



تاریخ نامه ایران بعد از اسلام (نشر علمی)

سال چهاردهم، شماره سی و پنج، تابستان ۱۴۰۲

- نقش شاعران در پیدایش و گسترش باورهای شیعی در دوره تیموری
محمد رضا بنی اسدی؛ طاهره عظیم زاده طهرانی؛ محمود مهدوی دامغانی
- بازتاب تحول گفتمان آموزش در آینه نمایش نامه نویسی تجددگرا (۱۲۸۵-۱۳۲۰ ش.)
کیما چراغ زاده؛ توران طولابی
- مؤلفه های اقتصادی تأثیرگذار در روابط خارجی حکومت های قراقویونلو و آق قویونلو
ولی دین پرست؛ مسعود شهبازی
- زمینه ها و ضرورت های مطرح شدن لایحه حمایت از خانواده و نقش مجالس ۲۱ و ۲۳ شورای ملی در تصویب آن
طیبه رستمی؛ مرتضی نورایی؛ زهرا احمدی
- بازاندیشی در علل و زمینه های تشکیل شورای مغان
علی سالاری شادی؛ نیره دلیر
- زمینه ها و علل تحول اندیشه علمای شیعه ایران عصر قاجار از «سلطنت معموله» به «سلطنت مشروطه»
حسین شیرمحمدی باباشیخعلی؛ مصطفی پیرمردیان؛ حسین عزیزی
- *The History of the Ideas of "Absence" and "Presence" in the Khafīfiyya Order in Shiraz*
Seyyed Mohammad Hadi Gerami; Mahboobeh Hami



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی

تاریخ‌نامهٔ ایران بعد از اسلام

تابستان ۱۴۰۲

سال چهاردهم - شماره سی و پنج

تبریز - ایران

دانشکده حقوق و علوم اجتماعی

فصلنامه علمی تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی سابق)
به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۲۱۹۷۵ مورخ ۱۳۸۹/۷/۶ وزارت علوم تحقیقات و فناوری، این
نشریه دارای درجه اعتباری علمی است.

صاحب امتیاز: دانشگاه تبریز

مدیر مسئول: دکتر عباس قدیمی قیداری

سر دبیر: دکتر غلامعلی پاشازاده

استاد دانشگاه تبریز

دانشیار دانشگاه تبریز

اعضای هیئت تحریریه:

فاطمه اورجی:	دانشیار دانشگاه تبریز	عباس قدیمی قیداری:	استاد دانشگاه تبریز
محسن بهرام‌نژاد:	دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی	علیرضا کریمی:	دانشیار دانشگاه تبریز
مسعود بیات:	دانشیار دانشگاه زنجان	حسین میرجعفری:	استاد دانشگاه اصفهان
غلامعلی پاشازاده:	دانشیار دانشگاه تبریز	علیرضا ملائی توانی:	استاد پژوهشگاه علوم انسانی
حمید حاجیان‌پور:	دانشیار دانشگاه شیراز	ژانت آفاری:	استاد دانشگاه کالیفرنیا در سنتا باربارا
اسماعیل حسن‌زاده:	دانشیار دانشگاه الزهراء	ویلم فلور:	پژوهشگر تاریخ
حسن حضرتی:	دانشیار دانشگاه تهران	آلبرتو کانترا گلرا:	استاد دانشگاه برلین
رضا دهقانی:	دانشیار دانشگاه تبریز	رودی متی:	استاد دانشگاه دلاوار
ولی دین‌پرست:	دانشیار دانشگاه تبریز	کریستف ورنز:	استاد دانشگاه بامبرگ آلمان
محمد سلماسی‌زاده:	دانشیار دانشگاه تبریز	جان وودز:	استاد دانشگاه شیکاگو
مقصودعلی صادقی:	دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	جیمز گستاوسون:	دانشیار دانشگاه ایالتی ایندیانا
ناصر صدقی:	استاد دانشگاه تبریز		

همکاران علمی این شماره:

دکتر غلامعلی پاشازاده، دکتر سجاد حسینی، دکتر علی‌اصغر چاهیان، دکتر فرهاد دشتکی‌نیا، دکتر ولی دین‌پرست، دکتر امامعلی شعبانی، دکتر مقصودعلی صادقی، دکتر احمد فضلی‌نژاد، دکتر ابوالحسن فیاض‌انوش، دکتر عباس قدیمی قیداری، دکتر جواد مرشدلو، دکتر علیرضا ملایی توانی

ویرایش انگلیسی:	○ قیمت این شماره: ۱۰۰۰۰۰ ریال
مدیر اجرایی: عباس یگانه	○ شمارگان: ۳۰۰ نسخه
صفحه‌آرایی: شیرین زمانی	○ چاپ و لیتوگرافی: انتشارات دانشگاه تبریز
نوبت انتشار: فصلنامه	○ تاریخ چاپ: تابستان ۱۴۰۲

Email: tabrizu.history2011@gmail.com

نشانی اینترنتی: <http://tuhistory@tabrizu.ac.ir>

این نشریه در پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC)

و سایت مرکز منطقه‌ای علوم و فناوری شیراز نمایه می‌شود.

نشانی: تبریز، بلوار ۲۹ بهمن، دانشگاه تبریز، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی
کد پستی: ۵۱۶۶۶۱۶۴۷۱، شماره تلفن ۳۳۳۹۲۲۶۲-۴۱+ نمابر: ۴۱-۳۳۳۵۶۰۱۳

❖ مسئولیت صحت مطالب مقاله‌ها با نویسندگان است.

طرح روی جلد برگرفته از نقوش کاشی‌های معرق مسجد کبود (جهان‌شاه) تبریز است.
این مسجد به دلیل رنگ لاجوردی کاشی‌های به کار رفته در آن به فیروزه جهان اسلام شهرت دارد.

راهنمای تدوین مقاله

ارسال‌کنندگان محترم مقالات، برای تسریع در بررسی و انتشار به‌موقع نشریه، به نکات زیر توجه فرمایند:

- ۱- نشریه حاضر فقط در موضوعات مربوط به تاریخ ایران بعد از اسلام، مقاله می‌پذیرد.
- ۲- مقاله ارسالی قبلاً در جای دیگری چاپ نگردیده یا برای چاپ ارسال نشده باشد.
- ۳- نام و نام‌خانوادگی نویسنده(گان)، همراه با رتبه علمی، محل اشتغال، نشانی کامل، شماره تلفن، نامبر و نشانی پست الکترونیکی در صفحه جداگانه‌ای ارسال شود.
- ۴- در تایپ مقاله رسم‌الخط فرهنگستان زبان و ادب فارسی (کتاب «دستور خط فارسی» چاپ دوم، ۱۳۸۵) مراعات شود.
- ۵- مقاله در صفحه A4 با Word 2007 یا بالاتر و حداکثر در ۲۰ صفحه تایپ شود و همراه با چکیده فارسی و انگلیسی از طریق سایت مجله ارسال شود. فونت انگلیسی نیز Time New Roman به اندازه ۱۱ است.
- ۶- فونت متن مقاله Mitra-13 و عنوان‌های اصلی Mitra-Bold 14 (برجسته) و عنوان‌های فرعی Mitra-Bold 13 باشد.
- ۷- فاصله سطرها به صورت Single، حاشیه از سمت راست ۴/۵، سمت چپ ۴ و از بالا ۵ و پایین ۴/۵ سانتی‌متر باشد.
- ۸- ساختار مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده فارسی و واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری، فهرست منابع باشد. پیوست‌ها (در صورت نیاز) و چکیده انگلیسی باشد.
- ۹- چکیده حداکثر در ۳۰۰ کلمه و شامل موضوع، طرح مسأله و نتایج اصلی تحقیق باشد. اندازه فونت چکیده باید ۱۲ باشد.
- ۱۰- مقدمه شامل طرح مسأله، سؤالات، پیشینه، روش و هدف تحقیق باشد.
- ۱۱- ارجاعات داخل متن بین دو کمانک شامل نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار و صفحه خواهد بود. مثال: (علیچانی، ۱۳۷۷: ۱۲). در صورت تعدد نویسندگان بعد از نام‌خانوادگی

نویسنده اول، حسب مورد کلمه همکار یا همکاران اضافه می‌شود، ولی در فهرست منابع نام و نام خانوادگی تمامی نویسندگان نوشته شود. ارجاعات مربوط به منابع غیرفارسی به همان زبان اصلی نوشته شود، مگر اینکه ترجمه آن‌ها مورد استفاده قرار گرفته باشد.

۱۲- معادل لاتین اسامی یا کلمات ترجمه آن‌ها مورد استفاده قرار گرفته باشد.

۱۳- منابع مورد استفاده در پایان مقاله، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده و با تفکیک منابع فارسی از منابع خارجی به شرح زیر ذکر شود:

۱-۱۳- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده(گان)، (سال)، عنوان کتاب، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، تعداد مجلدات، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

۲-۱۳- مقاله از نشریات یا مجلات ادواری: نام خانوادگی، نام نویسنده(گان) عنوان مقاله، عنوان نشریه یا مجله، شماره، سال.

۳-۱۳- مقاله از مجموعه مقالات همایش‌ها و کنفرانس‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده(گان)، (سال)، عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی گردآورنده(گان)، عنوان مجموعه مقالات، محل نشر، ناشر.

۴-۱۳- در مورد نشریات الکترونیکی حتی‌الامکان مشخصات مذکور برحسب مورد قید و در آخر نشانی سایت اینترنتی اضافه گردد.

۵-۱۳- رساله یا پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام پژوهشگر، سال، عنوان رساله یا پایان‌نامه، نام دانشکده و دانشگاه مربوطه.

۱۴- عناوین مربوط به جدول‌ها در بالا و توضیحات مربوط به نقشه‌ها و نمودارها و اشکال در زیر آن قید شود.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۳۵-۱	۱- نقش شاعران در پیدایش و گسترش باورهای شیعی در دوره تیموری محمدرضا بنی اسدی؛ طاهره عظیمزاده طهرانی؛ محمود مهدوی دامغانی.....
۱۲۸۵-	۲- بازتاب تحول گفتمان آموزش در آینه نمایش نامه نویسی تجددگرا (۱۳۲۰ ش.)
۶۴-۳۷	۳- مؤلفه های اقتصادی تأثیرگذار در روابط خارجی حکومت های قراقویونلو و آق قویونلو
۹۰-۶۵	۴- زمینه ها و ضرورت های مطرح شدن لایحه حمایت از خانواده و نقش مجالس ۲۱ و ۲۳ شورای ملی در تصویب آن
۱۱۴-۹۱	۵- بازاندیشی در علل و زمینه های تشکیل شورای مغان
۱۳۸-۱۱۵	۶- زمینه ها و علل تحول اندیشه علمای شیعه ایران عصر قاجار از «سلطنت معموله» به «سلطنت مشروطه»
۱۶۸-۱۳۹	۷- <i>The History of the Ideas of "Absence" and "Presence" in the Khafiyya Order in Shiraz</i> Seyyed Mohammad Hadi Gerami; Mahboobeh Hami 169-189

فصلنامه علمی تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، سال چهاردهم، شماره سی‌وپنج، تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۱-۳۵
مقاله پژوهشی (DOI): 10.22034/JIIPH.2023.50285.2299 شناسه دیجیتال

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۰۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

نقش شاعران در پیدایش و گسترش باورهای شیعی در دوره تیموری

محمدرضا بنی‌اسدی^۱

طاهره عظیم‌زاده طهرانی^۲

محمود مهدوی دامغانی^۳

چکیده

در دوره تیموریان (حک ۷۷۱-۹۱۳ق) آموزه‌های شیعی بیش‌ازپیش گسترش یافت به طوری که زمینه‌ای برای رسمیت یافتن تشیع در سده بعد توسط صفویان شد. گرایش تیموریان به تصوف که آموزه تسامح از عقاید آنان بوده‌است در این رویکرد تأثیر بسزایی داشته‌است. ضمن اینکه وجود شاعران شیعی به رشد این پدیده افزوده‌است. نقش شاعران شیعه و سنی در پیدایش و گسترش باورهای شیعی سؤال این پژوهش تاریخی است. یافته‌ها بر مبنای بررسی آماری و تحلیل اشعار تعدادی از شاعران شیعه و سنی در دوره تیموریان مشخص کرد: در این دوران، شاعران شیعه‌مذهب با سرودن دیوان‌هایی سرشار از باورهای شیعی، مدح و منقبت امامان دوازده‌گانه، رعایت ادب و تسامح نسبت به باورهای اهل سنت و شاعران اهل سنت با سرودن اشعار فراوان در مدح و منقبت امامان و ستایش حداقلی خلفای سه‌گانه نقش مؤثری در پیدایش و تحکیم باورهای شیعه و گسترش آن مذهب داشتند. به نظر می‌رسد سرودن شعر در ستایش بزرگان تشیع، نشانه فضل، و کم‌کاری در این باب، نشانه کم‌مایگی شاعر تلقی می‌شد و عدم اقبال عمومی اشعار را در پی داشت.

کلیدواژه‌ها: تیموریان، دیوان شعر، تشیع دوازده‌امامی، مدح و منقبت، شاعر.

baniasadi215@gmail.com

ta_azim@yahoo.com

madavi_damghani@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، ایران

۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

۳. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، ایران

Role of Poets in the Emergence and Spread of Shiite Beliefs in the Timurid Period

Mohammadreza Bani Asadi¹

Tahereh Azimzadeh Tehrani²

Mahmoud Mahdavi Damghani³

Abstract

During the Timurid period (771–913 Lunar Hijri), Shiite teachings became more widely spread as a basis for the Safavids' recognition of Shiism in the next century. The Timurids' inclination towards Sufism, which is the doctrine of tolerance of their beliefs, has had a great impact on this approach, while the existence of Shiite poets has increased the growth of this phenomenon. The role of Shiite and Sunni poets in the emergence and spread of Shiite beliefs is the question of this historical research. Findings based on statistical analysis and analysis of poems of several Shiite and Sunni poets in the Timurid period identified that in this period, Shiite poets, by composing Poetical works full of Shiite beliefs, praise, and care of the Twelve Imams, observed politeness and tolerance towards Sunni beliefs and Sunni poets by composing many poems in praise of twelve imams and the minimal praise of three caliphs, having an influential role in the emergence and consolidation of Shiite beliefs and the spread of that religion. It seems that the writing of correct poetry by the Shiite elders was considered a sign of grace and lack of work in this regard, a sign of the poet's lack of skill, and it resulted in the general lack of popularity of the poems.

Keywords: Timurids, Poetical work, Shiite, Praise, Poet.

-
1. Ph.D Candidate in History and Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Mashhad Branch, Iran
baniasadi215@gmail.com
 2. Associate Professor, Islamic Azad University, Mashhad Branch, Iran (Corresponding Author)
ta_azim@yahoo.com
 3. Associate Professor of Islamic Azad University, Mashhad Branch, Iran
madavi_damghani@gmail.com



مقدمه

در سده هفتم هجری با حمله مغول‌ها و سقوط خلافت پانصدساله عباسی، مذهب اهل سنت پشتیبان بزرگی را از دست داد. گسترش تصوف و باورهای شیعی در سده هفتم و هشتم تا حدودی از نتایج این امر بود. گسترش تشیع در این دوران محصول قابلیت‌های ذاتی مذهب تشیع، بی‌اعتمادی مغولان و ایلخانان به اهل سنت به دلیل جنگ خلیفه عباسی با مغولان و هلاکو، و اعتماد نسبی آنان به غیر اهل سنت شامل شیعیان، مسیحیان و ... بود (کریمی، ۱۳۹۴: ۳ و ۵). تیموریان با اینکه خود بر مذهب اهل سنت بودند و از آن حمایت می‌کردند اما مخالفتی با جمعیت روبه‌رشد تشیع نداشتند. عقاید مذهبی حاکمان به شهرها محدود شد و در میان اجتماعات کوچک‌تر رواج نیافت. در مجموع رجال اهل سنت در موقعیتی نبودند که در منازعه با جمعیت روبه‌رشد شیعه پیروز شوند. این منازعات که گاهی در دیوان شاعران منعکس شده‌است بیشتر به نفع تشیع تمام شد (اکا، ۱۳۹۱: ۲۷۱). جامی (د. ۸۹۸ق) در این باره چنین می‌سراید:

ای مغ‌بچه دهر بده جام می‌ام / کامد ز نزاع سنی و شیعه قی‌ام

(جامی، ۱۳۸۹: ۸۹)

جامی که از مقربان دربار بود (تاکستن و همکاران، ۱۳۸۴: ۲۱۹) اگرچه مذهب اهل سنت حنفی داشت (اصیل‌الدین واعظ، ۱۳۵۱: ۱۰۱) اما پیوندی نزدیک با طریقت صوفیانه نقشبندیه داشت و بیش از آن که خود را سنی حنفی بنامد خود را پیر طریقت نقشبندیه می‌نامید تا در میانه منازعه شیعه و سنی قرار نگیرد. طریقت نقشبندیه در دوره تیموری بر حیات فکری خراسان سایه افکنده بود. این طریقت مجلس ذکر صوفیانه را لغو و گریه برای شهادی کربلا و ذکر فضائل ایشان را جانشین آن کرده بود (الشیبی، ۱۳۷۴: ۳۶۲).

نتیجه این سیاست مذهبی تیموریان این بود که باور به امامان دوازده‌گانه به‌عنوان اولیای خدا در کنار حقانیت خلفا در میان جامعه اهل سنت رواج یافت (محبوب، ۱۳۸۳: ۱۲۲۷ / جعفریان، ۱۳۷۹: ۳۵ / ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲۸۰ / میرزا ابوالقاسمی، ۱۳۸۷:

۳۴). در این دوران مردم سنی خراسان و شاید ایران، به آموزه‌های شیعی بیش‌ازپیش متمایل شدند و خراسان کانون همزیستی مذاهب بود و نزاع‌های مذهبی به حداقل رسیده بود (جوزانی، ۱۳۹۲: ۶۴) به دلیل وجود همین پدیده است که شیعه یا سنی بودن بعضی از شخصیت‌های دوره تیموری را نمی‌توان به‌یقین تشخیص داد، چنان‌که ملاحسین کاشفی، فرزندش فخرالدین علی و امیر علیشیر نوایی را بعضی شیعه و گروهی سنی دانسته‌اند (واعظ کاشفی، ۱۳۹۰: ۱۰ / نوایی، ۱۳۴۲: ۴۱ مقدمه / شکفته ۱۳۸۷: ۱۷۵ / جعفریان ۱۳۸۶: ۳۲۹ / واعظ کاشفی، ۲۵۳۶: ۸۵ و ۸۶).^۱ روزبهان خنجی عالم اهل سنت در دربار نیز کتابی در شرح فضایل و مناقب اهل‌بیت نوشته‌است^۲ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲۸۰). در منار دانیال فارس، اسامی امامان به همراه خلفا آمده‌است که دلیلی بر وجود این باور در این منطقه است^۳ (عابدین‌پور و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۵۶).

یکی از گروه‌های تأثیرگذار در شکل‌گیری باورهای جامعه که تاحدودی نقش رسانه‌های امروز را ایفا می‌کردند شاعران بودند. نقش شاعران شیعه و سنی دوره تیموری در پیدایش و گسترش باورهای شیعی چه بود؟ این پرسشی است که در این پژوهش به‌دنبال پاسخ آن خواهیم رفت. گمان می‌رود یکی از بهترین منابع برای بررسی تاریخ اجتماعی دوره تیموری و پیدایش و گسترش باورهای شیعی دیوان‌های شعر باشند؛ مخصوصاً دیوان‌هایی که خارج از دایره دربار نوشته شده‌اند. در این مقاله از تعدادی دیوان شعر دوره تیموری استفاده و به تحلیل و بررسی اشعار مرتبط با این موضوع پرداخته شده‌است.

درباره تیموریان، تاریخ اجتماعی و ادبیات آن دوران کتاب‌ها و مقالات متعددی با توجه به منابع تاریخی، و دیوان‌های شعر منتشر شده‌است که در این پژوهش نیز از آن‌ها استفاده

۱. در مورد مذهب امیر علیشیر نوایی اغلب او را به‌تبع استادش عبدالرحمان جامی از ارادتمندان فرقه نقشبندی و طبعاً سنی دانسته‌اند اما بعضی مانند احسان یارشاطر در کتاب شعر فارسی در زمان شاهرخ، به‌دلیل احترام و کمال توجه او به فرقه شیعه‌مذهب نوربخشیه، شیعه دانسته‌اند. در مورد مذهب ملاحسین کاشفی در مقدمه کتاب *روضه‌الشهدا* شش دلیل در تشیع و هفت دلیل در تسنن او، در هشت صفحه ارائه شده‌است. مذهب فخرالدین علی پسر ملاحسین را نیز به دلیل حضورنشر دائم و رابطه خویشاوندی نزدیک با جامی، گروهی سنی دانسته‌اند اما به‌نظر عده‌ای دیگر حداقل در سی سال آخر زندگی قطعاً اثنی‌عشری بوده‌است.

۲. او مدتی در دربار سلاطین آق‌قویونلو ازجمله سلطان یعقوب (د. ۸۹۶ق) و مدتی در دربار شیبانیان ازجمله شیبک‌خان ازبک (د. ۹۱۶ق) بوده‌است.

۳. تاریخ بنای این منار سال ۷۸۹ق در شهر خنج به فرمان حاکم هرمز از مریدان شیخ دانیال است.



شد. از جمله:

خانم اعظم جوزانی در مقاله‌ای دلایل گرایش شیعی حکومتگران تیموری را بررسی نموده است. آقایان مهدی یکه‌خانی و وحید عابدین‌پور در مقالات جداگانه‌ای تاریخ اجتماعی شیعیان ایران و پیوند هنر خوشنویسی با تشیع را در این دوران بررسی نموده‌اند. آقای ولی دین‌پرست و همکاران در پژوهشی نقش شاعران و عارفان را در تحول اندیشه سیاسی و حکمرانی در این دوران بررسی کرده‌اند اما این نوشتار به بررسی اشعار مدح و منقبت بزرگان دینی (اعم از شیعه و سنی) در دیوان شاعران شیعه و سنی مذهب دوره تیموری و نقش آن‌ها در پیدایش و گسترش باورهای شیعی، با بررسی آماری و تحلیل داده‌ها می‌پردازد که پژوهش مستقلی در این باب مشاهده نشده است.

منقبت و مرثیه‌سرایی

منقبت شعری است که در ستایش کسی به‌ویژه بزرگان دین سروده شده و مرثیه شعری که در سوگ ازدست‌رفته، به‌ویژه پیشوایان دین سروده شده است (دهخدا، ۱۳۶۱: واژه مرثیه و منقبت). یکی از جلوه‌های گسترش باورهای فوق، اشعار مدح و منقبت ائمه در دوره تیموری است. منقبت‌سرایی از دیرباز در شعر فارسی رواج داشته است کسای مروزی (زاده ۳۴۱ ق) را کهن‌ترین شاعر منقبت‌سرای دانسته‌اند که قصیده‌ای در مدح امام علی سروده است (درخشان، ۱۳۶۴: ۴۴):

مدحت کن و بستای کسی را که پیمبر بستود و ثنا کرد و بدو داد همه کار

ناصرخسرو از کهن‌ترین منقبت‌سرایان فاطمی است. در سده هفتم، سعدی نیز به ستایش آل‌رسول پرداخته است. قوامی رازی از قدیم‌ترین مرثیه‌سرایان در سوگ شهدای کربلا در سده ششم است (رستاخیز، ۱۳۹۷: ۱۹).

در دوره تیموری منقبت‌سرایی اهل‌بیت پیشرفت چشمگیری داشت به‌طوری‌که حتی شاعران اهل سنت چون جامی، ملامحمد نامی (د. ۹۱۲ ق.) و شاه‌داعی شیرازی (د. ۸۷۰ ق.) نیز به این امر روی آوردند. شاعران چنان در این زمینه کوشیدند که به نظر می‌رسد در میان

اصحاب قلم و شاعران، آن را مایه بزرگی و کمال، و کم‌کاری در باب ستایش امامان را نشانه کم‌مایگی می‌دانستند و عدم استقبال شعر در جامعه را در پی داشت. در این سده شاعران شیعه برای نخستین بار دیوان‌هایی مستقل یا آکنده از مناقب اهل‌بیت سرودند مانند سلیمی تونی (د. ۸۵۴ ق.)، آذری اسفراینی (د. ۸۶۶ ق.)، پیرجمال اردستانی (د. ۸۷۹ ق.) و ابن‌حسام خوسفی (د. ۸۷۵ ق.) که در بیان حماسه دینی در میان شاعران پارسی‌گوی بی‌همتاست (صفا، ۱۳۶۳: ۲۰۱ / یکه‌خانی، ۱۳۹۲: ۸ / سالک بیرجندی، ۱۳۷۲: ۹۶). دامنه شعر منقبتی در سده نهم به‌اندازه‌ای است که با مطالعه آن می‌توان دلیل توفیق صفویان در نشر و رسمیت تشیع را دریافت (یکه‌خانی، ۱۳۹۲: ۸ / ابن‌حسام خوسفی، ۱۳۶۶: ۱۰).

۱ نقش شاعران اهل سنت در رواج برخی مبانی اعتقادی شیعه

خلفای سه‌گانه به‌عنوان شاخص‌ترین شخصیت‌های اهل سنت که زیربنای تفاوت اعتقادی اهل سنت با تشیع از آن‌ها نشئت گرفته به حساب می‌آیند و اهل‌بیت(ع) شخصیت‌های بنیادین تفکر شیعه اثناعشری محسوب می‌شوند. در این بخش منقبت این گروه در دیوان‌ها بررسی خواهد شد.

۱-۱ مبانی اعتقادی شیعه و مدح اهل‌بیت در دیوان چند شاعر سنی‌مذهب

۱-۱-۱ عبدالرحمان جامی

در بزرگی جامی همین بس که به گفته برخی محققان، در سده نهم تنها یک شاعر برجسته ظاهر شد که در ممالک فارسی‌زبان از عثمانی تا هندوستان شهرت یافت (صفا، ۱۳۶۳: ۳۵۷). هنگام درگذشت او «خاقان منصور و امیر نظام‌الدین علیشیر و سایر امرا ... تشریف آوردند»، «نعل او را به عیدگاه هرات برده ... دفن نمودند» و امیر مرثیه‌ای در این باب انشا کرد (اصیل‌الدین واعظ، ۱۳۵۱: ۱۰۲ / خواندمیر، ۱۳۳۳: ۳۳۸ / شکفته، ۱۳۸۷: ۱). جامی نماینده طبقه ثروتمند مذهبی، معاشر امیر علیشیر نوایی و از معافیت مالیاتی برخوردار بود و هدایای زیادی از او دریافت می‌کرد، زندگانی را با گشاده‌دستی و آسایش گذراند (صفا، ۱۳۶۳: ۳۵۷). هزینه ماهیانه زندگی‌اش حدود ۸۵۰۰ دینار بود درحالی‌که یک مغازه در خیابان هرات ۳۰۰۰ دینار بود (تاکستن و همکاران، ۱۳۸۴: ۲۱۹، ۲۱۲) در بازگشت از سفر

حج، «پنج‌هزار اشرفی منقود و صد هزار دیگر» به خدام قیصر روم در حلب هدیه داد (واعظ کاشفی، ۲۵۳۶: ۲۶۲).

جامی در ترجیع‌بندی ۹۶بیتی در ۱۲بند (به‌عمد ائمه اطهار) به وصف اهل‌بیت با این مطلع می‌پردازد (جامی، ۱۳۸۹: ۷۱۱):

دست به دامان آل زن که نباشد جز به محمد، مآل آل محمد

او امام علی را «قامع صف ابطال»، کسی که «بوی نبی از او استشمام می‌شود»، «شیر صف‌شکن»، «شاه نجف» و «حیدر» را مترادف «آزادی» می‌داند و «طواف مشهد نجف» را با طواف کعبه مقایسه می‌کند (همان: ۳۶، ۷۹، ۸۵، ۲۱۴، ۴۴۹، ۷۱۰). او هنگام زیارت حرم علوی در سفر به مکه، قصیده‌ای با ۲۱ بیت در نعت امام علی سروده‌است (همان: ۷۲):

اصبحت زائراً لک یا شحنة النجف بهر نثار مرقد تو نقد جان به کف

و در جایی دیگر قصیده‌ای ۹بیتی در مدح امام علی دارد و ایشان را قافله‌سالار ره عشق می‌داند (واعظ کاشفی، ۲۵۳۶: ۲۵۹):

جامی از قافله‌سالار ره عشق تو را گر بپرسند که آن کیست؟ علی گوی علی

در سفر حج علاوه بر زیارت بارگاه علوی به زیارت کربلا می‌رود و قصیده‌ای هفت‌بیتی در منقبت ایشان می‌سراید (جامی، ۱۳۸۹: ۹۳):

کردم ز دیده پای سوی مشهد حسین هست این سفر به مذهب عشاق فرض عین

جامی در یک مثنوی که به وصف خلفا و صحابه می‌پردازد، امام علی را بهتر از همه به علم و وفا می‌داند و در ادامه به اختلاف معاویه و امام علی اشاره کرده و حق را به ایشان می‌دهد (ناصری، ۱۳۸۰: ۳):

حق در آنجا به دست حیدر بودض جنگ با او خطا و منکر بود

و در جایی دگر عدم بیعت معاویه با ایشان را نقص و وبال دانسته‌است. البته او در موردی باور تشیع به حق خلافت ایشان را با تمسخر زیر سؤال می‌برد و عقیده خود را تبیین و توجیه می‌کند.^۱ جامی قصیده ۲۰بیتی فرزدق در وصف امام سجاد را در ۸۶ بیت به فارسی ترجمه کرد^۲ و در منقبت امام رضا نیز قصیده‌ای ۹بیتی سرود (جامی، ۱۳۸۹: ۹۳):

علی بن موسی الرضا کز خدایش رضا شد لقب چون رضا بودش آیین

به‌طور کلی از نظر جامی «مدح اهل بیت در حقیقت مدح مادم است به محبت و مناسبت با ایشان»، حب آل نبی را به گفته امام شافعی بر همگان فرض می‌داند.^۳ او تفسیر آیه «انما یریدالله...» را تطهیر اهل بیت می‌داند.^۴

جامی در مواردی نیز، اشعاری وهن آور در مورد بعضی از صحابه سروده که مورد سرزنش شاعران دیگر قرار گرفته‌است. او بنا بر روایتی ضعیف یا جعلی^۵ ابوطالب، پدر امام علی(ع) را با ابولهب، مقایسه می‌کند (واعظ کاشفی، ۲۵۳۶: ۹۱):

بود بوطالب آن تهی ز طلب مر نبی را عم و علی را آب
هیچ سودی نداشت آن نسبش شد مقرر، در سقر چو بولهبش

اما این‌گونه اشعار در میان جامعه هرگز مقبول نبود چنان‌که شاعری از اهل سنت شافعی به نام قاضی میبدی (د. ۹۱۱ق) جامی را هجو گفته و با ابن‌ملجم قاتل امام مقایسه نموده‌است (واعظ کاشفی، ۲۵۳۶: ۹۱):

آن امام به‌حق ولی خدا اسدالله غالبش نامی

1. <https://ganjooor.net/jami/Yourang/۱-۷/sd۱/sh/۵۸>

2. <https://ganjooor.net/jami/Yourang/۱-۷/sd۱/sh/۱۵۵>

3. <https://ganjooor.net/jami/Yourang/۱-۷/sd۱/sh/۱۵۸>

4. <https://ganjooor.net/jami/Yourang/۱-۷/sd۱/sh/۱۶۰>

۵. امامیه و برخی از اهل سنت به استناد روایات معتقدند ابوطالب پس از علنی شدن اسلام، ایمان آورد (سبحانی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۷۷). صاحب‌العزیر در ۱۱۰ صفحه، به تحقیق این مطلب پرداخته‌است (حسینی‌سعیدی، ۱۳۸۰: ۳۲، ۳۳).



دو کس او را به جان بیازردند
هر دو را نام عبدرحمان است
یکی از ابله‌هی، یکی خامی
آن یکی ابن‌ملجم، این جامی

۱-۱-۲ شاه‌داعی شیرازی

شاه‌داعی از سادات شافعی‌مذهب و به فضیلت اهل‌بیت معتقد بود. او در فضیلت خلفا و ائمه سخن‌سرایی کرده‌است (شاه‌داعی شیرازی، ۱۳۳۹: ج ۱، یز)، از شریعت خاص گریزان و مشرب صوفیانه را برگزیده بود (همان: ۶۵) و عصبیت را عامل تفرقه بین مسلمانان می‌دانست (همان: ج ۲، ۴۳، ۴۹۸) به شفاعت و ولایت باور دارد و در این باب می‌سراید (همان: ۱۲):

ما را چه چاره جز که تولا بدین کنیم
فردا که هرکسی به شفیعی زنند دست
یا مصطفی محمد و یا مرتضی علی
دانی کز آن میانه که بی‌شبهه بازرسست؟
یا مصطفی محمد و یا مرتضی علی
گوییم ما چو روی درآورد مشکلی

حتی شفاعت امام‌زاده‌ای چون شاهچراغ را وسیله برآورده شدن حاجت خود می‌داند (همان: ۸۶):

به هر مراد که کردی زیارت قبرش
رسی به حاجت خود از خدای بنده‌نواز
او اشعاری در مدح ائمه دارد، راه آن‌ها را حق می‌داند و در این باب با شاعران شیعه
برابری می‌کند (همان: ۱۴):

به جان می‌باش همراه ائمه
که راه حق بود راه ائمه
شاه‌داعی حاضر نیست در عالم، کسی را به‌جای ایشان بگیرد چراکه بر غیب احاطه دارند (همان: ۱۳):

کجایید ای عزیزان و توتاهای اهل‌البیت
نگیرید از همه عالم کسی بر جای اهل‌البیت

دشمن اولاد فاطمه و جفاکاران بر اهل‌بیت در این دنیا بدنام‌اند و در حشر، به آتش گرفتار خواهند شد (همان: ۸۵):

وآن ظالمان که ظلم بر این زمره کرده‌اند در حشرشان ببین همه در آتش بلا

در جایی دگر ائمه را با نام ذکر می‌کند (همان: ج ۲، ۸۴):

مرتضی و حسن، حسین و دگر
صادق و کاظم و رضی و تقی
علی بن حسین و باقر جوی
نقی و عسکری و قائم گوی

طبق حدیث ثقلین، قرآن و اهل‌بیت هرگز از هم جدا نمی‌شوند و اگر امیدی به رسول داری این نکته را باید مدنظر داشته باشی (همان: ۷۵):

گر در ره خدا به رسولی امیدوار قرآن و اهل‌بیت به یادش نگاه دار

شاه‌داعی گفته امام شافعی درباره حب اهل‌بیت را به شعر عربی درآورده که آن را معیار قبولی نماز ذکر می‌کند (همان: ۷۵۲):

کفاکم من عظیم‌القدر انکم
من لم یصل علیکم لاصلوٰه له

مؤمن پس از محبت پیامبر، کسی را جز علی که محرم راز ایشان بود بر نمی‌گزیند:

مؤمن پس از محبت پیغمبر خدای
کس را نمی‌گزیند بر مرتضی علی

(همان: ۷۶)

از بعد محمد چو علی کاشف بود
بر ظاهر و باطن همه عارف بود

(همان: ۵۴۴)

مرتضی گفت: من خدا دیدم
چون علی گر نمی‌توان دیدن
وانگهش از یقین پرستیدم^۱
درخور خویش کم ز پرسیدن

(همان: ج ۱، ۱۶۱)

در جایی دیگر، گفتگوی امام صادق و اصحاب را به شعر درآورده و همین مفهوم را در قالبی دیگر بیان کرده‌است:

گفت آری دین موسی راست لن^۲
که علی جد تو در وی داده ره
هست لیکن دین احمد دین من
گفت: لم اعبد الهأ لماره

(همان: ۲۸۷)

آن امام تمام مظهر حق
ظاهر از تو ولایت مطلق

(همان: یح)

شده مظهر اسم اعظم نبی
ظهور عظیم آمده در علی

(همان: ۴۹)

شاه‌داعی حتی به لهجه شیرازی اشعاری را در مدح امام علی سروده است (همان: ج ۲، ۳۷۶). کتاب المناقب او به مدح بزرگان اختصاص دارد (همان: ۷۵) که حدود یک‌سوم آن «منقبت مولا علی» است و فقط ۷ بیت به وصف خلفای سه‌گانه، ۱۵ بیت در مدح بزرگان تصوف و بقیه به پیامبر و اهل بیت اختصاص یافته‌است. او دشمنان اولاد فاطمه (س) را «کافر» و «سگ» می‌داند که در حشر، به آتش گرفتار خواهند شد: (همان: ۷۶، ۸۵):

۱. اشاره به این حدیث: قال یا امیرالمؤمنین هل رأیت ربک؟ و قال و یلک ما کنْتَ اعبد رباً لم اره.

۲. اشاره به قرآن کریم آیه ۱۴۳ اعراف، «قال لن ترانی ...».

کردند هر دو روشنی چشم او هلاک کافردلان سگ صفت اصل و دل نه پاک

وآن ظالمان که ظلم بر این زمره کرده‌اند در حشرشان ببین همه در آتش بلا
و در جایی دگر برای امام حسن و امام حسین، مثنوی‌ای ۳۵بیتی سروده‌است (همان:
ج ۱، ۲۵۷):

این‌یکی دُرّ حسن دُرّ ثمین وان دگر گوهر، حسین نازنین

ابیاتی در وصف امام حسن (همان: ج ۲، ۷۷):

دادند زهر را به امام زمان حسن با تلخی از جهان به لب آورد جان حسن

در منقبت امام حسین با توجه به حماسه کربلا بیش از سایر ائمه قلم‌فرسایی کرده‌است:

خونی که شد ز حلق حسین آن نه سرسری است از روز قتل تا ابدش هست خون‌گزار

(همان: ۱۷۵)

ای مصطفی که خفته‌ای اما نخفته‌ای از روضه سر برآر و بدین‌سان ببین حسین

(همان: ۷۷)

گویی ز برّ و بحر دگر جوش کرده‌است خون به‌جو ریخته‌ا اهل کربلا

(همان: ۸۵)

فتنه و آشوب و وبال و بلا خون شهیدان ره کربلا

(همان: ج ۱، ۳)

مدح امام صادق در یک حکایت ۲۳بیتی با این مطلع آمده است (همان: ۲۸۷):

جعفر صادق امام المؤمنین می‌شدی با طالب حق همنشین

۱-۱-۳ منصور حافظ

منصور حافظ مرید شاه‌داعی بوده و بیش از ۶۰ مرتبه او را ستایش کرده است. به نظرمی‌رسد زندگی سختی داشته است چراکه از روزگار و جور و ستم حاکمان بسیار شکایت کرده است (منصور حافظ، ۱۳۷۸: ۱۱):

خبر به شاه ولایت ده ای مدینه علم که گشت خطه شیراز، ز اهل ظلم خراب

بیشتر غزل‌هایش در منقبت پیامبر و اهل بیت است اما مدح امام علی در دیوانش جایگاه ویژه‌ای دارد مانند:

محمد است و علی اهل بیت مقصودم اگر حکایت مهر و مه و ستاره کنم

(همان: ۳۵۰)

من خاک پای حیدر و اولاد عترتم پیوسته نیک‌خواه و دعاگوی دولت‌ام
از بهر خلق دشمن اصحاب کربلا تیغ چو آب دارم و موقوف فرصتم

(همان: ۳۵۱)

۱-۱-۴ ملامحمد نامی

نامی در لارستان فارس زندگی کرد و در همان‌جا از دنیا رفت. او صوفی‌مشرّب بود و به نظر می‌رسد باورهای شیعی در وجودش ریشه دوانده بود، از مدح حاکمان بیزار (ملامحمد نامی، ۱۳۸۸: ۱۵۸) و تنها به منقبت بزرگان دینی بسنده کرده‌است (همان: ۹):

نامی چو کرد روی تولا به خاندان او را ز مهر آل‌عبا، مرحبا بس است

او به ستایش اهل‌بیت به‌ویژه امام علی پرداخته و به زبان عربی قصیده‌ای در منقبت ایشان سروده‌است (همان: ۹۴). قصیده‌ای ۱۶بیتی برای امام علی با این مطلع (همان: ۹۵):

چون دارد از طریق محمد نشان علی در علم مصطفی بودم ترجمان علی

و ابیاتی که در عین زیبایی، نشان از دوستی امام علی دارد (همان: ۹):

انت وصی‌النبی، انت وفی سخی انت علی ولی، شاه سلام‌علیک

در بارگاه معرفت و پیشگاه جود ختم رسل محمد و خاتم‌نشان علی

شیر یزدان، شاه مردان، زیب دنیا، زیب دین هم وصی و هم ولی یعنی علی مرتضی

نامی ارادت ویژه‌ای به امام حسین دارد. او ۱۱۷بیت در پنج قصیده با ردیف یا حسین سروده‌است (همان: ۸۳):

داده خبر ز سر نبوت، ولایت مخفی است در تو عالم اسرار یا حسین

(همان: ۸۷)

ای میوه دل اسدالله یا حسین بر تخت ملک فضل، تویی شاه یا حسین

(همان: ۸۴)

ای نور چشم احمد مختار یا حسین ای یادگار حیدر کرار یا حسین

(همان: ۸۵)

۱-۱-۵ محیی لاری (د. ۹۳۳ق)

محبی لاری شاعر منطقه فارس، از شاگردان ملاجلال‌الدین دوانی (د. ۹۰۲ق) بود این دو نفر، هر دو سنی‌مذهب بوده‌اند. محبی لاری در جوانی به حج رفته و جریان این سفر را در قالب مثنوی ۱۲۰۰بیتی «فتوح‌الحرمین» به سال ۹۱۱ق سروده‌است:

چون به فتوح دل و جان شد سبب کرد فتوح‌الحرمینش لقب

(محبی لاری، ۱۳۷۳: ۹)

محبی لاری بیش از ۱۱۰ بیت در مدح اهل‌بیت سروده‌است. از جمله می‌توان به مثنوی ۵۰بیتی در مدح امامان دوازده‌گانه، (همان: ۲۱) مثنوی ۲۵بیتی درباره امام سجاد، (همان: ۲۹) مثنوی ۳۰بیتی در وصف امام علی، (همان: ۶۷) و مثنوی پنج‌بیتی درباره «قره‌العین رسول یعنی بتول» اشاره کرد (همان: ۸۶).

۱-۱-۶ هلالی جغتایی (د. ۹۳۶ق)

هلالی جغتایی از شاعران دربار سلطان حسین بایقرا بود (هلالی جغتایی، ۱۳۳۷: ۲۰۳). در اواخر عمر میان شیعیان به سنی و میان سنیان به شیعه مشهور بود: «در خراسانش رافضی و در عراق سنی خواندندی» (همان: ۱۸). حسن بیگ روملو می‌گوید که «بسا مردم سنی‌مذهب متعصب که به سبب مال، او را شیعه گفتند در آن زمان کشته گردید ... و از جمله مقتولان مولانا هلالیست» (روملو، ۱۳۴۷: ۲۲۲). او در حمله عبیدالله‌خان ازبک به هرات گردن زده

شد (اسکندریبیک منشی، ۱۳۷۷: ۴۲). او سروده‌های زیادی در وصف امامان شیعه دارد از جمله شعر زیر که خواننده را ابتدا به یاد خلفای راشدین می‌اندازد (هلالی جغتایی: ۲۲۱):

چار یار تو در مقام نیاز هر یکی شاه چارالش ناز
کیست آن چارمه به مذهب من؟ علی و فاطمه، حسین و حسن

هلالی، مثنوی پانزده‌بیتی در منقبت امام علی سروده‌است که با باورهای اهل سنت قابل جمع نیست مگر اینکه بپذیریم پس از انقلاب صفویه و در دو دهه آخر زندگی مذهب تشیع اختیار نموده‌است با مطلع (همان: ۲۲۱):

دُر دریای سرمدست علی جانشین محمدست علی

او یک مثنوی با ۱۳۴۲ بیت برای تصوف و امام علی سروده‌است و برخلاف باور اهل سنت از ایشان شفاعت طلب می‌کند (همان: ۲۸۰):

علی را هادی راه خدا کن به حق، خلق جهان را رهنما کن
که بی‌شک هادی راه خدا اوست خلائق را امام و پیشوا اوست
شفاعت کن دری بگشای بر ما گر این در بسته گردد وای بر ما

قصیده‌ای ۳۲بیتی نیز برای امام حسن و امام حسین دارد (همان: ۲۰۶):

ماه، جمال حسن گفت و کمال حسین نظم هلالی گرفت حُسن کمال حسن

۱-۲ مدح خلفای سه‌گانه در دیوان چند شاعر سنی‌مذهب و مقایسه آن با منقبت امامان دوازده‌گانه

شاید به دلیل رواج باورهای شیعی، در دیوان شاعران اهل سنت وصف خلفای سه‌گانه چشم‌گیر نیست. جامی می‌گوید به صحابه باید احترام گذاشت و سخن ناشایست در مورد آنان نباید بر زبان راند:

چه بتر زانکه ابله‌ی ز عوام لب گشاید به سب صحب کرام
 چه بتر زانکه جاهلی ز سفه گوید اندر حق صحابه تبه^۱

او در سفر حج از نزدیک قبر خلفا را دیده‌است اما شعری برای آنان نمی‌سراید درحالی‌که در همین سفر به کربلا و نجف می‌رسد و برای امام علی و امام حسین مناقبی می‌سراید. نسرودن شعر در مدح خلفای سه‌گانه در این سفر شاید کمی عجیب باشد و نشان از عدم مقبولیت و پذیرش این‌گونه اشعار در جامعه آن روزگار داشته باشد به‌ویژه که این سفر در اواخر دوره تیموری است که مقبولیت تشیع فزونی یافته‌است. در دیوان جامی برای اهل بیت ۲۲۸ بیت و برای خلفا سه بیت یافت می‌شود (جامی، ۱۳۸۹: ۷۹):

به صدق صدیق آن شاه دین که بازآورد به راه معذرت اصحاب رده را به قتال
 به فرّ طلعت فاروق و ظلّ او که از آن فرار کردی شیطان مارد محتال
 به شرمگینی عثمان که جیش عسرت را جهاز ساخت به بذل ذخایر اموال

شاه‌داعی، ابوبکر و عایشه، علی و فاطمه را مدح کرده‌است هرچند به تفاوتشان اقرار دارد (شاه‌داعی شیرازی، ۱۳۳۹: ج ۱، ۲۹۶):

گر ابوبکر و علی بودی یکی کس نکردی در تفاضلشان شکی
 عایشه با فاطمه گر همسر است آن زن خواجه چرا، وین دختر است

او با اینکه به تفاوت صحابه پیامبر معتقد است اما کسی را که نظر منفی درباره بعضی صحابه دارد بدکیش می‌داند (همان: ج ۲، ۱۳):

دل از ما دان و دلدار از صحابه منم در مهر هر چار از صحابه
 منم بیزار از آن بدبخت بدکیش که او گشته‌است بیزار از صحابه

1. <https://ganjooor.net/jami/Yourang/۱-۷/sd۱/sh/۱۵۹>

و یا پیروی از تابعین را راه درست می‌داند و تفاوتی بین حنفی یا شافعی بودن نمی‌بیند (همان: ۱۳). قصیده‌ای ۷بیتی «فی منقبه خلفاء الراشدين» سروده‌است (همان: ۷۸):

من چه گویم مناسب خلفا عا جزم از مناقب خلفا

در قصیده‌ای دیگر به زبان عربی، مدح صحابه و ائمه را با یکدیگر آورده‌است که نشان از باورهای شیعی او دارد و اینکه دو عقیده تسنن و تشیع در ایران، در تعادل و موازنه بوده‌اند که در افکار این سید عارف تجلی یافته‌است (همان: ۲۷۳):

و علی صاحب العتیق ابی‌بکر علی القطع اقدم الخلفاء
و علی سائر الصحابه کلا و اهل بیت النبی آل عباء

در دیوان منصور حافظ درباره خلفای سه‌گانه فقط هفت بیت وجود دارد (منصور حافظ، ۱۳۷۸: ۱۶۶، ۳۷۴، ۱۷۴):

هرچه می‌فرماید احسن، هرچه اندیشد صواب چون عمر آن را که رأی مصطفی بخشیده‌اند
با همه عصمت ز عثمان شرم می‌دارد ملک این ملک‌وش را حیای مصطفی بخشیده‌اند

اگر صفای ابی‌بکر جلوه‌گر گردد اگر صفای ابی‌بکر جلوه‌گر گردد
عمر که معدلش روشن است چون خورشید عمر که معدلش روشن است چون خورشید
زهی منازل عثمان که بود ذوالنورین زهی منازل عثمان که بود ذوالنورین

کرد صدیق نثار ره او جان و جهان یار دیرینه ببینید که با یار چه کرد

محبی لاری در سفر حج، ۴۰ بیت برای بقیع می‌سراید و در دو بیت درباره عثمان می‌گوید (محبی لاری، ۱۳۷۳: ۸۷):

گنبد عثمان که نماید ز دور زین همه یک نور دمد، زان دو نور

در حرم پیامبر نیز مثنوی‌ای ۱۶بیتی سروده که دو بیت آن درباره خلفاست (همان: ۸۵):

یک قدم آن سو نه و جان کن نثار همت عالی طلب از یار غار
بار دگر نه قدمی بیش‌تر قوت اسلام طلب از عمر

او مثنوی‌ای ۱۵بیتی در کنار مسجد فتح سرود و در آن اشاره به چاه عثمان دارد (همان: ۸۹):

پهلوی مسجد چّه عثمان بود چّه نه، سر چشمه رضوان بود

در یک مثنوی ۱۲بیتی درباره صحابه، به خلفا اشاره‌ای دارد (همان: ۲۰):

عنصر دین آمد از این چار یار عنصر هر چیز چو باشد چهار
قول نبی داده همین را رواج جنتیان را عمر آمد سراج

ملا محمد نامی با چهار بیت در دیوانش خلفا را می‌ستاید (ملا محمد نامی، ۱۳۸۸: ۸، ۶۳، ۲۲۴، ۳۵):

ای سزای آفرینش گفته سبحانت ثنا تا کند صدیق را در غار لاتحزن قرین

به نور سید عالم، خلاصه کونین به حق عزت اصحاب مصطفی هرچار

عالم سردفتر دیباچه الا و لا حاصل از فضلت، عمر را عدل و عثمان را حیا

صدیق با فضل قرین، فاروق را عدلت معین حیدر ز علمت بایقین، عثمان ز حلمت باحیا

در جدول شماره یک، میانی اعتقادی شیعه و منقبت امامان دوازده‌گانه با مدح خلفای سه‌گانه در دیوان شاعران سنتی مذهب مقایسه شده‌است.

جدول (۱) اشعار شاعران اهل سنت درباره امامان و خلفای سه‌گانه

نام شاعر	محل زندگی	وابستگی به حکومت	ابیات دیوان	ابیات مرتبط بامدح و منقبت امامان دوازده‌گانه	ابیات مرتبط با مدح خلفای سه‌گانه
عبدالرحمان جامی	هرات	وابسته	۱۶۰۰۰	۲۲۸ بیت ^۱	۳ بیت
شاه‌داعی شیرازی	شیراز	غیروابسته	۱۳۶۶۱	بیش از ۲۰۰ بیت	کمتر از ۵ بیت
منصور حافظ	شیراز	غیروابسته	۸۵۰۰	بیش از ۴۰۰ بیت	۷ بیت
محبی لاری	لارستان	غیروابسته	۱۲۰۰	بیش از ۱۱۰ بیت	کمتر از ۱۰ بیت
ملاحمد نامی	لارستان	غیروابسته	۳۵۰۰	بیش از ۲۰۰ بیت	۴ بیت
هلالی جغتایی	هرات	وابسته	۵۵۴۰	بیش از ۵۰ بیت	هیچ مورد

در جدول‌های زیر با توجه به فهرست واژگان که در انتهای دیوان‌ها یافت می‌شود اشعار سروده‌شده در منقبت امامان و خلفا مقایسه می‌شود:

دیوان جامی	علی (ع) ^۲	سایر ائمه ^۳	ابوبکر، صدیق	عمر، فاروق	عثمان
تعداد واژه	۳۰	۸	۱	۱	۱



۱. با ترجمه ۸۶ بیتی قصیده فرزدق.

۲. علی و واژگان مرتبط با ایشان (شامل حیدر، شاه نجف، ذوالفقار، نجف و اسدالله).

۳. از امام حسن تا امام زمان همراه با واژه‌های مرتبط مانند شهید کربلا (قصیده‌ای در مدح امامزاده شاهچراغ است که در نظر گرفته نشد).

دیوان شاه‌داعی	علی(ع) ^۱	فاطمه(ع) ^۲	سایر ائمه ^۳	عایشه	ابوبکر، صدیق	عمر، فاروق	عثمان
تعداد واژه	۴۱	۷	۲۴	۱	۲	۱	۱



دیوان منصور حافظ	علی(ع) ^۴	احمد بن موسی، شاهچراغ	ابوبکر، صدیق	عمر	عثمان
تعداد واژه	۵۹۶	۷	۳	۲	۲



دیوان محیی لاری	اهل بیت ^۵	ابوبکر	عمر	عثمان
تعداد واژه	۲۵	۱	۳	۲



دیوان ملامحمد نامی	علی(ع) ^۶	امام حسین(ع) ^۷	سایر ائمه ^۸	ابوبکر، صدیق	عمر، فاروق	عثمان
تعداد واژه	۶۰	۱۱۷	۵۰	۲	۲	۲



دیوان هلالی جغتایی	علی(ع) ^۹	سایر اهل بیت ^{۱۰}	خلفای سه‌گانه
تعداد واژه	۱۱	۷	۰

۱. علی و واژگان مرتبط با ایشان (حیدر، مرتضی‌علی، ذوالفقار).

۲. فاطمه، بتول (البته واژه کوثر با فراوانی پنج بار نیز گاهی به معنی حضرت فاطمه است که در نظر گرفته نشد).

۳. از امام حسن تا امام زمان همراه با واژه‌های مرتبط مانند شهید کربلا (قصیده‌ای در مدح امامزاده شاهچراغ است که در نظر گرفته نشد).

۴. علی و واژگان مرتبط با ایشان (حیدر، مرتضی‌علی، شاه ولایت، شاه نجف، بوتراب و سایر القاب).

۵. شامل اسامی امامان دوازده‌گانه و حضرت فاطمه.

۶. علی و واژگان مرتبط با ایشان (حیدر، مرتضی‌علی، ذوالفقار، صفر، بولحسن، بوتراب، شاه نجف، شیرخدا، مرتضی، ابن‌عم مصطفی).

۷. البته واژه کربلا را که مرتبط با امام حسین و شهادت ایشان است و هشت‌بار تکرار شده است در نظر نگرفتیم.

۸. از حضرت فاطمه تا امام زمان همراه با واژه‌های مرتبط با آن‌ها مانند حضرت قائم، حجت، مهدی، امام دوازدهم.

۹. علی و سایر واژگان مرتبط با ایشان (حیدر، ذوالفقار، اسدالله، شاه نجف، شیر خدا، مرتضی، شاه اولیا).

۱۰. شامل امام حسن و امام حسین و حضرت فاطمه.

با بررسی دیوان شاعران سنی‌مذهب و ملاحظه جدول‌های بالا به این نتیجه می‌رسیم که مدح اهل‌بیت و حتی امام‌زادگانی چون شاهچراغ در دیوان آن‌ها بسیار بیشتر از مدح خلفای سه‌گانه است و بیشتر مواقع در مدح خلفا به حداقل ممکن اکتفا کرده‌اند. از این مطلب نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد که به باور شاعر، این بزرگان برتر از خلفای سه‌گانه هستند اما می‌توان نتیجه گرفت که ستایش خلفا برخلاف اهل‌بیت در آن دوران، چندان معمول نبوده‌است و یا مدح خلفا چندان موردپسند شاعران و جامعه ایران، نبوده‌است و برعکس مدح امامان به‌عنوان اولیای الهی پسندیده بوده‌است؛ بنابراین گسترش باورهای شیعی را در افکار این شاعران مشاهده می‌نماییم و آن‌ها خواسته یا ناخواسته در راه ترویج و تبلیغ آموزه‌های تشیع گام برداشته‌اند.

۲ شاعران شیعه‌مذهب و رواج باورهای شیعی

۲-۱ باورهای شیعی و مدح اهل‌بیت در دیوان چندشاعر شیعه

ابن‌حسام که دور از تختگاه در روستای خوسف^۱ با کشاورزی امرارمعاش می‌کرد (دولت‌شاه سمرقندی، ۱۹۰۱: ۴۳۸) به منقبت‌سرایی اهل‌بیت شهره است و دولت‌شاه سمرقندی (د. ۹۰۰ق) در تذکره‌اش او را ولی حق و رازی در هفت/قلیم او را از اختیار تام می‌نامند (زنگویی، ۱۳۸۵: ۲۱۶). فقط قصاید او در منقبت امام علی بیش از ۲۷۰۰ بیت است (ابن‌حسام خوسفی، ۱۳۶۶: ۵۷ تا ۲۰۷) از جمله لف‌ونشر ۶۵بیتی با این مطلع (همان: ۱۵۸):

باز چو مستان از سر دستان رفته به بستان بلبیل محرم

در قالب مثنوی^۲، دیدگاهش نسبت به امام علی را به نمایش می‌گذارد (همان: ۴۴۲)، او را کامل‌کننده نبوت و هرکه دلش تسلیم او نباشد را نامسلمان می‌داند. به حکم خدا، پس از پیامبر فرمان‌روا و در «شهرعلم» و هرکه روبرویش بایستد «ظالم‌تر از ظالم» است (همان: ۱۹۲، ۲۰۴):

۱. امروزه مرکز شهرستان خوسف در خراسان جنوبی.

۲. یکی از قالب‌های شعری.

ظالم کسی که روی ارادت ز در بتافت ظالم‌تر آن کسی است که دیوار بشکند

(همان: ۱۳۱)

او را با حضرت صالح و سلیمان مقایسه می‌کند که فضلش بر صحابه در حجة‌الوداع به اثبات رسید و جانشین پیامبر شد. دوری از اهل بیت را ارتداد می‌شمارد (همان: ۵۱، ۵۶، ۱۳۵، ۱۳۶). اشعاری در وصف اهل بیت سروده‌است^۱ و آنان را ناخدای کشتی نجات می‌داند:

یارب به حق چارده معصوم متقی آن‌ها که در سفینه چو نوح‌اند ناخدا

(همان: ۲۷)

اما پنج تن آل عبا را بیش از سایر معصومین مدح نموده‌است (همان: ۱۸۱، ۲۰۲، ۴۳۰، ۴۷۲). ترجیع‌بندی ۱۵ بندی در وصف پنج تن:

مرا بس‌اند شفاعت‌کننده در محشر نبی و دختر و داماد و دو گزیده پسر

(همان: ۴۳۰)

ابن حسام قصیده‌ای ۱۶۵ بیتی در مدح حضرت فاطمه سرود (همان: ۲۰۷) و دشمنانش را بداختر می‌نامد:

آن که او با دخت پیغمبر نموده اختلاف آن بداختر، تا ابد خود را بداختر یافته

(همان: ۱۴۳)

از بنی‌امیه به‌ویژه معاویه و یزید، بی‌پرده انتقاد می‌کند و آنان را با سگ و گرگ مقایسه می‌کند چراکه خون امامان حسن و حسین به گردنشان است (همان: ۳۷۸). او در جای دیگری یزید را حرام‌زاده می‌نامد:

۱. مانند مثنوی ۳۵ بیتی در ص ۴۵۳ و قصیده ۵۵ بیتی در ص ۸۴ دیوان ابن حسام.

ای که نپسندی تو لعنت بر یزید آگه نیی ز آنچه اهل‌البیت را، زان سینه^۱ ملعون می‌رسد

(همان: ۱۶۲)

ابن‌حسام در بیان مصیبت کربلا، اشعاری سرود که شاید الهام‌بخش محتشم کاشانی در دهه‌های بعد بوده‌است. او قصیده‌ای ۶۰بیتی در وصف امام رضا و درمدح امام زمان قصیده‌ای ۱۱۷بیتی و ترکیب‌بندهایی با حدود ۲۱۵ بیت سروده (همان: ۱۷۷، ۲۳۴، ۲۳۹، ۳۷۸) و در قصیده‌ای دیگر به نزدیکی ظهور امام اشاره کرده‌است:

شنیده‌ام که ظهور امام نزدیک است از آن ظهور که داند چه می‌شود اظهار؟

(همان: ۲۹۱)

سلیمی تونی، دیگر شاعرخراسانی در پایگاه تشیع، سبزوار می‌زیست. همه دیوانش مضامین دینی و بیشتر ستایش اهل‌بیت و به‌ویژه امام علی است. او در مدح امام علی با قالب‌های گوناگون و گاهی با ابیات طولانی طبع خود را آزموده‌است (سلیمی تونی، ۱۳۹۰: ۷۶، ۹۴، ۹۶، ۲۵۱). ابیاتی از چند قصیده طولانی:

ای سر و سرور، هادی و رهبر، حیدر صفدر، شاه دلاور

قدرت داور، نفس پیمبر، بر همه مهتر، از همه بهتر

یا علی‌العلا، یا ولی‌الولا، یا شفیع‌الوری، یا کثیرالعطا

وارث الانبیا، اشرف‌الاولیا، سیدالاصیاء، زبده‌الاصفیاء

سلیمی نیز همچون ابن‌حسام اشعار زیادی، در وصف امام زمان دارد به‌طوری‌که پس‌از مدح علی(ع)، در میان سایر ائمه بی‌مانند است از جمله در یک ترکیب‌بند با حدود ۲۸۰ بیت وقایع ازدواج نرجس خاتون با امام یازدهم، تا دوره غیبت و در یک مثنوی با حدود ۲۰۰ بیت احوال امام زمان را بیان می‌کند (همان: ۲۶۷، ۳۱۹).

۱. به معنی حرام‌زاده.

او برخلاف شاعران سده نهم هیچ میانه‌ای با تصوف ندارد و اهل طریقت نیست بلکه اهل شریعت است و دیوان او درباره احکام فقهی، مطالبی دارد. او برخلاف دیگر شاعران شیعه که بحث‌های کلامی چون امامت در اشعارشان پررنگ است به احکام شرعی نیز پرداخته‌است (همان: ۳۲۹): «جمعی از دوستان که طالبان رسایل دینی بودند التماس نمودند که شرایط نماز و باقی عبادات در مُلک نظم، منتظم سازم تا مبتدیان را رغبت بیشتر و حفظ آسان‌تر باشد». قصیده‌ای در اسرار نماز سروده‌است (همان: ۳۳۱، ۱۹۵) و آرزوی سفر حج داشت هرچند به آرزویش نرسید:

طواف کعبه داریم آرزو لیک در این طاعت نداریم استطاعت

(همان: ۳۴۴)

آذری اسفراینی از آنجاکه در دربار تیمور (د. ۸۰۷ق) و شاهرخ (د. ۸۵۰ق) بود ملاحظه مذهب حاکمان را می‌نمود (آذری اسفراینی، ۱۳۸۹: ۱۴۸) و از خلفا با ادب و احترام یاد می‌کرد. او در دوره بهمنیان شیعه‌مذهب^۱ در هند (حک ۷۴۸-۹۳۴ ق) مدتی را در بیدر، پایتخت^۲ آنان، سپری کرد (شجاعی و همکار، ۱۳۹۰: ۵۵۲؛ وثوقی، ۱۳۹۰: ۱۵). او اشعار زیادی در منقبت اهل بیت، خاصه مولا علی دارد (شجاعی و همکار، ۱۳۹۰: ۷۰۷، ۶۹۹):

آن را که با ولایت او نیست نسبتی خصم من است اگر همه باشد برادرم

هرکس زند دست ارادت به دامنی ماییم و دست و دامن پاک علی و آل

در یک قصیده اعلام می‌کند که هرکس طالب بهشت است باید از مقربان خدا و رسول پیروی کند مقربانی که ختم آن‌ها مهدی (عج) است و در قصیده‌ای دیگر از امامان دوازده‌گانه با این مطلع نام می‌برد:

۱. ظاهراً بهمنیان بر مذهب تشیع و تقابل با اهل سنت تأکید داشتند چنان‌که فیروزشاه بهمنی (حک ۸۰۰-۸۲۵ق) در مخالفت با اعتقاد اهل سنت که متعه را جایز نمی‌دانستند در یک روز هشتصد زن را صیغه کرد (شجاعی و همکار، ۱۳۹۰: ۵۵۱).
 ۲. احمدشاه پایتخت را از گلبرگه به بیدر منتقل کرد (باسورث، ۱۳۸۱: ۶۰۴).

مقتدای خلق بعد از مصطفی پیداست کیست سرور مردان و شاه اولیا پیداست کیست

(همان: ۷۰۲)

آذری نیز ترکیب‌بندی با ۹ بند، شبیه شعرمشهور محتشم‌کاشانی سروده‌است
(آذری‌اسفراینی، ۱۳۸۹: ۱۰۳). مطلع بند دوم آن چنین است:

روزی که چتر روح به صحرای تن زدند کوس بلا به نام حسین و حسن زدند

درمجموع منقبت اهل‌بیت در دیوان او، پررنگ است چنان‌که امام علی ۴۳، امام‌رضا ۱۶
و امام زمان ۹ بار تکرار شده‌است (همان: نمایه).

پیرجمال اردستانی در دوره سلطنت شاهرخ تیموری که تیموریان در اوج قدرت و ثبات
سیاسی بودند به دنیا آمد و رشد کرد. او بر مذهب تشیع بود و اشعار زیادی در این باب
سروده است. پیرجمال با سیاست میانه‌ای نداشت اما تلاش می‌کرد با پند و اندرز، حاکمان را
به اجرای عدالت و دستورات اسلام تشویق نماید (دین‌پرست و همکاران، ۱۳۹۸: ۸). او
مسافرت‌های زیادی از شام و حجاز تا ماوراءالنهر انجام داد و درنهایت به سال ۱۷۹۹ق در
زادگاهش در مشاجرهای مذهبی به شهادت رسید (اردستانی، ۱۳۷۶: چهارده). ۲۷ اثر علاوه
بر دیوان شعر به او نسبت داده شده‌است (همان: بیست).

پیرجمال برای تمامی اهل‌بیت اشعاری سروده‌است اما از آنجاکه صوفی‌مشرّب بود، ارادت
ویژه‌ای به امام علی(ع) داشت و منقبت ایشان در دیوان او موج می‌زند مانند:

یار هویدای قدیمی علیست دامن او گیر که شاه غنیست

(همان: ۲۲)

یا در یک رباعی به مدح بارگاه نجف و کربلا می‌پردازد (همان: ۱۸۸):

هرگه که نجف به عشق دل یاد کنیم جان و دل و تن ز غصه آزاد کنیم
هردم که به کربلا به جان سر بنهیم دل‌زنده شویم و جان و دل شاد کنیم

پیرجمال همچون سلیمی تونی از شاعران متشرع بود (دین پرست و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۰) و در مجموع همچون سایر شاعران شیعه‌مذهب این دوران، در دیوان شعرش بسیار به منقبت اهل بیت پرداخته‌است چنان‌که امام علی و ترکیبات مرتبط با ایشان (بوتراب، ساقی کوثر، شاه نجف و ...) بیش از ۵۰ بار و سایر اهل بیت بیش از ۳۰ بار در دیوان ایشان تکرار شده‌است (همان: نمایه).

۲-۲ خلفای سه‌گانه در دیوان چند شاعر شیعه و مقایسه آن با منقبت اهل بیت

ابن حسام در اواخر عمر که دهه‌های آخر دولت تیموری است و پایه‌های حکومت را متزلزل می‌بیند از لحنی تندتر استفاده می‌کند. او در ۸۵ سالگی مدح امام علی را ادامه داده، مخالف ایشان را «مادربه‌خطا» می‌نامد (ابن حسام خوسفی، ۱۳۶۶: ۱۲۹):

او پیشوای راهروان شریعت است لعنت بر آن که نیست ورا پیشوا علی
در اصل، مادرش به حقیقت خطا بود آن مُخطیبه که میل خطا داشت با علی

او به ملاحظه حاکمان، در دیوانش از خلفای سه‌گانه با احترام یاد کرده‌است، البته از باور قلبی خود در امر خلافت پس از پیامبر ذره‌ای کوتاه نیامده‌است (همان: ۱۶۴). در ستایش امام علی می‌سراید:

در خلافت، درخلاف مزن با علی همچو سعد بن وقاص^۱

(همان: ۱۸۰)

و درجایی دگر در باب خلافت ایشان می‌گوید:

آن کس که در خلافت او اختلاف نیست دانی که بود بعد نبی، مرتضی علی

(همان: ۱۲۷)

۱. اشاره به طرفداری سعد از عثمان در شورای شش نفره دارد.

اما جانب احتیاط را نگه می‌دارد و سخنی که سبب رنجش حاکمان گردد بر زبان نمی‌راند:

خلفا را نبوده‌ام منکر
نیستم من بدین گناه مُصرّ

(همان: ۴۲۵)

ابن حسام خلفا را از خلاف به دور می‌شمارد و فتنه قتل عثمان را از بنوتمیم می‌داند:

بنوتمیم خدایشان دهد جزای عمل
که قتل و فتنه عثمان ز پیش ایشان خواست

(همان: ۲۱۶)

در ترکیب‌بندی ۴۵بیتی که در منقبت امام زمان سروده است درباره خلفای راشدین چنین می‌سراید (همان: ۳۸۸):

صدق صدیق و عدل فاروقی
نور تو همچو نور ذوالنورین
در ضمیر منیر توسست اظهار
می‌رساند به آسمان انوار
تیغ تو همچو ذوالفقار علی
منهزم کرده لشکر کفار

از خلفا با عنوان چهار رکن خلافت یاد می‌کند (همان: ۲۷) و یا پس از درود بر پیامبر، بر چهار خلیفه نیز درود می‌فرستد (همان: ۴۹۰):

یا رب به چار رکن خلافت که کرده‌اند
ارکان دین، قواعد احکامشان به پا

درودی همچو موی مشک‌بارش
بر او بادا و یاران هر چهارش

اما در *تاریخ‌نامه پارسی* که مثنوی‌ای حماسی در وصف امام علی است، در داستانی به مذمت و خشونت عمر خلیفه دوم اشاره می‌کند که روزی پیامبر در مسجد نشسته و اصحاب

گرد او بودند. بین اصحاب بحثی درمی‌گیرد بر سر اینکه از میان پهلوانان چه کسی دلاورتر است؟ بین عمر و ابوالمحقن بحث بالا می‌گیرد و عمر با تازیانه به ابوالمحقن حمله می‌کند (ابن حسام خوسفی، ۱۳۸۲: ۶۹):

چو آمد سخن در بلندی ز پست درآمد عمر تازیانه به دست

عمر زان سخن‌ها بر آشوفت سخت یکی تازیانه فرو کوفت سخت
چو بسیار شد در میان گفتگوی عمر زد یکی تازیانه به روی

سلیمی تونی ظاهراً رابطه‌ای با حاکمان نداشته‌است زیرا از یک سو در دیوانش ستایشی از حاکمان، خلفا یا تصوف، به‌ویژه نقشبندیّه موردحمایت تیموریان دیده نمی‌شود و از دیگر سو به دلیل وضعیت بد اقتصادی در آرزوی سفر حج باقی ماند. اگر صحبتی از خلفا نموده‌است، هدف اثبات برتری امام علی برایشان بوده‌است از جمله در قصیده‌ای ۱۵۰بیتی، جابر، از یاران پیامبر، در زمان عمر به دزدی متهم می‌شود، عمر دستور مجازات جابر را می‌دهد اما امام علی ثابت می‌کند او بی‌گناه است و طرف مقابل باید مجازات شود (سلیمی تونی، ۱۳۹۰: ۲۰۴):

عمر چون این سخن بشنید از سر شد از علم علی آنجای حیران
بگفتا یا علی گر تو نبودی هلاک من بدی، چندان که می‌دان

در جایی دیگر داستانی در قالب یک مثنوی ۲۰۰بیتی نقل می‌کند که عده‌ای از اهل سنت شافعی و مالکی به شهری وارد شدند که حاکم آن فرزند امام زمان بود. حاکم مناظره‌ای با آن‌ها ترتیب می‌دهد و درنهایت همگی به مذهب شیعه درمی‌آیند (همان: ۳۲۲):

شافعی کرد این سخن‌ها گوش نعره‌ای زد ز شوق و رفت از هوش
ساعتی چون به هوش آمد باز پیش سلطان نهاد روی نیاز
راه اثنی‌عشر گرفتم پیش تا ابد این مراسم مذهب و کیش
چون که حسن مالکی این دید اوهم از طور خویشان گردید

آذری به دلیل ارتباطش با دربار، خلفا را مدح نموده هرچند نسبت به اهل بیت ناچیز است (شجاعی و همکار، ۱۳۹۰: ۶۹۷):

السلام علیک ای صدیق اکبر سلام
السلام ای فاروق اسلام نبی
السلام ای جامع قرآن ذوالنورین دین

السلام ای ثانی‌اثنین نبی اذهما^۱
السلام ای صدر را عدل تو گشته پیشوا
السلام ای بحر علم و معدن حلم و حیا

خاصه آن محرم‌ان درگاهش
یعنی آن هادیان راه خدا

جانشینان مسند جاهش
خلفای خلافت کبری

و در جای دیگر چنین می‌سراید (آذری‌اسفراینی، ۱۳۸۹: ۵۹):

کدام ملت و دین راست، این‌چنین خلفا
که نیستشان به حیا و به صدق و عدل، عدیل

در دیوان پیرجمال اردستانی هیچ‌گونه نشانی از مدح خلفا یافت نشد و شاید به همین دلیل مورد غضب عبدالرحمان جامی قرار می‌گیرد که درباره‌اش می‌گوید: پیرجمال الهی را دیدیم (جمال یعنی شتران) (اردستانی، ۱۳۷۶: نوزده).

در جدول زیر، مبانی اعتقادی شیعه و منقبت اهل بیت با مدح خلفای سه‌گانه در دیوان شاعران شیعه‌مذهب خلاصه شده است.

نام شاعر	محل زندگی	وابستگی به حکومت	ابیات دیوان	ابیات مرتبط با منقبت اهل بیت	ابیات مرتبط با مدح خلفا
ابن حسام خوسفی	خوسف	غیروابسته	۳۷۵۰۰	بیش از ۳۰۰۰ بیت	حدود ۱۰ بیت
سلیمی تونی	سبزوار	غیروابسته	۶۰۰۰	بیش از ۵۰۰۰ بیت	هیچ مورد
آذری اسفراینی	اسفراین ^۲	وابسته	۴۸۵۴	بیش از ثلث دیوان	۸ بیت
پیرجمال اردستانی	اردستان	غیروابسته	حدود ۵۰۰۰	بیش از ۵۰۰ بیت	هیچ مورد

۱. اشاره به آیه ۴۰ توبه «اذهما فی الغار...».

۲. آذری سفرهای متعددی داشته‌است و در مشهد و هرات و هند زندگی کرده و مدتی را در دربار گذرانده‌است.

با ملاحظه موارد بالا متوجه می‌شویم که نقش شاعران شیعه در گسترش باورهای شیعی با سرودن دیوان‌هایی آکنده از مدح پیامبر و امامان از یک سو، و تسامح و رعایت ادب نسبت به باورهای حاکمان سنی‌مذهب و حتی سرودن اشعاری در وصف خلفای سه‌گانه، از دیگر سو پدیدار می‌گردد. به‌طور کلی در دوره تیموری پیدا کردن متونی که در آن به‌خلفا توهین شده باشد دشوار است.^۱

نتیجه‌گیری

با بررسی دیوان شاعران دوره تیموری متوجه می‌شویم که شاعران نقش مؤثری در رواج باورهای شیعی در جامعه داشته و خود نیز از این تفکر اجتماعی تأثیر پذیرفته‌اند. شاعران سنی‌مذهب به مدح و منقبت اهل‌بیت بسیار متمایل شده بودند و گوی سبقت را از یکدیگر در این میدان می‌ربودند. به نظرمی‌رسد جامعه نیز این‌گونه اشعار را بسیار می‌پسندید و کم‌کاری در این باب را نشانه کم‌مایگی شاعر تلقی می‌نمود و از طرف دیگر ستایش خلفای سه‌گانه در دیوان شاعران اهل سنت، بسیار به‌ندرت و به‌صورت حداقلی یافت می‌شود به‌طوری‌که قابل‌مقایسه با مدح و منقبت امامان تشیع در این دیوان‌ها نیست که نشان می‌دهد شاعران و جامعه تمایل چندانی به این امر نداشته‌اند. مجموع موارد فوق سبب شد در دوره تیموریان باورهای شیعی بیش‌ازپیش گسترش یابد و در میان اهل سنت، تفکری متمایل به باورهای شیعی پیدا شود که زمینه‌ساز گسترش تشیع در دوره صفویه شد. نقش شاعران شیعه‌مذهب در این دوران سرودن دیوان‌هایی آکنده از منقبت امامان دوازده‌گانه و گسترش باورهای شیعی در جامعه از یک سو و رعایت ادب و تسامح نسبت به باورهای اهل سنت حاکم از دیگر سو پدیدار می‌شود. در دیوان این شاعران معمولاً ابیاتی انگشت‌شمار، در وصف خلفا یافت می‌شود، بنابراین حاکمان و جامعه اهل سنت نیز به باورهای شیعیان احترام می‌گذاشتند و باورهای شیعی بیش‌ازپیش گسترش یافت.

۱. به‌عنوان نمونه در تذکره شیخ‌محمد بن صدیق‌الکججی به خلفا توهین شده‌است (الپلاسی‌الشیرازی، ۱۳۲۶: ۱۳۰ تا ۱۳۲).

منابع و مأخذ

کتاب‌ها

- قرآن کریم
- آذری اسفراینی، نورالدین (۱۳۸۹)، *دیوان آذری اسفراینی*، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- آکا، اسماعیل (۱۳۹۱)، *تیموریان*، ترجمه اکبر صبوری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
- ابن‌حسام خوسفی (۱۳۶۶)، *دیوان محمد بن حسام خوسفی*، به کوشش احمد احمدی بیرجندی، اداره حج و اوقاف خراسان.
- _____ (۱۳۸۲)، *تازیان‌نامه پارسی*، تصحیح حمیدالله مرادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- اردستانی، پیرجمال (۱۳۷۶)، *دیوان پیرجمال اردستانی*، به کوشش ابوطالب میرعبادینی، تهران، روزنه.
- اسکندریک منشی (۱۳۷۷)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب.
- اصیل‌الدین واعظ، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۳۵۱)، *مقصدالاقبال سلطانیه و مرصدالأمال خاقانیه*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- الپلاسی‌الشیرازی، حسن بن حمزه (۱۳۲۶)، *تذکره شیخ محمد بن صدیق الکُججی*، ترجمه نجم‌الدین طارمی، تهران، پاکتچی.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۴)، *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱)، *سلسله‌های اسلامی جدید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، باز.

- تاکستن؛ رویمر؛ فریز؛ فراگنر؛ ویلسن؛ شیمل، آنه‌ماری؛ صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴)، *تیموریان*، ترجمه یعقوب آژند، مولی.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۸۹)، *دیوان جامی*، تصحیح محمد روشن، تهران، نگاه.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، قم، حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۸۶)، *تاریخ تشیع در ایران*، قم، انصاریان.
- _____ (۱۳۷۵)، *تاریخ تشیع در ایران*، قم، انصاریان.
- حسینی سعیدی، سید ابراهیم (۱۳۸۰)، *علی آئینه حق‌نما*، تبریز، احرار.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۳۳)، *تاریخ حبیب‌السیب فی اخبار افراد بشر*، ج ۴، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، خیام.
- درخشان، مهدی (۱۳۶۴)، *اشعار حکیم کسایی مروزی و تحقیقی در زندگانی و آثار او*، تهران، دانشگاه تهران.
- دولت‌شاه سمرقندی (۱۹۰۱م)، *تذکره الشعراء*، لیدن.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۱)، *لغت‌نامه فارسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- رستاخیز، سید عباس (۱۳۹۷)، *مناقب اهل بیت در شعر کهن فارسی*، قم، مورخ.
- روملو، حسن (۱۳۴۷)، *احسن‌التواریخ*، تهران، کتابخانه صدر.
- زنگویی، حسین (۱۳۸۵)، *شاعران قهستان*، تهران، روزگار.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۳)، *فروع ابديت*، ج ۱، تهران، نشر دانش.
- سلیمی تونی، تاج‌الدین حسن بن سلیمان (۱۳۹۰)، *دیوان سلیمی تونی*، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شاه‌داعی شیرازی (۱۳۳۹)، *دیوان شاه‌داعی شیرازی*، دوجلدی، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کانون معرفت.

- شجاعی، سیدعباس؛ یوسف‌نژاد، یوسف‌علی (۱۳۹۰)، *موج دریای معرفت (مجموعه مقالات همایش شیخ آذری اسفراینی)*، مشهد، کتابدار توس.
- شکفته، صغری بانو (۱۳۸۷)، *شرح احوال و آثار امیرعلیشیر نوایی*، تهران، الهدی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳)، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۴، تهران، فردوسی.
- محبوب، محمدجعفر (۱۳۸۳)، *ادبیات عامه ایران*، تهران، چشمه.
- محیی لاری (۱۳۷۳)، *توصیف آثار تاریخی مکه و مدینه و فلسفه مناسک حج در فتوح الحرمین*، به کوشش رسول جعفریان، قم، انصاریان.
- ملامحمد نامی (۱۳۸۸)، *دیوان ملامحمد نامی*، قم، ابتکار دانش.
- منصور حافظ (۱۳۷۸)، *دیوان منصور حافظ*، به کوشش احمد بهشتی شیرازی، تهران، روزنه.
- میرزا ابوالقاسمی، محمدصادق (۱۳۸۷)، *کتابخانه‌های یادمانی فارس*، تهران، فرهنگستان هنر.
- نوایی، امیر نظام‌الدین علیشیر (۱۳۴۲)، *دیوان امیر نظام‌الدین علیشیر نوایی*، به اهتمام رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.
- واعظ‌کاشفی، حسین (۱۳۹۰)، *روضه‌الشهدا*، تصحیح حسن ذوالفقاری و علی تسنیمی، تهران، معین.
- واعظ کاشفی، فخرالدین علی بن حسین (۲۵۳۶)، *رشحات عین‌الحیات*، ج ۱ و ۲، تصحیح علی اصغر معینیان، تهران، نوریانی.
- وثوقی، محمدعلی (۱۳۹۰)، *شیخ آذری اسفراینی احوال و اشعار*، مشهد، کتابدارتوس.
- هلالی جغتایی، بدرالدین (۱۳۳۷)، *دیوان هلالی جغتایی*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، کتابخانه سنایی.

مقالات

- جوزانی، اعظم، «جستاری در علل گرایش شیعی حکومتگران تیموری»، *آینه میراث*، ش ۵۳، ۱۳۹۲.

- دین پرست، ولی؛ صدقی، ناصر؛ کریمی، علیرضا؛ قانعی زوارق، علی، «مفهوم انسان کامل و امکان حکمرانی آن در اندیشه سیاسی عرفای ایرانی سده نهم هجری»، *تاریخ نامه ایران بعد از اسلام*، ش ۲۱، ۱۳۹۸.
- سالک بیرجندی، محمدتقی، «جایگاه ابن حسام در ادب فارسی»، *میراث جاویدان*، ش ۱، ۱۳۷۲.
- عابدین پور، وحید؛ فیاض انوش، ابوالحسن؛ اللهیاری، فریدون، «پیوند خوشنویسی و تشیع در عصر تیموریان»، *تاریخ اسلام و ایران*، ش ۲۸، ۱۳۹۴.
- کریمی، علیرضا، «موضع شیعیان نسبت به مغولان»، *تاریخ نامه ایران بعد از اسلام*، ش ۱۱، ۱۳۹۴.
- ناصری، عبدالمجید، «امام علی و تشیع در کلام جامی»، *معرفت*، ش ۴۰، ۱۳۸۰.
- یکه‌خانی، مهدی، «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران در دوره تیموریان با تأکید بر آداب و رسوم مذهبی»، *نشریه فرهنگ و پژوهش*، ش ۱۳، ۱۳۹۲.

اینترنت

- <https://ganjoor.net>

بازتاب تحول گفتمان آموزش در آینه نمایش‌نامه‌نویسی تجددگرا (۱۲۸۵-۱۳۲۰ ش.)

کیما چراغ‌زاده^۱
توران طولابی^۲

چکیده

تغییر و اصلاح نظام آموزشی دغدغه محوری طیفی از اندیشوران متجدد دوره متقدم پهلوی بود که به‌مثابه یک گفتمان تجددگرا در سپهر فرهنگی این روزگار جلوه یافت. نمایش‌نامه یکی از ابزارهای بیان این دغدغه‌ها بود که به‌مثابه یک گونه نوشتاری جدید قابلیت بیان مفاهیم نو را در قالبی محاوره‌ای و داستان‌وار داشت. در پژوهش حاضر ضمن واکاوی محتوای نمایش‌نامه‌های مشروطه و دوره متقدم پهلوی کوشش شده است تا ذهنیت بخشی از نخبگان تجددگرا در پیوند با امر آموزش و نسبت آن با توسعه فرهنگی کشور بررسی شود. بررسی تحلیلی محتوای این نمایش‌نامه‌ها از یک تحول در گفتمان آموزش حکایت دارد؛ تحولی که می‌توان آن را جلوه‌ای از تجددگرایی تفسیر کرد. نقد نگرش سنتی و عرضه مضامین تازه، مفهوم‌پردازی نوآیین از «وطن»، پافشاری بر ضرورت آموزش همگانی از جمله برای بزرگسالان و تأکید بر تربیت جسم دوشادوش آموزش بازتابی از این تحول گفتمانی است. همچنین تغییر رویکرد نمایش‌نامه‌نویسی دوره پهلوی در مقایسه با دوره مشروطه تابعی از شرایط سیاسی زمانه بود که با سیاست‌های دولت پهلوی در زمینه نوسازی هم‌نوایی داشت. افزون بر این، تمرکز ویژه بر مفهوم آینده بهتر برای «وطن» در این نمایش‌نامه‌ها را می‌توان بازتابی از گفتمان ناسیونالیسم دوره پهلوی دانست که ناظر بر اهمیت آموزش به‌مثابه دهلیزی برای گذار به یک کشور توسعه‌یافته و پیشرفته در تلقی تجددگرایان این عصر بود.

کلیدواژه‌ها: آموزش، تجدد، پهلوی، نمایش‌نامه، بنیان، آموزشگاه اکابر.

Education Discursive Change as Reflected in Modernist Plays (1925-1941)

Kimiya Chraghzadeh¹

Tooran Toolabi²

Abstract

Changing and reforming the educational system was the central concern of a range of modern thinkers of the advanced Pahlavi era, which appeared as a modernist discourse in the cultural sphere of this time. The play was one means of expressing these concerns, which, as a new type of writing, could express new concepts in a conversational and story-like format. In the current research, while analyzing the content of constitutional plays and Pahlavi's advanced period, an attempt has been made to examine the mentality of some of the modernist elites in connection with education and its relationship with the country's cultural development. An analytical examination of the content of these plays shows a change in the education discourse, a development that can be interpreted as a modernism manifestation. Criticism of the traditional attitude and introduction of new themes, a new conceptualization of "homeland", insisting on the necessity of education for all, including adults, and emphasizing physical education alongside education, is a reflection of this discourse evolution. Also, the change in the playwriting approach of the Pahlavi period, compared to the constitutional period, was a function of the political conditions of the time, which was consistent with the policies of the Pahlavi government in the modernization field. In addition, the particular focus on the concept of a better future for the "homeland" in these plays can be seen as a reflection of the nationalism discourse of the Pahlavi era, which focused on the importance of education as a corridor for the transition to a developed and advanced country in the view of the modernists of this era.

Keywords: Education, Modernity, Play-writing, Rezashâh, *Bonyân*, *Âmuzesh-e Akâber*.

1. M.A in History of Iran, University of Lorestan, Iran

cheraghzadeh.ki@fh.lu.ac.ir

2. Assistant Professor, University of Lorestan, Iran (Corresponding Author)

toolabi.t@lu.ac.ir

مقدمه

پیشینه ظهور ادبیات نمایشی جدید در ایران به کمتر از دو سده پیش می‌رسد. ظهور این گونه نوشتاری مدرن مجال برای دستیابی به درک روشن‌تر از مسائل اجتماعی و فرهنگی، به‌ویژه مقوله آموزش فراهم کرد. در کنار متونی چون خاطرات، نمایش‌نامه‌ها هم از جمله ابزارهای مدرنی بود که نخبگان فرهنگی و سیاسی نقد خود را از سنت بیان می‌کردند. هم‌زمان، تصور عقب‌ماندگی در مواجهه با دنیای فرنگ یا محیط‌های استعماری نوشته‌های چون قفقاز، طیفی از اندیشوران ایرانی منتقد در اواخر دوره قاجاریه را به تأمل درباره سرنوشت کشور خویش و جبران این عقب‌افتادگی واداشت. به این منظور، آن‌ها راهکارهای چندی را پیشنهاد کردند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، گذار از آموزش سنتی به مدرن بود. البته در این زمینه دولت قاجاریه به سهم خود پیشگام شده بود و حمایت از تأسیس مدارس تیشیری به سبک اروپایی، اعزام «کاروان معرفت» به فرنگ و تأسیس نهادهای آموزشی نوگرایی چون دارالفنون و مدرسه علوم سیاسی ترجمان آن بود. اما دامنه این اقدامات محدود به حلقه‌ای از اشرافیت حاکم یا دیوانی بود و فراگیر شدن آن به‌مثابه یک تغییر فرهنگی نیازمند تکاپوهای به‌مراتب بیشتری بود. دغدغه گسترش نظام آموزشی عرفی و همگانی در انقلاب مشروطه نیز طرح شد که تصویب اصل نوزدهم قانون اساسی بازتابی از آن بود. این اصل حاصل تلاش مشروطه‌خواهان برای طرح نظام آموزشی مدرن و گذار از آموزش سنتی و مکتب‌خانه‌ها بود. با این حال، دولت مشروطه، مستعجل بود و آن قدر نپایید که در جهت تحقق نظام عرفی مطلوب مشروطه‌خواهان متجدد گام بردارد و لاجرم، بار تحقق آن بر دوش دولت بعدی افتاد. دولت تجدیدگرای پهلوی آمال مشروطه‌خواهان را، این بار با روایتی اقتدرگرا و آمرانه، پی گرفت و با وضع قوانین و مقررات، توسعه کالبدی و آماری مدارس و تأسیس دانشگاه تهران به بخش مهمی از دغدغه آموزش عرفی و همگانی را پاسخ داد. در پس این اقدامات، طیفی از اهل فرهنگ حضور داشتند که در قالب‌های نوشتاری تازه‌ای چون روزنامه و نمایش‌نامه به طرح و بسط آرمان آموزش مدرن همت گماشتند. با این وصف، در پژوهش حاضر کوشش می‌شود تا سهم نمایش‌نامه‌نویسان در طرح و بسط اندیشه آموزش نوین در دوره مشروطه و دوره رضاشاه بررسی شود. پرسش محوری مقاله ناظر بر نمایاندن مشخصه‌های گفتمانی این اندیشه و خاستگاه فرهنگی آن است.

پیشینه پژوهش حاضر را بر محور دو مقوله آموزش و متون نمایش‌نامه‌ای می‌توان بررسی کرد. نخست، جایگاه محوری آموزش در تجربه تلاش ایرانیان برای گذار به تجدید این مقوله را بیشتر در کانون پژوهشگران قرار داده است. بازتاب مسائلی چون اصلاح نظام آموزشی، رشد مدارس جدید یا سهم نهادهای تبشیری در گسترش آموزش جدید در مرکز توجه پژوهشگرانی چون ناطق (۱۳۸۰)، رینگر (۱۳۹۳) و قاسمی پویا (۱۳۷۸) بوده است که پژوهش‌های خود را درباره تحول آموزش در دوره معاصر به نگارش درآورده‌اند. دوم، شماری از پژوهشگران به مقوله نمایش‌نامه‌نویسی در دوره معاصر پرداخته‌اند. ملک‌پور (۱۳۸۶) و آژند (۱۳۷۳) با پژوهش در این زمینه جنبه‌هایی همچون ادبیات نمایشی، گروه‌های نمایشی، تاریخچه نمایشنامه مدرن و تبار آن در ایران یعنی تعزیه و تئاتر جدید را بررسی کرده‌اند. جایگاه پیشرو آخوندزاده در سپهر فکری و ادبی ایران هم باعث شده است که این چهره روشنفکر از چند منظر برای پژوهشگران جلب توجه کند. برای نمونه، مهرداد کیا (۱۹۹۸) با تکیه بر متون نمایش‌نامه‌ای به بررسی نگاه این روشنفکر به مقوله زن در نسبت با اسلام و تجدید پرداخته است.

مسئله پژوهش حاضر، واکاوی و تبیین تحولی است که در گفتمان فرهنگی حاکم بر نهاد و نظام آموزش در اواخر دوره قاجاریه و مقطع نخست دوره پهلوی رخ داده است. به این منظور، نمایش‌نامه‌ها به عنوان جلوه و بیانی از این روند تجدیدگرایی انتخاب شده است. هدف آن است که از رهگذر بررسی تحلیلی محتوای این نمایش‌نامه‌ها پرتو دیگری بر تاریخ آموزش مدرن ایران و متولیان طرح بسط آموزش عرفی و همگانی افکنده شود. رخنه در نگرش فروکاهانه و مبتنی بر امر سیاسی و متمرکز بر عملکرد کنش‌گران و نخبگان سیاسی بر نوع روایت مقوله آموزش و تجربه ایرانیان در گذار به تجدید با گسترش دامنه منابع کم‌تر دیده شده و مغفول امری ضروری می‌نماید. در تحقق آموزش جدید نخبگان فرهنگی تجدیدگرا و چهره‌های متکثری دست داشته‌اند که روزنامه‌نگاری زنان و نمایش‌نامه‌نویسان در آن سهم معینی داشته‌اند. نقد ساختارهای فرهنگی موجود، آشنایی مخاطبان با مفاهیم نو و آماده‌سازی زمینه نوسازی و ارتقای قوانین بخشی از دستاوردهای این کنش‌گران فرهنگی بود.

در چند سال اخیر روایت تجدد فرهنگی از چشم‌انداز متون سفرنامه‌ای، خاطرات و روزنامه‌ها بیشتر مورد توجه پژوهشگران بوده و بررسی این موضوع از دریچه نمایش‌نامه‌ها کمابیش مغفول مانده است. بررسی محتوای نمایش‌نامه‌های دوره مشروطه و مقطع نخست پهلوی بیانگر دو بُعد نگرش انتقادی و ارائه راهکار برای مقوله آموزش است:^۱ نخست، انتقاد به فرهنگ عمومی و ساختارهای قانونی موجود که نمایش‌نامه‌نویسان آن را سنتی می‌دانستند. بُعد دوم ناظر بر ارائه راهکارهایی برای بسط و تحول نظام آموزشی به فراخور قابلیت‌ها دولت‌های مستقر است. گفتنی است که شیوه انتقاد و به تبع آن راهکار نمایش‌نامه‌نویسان تابعی از وضعیت ایران در دوره مشروطه و رضاشاه است و گفتمان مسلط هر دوره در دو مقوله انتقاد و راهکار تأثیر معین خود را نهاده است.

نمایش‌نامه‌نویسی، تجدد و آموزش

اقتضای عصر مدرن ظهور گونه‌های ادبی تازه‌ای بود که ظرفیت و کارآمدی بیشتری برای بیان عواطف و دغدغه‌های بشر این روزگار داشته باشد. خاستگاه اولیه و اصیل این گونه‌های ادبی، اروپا در سپیده‌دم عصر مدرن بود و بانی آن، بورژوازی روبه‌ظهوری که قصد در انداختن طرح تازه‌ای از الگوی زندگی اجتماعی و تعریف جایگاه خود در عرصه سیاست داشت. در این میان، نمایش‌نامه به مثابه یک گونه ادبی محبوب در خدمت هدف مذکور قرار گرفت. ویلیام شکسپیر،^۲ ادیب شهیر انگلیسی در سده دهم/شانزدهم، این گونه ادبی را به خدمت اندیشه‌های فلسفی ژرف خویش درآورد و ژان باتسیت مولیر،^۳ همتای پرآوازه او در سده یازدهم/هفدهم نمایش‌نامه را به مقام یکی از محبوب‌ترین و مؤثرترین گونه‌های ادبی

۱. برای نگارش این پژوهش نمایش‌نامه‌های زیر نیز بررسی شد اما موضوع آموزش از درون مایه‌های مورد توجه نویسندگان آن‌ها نبود: وزیر خان لنکران، خرس قولدوریاسان (دزدافکن)، مرد خسیس، وکلاء مرافعه، ملاابراهیم خلیل کیمیاگر، مازیار، اتللو، طیب اجباری، طریقه حکومت زمان خان بروجردی، استاد نوروز پینه‌دوز، تیاتر ضحاک، سرگذشت اشرف‌خان حاکم عربستان، کربلا رفتن شاه‌قلی میرزا، عشق‌بازی آقاهاشم خلخالی، مشروطیت ایران، رستاخیز شهیراران ایران، شب هزارویکم، جنگ مشرق و مغرب یا داریوش سوم، آخرین یادگار نادرشاه، سرگذشت پروانه، عجب پکری، در راه مهر، دوست خود را بشناس، آدم و هوا، حسن صباح و خیام و نظام‌الملک، شیفته حافظ، سه عاشق پررو، لباس قاضی، اوشین پایل، تربیت ناهل، کفش حضرت غلمان، تأثیر زن وظیفه‌شناس، جیجک علیشاه، تیاتر مستبدین، تیاتر جدید، ارباب فرج‌الله یا همبستر منفعل، وطن در خطر است، اسرار یک حوزه سیاسی، وداع، وعده پاییز، پرندة آبی، سربزنگاه، پروین دختر ساسان، مکالمه خسرو و برزو، عشق و وظیفه، حس مادری یا زندگی تاریک.

2. William Shakespeare (1564-1616)

3. Jean-Baptiste Poquelin Moliere (1622-1673)

زبان فرانسه برکشید (Grene, 1984: ii-ix). ایرانیان از گذشته دور صاحب گنجینه‌ی پربراری از ادبیات کلاسیک بودند که محتوای برخی گونه‌های آن از جمله «تمثیل» به نمایش‌نامه نزدیک بود. اما آشنایی آن‌ها با نمایش‌نامه مدرن و اقبالشان به این گونه ادبی جدید، افزون بر تحول فرهنگی، مدیون ارتباطی بود که زبان فارسی از رهگذر همت مترجمان با ادبیات نوگرایی فرانسوی، روسی و ترکی یافت.^۱ در این زمینه، ایرانی تبارانی چون فتحعلی آخوندزاده (د. ۱۲۹۵ ق.) که در محیط‌های فرهنگی بیرون ایران پرورش یافته بودند، سهم پررنگی داشتند. آخوندزاده «طیاطر» را «شرف فنون یوروپا» می‌دانست و آن را ابزار کارآمدی برای بیان اندیشه‌های نوگرا و سنت‌شکن خویش یافت (میرزاآقا تبریزی، ۱۳۳۵: ۲۱۴). او «تمثیلات»ش را به ترکی نوشت که زبان توده مردم مسلمان قفقاز بود و نزد روس‌ها نیز محبوبیت بیشتری از زبان فارسی داشت. با تلاش کسانی چون میرزاآقا تبریزی در زبان فارسی نیز راهی برای آشنایی بیشتر با این فن جدید گشوده شد (میرزاآقا تبریزی، ۱۳۳۵: سیزده و چهارده). میرزاجعفر قراجه‌داغی هم در ۱۲۹۱ ق. تمثیلات را به فارسی ترجمه کرد و گام مهمی در معرفی نمایش‌نامه به این زبان برداشت. مقصود قراجه‌داغی به گفته خودش وارد کردن «فن جمیل» تئاتر به زبان فارسی بود (آخوندزاده، ۱۳۵۶: ۱۷).

در کل، تأثیرپذیری از سپهر فرهنگی متحول قفقاز که روند تجدد و نوسازی را بر مدار استعمار روسی تجربه می‌کرد^۲ یکی از مؤلفه‌های شاخص نمایش‌نامه‌نویسی فارسی در ایران این روزگار است. حضور پرشمار مهاجران ایرانی جویای کار در قفقاز روسیه، این سرزمین را به محیط مساعدی برای تکاپوی فرهنگی تبدیل کرده بود. اجرای نمایش‌نامه در تالار

۱. البته پیشینه آشنایی ایرانیان با هنر تئاتر به اوایل دوره قاجاریه بازمی‌گردد. کسانی که در این مقطع در کسوت سفیر، نماینده سیاسی یا در هیئت طلاب معرفت و شاهزاده راهی روسیه و فرنگ می‌شدند، گاه دیداری از تماشاخانه‌ها داشتند و در «حیرت‌نامه»های خود از آن می‌نوشتند. بعدها شاهان قاجار و بازرگانان و جهانگردان به آنان پیوستند و از جذابیت «طیاطر» یا به ترجمه خودشان «تماشاخانه» نوشتند. گزارش ارزنده میرزامصطفی افشار از دیدار خسرومیرزا از یک تئاتر روسی در سن پترزبورگ، گزارشی پیشگام است. نک: میرزامصطفی افشار، ۱۳۴۹: ۲۷۸.

۲. روند نوسازی قفقاز در مراحل اولیه، محیط‌های گرجی و ارمنی‌نشین قفقاز را متأثر نمود و سپس، جمعیت‌های مسلمان و ترک از آن تأثیر پذیرفتند. تا نیمه دوم سده سیزدهم/نوزدهم، تفلیس کانون اصلی این تحولات بود و چهره‌های فرهنگی پیشگامی چون آخوندزاده، میرزاعظیم شیروانی و حاجی‌بگوف در همین محیط پرورش یافتند. برای آگاهی بیشتر نک: خاطرات پرنس ارفع، ۱۳۷۸: ۵۳، ۸۵-۳۱۷، ۳۲۵-۳۱۷؛ رئیس‌نیا، ۱۳۵۸: ۵۴-۶۰ و:

Scwietochowski (1985), p. 23-30; Kia, p. 1-5.

حاجی‌زین‌العابدین تقی‌یف بادکوبه جلوه‌ای از این پویایی فرهنگی بود (رنجبر فخری، ۱۳۸۳: ۱۵). ایالات گیلان و آذربایجان نیز به‌واسطه همجواری با روسیه و قفقاز تأثیرپذیری بیشتری از این محیطها داشتند. برخی آثار کمدی‌موزیکال عزیز حاجی‌بگوف (۱۸۸۵-۱۹۴۸ م.) مانند «او اولماسین بو اولسون» یا «آرشین مال‌آلان» در تبریز به اجرا درمی‌آمد (رئیس‌نیا، ۱۳۵۷: ۱۰، ۱۵۱-۱۵۶). وی به‌واسطه ارتباط با تفلیس و الهام از ادبای شاخص روسیه در سده سیزدهم/ نوزدهم یعنی پوشکین، لرمانتوف و گوگول توانسته بود جایگاه ممتازی در عرصه ادبیات و موسیقی برای خود دست‌وپا کند.

همجواری آذربایجان با عثمانی و ارتباطات فرهنگی تبریز و استانبول هم دریچه دیگری به روی ادبیات مدرن می‌گشود. در عثمانی این روزگار نیز روند اصلاحات تجددگرا در چهارچوب «تنظیمات» جریان داشت و فصل تازه‌ای در تاریخ ادبیات ترکی گشوده شد. با ظهور نسلی از روشنفکران که از آن‌ها با عنوان نوعثمانیان یاد می‌شود گونه‌های مدرن نوشتاری همچون روزنامه، رمان و نمایش‌نامه قوت گرفت. چهره‌های شاخصی این جریان با گذار از شیوه اصلاحات پیشین که مردانی چون مصطفی رشیدپاشا (۱۸۰۰-۱۸۵۵ م.) در رأس آن قرار داشتند کوشیدند نقد ساختار قدرت را در کانون توجه خود قرار دهند. این جریان با ظهور چهره‌های ممتازی همچون ابراهیم شناسی (۱۸۲۶-۱۸۷۱ م.) و نامق کمال (۱۸۴۰-۱۸۸۸) و نگارش نمایش‌نامه‌هایی چون «ازدواج شاعر»^۱ و «وطن یاخود سیلیستره»^۲ در مسیر متفاوتی گام نهاد. گفتنی است نمایشنامه وطن در تهران و تبریز اجرا و با استقبال مواجه شد (ملک‌پور، ۱۳۶۳: ۴۷، ۵۰؛ کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۱: ۵۲).

تلاش دولت‌مردان و طیفی از نخبگان فرهنگی تجددگرا در دوره قاجار به در قالب‌های متفاوتی بروز یافت که برخی جلوه‌های آن تأسیس نهادهای آموزشی مدرن همچون دارالفنون، تأمل متفکران سیاسی در مسئله آموزش به‌مثابه راهکاری برای برون‌رفت از بحران و اصل اجباری بودن آموزش در قانون اساسی بود. دارالفنون آن قدر در تربیت دانش‌آموختگان تأثیرگذار بود که برخی تجددخواهی، مبارزه با خرافات، نشر افکار

1. Şair Evlenmesi

2. Vatan Yahut Silistre

آزادی‌خواهانه را مدیون نسل برآمده از این نهاد بدانند (آرین‌پور، ۱۳۷۲: ۲۵۸). برخی دیگر از نخبگان فرهنگی با طرح مسئله آموزش در نمایش‌نامه‌ها به سهم خود منادی ضرورت بسط آموزش مدرن شدند.

در عصر تجدد نگارش آثار متفاوت به اندیشوران امکان گفت‌وگوهای ملی و فرامرزی داد تا بر دامنه وسیع‌تری از مخاطبان تأثیر بگذارند. ضمن اینکه امکان آموشد به خارج از مرزهای جغرافیایی به‌ویژه به اروپا امکان شناخت و تأثیرپذیری از فرهنگ و رخدادهای سیاسی نقاط مختلف جهان را برای متفکران و سیاحان ایرانی فراهم کرد. در روزگار تسلط نظام گفتاری و مهم‌ترین عنصر آن یعنی منبر، منابع نوشتاری جدید چون روزنامه جایگاهی نداشتند. اما طرح مطالبات نو ضرورت پیوند میان روشنفکران و مردم را مطرح کرد که یکی از مهم‌ترین ابزارهای آن روزنامه بود (یزدانی، ۱۳۸۶: ۵۹) که به‌واسطه آن امکان سخن گفتن از مقوله آموزش هم فراهم شد. برای مثال، در روزنامه *حبل‌المتین* از ضرورت تحصیل در مدارس «نظامی و عملی» برای «نونهالان» سخن به میان آمد (حبل‌المتین، ش ۲۰۱، ۱۳۲۵: ۴). البته تلاش برای طرح چنین موضوعی یا تشویق تأسیس مدارس منحصر به روزنامه‌های نام‌آشنا و ملی نبود و نویسندگان روزنامه‌های محلی به این موضوع می‌پرداختند. در یکی از مقالات این روزنامه اشتیاق به تحصیل موتور محرکه ترقی دانسته شده است (کوکب‌دری، ۱۳۲۵: ۱-۵).

نمایش‌نامه هم در کنار دیگر گونه‌های نوشتاری نوظهور از جمله رهاوردهای عصر تجدد بود که بخشی از نخبگان فرهنگی تجددگرا از آن برای بیان دغدغه‌های خود در زمینه مقوله آموزش و موانع پیش روی آن بهره گرفتند. سابقه نمایش به نمایش‌های آیینی همچون تعزیه می‌رسید که حالا با تغییر درون‌مایه و زبان در خدمت مظاهر مدرن درآمده بود. در عصر مدرن کشاکش خیر و شر در نمایش‌های آیینی جای خود را به درون‌مایه‌هایی در نمایش‌نامه داد که هرچه بیشتر به سمت «مردمی‌تر» شدن گام نهاد و طی آن زبان گفتار از زبان فاخر نوشتاری فاصله گرفت (آشوری، ۱۳۹۹: ۱۴۴ و ۲۱۰-۲۱۲). این گونه نوظهور قابلیت آن را داشت که به دور از زبان پیچیده نوشتارهای کلاسیک به نگارش دربیاید و با زبان جامعه ارتباط برقرار نماید. گزارش‌های مربوط به مقبولیت روزنامه *صوراسرافیل* در

مکان‌های عمومی و قهوه‌خانه‌ها حکایت از پیوند زبان ساده جدید با زیست روزانه مردم دارد (یزدانی، ۱۳۸۶: ۸۱-۸۳). نمایش‌نامه‌نویسان هم در کنار دیگر نویسندگان گونه‌های نوظهور زبان دشوار سنتی را که طیف دیوانی نمایندگی‌اش می‌کردند کنار نهادند. دیوانیان از رهگذر زبان خود خوانندگان را تحت تأثیر قرار می‌دادند و قدرت را به انحصار خود درمی‌آوردند (Kia, 1998: 5). وانگهی، معماری عصر مدرن هم در جهت سازگاری با این تغییرات بناهای نوی چون نمایش‌خانه و سالن‌های تئاتر را برکشید که به یاری بیان این دیدگاه‌ها و گسترش میزان مخاطبان بیاید (Leerssen 2013: 11-12; Leerssen 2011: 258-259). ضرورت بیان دغدغه‌های اجتماعی و فرهنگی مرتبط با زندگی مردم در نمایش‌نامه به زبانی ساده را می‌توان در نمونه «عروسی آقاحسین» ردیابی کرد. نویسنده این نمایش‌نامه با کاربست واژه‌های محاوره‌ای چون «سوات» و نام‌هایی چون کل‌ابل، مش‌احمد و داش‌اسمال می‌کوشد با دامنه وسیعی از جامعه پیوند برقرار کند که قرار است با زبان خودشان به سوی تجدد سوقشان دهد.

تلاش برای تسهیل مسیر آموزش امری محوری برای روشنفکرانی چون آخوندزاده، مستشارالدوله یا طالبوف بود. مستشارالدوله با نگارش رساله‌ای با عنوان گنجینه دانش برای اطفال نوآموز در قالبی نمایش‌گونه بر محور گفت‌وگوهای آموزگار و دانش‌آموزان کوشید گامی جهت تسهیل امر آموزش بردارد (مستشارالدوله، ۱۳۰۲: ۲-۳). طبیعتاً امر آموزش برای مستشارالدوله جهت گذار به جامعه‌ای پایمند به قانون که او آرمانش را در سر می‌پروراند، ضروری می‌نمود؛ امری که در اصول مندرج در «یک کلمه» در قالب ضرورت «بنای مکتب‌خانه‌ها و معلم‌خانه‌ها برای تربیت اطفال فقرا» بازتاب یافت (مستشارالدوله، ۱۳۸۷: ۵۱۳).

تجدد حق‌مدار مسیری برای بازتعریف کودکی بر اساس مؤلفه‌های نو پیش رو نهاد؛ امری که پیش از آن رایج نبود. نبود آموزش اجباری، سیطره نگرش سنتی بر کودکی و دشواری امرار معاش، کودکان را به گزینه مناسبی برای کار تبدیل کرده بود (حاتمی، ۱۴۰۰: ۳۴). این در مورد دختران وضعیت بغرنج‌تری داشت و آن‌ها در همان سنین کودکی وارد چرخه ازدواج و فرزندآوری می‌شدند. حال نویسندگان روزنامه‌ها، مشخصاً روزنامه‌های زنان و

نمایش‌نامه‌نویسان با نقد انگاره‌های سنتی این نگرش قدرتمند را به پرسش می‌گرفتند (عالم نسوان، ۱۳۹۹: ۳۲-۴۲؛ همان، ۱۳۰۵: ۵-۷).

عصر مشروطه: پیوند نمایش‌نامه‌نویسی و آموزش

سرتیپ: به‌به انشالله مبارک است، مبارک، مبارک. خوب بگو فرزندم این نان می‌شود یا آب می‌شود؟ فرزند اینها هیچ‌کدام برای فاطمی تمبان نمی‌شود. این را باید گذاشت در کوزه آبش را خورد. هزار تا از اینها قربان یک فرمان سرهنگی قدیم.

نمایش‌نامه‌نویسی عصر مشروطه آغازگر انتقاد از وضعیت تحصیل در قالب گفت‌وگوهایی بود که در یک سوی آن حافظان سنگر سنت و در سوی دیگر حاملان دانش جدید ایستاده بودند. عصر مشروطه پیش‌درآمدی برای طرح این موضوع در قالب نمایش‌نامه بود. نگاه پندارمیرزا که علت ضعف ایران را در «بی‌حسی و بی‌علمی مردم» جست‌وجو می‌کند بیانگر نگرش نمایش‌نامه‌نویسان عصر مشروطه به مقوله آموزش و تلاش برای گشودن دهلیزی به تغییر است (احساسات جوانان ایرانی،^۱ ۱۳۳۳ه.ق: ۳). از زبان این نمایش‌نامه‌نویسان دیگر کسی بی‌سوادی را برنمی‌تابد. شاهد دیگر این نگرش در دوره مشروطه گفته یکی از چهره‌های نمایشنامه مؤیدالممالک است که دوست دارد به آن‌هایی که مانع سوادآموزی‌اش شده‌اند بدوبیراه بگوید: «خدا بگم چکار کند آن‌هایی را که نگذاشتند ما درس بخوانیم» (حکام قدیم و جدید، ۱۳۳۴ه.ق: ۱۰-۱۴).

گفت‌وگوی سرتیپ و فرهادخان در اثر مؤیدالممالک بیانگر کشاکش نگرش سنتی و متجدد به مقوله آموزش است تا نویسنده راهی برای تغییر بگشاید. سرتیپ با عتاب قرار دادن فرهاد، نماینده نگرشی است که «آکتون ماکتون، تیارت میارت» را نکوهش می‌کند و نان و آب را در تحصیل نمی‌بیند. این گفت‌وگو آینه تلاش طیف متجددی است که به دنبال تغییر در «آتیه وطن عزیز» است تا با تکیه بر جوانانی چون فرهاد «روبه‌ترقی و آبادانی گذارد» و به نتایج بزرگی برسد. وقتی پس از ردوبدل شدن چند مکالمه، یکی دیگر از

۱. این نمایشنامه‌ها در کتاب‌های مختلفی منتشر شده‌اند که در فهرست منابع نام آن‌ها ذکر شده است.

شخصیت‌های نمایش نامه «سرود ملی» می‌نوازد، بار ناسیونالیستی این نگرش هویداتر می‌شود (عشق در پیری، ۱۳۳۲ه.ق: ۱۰) و گویا آرمان نمایش نامه‌نویس دست‌کم روی کاغذ محقق می‌شود.

فرهادخان: آفاجان تصور می‌کنم که این بنده در تحصیلات خود شرمنده و مجنون نباشم و نتیجه زحمات این چندساله را عنقریب در مملکت خودمان بی‌منت این و آن بردارم و در آتیه وطن عزیز ما ایران به دست امثال ما جوانان رو به ترقی و آبادانی گذارد... (عشق در پیری، ۱۳۳۲ه.ق: ۲۵۴).

در جهان سنتی هویت‌ها عمدتاً در قالب‌های کلانی چون خانواده، محله یا قوم تعریف می‌شدند. در روزگاری که فرزندان عموماً با انتخاب‌هایی ازپیش‌تعیین‌شده مواجه بودند، نمایش‌نامه‌نویسان برای رخنه در این نگرش دست به قلم می‌بردند. به‌رحال فردیت حاصل عصر تجدید بود و این دیدگاه را پیش می‌کشید که افراد با تکیه بر توانمندی‌های فردی و بهره‌گیری از آموزش مدرن راه آینده‌شان را برگزینند. برخی نمایش‌نامه‌ها از این منظر بر آموزش دست گذاشته‌اند. مؤیدالممالک در نمایش‌نامه خود از زبان یک خدمتکار به ملامت والدینی پرداخته است که فرزندان‌شان را از تحصیل محروم کرده و به تعبیر او به «نوکری» وامی‌دارند (همان: ۴۰). نمایش‌نامه‌نویسان این نگرش را پیش کشیدند که فرزندان باید از انگاره سنتی پیش گرفتن حرفه پدری دست بکشند و علایق خود را پی بگیرند (احساسات جوان ایرانی، ۱۳۳۳ه.ق: ۱)؛ برجسته کردن «خود» در برابر جامعه‌ای گرفتار هویت‌های جمعی یک ساختارشکنی به شمار می‌رود که نمایش‌نامه‌نویسان حامل بخشی از آن بودند. البته تسلط گفتمان ناسیونالیستی درنهایت تحصیل را امری در خدمت وطن معرفی می‌کند و «خود» در برابر آرمان ترقی «وطن» ناچیز انگاشته می‌شود. شاهد این مدعا آنجایی است که نویسنده یکی از نمایش‌نامه‌ها اذعان می‌کند که مواهب تحصیل برای وطن بیشتر از فرد است (همان). زمانی که «فرنگی‌مآبی» برخی درس‌خواندگان فرنگ و فراموشی «زبان مادری و وطنی» در معرض نقد این نویسندگان قرار می‌گیرد، بعد دیگری از همین نگرش در برابر دید خواننده قرار می‌گیرد. به باور آنان این گونه‌ای «تحقیر زبان ملی و مذهب ملی» و «بدبختی، بیچارگی و نادانی» است و از سوی این دانش‌آموختگان قابل پذیرش نیست (همان: ۲ و ۳؛ انجمن محسنیه، ۱۳۲۸ه.ق: ۱۱).

افزون بر درون‌مایه نمایش‌نامه‌هایی که با محوریت انتقاد از وضعیت آموزشی و ضرورت بسط آن به نگارش درآمده‌اند، گاهی اجرای آن‌ها در تماشاخانه‌ها هم کمکی در راه این موضوع بود. بدین ترتیب که وجه حاصل از نمایش صرف کارهای خیریه می‌شد که ساخت مدارس از جمله آن‌ها بود. وقتی زنان و بخشی از جامعه تجار پادرمیانی کردند که می‌توانند برای تشکیل بانک ملی در ایران پیشقدم شوند (مشروح مذاکرات مجلس، ۱۳۳۴ ه.ق: ۱۲)، بروز بیرونی تلاش برای برداشتن مصائب کشور با مشارکت عمومی بود. این کنش در ایران عصر مشروطه با این نگرش که دولت قرار نیست متولی همه امور باشد رونق گرفت. جمع‌آوری اعانه برای کمک به مناطق سیل‌زده، احداث سالن تئاتر، کتابخانه، مدرسه، دارالایتام و پرورشگاه از جمله موضوعاتی بود که در این مقطع مورد توجه قرار گرفت. گاهی هم‌زمان با اجرای تئاتر این اعانات جمع‌آوری می‌شد (حبل‌المتین، ۱۳۲۵: ۴).

نگاهی به برخی روزنامه‌های این دوره بیانگر آن است که اعانه‌های جمع‌آوری شده از برگزاری نمایش‌ها صرف امور فرهنگی از جمله آموزش می‌شد. برای مثال گروه نمایشی «شرکت فرهنگ»، «شرکت نمایش ایرانیان» و «هیأت تاتر امید ترقی» که بخشی از درآمد حاصل از اجرای نمایش را صرف ساخت مدرسه و توسعه معارف کردند (آرین‌پور، ۱۳۷۲: ۲۹۱؛ ملک‌پور، ۱۳۶۳: ۳۷؛ کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۱: ۵، ۷، ۱۳ و ۱۵، ۱۹). بنابراین نمایش‌نامه‌ها چه در متن خود و چه پس از اجرا واسطه‌ای برای پیوند با مسائل فرهنگی و بسط نظام آموزشی مدرن بودند.

مؤیدالممالک فکری در اواخر دوره قاجاریه تئاتر را «بیدارکننده خفتگان و هوشیارکننده مدهوشان» خواند (عشق در پیری، ۱۳۳۲ ه.ق: ۹)، اما الزاماً بیداری خفتگان از خواب برای تحول امر آموزش کفایت نمی‌کرد. آموزش در دولت تمرکزگرایی که متولی نوسازی به سبک‌وسایق مدرن شد بیشتر در کانون گفت‌وگو قرار گرفت. نمایش‌نامه‌نویسان عصر مشروطه به مقوله آموزش توجه کرده و به نقد شاکله سنتی آموزش پرداختند، دولت پهلوی و نخبگان فرهنگی تجددگرای هوادار آن هم بازوی تعین‌بخش این امر بودند.

دوره پهلوی: نمایش‌نامه‌نویسی بر مدار نوسازی

نمایش‌نامه‌نویسی در دوره پهلوی هم تداوم یافت و این بار خود را با گفتمان زمانه که

بر محور نوسازی، استقلال و تمامیت ارضی ایران صورت‌بندی شده بود، تطبیق داد. قانون اساسی مشروطه بر امر آموزش دست گذاشته و آن را به‌مثابه دغدغه‌ای محوری مطرح کرد، اما در دوره پهلوی تلاش برای تعیین بخشی به آرمان بسط نظام آموزش وجه عملی به خود گرفت. وانگهی، امر آموزش از منظر تقویت میهن‌دوستی که از محورهای گفتمان زمانه بود هم برای دولت‌مردان و نخبگان تجدیدگرای وقت دارای اهمیت بود. این مسائل سبب شد تا نمایش‌نامه‌نویسی دوره پهلوی شکلی از تحول را در زمینه مقوله آموزش تجربه کند. بنابراین در برخی نمایش‌نامه‌ها برای تأکید بر اهمیت موضوع به داشتن سواد حتی برای سرایدار و باغبان خانه هم اشاره شده است؛ نوعی تأکید از سوی نویسنده تا ژرف بودن موضوع سوادآموزی را نشان دهد (عروسی آقاحسین، بی‌تا: ۳) درج بخشی از این گفت‌وگو بتواند به درک بهتر موضوع کمک می‌کند:

کل‌ابل: مشدی احمد گلی به گوشه اون جمالت تو قرار بود کاری که می‌گفتی برا ما صورت بدهی.

مشدی‌احمد: مرگ خودت خجالت کشیدم بیام، واسه اینکه وقتی رفتیم اون آقا رو ببینم گفت این آدمی را که می‌خواهی واسه ما بیاری سوات داره یا نه؟ گفتم خیر آقاجون سوات نداره. ارباب گفت میدونی چیه آدم بی‌سوات چشمش کور بشه بره عملگی کنه. ما رو میگی آب شدیم رفتیم تو زمین. بعد گفتیم آقاجون اگه سوات نداره عوضش خیلی زرنگه، چشم‌پاکه، دزد نیس، حقه‌باز نیس، ارباب برگشت گفت کاش همه این عیب‌ها رو داشت ولی یه کوره‌سواتی داشت.

کل‌ابل: خوش‌مصوب می‌خواستی بگی پسرش سوات داره.

مشدی‌احمد: چه خیالاتی می‌کنی، گفتم پسرش سوات داره، کلاس دو هم میره. گفت ابدأ ابدأ حاضر نیستم قبولش کنم حتی حاضریم از خودم پول هم بدم اون بچه مدرسه بره و درسش رو تموم کنه (همان).

درحالی‌که داشتن سواد امر چندان رایجی نبود، برخی نویسندگان کوشیده‌اند نشان دهند که برخلاف گذشته، افراد بی‌سواد در جامعه خجالت‌زده می‌شوند (همان). زمانی که نویسنده

این نمایش‌نامه بی‌سوادها را «احمق و دیوونه و همه چیز» می‌خواند راوی نگرانی ژرفی است که در پی تغییر بنیۀ آموزشی فرسوده است؛ نگرانی‌ای که در این نمایش‌نامه از زبان داش‌اسمال روایت می‌شود اما زبان دغدغۀ نویسندگان نمایش‌نامه‌هاست (همان: ۴). بدین‌سان تلاشی که در اواسط دورۀ قاجاریه آغاز شده بود، در دورۀ مشروطه بروز بیرونی بیشتری پیدا کرد و در دورۀ رضاشاه به فراخور گفتمان مسلط زمانه رنگ‌وبوی عملی به خود گرفت.

وقتی عیسی صدیق در تماشاخانۀ شاتله^۱ پاریس نمایش «دور دنیا در هشتاد روز» را به نظاره نشست، عقب‌ماندگی مشرق‌زمین و پیشرفت‌های غرب برایش جلوه یافت و بی‌درنگ ریشه آن را در مقولۀ «تحصیل» دید (صدیق، ۱۳۴۰: ۵۱). افزون بر مسئلۀ آموزش و توجه نخبگانی چون صدیق به آن، تأکید بر راسخ‌تر شدن در امر آموزش تلنگری است که به‌واسطۀ حضور در تماشاخانه و دیدن یک نمایش زده می‌شود. بخشی از دغدغۀ نمایش‌نامه‌نویسان متوجه نقد جامعه‌ای است که سوادآموزی در آن رونق و اعتبار چندانی نداشت. برخی نویسندگان اذعان می‌کنند همه «بلاهایی» که بر سر انسان می‌آید حاصل بی‌سوادی است. وانگهی به این موضوع هم بسنده نکرده و توجه خود را بر اسباب شکل گرفتن این وضعیت هم گذاشته‌اند. ریشه این گاهی به بی‌توجهی و ناآگاهی خانواده‌ها نسبت داده شده که فرزندان خود را راهی مدرسه نکرده‌اند. روی دیگر سخن هم متوجه نبود آموزشگاه و نیز ساختار سنتی آموزش در ایران است. از نگاه آنان در کنار چنین ساختاری، شیوه‌های سنتی چون کتک زدن هم راه نوآموزان را تنگ یا برای همیشه به بن‌بست می‌کشاند (آموزشگاه اکابر، ۱۳۱۷: ۵). قرار بود ساختار میرزامحور سنتی کنار زده شود و به جای مکاتبی که با تمام کردن عم‌جزو^۲ و گرفتن کله‌قندی از محصلان به آموزش پایان می‌دادند، مدارس برپا شود که در آن هدف آموزش و تربیت دانش‌آموزان باشد و از این ساختار کهنه برگردد (همان). در جای‌جای این نمایش‌نامه به مذمت بی‌سوادی و عواقبی

1- Théâtre de Châtelet

۲. مراد از آن جزء سی‌ام قرآن است که عمدتاً در مکتب‌خانه‌ها به کودکان آموزش داده می‌شد. جزء سی‌ام با سورۀ نبأ آغاز می‌شود و نخستین آیه این سورۀ «عم یتسائل» است. به همین دلیل به عم‌جزو شهرت یافته است. نک: موسوی املی، سیدمحسن، «عم‌جزو»، بشارت، ۱۳۸۷، شماره ۶۹

پرداخته شده است که به زعم نویسنده دامن خود فرد را می‌گیرد و زبانه‌های آتش آن به خانواده و اطرافیان فرد هم می‌رسد (همان: ۴).

بخشی از تلاش نمایش نامه نویسان مقطع نخست پهلوی متوجه این است که جامعه را قانع کنند دانش آموختگانی که از غرب برگشته‌اند عنادی با دین و سنت‌های فرهنگی ایران ندارند. آنان این جوانان را وطن پرستانی توصیف کرده‌اند که هدف‌شان «یادگیری علوم و صنایع جدید و برطرف نمودن احتیاجات وطن» است. جلوه آن گفت‌وگوی ایرج نماینده نگرش نو و حاجی محمد، نماینده اندیشه سنتی است (ایرج خان می‌رود فرنگ، ۱۳۰۷: ۵). البته این نگرش در متون عصر قاجاریه و مشخصاً رساله مستشارالدوله برای آموزش نوآموزان هم به چشم می‌خورد؛ آنجا که جهانگیر، یکی از دانش‌آموزان در پاسخ آموزگار مقصود تربیت را مهیا ساختن «اشخاص دیندار و کارآمد که در خدمت پادشاه دادگر رعیت پرور و در راه وطن جان خود را فدا کنند» معرفی می‌کند (مستشارالدوله، ۱۲۹۰: ۳-۵). حامیان دیدگاه‌های سنتی اعزام فرزندان به خارج از کشور برای تحصیل و پوشش‌هایی چون کت و شلوار را رهاورد از غرب برگشتگان و نوعی مغایرت با دین برشمرده‌اند (ایرج خان می‌رود فرنگ، ۱۳۰۷: ۱۰). ظهیرالدینی با این نمایش نامه کوشید تا از رهگذر نقد نگرش باورمندان به حفظ سنت در مقوله آموزش بتواند سنگر تجدد برای آموزش جدید را حفظ کند.

آموزش زنان در خدمت ناسیونالیسم

چرخ زن را خدای کرد بحل	قلم و لوح، گو: به مرد بهل
کاغذ او کفن، دواتش گور	بس بود گر کند به دانش زور

سده‌ها پس از سرودن این شعر توسط اوحدی مراغه‌ای (۶۷۳-۷۳۸ ق.)، تجددگرایان عصر پهلوی همچون صدیق، فرهنگی که در پس آن بود را به باد انتقاد گرفتند تا زمینه‌ای برای نقد سنت و پیش کشیدن ضرورت بسط آموزش از جمله برای زنان فراهم کنند (صدیق، ۱۳۵۴: ۳۰۹). برقرار کردن نسبت میان آموزش و ناسیونالیسم در اواخر دوره قاجاریه در دیدگاه کسانی چون کاظم‌زاده ایرانشهر و تقی‌زاده بازتاب یافت و این اندیشوران آن را نقطه‌ای کانونی برای تقویت «وطن دوستی» تلقی کردند (شاهمرادی و رحمانیان، ۱۳۹۹:

۲۶-۳۷). به‌رحال امر آموزش از دوره قاجاریه در کانون توجه قرار گرفت و آموزش زنان هم در این دوره دستخوش تغییراتی شد که حاصل آن برقراری مکاتبی برای «تربیت بانون» بود (کرمانی، ۱۳۷۱: ۱۵۹-۱۶۰)، اما همچنان زنان در کانون این تغییرات نبودند (رینگر، ۱۳۹۳: ۲۵۷). در جامعه‌ای که ساختارهای فرهنگی و مذهبی قدرتمندی داشت زنان تا وارد شدن به کانون آموزش راه درازی در پیش داشتند. در بهترین حالت خانواده‌های اشرافی و سطوح متوسط به بالا می‌توانستند امکان آموزش قرآن، خواندن و نوشتن زبان فارسی یا ملای سرخانه برای دخترانشان دست‌وپا کنند (آرین‌پور، ۱۳۸۲: ۵). شماری دیگر از زنان هم مدیون چنین خاستگاهی بودند که بخت تربیت در مدارس تبشیری را برایشان فراهم می‌کرد (رینگر، ۱۳۹۳: ۲۵۷). اگرچه رشته‌ای از موانع درهم‌تنیده ساختاری بختی برای تفسیر اصل نوزدهم متمم قانون اساسی مشروطه مبتنی بر اجباری بودن آموزش نگذاشت، اصل مذکور طلیعه ضرورت همگانی کردن امر آموزش بود که با دولت پهلوی صورت عملی به خود گرفت (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۸۰). ناگفته نماند که آموزش زن-مادر دارای اهمیت است؛ یعنی طرح مسئله آموزش گاهی در ربط با ضرورت آموزش زنان برای تربیت فرزندان و نه الزاماً با هدف غایی آموزش آنان مطرح است.^۱ مجله «آینده» که یکی از ارکان تلاش برای تعریف هویت ملی در آن روزگار بود از ضرورت تربیت زنان سخن به میان آورد و سخنگوی ضرورت تحقق این نگرش شد (افشار یزدی، ۱۳۵۶: ۱۶۵، ۳۱۶-۳۱۹).

در دوره پهلوی که گفتمان ناسیونالیسم از سوی دولت وجه کانونی یافت، برشمردن مواهب آموزش تنها منحصر به «خود» نماند بلکه می‌بایست از طریق آن «وطن» را نجات داد.^۲ به باور برخی نمایش‌نامه‌نویسان آموزش زنان می‌توانست «پایه‌ای برای آتیه میهن» باشد و سبب شود کودکان «میهن» به‌درستی تربیت شوند، زیرا این کودکان «ترقی آتیه

۱. برای آگاهی بیشتر نک: شکوفه، سال اول، ۱۳۳۱، شماره ۱ و ۲؛ عالم‌نسوان، ۱۲۹۹، شماره ۲؛ عالم‌نسوان، ۱۲۹۹، شماره ۱: ۳۲؛ بیک سعادت نسوان، ۱۳۰۹، شماره ۱: ۲۱-۱۴.

۲. در پیوند با خاستگاه گفتمان تجددگرایی که بر مدار ناسیونالیسم مدرن زمینه‌گذار فرهنگی از قاجاریه به پهلوی را فراهم آورد و قرائت‌های متفاوت آن نک:

Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, London & New York, Palgrave Macmillan: 2001, p. 117-133; Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions, Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, Princeton University Press: 1999, pp. 100-215.

ملت و ایجاد صلح در دنیا» را به عهده دارند (بنیان، ۱۳۱۸: ۶، ۹-۱۰). البته پیش از برآمدن دولت پهلوی هم از انگیزه‌های ملی برای بسط مقوله آموزش یاد شده است، برای نمونه در نوشتاری از روزنامه *حبل‌المتین* از تربیت نسلی سخن به میان آمده است که بتواند به «آتیه دولت و ملت» خدمت کند (حبل‌المتین، ۱۳۲۵: ۱). جالب است بدانیم که در روزنامه‌نگاری زنان در عصر مشروطه هم رابطه میان تحصیل و «وطن‌دوستی» آمده و نویسندگان این روزنامه‌ها بر تأثیر سواد زن‌مادر بر تعهد به وطن و خدمت به آن تأکید کرده‌اند.^۱ نیز می‌توان از برخی متون درسی دختران یاد کرد که در آن‌ها از ضرورت تربیت مادران «برای اداره مملکت و ترقی و تعالی ملت» سخن گفتند.^۲ در ادامه همین نگرش در نمایشنامه «بنیان» هم مادرانگی «عالی‌ترین کارها» معرفی شده است و مادران از طریق آموزش می‌توانند فرزندان با «تن قوی و روان سالم» پرورش دهند. وقتی نگرش این است چرا نباید از این فرصتی که در اختیار «همه زنان» قرار گرفته «بی‌نهایت تشکر» کرد؟ (بنیان، ۱۳۱۸: ۱۱).

در جامعه‌ای که در سیطره ساختارهای فرهنگی سنتی و ریشه‌دار بود آموزش زنان کار چندانی سهلی نبود. در شاکله نگرش سنتی قرار نبود آموزش جدید بیاید و چشم و گوش دختران را باز کند و جهان دیگری به رویشان بگشاید. تعریف اخلاق به مقوله‌ای عمدتاً زنانه و ضرورت پایبندی زنان به آن که در فرهنگ جامعه رخنه کرده بود در نمایش‌نامه‌ها هم بازتاب یافته است. دختر جوایای تحصیلی که هاجرخانم در یکی از نمایش‌نامه‌های دوره مشروطه به آن می‌تازد، دیگر حرف بزرگ‌ترها را به «دوتاپول» هم قبول ندارد و وقتی به عاق والدین نمی‌نهد (عشق در پیری، ۱۳۳۲ه.ق: ۲۰) جلوه‌ای از همین نگرش است. گفت‌وگوی سکینه و زن‌بابای سیمین در نمایشنامه «محصله فداکار» از تسلط همین نگرش حکایت دارد:

سکینه: سیمین گمان نمی‌کنم بد دختری باشه. شنیدم شب و روز مشغول درس و مدرسه است. اینکه عیب نیست.

۱. برای آگاهی بیشتر نک: شکوفه، ۱۳۳۱، شماره ۲: ۳-۲؛ جمعیت نسوان وطنخواه ایران، ۱۳۰۳، شماره ۷ و ۸: ۴۱-۳۷؛ عالم‌نسون،

۱۳۰۵، شماره ۳: ۲۶-۲۵؛ عالم‌نسون، ۱۳۰۹، شماره ۵: ۲۴۵-۲۴۴.

۲. برای نمونه نک: رهنمای سعادت، ۱۳۴۲: ۲.

زن‌پدر: ای مرده‌شور به آن درس و مشق بخوره. فایده این مدرسه چیه که همه دخترها را از راه به در میبره.
 سکینه: این فرمایش‌ها را نکنید. ما که مدرسه نرفتیم خیلی از چیزها را نمی‌دانیم. وانگهی آن زمانه یک اقتضای دیگری داشت (ملک‌پور، ۱۳۸۶: ۲۲۷).

البته نگاهی به درون‌مایه این نمایش‌نامه‌ها بیانگر آن است که گاهی زنان برانگیزاننده نیل به سوی دانش جدید هم هستند. آنان هستند که می‌کوشند مردان خانواده را راضی به همراهی با آموزش نوین کنند. شاهد آن زنی هوادار آموزش نوین است که همسرش را به‌خاطر پایبند بودن به نگرش سنتی به مقوله آموزش «تربیت‌نشده، مدرسه‌نرفته، فرنگ‌ندیده، بی‌خبر از دنیای امروز و بدون درک از تمدن و تجدد» خطاب قرار می‌دهد (امشب می‌رویم بالماسکه، ۱۳۱۰: ۲-۳). پیش‌تر هم اشاره شد که دختران بیش از پسران در معرض ازدواج زودهنگام بودند و در سیطره نگرش سنتی‌ای قرار داشتند که یک جلوه از آن در ازدواج زودهنگام بازتاب می‌یافت. چندان نسبتی هم میان جایگاه طبقاتی و سبک زندگی با ازدواج کودکان به‌ویژه دختران وجود نداشت و این امر طیفی وسیعی از آنان را دربرمی‌گرفت (حاتمی، ۱۳۹۹: ۴)؛ امری که قاعدتاً مقوله آموزش را هم تحت تأثیر قرار می‌داد. گاهی شیوه بیان برخی نمایش‌نامه‌ها هیچانی شده و در آن‌ها اذعان شده است در روزگار هویدایی «بهار تجدد»، مردان جدیت را از نسوان بیاموزند (ملک‌پور، ۱۳۸۶: ۲۲۹).^۱ تلقی نخبگان تجددگرای عصر پهلوی این بود که بهار تجدد برای زنان ایران فرا رسیده است، این نمایش‌نامه هم بازتابی از گفتمان مسلط زمانه و جلوه‌ای از این تلقی خوش‌بینانه است.

ضرورت آموزش اکابر

از زمان طرح ضرورت تحول آموزش سنتی و گذار به آموزش نو، کودکان در کانون توجه قرار داشتند. برخی انجمن‌ها برای ترویج علوم و نشر معارف، رایگان دوره‌های تدریس

۱. مراد این شعر است: شد بهار تجدد هویدا/ دشت و دمن / سرو و چمن نهضت‌افزا/ در راه ترقی و تعالی می‌دهند جان/ تا از کوشش و جدیت و فعالیت ما نسوان/ عبرت بگیرند از ما جمله مردان.

شبانه ترتیب می‌دادند (حبل‌المتین، ۱۳۲۶: ۴). اما این تکاپوها در دوره پهلوی، به تأسی از سیاست‌های رسمی دولت برای افراد میان‌سال و بزرگ‌سال محروم از سواد جامعه هم قوت گرفت (اطلاعات، ۱۳۰۵: ۲؛ همان، ۱۳۰۶: ۳). سخن ذیل را «حاج‌آقا» از چهره‌های بازاری جامعه خطاب به آموزگار به زبان آورده است که حامل نگرش برخاسته از تجدد آمرانه دولت پهلوی برای گذار به ایران مدرنی است که نخبگان تجددگرا نمایندگی‌اش می‌کردند:

روزی که بنده وارد آموزشگاه اکابر شدم سواد نداشتیم وضع معاشرت با آقایان محترم را نمی‌دانستیم، روی صندلی نشستن را بلد نبودم، از عهده اداره امور حسابداری دفاتر تجاری خود بر نمی‌آمدم. ما یک مشت مردمانی بودیم که اگرچه چشم داشتیم اما چشم‌های دل ما کور بود همه چیز را می‌دیدیم اما معنی آن را هیچ نمی‌فهمیدیم. علم در نظر ما تاریک بود. دوره‌ای که ما زندگانی می‌کردیم دوره شوربختی و تیره‌روزی بود. آن وقت اطفال را در مکتب‌خانه‌ها میرزاهایی که خود از تربیت خبری نداشتند تعلیم می‌دادند، امروز فارغ‌التحصیل‌های دانشسراها مثل شما تدریس می‌کنند (آموزشگاه اکابر، ۱۳۱۷: ۲۵).

بخشی از بار ضرورت ترویج آموزش برای بزرگ‌سالان را نمایش نامه‌نویسان به دوش کشیدند. «آموزشگاه اکابر»، یکی از نمایش نامه‌های دوره رضاشاه با روایتی درهم‌آمیخته با طنز و جدیت بر موضوع آموزش بزرگ‌سالان متمرکز شده است (آموزشگاه اکابر، ۱۳۱۷: ۱۴). بخشی از بدنه جامعه همچون کسبه و تجار که پیشه‌شان دست‌کم به خرده‌سوادنی نیاز داشت می‌توانستند از موقعیت پیش‌آمده استفاده کنند. شمس‌الدین بهبهانی، نویسنده این نمایش نامه کوشیده است تا نشان دهد آموزش بزرگ‌سالان به دلیل کوتاه و شبانه بودن دوره دارای امتیاز است، زیرا کسبه و تجار می‌توانند در مدت کوتاهی و بدون اختلال در ساعت کاری روزانه‌شان از آن بهره ببرند (همان: ۱۱ و ۱۲). نوپا بودن این کلاس‌ها سبب شده بود که در جامعه درک درستی از آن وجود نداشته باشد و برخی گمان کنند که آموزش آن به سبک همان مکتب‌خانه‌های قدیمی است. برخی هم از اینکه در میان‌سالی یا پیری در مکتب‌خانه‌ها باشند احساس خوشایندی نداشتند. حالا بخشی از بار رخنه در این ذهنیت‌ها را

نمایش‌نامه‌نویسان به دوش کشیده‌اند تا از همه این نگرش‌ها رفع ابهام کند (همان، ۱۲). در بخشی از نمایش‌نامه مذکور حاج‌آقا اذعان می‌کند که با «بچه‌مچه» هم‌درس شدن صورت خوشی ندارد. اما در پاسخ او گفته می‌شود که هم‌درس‌ها، هم‌سن او و کسبه و تجاری هستند که با آن‌ها دادوستد دارد تا خیالش را تخت کنند که در ابهت مردانه‌اش خللی ایجاد نمی‌شود. اکنون دیگر حاج‌آقا به تحصیل راضی شده، زیرا دوره‌ای شده که حتی «حمال‌ها» هم به تحصیل می‌پردازند (همان: ۱۴). واقعیت اینجا بود که تا باسواد شدن همه جامعه و طیف‌های متعلق به فرودستان همچون حمال‌ها راهی دور و دراز در پیش بود. نویسندگان نمایش‌نامه‌ها هم به این امر ناآگاه نبودند اما از این شیوه بیان برای تأکید بر اهمیت مقوله سواد بهره می‌جستند.

البته یک بار دیگر مذمت بی‌سوادی و قلت مدارس مدنظر نمایش‌نامه‌نویسان با انتقاد از والدین همراه می‌شود. وقتی ممانعت از ادامه تحصیل فرزندان و اجبار دختران به ازدواج عمدتاً برآیند خانواده‌هایی است که در آن‌ها پدر سواد ندارد (همان: ۴) بهتر نیست در گام نخست برای تثبیت اهمیت سوادآموزی سراغ والدین رفت؟ انتقاد از والدینی که فرزندان خود را راهی مدرسه نکرده‌اند از درون‌مایه‌های پرتکرار متون مختلف این دوره است. شاهد آن یک بخش از نمایش‌نامه آموزشگاه اکابر است که در آن به مسائل مختلف دخیل در بی‌سوادی کودکان از جمله رفتار والدین اشاره شده است:

جمشید: امان از این بی‌سوادی هر بلایی سر آدم می‌آید از بی‌سوادیه. خدا بگم اون پدر مادرهای آن‌ها را چکار کنه که نگذاشتند بچه‌هاشون تحصیل کنند. گرچه تقصیر هم نداشتند اصلاً آن زمان آموزشگاه نبود (همان: ۵).

نویسنده تأکید می‌کند که دختران با مردان بی‌سواد ازدواج نکنند. این امر گونه‌ای تلاش برای رخنه در انگاره‌ای سنتی یعنی نبود حق انتخاب است که پای در سنتی کهن داشت. درعین حال کوشش نمایش‌نامه‌نویسان برای ترغیب بزرگسالان تحصیل است (همان: ۵). در جامعه‌ای که پابند سنت‌های متصلبی در زمینه ازدواج به‌ویژه برای دختران بود پیش کشیدن چنین مقوله‌ای جدال با ساختار فرهنگی ریشه‌داری بود. گاهی هم برای به پرسش کشیدن وضعیت آموزش زنان که به تعبیر آنان «آرزوی معرفت را به گور می‌برند» با توسل

به گفته پیامبر مبنی بر «طلب علم فریضه علی کل مسلم و مسلمه» موضوع را مطرح می‌کردند (همان: ۲۵). با پایان یافتن نمایش نامه دانش‌آموزانی که در آغاز برخی رفتارها را «فرنگی‌مآبی» تلقی می‌کردند و بر پوشش کلاه سنتی تأکید داشتند، با وضعیت متفاوت و به اصطلاح متجددی وارد کلاس می‌شوند (همان: ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۴، ۲۵) از قرار معلوم آرمان تجددخواهان آن زمان برای ایران در پایان این پرده تحقق یافته است.

پیوند تندرستی و ملی‌گرایی

تربیت جسم و ضرورت داشتن بدنی سالم موضوع مغفولی در دوره قاجاریه به‌ویژه در اواخر حیات آن نبود. شاید کمتر متونی را همچون روزنامه‌های زنان بتوان یافت که بر این امر دست گذاشته باشند؛ آن قدر که می‌توان این روزنامه‌نگاران را از پیش‌قراولان طرح این موضوع به شمار آورد. با ظهور نشریاتی چون مجله آینده این امر وجه جدی‌تری به خود گرفت و انتشار مقالاتی در این زمینه نشان داد که قرار است این موضوع بیش از پیش در کانون توجه نویسندگانی کسانی قرار گیرد که برای خود یک رشته دغدغه را برای ترقی ایران تعریف کرده بودند (افشاریزدی، ۱۳۵۶: ۷۴۹، ۷۵۷). این موضوع در سیاست‌های دولت پهلوی بروز بیرونی یافت و نخبگان این عصر با مقوله پرورش تن هم‌نمایی نشان دادند. از «ورجه‌وروجه» خواندن ورزش تا توجه امنای دولت به آن (صدیق، ۱۳۵۴: ۱۶۴) راهی بود که مصائب اندکی بر سر آن نبود. طرح مباحث مرتبط با این موضوع بر دوش نخبگان تجددگرا بود و تعیین‌بخشی به آن را دولت پهلوی با الزامات قانونی و تعریف ردیف بودجه بر عهده داشت.

همنوا با سیاست‌های رسمی دولت پهلوی برخی نمایش‌نامه‌نویسان ضرورت توجه به تربیت جسم را مطرح کردند. آنچه اینجا مدنظر است ارتباط آن با امر آموزش است و گرنه موضوع سیاست دولت پهلوی در زمینه ورزش فصلی مجزا می‌طلبد. نویسنده برخی نمایش‌نامه‌های این دوره همچون بنیان بر این باور بودند که متمرثمر بودن تعلیم و تربیت منوط به توازن میان عقل و جسم در نظام آموزشی است. جالب اینجاست که یکی از چهره‌های این نمایش‌نامه «تندرستی» نام دارد. هنگام صحبت‌های «تندرستی» دخترانی از نمایندگان پیش‌آهنگی و بازی والیبال، بسکتبال، هاکی و تنیس از جلوی صحنه عبور

می‌کنند (بنیان، ۱۳۱۸: ۵). نویسنده این نمایش‌نامه به نظام آموزشی وقت انتقاد وارد می‌کند که توجه صرف به تعلیم و تربیت و بی‌توجهی به سلامت جسمی و روحی دانش‌آموزان باید دستخوش تغییر شود. راهکار پیشنهاد نویسنده انجام ورزش در مدارس است، زیرا «ورزش بدنی شخص را به سوی سلامتی راهنمایی می‌نماید» (همان: ۲-۵). در سیطره ناسیونالیسم دوره پهلوی قرار بود همه ظرفیت‌ها به کار گرفته شوند تا ایران ذی‌شوکتی که دولت‌مردان و نخبگان تجددگرا در پی آرمان آن بودند محقق شود. برای درک بهتر موضوع بخشی از نمایش‌نامه بنیان در اینجا ذکر می‌شود:

آیا با چشم بصیرت حال این اطفال گرسنه و خمیده‌پشت که زندگانی خود را بدون لذت و خوشحالی طی کرده‌اند می‌بینی؟ آیا میدانی که ما نیز اهمیتی به تندرستی آن‌ها نداده فقط دلمان را به آن خوش می‌کردیم که مغزشان پر از معلومات شده (بنیان، ۱۳۱۸: ۲).

نمایش‌نامه‌نویسی دوره مشروطه و رضاشاه در ترازوی مقایسه

نگاهی مقایسه‌ای به نمایش‌نامه‌های دوره مشروطه و رضاشاه با محوریت مسئله آموزش ما را به درکی سودمند رهنمون می‌کند. در نمایش‌نامه‌نویسی دوره رضاشاه بیش از دوره مشروطه به مسئله آموزش توجه شده است. تمرکز بخشی از فعالیت‌های دوره پهلوی بر نوسازی و ضرورت تحول مقوله آموزش درک این موضوع را آسان‌تر می‌کند. نگارش نمایش‌نامه‌هایی چون بنیان و آموزشگاه اکابر با محوریت مقوله آموزش، جلوه‌ای از این موضوع است. اما موضوع آموزش در دوره مشروطه در قالب نمایش‌نامه‌های مستقل مطرح نشده، بلکه در خلال نمونه‌هایی آمده است که بعضاً درون‌مایه‌ای سیاسی دارند. اقتضای دوره مشروطه طرح مفاهیم نوینی بود که عمدتاً با مسائل متجددانه سیاسی در پیوند بود. آزادی سیاسی، روزنامه‌نگاری، فعالیت جمعیت‌ها و احزاب سیاسی در ایران و قانون از جمله درون‌مایه‌های پربسامد نمایش‌نامه‌های عصر مشروطه است. نگارش نمایش‌نامه‌های «تیاتر مستبدین»، «وطن در خطر است» و «اسرار یک حوزه سیاسی» ناظر بر این ادعاست. یأس از آرمان‌های مشروطه و چیرگی انسداد سیاسی به‌مرور قوت گرفت. حالا دیگر نخبگانی که در فرنگ نشسته بودند و «نامه فرنگستان» و «کاوه» را منتشر می‌کردند یا آنان که در



«وطن» نشست و در قالب مجله آینده در حال طرح مفاهیم جدید بودند، به ایرانی متجدد از رهگذر تجدد آمرانه می‌اندیشیند که البته مفاهیم سیاسی نو و آزادی‌های سیاسی-حزبی در آن چندان مطرح نبود. وقتی حزب «تجدد» مرامنامه خود را منتشر کرد، نشان از آرمان‌های نخبگان تجددگرایی داشت که در جست‌وجوی ایرانی مستقل بودند و مقوله نوسازی در عرصه‌هایی چون آموزش، راهسازی، صنعت و مسائلی از این دست برایشان در اولویت قرار داشت (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۵۰). تغییر آرمان مشروطه‌خواهان دیروز و تجددخواهان هوادار دولت پهلوی امروز، نگارش نمایش‌نامه‌هایی بر محوریت مقوله‌های اخلاقی و خانوادگی از سوی کسانی چون صدیقه دولت‌آبادی، عباس آرین‌پور کاشانی و عطاءالله دیهیمی در دوره پهلوی را در پی داشت؛ دولت‌خواه تجدد آمرانه و سیاست‌های تمرکزگرا بر نمایش‌نامه‌ها هم سایه خود را گستراند.

نتیجه‌گیری

ضرورت بازنگری در امر آموزش از نخستین عرصه‌هایی بود که متفکران ایران معاصر در کشاکش تأمل در مقوله انحطاط و عقب‌ماندگی بر روی آن تمرکز کردند. این مبحث از طریق گونه‌های نوشتاری نویی ارائه می‌شد که به برکت سرشت ادبیات مدرن، پیش روی نخبگان فکری قرار گرفته بود و با کاربست زبان ساده، دایره مخاطبان وسیعی در اختیارشان می‌گذاشت. سفرنامه، خاطره، روزنامه یا نمایش‌نامه دریچه‌هایی گشودند که از رهگذر آن امکان طرح مسائل نو و نقد ساختارهای سیاسی موجود فراهم شد. زبان ساده این آثار برخلاف زبان نسبتاً دشوار متون پیشین امکان فراگیرتر شدنشان را در عصر گسترش صنعت چاپ فراهم می‌کرد. همین سبب شد تا در عصر تجدد برخلاف قبل که تاریخ‌نگاری رسمی انحصار روایت را در دست داشت تکثر روایت شکل بگیرد و از رهگذر نوشتارهای متنوع، وضعیت موجود روایت شود. نمایش‌نامه‌نویسان کوشیدند امر آموزش را برای جامعه‌ای که میانه‌چندانی با آموزش مدرن نداشت مطرح کرده و جهت طرح مسئله و ایجاد اهرم فشار بر ساختار قدرت برای تغییر وضعیت آموزش گام بردارند. بر همین اساس در دوره مشروطه و رضاشاه، این نمایش‌نامه‌نویسان در قالب محورهای همچون اهمیت آموزش مدرن، انتقاد از نظام آموزشی سنتی و مکتب‌محور، ضرورت آموزش زنان، تأکید بر آموزش همگانی و بسط

سواد برای میان‌سالان و بزرگ‌سالان تحول نظام آموزشی را چونان هدفی مهم مدنظر قرار دادند. ضرورت بسط نظام آموزشی عرفی، مدنظر مشروطه‌خواهان بود و در متمم قانون اساسی هم بازتاب یافت. نمایش‌نامه‌نویسان دوره مشروطه در خلال آثارشان به این موضوع پرداختند، اما در روزگار نوسازی دولت پهلوی که برخاسته از تجدد آمرانه بود، مفاهیم متجدد سیاسی رایج در نمایش‌نامه‌های دوره مشروطه کمتر مطرح شد و زمینه بسط مسائل نزدیک به گفتمان دولت مرکزی همچون مسئله آموزش فراهم شد. نگارش نمایش‌نامه‌های بنیان و آموزشگاه اکابر با محوریت مقوله آموزش در دوره رضاشاه بیانگر این موضوع است.

منابع و مأخذ

کتابها

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۵۶)، *تمثیلات*، ترجمه محمدجعفر قراجه‌داغی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- آژند، یعقوب (۱۳۷۳)، *نمایش نامه نویسی در ایران (از آغاز تا ۱۳۲۰ هجری شمسی)*، تهران: نشر نی.
- آرین پور، یحیی (۱۳۷۲)، *از صبا تا نیما*، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۸۲)، *از نیما تا روزگار ما*، تهران: زوار.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۹)، *پرسه‌ها و پرسش‌ها (مجموعه مقالات)*، تهران: نشر آگه.
- افشار یزدی، محمود (۱۳۵۶)، *مجله آینده*، سال اول، چاپ سوم، تهران: رشیدیه.
- _____ (۱۳۵۲)، *مجله آینده*، سال دوم، چاپ دوم، تهران: رشیدیه.
- افشار، میرزاصطفی (۱۳۴۹)، *سفرنامه خسرومیرزا (پیترزبورغ) به قلم میرزاصطفی افشار (بهاءالملک) و تاریخ زندگی عباس میرزا نایب‌السلطنه به قلم حاجی میرزاسعود انصاری*، به کوشش محمد گلبن، تهران: چاپخانه مستوفی.
- پورحسن، نیایش (۱۳۹۶)، *جریان طلیعه نمایش نامه نویسی در ایران (از آغاز تا پایان سلطنت محمدعلی شاه قاجار) و طیاتر میرزاسیف‌الدین خان وزیر مهام خارجه (بین سال‌های ۱۲۸۷ تا ۱۲۹۲ ق.)*، تهران: کوله‌پشتی.
- تبریزی، میرزاآقا (۱۳۳۵)، *چهار تیاتر*، به کوشش م.ب. مؤمنی، تبریز، انتشارات نیل، نشر ابن‌سینا.
- حاتمی، زهرا (۱۴۰۰)، *کودکان کار در ایران، یک مطالعه سندشناختی از دوره معاصر*، اصفهان: نشر خاموش.

- رنجبرفخری، محمود (۱۳۸۳)، *نمایش در تبریز (از انقلاب مشروطه تا نهضت ملی نفت)*، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۵۷)، *عزیر و دو انقلاب*، تهران: انتشارات چاپار.
- رینگر، مونیکا (۱۳۹۳)، *آموزش، دین، و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار*، تهران: ققنوس.
- سعادت، احمد (۱۳۴۲)، *رهنمای سعادت (مخصوص محصلات مدارس نسوان)*، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی-شماره قفسه ۱۱/۳۴۳.
- صدیق، عیسی (۱۳۴۰)، *یادگار عمر، خاطراتی از سرگذشت دکتر عیسی صدیق*، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.
- قاسمی پویا، اقبال (۱۳۷۸)، *مدارس جدید در دوره قاجاریه: بنیان و پیشروان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کوهستانی‌نژاد، مسعود (۱۳۸۱)، *گزیده اسناد نمایش در ایران از انقلاب مشروطیت تا ۱۳۰۴ شمسی*، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۷۱)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: امیرکبیر.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف‌خان (۱۳۰۲ ه.ق)، *گنجینه دانش برای تعلیم اطفال نوآموز*، بمبئی، بی‌نا.
- _____ (۱۲۸۷ ه.ق)، *یک کلمه*، کتابخانه ملی.
- مقدم، حسن (۱۳۰۱)، *جعفرخان از فرنگ آمده*، تهران: مطبعه فاروس.
- ملک‌پور، جمشید (۱۳۶۳)، *ادبیات نمایشی نخستین کوشش‌ها تا دوره قاجار*، تهران: توس.
- _____ (۱۳۶۳)، *ادبیات نمایشی در ایران، دوران انقلاب مشروطه*، تهران: توس.
- _____ (۱۳۸۶)، *ادبیات نمایشی در ایران، ملی‌گرایی در نمایش (دوران حکومت رضاشاه پهلوی)*، تهران: توس.
- میرانصاری، علی و سید مهرداد ضیائی (۱۳۸۱)، *گزیده اسناد نمایش از ۱۳۰۵ تا ۱۳۲۰*

شمسی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.

— ناطق، هما (۱۳۸۰)، *کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران ۱۹۲۱-۱۸۳۷*، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری انتشاراتی معاصر پژوهان.

— یزدانی، سهراب (۱۳۸۶)، *صویرسرافیل نامه آزادی*، تهران: نشر نی.

مقالات

— حاتمی، زهرا، «مطالعه سیر تاریخی قانون جدید ازدواج در ایران معاصر»، *تاریخ نامه ایران بعد از اسلام*، ش ۲۴، ۱۳۹۹.

— شاهمرادی، آمنه و داریوش رحمانیان، «تأثیر سیاست ملی‌گرایی و تمرکزگرایی رضاشاه بر وضعیت آموزشی مدارس اقلیت‌های دینی»، *تاریخ نامه ایران بعد از اسلام*، ش ۲۵، ۱۳۹۹.

— موسوی آملی، سیدمحسن، «عم‌جزو»، *بشارت*، ش ۶۹، ۱۳۸۷.

روزنامه‌ها

— اطلاعات، ۱۳۰۵، شماره: ۱۹.

— _____، ۱۳۰۶، شماره‌های: ۳۸۵ و ۴۲۶.

— پیک سعادت نسوان، ۱۳۰۹، شماره ۱.

— جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، ۱۳۰۳، شماره‌های: ۷ و ۸.

— حبل‌المتین، ۱۳۲۵، شماره‌های: ۱۷۹ و ۲۰۱.

— _____، ۱۳۲۶، شماره: ۲۶۰.

— شکوفه، ۱۳۳۱، شماره‌های: ۱، ۲، ۳.

— عالم نسوان، ۱۲۹۹، شماره‌های: ۱، ۲، ۵، ۶.

— _____، ۱۳۰۵، شماره: ۳.

— _____، ۱۳۰۹، شماره: ۵.

— کوبک درّی، ۱۳۰۵، شماره‌های: ۲، ۱۶، ۳۹.

مذاکرات مجلس

— مشروح مذاکرات مجلس دوره اول شورای ملی، ۱۳۲۴.ق.

منابع انگلیسی

- Grene, Nicholas, *Shakespeare, Jonson, Moliere, the Comic Contract*, London: Macmillan Press Ltd. 1980;
- Kia, Mehrdad, "Women, Islam and modernity in Akhundzade's Plays and Unpublished Writings", *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, No. 3(Jul., 1998), pp. 1-33.
- Leerssen, Josep. "Notes Towards Definition of Romantic Nationalism", *Romantic*, 2(1).
- _____, "Viral Nationalism: Romantic Intellectuals on the move in Nineteenth Century Europe", *Nations and Nationalism*, 17(2), 2011;
- Tavakoli-Targhi, Mohamad, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, London & New York, Palgrave Macmillan: 2001;
- Kashani-Sabet, Firoozeh, *Frontier Fictions, Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, Princeton: Princeton University Press: 1999;
- Scwietochowski, Tadeusz, *Russian Azerbaijan, 1905-1920, The Shaping of National Identity in a Muslim Community*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985;

مؤلفه‌های اقتصادی تأثیرگذار در روابط خارجی حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو

ولی دین‌پرست^۱
مسعود شهبازی^۲

چکیده

قراقویونلوها و آق‌قویونلوها در دوران شکل‌گیری حکومت همواره در پی آن بودند تا روابط خود را با دولت‌های همجوار به گونه‌ای تنظیم و اجرا نمایند تا بتوانند نیازهای خود را در زمینه‌های مختلف از جمله نیازهای اقتصادی تأمین کنند. چراکه افزایش جمعیت و دام‌ها نیاز به سرزمین و منابع درآمد مالی بیشتری را طلب می‌کرد، فرمان‌روایان هر دو حکومت تلاش می‌کردند بخشی از نیازهای مالی و اقتصادی خود را از منابع خارج از قلمرو حکومتی در تعامل و یا تعارض با دولت‌های همجوار تأمین کنند. بررسی نحوه تأمین این نیازهای اقتصادی و تأثیر آن در روابط خارجی حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو مسئله این پژوهش است. اینکه نیازهای اقتصادی چه تأثیری در روابط قراقویونلوها و آق‌قویونلوها با دولت‌های همجوار داشت، سؤال این پژوهش است. یافته‌های پژوهش، با رویکرد توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر منابع دست‌اول نشان می‌دهد حاکمان قراقویونلوها و آق‌قویونلوها در دوران شکل‌گیری همواره تلاش می‌کردند از طریق تبعیت از قدرت‌های برتر و یا با تهاجم و غارت و اخذ باج و خراج و توسعه قلمرو ارضی و سلطه بر راه‌های تجاری و اخذ عواید حاصل از تجارت نیازهای مالی و اقتصادی خود را تأمین نمایند.

کلیدواژه‌ها: مؤلفه‌های اقتصادی، قراقویونلوها، آق‌قویونلوها، روابط خارجی.

Economic Components Affecting the Foreign Relations of Qara Qoyunlu and Aq-qoyunlu Governments

Vali Dinparast¹

Masoud Shahbazi²

Abstract

During the government formation, Qara Qoyunlu and Aq-qoyunlu always sought to manage and implement their relations with neighboring governments in such a way that they could meet their needs in various fields, including economic needs. Since the population increase and a large number of animals needed many financial sources and territory, the rulers of both governments tried to achieve some financial needs through resources outside their territories by collaboration or conflict with neighboring governments. The problem of this research is to study the way of meeting the economic needs and its impact on the foreign relations of the Qara Qoyunlu and Aq-qoyunlu governments. The research question is what effect did the economic needs have on the relations between Qara Qoyunlu and Aq-qoyunlu with the neighboring governments? The findings of the research, with a descriptive and analytical approach and relying on first-hand sources, show that, during the government formation, the rulers of both Qara Qoyunlu and Aq-qoyunlu met their financial and economic needs by obeying the superior powers, invading, looting, extortion, the development of their territories, ruling the trade routes, and earning the business interest.

Keywords: Economic factors, Qara Qoyunlu, Aq-qoyunlu, External relations.

1. Associate Professor, University of Tabriz, Iran (corresponding author)
vali_dinparast@yahoo.com

2. Ph.D Candidate in history of Iran after Islam, University of Tabriz, Iran
sehbazimesud@gmail.com

مقدمه

در روند شکل‌گیری هر حکومتی، تأمین خواست‌ها و نیازهای امنیتی، سیاسی، اقتصادی مدنظر بنیان‌گذاران آن حکومت قرار می‌گیرد، از میان این نیازها عوامل اقتصادی از اولویت بیشتری برخوردار است. در هر دوره‌ای از تاریخ، حکومت‌ها بر آن بوده‌اند تا سیاست خارجی خود را به گونه‌ای تنظیم و اجرا نمایند که بتوانند نیازها و خواست‌های خود را در هریک از ابعاد مذکور تأمین کنند. نیازهای اقتصادی از مهم‌ترین نیازها است که نقش اساسی در شکل‌دهی به زندگی انسان از گذشته تا حال داشته است. انسان‌ها و نهادهای برساخته اجتماعی و سیاسی وی همواره برای تأمین آن نیازها مجبور به برقراری ارتباط با دیگر انسان‌ها و جوامع بوده است. این ارتباط به دو شکل صلح‌جویانه و یا خشونت‌بار نمود می‌یافت. در طول تاریخ تعامل جوامع با جهان خارجی همواره تحت تأثیر نیاز اقتصادی بوده است، چراکه حکومت‌ها برای اداره قلمرو، حفظ قدرت و تأمین هزینه‌های خود، همواره نیازمند منابع درآمدی بودند. چگونگی تأمین نیازهای اقتصادی جوامع یکی از اولویت‌های اساسی هر حکومتی بوده است. بر این اساس اقتصاد یکی از مؤلفه‌های مهم حکومت‌های ترکمان قراقویونلو و آق‌قویونلو در بعد روابط آن‌ها با دولت‌های همجوار بوده است.^۱ با توجه به اینکه همواره بر تعداد احشام و نیروی انسانی قبایل قراقویونلو و آق‌قویونلو افزوده می‌شد، تأمین چراگاه و نیازهای مالی برای حفظ و بقای زندگی اقتصادی این دامپروران کوچ‌نشین ضروری بود. بررسی نحوه تأمین نیازهای اقتصادی از سوی حاکمان قراقویونلو و آق‌قویونلو در دوران شکل‌گیری از طریق تعامل و یا ستیز با دولت‌های همجوار مسئله این پژوهش است. نیازهای اقتصادی چه تأثیری در روابط دو حکومت قراقویونلوها و آق‌قویونلوها با دولت‌های همسایه در دوره شکل‌گیری داشت؟ فرمان‌روایان قراقویونلو و آق‌قویونلو به چه شیوه‌هایی نیازهای اقتصادی خود را برطرف می‌ساختند؟ سؤالات این پژوهش است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که حاکمان قراقویونلو و آق‌قویونلو گاهی با تبعیت و اطاعت از قدرت‌های همجوار، گاهی با تهاجم و تصرف سرزمینی و اخذ باج و خراج یا غارت آن

۱. البته به غیر از مؤلفه‌های اقتصادی، مؤلفه‌های سیاسی و مؤلفه‌های فرهنگی نیز از دیگر عوامل تأثیرگذار در سیاست خارجی ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلوها در دوران شکل‌گیری بوده است که جا دارد در این موضوعات نیز پژوهش جداگانه‌ای صورت پذیرد.

مناطق تلاش می‌کردند نیازهای مالی و اقتصادی خود را تأمین کنند.

اطلاعات اندکی در منابع در مورد مسائل اقتصادی و به‌خصوص چگونگی تأثیر آن‌ها در تصمیم‌گیری‌های روابط قراقویونلوها و آق‌قویونلوها با دولت‌های همسایه وجود دارد. مطالعه وقایع نگاری‌ها و سایر منابع تاریخی این دوره، تقریباً به‌ندرت مطالب ارزشمندی در این باره ارائه می‌دهند. از خلال گزارش‌هایی که بر اردوکنشی‌های مکرر نظامی، کامیابی‌های امیران و عزل و نصب‌های سیاسی تمرکز دارند، می‌توان مطالبی را درباره تأثیر مؤلفه‌های اقتصادی در روابط خارجی به دست آورد. عمده‌ترین منابعی که می‌توانند یاری‌گر ما در این خصوص باشند سفرنامه‌ها، نظیر سفرنامه شلیت برگر، سفرنامه کلاویخو، سفرنامه ونیزیان در ایران، نامه‌های سلاطین ترکمن به دولت‌های دیگر و... برخی از نامه‌ها، فرامین و اسنادی هستند که از خود حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو و همچنین حکومت عثمانی و تعدادی از حکومت‌های اروپایی برجای مانده‌اند، می‌توان با مراجعه به آن‌ها تأثیر عوامل اقتصادی در روابط خارجی ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو را مشخص کرد.

درخصوص موضوع پژوهش حاضر مقاله و یا کتابی مستقل نوشته نشده است. احمد برجلو و مهدی سنگ‌سفیدی در مقاله‌ای تحت عنوان «تجارت در دوره آق‌قویونلوها» به بررسی تجارت در شهرهای قلمرو آق‌قویونلوها از جمله در خرپوت، ارغانی، ماردین، تبریز و ... در دوران اقتدار پرداخته‌اند. در این پژوهش درخصوص تجارت خارجی آق‌قویونلوها در دوره شکل‌گیری با دولت‌های همجوار مطالبی وجود ندارد. هدی حسین‌زاده در مقاله «روابط ایران و هند در دوره سلطنت حسن بیگ و سلطان یعقوب آق‌قویونلو» بیشتر روابط سیاسی و فرهنگی بین ایران و هند و تجارت هرمز و خلیج فارس در دوره اقتدار آق‌قویونلوها مورد بحث قرار گرفته است. ولی دین‌پرست در مقاله «تجارت خارجی تبریز در دوره آق‌قویونلوها» به بررسی مناسبات تجاری آق‌قویونلوها از دوره حسن بیگ با عثمانی، اروپا پرداخته و در این پژوهش نیز درخصوص تجارت آق‌قویونلوها در دوره شکل‌گیری با دولت‌های همجوار مطالبی وجود ندارد. علی ططری در مقاله «بررسی روابط ایران و اروپا در دوره ترکمانان آق‌قویونلو» روابط آق‌قویونلوها با امپراطوری طرابوزان و جمهوری‌های ونیز و جنوا در دوره اقتدار را بررسی نموده است. رضا طاهرخانی و محمد سپهری در مقاله‌ای تحت عنوان

«تحولات اقتصادی (ارضی) در دوره آق‌قویونلوها»، به بحث درخصوص اصلاحات ارضی در دوره اوزون حسن آق‌قویونلوها و قانون نامه‌های این دوره پرداخته‌اند. زهرا امیرکافی کنگی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد تحت عنوان «جایگاه تجاری ایران در تجارت جهانی از زوال آق‌قویونلوها تا پایان صفویه» تجارت آق‌قویونلوها از دوره حسن بیگ به بعد را بررسی نموده است. هیچ‌کدام از پژوهش‌ها به مؤلفه‌های اقتصادی تأثیرگذار در سیاست خارجی آق‌قویونلوها در دوره شکل‌گیری اشاره نکرده‌اند. عمده بحث‌های این آثار پژوهشی مربوط به روابط تجاری و فرهنگی آق‌قویونلوها با دولت‌های دیگر از دوره حسن بیگ (دوره اقتدار) به بعد بوده است. با توجه به اینکه هر دو حکومت قراقویونلو و آق‌قویونلو در قرن نهم هجری به دنبال توسعه قلمرو ارضی خود بوده‌اند، عوامل متعددی در این سیاست آن‌ها تأثیر داشته، یکی از این عوامل، نیازهای اقتصادی بوده است. لذا بررسی این نیازهای تأثیرگذار در سیاست خارجی قراقویونلوها و آق‌قویونلوها ضرورت انجام این پژوهش را فراهم نموده است.

دولت‌های همجوار قراقویونلوها و آق‌قویونلوها

در دوره شکل‌گیری حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو، حکومت آل جلایر در شرق این دو حکومت در عراق و آذربایجان حاکمیت داشت تا اینکه تیمور (حک ۷۷۱-۸۰۷ق) در طی سال‌های ۷۸۸-۷۹۰ق در پی توسعه‌طلبی‌های خود با تصرف قلمرو آل جلایر، وارد آناتولی شده و با قراقویونلوها و آق‌قویونلوها روبرو شد. در غرب متصرفات این دو حکومت، قاضی برهان‌الدین در سیواس، امیر طهرتن در ارزنجان، امیرنشین قرامان به مرکزیت قونیه و حکومت عثمانی قرار داشتند. امپراطوری طرابوزان در شمال قلمرو حکومتی قراقویونلوها و آق‌قویونلوها مستقر بوده و در جنوب قلمرو آق‌قویونلوها، در حدود منطقه شام و جزیره دولت ممالیک حاکمیت داشت (هینتس، ۱۳۷۷: ۲۲۶).

نیاز به چراگاه و مراتع

قراقویونلوها و آق‌قویونلوها، اتحادیه‌ای از قبایل کوچ‌رو و کوچ‌نشین بوده‌اند که ضروریات زمان آن‌ها را به سمت ایجاد حکومت سوق داد. از آنجاکه حیات اقتصادی کوچ‌نشینان کاملاً وابسته به دام است، لذا مهم‌ترین عامل در کوچ آن‌ها یافتن علوفه مناسب جهت تعلیق

دام‌هایشان می‌باشد (مارکس، ۱۳۹۹: ۳۷). با توجه به منشأ و نوع زندگی قراقویونلوها و آق‌قویونلوها، اقتصادشان مبتنی بر اقتصاد شبانی بود. اقتصادی که برای ادامه حیات نیاز مبرمی به یافتن و در دست گرفتن سرزمین‌های جدید داشت تا بتواند نیازهای ضروری قبایل اتحادیه از جمله چراگاه‌های بیشتر را برآورده سازد (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۲۵۳). در واقع یافتن چراگاه‌های جدید، ضامن حفظ حیات سیاسی و اقتصادی اتحادیه بود. این نیاز نیز به‌خودی‌خود در روابط این کوچ‌نشینان با دیگر همسایگان‌شان عامل تأثیرگذاری به‌شمار می‌رفت. دو اتحادیه مذکور در دوره‌ای زندگی می‌کردند که بر اثر حمله مغولان، قبایل کوچ‌نشین بسیاری در آذربایجان و آناتولی زندگی می‌کردند. حتی تشکیل حکومت از سوی ترکمانان باعث نگردید تا آن‌ها از زندگی کوچ‌نشینی خود دست بردارند. بنابر مشاهدات یکی از سفیران ونیزی در دوره حسن بیگ (حک ۸۵۷-۸۸۲ ق)، ترکمانان همچنان به این نوع زندگی خود پایبند بودند. این سفیر ونیزی می‌نویسد: «در طی سفر در جاهایی که نام بردم عده فراوانی از ترکمانان را با خانواده‌هایشان دیدیم که در طلب چراگاه‌های تازه کوچ می‌کردند. رسم آن مردم این است که هر جا که علف فراوان باشد چادر زنند و چون گیاهی در زمین نماند در جستجوی مرتعی دیگر برآیند» (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۸۱: ۱۴۶). هر کدام از این قبایل نیز می‌کوشیدند تا در تقابل و تعارض با دیگر قبایل، چراگاه‌ها و مراتع بهتر و وسیع‌تری را به دست آورند (شیلت برگر، ۱۳۹۶: ۵۴). از این‌رو هریک از ایلات با در نظر گرفتن سایر شرایط خود در پی آن بودند تا با در پیش گرفتن راهبردی مناسب در برخورد با دیگران، مهم‌ترین نیاز خود را برآورده سازند. راهبرد انتخابی سران قراقویونلو و آق‌قویونلو، توسعه قلمرو ارضی به دو طریق بود: اول از طریق تبعیت و اطاعت از حکومت‌های قوی‌تر، دوم از طریق لشکرکشی و تهاجم. توسعه قلمرو علاوه بر آنکه سبب افزایش قدرت سیاسی و نظامی این حکومت‌ها می‌شد از لحاظ اقتصادی نیز حائز اهمیت بود. چراکه توسعه ارضی به معنای کسب مالیات و خراج جدید، تسلط بر راه‌ها و شهرهای تجاری، نیروی انسانی جدید، مراکز تجاری، معدنی و کشاورزی بود.

الف. تأمین چراگاه و مرتع از طریق تبعیت و اطاعت

تأمین اراضی برای به دست آوردن چراگاه برای اتحادیه‌های ایلی در دوره‌ای که

حکومت مرکزی وجود نداشت و حکومت‌های متعدد کوچک و بزرگ محلی در منطقه عرض اندام می‌کردند، نیازمند در پیش گرفتن سیاست خارجی فعالانه و مبتکرانه‌ای بود. از طرف دیگر هنگامی حکومت‌های یکجانشین تضعیف می‌شدند گاهی اوقات جنگجویان قبایل کوچ‌نشین را در سپاه مرزی خود ادغام می‌کردند، امری که موجب تضعیف بیشتر حکومت‌ها می‌شد و آن‌ها را در برابر تسخیر از درون توسط قبایل کوچ‌نشین می‌گشود (مارکس، ۱۳۹۹: ۳۸).

دو اتحادیه قراقویونلو و آق‌قویونلو که از زندگی ایلی و کوچ‌نشینی برآمده بودند در دوره‌ای زندگی می‌کردند که حکومت ایلخانان فرو پاشیده و مدعیان مختلفی برای به دست گرفتن حکومت در گوشه و کنار منطقه به پا خاسته بودند. در چنین شرایطی دو موضوع سبب شد تا قراقویونلوها و آق‌قویونلوها، برای کسب قدرت اقدام نمایند. از یک طرف مطرح بودن کوچ‌نشینان به‌عنوان یک نیروی جنگجو، حکومت‌های مستقر و مدعیان قدرت را بر آن داشت تا از قدرت جنگی قراقویونلوها و آق‌قویونلوها در راه غلبه بر دشمنان و رقیبان خود استفاده نمایند. از طرف دیگر چون قراقویونلوها و آق‌قویونلوها برای برطرف کردن نیازهای اقتصادی، امنیتی و سیاسی اتحادیه‌های خود را در گرو تعامل مناسب با این مدعیان و حکومت‌ها می‌دیدند، فرصت را غنیمت شمرده و وارد این کشمکش‌های قدرت شدند. در این راه قراقویونلوها و آق‌قویونلوها با دو نوع حکومت مواجه شدند که تعامل با هر کدام نیازمند راهبردهای متفاوتی بود؛ حکومت‌های قدرتمند و حکومت‌های ضعیف. سرمداران قراقویونلوها و آق‌قویونلوها در مقابل حکومت‌های قوی، به‌عنوان نیروی جنگی به خدمت آن‌ها درآمدند. بنابراین راهبرد انتخابی آن‌ها در سیاست خارجی اتحادیه خود، راهبرد اطاعت و تبعیت از حکومت‌های قوی‌تر بود. ترکمانان با در پیش گرفتن راهبرد مذکور توانستند امتیازاتی را از حکومت‌های مطبوع بگیرند که آن‌ها را قادر می‌ساخت تا اساسی‌ترین نیاز اتحادیه یعنی نیاز به چراگاه و مراتع را برطرف سازند. با در پیش گرفتن این شیوه بود که قراقویونلوها در دوره بایرام (بیرم، بیرام) خواجه (فوت ۷۸۲ق) به اطاعت سلطان اویس (حک ۷۵۷-۷۷۶ق) جلایری درآمدند و تابعیت جلایریان را پذیرفتند. گرچه منابع به‌طور مستقیم از تابعیت قراقویونلوها از جلایریان در این دوره سخن نمی‌گویند ولی در ذیل برخی حوادث از سران قراقویونلو به نام امیران یا غلامان جلایری یاد می‌کنند که در دفع دشمنان جلایری

به کار گرفته می‌شدند (خوافی، ۱۳۸۶: ۹۷۴/۳) از جمله در ذیل گزارش‌های مربوط به شورش خواجه مرجان حاکم بغداد علیه سلطان جلایری به سال ۷۶۵ ق/ ۱۳۶۴ م. از قرامحمد (حک ۷۸۲-۷۹۱ ق) به عنوان غلام سلطان اویس جلایری نام برده می‌شود که با کشتی‌های جنگی خود برای خواباندن شورش مذکور اقدام کرد (مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶: ۷۵).

این گزارش‌ها تابعیت قراقویونلوها از حاکمیت جلایریان را ثابت می‌کند. در پیش گرفتن این راهبرد تأثیر بسزایی در آینده سیاسی ترکمانان قراقویونلو داشت. سران قراقویونلو با اتکا به حکومت جلایریان به عنوان عنصر قدرتمند منطقه‌ای توانستند مناطق حکمرانی خود را گسترش دهند. سنجار، موصل و ارجیش از جمله مناطقی بود که در این دوره به قراقویونلوها تعلق گرفت (قاضی غفاری، ۱۳۹۶: ۲۴۸). اما مهم‌ترین مسئله این بود که با افزایش مناطق تحت تسلط قراقویونلوها، آن‌ها توانستند چراگاه‌های وسیع‌تری به نفع قبایل اتحادیه خود به دست آورند چراکه مدتی بعد ترکمانان قراقویونلو به سرکردگی بیرام خواجه و برادرزاده‌اش قرامحمد در ارجیش و ارزروم از اطاعت سلطان حسین جلایری سرپیچی نمودند سلطان با لشکرکشی به ارجیش و محاصره بیرام خواجه آن‌ها را به اطاعت واداشت (تتوی، ۱۳۸۲: ۷/۴۷۱۳).

قراقویونلوها پس از مرگ قرایوسف به سیاست تبعیت از تیموریان روی آوردند. آنان در زمان شاهرخ تیموری، با اطاعت ابوسعید فرزند قرایوسف از شاهرخ حاکمیت بر آذربایجان را به دست آوردند (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۹۰/۲) و پس از ابوسعید، جهانشاه قراقویونلو نیز ضمن اطاعت از شاهرخ موجبات بقای قراقویونلوها در برابر دشمنی مانند آق‌قویونلوها و به دست آوردن قلمرو حکومتی وسیع از آناتولی تا آذربایجان، عراق عرب و عراق عجم را فراهم ساختند. آق‌قویونلوها از ابتدای شکل‌گیری حکومت خود با تبعیت از تیموریان موجب بقای حکومت خود و کسب قلمرو ارضی شدند. درحالی‌که قراقویونلوها پس از مرگ قرایوسف مصلحت خود را در اتخاذ چنین سیاستی یافتند.

آق‌قویونلوها با اتخاذ راهبرد تبعیت توانستند منافع اقتصادی خود را تأمین کنند. کشمکش‌ها و اختلافات خانوادگی بعد از فوت قتلوبیک، گروهی از اتحادیه آق‌قویونلوها تحت رهبری یکی از پسران قتلوبیک به نام قرایولوک عثمان (حک ۸۲۴-۷۹۲ ق) را به

اطاعت از قاضی برهان‌الدین احمد، حاکم سیواس واداشت. گروه جداشده از اتحادیه نیاز شدیدی به چراگاه‌های جدید داشتند. بنابراین اطاعت از حکومت سیواس به معنای رفع این نیاز اقتصادی بود. شیلت برگر اشاره می‌کند که قرایولوک عثمان از حاکم سیواس درخواست چراگاه برای بیلاق و قشلاق ایل خود کرده بود (شیلت‌برگر، ۱۳۹۶: ۵۴). گزارش مورخان دیگر هم زمینه این افتراق را بیان می‌کنند و در واقع مکمل گزارش شیلت برگر هستند. مؤلف کتاب دیاربکره این‌گونه روایت می‌کند که چون میان قراعثمان و برادرانش اختلاف افتاد «هوای خروج از فضای مضیق ولایات ایشان در سر افتاد و شوق اتصال با قاضی برهان‌الدین و انقطاع از برادران در ضمیر او فروزان گشت که دعوای امارت برهان ثابت و واضح گرداند» بنابراین به سیواس و نزد قاضی برهان‌الدین رفت (طهرانی، ۱۹۹۳: ۴۰/۲-۳۹). مورخ دربار سیواس هم در این باره با اشاره به اختلاف میان برادران قرایولوک عثمان می‌گوید که در جنگ بین احمد بک و سلطان، قرایولوک عثمان به قاضی برهان‌الدین پیوست و ملازم او شد (استرآبادی، ۱۳۰۷: ۳۴۷). با اعلام تبعیت این دسته از آق‌قویونلوها از قاضی برهان‌الدین، چراگاه‌های جدید در اختیار آق‌قویونلوها قرار گرفت (استرآبادی، ۱۳۰۷: ۵۳۴؛ طهرانی، ۱۹۹۳: ۴۰/۲-۳۹؛ شیلت برگر، ۱۳۹۶: ۵۴) رویدادهای پیش رو حاکی از آن است که رهبران آق‌قویونلو به خوبی به اساسی‌ترین نیازهای اقتصادی اتحادیه خود واقف بودند و با در پیش گرفتن روابط متناسب با حاکم سیواس درصدد رفع آن برمی‌آمدند. آق‌قویونلوها یک بار دیگر از راهبرد تبعیت در زمان تیمور و حتی جانشینانش استفاده کردند و توانستند نیاز چراگاهی و مرتعی خود را مرتفع کنند. مدت‌زمانی بعد از آنکه آق‌قویونلوها به رهبری قراعثمان، بر قاضی برهان‌الدین غلبه یافتند و سیواس و مناطق اطراف آن را به کنترل خود درآوردند، حکومت عثمانی به آق‌قویونلوها حمله کرد و توانست سیواس را تصرف کند.

قراولوک عثمان که اراضی وسیع و به تبع آن مناطق چراگاهی و بخش بزرگی از منبع درآمدی اتحادیه خود را از دست داده بود و در خود یارای مقابله با عثمانی را نمی‌دید، دریافت که اطاعت از تیمور به معنای فرصتی برای به دست آوردن اراضی سابق و بلکه اراضی برای اتحادیه خود است. با در نظر گرفتن چنین شرایطی بود که رو به سوی دربار تیمور آورد و تبعیت حکومت وی را پذیرفت (شیلت برگر، ۱۳۹۶: ۵۶؛ حافظ ابرو، ۱۳۹۵: ۲/۸۷۷؛ منصوری، ۱۳۸۷: ۴۰).

گزارش ابن عربشاه در این باره چنین است: «قرايولوك را ياراي برابري و همآوردی نمانده. شبانگاه بر ایشان بگذشت و به‌سوی تیمور که در آن زمان دریای سپاهش در آذربایجان موج همی‌زد، روان شد. چون بدو رسید، دستش ببوسید و بدان‌سان که ایدکو وی را به قصد ممالک دشت برانگیخت، مر او را به‌سوی بلاد سیواس خواند» (ابن عربشاه، ۱۳۸۶: ۱۳۶). بدین ترتیب آق‌قویونلوها به‌عنوان بازوی نظامی تیمور در آناتولی در آمدند. آن‌ها بعد از آن همواره در لشکرکشی‌های تیمور در آناتولی و سرزمین‌های همسایه شرکت می‌جستند. وقایع بعدی نشان می‌دهد که این نوع دوراندیشی در روابط آق‌قویونلوها با دول همسایه چه تبعات مثبتی برای آن‌ها داشت. آنچه برای آق‌قویونلوها اهمیت داشت، به دست آوردن سرزمین‌های جدید و تأمین چراگاه‌های مورداحتیاج اتحادیه بود چراکه تیمور به‌واسطه این تابعیت سرزمین‌های جدیدی را در اختیار آق‌قویونلوها قرار داد (شهبازی، ۱۴۰۱: ۵۳). چنان‌که تیمور پس تصرف ملطیه حکومت این شهر را به قرايولوك عثمان واگذار نمود (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۰۳۹/۲؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۸۳۹/۲). پس از جنگ آنقوره نیز حکومت دیار بکر را به آق‌قویونلوها واگذار کرد. در زمان حکومت شاهرخ نیز قرايولوك عثمان همواره مطیع تیموریان بود، او حتی از طریق عقد ازدواج دخترش با محمد جوکی، شاهزاده تیموری کوشید پیوند اطاعت خود را با تیموریان تحکیم بخشد (سمرقندی، ۱۴۵۸/۳). بدین ترتیب آق‌قویونلوها به‌واسطه تبعیت از تیمور علاوه بر آنکه توانستند اتحادیه خود را حفظ کنند بلکه حکومت جدیدی را در منطقه پی‌ریزی کردند.

ب. تأمین چراگاه و مرتع از طریق تهاجم

راهبرد دیگری که حکومت‌های ترکمان برای تأمین اراضی مورد نیاز خود برای چراگاه و مرتع به کار می‌بردند، تهاجم به سرزمین‌های همسایه بود. قراقویونلوها و آق‌قویونلوها زمانی از این راهبرد استفاده می‌کردند که قدرت تهاجمی خود را بیشتر از حکومت‌های همسایه تلقی می‌نمودند. گرچه چنین راهبردی سیاست خصمانه‌ای را به نمایش می‌گذاشت اما موفقیت حکومت‌های ترکمان در تهاجمات، باعث می‌گردید تا سرزمین‌ها، چراگاه‌های جدیدی نصیب این حکومت‌ها گردد. قراقویونلوها و آق‌قویونلوها به دو طریق از راهبرد تهاجمی استفاده می‌کردند: اول لشکرکشی تحت حمایت حکومت‌های حامی خود، دوم لشکرکشی بدون دخالت حکومت حامی.

با این نوع سیاست دو حکومت مزبور توانستند اراضی تحت تصرف خود را گسترش دهند و از این طریق نیز بر چراگاه‌های اتحادیه خود بیفزایند.

نمونه بارز این راهبرد را در تقابل قراقویونلوها با آل جلایر و آق‌قویونلوها با حکومت قاضی برهان‌الدین در سیواس می‌توان مشاهده کرد (طهرانی، ۱۹۹۳: ۵۲/۱). با توجه به اینکه حکومت قراقویونلوها از زمان قرامحمد شکل گرفت. او در سال ۷۷۹ هجری پس از شکست از لشکر سلطان حسین جلایری در قلعه ارجیش ناچار به صلح با سردار جلایری شد تا فرصت به دست آورده و از عم خود بیرام خواجه که در این زمان سرکرده قراقویونلوها بود، کمک طلبیده و مناطق اطراف ارجیش را به‌عنوان چراگاه قراقویونلوها حفظ نماید. وی با استفاده از درگیری سلطان حسین با آل مظفر موفق شد موقعیت خود را از وابستگی به آل جلایر به نیرو متحد با آنان ارتقا دهد (حافظ ابرو، ۱۳۹۵: ۵۲۶/۱-۵۲۷؛ حسن زاده، ۱۳۸۹: ۱۶).

قرا یوسف (حک ۷۹۰-۸۲۳ق)، جانشین قرامحمد در پی مرگ تیمور تلاش نمود در شرق آناتولی قراقویونلوها را به قدرت مستقل و رقیب در منطقه تبدیل کند. او برای خارج ساختن آذربایجان از چنگ عمرمیرزای تیموری، امرا و سرداران قراقویونلو را دور خود جمع نمود و به آنان وعده به دست آوردن اموال فراوان داد «هرچه حق تعالی به ما ارزانی دارد از ملک مال همه ایثار شماست و مردانه باشید» بدین ترتیب آنان را به جنگ با تیموریان تشویق و درنهایت آذربایجان را تصرف نمود (میرخواند، ۱۳۸۰: ۱۰/۵۲۱۴). قرا یوسف سال بعد (۸۱۰ق) او در تعقیب ابوبکر میرزا، شاهزاده تیموری سلطانیه را گرفته و پس از غارت این شهر، مردم آنجا را کوچ داده و به تبریز و مراغه و اردبیل فرستاد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۸۲/۲).

قراقویونلوها قدم به قدم با کسب اقتدار به توسعه قلمرو ارضی پرداخته، چراگاه‌های وسیعی به دست آوردند چنان‌که قرا یوسف سال ۸۱۲ هجری در اطراف قلعه انمد نزدیک ماردین قرا یولوک عثمان را شکست داده و غنایم بسیار به دست آورد، سپس قلعه مارین را تصرف نموده، سال بعد اونیک و ارزنجان در آناتولی را گرفته و حاکمانی بر آن مناطق گماشت (حافظ ابرو، ۱۳۹۵: ۳/۳۵۶-۳۶۰). او در سال ۸۱۵ هجری به‌سوی قراعثمان در «آمد» حمله

برده و مزارع آمد و جرموک در دیاربکر را به چراگاهی برای احشام قرقویونلوها تبدیل نموده و اهالی جرموک را به شرط تسلیم هزار رأس اسب امان داد (همان: ۱۷۲/۳).

آق‌قویونلوها که مدتی به‌عنوان دست‌نشانده قاضی برهان‌الدین درآمدند. به‌تدریج بر قدرت خود افزودند. تغییر در میزان قدرت آق‌قویونلوها، تغییر اساسی را در سیاست خارجی آن‌ها به وجود آورد. آق‌قویونلوها که قدرت مقابله و جنگ با حامی سابق را در خود احساس می‌کردند با در پیش گرفتن راهبرد خصمانه‌ای توانستند بر حکومت قاضی برهان‌الدین غلبه نموده و قسمتی از قلمرو این حکومت را از آن خود کنند (شیلت برگر، ۱۳۹۶: ۵۶؛ ابن عربشاه، ۱۳۸۶: ۹۶). بعد از آنکه قرايولوک عثمان، قاضی برهان‌الدین، حاکم سیواس به قتل رسانید به سیواس و ملطیه لشکر کشید این مناطق را تسخیر نمود (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۰۲۸/۲). وی بعد از اعلام اطاعت از تیمور، سیاست تهاجمی را در مقابل همسایگان خود در پیش گرفت و توانست سرزمین‌های جدیدی را تحت تصرف خود درآورد (طهرانی، ۱۹۳۳: ۴۸/۱؛ لاری، ۱۹۹۳: ۸۰۲/۲).

افزایش منابع مالی

یکی از مؤلفه‌های اقتصادی که نقش بارزی در جهت‌گیری روابط قراقویونلوها و آق‌قویونلوها با دولت‌های همجوار داشت افزایش درآمد حکومت از طریق افزایش منابع مالی بود. لزوم تقویت بنیه مالی حکومت و همچنین تأمین مالی لشکرکشی‌ها، قراقویونلوها و آق‌قویونلوها را بر آن داشت تا از راه‌های مختلف درآمدهای خود را افزایش دهند. نیاز به افزایش درآمد حکومت نیز به شکل تهاجم نظامی و خط مشی توسعه‌طلبی ارضی در روابط آن‌ها با دول همجوار نمایان‌گر شد. بدین صورت که حکومت‌های مذکور با در پیش گرفتن خط مشی تهاجمی با استفاده از نیروی نظامی و زور، در پی عملی ساختن بخشی از اهداف اقتصادی خود بودند. آن‌ها علاوه بر آنکه می‌توانستند با تسلط بر سرزمین‌های جدید و مناطق پُرجمعیت انسانی، نیروی نظامی مورداحتیاج خود را تأمین کنند، بلکه می‌توانستند با به دست آوردن غنایم، اموال و منابع مالیاتی جدید بر ثروت خود بیفزایند. از این جهت باید افزایش منابع مالی را یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در روابط حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو در دوره شکل‌گیری با دولت‌های همجوار دانست. این حکومت‌ها از راه‌های مختلف به تأمین منابع مالی دست می‌زدند:

الف. غارت

غارت و به دست آوردن غنیمت نقش اساسی در زندگی اقتصادی کوچ‌نشینان داشت و جزء جدایی‌ناپذیر از این نوع زندگی بود. اقتصاد غارت^۱ در بین اوغوزها نیز سابقه دیرینه‌ای داشت به طوری که در داستان‌های مختلف مربوط به اوغوز خاقان و همچنین «کتاب دده قورقود علی لسان طایفه اوغوزان» به این نوع اقتصاد اشاره شده است. (دده قورقود کیتابی، ۱۳۸۷: صفحات مختلف) گرچه در حکومت‌های قبل از قراقویونلوها و آق‌قویونلوها مانند جلایریان نیز به مسئله غارت برمی‌خوریم. چنانچه بعد از شکست شورش بیرام خواجه در سال ۷۶۷ق/۱۳۶۶م. «مجموع خانه و ایل و الوس او» به غارت سپاهیان جلایری درآمد (مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶: ۷۹) با این تفاسیر این نوع اقتصاد در حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو نیز تداوم یافت.

در حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو به مانند اکثر حکومت‌ها، غارت به دو شکل انجام می‌گرفت، آنان گاهی با هدف کسب مال و غنایم به سرزمین‌ها و کاروان‌های تجارتهای حمله می‌بردند و گاهی نیز در کنار توسعه ارضی و با شکست دادن حکومت‌های دیگر سپاه شکست‌خورده و سرزمین‌های تصرف‌شده را غارت می‌کردند. به طوری که یکی از علل دشمنی تیمور با قراقویونلوها، حملات آن‌ها به کاروان‌های زیارتی و غارت اموال آن‌ها ذکر شده است (شامی، ۱۳۶۳: ۱۰۳؛ یزدی، ۱۳۸۹: ۳۰۲؛ طهرانی، ۱۹۹۳: ۵۰/۱). در نامه‌ای که امیر تیمور به بایزید سلطان عثمانی فرستاده است به این مورد چنین اشاره می‌کند «... هرچه قره یوسف است ایشان قطاع الطریقند بدزدی و راه زدن و خون بازرگانان ریختن مشغول بوده‌اند...» (فریدون بیگ، ۱۳۳۰: ۱۲۸-۱۲۹).

کمک قرا محمد و قراقویونلوها به سلطان احمد (حک ۷۸۴-۸۱۳ ق) در جنگ داخلی جلایریان را نیز می‌توان در این راستا تحلیل کرد؛ در جریان کشمکش‌های درون‌خاندانی جلایریان، سلطان احمد جلایری برای تصرف تبریز و دفع شورشیان، از قراقویونلوها کمک

۱. این اصطلاح برگرفته از مقاله «رابطه اقتصاد و سیاست الوس جغتای» است. غارت به جزئی جدایی‌ناپذیر از زندگی کوچ‌نشینان و به تبع آن به حکومت‌های برآمده از این نوع زندگی تبدیل شده بود (نک. هاشم صدق‌آمیز «رابطه اقتصاد و سیاست در الوس جغتای»، پژوهشنامه تاریخ، سال پنجم، شماره ۱۷، ۱۳۹۹).

خواست که این خواسته، مورد قبول قرا محمد قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین علل پذیرش کمک به سلطان احمد از سوی قرا محمد را باید علت مالی دانست چراکه امیر قراقویونلو در مقابل پذیرش درخواست کمک سلطان جلایری، شروط چندی را برای وی مطرح کرد. بر اساس یکی از موارد این شروط غنیمت‌های به دست آمده بود که باید به قراقویونلوها تعلق می‌گرفت و در صورت نادیده گرفتن این مورد از سوی جلایریان «اگر دست به الجا^۱ دراز کنند میان ما مخالفت و منازعت خواهد شد» (حافظ ابرو، ۱۳۹۵: ۲۷۰/۳)، توجه قرامحمد و قراقویونلوها به غارت و غنیمت‌های به دست آمده در جنگ، اهمیت غارت در اقتصاد اتحادیه قراقویونلوها را به خوبی روشن می‌سازد.

پس از قرامحمد، قرایوسف نیز سیاست غارت و کسب غنیمت را جزء اهداف اقتصادی قراقویونلوها در ارتباط با دولت‌های همجوار در پیش گرفت. او پس از بازگشت از مصر به همراه ترکمانان از حدود مصر تا کناره‌های رود فرات را غارت نمود، هر چند امراء و کوتوال‌های قلاع آن حدود تلاش کردند راه را بر او ببندند اما قرایوسف بر آنان غلبه کرده و هرچه را در این مسیر می‌یافت غارت می‌کرد، او چون به شرق آناتولی رسید در اطراف دریاچه وان به غارت احشام و اموال آن حدود پرداخت (میرخواند، ۱۳۸۰: ۵۲۱۳/۱۰-۵۲۱۴؛ سومر، ۱۳۶۹: ۸۲). کلاویخو گزارش می‌دهد که قرایوسف در سال ۸۰۹ هجری در راس سپاه ده هزار نفری حوالی خوی را غارت نمود (کلاویخو، ۱۳۶۵: ۳۲۳). وی همچنین از تاراج و غارت شهرها و روستاهای شرق آناتولی از جمله ارزروم و الشکرت به دست قرایوسف خبر می‌دهد (همان، ۳۲۵-۳۲۴).

قراقویونلوها با غلبه بر عمر میرزا و تصرف آذربایجان در سال ۸۰۹ هجری غنایم فراوانی به دست آوردند از جمله هزار پوستین سمور بود. ترکمانان چون ارزش این پوستین‌ها را نمی‌دانستند آن‌ها را به قیمت ارزان فروختند (میرخواند، ۱۳۸۰: ۵۲۲۳/۱۰). آن‌ها در سال ۸۱۲ هجری با شکست قریولوک عثمان در ماردین غنایم بسیاری به دست آوردند (حافظ ابرو، ۱۳۹۵: ۳۵۶/۳).

۱. الجا، به معنای غنیمت، درآمد، منفعت که در منابع فارسی به صورت‌های گوناگون الجا، اولجای و اولجه به کار رفته است (شریک امین، ۱۳۵۷: ۴۵).

قرايوسف در سال ۸۱۵ هجری پس از شکست شیخ ابراهیم شیروانشاه، کنستندیل (کنستانتین) حاکم گرجستان و سید احمد حاکم شکی، شماخی را غارت نموده و غنایم فراوان به دست آورد (حافظ ابرو، ۱۳۹۵: ۴۸۶/۳؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۷۲/۲).

آق‌قویونلوها نیز همواره بخشی از نیازهای اقتصادی خود را از طریق غارت و غنیمت‌های به‌دست‌آمده از جنگ برطرف می‌کردند. در دوره ریاست احمد بیگ بر اتحادیه، قراقویونلوها و امیر طهرتن با هم متحد شدند و بر آق‌قویونلوها حمله بردند. ولی آق‌قویونلوها به رهبری قراعثمان بیگ توانستند لشکر متحد را شکست داده و حتی قرايوسف را اسیر کنند. با این پیروزی، اموال و غنایم بسیاری به دست آق‌قویونلوها افتاد. قرايوسف در مقابل پرداخت یک قطار شتر از سوی قراقویونلوها، آزاد شد (طهرانی، ۱۹۹۳: ۳۷/۱)، خبری نیز در کتاب بزم و رزم آمده است که تأیید می‌کند که غارت یکی از راه‌های تأمین مالی توسط آق‌قویونلوها بوده است. بنابر این خبر، احمد بیگ که به اطاعت حکومت سیواس در آمده بود، از قاضی برهان‌الدین خواست تا به او اجازه دهد به ولایت آماسیه حمله کند زیرا در این ولایت «موضعی چند معمور است و اهالی آن عاصی و متمرد و لشکر ما ضعیف و بی‌برگ. اگر فرمان شود بر ایشان تاخت کنیم و مالی چند به دست آوریم و بر لشکر تفرقه سازیم» (استرآبادی، ۱۳۰۷: ۳۷۴) این خبر تأیید می‌کند که سران آق‌قویونلو غارت را همچون منبعی برای کسب درآمد و پرداخت حق‌الزحمه سربازان خود می‌دیدند و همواره سعی داشتند تا به آن دست زدند. همچنین مدتی بعد از این واقعه، آق‌قویونلوها به برخی از مناطق شام حمله بردند و به تاراج آنجا دست زدند و بعد از کسب غنایم برگشتند. (همان) در موردی دیگر، بعد از شکست دادن قاضی برهان‌الدین توسط قراعثمان، نیروهای آق‌قویونلو به غارت دست زدند. به گفته مورخ درباری آق‌قویونلو که از اغراق نیز دور نمی‌باشد، آن‌ها از این طریق «چندان نعمت اندوختند که زبان حساب و قلم حُساب از احاطه و احصای آن قاصر و فایق ماند» (طهرانی، ۱۹۹۳: ۴۶/۱).

گاهی مسئله غارت، حیات سیاسی اتحادیه را نیز مورد تهدید قرار می‌داد. چنانچه هنگامی که تیمور غنایم به‌دست‌آمده از جنگ با عثمانی را از طریق قلمرو آق‌قویونلو روانه کرده بود، گروهی از آق‌قویونلوها به آن کاروان حمله و آن را غارت نمودند. به تلافی این

عمل تیمور برخی از سران آق‌قویونلو را که قرا یولوک عثمان نیز در بین آن‌ها بود، برای مدتی زندانی کرد (همان، ۵۲)، این موضوع به خوبی نشان می‌دهد که ترکمانان با به کارگیری ابزار غارت علیه دشمنان خود، سعی می‌کردند ضربات اقتصادی جبران‌ناپذیری بر آن‌ها وارد سازند. اما تیمور که پی برد قرا یولوک عثمان در این حملات نقشی نداشته است وی را آزاد کرد. بعد از آزادی قرا یولوک عثمان از زندان، وی سعی کرد تا اموال غارت‌شده را به تیمور بازگرداند که این عمل با مخالفت گروهی دیگر از آق‌قویونلوها مواجه شد که در نهایت به جنگ میان دو گروه انجامید (همان). بار دیگر آق‌قویونلوها بعد از وفات امیر تیمور به سال ۸۰۷ق. / ۱۴۰۵م. از غارت به عنوان یک ابزار پیش‌برنده اقتصاد و مخصوصاً سیاست خارجی استفاده کردند. آن‌ها بلافاصله بعد از دریافت خبر مرگ امیر تیمور با حمله به سرزمین‌های اطراف دست به غارت اموال ساکنان آن نواحی زدند. «چون خبر وفات صاحب‌قران گیتی‌ستان در دیاربکر به قراعثمان رسید، حکومت آمد را به ولد خود ابراهیم بیگ تفویض نمود و به نفس نفیس با لشکر بسیار و حشم بی‌شمار علم عزیمت به طرف ماردین برافروخت و غلات و محصولات ایشان را چرانید و اموال بسیار غارت کرده متوجه قلعه سارو که به هشت فرسخی آمد واقع است توجه نمود و جبراً و قهراً قلعه را گرفته رایت استیلا برافروخت. بعضی اکراد را هر ساله مال مقرر نمود.»^۱ (روملو، ۱۳۸۹: ۱۱۷/۱). همچنین قرا یولوک عثمان بعد از لشکرکشی نخست شاهرخ به آذربایجان، به مقابله با یاغمو امیر دگر شتافت و توانست بعد از شکست وی «غنائیم و اموال بسیار به دست آورده خانه او را در حیطة تصرف» درآورد (طهرانی، ۱۹۹۳: ۹۱/۱)، البته به نظر می‌رسد حاکمان قرا قویونلو و آق‌قویونلو در این غارت‌ها همه جوانب کار را می‌سنجیدند و در مواقعی که تشخیص می‌دادند این کار به جز نفع اقتصادی، به مصالح آن‌ها نیست، از غارت اجتناب می‌کردند. چنانچه علی بیگ زمانی که از سوی پدر حاکم رها بود، اموال غارتی شامیان را از برادران گرفته و به شام برگرداند و هدف خود را برای پدر چنین توضیح داد: «چون رها به ولایت شام پیوسته و ایالت آنجا بمن تفویض فرمودید اگر لشکر مصر و شام تعرض نمایند اگر بمقابله و مقاتله قیام نمایم سر در معرض تلف خواهد بود و اگر فرار نمایم کسر ناموس است ناچار مدارا باید کرد» (همان، ۱۰۰).

۱. ابوبکر طهرانی می‌نویسد که این حوادث قبل از مرگ امیر تیمور اتفاق افتاده است (طهرانی، ۱۹۹۳: ۵۵).

یکی از سرزمین‌هایی که از جهت به دست آوردن غنایم همواره مورد توجه فرمان‌روایان دو حکومت قراقویونلوها و آق‌قویونلوها بود گرجستان است. گرجستان یکی از سرزمین‌های مسیحی‌نشین قفقاز است که همواره از دو جهت مورد توجه حکومت‌های مسلمان بوده است. مسیحی بودن گرجی‌ها و وجود حکومت‌های کوچک در این ناحیه، سیاست توسعه‌طلبی حکومت‌های مسلمان همسایه گرجی‌ها را تشدید می‌کرد. علاوه بر پیشینه‌های مذهبی در حمله حکومت‌های مسلمان به گرجستان، علت اصلی این مسئله را باید در موقعیت خاص این منطقه جستجو کرد. قرار گرفتن گرجستان در سواحل دریای سیاه و مناسبات تجاری مردم این ناحیه با حکومت‌های مسیحی دیگر و وجود منابع غنی و ثروت کلیساهای گرجی (حسن‌زاد، ۱۳۸۹: ۳۴) و قرار گرفتن این ناحیه در سر راه‌های تجاری ایران به روس و بلغار از یک سو و مسیر تجاری شمال دریای خزر و محدوده دریای سیاه به اروپا (پوریانژاد، ۱۳۹۲: ۳۷) همواره مورد توجه فرمان‌روایان قراقویونلو و آق‌قویونلو بوده است.

با توجه به این پیشینه، حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو سرزمین گرجستان را همیشه به‌عنوان یکی از منابع تأمین ثروت در نظر می‌گرفتند و با هدف غارت در مقاطعی به آن مناطق حمله می‌بردند. ظاهراً باید قرايوسف را نخستین فرد از قراقویونلوها دانست که به جنگ با گرجیان پرداخت. گرچه این جنگ، علل سیاسی داشت ولی نگاهی به نتیجه جنگ نشان می‌دهد که باز علل و دستاوردهای اقتصادی مشوق اصلی قراقویونلوها در لشکرکشی به سرزمین گرجی‌ها بود. زمانی که شیخ ابراهیم (۷۸۳-۸۲۰ ق.) شیروان شاه در حمله سلطان احمد جلایر به تبریز، از وی حمایت کرده و پسر خود کیومرث را با سپاهی عازم نبرد با قراقویونلوها نمود. ولی کیومرث در این نبرد توسط قرايوسف به اسارت گرفته شد (روملو، ۱۳۸۹: ۱۹۷/۱)، مدتی بعد کیومرث مورد عفو قرار گرفت، از اسارت آزاد شده و به شروان برگشت. مدتی بعد شیخ ابراهیم با امیر سیدی آرلات حاکم شکی و کُستانتین پادشاه گرجستان متحد شده و به سال ۸۱۶ ق. ۱۴۱۳ م. به جنگ با قرايوسف برخاست (همان). قرايوسف به مقابله با آن‌ها پرداخته و توانست در این جنگ بر متحدان غلبه کند و کُستانتین گرجی و شیخ ابراهیم را به همراه تعداد زیادی به اسارت درآورد (همان). بعد از خاتمه جنگ غنایم فراوانی به دست قراقویونلوها افتاد، چراکه به گفته منابع، سپاهیان مغلوب اموال و انواع نفایس به جای گذاشتند. چنانچه میدان جنگ پر از رخوت زرین و ظروف سیمین و

خیام بود (همان). علاوه بر این، قراقویونلوها از طریق درخواست طلا، نقره و پول در مقابل آزادی شیخ ابراهیم و سایر اُسرای شیروان، منفعتهای مالی بیشتری را به دست آوردند. بعد از این غلبه بود که گرجی‌ها با قبول تبعیت از قراقویونلوها، پرداخت خراج سالیانه به آن‌ها را پذیرفتند (Paydaş, 2006:181).

بعد از قرايوسف، اسکندر میرزا (حک ۸۲۳-۸۴۱ ق) به جنگ با گرجیان پرداخت. ظاهراً در لشکرکشی‌ها قراقویونلوها به گرجیان در این دوره، علاوه بر علل مادی، باید تبعیت گرجیان از تیموریان و شاهرخ (حک ۸۰۷-۸۵۰ ق) را باید دخیل دانست. قراقویونلوها طی لشکرکشی‌های خود در سال‌های ۸۲۹ ق و ۸۳۴ ق به گرجستان توانستند غنایمی را به دست آورند (روملو، ۱۳۸۹: ۱/۳۳۴).

با روی کار آمدن جهانشاه (حک ۸۳۹-۸۷۲ ق) خط مشی تهاجمی قراقویونلوها علیه گرجی‌ها در این دوره نیز ادامه پیدا کرد. اولین حمله وی به گرجی‌ها در سال ۸۴۴ ق. / ۱۴۴۰ م رخ داد. ظاهراً جهانشاه از گرجیان خواسته بود تا از وی اطاعت کنند و به قراقویونلوها خراج بپردازند. اما این خواست حاکم قراقویونلو از سوی گرجیان مورد پذیرش قرار نگرفت. از این روی وی حمله‌ای را به سرزمین‌های گرجی انجام داده و توانست گرجیان را شکست بدهد و تفلیس را غارت کند (روملو، ۱۳۸۹: ۱/۳۸۶؛ الحسینی القزوینی، ۱۳۱۴: ۲۱۶).

سنت لشکرکشی به گرجستان در دوره آق‌قویونلوها از زمان حسن بیگ آغاز شد. برخی از پژوهشگران معتقدند که وی در طول حکمرانی خود پنج بار به سرزمین‌های گرجی لشکرکشی کرد (پوریانژاد، ۱۳۹۲: ۳۵) جنگ و لشکرکشی‌های وی علیه گرجیان نیز به مانند سایر حکمرانان سابق اسلامی به نام غزا و جهاد علیه کفار صورت می‌گرفت. ولی مهم‌ترین نتایجی که از این لشکرکشی‌ها نصیب آق‌قویونلوها شد، نتایج مالی بود. در این لشکرکشی‌ها، ثروت فراوانی نصیب آق‌قویونلوها شد.

حسن بیگ نخستین بار در سال ۸۶۰ ق. / ۱۴۵۶ م. به سرزمین گرجی‌ها حمله‌ور شد. گرچه وی هدف خود از حمله به سرزمین‌های گرجی را «نصرت اسلام و تقویت رسول صلی الله علیه و السلام» و همچنین فتح قلعه اخسختا قلمداد کرد (طهرانی، ۱۹۹۳: ۳۷۶/۲). ولی

نتیجه این جنگ نیز نشان می‌دهد که اساسی‌ترین هدف حسن بیگ، کسب غنیمت فراوان و افزایش منابع مالی خود بود. در این لشکرکشی توانست ضمن تصرف قلعه‌ها و مناطق چندی، اسیران و غنایم زیادی به دست آورد، «کافران را اسیر و ألجه ساختند و غنایم بسیار از اغنام و انعام و بهایم یافتند» (همان، ۳۷۹). حسن بیگ یکبار دیگر در سال ۸۶۷ ق.م. ۱۴۶۳ م. به درخواست حاکمان گرجی به سرزمین‌های گرجی حمله کرد (هینتس، ۱۳۷۷: ۱۸۱). وی در این لشکرکشی «بغنایم از نقود و اجناس و بهایم مراجعت» نمود (طهرانی، ۱۹۹۳: ۳۹۳/۲).

سومین لشکرکشی حسن بیگ به گرجستان در سال ۸۷۱ ق.م. ۱۴۶۶ رخ داد. در این لشکرکشی فرمان‌روای آق‌قویونلو توانست غنایم بسیاری از کلیساهای گرجستان به دست آورد. (روملو، ۱۳۸۹: ۳۵۳/۲-۳۵۴) اما تلاش پاپ برای ایجاد اتحادی علیه عثمانی‌ها، تغییراتی را در سیاست خارجی حسن بیگ به وجود آورد. پاپ می‌خواست اتحادی با شرکت برخی از حکومت‌های اروپایی، امپراتوری بیزانس، حکومت‌های گرجی و برخی از حکومت‌های مسلمان و از جمله آق‌قویونلوها علیه عثمانی تشکیل دهد. از این روی با اعزام سفرایی به حکومت‌های مذکور در پی تحقق بخشیدن به این هدف خود برآمد. سفرای پاپ طی مذاکراتی که با فرامانروایان این مناطق انجام دادند موفق شدند تا اتحاد ضد عثمانی را به وجود آوردند. علاوه بر تهدید حکومت‌های اروپایی از سوی عثمانی، خطر کنترل راه‌های بازرگانی و تجاری آناتولی توسط عثمانی از دیگر عواملی بود که شکل‌گیری اتحاد مذکور را ایجاب می‌کرد. آق‌قویونلوها علاوه بر اینکه در امر تجارت تحت تأثیر اقدامات و قوانین تیموریان بودند، خود نیز برای گسترش هرچه بیشتر تجارت قوانینی وضع کردند (برجلو و سنگ سفیدی، ۱۳۹۴: ۴).

حسن بیگ نیز با در نظر گرفتن تهدیدات سیاسی و اقتصادی دولت عثمانی، تغییری در سیاست خارجی خود به وجود آورد و با حکومت‌های گرجی از در دوستی درآمد. وی دریافته بود که اتحاد علیه دشمن مشترک، منافع دیرپای اقتصادی را در مقایسه با منافع آنی و زودگذر حمله به سرزمین‌های گرجی دارد. از سوی دیگر تلاش آق‌قویونلوها برای ارتباط تجاری با حکومت‌های اروپایی، از جمله ونیز از طریق امپراتوری ترابوزان و بیگ‌نشین

قرامان، از عوامل دیگر پذیرفتن این اتحاد بود (میرجعفری، ۱۳۸۱: ۲۹۳) به هرجهت، عوامل اقتصادی نقش اساسی در شکل‌گیری این اتحاد داشت. اما ظاهراً حسن بیگ پی برده بود که حضور گرجی‌ها در این اتحاد هیچ نفعی برای وی ندارد. از این‌رو برخلاف اتحاد پیش گرفته و با هدف کسب غنیمت برای تجهیز و بالا بردن روحیه نیروهایش در مقابل سلطان محمد دوم بار چهارم و در سال ۸۷۷ ق. ۱۴۷۲ م به گرجستان لشکرکشی کرد. در این لشکرکشی وی موفق شد با تصرف برخی از مناطق گرجستان، غنایم و اسرای زیادی را به دست آورد (هینتس، ۱۳۷۷: ۱۸۲-۱۸۱).

پنجمین لشکرکشی حسن بیگ در سال ۸۸۲ ق. ۱۴۷۷ م. علیه گرجی‌ها نتایج درخشانی را برای آق‌قویونلوها به بار آورد؛ برخی از مناطق گرجی به تصرف آق‌قویونلوها درآمد. اسرای زیادی گرفته شد و فرمان‌روایان گرجی متعهد شدند تا ۱۶ هزار دوکات به‌طور سالانه و به‌عنوان خراج به آق‌قویونلوها بپردازند (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

ب. تجارت

تجارت از دیگر منابع مالی برای حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو در روابط با دولت‌های همجوار بوده است. آنان می‌کوشیدند تا بر راه‌ها و بنادر تجاری در آناتولی دست یابند. با توجه به اینکه از دوره ایلخانان تبریز کانون تجارت ایران با آناتولی بود کاروان‌های تجاری کالاهای صادراتی را یا از طریق ارزروم، ارزنجان، توقات به سواحل دریای سیاه، دریای مدیترانه و دریای اژه می‌بردند و یا از طریق دریار بکر کالاهای تجاری را به حلب و یا بنادر مدیترانه حمل می‌کردند. این کاروان‌ها از قلمرو قراقویونلوها و آق‌قویونلوها عبور می‌کرد. دیار بکر از دوره آق‌قویونلوها مرکز مبادله یا ترانزیت کالاهای تجاری بوده است. ابریشم ایران از دیاربکر به مرعش، قیسریه، آنکارا، اسکی شهر و از آنجا به بورسا ارسال می‌شد (Dalsar, 1960: 128) هرچند اسناد تجاری باقی‌مانده در بورسا مربوط به دوره حسن بیگ آق‌قویونلو و جانشینان اوست (Inalcik, 1981: 1988) اما این اسناد حکایت از توجه آق‌قویونلوها به تجارت بین شرق و غرب و عواید حاصل از آن دارد. در این دوره در شهرهای دیاربکر، اورفا، ماردین، ارزنجان از ابریشم‌های وارداتی از ایران و قماش‌های

وارداتی از غرب باج گرفته می‌شد. در دوره حسن بیگ آق‌قویونلو از بابت حق عبور ابریشم ایران در شهرهای آناتولی از هر بار ابریشم دو آقچه^۱ باج گرفته می‌شد (Dalsar, 127). هر چند از دوره شکل‌گیری حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو اسنادی باقی نمانده است. اما اسناد بورسای مربوط به نیمه دوم قرن نهم هجری نشان می‌دهد که یکی از راه‌ها کسب درآمدهای مالی این حکومت‌ها از کاروان‌های تجاری بوده است به همین خاطر فرمان‌روایان هر دو حکومت تلاش می‌کردند با توسعه‌طلبی ارضی و سلطه بر راه‌های تجاری به عواید حاصل از آن دست پیدا کنند.

اگر در نظر بگیریم که بر طبق قانون نامه‌های اوزون حسن (حسن بیگ) از کالاهای تجاری که از هر شهری عبور می‌کرد برای هر بار شتر ۱۰۰ قراجه آقچه و از هر بار اسب ۵۰ قراجه آقچه باج تمغا دریافت می‌شد (Brakan, 1943: 187). این حجم عظیم عوارض منبع درآمد مهمی برای هر دو حکومت ترکمان بوده است.

حسن بیگ پی برده بود که با کنترل بر راه‌ها و بنادر تجاری علاوه بر آنکه می‌تواند بر ثروت خود بیفزاید بلکه یکی از منابع درآمد دشمن خود یعنی عثمانی‌ها را کاهش دهد. زیرا سلطان محمد دوم با هدف به انحصار درآوردن تجارت شرق - غرب و کسب درآمد سرشار از تجارت، عوارض سنگینی را بر کاروان‌ها وضع کرده بود. بر طبق آن، کاروان‌هایی که از قلمرو آق‌قویونلوها به بورسای می‌رفتند در دو محل یعنی توقات و بورسای، عوارض گمرکی می‌پرداختند (نجف‌لو، ۱۳۹۰: ۱۲۳). حسن بیگ این مسئله را بُدعتی ناحق از طرف سلطان حساب کرده و تقبیح می‌کرد و یکی از علل جنگ حسن بیگ با سلطان محمد فاتح همین مسئله بوده است (همان). همان‌طور که در پیشینه پژوهش ذکر شد با توجه به اینکه در تحقیقات انجام پذیرفته به مسئله تجارت خارجی ترکمانان در دوره اقتدار مفصل پرداخته شده است و نیاز به تکرار آن نیست لذا در خصوص به دست آوردن منبع مالی از تجارت خارجی از سوی قراقویونلوها و آق‌قویونلوها به این مختصر اکتفا می‌شود.

۱. آقچه کلمه ترکی مغولی است به معنی جسم سفید کوچک، مترادف با اسپر یونانی، نوعی مسکوک نیز بوده و از دوره ترکان سلجوقی رواج داشته و بیشتر در مملکت عثمانی رواج داشت (دیانت، ۱۳۶۷).

نتیجه‌گیری

بررسی روابط دو حکومت قراقویونلو و آق‌قویونلو با دولت‌های همجوار نشان می‌دهد که آن‌ها همواره به دنبال تأمین نیازهای اقتصادی بوده‌اند. با توجه به اینکه هر دو حکومت زندگی ایلی داشتند و حتی بعد از تشکیل حکومت نیز زندگی ایلی خود را از دست نداده بودند، توجه به نیازهای اساسی و از جمله تأمین مراتع و چراگاه‌های وسیع در زمان‌های مختلف از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار اقتصادی در روابط آن‌ها با همسایگان به شمار می‌رفت. آن‌ها تحت تأثیر این عوامل در روابط خارجی خود از راهبردهای مختلفی مانند تبعیت و توسعه طلبی ارضی استفاده کردند. عامل دیگر افزایش منابع درآمدی حکومت بود. این عامل نیز در روابط قراقویونلوها و آق‌قویونلوها با دولت‌های همجوار به نحوی بارز تأثیر داشت. راهبرد تهاجم و استفاده از راه کارهای مانند غارت، توسعه ارضی با هدف افزایش منابع مالیاتی، از جمله راهبردهای مورد استفاده قراقویونلوها و آق‌قویونلوها در روابط خارجی خود بود. آن‌ها با توسعه طلبی ارضی ضمن اینکه جمعیت سرزمین‌ها متصرفی را به تبعیت خود درمی‌آوردند و از این طریق بخشی از نیروی نظامی خود را در لشکرکشی‌ها از نیروهای اعزامی از سرزمین‌ها متصرفی تأمین می‌کردند، در کنار آن، قراقویونلوها و آق‌قویونلوها از کشاورزان، تجار و پیشه‌وران این مناطق مالیات متعدد شامل باج، خراج، تمغا و... دریافت می‌کردند و در طول راه‌های تجاری نیز با دریافت مالیات راهداری بخشی از نیازهای اقتصادی خود را تأمین می‌کردند چنان‌که حسن بیگ بر سر باج دریافتی از کاروان‌های تجاری آق‌قویونلوها در توقات از سوی سلطان محمد فاتح مخالف نمود، این اختلاف و عوامل دیگر زمینه‌ساز درگیری او با سلطان عثمانی شد. افزایش درآمدهای مالی از طریق اخذ باج و خراج و انواع مالیات‌ها به نوبه خود موجب افزایش قدرت نظامی این دولت‌ها شده و این حکومت‌ها را به تدریج به عنوان قدرت‌های برتر و تأثیرگذار در منطقه تبدیل کرد چنان‌که با قدرت یابی آق‌قویونلوها از دوره اوزون حسن دولت‌های اروپایی به این دولت به عنوان متحدی مهم در آسیا در رقابت به عثمانی نگاه کرده و روابط سیاسی و تجاری با آق‌قویونلوها برقرار ساختند.

منابع و مأخذ

کتاب‌ها

- استرآبادی، عزیز بن اردشیر (۱۳۰۷)، *بزم و رزم*، به کوشش محمدفؤاد بگ کوپریلی‌زاده، استانبول، اوقاف مطبعه‌سی.
- ابن‌عربشاه، احمد بن محمد (۱۳۸۶)، *زندگی تسکنت‌آور تیمور*، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بدلیسی، شرف خان (۱۳۷۷)، *شرف‌نامه*، ج ۲، به تصحیح ولادیمیر ولیامینوف، تهران، نشر اساطیر.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۲)، *تاریخ آل جلایر*، انتشارات دانشگاه تهران.
- بیس، دانیل و پلاگ، فرد (۱۳۹۲)، *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
- تتوی، قاضی احمد (آصف خان قزوینی) (۱۳۸۲)، *تاریخ الفی*، ج ۷، به تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۵۰)، *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، به کوشش خانابا بیانی، تهران، انجمن آثار ملی.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۹۵)، *زبده‌التواریخ*، ج ۱ و ۲، مصحح: سید کمال حاج‌سیدجوادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۹)، *حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو در ایران*، تهران، انتشارات سمت، چاپ چهارم.
- حسینی قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۱۴)، *لب‌التواریخ*، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، نشریات مؤسسه خاور.
- خوافی، فصیح احمد بن جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶)، *مجموعه فصیحی*، به تصحیح و تحقیق سید محسن ناجی نصرآبادی، تهران، انتشارات اساطیر.

- خنجی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، به تصحیح محمد عشیق، تهران، میراث مکتوب.
- دیانت، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و ارزش‌ها*، تبریز، نشر نیما.
- *دده قورقود کتابی* (۱۳۸۷)، تصحیح حسین محمدخانی، تهران، انتشارات اندیشه نو.
- *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران* (۱۳۸۱)، ترجمه منوچهر امیری، تهران، انتشارات خوارزمی.
- سومر، فاروق (۱۳۶۹)، *قراقوینلوها*، ترجمه وهاب ولی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سمرقندی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *مطلع سعدین مجمع بحرین*، جلد دوم دفتر اول، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیلت برگر، یوهان (۱۳۹۶)، *سفرنامه شلیت برگر*، ترجمه ساسان طهماسبی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- شامی، نظام‌الدین (۱۳۶۳)، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، بامداد.
- شریک امین، شمس (۱۳۵۷)، *اصطلاحات دیوانی دوران مغول*، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۸۹)، *احسن‌التواریخ*، ج ۱ و ۲، مصحح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات اساطیر.
- طهرانی، ابوبکر (۱۹۹۳م)، *تاریخ دیاربکریه*، ج ۱ و ۲، چاپ نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، انجمن تاریخ ترک.
- فریدون بیگ، احمدپاشا (۱۳۳۰ق)، *منشآت السلاطین*، استانبول، بی نا.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۹۶)، *تاریخ جهان‌آرا*، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران، انتشارات اساطیر.
- کلاویخو، روی گنزalez (۱۳۴۴)، *سفرنامه کلاویخو*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- لاری، مصلح‌الدین محمد (۱۳۹۳)، *مرآت‌الادوار و مرقات‌الخبار*، ج ۲، تصحیح سید جلیل ساغروانیان، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- مارکس، رابرت بی (۱۳۹۹)، *خاستگاه‌های جهان مدرن*، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر مرکز.
- مستوفی قزوینی، زین‌الدین حمدالله (۱۳۹۶)، *ذیل تاریخ گزیده*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- میرخواند، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۸۰)، *تاریخ روضه‌الصفاء*، ج ۱۰، به تصحیح جمشید کیانفر، تهران، انتشارات اساطیر.
- میرجعفری، حسین (۱۳۸۱)، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، تهران: انتشارات سمت.
- یزدی، شرف‌الدین علی (۱۳۸۷)، *ظفرنامه*، جلد ۲، به تصحیح عبدالحسین نوائی، چ ۱، تهران، مرکز اسناد و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- هینتس، والتر (۱۳۷۷)، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.

مقالات

- برجلو، احمد؛ سنگ سفیدی، مهدی، «تجارت در دوره آق‌قویونلوها»، *تاریخ نو*، ش ۱۲، ۱۳۹۴.
- پوریانژاد، فرهاد، «اوزون حسن آق‌قویونلو و غزا علیه گرجیان در گیرودار کشمکش با سلطان محمد فاتح»، *تاریخ و فرهنگ*، ش ۹۰، ۱۳۹۲.
- شهبازی، مسعود، دین‌پرست، ولی، کریمی، علیرضا، پرغو، محمدعلی، «بررسی و تحلیل تحول مناسبات آق‌قویونلوها با تیموریان در دوره حکمرانی حسن بیگ»، *تاریخ نامه ایران بعد از اسلام*، ش ۳۰، ۱۴۰۱.
- صدق‌آمیز، هاشم، «رابطه اقتصاد و سیاست در الوس جغتای»، *پژوهشنامه تاریخ*، ش ۱۷، ۱۳۹۹.
- منصوری، علی، «واقعیه سیواس و شکل‌گیری حکومت آق‌قویونلوها»، *نشریه رشد آموزش تاریخ*، ش ۳۱، ۱۳۸۷.

منابع انگلیسی

- Barkan, ömer lütfi (1943), *xv ve xvi ince asırlardaö.Osamnlı imparatorluğunda zirai ekonominin Hukuki vr Mali esaslari*, İstanbul üniversitesi. Edebiyat fakültesi.
- Dalsar, Fahir (1960), *Bursada İpekçilik*, İstanbul universitesi yayınlarından. No 856.
- Inalcik, Halil (1981), *Belgeler, Turk Tarih Kurumu. Ankara*, cilt5, sayi 14, s9-53
- Paydaş, Kazım, (2006), *Timurlular ve türkmenlerin Şirvanşahlarla olan münasibetleri*, Tarih araştırmalar dergisi, C25S40.

زمینه‌ها و ضرورت‌های مطرح شدن لایحه حمایت از خانواده و نقش مجالس ۲۱ و ۲۳ شورای ملی در تصویب آن

طیبه رستمی^۱
مرتضی نورایی^۲
نزهت احمدی^۳

چکیده

مطالبات زنان به‌ویژه در حیطه خانواده که از پیش از انقلاب مشروطه آغاز شده بود تا آغاز دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۱ به نتیجه‌ای نرسیده بود و زنان همچنان در مسائلی همچون طلاق، چندهمسری، و حضانت فاقد حقوق مناسب بودند. اگرچه در اسفند ۱۳۴۱/۱۹۶۳، محمدرضا شاه با اعطای حق رأی به زنان، تحولی در موقعیت اجتماعی و سیاسی آنان ایجاد کرد، اما جایگاه حقوقی آنان در نظام خانواده همچنان شکننده و لرزان بود. به دنبال تلاش‌های بی‌نتیجه سناتور مهرانگیز منوچهریان جهت تصویب قانون حمایت از خانواده، طولی نکشید زنان حزب «ایران نوین» دولت را ترغیب به اقدامی جهت تصویب قانون ویژه‌ای در رابطه با حمایت از خانواده کردند و این لایحه در سال ۱۳۴۶/۱۹۶۷ به تصویب رسید، اما کم و کاستی‌های آن باعث شد در سال ۱۳۵۳/۱۹۷۴ یک لایحه اصلاحی در مجلس به تصویب برسد که حاوی شرایط بهتری برای زنان شد. پژوهش حاضر ضمن بررسی زمینه‌ها و ضرورت‌های مطرح شدن لایحه حمایت از خانواده، در تلاش است با تکیه بر مشروح مذاکرات مجلس، به این پرسش پاسخ دهد که مجالس ۲۱ و ۲۳ چه نقشی در تصویب لوایح حمایت از خانواده داشتند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد نمایندگان حاضر در این مجالس به گونه‌ای مستقل و جدی این لوایح را مورد بررسی قرار داده، به چالش کشیده و نشان دادند که نقش آنان صرفاً تأیید صرف لوایح دولتی نیست، به طوری که وزارت دادگستری ناچار به تغییراتی در برخی مواد آن‌ها شد.

کلیدواژه‌ها: قانون خانواده، مطالبات زنان، مجلس ۲۱، مجلس ۲۳، ایران نوین.

Role of Poets in the Emergence and Spread of Shiite Beliefs in the Timurid Period

Tayyebeh Rostami¹

Morteza Nouraei²

Nozhat Ahmadi³

Abstract

During the Timurid period (771–913 Lunar Hijri), Shiite teachings became more widely spread as a basis for the Safavids' recognition of Shiism in the next century. The Timurids' inclination towards Sufism, which is the doctrine of tolerance of their beliefs, has had a great impact on this approach, while the existence of Shiite poets has increased the growth of this phenomenon. The role of Shiite and Sunni poets in the emergence and spread of Shiite beliefs is the question of this historical research. Findings based on statistical analysis and analysis of poems of several Shiite and Sunni poets in the Timurid period identified that in this period, Shiite poets, by composing Poetical works full of Shiite beliefs, praise, and care of the Twelve Imams, observed politeness and tolerance towards Sunni beliefs and Sunni poets by composing many poems in praise of twelve imams and the minimal praise of three caliphs, having an influential role in the emergence and consolidation of Shiite beliefs and the spread of that religion. It seems that the writing of correct poetry by the Shiite elders was considered a sign of grace and lack of work in this regard, a sign of the poet's lack of skill, and it resulted in the general lack of popularity of the poems.

Keywords: Timurids, Poetical work, Shiite, Praise, Poet

1. Ph.D Candidate in history, University of Isfahan, Iran

2. Professor, University of Isfahan, Iran (corresponding author)

3. Associate Professor, University of Isfahan, Iran

rostamitayebe@gmail.com

m.nouraei@ltr.ui.ac.ir

n.ahmadi@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

تا پیش از انقلاب مشروطه، زن ایرانی جایگاه حقوقی و اجتماعی مناسبی نداشت. موقعیت زنان در عهد ناصری به صورت جسته‌وگریخته توسط بعضی زنان مورد انتقاد واقع می‌شد. درحقیقت از چند دهه قبل از انقلاب مشروطه بر ضرورت آموزش و تحصیل همچون راهکاری برای رهایی زنان از محدودیت‌های همه‌جانبه تأکید می‌شد. در این دوره زنان دست به انتشار آثاری چون معایب الرجال، خاطرات تاج‌السلطنه و مقالاتی زدند، انجمن تشکیل دادند، مدارس دخترانه تأسیس کردند و کم‌کم خواهان رسیدگی دولت به وضع خود شدند. مطبوعات و منابع این دوره یک‌صدا بر ضرورت آموزش زنان به‌عنوان تنها راهکار پیشرفت جامعه تأکید می‌کردند. این فعالیت‌ها با انقلاب مشروطه در سال ۱۲۸۵ سمت‌وسوی تازه‌ای یافت. به دنبال انقلاب مشروطه تصور می‌شد فرصتی برای مطرح ساختن مطالبات زنان در اشکال مختلف به وجود آمده است، اما حقیقت آن بود که به علت فراهم نبودن بسترهای اجتماعی عملاً این مطالبات یا امکان طرح نداشتند و یا در صورت مطرح شدن با مخالفت عمومی مواجه شدند. بعدها به دنبال روی کار آمدن رضاشاه، در حوزه مسائل زنان نیز اصلاحاتی صورت گرفت. یکی از این اصلاحات قانون جدید ازدواج بود که اجرای صحیح آن به‌واسطه مشخص نبودن دقیق سن تولد افراد، دوری و نزدیکی شهرستان‌ها و قصبات به پایتخت و بالاخره کمبود دفترخانه‌های مجاز در سراسر کشور با دشواری روبه‌رو بود (حاتمی، ۱۳۹۹: ۱۲). به دنبال کشف حجاب ظاهراً زن ایرانی از برخی محدودیت‌ها رهایی یافت. اما به‌رغم این تحولات، مشکلات همیشگی و تاریخی زن ایرانی یعنی «عدم برخورداری از جایگاه حقوقی درخور در نهاد خانواده» به قوت خود باقی بود. درحقیقت جایگاه زنان تحت تأثیر تهدیداتی چون: تعدد زوجات، سهولت طلاق، و مظلومیت زنان در مسئله حضانت، به‌شدت شکننده بود بنابراین وقایعی چون کشف حجاب به معنی آزادی زنان نبود. از این‌رو مطالبات حقوقی زنان به‌ویژه پس از سقوط رضاشاه به‌طور جدی از سوی احزاب و جریان‌های مختلف دنبال شد. اما از کودتای ۲۸ مرداد به بعد ابتکار عمل در این خصوص تقریباً به دربار و محافل و شخصیت‌های وابسته به آن محدود گردید. به دنبال تصمیم محمد رضاشاه مبنی بر اجرای اصلاحات اجتماعی که با لوایح شش‌گانه کلید خورد، لزوم تحول در جایگاه حقوقی زنان نیز کم‌کم مورد توجه قرار گرفت. بالاخره در سال ۱۳۴۶/

۱۹۶۷ انتظارات به پایان رسید و نخستین قانون نسبتاً جامع حمایت از خانواده در مجلس ۲۱ به تصویب رسید. ۵ سال بعد، در سال ۱۳۵۳/۱۹۷۴ که کم‌وکاستی‌های قانون سال ۱۳۴۶/۱۹۶۷ نمایان شده بود ضرورت ارائه یک لایحه اصلاحی بیش‌ازپیش احساس شد و بنابراین لایحه جدید در سال ۱۳۵۳/۱۹۷۴ در مجلس ۲۳ به تصویب رسید که نسبت به لایحه پیشین کامل‌تر بود. در رابطه با لوایح موردبحث و نقش مجلس در تصویب آن‌ها، تاکنون از نگاه تاریخی، پژوهشی صورت نگرفته است، برای نمونه، الموتی در رساله خود تحت عنوان «بررسی تطبیقی حقوق زنان در قوانین حمایت خانواده مصوب سال‌های ۱۳۵۳ و ۱۳۹۱»، که در پژوهش حاضر هم مورد استفاده قرار گرفته، صرفاً از بُعد حقوقی به مقایسه تطبیقی قوانین حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ و ۱۳۹۱ پرداخته است و زمینه‌های تاریخی، و همچنین نقش مجالس شورای ملی را در تصویب آن‌ها نادیده گرفته است. همچنین احمدی خراسانی و اردلان هم در کتاب سناتور (فعالیت‌های مهرانگیز منوچهریان بر بستر مبارزات حقوقی زنان در ایران)، هم آن‌گونه که از عنوان کتاب استنباط می‌گردد به بررسی مسئله نپرداخته‌اند و بیشتر حول شخصیت و سرگذشت منوچهریان به بحث و بررسی پرداخته‌اند. از این رو می‌توان گفت پژوهش حاضر برای نخستین بار در تلاش است از منظری تاریخی با تکیه بر مشروح مذاکرات مجلس و تا حدودی مطبوعات آن دوره، به تبیین نقش مجالس ۲۱ و ۲۳ شورای ملی در تصویب این لوایح بپردازد. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤالات است که زمینه‌ها و ضرورت‌های مطرح شدن لایحه حمایت از خانواده چه بود؟ و مجالس ۲۱ و ۲۳ چه نقشی در تصویب لوایح قانون خانواده داشتند؟

وضعیت حقوقی زنان پیش از تصویب لایحه دفاع از خانواده

برای درک زمینه‌ها و ضرورت‌هایی که بالاخره به تصویب لوایح حمایت از خانواده در سال‌های ۴۶ و ۵۳ منجر شد باید به بررسی وضعیت و موقعیت زن ایرانی در جامعه پرداخت و نشان داد مشکلات و مطالبات زنان به چه شکل بود.

در دوره قاجار، جایگاه حقوقی زنان چه در خانواده و چه در جامعه ناگوار بود به‌گونه‌ای که زنان به‌واسطه پدیده چندهمسری، صیغه و قوانین طلاق، شهروندان درجه دوم محسوب می‌شدند (فوران، ۱۳۷۷: ۲۰۵)؛ اگرچه به نظر می‌رسد چندهمسری بیشتر در میان طبقه

متوسط به بالا و در شهرها رایج بود. مبارزات زنان از انقلاب مشروطه تا زمان تصویب لایحه حمایت از خانواده در مجلس ۲۱، بیانگر تأکید همیشگی آنان بر مطالباتی چون حق طلاق برای زنان، و نقد مسئله چند زنی و مخالفت با تعدد زوجات و غیره بود. این مطالبات که از همان عصر مشروطه از سوی عده‌ای از زنان تجددطلب مطرح شده بود، به‌رغم حمایت برخی روشنفکران به نتیجه‌ای منجر نشد (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۱۷)؛ زیرا جامعه هنوز فاقد ظرفیت پذیرش حقوق زنان و اذعان به آن بود، به‌طوری‌که در سال ۱۹۱۳/۱۲۹۲ سید محمد ابوالضیاء تبریزی مدیر روزنامه «ایران نو»، ارگان حزب دموکرات، به علت انتشار مقاله‌ای تحت عنوان حقوق زنان، تکفیر و به ۲۰ ماه حبس محکوم شد (فیروز، ۱۳۶۰: ۱۵). در دوران رضاشاه اگرچه به‌ظاهر اقداماتی در جهت بهبود اوضاع زنان انجام شد اما مشکلات جدی آنان به قوت خود باقی بود. بنا به ادعای روزنامه کوشش کشف حجاب سرآغاز اوضاعی بهتر برای زنان بود چراکه آنان تا قبل از کشف حجاب حق نداشتند در کوچه با مردها صحبت کنند یا حتی با خانواده خود حرکت کنند و یا در درشکه کنار برادر، پدر و یا همسر خود بنشینند. در پیاده‌روها هم نوعی حالت تفکیک وجود داشت؛ در یک طرف پیاده‌رو زن‌ها با چادر سیاه حرکت می‌کردند و در طرف دیگر مردها با عبا و سرداری راه می‌رفتند. شب‌ها در ساعت معینی زنان حق عبور و مرور نداشتند و حتی برای انجام کارهای ضروری همچون مراجعه به پزشک یا دواخانه نمی‌توانستند از خانه خود بیرون بیایند؛ درواقع آن‌ها جزو جامعه محسوب نشده و از هیچ‌گونه حقی برخوردار نبودند (کوشش، ۱۳۱۹: ۳). علاوه بر این، در دوره رضاشاه اقدامات مثبتی همچون شرط سن بلوغ در ازدواج، الغای محاضر شرعی غیررسمی، لزوم ثبت ازدواج‌های دائم و موقت در وزارت دادگستری، و غیره به نفع زنان انجام گرفت، و مواد قانونی مربوط به طلاق طی سال‌های ۱۳۰۵ تا ۱۳۱۹ دستخوش تغییرات شد، اما به‌رغم این اقدامات، مشکلات جدی زنان از جمله یکی از مهم‌ترین آن‌ها، یعنی قانون تعدد زوجات همچنان باقی ماند (آفاری، ۱۳۷۷: ۹۶).

الف. تعدد زوجات

مردان می‌توانستند بدون مواجهه با هیچ نوع محدودیتی زن خود را طلاق بدهند و حتی بنا به روایتی اغراق‌آمیز در صورت خطای زن، مردان می‌توانستند آنان را بکشند (پولاک،

۱۳۶۸: ۱۵۱). چنان‌که گفته می‌شود، در نگاه بیشترین مردان چیزی جز کالا و کنیز نبودند، از این‌رو مردها به چندمتری روی می‌آوردند (آفاری، ۱۳۷۷: ۴۷-۴۵). شاید این دیدگاه در خصوص موقعیت زن ایرانی اغراق‌آمیز به نظر برسد اما در این رابطه روایت منابع داخلی هم با نگاه وی مطابقت دارند. برای نمونه، به عقیده تاج‌السلطنه: «زن‌های ایرانی از نوع انسان مجزا شده و جزو بهایم و وحوش هستند.» (تاج‌السلطنه، بی‌تا: ۹۸). در همین رابطه، جمال‌زاده در مطلبی تحت عنوان «فلج شقی، پستی حالت اجتماعی زنان» جایگاه زن ایرانی را اندکی بهتر از کنیزان زرخرید و دواب بارکش می‌دانست (روزنامه کاوه، ۱۳۳۹ ق: ۱). نامه بانوان با انتقاد از وضعیت زنان در ایران معتقد بود مردان، زنان را تا حد «حیوانات و حشرات الارض» تنزل داده‌اند (نامه بانوان، ۱۲۹۹: ۱). در همین راستا، زنان «طایفه بی‌سروپا» قلمداد می‌شدند که بویی از حیا نبرده بودند (باغدار دلگشا، ۱۳۹۸: ۶۴). این‌ها نمونه‌هایی از توصیفات منفی در باب موقعیت زنان ایران در اواخر عصر قاجار بود. باید یادآور شد وضعیت زنان در روستاها و در میان عشایر که بیشتر جمعیت ایران را تشکیل می‌داد به‌گونه‌ای دیگر بود. در این دو عرصه زنان همدوش مردان در فعالیت‌های اقتصادی و عمومی مشارکت داشته‌اند از این‌رو احتمالاً اشارات فوق بیشتر به زنان شهری بوده باشد که به دنبال تحولاتی که در دوران پهلوی، به‌ویژه پهلوی دوم روی داد، اولاً نسبت جمعیت شهری به روستایی افزایش یافت و ثانیاً موقعیت زن شهری هم دیگر مانند اواخر عصر قاجار نبود و تاحدودی بهبود یافت، هرچند بخش زیادی از محدودیت‌های جدی آنان همچنان باقی بود.

در حال موقعیت نامطلوب زنان در اواخر عصر قاجار و تا حدودی پهلوی اول، دست مردان را در سهولت طلاق زنان و یا روی آوردن به چندمتری باز می‌گذاشت. چنین مردانی با استناد به آیه ۳ سوره نسا تعدد زوجات را حق طبیعی خود می‌دانستند. (مکتب اسلام، ۱۳۴۴: ۴۷-۴۵) مدافعان چندمتری و تعدد زوجات به‌ویژه با استناد به اینکه:

۱. نیروی جنسی در همه افراد یکسان نیست و برخی نمی‌توانند به یک همسر محدود باشند،

۲. زنان موانع ماهانه دارند و همچنین در دوران بارداری خود با محدودیت‌هایی مواجه می‌شوند،

۳. برخی از زنان قدرت باروری ندارند؛

تعدد زوجات را جایز می‌شمردند (مکتب اسلام، ۱۳۴۹: ۵۱).

این در حالی بود که مخالفان تعدد زوجات معتقد بودند اگرچه قرآن این پدیده را به شرط رعایت عدالت جایز شمرده است اما کمتر مردی می‌تواند نسبت به دو زن رفتاری برابر داشته باشد، لذا بایستی قوانین شرعی مربوط به ازدواج اصلاح شود (آفاری، ۱۳۷۷: ۴۷-۴۵). زنان به چندهمسری مردان خو گرفته و با آن کنار آمده بودند. چه بسیار زنان پنجاه‌ساله و دختران چهارده‌ساله‌ای که بدون هیچ حق اعتراضی زندگی ستم‌بار هووداری را باهم تحمل می‌نمودند. درواقع زنان چنان به این آداب‌ورسوم غلط و تحمیلی تن در داده بودند که دلیلی برای تغییر آن نمی‌دیدند تا آنجا که در سال ۱۳۲۱/۱۹۴۲ حتی بانوان بنیان‌گذار «تشکیلات زنان ایران» با این استدلال که مبدا شیرازه خانواده از هم بپاشد، نه‌تنها موافق استقلال زن از مرد نبودند، بلکه بیشتر معتقد به فرمان‌برداری و تمکین از آنان بودند (فیروز، ۱۳۶۰: ۲۹-۲۲).

ب. سهولت طلاق

یکی از بزرگ‌ترین تهدیداتی که متوجه هر زنی بود و ثبات زندگی و سرنوشت او را در چشم به هم زدن از هم می‌گسیخت، سهولت طلاق بود. مردان با استناد به قرآن و احادیث پیامبر اعلام می‌کردند: «خدا آسان کرده که هرگاه یکی به دل‌مان ننشست یکی دیگر بگیریم. طایفه اناثیه حکم جاریه دارند، ممکن است چندین زن اختیار نماییم محتمل است که یکی از آنها مطبوع اتفاق افتد.» (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۸۴-۸۳). بنابراین مردی که می‌خواست از زن خود جدا بشود کافی بود که به محاضر شرع مراجعه کند و حتی بدون اطلاع همسرش، او را طلاق دهد (فیروز، ۱۳۶۰: ۲۲). بدین ترتیب زنان را از فرزندانشان جدا کرده و از خانه و کاشانه می‌راندند و زن هم بدون آنکه راهی به جایی و امیدی به کسی داشته باشد، بی‌کس و سرگردان رها می‌شد (فیروز، ۱۳۶۰: ۲۲). جریده جهان زنان در تأیید این وضعیت نوشته بود: «... دیده‌ایم که زنی با چند فرزند از خانه شوهر بدون کوچک‌ترین توجهی رانده شده است.» و در ادامه از این زنان آواره می‌خواست برای احقاق حقوق خود با همدیگر متحد شوند (جهان زنان، ۱۳۳۲: ۱-۲).

ج. بی‌سرپرستی و بی‌سرپناهی زنان

بی‌سرپرستی و بی‌سرپناهی زنان که روزه‌روز گسترش می‌یافت، یکی دیگر از معضلات موردتوجه سازمان‌های دفاع از زنان بود. گزارش‌های مربوط به زنان بی‌سرپرست و بی‌سرپناه به‌ویژه در روزنامه‌های چاپ انعکاس خاصی داشت برای نمونه، جهان زنان به سرگذشت شوم دختری از یکی از روستاهای ساری اشاره می‌کرد که بعد از فوت پدر و مادرش توسط ارباب روستا و عمال وی قربانی انواع و اقسام سوءاستفاده‌ها شده بود و در آستانه هجده‌سالگی به زنی پنجاه‌ساله می‌مانست (جهان زنان، ۱۳۳۰: ۵). در لاهیجان، زن بچه‌داری که پس از مرگ شوهرش از کار اخراج شده و دست به خودکشی زده بود در بیمارستان ملتمسانه از دکتر می‌خواست وی را نجات ندهد چون درحال از گرسنگی و سرمای زمستان هلاک خواهد شد (جهان زنان، ۱۳۳۰: ۵). بسیاری از چنین زنان بی‌سرپرست و بی‌سرپناهی به دامن فساد و فحشا نیز کشیده می‌شدند. چنانکه، در بخشی از عریضه‌ای که عده‌ای از روسپیان رشت در اعتراض به تعدیات بلدیه آن شهر به مجلس شورای ملی نوشته‌اند آمده است ما «کمینه‌گان نسوان معروفه مقیمه شهر رشت که از شدت بدبختی و پریشانی و نداشتن یک نفر سرپرست زیر بار ننگ و مذلت و روسیاهی ابدی تن در داده و محض اضطرار و ناچاری از نفیس‌ترین سرمایه هستی خود که عفت و عصمت است دست کشیده و خود را مورد شهوت‌رانی آشنا و بیگانه واقع ساخته‌ایم.» (کمام، دوره هشتم، پوشه ۱۰۷). از این نمونه عرایض پیداست که عدم‌حمایت از زنان بی‌سرپرست تا چه میزان در رواج فحشا تأثیرگذار بوده است، البته اگرچه داشتن سرپرست و سرپناه نیز همواره به معنی برخورداری از امنیت و حیات باثبات نبود.

د. مسئله حضانت

یکی از غیرعادلانه‌ترین نتایج فوری طلاق برای زنان، امر دشوار و غیرقابل‌تحمل جدا شدن آنان از فرزندانش بود. در چنین شرایطی مادر به لحاظ قانونی هیچ حقی نسبت به فرزند خود نداشت. در خوش‌بینانه‌ترین حالت وی اجازه داشت پسرش را تا سه‌سالگی و دخترش را تا هفت‌سالگی نزد خود نگه دارد (فیروز، ۱۳۶۰: ۲۲). این سرنوشت ناعادلانه چنان بود که در سال ۱۳۴۲/۱۹۶۳ در مجلس سنا فریاد زده می‌شد زنان ایرانی مصراً از

دولت تقاضا دارند که از نظر احاله امر طلاق به محاکم و در صورت جدایی پدر و مادر حضانت اطفال به‌وسیله محاکم به یکی از طرفین که صالح باشد سپرده شود (مشروح مذاکرات مجلس سنا ۱۳۴۲/۸/۶، جلسه ۷، ۱۵). سرنوشت فرزندان طلاق تأسف بار بود؛ بسیاری از آنان گرفتار فقر و بدبختی شده، به اشخاصی فاسد تبدیل شده، و به جرم‌های مختلف دست می‌زدند.

کودتای ۲۸ مرداد و پایان رقابت برای دفاع از حقوق زنان

طی سال‌های دهه ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ / ۱۹۵۳، بحث از حقوق و مطالبات زنان یکی از مهم‌ترین مسائل منعکس در مطبوعات و افکار عمومی بود. حزب توده در تلاش بود خود را پرچم‌دار مدافعه از حقوق زنان نشان دهد اما اگرچه به دنبال انتخابات مجلس چهاردهم در سال ۱۳۳۲ / ۱۹۴۳ که هشت تن از اعضای این حزب موفق به ورود به مجلس شورای ملی شدند انتظار می‌رفت در راستای حقوق زنان دست به اقداماتی بزنند اما تلاش‌های آنان ضدیدت با اسلام قلمداد شد و به نتیجه‌ای نرسید (سازگار، ۱۴۰۰: ۱۴۰؛ طیرانی، ۱۳۷۶: ۲ / ۶۸). حزب توده تلاش داشت جایگاه حقوقی نامناسب زنان در خانواده را در سطح بین‌المللی مطرح نماید. نماینده زنان ایران در کنگره جهانی زنان در اظهاراتی اعلام داشت که زنان در ایران از نظر حقوق خانوادگی، در حکم برده و زرخرد هستند و قانون مدنی در خانواده هیچ حقی برای آن‌ها قائل نیست و قرارداد ازدواج در ایران بیشتر از آنکه تعهدی متقابل برای بنای یک زندگی سعادت‌مند مبتنی بر عشق و دوستی متقابل باشد، به‌نوعی خریدوفروش شبیه است؛ زن تا روزی که شوهرش بخواهد در خانه او می‌ماند و روزی که نخواهد، باید از همه‌چیز دست بکشد و به خانه پدرش بازگردد (جهان زنان، ۱۳۳۲: ۷). بنا به چنین شرایطی بود که حزب توده اعلام می‌کرد که زن باید از حالت عروسک و بازیچه مرد بودن بیرون آید (نامه رهبر، ۱۳۲۱: ۲). «نهضت زنان پیشرو» که از هواداران مصدق بودند، ضمن مخالفت شدید با حزب توده، خود را تنها جریان اصیل حامی حقوق زنان اعلام می‌کرد. از نظر آنان نیز زنان ایرانی در حکم بردگان قرون وسطایی بودند و جامعه ارزشی برایشان قائل نبود (زنان پیشرو، ۱۳۳۲: ۵) زنان پیشرو با حمله به سازمان زنان حزب توده، این جمعیت را آلت دست، و فاقد صلاحیت می‌دانست. همچنین آن حزب را به تلاش

برای فریب زنان متهم کرد (زنان پیشرو، ۱۳۳۲: ۲). اما به دنبال کودتای ۲۸ مرداد و ممنوعیت فعالیت کلیه احزاب و جریانات منتقد یا مخالف حکومت، پیگیری مطالبات زنان در انحصار اشخاص و محافل وابسته به دربار قرار گرفت.

منوچهریان و طرح قانون خانواده

با آغاز دههٔ چهل، مسئله حقوق زنان و لزوم تصویب قانون حمایت از خانواده، به شدت مورد توجه قرار گرفت. شاید علت اصلی این جنب‌وجوش صدور فرمان هشتم اسفند ۱۳۴۱/۱۹۶۳ و اعطای حق رأی به زنان از سوی شاه بود؛ اقدامی که ادعا می‌شد «به آخرین ننگ اجتماعی خاتمه داد». در نتیجه این تحول، در جریان انتخابات مجالس شورای ملی و سنا برای نخستین بار در تاریخ ایران، شش زن به مجلس شورای ملی و دو زن به سنا راه پیدا کردند (سالنامه زنان، ۱۳۴۵: ۲۱ و ۲۷). باین‌حال هنوز در قانون مدنی که چگونگی وضع زن را در خانه و خانواده، و همچنین کیفیت ازدواج و طلاق و حضانت و ارث و نظایر آن را مشخص می‌کرد، تغییری ایجاد نشده بود. هنوز هم مرد هر وقت اراده می‌کرد می‌توانست زنش را طلاق دهد و کانونی را که با مساعی او به وجود آمده بود بر هم زند (اطلاعات بانوان، ۱۳۴۳: ۷). این کاستی‌ها مورد اذعان همگان و از جمله دربار بود اما استدلال می‌شد وضعیتی را که قرن‌ها مرسوم بوده نمی‌توان بلافاصله منسوخ نمود (سالنامه زنان، ۱۳۴۵: ۲۷)، به عبارت دیگر، این معضل می‌بایست به صورتی تدریجی ریشه‌کن می‌شد.

تا پیش از تصویب لایحهٔ حمایت از خانواده در سال ۱۳۴۶ تنها قوانین مرتبط با خانواده، دو مورد بودند. مورد نخست که در حوزه قوانین عادی قرار داشت؛ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷/۱۹۲۸ و مورد بعدی، قانون ازدواج مصوب ۱۳۱۰/۱۹۳۱ بود (پژوهی الموتی، ۱۳۹۴: ۶۳). طرح جامع قانون خانواده، به سال ۱۳۲۸/۱۹۵۰ و چاپ کتاب «انتقاد قوانین اساسی و مدنی و کیفی ایران از نظر حقوق زن» از سوی مهرانگیز منوچهریان بازمی‌گردد. منوچهریان که از سال ۴۲ به‌عنوان نخستین سناتور زن به مجلس سنا راه پیدا کرده و تا سال ۱۳۵۱ همچنان در این موقعیت قرار داشت، در سال ۱۳۴۲/۱۹۶۳ این کتاب را تجدید چاپ نمود و در پی آن طرح پیشنهاد قانون خانواده را به چاپ رساند (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۳۸). او این قانون را بر مبنای اصل تساوی حقوق زن و مرد تهیه نمود. این طرح اگرچه بر اساس

قانون مدنی ایران تنظیم شده بود و بدعتی تازه به وجود نیاورده بود؛ اما چنانچه به صورت قانون درمی‌آمد و به اجرا گذاشته می‌شد، بخش مهمی از مطالبات زن ایرانی را تحقق می‌بخشید (اطلاعات بانوان، ۱۳۴۳: ۷). وی از آنجاکه مخالفت‌ها را پیش‌بینی کرده بود، اعلام کرد: «برای آنکه بدخواهان زبان به تعقیب ما نکشایند و ما را حلال کننده حرام و حرام کننده حلال ندانند» هیچ‌یک از احکام موانع نکاح را تغییر نداده‌ام (اطلاعات بانوان، ۱۳۴۳: ۷۱). به‌رغم ملاحظات فوق، طرح منوچهری حتی پیش از ارائه به مجلس، با موجی از مخالفت‌های گوناگون از سوی وزیر دادگستری (عاملی) تا علمای مذهبی مواجه گشت. گویا منوچهریان به علت پاسخ‌هایی که به وزیر دادگستری داده بود در تیرماه ۱۳۴۳ / ۱۹۶۴ به مدت ۳ ماه به تفرش تبعید شد و بدین ترتیب طرح قانون خانواده مسکوت ماند (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۳۸). بنابراین تلاش‌های بی‌وقفه وی روی هم‌رفته به نتیجه‌ای نرسید.

دربار و قانون دفاع از حقوق زنان

آن‌گونه که اشاره شد به دنبال کودتای ۲۸ مرداد و سرکوب کلیه احزاب، انجمن‌های سیاسی زنان رو به افول گراییده و هر نوع تحول حقوقی در جایگاه زنان به دربار محدود شد (چمنی، ۱۴۰۰: ۲۳۴-۲۳۳). منظور از دربار نه شاه، بلکه بیشتر اشرف و فرح پهلوی بودند. نخستین ایفای نقش فرح پهلوی در مسئله دفاع از خانواده در خرداد ۱۳۴۳ بود. این مسئله از طرف گروهی از زنان وابسته به دربار به رهبری فرح دیبا در تاریخ ۴ / ۳ / ۱۳۴۳ / ۱۹۶۴ مطرح شد و در مجلات «اطلاعات بانوان» و «زن روز» بازتاب یافت. این طرح برمبنای تساوی حقوق زن و مرد و رفع تبعیض تهیه شده و در آن منع ازدواج زن مسلمان با کافر باطل شده بود. خواهر و برادر و اولاد آن‌ها به‌طور مساوی ارث می‌بردند. جدات و اجداد مادری و پدری به‌طور مساوی ارث می‌بردند، و نکاح بیش از یک زن امکان‌پذیر نبود (روحانی، ۱۳۶۴: ۲۰۷). علاوه بر فرح، اشرف پهلوی نیز از چهره‌های تأثیرگذار در پیگیری مطالبات زنان بود. وی در کنگره شورای بین‌المللی زنان تهران، اعلام داشت که هدف اصلی ارتقاء زن فقط مبارزه با تعصبات و تبعیضات نیست، بلکه تساوی حقوق برای عموم افراد بشری است، و تأکید کرد که استرداد حقوق در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، مدنی، اجتماعی و آموزشی باید مبنی بر عدم تبعیض از لحاظ نژاد، جنس، زبان و دین باشد (سالنامه زنان ایران، ۱۳۴۵: ۱۳۹).

درواقع برخلاف باور عموم، شاه روی هم‌رفته نگاه مثبتی به زنان نداشت. او حتی بعدها در سال ۱۳۵۲/۱۹۷۳ در مصاحبه‌ای اعلام کرد که زنان در زندگی یک مرد فقط وقتی مهم هستند که زیبا باشند و زنانگی‌شان را حفظ کنند؛ و در جایی دیگر در پاسخ به این سؤال که چرا از آرمان زنان دفاع می‌کند اعلام کرد که «چون مترقی هستم» بنابراین به نظر می‌رسد دفاع شاه از حقوق زنان صرفاً با هدف تظاهر به ترقی‌خواهی بوده باشد (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۱۴۱-۱۳۹). درواقع بایستی ریشه‌های مطرح شدن لایحه دفاع از خانواده در مجلس شورای ملی را بیشتر متأثر از فعالیت فعالان حقوق زنان و حمایت فرح دانست. در این رابطه باید سمینار تعیین‌کننده زنان حزب «ایران نوین» با حضور وی در سال ۱۳۴۵ را نیز واقعه‌ای تأثیرگذار دانست. هدف این سمینار ضرورت «بررسی حقوق حقه‌ای» عنوان شده بود (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۶۶). در قطعنامه این سمینار، زنان حزب ایران نوین به دولت حزبی توصیه کردند طبق اصل سوم مرام‌نامه آن حزب لایحه‌ای برای حمایت از خانواده‌ها به مجلس شورای ملی تقدیم دارد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۴۶/۱۸/۱۲: جلسه ۳۹، ۲) قطعنامه پایانی سمینار حاوی پیشنهادهای درباره حضانت و حمایت اطفال، تشکیل محاکم خاص برای رسیدگی به دعاوی خانوادگی، برابری حقوق و مزایای زنان کارگر با مردان، رفع تبعیض در احراز مشاغل از زنان کارمند، و غیره بود (سالنامه زنان ایران، ۱۳۴۵: ۱۴۲). در پی این درخواست، دولت از طریق وزارت دادگستری وارد عمل شد و کمیسیون دادگستری در جلسه ۲۳ فروردین‌ماه ۱۳۴۶/۱۹۶۷ لایحه شماره ۱۶۲/م-۱۰/۱۲/۱۳۴۵/۱۹۶۷ راجع به حمایت خانواده را مطرح نمود (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۴۶/۱/۲۷: جلسه ۳۵۰، ۵).

مواضع نمایندگان نسبت به لایحه دفاع از خانواده

لایحه دفاع از خانواده در دو شور، در جلسات ۳۵۰ و ۳۵۸ مجلس ۲۱ به ترتیب در ۲۷ فروردین و ۲۸ اردیبهشت ۱۳۴۶/۱۹۶۷ مورد بررسی نمایندگان قرار گرفت. در هرکدام از این جلسات اظهارنظرهایی ابراز شد که در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

الف. شور اول

در شور اول بررسی لایحه در ۲۷ فروردین انتقاداتی ابراز گشت که مهم‌ترین آن‌ها از

سوی دکتر غلامرضا مبین بود. چنانکه او معتقد بود که در این لایحه به جای اینکه به وظیفه مادری و تکالیف مادر توجه بشود، بیشتر به طلاق و کیفیات آن توجه شده است. وی سپس اعتراض کرد که ولایت مادر به هیچ وجه حتی در عرض ولایت پدر و جد پدری فرزند هم نیست و یک مادر نمی‌تواند حتی فرزندش را در مدرسه ثبت نام کند. سپس در واکنش به ماده ۱۵ که اگر مردی متأهل بدون اجازه دادگاه به ازدواج دوم اقدام کند تحت پیگرد قرار خواهد گرفت، پرسید تکلیف ازدواج دوم چنین مردانی چه خواهد شد؟ وی در خاتمه نتیجه گرفت بدین وسیله ما راه را برای ازدواج دوم مردان باز گذاشته‌ایم و مردان در قبال مجازاتی ناچیز می‌توانند به ازدواج دوم اقدام کنند. (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۴۶/۱/۲۷) زن و شوهر را تحت شرایطی خاص غیرقابل رجوع می‌دانست و خواستار حذف این ماده شد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۴۶/۱/۲۷: جلسه ۳۵۰، ۱۵).

ب. شور دوم

لایحه پس از شور اول و پیشنهادات نمایندگان دوباره مورد بازبینی قرار گرفت و در ۲۸ اردیبهشت جهت شور دوم تقدیم مجلس شد. صادق احمدی ماده ۹، که طلاق را منوط به رضایت طرفین کرده بود، را مغایر با فلسفه وجودی لایحه دانست و خواستار تلاش بیشتر دادگاه برای اصلاح بین طرفین و جلوگیری از طلاق شد. وی معتقد بود چه بسا زنان و مردان از روی عصبانیت تصمیم به طلاق بگیرند و چندی بعد دچار ندامت شوند. احمدی هشدار داد سرنوشت فرزندان چنین زوج‌هایی نباید دستخوش تصمیمات عجولانه آنان قرار گیرد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۴۶/۲/۲۸: جلسه ۳۵۸، ۲۰). دکتر مبین این بار هم تقاضای پیشین خود در شور اول مبنی بر تعیین مادر به عنوان ولی قهری سوم فرزند (بعد از پدر و جد پدری فرزند) را تکرار، و از اینکه با وجود عدم تضاد بین این تقاضا با دستور شرع و قانون مدنی، وزارت دادگستری همچنان از ترتیب اثر به تقاضای او خودداری می‌کند، گلایه کرد. مبین همچنین به مخالفت مجدد با ماده ۱۵ (ماده ۱۴ شور اول) پرداخت که ازدواج دوم را به دنبال مجازات چند ماه حبس برای مرد مشروع می‌ساخت. او سپس به انتقاد از ماده ۱۹ نیز پرداخت که در رابطه با مجازات سردفترانی بود که بدون حکم دادگاه

صیغه طلاق را جاری می‌کردند. (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۲۸ / ۲ / ۱۳۴۶: جلسه ۳۵۸، ۲۸ و ۲۴) مهدی شیخ‌الاسلامی نیز در تکمیل سخنان او خواستار مجازاتی سنگین‌تر برای سردفتران خاطی شد؛ چراکه به عقیده وی مجازات‌های سنگین از تکرار چنین تخلفاتی جلوگیری می‌کرد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۲۸ / ۲ / ۱۳۴۶: جلسه ۳۵۸، ۲۹-۲۸).

تصویب لایحه

بالاخره لایحه نهایی به تصویب رسید. قانون جدید مشتمل بر ۲۳ ماده و یک تبصره بوده و به ترتیب در تاریخ ۱۵ / ۴ / ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷ و ۲۵ / ۴ / ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷ مورد تصویب مجلس شورای ملی و سنا قرار گرفت. این لایحه با تغییراتی جزئی، قانونی شد. برای نمونه، پیشنهاد کیان که خواستار حذف ماده ۱۸ یعنی غیرقابل رجوع بودن طلاق بین زن و شوهر شده بود، مورد موافقت قرار گرفته بود. همچنین ماده جدیدی به لایحه اضافه شده بود که دولت را مأمور اجرای لایحه مصوبه اعلام می‌کرد با این حال پیشنهادات مبین مبنی بر ولایت مادر اعمال نشده بود.

قانون حمایت خانواده به‌طور کلی قوانین ازدواج، طلاق و روابط خانوادگی را شامل می‌شد. یکی از اصلاحات صورت گرفته در قانون جدید خانواده، در رابطه با تعدد زوجات بود. تا پیش از سال ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷، مردها اجازه داشتند ۴ زن رسمی و هر تعداد زن صیغه‌ای که بخواهند، داشته باشند اما در قانون جدید دیگر نمی‌توانستند بدون اجازه دادگاه حتی زن دوم بگیرند. دادگاه در مورد مردی که جهت ازدواج با زن دوم خواستار مجوز بود، اقدام به تحقیق می‌کرد، و از جمله برای اطمینان از توانایی مالی وی با همسر او تماس می‌گرفت تا اطمینان یابد که آن مرد به لحاظ مالی توانایی تأمین زندگی دو زن، و برقراری عدالت میان آن دو را دارد؛ به عبارت دیگر، زن دوم اختیار کردن بدون اجازه دادگاه جرم کیفری محسوب می‌شد (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

نمایندگان مجلس در دفاع از لایحه مصوبه به اظهار نظر پرداختند. دولت‌شاهی در دفاع از این مصوبه مدعی شد ماده ۸ قانون حمایت خانواده اجرای صیغه طلاق را موقوف به اجازه دادگاه کرده و در وصف اهمیت آن ادعا کرد که این ماده به یک‌باره قدرت و صلابت ماده

۱۱۳۳ قانون مدنی را شکسته است. همچنین، ماده ۱۴ این قانون نیز تجدید فراش را موکول به اجازه دادگاه کرده است و نتیجه گرفت که با توجه به شرایط زمانی و مکانی، قانون خانواده یک قانون انقلابی است. (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳/۴/۱۳۴۷: جلسه ۶۸، ۴) در مجموع نمایندگان مجلس در بررسی و اظهار نظر پیرامون لایحه از دو مسئله نگران بودند:

۱. واکنش مذهب‌یون: مخالفت با لایحه حمایت از خانواده از سوی روحانیون قابل پیش‌بینی بود. مطهری، در بحث از مخالفت قاضی ابراهیم مهدوی زنجانی، او را کسی که «بیش از همه گردوخاک می‌کرد» معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۵۳: ۲۶) علاوه بر زنجانی، حاج سید حسن قمی نیز در همان اسفند ۱۳۴۵ / ۱۹۶۷ که هنوز حتی لایحه در مجلس بررسی نشده بود از مخالفان سرسخت بود. او در نامه‌ای به هویدا ضمن خلاف شرع بودن لایحه، پرسید: «چرا می‌خواهید یک مشت زن هرزه را بر مردها مسلط کنید؟ شما نمی‌خواهد دلتان به حال این ضعیفه‌ها بسوزد و از آن‌ها حمایت کنید...» (روحانی، ۱۳۶۴: ۲۰۷). در این میان مخالفان دیگری هم بودند آن‌گونه که مطهری، قاضی ابراهیم مهدوی زنجانی را پرحرارترین مخالف لایحه مصوبه معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۵۳: ۲۶). در این رابطه، نمایندگان مجلس ۲۱ در جریان بررسی لایحه بارها تأکید می‌کردند که این لایحه به هیچ‌وجه تعارضی با اسلام ندارد و ادعا می‌کردند قانون خانواده از نظر هدف و اساس، همان اصول موجود در تعالیم عالی‌ه اسلامی است (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۱/۱۲/۱۳۴۵: جلسه ۳۳۱، ۶-۵). بنا به ادعای ابوالفضل حاذقی، این لایحه هفته‌ها در کمیسیون دادگستری مورد بحث و شور بوده و نهایت تلاش صورت گرفته بود تا با موازین شرع مقدس اسلام منطبق گردد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۲۸/۲/۱۳۴۶: جلسه ۳۵۸، ۱۶). جواد مهذب نیز در راستای متقاعد کردن افکار عمومی به منطبق بودن قانون خانواده با شرع اسلام، ادعا کرد نه تنها دولت، بلکه نمایندگان عضو کمیسیون دادگستری نیز نهایت دقت خود را کردند که مبدا لایحه ذره‌ای از مبانی اسلامی خارج شود و دو ماه به بررسی مسائل خانواده و عقد و طلاق در قرآن پرداخته بودند. علاوه بر این، در بسیاری از موارد با پیشوایان حقیقی اسلام و روحانیون بزرگ این مملکت مشاوره کرده بودند و لایحه «صددرصد طبق مبانی شرعی» تنظیم شده بود، تعدد زوجات در این قانون منع نشده است،

مرد طبق ماده ۱۴ می‌تواند زن دوم و سوم هم بگیرد و هیچ اشکالی هم ندارد، ولی همان‌طور که خدا و رسول فرموده‌اند، باید میان آنان به عدالت رفتار شود. در رابطه با طلاق نیز ادعا شد که «به‌هیچ‌وجه حق مرد گرفته نشده، طلاق یک حق مسلم مرد است و در این قانون هم کاملاً به این حق توجه شده است.» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۴۶/۲: جلسه ۳۵۸، ۳۵-۳۴).

۲. تأثیر منفی لایحه بر زنان: اما نگرانی دوم نمایندگان، از تأثیر منفی لایحه بر زنان بود. در واقع این لایحه فرصت‌ها و موقعیت‌هایی در اختیار زنان قرار داده بود که می‌توانستند جهت احقاق حقوق خود، شوهرانشان را به چالش بکشند. مصداق این نگرانی، خانم تربیت بود که معتقد بود به دنبال تصویب این لایحه تصور می‌شد هرج‌ومرجی در وضع اجتماعی پدید آید و بانوان بیش‌تر از مردان راه دادگاه‌ها را در پیش گیرند و خواستار جدایی و طلاق بشوند (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۴۶/۱۰/۱۴: جلسه ۲۳، ۱۱). از این بیان صریح می‌توان نتیجه گرفت که چه‌بسا این نگرانی باعث شده باشد که برخی نمایندگان تا اندازه‌ای در پیگیری حقوق زنان قائل به محدودیت بوده‌اند.

از قانون حمایت از خانواده ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷ تا قانون نهایی ۱۳۵۳ / ۱۹۷۴

درحقیقت نقش مجلس صرفاً در چارچوب بررسی و تصویب لایحه نبود، و زنان حزب ایران نوین و در رأس آنان نمایندگان زن مجلس، سعی در زمینه‌سازی و تسهیل اجرای مفاد قانون خانواده کردند. شوکت جهانبانی در این خصوص اعلام کرد که شورای زنان حزب ایران نوین از طرف این حزب مأموریت یافته بود برای تفهیم هر چه بیشتر قانون حمایت از خانواده، در نقاط دورافتاده اقدامات جدی به عمل آورند و در این راستا نخستین مأموریت آنان در روستای «کفتک» نزدیک شیراز به انجام رسیده بود (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۴۶/۳/۲۵: جلسه ۳۶۸، ۳). ظاهراً مسئله تفهیم لایحه به روستائیان با دشواری‌هایی روبه‌رو بود، آن‌چنان‌که ابتهاج سمیعی تأمین اعتبارات را ضامن قطعی اجرای قانون خانواده ندانست و اجرای صحیح و سریع این قانون به‌ویژه میان روستائیان و خانواده‌هایی که فاقد رشد فرهنگی بودند را مستلزم یک سلسله کارهای توضیحی پی‌گیر و سازمان‌یافته دانست که به اعتقاد او می‌بایست توسط سپاهیان انقلاب به انجام می‌رسید

(مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱ / ۴ / ۱۳۴۶: جلسه ۳۷۰، ۸).

اما مسئله مهمی که در حفاصل تصویب نخستین لایحه قانون خانواده تا تصویب لایحه اصلاحی (۱۳۴۶ / ۱۳۵۳-۱۹۶۷ / ۱۳۵۳ / ۱۹۷۴) به تدریج خود را نشان می‌داد، کم‌وکاستی‌های قانون خانواده بود. یکی از مواردی که در لایحه مصوبه مورد غفلت واقع شده بود، ازدواج‌های زودرس بود که غالباً دختران دوازده سیزده چهارده‌ساله را که قانوناً ازدواج آنان ممنوع است با تصدیق طبیب که آمادگی جسمانی به ازدواج دارد به عقد مردانی که سن و سالشان چند برابر آنان بود درمی‌آوردند. هاجر تربیت از مقامات وزارت دادگستری خواهش کرد تنها به نظر طبیب قانونی اکتفا نکنند بلکه نظر روانشناسان را هم مورد توجه قرار دهند (صورت مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۸ / ۸ / ۱۳۴۸: جلسه ۱۵۹، ۸). در سال ۱۳۵۱ / ۱۹۷۲ مسئله دیگری مورد توجه روزنامه‌ها و رسانه‌ها قرار گرفت و آن مسئله فرار دختران از خانه بود که نشانه‌ای از بحران‌های موجود در بنیان برخی خانواده‌ها به شمار می‌رفت. علاوه بر این، قتل‌های ناموسی نیز از موضوعاتی بود که مورد غفلت واقع شده بود و تقاضا می‌شد راه‌حلی برای آن بیابند (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۴۹).

مجلس ۲۳ و لایحه اصلاحی قانون خانواده

لزوم اصلاح قانون خانواده از همان ابتدای کار مجلس ۲۳ مورد بحث قرار گرفت. میهن دخت مزارعی در ۲۶ بهمن ۱۳۵۰ / ۱۹۷۲ انتقادات دکتر مبین در شور اول و دوم لایحه سابق (۱۳۴۶ / ۱۹۶۷) را تکرار کرد. وی اعلام کرد با همه عظمتی که تساوی حقوق زن و مرد در اصل کلی داشت، هنوز ریشه‌های نابرابری در گوشه و کنار قوانین و آئین‌نامه‌ها به چشم می‌خورد و افزود مثلاً زنی که از درآمد شخصی خود برای فرزندانش حساب پس‌اندازی باز کرده است حق برداشت از این حساب را ندارد و در عوض شوهر او با یک امضا می‌تواند تمام پس‌انداز او را برداشت نماید و پرسید آیا این تساوی واقعی حقوق بین زن و مرد است؟ او در ادامه سخنانش تلویحاً بر ضرورت اصلاح قانون خانواده تأکید کرد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۲۶ / ۱۱ / ۱۳۵۰: جلسه ۳۴، ۴) نظر به چنین انتقاداتی بود که صادق احمدی، وزیر وقت دادگستری، در ۱۹ تیر ۱۳۵۲ / ۱۹۷۲ لایحه جدید قانون حمایت خانواده را تقدیم مجلس نمود و اعلام کرد که این لایحه بیش از یک سال به‌وسیله

صاحب‌نظران، حقوق‌دانان و قضات و سایر مطلعین بررسی شده است و ابراز امیدواری کرد با تصویب آن قدم دیگری در راه تحقق هدف‌های عالی اصلاحات که در درجه اول تأمین عدالت اجتماعی است برداشته شود (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۵۲/۴/۱۹: جلسه ۱۱۷، ۱۱). لایحه پیشنهادی جدید برخلاف قانون ۲۳ ماده‌ای سال ۱۳۴۶/۱۳۴۶ از ۲۸ ماده تشکیل شده بود، بیشتر مواد سابق دچار تغییراتی شده بودند. از جمله مواد مهمی که در لایحه جدید اصلاح و یا اضافه شده بودند، ماده ۱۵ بود که به دنبال فوت پدر یا عدم صلاحیت او، ولایت قهری طفل صغیر به مادر یا جد پدری یا هر دوی آنان محول می‌شد. در ماده ۱۶ هرگاه مردی با داشتن همسر، بدون اجازه دادگاه به ازدواج با زن دوم اقدام می‌کرد، علاوه بر خود، زن دوم وی و همچنین سردفتری که چنین ازدواجی را ثبت می‌کرد هم به حبس شش ماه تا یک سال محکوم می‌شدند (لایحه اصلاحی مجلس شورای ملی ۱۳۵۲/۱۲/۲۱: جلسه ۱۵۷، ۲۷) در ماده ۲۲، ازدواج زن قبل از ۱۸ سال و مرد قبل از ۲۰ سال ممنوع اعلام شده بود اما استثنائاً زنی که سن او از ۱۶ سال کمتر نباشد هم در صورت مصلحت و تشخیص آمادگی وی برای زندگی زناشویی، می‌توانست ازدواج کند.

الف. شور اول بررسی لایحه اصلاحی

نمایندگان در ۲۱ اسفند ۱۳۵۲/۱۳۵۲ در شور اول مربوط به لایحه جدید حمایت از خانواده، به بحث و بررسی‌هایی دست زدند. یکی از انتقادات قابل توجه، به بند ۵ ماده ۸ بود که حق درخواست طلاق را این چنین مجاز اعلام می‌کرد: «در صورتی که به واسطه امراض صعب‌العلاج هریک از زوجین دوام زناشویی برای طرف دیگر در مخاطره باشد» طلاق میسر خواهد شد. مهرآفاق آصف‌زاده به انتقاد از این بند پرداخت و گفت اگر زن یا شوهر به مرض صعب‌العلاجی مانند سرطان گرفتار شد و درست در زمانی که به حمایت روحی و جسمی و مادی طرف مقابل نیاز دارد این حق به زن یا شوهر داده شود که با استناد به ناتوانی طرف مقابلش در انجام امورات زناشویی تقاضای طلاق کند، باید پذیرفت که این ماده فاقد جنبه انسانی است و بنابراین خواستار حذف این بنده از ماده ۸ شد. (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۵۲/۱۲/۲۱: جلسه ۱۵۷، ۴۲) عاطفه امیرابراهیمی نیز با تأیید سخنان وی، خواستار توجه به پیامدهای منفی این ماده بر سرنوشت فرزندان شد و گفت بچه حاضر است

پدر کور، شل، کر و زمین‌گیر داشته باشد اما بی‌پدر نباشد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۵۲/۱۲/۲۱: جلسه ۱۵۷، ۴۳).

در بخشی از ماده ۱۰ آمده بود هرگاه مردی بدون تحصیل گواهی عدم امکان سازش زن خود را طلاق دهد به حبس تأدیبی از شش ماه تا یک سال محکوم خواهد شد. زنان عضو پارلمان با ناچیز دانستن این مجازات خواستار حبس یک تا سه سال برای چنین متخلفانی شدند. یکی از مهم‌ترین نکات لایحه جدید ماده ۱۵ بود که ولایت قهری مادر برای طفل بعد از مرگ پدر را به رسمیت شناخته بود. اگرچه آصف‌زاده از وزیر دادگستری و نخست‌وزیر بابت گنجاندن این ماده تشکر کرد اما درعین حال به این نکته که ولایت قهری مادر بعد از ازدواج او ساقط خواهد شد، ایراد گرفت (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۵۲/۱۲/۲۳: جلسه ۱۵۸، ۱۲).

افزون بر این، ابتهاج سمیعی در باب ماده ۱۶ که بیان می‌داشت «هرگاه مرد بخواهد با داشتن همسر، زن دوم اختیار نماید باید تقاضانامه‌ای در دو نسخه به دادگاه تسلیم و علل و دلایل تقاضای خود را در آن قید نماید» مورد انتقاد قرار داد و پرسید: «هرگاه مرد بخواهد یعنی چه؟» و خاطرنشان ساخت که خواستن و هوس کردن بنیاد خانواده را متزلزل می‌کند. او سپس به شرط استطاعت مالی مرد برای ازدواج مجدد تاخت و پرسید آیا این سزاوار است که همان استطاعت مالی که زن نقش مهمی در تحقق آن داشته است علیه خود وی به کار برده شود و دادگاه با استناد به آن حکم دهد که مرد می‌تواند همسری دیگر اختیار کند، «آیا این عدالت است؟» مهروش صفی‌نیا، و ملکه طالقانی هم در تأیید سخنان سمیعی به انتقاد پرداختند و آرزو کردند زمانی برسد که هیچ زنی تن به خفت زن دوم بودن ندهد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۱۳۵۲/۱۲/۲۳: جلسه ۱۵۸، ۱۶-۱۳). آنچه آمد نمونه‌هایی از مواضع نمایندگان مجلس در شور اول بود که نشان می‌دهد نقش آنان در قبال لایحه، صرفاً تشریفاتی و نمادین نبود.

ب. شور دوم

کمیسیون دادگستری پس از انتقادات نمایندگان به لایحه در شور اول، این لایحه را با توجه به انتقادات فوق و پیشنهادهای رسیده، اصلاحاتی در آن انجام داد و برای شور دوم به

مجلس تقدیم کرد. شاید جدی‌ترین سخنان انتقادی از لایحه در شور دوم، از سوی مهروش صفی‌نیا ایراد گشت که به بند اول ماده ۱۶، یعنی مجاز بودن مرد به ازدواج با زن دوم به شرط جلب رضایت همسر نخست، اعتراض کرد و آن را در تضاد با زن و مقام و اعتلای او دانست. صفی‌نیا در بخش دیگری از سخنانش از اینکه پیشنهادات وی مبنی بر در نظر گرفتن مجازاتی سنگین‌تر برای مردهایی که برخلاف قانون همسر دوم می‌گیرند، به جایی نرسیده ابراز تأسف کرد (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی ۹/۴/۱۳۵۲: جلسه ۱۷۷: ۲۷-۲۵).

ارزیابی لایحه اصلاحی مصوبه

بدین ترتیب قانون جدید حمایت از خانواده در ۲۸ ماده و ۱۰ تبصره، به تصویب رسید که نسبت به قانون سال ۱۳۴۶/۱۹۶۷ نوآوری‌هایی در عرصه حقوق زنان ایجاد نمود و روی هم‌رفته تغییراتی چشمگیر داشت (اطلاعات بانوان، ۱۳۵۲: ۳). اطلاعات بانوان که برای ارزیابی لایحه اصلاحی با چند شخصیت متخصص مصاحبه کرده بود، معتقد بود که لایحه جدید رؤیای دیرینه زنان یعنی «ولایت مادر بعد از پدر» را به رسمیت شناخته، موارد ابهام در نگهداری فرزند در صورت جدائی یا فوت پدر و مادر را از بین برده است (اطلاعات بانوان، ۱۳۵۲: ۳) اما برخلاف این اظهارات ستایش‌آمیز عده‌ای معتقد بودند تا زمانی که زن فاقد سواد و استقلال اقتصادی باشد، همچنان در برابر مرد بی‌دفاع خواهد بود (فیروز، ۱۳۶۰: ۱۳). اما یکی از قابل‌توجه‌ترین واکنش‌ها در مخالفت با قانون جدید، نامه‌ای به امضای ۳۵ دختر ۲۵ تا ۳۸ ساله خطاب به دادگاه شهرشان بود که تقاضا داشتند تحت شرایطی خاص به مردان اجازه دهند همسر دوم اختیار کنند. آنان در این نامه پرسیده بودند تکلیف دخترانی مانند آن‌ها چه خواهد شد؟ اکنون که نمی‌توانند در نقش همسر دوم وارد زندگی مردان متأهل شوند آیا باید به‌عنوان معشوقه وارد روابط پنهانی با آنان شوند؟ آیا باید با عقد منقطع آن‌هم بدون استحکام، با مردان متأهل زندگی کنند؟ آنان در خاتمه خطاب به قانون‌گذاران و دادگاه‌ها هشدار دادند که در پیشگاه عدل الهی دامن شما را می‌گیریم و شما را که مانع سعادت ما شده‌اید مواخذه می‌کنیم، و آن‌ها را متهم کرده بودند که با مخالفت با اختیار کردن همسر دوم، زنان و دختران را به فساد و بی‌بندوباری کشیده، و خانواده‌ها را به بی‌سروسامانی سوق داده‌اند (مکتب اسلام، ۱۳۵۳: ۵۷).

نتیجه‌گیری

بی‌تردید قانون خانواده سال ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷ و سپس ۱۳۵۳ / ۱۹۷۵، از جمله مترقی‌ترین مصوبات مجلس شورای ملی در دوران پهلوی دوم به حساب می‌آید. نقش مجلس در مطرح کردن و بررسی و تصویب این لوایح برجسته و پررنگ بود. در واقع نخستین بار شورای زنان حزب ایران نوین بودند که از طریق حزبشان ضرورت تنظیم لایحه‌ای جهت دفاع از خانواده را به دولت و وزارت دادگستری یادآور شدند. نمایندگان نه‌تنها در قبال بررسی لایحه در مجلس نقشی تشریفاتی ایفا نکردند، بلکه در نتیجه انتقادات سازنده‌شان از مواد لایحه، کمابیش آن را دستخوش تغییرات مثبتی کردند. در جریان بررسی لایحه سال ۱۳۴۶، برخی از پیشنهادات و تذکرات نمایندگان اعمال نشدند و برخی هم بالاخره در لایحه اصلاحی ۱۳۵۳ / ۱۹۷۴ مورد موافقت واقع شدند. به علت نگرانی از واکنش گروه‌های مذهبی، و همچنین نگرانی از اینکه مبدا زنان از امتیازات داده‌شده به آنان وسوسه شده و راه جدایی از همسرانشان را در پیش گرفته و کانون خانواده‌ها از هم بپاشد، وزارت دادگستری و نمایندگان مجلس شورای ملی در تصویب قانون سال ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷ ملاحظات احتیاط‌آمیزی در پیش گرفته بودند. با گذشت چند سال از قانون خانواده مصوب سال ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷، و نمایان شدن کم‌وکاستی‌های آن، وزارت دادگستری لایحه اصلاحی جدیدی به مجلس تقدیم داشت و نمایندگان در شورهای اول و دوم بررسی این لایحه، با تسلط و دقت لازم مواد آن را به چالش کشیده و تغییراتی در آن ایجاد کردند و به تصویب رساندند که به‌مراتب از لایحه اولیه کامل‌تر و بهتر بود. در همان حال، زنان عضو حزب ایران نوین حاضر در مجلس هم با اجرای برنامه‌هایی جهت ارتقاء سطح آگاهی زنان برای آشنایی با حقوقی که لوایح مصوبه به آنان اعطا کرده بود، سعی در سازنده بودن و مؤثر واقع شدن بیش‌ازپیش لوایح مصوبه نمودند.

منابع و مأخذ

کتاب‌ها

- اتحادیه، منصوره (۱۳۹۷)، *اینجا طهران است مجموعه مقالاتی درباره طهران ۱۳۴۴ - ۱۳۶۹* هر ق، تهران، تاریخ ایران.
- احمدی خراسانی، نوشین، و پروین اردلان (۱۳۸۲)، *سناتور (فعالیت‌های مهرانگیز منوچهریان بر بستر مبارزات حقوقی زنان در ایران)*، تهران، توسعه.
- آفاری، زانت (۱۳۷۷)، *انجمن‌های نیمه‌سری زنان، در نهضت مشروطه*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، بانو.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی.
- *خاطرات تاج‌السلطنه (بی‌تا)*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدونیان، تهران، تاریخ ایران.
- خسروپناه، محمدحسین (۱۳۸۲)، *هدف‌ها و مبارزه زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا سلطنت پهلوی*، چاپ دوم، تهران، پیام امروز.
- روحانی، سید حمید (۱۳۶۴)، *نهضت امام خمینی*، جلد دوم، تهران، واحد فرهنگی بنیاد شهید.
- ساناساریان، الیزا (۱۳۸۴)، *جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷*، ترجمه نوشین احمدی، تهران، اختران.
- طبرانی، بهروز (۱۳۷۶)، *احزاب سیاسی ایران (۱۳۳۰ - ۱۳۳۰)*، جلد ۲، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
- فوران، جان (۱۳۸۰)، *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد تدین، چاپ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا.
- فیروز، مریم (۱۳۶۰)، *تاریخچه تشکیلات دموکراتیک زنان ایران*، تهران، جهان نما.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۳)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مقالات

- چمنی مقدم، مصطفی، «ملی‌گرایی و جنبش زنان ایران (۱۲۸۵-۱۳۴۲)»، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۲۹، ۱۴۰۰.
- حاتمی، زهرا، «مطالعه سیر تاریخی قانون ازدواج در ایران معاصر»، تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، ش ۲۴، ۱۳۹۹.
- باغدار دلگشا، علی، «حقوق زنان در مطبوعات زن‌نگار ایران از ۱۹۱۰ تا ۱۹۲۵م»، ایران‌نامه، ش ۱، ۱۳۹۸.
- سازگارا، لی‌لی، «پیوند نافرجام: حزب توده و برابر خواهی زنان ایران ۱۳۰۰-۱۳۲۰»، ایران‌نامه، ش ۱، ۱۴۰۰.

پایان‌نامه

- پژوهی الموتی، مهدی (۱۳۹۴)، بررسی تطبیقی حقوق زنان در قوانین حمایت خانواده مصوب سال‌های ۱۳۵۳ و ۱۳۹۱، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

اسناد

- مرکز اسناد و کتابخانه مجلس شورای اسلامی (کمام)، دوره هشتم، کارتن ۷، جزوه دان ۲۰، پوشه ۱۰۷.
- مشروح مذاکرات مجلس ۲۱، جلسه ۳۳۱ (۱۱/۱/۱۳۴۵)، جلسه ۳۵۰ (۲۷/۱/۱۳۴۶)، جلسه ۳۵۸ (۲۸/۲/۱۳۴۶)، جلسه ۳۶۸ (۲۵/۳/۱۳۴۶)، جلسه ۳۷۰ (۱/۴/۱۳۴۶) روابط عمومی مجلس شورای ملی.
- مشروح مذاکرات مجلس ۲۲، جلسه ۳۳ (۱۴/۱۰/۱۳۴۶)، جلسه ۳۹ (۱۸/۱۲/۱۳۴۶)، جلسه ۶۸ (۱۳/۴/۱۳۴۷)، جلسه ۱۵۹ (۱۸/۸/۱۳۴۸) روابط عمومی مجلس شورای ملی.
- مشروح مذاکرات مجلس ۲۳، جلسه ۳۴ (۲۶/۱۱/۱۳۵۰)، جلسه ۱۱۷ (۱۹/۴/۱۳۵۲)، جلسه ۱۵۷ (۲۱/۱۲/۱۳۵۲)، جلسه ۱۵۸ (۲۳/۱۲/۱۳۵۲)، جلسه ۱۷۷ (۹/۴/۱۳۵۲) روابط عمومی مجلس شورای ملی.

– مشروح مذاکرات مجلس سنا دوره چهارم، ۱۳۴۲/۸/۶، جلسه ۷، روابط عمومی مجلس سنا.

روزنامه‌ها

- اطلاعات بانوان، ۱۳۴۳، ش ۳۶۲، سال هشتم، ۷ اردیبهشت ماه.
- اطلاعات بانوان، ۱۳۵۲، ش ۸۳۶، سال هشتم، ۲۷ تیر ماه.
- جهان زنان، ۱۳۳۰، ش ۱۰، جمعه ۲۷ دی.
- جهان زنان، ۱۳۳۰، ش ۴، جمعه ۱۵ آذر.
- جهان زنان، ۱۳۳۲، ش ۸۶، جمعه ۲۳ مرداد.
- جهان زنان، ۱۳۳۲، ش ۸۱، جمعه ۱۹ تیر.
- زنان زنان، ۱۳۲۱، ش ۱، آذر ماه.
- زنان پیشرو، ۱۳۳۲، ش ۱۹، سه شنبه ۱۶ تیر.
- زنان پیشرو، ۱۳۳۲، ش ۲۰، سه شنبه ۱۶ تیر.
- سالنامه زنان ایران، ۱۳۴۵، تهیه و تنظیم اکواف ایران، تهران. اسفند ماه.
- کاوه، غرة ربیع الثانی ۱۳۳۹ ق، شماره ۱۲.
- کوشش، ۲۴ بهمن ۱۳۱۹، شماره ۲۴.
- ماهنامه درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۴۴، ش ۹، سال ششم، تیر ماه.
- ماهنامه درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۴۰، ش ۱۱، سال سوم، دی ماه.
- ماهنامه درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۵۳، ش ۱، سال شانزدهم، دی ماه.
- نامه بانوان، ۱ مرداد ۱۲۹۹، شماره اول.
- نامه رهبر، ۱۳۲۱، ش ۶، سال اول، جمعه ۱۶ بهمن ۱۳۲۱.

بازاندیشی در علل و زمینه‌های تشکیل شورای مغان

علی سالاری شادی^۱
نیره دلیر^۲

چکیده

شورای مغان یکی از مشهورترین وقایع دوره نادر بود که بیشتر تصور شده برای تغییر سلطنت رقم خورد. اما در پشت صحنه، نادر اهداف چندگانه‌ای از جمله موروثی شدن سلطنت در خاندان او، عدم حمایت بزرگان و رؤسای طوایف از خاندان صفوی، تنظیم مناسبات داخلی با توجه به شرایط جدید و اتخاذ رویکرد سیاسی و مذهبی خاصی در قبال آن، مناسبات جدید و حل اختلاف قدیمی با حکومت عثمانی داشت. نکته مهم دیگر دعوت و حضور بخش‌هایی از مردم در شورای مغان بود که در ظاهر امر برای کسب مشورت فراخوانده شدند. تعدد و تکرر موارد مطرح و درهم‌تنیده در شورای مغان، به حدی است که مسئله کانونی و محوری آن در پرده ابهام قرار دارد. چرا نادر شورای مغان را تشکیل داد و غرض اصلی از برگزاری آن، چه بود؟ شاید در وهله نخست همان‌گونه که مکرر گفته‌اند هدف از برگزاری آن، انتقال حاکمیت از صفویه به نادر بود. این ادعا با قراین و شواهد تاریخی و رویه قدرت‌گیری و موقعیت نادر و موارد مطرح‌شده در شورای مغان سازگاری ندارد، بلکه به نظر می‌رسد موضوع مهم‌تری در این فرایند دخیل بود. از جمله نادر به قلمرو وسیع‌تری می‌اندیشید که با قلمرو صفویه متفاوت و بسیار وسیع‌تر از آن، و از نظر جمعیتی، بیشتر اهل سنت بودند. از دیگر سو، برگزاری آن در راستای تلاش نادر برای بازتعریفی جدید از تنظیم مناسبات پیچیده قدرت داخلی و خارجی بود که در نهایت با عوامل دیگر، مجموعه‌ای درهم‌تنیده ایجاد کرد که او را به تشکیل شورای مغان سوق داد.

کلیدواژه‌ها: نادر، شورای مغان، سیاست مذهبی، مردم، عثمانی.

Examining the Reasons for the Formation of the Mughan Council

Ali salariShadi¹

Nayere Dalir²

Abstract

During the reign of Nader Shah Afshar, one of the most notable events was the Mughan Council, which is believed to have altered the monarchy. Nader Shah, however, had many objectives, including securing the monarchy for his lineage, distancing himself from the nobles and clan leaders who supported the Safavid dynasty, modernizing internal affairs and taking a particular political and religious stance toward it, forging new alliances, and settling the long-standing dispute with the Ottoman empire. The participation of some of the people in the Mughan Council who were invited for consultation was another crucial factor. The Mughan Council has so many complex issues that its sheer volume obscures its main problem. Why did Nader Shah form the Mughan Council, and what was its primary purpose? What was the need to establish it? Conducting it first was to transfer Safavid's sovereignty to Nader. The historical facts, the process of acquiring power, the unusual circumstance, and the matters brought up before the Mughan Council are irreconcilable with this notion. This process has involved a more significant issue. Nader Shah aimed to expand his territory beyond the Safavid domain, which had a predominantly Sunni population. He also redefined the regulation of internal and external power relations, leading to establishment of the Mughan Council through a complex set of interrelated issues.

Keywords: Nader Shah, Mughan Council, Religious politics, People, Ottoman empire.

1. Associate Professor of the Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
(corresponding author) alilarishadi@yahoo.com

2. Associate Professor, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
dalirNh@yahoo.com

مقدمه

قدرت‌گیری نادر از خراسان با توجه به تعدد مراکز قدرت با دشواری‌هایی آغاز شد که ناخواسته او را با یکی از بازماندگان صفویه به نام طهماسب دوم همراه گرداند. نادر فعالیتش را در خراسان به استقلال آغاز کرده بود، در ابتدا به کسی از جمله بازماندگان صفویه نه وابسته بود و نه تعهدی سپرده بود. اما در ادامه، نادر قلمرو وسیع‌تری با نیروهای اجتماعی فراوان و متعددی را در اختیار گرفت و به آن می‌اندیشید که الزامات خاصی را برای آن تعبیه نماید. لذا او قادر نبود تا رویه سلسله پیشین را به‌خصوص از نظر مذهبی و سیاست مذهبی در پیش گیرد. همچنین نادر اهداف بلندپروازانه‌ای از نظر توسعه‌طلبی ارضی داشت که تا حدی در تضاد با صفویه بود. از سویی نادر مطابق منطق رایج قدرت که حق با غلبه‌گر بود، به‌سهولت می‌توانست قدرت را به خود منتقل نماید. با وجود این، نادر تلاش کرد از رویه‌ای منحصر به فرد برای کسب سلطنت بهره‌گیرد و آن را در مراسمی هرچند صوری از طریق شورایی به دست گیرد. این رخداد با توجه به خاص بودگی‌اش و عدم انطباق با سنت سیاسی قدرت، این سؤال را پیش می‌آورد که چه ضرورت‌هایی نادر را واداشت تا چنین شورایی را برپا دارد؟ و چه تبعات اجتماعی و اهداف سیاسی از آن حاصل شد؟ آیا هدف اصلی فقط دست‌یابی به سلطنت بود؟ بی‌شک اهداف نادر فراتر از تغییر سلطنت بود چراکه این امر به‌صورت عملی از قبل حاصل شده بود. طرز تفکر نادر، نحوه قدرت‌گیری، مناسبات اجتماعی و وسعت قلمرو و تصور قلمرو وسیع‌تری، او را نیازمند راهکارهای نو و متفاوت با رویه و سیاست مذهبی صفویان کرد.

لذا پژوهش حاضر درصدد است تا شورای مغان را با توجه موارد فوق به بحث بگذارد. از منظر پیشینه تحقیق، درباره شورای مغان تحقیقات زیادی نوشته شده است که اشاره به آن‌ها سیاهه مفصلی خواهد شد چراکه بحث از شورای مغان با کلیت حاکمیت نادر پیوند دارد. با این حال، مینورسکی و پطروشفسکی به شکل کلی به نقد و رد آن پرداخته‌اند (مینورسکی، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴؛ پطروشفسکی، ۱۳۸۱: ۲۸۱-۲۸۳)، پیتز آوری تا حدی با رویکرد نقادانه به ذکر روایات مورخان افشاری توجه کرده است (آوری ۱۳۸۷: ۵۱-۵۲). لکه‌هات درباره شورای مغان نکات تحلیلی ندارد و بیشتر بر نوشته آبراهام کرتی و مروی

اتکا دارد (لکه‌هارت، ۱۳۳۱: ۱۳۹). همچنین اکسورثی با اتکا بر نوشته کرتی، بدون بیان نکته خاصی از آن یاد کرده است (اکسورثی، ۱۳۸۸: ۲۱۸). گذشته از این آثار، مقالات متعددی نیز از سیاست مذهبی نادر و به‌تبع آن شورای مغان یاد کرده‌اند. از جمله باید به مقاله شعبانی با عنوان «سیاست مذهبی نادر» اشاره کرد که به جوانب مختلف سیاست مذهبی نادر پرداخته و برای اثبات تشیع نادر کوشش بسزایی کرده است. او عدم توفیق شورای مغان را متوجه عثمانیان کرده است (شعبانی، ۱۳۴۹: ۱۱۳۲). همچنین باید از مقاله «رویکرد دینی نادر» اثر زهرا عبدی یاد نمود که حاوی نکاتی بدیع از شورای مغان است (عبدی، ۱۳۹۴: ۱۳۵). مقاله فاطمه اروجی با عنوان پژوهشی در «دین و سیاست مذهبی نادر» که در نوع خود محققانه و بر ابهامات شورای مغان انگشت نهاده است (اروجی، ۱۳۹۷: ۴۸). به‌رغم ارزشمندی پژوهش‌های فوق، باید خاطرنشان کرد که محققان مذکور در ضمن بحث سیاست مذهبی نادر به شورای مغان توجه کرده‌اند. اما پژوهش پیش رو، به‌صورت اختصاصی تمرکز خود را بر شورای مغان نهاده و آن را از منظر و رویکردی متفاوت، با تأکید بر چرایی، زمینه‌ها، اهداف، تبعات و مواردی دیگر که تاکنون مغفول مانده است، بررسی و تحلیل می‌کند.

۱. ارزیابی مناسبات نادر با طهماسب دوم: وبال گردن یا عامل توفیق؟

سقوط سلسله صفویه به‌گونه‌ای بود که سقوط اصلی و مرگ آن توسط محمود و تشریفات خاک‌سپاری آن را نادر طی مراحل انجام داد. نادر اول آن را به امانت گذاشت و سپس در شورای مغان به خاک سپرد. از این رو، فسایی می‌نویسد در نتیجه شورای مغان، حاکمیت صفوی به اسم و رسم خاتمه یافت (حسینی فسایی، ۱۳۷۸: ۱/۱۸۰). نادر ابتدا و بدون سابقه مناسبات خاصی با بقایای صفویان، گویا از ایادی ملک محمود سیستانی بود (طهرانی، ۱۳۸۳: ۱۴۷). ملک محمود به صفویان و بقایای آن‌ها از جمله طهماسب دوم اعتنایی نداشت (استرآبادی، ۴۰؛ حزین، ۱۳۳۲: ۷۷). نادر تلاشش را در خراسان مستقل آغاز کرد و درصدد ایجاد مناسبات با صفویانی چون شاهزاده طهماسب و دیگران نبود. عکس آن، این طهماسب بود که با فرستادن افرادی چون رضاقلی‌خان، محمدخان ترکمان و حسنعلی معیرالممالک درصدد جذب نادر برآمد (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۵۵، ۶۳، ۷۹). در این باره نباید به قصه‌گویی‌های هنوی اعتنا کرد (هنوی، ۱۳۷۷: ۲۱، ۲۳، ۲۴).

طهماسب تحت شرایطی به همراهی فتحعلی‌خان قاجار راهی خراسان شد. علت روی آوری فتحعلی‌خان و طهماسب به خراسان مبهم است و برخی آن را به‌خاطر دستیابی به ثروت آستان‌قدس دانسته‌اند (زرگری نژاد، ۱۳۹۵: ۱۵۸). اینکه شاید فتحعلی‌خان قاجار خود داعیه‌دار بود، تلاش ورزید تا طهماسب را از سر بازکند، چراکه وی را ناکارآمد همدم شکست می‌شمرد. احتمالاً به همین دلایل بود که فتحعلی‌خان نخواست طهماسب را در قلمروش نگه دارد و او را راهی خراسان کرد. حداقل دلیل آن است که قتل خان قاجار را به‌خاطر درخواست او برای ترک خراسان نوشته‌اند (استرآبادی، همان، ۷۹) که معلوم بود چندان امیدی به طهماسب نداشت.

همکاری و مناسبات نادر و طهماسب حداقل برای نادر بدون سابقه آغاز شد. در واقع این فتحعلی‌خان قاجار بود که طهماسب را در کاسه نادر گذاشت. این مناسبات از آغاز با قتل خان قاجار در فضایی مملو از سوءظن و اضطراب فرورفت. ورود طهماسب به خراسان برای نادر به‌سان شمشیر دولبه بود. همکاری در قتل خان قاجار و وجود دشمن مشترکی چون ملک محمود سسیستانی موجبات نزدیکی بیشتر آن دو شد. اما در ادامه شاید نادر متوجه شد ناخواسته طهماسب را وبال گردن خود کرده است لذا ناخرسندی‌های آن دو به یکدیگر در محیطی مملو از سوءظن رو به افزایش نهاد. آن دو، سودایی متفاوت و تقابل‌زا و ناسازگارانه داشتند. طهماسب مدتی از نادر گسست و به کردها پیوست و قضایای سبزوار، نیشابور و ... را ایجاد کرد (استرآبادی، همان، ۴۲-۴۳). او عادت خاصی به گسست و پیوست داشت. استرآبادی می‌نویسد: «شاه‌طهماسب که همیشه پای عزمش در راه بیراهی تیزرو و پیک خیالش در نشیب‌وفراز وادی ضلال در تکاپو بود،... از جناب نادری عذرخواه گشته، به جانب نیشابور شتافت» (همان، ۹۳-۹۴). از همان ابتدا قدرت در اختیار نادر بود، طهماسب همیشه با عذرخواهی کوتاه می‌آمد (همان، ۱۰۹). نادر نیز در قبال طهماسب همیشه در پی بهانه بود تا وی را خلع نماید. طهماسب در قضیه موسی دانکی ابدالی حاضر به همکاری برای مقابله با وی نشد و استمداد نادر را رد کرد. نادر نیز دستور داد که طهماسب از جمیع مهمات ملکی مسلوب‌الاختیار گردد (همان، ۱۰۷-۱۰۸). از این پس طهماسب تقریباً بی‌اختیار شد. اختلاف مهم دیگر، عجله طهماسب برای رسیدن به اصفهان بود که توقع داشت نادر به‌سرعت آن را برآورده سازد (همان، ۱۰۵-۱۰۶)، اما برای نادر خراسان مهم بود نه منویات طهماسب.

نادر پس از جذب افشارها و اکراد و کسب موفقیت‌هایی، در موقعیت برتری قرار گرفت، درحالی که طهماسب هیچ‌گاه موقعیتی نداشت. نادر دریافت طهماسب فاقد جایگاه و پایگاه است و همچنین اطرافیان نالایقی دارد که کارشان تفتین و فساد است (استرآبادی، ۹۳؛ مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۵۱). درمجموع حضور طهماسب کمکی به موقعیت نادر نکرد و حتی به معضلی تبدیل شد. گویا در این میان، برای طهماسب و اطرافیان او توقعی ایجاد شد که نادر باید وی را به سلطنت نشاند و نهایت به‌عنوان یک فرمانده محلی در پی‌کار خود برود. عکس آن، نادر از ابتدا هدفش به سلطنت نشاندن طهماسب نبود چراکه کامیابی‌های نادر ربطی به طهماسب نداشت، کما اینکه با عزل وی، نادر نه‌تنها دچار خلأ و نقصان قدرت نگردید بلکه از قدرت بیشتری هم برخوردار شد. هرچند برخی از منابع طرفدار صفوی و مخالف نادر مانند هاشم میرزا سلطان ادعا دارند که دلیل توفیق نادر آن بود که ابتدا (در همراهی با طهماسب) ماهیت درونی خود را برای کسب سلطنت پنهان کرد (هاشم سلطان، ۱۳۷۹: ۱۰۶-۱۰۷). این موارد که امروزه نیز مورد تأکید بعضی از محققان است، درواقع بازتاب نگرش منابع طرفدار صفویه است. حال اگر واقعا این‌گونه بود، شخص شاهزاده طهماسب با تمام وجود حضور داشت، پس چگونه در فراهم‌آوری نیرو و اقبال مردم ناکام می‌ماند و مرتب دچار شکست می‌شد؟

لذا نادر بدون کمک‌گرفتن از طهماسب یا تعهدسپاری به وی، مرحله‌به‌مرحله ضمن توسعه قدرتش، در پی دستاویز عزل وی بود تا این بار را از دوش بردارد. این بهانه را طهماسب به‌سهولت فراهم ساخت. او برای خروج از سایه نادر، دست به نبرد ناسنجیده و پرباختی با عثمانی زد که سود آن را نادر برد. نادر مترصد چنین فرصتی بود تا با تمسک به آن، طهماسب را عزل و پسر نوزادش عباس سوم را منصوب کند. جالب است که این عزل و نصب شگفت‌آور، واکنش و اعتراض خاصی در حمایت از طهماسب را موجب نشد. عزل طهماسب برای نادر به‌سهولت امکان یافت، و مشکل خاصی را برای وی ایجاد نکرد، اما انحلال قطعی صفویه و به‌خصوص اعلام سلطنت نادر به‌خاطر درهم‌تنیدگی آن با سایر مسائل، موجب شد تا نادر بعدها موضوع را به شورای مغان بکشانند.

نادر به‌هیچ‌وجه درصدد احیای صفویه نبود، چراکه نادر مستقل و در محیطی دور از

دستگاه و دربار صفویه، بدون آشنایی و یا دلبستگی خاصی به آن‌ها، کارش را شروع کرده بود. به‌راستی چرا باید نادر به صفویان دلبستگی و برای احیای آن‌ها تلاش نماید؟ درحالی‌که دیگرانی چون ملک محمود سیستانی و فتحعلی خان قاجار به‌صورت مستقل فارغ از صفویه در پی اهداف خود بودند. پطروشفسکی نیز می‌نویسد نادر به‌خوبی می‌دید که صفویه نه تنها قدرت را از دست داده است، بلکه دیگر در میان اکثر بزرگان فتوادل اعتباری ندارد (پطروشفسکی، همان، ۲۸۱). اما احتمالاً نادر این وضعیت عزل و نصب را عامدانه و تصنعی به‌خاطر مدعیان و رقیبان احتمالی که هرچند وجود چندانی نداشتند، دنباله‌دار کرد. او قطعاً افکار و چشم‌اندازی وسیع و متفاوت از صفویان در سر داشت. نادر به‌هیچ‌وجه خود را میراث‌دار صفوی نشمرده بلکه ادعای میراث‌داری بزرگ‌تری چون میراث تیمور که گاهی با تأکید بر وحدت تباری توأم بود، داشت (استرآبادی، همان، ۳۵-۳۶؛ مروی، ۱۳۶۴: ج ۱/ ۱۵، آوری، ۱۳۸۷: ۲۲، ۶۳).

۲. راز اصلی تشکیل شورای مغان: ترکیب اجتماعی، تنوع مذهبی و تصور چشم‌انداز قلمرو وسیع‌تر

ابتدا باید به‌اختصار خاطر نشان کرد که گاهی در مورد شورای مغان اصطلاح مغولی «قوریلته‌ای» به کار برده‌اند که احتمالاً تأکیدی دیگر بر تشبیه‌جویی نادر با فاتحانی چون تیمور و چنگیز باشد، پاره‌ای از منابع افشاری این اصطلاح را به کار برده‌اند، هرچند شیوع چندانی نیافت. از جمله مروی اصطلاح قوریلته‌ای را به کار نبرد (مروی، ۱۳۶۴: ۲/ ۴۴۶)، اما استرآبادی در دره نادری از «محفل‌آرای شورای کبری» یاد کرد (۳۶۹) و در *جهان‌نگشای* در یک موضع اصطلاح «قوریلته‌ای» و در موضعی دیگر «محفل‌آرای شورای کبری» را به کار برد (استرآبادی، ۳۴۶، ۳۶۹). با این حال شورای مغان تا حدی ماهیتی متفاوت از قوریلته‌ای مغولی داشت چراکه قوریلته‌ای مغولی برای انتخاب فرمان‌روا در میان چندین گزینه احتمالی بود و بیشتر خانواده ایلخانی - چنگیزی در آن نقش داشتند، درحالی‌که شورای مغان ماهیتاً یک گزینه انتخابی که خود بانی اصلی آن بود، بیشتر نداشت. از سوی دیگر خاندان نادر در آن نقشی به‌سان خاندان چنگیزی نداشتند و حتی نادر سعی کرد که این شورا و فراخوان را عمومی و مردمی جلوه دهد. از طرفی قوریلته‌ای مغولی بیشتر برای انتخاب ایلخان و حاکم

جدید بعدی بود اما همان‌گونه که در این مقاله نشان داده شده است شورای مغان تنها برای انتخاب فرمان‌روا نبود بلکه چندین شرط عمده و کلی در آن گنجانده شده بود. از سوی دیگر در قوریلتهای مغولی فردی از خاندان فعلی و چنگیزی به فرمان‌روایی منصوب می‌شد و حاکمیت به غیر از آن خاندان سپرده نمی‌شد، درحالی‌که چنین سازوکاری در شورای مغان دیده نمی‌شد. حال چرا عده‌ای آن را قوریلتهای نامیده‌اند، دلایل متعددی می‌تواند داشته باشد. لذا گذشته از علاقه‌های نادر به امثال چنگیز و تیمور، باید تأکید کرد که به‌خاطر فقدان چنین سازوکارهایی در تاریخ ایران، شبیه‌ترین مورد ظاهری و شکلی به شورای مغان، همان قوریلتهای مغولی بود. احتمالاً نادر در دشت مغان تلاش کرده است تا سنت کسب قدرت و تصاحب سلطنت پیش از صفویه را مجدداً به نفع تصاحب حاکمیت خویش در قالب شورایی که شباهتی با قوریلتهای مغولی داشت، احیا کند.

بی‌شک یکی از اقدامات مهم و متفاوت نادر مجمع شورای مغان بود که ژان اوتر آن را گردهم‌آیی بزرگ تاریخی خوانده است (اوتر، ۱۳۵:۱۳۶۳). از زمان شکل‌گیری این شورا تاکنون درباره انگیزه و چرایی و دستاوردهای آن اظهارنظرهای فراوانی صورت گرفته است. اما به نظر هدف کانونی تشکیل شورای مغان نه تغییر سلطنت، بلکه کارکردهای مذهبی و اجتماعی آن بود که دست‌یابی به سلطنت را در حاشیه قرار داد. نادر از نظر نظامی، سیاسی و مقبولیت همگانی در دنیای سنتی که حق با غلبه‌گر بود، مشکلی برای طرح ادعای سلطنت نداشت که این تغییر از پیش حاصل شده بود. نوشته‌های مورخان نزدیک به عصر افشاری و یا مورخان افشاری و سیاحان حاضر در شورای مغان و یا معاصر نادر گواه و شاهدهی است بر اینکه شورای مغان نه برای تغییر سلطنت، بلکه برای اهداف مهم‌تر و وسیع‌تری برگزار شد، از جمله:

الف. اعتمادالسلطنه می‌نویسد: «دولت صفویه فی‌الحقیقه به خلع شدن شاه طهماسب ثانی (پس از شکست از عثمانی) منقرض گردید و زوال یافت ... درحال یک دو سه سال سلطنت بر عباس میرزای رضیع یا فطیم را نمی‌توان گفت مصداق و اثر خارجی بوده ... پس شایسته است که از این به بعد، طهماسب‌قلی خان را به اسم نادرشاه و ... سلطنت را سلطنت نادری دانسته و از این مفهوم اعراض و تغافل ننموده» (همان، ۱۰۳۴/۲). اعتمادالسلطنه مطلب را با تأکید خاصی بیان کرده است.

ب. براساس گزارش مروی، نادر در برابر استدلال‌های برادرش ابراهیم‌خان که تاریخ ایران را بازگو می‌کرد، وقتی به صفویان رسید تأکید نمود: «بعد از آن (صفویه)، محمود افغان آمده و دولت به آن منتقل شد» (مروی، ج ۴۵۲/۲). از این رو نادر حاکمیت صفویه را تمام‌شده تلقی کرده است. سقوط صفویه ربطی به نادر نداشت، پس او چرا باید متعهد به احیای آن باشد؟ هرچند عده ای توقع داشتند که او رستم‌وار حاکمیت را به صفویان واگذار نماید (مروی، ج ۴۴۹/۲). مروی از سکوت و عدم طرح نام صفویه و طهماسب در شورای مغان یاد کرده است: «چهارشنبه‌روز متصل بر این نحو مجالس طلاآیین مرتب نمود که شاید احدی در مقام مستی حرف پوچی بزند و خواهشی نسبت به سلسله صفویه اظهار نماید، میسر نشد و همه کس دم از اخلاص و ارادت صاحب‌قران می‌زد» (مروی، ج ۴۵۵/۲). بنابراین صفویه چنان به فراموشی سپرده شده بود که حتی در عالم مستی هم کسی از آن‌ها یاد نکرد.

ج. قزوینی مورخ طرفدار صفویه نیز می‌نویسد احدی از سرداران را یارای آن نشد که سخن از سلطنت شاه طهماسب و شاه عباس بر زبان آورد (قزوینی، ۱۵۰). علی‌رغم بهانه‌جویی این مورخ، ابراهام کرتی این ذکر نکردن را طبیعی می‌داند.

د. اوتر نیز در این مورد می‌نویسد بعضی با فرومایگی توقع داشتند که وی تاج را واگذار نماید (اوتر، ۱۳۶:۱۳۶). درحالی‌که نادر به سهولت می‌توانست، شاه شود و نیاز به نیرنگ نداشت، اما توقع داشت این انجمن بزرگ ملی، آن را به وی بسپارد (اوتر، ۱۳۵).

ه. اما مهم‌تر از همه نظر ابراهام کرتی از حاضران شورای مغان و گزارش‌نویس اصلی آن است. او حتماً با دیده یک ناظر وجستجوگر به آن پرداخته است، و گمان نمی‌رود کسی در بی‌طرفی وی شک کند. گزارش ابراهام کرتی که با جزئیات شورا را به تصویر کشانده به نام خاص و دودمان مشخصی مانند صفویه و طهماسب اشاره‌ای نکرده است که نشان از آن دارد که چندان نامی از آن‌ها در شورا برده نشد یا کسی از آن‌ها یاد نمی‌کرد (نک: ابراهام کرتی، سراسر متن). به‌راستی اگر شورای مغان به خاطر تغییر سلطنت بود، در آن راستا باید نام صفویه و طهماسب نقل محفل مغان می‌شد یا حداقل پرتکرارترین نام‌ها بودند که در آن صورت حتماً ابراهام کرتی به این کلمات کلیدی اشاره می‌کرد.

و. موضع‌گیری‌های نادر نیز در این میان اهمیت خاصی دارد. نادر در شورای مغان نه‌تنها

خود را میراث دار صفویان نخواند بلکه آن‌ها را طی یک محاکمه تاریخی به چالش کشاند و متهم و محکوم نمود. او به‌هیچ‌وجهی از وجوه سیاست صفویه و آرمان‌های آن، علاقه‌ای نداشت (استرآبادی، ۳۴۷-۳۴۸؛ ایضاً نک: نامه نادرشاه به سلطان محمود عثمانی؛ نوایی، ۱۳۶۸، ۲۸۱). همان‌گونه که گفته شد نادر سقوط صفویه را مربوط به گذشته و عامل آن را محمود می‌دانست که معنای آن، این است که دیگر صفویه‌ای وجود ندارد. بنابراین هدف ایجاد شورای مغان تغییر سلطنت نبود که از پیش حاصل شده بود، هرچند آن از دستاوردهای چندوجهی شورای مغان بود.

اما مهم اینکه بی‌تردید یکی از میراث‌های صفوی، در بخشی از قلمرو ایران (ایران به معنای وسیع کلمه آن) مذهب تشیع بود، اما در بخش‌های دیگر از جمله در مناطق مرزی ایران همچنان عموم مردم از اهل سنت بودند. حال مسئله این بود که نادر در قلمرو حکمرانی‌اش که تقریباً بیشتر فلات ایران را شامل می‌شد، نسبت به اهل سنت که در حیطه قلمرو او می‌زیستند چه رویه‌ای در پیش بگیرد. واقعیت این است که حکومت صفوی بیشتر در مرکز ایران صاحب قدرت و نفوذ بود و حاشیه‌نشینان فاقد حضور در حاکمیت صفوی بودند و به همان نسبت هم حاکمیت صفوی بر آن‌ها تسلط کمتری داشت. مهم اینکه در دوره نادر حاشیه‌نشینان پیشین که مخالفان بالقوه صفوی بودند، در متن حاکمیت نادر جای گرفتند که بیشتر آن‌ها اهل سنت بودند. مضاف بر اینکه نادر خود از حاشیه‌نشینان بود (در مورد مسقط الرأس نادر و محل نشوونمای وی، نک: استرآبادی، ۳۶-۳۷؛ مروی، ج ۱/ ۶). درواقع، فرماندهانی مانند نادر، محمود، اشرف، ملک محمود سیستانی از حاشیه‌نشینانی بودند که هیچ تعهد و الزامی نسبت به صفویه نداشتند. البته به این موضوع حاشیه‌نشینانی باید از منظر حاکمیت صفویه نگریست، نه اینکه امثال نادر خود را حاشیه‌نشین می‌شمردند، حتی برعکس، نادر با حساسیت خاصی خراسان را به مرکز حاکمیتش تبدیل کرد و تلاش‌های زیادی نمود تا به آن مرکزیت خاصی بخشد (پیتر آوری، ۷۱). از طرفی خراسانی که همسایه منطقه اولوس جغتای بود، برای نادر فرصت مغتنمی بود تا با الگوگیری از سرمشق تاریخی‌اش یعنی تیمور خود را وارث مسقط‌الرأس وی شمارد. بدین‌سان برای نادر خراسان مرکزیت خاصی داشت و بی‌شک پایتخت دولت نادر شهر مشهد و ذخیره‌سازی آن کلات بود.

نکته مهم اینکه قلمرو نادر در همین فلات ایران بسیار فراتر از صفویان بود؛ حاشیه‌نشینان پیشین اهل تسنن و گاهی خارج از قلمرو صفوی نه تنها بخشی از قلمرو وسیع نادری شدند، بلکه اهالی آن نیروهای زبده نادری بودند. واقعیت آنکه در عصر نادر حاشیه‌نشینان به متن آمدند و مورد توجه نادر قرار گرفتند (نک: استرآبادی، ۱۲۶-۱۲۷؛ مروی، ج ۱ / ۱۹۷؛ پطروشفسکی، ۲۸۳) همین موجب توسعه قلمرو نادری و چشم‌انداز وسیع‌تر آن می‌شد. از جمله افغانه ابدالی و ترکمن‌های سنی‌مذهب، پایه‌های قدرت و بخش اعظم سپاهیان نادر را تشکیل می‌دادند (قزوینی، ۱۳۶۷، ۱۵۰؛ هنوی، ۱۶۰). این قبل از شورای مغان حاصل شده بود. نادر درصدد بود تا بزرگان سنی افغان و دیگر اقوام را به خود جلب کند (پطروشفسکی، ۲۸۳). همچنین نادر از مردم مرزنشین و رقابت مذهبی میان سنیان و شیعیان آگاه بود (آوری، ۵۲). مضاف بر اینکه نادر به هیچ وجه رویه و سیاست مذهبی صفویه را نداشت چراکه قصد داشت بیشترین ساکنان فلات ایران و حتی فراتر از آن را با خود همراه سازد و در چشم‌انداز وسیعی که برای قلمرو خود متصور بود، نیازمند رویکرد متفاوت و ابتکارهای خاص بود تا توجه اکثریت فلات ایران و حتی ورای آن را به خود معطوف سازد. حال او برخلاف نگاه قهرآمیز و ناسازگارانه صفویه، درصدد سیاست مسالمت‌جویانه، سازگارانه و مؤثری بود تا به این اهداف و چشم‌انداز دست یابد. این موارد و چشم‌انداز آینده از موارد اصلی در تشکیل شورای مغان بود.

بدین ترتیب، نادر از نگاه ایدئولوژی‌گونه و تعصبات مذهبی صفویان فاصله گرفت و از اولویت و اهمیت منازعات مذهبی کاست (پطروشفسکی، ۲۸۳؛ لکه‌پارت، ۳۸۷). این موجب همبستگی بیشتر حاشیه‌نشینان فلات ایران و رانده‌شدگان دوره صفوی با حاکمیت افشاری می‌شد. جالب آنکه به‌رغم حاکمیت ناسازگانه مذهبی صفویه، در دوره نادر که تشیع و تسنن در حاکمیت و جامعه فعال بودند، نزاع و چالش مذهبی خاصی گزارش نشده است که نشان از سعه صدر و تعامل جامعه ایران (فلات ایران) داشت که هر دو در قالب حاکمیت افشاری حضوری ملموس و تا حدی متعادل داشتند و یکی از پتانسیل‌های حاکمیت و توفیق‌های نادر، همین اتحاد و کاهش نفرت بود (لکه‌پارت، ۳۸۷؛ آوری، همان، ۵۲). به نظر می‌رسد این وحدت تا حدی حداقل به‌صورت ذهنی در آستانه شورای مغان حاصل شده بود که نادر به‌سهولت قادر شد منویاتش را بیان کند. نادر به قلمروی می‌اندیشید که جمعیت تسنن و

تشیع آن برابری کند لذا باید راهکاری را تعریف می‌کرد. این موضوعی بود که نادر درصدد بود آن را در شورای مغان جامه عملی کند. گذشته از آن، مسئله طولانی و پیچیده مناسبات با عثمانی به ورطه دیگری می‌افتاد، حداقل آنکه عثمانی از دستاویزهای تبلیغی خلع می‌شد و در موضعی متفاوت از برتری عصر صفویه قرار می‌گرفت. درواقع چشم‌انداز توسعه قلمرو نادر از دلایل اصلی برگزاری آن بود. با این رویکرد نادر بیشتر علاقه‌مند «وحدت» بود تا در صورت لزوم و موقعیت دست وی در «توسعه‌طلبی» بیشتر باز باشد (لکه‌هارت، ۳۸۷؛ پطروشفسکی، ۲۸۳؛ هنوی، ۱۵۷). او با این سیاست، می‌توانست سایر مناطق اهل سنت خارج از فلات ایران را هدف توسعه‌طلبی خود قرار دهد و این امر او را در قبال عثمانی در موضع بهتری قرار می‌داد (لکه‌هارت، ۱۳۳۱: ۳۵۰). همان‌گونه که محقق نیز به‌درستی این رویکرد را سیاست بُردبُرد خوانده است (ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۱۴).

مجموعه این عوامل موجب شد تا نادر شورای مغان را تشکیل دهد که یک مورد از اهداف چندگانه آن اعلام ختم رسمی سلطنت صفویه بود نه حتی تصمیم‌گیری درباره آن. از آنجاکه ختم عملی حاکمیت صفویه از پیش حاصل شده بود و به‌هیچ‌وجه نیازی به تشکیل شورا نبود. آیا تاکنون در تاریخ ایران برای سقوط و ظهور سلسله‌ای، شورایی تشکیل شده بود؟! ماهیت موارد مطرح در شورای مغان نمی‌توانست برای تغییر سلطنت باشد. بلکه مواردی مهم‌تر و پیشنهادهایی مشوقانه و مصالحه‌آمیز و مربوط به حال و آینده برای مقطع دیگری و منطقه‌ای بسیار وسیع‌تر بود.

نادر بی‌شک درباره اتحاد مذهبی جدی و مصمم بود. او دریافت که ایران تحت تسلط او بسیار وسیع‌تر از دوره صفویه است و خواهد شد چراکه هدف وی توسعه قلمرو بود. درواقع او نیک می‌دانست که قدرت و نفوذ صفویه از ایران مرکزی به سمت حاشیه کمتر می‌گردد، به‌گونه‌ای که در مناطق حاشیه‌ای و مرزهای طبیعی فلات ایران فاقد هرگونه قدرتی بودند. لذا اساس و پایه شورای مغان نه‌تنها حفظ قلمرو فعلی بلکه توسعه آن تا مرزهای فلات و خارج از آن بود نه تغییر سلطنت که مدت‌ها پیش رخ داده بود و تا حد زیادی ربطی به نادر هم نداشت. موضوع مهم موردنظر نادر در شورای مغان وحدت مذهبی و مناسبات مذهبی و سیاسی ناشی از آن بود که برای نادر و جامعه تابع او به شکل دوگانه تشیع و تسنن و

مناسبات با عثمانی و سایر مناطق همجوار اهمیت داشت. این موارد پایه‌های اصلی و زمینه‌ساز شورای مغان بود.

۳. ارزیابی‌ها از شورای مغان: صحنه‌سازی یا واقعیات

مورخان و معاصران عصر نادری اظهارنظرهای متفاوتی نسبت به شورای مغان نموده‌اند. از جمله:

۱. مورخان عصر نادری چون استرآبادی و مستوفی آن را به‌عنوان یک واقعه رسمی که نادر با صداقت آن را مطرح کرد، آورده‌اند (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۳۴۶، همان، ۱۳۶۶: ۳۶۸؛ مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۶۵). مروی نیز علی‌رغم خیال‌پردازی‌هایی، تقریباً چنین نظری دارد و در نهایت گفته‌های نادر را متقاعدکننده یافته است (مروی، ۱۳۶۴: ج ۲/۴۴۶).

۲. مورخان طرفدار صفوی به‌ویژه ایرانیان مهاجر و مقیم هند مانند مرعشی، حزین و قزوینی شورای مغان را کاملاً مردود، تحکمانه و حيله‌گرانه شمرده‌اند. از جمله قزوینی آن را سومین حيله نادر شمرده است (قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۵۰؛ مرعشی، ۱۳۶۲: ۸۳؛ حزین، ۱۳۳۲: ۱۱۸). طهرانی مورخ رازی‌تبار و زائیده هند نیز در زمره طرفداران صفویه، شورای مغان را صحنه‌سازی دانسته و تمثیل معروف شیر، گرگ و روباه را درباره آن آورده است (طهرانی، ۴۳-۴۵).

۳. افراد مستقلی مانند آبراهام کرتی به‌عنوان یک مدعو و گزارشگر بیشتر بر نقش محوری نادر، مرعوبی مدعوین، سردرگمی آن‌ها و بی‌تفاوتی سرداران و فرماندهان، تأکید کرده است (آبراهام کرتی، ۱۳۹۹: ۷۵).

در مجموع نظر هرکدام از موافقان و مخالفان شورای مغان تا حدی درست بوده است، چراکه هرکدام به یک جنبه شورای مغان توجه کرده‌اند. باید اذعان کرد شورای مغان ترکیبی از صحنه‌های «جدی» و «نمایشی» بود. از جمله موضوع اتحاد مذهبی و افزایش سطح آستانه تحمل مذهبی، مناسبات با عثمانی و... بسیار جدی بود. اما بخش نمایشی شورای مغان مسئله طرح «تغییر سلطنت صفویان» بود که بیشتر طنزآمیز و همان بخش نمایشی ماجراست. در شورای مغان تعیین تکلیف سلطنت و واگذاری آن به طهماسب یا فرزندش

تعارفی رندانه بود. قبلاً نیز گفته شد، کرتی که با جزئی‌نگری به شورا پرداخته، اشاره‌ای به صفویه و طهماسب نکرده است (نک: آبراهام کرتی، سراسر متن؛ همچنین نک: بخش‌های پیشین مقاله). در همان حال نادر برای سروسامان دادن به موضع‌گیری حاضران و زهرچشم‌گیری، میرزا ابوالحسن ملاباشی و امیرانی چند را سیاست و تنبیه نمود (مروی، ج ۴۵۵/۲؛ مرعی، همان، ۸۳). از سویی برخی از هواخواهان نادر مانند باباخان چاپوشی و بابا کریم که در قبال انکار ساختگی نادر در پذیرش سلطنت، مصر بودند کار را به تهدید خودکشی کشاندند تا نادر را متقاعد به پذیرش سلطنت نمایند (نک: مروی، همان، ۴۵۵/۲) که البته لزومی نداشت. لذا جز یک دو مورد طنز شاعرانه و صداهای ناشنوده ملاباشی، از صفویه یادی نشد (مروی، ۴۵۷/۲، ۴۵۷). شرایط مذهبی نادر در شورای مغان و حتی تعقیب آن، مخالفت خاصی را در ایران برنینگخت و اغلب شورش‌های بعدی منشأ مالیاتی داشت (پطروشفسکی، ۲۹۱، آرونوا؛ اشرفیان، ۱۳۵۶، ۱۶۵).

حال پرسش دیگر آن است که ادعای میرزا ابوالحسن ملاباشی که گفت همه برای سلسله صفویه هستند و تغییر سلطنت شگون ندارد (مروی، ج ۴۵۵/۲) تا چه حد درست و منعکس‌کننده نظر حاضران شورای مغان بود؟ به نظر می‌رسد ادعای ملاباشی با توجه به گذر ایام از سقوط صفوی تا برپایی شورای مغان و وضعیت فعلی با واقعیت مطابقت نداشت و نشان از عدم درک درست اوضاع بود. چراکه به‌جز ملاباشی، روحانیون بسیاری در شورای مغان جزء مدعوین و حاضران بودند که از تغییر سلطنت و سایر منویات نادر حمایت کردند. از جمله میرزا محمدرحیم، شیخ‌الاسلام اصفهان بود که در برابر پاره‌ای از اعتراضاتی که گفتند نادر فرزند پوستین‌دوز است و شاهزاده و از خانواده اصیل نیست، جواب گفت که چرا سخن بیهوده نامعقول می‌گویید، پادشاهی و بزرگی را خدا تعیین می‌کند و پیامبران، امامان و خلفا صاحب حرفه و شغل بوده‌اند. (محمدهاشم آصف، ۱۳۵۲، ۲۰۳). گذشته از او، علمای بلندپایه‌ای مانند میرزا ابوالقاسم کاشی، میرزا علی‌اکبر ملاباشی و میرزا زکی (استرآبادی، ۳۵۵) قوام‌الدین محمد قزوینی (حزین لاهیجی، ۱۳۷۵: ۲۴۹) در مغان حاضر و موافق بودند. همین قزوینی ماده تاریخ مشهور جلوس «الخیر فی ما وقع» را ساخت (استرآبادی، ۱۳۴۱، ۲۷۲). میرزا زکی، تاج را بر سر نادر گذاشت و میرزا عسکر قزوینی دعای جلوس را خواند (آبراهام، همان، ۱۴۲). از دیگر علمای حاضر سید عبدالله شوشتری بود (شوشتری، همان، ۱۱۲). میرزا

ابوالقاسم از علمای بزرگ کاشان حضور داشت که سابقه آشنایی او با نادر به سال‌ها پیش باز می‌گشت (غفاری کاشانی، ۱۳۶۳: ۳۹۵).

۴. شورای مغان: حضور مردم، تعهدات و ایرادات

یک وجهه مهم دیگر شورای مغان حضور مردم هرچند صوری، اما از جهات گوناگون حائز اهمیت بود. نفس دعوت و حضور کثیری از مردم، واقعه‌ای بی‌سابقه بود. درحقیقت دعوت شدگان طیف وسیعی از اقشار و گروه‌های مختلف بودند که تنها می‌توان آن‌ها را تحت نام «مردم» و نه طبقه خاصی گنجانید. کلمه و اصطلاح «مردم» در اینجا مصداق دارد چرا که دعوت‌شدگان را جز ذیل عنوان مردم نمی‌توان در ذیل گروهی خاص صورت‌بندی کرد (نک: سطور بعدی). همچنین مورخان افشاری از جمله استرآبادی که منشی نامه‌های شورای مغان بود به‌صراحت از مدعوین تحت عنوان اهالی ایران یاد می‌کند که حداقل این است که مدعوین از طبقه خاصی نبودند و اصطلاح اهالی ایران یا «جمهور انام و کافه خاص و عام ایران» را به کار برده است که مرادی جز مردم از آن متصور نیست (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۴۷۵).

بیشتر مدعوین صرف‌نظر از حدس و گمان نمی‌دانستند برای چه امری دعوت شده‌اند و فلسفه اصلی این اجتماع چیست. آبراهام کرتی به این نکته در دعوت از خان ایروان اشاره می‌کند: «خلیفه، اشراف، کلانتر، ملیک‌ها، و تعدادی از کدخدایان را بردار، فوری به دشت مغان بیا، زیرا من در نظر دارم که صورت‌مجلسی ترتیب دهم و می‌خواهم با همه شما مشورت نمایم» (آبراهام کرتی، ۷۵). او سپس می‌نویسد: «ما کاملاً در شگفتی و سردرگمی به سر می‌بردیم و نمی‌دانستیم چرا برای رفتن به آنجا فراخوانده شدیم، برخی می‌گفتند که برنامه منصوب کردن شاه جدید را بر تخت داشت، دیگران می‌گفتند که او می‌خواست بر تخت صعود نماید» (همان، ۷۵). مدعوین از مناطق مختلف بودند. مثلاً از شوشتر و دزفول ۵۳ نفر دعوت داشتند (شوشتری، ۱۳۴۸: ۹۴).

حاضران از بزرگان، خوانین، فرماندهان، اهالی شرع، معروفین منطقه‌ای و شهری، حاکمان مناطق و دیوان‌سالارانی مانند میرزاها، وکلا، وزرا و مستوفیان، ارباب مناصب، کدخدایان و ... بودند (آبراهام کرتی، ۱۳۹۹: ۹۶-۹۸؛ مستوفی، ۱۶۵). شماره مدعوین را

صرف‌نظر از اردوی نادر، ۲۰۰۰۰ نفر تخمین زده‌اند (مستوفی، همان، ۱۶۵). کرتی نحوه ملاقات مدعوین را با نادر این‌گونه بیان می‌کند: هر روز نادر از اندرونی به دیوان‌خانه می‌آمد و چاوشش دعا بر جای می‌آورد و همه به‌ترتیب از برابر او عبور می‌کردند و تعظیم می‌نمودند با خموشی او را درود می‌گفتند و عقب می‌رفتند (کرتی، ۹۴، ۱۰۷).

بیشتر مدعوین و مهمانان سیاهی‌لشکر بودند که نسبت به روند کار نظر خاصی نداشتند و تا حدی از میزبان واهمه داشتند نه اینکه میزبان وحشتناک باشد بلکه تاکنون چنین سازوکار و تجربه‌ای نکرده بودند و چنین اجتماعی برای آن‌ها تازگی داشت. بخشی از تمثیل پهرانی به مواضع مدعوین برمی‌گردد که در صورت مطابقت‌انگاری، نادر شیر تمثیل، مخالفان گرج و نقش مردم نیز معلوم است. باین‌حال نادر و صحنه‌گردانان کوشش کردند تا حاضران رابه‌سمت مطلوب خود هدایت کنند. هرچند صاحب‌اختیار مدعوین بیشتر خوانین بودند (کرتی، ۱۰۹). البته نادر حرمت خاصی در حق مدعوین به کار گرفت و از آن‌ها پذیرایی شاهانه نمود و به آن‌ها خلعت و هزینه سفر داد و در مهمان‌نوازی قصور نورزید و رسم میزبانی را به جای آورد (همان، ۱۱۰، ۱۲۳). این حداقل در دنیای سنتی تاریخ ما بی‌نظیر بود. هنوی نیز می‌نویسد که نادر سخاوت‌مندانه و به‌خوبی از مدعوین پذیرایی کرد و با آن‌ها با ادب و احترام رفتار نمود (هنوی، ۱۵۹).

مشاوران نادر، نمایندگان هر منطقه را خطاب قرار دادند که نادر قصد استراحت دارد، شما با مشورت، کسی را برای سلطنت برگزینید و اطلاع دهید (کرتی، ۱۱۵-۱۱۶؛ استرآبادی، ۳۴۸-۳۵۰). بنابراین پاسخ طبیعی این بود که سلطنت از آن نادر است. حال نادر که علی‌الظاهر رغبتی برای سلطنت نداشت، پذیرش آن را مشروط به وثیقه‌نامه پیشنهادی کرد که طیفی از تقاضای نادر را از تغییر سلطنت تا تغییر و تحول در رویه مذهبی و مسائل مربوط با مناسبات داخلی و خارجی را دربرمی‌گرفت (نک: استرآبادی، ۳۴۸-۳۵۱؛ کرتی، ۱۱۷).

نکته مهم این است که نادر حاکمیت را از آن خود کرد که با توجه به همان دنیای سنتی کسب قدرت، امری معمول بود و مردم نیز با آن مشکلی نداشتند. در طول تاریخ «الحق لمن غلب» بود، مردم در ظهور و سقوط حاکمیت‌ها نقش ایفا نمی‌کردند و بیشتر موضعی خشی

داشتند. اما مهم این است که نادر به همین سکوت و رضایت رعیت رضا نمی‌دهد بلکه درصدد اخذ تعهد از مردم مبنی بر قبول شروط مذهبی نادر، تعهد به او و خاندانش، عدم حمایت از دیگران و از جمله صفویان و ... بود (نک: کرتی، ۱۱۶؛ استرآبادی، ۳۴۸؛ مروی، ۲/ ۴۵۳؛ هنوی، ۱۵۶-۱۵۷). دو نکته در این میان اهمیت دارد، اول آنکه نادر این تقاضا و اخذ تعهد را با استناد به تاریخ برپایه استدلال‌هایی بیان داشت. از طرفی این شروط چنان به هم پیوستگی داشتند که تفکیک آن امکان نداشت. این از هوشیاری نادر بود که نه تنها حاکمیت را از آن خود کرد، بلکه از مردم هم تعهد گرفت، حال چنین است «باید محضرنامه درست نموده» (مروی، ۲/ ۴۵۶؛ استرآبادی، ۳۴۹-۳۵۰). مدت‌زمانی صرف محضرنامه شد، بارها اصلاح گردید، و همگان طی سه روز بر آن مهر تأیید زدند (کرتی، ۱۲۰-۱۲۱). به‌رحال اهمیت این موارد را هرچند اجباری، ساختگی و صحنه‌سازی هم باشند، در بازه زمانی و فضای عصر نباید دست‌کم گرفت. از این‌رو، هنوی عهدنامه را اقدامی سیاست‌مدارانه شمرد (هنوی، ۱۶۵).

اما به‌راستی صرف‌نظر از نوع مشورت و تأثیرگذاری مدعوین، حتی اگر آن‌ها علاقه به خاندان صفوی داشتند، قادر به بیان آن نبودند و ساده‌انگارانه خواهد بود که آن‌ها تعارف نادر را جدی بینگارند (مستوفی، ۱۶۵-۱۶۶). در شورای مغان اغلب بر مدعوین ترس و واهمه غالب بود و همگان حتی در نشست و برخاست محتاط بودند (آبراهام، ۱۰۹) که جز سطوت نادری (کرتی، ۱۱۰؛ شوشتری، ۱۳۶۳: ۱۱۲)، حاصل بی‌تجربگی آن‌ها بود که تاکنون در جمعی حتی به مراتب کوچک‌تر از آن، جز در همان خانواده، محله، ایل و تبار، شرکت نکرده بودند و هیچ تجربه‌ای در تاریخ ایران از آن حمایت نمی‌کرد.

نادر براساس محضرنامه از مدعوین تعهد گرفت. حال این تعهد چه دستاوردهایی برای طرفین می‌توانست داشته داشت؟ بی‌شک نفس تعهد به‌صورت طبیعی تعهد طرف مقابل را دربردارد. فرض آن است که حاضران بر تعهد خود وفادار خواهند ماند و همین ناخودآگاه حاکمیت را ملزم به تعهداتی ولو نانوشته می‌کرد. این می‌توانست یکی از دستاوردهای اجتماعی شورای مغان باشد، چراکه تعهد از مردم، نوعی مسؤلیت‌پذیری آن‌ها را هرچند در مواضع‌ای یک‌طرفه، در پی داشت و چنانچه تداوم و تکرار می‌یافت، نوعی ممارست در مشارکت سیاسی و اجتماعی بود. همین امر که از مردم خنثی که تاکنون در امور سیاسی

مدخلیتی نداشتند، اخذ تعهد شد، یعنی آن‌ها را از آن وضعیت بی‌تفاوتی خارج و نسبت به حاکم و حکومت جدید متعهد و مسؤول می‌گرداند. از این رو شورای مغان می‌توانست بانی دستاوردهایی چون اتحاد میان مردم و حاکمیت یا حداقل منشأ مشارکت‌هایی بعدی شود. مردم ناباورانه در دنیای سنتی مورد توجه قرار گرفتند. این تعارف زبانی، حرمت‌گذاری ظاهری و اجازه‌گیری مجازی از مردم اهمیت داشت و می‌توانست اساس پاره‌ای از تغییرات و تحولات سیاسی و اجتماعی گردد؛ اما این امر تداوم نیافت. به‌خصوص از پشتوانه نظری و عملی در سنت سیاسی رایج برخوردار نبود.

اما مهم آنکه در شورای مغان ایرادات و انتقادات زیادی متوجه مردم است، به‌هرحال نادر راهی نو در پیش پای آن‌ها نهاد، اما مدعویین شورای مغان پس از بازگشت آن را فراموش کردند و نتوانستند با تبلیغ و تأثیرپذیری از این واقعه، آن را به شکل مؤثری در جامعه مطرح و به یک مطالبه پایدار و سنت تبدیل نمایند. جالب است که با وجود حضور خیل عظیمی از مردم در شورای مغان، این رخداد در ادبیات سیاسی و فکری جایگاهی کسب نکرد. اغلب مدعویین شورای مغان کم‌وبیش برخوردار از سواد و دانش بودند تا آنجایی که جستجو شد کسی یا کسانی از این مدعویین یادداشتی یا نوشته‌ای یا خاطره‌ای از شورای مغان قلمی نکرد. حال چنانچه این خیل کثیر با آبراهام کرتی غیرایرانی و حتی غیرارمنستانی، مقایسه شود، تفاوت بسیار آشکار و حیرت‌انگیز است. با وجود اینکه آبراهام کرتی در شورای مغان از نظر زبانی، دینی و اجتماعی غریب و ناآشنا بود، مهم‌ترین و مفصل‌ترین خاطرات را درباره شورای مغان نوشته است (نک: کرتی، همان). درحالی‌که خیل کثیری از ایرانیان مدعو کوچک‌ترین یادداشت یا خاطراتی از آن را ننوشتند. گذشته از آن‌ها، مورخان افشاری نیز چندان علاقه‌ای به شرح و بسط ملموس شورای مغان نداشته‌اند. استرآبادی که خود از منشیان دعوت‌نامه‌ها بود به‌اختصار مطالبی را جمع‌بندی کرده است (استرآبادی، ۳۴۶). مروی هم بیشتر به قصه‌گویی تمایل دارد (مروی، ج ۲/ ۴۴۹). امثال حزین، قزوینی و مرعشی که از اساس با شورای مغان مخالف و قهر بوده‌اند. شوشتری که از حضور ۵۳ نفر از اهالی دزفول و شوشتر در شورای مغان یاد می‌کند، در چند سطر با سرعت و ابهام مطلب را خاتمه داده است (شوشتری، همان، ۹۴).

مهم اینکه مورخان بعدی نیز به آن توجه چندانی نکردند. مورخان زندیه مانند غفاری کاشانی و موسوی‌نامی با یک مقدمه کوتاهی وارد نبردهای چندگانه و ظهور کریم خان زند شدند واز نادر نیز به سرعت گذشته‌اند و هر دو مورخ شرح‌حال وی را به *جهانگشای نادری* ارجاع داده‌اند (غفاری کاشانی، ۱۳۶۹، ۳۴؛ نامی، ۱۳۶۳، ۸) و از شورای مغان و یا حتی صفویه یادی نکرده‌اند. مورخان عصر قاجار از جمله رضاقلی‌خان هدایت با اختصار و سردی خاصی از شورای مغان یاد کرده که گویی علاقه‌ای به بازگویی آن ندارد (هدایت، ۱۳۸۰، ج ۱۳/ ۷۰۰۲-۷۰۰۳). اعتمادالسلطنه شورای مغان را به اختصار و تکرار موارد تعهد و شروط نقل کرده است و از رویکرد جمعی‌مشورتی آن، که متضمن حداقل تعارفی به مردم بود، یادی نکرده است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱۱۱۶/۲).

۵. مخاطبان شورای مغان

شورای مغان مخاطبان داخلی و خارجی اعم از حکومت عثمانی و مناطق همجوار و از جمله تعیین تکلیف مذهب و مناسبات با اتباع داخلی و حکومت عثمانی را دربرداشت. از این منظر شورای مغان دو وجه کلی و سه مخاطب عمده داشت. اول اینکه از وجه تاریخی، شاه اسماعیل را محکوم کرد که برای سلطنت دنیوی، میان امت شکاف و اختلاف انداخت (نک: استرآبادی، ۳۴۹؛ کرتی، ۱۱۷-۱۱۸)، لذا خواهان اتحاد و دوری از تفرقه بود. براساس نوشته استرآبادی، نادر همچنان در مواضعی دیگر حملات خود را علیه رفتار و عملکرد صفویان مورد تأکید قرار داد، از جمله در شورای مغان طی حکمی با این مضمون به تمام ممالک محروسه از دربند تا پیشاور صادر گردانید: چون شاه اسماعیل صفوی بنابر اغراض نفسانی در میان اهل اسلام قدح زنا دوبرهمزنی نموده بنای سب و رفض گذاشته، و با آن وسیله احداث بغض عظیم بین‌المسلمین کرده و لوای نفاق و نزاع برافراشت... لهدذا در شورای کبرای صحرای مغان که مردم پیشنهاد شاهی به ما کردند بایشان تکلیف شد تا دست از سب و رفض بردارند...» (استرآبادی، ۴۷۵). درواقع نادر مکرر شاه اسماعیل را به خاطر اشاعه سب و رفض تقبیح و محکوم کرد (همان، ۴۹۴، ۴۹۸، ۵۲۸).

دوم، وجه مخاطبین شورای مغان است. نادر سه مخاطب عمده در شورای مغان داشت. اول قلمرو عثمانی و دنیای تسنن بود که می‌خواست آنان ندای وحدت‌طلبانه وی را بشنوند.

در این میان، حضور سفیر عثمانی علی پاشا در شورای مغان و در چادر نزدیک به خیمه سلطانی نشان‌دهنده اهمیت آن است (کرتی، ۱۰۸۹: ۱۰-۱۱۰؛ استرآبادی، ۳۴۷-۳۴۸) تا علی‌پاشا، نکات را بشنود و به عثمانی منتقل کند. دوم شیعیان ایران بود که به آن‌ها یادآوری نمود که دوره افراط تعصب مذهبی به سر آمده است، باید در راه وحدت گام بردارند و سیاست و رفتار مذهبی صفویان را فراموش نمایند و اما مذهب تشیع به‌عنوان فقه جعفری همچنان به قوت خود باقی است. از این‌رو نادر سیاست مذهبی‌اش را در راستای قلمرو وسیعش و به‌خصوص چشم‌انداز بعدی آن تعریف می‌کرد. اما به نظر می‌رسد نادر ضمن علاقه به تشیع دو نکته را هم مورد ملاحظه قرار می‌داد: نخست اتحاد مذهبی در دنیای اسلام که نشان از دل‌بستگی به هر دو فرقه تشیع و تسنن بود؛ دیگر اینکه طرد مواردی مانند لعن، توهین و... که اتحاد موردنظر را در معرض خطر قرار می‌داد. لذا برخلاف مدعیانی چند، نادر درصدد نبود تا مذهب تشیع را تنزل دهد (جعفری، ۱۳۹۴، ۴۰)، بلکه شرایط اقتضا داشت تا به یک نقطه «تعادل» برسد. از سویی تعصبات افراطی مذهبی صفویه، عده‌ای زیاد حتی از شیعیان و جریان‌های صوفیه را به تنگ آورده بود (محمدهاشم آصف، ۱۳۵۲، ۱۱۷-۱۱۸؛ نک: لکه‌پارت، ۱۳۴۴، ۸۰)؛ سوم سنیان ایران که با توجه به سپاهیان نادر و قلمرو وسیع‌ترش نسبت به صفویه و از جمله تسلط بر مناطق حاشیه‌ای و همچنین چشم‌انداز وسیع‌تری که در تصور داشت حداقل از جمعیتی تقریباً برابر با شیعیان برخوردار بودند و در سپاه نادر نیز اهمیت خاصی داشتند. نادر می‌خواست به این بخش از اتباع و سپاهیان اطمینان خاطر دهد که پاس حرمت مذهبی آن‌ها لحاظ خواهد شد. مخصوصاً بخش عمده‌ای از سپاهیان نادر که از افاغنه، ازبکان و ترکمانان سنی‌مذهب بود (نک: صفحات پیشین). نادر درصدد بود تا میان اتباع سنی و شیعه تعادلی ایجاد نماید. او به همین مناسبت در سال ۱۱۴۹ ق. دستورالعملی پس از شورای مغان در آن راستا صادر کرد (فریزر، ۱۳۶۳: ۸۴-۸۵؛ هنوی، ۱۶۱-۱۶۲).

نکته بااهمیت اینکه این وجه از رویکرد شورای مغان حداقل به شکل رسمی در دوره قاجار نیز مورد تأکید و توجه قرار گرفت. اعتمادالسلطنه در *المآثر والآثار* که بیشتر منعکس‌کننده سیاست دوره ناصری است به صراحت از وحدت مذاهب اسلامی و اظهار اتحاد با اهل سنت و مخالفت با هرگونه دشمنی کینه‌توزانه یاد می‌کند. او می‌نویسد اختلاف

شیعه با اهل سنت از قدیم دستاویز جهال فریقین جهت شرارت شق عصای امت شده است. اما پادشاه اسلام‌پناه (ناصرالدین شاه) سورت این شجار بشکست و ریشه این نثار برکند، اینک مذهب جعفری، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی که بمثابه اخوه خمس‌اند و از صلب مبارک اسلام با یکدیگر در کمال الفت و التیام در می‌آمیزند و ارتباط و اختلاط می‌ورزند.

ما پنج برادری که از یک پشتیم / در پنجه روزگار پنج انگشتیم.

چون فرد شویم در نظرها علمیم / چون جمع شویم بر دهن‌ها مشتیم» (اعتمادالسلطنه، ۱۴۶/۱-۱۴۷، ۱۷۸).

چنان‌چه نوشته اعتمادالسلطنه با فرمان نادر مقایسه شود، گویی این خلاصه و چکیده همان است.

نتیجه‌گیری

موقعیت جغرافیایی زادگاه نادر، پایگاه اجتماعی، مناسبات متعدد و مقطع تاریخی ظهورش، او را مجاب کرد تا در روند تداوم قدرت‌گیری و حکومت‌داری، رویه و رویکردی متفاوت با سلسله صفوی در پیش گیرد. نادر مناسبات داخلی وسیع و مؤثری با مردمان مناطق مختلف، اقوام و قبایل و نیروهای مؤثر در خراسان و سایر مناطق به‌خصوص حاشیه‌های ایران ایجاد کرده بود و نسبت به آنان تعهداتی داشت و آنان نیز به وی متعهد بودند. لذا قادر نبود سیاست به‌خصوص مذهبی صفویان را در پیش گیرد که هسته اصلی آن نادیده‌انگاری مذهب ساکنان بخشی از فلات ایران و مناطق مرزی بود. نادر با تکیه بر عناصر مختلفی به قدرت رسیده بود که باید پاس حرمت و موقعیت آنان را در حاکمیت خود لحاظ می‌کرد، لذا او دست به اتخاذ رویه‌ای زد که همگان را خرسند و راضی نگه دارد و در همان حال، میان آنان پیوند و تعادلی ایجاد کند. او برای نیل به این اهداف، دست به تشکیل شورای مغان زد که در آن موارد متعددی را در قالب یک بسته به‌هم‌پیوسته و درهم‌تنیده ارائه نمود و با دعوتی که از تعداد زیادی از مردم مناطق مختلف به عمل آورد، آن‌ها را مجاب به تأیید و تعهد در قبال آن کرد. صرف‌نظر از توفیق و یا عدم توفیق آن، این نوع رویکرد مشورت‌طلبی از مردم در طول تاریخ ایران بی‌سابقه بود.

منابع

کتاب‌ها

- آبراهام کرتی (۱۳۹۹)، *تاریخ من و نادر، شاه ایران*، ترجمه متن اصلی جورج بورنوتیان، ترجمه فارسی فاطمه اروجی، تهران، طهوری.
- آرونوا، م. اشرفیان، ز (۱۳۵۶)، *دولت نادر شاه افشار*، ترجمه حمید امین، تهران، شبگیر.
- آوری، پیتر (۱۳۸۷)، *تاریخ ایران کمبریج (دوره افشار، زند و قاجار)*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، جامی.
- استر آبادی، میرزամهدی خان (۱۳۶۸)، *جهانگشای نادری*، به اهتمام محمد اقبال، تهران: دنیای کتاب.
- استرآبادی، میرزامهدی (۱۳۶۶)، *دره نادری*، به اهتمام سید جعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۷)، *تاریخ منتظم ناصری*، به تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب.
- اعتمادالسلطنه (۱۳۴۷)، *چهل سال تاریخ ایران (مآثر و الآثار)*، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران، اساطیر.
- اکسورثی، مایکل (۱۳۸۸)، *ایران در عصر نادر*، ترجمه سید امیر نیاکویی و صادق زیباکلام، تهران، روزنه.
- اوتر، ژان (۱۳۶۳)، *سفرنامه*، ترجمه دکتر علی اقبالی، تهران، علمی.
- پتروشفس. کی (۱۳۸۱)، «نادر شاه»، *ایران در زمان نادر شاه*، مینورسکی، پتروشفسکی، لکه‌هارت و دیگران، ترجمه رشید یاسمی، گردآوری علی‌اصغر عبدالمهی، تهران، دنیای کتاب.
- حزین لاهیجی، محمدعلی (۱۳۳۲)، *تاریخ حزین*، اصفهان، کتابفروشی تأیید.
- حسینی فسایی، میرزاحسن (۱۳۷۸)، *فارسنامه ناصری*، تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران، امیرکبیر.

- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۹۵)، *تاریخ ایران در دوره قاجار*، تهران، سمت.
- سلطان هاشم میرزا (۱۳۷۹)، *زبور آل داود*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، میراث مکتوب.
- طهرانی، محمدشفیع (۱۳۶۹)، *تاریخ نادرشاهی*، به کوشش رضا شعبانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طهرانی، محمدشفیع (۱۳۸۳)، *مرآت واردات*، تصحیح منصور صفت‌گل، تهران، میراث مکتوب.
- شوشتری، سید عبدالله (۱۳۴۸)، *مقدمه سید محمد جزائری*، تهران، حیدری.
- شوشتری، عبداللطیف (۱۳۶۳)، *تحفه العالم*، تهران، طهوری.
- غفاری، ابو الحسن (۱۳۶۹)، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، زرین.
- قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *فوائد الصغویه*، تصحیح مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- لکه‌پارت، لارنس (۱۳۴۴)، *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- لکه‌پارت، لارنس (۱۳۳۱)، *نادرشاه*، ترجمه و اقتباس مشفق همدانی، تهران، شرق.
- محمدهاشم، آصف، رستم‌الحکما (۱۳۵۲)، *رستم‌التواریخ*، تصحیح محمد مشیری، تهران، امیرکبیر.
- مرعشی صفوی، میرزا محمد خلی (۱۳۶۲)، *مجمع‌التواریخ*، تصحیح عباس اقبال، تهران، سنایی.
- مروی، محمدکاظم (۱۳۶۴)، *عالم‌آرای نادری*، تصحیح، محمدمبین ریاحی، تهران، زوار.
- مستوفی، محمدمحسن (۱۳۷۵)، *زبدۀ‌التواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، موقوفات افشار.
- نامی موسوی اصفهانی (۱۳۶۳)، *تاریخ گیتی‌گشا*، مقدمه سعید نفیسی، تهران، اقبال.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۸)، *نادر شاه و بازماندگانش (نامه‌های سلطنتی و اسناد سیاسی و اداری)*، تهران، بی‌نا.

- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۰)، *تاریخ روضه‌الصفای ناصری*، تصحیح کیانفر، تهران، اساطیر.
- هنوی، جونس (۱۳۷۷)، *زندگی نادرشاه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: علمی و فرهنگی.

مقالات

- ابراهیمی، سیده فهیمه، «خراسان در تلاطم روابط سیاسی ایران و خانات ماوراءالنهر از میانه دوره صفوی تا پایان افشاریه، ۱۵۹۹م/۱۰۰۷ق - ۱۷۵۳م/۱۱۶۷ق»، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، دانشگاه تبریز، ش ۱۹، ۱۳۹۸.
- اروچی، فاطمه؛ پروان، بیژن، «پژوهشی در دین و سیاست مذهبی نادر»، *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ش ۲۳، ۱۳۹۷.
- جعفری، علی‌اکبر؛ شعبانی مقدم، عادل، «زمینه‌های اجتماعی و جریان‌شناسی مشروعیت‌یابی نادر»، *پژوهش‌های تاریخی*، دانشگاه اصفهان، ش ۲، ۱۳۹۴.
- شعبانی، رضا، «سیاست مذهبی نادرشاه افشار»، *وحید*، ش ۹، ۱۳۴۹.
- عبدی، زهرا، «رویکرد دینی نادر شاه و تأثیر آن بر شیعیان و عالمان شیعی»، *پژوهش‌نامه شیعه‌شناسی*، ش ۵۲، ۱۳۹۴.

فصلنامه علمی تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، سال چهاردهم، شماره سی‌وپنج، تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۳۹-۱۶۸
مقاله پژوهشی (DOI): 10.22034/JIIPH.2023.54344.2386 شناسه دیجیتال

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۳

زمینه‌ها و علل تحول اندیشه علمای شیعه ایران عصر قاجار از «سلطنت معموله» به «سلطنت مشروطه»

حسین شیرمحمدی باباشیخعلی^۱

مصطفی پیرمردیان^۲

حسین عزیزی^۳

چکیده

بعد از روی کار آمدن دولت صفویه، علمای شیعه می‌بایست این نهاد نوظهور را در فقه سیاسی تئوریزه می‌کردند. لیکن فقدان الگو، و میابنت الگوی سلطنت با برخی اندیشه‌های کلامی شیعیان، چالشی در این مسیر به حساب می‌آمد. اما نهایتاً ایشان با حفظ بنیادهای کلامی، مبنی بر غاصب شمردن هر نوع حکومتی در عصر غیبت، با تسامح، با الگوی سلطنت کنار آمدند، و نهاد سلطنت را به‌عنوان پدیده‌ای ضروری در عصر غیبت پذیرفتند. در این الگو، سلطان، عطیه‌ای الهی در رأس جامعه بود که مردم باید از نافرمانی او احتراز جویند. هرچند در دوره مشروطیت، برخی علما تداوم این اندیشه را خواستار بودند، لیکن برخی فقهای شیعه برخی از مؤلفه‌های سلطنت معموله را منشأ بحران‌های اقتصادی و سیاسی ایران ارزیابی می‌نمودند. ایشان در آثار مکتوب و بیانات خود، سلطان مقید به قانون را پیشنهاد می‌کردند که آشکارا برخی از مؤلفه‌های سلطنت معموله را به چالش می‌کشید. این مقاله بر آن است با روش توصیفی-تحلیلی و برپایه منابع کتابخانه‌ای، به‌خصوص رسائل سیاسی علمای ایران، به این سؤال پاسخ دهد که چه عواملی تغییر رویکرد گفتمانی علمای

hoseinshirmohamadi@gmail.com

mostafapirmoradian@yahoo.com

hosn.azizi@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان، ایران

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

۳. استادیار دانشگاه اصفهان، ایران

شیعه در باب سلطنت را به وجود آورده است. در ابتدا گفتمان سلطنت معموله را با مؤلفه‌هایش و نیز زمینه اقبال اندیش‌مندان به این گفتمان را بررسی و سپس گفتمان سلطنت مشروطه را به همراه مؤلفه‌هایش غوررسی نموده‌ایم. از آنجا که چرخش گفتمانی محتاج تضعیف گفتمان پیشین و در مرحله دوم وجود گفتمان بدیل است، در انتها تغییر بافت اقتصادی و به تبع آن ناکارآمدی سلطنت معموله و خدشه در این گفتمان را تبیین نموده و توضیح داده‌ایم هم‌زمانی این خدشه، با وجود یک بدیل حکمرانی، یعنی سلطنت مشروطه همراه بوده است. لذا این دو دست در دست هم داده، دلایل و عوامل این چرخش گفتمانی علمای پیشرو را شامل می‌شود. این تغییر گفتمان از این‌رو برای علمای پیشرو مهم بود که مقدمه‌ای لازم برای اصلاحات بنیادین دولت در ایران بوده است.

کلیدواژه‌ها: سلطنت معموله، سلطنت مشروطه، روحانیت، مشروطه، قاجاریه.

The outline and reasons of the transformation of the Iranian Shia Ulamas 's notion from Ma'mouleh to constitution monarchy

Hossein Shirmohammadi Babasheykhali¹

Mostafa Pirmoradian²

Hossein Azizi³

Abstract

With the rise of the Safavid government, Shiite scholars had to theorize this institution of monarchy in political jurisprudence. However, the lack of an exemplar and the inconsistency of the model of monarchy with some theological thoughts of Shiites was considered a challenge in this practice. Eventually, by maintaining the theological foundations, believing that any type of government in the occultation era is usurped, they compromisingly came to terms with the monarchy concept and considered it necessary. In this model, the Sultan, a divine gift, was at the head of the society and should never be disobeyed. Although during the constitutional period, some scholars were in favor of the continuation of this idea, some Shiite jurists considered some of the components of the Ma'mouleh monarchy to be the source of Iran's economic and political crises. They proposed a law-bound sultan in their written works and statements, which openly challenged some of the components of the Ma'mouleh monarchy. This article, with a descriptive-analytical method and based on library sources, especially the political treatises of Iranian scholars, aims to answer the question "What factors have caused the change in the discursive approach of Shia scholars regarding the monarchy?". First, the discourse of the Ma'mouleh monarchy with its components and also the background of thinkers' interest in this discourse is analyzed. Then the discourse of constitutional monarchy along with its components is dissected. Since the turning of the discourse requires the weakening of the previous discourse and the existence of an

1. Ph.D Candidate in Shiite history, University of Isfahan, Iran

hoseinshirmohamadi@gmail.com

2. Associate Professor, University of Isfahan, Iran (corresponding author)

mostafapirmoradian@yahoo.com

3. Assistant Professor, University of Isfahan, Iran

hosn.azizi@gmail.com

alternative discourse in the second stage, in the end, the change of the economic context and the inefficiency of the Ma'mouleh monarchy and the flaw in this discourse is explained, and also the simultaneousness of this flaw which is accompanied by the existence of alternative governance, that is the conditional monarchy is discussed. Therefore, these two data together include the reasons and factors of this discursive turn of the leading scholars. This change of discourse was therefore important for the leading scholars, which was a necessary introduction to the fundamental reforms of the government in Iran.

Keywords: Mamouleh monarchy, Constitutional monarchy, Ulama, Constitution, Qajars.

۱- مقدمه

در جامعه انسانی گفتمان‌های متعدد موجود است و میزان پذیرش یک گفتمان به کارآمدی آن وابسته است. اگر گفتمان‌های مختلف را به گوی‌های چسبناک متعدد تشبیه نماییم، متفکران و به تبع آن توده، به مناسبت نیازهای خود، به چسبناک‌ترین گوی جذب می‌شوند و با رفع خاصیت چسبندگی یا به عبارت دیگر، بروز ناکارآمدی آن گفتمان، متفکران جامعه از آن گوی جدا شده و جذب گوی چسبناک‌تر یا به عبارتی دیگر کارآمدتر می‌شوند. سیر تطور سلطنت شیعی نیز برپایه همین دیدگاه قابل بررسی است. در دوره صفویه سلطنت شیعی به‌مثابه یک نیاز، «در مرکز بحث‌های اندیشه سیاسی تشیع قرار گرفت» (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۱۳۵). از آنجاکه شیعیان تا آن روز کمتر به موضوع سلطنت قلم‌فرسای نموده بودند، با استفاده از بدیل سلطنت سنی، به طرح میانی سلطنت پرداختند. هرچند این تلقی از سلطنت تا دوره ناصرالدین شاه گفتمان غالب علمای شیعه بود، به تدریج گروهی از علمای شیعه به سمت سلطان قانونی میل نمودند. بی‌شک پیش ازین آثاری در باب سلطنت در اندیشه مسلمین به رشته نگارش درآمده‌اند. احمدوند (۱۳۹۲) در مقاله‌ای به تغییر مفهومی و ماهیتی جایگاه سلطنت در میان مسلمین پرداخته است. کدیور (۱۳۷۸) در تلاشی برای تقسیم‌بندی دیدگاه علما در باب دولت شیعی، نه سیستم حکومتی را از یکدیگر تفکیک نموده و جایگاه سلطنت را در هر گفتمان مشخص نموده است. هرچند جمیله کدیور (۱۳۷۹) گفتمان علمای شیعه در باب سلطنت را تشریح نموده است و مؤلفه‌های هر گفتمان را توضیح داده ولی چرایی تغییر گفتمان از سلطنت مرسومه به سلطنت مشروطه را مورد توجه قرار نداده است. حائری نیز در *نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران* (۱۳۷۸) یک به فصل را به تحلیل نگاه علمای مذهبی به مشروعیت شاهان اختصاص داده است. وی قدر مطلق اندیشه میرزای قمی، کاشف‌الغطاء و نراقی را این می‌داند که ایشان با وجود تقدس بخشیدن به این نهاد و ایجاد روابط حسنه با سلطان وقت، هیچ‌گاه نهاد سلطنت را به‌عنوان نهادی مشروع برای حکمرانی بر شیعیان نشناختند. بدیهی است که این مقاله برای توضیح چرخش علمای پیشرو برای سیر به سلطنت مشروطه است و پژوهش حائری پژوهشی پیشینی و لازم برای درک این چرخش محسوب می‌شود. علی دوانی (بی تا) نیز در نهضت روحانیون ایران به این موضوع اشاره‌ای نمی‌کند و به گونه‌ای مدارک خود را دست‌چین نموده است که

از نظرگاه علمای شیعه عصر مشروطه، چه مشروعه‌خواه و چه مشروطه‌خواه، صورتی به دست نمی‌دهد. این بی‌اعتنایی درخصوص توصیفات او از شیخ نوری و حتی ملا عبدالرسول کاشانی کاملاً مشخص است. الگار (۱۳۶۹) نیز در جای‌جای اثر گران‌سنگ خود، روند حوادث را با ایده «انکار قدرت موجود» از سوی روحانیت و «عدم تمایل به مخالفت» با دولت توضیح می‌دهد. وی ضمن بررسی منابع قدرت و اقتدار روحانیون ایشان را به دو دسته «عقب‌گرا» که جنبه‌های مثبت شاهان قاجار را خنثی می‌نمودند، و «پیشرو» که جنبش مشروطیت را راهبری کرده، منقسم می‌نماید؛ ولی همو تغییر گفتمان سلطنت در اندیشه علمای شیعه را به گونه‌ای که در این مقاله می‌آوریم، توضیح نداده است. وی در فصل «دو پیشگام دگرگونی و علما» به‌طور کلی زمینه‌آشنایی علما با اصلاحات را آورده است. یعنی در بهترین شرایط آشنایی علما با سلطنت مشروطه به‌عنوان بدیل سلطنت معموله، بدون آنکه نویسنده به‌اختصاص به آن پرداخته باشد، مورد بحث قرار گرفته است و وی در بخش علما و آغاز جنبش نیز تحلیلی نزدیک به موضوع مقاله حالیه به دست نداده است و دلایل سیر اندیشه علما از سلطنت معموله به سلطنت مشروطه را مورد غفلت قرار داده است. نزدیک‌ترین اثر به این تحقیق، اثر طباطبایی فر (۱۳۸۴) است که ماهیت سلطنت در اندیشه علمای صفویه و قاجار را مورد تحقیق قرار داده است. با این‌همه، تحقیق او سلطنت تا پیش از مشروطیت را غوررسی نموده و این مقاله تکمله‌ای بر این اثر ارزشمند است. شکوری (۱۳۸۴: ۱۹۰-۱۹۱) نیز که مدعی تخصص در فقه سیاسی است سعی کرده است مشروطه ایرانی را با مرکزیت افکار آخوند خراسانی توضیح دهد. وی به موضوع این مقاله اشاراتی هرچند نارسا نموده است. او چندین مرحله گفتمانی را برای فقه سیاسی برمی‌شمرد و تا آنجاکه به این مقاله مربوط می‌شود، ابتدای دوره صفویه را شروع «سلطنت استبدادی» می‌خواند «که توسط فقهای شیعه تجویز می‌شود» و در دوره‌های بعدی نهادینه می‌گردد. این محقق دلیل چرخش گفتمانی در مشروطه ایرانی را این می‌داند که «روح آزادی‌خواه ایرانی و روح عدالت‌طلبی که در فقه اسلام، مخصوصاً فقه شیعه حاکم است، باعث شد فقها تجدیدنظر کنند!»

پس طرح پژوهشی با محوریت این سؤال خالی است که مؤلفه‌های گفتمانی سلطنت معموله با سلطنت مشروطه چه مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟ ثانیاً چه عواملی در این

دگرگونی گفتمانی مؤثر بوده است؟ برخلاف شکوری راد که این چرخش گفتمانی را به «روح عدالت‌طلبی در فقه اسلام» مرتبط می‌داند، نویسندگان این مقاله مدعی هستند گفتمان سلطنت معموله که به کمک الگوی سنی قوام یافته بود، به دلیل کسری بودجه در میانه سلطنت ناصرالدین‌شاه، و تبدیل دولت ایران به دولت مفلس و به تبع آن عدم امنیت حقوقی مردم، با چالش مواجه شد و علما را بر آن داشت تا نهاد سلطنت را به گونه‌ای بازتعریف کنند که امنیت، به‌ویژه امنیت جان و مال به‌طور خلاصه، زندگی تحت حاکمیت قانون را برای مردم به همراه آورد و مقدمه‌ای برای پیشبرد اصلاحات شود.

۲- جایگاه سلطنت در اندیشه علمای عهد قاجار پیش از مشروطیت

علمای عهد صفویه و سپس اخلاف ایشان در ابتدای عصر قاجار به تدوین جایگاه سلطنت در فقه سیاسی همت گماشتند. طباطبایی فر معتقد است شیعیان تا جایی که مبنای فکری تشیع اجازه می‌داد، الگوی سلطنت را از الگو سلطان سنی وام گرفتند (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۴۹). اقتدارگرایی از ویژگی‌های بارز سلطنت سنی بود و اهل سنت نصوص را به گونه‌ای آورده بودند که مؤید مشروعیت این نهاد باشد (لمبتون، ۱۳۷۹: ۲۹-۲۸). در این سیستم سلطان سرسلسله موجودات ناسوتی، واسطه فیض از آسمان‌ها به موجودات زمین و فردی مهیب است که سابه خدا بر زمین است. وی با قداست ناشی موارد پیش، وظیفه دفع شرارت انسان‌ها، حراست از دین را بر عهده داشت (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۱۲۴-۸۰).

منظومه فکری علمای شیعه بر مدنی‌الطبع بودن، نیاز جامعه به شاه برای حفظ امنیت، طبیعی بودن سلسله مراتب و وجود سلسله مراتب در هستی و انقیاد مطلق نسبت به سلطان استوار بود که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد. به نظر نراقی انسان موجودی مدنی‌الطبع است و نمی‌تواند به‌تنهایی روزگار بگذراند (نراقی، بی تا: ۴۵). وی بعد از ذکر سلسله‌مراتبی جامعه می‌نویسد «این طایفه را چون جامعه حیاتشان [با] تار و پود شهوات بافته و تار حیاتشان به رشته طول امل تافته است و این معنی هر یک را در تحصیل مراد به ارتکاب صد گونه فساد داعی از تحریفشان از جاده مستقیم انصاف ساعی است و ازین جهت ناپاکان بی‌باک را بر مال عجزه، چشم طمع باز، و اقویا را به گریبان ضعفا دست تعدی دراز می‌گردد. و به این سبب امر معیشت تباه و دست از دامن مقصود... کوتاه می‌شود. لہذا، ناچار است از

سرکرده مطاعی، و فرماندهی لازم‌الاتباع، که فقرا و زیر دستان در کنف حمایتش از شر اشرار ایمن و محفوظ...باشند» (نراقی، ۱۳۷۴: ۴۸۶). بدین ترتیب تبیین لزوم سلطان بر جلوگیری ظلم اقویا بر ضعفا استوار بود.

به باور یکی از علما «سلطنت عهدی است از جانب خدا» (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰۲) و سلطان از سوی خدا به‌عنوان رئیس جامعه انسانی استوار گشته بود: «آفریدگار عالم ... یکی را تاج سروری بر سر نهاده و روی زمین شبیه به جانشین از برای خود قرار داده و او را مالک‌الرقاب سایر بندگان کرده ... و دیگران را ریسمان مذلت و خواری در گردن نهاده و بنده سایر بندگان کرده ... نه این را نشاید با این مهانت سر از کمند اطاعت پیچد و زبان به ناشکری باز کند و نه آن را سزد که در مقام کفران نعمت تعدی و ظلمی به اسیران زیردست خود کند» (میرزای قمی، بی تا: ۳۱۷)

در گفتمان غالب علمای شیعه اطاعت از شاه عادل امری بدیهی است. نراقی معتقد بود، عدالت «تاجی است وهاج که تارک مبارک هر پادشاهی به آن مزین گشت به منصب والای ظل‌اللهی سرفراز می‌گردد و خلعتی است پر قیمت که قامت هر سلطانی به آن آراسته شد از میان همه خلایق به مرتبه جلیله عالم‌پناهی ممتاز می‌شود» (نراقی، ۱۳۷۴: ۴۸۵)، پس مخالفت با سلطان عادل (اوسط) را پس از مخالفت با شریعت، بزرگترین ظلم و گناه دانسته است (همان: ۸۱). نراقی با برشمردن روایاتی در اطاعت از سلطان، حتی ظالم و نالایق به این نتیجه می‌رسد که «بالجمله وجود طبقه عالیه سلاطین، از اعظم نعمای الهی و قدر ایشان را ندانستن، کفران غیرمتناهی است. پس تخم اخلاص ایشان را در باطن کاشتن و ستون وجودشان را پیوسته به دو دست دعا داشتن بر عالمیان واجب است» (نراقی، ۱۳۷۴: ۵۰۱). میرزای قمی تصدی شاه ظالم منافی عدل الهی نمی‌دانست چراکه «یا بر وجه استحقاق است یا عقوبت معاصی آن رعیت یا تلافی کرده‌های آن جماعت خواهد بود و یا برای رفع درجات و زیادتی مراتب است» (میرزای قمی، بی تا: ۳۸۱). پس اگر رعیت گرفتار شاه ظالمی شد باید در رفتار گذشته خود تامل نماید چراکه تصمیمات سلطانی، شاید از دیدگاه عوام ظالمانه به نظر برسد ولی درواقع همه از روی حکمت است (مدرسی طباطبایی، بی تا: ۲۶۸). نظام‌العلماء حق اعتراض مردم به سلطنت را درهرصورت منتفی می‌داند؛ «هرگاه آن پادشاه

عادل باشد از خدا بخواهید نگه‌داری او را و اگر جور و ظلم‌کننده باشد پس سؤال کنید از خداوند اصلاح او را» (زرگری نژاد، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۰۳).

بدین ترتیب سلطان شیعه یک موهبت الهی قلمداد می‌شد که برای استمرار امور و حفظ امنیت ضروری بود. و از آنجا که عموم در انتخاب آن نقشی ندارند، هرگونه حق اعتراض نسبت به این نهاد از ایشان سلب گردیده است و عموم مردم، تنها وظیفه دعاگویی در حق سلطان را دارند. با ظهور مشروطیت، برداشت‌های متفاوت از جایگاه سلطنت، یکی از عوامل مهم در افتراق روحانیون شد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۳- گفت‌مان سلطنت در اندیشه علمای شیعه ایران عصر مشروطیت

در این دوره تفاسیر مختلف از متون روایی و استدلال‌های مختلف در باب سلطنت علما را به دو شقه مشروعه‌خواه و مشروطه‌خواه منقسم نمود. در ادامه دیدگاه‌های هر یک آورده می‌شود:

۳-۱- مؤلفه‌های گفت‌مان سلطنت در اندیشه مشروعه‌خواهان مشروطیت

یکی از ایرادات علمای مشروعه‌خواه به مشروطه‌خواهان امحاء کارکردهای پیشین مقام سلطنت بود. پس تبیین کارکردهای نهاد سلطنت از دیدگاه ایشان و انتقادات ایشان به جایگاه سلطان در نظام مشروطه ضروری است.

۳-۱-۱- وظایف مذهبی سلطان اسلام پناه

توجه به دین رسمی و ترویج دین حقه یکی از انتظاراتی بود که علما از پادشاه اسلام‌پناه داشتند. از دیدگاه ایشان سلطنت و دین مانند برادرند، به طوری که دین اساس، و سلطان نگهبان است. بدیهی است که اساس بدون نگهبان منهدم و نگهبان بدون اساس ضایع می‌شود (نجفی مرندی، ۱۳۷۷: ۲۱۵). در عمل سلطان موردقبول علما، سلطانی بود که به احکام علما توجه مبذول دارد. بر همین مبنا، یکی از علما معتقد بود مشروطه‌خواهان قصد داشتند، از بسط ید سلطان در قوه مجریه جلوگیری نمایند. وی اظهار امیدواری کرده بود که من بعد علما به ترویج مذهب بکوشند و سلاطین هم اجرای احکام ایشان را به دست قوی شوکت همایونی جاری سازند (رجبی دوانی، ۱۳۹۶: ج ۵: ۶۹). یکی دیگر از مشروعه‌خواهان

از سلطان انتظار داشت «به یمن همت و استقلال، به اجرای احکام دین و تقویت شرایع انبیا و مرسلین پردازد ... [یعنی] تکالیف الهیه و معادیه به موهومات مقتضیات صادره، تحریف‌بردار نباشد» (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۷: ۲۱۴-۲۱۳). بدین ترتیب از آنجا که «سلطنت معموله و معروفه که مستبده می‌نامند... خود را محکوم شرع می‌دانند و در واجبات و محرمات شرع قولاً و اعتقاداً انکاری ندارند» حتی اگر دچار معاصی گردند فسق در ایشان ظهور کرده در صورتی که نهادهای برآمده از مشروطه چون مذهب را مراعات نمی‌دارد مستلزم کفر است (علی‌اکبر مجتهد، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

۳-۱-۲- جایگاه قدسی سلطان و تکالیف مردم در برابر نهاد سلطنت

مشروعه‌خواهان مانند اخلاف خود در ابتدای دوره قاجار، برای این نهاد شأن قدسی قائل می‌شدند. به طوری که یکی از نویسندگان این دوره سلطان را «اولی الامر» و مانند مقام وصی و ولی، از الطاف پروردگار و تالی همین رشته دانسته بود (رجبی دوانی، ۱۳۹۶: ج ۷: ۲۱۴-۲۱۳). بر همین مبنا سلطان «ظل‌الله» و واجب‌الاطاعه بود که ترک طاعتش ترک اطاعت خدا تلقی می‌گشت (نجفی مرنندی، ۱۳۷۷: ۲۱۵). بدیهی است در فضای سیاسی عهد مشروطیت، علمای مشروعه‌خواه یکی پشتوانه‌های اسلام را در نشیب زوال می‌دیدند و تاب آوردن بی‌احترامی به این مقام منیع برای ایشان دشوار بود. یکی از ائمه جمعه بعد از به توپ بسته شدن مجلس می‌آورد: «در چه کتابی و لسان چه عالمی نوشته و نطق نموده توهین سلطان؟ و حال اینکه اخبار لا تعد بر لزوم احترام و دعا برای سلطان وارد است ... بر کافه مسلمین [است] که ... دعای ذات اقدس پادشاه اسلام را فرض ذمه دانند» (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۵: ۶۷-۶۶).

از نظر این دسته از علماء، تکلیف عوام اطاعت و دعاگویی برای سلطان است. نجفی مرنندی معتقد است «هرکس اطاعت پادشاه را ترک کند به تحقیق، اطاعت خدای عزوجل را ترک کرده» و از زبان امام ششم شیعیان می‌آورد: «ذلیل مسازید خود را به ترک اطاعت از پادشاه خود. اگر پادشاه عادل است، طول عمر و بقای او را از خداوند بخواهید و اگر جورکننده است، اصلاح او را از خداوند مستلث نمائید که صلاح شما در صلاح پادشاه شماست و پادشاه عادل به منزله پدر مهربان است» سپس از قول پیامبر می‌نویسد: سلطان

«هرگاه عدالت کرد، بر او است اجر و بر رعیت است شکر؛ و هر گاه جور کرد بر اوست وزر و بر رعیت است صبر، تا برسد به ایشان امر خدا» (نجفی مرنندی، ۱۳۷۷: ۱۹۶-۱۹۷). یکی دیگر از مشروعه‌خواهان پا را از این هم فراتر می‌گذارد و حتی اطاعت از پادشاه مشرک را هم تجویز نموده. وی با آوردن حکایت جالوت و طالوت می‌نویسد: «خدای متعال طالوت را به پادشاهی اختیار و اختصاص داده و این امتیاز و انتخاب در کف شما ننهاد»، اطاعت از سلطان را، «اگرچه مشرک باشد» عین صواب و موجب آبادانی دانسته است (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۷: ۲۱۹-۲۱۷).

یکی از انتقاداتی که علمای مشروعه‌خواه به مشروطیت داشتند این بود که مشروطیت نهاد سلطنت را از مفهوم تهی می‌سازد و یکی از علمای مشروعه‌خواه موضوع مشروطیت را «قصر استیلائی سلطنت» به قانون و آراء جمعی از وکلا عنوان کرده که این اصل را «مہبط و ماحی درجه سلطنت» ارزیابی می‌نماید چراکه فرمانبردار شاه از مجلس موجبات تباهی نهاد سلطنت را فراهم می‌آورد (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۷: ۲۱۵). پس اطاعت محض و گشادگی ید سلطان در امور از مؤلفه‌های مهم اندیشه مشروعه‌خواهان بوده است. آنچه مشروعه‌خواهان از اعطای این اختیارات گسترده به شاه انتظار داشتند حفظ امنیت بود که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳-۱-۳- حفظ امنیت

منظور علمای مشروعه‌خواه از امنیت ابتدایی‌ترین معنی آن است. یکی از انتقاداتی که ایشان به مشروطیت وارد می‌ساختند این بود که سیستم مشروطه، در امور عامه از سلطان قطع ید نموده، اسباب نا امنی را فراهم آورده است. از دیدگاه مشروعه‌خواهان هیبت شاه یک عامل بازدارنده برای حفظ امنیت، برای رفع بُعد ظالم انسان است و تحدید سلطنت، این بُعد از شخصیت سلطان را پایمال می‌سازد. یکی از علمای طرفدار عدم تحدید سلطنت ریختن فروغ سلطنت به واسطه تحدید این نهاد را خطرناک ارزیابی کرده و می‌آورد: «فروغ سلطنت بریزد و فتنه و فساد برخیزد، آنگاه دشمنان از سطوت سلطنت نه‌راسیده و هر روز از طرفی جنگ و آشوب اندازند تا ملک و مملکت را ببرند» (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۷: ۲۱۵). دیگری می‌نویسد: «این مردم [باید] از سطوت و استقلال در وحشت و اندیشه همی‌باشند و الا خدا و

پیغمبر نشناسند ... همین که ارکان سطوت پادشاهی تنزل افتد، فتنه و فساد برخیزد و این همه خون‌ها بریزد، دست تطاول به مال و ناموس مسلمانان دراز کند و هرج و مرج آغاز کند» (همان: ۲۳۰). عالمی دیگر امنیت را منوط بر قهر شاه می‌داند «امنیت و آسایش پیشنهاد نگردد مگر به تشخیص شاخص قاهر، و این شاخصیت و قاهریت راست و پاینده نشود مگر به انقیاد و امتثال خلق اقلیمی از او» (همان: ۲۱۸-۲۱۷) و دیگری این نهاد را لطف ایزدی دانسته تا «ایجاد هرج و مرج و تولید آشوب و رنج نگردد و سبب و شاخصی جهان‌بنیان نامزد گردد که تخم قاطعان طریق و دزدان قافله نیرنگ از زمین براندازد» (همان: ۲۱۴-۲۱۳).

شیخ فضل‌الله نوری نیز در این باب نظری مشابه دارد. به نظر وی «این مردم که شاه می‌خواهند محض این است که علم اسلام دست ایشان است و اگر علم اسلام را از دست بدهند، مملکت صد درجه زیاد اغتشاش می‌شود. به درجه‌ای قتل و مقاتله بشود که هیچ دولتی نتواند جلوگیری بکند» (همان، ج: ۶، ص: ۲۲) از همین رو از مشیرالسلطنه انتظار داشت به مخالفان دولت «گوشمالی حسابی داده» شود (همان: ۱۱۱). توضیحات نویسنده تذکره *غافل*، در مورد نیاز به سلطان قاهر یکی از دقیق‌ترین بخش‌های رساله وی است. وی بنا بر سه دلیل استقرار مشروطیت و تحدید شاه را ناممکن و مایه «هرج و مرج فوق‌الطاقه [می‌بیند]... اولی وجود مذاهب مختلفه، و دیگری کمی جندیه، سیمی کثرت ایلات بادیه» سپس در خصوص مورد سوم توضیحات مفصلی ارائه می‌دهد: «این حال بلدان و معموره ایران و اما طرق و بوادی به کلی مسدود و مختل خواهد شد به سبب طغیان ایلات و قطاع طریق که از هر زاویه سری بلند خواهند نمود و هر رمه را گرگ‌های خونخوار احاطه خواهند نمود و اموال عامه اهالی ایران به تاخت و تاراج خواهد رفت» در صورتی که اگر مسلمان ذی‌شوکت در رأس امور باشد می‌تواند با آراستن لشکر قاطعان طریق را متفرق نماید (تذکره *غافل*، ۱۳۷۷: ۱۸۹-۱۸۸).

علی‌اکبر مجتهد هم انسان را موجودی «شریرالنفس» می‌دانست و معتقد بود انسان برای اصلاح یا باید متحمل «ریاضت کثیره» و صاحب «اخلاق حمیده» شود یا اینکه جامعه انسانی برای ادامه حیات باید حکومت ایجاد کند. وی خاطر نشان می‌کند از آنجاکه تحمل

ریاضت برای کمتر کسی مقدور است جامعه لاجرم به حکومت نیاز دارد تا اینکه «شوکت سلطنت»، «اشرار» و «گرگ‌های داخله و خارجه» را از تعدی به «گوسفندان بی‌دست‌وپا» و پامال شدن ایشان باز دارد (علی‌اکبر مجتهد، ۱۳۷۷: ۱۲۸). نتیجه مثبت سلطنت معموله آن بود که «شر فساق و اشرار از قبیل قطاع طریق و دزدخانه‌ها و شر همسایه را از مال و جان رعیت، مانع گشته نگهداری می‌نماید که مردم آسوده و فارغ‌بال روز و شب مشغول تحصیل معاش بوده، شب‌ها با خاطر جمع می‌خوابند» (علی‌اکبر مجتهد، ۱۳۷۷: ۱۳۵). بدین ترتیب این شقه از روحانیون، برای توجیه مقام سلطنت مرسومه، آشکارا چه از نظر ساختاری و چه از نظر محتوا و استدلال دنباله رو گفتمان غالب علمای سلف در دوره صفویه و قاجار هستند.

۳-۲- گفتمان سلطنت در اندیشه علمای مشروطه‌خواه

ناکامی دولت از حل مشکلات داخلی و خارجی کشور از سویی و تسری اندیشه مشروطیت به‌عنوان بدیلی برای سلطان ذی‌شوکت از سوی دیگر، باعث شد علمای پیشرو برخی فرضیه‌های بنیادین در باب نهاد سلطنت مرسومه را تعدیل کرده و با بازخوانی متون حدیثی، شاهان گذشته را شاهان مستبد خواندند و به بازتعریف نقش سلطنت در قفه سیاسی شیعه دست یازیدند. در اینجا باید به تشابهات فکری این دسته از روحانیون با روحانیون مشروطه‌خواه پرداخت و افتراقات این دو گروه روحانیون را بررسی و تحلیل نمود.

۳-۲-۱- قداست و احترام مقام سلطنت

شاید بزرگ‌ترین نقطه تشابه هر دو گروه احترام به نهاد سلطنت بود. اگر از پاره‌ای اظهارات تند برخی علما که معلول فضای احساسی و ملتهب دوران استبداد صغیر است، بگذریم (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۶: ۶۸ و کلمه حق یراد بها الباطل، ۱۳۷۷: ۳۵۵)؛ اغلب علما حداقل تا پیش از بمباردمان مجلس شورای ملی مقام سلطنت را محترم و مقدس می‌شمردند. حاجی آقانورالله با وجود انتقادات تندی که به سلطنت مستبده داشت، معتقد بود «پادشاهی از جانب خدا به بنده‌ای از بندگان مرحمت می‌شود» (نورالله نجفی، ۱۳۷۷: ۴۴۴). عمادالعلما در این خصوص می‌نویسد: «ذات اقدس اعلیحضرت شاهنشاه ایران امروزه سلطان تاج‌دار و پدر بزرگوار و نگه‌دار غم‌خوار این ملت بی‌تربیت است. حفظ مراتب شرف و ملاحظه مقامات رفیعه عالیه ایشان بر هر فردی از افراد رعیت لازم و واجب است. علناً و

چهاراً در مجالس و منابر و مخفیا و ظاهراً در محافل و معابر سوء ادب و پریشان نمودن سخن به عتاب ایشان پسندیده نیست» (عمادالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۲۸) و «همچنان که محافظت و ملاحظه حقوق ملت بر شخص سلطان لازم است ... ملاحظه حقوق شخص سلطان هم بر ملت واجب و متحتم است» (عمادالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۱۱).

ثقه‌الاسلام پادشاهان را «سایه حق» می‌دانست که «باید آن‌ها را از شرور نگه‌داری کرد» (فتحی، ۱۳۵۲: ۴۳۸) و در نامه‌ای به محمدعلی شاه گفت: «تعرض به مقام سلطنت اثنی‌عشری مانند خراب کردن بیت‌الله است» (فتحی، ۱۳۵۲: ۴۴۰) و معتقد بود در برخورد با شاه نباید از دایره میانه‌روی و اعتدال فراتر رفت (ثقه‌الاسلام، ۱۳۵۴: ۴۳۱). عبدالحسین لاری نیز «سلطان عادل [را] شریک عبادات و صلاح تمام عباد و صلحا» می‌دانست (عبدالحسین لاری، ۱۳۷۷: ۴۱۳). عبدالکریم شیرازی در نامه‌ای می‌نویسد: «سلطنت مشروطه و دیعه‌ای است که قادر متعال و حی لایزال به واسطه ملت ایران به نفس نفیس و شخص شخیص احمد [بن محمد] علی شاه ... مرحمت فرموده» (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۸: ۴۸-۴۹). بدین ترتیب مقام سلطنت در بخش بزرگی از علمای پیشرو نهادی مقدس و محترم شمرده می‌شد. با این حال ایشان انتقاداتی به سلطنت مرسومه داشتند که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۳-۲-۲- مزار سلطنت معموله

برای مشخص شدن بحث ابتدا مؤلفه‌هایی که مورد انتقاد سلطنت مرسومه از دیدگاه علمای پیشرو را می‌آوریم تا مشخص شود ایشان با کدام یک از مؤلفه‌های سلطنت مرسومه نقد داشتند.

۳-۲-۲-۱- فقدان رادع بر افعال سلطانی

همان‌طور که آمد یکی از محاسن سلطان ذی‌شوکت نزد علمای مشروعه‌خواه، گسترش امنیت با ابزار بسط ید سلطان در امور بود. البته همین مؤلفه مورد انتقاد علمای پیشرو واقع شد به گونه‌ای که حجم قابل توجهی از رسائل ایشان به رفع استبداد از مقام سلطنت اختصاص یافته است.

مؤیدالاسلام در این باب می‌نویسد: «در سلطنت مستبده ... شخص پادشاه بر جمیع مواد قانونی و وزارت و کلیه ادارات مملکت ... حاکم علی‌الاطلاق [است و] ... می‌تواند امتیاز به خارجه دهد، قرض بگیرد، مملکت را در رهن گذارد، قطعه‌ای از مملکت را به دیگری بفروشد یا ببخشد، بر مالیات رعایا بیافزاید، با خارجه هر گونه معاهدات سیاسی و تجاری ببندد، مالیه مملکت را به اراده خود به هر مصرفی خواهد برساند ... نزد احدی مسئول نیست ... هست و نیست آن ملک و ملت، شخص پادشاه و مجاری امور، بسته به اراده سنیه سلطان است» (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۶: ۵۸). حاجی‌آقا نورالله این خصیصه سلطنت استبدادی را موجب هلاک کشور عنوان می‌کند؛ وی معتقد بود: «وقتی اختیار امور و احکام و آراء در دست یک نفر باشد به اختیار مطلق، ... خود را فعال مایشاء می‌داند. مثل سابقین برای جلب نفع شخصی دین و ایمان و ناموس و دولت و ثروت خلائق به باد می‌دهد» (ناظم‌الاسلام، ۱۳۹۰: ۶۷۷). وی حتی سلطنت «مقننه»^۱ را که در آن سلطان رعیت‌دوست و ملت‌پرست به حکمرانی مشغول است را به دلیل باقی بودن استبداد تقبیح می‌کند؛ چراکه اگر این شاه بمیرد یا به سفری برود معلوم نیست نایب‌السلطنه یا ولیعهد موصوف به صفات او باشند. در ثانی یک سلطان معصوم نیست و یک عقل بیشتر ندارد و امکان اشتباه برای او هست (نورالله نجفی، ۱۳۷۷: ۴۴۶) و البته اکثر اوقات این سلطان نه فردی عاقل و کامل بلکه فردی جاهل و بی‌علم و صاحب قوای شهوانی و عصبانی است که تمام افراد مملکت را به اقتضای قوای شهوانی خود راه می‌برد (همان: ۴۳۱).

عمادالعلماء سلطنت مطلقه و تصرفات مستبدانه را «اسباب تنزل و ذلت و فقر و پریشانی دولت و ملت و خرابی مملکت» دانسته (عمادالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۲۲) و در جای دیگری به انتقاد از «مالک‌الرقاب و ناقب‌الکلمه و نافذالحکم» بودن سلطان گله می‌کند؛ چراکه می‌تواند بدون استحقاق حکومت بدهد و کارگزاری را معزول کند به طفلی بیست هزار تومان موجب دهد مالیات تبعه را تیول و اجاره دهد ریاست ممالک را به حکام بفروشد و اجرای اوامر را موقوف به کثرت پیشکشی نماید (همان: ۳۱۷). فخرالعلماء نیز انتقادات مشابهی را متوجه سلطنت مطلقه می‌نماید. «سلطنت مطلقه آنست که یک نفر پادشاه مثلاً در یک مملکت یا یک

۱. آنچه در باره سلطنت مقننه او می‌توان فهمید سلطان عادل است.

خاک در یک ایالت یا یک نایب در یک ناحیه یک قریه، صاحب اختیار و خودسر باشد، هرکس را بکشد و بزند و حبس کند و مالش [را] بگیرد و عیالش [را] بگیرد یا ببخشد و انعام کند ریاست دهد، منصب دهد ... مقید نیست به هیچ قاعده و قانون، هیچ دین و مذهب. همه چیز به میل و رای او است امروز منصب به طفلی دهد یا حکومت به ناهلی ... صلح کند، جنگ کند، مملکت بگیرد و مملکت بدهد اختیار دارد» (فخرالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۳۹). عبدالرسول کاشانی با انتقاد از دولت مطلقه، «آن دولتی ... که صاحب‌منصبان آن هرچه بکنند کسی حق سؤال و جواب ندارند [را] ... دولت سباع و وحشیان صحرا» می‌نامد (عبدالرسول کاشانی، ۱۳۷۷: ۵۶۳).

معزی «سلطنت مستبد» را سلطنتی می‌داند که اختیارات سلطان در آن نامحدود باشد (معزی، ۱۳۹۱: ۴۴) در ادامه استبداد را مساوی قهر و سبیت دانسته و می‌آورد: استبداد «آن است که مملکتی یک نفر که سبیت او از سایرین ممتاز باشد به قوه قهریه بر اهل آن مملکت غالب و قاهر بشود و همه مردم را مقهور خود بکند، هرچه بخواهد بکند. هرکس بخواهد بکشد، هرکس را بخواهد بکشد، از هر که خواهد بگیرد، الحاصل فعال مایشاء باشد عمال مایرید ... او به منزله "وجود" باشد و جمیع در جنب او به منزله "عدم"» (همان: ۴۷-۴۶) فاضل ترشیزی نیز با آوردن تعریفی تقریباً مشابه تعریف‌های گذشته سلطنت مطلقه را مطابق فطرت انسان در شمار نیاورده می‌نویسد: «این سلطنت مطلقه بسیار قبیح است و هر شخص عاقل به اندک تأمل قبح آن را تصدیق می‌نمایند». به نظر او اینکه شاهان برای مصالح خود از علما اجازه دریافت می‌کردند این بوده که حداقل در ظاهر خود را مقید به شرع نشان دهند. ولی سیستم مطلقه به دلیل اطاعت بی‌چون‌وچرای ارکان دولت از سلطان و عدم فایده دائمی اجازه علما باعث ناکارآمدی سلطنت مستبد می‌گردد، چرا که «یک وقت سلطان عادل است، یک وقت ظالم» (فاضل کاشمیری، ۱۳۷۷: ۶۲۷). بدین ترتیب، نامحدود بودن اختیارات سلطان، بدون پیش‌بینی نهادی مشخص به‌عنوان رادع افعال سلطانی، یکی از انتقادات علمای پیشرو به سلطنت معموله بود.

۳-۲-۲-۲- اطاعت از سلطان در اندیشه علمای مشروطه‌خواه

همان‌طور که آمد گفتمان غالب علمای شیعه پیش از ناصرالدین‌شاه، هیبت شاهانه را

برای حفظ امنیت لازم دانسته و از توده انتظار داشتند، از سلطان تبعیت داشته باشند، چراکه از نظر ایشان حفظ امنیت بدون هیبت شاهانه امکان نداشت. با این وجود علمای پیشرو تغییر در این اصل را ضروری می‌دیدند. ایشان احترام به قانون را عامل هیبت سلطنت عنوان داشته و اعمال حرکات شنیع برای ایجاد ترس در مردم برای اطاعت عمومی را فعلی ناروا دانستند.

برخی علما «اینکه برخی خیال می‌کنند اگر قانون باشد ... از اقتدارات و احترامات سلطنتی کاسته می‌شود» را حرفی مهمل می‌دانستند، چراکه احترام و قاهریت سلطنت در «دولت قانونی» است و حکومت بی‌قانون فاقد شرف و هم‌تراز با سلطنت بر ممالک بربر وسط آفریقا است (ناظم‌الاسلام، ۱۳۹۰: ۳۱۰). عمادالعلماء هم با بیان اینکه اقتضای هر عصری نسبت به دیگر اعصار متفاوت است می‌نویسد: «یک وقتی سلطنت در دنیا به ظلم و جور و تعدی و زور و به قتل و ارحام و یغما و چپاول نمودن اموال اجانب و به خراب نمودن آبادی و به کندن چشم و قطع ایادی استوار بود» ولی امروز دیگر سلطان حق ندارد مردم را غلامان و کنیزان زرخرید محسوب کند و مجبور به رعایت اصول عدل است. بدین ترتیب، تا پیش ازین واسطه تبعیت مردم از حکومت ترس و هیبت بود در صورتی که با ورود به عصر جدید، این قانون است که واسطه تبعیت مردم از پادشاه قرار می‌گیرد. مبرهن است در حکومت قانون نمی‌توان از مردم انتظار تبعیت مطلق از شاه را داشت. بنابراین علمای پیشرو سر فصلی جدید در فقه سیاسی گشاده کردند و آن عدم اطاعت از پادشاه ظالم و مستبد و حتی فراهم آوردن مبانی فکری خروج علیه سلطان ظالم بود.^۱

عبدالرسول کاشانی از اینکه برخی، «شاه‌پرستی را تالی خداپرستی دانسته‌اند» متألم بود (کاشانی، ۱۳۹۶: ۵۶۹). چراکه این اندیشه به قداست فرامین شاه همانند فرامین خدایی می‌انجامید. حاجی آقا نورالله به این قاعده که «اگر سلطان هرچه بگوید و بکند، مطاع باشد» حتی اگر فرمایشاتش منافی قوانین مملکت و شرع باشد انتقاد داشت (نورالله نجفی، ۱۳۷۷: ۴۲۵). معزی در تکمیل این اندیشه اعتراض خود را به کسانی که می‌گویند «پادشاه ولو آن

۱. لازم به ذکر است این تلاش در جنگ‌های داخلی و به‌منظور مشروعیت‌بخشی به پیکار مشروطه‌خواهان با حکومت مرکزی بوده است.

که سلاطین جور باشد به مفاد بعض اخبار ... باید از برای او دعا کرد که خدا او را رأفت و مهربانی بدهد مجماً به مفاد این‌گونه اخبار از نفرین کردن به سلطان ولو جائز باشد من عندالله مؤید و شرعاً حرام است پس نباید با او منازعه و مقاتله کرد و نباید او را توهین نمود و اسباب وهن او را نباید فراهم آورد بلکه باید برای او دعا کرد که خداوند او را رأفت و مهربانی بدهد» قویاً انتقاد داشت. چراکه اولاً این اخبار با اخباری که در «ذم ظلم و ظالم و معونة‌الظالمین و رکون بظلمه و ذم سلاطین» وارد گردیده منافات دارد. در ثانی اگر این اخبار مأخذ صحیحی هم داشته باشد با احوال «سلاطین حقیقی» مناسبت دارد چراکه «ظل و ذی ظل باید مشابهت تامه داشته باشند ... که مصداق این وصف بشود» و کسی را که به قوه قهریه بر مردم مسلط گردیده را فاقد وجاهت برای موصوف شدن به صفت ظل‌الله می‌دانست. البته در آخر، منظور مشروطه‌خواهان را نه نفی اساس سلطنت که برچیدن سلطنت ظالم عنوان می‌دارد چراکه در منابع روایی مطالبی درخصوص نیاز به سلطنت، حتی سلطنت جور یافت می‌شود (معزی، ۱۳۹۱: ۶۷-۶۵).

علمای پیشرو در این دوره به تفکیک سلطان ظالم و عادل پرداخته و سلطان ظالم را شایسته اطاعت نمی‌یابند. مؤیدالاسلام برخلاف کسانی که حتی اطاعت از پادشاه مشرک را واجب می‌دانستند، محمدعلی‌شاه «مهدورالدم» را شایسته اطاعت نمی‌دانست چراکه محال بود «جوان مرتد به تخت سلطنت ایران تکیه زند.» البته خود او اذعان داشت این رأی نزد علمای سابق و تاریخ اسلام نبوده است (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۵: ۲۲۷). بهاری اطاعت از سلطان معصیت کار را جایز ندانسته است (بهاری، بی تا: ۱۰). حاجی آقا نورالله با اشاره به حدیثی که صلاح مردم را در صلاح شاه می‌بیند، شاهی را لازم‌الاتباع می‌داند که «عدالت کند و فریادرسی از مظلومان و بیچارگان کند و حفظ حدود و ثغور مملکت کند و داد مظلوم از ظالم بگیرد» ولی اگر شاه «ظلم و شهوت‌رانی» نمود، «عدل و داد منسوخ» نمود، «ممالک اسلامی را به رهن خارج» داد دیگر مصداق ظل‌الله نیست و سکوت در برابر چنین شاهی جواز ندارد، چراکه این سکوت باعث از میان رفتن اسلام، تصرف کشور به دست اجانب، زبون شدن مسلمین و تبدیل قوت سلطان مسلمین به ضعف و فطور است «پس تکلیف مسلمانان» اتحاد و اتفاق و مطالبه حقوق از آن فرمان‌روای ظالم است (نورالله نجفی، ۱۳۷۷: ۴۴۵-۴۴۴). شیخ عبدالباقی در مقاله‌ای که در *حبل‌المتین* به چاپ رسانیده ستم‌کشی

مظلومین را مهم‌ترین عامل تطاول ظالمان برشمرده و با ذکر این مقدمه که طبیعت آدمی مایل به ظلم است، تنها راه نگاه‌داری انتظام عالم و بقای اجتماع از ظلم را «امتناع ایشان [مظلومان] از کشیدن بار ظلم» ذکر می‌کند و می‌افزاید: «تا وقتی که ما این شیوه غیرمرضیه یعنی تحمل بار ظلم را از کف نداده ... خودمان را حق و سهم ظالمین می‌پنداریم محال است ... از خطرات جانسوز ایمن باشیم» (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۵: ۲۶۵-۲۶۴)

معین‌الاسلام توصیه علمای سلف که مردم را به تبعیت از سلاطین و تحمل ظلم ظالمان فرامی‌خواندند را منشأ تبعات منفی برای جامعه دانسته بود و تأکید داشت که «حال دیگر نمی‌توانیم بگوییم چه فرمان یزدان چه فرمان شاه» (همان، ج ۶: ۴۰۱). و بهاری خطاب به علمایی که اطاعت از سلطان را وظیفه شرعی عموم عنوان می‌نماید، با اشاره به واقعه دخانیه، به زبان طعن می‌نویسد: «اگر مخالفت سلطان جائز یا خروج بر او اباحه دم می‌آورد خودش در فقره دخانیه مهدورالدم شده است» (بهاری، بی تا: ۳۶). وی درخصوص محمدعلی‌شاه اعتقاد داشت: «بر آحاد مسلمین لازم است که معامله معصیت کار با آن مسلط بی‌استحقاق شرعی بنمایند ... پس تحدید ظلم آن مسلط بی‌استحقاق شرعی چون در معنی منع از ظلم خارج از آن حد است موافق قانون اسلامی و مطلوب خدا و رسول خدا خواهد بود» (بهاری، بی تا: ۹) و حتی با آوردن احادیثی خروج بر سلطان جائز را اثبات می‌نماید (همان: ۴۲). بدین ترتیب این گروه از اصل واجب‌الاطاعه بودن تامه فرامین سلطان را به چالش کشیدند.

۳-۲-۳- سلطنت قانونی (سلطنت مشروطه)

آنچه علمای پیشرو در این دوره مد نظر داشتند ارائه الگویی برای استقرار یک نظام حقوقی بود (مارتین، ۱۳۹۸: ۲۳۵). پس برای نیل بدین مقصود لازم بود سلطنت به گونه‌ای بازتعریف شود که شرایط برای استقرار سلطنت قانونی محیا گردد. تاکنون انتقادات علمای مشروطه‌خواه به سلطنت معموله آورد شد، ولی لازم است تعاریف ایشان از سلطنت مشروطه مورد بررسی و انتظارات ایشان از سلطنت مورد تحقیق قرار گیرد.

در همه تعاریفی که علمای مشروطه ارائه می‌دهند تحدید شاه با قانون دیده می‌شود. ثقه‌الاسلام یکی از منافع مشروطیت را «منع اراده شاهانه» توسط شورا عنوان می‌نماید

ظهیری و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۰۷). حاجی آقا نورالله اطاعت از اوامر سلطان در مشروطه را زمانی لازم می‌داند که «قول و امر و فرمان او مطابق قانون مملکت باشد. یقین باشد که اگر حکمی برخلاف قانون صادر باشد، مطاع نخواهد بود. بر این اساس، در سلطنت مشروطه، حاکم قانون است و شاه، امیر، حاکم، قاضی و آقا، بیان آن قانون را می‌نمایند» (نورالله نجفی، ۱۳۷۷: ۴۲۵). مؤیدالاسلام سلطنت مشروطه را عبارت از «تعیین حدود ملت و شخص پادشاه برحسب ... قانون اساسی ... که در آن، حقوق ارتباطیه بین ملت و دولت از شاه تا دهقان معین گردد» دانسته و «پادشاه بدون امضا و کلای مجلس نمی‌تواند ملت را رهن گذارد وجه آن را صرف عیش و عشرت خود نماید ... از حقوقی که در قانون اساسی برای او مقرر و محدود است نمی‌تواند تجاوز کند» (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۶: ۵۹-۵۸). فخرالعلماء نیز در تعریف خود از سلطنت مشروطه، بر محدود بودن نهاد سلطنت به قانون پای می‌فشارد: «سلطنت مشروطه، معنی آن اینست که پادشاه ... خود سر نیست که جان چندین کرور نفس را در مشت داشته باشد. بلکه برای ریاست او شرط است که موافق قانون ... قرارداد تمام عقلاء آن مملکت رفتار کند و عموم خلق در جریان احکام و قانون حق مساوی و برابر باشند» (فخرالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۳۹). فاضل ترشیزی هم دولت «مقید ملکی» را دولتی می‌داند که «هر فعلی که از سلطان در باب انتظام امور راجعه به ملت صادر می‌شود باید مقید به قید مشروطه به شرط باشد و سلطان دولت مشروطه تابع قانون و آراء مجلس شورا و مجلس سنا است» (فاضل ترشیزی، ۱۳۷۷: ۶۲۸-۶۲۷). عمادالعلماء تدابیر مصالح جمهور در عصر غیبت را به دست مجلس نمایندگان و مجلس سنا می‌داند و وظایف سلطان را «تعیین اجزاء مجلس سنا و اعطای مناصب نظامی و امتیازات افتخاری و معین کردن وزرا و ریاست کلیه لشکری بحری و بری و اعلان جنگ و عقد صلح و امضاء جمیع قوانین مملکت» که مجلسین به تصویب می‌رسانند عنوان می‌کند. وی در ادامه خاطر نشان می‌کند که «شخص سلطان در رتق و فتق مهام امور مملکتی استقلال ندارد. نفوذ رأی شریف وی به تصویب و کلا دارالشوری ملی محول است» (عمادالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۱۹-۳۱۸).

علمای پیشرو مدعی بودند این سیستم مزایایی نسبت به سلطنت مرسومه دارد اولاً که این شیوه طریقه‌ای عقلایی‌تر است درواقع «اختیار اقل ضررین و ماهو اقل قبحا» چراکه سیستمی که جمعی از عقلا در امور جمهور تصمیم‌گیری می‌نمایند رأی ایشان بیشتر جانب

صحت را دارد تا پادشاهی که تنها یک عقل دارد (معزی، ۱۳۹۱: ۵۶۲ و عمادالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۱۹). ثانیاً مردم به واسطه نظارت مجلس توان مؤاخذه حاکمان را دارند و حکام نمی‌توانند هر عمل سوئی را انجام دهند (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۶: ۴۰۱)، در سیستم همراه با نظارت، پادشاه نمی‌تواند بنا بر شهوات نفسانیه ملت را زیر بار قرض گران ببرد و پول آن را در فرنگستان عیش نماید (کلمه‌الحق، ۱۳۷۷: ۳۵۷) و به واسطه مراقبت مجلسیان فساد ناشی از رشوه‌گیری و نیز خیانت به کشور صورت خارجی پیدا نمی‌کند (ناظم‌الاسلام، ۱۳۹۰: ۶۷۷). در کل ایشان سلطنت قانونی را منشأ اصلاحات و فایده آن را «جهانگیری رعیت پروری و ازدیاد قدرت دولت و اطمینان و امنیت مملکت و ازدیاد جمعیت ملت و ترقی شئونات سلطنت و رسیدن از فقر و ذلت به اعلی درجه عزت و ثروت» می‌دانستند (عمادالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۲۲).

۴- بررسی و تحلیل دلایل تحول کارکردی نهاد سلطنت

بررسی حرکت اندیشه علمای پیشرو از سلطنت معموله به سلطنت مشروطه را می‌توان در دو مرحله بررسی نمود. اول آنکه ایران عصر قاجار با مشکلات عدیده دست‌به‌گریبان بود و ناکارآمدی دستگاه قاجار به‌خصوص در اواخر عصر ناصری دولت قاجار را به دولت غارتگر تبدیل نموده و امنیت حقوقی را از اهالی ایران سلب نموده بود. ولی آنچه اهمیت بیشتری دارد وجود بدیلی برای سلطنت معموله بود که توسط روشنفکران، به‌عنوان راه حل مشکلات ایران تجویز می‌شد و آن سلطنت مشروطه بود.

۴-۱- تضعیف گفتمان سلطنت مرسومه؛ عدم کارآمدی قاجاریان (مالک‌الرقابی یا دولت غارتگر)

دولت قاجار را می‌توان وارث اقتصادی ورشکسته دانست. اکثر شهرهای ایران در اثر دست‌به‌دست شدن‌های متوالی از رونق اقتصادی پیشین بی‌بهره بود و بسیاری از نخبگان اداری و علمی به هندوستان و عراق عرب و عثمانی مهاجرت نموده بودند. در این دوره، دولت از بسیاری از درآمدهای معمول سلسله‌های پیشین ایرانی محروم ماند. جاده ابریشم به دلیل کشف راه‌های جدید دریایی از اهمیت افتاد (نوایی، غفاری‌فرد، ۱۳۸۶: ۲۹۲) و تراز تجاری ایران به منفی گرایش پیدا کرد (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۸۲). ابریشم که در دوران صفویه

عمده‌ترین محصول خارجی ایران بود، به دلیل سرایت بیماری کرم ابریشم از اروپا و کاهش چهارصد درصدی قیمت ابریشم در بازارهای جهانی قاجاریان را ازین درآمد انحصاری صفویان محروم ساخت (فوران، ۱۳۹۰: ۱۸۷). کاهش ارزش ریال به علت کاهش عمدی عیار سکه و سقوط قیمت جهانی نقره نیز باعث تورم افسارگسیخته شد (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۷۷). بسیاری از شهرهای صنعتی ایران به دلیل ورود مصنوعات خارجی ورشکسته شده، به دیگر شهرها و حتی خارج از کشور مهاجرت کردند (فوران، ۱۳۹۰: ۱۹۸-۲۰۴).

بنابراین مخاطرات، دولت قاجار از انتهای عصر فتحعلیشاه در مضیقه مالی قرار گرفت و هرچه از سال‌های ابتدایی دولت قاجار به انتها نزدیک می‌شویم کسری بودجه دولت وخامت بیشتری می‌یابد و این امری است که رهبریان و صادقی در قسمتی از مقاله خود تحت عنوان «کسری بودجه در پیشامشروطه» مورد بررسی قرار داده‌اند (رهبریان و صادقی، ۱۴۰۱: ۴-۶). در این شرایط، درآمد زمین به پایدارترین درآمد قاجاریان مبدل شد. هرچند قاجاریان در دوره محمدشاه و اوایل عصر ناصری با وجود چند لشکرکشی محتاج قرض از بیگانگان نشدند؛ ولی اواخر عصر ناصری کسری بودجه بر شانه‌های مردم سنگینی می‌کرد. مضافاً، فقدان یک بروکراسی کارآمد (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۴۹) فساد عظیم را در پی آورد و مستوفی‌های مرکز و ولایات، با روش‌های گوناگون به چپاول مالیه ایران می‌پرداختند (مجدالاسلام، ۲۵۳۶: ۹۱-۱۱۴) و بدیهی بود، این دیوانسالاران از پذیرش روش‌های جدید طفره می‌زد (دیولافوا، ۲۵۳۵: ج ۲: ۵۰۲).

مسلم است، شاهی مقروض که پشتوانه نظری مالک‌الرقابی را دارد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۹: ۱۴۲-۱۴۱) تا چه اندازه می‌تواند به توصیه اندرزنامه به رعایت عدالت پایبند باشد! دولت سعی داشت با مصادره‌های نامنظم، ارزش واقعی درآمدهایش را ثابت نگاه دارد (همان: ۸۶) و در دهه آخر قرن نوزدهم «کل بار مالیاتی در چند دهه آخر به حدود ۳۵٪ تا ۴۰٪ افزایش یافته بود» (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۷۲). اکثر کشاورزان، از پرداخت مالیات‌هایی فوق طاقت رنج می‌بردند (آدمیت، ناطق، ۱۳۵۶: ۳۸۲). برای مثال، برخی دهاقین اراضی در سال پنج نوبت مالیات می‌دادند (سایکس، ۱۳۶۲: ۱۰۹-۱۰۸) و در شیراز سیصد و پنجاه هزار تومان مقرر بود و در آخر مبلغ ماخوذه بالغ بر پانصد هزار تومان گشت (بروگشن، ۱۳۶۷: ۴۷۲). در

بلوچستان همان معامله‌ای را بر سر نخل‌های نامرغوب کردند که با درخت‌های مرغوب می‌شد و بر همه یک نرخ مالیاتی مقررگشت (دهقان‌نژاد، ۱۳۹۸: ۲۲۹) و این غیر از بیست الی ده درصدی بود که اضافه بر اصل مالیات تحت عنوان «تفاوت عمل» اخذ می‌شد (عیسوی، ۱۳۶۲: ۳۴۵). مشکل آنجا بود که قاعده‌ای در این باب مرعی نبود و محصلین هرچه می‌توانستند به اسم مالیات اخذ می‌کردند (نجم‌الملک غفاری، ۱۳۴۱: ۱۴۲). علاوه بر این شورش‌های نان نیز تأثیر شگرفی در به چالش کشیدن اندیشه اطاعت مطلق از شاه داشت (آبادیان، میرکیایی، ۱۳۹۲).

پیامد نظریه مالک‌الرقابی شاه عدم امنیت مالی و جانی رعایا بود و مابین این نظریه و کسری بودجه شاهان قاجار پیوندی وثیق قابل‌مشاهده است. شاه «مالک‌الرقاب همه اهالی ایران و اموال» محسوب بود که «بهتر از هرکس از منافع رعایای خود، آگاه» بود (Kennedy, 1891: 19). شاه می‌توانست اموال افراد را مصادره کند (مک‌گرگر، ۱۳۶۶: ۲۷۳) و درباریان، علی‌قدر مراتبهم، از دست‌اندازی به دارایی مردم مضایقه نداشتند (کسروی، ۱۳۸۵: ۷۲). در این دوره قتل‌های بدون محاکمه ثروت‌مندان برای مصادره اموالشان (آدمیت، ۱۳۵۱: ۲۳۶)، اخذ مال از مردم (حبل‌المتین، ۱۳۱۸: ۱۵)، ضبط زمین‌های مرغوب (اورسل، ۱۹۷۴: ۱۹۳)، غارت تجار (حبل‌المتین، ش ۲۸، سال ۸: ۱۴) و مصادره اموال ثروت‌مندان (هدایت، ۱۳۴۴: ۱۰۱-۱۰۰) پدیده‌ای عادی بود. قابل‌ذکر است در طول تاریخ ایران همواره مصداق‌هایی برای عدم امنیت جانی و مالی یافت می‌شود ولی اکثر روایت‌ها مربوط به «خرید و فروش اعظم» بود (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۲۹)، درحالی‌که بعد از مشهود شدن کسری بودجه، دولت برای غارت اموال مردم عادی هم دست‌به‌کار شد و مأمورین برای مکشوف شدن اموال، سیخ سرخ بر بدن خردسالان می‌گذاشتند (مجدالاسلام، بی‌تا: ۱۰۱-۱۰۴). بدین ترتیب، اواسط دوره ناصرالدین شاه کسری بودجه دولت، اختیارات وسیع نهاد سلطنت و فقدان حق اعتراض به سلطان اسباب خدشه در اندیشه سلطنت معموله را فراهم کرد. یکی از فحول علما در تأیید این نظر آورده است «از اواخر ناصرالدین شاه تا امروز احدی اختیار جان و مال و عرضش را ندارد» (رجبی دوانی، ۱۳۹۶، ج ۶: ۵۵). پس مقدمات تهیه اسباب تغییر از سلطنت معموله به سلطنت مشروطه در این زمان و با عدم امنیت حقوقی عامه در برابر سلطنت مرسومه فراهم شد.

۴-۲- سلطنت مشروطه به‌مثابه بدیل سلطنت معموله

این یکی از بدیهیات است، که جامعه انسانی تا وقتی که فواید یک گفتمان را از مضارش بیشتر بداند از آن بهره می‌جوید ولی اگر در طی زمان مضار آن نهاد از فوایدش فاضل گشت درصدد تعدیل آن گفتمان برمی‌آیند. سلطنت معموله در شرایط عادی، یعنی شرایطی که شاه به سفالت مزمن گرفتار نگردیده بود، توانسته بود امنیت و آسایش خلایق را تا اواسط دوره ناصری حفظ نماید، اما با کسری بودجه اختیارات وسیعی که به شاه وا نهاده بودند، سبب تبدیل سلطنت به نهادی ناکارآمد گردید.

اندیش‌مندان ایران بدیل سلطنت مرسومه در ایران را سلطنت قانونی در غرب دیدند. به‌گونه‌ای که یک قانون مدون رادعی بر سلطان و امیال شخصی وی باشد و او و وزرایش را در برابر مردم کشور مسول سازد. علمای پیشرو این بدیل را از طرق مختلف اخذ کرده و مناسب احوال سیاسی ایران یافتند. دو شخصیت سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ هادی نجم‌آبادی در آشنایی علما با بدیل سلطنت مرسومه، یعنی سلطنت مشروطه، نقشی بسزا داشتند (حائری، ۱۳۷۸: ۱۰۴-۹۱)، روزنامه‌های فارسی و عربی داخلی و خارجی و کتب اندیش‌مندان ایرانی و بیانیه‌هایی که گروه‌های سیاسی خارجی منتشر می‌کردند در اندیشه ایشان مؤثر بود، برای مثال از مطالعه «مهنامه‌ها و کتاب‌های مصری و دیگر کتاب‌ها» توسط ثقه‌الاسلام و دسترسی وی به آثار یوسف خان مستشارالدوله اطلاع داریم (کسروی، ۱۳۸۵: ۱۶۴ و فتحی، ۱۳۵۲: پانویس ۲۱۰).

عمادالعلماء مسافرت ایرانیان «به ممالک خارجه و معاشرت با ملت دول متمدنه و مباشرت به خواندن کتب و رسائل سیاسیه و مطالعه نمودن روزنامه‌های خارجه و داخله و اطلاع یافتن بر سلوک سلاطین متمدنه با ملت متبوعه خود، و آگاه شدن بر حسن و فوائد سلطنت مشروطه» را باعث آگاهی ایرانیان با بدیل سلطنت معموله دانسته و معتقد بود ایشان «حرکات خودسرانه و رفتار و کردار بی‌قاعده را دیگر قبول نمی‌کنند» (عمادالعلماء، ۱۳۷۷: ۳۱۱-۳۱۰). ملاعبدالرسول می‌نویسد: «پرنس ملکم خان ... که واقعاً روحی تازه به جسد انسانیت بخشید ... طالب‌اوف که کلمات رنگین و مقالات نمکینش پهلوی به اعجاز می‌زند ... سید جمال‌الدین افغان» را مایه آگاهی ایرانیان دانسته و قطعاً منشأ فکری وی

برای نیل به سلطنت مشروطه بوده است (ملاعبدالرسول، ۱۳۷۷: ۵۸۷). بدین ترتیب، ارائه تصویر بدیلی برای سلطنت معموله نقشی بسزا در حرکت اندیشه علمای پیشرو از سلطنت معموله به سلطنت مشروطه داشته است و علمای پیشرو، سلطنت مشروطه را جایگزینی برای سلطنت معموله یافتند.

نتیجه‌گیری

علمای شیعه تا پیش از صفویان حجم ناچیزی از آثار خود را به بحث در باب سلطنت اختصاص داده بودند. باین‌حال، ایشان بنا بر ضرورت، در دو برهه تاریخی، به اخذ الگوهای برای سلطنت پرداختند. اولین الگوگیری، از کتب سیاسی اهل سنت بود که مقارن ظهور صفویان اتفاق افتاد و سلطان شیعی را به چهره سلاطین سنی درآورد. یعنی سلطان، فردی از جانب خداست و سایه خدا بر زمین محسوب می‌شود. در رأس جامعه انسانی، از آنجاکه انتخابش از سوی خداست اطاعتش واجب است. در این اندیشه سلطان باید فردی مهیب باشد تا با یدی گشاده، دست تعدی ظالمان را از مظلومان قطع نماید.

اما دولت در اواسط دوره ناصرالدین‌شاه با کسری بودجه مواجه گشت و این بدان خاطر بود که قاجاریان منابع درآمدی سلسله‌های پیشین ایران، از جمله تسلط بر جاده ابریشم و اخذ حق ترانزیت، حق انحصاری بر تولید، توزیع و صادرات ابریشم را از دست دادند و علاوه بر همه این‌ها، سقوط قیمت جهانی نقره و تراز تجاری منفی، تورم بی‌سابقه‌ای را به دنبال آورد. پس دولت که نقصان در درآمدهایش را نمی‌پذیرفت به بالا بردن مالیات و کسب اموال مردم به بهانه‌های مختلف برآمد به‌گونه‌ای که امنیت مالی و جانی از مردم جامعه سلب شد. هرچند ضبط دارایی ثروت‌مندان در تاریخ ایران پدیده‌ای معمول بود ولی مشکل عمومی به حساب نمی‌آمد، ولی دولت مفلس قاجار امنیت حقوقی را از آحاد جامعه برچید. و البته اختیارات بی‌پایان و بدون مسئولیتی که به سلطان عطا شده بود تیغی بران برای سلب مسئولیت از شاه و نسبت دادن ظلم سلطان به گناهان مردم بود. هرچند مشروعه‌خواهان مشروطیت بر نهج سابق از سلطنت معموله دفاع کردند، اما روحانیت پیشرو برای دومین بار سلطنت را بازتعریف نموده و سلطنت مشروطه را به‌مثابه بدیلی برای سلطنت مرسومه مطرح کردند. چراکه در دستگاه فکری موردنظر ایشان تنها سلطان مقید به قانون شرع، ظل‌الله

محسوب می‌شود و بدیهی است سلطان بدون رادع لازم‌الاتباع نیست. این‌گونه تعریف از سلطنت، تلاشی از سوی علمای پیشرو برای نیل به اصلاحات نهادی در دولت محسوب می‌شد.

منابع و مأخذ

کتاب‌ها

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، *اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپه سالار*، تهران، خوارزمی.
- آدمیت، فریدون و ناطق، هما (۱۳۵۶)، *افکار اجتماعی و سیاسی، اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار*، تهران، آگاه.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۴۹)، *صدرا لتواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، وحید.
- اورسل، ارزست (۱۳۳۵)، *سفرنامه*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زواره.
- بروگشن، هینریش (۱۳۷۲)، *در سرزمین آفتاب*، ترجمه محمدحسین کردیچه، تهران، اطلاعات.
- بهاری، محمدباقر (بی‌تا)، *ایضاح الخطا*، چاپ سنگی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ثقه الاسلام تبریزی، علی بن موسی (۱۳۵۴)، *مجموعه آثار قلمی شادروان ثقه الاسلام شهید تبریزی*، گردآوری نصرت‌الله فتحی، بی‌جا، انجمن آثار ملی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸)، *نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دورویه تمدن پروژوازی غرب*، تهران، امیرکبیر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۷)، *تشیع و مشروطیت*، تهران، امیرکبیر.
- خلخالی، عمادالعلما (۱۳۷۷)، *بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها*، مجموعه رسایل مشروطیت جمع‌آوری و مقدمه غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر.
- دوانی، علی (بی‌تا)، *نهضت روحانیون ایران*، بیجا. موسسه خیریه و فرهنگی امام رضا.
- دهقان‌نژاد، مرتضی (۱۳۹۸)، *علل توسعه نیافتگی ایران در دوره قاجار*، چاپ دوم، اصفهان، نگارخانه.
- رجبی (دوانی)، محمدحسن (۱۳۹۶)، *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار*، دوره ۹ جلدی، تهران، نشر نی.
- سایکس، سرپرسی (۱۳۶۲)، *سفرنامه*، ترجمه حسن سعادت نوری، تهران، لوحه.
- طباطبایی‌فر، سیدمحسن (۱۳۸۴)، *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجار)*، تهران، نشر نی.

- عنایت، حمید (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بها الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، چاپ چهارم.
- عیسوی، چارلز (۱۳۶۲)، *تاریخ اقتصادی ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره.
- فاضل خراسانی ترشیزی، آقامیرزا یوسف (۱۳۷۷)، *کلمه جامعه شمسه کاشمیری*؛ مجموعه رسایل مشروطیت جمع‌آوری و مقدمه غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر.
- فتحی، نصرت‌الله (۱۳۵۲)، *زندگی نامه شهید نیکنام ثقه‌الاسلام تبریزی*، بی‌جا، بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- فخرالعلماء (۱۳۷۷)، *سؤال‌هایی دائر به مشروطیت*، مجموعه رسایل مشروطیت جمع‌آوری و مقدمه غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر.
- فوران، جان (۱۳۹۰)، *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب*، ترجمه احمد تدین، تهران، خدمات فرهنگی رسا.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۲)، *اقتصاد سیاسی از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*، ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ شانزدهم، تهران، مرکز.
- کاشانی، ملاعبدالرسول (۱۳۷۷)، *رساله انصافیه*، مجموعه رسایل مشروطیت جمع‌آوری و مقدمه غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر.
- کدیور، جمبله (۱۳۷۹)، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران، طرح نو، چاپ دوم.
- کدیور، محسن (۱۳۷۸)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نی.
- کسروی، احمد (۱۳۸۵)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، نگاه.
- کلمه‌الحق یزاد بهالباطل (۱۳۷۷)، *مجموعه رسایل مشروطیت*، جمع‌آوری و مقدمه غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران نقش علما در ایران دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، بی‌جا، توس.
- لاری، عبدالحسین (۱۳۷۷)، *قانون در اتحاد دولت و ملت*، در مجموعه رسائل مشروطیت گردآوری و مقدمه غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر.
- مارتین، ونسا (۱۳۹۸)، *ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم انقلاب مشروطه ۱۲۸۵*، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی.
- مجتهد، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *کشف‌المراد من المشروطه و الاستبداد*، در مجموعه رسائل مشروطیت گردآوری و مقدمه غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر.

- مجدالاسلام کرمانی، احمد (۲۵۳۶)، *تاریخ انحطاط مجلس*، مقدمه و تحشیه محمود خلیل پور، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- مجدالاسلام کرمانی، احمد (بی‌تا)، *سفرنامه کلات*، مقدمه و تحشیه محمود خلیل پور، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- معزی دزفولی، عبدالحسین (۱۳۹۱)، *ازحاجه‌الشکوک و الاوهام عن مشروطه‌الاسلام*، در مجموعه دزفول در دوره مشروطیت.
- مک گرگر، سی ام (۱۳۶۶)، *سفرنامه*، ترجمه مجید مهدی زاده، مشهد، انتشارات آستان قدس.
- میرزای قمی (بی‌تا)، *ارتساذنامه*، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ج ۲۰، شماره ۳.
- نجفی مرندی، شیخ ابوالحسن (۱۳۷۷)، *دلایل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ القرآن*، مجموعه رسایل مشروطیت به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر.
- نجم‌الملک، عبدالغفار (۱۳۴۱)، *سفرنامه خوزستان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، مؤسس عطایی.
- نراقی، ملا احمد (۱۳۶۲)، *طاق‌دیس*، به کوشش حسن نراقی، تهران، امیرکبیر.
- نراقی، ملا احمد (۱۳۷۴)، *معراج‌السعاده*، قم، هجرت.
- نراقی، ملا احمد (بی‌تا)، *سیف‌الامه و برهان‌المله*، چاپ سنگی، بی‌نا (نسخه شماره ۱۷۶-۱۲۷ کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی).
- نوایی، عبدالحسین و عباسقلی غفاری فرد (۱۳۸۶)، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه*، تهران، سمت.
- نورالله نجفی، حاجی آقا (۱۳۷۷)، *مکالمه مقیم و مسافر*، مجموعه رسایل مشروطیت به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر.
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۷)، *تذکره‌الغافل*، مجموعه رسایل مشروطیت به با مقدمه غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر.
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۷)، *حرمت مشروطه*، مجموعه رسایل مشروطیت با مقدمه غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر.
- هدایت، مهدی‌قلی (۱۳۴۴)، *خاطرات و خطرات*، تهران، کتابفروشی زواره.

مقالات

- احمدوند، عباس، «تحولات مفهومی و مصداقی اصطلاح سلطان»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ش ۲، ۱۳۹۲.
- احمدی رهبریان، حسین و صادقی، مقصودعلی، «روند کسری بودجه و راهکارهای تأمین آن در دوره قاجار»، تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، ش ۳۰، ۱۴۰۱.
- رحمانیان، داریوش و میرکیایی، مهدی، «تأثیر بلواهای نان بر روابط حکومت و مردم در عصر ناصری»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، ش ۲، ۱۳۹۲.
- شکوری، ابوالفضل، «تأملی در مبانی نظری مشروطه ایرانی (بررسی جایگاه گفتمان فقهی سیاسی آخوند خراسانی در میان گفتمان‌های فقهی سیاسی شیعه)»، یاد، ش ۷۷، ۱۳۸۴.
- ظهیری، صمد و هوشیار، ابراهیم و نصیری حامد، رضا، «تحلیل نسبت شریعت و قانون از دیدگاه فقه‌الاسلام تبریزی»، تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، ش ۳۰، ۱۴۰۱.
- مدرسی طباطبایی، «پنج نامه از فتحعلی شاه قاجار به میرزای قمی»، بررسی‌های تاریخی، ش ۴، بی‌تا.

The Quarterly Journal of Iranian Islamic Period History, Volume 14, Issue 35,
Autumn 02/23, Pages 169-189

DOI: 10.22034/JIIPH.2023.52504.2346

Received Date:
1401/04/23 (2022/07/14)

Accepted Date:
1401/12/08 (2023/02/27)

The History of the Ideas of “Absence” and “Presence” in the Khafifiyya Order in Shiraz

Seyyed Mohammad Hadi Gerami¹

Mahboobeh Hami²

Abstract

The Khafifiyya Order is attributed to Ibn Khafif, Sūfī of the fourth century AH (882/982) who lived in Shiraz. The concepts of Absence (*ghaybah*) and Presence (*hoḍūr*) are central ideas in Ibn Khafif's school. However, the existing literature provides only a brief mention of this attribution to Ibn Khafif, the founder of the Khafifiyya Order. Given the lack of in-depth study on Ibn Khafif's social approaches, this article seeks to elucidate the significance of mentioned ideas within Ibn Khafif's intellectual framework and expound on the interpretation of their meanings. This research adopts Chandler's semiotic approach to delve into the ideas of "absence and presence" within context. The findings of this study reveal that Ibn Khafif endeavored to show isolation and seclusion as different and sometimes even contradictory acts of abstinent (*tark*) from worldly matters.

Keywords: Sūfism, Ibn Khafif-Khafifiyya, Absence, Presence, Seclusion.

1. Assistant Professor, Tehran Institute of Human Sciences, Iran

m.h.gerami@hotmail.com

2. Master's degree, AlZahra University, Tehran, Iran

hami.mahboobeh@gmail.com

Introduction

Shirāz, located in the southern region of Iran, was a prominent center where numerous renowned Sūfīs trained disciples and established lodges. Sūfī masters such as Ibn Khafīf played a pivotal role as intermediaries connecting the Sūfīs of Khurāsān with those in Baghdād. Ibn Khafīf's journeys and interactions with other Sūfīs brought about a strong effect on the Orders of the time. Notably, 'Azud al-Dawla, who held the position of Emir within the Buyid dynasty during Ibn Khafīf's residence in Shirāz, displayed a remarkable devotion to him (Zarkoob Shirazi 1931, 126).

Referring to Ibn Khafīf's Order indicates that it is about an individual who had his own school of thought that held appeal for a particular group of people who subsequently adopted and adhered to his teachings. Building on this premise, wherever we refer to the Order of Khafīfīyya or the Order of Ibn Khafīf in this study, we are referring to Ibn Khafīf's personal way of thinking and not his disciples or followers.

Ibn Khafīf Shirāzī, a patriarch of his time, died in 331 or 371 AH in Shiraz (Hujwīrī 2006, 37; Suhrawardī 1996, 10). He was known as Ibn Khafīf (Khafīf meaning "gentle") in the texts because of his mild demeanor, ethics, behaviors, and deeds (Ma'sūm Alishāh n.d, 2: 310-475). Two major characteristics of Ibn Khafīf's thought can be traced in the surviving sources: one is his jurisprudential point of view and the other is his school of thought as a Sūfī. Ibn Khafīf's extensive travels throughout his lifetime (Jāmīn.d, 622) profoundly influenced his intellectual development and ideas. He learned principles of Islamic jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) and ḥadīth studies in the presence of masters (Rashād 1972, 13-14). In addition to being one of the elders and the most knowledgeable person in the zāhīrī school of thought, he was also aware of the Shari'a principles and the ḥadīths of the Prophet Muhammad. He was also recognized as a Shāfi'i jurist (Rashād 1972, 30; Junayd Shirāzī 1949, 38-41). Daylamī asserts that he adhered to the Shari'a and practiced jurisprudence and ḥadīth for many years, which resulted in the writing of his renowned work, *Al-Minhāj fī al-Fiqh* (Daylamī 2011, 18). Some scholars claim that Ibn Khafīf was a writer of ḥadīth (*Muḥaddith*)

who was influenced by Ruwaym, a third-century (AH) mystic, and then he embraced the *zāhīrī* religious tradition (Karamustafa 2007, 57) while he was a disciple of Ash'ari in theology (Kraus and Massignon 2011, 140; Vadet 1993, 394). Since this particular aspect of Ibn Khafīf's thought has already been studied by some scholars, the current study will not delve further into it.

The other side of Ibn Khafīf's character is linked to Sūfism, the signs of which can be found in surviving sources. It is said that Faraj Zanjānī received his attire from al-'Abbās Nahāvandī and he was in turn clothed by Abū Abdullāh Khafif Shirāzī who was clothed by Abū Muhammad Ruwaym ibn Ahmad Baghdādi who was himself clothed by Junayd (Zarkoob Shirazi 1931, 1⁹; Ma'sūm Alishāh n.d, 2: 302). Ibn Khafīf's dynasty is connected to Ruwaym and further back to Junayd (Daylamī 1984, 17). Historical sources have cited his followers as well as those who have learned *Samā'* (a Sūfī ceremony performed as *ḍikr*) from him (Junayd Shirāzī 1949, 556; Rashād 1972, 41). He authored papers with Ruwaym, Ibn Atā, Jariri, and Mansour Hallāj, and he had the opportunity to engage in meetings with Junayd (Atṭār 1996, 556).

Although numerous studies have been carried out on the thought of Ibn Khafif,¹ the lack of serious research on the order of Ibn Khafīf as one of the most famous Sūfīs of the fourth century AH is still felt in the scientific community. The most prominent studies on Ibn Khafīf refer to his manuscripts and writings. His most extensive book, *Al-Iqtiṣād*, has been edited by Florian Sobieroj who has written articles on the subject.

The other two manuscript was edited by Fātemeh Alāgheh and Kāzem Bargnīsī with poverty as the principal theme. Schimmel also edited the book, *Sīrat al-shaykh al-kabīr*, which was written by Ruwaym, Ibn Khafīf's disciple. These works are the most prominent studies that have been done on Ibn Khafīf as a Sūfī.

According to Sobieroj's research, while Ibn Khafīf was in favor of meeting necessary needs such as eating, dressing, and housing, he was

1. Studies on Ibn Khafīf are twofold: 1. Editions of remained corpora or a brief historical background (Schimmel, Chittick, Alāgheh and Mojtabaei). 2. Discussions about his religious attitudes and his inclination towards the *Zāhīrī* strand (Wüstenfeld, Goldziher, Schimmel).

against living a lavish lifestyle and using superfluous things because he considered such a lifestyle prevents purification (*Ikhlaṣ*) (Sobieroj 1998, 332-333). From this point of view, the concept of poverty has a special status for Ibn Khafīf; He criticizes the unemployed and jobless Sūfis and beggars as arrogant poverty, but he does not humiliate the wealthy (Sobieroj 1998, 334-335).

Thus, poverty is not limited to spiritual poverty in Islamic mysticism; in addition to spiritual poverty, which is referred to as true poverty (*ḥaqīqī*), worldly poverty has also been one of the subjects discussed by Sūfis. The “practice of poverty” (*Rasm-e Faqr*) is a term used by Hujwīrī for worldly poverty (Hujwīrī 2006, 17; Tāherī and Pākdel 2019, 112). Ibn Khafīf’s anecdotes regarding worldly poverty have survived (Sobieroj 1997, 311). It is also known from older writings that mystics and Sūfis have dealt with both worldly and spiritual poverty (Kalābāzī 1994, 67). When Sūfī explain true poverty, they place Sūfī’s poverty in front of God’s self-sufficiency (*Ghanī*: freedom from all needs) and when they consider worldly poverty, the poor are perceived as pleasing to God, leading some Sūfis to live as beggars to gain God’s satisfaction as the poor (Mostafavī and shajarī 2020, 84). Ibn Khafīf’s thinking was considerably in opposition to this belief.

In the earlier sources, the school (*ṭarāz*) of Ibn Khafīf in Sūfism has been reported as absence and presence with no explanation or interpretation (Hujwīrī 2006, 366-367; Suhrawardī 1996, 10; Maṣūm Alishāh n.d, 2: 475). These ideas have their definitions and meanings (In this regard, see: the following research), but it is worth considering that Ibn Khafīf regarded them as a benchmark and indicator. There is nothing in the sources concerning these beliefs, except for this brief mention. Several scholars have edited his remaining corpus. These works are among the most important studies that have been done on this Sūfī. However, no independent research has been done on Ibn Khafīf’s social approaches. Because Ibn Khafīf’s views and theories, in particular, have limited sources, studying the ideas of Absence and presence will aid in gaining a deeper grasp of Ibn Khafīf’s thought. What was the meaning and significance of these two notions from Ibn Khafīf’s perspective? and what changes were made to these ideas compared to the Sūfis before him? That is the main subject of this study.

The History of the Ideas with a Semiotic Approach

The holistic nature of the history of ideas makes it possible to abandon detailed studies of meaning that is an inseparable part of semiotics and focus more on text analysis in its general meaning based on the practical use of words in the sentence. In this study, we adopt semiotics as our framework for textual analysis (Chandler 2007, xv). Examining a word through a semiotic lens enables us to delve into its historical evolution as an idea. This is precisely why a historical study of ideas may span several centuries, while semiotic research primarily examines words or phrases through a "synchronic" perspective.

However, offering a research mechanism for the connection between the history of ideas and semiotics is not impossible. The history of ideas offers a comprehensive conclusion regarding the historical evolution of an idea in the form of "diachrony" by combining "synchronic studies". Thus, different approaches to the study of meaning, such as structural semiotics, can be used to give synchronous data of a historical idea's study. In this research, based on this broad approach, we will attempt to study the ideas of absence and presence using the Chandler semiotic approach to carry out an in-depth analysis of their meaning and the form of their evolution during the life of Ibn Khafif and before him.

The idea is to look at the terms from the standpoint of their historical meaning in a continuum. Besides, it is a perception that men have had of a certain subject in a certain time and place, and the idea is identified with that particular understanding. It appears that the history of ideas is an approach to examining the type of application and notion of different ideas in historical contexts. It should also be noted that it is usually used for historical text analysis.

Semiotics, furthermore, is an attempt to understand how words and phrases make sense (Palmer 1988, 30-59); each word has a natural meaning or interpretation that is perceived as the word's meaning (Palmer 1988, 56). This study attempts to examine the semiotic changes in the ideas "absence and presence" in the Khafifiyya Order based on the Chandler model. Chandler's model can lead us to a new understanding of ideas by expressing the triple relation of representamen/ signifier, interpretant/ signified, and referent/ object. It may not be possible to

study the exact relationship between concepts without this approach. The semiotic approach used in this research as a tool to study the ideas of "absence and presence" in Ibn Khafif's thought in comparison to the early Sūfīs in synchronous form, and then to examine the historical transformation of these ideas.

The significance of Chandler's model lies in its capacity to elucidate highly abstract ideas. Even when the concepts and implications are clear, there are still different interpretations. Chandler's model serves the purpose of mitigating the inherent abstraction of an idea, facilitating a more lucid comprehension of the signifier, signified, and referent. It aids in attaining a more profound understanding of Sūfī thoughts and notions.

Chandler's triangular framework represents a process in which semiotics, as an outcome, emerges from a dynamic interaction of three key elements: A. The signifier/ representamen/ sign, B. The signified/ interpretant/ sense, and C. the referent/ object. Chandler shows this triangular connection that leads to a more profound understanding of a word, phrase, or idea by explaining this model (Chandler 2007, 26-38). Take a crossroad and a traffic light as an example; the semiotic process of the traffic light indicating the stop command is a sign of A. The red light in a traffic light at the crossroads (signifier/ representamen); B. The sense that the red light is a sign of stopping (signified/ interpretant); C. The stopping of vehicles (referent). In this case, if the red light were not a signal to stop, the referent would be different and would no longer cause vehicles to halt. In the case of traffic lights, because they may be visual signs and social codes, it is highly unlikely that a different interpretation could also be formed, but we are faced with various interpretations of ideas because they are abstract. These different interpretations and ideas lead to numerous representamens and interpretants through the course of human history. In this study, the ideas of "absence and presence" are examined by Chandler's model. The question that arises here is whether Ibn Khafif's perception of the above ideas was the same as that of the Sūfīs before him or whether it has had semiotic changes.

The Ideas of "absence and presence" Before Ibn Khafif

From the first centuries of Islam, the ideas of "absence and presence"

were defined by various religious traditions, sects, and groups, often with differing and distinct interpretations. Among this, Sūfīs developed their understanding of these ideas from the early centuries of its formation. In most cases, the ideas of “absence and presence” are used together in Sūfīsm. One of the problems of research on Sūfīsm in the early centuries is that there are no texts from the first and second centuries AH, and the number of surviving books from the third and fourth centuries is very limited; Therefore, there is no choice but to rely on the surviving texts of later centuries to ponder and study Sūfīsm in this period.

One of the earliest mystical sources available today is the book *Al-Lum'a fi L-Taṣawwuf*, which was written in the second half of the fourth century AH. In this book, the author refers to the “absence and presence” as one of the Sūfī states. A condition that can be reached just when hearts are immersed in the remembrance of God in order to reach the truth (Tūsī 2003, 375). In a surviving book from the second part of the fourth century, absence implies disappearing from one's own self (Qushayrī 1966, 109). “Absent” refers to a Sūfī who has achieved absence. One of the main characteristics of a person who attains presence is that he never overlooks the remembrance of God which requires absence. The importance of the idea of presence among Sūfīs is so great to the extent that Junayd Baghdādi, a prominent Sūfī figure from the third century, considers one hour of “presence” during his life to be superior and more transcendent than anything else (Aṭṭār 1996, 432). It is difficult for Sūfīs to reach the level of presence, as Junayd emphasized. Therefore, not everyone has been able to obtain this degree.

It is obvious from what has been mentioned regarding the ideas of absence and presence that they were not used precisely and independently in the first centuries. Since there were different perceptions of definitions and meanings, the interpretation of these abstract and revelatory terms was much more difficult. Within the Sūfī tradition, the ideas of presence and absence exhibited remarkably similarity and were employed interchangeably. To attain the position of presence, the Sūfī must be absent. This is why the Sūfīs have placed a high value on the attribute of absence but being absent from what and from whom was not the main issue. They were then unable to understand the social implications of the absence and absent interpretations.

Therefore, the external manifestations of these interpretations were able to permeate society and gradually change Sūfīs' social behaviors and attitudes.¹

The idea of being absent from people was viewed as a recommended notion advancing Sūfīs closer towards the stage of presence. Abstinance from people and seeking the ultimate truth were considered as complementary endeavors by the majority of Sūfīs. Junayd Baghdādī was quoted as stating: 'I know neither about people nor about myself and this is a good sign of presence' that was his interpretation of absence (Hujwīrī, 2005: 371). In the early eras, Sūfīs believed that the more one disappears from the people, the easier their connection with the truth would become (Rashād 1974, 166). This interpretation led many Sūfīs to pursue seclusion and isolation as integral aspects of their practice. The act of distancing oneself from one's family and society were regarded as a fundamental element of Sufism, emphasizing the avoidance of excessive social interaction. Baqlī Shirāzī articulated this concept by defining absence as the state of one's heart being disconnected from worldly distractions in order to attain a deeper connection with God, and the absence of the soul from the allurements and temptations of worldly pleasures and seductions while defining the presence as seeing the supreme truth (Baqlī Shirāzī 1965, 551-552).

The Sūfīs had a primary and ultimate objective: The quest for truth. Within Sūfīsm, the pivotal goal is the stage of presence, which leads one to the realization of truth. It is essential to note that in Sūfī texts, there is no distinction between being present and reaching the truth, and both terms are used interchangeably. It is impossible to attain the truth without the emergence of absence. The concept of absence signifies the relinquishment of one's own self and a deliberate detachment from society. Consequently, two fundamental aspects of absence, escapism, and self-alienation, prevailed in Sūfī writings. The notion here is that whoever manages to be absent from both himself and people will attain

¹ Take Ghazālī, living in the next centuries, as an example who got involved with politics as a sociable act; In his chapter on the practice of seclusion (*'uzla*) in the *Ihyā'*, as long as he represents the benefits of isolation, he believes that social gains are of crucial; He speaks about the importance of human interactions (*Mu'āmalāt*) and occupation (*Shughl*). This is the ability of the craftsman to get on with a job without disturbance. (Abbasi 2020, 198; Ghazālī 1996, 571).

the stage (*maqām*) of presence, thereby achieving a profound understanding of truth. Likewise, those who attain the supreme stage of presence will certainly be absent from their own being and others. Thus, the idea of absence is profoundly intertwined with the self and interpersonal relationships. In other words, man must attain the stage of presence to reach the truth, and this stage cannot be achieved unless he avoids himself and people and distances himself from everyone. Although this interpretation of absence from earlier centuries could not be practicable without interpretation, a lack of attention to the flexibility of interpretations led to its consequences being ignored (Minorsky 1955, 6; Kiani Javadi 1990, 301-302).

In a broader context, these concepts held an interchangeable nature within Sūfī understanding, as the idea of presence was almost synonymous with that of absence. The pursuit of the truth was also considered as another facet of being away from people. In other words, the idea of absence was the same as presence and vice versa for Sūfīs,, leading to a common external referent that was the centered around the act of abstaining from social interactions.

The Ideas of “absence and presence” in the Ibn Khafīf’s Order

The Sūfī tradition emerged as a cultural and social phenomenon in the fourth century AH. Scholars have used the term normative Sūfism versus negative Sūfism to distinguish between Sūfīs (Karamustafa 2007, 83). Normative Sūfīs acted in accordance with the ḥadīth and the Shari'a and did not consider any contradiction between the Shari'a and the reality (*ḥaqīqa*) (Karamustafa 2007, 158). One of the normative Sūfīs was Ibn Khafīf, who had previously been known as a Muhaddis. He had the same objective as the Sūfīs before him, sharing the common goal of seeking and achieving the Truth, but he interpreted the idea of absence quite differently. The main difference between Ibn Khafīf and some Sūfīs before him was that he reinterpreted the idea of absence and developed a different approach and perception of the idea. Ibn Khafīf emphasized the absence of self, not the absence of the people and society. Ibn Khafīf claims that not belonging to the world does not limit interaction between the community and people, unlike some Sūfīs in the past who would spend time in solitude to obtain the Truth (Minorsky 1955, 6).

According to Ibn Khafif, the idea of absence is related to the self. In Ibn Khafif's approach, ideas such as absence should exist in everything except the realm of ultimate truth (Ma'şūm Alishāh n.d, 504; Atţār 1996, 562). Besides, absence is synonymous with detestation and aversion to the world, which is interpreted as "*Tark*" in Sūfism (Işfahānī 2005, 490; Daylamī 2011, 270). The ultimate absence is the absence of self. In this state, someone who is absent from themselves becomes fully present in the realm of truth, unlike someone who is present before the truth is absent of their own self (Hujwīrī 2006, 368). According to this interpretation, absence does not contradict activity in society because God is the owner of the heart. As a result, the absence of self leads to the presence before the truth (ḥaq) and the presence before the truth leads to the absence of the self. Ibn Khafif has considered the absence of self as the final and prominent level of absence, indicating the conflict between "self and the truth". To put it another way, there cannot be a parallel tendency towards self and God. According to what has been mentioned so far, in order to reach the stage of presence, one must destroy one's worldly existence and one's self, which is not in conflict with one's social presence.

Seclusion as the Common Attitude of Sūfis

In Chandler's triangle¹, each interpretation has an external dimension, which is called the referent. The external manifestation of these ideas, whether consciously or unconsciously, was an alienation from society. Junayd, one of the well-known Sūfis from the third century A.H., considered that the emptiness of property and wealth had a positive significance (Kalābāzī 1994, 65). Masruq, a contemporary of Junayd, also considered that one must give up wealth to attain the truth (Kalābāzī 1994, 65). Many Sūfis resorted to a life of seclusion. The main consequence of seclusion and moving away from society was that many Sūfis saw marriage as a barrier to reaching the truth, and preferred a single life to marriage. They also refused to engage in business (Zarrīnkūb 1983, 18). During the second century, many Sūfis stayed

1. In this model, A is a sign vehicle or signifier (the form of the sign), B is sense (the sense made of the sign), and C is referent (what the sign stands for). A sign vehicle is a form that is signified; sense is the meaning of interpretation and perception that is created by the sign, and the referent or object is what the sign refers to (Chandler 2008, 47-60-61).

away from society and pushed away any form of worldly indulgence (Nicholson 1979, 17). Tustari, the Sūfī from the second and third centuries, settled into a life of seclusion and introspection marked by systematic hunger and constant remembrance of God as his holy sustenance (Karamustafa 2007, 39). Most Sūfīs believed that they could achieve the truth by staying away from society and forgetting oneself, which had a social dimension of seclusion. Thus, negative Sūfism became widespread, resulting in the rise of poverty and begging throughout society (Mostafavī and shajarī 2020, 84-87, Kiani Javadi 1990, 293). This viewpoint led Sūfīs to have many opponents in the first centuries. Some of them were criticized because they stayed away from the people and community. Some scholars believe that Sūfīs preferred self-cultivation to social interactions (Chittik 2009, 62). For this reason, Sūfīs have been rejected or condemned by Shiites, Mu'tazilites, and some other Islamic sects and groups throughout history (Tritton 1951, 93-100; Karamustafa, 2007, 58).

A Shift from Seclusion to Sociability

One of the shreds of evidence that is the fact that Ibn Khafīf had worked for a living, got married, and also engaged with science such as Hadith. According to the biographical book of *Al-Sheikh Al-Kabir*, Ibn Khafīf's first job was in the spinning wheel industry, but after resigning from this job, he engaged in turnery¹ for a while, then he turned to laundry cleaning (*Gāzarī*) and finally turned to the creating wooden jewelry boxes² (*hoqqa*) (Daylamī1984, 24-25). Every occupation inevitably forces man to participate in society and contradicts the isolation and distance from people. According to Ibn Khafīf, "austerity is breaking one's self to serve and forbidding one's soul from seclusion to serve" (Daylamī1984, 32). Serving is a concept that calls for gathering, so Ibn Khafīf tried to encourage Sūfīs to attend social gatherings through his speech and behavior. One of the reasons for Ibn Khafīf's support for Hallāj could be attributed to the activities that Hallāj performed in society (Massignon 2011, 25-395) which were

1. The occupation is called "making *Daraks*." Some believe that they used to call the wooden board that was placed in front of the water-sharing system was called "Darak." Therefore, concluding that Ibn Khafīf's profession must have probably been related to carving wood.

2 Small boxes to put jewelry in were called "hoqqa."

incompatible with seclusion. Although historical documents show that he did not always agree with Hallāj's opinions, it is reasonable to believe that Ibn Khafīf appreciated Hallāj in this regard (Kraus and Massignon 2011, 143). Even if we reject this assumption, ample evidence shows that Ibn Khafīf tried to persuade ascetic Sūfīs to join the community. Ibn Khafīf underlined that every human being can earn a living in various ways (Daylamī 1984, 36). His resident disciples as beginning-level aspirants were required to earn a living.

Ibn Bākūya quotes Abdullāh Ibn Khafīf as saying “acquire knowledge and do not be misled by the words and teachings of the Sūfīs. I secretly approached the scholars with money and papers concealed beneath my attire. When Sūfīs discovered my actions, they said that I would not have salvation, but they eventually recognized their need for me” (Ibn Jawzī 1990, 230). Ibn Khafīf's primary objective was to reform Sūfīsm from its original form. Ibn Khafīf sought to convert Sūfīs who prioritized seclusion with an emphasis on acquiring knowledge and attending scientific gatherings. Ibn Khafīf aimed to instill in Sūfīs an awareness of the paramount importance of "knowledge and cognition" within their Order. Indeed, knowledge, rather than detachment from society, emerged as a prominent matter for attaining the ultimate Truth. Ibn Khafīf also emphasized that in his will (Ibn Khafīf 1984 b, 274). The pursuit of knowledge was one of the most important functions in Ibn Khafīf's lodges (Zarkoob Shirazi 1931, 126). Building a wide range of lodges by Ibn Khafīf and his followers contributed significantly to the advancement of scholarship in this region.

Some Sūfīs were opposed to Ibn Khafīf's conceptual shift. They expressed frustration with his inclination towards compiling ḥadīth and delving into jurisprudence. This is why he had to attend lectures in secret (Daylamī 1984: 19). Ibn Khafīf's interest in knowledge and cognition, and his experience as a student in the company of masters with different fields, demonstrates his willingness to study different subjects. A narration shows that Ibn Khafīf was a master in his time in various sciences (Rashād, 1974: 25). Knowledge of science was so essential to Ibn Khafīf that he advised his disciples to follow five people: Hārith al-Muḥāsibī, Junayd, Abū Muhammad Rūmī, Abū al-'Abbās 'Aṭā, and Umar ibn 'Uthmān. While he and his disciples did not distinguish

between science and the truth, other elders, in his opinion, were masters of the present and had attained stages and revelations (Daylamī 1984: 37). In his will, he invited Sūfīs to study science, which requires participation in the community, being on the path of guidance for reaching the stage of presence and attaining the truth (Ibn Khafīf 1984 b, 281).

One of the significant hallmarks of Ibn Khafīf's lodge (*Ribāṭ*) was its strong emphasis on the pursuit of knowledge and making a livelihood to fulfill necessary needs, as opposed to accumulating wealth (Karamustafa 2007, 114-124). These features gradually became the basic principles for those seeking to join such lodges. Another example of Ibn Khafīf's emphasis on community involvement is his encouragement of Sūfīs to share meals with the impoverished, a practice he considered a way to get closer to God Almighty (Daylamī 1984, 37). In his book *Al-Mu'taqid*, Ibn Khafīf believes that trust in God can be integrated into everyday life. Ibn Khafīf made such statements in reaction to the Sūfīs who believed that Sūfīs should not pursue a livelihood. Some forbade him from joining Ruwaym because he had married and turned to worldly endeavors to provide for his family (Karamustafa, 2007: 23; Ma'sūm Alishāh n.d, 198). According to Ibn Khafīf, there is no conflict between the idea of absence and engaging in work or earning a living. In other words, one can be present in society while also being absent. Falling in love with a human being is not even forbidden because it is not an obstacle to reaching the absence of self while a wide range of Sūfīs had believed that one who falls in love or gets married would be excluded in Sūfī Orders (Baqī Shirāzī 2001, 17-18).

This shift affected not only the other Orders in Shirāz but also the Sūfīs in Baghdād and Khurāsān. Abu Ali Akār and Abu Ishāq Kāzeruni had close communication with Ibn Khafīf and transferred his teachings to the Kāzeruni Order (Daylamī 2011, 8; Zarkoob Shirazi 1931, 132).

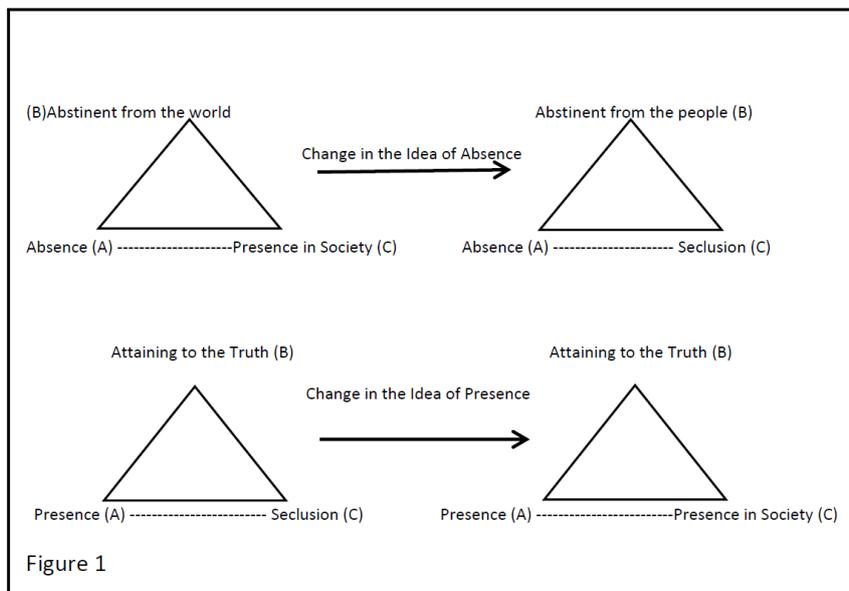
Changing the Process of “absence and presence” Ideas Based on Chandler's Model

To apply this model to the notions of "absence and presence", it is important to remember that presence and absence are achieved simultaneously for Sūfīs. Accordingly, presence and absence imply the

attainment of the Truth and avoidance from people, respectively, and the external referent of both is also a distance from the society that other ideas and terms revolve around. In the triadic model, both absence and presence are at position A. In other words, the concept of absence is a sign/ signifier/ representamen. The next step is the interpretation of the absence. Absence was interpreted as a distance from the people and community, which is represented by the B position in Chandler's triangle. Since every interpretation entails an action, the Sūfīs practically settled themselves in seclusion as a result of this interpretation (position C in the Chandler Triangle). In addition, the idea of presence, which signified the attainment of the truth, was the referent of isolation and seclusion.

For Ibn Khafīf, the idea of absence is not incompatible with being among the people. The ideas of "absence and presence" from Ibn Khafīf's point of view on the Chandler triangle reveal his different approach. Ibn Khafīf's different interpretation of absence in Chandler's model results in a diverse social practice. Without utilizing the triadic model it is difficult to understand the place of the ideas of "absence and presence" in Ibn Khafīf's system of thought." In Chandler's model, absence is placed at A as a sign/ signifier/ representamen. Ibn Khafīf's interpretation is at position B that differs significantly from the dominant interpretation. He offered "arrogance and detestation from the world" and "disappear from the self" as new interpretations of absence which, in the end, are reflected in the society differently and follow an action that is not in conflict with presence in the community. According to this view, Sūfīs can marry in society like other people, earn a living by getting a job, and acquire knowledge and science (position C). Ibn Khafīf aimed to change the social context of Sūfīsm by changing the conceptual meaning of the word absence. He wanted to bring the isolated Sūfīs back to the community. Daylamī and Junayd Shirāzī have associated a book titled *Al-Jam'a wa al-Tafrāqah* (Gathering and Dispersing) to Ibn Khafīf. We do not know what it is about, but the title suggests that the subject may be related to the meaning of "change" that many Sūfīs resisted. Based on Chandler's model, this semiotic rotation and its external appearance can be clearly understood. We face a series of terms and meanings that cannot be analyzed without Chandler's triangle. In the triadic model, the coherent connection of signifier

signified, and referent can clearly illustrate the ideas of absence and presence.



In the figure above, the presence implies the attainment of the truth. The ultimate goal of Sūfism was to obtain the truth, on which there was no disagreement; but over time, various interpretations and notions were offered and proposed by Sūfīs to comprehend how to achieve the truth. There is a connection between absence and presence, which indicates that they both appear together in the same person and as a result, they have the same external manifestation. Unlike Sūfīs inclined to seclusion, Ibn Khafīf not only did not believe social interaction to be an obstacle to attaining the truth but he also considered it necessary. In other words, he replaced the interpretation of abstention from the world with the prevalent interpretation of distance from people. This replacement also changed the referent of absence according to the above figure. By shifting the mental perception of absence, the action of Sūfism also changes, so that instead of being isolated, participating in the community (getting married, gaining a job, and pursuing knowledge) becomes the main occupation of Sūfism.

According to Ibn Khafif, one of the requirements of absence is “certainty” (*Yaqin*) which he defines as “awareness of the rules of absence” (Qushayrī 1966, 272; Iṣfahānī 2005: 490). Recognizing the value and importance of knowledge and making an effort to attain it, prepares a person to go through these stages. Besides, the desire to reach the Truth is one of the features of a lover using all his efforts in gaining knowledge to reach the Truth. The reason for his emphasis on detestation of the world is the possibility of falling in love with the mortal world, which ends in demise (Ibn Khafif 1984 b, 278). Ibn Khafif’s advice to his followers is silence, moderation in eating, and limited sleep (Daylamī 1985, 33). This prescription is grounded in the belief that practicing austerity in these cases reduces an individual’s attachment to the material world. In the path of Ibn Khafif, cognition is the attribute of a mystic, and science is the attribute of the erudite. He wants Sūfī to achieve cognition through gaining knowledge because knowledge is a gateway into God’s presence which is not possible but by considering God (Ibn Khafif 1984 a, 297- 298). In the surviving texts of Ibn Khafif, the emphasis is on attending gatherings and acquiring knowledge. These texts also suggest that a Sūfī can attain knowledge and possess the means, but the poor cannot (Ibn Khafif 1984 a, 306). Ibn Khafif’s change in the ideas of absence and presence provided a positive tendency of being in the society and gaining knowledge. As a result, Sūfīs received intellectual and practical guidance (Akbarī and Sojūdī 2014: 86).

Conclusion

The primary objective throughout history has consistently revolved around the pursuit of truth. This noble aspiration was also a considerable concern for Ibn Khafif. However, what set him apart from certain Sūfīs was that he noticed the incorrect way taken by some Sūfīs which created a negative image of the Sūfīs among other Islamic sects. By reinterpreting the ideas of absence and presence, Ibn Khafif sought to bring about a profound change in the social practice of Sūfīs. Moreover, he tried to protect the idea of presence which implies the attainment of the truth. In the Sūfī texts, the basis of the binary “absence and presence” was addressed, yet lacked thorough explanations or interpretations.

This research was conducted with intention of employing a semiotic approach within the realm of the history of ideas, drawing upon

Chandler's triadic model. Using Chandler's model in this research facilitated the establishment of a semiotic framework for the examination of these aforementioned ideas. Accordingly, the mentioned ideas, which had been used disorganized in the Sūfī corpus in the early era, were pre-explained and inter in this study. The evolution of the history of ideas was also clearly examined.

Accepting the premise that the meaning of a term emerges in its interpretation, the idea of absence has been identified as synonymous with "disconnection from the people." Chandler's approach illustrates how each interpretation leads to a specific action. Consequently, the referent of the above-mentioned interpretation appeared in society as "social isolation and alienation" driving some Sūfīs to reject Knowledge, marriage, work, and livelihoods, ultimately leading them to beg. That resulted in some negative views on Sūfism, which led to Sūfīs being condemned and even rejected. Within the Sūfīs understanding, the ideas of presence and absence were almost similar, and in many cases, they were often used interchangeably. Achieving the truth was also considered a consequence of isolation from people and distancing oneself from society. In other words, for Sūfīs, absence equated to presence, and presence resembled absence, culminating in a common external referent: seclusion and detachment from people and society.

Ibn Khafīf uses a different interpretation of the idea of absence by shifting from "isolation and alienation from society" to "abstention from the world and worldly affairs." According to Ibn Khafīf, abstaining from the world is not incompatible with getting married, doing business, and gaining knowledge. As a result, the referent of the idea of presence changed as well. It is worth noting that Ibn Khafīf acknowledged that excessive accumulation of wealth could hinder a Sūfī from attaining the stage of presence. In the Khafīfiyya order, engaging in work and fulfilling essential needs is regarded as a social imperative, while saving money and wealth is prohibited. Through this subtle redefinition of the ideas of absence and presence, Ibn Khafīf introduced a novel interpretation that set the stage for the absence of self and worldly attachment. Ultimately, the social outcome of presence is the pursuit of the truth without necessitating social isolation.

References

Books

- Aṭṭār, Shaykh Fariduddin (1996). *Taẓkirat al-Awliyā*. Translated by Abdolwahhāb Qazvini. Tehran: Milād Publication.
- Baqlī Shirāzī, Ruzbahān (2001). *Abhar Al-'Ashghin*. Translated into Persian by Javād Nourbakhsh. Tehran: Yaldā Qalam Publishing.
- Baqlī Shirāzī, Ruzbahān. *Sharḥ-e Shaṭhi'āt* (1965). Edited by Henry Corbin. Tehran: Iran-France Institute.
- Chandler, Daniel (2007). *Semiotics: the basics*. Routledge.
- Chittick, William C (2010). *Sūfism: A Short Introduction*. Translated into Persian by Jalil Parvin. Tehran: Hekmat Publishing.
- Cragg, Kenneth (1976). *The wisdom of the Sūfis*. London: Sheldon Press.
- Daylamī, Abū Al-Hassan Ali ibn Mohammad (1984). *Sīrat al-shaykh al-kabīr ibn al-Khafīf*. Edited by Annemarie Schimmel. Translated into Persian by Rukn al dīn Yahyā ibn Junayd Shirāzī. Tehran: Bābak Publication.
- Daylamī, Abū Al-Hassan Ali ibn Mohammad (2011). *Kitāb 'atf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'tūf*. 1. Edited by Jean Claude Vadet. Qazvin: Sāyeh Gostar Publishing.
- Geeraets, Dirk (2010). *Theories of lexical semiotics*. Oxford University Press.
- Hujwīrī, Abū Al-Hasan Ali ibn Uthmān (2006). *Kashf ul Mahjūb*. Edited by Reynold A. Nicholson. Translated into Persian by Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush Publication.
- Ibn Jawzī, Abū Al-Faraj (1990). *Talbis Iblis*. Translated into Persian by Alireza Zekāvati Qaregozlu. Tehran: Dāneshgāhi Publication Center.
- Ibn Khafīf, Abū 'Abd Allah Muhammad (1984 a). "Al-Mu'taqid" In *Sīrat al-shaykh al-kabīr*, by Junayd Shirāzī, edited by Annemarie

Schimmel. Tehran: Bābak Publication.

- Ibn Khafīf, Abū 'Abd Allah Muhammad (1984 b). "Waṣīat" In *Sīrat al-shaykh al-kabīr*, by Junayd Shirāzī, edited by Annemarie Schimmel. Tehran: Bābak Publication.
- Isfahānī, Abū Na'eem (2005). *Tahdhib Heliat Al-Owliā*. New Andalus (Darolandelus Jadida) Publishing House.
- Izutsu, Toshihiko (1999). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Translated into Persian by Fereidoon Badreii. Tehran: Farzān rooz.
- Jāmī, Abd Al-Rahmān (n.d). *Nafaḥāt al-Uns: Biographies of the Sūfī Saints*. Translated by Mehdi Tohidipour. Mahmoudi Bookstore.
- Junayd Shirāzī, Mo'īn al-Dīn Abū al-Qāsim (1949). *Shadd al-izār fī ḥaṭṭ al-awzār 'an zuwwār al-mazār*. Edited by Mohammad Qazvini and Abbass Eqbal. Tehran: Navid Publishing.
- Kalābāzī, Abū Bakr (1994). *Al ta'aruf li madhhab ahlul taṣawwuf*. Edited by A j Arberry. Cairo: Maktabat al-Khānji.
- Karamustafa, Ahmet (2007). *Sūfism: the formative period (the new edinburgh Islamic survays)*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Kiani Javadi, Mohsen (1990). *The history of Monastery (Khānqāh) in Iran*. Tehran: Tahoori.
- Kraus, Ed., and Louis Massignon (2011). *Akhhār Al Hallāj*. Translated by Omid Hallāj. Tehran: Jāmī Publication.
- Massignon, Louis (2011). *The Passion of Al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*. Translated into Persian by Seyyed Ziā ul-Din Dehshiri. Tehran: Jāmī Publication.
- Ma'ṣūm Alishāh, Muhammad Ma'ṣūm Shirāzī (n.d). *Tarā'eq al-Haqāyeq*. Translated into Persian by Mohammad Jafar Mahjoob. Tehran: Bārāni Library.
- Meier, Fritz (1999). "A book of etiquette for Sūfīs." In *Essays on islamic piety and mysticism*, by Fritz Meier, edited by Bernd Radtke, translated into English by John O'kane, 49-92. Leiden: Brill.

- Minorsky, Vladimir (1955). *Abu Dulaf travels in Iran*. Cairo: Cairo University.
- Mojtabaei, Fathollah (2020), "Ibn Khafif", Tehran: Center for Iranian and Islamic Studies, The center for the great Islamic encyclopedia: <https://cgie.org.ir/fa/article/223054/ابن-خفيف>, Access: 6.1.2023.
- Nasafī, Aziz-al-Din (2003). *Zobdeh al-Haqāyeq*. Edited by Haqverdi Nāseri. Tehran: Tahoori Publication.
- Nicholson, Reynold A (1979). *Sūfism: The Mysticism of Islam*. Translated into Persian by Mohammadreza Shafiei Kadkani. Tehran: Toos Publication.
- Palmer, Frank Robert (1988). *semiotics*. Translated into Persian by Kourosh Safavi. Tehran: Markaz Publication.
- Qushayrī, Abd Ul Karim (1966). *Al-Risāla al-Qushayrīyya (Qushayrī's Epistle)*. Edited by Badi'ozzamān Forūzānfar. Tehran: Book translation and publishing corporation.
- Rashād, Muhammad (1974). *Khafīf-I Shirāzī*.
- Suhrawardī, Sheikh Shahābuddin Umar (1996). *Awārif Ul Ma'ārif*. 2. Translated into Persian by Abū Mansūr ibn Abd al-Mo'men Isfahāni Ansārī. Tehran: Science and Culture Publication.
- Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān (1975). *Tabaqāt al-Sūfīyya*. Edited by Nour Al-Din Shariba. Cairo: Al-Azhar Mosque.
- Tritton, A.S (1951). *Islam: belief and practices*. London: Hutchinson and co-publisher.
- Tūsī, Abū Naṣr Al-Sarrāj (2003). *Al-Luma' fi L Taṣawwuf*. 1. Edited by Raynold Nickelson. Translated into Persian by Mehdi Mohebatī. Tehran: Asātir Publication.
- Vadet, Jean Claude (1993). *L'Esprit Courtois en Orient Dans les Cinq Premiers Siècles de l'Hégire*. 1. Translated into Persian by Javād Adīdī. Tehran: Dāneshgāhi Publication.
- Zarkoob Shirazi, Mu'eenuddin Ahmad (1931). *Shirāznāneh*. Tehran: Farhang Iran Institute.

- Zarrīnkūb, Abdolhossein (1983). *Donbāleh Jostojū Dar Taṣawwūf I Iran*. Tehran: Amir Kabir Publication.
- Zarrīnkūb, Abdolhossein (2009). *Arzesh I Mīrath I Sūfīyya*. Tehran: Amir Kabir Publication.

Articles

- Abbasi, Rushain (2020). "Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Dīn–Dunyā Binary in Medieval Islamic Thought." *Journal of Islamic Studies* 31, no. 2: 185-225.
- Akbarī, Zeinab, and Farzān Sojūdī (2014). "Critical Analysis of the Discourse of the Stages of the Sūfī Elders." *Journal of Classical Literature*, no. 4.
- Alāgheh, Fātemeh (2000). "Sharaf Al-Foqarā" *Philosophy and Speech: Knowledge* 46: 98-132.
- Bargnīsī, Kāzem, and Fātemeh Alāgheh (1999). "Faḍl ul-Taṣawwuf al al-Madhāhib" *Philosophy and Speech: Knowledge* 43 and 44: 51-80.
- Mostafavī, Rezā, and Nedā Shajarī (2020). "The Social Pathology of Sūfī Asceticism from Saadi's Perspective." 2: 83-99.
- Sobieroj, Florian (1997). "A new source for Ibn Ḥafīf's biography. Ibn Ḥafīf's Vita in Ibn 'Asākir's Ta'rīḥ Dimašq." *Journal of the history and culture of the Islamic orient* (Published by De Gruyter September 29, 2009) 74: 305-335.
- Sobieroj, Florian (1998). "Ibn Khafīf's Kitāb al-Iqtisād and Abū al-Najīb al-Suhrawardī's Adāb al-murīdīn: A comparison between two works on the training of novices." *Journal of semitic studies* 43, no. 2: 327-345.
- Tāherī, Fātemeh, and Maryam Pākdel (2019). "An analysis of poverty on mystical prose texts until the 7th century A.H." *Textual criticism of Persian literature* 42: 111-125.

Table of Contents

1. *Role of Poets in the Emergence and Spread of Shiite Beliefs in the Timurid Period*
Mohammadreza Bani Asadi; Tahereh Azimzadeh Tehrani; Mahmoud Mahdavi Damghani
2. *Education Discursive Change as Reflected in Modernist Plays (1925-1941)*
Kimiya Chraghzadeh; Tooran Toolabi
3. *Economic Components Affecting the Foreign Relations of Qara Qoyunlu and Aq-qoyunlu Governments*
Vali Dinparast; Masoud Shahbazi
4. *Role of Poets in the Emergence and Spread of Shiite Beliefs in the Timurid Period*
Tayyebeh Rostami; Morteza Nouraei; Nozhat Ahmadi..... 91-114
5. *Examining the Reasons for the Formation of the Mughan Council*
Ali salariShadi; Nayere Dalir
6. *The outline and reasons of the transformation of the Iranian Shia Ulemas 's notion from Ma'mouleh to constitution monarchy*
Hossein Shirmohammadi Babasheykhali; Mostafa Pirmoradian
7. *The History of the Ideas of "Absence" and "Presence" in the Khafiyiyya Order in Shiraz*
Seyyed Mohammad Hadi Gerami; Mahboobeh Hami

Journal of Iranian Islamic Period History

Proprietor: University of Tabriz

Director in charge: Abbas Ghadimi Gheidari Professor

Editor in Chief: Gholam Ali. Pashazadeh Associate Professor

Editorial Board:

F. Orouji	Associate Prof. University of Tabriz
M. Bahramnejad	Associate Prof. Imam Khomeini International University
M. Bayat	Associate Prof. Zanzan University
Gh. Pashazadeh	Associate Prof. University of Tabriz
H. Hajian pour	Assistant Prof. Shiraz University
A. Hasanzadeh	Assistant Prof. AlZahra University
H. Hazrati	Assistant Prof. University of Tabriz
R. Dehghni	Associate Prof. University of Tabriz
V. Dinparast	Associate Prof. University of Tabriz
M. Salmasizadeh	Associate Prof. University of Tabriz
M.A. Sadeghi	Associate Prof. Tarbiat Modares University
N. Sedghi	Professor University of Tabriz
A. Ghadimi Gheidari	Professor University of Tabriz
A. Karimi	Associate Prof. University of Tabriz
H. Mirjafari	Professor University of Isfahan
J. Afary	Professor at the University of California at Santa Barbara
W. Floor	Historian
A. Cantera Glara	Professor at the University of Berlin
R. Matthee	Professor at Delaware University
C.U. Werner	Professor at the University of Bamberg in Germany
J. E. Woods	Professor at the University of Chicago
J. M. Gustafson	Associate Professor at Indiana State University
Alireza molaei tavani	Professor of Humanities Research Institute

English Editor:

Executive Manager: A. Yeganeh

Typist: Sh. Zamani

Address:

Faculty of Law and Social Sciences,
University of Tabriz, 29 Bahman Blvd., Tabriz.
Postcode: 5166616471 Tel: 041-33392262 Fax: 041-33356013
Email: tabrizu.history2011@gmail.com
<http://tuhistory@tabrizu.ac.ir>



**Journal of
Iranian Islamic Period History**

University of Tabriz

Summer 2023

Y. 14 – No. 35

Tabriz – Iran



*Journal of
Iranian Islamic
Period History*



Year. 14, No. 35, Summer 2023

- *Role of Poets in the Emergence and Spread of Shiite Beliefs in the Timurid Period*
Mohammadreza Bani Asadi; Tahereh Azimzadeh Tehrani; Mahmoud Mahdavi Damghani
- *Education Discursive Change as Reflected in Modernist Plays (1925-1941)*
Kimiya Chraghzadeh; Tooran Toolabi
- *Economic Components Affecting the Foreign Relations of Qara Qoyunlu and Aq-qoyunlu Governments*
Vali Dinparast; Masoud Shahbazi
- *Role of Poets in the Emergence and Spread of Shiite Beliefs in the Timurid Period*
Tayyebeh Rostami; Morteza Nouraei; Nozhat Ahmadi
- *Examining the Reasons for the Formation of the Mughan Council*
Ali salariShadi; Nayere Dalir
- *The outlin and reasons of the transformation of the Iranian Shia Ulamas 's notion from Ma'mouleh to constitution monarchy*
Hossein Shirmohammadi Babasheykhali; Mostafa Pirmoradian
- *The History of the Ideas of "Absence" and "Presence" in the Khafīfīyya Order in Shiraz*
Seyyed Mohammad Hadi Gerami; Mahboobeh Hami

