلا، معلا، قم و مشهد مقدس، همواره محل تجمع عالمان بزرگ شیعی بوده است، بقاع متبرکه امامزادگان در افغانستان نیز از دیرباز مرکز علمی و محل تعلیم و تدریس بوده است. (ر.ک: رحمانی ولویی، ۱۳۸۶، ۱: ۲۹۱؛ خوامی منشی، ۱۳۵۷: ۱۳۱-۱۳۰؛ واعظ هروی، بی‌تا: ۱۸۰؛ بورکی سرژ، ۱۳۶۰، ترجمه فرهاد روان: ۲۳۷؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۱۸۹-۱۹۰) بنابراین می‌توان گفت مراقد متبرکه امامزادگان به عنوان مرکز تعلیم و آموزش نقشی مهم در ایجاد همگرایی مسلمانان دارند. چنانکه مزار عبدالله از تبار جعفر طیار (علیه السلام) و مزار ابوالقاسم از فرزندان امام صادق (علیه السلام) همواره محل برگزاری مجالس درس و وعظ بوده است. (جمعی از محققان، ۱۳۸۶: ۱۸۹-۱۹۰)

نکته مهم اینکه در این حوزه‌های درسی، حضور شیعه و سنی کنار هم بوده است؛ به‌طوری‌که سر کلاس برخی از اساتید شیعه در این اماکن متبرکه، شاگردان سنی نیز شرکت می‌کردند. به عنوان نمونه، عالمان شیعی مانند واعظ کاشفی، اصیل‌الدین دشتکی و جمال‌الدین عطاء الله محمد دشتکی شاگردانی از اهل سنت داشتند. (ضیایی، ۱۳۹۸: ۳۲۹-۳۳۰)

در سده‌های اخیر با توجه به وضعیت سیاسی و عدم توجه حاکمان به فرهنگ و دیانت، رونق علمی مراقد امامزادگان در افغانستان از میان رفته است. هرچند کنار زیارت‌گاه‌هایی مانند مزار شریف، زیارتگاه حضرت یحیی و امامزادگان هرات، حجره‌هایی ساخته شده است که در آنها قرآن کریم تدریس می‌شود و برنامه‌هایی نیز برای حفظ قرآن برای فرزندان شیعه و سنی وجود دارد. (عبدلی رحیمی، ۱۳۸۹: ۱۰۲)

۳-۲. همگرایی در اخلاق و معنویت در مزار امامزادگان

یکی از شاخصه‌ها و مؤلفه‌های همگرایی میان مسلمانان، که همراه معنویت است، تشرف به زیارت قبور بزرگان دینی و مذهبی، مانند امامان (علیهم السلام)، امامزادگان و بزرگان دینی، است که در منابع

دینی به آن تأکید شده است؛ زیرا برتری روحی و مقام معنوی آنان، باعث می شود زائر به افکار و اهداف آنان بیندیشد و با آنها تجدید عهد و میثاق کرده، از آنان کسب معنویت نماید. بسیاری صاحب نظران شیعه و اهل سنت معتقدند که زیارت قبور صالحان و بزرگان دینی و مذهبی به دلیل جایگاه معنوی آنان محبوب است و باعث افزایش معنویت در زائر می شود؛ چه اینکه خیر و برکت صالحان همان گونه که در زمان حیات شان وجود داشته، پس از وفات شان نیز جاری است و دعا نزد قبور آنان و شفاعت خواستن به وسیله آنها برای بزرگان و عالمان دینی همواره مورد عمل بوده است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۷۲؛ سبکی شافعی، ۱۴۱۹ق؛ ۹۷ و ۱۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶ق، ۸: ۲۸۹) برخی نیز زیارت قبور را به خاطر تذکر و زیارت قبور صالحان را به خاطر تبرک مستحب دانسته است. (غزالی، بی تا، ۱۵: ۱۷۴؛ بکری دمیاطی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۳۷). بدین ترتیب، یکی از زیارت هایی که عالمان شیعه و اهل سنت به فضیلت و استحباب آن تأکید کرده اند، زیارت امام زادگان، مؤمنان، صالحان و بزرگان دینی و مذهبی است. چنانکه در سیره عملی پیامبر ﷺ نیز گزارش های فراوانی از زیارت قبور ثبت شده است. به عنوان نمونه پیامبر ﷺ به زیارت قبر مادرش، آمنه، تشریف می بردند و کسانی نیز همراه ایشان می رفتند. (خواستی العبسی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۲۹؛ بیهقی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۳۶؛ همو، ۱۴۱۲ق، ۵: ۳۴۴؛ نسائی الخراسانی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۴۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۰: ۲۹۸).

در منابع روایی شیعه و اهل سنت، احادیثی از پیامبر ﷺ از طرق مختلف و با الفاظ و تعابیر گوناگون نقل شده که مسلمانان را به زیارت قبور تشویق کرده است. (ر.ک: احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ۵: ۳۶۱؛ ابن ابی شیبۀ الکوفی العبسی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۴۲؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ۴: ۲۱۰؛ ح ۹۷)

مسلمانان افغانستان نیز اعم از شیعه و سنی به ویژه پس از ظهور تیموریان، به زیارت قبور متبرکه امام زادگان مشرف می شدند. آنان بدون نظر به گرایش مذهبی صاحب بقاع، بلکه به عنوان یک شخص صالح و امام زاده به زیارت آن می شتافتند. برای نمونه مزار امام زاده قاسم در هرات، یکی از بقاع متبرکه هرات است. این بقعه همه روزه پذیرای زوار شیعه و سنی کنار هم بوده است.

امروزه بقعه حضرت یحیی (علیه السلام)، که به آن زیارت امام خُرد می گویند، نیز در شهر سرپل جوزجان (مرکز ولایت سرپل)، از مهم ترین زیارتگاه هاست و مردم از دور و نزدیک، به ویژه از یک های سرپل، که اهل سنت هستند، مانند شیعیان به زیارت این مزار می روند و آمدوشد زائران موجب رونق شهر شده است. (بختیاری، ۱۳۸۵: ۳۸۰؛ خلیل، ۱۳۴۱: ۱۵-۱۷)

زیارت و توسل از امور مشترک میان شیعیان و اهل سنت افغانستان به حساب می آید؛ همانگونه که شیعیان به امام زادگان متوسل می شوند، اهل سنت نیز به آن بزرگواران متوسل شده، برای برآورده

شدن حاجات خویش به دعا و نیایش می‌پردازند. (مفتی، ۱۳۹۳: ۸)

برای نمونه یکی از برنامه‌هایی که در زیارتگاه امامزاده قاسم علیه السلام در هرات همواره وجود دارد، برپایی برنامه دعا و نیایش است. یکی از محققان در این باره می‌گوید:

مزار پرفیض حضرت شهزاده (امامزاده) قاسم، زیارت‌گاه خاص و عام است که روزانه صدها نفر اهل دل، در آن مستفیض می‌شوند؛ به‌ویژه در شب و روز چهارشنبه که مراسم دعاخوانی برگزار می‌گردد، تشنگان فیض بیشتر در مزارشان تجمع می‌کنند. (همان: ۸)

در حال حاضر نیز روزانه تعداد زیادی از مردم، به‌خصوص در روزهای جمعه، که بیش از هزار نفر در مسجد جامع شهزادگان برای ادای نماز جمعه حضور پیدا می‌کنند، پیش یا پس از ادای نماز، زادگاه خواجه عبدالله انصاری و مزار شهزادگان را زیارت می‌کنند.

کهن‌دژ مصرخ، افزون بر اینکه مدفن شهدا، اولیا و بزرگان بی‌شماری است، تعدادی از انبیاء گذشته را نیز در خود جای داده است. (همان: ۲۹) براین اساس مردم هرات به این زیارت‌گاه اعتقاد و ارادت قلبی دارند و همواره برای صفای درون و صیقل روح در آن حضور پیدا کرده و به دعا و نیایش می‌پردازند.

سخی مزار شریف، که به خاطر تشابه اسمی برخی اهل سنت افغانستان معتقدند مزار امام علی علیه السلام در آنجا واقع شده است، درواقع قبر یکی از امامزادگان از نسل امام سجاد علیه السلام است که با هفت واسطه به آن حضرت می‌رسد. (ر.ک: ابن فندق، ۱۴۰۵ق، ۲: ۵۷۱-۵۷۲؛ ابن عنبه، ۱۳۴۶: ۱۸۱-۱۸۰؛ باخرزی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۸۱۷) مردم مسلمان افغانستان به زیارت این امامزاده، معروف به سخی، که منسوب به امام علی علیه السلام است مشرف می‌شوند، دعا می‌کنند و از خداوند می‌خواهند که به طفیل دوستی و مقبولیت این شیرمرد درگاهش، مشکل آنها را آسان کند. وقتی به آرامگاه داخل می‌شوند، قفل‌های دروازه را می‌بوسند. در دیگ بزرگی که در نخستین تالار آرامگاه گذاشته شده است، با نیت‌های خاصی پول می‌اندازند، از زیر دیگ می‌گذرند و بر این باورند که مشکل آنان این-گونه حل می‌شود. (آریانفر، ۱۳۸۳: ۱۶۰) مردم افغانستان از نقاط مختلف کشور به زیارت مزار شریف منسوب به امام علی علیه السلام و معروف به «سخی» مشرف می‌شوند. زائران ضمن عرض ارادت و زیارت آن قبر منور، به دعا و نیایش و تلاوت قرآن می‌پردازند. (وابری، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

۳-۳) همراهی در برگزاری مجالس عزاداری حسینی

یکی از مواردی که مزار امامزادگان نقش مؤثری در همگرایی میان مسلمانان افغانستان دارد و

برای افزایش اخلاق و معنویت جامعه نیز اثرگذار است، برگزاری مراسم دینی و مذهبی، به‌ویژه مراسم عزاداری امام حسین (علیه السلام) در عاشورا است که به صورت مشترک میان شیعه و سنی انجام می‌شود. به این معنا که شیعه در مراسم اهل سنت، و اهل سنت در مراسم شیعه که از طرف شیعیان برگزار می‌شود، شرکت می‌کنند؛ برای نمونه، یکی از امام‌زادگان در افغانستان مزار امامزاده یحیی در سرپل جوزجان است که نزد اهل سنت به امام خُرد (کوچک) معروف است و همواره مورد احترام آنان بوده است. این مرقد از آغاز تا کنون، به عنوان محل مقدس و بقعه مبارک مورد توجه فراوان مردم از جمله اهل سنت نیز بوده است. (بختیاری، ۳۸۰: ۱۳۸۵؛ خلیل، ۱۳۴۱: ۱۵-۱۷). به‌طوری‌که مردم اهل سنت سرپل، از جمله ازبک‌های سنی‌مذهب، در ایام عاشورا با ذبح گوسفند و گاو و اطعام و دادن نذورات دیگر، روز عاشورا را گرامی می‌دارند، و در مراسم عزاداری نیز شرکت می‌کنند. این همگرایی و وحدت عقیده به‌قدری پررنگ است که کسانی که از خارج منطقه در این مراسم حضور می‌یابند، به‌سادگی متوجه تفاوت مذهبی عزاداران حسینی در امامزاده یحیی نمی‌شوند و اهل سنت ازبک نیز مانند شیعیان هزاره و بلوچ در آن شرکت می‌کنند. (ناصری داوودی، ۱۳۸۸، ۴۵۲).

از دیگر امام‌زادگان و زیارت‌گاه‌های مهم در افغانستان زیارت سخی مزار شریف، منسوب به امام علی (علیه السلام) است. در این مکان مقدس، افزون بر منقبت‌خوانی و مداحی، که روزهای جمعه توسط مداحان و منقبت‌خوانان انجام می‌شود، در ایام محرم و عاشورا نیز مراسم باشکوه عزاداری با حضور اقشار مختلف جامعه، اعم از شیعه و سنی، برگزار می‌گردد که اوج همگرایی مسلمانان را به نمایش می‌گذارد. این زیارتگاه در ایام محرم و سایر ایام حزن و اندوه ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز محل اجتماع زائران، به‌ویژه زائران اهل سنت است.

زیارت‌گاه سخی در سال‌های اخیر، با همه فراز و فرودهای سیاسی و فرهنگی و جنگ‌ها و تجاوزات، به عنوان کانون توجه به اهل بیت (علیهم السلام) و محل ذکر فضایل و مصائب خاندان رسالت عمل کرده است. زائران آن هم، بیشتر اهل سنت هستند که به مناسبت‌های مختلف به سوی آن روی می‌آورند و با زیارت و دعا در آن مکان مقدس، کسب معنویت و صیقل روح می‌کنند. (همان: ۴۴۴)

۳-۴. برگزاری جلسات مشترک وعظ و سخنرانی

جلسات موعظه و سخنرانی، که برای افزایش اخلاق و معنویت در جامعه، صورت می‌گیرد، نقش مهمی در ایجاد همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز می‌تواند داشته باشد؛ به‌ویژه که در این جلسات پیروان شیعه و سنی شرکت داشته باشند و واعظ نیز مورد اعتماد و قبول هر دو طایفه باشد. یکی از

کارکردهای مهم قبور امامزادگان در افغانستان از گذشته‌های دور، برگزاری برنامه‌های سخنرانی و موعظه و نصیحت در آن بقعه‌های مبارک است. مراقد امامزادگان و بزرگان دینی و مذهبی و اماکن منسوب به ائمه (علیهم‌السلام) مانند، قدمگاه‌ها، همواره محل وعظ واعظان و نصیحت عالمان دینی بوده است. جلسات وعظ و سخنرانی با برگزاری مجالس عزای حسینی متفاوت است؛ زیرا مجلس عزای حسینی فقط در ایام محرم و عاشورا برگزار می‌شود؛ در حالی که جلسات وعظ بیشتر پس از ظهرهای پنجشنبه و صبح‌های جمعه برگزار می‌شود.

شخصیت‌های علمی و اثرگذار اجتماعی در مناسبت‌های مختلف مخصوصاً در شب‌های جمعه، بر سر مزار متبرکه امامزاده حضور یافته و به سخنرانی و موعظه می‌پردازند؛ به‌طوری که افزون بر مردم محل، زائرانی که از دور و نزدیک به زیارت مشرف می‌شوند نیز از این فرصت استفاده کرده و از این جلسات موعظه و نصیحت بهره می‌برند. (ر.ک: خوامی منشی، ۱۳۵۷: ۱-۱۳۰؛ واعظ هروی، بی‌تا: ۱۸۰؛ بورکی، ۱۳۶۰: ۲۳۷؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۱۸۹-۱۹۰)

یکی از شخصیت‌های علمی و فرهنگی که در روضه مبارکه مزار شریف به سخنرانی و موعظه می‌پرداخت، عبدالواسع بن میر کمال انصاری است. وی از علما و خطبای برجسته شهر مزار شریف به شمار می‌رفت. پدرش، ملا میرکمال، نیز امام و خطیب مسجد جامع روضه مبارک بود. در سال ۱۲۸۶ شمسی پدرش از دنیا رفت و عبدالواسع به جای پدر، کرسی خطابه مسجد جامع روضه مبارک را عهده‌دار شد. او مدت ۴۵ سال در این سنگر تبلیغ و ارشاد حضور داشت که با کمال تقوا و پرهیزکاری این وظیفه بزرگ را به عهده داشت و به امام روضه شهرت یافت. وی که گرایش تصوف داشت، شیعه و سنی در جلسات وعظ و خطابه‌اش شرکت می‌کردند. سرانجام این عالم فاضل در سال ۱۳۳۱ شمسی در سن ۷۵ سالگی جهان را بدرود گفت. اکنون قبر وی سمت شرق روضه مبارک است. (نگاشته بر سنگ قبر وی) کمال‌الدین واعظ کاشفی نیز از دیگر عالمان بزرگ است که چهارشنبه‌ها در مقبره امامزادگان هرات به موعظه اشتغال داشت. (مشار، ۱۳۴۰، ۲، ۸۱۱-۸۱۰؛ افندی، ۱۳۸۹، ۲: ۲۷۰)

براین اساس، یکی از برنامه‌های فرهنگی قبور امامزادگان در افغانستان، برگزاری جلسات وعظ و سخنرانی است که توسط واعظان و سخنرانان معروف شهر در این بقاع متبرکه انجام می‌شود.

بدین ترتیب، مردم و زائران این بقاع متبرکه افزون بر استفاده معنوی از مقام زیارتگاه و برقرار کردن ارتباط با امامزاده‌ها و دعا و نیایش در پیشگاه خدا، از افاضات و سخنرانی‌های عالمان و عارفان نامی شهر نیز استفاده می‌کردند. در چند سده اخیر نیز، که متأسفانه کشور افغانستان از لحاظ سیاسی در وضعیت نابسامان به سر می‌برد و دچار درگیری‌های داخلی بوده است، به تبع، وضعیت فرهنگی کشور

نیز تحت تأثیر قرار گرفته است و کارکرد فرهنگی مزارات نیز به شدت کاهش پیدا کرده است.

۳-۳. همگرایی در حوزه شناخت متقابل از باورهای همدیگر

یکی از عوامل واگرایی مسلمانان عدم شناخت اعتقادات و باورهای همدیگر است. برخی از اهل سنت، که تحت تأثیر تبلیغات مسموم وهابیت قرار گرفته‌اند، باور دارند که شیعیان وقتی به زیارت بزرگان دینی، امامان معصوم (علیهم‌السلام) و امامزاده‌ها مشرف می‌شوند، مستقیماً از آن بزرگواران طلب حاجت می‌کنند. این به گونه‌ای پرستش آنان تلقی شده و شرک است. چنان‌که برخی تبلیغ می‌کنند نماز شیعیان با اهل سنت متفاوت است؛ مثلاً شیعیان پس از سلام به جای تکبیر، خان‌الامین می‌گویند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱، ۸۶؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۱، ۴۵۹) اما وقتی خودشان همراه شیعیان به زیارت امامزادگان مشرف می‌شوند و می‌بینند که شیعیان نیز مانند آنان نماز می‌خوانند و زیارت می‌کنند و کنار قبر امامزاده و اماکن مذهبی به قرائت قرآن و دعا اهتمام می‌ورزند، متوجه می‌شوند که شیعیان نیز مانند آنان مسلمان هستند، نماز می‌خوانند، قرآن تلاوت می‌کنند و در قبور متبرکه امامزادگان به دعا و نیایش می‌پردازند. چه‌بسا با کتاب‌هایی که در زیارت‌گاه گذاشته شده است یا احیاناً از کتابخانه‌هایی که در این اماکن وجود دارند، استفاده کرده و با آداب زیارت شیعیان آشنا شوند. طبعاً آشنایی با اعتقادات و باورهای شیعیان درباره زیارت در قبور متبرکه امامزادگان، از واگرایی میان شیعه و سنی می‌کاهد و زمینه‌ساز همگرایی و وحدت‌نظر و عقیده میان مسلمانان خواهد شد. در افغانستان که غالباً تولید حرم امامزاده‌ها به دست اهل سنت است، (عبدلی رحیمی، ۱۳۸۹: ۱۰۱؛ ۱۰۲ و ۱۱۹) اهل سنت هر روز شاهد حضور شیعیان در امامزاده‌ها و برنامه دینی و مذهبی آنها بوده و به‌خوبی به اشتراکات شیعه و سنی پی می‌برند و باعث تقویت همگرایی مسلمانان می‌شوند.

۴. نقش امامزادگان در همگرایی اجتماعی

یکی از انواع همگرایی، همگرایی اجتماعی است که در حیطه اجتماع یک مجموعه همسو به دنبال هدفی واحد در حرکت‌اند. مراقد امامزادگان به خاطر جایگاهی که میان مردم افغانستان دارد، در ایجاد همگرایی اجتماعی نیز نقش بسزایی دارد.

۴-۱. مشارکت در برپایی مراسم جشن نوروز

یکی از برنامه‌های اجتماعی در افغانستان عید و جشن نوروز است. مردم مسلمان افغانستان این عید باستانی را در شهرهایی مانند کابل، مزار شریف و هرات، با حضور در بقاع متبرکه و قبور امامزادگان، به‌صورتی

باشکوه برگزار می‌کنند. یکی از سنت‌های حسنه در افغانستان در این اماکن مقدس، مراسم بلند کردن پرچم و علمی به نام امام علی (علیه السلام) است. این نشان از محبت مردمان این دیار به خاندان اهل بیت (علیهم السلام) است. از نکته‌های جالب در این زیارت‌گاه حضور اهل سنت است که با برداشتن پرچم روضه و مزار منسوب به امام علی (علیه السلام) سال جدید را آغاز می‌کنند. (ناصری دلوودی، ۱۳۸۸: ۴۴۹-۴۵۰)

تجمع و گردهمایی مردم مسلمان افغانستان در نوروز و در زیارت سخی، نشان از نقش این بقعه متبرک در ایجاد همگرایی اجتماعی دارد. در آغاز سال جدید، جمعیت زیادی در این مراسم گرد هم می‌آیند و همین که متولیان روضه شریف، علم حضرت علی (علیه السلام) را از درون گنبد بیرون می‌آورند، مردم هجوم می‌آورند که دست خویش را به علم برسانند و از آن تبرک بگیرند. هنگام افراشتن علم غوغایی از مردم بلند می‌شود و صدای «یا علی» تا دورها در فضا می‌پیچد و اشک‌های مردم مثل دانه‌های باران از چشم‌ها جاری می‌شود. (عبدلی رحیمی، ۱۳۸۹: ۱۱۰)

علم برافراشته‌شده منسوب به امام علی (علیه السلام) تا چهل روز هم‌چنان برافراشته می‌ماند و مردمانی که از شهرهای دوردست خود را به پای علم حضرت می‌رسانند، به نذر و نیاز می‌پردازند و در روز چهارم در مراسمی خاص علم پایین آورده می‌شود.

محقق دیگر، این مراسم معنوی را، که هر سال در عید نوروز و در زیارتگاه مزار شریف برگزار می‌شود، چنین توصیف کرده است:

مراسمی به نام «توق افشانی» برگزار می‌شود که باشکوه‌ترین مراسم نوروزی در کل افغانستان است. ده‌ها هزار نفر، که بیشتر هم از اهل سنت هستند، در آن شرکت می‌کنند. علمی برافراشته می‌شود که آن را توق (جَنده یا جهنده) حضرت علی (علیه السلام) می‌نامند و همه زیر آن جمع می‌شوند. آنها در این پاتوق به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) توسل می‌جویند و این توق تا چهل روز برپا می‌ماند. صوفیان اهل سنت نیز به این مزار شریف توجهی خاص دارند و در حجره‌های این مرقد، مجلس ذکر برپا می‌کنند. (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۵: ۵۰؛ امیرخانی، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۹۵ و ۲۰۵-۲۱۰) در خارج صحن نیز مقبره‌ای است که مدفون در آن را سیدعبدالله زربخشی خوارزمی از احفاد امام کاظم (علیه السلام) می‌دانند. (گنابادی، ۱۳۵۵: ۷۹-۸۴)

این مراسم که یکی از مصادیق مهم همگرایی مردم مسلمان افغانستان با محوریت بقاع متبرکه است، در شهر هرات نیز برگزار می‌شود. حدود نیم قرن است که همه‌ساله در روز اول نوروز مردم هرات هنگام تحویل سال، مراسم خاصی را در مزار امیر عبدالله واحد، که نسبش به زید بن علی (علیه السلام) می‌رسد، برگزار می‌کنند و علم شاه اولیاء علی (علیه السلام) در صحن این زیارتگاه برافراشته می‌شود. این علم

مشابه علمی است که در شهر مزار شریف برافراشته شده تا ۴۰ روز برپا می‌ماند و زائران و بیماران زیادی در این ایام به قصد شفا به این مکان می‌آیند.

بنابراین بقاع متبرکه و امامزادگانی که در افغانستان مدفون‌اند، نقش مؤثری در ایجاد همگرایی اجتماعی میان مردم مسلمان افغانستان دارند و در برنامه آغاز سال نو و مراسم عید نوروز در زیارت‌گاه‌های سخی در کابل، مزار شریف و بقاع متبرکه هرات تبلور و نمود پیدا می‌کند.

۴-۲. مشارکت در ساخت و ساز حرم امامزادگان

یکی از محورهای مؤلفه‌های مهم همگرایی مسلمانان که می‌توان گفت نقش مراقد متبرکه امامزادگان در آن برجسته است و جزء کارهای فرهنگی به حساب می‌آید، ساخت و ساز بقاع متبرکه است. حضور اهل سنت کنار شیعیان در ساخت بقاع متبرکه و حرم امامزادگان، از مصادیق مهم همگرایی به حساب می‌آید.

زیارت‌گاه امامزاده عبدالواحد در زمان تیمور گورکانی و عصر سلطان حسین بهادرخان ترمیم و بازسازی شده است. یکی از مورخان در این زمینه می‌نویسد:

«عمارت سر مزار فیض آثار امیر عبدالواحد بن رحمة الله ایضاً از جمله بناهای امیر عالی‌مقدار است». (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۲۰۰). در منابع دیگر از خرابی طاق یکی از ایوان‌های بارگاه و عمارت امامزاده عبدالله و تعمیر آن به دستور سلطان حسین بهادرخان حکایت شده است. (واعظ هروی، بی‌تا: ۲۰) بدین وصف، تعمیر زیارت‌گاه و ساخت گنبد بر مزار امامزادگان، نشان از اهمیت مزار آن بزرگواران نزد حاکمان هرات و مردم افغانستان است.

این مهم در افغانستان تحقق یافته است و شیعه و سنی کنار هم به ساخت مزار امامزادگان می‌پردازند. برای نمونه، یکی از امامزادگان که در افغانستان مدفون است و در مزار شریف، سرپل، شهر جوزجان واقع شده است، یحیی بن زید (علیه السلام) است. بارگاه ایشان در روستایی معروف به «ارغو» یا «قراغو» در پنج کیلومتری شهر سرپل قرار دارد.

در حال حاضر بنایی جدید برای مرقد مطهر یحیی بن زید (علیه السلام) در حال ساخت است که یک ساختمان بزرگ کانکریتی (نوساز و با سیستم امروزی) دارد. گنبد جدید با حفظ گنبد کهن تعمیر می‌شود که به ابعاد ۵۵ متر در ۵۵ متر و به ارتفاع ۱۲ متر است و ارتفاع نوک گنبد تا سطح زمین ۲۵ متر تخمین زده می‌شود. این بنا در دو طبقه و با امکانات و اتاق‌ها و بخش‌های گوناگونی چون سرویس‌های بهداشتی، کتابخانه، بخش فرهنگی و... است. صحن مرکزی این بنا ۶۲۱ متر زمین

دارد و دارای چهار درب ورودی است. (عبدلی رحیمی، ۱۳۸۹: ۱۱۸)

ریاست و مدیریت ساخت و ساز این بقعه متبرک را آیت‌الله عالمی بلخایی از عالمان شیعه به عهده دارد، ولی کنار ایشان از شخصیت‌های سنی نیز در ساخت آن همکاری کرده‌اند. چنان‌که آیت‌الله عالمی از شیعیان مناطق مختلف کمک جمع‌آوری می‌کند و اهل سنت نیز کمک مالی می‌کنند. کارمندان این مکان را نیز بیشتر اهل سنت تشکیل می‌دهند که خودشان را از نسل بی‌بی پانما و از اولاد امام اعظم می‌دانند. آنان معتقدند این زیارت‌گاه باید توسط آنها اداره شود. (همان، ۱۱۸-۱۱۹) البته این مسئله از این حیث که باعث همگرایی میان شیعه و سنی شده و همزیستی مسالمت‌آمیز شیعه و سنی را در اداره یک مرکز دینی و فرهنگی در پی داشته، امری پسندیده است.

۴-۳. دفن اموات شیعه و سنی کنار حرم امامزادگان

یکی از مؤلفه‌ها و شاخصه‌های همگرایی، که قبور متبرکه امامزادگان در ایجاد آن، نقشی مؤثر دارد، دفن اموات کنار مزارات امامزادگان است. مردم مسلمان افغانستان اموات‌شان را کنار قبر این بزرگواران دفن می‌کنند. کنار بسیاری از مزارات و مدفن امامزادگان، قبرستان عمومی قرار دارد که مردم برای روح اموات خویش نیز دعا و فاتحه می‌خوانند. مردم مسلمان افغانستان باور دارند که اگر اموات خویش را در جوار امامزادگان عظیم‌الشان دفن کنند، اموات آنها به خاطر عظمت آن بزرگواران، از شفاعت هم‌جواری آنها نیز بهره‌مند می‌شوند. چنان‌که سیدسراج‌الدین بلخی، مولانا حسام‌الدین عبدی و دیگر بزرگان کنار قبر سیدعبدالله دفن شده‌اند. (واعظی هروی، بی‌تا: ۳۳)

دفن شهدای دوران جهاد اسلامی افغانستان اعم از شیعه و سنی، کنار بارگاه امامزادگان از دیگر عوامل همگرایی میان مسلمانان این سرزمین به حساب می‌آید. مردم مسلمان افغانستان ضمن احترام به قبور آنان فاتحه و صلوات برای آنها به ایشان توسل می‌جویند. (ولی شاه، بی‌تا: ۱۶)

شهدای جهادی افغانستان نیز نزد همه مردم این سرزمین از احترام خاصی برخوردارند. دفن آنان در بقاع متبرکه و زیارت شهدا می‌تواند بر همگرایی میان شیعیان مسلمان افغانستان مؤثر باشد.

نتیجه

مردم مسلمان افغانستان، اعم از شیعه و سنی، به امامزادگان عظیم الشان و بزرگان دینی اعتقاد و ارادت قلبی داشته، آنان را به مثابه اُسوه و الگو می‌دانند. آنان همه‌روزه به‌ویژه در ایام و مناسبت‌های خاص، مانند روز جمعه، اعیاد اسلامی و عید نوروز، به زیارت این اماکن مقدس می‌روند. براین اساس، نقش قبور امامزادگان در ایجاد همگرایی میان مسلمانان، برجسته و قابل ستایش است. از شاخصه‌ها و مؤلفه‌های همگرایی میان مردم مسلمان افغانستان، که امامزادگان در آن نقش دارند، می‌توان به همگرایی فرهنگی، مانند زیارت قبور امامزادگان، توسل به آن بزرگواران، آشنایی با باورها و اعتقادات همدیگر و دفن اموات کنار حرم امامزادگان نام برد؛ به عبارتی دیگر همچنان که شیعیان به زیارت این بقاع می‌روند و به آن بزرگواران متوسل می‌شوند، و به دعا و نیایش می‌پردازند، اهل سنت نیز در این امور وحدت نظر رویه دارند. همچنین در جلسه‌های وعظ و نصیحت، که توسط عالمان شیعه و اهل سنت برگزار می‌شود، به صورت مشترک شرکت می‌کنند. در ایام محرم و عاشورای حسینی، اهل سنت مانند شیعیان به مزارات امامزادگان رفته و به عزاداری و مرثیه‌خوانی برای امام حسین (علیه السلام) می‌پردازند و نذری می‌دهند. در آغاز سال نو و عید نوروز یکی از برنامه‌های زیبا و قابل تحسین مردم افغانستان، بلند کردن پرچم و علمی به نام امام علی (علیه السلام) است که در سخی مزار شریف و برخی بقعه‌های متبرک هرات برگزار می‌شود. اقشار مختلف جامعه یاعلی‌گویان در این مراسم شرکت می‌کنند که نماد همگرایی، تعامل مثبت و همزیستی مسالمت‌آمیز به حساب می‌آید.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه و القدریه، تحقیق محمدرشاد سالم، ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
۲. ابن حجر عسقلانی، (۱۳۷۹ق، و ۱۴۰۷ق) فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفه، و قاهره، دارالریان للتراث.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۱۶ ه.ق)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة - لبنان - بیروت، چاپ اول.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمان، (۱۳۸۸)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم.
۵. ابن عنبه، جمال الدین، (۱۳۴۶)، الفصول الفخریه، تحقیق میرهاشم محدث، تهران، دانشگاه تهران.
۶. ابن فندق، (۱۴۱۰ق)، لباب الالباب و الانساب و الاعقاب، تحقیق سیدمهدی رجایی، با مقدمه آیت الله مرعشی، قم، مکتبه مرعشی.
۷. احمدی، امیدعلی، (۱۳۸۱)، نخبگان و همگرایی فرهنگی، مجموعه مقالات دولت، مردم و همگرایی، محسن فرد و اصغر رضوانی، تهران، چاپ اول.
۸. احمدی، عبد البصیر، (۱۳۸۵ش)، نوروز در افغانستان، چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی، ش ۲۲، فروردین.
۹. امیرخانی، رضا، (۱۳۹۰ش)، جانستان کابلستان، تهران، افق.
۱۰. انوری، حسن، (۱۳۸۱ش)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، سخن.
۱۱. آریانفر، شمس‌الحق، (۱۳۸۳ش)، سیمای حضرت علی (علیه السلام) در فرهنگ مردم فارسی زبان، بیجا، بینا.
۱۲. آفندی، عبدالله بن عیسی‌بیگ، (۱۳۸۹ش)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء (ترجمه)، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ایران، مشهد مقدس، چاپ دوم.
۱۳. باخرزی، علی بن حسن، (۱۴۱۴ ه.ق)، دمیة القصر و عصره أهل العصر، دار الجیل، بیروت - لبنان.

۱۴. بختیاری، محمدعزیز، (۱۳۸۵ش)، شیعیان افغانستان، قم، موسسه شیعه شناسی، چاپ اول.
۱۵. بناکتی، ابوسلیمان داوود، (۱۳۴۸ش)، تاریخ بناکتی، به کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی.
۱۶. بورکی، سرژ، (۱۳۶۰ش)، سرگذشت پیر هرات، ترجمه فرهاد روان، تهران.
۱۷. بیهقی، أحمد بن الحسین الخراسانی (۱۴۱۰ق)، السنن الصغیر للبيهقي، تحقیق: عبد المعطي أمين قلجی، جامعة الدراسات الإسلامية، کراتشی، پاکستان، چاپ اول.
۱۸. بیهقی، أحمد بن الحسین الخراسانی (۱۴۱۲ق)، معرفة السنن والآثار، جامعة الدراسات الإسلامية (کراتشی پاکستان)، دار قتیبة (دمشق، بیروت)، دار الوعي (حلب، دمشق)، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة)، چاپ اول.
۱۹. تابنده گنابادی، سلطان حسین مشهور به رضا علی شاه، (۱۳۵۵ش)، گردش افغانستان و پاکستان، [بی جا]، چاپخانه حیدری.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۱۹ق)، سنن ترمذی (الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی)، دار الحديث، مصر، قاهره، چاپ اول.
۲۱. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات همایش عالمان دینی افغانستان، ره‌آوردها و راهبردها، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۲۲. جوزجانی، منهاج سراج، طبقات ناصری - تاریخ ایران و اسلام، تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۲۳. جوینی، علاء الدین عطاء الملك بن بهاء الدین محمد بن محمد، (۱۳۸۵ش)، تاریخ جهانگشای جوینی، تحقیق و تصحیح: محمد قزوینی، تهران، دنیای کتاب، چاپ چهارم.
۲۴. خلیل، محمد ابراهیم، (۱۳۴۱ش)، «بعضی از مزارات متبرکه آقچه و شبرغان و سرپل»، آریانا، ش ۲۳۵، اسد (مرداد).
۲۵. خوامی منشی، شهاب الدین، (۱۳۵۷ش)، منشأ الانشاء، تهران، انتشارات دانشگاه ملی.
۲۶. خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر، تهران، خیام، چاپ چهارم.

۲۷. خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، (۱۳۷۲). مآثر الملوك، تحقیق و تصحیح: میر هاشم محدث، تهران، رسا، چاپ اول.

۲۸. درگاهی، مهدی، (۱۳۹۶ش)، زیارت از منظر فقه مذاهب اسلامی، قم، مرکز بین-المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، چاپ اول.

۲۹. دمیاپی بکری الشافعی، عثمان بن محمد، (۱۴۱۸ق)، اعانه الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین، دارالفکر، بیروت.

۳۰. دولت آبادی، بصیر احمد، شناسنامه افغانستان، محمدابراهیم شریعتی افغانستانی (عرفان) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ شمسی.

۳۱. راوندی، مرتضی (۱۳۸۲ش)، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات نگاه، چاپ دوم.

۳۲. رحمانی ولوی، مهدی، (۱۳۸۶)، تاریخ علمای بلخ، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ایران، مشهد مقدس، چاپ اول.

۳۳. ساروخانی، باقر، (۱۳۸۰)، درآمدی بر دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان، چاپ سوم.

۳۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، چاپ دوم.

۳۵. سبکی شافعی تقی الدین علی بن عبدالکافی، (۱۴۱۹ق)، شفاء السقام فی زیاره خیر الانام، تحقیق سیدمحمد رضا حسینی جلالی، چاپ چهارم.

۳۶. شبانکاره، محمد بن علی بن محمد (۱۳۶۳)، مجمع الانساب، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر.

۳۷. ضیایی، محمدرضا، (۱۳۹۸ش) تاریخ حوزه‌های علمیه شیعه در افغانستان، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، چاپ دوم.

۳۸. عبدلی رحیمی، محمد علی، (۱۳۸۹ش)، روایت نابسامانی: یادداشت‌های سفر به ولایاتی از کشور، تهران، عرفان.

۳۹. العبسی، أبو بکر بن أبي شيبه، عبد الله بن محمد، (۱۴۰۹ق)، الكتاب المصنف في الأحادیث والآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، چاپ اول.

۴۰. فضل الله، رشیدالدین، (۱۳۷۴)، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران،

اقبال، چاپ چهارم.

۴۱. فیض کاشانی، محمد، (۱۳۷۶ش) المحجّه البيضاء فی تعذیب الحیاء، تصحیح علی-اکبر غفاری، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۲. کولایی، الهه، (۱۳۷۹ش)، اکو و همگرایی منطقه‌ای، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
۴۳. ابو الفضل مبارک، (۱۳۸۵ش)، اکبرنامه تاریخ گورکانیان هند، تحقیق و تصحیح: غلام‌رضا طباطبایی مجد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۴۴. مشار، خان بابا، (۱۳۴۰ه.ش)، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی از آغاز چاپ تاکنون، [بی‌نا] - [بی‌جا]، چاپ اول.
۴۵. مفتی عبدالسمیع، (فرید)، (۱۳۹۳ش)، سیمای منور شهزادگان هرات، بیجا، چاپ اول.
۴۶. مولوی قندهاری، محمد حسن، (بی‌تا)، گلزار قندهار، نجف اشرف، مطبعه النعمان.
۴۷. ناصری داوودی، عبدالمجید، (۱۳۸۸ش)، انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
۴۸. _____، (۱۳۷۸ش)، تشیع در خراسان عهد تیموریان، مشهد، استان قدس رضوی، چاپ اول.
۴۹. نخستین، مهدی، تاریخ سرچشمه‌های اسلامی آموزش و پرورش غرب، ترجمه عبدالله ظهیری، مشهد، استان قدس رضوی، ۱۳۶۷.
۵۰. نسائی، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، (۱۴۲۱ق)، السنن الکبری، تحقیق، حسن عبد المنعم شلبي، تحت اشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بیروت، چاپ اول.
۵۱. نوایی، عبد الحسین (گردآورنده)، (۱۳۷۹ش)، رجال کتاب حبيب السیر، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.
۵۲. واصفی، زین الدین محمود، (۱۳۴۹ش)، بدایع الوقایع، تحقیق و تصحیح: الکساندر بلدروف، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۵۳. واعظ هروی، سید اصیل‌الدین، (بی‌تا)، رساله مزارات هرات، شامل سه حصه، تصحیح و حواشی فکری سلجوقی، کابل، موسسه نشر کابل، بی‌تا، حصه اول.
۵۴. وامبری، آرمینیوس، (۱۳۸۷ش)، سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه،

شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ ششم.

۵۵. ولی شاه بهره، (بیتا)، هرات نگین خراسان، هرات، انتشارات احراری هرات، چاپ دوم.

۵۶. الویری، محسن، (۱۳۸۷ش)، تعیین سیاست‌های همگرایی بین مذاهب رسمی کشور، زیر نظر علی‌رضا پیروزمند، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful
Quarterly Journal of History Department
at Imam Khomeini Specialized University
Vol.17, No.41, Spring 2023

License Holder:
Imam Khomeini Specialized University
(affiliated to the Jame'at-al-mustafa al-Alamiyyah)

Director: Naser Rafiei Mohammadi
Editor-in-chief: Nematollah Safari Froushani

Editorial staff of "Sokhan-e-Tarikh magazine"

Mohsen Khandan(Alviri)
professor of history department in Bagher-al-
oloom University

Mohammad Amir Sheikh noori
Professor History group Al-Zahra University

Naser Baqeri Bidhendi
Assistant professor of history department in Almustafa
University

Nematollah Safari Froushani
professor of history department in Almustafa
University(Editor-in-chief)

Naser Rafiei Mohammadi
Associate professor of Shia department in Almustafa
University

Hadi Alemzadeh
professor of history department in Islamic Azad
University (researches sciences of Tehran)

Mohammadreza Jabbari
Associate professor of history department in Imam
AlmustafaKhomeini research education institute

Hosein Abdolmuhammadi
Assistant Professor of history department in
University

Sayyed Ahmad Reza Khezri
Professor history group department University of Tehran

Asghar Montazer Al-Ghaem
Professor, Department of History, University of Isfahan

Sayyed Alireza Vase'ei
Associate professor of Ahl al-Bayt history college in
Sciences and culture University

Mohammad Sepehri
Professor History group Islamic Azad University Tehran
Branch

Executive director: Abdullah Ostovar
Editor: Seyyed Javad Tabatabai **English Editor:** Ruhollah Samadi
Page designer: Abdullah Ostovar
Address: Imam Khomeini Specialized University, Jiaad square, Qom, Iran.
Post box: 37195- 1437 **Tel:** 025-37110633
Website: www.journals.miu.ac.ir
Circulation: 500 **Price:** 500.000 Rials