

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تاریخ نو

نیمسال نامه علمی - تخصصی

سال اول / بهار و تابستان ۱۳۹۰

صاحب امتیاز: انجمن علمی گروه تاریخ / دانشگاه تربیت مدرس

مدیر مسئول: هادی بیاتی

سر دبیر: یعقوب پناهی

هیأت تحریریه:

- یونس قربانی فر: دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس.  
هادی بیاتی: دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلام دانشگاه خوارزمی.  
جمال رزمجو: دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس.  
فرزانه مهدوی: دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات دانشگاه تربیت مدرس.  
وحید باسری: دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس.  
یعقوب پناهی: دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان.

مدیران اجرایی:

یونس قربانی فر، کامران حمانی.

مترجم انگلیسی:

دکتر سامان آبدانان

حروفنگار و صفحه آرا:

میلاد صفایی

همکاران نشریه:

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

دکتر سید ابوالفضل رضوی.

نشانی:

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

علوم انسانی - گروه تاریخ.

پست الکترونیک: **newhistory52@yahoo.com**

## فهرست مطالب

نویسنده	عنوان	صفحه
جمال رزمجو	مصاحبه با دکتر هاشم آقاجری.....	۱۹-۵
مریم ثقفی	آموزش در دو قرن اول.....	۳۳-۲۰
هادی استهری	پیدایش و گسترش خانقاه در ایران.....	۵۳-۳۴
بهزاد کریمی	حاج ابراهیم خان کلانتر و مساله شیراز.....	۸۰-۵۴
یونس قربانی‌فر	مقایسه چگونگی بازنمونی «رویداد تاریخی دمدم در دو روایت بیت دمدم و عالم آرای عباسی».....	۹۷-۸۱
کامران حمانی	نظری بر روابط خاندان اردلان با حاکمیت صفویه.....	۱۱۱-۹۸
نسیم خلیلی	اسناد تاریخ میانه ایران با تاکید بر ویژگی گفتمانی سوانح الافکار رشیدی.....	۱۲۷-۱۱۲

هادی بیاتی

بررسی تاریخ‌نگاری محلی با تکیه بر تاریخ نیشابور الحاکم نیشابوری ..... ۱۲۸-۱۳۹

خدیجه پیروتی

موقعیت زنان در دوران غزنویان ..... ۱۴۰-۱۵۲

## سخن سردبیر

تاریخ فرآیند سیروورت انسان است؛ واقعیتی که سه چهره دارد: انسان، جامعه و تاریخ. روند این فرآیند گام برداشتن در مسیر تحول و دگرگونی انسانها و جامعه آنهاست. علم تاریخ که محصول تعامل و هم کنشی مورخ و واقعیت تاریخی است، علمی است که با تقید به اسلوب خاص و ارتقاء سطح روشها و تکامل ابزارهای معرفت حاصل می شود و از مسیر آن می توان به ابعاد تاریک و مبهم گذشته، روشناییهای رضایت بخشی افکند و از حیات اجتماعی انسانها در بستر زمان، گزارشهای با سطوح مختلف ارزش، که از سیمای متون و منابع انعکاس یافته ارائه کرد. این دانش ناظر به دو تقید و تلاش است؛ نخست گردآوری و ضبط هر نوع معرفت به جای مانده از گذشته اجتماعی انسان (تاریخ نقلی) و دوم تلاش و کوشش روشمند برای تعلیل و ریشه یابی ابعاد مختلف حیات اجتماعی انسان در بستر زمان، آنهم به قصد فهم اکنون به یاری گذشته (تاریخ تحلیلی، علمی، عقلی). چه زیبا در مقدمه ماجرای فکر فلسفی دکتر دینانی می خوانیم که: ذهن آدمی از چنان وحدت و جامعیتی برخوردار است که با بازگشت و توجه به گذشته می تواند امکانات آینده خود را مورد جستجو و ارزیابی قرار دهد، به همین جهت می توان گفت کسی که با گذشته ارتباط ندارد بطور ژرف و عمیق به آینده نمی نگرد و چنین شخصی دچار نوعی روزمرگی می شود که حاصلش!.. بگذریم. بی شک توجه به تاریخ همان چیزی است که می توان آن را به حسب اصطلاح نوعی استعاده و ارتباط با گذشته نامید. و اساس این توجه باید بر اندیشه و فکر استوار باشد، نمی توانم به خواهش ذهنم برای آوردن جمله دیگر از کتاب ارزشمند یاد شده اعتنایی نکنم "اگر طبیعت کتابی است که با دست پروردگار نوشته می شود، کتاب تاریخ نیز لوحی است که با نقش اندیشه و قلم اعلاهی عقل و تفکر رقم می خورد، آنجا که نقش اندیشه و عقل و تفکر انسان اساس حوادث تاریخ بشمار می آید فاصله میان فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه نیز سست و کم رنگ می

شود". این همان چیزی است که امروز اهالی تاریخ و فلسفه باید به آن توجه تام و عمیق داشته باشند؛ کاری که در جهان غرب و حتی جهان عرب تا حدودی شکل گرفته و نتیجه داده اما در کشورمان متأسفانه مغفول مانده. نقطه کانونی تاریخنگاری مدرن همین نگاه جدید انسان به سرنوشت و تاریخ خودش است؛ توجه عمیق به شأن تاریخی حیات بشری. سخن در باب تاریخ و فواید آن بسیار است و همین بس که چهار هزار آیه از کتاب مقدس ما توجه به این علم را در هر بار نزول بر رسول اسلام متذکر شده است و ایشان نیز یکی از مبانی پیام و رسالت هدایت بخشی خود را بر تاریخ استوار کرده است و حضرت امیر هم در باب فواید این علم در نامه ۳۱ خودشان به امام حسن در گفتاری کوتاه و زیبا خود را هم سن همه تمدنهای گذشته می شمارد و کسب چنین صفت مهمی را از قبل مطالعه تاریخ ممکن می داند. تاریخنگاری قرآن ضمن احتراز از جرئیات تاریخی در پس رخدادهای کلی تاریخ، ما را به نوعی حکمت و معرفت شهودی فرا می خواند و دیدگاه آن توجه به حال و تغییر و دگرگونی در آن، در پرتو نگاه به دیروز و گذشته است. متأسفانه جامعه امروز ما در این زمینه دچار یک نوع نابختیاری علمی و عقب ماندگی است که نه تنها هیچ بهره از دانش جدید تاریخ نبرده است بلکه حتی در نزد اهالی این علم، دانش سنتی تاریخ نیز که بر مبانی مستحکم و دقت نظرهای خاصی استوار می باشد مفقود شده است. ما دچار نوعی آشفتگی فکر تاریخی هستیم. یا علیرغم میل باطنیم باید بگوییم، نوعی تعلیق معرفتی که نمودش را در رخوت علمی، نه تنها در دانش تاریخ بلکه حتی در علوم انسانی مشاهده می کنیم. بخشی از این رخوت و رکود به دانشجویان بر می گردد که دانشی تنگ و محدود را دنبال می کنند که به هیچ وجه خواهان ایجاد نوعی ارتباط نظام مند با حوزه های همجوار معرفت نیست. ما باید نوسازی معرفت تاریخی را جدی بگیریم، مطالعات بین رشته ای را توسعه دهیم، رشته های جدید تأسیس کنیم، مرکز مطالعات و نهادهای علمی ایجاد کنیم تا از قبل آن، یک فضای

جدی دیالوگ و داد و ستد علمی و یک فضای انتقادی، بر حوزه گفتمانی تاریخ حاکم شود و از این طریق در جاده رشد گام برداریم و صاحب حلقه های علمی و فکری زنده ای شویم؛ و آن هنگام حاصلش را در تولید نظریات جدید در این حوزه مشاهده خواهیم کرد، کاری که غرب کرد و حاصلش مکاتب تاریخنگاری مدرن شد. در ذهنم مطالبی درباره مشکلات کار و تلاش دوستانم برای چاپ این فصلنامه بود که به دلیل اهمیت مطالب پیش گفته از بازگو کردن آن صرفنظر می کنم. از همه دوستانم، بخصوص مدیر مسئول محترم که بی وقفه و خالصانه تلاش نموده اند، بی نهایت سپاسگزارم. خاک پایشان طوطیای چشم ما، چرا که کاری را به انجام رسانیدند که سالهاست آرزوی انجمن علمی تاریخ دانشگاه است. اگر سهواً نقصان یا ایرادی در مقالات و مطالب ایراد شده مشاهده شد، مراتب پوزش خود را پیشاپیش اعلام میدارم، به هر حال ما طفل رهیم و این شماره نخست نشریه است. از کلیه کسانی که فصلنامه را مطالعه می کنند خواهشمندم با انتقادات و پیشنهادات خود مشوق ما برای ادامه این مسیر مفید و پر برکت باشند. در آخر نیز از به درازا کشیدن این قسمت از مطالب نشریه، که قانداً باید کوتاه باشد پوزش می خواهم.

به امید آن که در پیشگاه حقیقت شرمنده نباشیم.

سردبیر



مصاحبه با دکتر سید هاشم آقاجری  
استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

جمال رزمجو\*

مقدمه:

دکتر سید هاشم آقاجری استاد دانشگاه تربیت مدرس از اساتید برجسته تاریخ در کشور هستند. ایشان در طرح بسیاری از مباحث تاریخ نگاری، فلسفه تاریخ، جامعه شناسی تاریخی و همچنین روش شناسی دانش تاریخ در ایران پیشتاز بوده و چندین کتاب در این باره تالیف و ترجمه نموده اند. در این گفت و گو وی با مروری بر فرایندها و فراشدهای تاریخ نگاری در ایران به آسیب شناسی آن نیز می پردازد و از ضرورت خروج از وضع فعلی و حرکت به سمت معرفت رهایی بخش تاریخ می گوید.

سوال: به عنوان اولین سوال، ما در تاریخ نگاری اروپا با نوعی وابستگی متقابل میان تاریخ نگاری و تحولات سیاسی، اجتماعی و... مواجه هستیم. مثلاً زمانی بنا به نفوذ مسیحیت و کلیسا، تاریخ نگاری مذهبی رواج دارد و یا پس از انقلاب فرانسه تاریخ بعد اجتماعی به خود می گیرد. آیا در تاریخ ایران نیز ما با این پدیده مواجه هستیم؟

اجازه بدهید بحث را از تاریخ نگاری سنتی و کلاسیک در ایران شروع کنیم. ما می دانیم که تاریخ نگاری اسلامی بر بستر حدیث نگاری تکوین پیدا کرده است و در قرن اول هجری ما در تاریخ ایران با کسانی به عنوان محدث روبرو هستیم. محدثان و حدیث نگاری در واقع دانشی را نمایندگی می کردند که ضرورت های یک جامعه دینی آن را بوجود آوردند. یعنی مسلمانان از آنجایی که می خواستند وظایف دینی خود را بشناسند ناگزیر بودند که به کتاب (قرآن) و سنت (حدیث) (اعمال و گفتار پیامبر) مراجعه کنند. در نتیجه گروهی در قرن اول به وجود آمد که به مطالعه سنت

\* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام/ دانشگاه تربیت مدرس

و روایات و احادیث پیامبر اهتمام می‌ورزیدند. بتدریج که امپراتوری اسلامی گسترش پیدا کرد و حکومت و نهادهای اداری و نیازهای گوناگون دستگاه حکومت و خلافت در زمینه‌های مختلف سیاسی، مالی، اداری، شناخت گذشته را در اواخر قرن اول و در قرن دوم ضروری ساخت و لذا گروه جدیدی بنام اخباری به وجود آمد. البته در آغاز بین محدثان و اخباریان یک تداخلی وجود داشت. اگر محدثان صرفاً به غزوات-سیره -گفتار و احادیث پیامبر توجه می‌کردند اخباریان دایره توجه را وسیع‌تر کردند و به بیان و ثبت و ضبط وقایع مربوط به سرزمین‌های مختلف پرداختند. زیرا برای مثلاً گرفتن مالیات نیاز بود که با گذشته آن سرزمین‌ها دستگاه دیوان خراج آشنا باشد تا بر اساس فقه اسلامی مشخص شود این زمین چگونه زمینی است اما این زمین مفتوح العنوه یا مفتوح به صلح است و چگونه باید از آن خراج یا عشریه گرفت. به همین ترتیب در سایر زمینه‌ها اخباریان شروع کردند به بیان فتوح مسلمانان مسایل و حوادث و وقایع سرزمین‌های مفتوحه. در قرن اول هنوز دانش حدیث دانش مکتوبی نیست و بتدریج در قرن دوم کتابت حدیث نگاری به اخبارنگاری راه پیدا می‌کند و در واقع تک نگاری‌هایی در زمینه‌های حدیثی و اخباری به وجود می‌آید. واقعه نگاری‌های خاصی مثلاً در مورد جنگ‌ها مثل جنگ صفین، جمل یا فتوحات و حوادث خاصی مربوط به شخصیتها مثلاً واقعه کربلا یا اخبار مربوط عبدالله بن زبیر و قیام‌های مختلفی که اتفاق می‌افتد. آنچه که ما بنام تاریخ می‌شناسیم در واقع در قرن سوم ظهور می‌کند یعنی به دست دادن یک داستان و روایت نسبتاً منسجم و رعایت تسلسل زمانی و روایی و واقع نگارانه. نهایتاً در پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم ما به نوعی از تاریخ نگاری که همان تاریخ نگاری عمومی است می‌رسیم. البته مدتی طول کشید تا تاریخ توانست کاملاً از آن سبک حدیث نگاری و شیوه اخباریان مستقل شود. چنانکه ما هنوز در کار طبری آثار حدیث نگاری را می‌بینیم یعنی طبری بعنوان یک محدث مورخ می‌کوشد که با وقایع تاریخی با همان شیوه حدیث نگارانه روبرو شده و سلسله سند و راویان را در گزارش وقایع تاریخی زنجیره سند را رعایت کند. البته ما در تاریخ نگاری فارسی اولین تاریخ شناخته شده‌ای که داریم تاریخ بلعمی است که بر اساس تاریخ طبری نوشته می‌شود اما با این تفاوت که

دیگرسبک حدیث نگاری طبری را رعایت نمی‌کند و تا حدودی به موضوع نگاری نزدیک می‌شود نه سالنامه‌نگاری و صرفاً بر اساس هویت‌ها و سالنامه‌نگاری نیست بلکه بر اساس وقایع تاریخی است مضافاً به اینکه بلعمی یا کسانی که دست اندر کار تالیف این تاریخ بودند که چون طبق یک نظر تاریخ بلعمی کاری جمعی بوده است می‌کوشند که روایت مرجح و مورد قبول خودشان را بیان کنند. بر خلاف طبری که باز ما چند روایت به موازات هم بیان می‌شود بدون برتری یکی بر دیگری و به عبارت دیگر عنصر نقد و ارزیابی و ترجیح در کار طبری دیده نمی‌شود ولی در کار بلعمی این عنصر رعایت شده و به همین دلیل است که یک گزارش یک دست از تاریخ داده می‌شود.

در واقع شما شروع تحول جدی در تاریخ نگاری ایران را به دوران اسلامی برمی‌گردانید؟

من نمی‌خواهم تاریخ تاریخ نگاری اسلام و ایران را بگویم و از این بحث کنم که آیا ما واقعاً پیش از اسلام تاریخ نگاری در ایران داشتیم یا نداشتیم. می‌دانیم ما تاریخ نگاری به آن مفهومی که مثلاً در یونان داشته‌ایم در کار کسانی مثل هرودت، توسیدید اثری در ایران پیش از اسلام از آنها نمی‌شناسیم. البته در ایران پیش از اسلام ما بایگانی و آرشیو داشتیم تک نگاری و بیوگرافی شاهان یا شاهنامه نگاری داشتیم و شاهنامه نگاری که با سیاست و اندرزنامه نویسی پیوند بسیار نزدیکی دارد. کارنامک و کارنامه‌هایی از قبیل کارنامه اردشیر بابکان متونی است که بیش از آنکه متون تاریخی باشد متون حکمت و اندیشه سیاسی است. اما کتاب تاریخ به آن معنی که زمان، انسان و فعل بشری در کنار حوادث و وقایع در مجموع بصورت یک روایت و داستان منسجم و دربرگیرنده یک زمان پیوسته و مستمر پیش از اسلام دیده نمی‌شود در واقع می‌شود گفت که تاریخ نگاری به معنی تسامح آمیز کلمه پیش از اسلام در ایران باصطلاح یک ژانر و نوعی بوده است در خدمت سیاست و دیوانسالاری یعنی خودش به خودی خود موضوعیت نداشته، طریقت داشته و وسیله و ابزاری بوده برای تحمیل امر سیاست و دیوانسالاری. البته ما سنت شفاهی داشته‌ایم. سنت

شفاهی که حاملان سنت شفاهی فرهیختگان جامعه، مغان و موبدان و دهقانان در اواخر دوره ساسانی بوده‌اند و همین سنت شفاهی هم هست که در واقع منبع اصلی کار شاهنامه سرایی و شاهنامه نگاری قرون سوم و چهارم هجری می‌شود. پیش از اینکه شاهنامه فردوسی سروده شود در مرو و طوس و بطور کلی خراسان ما شاهد اهتمام ایرانیان برای ثبت و ضبط گذشته تاریخی ایرانی در آغاز بصورت منشور و سپس بصورت منظوم هستیم که عمده منبع این تاریخ نگاری سنت‌های شفاهی و سینه‌ها و حافظه‌های حاملان این سنت است. پس از اسلام تاریخ نگاری ذیل سیاست دیوانسالاری است. بعد از اسلام هم ابتدا بصورت حدیث نگاری و اخبارنگاری ابتدا در خدمت دین است و بعد هم در خدمت سیاست و دیوانسالاری. و بعد که ما ادامه می‌دهیم تاریخ نگاری را در قرون بعد می‌بینیم مملو از کسانی که بتاریخ می‌پردازند اهل ادب هستند. کاتبان و ادیبان و منشیان که پس از محدثان و راویان و اخباریان سنت تاریخ نگاری ایرانی و اسلامی را ادامه می‌دهند. لذا ما در واقع سنت تاریخ نگاری کمتر شاهد این هستیم که تاریخ بمتابه یک موضوع فلسفی و عقلی مورد توجه قرار گرفته باشد. نه مورخان ما فیلسوف بوده‌اند و نه فیلسوفان ما مورخ بوده‌اند. شما اگر به فیلسوفان ایرانی یا مسلمان هم نگاه کنید می‌بینید تعلقات تاریخی و اهتمام و توجه آنها به تاریخ تقریباً صفر است. اگر ما از مثلاً کسی مثل ابن مسکویه صاحب تجارب‌الامم بگذریم یا اگر برخی از آثار قرون چهارم و پنجم را که نوعی آمیخته است میان تاریخ و مردم شناسی و فرهنگ شناسی مثل کتاب تحقیق ماللهندابوریحان بیرونی اگر از این موارد معدود صرف‌نظر کنیم می‌بینیم که در میان فیلسوفان ما توجه به تاریخ بعنوان یک موضوعی که شایسته تعقل و کامل باشد کم است البته این فیلسوفان تحت تاثیر فلسفه یونانی هم قرار داشتند و ما می‌دانیم در فلسفه یونانی، شان تاریخ بسیار پایین بوده است. یعنی با اینکه یونان مورخان بزرگی مثل هرودت و توسیدید داشته است اما اندیشه فلسفی یونان اندیشه تاریخی نبوده است. در نتیجه سنت تاریخ نگاری ما بیشتر باصطلاح سنتی است که در ذیل ادب طبقه بندی می‌شود. یعنی تاریخ نگاری شاخه‌ای است از ادب و ادبیات و انشاء. البته ما در میان مورخان قرن سوم و چهارم کسانی مثل مسعودی، یعقوبی و حمزه

اصفهانی یا مثلاً جغرافیدانان که گرایش‌های تاریخی دارند مثل استخری هم می‌بینیم که در آثارشان تاملات و ژرف‌نگری‌های عقلی وجود دارد. اما متأسفانه این تاملات ادامه پیدا نمی‌کند و بین کسانی مثل یعقوبی و مسعودی و ابن مسکویه یا ابن خلدون در قرن ۸-۹ یک شکاف و گسست وجود دارد که ما امروز دقیقاً نمی‌توانیم تبیین کنیم که زنجیره اتصال و تبارشناسی اندیشه خلدونی در قرون ۷-۶-۵ دقیقاً چگونه بوده است.

در این بین به نظر می‌رسد تاریخ با ادبیات بسیار پیوند می‌یابد. نظر شما چیست؟ تاریخ و ادبیات در تاریخ‌نگاری ما بسیار آمیخته می‌شود و این آمیختگی یک محاسنی داشته و یک معایبی. من با محاسنش کاری ندارم اما از جمله معایب این بوده که مجال نداده که تاریخ بالطبع به یک معرفت عقلی ارتقاء پیدا کند و اساساً بیشتر در زمره یک دانش سمعی و مبتنی بر حافظه باقی ماند. شما در مقدمه تاریخ بیهق ابن فندق بصورت بارزی این بیان را می‌بینید که وقتی علوم را تقسیم می‌کند به علوم عقلی و علوم سمعی، تاریخ را جزء علوم سمعی قرار می‌دهد و بارزترین ویژگی که یک مورخ نیاز دارد را قوه حفظ و ضبط می‌داند. یعنی مشخصه‌ای که هنوز در حدیث وجود داشت و ذکر می‌شود که راویان باید اوصافی همچون وثاقت و قوه ضبط داشته باشند. تأکید روی گوینده است و نه شنونده. و اگر نقدی هم در تاریخ‌نگاری ما وجود داشته است بیشتر نقد سند است تا نقد متن و محتوا. در حالی که می‌دانیم در تاریخ‌نگاری مدرن نقد متن و محتوا بسیار مهم‌تر از نقد سند است. مثلاً در مقدمه ابن خلدون آن بحث‌هایی که ابن خلدون می‌کند در نقل روایت تاریخی عمدتاً نقد محتوا است نه نقد متن. نقد محتوا و متن هم طبعاً متکی به قوه حفظ و ضبط نیست بلکه متکی به قوه کریتیک، نقد و فهم و نوعی عقلانیت تاریخی است. خوب البته حوزه تاریخ در دوران میانه یا قرون وسطی در جهان اسلام و ایران گسترش بسیار زیادی پیدا کرد. بطوری که اگر ما بخواهیم مقایسه‌ای بکنیم بین تاریخ‌نگاری اسلامی و ایرانی دوران ماقبل مدرن با تاریخ‌نگاری اروپایی دوران ماقبل مدرن، مطمئناً تاریخ‌نگاری اسلامی و ایرانی ماقبل مدرن بسیار درخشان‌تر از تاریخ

نگاری اروپا در آن دوره است. اما در زمینه تاریخ نگاری و معرفت تاریخی هم مشکل ما از زمانی شروع می‌شود که با ما مدرنیته مواجه می‌شویم و فاصله و شکافی که در این زمینه مانند بقیه زمینه‌های علمی و سیاسی و فکری به وجود می‌آید. از قرن ۱۹ علی‌رغم تغییراتی که از اواخر دوره ناصری و از مشروطیت به بعد در تاریخ‌نگاری ما به وجد آمد و انقلاب مشروطه تغییراتی در تاریخ‌نگاری ما داد که از مهمترین تغییرات این بود که قلمرو و حوزه تاریخ‌نگاری ما دیگر از محدوده دربار و جنگ و سیاست خارج شد و توجه به مردم و زندگی اجتماعی وارد تاریخ‌نگاری شد تحت تاثیر انقلاب مشروطیت و تحت تاثیر دیدگاه‌های جدید و مدرنیته وارد ایران شده بود یعنی همان اتفاقی که در اروپا از قرن هیجدهم شروع شد که از نمایندگان بارز آن ولتر است. وی تاریخ نگاری سنتی را مورد حمله قرار داد و گفت که ما باید به فلسفه تاریخ بپردازیم. البته منظور او از فلسفه تاریخ همان مفهوم امروزی نبود بلکه مقصود او تاریخ اجتماعی و انتقادی بود و اعتراض به اینکه تاریخ و تایخ نگاری نباید محصور به دربار و کلیسا باشد و تاریخ باید به زندگی مردم بپردازد و در عین حال مورخان هم باید از گزارشهایی که از گذشته باقی مانده به دلیل تحلیلی و انتقادی نگاه کنند نه اینکه صرفاً هر آنچه را که در کتابهای قدیمی آمده بازگو کنند اما در اروپا ما شاهد پیوند خوردن تاریخ با معرفت‌های دیگر هستیم و دادو سندهایی که تاریخ با سایر رشته‌ها برقرار می‌کند هم با فلسفه و هم با علوم به معنی علوم تجربی و ما در قرن ۱۸ و ۱۹ شاهد شکل‌گیری رهیافت‌ها و مکتب‌های گوناگون تاریخی در انگلستان، فرانسه، آلمان و سراسر اروپا در قرن ۲۰ هستیم. اما در ایران چنین اتفاقی نمی‌افتد و می‌شود گفت آن رهیافت سنتی کم و بیش در مبانی خودش ادامه می‌یابد البته ما در قرن بیست شاهد تصحیح انتقادی متون هستیم کارهای کسانی مثل قزوینی، بهار، دهخدا و دیگران. اما در این تاریخ نگاری دو خلا پر نشد. یک خلا جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بود و یکی هم جنبه‌های روش‌شناختی و متدولوژیک. مشکلی که ما همچنان با آن روبرویم. تاریخ‌نگاری سنتی ما چه قبل از مشروطه و چه بعد از مشروطه یک سنت داشت که ما در کارهای مورخان بعد از مشروطه می‌بینیم و آن هم دقت نظرهایی بود که در متون و شناخت وقایع و غور در متون

تاریخی و قوتی که در جنبه‌های ادبی و شناخت اصطلاحات و لغات و واژگان تاریخی در متون به عمل می‌آمد.

اکنون از لحاظ تاریخ‌نگاری در چه وضعیتی هستیم؟ مشکلات پیش روی آن چیست؟

در حال حاضر وضعیتی که ما در آن قرار داریم متأسفانه مثل بقیه حوزه‌ها که نه سنتی هستیم نه مدرن یک وضعیت بلا تکلیف است. یعنی نه آن تتبعات و حوصله و دقت که در کار کسانی مثل قزوینی و اقبال و ..... وجود داشت دیده می‌شود و نه آن مبانی معرفت‌شناختی متدولوژیکی که در کار بخشی از مورخان امروزی مغرب زمین وجود دارد. متأسفانه ما در ایران مشکلی که داریم این است که نوعی بدبینی به نظریه وجود دارد و این تا حدود زیادی شاید تحت تاثیر تجربه‌ای باشد که ما از تاریخ‌نگاری مارکسیستی داشته‌ایم یک نوع نگاه پوزیتیویستی سنتی هنوز ادامه دارد، یعنی این تصور که یک مورخ باید ذهنش را از هر چیزی خالی کند و صرفاً به متون مراجعه کند تا تاریخ را بشناسد و به شدت از کار با نظریه و تئوری در تاریخ پرهیز می‌شود. چون نظریه به ما پیش داوری می‌دهد و باعث می‌شود که ما قضاوتها و تعصبات شخصی خودمان را بر تاریخ تحمیل کنیم. البته در کار تاریخ‌نگاری مارکسیستی روسی این آسیب وجود داشت و کسانی که شاهد آن تجربه بوده‌اند و دیده‌اند گاهی مرز تبلیغ و تقلید در تاریخ، مرز ایدئولوژی و تاریخ در هم نوردیده می‌شود و تاریخ وسیله‌ای برای تبلیغ ایدئولوژی می‌شود. در یک عکس‌العمل افراطی به آن وضعیت به این نتیجه رسیدند که هر گونه تئوری و نظریه مضر است. امروز در فلسفه علم و در نظریه‌های معرفت‌شناسی کمتر کسی است که چنین دیدگاهی را تقلید کند یعنی دیدگاه آینه‌ای و ساده پوزیتیویستی که گویی رابطه ابژه تاریخی با ذهن یا سوژه شناسنده (مورخ) یک رابطه ساده یک طرفه است از ابژه به سوی سوژه. این تلقی امروز تلقی مردود و غیر قابل قبولی است. بهر حال یکی از خلاهایی که ما امروز در فیلد تاریخی در کشورمان داریم خلا معرفت‌شناختی، مبانی اپیستمولوژیک و فقدان نظریه است و دوم خلا روش‌شناسی و متدولوژی. متأسفانه

تلقى از روش تحقیق بسیار ابتدایی است. گاهی روش تحقیق در میان برخی از اهل تاریخ به فیش برداری محدود می‌شود در حالی که فیش برداری یک ابزار است.

در واقع به نظر می‌رسد بیشتر نگاه سخت افزاری به روش تحقیق داشته باشند تا نرم افزاری؟

روش تحقیق و روش شناسی که در واقع مبانی فلسفی و نظری متد است بسیار جدی‌تر از تکنیک‌ها و فنون تحقیق است. خیلی وقت‌ها متد و تکنیک با هم اشتباه می‌شود. البته خوشبختانه در سالهای بعد از انقلاب تلاشهایی صورت گرفته. در میان نسل جوان تاریخ ایران خوشبختانه گرایش‌های نو و جدیدی به وجود آمد. اگر تعریف از خود نباشد در دانشگاه‌های ایران دانشگاه تربیت مدرس در این زمینه پیشتاز بوده شاید به خاطر این باشد که بعد از انقلاب اینجا اولین دانشگاهی بود که مقطع دکتری را راه انداخت و در اینجا ما از آغاز دهه ۷۰ قدمهایی را در زمینه نوسازی معرفت تاریخی برداشتیم و تلاش کردیم نوعی نوگرایی را در رشته تاریخ تدارک ببینیم و امروز یک نسلی در گروه‌های تاریخی ایران هستند که حامل گرایشهای نوگرایانه هستند. پایان نامه‌هایی که در دهه هفتاد نوشته شد قطعاً پیشرفته‌تر و در سطح بالاتری قرار دارد.

به نظر می‌رسد گامهای بزرگی نیز در این راه برداشته اید؟

ما در شیوه رساله نویسی و مسائل مختلف نظری و روشی سعی کردیم گامهایی را برداریم و از طرف دیگر کتابهایی که در سالهای اخیر ترجمه شده تا حدودی توانسته اندیشه‌ها و گرایش‌های نو در سطح جهان را مطرح کند، البته به هیچ وجه کافی نیست. فاصله ما با جهان در این زمینه بسیار زیاد است ما در آغاز راهیم چون تحولاتی که در حوزه تاریخ مخصوصاً از قرن ۱۹ تا امروز رخ داده متأسفانه هنوز نه در جامعه ما و نه در دانشگاه‌های ما نهادینه نشده، البته قدمهایی برای اصلاح برنامه دوره لیسانس برداشته شد که کافی نبود و این برنامه امروز هم نیازمند بازبینی است که خوشبختانه گروه تاریخ دانشگاه تهران سعی دارد که برنامه دوره لیسانس را



مجدداً اصلاح کند. ما برای تحول در تاریخ هم نیازمند تغییر متون و کتاب‌ها و هم نیازمند یک نگاه نو در میان اهل تاریخ هستیم. ما در فهم تاریخ نیازمند یک تحول نو هستیم. پیش نیاز این نگاه نو این است که ما ابتدا با تجربه جهانی آشنا شویم و آن را از خودمان کنیم تا بعد بتوانیم مرزهای آن را گسترش دهیم و گام‌های جدیدی برداریم ما تا زمانی که ندانیم دیسیپلین تاریخ در سطح جهان تا امروز به کجا رسیده و چه تحولاتی را پشت سر گذاشته نمی‌توانیم مدعی شویم که گامی جدید برداریم و خیلی اوقات ممکن است دوباره چرخ چاه را اختراع کنیم، در این زمینه خلا زیاد است. هنوز آگاهی‌های لازم در میان دانشجویان و اهل تاریخ کشور با تحولات صد یا صد و پنجاه سال اخیر در تاریخ‌نگاری و دانش تاریخ جهان وجود ندارد. ما می‌دانیم که از قرن ۱۹ مکتب‌های تاریخ‌نگاری مختلفی بوجود آمده، رهیافتها و تحولات زیادی بروز کرده و تاریخ هم به عنوان یک دانشی که با دانش‌های دیگر داد و ستد کرده و می‌کند و هم به عنوان دانشی که اساساً در کنار دانش‌های دیگر قرار می‌گیرد مخصوصاً دانش‌های علوم انسانی. امروز ما هم علمی داریم که محصول دو علمند و هم علمی که حاصل جمع چند رشته و معرفت علمی‌اند و به همین دلیل یکی از نیازهای ما و اهل تاریخ این است که تاریخ را در یک زمینه وسیع تری قرار دهند و به آن نگاه کنند. ما در تاریخ خودمان کسی مثل ابن خلدون داریم. وی به تاریخ به صورت محدود و صرفاً کرونولوژیک نگاه نکرد و وی اولین کسی است که از ضرورت علمی بنام علم عمران برای تاریخ نام می‌برد و خود را مؤسس علم عمران می‌داند و مدعی است که اساساً فهم تاریخ بدون علم عمران امکان ندارد و البته در اثر ابن خلدون ما رشته‌های مختلفی را به صورت پیش از ظهور و به گونه‌ای ابتدایی می‌بینیم رشته‌هایی که در قرن ۱۸ و ۱۹ به یک دیسیپلین تبدیل می‌شوند. مثل علم جغرافی و شاخه‌های مختلف آن و جامعه‌شناسی و علوم سیاسی و حتی فلسفه. تاریخ با همه این رشته‌ها ارتباط دارد و داد و ستد کرده و باید هم کند. فلسفه و درک فلسفی، جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی، علوم سیاسی، جغرافیا که از قدیم کنار تاریخ بوده منتها جغرافیای علمی. رشته تاریخ نباید خودش را محصور کند به معنایی از تاریخ که مورخان سنتی با آن سروکار داشتند. نیازهایی که امروز یک

دانشجوی تاریخ و محقق تاریخ دارد بسیار بیشتر از محققان قبلی است. مثلاً برای کسی که می‌خواهد در دوره ابن فندق و خواند میر مورخ شود کافی بود به ادبیات آن دوره آشنا باشد اما امروز آشنایی با ادبیات لازم است اما کافی نیست. پس ما نیازمندیم که ارتباط رشته تاریخ را با رشته‌های هم خانواده خودش برقرار کنیم و دانشجوی تاریخ نباید فقط کتاب تاریخی بخواند و در زمینه تاریخ به معنی حوادث و وقایع گذشته مطالعه داشته باشد. رشد رشته تاریخ یک رشد عرضی است نه طولی اما در عین حال علاوه بر کتابهای خاص تاریخی، دانشجوی تاریخ باید آگاهی وسیعی داشته باشد. در زمینه رشته‌هایی که مرتبط با تاریخ است. تاریخ، تاریخ بشر و نوع بشر است و شناخت نوع بشر و جامعه بشری صرفاً با دانستن حوادث و وقایع آن حاصل نمی‌شود. دانشجوی تاریخی باید بینش و معرفتی وسیع داشته باشد. دامنه تاریخ امروز به قدری گسترش یافته که نمی‌شود آن را به تلقی خاص یا مهارت ویژه محدود کرد. اما مقدم بر همه اینها برای دانشجوی تاریخ شناخت تحولات مکاتب تاریخی بخصوص در دو قرن اخیر مهم است. دانشجویان ما با مکتب آنال آشنا نیستند. اوائل قرن ۲۰ این مکتب بوجود آمد و دیگر جزء مکاتب قدیمی تاریخنگاری شده. مکتب تاریخ نگاری آلمان را وی باید بشناسد. دانشجوی تاریخ باید غیر از میراث خودمان (مانند اثر ابن خلدون) میراث جهان را هم بشناسد. دانشجوی ما از قرن ۱۶ و ۱۷ از ویکو که وی در فلسفه تاریخ و تأثیری که روی مورخان و فلاسفه بعدی مثل هردر و هگل گذاشته و سنتی که تداوم پیدا کرده بعد از ویکوو یک گرایشی را در فلسفه تاریخ به وجود آورده. سنتی که بعداً توسط کروچه و کالینگوود ادامه یافت و همین طور تحولاتی که در آلمان قرن ۱۹ اتفاق می‌افتد و بی ارتباط هم با همین تحول نیست یعنی مکتب دیلتای و تأثیری که تاریخنگاری از مکاتب فلسفی قرن ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ راه پیدا می‌کند اطلاع ندارد. این دو جریان پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه در تاریخنگاری از یک طرف و جریان تفسیری و تفهیمی از طرف دیگر در قرن ۱۹ شکل می‌گیرند و بعد هم به صورتهای مختلف تا امروز ادامه پیدا کردند تحولاتی که تاریخ و تاریخ نگاری به خودش می‌گیرد در قرن ۱۹ بسیار زیاد است. کالینگوود می‌گوید: تاریخ در قرن ۱۹ دچار انقلاب کپرنیکی شده. کالینگوود خودش

را کپرنیک تاریخ می‌داند چون کپرنیک نماینده یک تحول پارادایمی در فیزیک و بعد علوم تجربی و علم طبیعی در تاریخ اروپا محور می‌شود که در واقع به پارادایم ارسطویی و بطلمیوسی و یونانی پایان می‌دهد و پارادایم جدیدی را ظاهر می‌کند. در کتاب وی *The Idea of History* احساس می‌کنیم که نمی‌توان گفت که در قرن ۱۹ یک انقلاب کپرنیکی در تاریخنگاری به وجود آمده اما یک تحول بزرگ رخ داده و مکتب‌ها و نظریه‌ها و گرایشاتی که تا امروز ادامه دارد. امروز در اوائل قرن ۲۱ اگر مورخ ما با تاریخ نو و انواع تاریخنگاریهای ساختاری که تحت تاثیر ساختارگرایان شکل گرفته، با تاریخ از پایین *below of history* با مکتب‌های پست مدرن در تاریخ نگاری، با کلاسیسمتیک که نوعی پیوند بین تاریخ و اقتصاد سنجی است با *oral history* یعنی تاریخ شفاهی. (اخیرا در کشور ما توجه به تاریخ شفاهی دیده می‌شود اما به نظر می‌رسد که دلیل آنکه ما با آن کانتکسی که این تحولات در آن اتفاق می‌افتد سنتی که این مکتب‌ها در آن بوجود می‌آید آشنا نیستیم لذا فهم و درکمان از این مکتبها خیلی ساده است یعنی مثلا تاریخ شفاهی به همین معنای محدود و سطحی تلقی می‌شود که تاریخ شفاهی و مصاحبه‌ای ضبط کنیم و این می‌شود تاریخ شفاهی بدون اینکه توجه کنیم که اصلا تاریخ شفاهی چرا به وجود می‌آید و بستری که تاریخ شفاهی در آن شکل گرفته چی هست.) این را می‌فهمیم که ما با تقابل‌های نظریه‌ای در دانش تاریخ آشنا شویم که بعدها این تقابلها به نوعی با تقابل‌هایی نظیر در جامع شناسی و علوم سیاسی هم ارتباط دارد. در واقع در جامعه شناسی و بطور کلی در علوم اجتماعی دو دیدگاه در مقابل هم قرار داشته و هنوز هم دارند. دیدگاهی که تکیه روی ساختارها می‌گذارند که برای کنشگر انسانی نقشی قائل نیست و در مقابل کسانی که تکیه را روی عامل کنشگر *agency* اجتماعی یا تاریخی می‌گذارند. در واقع تاریخ شفاهی در ادامه دیدگاهی است که به کنشگر اجتماعی توجه دارد و در واقع تاریخ شفاهی نوعی بازاندیشی گذشته کنشگر اجتماعی و تاریخی است از خودش یعنی *oral history* یک سری مبانی تئوری و فلسفی دارد که اگر ما آن بانی را ندانیم سطحی می‌شود و آن دقت‌هایی که باید در این بحث شونادیده گرفته می‌شود. البته تنوعات و تحولاتی که در علم تاریخ به وجود آمده

هم به لحاظ مبانی، یک سری تحولات، تحولاتی است که در مبانی فلسفی و اپیستمولوژیک تاریخ به وجود می‌آید مثلاً مکتب تاریخی دیلتای مکتب تفهمی یا مکتب ایده آلیستی کروچه یا کالینگوود بر مبانی استوار است متفاوت از مبانی که ما در تاریخنگاری پوزیتیویستی بینیم همچنانکه ما در تاریخنگاری مارکسیستی که منتها درک و فهم از این نوع تاریخ نگاری در کشور ما و بخصوص میان رشته محدود است. و تصور می‌شود یک مکتب تاریخنگاری مارکسیستی وجود دارد و این همان است که در تاریخنگاری رسمی شوروی وجود داشت و تعدادی هم از آثار مورخان شوروی به زبان فارسی ترجمه شد در حالی که مبانی گوناگونی هم در مکتب تاریخنگاری مارکسیستی وجود دارد و به همان میزان نظریه‌ها و نحله‌ها و مکتب‌های مختلف که تاریخنگاری مارکسیستی مثلاً انگلیسی را، مارکسیسم انگلیسی و ویژگی‌های دارد در کارهای تامسون که این ویژگی‌های تاریخنگاری روسی است. همچنانکه مثلاً تاریخنگاری مارکسیسم ساختاری که براساس نظریه آرکانوسر شکل گرفته باز متفاوت است با دوتای قبلی یا مثلاً تاریخنگاری مارکسیستی - هگلی که از نمایندگان بارزش لوکاچ و اثر وی "تاریخ و آگاهی طبقاتی" که خوشبختانه به فارسی هم ترجمه شده است.

یک سلسله تحولات از تحولات و تنوعات در علم تاریخ و تاریخ نگاری برمی‌گردد به مبانی فلسفی و اپیستمولوژیک که وجود داشته و بر اساس آن مکتب‌های مختلف شکل گرفته. یک درون سلسله تنوعات دیگر مربوط می‌شود به تفاوت‌های متدولوژیک یعنی اختلافات در روش روش‌های مختلف و مطالعه با رهیافت‌های گوناگون البته روش با مبانی فلسفی و نظریه بی ارتباط نیست ولی به هر حال می‌تواند در یک مکتبی با مبانی فلسفی و تئوریک یکسان در عین حال روش‌های تا حدودی متفاوت وجود داشته باشد. یک بخش از تحولات دیگر مربوط می‌شود به موضوع، مثلاً ما مورخان تاریخ فرهنگ culture history داریم یا social history داریم. مورخان تاریخ اجتماع که البته بین اینکه موضوع تاریخ چیست و آن واحدی که باید مورد مطالعه مورخ قرار گیرد چیست؟ طبیعتاً با متدولوژی و با مبانی تئوریک و فلسفی ارتباط دارد. یعنی ما در تاریخ فرهنگی با یک مبانی روبه رو هستیم نباید تصور کرد

که تاریخ فرهنگی صرفاً مربوط به این می‌شود که ما بیاییم و تاریخ را به بخش‌های مختلف تقسیم کنیم و یک بخش آن هم فرهنگ باشد و آن را تاریخ فرهنگی بنامیم. تاریخ فرهنگی نه تاریخ فرهنگ. اینها با هم فرق می‌کنند همانطور که تاریخ فلسفه با تاریخ فلسفی فرق دارد و این دو با فلسفه تاریخ فرق می‌کنند. خلا دیگری که وجود دارد و شاید به نوعی نسبت به این مطالب جنبه مقدماتی دارد این است که ما هم فلسفه تاریخ در میان اهل تاریخ مغفول و مهجور است. یعنی فلسفه نظری تاریخ با اینکه خیلی قدیمی است و هنوز متأسفانه جای خود را میان اهل تاریخ باز نکرده و هنوز آن نگاه وقایع نگاری و حادثه محوری به سلطه خود ادامه داده و این باعث می‌شود که نگاه فلسفی به سختی بتواند در رشته تاریخ در کشور نفوذ کند. اما علاوه بر آن ما متأسفانه فلسفه علم تاریخ را هم مهجور می‌بینیم. در حالی که فلسفه علم و فلسفه علم تاریخ، یک شرط لازم و مقدماتی است برای کسانی که در آن رشته خاص دارند فعالیت می‌کنند. البته در کتابهایی که ترجمه شده چه کتابهای قدیمی مثل مقدمه‌ای به تاریخ والش چه کتابهای بعدی مثل کتاب استانفورد و یا در کتاب تاریخ چیست "کار"، فصل‌ها و مباحثی وجود دارد که به فلسفه علم تاریخ مربوط می‌شود اما این بحث‌ها برای دانشجوی تاریخ و اهل تاریخ خیلی روشن و منظم نیست. یعنی دانشجویان و حتی معلمان تاریخ یک درک و فهم کلی و جامع از فلسفه تاریخ هم فلسفه نظری تاریخ و هم فلسفه انتقادی تاریخ ندارند و لذا ارتباط موضوعات و مباحث مختلف برای آن خیلی روشن نیست. می‌دانیم که در این کتابها عمدتاً مباحثی وجود دارد که به فلسفه نظری تاریخ مربوط می‌شود و هم مباحثی وجود دارد که به فلسفه علم تاریخ مربوط می‌شود اما چون بطور منظم و سازمان یافته مباحث در رشته تاریخ مطرح نمی‌شود نوعی اختلاط و سردرگمی دیده می‌شود ضمن اینکه البته این بحث‌ها هنوز در رشته تاریخ حاشیه‌ای است نه در متن قرارداد بلکه در حاشیه است. بعلاوه دانشجوی تاریخ اگر جامعه‌شناسی تاریخی نداند نمی‌تواند تاریخ اجتماعی به معنی علمی کلمه بنویسد و تحقیق کند. جامعه‌شناسی تاریخی یک رشته بین تاریخ و جامعه‌شناسی است. و مباحث بسیار اساسی هم دارد. این درسها که درسهایی است که با نظریه و مبانی تئوریک سروکار دارد توی رشته

تاریخ مهجور و حاشیه نشین است و اساساً تفکر حاکم بر دیسپلین تاریخ در کشور با این مباحث گره نخورده. البته ما در این زمینه کمبودها و نارسایی‌هایی داریم که تاثیر در این فاصله و تاخر معرفت‌شناسی علمی ما نسبت به جهان دارد از آنها نباید غافل بود.

نظر شما در باب شکل‌گیری تشکل‌های تاریخ در جهت حل مسایل این رشته چیست. آیا امکان مقایسه‌ای با دیگر کشورها وجود دارد؟

متأسفانه ما هنوز در ایران انجمن تاریخ ایران یا انجمن مورخان ایران نداریم در حالی که در کشورهای دیگر انجمن تاریخ وجود دارد. برای اینکه علم در یک جامعه پیشرفت کند حتماً نهادهایی لازم دارد. نهادهای رسمی هم کافی نیست یعنی صرفاً دانشگاه و گروه تاریخ برطرف‌کننده این نیازها و پاسخ‌دهنده این احتیاجات نیست. ما باید نهادسازی کنیم نهادهای مدنی آزاد و خودجوش که در این نهادها اهل تاریخ بتوانند با هم تبادل نظر کنند و بطور آزاد فعالیت کنند. سطح و عمق دانش تخصصی تاریخ در ایران رشد کند و هم آگاهی و خودآگاهی تاریخی جامعه هم بالا رود یعنی تاریخ امروز رشته‌ای نیست که مساله گروه خاصی باشد امروز دانش تاریخ با هستی اجتماعی و موجودیت ملی جوامع گره خورد. البته در این زمینه هم متأسفانه ما با مشکلات زیادی روبه‌رو هستیم و تاریخ مهجور است یعنی در سطح نهادی و در سطح سیستم سیاسی. چون تاریخ در پروسه تصمیم‌گیری‌های ملی جایگاهی ندارد همچنین بقدری تحقیر می‌شود که گویی وقتی می‌خواهند برای مدارس کتاب درسی بنویسند احتیاجی به تخصص ندارد و هرکسی می‌تواند بنویسد. البته خود اهل تاریخ هم مسئولیت دارد یعنی نکوشیده‌اند در عمل از این احساس نیاز را ایجاد کنند این دو طرفه است. خود اهل تاریخ‌اند که باید نشان دهند که معرفت تاریخی و دانش تاریخ یک ضرورت و نیاز است و غیر قابل اجتناب. اهل تاریخ است که با فعالیت خودش نشان می‌دهد که تاریخ چه حرفی برای گفتن دارد. در بسیاری از زمینه‌ها که اساساً زمینه‌های اصلی اهل تاریخ و رشته تاریخ است می‌بینیم که اهل تاریخ و رشته تاریخ غائب است و تاریخ عملاً با کم‌کاری و بی‌کاری تبدیل

می‌شود به یک علم مهمل و فرسوده و عتیقه‌ای و علمی که اساساً علم بودنش زیر سوال است. یکی از درس‌هایی که امروز در میان محصلان ما جزء درس‌های منفی و ناخوشایند است درس تاریخ است. ما در بحث‌های مختلفی که امروز در جامعه داریم مثل شکاف‌های سنت و مدرنیته بحث گسست نسل‌ها بحث، روابط بین اقوام مختلف در ایران، بحث زن و جنسیت، طبقات اجتماعی مختلف در جامعه یعنی هیچ بحث اجتماعی و فکری و فرهنگی و تمدنی و سیاسی و اقتصادی و نظامی و گروهی و طبقاتی نیست که با تاریخ ارتباط دارد و تاریخ و اهل تاریخ در آنجا باید حاضر باشند اما حاضر نیستند. آیا این ناشی از محافظه‌کاری است که تاریخ تولید می‌کند. تاریخ رشته‌ای است که ژنوسی و دو چهره‌ای است هم چهره محافظه‌کار دارد و هم چهره رادیکال. تاریخ بسته به اینکه چگونه به آن پرداخته شود هم می‌تواند یک رشته بشدت واپس‌گرا و محافظه‌کار و عامل تحجر و تصلب و اسارت باشد و هم در عین حال می‌تواند یک رشته آزادی‌بخش و تحول‌آفرین باشد. بستگی دارد که با تاریخ چگونه مواجه شویم. اگر تاریخ قرار است معرفت‌رهایی بخش باشد و در خدمت تحول جامعه قرار بگیرد عالمان تاریخ باید با عمل خودشان که همان عملشان و گفتار و دیدگاه‌هایشان است. فهم خود گروه‌های تاریخ، اساتید و اهل تاریخ را نباید فراموش کرد. بهر حال امیدوارم که با تلاشی که شروع کردید و نامی که بر این نشریه گذاشتید که البته اولین کار نیست بتواند منجر به یک تحول و نوسازی در رشته تاریخ شود. فکر می‌کنم که مردم ما به تاریخ علاقمندند چون به کتابهای تاریخ توجه می‌شود و تیراژی که کتابهای تاریخ دارد خوب است. توده مردم البته کتابهای تخصصی نمی‌خوانند و عجیب نیست که کتابهای محققانه چاپ شود و کم به فروش رود اما کتابهای خاطرات و عامه‌پسندی که مردم دوست دارند بخوانند مثل ذبیح‌الله منصوری، باستانی پاریزی پاسخی است به نیاز افراد علاقمند به تاریخ. اینها نشانگر این است که جامعه ما آمادگی دارد و مخاطب خوبی می‌تواند برای رشته تاریخ باشد. برخلاف جامعه‌شناسی، تاریخ مشکل مخاطب ندارد اما باید حربه خوبی در سطح عمومی داشته باشد. در کنار تخصصی که پایه و مبنای اصلی کار است برای تحول دانش تاریخ و ایجاد یک تاریخ نو.

## آموزش در دو قرن اول

مریم ثقفی\*

### چکیده

علم مهمترین و بزرگترین رکن فرهنگ و تمدن است و در کنار آن تعلیم و تربیت وسیله انتقال فرهنگ و علم و تجربه از نسلی به نسل دیگر می‌باشد، به همین دلیل در طول تاریخ، جوامع بشری توجه خاصی به تعلیم و تربیت داشته‌اند.

از طریق آموزش کودکان از یک طرف، آداب و سنن به نسل بعدی انتقال می‌یابد و از طرف دیگر افراد کار آزموده برای بدست گرفتن مشاغل مهم کشور پرورش می‌یابند.

در ایران، از دوره باستان، تعلیم و تربیت جایگاه ویژه‌ای در جامعه داشت و به همین منظور نهادهای آموزشی بسیاری در نقاط مختلف تاسیس شده بود، اما طبقاتی بودن جامعه ایران، مانع از آموزش تمام افراد می‌شد و فقط طبقه‌ای خاص قادر به تحصیل بودند. پس از اسلام، تعلیم و تربیت برای کل مردم آزاد شد و از آنجا که دین اسلام توجهی خاص به آموزش دارد، در نتیجه موجب تحول و جهش علمی عظیمی در ایران پس از اسلام گردید.

در این مقاله تعلیم و تربیت و گسترش علوم در دو قرن اول ایران اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

**کلید واژه :** علم، اسلام، ایران، تعلیم و تربیت، نهاد آموزش

\* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی / دانشگاه تربیت مدرس



### آموزش در اسلام

پیامبر اسلام ( ص ) از آغاز توجه خاصی به تعلیم و تربیت داشت. تعلیمات وی گاهی به صورت احکام حقوقی و گاهی به صورت مباحث اخلاقی مطرح می‌شد. مسجدالنبی، نخستین آموزشگاه علوم از زمان پیامبر ( ص ) بود. بعد از ایشان امامان ( ع ) نیز، عنایت خاصی به آموزش داشتند، تا جایی که در زمان امام صادق ( ع ) تعداد راویان موثق به چهار هزار رسید.

روش پیامبر ( ص ) برای تعلیم و آموزش، بصورت‌های :

تلاوت قرآنی - خطابه و موعظه - اعزام معلم و مبلغ به اطراف و ارسال نامه و مکاتبه و روش عملی یا اسوه‌ای بود.

در مکتب امام صادق ( ع ) در تمام رشته‌های علوم که هر کدام به نحوی در رشد فردی و اجتماعی افراد جامعه موثر بودند، تتبع و بحث صورت می‌گرفت و امام برای هر یک از شاگردان خود وظیفه‌ای خاص تعیین کرده بود و هر یک در رشته‌ای خاص تخصص داشتند. به علاوه امام صادق ( ع ) مسائل علمی و تجربی را نیز مطرح می‌کرد، بسیاری از بزرگان علم مانند جابر بن حیان از شاگردان ایشان بودند.

مجالس درس امام صادق ( ع ) بیشتر در مسجد برگزار می‌شد و شاگردان آن حضرت هم طبق سنت، اغلب در مسجد حلقه‌های درس تشکیل می‌دادند.

شاگردان ایشان نیز پس از یادگیری و کسب تجربه‌های لازم می‌توانستند، حلقه‌های کوچک درسی تشکیل داده و به تعلیم دیگران بپردازند.

روشهای امام در تدریس عبارت بودند از :

الف - احتجاج و مناظره

ب- روش استدلالی و تحلیلی

در عصر خلفای راشدین و پس از آن در دوره حکومت امویان، مساجد بزرگ که عنوان جامع داشت، در مراکز بلاد اسلامی ساخته شد. در این مساجد، علاوه بر

مسائل دینی به مسائل علمی نیز می‌پرداختند.

مراکز مشهور آموزش اسلامی این دوره عبارت بودند از :

۱ - مسجد النبی در مدینه

- ۲ - مسجد الحرام در مکه
- ۳ - جامع بصره
- ۴ - جامع کوفه
- ۵ - جامع اصفهان
- ۶ - جامع عمر در مصر
- ۷ - مسجد الاقصی و قبه الصخره در بیت المقدس
- ۸ - جامع اموی دمشق
- ۹ - جامع زیتونه در تونس
- ۱۰ - جامع قیروان در مراکش [۱].

امام صادق (ع) پایه گذار و تنظیم کننده رشته‌های مختلف حدیث و روایت بوده‌اند و بیش از چهار هزار نفر از پیشگاه ایشان کسب دانش کرده‌اند. اصول چهار صد گانه حدیث و معارف اسلامی که یگانه منبع اصلی کتاب‌هایی چون :

کافی تالیف شیخ کلینی - من لا یحضره الفقیه تالیف ابن بابویه - تهذیب و استبصار تالیف شیخ طوسی است، محصول مستقیم شاگردان با کفایت امام صادق (ع) می‌باشد.

زمان آموزش در مساجد، بعد از فراغت از انجام مراسم عبادی مانند نماز صبح و بویژه ظهر و عصر بود. در مسجدها محلی بنام شبستان وجود داشت که هم برای برگزاری مراسم عبادی و هم تدریس استفاده می‌شد. در مسجدهای بزرگ، رواقها و اطاقهای زیادی وجود داشت و هر قسمت به استادی متعلق بود.

مجلس درس یا حلقه درس برخی استادان از اهمیت بیشتری برخوردار بود، به گونه‌ای که حضور در آن جلسات برای طلاب و دانش پژوهان مایه افتخار بود. امکان داشت در مسجدهای درجه یک، روزانه دهها حلقه (مجلس درس) تشکیل شود ولی در مسجدهای درجه دو و سه معمولاً بیشتر از یک جلسه درس تشکیل نمی‌شد.

رسم حلقه مساجد از زمان پیامبر اسلام (ص) پدید آمد. به این طریق که پیامبر(ص) هنگام جواب به سوالات پیروان خویش، در مسجد مدینه می‌نشستند و مردم بر گرد ایشان حلقه می‌زدند و سخنان ایشان را می‌شنیدند و حفظ می‌کردند [۲].

از مراکز دیگر آموزش و پرورش می‌توان به بیمارستان‌ها و رباط‌ها اشاره نمود. رباط‌ها نام مواضعی بوده است که پارسایان و صوفیان برای عبادت در آنجا گرد می‌آمدند و معمولاً این رباط‌ها را در حدود و مرزهای بلاد اسلامی می‌ساختند تا در زمان نیاز، به حمایت شهرهای اسلامی بپردازند [۳].

موادی که در مسجدها تدریس می‌شد :

قرآن - حدیث - تفسیر - فقه ( قوانین شرع ) - اصول دین و بعدها نیز دانش‌هایی که بتوانند به مواد یاد شده کمک کنند، مانند صرف و نحو عربی، منطق و ادبیات عرب تدریس می‌شد [۴].

از مراکز دیگر آموزشی می‌توان، مدرسه خلافتی را نام برد که این مدارس در دربار خلفا تشکیل می‌شدند و افراد را برای آموزش عالی و به منظور خدمت به دستگاه حکومتی آماده می‌کردند. همچنین می‌توان به محافل ادبی و مجالس وعظ نیز اشاره کرد که این محافل در تالارهای ادبی و به گرد خلفا و ملازمان آنها تشکیل می‌شدند، پژوهشگران نامور در این محافل جمع می‌شدند و در باره مباحث مختلف به بحث و تبادل نظر می‌پرداختند.

این محافل در زمان عباسیان و به ویژه در دوره خلافت هارون الرشید به اوج فعالیت خود رسیدند [۵].

در روزگار اموی نشست‌های ادبی ساده‌تر بود. اما پس از روی کار آمدن دولت عباسی تالارهای ادبی به مفهوم واقعی اهمیت خود رسیدند و دیدارها و نشستهای منظم نه تنها در کاخهای خلیفگان که در کاخهای وزیران نیز انجام می‌پذیرفت.

با مطالعه در باره این تالارهای ادبی، خواننده می‌تواند شکوه و اهمیت این نشست‌ها را که نمودار کامیابی و گستردگی فرهنگ آن دوره بود را تصور کند [۶].

علاوه بر موارد فوق در برخی مسجدها برای آموزش الفبا و قرآن مجید، مراکزی جداگانه بنام مکتبخانه دایر شد. این مراکز بوسیله مکتب‌دار اداره می‌گشت.

مکتب دارها در محل کارشان به کودکان نیز آموزش می‌دادند. کودکان پیش از سن پنج سالگی و زمانی که از عهده شستشو و طهارت خود برمی‌آمدند به مکتب سپرده می‌شدند. مدت تحصیل بر پایه سن، توانایی مالی و استعداد افراد متفاوت بود و بیشتر در پانزده سالگی این دوره تحصیلی پایان می‌یافت [۷].

کودکان در این مکتبها شهریه اندکی می‌پرداختند. در این مکان، نوعی خط حساب که از واژه‌های کوتاه شده عربی و شاید از روی نشانه‌های پهلوی بود به کودکان آموخته می‌شد که به آن خط سیاق می‌گفتند.

برخی از مواد مشترک تدریس شده در مکتبخانه‌ها را چنین یاد کرده‌اند :  
صد کلمه از حضرت امیر (ع) به عربی و فارسی - گلستان سعدی - دیوان حافظ - پندنامه عطار - موش و گربه عبید زاکانی - امثله - صرف میر و حلیه المتقین [۸].

در ایران نیز مکتبخانه وجود داشت، این مکتبها در ایران در دوره عباسیان به اوج رشد و توسعه خود رسید. در تمام نقاط و در تمام محلات مسکونی ایران مکتبخانه‌ها دایر بود. در این مکتبخانه‌ها بتدریج کودکان غیر مسلمان نیز راه یافتند.

نظام مکتبها دارای تشکیلات واحد مرکزی نبود. این مکتبخانه‌ها در ایران تا بعد از جنگ جهانی دوم با وجود توسعه مدارس جدید به فعالیت خود ادامه می‌دادند.

به نظر می‌رسد که در زمان حکومت متوکل عباسی بود که از ورود کودکان غیر مسلمان به مکتبخانه‌ها جلوگیری شد. اما این ممنوعیت زمان طولانی ادامه نداشت [۹].

مساجد نیز در این دوران در اکثر شهرهای مهم مانند بخارا، نیشابور، بلخ و شهرهای دیگر تاسیس شد و در آنجا مدرسان بکار تعلیم و تربیت مشغول شدند [۱۰].

بعدها به تدریج مدارس نیز برای آموزش علوم مختلف ساخته شد که به تدریج در شهرهای مختلف گسترش یافت.

این مدارس بتدریج مرکز تدریس و بحث گردید و حوزه‌های درسی آنها شامل :  
فلسفه و علوم ریاضی چون حساب و هندسه و هیئت - علوم ادبی چون عروض و قافیه و لغت و امثال و شعر و علوم دینی مانند تفسیر، حدیث، فقه و مقدمات اصول بود [۱۱].

در نشر علوم در تمدن اسلامی، ایرانیان تاثیر بسزایی داشتند زیرا :

- ۱- ایرانیان اهل بحث و نظر بودند.
  - ۲- ایرانیان در دستگاه حکومت راه یافتند و توجه خلفای عباسی را به علم و ادب و حمایت از دانشمندان جلب نمودند.
  - ۳- ایرانیان پیش از اسلام با علوم مختلف از قبیل فلسفه و ریاضیات و طب آشنایی داشتند و پس از شروع نهضت ترجمه در عهد اسلامی، قسمت بزرگی از کتابها توسط ایرانیان به زبان عربی ترجمه شد.
- به همین دلیل از سال ۱۳۲ ق با تشکیل دولت عباسی با کمک ایرانیان و با توجه به دخالت ایرانیان در امور حکومتی، ترویج علوم و فنون تحت تاثیر محیط ایرانی قرار گرفت [۱۲].

#### آغاز گسترش علم در اسلام

در بین خلفا و امرای اموی، دو تن به علت علاقه و پایبندی به علم و دین استشنا شده‌اند. نخست، خالد بن یزید، امیرزاده اموی، که در منابع عربی به عنوان نخستین عرب اصیلی یاد شده که در حوزه‌های گوناگون علوم طبیعی به ویژه کیمیاگری، به فعالیت پرداخته است [۱۳]. خالد را به سبب توجهش به علوم، حکیم آل مروان لقب داده‌اند و گفته‌اند که او بعد از وفات برادر خود معاویه ثانی متوقع خلافت بود لیکن مروان بن الحکم بر او غلبه یافت و خلافت را در دست گرفت. چون خالد از خلافت مایوس شد، متوجه علوم گردید .

در این ایام علم کیمیا در اسکندریه بسیار مورد توجه بود و خالد گروهی از علمای آن شهر و از آنجمله به مریانوس فرمان داد تا علم کیمیا را به وی بیاموزد و چون آن علم را آموخت به نقل آن بعربی فرمان داد.

خالد به علم نجوم هم رغبت داشت و در تهیه کتب و آلات نجومی، مقداری از اموال خود را صرف کرد و گویا کتبی از نجوم در دوره او ترجمه شده است.

صاعد اندلسی، مورخ قرن پنجم، از خالد بن یزید به عنوان کیمیاگر و پزشک برجسته یاد می‌کند و از میان خلفای عباسی، منصور را دوستدار فلسفه و نجوم و

فقه معرفی می‌نماید. به نظر او عامل اصلی پیدایش نهضت ترجمه در جهان اسلام مامون، خلیفه عباسی است [۱۴].

شخص دوم، عمر بن عبد العزیز، خلیفه اموی است که خیلی عادل و دیندار بود. به استثنای دو شخص فوق، از طرف خلفای اموی توجهی به علوم و عدالت اجتماعی نمی‌شد. در این عهد، سازمان منظم و مستقلی برای تعلیم و تربیت پدید نیامد. مردم فرزندان خود را برای تعلیم قرآن و نوشتن خط به مساجد می‌فرستادند [۱۵].

نخستین مرکز فرهنگی در جهان اسلام که ایرانیان در تاسیس و رونق آن نقش داشتند، بیت الحکمه (خانه دانش) در بغداد بود. بیت الحکمه به دستور مامون خلیفه عباسی، در بغداد تاسیس گردید [۱۶].

بیت الحکمه برای مطالعه کنندگان دارای وسایل کار و جای مطالعه بوده است. عده بسیاری در این مرکز به ترجمه کتاب مشغول بوده‌اند، این مرکز تا حمله مغولان به بغداد (۶۵۶ ق) دایر بوده است [۱۷].

مأمون، سلطانی خردمند بود، او پس از پشت سر گذاشتن گرفتاریهای آغاز حکومتش، در بغداد مستقر شد، جنبش معتزله مورد لطف و عنایت او قرار گرفت. این جنبش متشکل از مسلمانانی بود که معتقد بودند دین را با استدلال‌های عقلی می‌توان بر پا داشت.

آنان شیوه‌های استدلال خود را بر روش‌هایی مبتنی کردند که نخست مورد استفاده فیلسوفان یونان و اسکندریه قرار گرفته بود [۱۸].

در این عهد که دوره کمال تمدن اسلامی در ایران و عصر ظهور افکار و آرای مختلف علمی و فلسفی شمرده می‌شود، درعالم علم، افراد بزرگ و نامداری چون محمد بن جریر طبری، محمدبن زکریا، ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، ابونصر عراقی، ابوریحان بیرونی، ابن مسکویه و نظایر ایشان و در ادب فارسی افرادی از قبیل رودکی، دقیقی، فردوسی و امثال آنان پا به عرصه وجود نهادند [۱۹].

در مقدمه کتاب ابن خلدون آمده است که دانش بشر به ۲ قسم است :  
علوم نقلی که به امور شرعی و سنت می‌پردازد و علوم عقلی که شامل حکمت و فلسفه است. ابن خلدون در ادامه می‌گوید که ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که به علوم

عقلی اهمیتی عظیم می‌دادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود و هم گویند که این علوم پس از غلبه اسکندر بر ایران، به یونانیان رسید [۲۰].

### نهضت ترجمه

در بیت الحکمه، کتابهای بسیاری در دوره مامون ترجمه شد :  
از یونان کتابهای طب و نجوم و جغرافی و فلسفه، از هند کتابهای طب و نجوم و رزم نامه و ریاضی ، از سریانی ، کتابهای فلسفه و منطق و از ایران کتابهای تاریخ و طب و نجوم و غیره.

حنین بن اسحاق را یکی از مهمترین مترجمین بیت الحکمه می‌دانند که لغت یونانی را در بیزانس آموخته بود. او آثار ارسطو و کتاب جالینوس را به عربی ترجمه کرد [۲۱].

خاندان ماسرجیس یا (ماسرجویه)، کتاب کناش اهرن القس ، طبیب و فیلسوف یونانی را در ۳۰ مقاله از سریانی به عربی در آوردند.

خاندان بختیشوع که از پزشکان نسطوری ایران بودند، برخی از کتب یونانی را به لغت عربی در آوردند. ابن المقفع ، نویسنده و مترجم قرن دوم بود که کتب تاریخی و ادبی پهلوی را به عربی ترجمه کرد، کتابهای ترجمه شده توسط وی را بسیار زیاد عنوان کرده‌اند به نحوی که کتب ادب صغیر و ادب کبیر را برخی ترجمه و بعضی دیگر تالیف او می‌دانند.

خاندان نویخت، کتب نجوم را از پهلوی بعربی ترجمه کردند. عمر بن فرخان نیز از مترجمین کتب نجوم بود. ابوالحسن علی بن زیاد التمیمی نیز کتاب زیج شهریار را از پهلوی بعربی ترجمه نمود [۲۲].

طب از جمله علوم بود که منصور خلیفه عباسی بدان توجه بسیار داشت، به همین دلیل چندین کتاب در طب در دوره او ترجمه شد. رواج علوم نجوم و رصد و بکارگیری آلات رصد نیز از دوره منصور رونق یافت.

فلسفه و منطق نیز در دوره هارون الرشید مورد توجه قرار گرفت، در زمان وی کتاب اقلیدس برای اولین بار و همچنین کتاب مجسطی بطلمیوس بعربی ترجمه شد. ابن ندیم در کتاب خود نام مترجمین ایرانی آن دوره را چنین بیان داشته است:

عبدالله ابن مقفع، خاندان نوبختی، موسی و یوسف فرزندان خالد، علی ابن زیاد تمیمی، حسن ابن سهل، احمد ابن یحیی معروف به بلاذری، جبله ابن سالم، اسحاق ابن یزید، محمد ابن جهم برمکی، هشام ابن قاسم، موسی ابن عیسی، زادویه پسر شاهویه اصفهانی، محمد ابن بهرام ابن مطیار اصفهانی، بهرام ابن مردانشاه، عمر ابن فرخان [۲۳].

از کتابهای فارسی ترجمه شده در این دوره می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: خدای نامه، آیین نامه (کتابی شامل تاریخ، آیین جنگ، آیین فرمانروایی و ورزش‌های مختلف مانند چوگان و اسب‌سواری)، تاج‌نامه (در آیین مملکت‌داری)، نامه تنسر، داستان بهرام چوبین، کلیله و دمنه، کتب طب، نجوم، فن مساحی، اندرزنامه و پندنامه، عهدها و کتب دیگر.

کتاب‌های نجوم و ستاره‌شناسی توسط خاندان نوبختی و پسران خالد و علی تمیمی و حسن ابن سهل و کتب ادب و تاریخ و منطق توسط ابن مقفع و افسانه‌های باستانی و ادب اخلاقی توسط بلاذری و سالم ترجمه گردیدند. به گفته ابن ندیم، اسحاق ابن علی سلیمان، کتابی در دام پزشکی و زادن فرخ نیز کتابی در جغرافی ترجمه کرده است.

یاقوت حموی می‌گوید، محمد پسر مرزبان معروف به ابوعباس دمیری بیش از پنجاه کتاب را از زبان فارسی به عربی ترجمه کرده است، همچنین ابن ندیم در مورد، عمر فرخان می‌گوید که وی از علمای نجوم و ریاضی و موسیقی بوده و تفسیری بر کتاب بطلمیوس نوشته است [۲۴].

در زمینه کتب تاریخی که در ابتدا بیشتر مربوط به غزوه‌های نبوی می‌شد، اولین کتاب در سال ۱۲۴ قمری و توسط محمد بن مسلم زهری نگاشته شد. پس از او، محمد بن اسحاق و واقدی به نوشتن کتابهای مغازی و فتوح ادامه دادند. قدیمیترین کتاب تاریخ عمومی، متعلق به یعقوبی است و مهمترین کتاب تاریخ جهان را طبری نگاشته است.



بطور کلی شمار کتب تاریخی و غیر تاریخی و کتب ترجمه شده در این دوره بسیار زیاد است، همچنین تنوع کتاب‌های ترجمه یا نگاشته شده این دوره نیز قابل تامل است.

تعداد کتب ترجمه شده در این دوران چنان زیاد بود که حتی امروز هم شمار ترجمه‌های آثار ارسطو و شرح‌های آن به زبان عربی از تعداد ترجمه‌های آثار ارسطو به زبان‌های دیگر بیشتر است.

### کتابخانه

نخستین کتابخانه عمومی تاریخ اسلام در بیت الحکمه تاسیس شد، در این کتابخانه، کتابهای متنوعی وجود داشت. کار ترجمه و استنساخ نیز در این مرکز انجام می‌شد [۲۵].

از کتابخانه‌های مهم این دوران می‌توان به کتابخانه‌های زیر اشاره نمود :

۱- کتابخانه ابوالوفای همدانی که در قرن دوم در همدان تاسیس شده است

۲- کتابخانه حسن بن موسی نوبخت

۳- کتابخانه نوح بن منصور سامانی که ابن سینا شرحی از آن کتابخانه داده است .

۴- کتابخانه شاپور بن اردشیر در بغداد

۵- کتابخانه رستم بن علی بن شهریار در طبرستان

۶- کتابخانه صاحب بن عباد در ری

۷- کتابخانه عضدالدوله و عمادالدوله در شیراز

۸- کتابخانه بهاء الدوله دیلمی [۲۶].

### تمدن اسلامی

اختلاط نژادهای مختلف در دوره خلفا، نوعی تعلیم و تربیت ترکیبی بوجود آورد که خصوصیات و ویژگیهای بیشمار داشت. این آموزش شامل فرهنگ ایران، عربی، یونانی، هندی، مصری، سریانی و رومی بود.

اوج عصر طلایی تمدن اسلامی و پیشرفت علوم در جهان اسلام، مربوط به دوران مامون عباسی است. در این دوران ایرانیان و مسلمانان در علوم مختلف و در آموزش

و همچنین نگارش و ترجمه کتاب پیشرفت بسیاری کردند. اما پس از مامون، در دوران معتصم، نفوذ ایرانیان کاسته شد و قدرت ترکان افزایش یافت. از زمان این خلیفه سیر انحطاط عباسیان آغاز شد. علیرغم این وقایع تا قرن پنجم، گسترش و پیشرفت علوم در سرزمین‌های اسلامی و ایران همچنان ادامه داشت.

### نتیجه

در دوره صدر اسلام، تعلیم و تربیت در عربستان از طریق مساجد، صورت می‌پذیرفت، اما این آموزش در دوره خلفای اموی با رکود مواجه گشت، اما پس از دوره خلفای اموی و با آغاز حکومت عباسیان، تاسیس مراکز آموزشی، ترجمه کتابهای علمی و تعلیم و تربیت رواج یافت، به طوری که در قرن چهارم آموزش و علم در جهان اسلام به اوج خود رسید.

در ایران، پس از روی کار آمدن اسلام، بدلیل اینکه، آموزش برای همه طبقات امکان‌پذیر گشت، نهضت علمی عظیمی در ایران اسلامی ایجاد شد که در قرن چهارم و پنجم به اوج دورانی طلایی خود رسید.

دانشمندان مختلفی پرورش یافتند، علوم گسترش یافت، کتابهای بسیاری ترجمه شد. و تعلیم و تربیت نیز همگانی شده و در اختیار عموم قرار گرفت و موجب تحول جامعه ایران گشت.

### پی نوشت :

- ۱- سید حسین حر ، « نقش مسلمانان در پیدایش مدارس تا پایان قرن پنجم هجری » ، مجله آینه پژوهش ، ش ۸۷ ، مرداد و شهریور ۱۳۸۳
- ۲- ذبیح الله صفا ، « آموزشگاههای ایران اسلامی » ، ش ۵ و ۶ ، سال ۱۱
- ۳- علی اصغر حلبی ، تاریخ تمدن اسلام ، تهران ، چاپ و نشر بنیاد ، ۱۳۶۵ ، چ ۱ ، ص ۳۷۰
- ۴- محمد علی ضمیری ، تاریخ آموزش و پرورش ایران و اسلام - شیراز ، ساسان ، ۱۳۸۰ ، چ ۸ ، ص ۱۱۲
- ۵- امان الله صفوی ، تاریخ آموزش و پرورش ایران ، تهران ، رشد ، ۱۳۸۳ ، ص ۴۸

- ۶- احمد شلبي ، تاريخ آموزش در اسلام ، ترجمه محمد حسين ساکت ، تهران ، نگاه معاصر ، چ ۱ ، ص ۹۸
- ۷- محمد علي ضميری ، همان ، ص ۱۱۳
- ۸- همان ، ص ۱۱۲
- ۹- کمال درانی ، تاريخ آموزش و پرورش ايران قبل و بعد از اسلام ، تهران ، سمت ، ۱۳۸۵ ، چ ۷ ، ص ۶۷
- ۱۰- مرتضی راوندی ، سير فرهنگ و تاريخ تعليم و تربيت در ايران و اروپا ، تهران ، ۱۳۶۷ ، چ ۲ ، ص ۷
- ۱۱- علي سامی ، « سير دانش و فرهنگ ايران در ادوار مختلف بعد از اسلام » ، مجله هنر و مردم ش ۱۲۶ ، فروردين ۱۳۵۲ ، ص ۳۵
- ۱۲- ذبيح الله صفا ، تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي ، تهران ، اميرکبير ، ۱۳۵۶ ، چ ۴ ، ص ۳۶
- ۱۳- فواد سزگين ، تاريخ نگارشهاي عربي ، ترجمه سعيد فيروز آبادی ، تهران ، ۱۳۸۰ ، چ ۴ ، ص ۱۵۹
- ۱۴- صاعد اندلسی ، التعريف بطبقات الامم ، تصحيح غلامرضا جمشيد نژاد ، اول ، تهران ، ميراث مکتوب ، ۱۳۷۶ ، چ ۱ ، ص ۷۳
- ۱۵- حسين سلطان زاده ، تاريخ مدارس ايران ، تهران ، آگاه ، ۱۳۶۴ ، چ ۱ ، ص ۵۴ - ۵۵
- ۱۶- مهدي فرشاد ، تاريخ علم در ايران ، تهران ، اميرکبير ، ۱۳۶۶ ، ج ۲ ، ص ۸۰۸
- ۱۷- پيشين ، ص ۷۰
- ۱۸- کالين.ا. رنان ، تاريخ علم کمبريج ، ترجمه حسن افشار ، تهران ، مرکز ، ۱۳۷۱ ، چ ۲ ، ص ۲۸۶
- ۱۹- کمال درانی ، همان ، ص ۵۸ و ۵۹
- ۲۰- عبد الرحمن ابن خلدون ، مقدمه ابن خلدون ، ترجمه محمد پروين گنابادی ، تهران ، علمی و فرهنگي ، ۱۳۸۲ ، چ ۱۰ ، ج ۲ ، ص ۱۰۰۲ - ۸۸۴

- ۲۱- عبدالحسین زرین کوب ، کار نامه اسلام ، تهران امیرکبیر ، ۱۳۸۷ ، چ ۱۳ ، ص ۴۸
- ۲۲- ذبیح الله صفا ، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی ، ص ۶۰
- ۲۳- محمد محمدی ، فرهنگ ایرانی و تاثیر آن در تمدن اسلام و عرب ، تهران ، پیمان ، ۱۳۲۳ ، ص ۱۲۰
- ۲۴- همان ، ص ۱۲۴
- ۲۵- جرجی زیدان ، تاریخ تمدن اسلام ، ترجمه علی جواهر کلام ، تهران ، امیرکبیر ، ۱۳۷۲ ، چ ۷ ، ج ۴ ، ص ۶۳۱
- ۲۶- رکن الدین همایونفرخ ، « تاریخچه کتاب و کتابخانه در ایران » ، مجله هنر و مردم ، ش ۵۰ ، سال ۱۳۴۵

#### کتاب نامه

#### الف - کتاب

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون ، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی ، ۱۳۸۲ ، چ ۱۰ ، ۲ جلد
- اندلسی ، صاعد ، التعریف بطبقات الامم ، تصحیح غلامرضا جمشید نژاد ، تهران ، میراث مکتوب ، ۱۳۷۶ ، چ ۱
- حلبی ، علی اصغر، تاریخ تمدن اسلام، تهران ، چاپ و نشر بنیاد ، ۱۳۶۵ ، چ ۱
- درانی، کمال ، تاریخ آموزش و پرورش ایران قبل و بعد از اسلام ، تهران ، سمت، ۱۳۸۵ ، چ ۷
- راوندی، مرتضی ، سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا ، تهران ، ۱۳۶۷ ، چ ۲
- رنان، کالین، تاریخ علم کمبریج ، ترجمه حسن افشار ، تهران ، مرکز ، ۱۳۷۱ ، چ ۲
- زرین کوب ، عبدالحسین ، کارنامه اسلام ، تهران ، امیرکبیر ، ۱۳۸۷ ، چ ۱۳
- زیدان، جرجی ، تاریخ تمدن اسلام ، ترجمه علی جواهر کلام ، تهران ، امیرکبیر ، ۱۳۷۲ ، چ ۷ ، ۵ جلد

سزگین، فواد، تاریخ نگارشهای عربی، ترجمه سعید فیروز آبادی، تهران، ۱۳۸۰،  
جلد ۴

سلطانزاده، حسین، تاریخ مدارس ایران، تهران، آگاه، ۱۳۶۴، چ ۱  
شلیبی، احمد، تاریخ آموزش در اسلام، ترجمه محمد حسین ساکت، تهران، نگاه  
معاصر، چ ۱

صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، چ ۴  
صفوی، امان الله، تاریخ آموزش و پرورش ایران، تهران، رشد، ۱۳۸۳  
ضمیری، محمد علی، تاریخ آموزش و پرورش ایران و اسلام، شیراز، ساسان،  
۱۳۸۰، چ ۸

فرشاد، مهدی، تاریخ علم در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶، ۲ جلد  
محمدی، محمد، فرهنگ ایرانی و تاثیر آن در تمدن اسلام و عرب، تهران، پیمان،  
۱۳۲۳

#### ب - مقالات

حر، سید حسین، «نقش مسلمانان در پیدایش مدارس تا پایان قرن پنج هجری»،  
مجله آینه پژوهش، ش ۸۷، مرداد و شهریور ۱۳۸۳  
سامی، علی، «سیر دانش و فرهنگ ایران در ادوار مختلفه بعد از اسلام»، مجله  
هنر و مردم، ش ۱۲۶، فروردین ۱۳۵۲  
صفا، ذبیح الله، «آموزشگاه‌های ایران»، ش ۵ و ۶، سال ۱۱  
همایونفرخ، رکن الدین، «تاریخچه کتاب و کتابخانه در ایران»، مجله هنر و  
مردم، ش ۵۰ و ۵۱، سال ۱۳۴۵

## پیدایش و گسترش خانقاه در ایران

هادی استهری\*

### چکیده

مقاله‌ی پیش رو در خصوص خانقاه و نحوه شکل‌گیری و گسترش آن در ایران می‌باشد. بیشتر این کانون‌های خانقاهی، از دیدگاه صوفیان، مرکزی بوده است برای امر تعلیم و تربیت اسلامی و تزکیه نفس نیز جایگاهی برای خویشتن‌شناسی و خدا‌یابی و خداشناسی. نخستین خانقاه صوفیان در محلی به نام رمله شام یا در جایی از عبادان و تاریخی در حدود سال صد و پنجاه هجری تأسیس گردیده است. شکل‌گیری خانقاه به صورت رسمی در ایران توسط ابوسعید ابو‌الخیر ۴۴۰هـ ق. در خراسان و شهر نیشابور در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم بوجود آمد. تصوف در دوره ایلخانان دارای اهمیت بسیار می‌باشد. اوج رواج و رونق تصوف و خانقاه‌سازی در این دوره می‌باشد. اما در عین حال در این دوره تصوف دچار ابتذال گردید. چه بسیار بودند شیوخ ریاکار، قدرت‌طلب، فرصت‌یاب و کامجویی که به گردآوری مال، دست‌زدن به اعمال ناشایست و دخالت ناروا در کار سیاست می‌پرداختند و آنچه می‌کردند نه در راه خالق و خلق، بلکه در راه منافع شخصی و دنیایی بود.

### مقدمه

تصوف یکی از جنبه‌های مهم و اصیل فرهنگ و تمدن اسلامی می‌باشد. صوفی با دوری‌گزیدن از تمایلات نفسانی و دنیوی، از طریق سیر و سلوک درونی، نفس را تصفیه و تزکیه می‌کند. تصوف از دیرباز مورد توجه مسلمانان قرار گرفته است. و علما

\* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام / دانشگاه تربیت مدرس

و دانشمندان و مشایخ فراوانی در مورد آن کتاب‌ها و رساله‌هایی نوشته‌اند. در کنار تصوف، عرفان، و زندگی بزرگان تصوف، آشنایی با کانون‌های خانقاهی و تاریخ تحولات آن بسیار مفید و با اهمیت می‌باشد. شاید در نگاه اول احساس شود تحقیق در خصوص خانقاه مهم و با اهمیت نباشد. اما اگر دانسته شود خانقاه و ساکنان آن چه کسانی هستند و در دوره اوج رواج تصوف و قدرت اقتصادی، خانقاه‌ها چه نقشی ایفا کرده‌اند بهتر به اهمیت موضوع پی می‌بریم. هنگامی که ابوسعید ابوالخیر در قرن پنجم نخستین خانقاه را به صورت رسمی و با برنامه‌های معین و مدون ایجاد نمود. باعث شد مکان‌های مشخصی ایجاد شود و مشایخ بزرگ متصوفه و مریدان آنان علاوه بر اجرای برنامه‌های ریاضت و مجاهدت و سیر و سلوک عرفانی، مجالس وعظ و تبلیغ و انتقال اندیشه‌های عرفانی برپا دارند. و در دوره اوج آیین تصوف برخی از خانقاه‌ها با داشتن تشکیلات وسیع و قدرت اقتصادی به صورت مسافرخانه‌ای رایگان درآمد که صوفیان مقیم و مسافر و حتی مردم عادی در آن به سر به برده و در آن از غذای رایگان نیز استفاده کنند. که خود باعث افزایش مریدان و رفت و آمد به خانقاه و آشنایی مردم عادی با تصوف و مفاهیم آن می‌شد و حتی باعث جذب آنان به آن مکان‌ها می‌شد. عده‌ای از مشایخ خانقاه‌ها بویژه در دوره اوج رونق تصوف و خانقاه‌ها دارای قدرت و نفوذ فراوان مادی و معنوی می‌شدند. که هم دارای مریدان بیشمار می‌شدند. و هم با فرمانروایان و رجال سیاسی ارتباط پیدا می‌کردند و مورد احترام و اکرام آنان قرار می‌گرفتند. و از سوی آنان تقویت مادی و تایید می‌شدند. و گاهی حتی در امور سیاسی و حکومتی دخالت می‌کردند. پس معلوم می‌شود که موضوع خانقاه و خانقاه‌نشینان مسئله‌ای مهمی بوده و در طول تاریخ نقش مهمی را ایفا کرده که بررسی سیر تحولات و فراز و فرود آن بهتر می‌تواند به روشن شدن نقش و اهمیت خانقاه و ساکنان آن کمک کند.

### تصوف چیست؟

در مورد تعریف مسلک تصوف و کلمه صوفی مطالب فراوانی وجود دارد. چنانچه به گفته هجویری " اندر تحقیق این اسم بسیار سخن گفته‌اند و کتب ساخته [۱]. هر عارف و هر محقق از زاویه خاصی بدان نگریسته و از آن تعبیری به دست داده است.

و به قول استاد جلال الدین همایی " باید دانست که اقوال و عبارات مشایخ صوفیه و بزرگان طریقت درباره تصوف باندازی است که اگر جمع کنند رساله یی بزرگ حاوی سخنان کوتاه و پر مغز و نخبه افکار پخته و سنجیده مردمان بزرگ فراهم میشود" [۲]. و به گفته سهروردی " اقوال مشایخ در معنی تصوف افزون آید بر هزار قول که نوشتن آن دشوار باشد اما این اختلاف در لفظ باشد نه معنی" [۳]. از این نظر برای تصوف تعریف جامع و مانعی وجود ندارد. و هیچ گونه حکم کلی درباره آن صادق نیست این اختلاف و تمایز بدان سبب است که برخی از صوفیان بزرگ در یک حالت خاص و لحظه معین نسبت به ذوق و وجدی که در آن حال و مقام منزل داشته اند جمله ای را در تعریف تصوف بیان کرده اند که در عین تفاوت با دیگران در محل و مقتضای خود صدق می کند. در واقع هر فرد صوفی بیانگر نوعی تصوف است [۴]. در این جا فقط برای نمونه به ذکر دو تعریف از اسرار التوحید اکتفا می کنیم. " شیخ ما گفت: هفتصد پیر از پیران طریقت سخن گفته اند، اول همان گفته است که آخر؛ عبارت مختلف بود و معنی یکی بود: التصوف ترک التکلف " جای دیگر می گوید که " شیخ گفت: گفته اند تصوف دو چیز است یک سو نگریستن و یکسان زیستن" [۵].



### شکل‌گیری خانقاه در ایران به صورت رسمی

منطقه خراسان از نظر عرفان و تصوف حائز اهمیت شایانی بود، زیرا برخی از پایه گذاران واقعی مسلک تصوف اسلامی از آنجا برخاسته بودند و سهم خراسان در تصوف بیش از سایر مناطق اسلامی بود، حتی عده‌ای از بزرگان تصوف بغداد و مراکز دیگر هم زاده و پرورده سرزمین خراسان بودند [۶]. در ابتدا به خانقاه‌های گروه کرامیان که از سلسله صوفیانی بودند که در بنای خانقاه‌های اولیه منطقه خراسان موثر بودند می‌پردازیم سپس به توضیح در مورد شیخ ابوسعید و خانقاه او که بعنوان مؤسس نظام خانقاه در همه جا معرفی شده می‌پردازیم.

### ابوسعید و خانقاه او

پیش از شروع بحث در مورد خانقاه ابوسعید که در شهر نیشابور قرار داشت. باید اشاره کرد که مسئله خانقاه سازی و دنبال کردن مباحث عرفانی در شهر نیشابور، بیش از شهرهای دیگر منطقه خراسان مورد توجه بود، زیرا نخستین حکومت ایرانی پس از اسلام، در آغاز قرن سوم در شهر نیشابور توسط طاهریان به وجود آمده و به سبب همین موقعیت، آن شهر مرکز حل و عقد امور منطقه خراسان و کانون مسئله علمی و فرهنگی اسلامی، از جمله مسئله عرفان و تصوف گردیده بود [۷]. نخستین خانقاه رسمی و دارای برنامه به ابوسعید ابوالخیر نسبت داده شده است [۸]. البته در زمان ابوسعید و پیش از او تعدادی خانقاه در نواحی خراسان به وجود آمده و به نام افرادی شناخته شده بود که از میان معروفترین آنها ( خانقاه صندوقی [۹] و خانقاه سلمی) [۱۰] است و نام صاحبان آنها هم در واژه خانقاه اضافه شده است. بدیهی است که چنین کانونی مرکزی وسیع و بزرگ نبود که با تشریک مساعی افراد بسیاری ساخته شده باشد یا فرمانروایی از محل اموال عمومی به ساختن آن فرمان داده باشد. تا در آن جا برنامه کامل خانقاهی اجرا گردد [۱۱]. اینک به شرح خانقاه ابوسعید، یعنی نخستین خانقاه می‌پردازیم. با توجه به این که نظام تصوف قبل از ابوسعید وجود داشته و مراکز تجمع صوفیه بنام دَویره قبل از او سابقه دیرینه‌ای دارد، با این همه، ابوسعید بعنوان مؤسس نظام خانقاه، همه جا معرفی شده است حال باید دید مفهوم این سخن چیست؟ [۱۲] قدیمی ترین جایی که درین باره بحثی شده در

سیاق عبدالغافر است که ترجمه فارسی آن این است: " او نخستین کسی است که خانقاه ها و نشستن در آن و لزوم ادب و طریقه و قیام و قعود در آن را بر آن گونه که تا روزگار ما جریان دارد، تأسیس کرده است" [۱۳]. و شمس تبریزی نیز در ضمن گفتاری داستانی نقل کرده و می گوید: " بوسعید جمعی را دید و هفته ای در حیرت ایشان بود، یکی از ایشان از وی چیزی خواست. بوسعید بزودی آن چیز را فراهم آورد و چون نزد شاه قبولی داشت، شاه به او گفت: موضعی بساز که این طایفه - که ایشان را پروای پختن و ساختن نیست، چیزی حاضر باشد، وقتی حاجتشان باشد."

بعد شمس تبریزی خود می افزاید: " خانقاه ساخته است جهت چنین قوم نه چنین اهل خانقاه که از غم لوت فراغت او ندارند." اشاره شمس تأیید دیگری است بر این که مقام بوسعید بعنوان مؤسس نظام خانقاه در نظر معاصران او نیز امری مسلم بوده است [۱۴]. زکریای قزوینی درباره او می نویسد: " و اوست که طریقت تصوف نهاد و خانقاه بنیاد کرد. سفره را روزانه دو بار بگستردی. رسوم و آداب صوفیان همه بدو منسوب است و همچنین دوری کردن از دنیا. پیران صوفی همگی شاگردان ابوسعیدند و آداب و رسوم ایشان، همه از پیامبر خدا (ص) به ایشان رسیده است" [۱۵]. در کتاب اسرار التوحید، تصویر ممتازی از ابوسعید به دست داده شده و با آنکه تمام آن مطالب نمی تواند مطابق با واقع باشد، در عین حال مقداری از آن می تواند، بو سعید و طرز تفکر روش تربیت او، و محیط زیستی و اطرافیان او را معرفی کند. در این کتاب چگونگی سیر و سلوک و ریاضیات و استفاده از رهبری پیران و پیشرفت های روحی و نیل به مواهب معنوی و الهی از زبان بو سعید نقل می گردد. بو سعید در مقام رهبری و ارشاد هم به صورت یک مرتبی بزرگ و واعظ زبان آور و صوفی وارسته و فردی ممتاز در زندگی اجتماعی نشان داده می شود، و با نوعی جهت گیری که به وسیله نویسنده کتاب به عمل می آید، زندگی او، به صورتی استثنایی و برجسته در سراسر کتاب تصویر می شود [۱۶]. بو سعید در شهر نیشابور در مقام مدیریت خانقاه عدنی کوبان (کویان) بر گروهی از صوفیان پیشوایی دارد و به صورت یک مدیر فعال و مصمم و رهبری آگاه بر آنان ریاست می کند و برای زندگی اشتراکی و خانقاهی آنان برنامه ای تنظیم کرده بایستگیهای مرید و مراد را بیان می

کند [۱۷]. تنظیم یک برنامه خانقاهی از آن جهت ضروری بود که در یک زندگی گروهی، برای آنکه آزادی و محدودیت، و برنامه کار هر کس معلوم و مشخص باشد وجود مقرراتی الزامی است. اسپنسر می نویسد: " ابوسعید با تنظیم برنامه، نه تنها سبب استواری بنیان زندگی خانقاه خود گردید، بلکه برای خانقه داران بعد از خود هم، نمونه و سرمشقی به جا نهاد و کتاب هایی در زمینه آداب خانقاه، پس از او به وجود آمد. البته در همان زمان برنامه سازی او هم، کتاب های آداب الصحبۀ ابوعبدالرحمن سلمی ۴۱۴ هـ . و احکام المریدین طاهر بن الحسین جصاص ۴۱۸ هـ ، تألیف شده بود و او مبتکر کلی و موسس روش خانقاهی نبود ولی توانست با یک رهبری صحیح، نمونه زندگی خانقاهی و گروهی را که تا آن وقت بدان صورت وجود نداشت پی ریزی و پایه گذاری کند." احتمالاً خانقاه بو سعید از نظر ساختمانی، از خانقاه های دیگر وسیع تر و مجهز تر نبوده بلکه در امر مدیریت با آنها تفاوت داشته است [۱۸]. بو سعید اصولی را برای اداره خانقاه و نظام پرورش مریدان و اصحاب خانقاه ایجاد کرده است که قبل از وی به آن صورت در میان صوفیه رواج نداشته است و گر نه هم صوفیان، قبل از او بوده اند و هم مراکزی برای تجمع آنها بنام دویره ها وجود داشته وهم اصولی را در داخل نظام خانقاهی رعایت می کرده اند از قبیل سنت طرسوسی کردن که از اصول پیشنهادی شیخ ابوالفرج طرسوسی است [۱۹]. بو سعید در هنگام مدیریت خانقاه به اعمال و افعالی مبادرت کرد که احتمالاً در خانقاه های دیگر معمول نبود، او به جای خواندن آیه های عذاب قرآن [۲۰] به بیت گویی و قول و غزل می پرداخت [۲۱] و همواره به توسعه قول و غزل و ترتیب دادن مجلس سماع می کوشید و در این موارد تا جایی پیش می رفت که کار به مخالفت فقیهان [۲۲] و شکایت به دربار سلطان محمود غزنوی کشیده می شد [۲۳]. و نیز بر خلاف سنت مشایخ قبل از خویش، در زمینه شیوه تربیت مریدان، مخارج و مصارف خانقاه، رسوم خاص بر سر سفره و حکم خرقه مُمَزَّقه و امثال آن اصولی آورده که قبل از او، سابقه نداشته است [۲۴]. بوسعید علاوه بر این انقلاب رفتاری برنامه و وظایفی هم برای مریدان خود تعیین و پیشنهاد می کند [۲۵]. خلاصه ای از مطالب او که برای زندگی خانقاهیان مقرر داشته چنین است: " شیخ ما یک روز سخن مترسمان

می گفت ... شیخ ما با بو بکر مودب گفت: برخیز و دوات و کاغذ بیار تا از رسوم و عادت خانقاهیان فصلی بگوییم. چون دوات و کاغذ بیاوردند، شیخ ما گفت: بنویس. و بدانک اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیز است که بر خود فرضیه دارند به سنت اصحاب صغه رضی الله عنهم و خانقاهیان را، صوفی، بدان گویند که صافی باشند و به افعال اهل صغه مقتدی باشند اما این ده چیز که بر خود فرضیه دارند در موافقت کتاب خدای تعالی سنت مصطفی صلعم بود: [۲۶]

- ۱- خود و جامعه هایشان را همیشه پاکیزه نگاهدارند ...
- ۲- در مسجد یا جای مقدس دیگری برای یاوه گویی ننشینند.
- ۳- نماز شان را به طور دسته جمعی انجام دهند اول وقت.
- ۴- در شب نماز بسیار گزارند.
- ۵- سحر گاه استغفار و دعا کنند.
- ۶- بامدادان چندانکه توانند قرآن بخوانند و تا آفتاب بر نیاید حدیث نکنند.
- ۷- بین نماز عصر و خفتن خود را با تکرار چند ذکر مشغول کنند.
- ۸- تمام آنهایی که به جمعشان می پیوندند بپذیرند و رنج آنان را تحمل کنند.
- ۹- بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند.
- ۱۰- بی دستور یکدیگر غایب نشوند" [۲۷].

" و پس از این اوقات فراغت ایشان به سه کار بود: یا علم آموختن یا به وردی مشغول بودن یا به کسبی، یا راحتی و خیری به کسی همی رسانند" [۲۸]. بو سعید در ضمن تقسیم اوقات صوفیان و تنظیم برنامه در یک سخن جامع و کلی می گوید: " هفتصد پیر از پیران در طریقت سخن گفته اند، اول همان گفته است که آخر، عبارت مختلف بود و معنی یکی بود" [۲۹]. " تمامترین و بهترین همه قولها این است که استعمال الوقت بما هوّ اولی به " [۳۰] با همه این احوال از طریق و روش او سلسله طریقتی بوجود نیامد یکی به سبب وضع خاص منطقه خراسان و دیگر وضع روحی بو سعید، که آیین طریقت را مسئله ای زیستی می دانست نه موضوعی تجربه کردنی و برای دیگران باز گفتنی و گذاشتنی، [۳۱] حتی به مریدی که به نوشتن مناقب او مشغول بود، گفت: " یا عبدالکریم! حکایت نویس مباش، چنان باش که از

تو حکایت کنند" [۳۲]. بو سعید هنگام ترک نیشابور هم، برای اداره خانقاه خویش کسی را انتخاب نمی کند و آن را همچنان به امان خدا رها می سازد. شیخ گفت: " خانقاه در باز دارید و رفته و پاک و چراغ روشن و طهارت جای پاک دارید و به کلوخ برگ. هر که آید روزی با خود آرد. ما شما را هیچ معلوم بنگذاشتیم. خدای تعالی هر چه می باید می فرستد" [۳۴]. در پایان این بحث می توان گفت که شکل گیری خانقاه به صورت رسمی در ایران توسط ابوسعید ابی الخیر ۵۴۴۰ هـ. در خراسان و شهر نیشابور در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم بوجود آمد. هر چند که پیش از او هم مکان هایی به نام خانقاه یا دویره وجود داشته اما خانقاه به صورت رسمی و با برنامه های معین و مدون توسط او در ایران بوجود آمد.

### دولت خانقاه، دولت ایلخانان و گسترش خانقاه سازی در ایران

تصوف در دوره ایلخانان تا آن حد اهمیت دارد که بخش مستقلی برای بررسی و تحقیق درباره مسائل راجع بدان اختصاص داده شود. مدارک مهمی که از این دوره در دست است حاکی از وسعت زمینه تصوف و کثرت عده صوفیان در اکناف قلمرو ایلخانی و وجود خانقاه های بیشتر در شهرهای مختلف ایران و حمایت خاص فرمانروایان عصر از اهل خانقاه و متصوفه و توجه خالصانه و اظهار ارادت وزرای ایرانی ایلخانان نسبت به مشایخ و بزرگان تصوف می باشد [۳۵].

### دلایل رواج خانقاه سازی و تصوف در دوره ایلخانی

۱- شکست در برابر یک دشمن نیرومند و سلب توان مادی و معنوی مردم و دگرگونی بنیادین زندگی اجتماعی- اقتصادی آنان [۳۶] و به وجود آمدن محیطی که ایجاب توکل به خدا و تفویض امر الی الله و لاقیدی و بی اعتنایی به پیش آمدها و حوادث روزگار می کرد.

۲- تمایل قلبی و توجه عامه و خاصه به تصوف و مشایخ تصوف و علاقه مندی عموم به تهذیب اخلاق و تزکیه نفس [۳۷].

۳- توجه و تمایل ایلخانان بزرگ بخصوص غازان خان به تصوف و رعایت جانب متصوفه، در حالیکه شعر چندان مورد توجه نبود و شاعران از کرشمه عنایت و نظر لطف ایلخانان چندان بهره ای نداشتند.

۴- حمایت مؤثر و صادقانه وزیر فاضل خواجه رشید الدین فضل الله و فرزند بزرگوارش خواجه غیاث الدین، از این طایفه ( و نیز خواجه شمس الدین محمد جوینی و فرزندش شرف الدین هارون ) [۳۸].

دلیل نخست یکی از دلایل مؤثر رونق تصوف و خانقاه سازی بود. طبقات از هم پاشیده شده بود و گروهی نوحاسته جای اشرافیت ایلی که املاک وسیع و ثروت های منقول بیکران به چنگ آورده و در رأس مقامات بالا قرار گرفته بود، مجال خود نمایی به سایر گروهها نمی داد و آنان را به عقب رانده بود. طبقات مولد ثروت چون کشاورز و پیشه ور زیر یوغ طبقه فئودال جدید کمر خم کرده بودند و از آزادیهای نسبی دوران گذشته اثری نمی یافتند. طریقه های تصوف که هر روز بیش از پیش شکل می گرفت، منعکس کننده نارضایتی مردم از حرص و آز اشراف جدید بود. جنگهای خانمانسوز دوران تهاجم و سپس نبردهای گوناگون بین شاهزادگان و اشراف ایلی در پی گروه بندیها و مسابقه قدرت از سویی و بین حکومتهای خارجی و مغولان از سوی دیگر امان از مردم بریده بود و خلاصه اسارتها، کشتارها، فرارها و انواع نابسامانی ها خلق خدا را بر آن می داشت تا داروی شفا بخش همه آلام خویش را در تصوف بجویند که آنان را از زمین به همه نعمات از دست داده و دردهای به دست آورده می رهانید و به آسمانها می کشانید و مرهمی بر خاطر خسته شان می نهاد. این بود که یکباره سیل طالبان تصوف به خانقاه ها روان شد. در این دوره که عهد اوج صوفیگری باید نام گیرد، به ندرت می توان یافت کسانی را که مرید شیخی نبودند و یا دست کم به نوعی با خانقاه سرو کار نداشتند. تصوف بر همه جا و همه چیز سایه افکنده بود [۳۹]. همان طور که گفته شد یکی از دلایل رواج خانقاه سازی علاقه خود ایلیخانان مغول به تصوف و بنیاد خانقاه بود. سلطان غازان خان مغول که به سال ۶۹۴هجری، به دست صدرالدین حمویه جوینی صوفی، مسلمان شده بود به مسلک تصوف علاقه مند می شود. " چنان که در دارالملک تبریز در موضع شنب به غیر از گنبد عالی، مسجد جامع، مدارس، دارالشفاء، بیت الکتب و... خانقاهی نیز ساخته و موقوفاتی برای تأمین لوازم و وسایل و مواجی برای مرتزقه از شیخ و امام و متصوفه و... تعیین کرد" [۴۰]. و نیز در شهرهای دیگر نیز خانقاه های مخصوصی بنا کرد که

از آن جمله " در ولایت همدان در حدود سفید کوه در دیه بوزینجرد خانقاهی معتبر ساخته و املاک بسیار بر آنجا وقف کرده " [۴۱] و نیز " خانقاه بادشاه سعید غازان خان انار الله برهانه که در بلده بغداد واقع است " [۴۲]. و خوانقی که در جمیع قری و قصبات ولایات عراقین و فارس و کرمان و آذربایجان ساخته است [۴۳]. این علاقه مندی به تصوف منحصر به سلطان محمود غازان نیست و دو ایلخان بزرگ بعد از غازان یعنی سلطان محمد خدابنده و سلطان ابوسعید نیز حامی تصوف و متصوفه بوده و در ساخته خانقاه ها و رعایت اهل طریقت از سلف بزرگ خود غازان خان پیروی می کرده اند چنانکه خانقاه سلطانیه که محمد خدابنده بنا کرده بود و موقوفاتی که برای آن تعیین کرده در کتب تاریخ مذکور است. در کتاب صفوة الصفاى ابن بزاز ضمن بحث از ریاضت شیخ صفی الدین داستانی آمده است که در صورت صحت، سندی است پر ارزش حاکی از نفوذ مشایخ و پیران تصوف و دخالت شان در امور سیاسی و ضمناً نشان می دهد که شاید ملاقاتی بین سلطان محمود غازان و شیخ صفی الدین دست داده بود" [۴۴]. چنانکه مذکور شده است که شیخ ( زاهد گیلانی ) قدس روحه، وی را به شفاعت ملک احمد اصفهبد گیلان پیش پادشاه غازان فرستاده بود و شیخ قدس سره در آن چهارده شبانه روز به غیر از آب صرف هیچ چیز دیگر تناول نفرمود [۴۵]. و در جای دیگری نیز ابن بزاز می گوید: " شیخ زاهد شیخ صفی الدین و فرزند خود جمال الدین علی را به شفاعت ملک احمد اصفهبد گیلان بفرستاد که پادشاه غازان شفاعت قبول کرد" [۴۶]. داستان دیگر در همین کتاب راجع به استمداد همت ابوسعید از شیخ صفی الدین مذکر است، به این خاطر که پادشاه اوزبک قصد حمله به مملکت ابوسعید را داشت [۴۷]. این داستان ها و داستان های دیگر که در صفوة الصفا آمده همه از نفوذ و محترم بودن مشایخ و پیران تصوف در نزد ایلخانان حکایت داشت. همان طور که گفته شد یکی از دلایل مهم در رواج تصوف علاقه و حمایت وزرای ایلخانی بود. که در این میان حمایت خواجه رشید الدین فضل الله از صوفیه و احترام بی اندازه در حق مشایخ و پیران تصوف و تمایل شخصی او به مسلک طریقت و مذهب عرفان در توسعه و پیشرفت تصوف و خانقاه سازی یکی از مهمترین علل می باشد. فرمانها و نامه هایی که از خواجه رشید الدین

فضل الله درباره تمشیت امور خانقاه ها و تعلیم و تنبیه فرزندان و اظهار ارادت در حق پیران و مشایخ بزرگ عصر در دست است حاکی از توجه کامل خواجه به مذهب طریقت و حسن ارادت به اهل تصوف و احترام و اعزاز فوق العاده بزرگان صوفیه و داشتن اطلاعات کافی عرفانی و تمایل شخصی به آن مذهب و مسلک می باشد. از مکاتیب پنجاه و سه گانه ای که از خواجه رشید الدین موجود است بیش از شش مکتوب ناظر به مسائل مذکور است. که این مکاتیب عبارتند از مکتوب چهاردهم " که بر طریقه منشور بر اهالی بغداد و فرزند خود امیر علی حاکم بغداد و نایب خود نوشته بود و به جهت شیخ مجد الدین بغدادی "[۴۸]. مکتوب بیست و یکم " که بر فرزند خود خواجه جلال الدین حاکم روم نوشته مشحون به مواعظ و نصایح. " در ضمن پند بیست و پنجم از این مکتوب خواجه به خوانق اشاره کرده و عمارت مجدد خوانقی را که قدما ساخته اند و روی به خرابی نهاده، واجب دانسته است. مکتوب بیست و دوم " که بر فرزند خود امیر شهاب الدین نوشته است در وقتی که حاکم تستر و اهواز بوده است. " در این مکتوب خواجه رشید الدین در تحقیق مطالب عرفانی و مسائل راجع به تصوف موی شکافته و اطلاعات وسیع عرفانی خود را کاملاً به ظهور رسانده است [۴۹]. مکتوب چهل و پنجم " که بر شیخ صفی الدین اردویلی قدس سره نوشته است "[۵۰]. مکتوب چهل و هشتم " که بر فرزند خود امیر محمود نوشته است در وقتی که در کرمان بعلم تصوف مشغول بوده است. " این مکتوب بهترین سند علم و اطلاع و شم عرفانی خواجه رشید الدین و آگاهی های پر ارزش او در علم تصوف است [۵۱]. در این جا برای آن که بهتر روشن شود علاقه و حمایت وزرای ایلخانی و بستگان آن ها به تصوف و ایجاد خانقاه و تأمین هزینه جاری آن ها چه قدر بوده چند نمونه از اقدامات آن ها را در این رابطه ذکر می کنیم. قبل از خواجه رشید الدین، خواجه شمس الدین محمد جوینی صاحب دیوان حکومت ایلخانی، در تبریز خانقاهی می سازد که شیخ تاج الدین کهرندی در آن ساکن بود [۵۲]. و به فرزند خود شرف الدین هارون هم توصیه می کند که خانقاه شیخ فخر الدین را از نو بسازد [۵۳]. و بعد از آن ها، خواجه رشید الدین علاوه بر کمکهای مالی فراوان به مشایخ تصوف و وقف اموال به خانقاه، به عنوان نمونه پرداخت وجهی توسط



خواجه رشید الدین به " خانقاه شیخ صفی تا در لیلۃ المیلاد رسول الله صلی الله علیه و سلم سماطی سازند و اعیان جمهور و صدور اردبیل حاضر گردانند" [۵۴]. و " املاک سند و هند که خریده و سیورغال سلاطین هند است وقف خانقاه شیخ الشیوخ شهاب المله والدین عمر السهروردی قدس الله روحه می کند" [۵۵]. در مجتمع ساختمانی ربع رشیدی واقع در شهر تبریز [۵۶]، همچنین در سلطانیه و ولایت همدان در دیه بوزنیچرد خانقاه می سازد. " و بجهت خانقاه همدان و مدرسه خانقاه سلطانیه زیلوهای پسندیده لایق می سازد" [۵۷]. و تولیت خانقاه پادشاه سعید غازان خان در بلده بغداد نیز متعلق به او می باشد [۵۸]. خواجه به فرزند خود خواجه سعد الدین حاکم انطاکیه و طرسوس و سوس و قنسرین و عواصم و سواحل فرات هم توصیه می کند که " درآمد اضافی دیوانی را بر عمارات مساجد و مدارس و معابد و قناطر و مصانع و مزارات و خوانق آن دیار صرف کن" [۵۹]. علاقه فراوان خواجه به مسلک تصوف، فرزندان و بستگان او را هم در مسیر تصوف قرار می دهد. و آنان را از بنیان خانقاه می سازد، از جمله فرزند و جانشین او خواجه غیاث الدین محمد و همسرش که نواده شیخ شهاب الدین سهروردی بود در تبریز خانقاهی داشتند. و شیخ صفی الدین اردبیلی هنگام مسافرت به تبریز به خانقاه همسر خواجه غیاث الدین وارد شده و خواجه از او استقبال می کند و دست او را می بوسد.

### نتیجه گیری

در پایان می توان چنین نتیجه گرفت که خانقاه ها مراکزی بودند برای اجرای برنامه های ریاضت و سیر و سلوک و خدانشناسی و خدایابی و تبلیغ اندیشه ها و ارشاد. که ابوسعید ابوالخیر را بعنوان مؤسس آن به صورت رسمی در ایران معرفی می کنند. به دلیل آنکه ابوسعید اصولی معین و مدون را برای اداره خانقاه و نظام پرورش مریدان و اصحاب خانقاه ایجاد کرده است که قبل از وی به آن صورت در میان صوفیه رواج نداشته است. در دوره ایلخاسنان به دلایلی چون شکست در برابر یک دشمن و سلب توان مادی و معنوی مردم و بوجود آمدن محیطی که ایجاب توکل به خدا و بی اعتنایی به روزگار می کرد و تمایل قلبی عامه و خاصه به تصوف و حمایت و توجه ایلخانان و وزرای ایرانی آنان نسبت به تصوف و مشایخ آن، تصوف و خانقاه سازی

گسترش یافت. اما در عین حال در این دوره تصوف دچار ابتذال شد و شیوخ ریا کار و دنیا طلبی که در پی منافع خود بودند، پیدا شد.

**پی نوشت:**

۱. هجویری، کشف المحجوب، ص ۳۴
۲. مقدمه مصباح الهدایه، ص ۸۲
۳. عوارف المعارف، ص ۲۴
۴. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۱۵
۵. اسرار التوحید ...، ج ۱، ص ۲۹۶
۶. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۱۸۲
۷. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۱۸۶
۸. آثار البلاد و اخبار العباد، اقلیم رابع، ص ۴۲۵
۹. اسرار التوحید، ج ۱، باب دوم، ص ۲۲۱
۱۰. همان، ج ۱، باب دوم، ص ۲۰۷
۱۱. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۱۸۶
۱۲. اسرار التوحید، مقدمه مصحح، ج ۱، ص ۱۳۳
۱۳. سیاق، تلخیص اول، نقل از همان، ص ۱۳۳
۱۴. مقالات شمس تبریزی، ص ۱۰۹
۱۵. آثار البلاد و اخبار البلاد، اقلیم رابع، ذیل کلمه خاوران، ص ۴۲۵
۱۶. تاریخ خانقاه در ایران، صص ۱۸۷-۱۸۸
۱۷. اسرار التوحید، بخش (ج) اول، باب دوم، صص ۳۱۷-۳۱۵
۱۸. تاریخ خانقاه در ایران، صص ۱۸۸-۱۸۹
۱۹. اسرار التوحید، مقدمه مصحح، بخش اول، ص ۱۳۴
۲۰. همان، باب دوم، صص ۲۰۱-۲۰۰
۲۱. همان، باب دوم، ص ۶۲
۲۲. همان، باب دوم، صص ۱۷۳-۱۷۲-۶۲
۲۳. همان، باب دوم، ص ۶۲، و تاریخ خانقاه در ایران، ص ۱۸۹

۲۴. اسرار التوحید ، مقدمه مصحح ، بخش اول ، ص ۱۳۴
۲۵. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۱۸۹
۲۶. اسرار التوحید، بخش (جلد) اول، باب دوم، صص ۳۱۶-۳۱۷
۲۷. همان ، ص ۳۱۷. به نقل و اقتباس و حذف آیات قرآنی از، تاریخ خانقاه در ایران، صص ۱۸۹-۱۹۰
۲۸. اسرار التوحید، بخش اول، باب دوم، ص ۱۳۷
۲۹. همان ، ص ۲۹۶
۳۰. اسرار التوحید، بخش اول، باب دوم ، ص ۲۹۹
۳۱. تاریخ خانقاه در ایران ، ص ۱۹۰
۳۲. اسرار التوحید ، بخش اول ، باب دوم ، ص ۱۸۷
۳۳. اسرار التوحید ، بخش اول، باب دوم ، صص ۱۴۸-۱۴۹
۳۴. مسائل عصر ایلخانان، ص ۳۱۱، وهم ، ر.ک.: تاریخ عرفان و عارفان ایرانی، ص ۱۱۲
۳۵. دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۲، ص ۶۵۸
۳۶. مسائل عصر ایلخانان، ص ۳۳۹
۳۷. همان، ص ۳۳۹، وهم، ر.ک.: تاریخ خانقاه، ص ۲۳۱-۲۳۰، و تاریخ عرفان و عارفان، ص ۱۱۳،
۳۸. دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۲، صص ۶۵۸-۶۵۹
۳۹. تاریخ مبارک غازانی، صص ۲۰۸-۲۰۹
۴۰. همان ، ص ۲۱۵
۴۱. مکاتبات رشیدی، مکتوب ۱۴، ص ۳۶
۴۲. تاریخ مبارک غازانی، ص ۱۹۰، و حبیب السیر، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۸۸، به نقل از، مسائل عصر ایلخانان، ص ۳۴۳، و تاریخ خانقاه، ص ۱۳۰
۴۳. مسائل عصر ایلخان، ص ۳۴۳
۴۴. صفوة الصفا، ص ۹۷۰
۴۵. همان، ص ۱۴۹

۴۶. همان، ص ۷۴۳
۴۷. مسائل عصر ایلخانان، صص ۳۵۱-۳۵۲، در مکاتبات رشیدی، مکتوب چهاردهم، صص ۴۰-۳۳
۴۸. همان، صص ۳۵۳-۳۵۴، در همان، مکتوب بیست و یکم، صص ۹۳-۷۸، و مکتوب بیست و دوم، صص ۱۲۳-۹۳
۴۹. همان، ص ۳۵۵، در همان، مکتوب چهل و پنجم، صص ۲۷۲-۲۶۵
۵۰. همان، ص ۳۵۸، در همان، مکتوب چهل و هشتم، صص ۲۹۶-۲۸۹
۵۱. تاریخ گزیده مستوفی، ص ۶۷۶
۵۲. تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی، براون، نقل از، تاریخ خانقاه در ایران، ص ۲۳۰
۵۳. مکاتبات رشیدی، مکتوب ۴۵، صص ۲۶۹-۲۶۸
۵۴. همان، مکتوب ۳۶، ص ۲۳۳
۵۵. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۲۳۱
۵۶. مکاتبات رشیدی، مکتوب ۳۳، ص ۱۸۳
۵۷. صفوة الصفا، باب چهارم، فصل پنجم، ص ۵۷۶، و باب هشتم، فصل دوازدهم، ص ۹۱۷
۵۸. صفوة الصفا، باب هشتم، فصل بیست و یکم، ص ۹۴۱
۵۹. همان، باب هشتم، فصل بیست و سوم، صص ۹۵۰-۹۴۹<sup>۱</sup> - همان، ص ۲۶

#### کتاب شناسی:

- ۱- ابن ابی سعید میهنی، محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، بخش اول، تهران: انتشارات نگاه، چاپ چهارم، ۱۳۷۶
- ۲- ابن اسمعیل بزاز (ابن بزاز اردبیلی)، درویش توکلی، صفوة الصفا، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، بی جا: ناشر مصحح، چاپ اول، ۱۳۷۳
- ۳- الجلابی الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، تصحیح استاد و محقق ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ سوم، ۱۳۷۳

- ۴- بیانی (اسلامی ندوشن)، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۱
- ۵- باسورث، کلیفورد ادموند، ترجمه حسن انوشه، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۴
- ۶- حافظ شیرازی، دیوان، به اهتمام سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، بی جا: انتشارات جاویدان، چاپ سوم، ۱۳۵۸
- ۷- حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ عرفان و عارفان ایرانی، تهران: انتشارات قومس، چاپ سوم، ۱۳۷۵
- ۸- حلبی، علی اصغر، مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۶
- ۹- رشیدالدین فضل الله بن عمادالدوله ابوالخیر، تاریخ مبارک غازانی (داستان غازان خان)، بسعی و اهتمام و تصحیح کارل یان، هرتفورد: ستفن اوستین، ۱۹۴۰م
- ۱۰- رشید الدین فضل الله بن طبیب، مکاتبات رشیدی، گردآوری محمد ابرقوهی، بسعی و اهتمام و تصحیح محمد شفیع، لاهور: پنجاب ایجو کیشنل پریس، ۱۳۶۴ق
- ۱۱- سعدی، کلیات سعدی، به تصحیح محمد علی فروغی، تهران: معینیان، چاپ اول، ۱۳۷۵
- ۱۲- سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، تهران: کومش، چاپ سوم، ۱۳۷۳
- ۱۳- سهروردی، شیخ شهاب الدین، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالمومن اصفهانی (ق.هفتم)، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴
- ۱۴- شمس الدین محمد تبریزی، مقالات شمس، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، تهران: نشر مرکز، چاپ ششم، ۱۳۸۴

- ۱۵- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه با اضافات از جهانگیر میرزا قاجار، به تصحیح و تکمیل میر هاشم محدث، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۳
- ۱۶- کیانی (میرا)، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ اول، ۱۳۶۹
- ۱۷- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، باهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۴
- ۱۸- محمود کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح استاد علامه جلال الدین همایی، تهران: موسسه نشر هما، چاپ پنجم، ۱۳۷۶
- ۱۹- مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان، بی جا: انتشارات آگاه، چاپ دوم، ۱۳۷۰
- ۲۰- معین، محمد، فرهنگ فارسی (متوسط)، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم، ۱۳۷۵

## حاج ابراهیم خان کلانتر و مساله شیراز

بهزاد کریمی\*

### چکیده

هدف اصلی این نوشتار، بازخوانی مجدد متون اصلی زندیه و قاجاریه برای برای بدست دادن تصویری نسبتاً روشن از فعالیت حاج ابراهیم خان کلانتر در دوران لطفعلی خان زند و اوایل کار آغا محمد خان، بویژه بررسی شورش حاج ابراهیم خان علیه خان جوان زندی در شیراز است و تلاش می شود با بررسی وضعیت سیاسی ایران بعد از کریم خان، فعالیت های آغا محمدخان و همچنین لطفعلی خان، بافت و زمینه ای که در آن مساله شیراز رخ داد، بیشتر شناخته شود.

**کلمات کلیدی:** حاج ابراهیم خان کلانتر، لطفعلی خان زند، آغا محمد خان قاجار، شیراز.

### مقدمه

پس از مرگ کریم خان زند، بار دیگر همچون همه دوران های پس از مرگ حکمرانی نسبتاً قدرتمند در عرصه فلات ایران، میان پرده هرج و مرج و حکومت ملوک الطوایفی آغاز شد. حاکمان مدعی علیه یکدیگر وارد عمل شده و گاه با یکدیگر علیه مدعی دیگر متحد شدند. بدرستی می توان حکومت مستعجل جانشینان کریم خان زند را دوران گذار نامید، گذار از حکومت ضعیف شده زندیه به حکومت مقتدر آغا محمد خان. مراجعه به متون تاریخی پایان زندیه و صدر قاجاریه، یک نام را در کنار نام کسانی چون لطفعلی خان زند و آغا محمد خان، به عنوان دو رقیب سرسخت، نمودار و درخشان می سازد: حاج ابراهیم خان کلانتر که گویی همچون نیروی موازنه ای میان این دو خان زندی و قجری عمل می کرد. در ابتدا به سوی لطفعلی خان

\* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی / دانشگاه تربیت مدرس

مایل شد و کارش قوت گرفت و بعد، به جانب خان قاجار آمد و تاجبخش نام یافت. هنوز بررسی جامعی درباره این شخصیت تاریک و تاثیر گذار از سوی پژوهشگران تاریخ به جز یکی دو مورد صورت نگرفته و حق مطلب اداء نشده است [۱]. حاج ابراهیم خان کلانتر عنوان کلانتری شیراز را داشت، وزارت لطفعلی خان را یافت، اعتماد الدوله آغا محمد خان شد و رأس وزرای فتحعلی شاه جای گرفت. اما تصویری که بیش از همه تصاویر دیگر او در اذهان عامه مردم و پژوهشگران تاریخ بر جای مانده است به دوران کلانتری او در شیراز و موضوع نگشودن دروازه های شهر به روی لطفعلی خان مربوط می شود. تصویری چنان پر رنگ که همچنان ابراهیم خان را نه با شهرت اعتمادالدوله او بلکه با لقب کلانتری اش می شناسیم. نگارنده، تلاش کرده است تا با مراجعه به منابع دست اول زندیه و قاجاریه، آن چه را که «مساله شیراز» نام نهاده است از زوایای مختلف بررسی نماید. به این امید که ابعادی از واقعیت عمل ابراهیم خان کلانتر رخ بنماید. نگارنده اگرچه در بخش نتیجه، نکاتی را که از این بررسی عایدش شده است، با خوانندگان به اشتراک گذاشته است، اما در نهایت به تصویری خاکستری از ابراهیم خان کلانتر شیراز همزمان با اواخر دوره لطفعلی خان و آغاز کار آغا محمد خان می رسد. حال اینکه خواننده این روایت را می پذیرد یا نه؟ امر دیگری است. قضاوت نهایی به خوانندگان واگذار شده است.

### بررسی آراء و نظرات مختلف درباره حاج ابراهیم خان کلانتر

حاج ابراهیم خان کلانتر از جمله معدود شخصیت های سیاسی تاریخ ایران است که قضاوت ها و داوری های کاملاً متفاوتی درباره اش صورت گرفته است. برخی در همدلی با زندیه و لطفعلی خان زند، او را خائن لقب داده اند و برخی اندک، وی را ستوده اند. اما، آنچه بیشتر درباره حاج ابراهیم خان در منابع تاریخی و تحقیقی بر جای مانده است نمودار خیانت او و نه خدمت و یا حداقل تصویری خاکستری از اوست. در این بخش و در ابتدای این نوشتار، مناسب آن دیدم که داوری های متفاوت و گاه کاملاً متضاد درباره حاج ابراهیم خان را بدست دهم تا خواننده درک کلی از آنچه درباره این شخصیت، از سوی مورخان و محققان نوشته و گفته شده



است حاصل نماید. ابتدا به دیدگاه های مخالفان حاج ابراهیم خان می پردازیم و سپس به سراغ موافقان و یا مورخان و محققانی که تلاش کرده اند تصویری منصفانه از او ارائه کنند خواهیم رفت. نکته ای که باید مد نظر خوانندگان باشد، این است که اینگونه قضاوت ها، ناظر به عملکرد حاج ابراهیم خان در دوره کلانتری شیراز و وزارت آغا محمد خان و فتحعلی شاه است.

عبدالرزاق دنبلی، مورخ درباری دوره فتحعلی شاه از خیانت حاج ابراهیم خان به فتحعلی شاه سخن گفته است [۲]. اعتضاد السلطنه، فرزند فتحعلی شاه در اثر خویش با نام *اکسیر التواریخ* در جهت موجه جلوه دادن اقدام پدر در قتل حاج ابراهیم خان، هوای براندازی حکومت فتحعلی شاه را به وی نسبت می دهد. او در جای دیگری از انتقادات حاج ابراهیم خان نسبت به شاه یاد کرده است و آن را یکی از عوامل قتل حاج ابراهیم خان بر شمارد: «او پس از چند گاه بنیاد به بدسلوکی نهاد و سخنان بی پا. کلمات بی جا می گفت... هر چند ناصحان پندش دادند تاثیر نکرد» [۳]. آقا محمد رضا شیرازی در هواخواهی از زندیان، خیانت پیشگی را عادت حاج ابراهیم خان می داند و «طعن» او در حق حکومت فتحعلی شاه را دلیل اصلی سرنگونی او می داند [۴]. میرزا عبدالکریم شیرازی نیز در ذیل همان گیتی گشا او را نسبت به لطفعلی خان خائن می نامد. و چنین نتیجه می گیرد که خیانت حاج ابراهیم خان باعث نابودی زندیه شد [۵]. زین العابدین کوهمره ای از مورخان تاریخ زندیه، ضمن نقل ماجرای از قسم اعیان فارس در خانه حاج ابراهیم خان کلانتر یاد می کند که عهد کردند چنانچه لطفعلی خان مطیع ایشان نباشد، وی را برکنار کنند. وی در ادامه یکی از دلایل سرنگونی لطفعلی خان را همین موضوع می داند و حاج ابراهیم خان را به خیانت متهم می کند [۶]. سرهافور فورد جونز انگلیسی که واسطه فروش الماس های کوه نور و تاجماه شده بود و با روی کار آمدن آغا محمد خان نتوانست به آرزوی خویش برسد، زمانی که از مرگ حاج ابراهیم خان سخن می گوید، اینگونه درباره اش داوری می کند: «عدل الهی به موقع بر حاج ابراهیم نازل شد و این مرد ملعون با همه همدستان یعنی برادران بی همه چیزش با بسیاری دیگر از افراد خانواده اش به پاره ای از همان مصیبت هایی گرفتار شدند که لطفعلی خان

بیچاره و بیگناه را دچارش کردند» [۷]. او در جاهای متعددی از کتاب خویش که بنظر می رسد منبع قابل اطمینانی برای محققان بعدی بوده است، حاج ابراهیم خان را با القاب زشت و ناپسند مورد نوازش قرار می دهد [۸]. برخی دیگر از مورخان و محققان حاج ابراهیم خان را فردی خادم و وطن پرست معرفی کرده اند: حاج میرزا حسن فسایی او را «کافی مصالح امم و وزیر آصف نشان» معرفی می کند [۹]. اعتماد السلطنه در کتاب *خلسه* و به شکلی ضمنی و از زبان حاج ابراهیم خان اینگونه می گوید که با شناخت شرایط جامعه و سپری شدن روزگار زندیه، به قاجاریه پیوسته است [۱۰]. محمد جعفر خورموجی در *حقایق الاخبار ناصری* و رضا قلی خان هدایت او را فردی خادم معرفی می کند [۱۱]. محمد تقی لسان الملک سپهر نیز از جمله مورخان دوره قاجاری است که تلاش کرده است قضاوتی منصفانه داشته باشد و حاج ابراهیم خان را ستوده است و فردی درستکار معرفی کرده [۱۲]. دروویل از کارگزاران انگلیسی عصر فتحعلی شاه نیز زمانی که حاج ابراهیم خان و فرزندانش گرفتار عقوبت خاقانی می شوند با وی همدلی می کند و او را سالخورده ای محترم و فردی قابل توجه توصیف می کند [۱۳]. مولف *تاریخ عضدی*، احمد میرزا علیرغم رابطه نسبی با فتحعلی شاه، نظر مثبتی نسبت به حاج ابراهیم خان دارد و او را خادم معرفی کرده است [۱۴].

### بررسی پیشینه حاج ابراهیم خان کلانتر

حاج ابراهیم کلانتر سومین پسر حاج هاشم شیرازی، کلانتر محلات حیدری نشین شیراز بود. پدر حاج هاشم که محمود نام داشت، از بازرگانان توانگر شیراز بود و مدرسه هاشمیه را در آن شهر بنیاد نهاده بود. در ۱۱۶۰ هـ ق نادرشاه همه کلانتران و بزرگان شیراز را نزد خود خواند و پس از بازجویی بیشتر آنان را کشت یا کور کرد، اما از کشتن و نابینا کردن حاج هاشم به سبب میانجیگری بعضی از بزرگان چشم پوشید و تنها یک چشم او را کور کرد. گفته اند که نیاکان حاج هاشم از یهودیان جدیدالاسلام قزوین بوده اند که به شیراز کوچیده بوده اند [۱۵]. بامداد به نقل از میرزا فضل الله خاوری درباره نسب این خانواده آورده است: «نسبت او را ذکرالسنه و افواه به

این طریق کاشف راز [شده] که یکی از اجداد اعلای او از دارالسلطنه قزوین که وطن اصلی او بوده، هجرت [کرده] و به دارالعلم شیراز آمده، خاطرش به آرامش در آن شهر قرین شده، از خاندان حاج قوام‌الدین شیرازی معروف، مستوره‌ای به عقد ازدواج در آورده... اولاد او نسل بعد نسل، به سبب آن مستوره، خود را منسوب به حاجی قوام‌الدین دانسته» [۱۶]. به این ترتیب، اینکه افراد این خاندان خود را اصلاً از نسل حاج قوام‌الدین حسن شیرازی از معاصران خواجه حافظ می‌دانند، اعتباری ندارد. چون حاج هاشم درگذشت، فرزند او حاج ابراهیم، کلانتر برخی از محلات حیدری‌نشین شیراز گردید و ظاهراً در روزگار پادشاهی کریم خان زند نیز در همین مقام ماند. چندی نیز به عنوان منشی وارد دستگاه میرزا محمد، کلانتر فارس شد. میرزا محمد کلانتر از روابط خود با حاج ابراهیم مطالبی بیان داشته و شرح فراخوانی بزرگان فارس را از سوی نادرشاه به تفصیل یاد کرده است [۱۷]. حاج ابراهیم به تدریج بر اثر کفایت و کاردانی، کدخدای همه محلات حیدری‌نشین شیراز شد. زمانی که علیمرادخان زند در ۱۱۹۶ هـ ق بر شیراز دست یافت، گروهی و از آن میان حاج ابراهیم کلانتر و همه اعضای خانواده او را به اصفهان فرستاد و نیز او را ۴۰ هزار تومان جریمه کرد [۱۸]. تا زمانی که علیمرادخان زند بود، به اینان اجازه بازگشت داده نشد، لیکن پس از مرگ او (۱۱۹۹ هـ ق) حاج ابراهیم به شیراز بازگشت [۱۸]. او در این هنگام جعفرخان زند را یاری رساند که فرمانروایی شیراز را در دست بگیرد و به پادشاه خدمت از سوی وی به جای میرزا محمد کلانتر، به کلانتری ایالت فارس منصوب گردید. از این زمان حاج ابراهیم به عنوان یکی از بزرگان فارس و نزدیکان خاندان زند، موقعیت مناسبی یافت و روز به روز بر مقام و اهمیت او افزوده شد [۱۹].

### تبیین وضعیت سیاسی ایران و فعالیت های آغامحمدخان قبل از شکست لطفعلی خان

بررسی اواخر دوره زندیه و بویژه دوران حکومت لطفعلی خان بدون نگاهی به تحولات نظامی و سیاسی همزمان در دیگر مناطق ایران جز مناطق تحت حکومت زندیان میسر نیست. در فاصله مرگ کریم خان تا مرگ لطفعلی خان شاهد فعالیت

های گسترده رقبای مدعی در عرصه ایران هستیم که از جمله می توان به علی مراد خان زند، رضا قلی خان قاجار، مرتضی قلی خان قاجار، صادق خان زند، جعفر خان زند و خدا مراد خان زند اشاره کرد. این موضوع از آنجا ضرورت می یابد، که بدانیم فرایند تصمیم گیری اشراف شیراز در تعامل و تقابل با زندیه، در چارچوب عملکرد نظامی رقبای خاندان زندیه بویژه آغا محمد خان توجیه پذیر می شود. از همین روی در این بخش، به فعالیت های نظامی و تحرکات سیاسی مهم و تاثیرگذار آغا محمدخان از مقطع زمانی فرار از شیراز تا لشکرکشی وی به شیراز در شوال ۱۲۰۳ می پردازیم. در این بررسی، تلاش خواهیم کرد سیر تاریخی حوادث حفظ شود اگرچه به دلیل نبودن مجال برای بررسی تفصیلی فعالیت های نظامی خان قاجار، حفظ پیوستگی زمانی ممکن نخواهد بود.

آغا محمدخان در صفر ۱۱۹۳ پس از شنیدن خبر وفات کریم خان زند به همراه چهار برادرش، از شیراز به سوی اصفهان گریخت و در فاصله دو روز به این شهر وارد شد. اما پس از ناامیدی از حمایت ایلات اصفهانی، شهر را ترک کرد. خان قاجار سپس رو به سوی ری گذاشت و در اواخر صفر وارد شهر ری شد و برای زیارت به مرقد عبدالعظیم حسنی رفت [۲۰]. چند روز بعد تعداد قابل توجهی از کردهای جهانبگلو به وی پیوستند و همچنین در همین زمان بخشی از اموال دولتی زندیه به دست قاجاریه غارت شد و باعث تقویت مالی سپاه ایشان گردید. چندی بعد در اوایل ربیع الاول ۱۱۹۳ آغامحمدخان، در راس لشگری کوچک اما موثر به سوی زادگاه خویش، استرآباد حرکت کرد. اما وی در ناحیه مازندران و استرآباد، مهمانی ناخوانده تلقی می شد که نه تنها از سوی خاندانش با استقبال مواجه نگردید بلکه در برابر او صف آرایی کردند. مرتضی قلی خان قاجار، برادر آغا محمد خان در راس مخالفان قرار داشت و هر دو طرف در آستانه جنگ قرار گرفتند. رویارویی در ناحیه میانکلای سوادکوه، به نفع آغا محمدخان تمام شد. اگرچه کشمکش میان برادران ادامه یافت [۲۱]. در جمادی الاولی ۱۱۹۳ و زمانی که آغا محمدخان در راه فتح تهران در ورامین به سر می برد، رضا قلی خان قاجار به او پیوست [۲۲]. در محرم ۱۱۹۴ مهدی خان سوادکوهی که از سوی زندیه به سمت بیگلربیگی منطقه تعیین شده بود به آغا

محمد خان پیوست [۲۳]. در اواخر جمادی الثانی ۱۱۹۴ نیروهای اعزامی خان قاجار در محلی بنام خواجهک با رضا قلی قاجار که مخالف وی بود درگیر و او دستگیر و سپس بخشیده شد [۲۴]. در محرم ۱۱۹۵ آغامحمدخان پس از شکست و دستگیری از سوی رضا قلی خان یاغی، توسط برادران آزاد گردید و به بارفروش مراجعت کرد [۲۵]. در رجب ۱۱۹۵ رضا قلی خان قاجار که در سایه حمایت علی مراد خان زند در اصفهان و صادق خان در شیراز قرار داشت، در نهایت با اضمحلال قدرت زندیه در قزوین به آغا محمد خان پیوست [۲۶]. در شعبان ۱۱۹۵ برخی از دسته های ایلات بختیاری، قلیچی در بسطام با آغا محمد خان دیدار و وفاداری خود را به او اعلام کردند [۲۷]. هدایت الله خان گیلانی که در نبود آغا محمد خان در شمال کشور بنای شورش نهاده بود، نهایتاً در شوال ۱۱۹۵ در برابر نیروهای نظامی قاجار به فرماندهی مرتضی قلی خان قاجار، تسلیم شد و اظهار اطاعت کرد [۲۸]. در اواسط جمادی الثانی ۱۱۹۶ نیروهای آغا محمدخان موفق شدند سپاه زندیه از سوی امیرگونه خان افشار هدایت می شد در لاریجان شکست دهند [۲۹]. در رجب ۱۱۹۶ آغامحمدخان قاجار راهی خراسان شد. او موفق شد هر سه شهر سمنان، دامغان و بسطام را بدون خونریزی تصرف کند [۳۰]. در ربیع الثانی ۱۱۹۷ نیروهای قاجاری، موفق شدند نیروهای هدایت الله خان گیلانی را که دوباره دست به شورش زده بود در لاریجان شکست دهند و آغا محمد خان پیروزمندانه رشت و منطقه گیلان را تصرف کرد [۳۱]. در ذی حجه ۱۱۹۷ بعد از آنکه خبر پیروزیهای آغامحمدخان به علی مراد خان رسید، وی خدا مراد خان زند را راهی نبرد با قاجاریه کرد اما نیروهای زندیه در غیاب خان قاجار، از نیروهای جعفرقلی خان قاجار شکست خوردند [۳۲]. در جمادی الاولی ۱۱۹۷ پس از نزدیک شدن آغامحمد خان به تهران برای تصرف این شهر، علی خان افشار، حاکم خمسه با نیروهایش به اردوگاه وی پیوست [۳۳]. در زمان استقرار خان قاجار در تهران، نیروهای مراد خان زند که از جانب علی مراد خان به همدان گسیل شده بود در رویارویی با نیروهای قاجاری شکست خوردند [۳۴]. در جمادی الاولی ۱۱۹۹ آغا محمد خان پس از شکست نجف خان زند موفق شد، قم را تصرف کند. [۳۵]. وی پس از تصرف قم راهی کاشان شد، در راه کاشان، خوانین

قراگوزلو به نیروهای قاجار پیوستند [۳۶]. در همین ماه، مجنون خان پازوکی که از سوی آغا محمد خان مامور تصرف تهران شده بود، موفق شد قلعه تهران تصرف کند [۳۷]. کاشان به فاصله اندکی از زمان فتح تهران سقوط کرد و دروازه هایش بر روی نیروهای قاجاریه گشوده شد [۳۸]. پس از تصرف کاشان، نیروهای قاجاری روانه اصفهان، شهر استراتژیک ایران شدند. در این زمان جعفرخان زند در اصفهان حضور داشت اما با شنیدن خبر نزدیک شدن آغا محمد خان به این شهر با برداشتن اموالش به سوی اصفهان گریخت [۳۹]. پس از تصرف اصفهان، نیروهای قاجار با خوانین فراهان و گلپایگان جنگیدند و بر آنان غلبه کردند. [۴۰]. در جمادی الاولی ۱۲۰۰ آغا محمد خان با اصرار همراهانش در تهران تاجگذاری کرد. این موضوع نشان می دهد، آغا محمد خان به درجه ای از قدرت و فتح سرزمینی رسیده است که خود را شاه ایران لقب می دهد [۴۱]. فعالیت های آغا محمد خان در فاصله تاجگذاری تا سال ۱۲۰۳ بیشتر معطوف به تصرف مجدد سرزمین های مفتوحه و نیز استقرار قدرت خاندان قاجاریه در قلمرو تصرفی بود. آغا محمد خان در صفر ۱۲۰۳ شهر اصفهان را مجدداً به تصرف خویش درآورد. زیرا جعفرخان زند در غیاب خان قاجار بار دیگر این شهر را به تصرف درآورده بود [۴۲]. در ربیع الثانی ۱۲۰۳ جعفرخان زند که اینک در شیراز به سر می برد، توسط صید مراد خان زند مسموم و به قتل رسید و خود را شاه نامید. پس از حمایت اشراف شیراز از لطفعلی خان، وی که خارج از شیراز به سر می برد، با موفقیت وارد شیراز شد و توانست با کور کردن صید مراد خان بر تخت شاهی تکیه زند [۴۳].

### بررسی فعالیت های لطفعلی خان و رویارویی با خان قاجار

جعفرخان، پدر لطفعلی خان زند که برای ۴ سال (۱۱۹۹ هـ.ق تا ۱۲۰۳ هـ.ق) حکومت زندیه را در شیراز رهبری می کرد، در یک کودتا توسط صید مراد خان که او نیز از خاندان زند بود به قتل رسید [۴۴] و حکومت چندماهه و مستعجل خویش را آغازید. او ابتدا تلاش کرد تا لطفعلی خان را دستگیر نماید. اما در این میان اعیان فارس از جمله میرزا حسین فراهانی و حاج ابراهیم خان کلانتر که حکومت صید مراد

خان را به صلاح نمی دیدند، در یک تصمیم جمعی با اختیار موضع بی طرفی موجبات سقوط صید مراد خان را به نفع لطفعلی خان فراهم کردند [۴۵]. لطفعلی خان قبل از رسیدن به حکومت از سوی پدر ماموریت یافت تا اوضاع منطقه لار را سرو سامان دهد. وی اگر چه در صفحات جنوبی و حاشیه خلیج فارس تلاش های نظامی را انجام داد اما در این میان با واقعه قتل پدر مواجه شد و به عنوان یکی از مدعیان سلطنت زندیه وارد عرصه سیاسی شد.

در این زمان (شوال ۱۲۰۳ هـ.ق)، آغا محمد خان پس از شنیدن اخبار شیراز و قتل صید مراد خان روانه فارس شد و در تل بیضا سنگر گرفت. او روز بعد وارد دشت دینکان و انجیره در نزدیکی شیراز شد. تلاقی فریقین ابتدایی به شکست نیروهای زندیه انجامید و لطفعلی خان در داخل شیراز پناه گرفت و محاصره شهر از سوی آغا محمد خان آغاز شد [۴۶]. چهل روز پس از محاصره شهر، لطفعلی خان برای دومین نبرد با خان قاجار از شهر خارج شد اما این دومین درگیری نیز به شکست قوای زندیه ختم شد و لطفعلی خان مجدداً به داخل شهر گریخت [۴۷]. بعد از تقریباً یک ماه محاصره بی نتیجه شهر شیراز، آغا محمد خان تقریباً در نیمه ذی حجه سال ۱۲۰۳ و بعد از برخی درگیری های نظامی جزئی به سمت تهران عقبگرد کرد [۴۸]. در رمضان ۱۲۰۴ آغا محمد خان پس از تجدید قوا و انتصاب فتحعلی خان به سمت ولایت عهدی، روانه فارس شد اما در کویر قم بر اثر بی آبی و گم کردن مسیر یک ماه متوقف ماند. پس از سامان دوباره سپاه، آغا محمد خان به سوی چمن گندمان روانه شد. آغا محمد خان در مدت تقریباً یک ماهه استقرار در چمن گندمان، بدون انجام عملیات نظامی و اکتفا به اطاعت خوانین منطقه و پس از شنیدن اوضاع نگران کننده آذربایجان روانه آن خطه گردید. از نکات قابل توجه در دوره استقرار آغا محمد خان در چمن گندمان آن بود که در این فاصله، بزرگان شیراز بصورت پنهانی با خان قاجار ارتباط برقرار کردند و تسخیر شهر شیراز در آن زمان را به مصلحت ندانستند و تقاضا کردند این امر به وقتی دیگر محول شود [۴۹]. البته مشخص نیست حاج ابراهیم خان آیا جزء این اعیان بوده است یا نه؟

لطفعلی خان پس از مراجعت آغا محمد خان به سوی آذربایجان، به شهر شیراز وارد و مجدداً مستقر شد و تصمیم گرفت با نیرویی که برای مقابله با آغا محمد خان فراهم آورده است به نبرد با حاکم متمرّد کرمان، ابوالحسن خان کهکی بشتابد [۵۰]. در اوایل صفر ۱۲۰۴ حاکم کرمان با اعزام فرستادگان و هدایایی نسبت به لطفعلی خان اظهار اطاعت کرد و از وی خواست که از لشگر کشی به سوی کرمان صرف نظر کند [۵۱]. اما لطفعلی خان مصرانه خواستار آمدن شخص ابوالحسن خان به شیراز بود و به هدایا و اظهار اطاعت وی اکتفا ننمود و عزم خویش را برای لشگر کشی به سوی کرمان جزم کرد [۵۲]. لطفعلی خان لشگر کشی خود را آغاز و در سیرجان اردو زد. وی سپس فرستاده ای را نزد ابوالحسن خان فرستاد و از او خواست تا شخصاً حضور او بیاید. اما حاکم کرمان بدون قبول این درخواست آن فرستاده را با هدایایی باز پس فرستاد و اظهار اطاعت کرد. لطفعلی خان مصمم به فتح کرمان بود بنابر این با نیروهایش به سمت کرمان حرکت کرد. با نزدیک شدن لطفعلی خان به کرمان، سید ابوالحسن خان مجلس مشورتی شامل بزرگان کرمان تشکیل داد و درباره چگونگی روبرو شدن با لطفعلی خان نظر خواست. برخی خواستار تسلیم شدن حاکم کرمان شدند و برخی مانند آقا علی وزیر پدر میرزا حسین خان، وزیر لطفعلی خان، بر این عقیده بودن که با توجه به پیشروی آغا محمد خان و متصرفات او در نواحی مختلف، فتح شیراز از سوی بسیار نزدیک است و اصلح آن است که در برابر او مقاومت کنیم زیرا «لشکر او اندک است و رفعتش آسان» [۵۲]. ظاهراً بر همین اساس سید ابوالحسن خان تصمیم به مقاومت گرفت و محاصره کرمان توسط لطفعلی خان آغاز شد. محاصره تقریباً چهل روز بطول انجامید. در این مدت، خان زند دست به غارت مناطق اطراف کرمان زد. اگرچه مردم کرمان حاضر به پرداخت وجوهی قابل ملاحظه ای برای انصراف لطفعلی خان از محاصره شدند اما این درخواست با مخالف لطفعلی خان روبرو گردید تا آنجا که نیروی زندیه با ادامه محاصره به سختی گرفتار شدند. در نهایت نیروهای زندیه پس از تحمل تلفات ناشی از سرما به سوی شیراز مراجعت کرد [۵۳]. به گفته برخی محققان، ناکامی در فتح کرمان باعث رنجش روحی وی شد و دچار افسردگی شد و همچنین باعث تضعیف روحیه سپاهیان گردید [۵۴].



این لشکرکشی بیهوده پایه گذار اختلافات میان بزرگان شیراز و همچنین میان لطفعلی خان و حاج ابراهیم خان کلانتر شد که به آن می پردازیم.

### مساله شیراز

همانگونه که گفتیم پس از کشته شدن جعفر خان، فرزند او لطفعلی خان که در بوشهر به سر می برد، به عزم جانشینی پدر آهنگ شیراز کرد و چون به آنجا رسید، با یاری حاج ابراهیم بر تخت پادشاهی زندیان نشست. همو بود که در حمایت از لطفعلی خان تمام اعیان فارس را در منزل خویش گرد هم آورد و موافقت آنان را برای حکومت لطفعلی خان جلب کرد. و سپس به قرآن قسم یاد کردند چنانچه با اعیان بدرفتاری کرد «ترک خدمت» او گویند [۵۵]. لطفعلی خان نیز پس از بدست گرفتن قدرت، او را جایگاهی رفیع بخشید چنانکه در آستانه حمله به کرمان او را به وزارت خسروخان برادر خود گماشت [۵۶]. اولین جدایی میان کلانتر و لطفعلی خان بر سر میرزا مهدی اتفاق افتاد. گویا پس از قتل جعفر خان، این میرزا مهدی که لشکر نویس بود با سر بریده وی حرکات شنیعی انجام داده و این باعث کینه لطفعلی خان نسبت به میرزا شده بوده بود. اما با وساطت حاج ابراهیم خان، لطفعلی خان او را بخشید. اما این کار با شماتت مادر لطفعلی خان نسبت به وی همراه شد و لطفعلی خان تحت تاثیر این سخنان میرزا مهدی را به آتش کشید [۵۷]. حاج ابراهیم خان بعدها به سرجان ملکم گفت این اقدام لطفعلی خان اعتمادش به او را خدشه دار کرد. سرجان ملکم در ادامه می نویسد که از این واقعه به بعد هر دو طرف-یعنی حاج ابراهیم خان و لطفعلی خان- نسبت به یکدیگر بدبین شدند [۵۸]. در قضیه لشکر کشی به کرمان نیز ظاهراً، برخی از مشاوران شاه از جمله میرزا حسین فراهانی مخالف بودند اما کلانتر، برای تصرف قدرت در غیاب لطفعلی خان، همواره او را بدین کار ترغیب می کرده است [۶۰]. در این میان سعایت بدگویان در تغییر رفتار هر دو طرف نسبت به یکدیگر موثر بوده است [۶۱]. از سوی دیگر بنا بر قبول این فرض که حاج ابراهیم خان مشوق اصلی در حمله به کرمان می بوده است، ناکامی در این اقدام را می بایست به عنوان یکی از عوامل جدایی و تقار میان لطفعلی خان و کلانتر شیراز به شمار آورد. اما یکی از نقاط عطف رابطه میان این دو در واقعه همراه کردن میرزا

محمد پسر حاج ابراهیم خان در لشکر کشی لطفعلی خان به سوی اصفهان و مقابله با قاجاریه نمود می یابد [۶۲]. این قضیه، حاج ابراهیم خان را مطمئن ساخت که لطفعلی خان نسبت به او بی اعتماد شده است و بزودی با او مقابله خواهد کرد. پس از خروج لطفعلی خان از شیراز به سوی سمیرم، در اواخر ذی حجه ۱۲۰۵ کلانتر دست به کودتایی بدون خونریزی زد. او با فراخواندن برخوردار خان، قلعه بان شیراز و فرمانده سپاه و محمد علی خان، حافظ ارک سلطنتی به بهانه مشورت در امور مملکتی، آنها را در بند کرد و آنگاه کنترل شیراز را در دست گرفت [۶۳]. آنگونه که هارفورد جونز آورده است، گویا میرزا حسین فراهانی، وزیر لطفعلی خان و از بزرگان شیراز مخالف گماردن حاج ابراهیم خان به سمت وزارت خسرو خان، برادر لطفعلی خان در غیاب وی بوده است. اما لطفعلی خان وقتی به خواسته میرزا حسین نمی نهند و برخورد با کلانتر را به برگشت از سفر اصفهان موکول می کند [۶۴]. اما مسئله مبهم، گماردن برادران حاج ابراهیم خان به فرماندهی سپاه زندیه بوده است. چگونه می شود در حالی که تقار میان کلانتر و لطفعلی خان به اوج خود رسیده است، خان زندیه دو برادر کلانتر را به عنوان فرمانده منصوب می کند؟ شاید بتوان اینگونه تصور کرد که لطفعلی خان توانایی برخورد همه جانبه با حاج ابراهیم خان را در خود نمی دیده است. در قدم بعدی، حاج ابراهیم خان، با اعزام پیکی، برادرانش را از موضوع کودتا در شیراز می آگاهاند [۶۵]. عبدالرحیم خان، برادر حاج ابراهیم خان با دریافت خبر کودتا، در همراهی با برادر، در اردوی لطفعلی خان اغتشاش به پا می کند و لطفعلی خان به گمان حمله شبانه قاجارها به سوی شیراز می گریزد [۶۶]. لطفعلی خان پس از اطلاع از همدستی برادران کلانتر و اقدام علیه او تصمیم گرفت به شیراز حمله کند [۶۷]. در نزدیکی شیراز، مکاتبه ای میان لطفعلی خان و حاج ابراهیم خان انجام شد که در بخش نتیجه بیشتر مورد تعمق قرار خواهد گرفت. حاج ابراهیم خان در پاسخ استفسار لطفعلی خان از چگونگی چرخش او پاسخ می دهد: «من بر اراده تو مطلع شدم و جز این تدبیر برای سلامتی خود ندیدم مگر اینکه ترا از ملک آواره سازم...» [۶۸] شیراز توسط لطفعلی خان محاصره شد. حاج ابراهیم خان نیز به قلعه داری پرداخت و به موازات مستحکم سازی شهر، به یک عملیات روانی

دست زد. او به سران لشکر لطفعلی خان پیغام داد چنانچه از اطراف خان زند دور نشوند، خانواده هایشان در داخل شهر در امان نخواهند بود. این عملیات موفقیت آمیز بود و به فاصله دو روز، لشکر لطفعلی خان از هم پاشید و وی بناچار به سوی جنوب گریخت [۶۹]. لطفعلی خان زند پس از این واقعه، به خانی آواره بدل گشت. لشکر معدود زندیه در فرار به سمت جنوب توسط حاکم کازرون غارت شد. نصر خان، حاکم بوشهر در همدستی با کلانتر شیراز، به لطفعلی خان مساعدت نکرد و وی ناچار شد به حاکم بندر ریگ پناهنده شد. حیات داوودی برای لطفعلی خان جایی فراهم آورد و لشکر او را تجهیز کرد [۷۰]. حاکم بوشهر، نصر خان در ارتباط با کلانتر، لشگری سه هزار نفره برای مقابله با لطفعلی خان فراهم آورد و از حاج ابراهیم خان طلب یاری کرد. حاج ابراهیم خان، نیروی سه هزار نفری کمکی را از شیراز به سمت جنوب اعزام کرد. اما در نبردی که میان نیروهای لطفعلی خان و نیروهای متفق بوشهری و شیرازی رخ داد، نیروهای زندیه برغم قلت نیرو موفق شد در برازجان پیروز شود [۷۱]. پس از شکست نیروهای متفق، حاج ابراهیم خان با آغا محمدخان ارتباط برقرار کرد و از او یاری جست و هدایایی نیز برای وی ارسال کرد. آغا محمد خان پس از دریافت نامه، حاج ابراهیم خان را به سمت حاکم ایالت فارس گماشت و فرمان داد قوای نظامی قاجاریه تحت فرمان کلانتر شیراز، در نزدیکی شیراز مستقر شوند [۷۲]. حاج ابراهیم خان نیرویی هفت هزار نفره برای مقابله با خان زند گرد آورد و به سمت دشتستان اعزام کرد. اما در این جدال، لطفعلی خان باز هم برغم کمی قوا پیروز شد و متحد اصلی حاج ابراهیم خان در کازرون یعنی رضا قلی خان دستگیر و کور شد. این شکست باعث شد تا حاج ابراهیم خان از نیروهای قاجاری نزدیک شیراز درخواست کمک کند [۷۳]. پس از پیروزی لطفعلی خان، حاج ابراهیم خان در اقدامی پیشگیرانه، از ترس کودتای ایلات هوادار لطفعلی خان، آنها را با تدبیری از شیراز اخراج کرد و در اقدامی پیشدستانه نیرویی محدود را برای زدن شبیخون به زرقان اعزام کرد اما اینبار نیز، لطفعلی خان با جنگاوری بر نیروهای کلانتر غلبه کرد [۷۴]. بعد از شکست شبیخون زرقان، لطفعلی خان دو پیشنهاد را به حاج ابراهیم خان ارائه کرد و از او خواست تا یکی از دو پیشنهاد را بپذیرد: اول بازگشایی دروازه ها و ورود

لطفعلی خان به شیراز و فراموش کردن آنچه در این مدت میان وی و حاج ابراهیم خان کلانتر گذشته است و دوم، تسلیم خانواده لطفعلی خان به وی تا آنکه او راهی روم یا هند شود. اما کلانتر شیراز هر دو پیشنهاد را رد کرد و مجدداً از نیروهای قاجاریه طلب یاری کرد. مصطفی خان قاجار، که در خفا در نزدیکی فارس مستقر شده بود در اوایل ربیع الثانی ۱۲۰۶ با لطفعلی خان روبرو شد اما پس از یک پیروزی متزلزل نهایتاً با شکست مواجه شد و متواری شد [۷۵]. پس از این پیروزی، لطفعلی خان شهر شیراز را در محاصره گرفت. حاجی ابراهیم خان و مصطفی خان، پس از نبردهایی پراکنده با لطفعلی خان، از آغامحمدخان تقاضای کمک کردند آغا محمد خان با کسب خبر پیروزی لطفعلی خان، اینبار سپاهی متشکل از هفت هزار نیرو به رهبری محمدخان قاجار و رضلا قلی خان قاجار را به سوی شیراز اعزام کرد. این نیرو علیرغم اطلاع لطفعلی خان براحتی وارد شیراز شد. اما اولین نبرد میان این قوای تازه نفس و قلیل سپاه لطفعلی خان به شکست نیروهای متفق حاج ابراهیم خان و قاجاریه انجامید [۷۶]. حاج ابراهیم خان برای شکستن قوای لطفعلی خان که پس از کسب این پیروزی شیراز را همچنان در محاصره داشتند، قوای قاجاری را برای قطع شریان‌های حیاتی سپاه زندیه از جمله مسدود کردن راه‌های مواصلاتی و مسیرهای رساندن آذوقه به سوی کربال گسیل داشت [۷۷]. آغا محمد خان با اطلاع از شکست‌های متعدد نیروهای قاجاریه، تصمیم گرفت با دعوت حاج ابراهیم خان کلانتر شخصاً با لطفعلی خان مقابله کند. از همین روی در رمضان ۱۲۰۶ به سوی شیراز حرکت کرد [۷۷]. اولین رودرویی لطفعلی خان با این سپاه قاجاریه به شکست اولیه نیروهای قاجاری منجر شد اما پیشنهاد مصلحت‌اندیشانه اما نادرست فتح‌الله خان اردلانی به لطفعلی خان جهت سامان دادن سپاه در صبحدم، باعث شد تا آغامحمدخان در فرصت کافی لشکر پراکنده خویش را گردهم آورد و به قوای زندیه حمله برد. نسبت دادن همدستی با آغامحمدخان به اردلانی برای ارائه این پیشنهاد، کمی گمراه‌کننده است زیرا خود وی بعدها توسط آغا محمدخان دستگیر، زبانش بریده و کور شد [۷۸]. در نهایت آغامحمدخان پیروزمندانه با استقبال کلانتر، وارد شیراز شد [۷۹].

### لطفعلی خان، کرمان: پرده آخر

حاج ابراهیم خان کلانتر به دلیل نقش مهمی که در تصرف شیراز ایفا کرد از سوی آغامحمد خان به سمت بیگلربیگی ایالت فارس منصوب شد [۸۰]. لطفعلی خان پس از فرار از مقابل قوای قاجاریه و پس از تلاش های نظامی در نواحی سیرجان، راور، طبس، تفت، ابرقو و بم نهایتا موفق شد در شعبان ۱۲۰۸ پس از یک محاصره تقریبا طولانی که موجب قحطی شد، کرمان را تصرف و سکه بنام خود ضرب کند [۸۱]. قبل از این رویداد، آغا محمد خان در مراجعتی مجدد به شیراز، قصد تهران نمود و پس از همراه کردن یکی از همسران حاج ابراهیم خان کلانتر و پسر خردسال او، اسدالله خان راهی تهران شد [۸۲]. آغا محمدخان پس از شنیدن خبر تصرف کرمان از سوی لطفعلی خان و ناکارآمدی قوای نظامی قاجاریه در تقابل با او، خود شخصا در شوال ۱۲۰۸ از تهران راهی کرمان شد تا کار لطفعلی خان را یکسره کند. این لشکر کشی با همراهی حاج ابراهیم خان کلانتر صورت گرفت. وی در قم به نیروهای قاجاری پیوست [۸۳]. آغا محمدخان پس از نبردهایی پراکنده با نیروهای لطفعلی خان، عاقبت کرمان را محاصره کرد. پس از پنج ماه محاصره شهر، در نهایت با کمک نجف قلی خان خراسانی که حفاظت از قلعه و ارگ کرمان را بر عهده داشت، نیروهای آغامحمدخان وارد کرمان شدند و این شهر سقوط کرد. آنگونه که از منابع بر می آید، آغا محمدخان با شدت عمل خود در کرمان، بسیاری از اهالی کرمان را به قتل رسانید. (صحت این گزارش ها می بایست مورد تامل واقع شود. موضوع این گزارش ها می تواند دستمایه یک پژوهش جداگانه قرار بگیرد.) [۸۴]. لطفعلی خان پس از تصرف کرمان از سوی قوای قاجاریه، به قلعه بم گریخت. حاکم بم اگرچه ابتدا به وی پناه داد اما در نهایت لطفعلی خان را دستگیر و تحویل قاجاریه داد. وی بالاخره پس از کور شدن از سوی آغامحمدخان، در سال ۱۲۰۹ در تهران به قتل رسید و در امامزاده زید دفن شد [۸۵].

## نتیجه گیری

۱- بررسی مساله شیراز، بدون در نظر داشتن مواردی از همین دست در دوره زندیه، گمراه کننده خواهد بود. مورخان و بویژه مخالفان حاج ابراهیم خان کلانتر بگونه ای به روایت این ماجرا دست زده اند که گویی چنین موردی تا کنون در تاریخ ایران و علی الخصوص تاریخ زندیه بی نظیر است. ضمن آنکه بنظر می رسد نوعی تعمد در بی اهمیت دادن این موارد برای پررنگ تر نشان دادن مسئله شیراز در کار بوده است. حال باید پرسید چرا وقتی همین حاج ابراهیم خان، در سال ۱۱۹۹ هـ.ق پس از مرگ علیمرادخان زند، از ادعای جعفرخان زند، پدر لطفعلی خان برای رسیدن به حکومت، حمایت می کند، سخن از خیانت به جانشینان علیمراد خان به میان نمی آید؟ و بالاتر از همه چرا وقتی همین لطفعلی خان ابتدا با اتخاذ موضع بیطرفی از سوی اشراف شیراز به ریاست حاج ابراهیم خان کلانتر در نزاع وی با صید مرادخان زند و سپس حمایت مستقیم ایشان به قدرت دست یافت، مورخان سکوت می کنند و بلکه زبان به تحسین حاجی می گشایند؟ نکته دیگر جدا از این مصادیق، نکات مطرح شده در هم اندیشی اشراف شیراز جهت حمایت از لطفعلی خان زند است که به احتمال قوی دارای صحت است، زیرا راوی این جلسه، زین العابدین کوه مره ای، نویسنده ذیل *مجمل التواریخ گلستانه* یکی از حاضران در جلسه بوده است. طبق این روایت، حاجی ابراهیم خان، اشراف شیراز را در اواخر حکومت صید مرادخان زند، در خانه خویش گرد هم آورد تا نظر ایشان را برای حمایت از لطفعلی خان جلب نماید. در همین جلسه حاج ابراهیم خان به اشراف شیراز اطمینان داد و به کلام الله سوگند خورد، چنانچه لطفعلی خان بر خلاف نظر اشراف قدمی بردارد، «...تمامی ما متفق اللفظ و القلب ترک خدمت او کرده با شما موافق و با او منافق باشیم...» [۸۶] بنابراین مشخص می گردد که لطفعلی خان، با اجماع اشراف در حمایت از او و نیز مبتنی بر نوعی قرارداد میان وی و ایشان به قدرت دست یافته است. قراردادی نانوشته اما مهم. در این چارچوب، بی اعتمادی لطفعلی خان زند نسبت به حاجی که در قضیه میرزا مهدی و همراه نمودن پسر حاجی به عنوان گروگان با لشکر لطفعلی خان نمود می یابد، باعث انقطاع حمایت اشراف شیراز به ریاست حاجی از لطفعلی

خان می شود. جالب است که حاج ابراهیم خان همانگونه که قبلا آوردیم، در پاسخ استفسار لطفعلی خان از چگونگی قطع حمایت از خان زند به صراحت می گوید «من بر اراده تو مطلع شدم و جز این تدبیر برای سلامتی خود ندیدم مگر اینکه ترا از ملک آواره سازم...» [۸۷] این پاسخ، در واقع اگرچه بصورت ظاهر به قرارداد میان اشراف و لطفعلی خان اشارتی ندارد اما در باطن ناظر به همین پیمان است. بهر روی، گذشته از مسائل مطرح شده نباید به نوعی یکسویه نگری در امر حاجی مبتلا شویم. زیرا قرائت های دیگری نیز از حمایت حاجی ابراهیم خان از لطفعلی خان در دسترس است. از جمله تحلیل خورسند است که علت حمایت حاجی از خان جوان زند را به تمایل وی در دخالت در امور کشوری و لشکری می داند. دخالتی که در صورت ادامه حکومت صید مرادخان به حداقل می رسید [۸۹]. ولی حتی همین برداشت از حمایت های حاجی، نافی قرارداد میان لطفعلی خان و اشراف شیراز در جهت تضمین منافع ایشان نیست.

۲- بررسی توازن قوا در منطقه که در بخش های سوم و چهارم همین نوشتار مورد بررسی قرار گرفت، بویژه فعالیت های نظامی آغامحمدخان، نشان از برتری نظامی و سیاسی وی دارد. او با خستگی ناپذیری تمام، شمال و شرق و غرب و مرکز ایران را پیمود و مخالفان را یکی پس از دیگری از پیش پای بر می داشت. این در حالی بود که همزمان، جانشینان کریم خان زند همانگونه که آوردیم به نزاع با دیگر برخاسته بودند. در این میان اشراف شیراز که خبر پیروزی های پی در پی خان زند را می شنیدند؛ تقابل ناگزیر و نابرابر میان لطفعلی خان و آغا محمد خان را بدرستی پیش بینی می نمودند. بر همین اساس است که چند ماهی پیش از کودتای حاج ابراهیم خان کلانتر، زمانی که خان قاجار در رمضان ۱۲۰۴ در چمن گندمان مستقر می شود با وی ارتباط پنهانی برقرار و اظهار ایلی می کنند و وعده می دهند در صورت حمله به شیراز از او حمایت می کنند. اگرچه مشخص نیست، حاج ابراهیم خان جزء این اشراف بوده است یا خیر، اما این رویداد در جهت منافع کلیت اشراف شیراز از جمله حاجی قابل تفسیر است. اشرافیت، برای حفظ منافع خود بدنبال آرامش است و این آرامش در سایه سازش با نهاد قدرت بدست می آمده است. پس توافق اشراف با خان

قاجار را نباید امری فوق العاده که امری رایج بینداریم. نظرات مشورتی ارائه شده به ابوالحسن خان، حاکم کرمان از سوی اشراف این شهر، به هنگام حمله لطفعلی خان به کرمان نیز همین مدعا را اثبات می کند. ایشان ضمن اشاره به پیشروی های آغامحمدخان، ضعیف بودن قوای لطفعلی خان را به عنوان دو عامل، محرک برای مقاومت در مقابل خان جوان زندیه ارزیابی می کنند [۹۰].

۳- سومین نکته در راستای فهم درست عمل حاج ابراهیم خان در مساله شیراز، به مسئولیت وی به عنوان کلانتر شیراز بازمی گردد. تامل در کارویژه های کلانتر در دوران های مختلف، نشان می دهد، کلانتران به عنوان نمایندگان حکومت و به عنوان چهره هایی وجیه المله و مقبول همگان، وظیفه حفظ منافع مردم شهرنشین، اصناف و اشراف را الویت اول کاری خویش می دانسته اند. حاج ابراهیم خان، به عنوان کلانتر فارس، وظیفه خود می دانست تا منافع شیرازیان را حفظ نماید. این موضوع، گذشته از تعلق وی به اشراف شیراز و منافع خاص آنها قابل تامل و تدقیق است. مساله حفظ شیراز، بعد از مساله شیراز، رخ می نمایاند. زمانی که واقعه کرمان روی می دهد. اگرچه مقایسه وضعیت کرمان و شیراز در تقابل با خان قاجار، مجال فراختری را طلب می کند، اما نگاهی به نتایج عملکرد اشراف شیراز و لطفعلی خان زمانی که در کرمان پناه می گیرد، واقعیت های چندی را روشن می کند. شیراز به لطف همدلی کلانتر شیراز با نیروی قویتر منطقه جان سالم بدر می برد-البته موضوع محاصره شیراز و قحطی شهر مطمئنا مد نظر نگارنده بوده است- اما کرمان، پس از جنگی نابرابر و فتح شهر، ویران و هزاران نفر از اهالی شهر به جرم همراهی با خان زندیه، جان خویش را از دست می دهند- البته تردیدها درباره فاجعه کرمان را نباید از نظر دور داشت، اما بهر روی مقایسه این دو شهر بعد از فتح بدست آغامحمدخان، درستی عمل حاج ابراهیم خان کلانتر را در جهت حفظ شهر از غارت و کشتار، تأیید می کند.

۴- اما بررسی های بیشتر، ابعاد دیگری از مسئله شیراز را نشان می دهد. یکی از نکات مهم که اغلب نادیده گرفته می شود. تاخیر حاجی ابراهیم خان کلانتر در استمداد از آغا محمدخان برای فتح شیراز است. تاخیری تقریباً دو ماهه. چرا حاج



ابراهیم خان، با تاخیری اینچنین از قدرت نیرومند منطقه طلب یاری می کند؟ مگر نه آنکه مسئولیت حاجی به عنوان کلانتر شیراز و یکی از اشراف، ایجاب می کرده است که مسئولیت شیراز را به قدرت برتر منطقه بسپارد، اما چرا با تاخیر؟ این سوال زمانی پررنگتر می شود که به سخنان پرادعای حاج ابراهیم خان کلانتر با سر جان ملکم، فرستاده انگلیس که در زمان صدارت عظمایی حاجی به ایران آمده بود، دقت کنیم. او به ملکم می گوید «...یکی از مقاصد کلی...از این حرکت [بستن دروازه ها بر روی لطفعلی خان] استخلاص ملک بود از صدمات جنگ هایی که متصل بر سر سلطنت بر پا می شد و هیچکس هم به غیر از معدودی از سپاهیان دزد و دغل، باک نداشت در اینکه زندی بر تخت باشد یا قجری، لکن همه طالب بودند که ایران، بزرگ و قوی و آرام باشد...» [۹۱] سخنان پرمدعای حاجی ابراهیم خان با نماینده ای بیگانه و بی اطلاع از جزئیات مساله شیراز را چگونه باید ارزیابی کرد؟ اگر به سه بخش اول نتیجه گیری که در بالا آمد اکتفا کنیم، سخن حاجی درست می نماید. اما این سخن با شواهدی چند نقض می شود. اولین نکته قابل تامل، همین تاخیر در استمداد از خان قاجار است. نگاهی به حوادث بعد از کودتای حاجی نشانگر است که گویا حاجی هوای سلطنت یا حداقل نوعی حکومت خودمختار در شیراز را در سر می پروراند است. حاجی در ابتدا با اتکاء به همدلی حاکم بوشهر بر این گمان می بود که قادر است، براحتی لطفعلی خان را از پیش پای بردارد. اما همانگونه که آمد شکست سنگین نیروهای متفق شیراز و بوشهر در دشتستان از قوای زندیه، نشان داد که تمامی ظرفیت های بکار گرفته شده نظامی از سوی حاج ابراهیم خان برای مقابله با لطفعلی خان بی فایده است. از همین روی دست یاری به سمت آغا محمد خان دراز می کند و آن نامه تضرع آمیز را می نویسد. دومین نکته، نوع تعامل علیمراد خان زند با حاجی و چندی از اشراف شیراز پس از تصرف شیراز است. وی پس از تصرف شیراز در ۱۱۹۶ هـ ق اموال اشراف را مصادره و بسیاری از آنها را کشت. در این میان حاج ابراهیم خان بوسیله پرداخت هدایا توانست جان سالم بدر ببرد و علیمراد خان تنها به تبعید او به اصفهان اکتفا کرد [۹۲]. کشتار و تبعید اشراف شیراز از سوی حاکم زند، چگونه ارزیابی می شود؟ طبق اطلاعات منابع حاج ابراهیم خان در زمان کشاکش

میان صادق خان و علیمراد خان زند با صادق خان همدلی می کرده است. این نکته نشانگر آن است که بهر حال حاج ابراهیم خان حتی در زمانی نیز که کلانتری کل شهر را بر عهده نداشته، هوای سیاست و قدرت در سر می داشته است. سومین نکته، گروگان گرفتن پسر حاجی توسط لطفعلی خان به هنگام لشکر کشی به سوی اصفهان است. آیا خان زند، اعتماد خود را به وزیر خود از دست داده بود؟ بنظر نمی رسد، مساله میرزا مهدی و عواقب آن آنگونه بوده باشد که اعتماد طرفین به یکدیگر را آنچنان دچار خدشه کرده باشد که لطفعلی خان با گروگان گرفتن پسر حاجی، وفاداری او را نسبت به خویش تضمین نماید. قطعاً، خبرهایی از تحرکات سیاسی حاجی مبنی بر کودتای احتمالی به گوش لطفعلی خان رسیده بوده است که دست به چنین عملی می زند. اما جز یک روایت شاهد دیگری بر این ادعا نداریم. روایت جونز از گفته های میرزا حسین فراهانی، وزیر لطفعلی خان که ادعا دارد قبل از لشکر کشی لطفعلی خان به شمال فارس، تهدید حاج ابراهیم خان را به او گوشزد کرده است، اما لطفعلی خان مقابله با حاجی را به وقتی دیگر موکول می کند [۹۳]. چهارمین نکته، نوع تعامل آغا محمدخان با حاج ابراهیم خان است پس از تصرف شیراز که در نوع خود بسیار جالب است. خان قاجار پس از فتح شیراز و در پی بازگشت دوباره از تهران برای سرکوبی لطفعلی خان در ذی حجه ۱۲۰۷ دستور به گروگان گرفتن یکی از همسران و پسر خردسال حاجی به نام میرزا اسدالله صادر می کند [۹۵]. این عمل آغا محمدخان با کسی که مهمترین شهر آن زمان و پایتخت زندیان را به قاجاریان تسلیم کرده است، مگر جز در چارچوب تضمین وفاداری حاجی نسبت به قاجارها قابل توضیح و توجیه است؟ بواقع این عمل خان قاجار را باید حاکی از نوعی بی اعتمادی نسبت به حاجی قلمداد کرد. بی اعتمادی که در نظر خان قاجار زمانی در «سیاهی خیانت» کلانتر به لطفعلی خان زند نمود یافته بود. اما پنجمین نکته و روشننگرترین شاهد در ماجرای شیراز را خود حاجی ابراهیم خان کلانتر نقل می کند. هدایت، مولف *روضه الصفا* تنها کسی است که این روایت را از حاجی نقل می کند و در صورت واقعی بودن این ماجرا-که البته جای تامل دارد- واقعیت را بیش از هر موضوع دیگری عیان می سازد. روایت حاج ابراهیم خان از مسئله شیراز در

دیدار با آغامحمدخان اینگونه است. قبل از هر چیز توجه به تفاوت های ماهوی این روایت و روایت حاجی برای ملکم، قابل توجه است: «...چون به حضور رفتم و قدری آرام گرفتم، فرمود ترا بجهت تحقیق مطلبی خواسته ام که سخن از تو بپرسم و معلوم شود که تدبیر و رای من بر خطا بوده است یا بر صواب. گفتم هر چه پرسش رود، حقیقت عرضه شود. گفت چون با لطفعلی خان مخالفت کردی و برادرت اردوی ویرا پراکنده کرد و دروازه شیراز بر وی بستی و او بسواحل و بنادر رفته، عزم تسخیر و تدبیر تو را تصمیم داد از او بترسیدی و تدبیری اندیشیدی که ما و او را با یکدیگر دراندازی تا دو صاحب داعیه بیکدیگر پردازند و کار بر یکی مقرر شود و در میانه آسوده باشی و قلعه شیراز بدان متانت بتصرف خود گیری و کس را بدان شهر راه ندهی و خود مردی مختار باشی و اگر ناچار شوی، متابعت نمایی. آیا خیالت این بوده یا نه. عرض کردم بلی غیر این نبود...» البته با توجه به تک روایت هدایت از این دیدار و نیز چهره سیاهی که بعدها از حاجی در منابع رسمی قاجاریه به دلیل وقایع زمان فتحعلی شاه ترسیم شد، در این روایت با تردید و دودلی باید نگرسته شود، اگرچه واجد حقایقی باشد. طبق آنچه در نکته اول همین بخش آمد، حاجی به نوعی خودمختاری متمایل بوده است، اما ایستادگی در برابر آغامحمدخان و استقلال شیراز، ساده اندیشانه بنظر می رسد. بهر روی نباید از نوع تعامل خان قاجار با حاجی، به سادگی گذشت. مسئله ای که در ترس حاجی از وی بروز می یابد تا جایی که اندیشه فرار به هندوستان در او ایجاد می شود. اندیشه ای که طبق روایت محمد رضای شیرازی متمایل به زنده- با اصرار و الحاح دوستان و هم پیمانان وی، از آن می گذرد. \*

#### پی نوشت:

۱. از جمله می توان به این اثر اشاره کرد: علی خورسند (۱۳۷۷). زندگی سیاسی حاج میرزا ابراهیم خان کلانتر (اعتمادالدوله)، تهران: نشر اوحدی.
۲. دنلی، ۷۲. محمد رضا شیرازی، ۳۹۳.
۳. شریف شیرازی، ۳۵۱.

۴. کوهمره ای، ۳۵۳.
۵. جونز، ۷۰.
۶. همو، ۸، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲.
۷. فسایی، ۹۶۲/۲.
۸. اعتماد السلطنه، ۱۳۴۸، ۲۲ و ۲۳.
۹. خورموجی، ۱۲؛ هدایت، ۳۶۸/۹ و ۳۶۹.
۱۰. سپهر، ۱۱۱/۱ و ۱۱۲.
۱۱. دروویل، ۱۶۱.
۱۲. عضالدوله، ۹۷.
۱۳. اعتماد السلطنه، ۱۳۴۸، ۴۹.
۱۴. بامداد، ۲۲/۱.
۱۵. کلانتر، ۲۰-۲۶ و ۹۰-۹۲.
۱۶. رستم الحکماء، ۴۴۰.
۱۷. شریف شیرازی، ۳۳۹-۳۴۲.
۱۸. دنبلی، ۷۲.
۱۹. هدایت، ۱۲۹/۹-۱۲۸؛ نامی، ۲۴۶؛ غفاری کاشانی، ۴۶۹.
۲۰. دنبلی، ۱۵؛ هدایت، ۱۳۲/۹-۱۳۱.
۲۱. هدایت، ۱۲۵/۹.
۲۲. همو، ص ۱۳۸.
۲۳. دنبلی، ۱۶.
۲۴. هدایت، ۱۵۳/۹.
۲۵. غفاری کاشانی، ۶۱۷-۶۱۶.
۲۶. هدایت، ۱۶۵/۹.
۲۷. دنبلی، ۱۸؛ هدایت، ۱۶۵/۹.
۲۸. غفاری کاشانی، ۵۰۹-۵۰۷.
۲۹. دنبلی، ۱۷؛ هدایت، ۱۶۵/۹.

۳۰. هدایت، ۱۷۰/۹-۱۶۹.
۳۱. غفاری کاشانی، ۶۰۸.
۳۲. هدایت، ۱۷۵/۹.
۳۳. غفاری کاشانی، ۶۴۸؛ هدایت، ۱۷۵/۹.
۳۴. غفاری کاشانی، ۶۹۸؛ هدایت، ۱۹۰/۹.
۳۵. غفاری کاشانی، ۶۹۹؛ هدایت، ۱۹۰/۹.
۳۶. هدایت، ۱۹۸/۹.
۳۷. غفاری کاشانی، ۶۹۹؛ هدایت، ۱۹۰/۹.
۳۸. غفاری کاشانی، ۷۰۰؛ هدایت، ۱۹۴/۹؛ نامی، ۲۶۶.
۳۹. غفاری کاشانی، ۷۰۱؛ هدایت، ۱۹۵/۹.
۴۰. هدایت، ۲۰۰/۹.
۴۱. همو، ۲۱۹؛ فسایی، ۶۳۹.
۴۲. هدایت، ۲۲۲/۹؛ نامی، ۳۱۷.
۴۳. شریف شیرازی، ۳۹۹؛ فسایی، ۶۴۱.
۴۴. فسایی، همان ص ۶۴۱.
۴۵. همو، ۶۴۲؛ هدایت، ۲۲۴/۹.
۴۶. فسایی، ۶۴۲؛ هدایت، ۲۲۵/۹؛ دنبلی، ۲۰.
۴۷. همو.
۴۸. فسایی، ۶۴۳-۶۴۴؛ هدایت، ۲۲۷-۲۲۹/۹.
۴۹. فسایی، ۶۴۳؛ سپهر، ۵۷/۱.
۵۰. فسایی، ۶۴۴.
۵۱. ملکم، ۹۳/۲.
۵۲. وزیری، ۷۱۲.
۵۳. فسایی، ۶۴۴؛ هدایت، ۲۳۱/۹؛ ملکم، ۹۳/۲.
۵۴. پاکروان، ۱۷۴.
۵۵. کوهمره ای، ۲۹۲.

۵۶. فسایی، ۶۴۴.
۵۷. همو، ۶۴۶؛ ملکم، ۹۴/۲.
۵۸. ملکم، ۹۵/۲.
۵۹. شریف شیرازی، ۳۴۲-۳۴۳.
۶۰. فسایی، ۶۴۵.
۶۱. همانجا؛ هدایت، ۲۳۷/۹.
۶۲. فسایی، ۶۴۷.
۶۳. جونز، ۳۵.
۶۴. فسایی، ۶۴۷.
۶۵. همانجا؛ هدایت، ۲۳۷/۹؛ دنلی، ۲۱.
۶۶. فسایی، ۶۴۷.
۶۷. همو، ۶۴۷-۶۴۸.
۶۸. فسایی، ۶۴۸؛ عبدالکریم شیرازی، ۳۴۵؛ دنلی، ۲۱؛ جونز، ۵۴.
۶۹. فسایی، ۶۴۸؛ هدایت، ۲۳۷/۹؛ شریف شیرازی، ۳۵۳.
۷۰. فسایی، ۶۴۸؛ شریف شیرازی، ۳۴۸.
۷۱. فسایی، ۶۴۹؛ شریف شیرازی، ۳۵۲.
۷۲. فسایی، ۶۴۹؛ شریف شیرازی، ۳۵۴.
۷۳. فسایی، ۶۵۰؛ شریف شیرازی، ۳۵۵.
۷۴. فسایی، ۶۵۰؛ شریف شیرازی، ۳۵۷-۳۵۸؛ دنلی، ۲۲؛ هدایت، ۲۳۸/۹.
۷۵. فسایی، ۶۵۱؛ شریف شیرازی، ۳۶۰-۳۶۱؛ جونز، ۶۶.
۷۶. فسایی، ۶۵۱؛ شریف شیرازی، ۳۶۲؛ اعتماد السلطنه، ۱۳۴۹، ۲۰.
۷۷. فسایی، ۶۵۲؛ شریف شیرازی، ۳۶۶-۳۶۷.
۷۸. فسایی، ۶۵۱؛ شریف شیرازی، ۳۶۸؛ سپهر، ۵۸/۱؛ دنلی، ۲۲.
۷۹. فسایی، ۶۵۳؛ شریف شیرازی، ۳۷۰-۳۷۱؛ هدایت، ۲۴۶/۹.
۸۰. فسایی، ۶۵۴؛ شریف شیرازی، ۳۷۲.
۸۱. فسایی، ۶۵۳؛ شریف شیرازی، ۳۷۳.

۸۲. فسایی، ۶۵۷؛ شریف شیرازی، ۳۷۳.
۸۳. فسایی، ۶۵۵؛ شریف شیرازی، ۳۷۷.
۸۴. فسایی، ۶۵۷؛ شریف شیرازی، ۳۸۵.
۸۵. فسایی، ۶۵۷-۶۵۸؛ شریف شیرازی، ۳۸۵؛ دنبلی، ۲۳.
۸۶. فسایی، ۶۵۹؛ شریف شیرازی، ۳۹۱-۳۹۰؛ دنبلی، ۲۳.
۸۷. کوهمره ای، ۲۹۲.
۸۸. فسایی، ۶۴۸-۶۴۷.
۸۹. خورسند، ۲۰.
۹۰. نک بخش چهارم همین مقاله.
۹۱. ملکم، ۹۵.
۹۲. نامی، ۲۴۳.
۹۳. جونز، ۳۵.
۹۴. فسایی، ۶۵۵.
۹۵. جونز، ۶۸.

#### منابع و ماخذ:

- اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۷۰). *اکسیر التواریخ*، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: انتشارات ویسمن
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان (۱۳۴۸). *خلسه یا خوابنامه*، با تصحیح محمود کتیرایی، تهران: انتشارات طهوری
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان (۱۳۴۹). *صدر التواریخ*، به اهتمام محمد مشیری، تهران: انتشارات وحید.
- با مداد، مهدی (۱۳۷۴). *شرح حال رجال ایران در قرون ۱۲، ۱۳ و ۱۴*، تهران: انتشارات زوار، جلد اول
- پاکروان، امینه (۱۳۶۷). *آقا محمد خان قاجار*، ترجمه جهانگیر افکاری، تهران: انتشارات آشنا

- دروویل، گاسپار (۱۳۴۸). **سفرنامه دروویل**، ترجمه جواد محیی، تهران: انتشارات گوتنبرگ
- دنبلی، عبدالرزاق (۱۳۵۱). **مآثر سلطانیه**، با مقدمه غلامحسین صدری افشار، تهران: ابن سینا
- جونز، سرهار فورد (۱۳۵۳). **آخرین روزهای لطفعلی خان زند**، ترجمه هما ناطق و جان گرنی، تهران: انتشارات امیر کبیر
- حسینی فسایی، حاج میرزا حسن (۱۳۶۷). **فارسنامه ناصری**، با تصحیح و تحشیه منصور فسایی رستگاری، تهران: انتشارات امیر کبیر جلد دوم
- خورد، علی (۱۳۷۷). **زندگی سیاسی حاج میرزا ابراهیم خان کلانتر** (اعتمادالدوله)، تهران: نشر اوحدی.
- خورموجی، محمد جعفر (۱۳۶۳). **حقایق الاخبار ناصری**، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: نشر نی
- رستم الحکماء، محمد هاشم (۱۳۴۸). **رستم التواریخ**، به اهتمام محمد مشیری، تهران: چاپ تابان
- شریف شیرازی، میرزا عبدالکریم بن علی رضا (۱۳۶۳). **ذیل تاریخ گیتی گشای محمد صادق نامی اصفهانی**، به کوشش سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال
- شیرازی، آقا محمد رضا (۱۳۶۳). **ذیل تاریخ گیتی گشای محمد صادق نامی اصفهانی**، به کوشش سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال
- عضدالدوله، احمد میرزا (۲۵۳۵ شاهنشاهی). **تاریخ عضدی**، با تصحیح و توضیحات و اضافات عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات بابک
- غفاری کاشانی، ابوالحسن (۱۳۶۹). **گلشن مراد**، به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات زرین
- کلانتر، محمد (۱۳۶۲). **روزنامه میرزا محمد کلانتر**، به کوشش عباس اقبال، تهران: کتابخانه طهوری



کوهمره ای، زین العابدین (بی تا). ذیل کوهمره ای بر مجمل التواریخ گلستانه، به اهتمام مدرس رضوی، تهران: شرکت طبع کتاب  
لسان الملک سپهر، محمد تقی (۱۳۴۴). ناسخ التواریخ قاجاریه، تهران: کتابفروشی  
اسلامیه، جلد اول  
ملکم، سرجان (۱۳۶۲). تاریخ ایران، ترجمه میرزا حیرت، جلد دوم، تهران: دنیای  
کتاب  
موسوی نامی، میرزا محمد صادق (۱۳۶۳)، تاریخ گیتی گشای زندیه، به کوشش  
سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال  
وزیری، احمد علی خان (۱۳۵۲). تاریخ کرمان سالاریه، با تصحیح ابراهیم باستانی  
پاریزی، تهران: انتشارات ابن سینا  
هدایت، رضا قلی خان (۱۳۳۹). روضه الصغای ناصری، کتاب فروشی های پیروز و  
خیام، چاپ حکمت قم، جلد نهم

\* نگارش وقایع نگارانه (کرونولوژیک) فعالیت های سیاسی و نظامی لطفعلی خان زند  
و آغا محمدخان بدون استفاده از اثر ارزشمند استادم، دکتر غلامحسین زرگری نژاد با  
این مشخصات میسر نبود: روزشمار تحولات ایران در عصر قاجاریه، تالیف و  
تدوین: غلامحسین زرگری نژاد، جلد نخست، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران،  
تهران: چاپ اول ۱۳۸۶

### مقایسه ی چگونگی بازنمونی

## "رویداد تاریخی دمدم در دو روایت بیت دمدم و عالم آرای عباسی"

یونس قربانی فر\*

### چکیده

رویداد دمدم شرح یکی از درگیری ها و جنگ های کردهای غرب ایران به رهبری امیرخان با حکمرانان صفویه بود. این حادثه در دوران شاه عباس اول رخ داد. کردها در این حادثه شکست خوردند و قلعه آنان به نام دمدم ( نزدیک ارومیه فعلی) به تصرف نیروی نظامی صفوی در آمد. شرح این رویداد به تفصیل در "عالم آرای عباسی" نوشته اسکندر بیگ منشی آمده است. تنها منبع به زبان کردی که از این حادثه یاد کرده، داستانی منظومه ای به نام "بیت دمدم" است. گوینده یا گویندگان ناشناس این داستان منظومه ای با بیانی حماسی و در چارچوب یک گفتمان روایی حماسی- مذهبی به شرح این رویداد پرداخته‌اند. مساله بازنمایی این حادثه در این دو منبع که اولی اثری تاریخ نگارانه است و دومی در قالب ادبیات عامه می‌گنجد، مساله این نوشتار است. مقایسه‌ی این دو منبع نشان می‌دهد که این دو منبع در شیوه‌ی بازنمایی، منظرها و ارزش‌های ایدئولوژیک راوی، روایت رنالیستی و سوررئالیستی از امر واقع تاریخی و در نهایت قضاوت درباره‌ی رخداد مورد نظر در تمایز با یکدیگر می‌باشند و رویداد دمدم در هر یک از این دو منبع بازتاب متفاوتی یافته است. عالم آرا یک اثر سفارشی دستگاه سلطه مرکزی است که کاربرد زور و خشونت را برای قدرت مرکزی و حذف رقیبان مشروع می‌داند، ولی مقاومت قدرت های غیر مرکزی را نامشروع و یاغیگری تلقی می‌نماید. ولی بیت دمدم مقاومت اهالی

\* دانشجوی دکترای تاریخ ایران اسلامی / دانشگاه تربیت مدرس

دمدم را مقاومتی مشروع می‌داند. در واقع هر یک از این دو زائر به دنبال مشروعیت بخشی به کنش سیاسی کنشگران متن می‌باشند. البته یک تفاوت مهم وجود دارد: عالم آرا اثر سفارشی دستگاه سلطه مرکزی است و در واقع روایت دستگاه سلطه از اعمال قدرت و خشونت خود است. ولی بیت دمدم روایت مردم از مقاومت خود در برابر دستگاه سلطه می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** بیت دمدم، عالم آرای عباسی، قلعه دمدم، امیرخان

## مقدمه

گزارش رویدادهای تاریخی در منابع مختلف و متنوعی انعکاس یافته اند؛ آثار تاریخ نگارانه، اسناد و مدارک، داستان ها و حکایات، اسطوره ها و افسانه ها، هر کدام از این منابع به نحوی خاص و به شکلی مخصوص به خود، گذشته را روایت می کنند. می توان گفت که در میان این منابع، گزارش آثار تاریخ نگارانه برای بیشتر مورخان در اولویت توجه و ارجعیت در باورپذیری قرار دارند و به دیگر منابع به عنوان منابع کمکی یا کامل کننده نگریسته می شود. شاید دلیل اصلی این شیوه برخورد با منابع متعدد تاریخی این باشد که آثار تاریخ نگارانه با هدف ثبت و ضبط منظم گذشته به نگارش در آمده اند، اما دیگر منابع با چنین قصد و نیتی تولید نگشته اند، بلکه هر کدام با نیت و اهدافی منحصر به خود خلق شده اند. اما اهمیت آثار تاریخ نگارانه یا اولویت دهی اعطا شده به آنها از سوی مورخان به معنای نفی و نادیده انگاشتن دیگر منابع تاریخی نیست، چرا که این منابع در برخی جهات و در پاره ای از ابعاد می-توانند بهتر از آثار تاریخ نگارانه وجوه مختلف یک رویداد را به نمایش بگذارند یا اینکه یک رویداد را از منظر نگرش ها، ارزش ها و داوریهای متفاوتی مورد توجه قرار دهند. برای مطالعه گذشته ی ایران، منابع مختلف تاریخی میراثی غنی در اختیار مورخان و محققان قرار داده اند، هر کدام از این منابع به انحاء و اقسام متنوع و منظرهای گوناگون به روایت گذشته ایران می پردازند و این روایت گذشته- صرف نظر از مقصود از این روایتگری- وجه مشترک تمامی این منابع می باشد. در گذشته ایران نمونه ای زیادی وجود دارد که یک رویداد تاریخی همزمان در چندین منبع گزارش شده یا روایت شده است. مقایسه این روایت ها با توجه نوع منابع نشان خواهد داد که گزارشگری و روایتگری هر کدام چگونه صورت می گیرد و به عبارتی، هر کدام از این منابع چگونه گذشته را بازنمایی می کنند؟

یکی از رویدادهای خرد دوره ی صفوی در دوره شاه عباس صفوی "تصرف قلعه دمدم" در اطراف ارومیه بود. هر چند این رویداد مانند دیگر رویدادهای کلان این عصر توجه مورخان ایرانی را به خود جلب ننموده است و نمی توان آن را جزو اولویت های روایتگری مورخان آن زمانه و ادوار بعد دانست. علی رغم این واقعیت تصرف دمدم در

منطقه و محل وقوع آن یعنی در کردستان بازتاب گسترده‌ای داشته و تبلور آن در فولکلور کردستان دلیلی بر این مدعاست. این رویداد در قالب یک داستان شفاهی فولکلور با نام "بیت دمدم" به زبان کردی به جامانده و جایگاه ویژه‌ای در ادب شفاهی کردستان به خود اختصاص داده است. در میان آثار تاریخ نگارانه‌ی عصر صفوی شرح مفصل این رویداد در کتاب "عالم آرای عباسی" آمده و مولف این کتاب "اسکندر بیگ منشی" خود در جریان لشکرکشی و تصرف این قلعه حضور داشته است. در این مقاله تلاش بر این است این دو روایت و گزارش از رویداد مذکور مورد مقایسه قرار گیرد تا مشخص گردد این رویداد در دو ژانر کاملاً متفاوت "بیت دمدم" و "عالم آرای عباسی" چگونه بازنمایی می‌شود.

#### بیت

چنانکه اشاره شد، رویداد تصرف دمدم در یک داستان فولکلور کردی به نام "بیت دمدم" نقل شده است؛ بنابر این لازم است در ابتدا توضیحی درباره‌ی "بیت" داده شود. بیت در واقع یک ژانر ادبیات شفاهی کردستان است. گرچه این ادبیات در ایران چندان شناخته شده نیست، ولی نزد محققان کردی یا برخی از شرق شناسان موضوع بررسی و تحقیقات زیادی بوده است. اسکارمان آلمانی یکی از اولین افرادی است که اقدام به گردآوری این بیت‌ها نموده و در قالب کتابی با عنوان "تحفه مظفریه" به چاپ رسانیده است. "او در اوایل قرن بیستم به شهر مهاباد آمده و با همکاری دکتر جواد قاضی و یک بیت‌خوان محلی به نام رحمان بکر این بیت‌ها را گردآوری کرده و آنها را در سال ۱۹۰۵ میلادی در آلمان منتشر نموده است" [۱]. علاوه بر این "در شوروی سابق نیز دو مولف به اسامی "جوندی" و "افدال" مجموعه‌ای از این بیت‌ها را در قالب کتابی ۶۶۴ صفحه‌ای منتشر کرده‌اند... در سال ۱۹۵۶م "عبداله ایوبیان" برای اولین بار - در ایران - بیت خج و سیامند را منتشر کرد... [۲]. علاوه بر این کسانی چون قادر فتحی قاضی و احمد بحری تحقیقات جامعی درباره‌ی بیت‌ها انجام داده‌اند. در کنار این افراد، باید به اسامی کسانی چون رودنکو و لسکو نیز اشاره نمود.

برای اینکه تصور روشنی از بیت‌های کردی داشته باشیم، باید این مساله را مورد توجه قرار دهیم که زبان کردی سابقه‌ای طولانی در کتابت و نگارش ندارد و به

زحمت می توان سابقه ای فراتر از سیصد سال برای آن متصور شد. در فقدان کتابت، یک سنت شفاهی گسترده در کردستان شکل گرفته که ژانرهای مختلف فولکلور را در خود جای داده است؛ لاوک، بیت، حیران و هوره. هر کدام از این ژانرها گستره ی وسیعی از داستان ها، سرودها، آوازاها و حکایات گوناگون را در بر می گیرد. بیت یکی از این ژانرهای فولکلور می باشد. بیت از لحاظ فرم ترکیبی از بیان موزون و غیرموزون است و به عبارتی، ترکیبی از نظم و نثر می باشد. "بیت اگر چه داستان است ولی نمی توان آن را داستان محض نامید، زیرا علی رغم داشتن بسیاری از عناصر و ویژگی های داستان، عناصر پررنگ درام هم در آن وجود دارد، در عین حال نمی توان آن را داستانی دراماتیک نامید، زیرا عناصری قدرتمند از شعر هم در آن وجود دارد، در نتیجه ساختار کلی بیت متشکل از عناصر داستان، درام و شعر می باشد" [۳]. بیت ها را از لحاظ موضوع و محتوا می توان به چهار دسته تقسیم نمود؛ عاشقانه - حماسی، تاریخی، دینی و عرفانی. بیت دمدم را باید جزو بیت های تاریخی به حساب آورد.

### بیت دمدم

محمد مختاری در "حماسه در رمز و راز ملی" قائل به یک پیش مرحله در شکل گیری حماسه می باشد که این پیش مرحله را می توان با بیت دمدم منطبق دانست؛ "این گونه شعر داستانی [حماسه]، منظومه ای بزرگ و چند سویه است که آمیزه اسطوره و تاریخ و افسانه و فولکلور است، و غالباً در مرحله نخستین یا دوران پیدایش خود، از داستان- سروده ها و روایت های شفاهی پراکنده در ستایش پهلوانان و یادکردهای قومی و نبردهای خاندانی و... آغاز می شود و در مرحله پایانی یا دوران تدوین و تنظیم هنری خود، به صورت منظومه ای یگانه با مشخصات ملی در می آید" [۴]. اگرچه همه آنچه مختاری درباره مرحله اولیه شکل گیری حماسه بیان می کند درباره بیت مزبور صادق نیست، اما چند سویه بودن و ستایش پهلوانان هر دو درباره این بیت مصداق دارد. برخلاف دیگر روایت های شفاهی در ایران، بیت دمدم هیچ گاه به صورت منظومه ای درنیامد، اما بتدریج به یادکرد قومی تبدیل گردید.

مختاری در جایی دیگر اشاراتی دقیق تر به این داستان - سروده ها دارد و معتقد است؛ "این داستان - سروده ها] میراث سراینندگان گمنام است، و گزارش آنها معمولاً از سوی راویان و خنیاگران دوره گرد، صورت پذیرفته است و تنها پس از طی روزگاری و در برخی حالات، به نوشته در آمده است" [۵]. از دیگر نکاتی که باید در مورد بیت دمدم مورد توجه قرار داد این است که این روایت های شفاهی مدام از سوی راویان مورد دخل و تصرف قرار می گیرند. "شکل بیان و ارتباط در جامع سنتی قصه است... رفتار عامیانه قصه گوینان رفتار دخل و تصرف در قصه ها و روایات است نه رفتاری از روی یک فرهنگ ادبی و منضبط، موضوعها و مضمون های مرکزی داستان ها و روایات اساساً ثابت می مانده است، اما جزئیات و تاکیدها تغییر می کرده است. چون هم علاقه‌ی گوناگون قصه گوینان و راویان و خنیاگران به چنین در گونیهای رغبت داشته است و هم تمایلات و روحیات شنوندگان و مخاطبان" [۶]. در بیت دمدم که راویان محلی تا اواخر دهه ی پنجاه آن را در روستاهای کردستان نقل می کردند، این دستکاری ها و دخل و تصرف ها مشهود است. به ویژه بخش پایانی بیت که کاملاً مشخص است توسط راوی یا راویانی دستکاری شده و ارتباطی با روایت اصلی بیت ندارد.

بر این اساس بیت ها، و در اینجا بیت دمدم، داستان - سروده‌های شفاهی هستند که سابقه و پیشینه‌ی آنها به قبل از دوره ی کتابت - در اینجا منظور کاربرد نوشتاری زبان کردی است و گرنه در کردستان مراکز و حوزه های مختلف دینی و علمی وجود داشته که از زبان فارسی و عربی بهره می گرفتند- در کردستان می رسد. این ژانر ادبی شفاهی در پیکره بندی خود متشکل از عناصر داستان، درام و شعر می باشد و از لحاظ فرم ترکیبی از بیان موزون و غیر موزون است.

در این مقاله بیت دمدم بر اساس آنچه اسکارمان در کتاب خود ضبط نموده و همچنین روایت یک راوی محلی به نام محمد غزالی مورد استناد قرار گرفته است.

## رویداد دمدم

از ابتدای پیدایی دولت شیعه مذهب صفوی و تلاش تدریجی و خشونت بار این دولت در شیعه سازی ایران، اکثر کردها در نواحی غربی قلمرو سیاسی این دولت در برابر این سیاست به اعتراض و مقابله برخاستند. اما با تحکیم قدرت صفویه کردها در اتخاذ یک سیاست یکسان دچار تشمت گشتند و تقریباً در دوسویه ی مقابله با صفویان شیعه مذهب و هواداری از عثمانی های سنی مذهب در نوسان بودند. در کردستان قرار گرفته در قلمرو صفویه که از این دوره کم کم به دو منطقه ی مشخص "موکریان" و "اردلان" تقسیم می شود، دو سیاست کاملاً متفاوت در برابر صفویان در پیش گرفته شده بود؛ اردلان ها در همگامی با صفویان بودند ولی موکریان ها کشاکش های فراوانی با صفویه داشتند. البته نه آن همگامی اردلان ها شکل مطلق داشت و نه آن کشاکش موکریان ها. اما موکریان ها تجربیاتی تلخ از برخورد و جنگ با صفویان داشتند و رویداد دمدم از آن جمله بود. امیرخان که از امیران محلی منطقه برادوست در اطراف ارومیه بود به واسطه همگامی و همراهی با شاه عباس از او حکومت ای ناحیه را دریافت می کند. اما امیرخان با حکام محلی آذربایجان و سپس شاه عباس دچار اختلاف می شود. او در قلعه ای قدیمی که به تازگی آباد کرده بود پناه می گیرد و لشکرین صفوی قلعه را محاصره می کنند. محاصره چندین ماه طول می کشد ولی سرانجام امیرخان شکست خورده و قلعه نیز تصرف می شود. بیت دمدم و عالم آرا هر کدام به گونه ای به این روایت پرداخته اند که اینک به مقایسه روایتگری آنها می پردازیم.

### چگونگی آغاز روایت

عالم آرای عباسی با این عنوان گزارش رویداد را آغاز می کند؛ "ذکر مخالفت و عصیان امیرخان برادوست و رفتن جناب اعتمادالدوله به ولایت ارومی و محاصره قلعه دمدم و بیان سوانح حالات" و در اولین عبارت می نویسد؛ "شرح حال امیر خان چولاق عبرت بخش عالمیان است" [۷]. بیت با این بند - می توان بند را معادل مصراع دانست، اما بر خلاف مصراع در شعر فارسی مبتنی بر اوزان خاص عربی نیست - آغاز می شود؛ "دلّم راناوه ستی له به ر ئه وی غه می له به ر ئه وی ژانی..."



غم و درد نمی گذارد آرام گیرم و در ادمه بیت در قالب سیزده بند یا مصراع متوالی خدا، شیوخ و عرفا را به یاری می طلبد. بلافاصله پس از ذکر این طلب یاری و درخواست، بیت خوان می گوید که: "زنان خود را از قلعه به پایین پرتاب می کردند" و مصراع بعد از آن می گوید: "دلی خانی به برینه چه ند به برین به برینه" خان دلش خون است و بسی دلش خون است [۸].

پس نحوه‌ی آغاز گزارش این رویداد در دو روایت مزبور کاملا متفاوت است. اسکندر بیگ در اولین عبارت خود ذکر این روایت را بری عبرت بخشی می داند، ولی بیت با نوعی تعزیه خوانی و یاری طلبی از مقدسین و نیروهای متافیزیکی و غیبی روایتگری خود را شروع می کند.

### قدرت گیری امیرخان

عالم آرای عباسی به شرح جریان قدرت گیری امیرخان می پردازد و در این شرح به دنبال نشان دادن اقداماتی است که سرکشی و عصیان امیرخان را ثابت کند. بنا بر گزارش اسکندر بیگ "بسیاری از قبایل و میرزاده های قبایل و عشایر اکراد به ملازمت او تصرف جسته راه خدمت می سپردند و بدین جهت در اندک روزی بخار نخوت و غرور به کاخ دماغش راه یافته در هنگامی که جنال اغلی بولایت آذربایجان لشکر کشیده در حوالی تبریز مصاف واقع شد با وجود قرب جوار از سعادت حضور دوری جست... [۹]. اسکندر بیگ می گوید علی رغم این رفتار امیرخان، شاه عباس چشم پوشی می کند و در ادامه می نویسد؛ "او [۱۰] از تعصب مذهب یا شرارت نفس با امراء قزلباش آن سرحد عناد ورزیده سودای استقلال و استبداد در سویدای خاطرش جای گرفته بود تا آنکه رای نفاق آلودش به تمیر قلعه متین رصین قرار یافته... [۱۰]. بر اساس گزارش عالم آرا، امیرخان قلعه ای به نام دمدم که متعلق به دوره اکاسره بوده، دوباره آباد می کند و ظاهرا شاه عباس هم با تصمیم او مخالفت نورزیده است. اما پیر بوداق خان امیرالامرای تبریز این مساله را نشان از عصیان امیرخان می داند و این مطلب را به شاه گوشزد می کند [۱۱]. تعمیر و آبادانی قلعه و منزل گزیدن امیرخان در آنجا در واقع آغاز تقابل و دشمنی او با امرای محلی صفوی و سپس با شاه عباس صفوی بود. این گزارش ها در بیت موجود نیست و شاید برای سراینندگان و راویان

پیشینه امیرخان، چگونگی اختلافات اهمیتی نداشته و یا در روایت اصلی بوده، ولی توسط راویان بعدی حذف گشته است.

### ابدال خان مگری

اولین موضوعی که در بیت دمدم پس از مقدمه ی دعا گونه و استمداد طلبانه به آن اشاره می شود، سخنان امیرخان خطاب به ابدال خان مگری است. بیت می گوید خان برادوست به خان ابدال می گوید: "بلا بوت بم به برابه کی دایک و بابی به..." می خواهم برای تو مانند یک برادر خونی باشم و در ادامه به او وعده انجام کارهای مهم و خارق العاده می دهد؛ "خنجر نروی را برایت می شکنم و شمشیر دانزگی را/ تفنگ استاد شاقولی را برای تو می شکنم/کوپال... را برایت خرد می کنم یا درهم می شکنم... [۱۲].

آنچه از آن بندها برداشت می شود، این است که امیرخان به ابدال خان مگری وعده می دهد که در جنگ ها او را یاری داده و هر کاری ابدال خان بخواهد برایش انجام دهد و در کل وعده ی کمک و یاری به اوست. پس از این سخنان خان، بیت به این مساله اشاره می کند که تمام دستگاه حکومتی به دنبال ابدال خان بود و در نهایت فهمید او در قلعه دمدم پناه گرفته است [۱۳]. عالم آرا هم به قضیه ابدال خان اشاره دارد و می نویسد که "امیرخان] به اعمالی که منافی اخلاص و یکجتهی بود اقدام می نمود از جمله خان ابدال مگری برادر شیخ حیدر که با حضرت اعلی یلغی بود و از بیم عساکر منصوره در یورت و مسکن قدیم مجال اقامتش نماند بی سروسامان گشت در این وقت با بیست نفر از هواخواهان خود پناه به او آورد و امیرخان او را در قلعه جای داده انیس و جلیس خود گردانیده رعایت می نمود... [۱۴] هر دوی این منابع به پناه گرفتن ابدال خان در قلعه دمدم اشاره دارند و اینکه نوعی اتحاد بین این دو خان وجود داشته است.

نکته قابل توجه این است که در بیت با اشاره به اطلاع یابی دستگاه حکومتی از پناه گرفتن ابدال خان، بلافاصله به این اشاره دارد که حکومت با اطلاع از این قضیه به چاره اندیشی پرداخت. پس می توان گفت روایت بیت هم مانند عالم آرا پناه گرفتن ابدال خان را از عوامل اختلاف و حتی لشکرکشی می داند.

### گفت و گوی شاه عباس و حسن خان

در بیت پس از روایت حضور ابدال در قلعه و اطلاع یابی درباره صفویه از آن، از واکنش درباره صفویه به این نحو روایت گری می شود؛ " [که] شاه عباس از حسن خان می خواهد تدبیری بیندیشد، چون شاه نگران از قدرت گیری امیرخان بوده و می خواهد قلعه را تصرف کند زیرا هفت سال است که یاغی شده اند. [اما] حسن خان به شاه هشدار می دهد که اگر به او حمله کنیم، روم به او کمک خواهد کرد و ما را شکست می دهد و آبروی ما خواهد رفت. [ولی] شاه عباس ضمن ملامت حسن خان، به او وعده یاری می دهد [و در نهایت] حسن خان به شاه قول می دهد در طول زمستان کار را یکسره کند" [۱۵]. عالم آرا در روایت خود به چنین گفت و گویی اشاره نمی کند و جریان را به شکلی دیگر توضیح می دهد؛ " در ابتدا فرماندهی جمعیت جلالی - ظاهرا گروهی از قبیله کرد جلالی از اصفهان به سمت آذربایجان برده شده اند - و فوجی از افواج صفوی که به سمت کردستان در حال حرکت بودند، پیر بوداغ امیرالامراء تبریز بر عهده گرفته بود که امیرخان از این امر ابراز نارضایتی می کند و شاه عباس برای راضی نمودن امیرخان، حسن خان را به جای او تعیین می کند. اسکندربیک حرکت جمعیت جلالی و فوج صفوی همراه آنها را به قصد لشکرکشی نمی داند، بنابراین درخواست پیوستن امیرخان و یا گروهی از معتمدان او به این لشکر از سوی کارگزاران صفوی امری طبیعی بر می شمارد تا از این طریق امیرخان وفاداری خود را ثابت کند. این گزارش بر خلاف روایت بیت است که از همان ابتدا از گفتگوی حسن خان و شاه عباس به قصد لشکرکشی و تصرف قلعه دمدم سخن می گوید.

### لشکرکشی به سوی دمدم

بیت خوان با لحنی هیجانی از تدارکات و آماده شدن لشکریان صفوی سخن می گوید و اینکه صفویان از تمامی نواحی و نقاط قلمرو خود مانند هرات، ایروان، رشت، کشمیر، گیلان، ارومیه و ... لشکریان را گرد هم آورده و به سمت دمدم به حرکت درآمدند و پس از آن از منازل لشکریان می گوید که در قافلانکوه - در بیت قافلانکوه

ذکر شده- اردبیل، تبریز، بناب و مراغه بوده است [۱۶]. اما در عالم آرا در ابتدا بیشتر بحث بر این است که حسن خان و دیگر کارگزاران در پی آن بوده اند که با امیرخان از باب ملائمت و مدارا وارد شود و با او درگیر نشوند، اما اسکندر بیگ معتقد است که "او [امیرخان] ابواب آشنائی را مسدود ساخت" [۱۷] البته در بیت ذکری از مذاکرات برای حل اختلاف وجود ندارد. در گزارش عالم آرا به این اشاره می شود که پس از ناکام ماندن سازش با امیرخان، اعتمادالدوله از اردبیل به سوی حسن خان می آید بدین گونه؛ "که چون عالیجناب اعتمادالدوله دستوری یافته از دارالارشاد اردبیل متوجه خدمت مزبور گشته به تبریز آمد با پیر بوداغ خان حاکم تبریز و برخورداربیک انیس توپچی باشی و توپچیان و تفنگچیان اصفهانی و خراسانی و تبریزی و بافقی که بمرافقت مامور بودند روانه ی مقصد گشتند..." [۱۸] از این لحاظ روایت بیت تا حدودی با گزارش عالم آرا مشترک است، چون هر دو از آمدن گروههای نظامی مناطق مختلف گزارش می دهند. اگر چه لحن بیت آمیخته به هیجان و اغراق باشد، و این اغراق گویی از جهت نشان دادن شمار فراوان لشکریان است.

### تلقى جنگ به عنوان یک جنگ دینی

بیت هنگام بیان منزل گزیدن لشکریان، آنها را "کفار فریب کار" می نامد یا وقتی بحث از با خبر نمودن خان از لشکرکشی می نماید، این گونه بیان می دارد که "لازم است خود را قدرتمند نماید/ چون همه علیه او بسیج شده ند/ این جنگ بر سر دین است." خان هم در پاسخ می گوید: "اگر او [شاه عباس] شاه باشد، من خان هستم/ اگر خدا پشتیبان من باشد/ قاتل همه ی شیعیان خواهم بود [۱۹] این وجه ایدئولوژیک و ادبی در بیت بسیار پر رنگ است و در چند جای دیگر هم به آن اشاره می شود. بر این اساس راوی بیت یا شاید امیرخان لشکریان صفوی را کفار می دانسته اند و جنگ با آنان را یک جنگ مذهبی تلقی می نموده اند. از این لحاظ و از منظر بیت، جنگ مزبور یک جنگ مذهبی می باشد. حال آنکه در گزارش عالم آرا چنین چیزی به چشم نمی خورد. اگر چه اسکندر بیگ هم مانند بیت از لفظ غازی استفاده می کند، ولی جهت گیری ایدئولوژیک آن مانند بیت نیست. شاید غلیظ ترین اظهار نظر

اسکندر بیگ در مورد امرای کرد باشد که می گوید: "...امراء کرد وحشی صفتان طوایف انسانند... [۲۰]."

### جنگ و محاصره ی قلعه

در عالم آرا شرح و گزارش جنگ با بیان موقعیت قلعه و چگونگی ساختمان آن آغاز می شود و اینکه به چه ترتیبی لشکریان صفوی قلعه را محاصره کرده اند. یکی از مسائلی که اسکندر بیگ با تفصیل تمام آن را شرح می دهد، مساله آب قلعه و چگونگی تامین آن است. محاصره کنندگان با درک نیاز اهالی قلعه به آب در تلاش فراوان بوده اند تا آب قلعه را قطع نمایند و اهالی قلعه و جنگاوران امیرخان هم تلاش بر حفظ منابع آب قلعه داشته اند. نتیجه این منازعه بر سر آب آن بود که لشکریان توانستند که آب قلعه را قطع نمایند [۲۱].

بیت اگر چه جزئیات جنگ را در این مرحله توضیح نمی دهد، ولی به شکلی پیوسته و در هر بند به تعریف و توصیف از استحکام قلعه می پردازد و از توپ باران شدن قلعه سخن می گوید و نیز از مشغول بودن خان به غزوه "خان به خه زایه مه شغوله" [۲۲]. البته بیت به مساله آب قلعه هم اشاره می کند و قطع جریان آب قلعه را ناشی از خیانت یکی از افراد تسلیم شده می داند که "سولق را به سپاهیان نشان داده و کافران هم در آب سمی ریخته اند نا مسلمانان از آن نخورند" [۲۳]. در اینجا سوگیری ایدئولوژیک بیت بسیار پر رنگ است و اهالی قلعه را مسلمان دانسته و لشکریان صفوی را کافر می داند. علاوه بر این از ریختن موادی در آب حرف می زند که اسکندر بیگ هم به آن توجه دارد البته با این تفاوت که "...از سوراخ سولق کاه بسیار به گنبد ریخته آتش زده کاه دود کردند..." [۲۴].

### پایان بحران بی آبی قلعه

بعد از آنکه آب قلعه قطع می گردد، اهالی به شدت در مضیقه قرار می گیرند. بیت به این مساله اشاره دارد و حتی از اعتراض زنان قلعه به خان سخن می گوید که خان را به خاطر بی آبی مورد عتاب قرار داده اند [۲۵]. نحوه ی اعتراض این زنان به خان بسیار غیر رسمی و محاوره ای است و نحوه عتاب و خطب آنها با خان، شاید نشانگر

این باشد که در قلعه ترتیبات اداری و حاکمیتی چندان سفت و سخت نبوده است. یا اینکه بیت نمی خواهد چنین تصویری از امیر خان ارائه دهد. در نهایت کم آبی پایان می یابد. اسکندر بیگ ضمن اشاره به این کم آبی، پایان آن را این گونه به تصویر می کشد؛ "چون تسخیر سولق از زمستان تا وقت بهار و هنگام تقاطر امطار کشیده بود در این اثنا بر خلاف سال گذشته چون پیلان مست در جوش و خروش آمده بارندگی آغاز شد و از حکمت بالغه‌ی الهی که عقل عقلا به کنه آن نرسد قریب به یک ماه باران انقطاع نیافت چنانچه محصوران تا شش ماه از آب بی نیاز گشتند..." [۲۶]. بیت با اشاره به این واقعه با لحنی مبالغه آمیز می گوید: "به خاطر شرافت خاتون و خان، در تابستان برف بارید و اهالی قلعه را از بی آبی نجات بخشید" [۲۷].

### ادامه ی جنگ

بعد از پایان بحران کم آبی برای اهالی قلعه، بیت می گوید که خان اینگونه "طایفه ی غازیان" را مورد خطاب قرار می دهد؛ هر کسی می خواهد در جنگ شرکت نکند، اشکالی ندارد/ اما هر کسی در جنگ بمیرد او فدایی و غازی است. پس از این روایت رئالیستی بیت جای خود را به یک روایت سورئالیستی می دهد. خان در لشکریان خود بزرگان و شخصیت های دینی را می بیند؛ شیخ گیلانی، شیخ جنید بغدادی، سلطان معروف کرخی، شمس تبریزی، خضر، اویس قرنی، عشیره مبشره، حمزه، عمر، خالد بن ولید و دیگر بزرگان و شخصیت ها در لشکر او حضور دارند و بیت خوان هم با لحنی حماسی از این افراد یاد می کند و با آهنگی ویژه بندها را می خواند. اگرچه در بیت، بندهای فراوانی به این فضای سورئالیستی اختصاص یافته است، ولی به اختصار از ادامه ی جنگ سخن گفته می شود. بندهایی از بیت به قهرمانی و پهلوانی هرمزیگ، خان ابدال و کاکه خان اشاره دارد و در نهایت آخرین سخنان خان که می گوید: "او خان غازی است و تا زنده باشد/ مقاومت می کند و در همان حال که افراد زیادی را می کشد و خود بنا به گفته ی بیت شهید می شود" [۲۸].

اسکندر بیگ در روایت خود جرئیات جنگ را با تفصیل بیشتری توضیح می دهد. او از پیشرویهای تدریجی لشکریان به سوی قلعه و تصرف نقاط حساس و مهم قلعه

توسط آنها سخن می‌گوید و این پیشرویها به جایی میرسد که "امیرخان سراسیمه شد و اکراد قطع امید کردند چون جمعی از اعوان و انصار او در این معارک کشته شدند سایر محصوران متزلزل گشته آغاز بیرون آمدن کردند..." [۲۹]. پس از آن علی رغم اینکه اعتمادالدوله می‌میرد و کار لشکرکشی به تعویق می‌افتد، ولی دوباره لشکریان پیشروی را شروع می‌کنند به گونه‌ای که "امیرخان از همه طرف بلا را بر خود محیط یافت. اکراد را از جنگ و جدل منع نموده کس نزد محمد بیگ فرستاده التماس نمود که او با غازیان شاملو به قلعه در آمده او را... صیانت نماید و او را با پسران و منتسبان به سلامت به درگاه معلی رساند" [۳۰]. بنابراین و بر اساس گزارش اسکندربیگ، امیرخان تسلیم لشکریان می‌شود. در نهایت امیرخان در اثر یک توطئه یا سوء تفاهم که اسکندر بیگ به این دومی بیشتر معتقد است، کشته می‌شود. البته اسکندر بیگ از قول بعضی از کردها، روایت دیگری نقل می‌کند و آن اینکه تسلیم شدن امیرخان، نقشه‌ای بوده برای اینکه آنها هنگام جمع شدن امراء صفوی آنها را به قتل برسانند [۳۱]. در بیت به این رویدادها اشاره ای نمی‌شود. شاید این عدم اشاره به خاطر آن باشد که بیت نمی‌خواهد تسلیم شدن خان را نشان دهد و قهرمانی او را خدشه دار سازد.

### چگونگی پایان روایت گری

اسکندر بیگ گزارش خود را با توصیف و توضیح چگونگی کشته شدن امیرخان و نزدیکان او به پایان می‌برد. اما پایان بیت همراه با غمگساری و بیان اندوه و درد به خاطر کشته شدن خان و همچنین بیان حادثه‌ی خودکشی زنهای قلعه می‌باشد که خود را از قلعه به پایین پرتاب می‌کنند تا به دست سپاهیان نیفتند، اسکندر بیگ اشاره ای به این حادثه ندارد.

در قسمت پایانی بیت، بخشی وجود دارد که با کل بیت در تناقض می‌باشد. در این قسمت اشاره می‌شود به اینکه سلطان [عثمانی] می‌خواهد علیه شاه قاجار لشکرکشی نماید تا انتقام حادثه‌ی دمدم را بگیرد. در این قسمت با آب و تاب به جریان لشکرکشی می‌پردازد و سرانجام سلطان به اصفهان رسیده و اهالی آنجا را مسلمان می‌نماید و از جریان قلعه دمدم هم انتقام می‌گیرد. بی‌گمان این بخش در

ادوار بعد از شکل گیری اولیه بیت به آن افزوده شده و به زحمت می توان پذیرفت که در روایت اولیه وجود داشته باشد. البته چنین الحاقاتی می تواند معنادار باشد از این لحاظ که این حادثه نزد مردمان این منطقه رویدای ناگوار بوده و آرزوی انتقام گیری شاید نزد راویان یا بیت خوانان یا مردمان عادی که این روایت شفاهی را شنیده اند، وجود داشته است.

### نتیجه گیری

آنچه شرح گذشت، مقایسه ی روایتگری دو ژانر متفاوت بود؛ عالم آرای عباسی یک اثر تاریخ نگارانه است، ژانری که مدعی بازنمونی واقعیت از سوی مولف به نگارش در آمده است. دیگری بیت دمدم که یک داستان سروده - شفاهی می باشد و در خلق آن هدف و نیتی تاریخ نگارانه وجود نداشته است. بیت با بهره گیری از عناصر مختلف داستانی، درام، شعر، اسطوره به بازگویی یک رویداد تاریخی در یک فضای دوگانه ی رئالیستی و سورئالیستی می پردازد. بیت به دنبال شرح جزئیات آن رویداد نیست، به پیشینه ی امیرخان نمی پردازد، برای راوی مهم نیست که امیرخان که بوده و چگونه به قدرت رسیده است و یا چه شد که با صفویان اختلاف پیدا کرد. بیت در واقع به یک رویداد اصلی می پردازد و آن نبرد دمدم و داستان مقاومت اهالی قلعه می باشد. بیت خوان در همان ابتدا سوگوارانه سخن آغاز می کند و سوگوارانه هم آن را به پایان می رساند. بیت روایتگر نبرد از منظر محاصره شدگان است و عالم آرا روایتگر واقعه از سوی محاصره کنندگان می باشد. عالم آرا از این منظر می خواهد یک گزارش منظم و در یک توالی زمانی از آن واقعه ارائه دهد، پیشینه ی امیرخان، چگونگی قدرت گیری او، چرایی درافتادن او با صفویان، لشکرکشی به جانب قلعه، محاصره و در نهایت تصرف آن. اسکندر بیگ داستان امیرخان را برای عبرت نقل می کند؛ از این جنبه که چگونه یک برکشیده ی شاه صفوی در نهایت به او خیانت می کند. وی همواره می خواهد به مخاطب یادآوری کند که علی رغم نافرمان و عصیان امیرخان، شاه به او نظر لطف داشته و قبل از محاصره مدام در پی آن بوده اند که او را از خیانت و سرپیچی بازدارند، اما امیرخان نپذیرفته است. ولی در بیت به بزرگی مقام شاه توجه نمی شود و چنانکه ذکر شد خان می گوید اگر شاه عباس شاه است،



من هم خان هستم. در بیت سوگیری‌های ایدئولوژیک مذهبی بسیار پر رنگ است، بیت برای خان مقامی به مانند یک غازی قائل است. جبهه‌ی نبرد را به صورت میدان جنگ و تقابل مسلمانان که اهالی قلعه باشند و کافران که صفوی باشند به تصویر می‌کشد. عالم آرا هم به لفظ غازی اشاره دارد، ولی چنین دوگانه‌سازی در آن به چشم نمی‌خورد. عالم آرا مقید به شرح رئالیستی است، ولی بیت این تقید را ندارد و در شرح جنگ نهایی تصویری کاملاً سورئالیستی ارائه می‌دهد. عالم آرا به شرح کل ماجرا با تفصیل و ذکر جزئیات و حتی جریان‌های بعد از آن می‌پردازد، ولی بیت تلاشش بر شرح نبرد قلعه و مقاومت اهالی می‌باشد. در واقع بیت، شرح مقاومت گروهی اقلیت است که به محاصره‌ی انبوهی از لشکریان اکثریت درآمده‌اند و این مقاومت حتی زنان قلعه را هم شامل می‌گردد که برای نیفتادن به دست دشمن خود را از قلعه به پایین پرتاب می‌کردند.

در پایان می‌توان گفت اگر چه ژانر بیت مانند ژانر یک اثر تاریخ نگارانه به بازنمونی واقعیت نمی‌پردازد، ولی واقعیت را به شکلی دیگر باز می‌تاباند. این شکل اگر چه ممکن است که پای بندی اش به توصیف رئالیستی امور کم باشد یا نوسان داشته باشد. اما به هر حال از منظری جداگانه و ارزش‌هایی متفاوت به واقعیت نگاه می‌کند.

#### پی‌نوشت:

۱. اسکارمان، ۱۳۶۴، صص ۱۳، ۱۴.
۲. محمودزاده، ۱۳۸۱، ص ۵.
۳. پیشین، ص ۳۱.
۴. مختاری، ۱۳۷۹، ص ۲۷.
۵. پیشین، صص ۳۱، ۳۲.
۶. پیشین، ص ۳۶.
۷. اسکندریبگ منشی، ص ۷۹۱، ۱۳۵۰.
۸. اسکارمان، پیشین، صص ۲۰۱، ۲۰۲.

۹. اسکندربیگ، پیشین، ص ۷۹۲.
۱۰. پیشین، ص ۷۹۲.
۱۱. پیشین، صص ۷۹۲، ۷۹۳.
۱۲. اسکارمان، پیشین، صص ۲۰۲، ۲۰۳.
۱۳. پیشین، ص ۲۰۳.
۱۴. اسکندربیگ، پیشین، ص ۷۹۳.
۱۵. اسکارمان، پیشین، صص ۲۰۳، ۲۰۴.
۱۶. اسکارمان، صص ۲۰۵، ۲۰۶.
۱۷. اسکندربیگ، ص ۷۹۴.
۱۸. پیشین، ص ۷۹۵.
۱۹. اسکارمان، صص ۲۰۶، ۲۰۷.
۲۰. اسکندر بیگ، ص ۷۹۲.
۲۱. پیشین، صص ۷۹۷، ۸۰۰.
۲۲. اسکارمان، صص ۲۰۷، ۲۰۹.
۲۳. پیشین، ص ۲۰۹.
۲۴. اسکندر بیگ، ص ۸۰۰.
۲۵. اسکارمان، پیشین، ص ۲۱۰.
۲۶. اسکندر بیگ، پیشین، ص ۸۰۰.
۲۷. اسکارمان، صص ۲۱۱، ۲۱۵.
۲۸. اسکندربیگ، ص ۸۰۹.
۲۹. پیشین، ص ۸۰۹.
۳۰. پیشین، صص ۸۱۰، ۸۱۱.
۳۱. اسکارمان، صص ۲۲۶، ۲۲۱.

## کتابشناسی

### الف؛ فارسی

- ترکمان، اسکندربیگ ترکمان، عالم آرای عباسی، ج ۲، تصحیح ایرج افشار، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۵۰.
- مختاری، محمد، حماسه در رمز و راز ملی، توس، تهران، ۱۳۷۹.
- شمیسا، سیروس، انواع ادبی، فردوسی، تهران ۱۳۷۵.
- صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲.
- حق شناس، علی محمد، مقالات ادبی زبان شناختی، نیلوفر، تهران، ۱۳۷۰.
- مارتین، والاس، نظریه های روایت، ترجمه ی محمد شهباز، هرمس، تهران، ۱۳۸۲.
- احمدی، بابک، رساله تاریخ، مرکز، تهران ۱۳۸۷.
- استنفورد، مایکل، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه ی احمد گل محمدی، نشر نی، تهران ۱۳۸۲.
- گلشیری، هوشنگ، باغ در باغ (مجموعه مقالات)، جلد دوم، نیلوفر، تهران ۱۳۷۸.

### ب؛ کردی

- ئوسکارمان، تحفه مظفریه، پیشه کی و ساخکردنه وه ی ماموستا هیمن، سیدیان، مهاباد ۱۳۶۴.
- مه حمود زاده، ره هبه ر، پیکهاته ی به یتیی کوردی، انتشارات صلاح الدین ایوبی، ارومیه ۱۳۸۱.
- به حری، ئه حمه د، گه نجی سه ر به مور، په خشی سه ر ده م، سلیمانی ۲۰۰۱.
- سی دی صوتی بیت خوان محمد غزالی (متوفی ۱۳۶۴).

### ج؛ انگلیسی

-The history and narrative reader.edited by Geoffrey Roberts.  
Rouledge. london. 2001.

## نظری بر روابط خاندان اردلان با حاکمیت صفویه

کامران حمانی\*

### چکیده:

این تحقیق به بررسی تاریخ سیاسی خاندان اردلان در دوره صفویه می پردازد، که شامل پیشینه خاندان اردلان، بررسی تاریخ سیاسی هر یک از حاکمان اردلان که در دوره صفویه حکومت کرده اند و روابط آنها با شاهان صفوی و سلاطین عثمانی، موقعیت سیاسی خاندان اردلان در دربار صفویان می باشد. بخش اصلی این تحقیق به چگونگی تشکیل حکومت، شیوه حکومتداری حاکمان اردلان در دوره صفویه و روابط سیاسی آنها با دو دولت ایران و عثمانی و همچنین روابط آنها با خاندان کرد بایان که وابسته به سلاطین عثمانی بودند، می پردازد. به طور کلی اهمیت سیاسی حکومت محلی اردلان را برای شاهان صفوی مشخص می سازد.

### مقدمه:

در حال حاضر پرداختن به تاریخ محلی مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و پژوهشگران بوده است. نگارش تاریخ محلی موجب روشن شدن بسیاری از ناگفته های تاریخ سیاسی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن منطقه می شود. منطقه کردستان اردلان در غرب ایران قرار دارد، این منطقه از دیرباز از اهمیت استراتژیکی برخوردار بوده است در دوره صفویه این مسئله بیش تر نمود پیدا می کند. با ظهور دولت صفوی و ایجاد یک حکومت مرکزی قدرتمند توسط خاندان صفوی و به خصوص شیعه بودن این حکومت باعث به وجود آمدن اختلافات مذهبی و سیاسی با دولت عثمانی سنی مذهب شد. منطقه کردستان اردلان نیز از این اختلافات و کشمکش ها بی نصیب نبود. در اواسط دوره صفویه ناتوانی حکومت مرکزی در اداره

\* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی / دانشگاه تربیت مدرس

این منطقه باعث شد بعضی از حاکمان اردلان ادعای استقلال کرده و حتی به دولت عثمانی گرایش پیدا کنند و دولت عثمانی به دخالت در امور آن ولایت بپردازد. بنابراین بررسی تاریخی سیاسی این حکومت محلی از این جهت بسیار شایان توجه است و می تواند بسیاری از جنبه های تاریک تاریخ این سلسله و همچنین روابط دو دولت ایران و عثمانی را مشخص سازد. این تحقیق بر آن است که تاریخ سیاسی حکومت اردلان و همچنین روابط آنها با دولت صفوی و همچنین دلایل استقلال طلبی برخی از حاکمان این سلسله و برخورد شاهان صفوی با آنها را مورد بررسی قرار دهد.

### پیشینه خاندان اردلان:

محدوده حکومت خاندان اردلان شامل سنج، دینور، شهرزور، کرمانشاه و بخش اصلی اعظمی از همدان می شد که با توجه به قدرت سیاسی حاکمان این خاندان پیوسته تغییر می کرد. مؤلف کتاب تحفه ناصری درباره نسب خاندان اردلان می گوید: «ابتدای حکومت ولایة بنی اردلان را ۵۶۴ ذکر کرده اند که قبل از آن در نواحی موصل و دیار بکر به سر برده و ریاست داشته اند. تا اینکه خسرو نام اردلان با جمعی از طایفه و اوقاب خود هجرت کرده به ناحیه شهر زورآمده و حکومت مستقل یافته اند. در حسب و نسب خاندان اردلان اختلاف است بعضی آنها را اولاد اردشیر بابکان می دانند و برخی از اولاد خسرو آسیابان بوده است و به دستگیری ابومسلم در زمان سفاح بر کردستانات مستولی شده است، حقیقت حال و حسب و نسب آنها به درستی مشخص نیست» [۱].

مؤلف کتاب شرفنامه نیز در مورد حکومت خاندان اردلان و نیای آنها چنین می گوید: «بابا اردلان نیای حاکمان اردلان از اولاد دولایة دیاربکر از نبایر احمد بن مروان مؤسس سلسله حکام دیاربکر بود» [۲].

او همچنین در مورد حکام دیاربکر چنین می نویسد «اولین کسی که از طایفه اکراد در دیاربکر و جزیره دعوی سلطنت نمود. و به مسندحکومت متمکن گشته احمد بن مروان است در زمان قادر عباسی کار و بار او عروج تمام یافته چنانچه قادر او را

ملقب به نصرالدوله گردانید مدت ۸۰ سال زندگانی کرده از آن جمله ۵۲ سال به سلطنت بلاد دیاربکر جزیره در کمال تنعم و کامکاری قیام نموده، ایلچی به سلطان طغرل بیگ ارسال نموده، اظهار صفای نیت و خلوص طویت کرد» [۳].

آنچه در تاریخ اکراد ثبت و شرح گزارش آنها ضبط شده است این است که بابا اردلان به هر صورت سروری و برتری یافته و در سال ۵۶۴ به ناحیه شهر زور آمده و قلعه ظلم را در کمال استحکام برای سکونت دارد. وی بر اطراف و اکناف شهر زور در غالبی از کردستانات غالب آمده، بعد از مدتی همه پلنگان را که مسکن و ماوای امرا و طوایف کلهر بود متصرف شده است و از قلعه ظلم که آب و هوای نامساعدی داشته به پلنگان نقل مکان کرده اند و مدت ۴۲ سال در آنجا حکومت کرده است و در نهایت پسرش کلول جانشین او شده است. تا زمان بگه بیگ که همزمان با شاه اسماعیل اول است هفت تن از اولاد کلول بر کردستان اردلان حکمرانی کرده اند [۴].

#### **بگه بیگ بن مامون بیگ:**

بگه بیگ پسر مامون بیگ همزمان با شاه اسماعیل اول است. بعد از فوت پدرش حاکم اردلان شد، اما مملکت موروثی پدرش در میان فرزندانش تقسیم شده بود. ناحیه ظلم، تغسو، شمیران، هاوار، سیمان، راودان و کل عنبر در دست بیگ مانده بود. بگه بیگ بعد از ۴۲ سال حکومت از جهان رفت و دو پسر از او باقی ماند اسماعیل و مامون.

#### **مامون بیگ بن بگه بیگ:**

به دلیل شجاعت و قابلیت که از خود نشان داد جانشین پدر گردید. بعد از یک سال حکومت، سلطان سلیمان سلطان حسن بیگ حاکم عمادیه را با بعضی از امراء کردستان به تسخیر ولایت شهر زور که در تصرف مامون بیگ بود، مامور کرد. حسن بیگ بعد از دریافت فرمان از سلطان عثمانی قلعه ظلم را محاصره کرد بعد از درگیری اندکی مامون بیگ را دستگیر و روانه دربار عثمانی کرد. بعد از گرفتاری مامون بیگ عمویش سرخاب بیگ ولایت او را ضمیمه متصرفات خود که شامل لوی، مهروان (مربوان)، تنوره، کلوس، نشکاش بود نموده و اظهار اطاعت به درگاه شاه

طهماسب کرد. و چون سلطان سلیمان از بی گناهی مامون بیگ آگاه نشد سنجاغ طه را به او واگذار کرد و سنجاغ سروجک از دیوان آل عثمان به برادر او مفوض گشت [۵].

سرخاب بیگ بن مامون بیگ اول: محمد بیگ برادر کوچک سرخاب بیگ چون ملک موروثی از او منتزع گردید، به دربار سلطان عثمانی پناه برد، این امر سبب خشم سلیمان خان گردید رستم پادشا را سی هزار نفر قشون به اتفاق مامون بیگ روانه و به قلع و قمع کردستانات متصرفی سرخاب بیگ فرمان داد، در سال ۹۴۷ ه ق رستم پاشا به شهر زور وارد شد. سرخای بیگ با هشت هزار نفر از جمعیت اکراد سر راه را به آنها گرفته و در روز پنج شنبه ۲۴ رجب سال ۹۴۷ در صحرای شهر زور تلاقی فریقین رخ داد سواران اکراد در این رزم داد مردانگی داده، سه دفعه پیشتازان لشکر عثمانی را که متجاوز از ۱۰ هزار نفر بودند از پیش برداشتند. بالاخره سیاهی شب میانجی شده و هر یک به لشکرگاه خود برگشتند سرخاب بیگ با نهایت رشادت ۸ روز با این لشکر عثمانی و قریب هفت هزار نفر از عثمانی ها و سه هزار نفر از لشکر اکراد در این چند روز کشته شدند سرخاب بیگ به جهت حفظ بقیه سپاه خود در قلعه ظلم متحصن شد سپاه عثمانی قلعه را محاصره کردند و در نواحی اطراف شهر زور به تاخت و تاز پرداختند، مدت محاصره دو سال طول کشید اما لشکر عثمانی نتوانستند به قلعه ضرری برسانند. شاه طهماسب از واقعه آگاه شد و ۱۰ هزار سرباز را به سرداری حسین بیگ به کمک سرخاب بیگ فرستاد حسین بیگ با لشکر خود به قلعه ظلم رسید سپاه عثمانی سرا سیمه و حیران شد از قضا رستم پاشا سردار عثمانی بعد از شنیدن این خبر مرگ ناگهانی درگذشت این امر باعث سرگردانی سپاه عثمانی شد. سرخاب بیگ چون خبر فوت رستم پاشا و نیروهای کمکی شاه طهماسب را شنید با لشکر خود از قلعه بیرون آمد و حسین بیگ سردار ایران را نیز آگاه ساخت حسین بیگ نیز به رزمگاه شتافت و در نهایت سپاه عثمانی شکست خورده و بعضی امان یافتند گروهی دیگر اسیر یا مقتول شدند محمد پاشانامی با شصت نفر از سپاه عثمانی به قلعه ظلم که خالی از مردان کارزار بود و عیال و اطفال سرخاب بیگ را شفیع نجات خویش یافتند سردار سپاه ایران شفاعت زنان را قبول

کرده محمد پاشا و جمعیتی را که همراه او بودند را مرخص و به دربار عثمانی فرستاد. حسین بیگ و سپاه ایران به دربار شاه طهماسب مراجعت کردند و سرخاب بیگ حکومت کردستان را به دست گرفت پس از آن سرخاب بیگ از قلعه ظلم به قلعه مریوان نقل مکان کرده و آنجا را دارالحکومه کردستان کرد.

### سرخاب بیگ و پناهنده شدن القاص میرزا به او:

در سال ۹۵۶ القاص میرزا برادر شاه طهماسب که مدتها از دولت شاه طهماسب روی گردان بود به حوالی شهر زور آمد. اکراد آن بلاد با او به مخالفت پرداختند و از طرف شاه طهماسب بهرام میرزا، شاه قلی خلیفه مهرداد و ابراهیم خان با ۲۰ هزار نفر بر او تاختند و در حدود شهر زور جمعیت او را متفرق کردند القاص میرزا از طرف دولتین ایران و عثمانی مورد تهدید قرار گرفته بود. بنابراین به قلعه مریوان شتافت و پناه به سرخاب بیگ حاکم کردستان برد سرخاب بیگ در حضور شاه طهماسب شفیع گناهان او شد او را با بیست و یک نفر از نزدیکانش به توسط شاه نعمت ا... قهستانی که طرف اعتماد شاه طهماسب بود به حضور شاه طهماسب فرستاد و شاه طهماسب سرخاب بیگ را در جزای این خدمت هرساله یک هزار تومان نقد از خزانه عامره دولت ایران به انعام او برقرار نمود. سرخاب بیگ بعد از سی سال حکمرانی درگذشت و سلطان علی بیگ جانشین او شد او نیز مدت کوتاهی حکومت کرد و در نهایت درگذشت و بساط بیگ جانشین او شد [۶].

### بساط بیگ بن سرخاب بیگ:

بساط بیگ پس از فوت سلطانعلی حاکم اردلان شد حکومت اردلان را یکپارچه کرد. پسران سلطانعلی که دختر زادگان منتشاء سلطان استاجلو بودند به بهانه حکومت موروثی پناه به درگاه شاه اسماعیل دوم بردند بعد از فوت شاه اسماعیل تیمورخان پسر سلطانعلی به نواحی تحت تصرف بساط بیگ حمله کرده و قتل و غارت‌هایی انجام داد و این کار باعث به وجود آمدن دشمنی میان آنها شد و تا زمانی که بساط بیگ درگذشت این خصومت بین آنها وجود داشت.

### تیمورخان بن سلطان علی و گرایش به دولت عثمانی:



پس از آنکه بساط حکومت بساط بیگ برچیده شد تیمورخان برادر زاده اش حاکم اردلان شد. پس از آن تاجگذاری به سلطان مراد اظهار اطاعت نمود و سلطان مراد به پاس این کار صد هزار آقچه عثمانی به او بخشید سنندج، حسن آباد و قزلجه به پسر بزرگ او سلطان علی و قره باغ به پسر دیگر و بوداق و مهروان (مریوان) به فرزند دیگرش مراد و شهر بازار به پسر کوچکترش مغوض گردید. سلطان عثمانی همچنین او را از مقربان درگاه خود کرد و لقب پاشا را به او بخشید و به تیمور پاشا ملقب گردید. اما تیمورخان بدلیل اینکه هوای سلنت در سر می پروراند گاهی به عثمانی و گاهی به ایران تمایل پیدا می کرد و به حکام و امراء مجاور خود حمله می کرد و به مخالفت با آنها پرداخت و متصرفات آنها را غارت می کرد تا آنکه قصد تاخت و تاراج پسر عمه بیگ کلهر کرد و شاهرودی حاکم کردستان به کمک پسر عمه بیگ آمده به اتفاق راه را بر روی او سپاهیانش بستند، بعد از یک درگیری مختصر تیمورخان را دستگیر کردند اما بعد از چند روز او را آزاد کردند اما از این کار دست بر نداشته و قصد تسخیر زرین کمر و نواحی اطراف آن نمود که متعلق به حکومت صفویه بود. در جنگی که ما بین آنها رخ داد تیمورخان به قتل رسید و هلوخان برادرش جانشین او شد [۷].

### هلوخان بن سلطانعلی:

هلوخان چنان قدرتمند بود که به شاه ایران در آن زمان شاه اسماعیل دوم بود توجهی نمی کرد شاه اسماعیل نیز لشکرکشی به کردستان و جنگ با او را در حد و اندازه قدرت خود نمی دید از هلوخان در شوکت و ابهتش می افزود و تا نزدیک همدان و کرمانشاه را به تحت فرمان خود در آورد. بعد از فوت شاه اسماعیل ثانی و جلوس سلطان محمد به دلیل عدم قدرت کافی سلطان محمد، کار هلوخان رونق می یافت. در سال ۹۹۹ که جلوس شاه عباس بود رونقی در سلطنت ایران پدید آمد و سپاهی آراسته به دفع هلوخان نامزد گردید، این لشکر در سرحد کردستان از هلوخان شکست خوردند. این حادثه بر شاه اعیان گران آمد و به فکر چاره و نابودی هلوخان افتاد و از راه پنهانی با خاندان احمدخان پسر هلوخان ارتباط برقرار کرد و در ظاهر نیز نامه و خلعتی به هلوخان فرستاد و تفقد هلو کافه خود را در آن مندرج ساخت در

ضمن نیز خواستار ملاقات با او شد. هلوخان با فرستاده شاه عباس با کمال شفقت برخورد کرد و از کالاهای کردستان او را انعام داد. اشیاء نفیس از قبیل اسبان تازی و کردی به فرستاده شاه عباس داد و عدم حضور خود را به دلیل کبر سن و ضعف پیری خواستار شد. فرستاده شاه عباس پس از بازگشت، وضعیت پیش آمده را به شاه عباس گزارش داد و از عظمت و جلال هلوخان گفت. پادشاه همان شخص را با نامه ای دیگر نزد هلوخان فرستاد مضمون نامه این بود که: «چون عذر ملاقات خود را به عدم قوت و ضعف نبیه موقوف داشته اید ملبوع افتاد پسر بزرگ خان، احمدخان به همه جهات شایسته عنایت پادشاهانه است البته او را به درگاه عالم پناه بدرود نمایند».

هلوخان پس از ورود فرستاده شاه عباس و آگاهی بر مضمون نامه، با بزرگان حکومت به مشورت پرداخت و چاره ای جز فرستادن فرزند ندید. پس او را با ساز و برگ لایق به درگاه شاه عباس فرستاد، چون خبر ورود خان احمد به حوالی دارالملک به شاه عباس رسید بعضی از بزرگان دولت را به استقبال او فرستاد و او را با نهایت عظمت و شوکت به پایتخت آوردند و مورد الطاف ملوکانه قرار گرفت. خان احمدخان روز بروز قدرتمندتر می شد و مورد عنایت بی اندازه شاه عباس قرار می گرفت، تا آنجا که شاه خواهرش سیده بیگم معروف به زرکلاه را به عقد نکاح او در آورد. خان احمد نزدیک ۲ سال در دربار شاه عباس ماند و در نهایت دربار منشور حکومت منشور حکومت کردستان را برای او نوشتند.

#### بازگشت خان احمدخان به کردستان:

خان احمدخان با خلعت و نشان عازم کردستان شد و به ملاقات پدرش شتافت و تا اندازه زیادی از شاه عباس و مکارم اخلاق او نزد پدر تعریف کرد. هلوخان اگرچه همه این کارها را مکر و تزویر می دانست، لذا به خاطر فرزندش اظهار خوشحالی نمود و چند شبانه روز به عیش و سرور می پرداخت و عروس و پسر را گرمی داشت و از بزرگان اکراد خواست در آن شادی شرکت کنند. فقرا را اطعام داد و اشراف و خواص را به انعام، اسب و جامه داد. پس از اتمام این جشن و سرور به فکر انتظام کار رعیت و سپاه افتاد اما خان احمدخان هر روز در کار حکومت بیشتر دخالت می کرد و به

دستور شاه ایران می خواست پدرش را از کار حکومت برکنار کند و خود امور حکومت را در دست گیرد پس به طور پنهانی اعیان مملکت را به سوی خود خواند، هلوخان از این دسیسه با خبر شد و پسرش را به زندان انداخت اما بزرگان مداخله کردند و مورد عفو پدر قرار گرفت و مقرر کرد که خان احمدخان به جز در کار شراب و شکار به امر دیگری نپردازد، اما خان احمدخان با اعیان مملکت با کمال مهربانی می زیست و مردم را با خلعت می فریفت، چنانکه مردم به او گرایش پیدا کردند از طرف دیگر پدرش هلوخان با اعیان مملکت بد رفتاری می کرد و مردم از او ناراضی شدند، خان احمدخان به یکباره بر پدر شورید و او را از حکومت برکنار کرد و خود به کار حکومت پرداخت و نامه به شاه عباس نوشته و کارهای خود را به او گزارش داد شاه عباس از این خبر خوشحال گشته و پیشکش هایی برای او ارسال نمود. هلوخان این وابستگی پسرش به شاه عباس را نمی پسندید و هر سه ماه یکبار که خان احمدخان به دیدار او می رفت این نکات را به او گوشزد می کرد، در هنگام مرگ نیز از او خواست که متکی به سپاه ایران نباشد. مرگ هلوخان در سال ۱۰۲۵ اتفاق افتاد [۸].

درباره استقلال طلبی خاندان اردلان و همچنین گرایش آنها به دو حکومت ایران و عثمانی دن گارسیا دسیلوا فیگوئروا سفیر اسپانیا در دربار شاه عباس دوم چنین می نویسد: «همانطور که عادت فرمانروایان کرد است به تناسب موقعیت سرزمینشان و بر حسب نیازی که به مراوده با ایران یا عثمانی دارند گروهی شاه ایران را تکریم و تعلیم می کنند و گروهی دیگر سلطان عثمانی را» [۹].

هلوخان مذهب اهل سنت است و جماعت داشت و با شیعه اثنی عشری به شدت مخالفت می کرد و هرگز آنها را در سرزمین خود راه نمی داد چون شنید که خان احمدخان به همراه خواهر پادشاه سیده بیگم و جمعی از قزلباشها به کردستان می آید، گفت زمانی گذرد که دعوت رافضه در کردستان جاری خواهد شد. پس از مرگ هلوخان شاه عباس فرستاده ای را با خلعت های گرانبها به جهت خان احمدخان و سایر فرزندان هلوخان فرستاد و مرگ پدرشان را تسلیت گفت.

**حکومت خان احمدخان بر ولایت اردلان:**

خان احمدخان در اوایل سال ۱۰۱۵ هجری قمری دارالحکومه خود را از پلنگان به کوه حسن آباد در نزدیکی سنندج منتقل کرد. خان احمدخان آنجا را آباد کرد و نام پسر خویش را که حسن خان نام داشت بر آن گذاشت. در هنگام ضعف و پشایان بغداد خان احمدخان بر بعضی از اراضی آنها تافت و کارگران بسیاری از آن طایفه برای تعمیر قلعه حسن آباد آورد و کوه مذکور را آبادان کرد و قریب دو هزارخانوار در آنجا ساکن شدند. خان احمدخان بعد از چهار سال به افراط در خوردن شراب و معاشرت با دختران جوان زیبا روی مبتلا گردید سیده بیگم همسر او و خواهر شاه از کار او رنجیده و با جوانی به نام یوسف به معاشرت و معاشرت پرداخت خان از این جریان باخبر شده و یوسف را به قتل رساند. از آن زمان میانه خان احمد و سیده بیگم تیره شد و شاه عباس از این جریان با خبر شده و سیده بیگم را به دربار خواند و خان احمد نیز او را به دربار فرستاد. در مجموع خان احمدخان ۲۸ سال حاکم اردلان بود و در هنگام مرگش فرزند ارشدش سلیمان خان جانشین او شد [۱۰].

#### سلیمان خان بن خان احمدخان:

در اواخر سال ۱۰۴۴ سلیمان خان حاکم کل ولایت کردستان شد و به دوش پدر و نیاکانش کار حکومت را سامان داد او جوانی به غایت دلیر و فرزانه بود و با مردم غریب به غایت خوش رفتار و سازگار بود. در سال دوم حکومت خود قریه سینه را پایتخت خود قرار داد و در سال ۱۰۴۶ شهر سنندج را بنیان نهاده اند. در سال ۱۰۴۷ جنگی بین سلیمان خان و خالد پاشا حاکم بابان رخ داد این جنگ در صحرای مریوان اتفاق افتاد افراد بسیاری از هر دو طرف کشته شدند و در نهایت خالد پاشا پیروز شد و سلیمان خان به طرف سنندج و قلعه حسن آباد عقب نشینی کرد و بعضی از اراضی کردستان اردلان به دست بابان ها افتاد. سلیمان خان پس از ۲۰ سال حکومت به مرض فجاءه درگذشت و برادرش حسن خان جانشین او شد.

#### حسن خان بن خان احمدخان:

در سال ۱۰۶۵ حسن خان حاکم کردستان اردلان شد از وی آثار زیادی باقی نماند، تنها اقدام مهم او این بود که اندکی بر آبادانی شهر سنندج افزود پس از چهارسال حکومت به مرض فجاءه درگذشت. او را در قلعه پلنگان به خاک سپردند، بزرگان

کردستان با خسروخان بن سلیمان خان بیعت کردند.

### خسروخان بن سلیمان خان:

خسروخان پس از فوت عمویش وارث حکومت پدر شد مردی حلیم و بردبار و در آبادانی شهر سنندج تلاش بسیاری کرد، دارالحکومه ای در وسط شهر سنندج بنا نمود که از بناهای مستحکم است خسرو خان با رعیت سلوک و رفتار شایسته ای داشت در ولایت خود مطیع شاه عباس دوم بود، مدت شانزده سال حکومت کرد، پس از مرگش حکومت را به فرزند خود خان احمد ثانی سپرد [۱۱].

### خان احمدخان ثانی:

در سال ۱۰۸۱ بر اریکه ایالت کردستان نشست. مردی بخشنده بود، در نظم و نثر نیز مهارت داشت. نسبت به شاه سلیمان صفوی اظهار اطاعت نمود اما به دلیل دسیسه چینی درباریان شاه سلیمان با او رابط خوبی نداشت به همین دلیل خان احمدخان ثانی به دولت عثمانی گرایش پیدا کرد و با سلیمان پاشا حاکم بابان متحد شده و طغیان خود را اظهار نمود و تا نزدیک همدان و کرمانشاه را به حیطه قدرت خود در آورد. بزرگان دولت شاه سلیمان چنان صلاح دیدند که بدون جنگ اوراقابع دولت مرکزی کنند و بعد از آن به جنگ سلیمان پاشا حاکم بابان بروند زیرا جنگ با هر دو از این والیان کار آسانی نبود پس خلعت و فرمان حکومت برای خان احمدخان ثانی فرستادند. بنابراین خان احمد ثانی بار دیگر مطیع ایران شد. سلیمان پاشای بابان از این ماجرا خشمگین شده و با دو هزار از سوار به سرحد اردلان آمد. دهات و بلوکات آنجا را به تحت فرمان خود درآورد، از این طرف نیز خان احمدخان با شش هزار سوار و دو هزار پیاده به استقبال او آمد. جنگ آن دو در کنار دریاچه مریوان اتفاق افتاد، سپاهیان بابان بر سپاه اردلان حمله برده طرف چپ و راست سپاه را درهم شکستند و بر قلب سپاه تاخته، فرمانده سپاه را به قتل رساندند، نظم سپاه به هم ریخت و از معرکه فرار کردند. خان احمد ثانی به سوی سنندج عقب نشست. او در این جنگ بسیاری از فرماندهان سپاه خود را از دست داد و سلیمان پاشا نیز به ولایت خود بازگشته و در بسیاری از بلوکات کردستان حاکم گذاشت. خان احمدخان بعد از این حادثه از مردم و بزرگان دلجویی کرد و اراضی متصرفی سلیمان پاشا را به

کمک رستم خان سپهسالار دوباره ضمیمه حکومت خود کرد و پس از بیست و هشت سال حکومت درگذشت و پسرش رضاقلی خان جانشین او شد.

### رضاقلی خان:

در سال ۱۱۰۹ رضا قلی خان حاکم کردستان شد، او جوانی فصیح البیان بود. همه مردم و بزرگان ولایت خود را با هدایا و پیشکش ها از خود راضی کرده بود و به درگاه شاه سلطه حسین اظهار اطاعت کرد. چون خیالش از مشکلات مملکت آسوده شد، به خوشگذرانی پرداخت و اوقات خود را با شراب، مصاحبت با دختران زیبا می گذراند و پس از چهارده سال حکومت به مرض مالیخولیا درگذشت. عباس قلی خان از عمو زادگانش جانشین او شد [۱۲]. اما او هم قدرتی نداشت و اختلافاتی در حکومت اردلان بروز کرد. خان پاشا بن محمد، پاشای بابان عازم تسخیر اردلان شد، با لشکری زیاد به سرحد مریوان آمد متمریدین آنجا را برانداخت. چون مانعی در مقابل نداشت به سرعت تا پنج فرسنگی شهر سنندج آمد. عباس قلی خان طاقت مقاومت نیاورده و به اصفهان گریخت. بزرگان اردلان نیز به خاطر حفظ جان و مال خود چاره ای جز اطاعت از خانه پاشا را نداشتند، بنابراین سادات و مشایخ به استقبال او رفتند و خانه پاشا در سال ۱۱۲۴ وارد شهر سنندج شده و حاکم آنجا شد به دلیل سقوط صفویه و آشفتگی ایران و تسلط افغانها کسی قدرت دفع خانه پاشا را نداشت از او در شهر سنندج به حکومت پرداخت و مساجد و مدارس بنا کرد. طول اقامتش در سنندج چهار سال بود و به دلیل هراس از احمد پاشا حاکم بغداد به ایالت خود بازگشته و پسرش علیخان را در سنندج گذاشت علیخان مدت ده سال حاکم سنندج بود پس از قدرت گرفتن نادر شاه که آن زمان سپهسالار شاه طهماسب بود علی خان به امارت بابان برگشت و شاه طهماسب عباس قلی خان را دوباره والی اردلان کرد. پس از فوت او پسرش سبحان وردی خان جانشین او شد. دوره فرمانروایی او در زمان حکومت نادرشاه بود که توضیح و تفصیل ادامه حکومت این خاندان در این مقاله نمی گنجد. [۱۳]

### موقعیت سیاسی خاندان اردلان در دربار صفویه:

در ایران عصر صفوی شش نوع حاکم وجود داشته است که عبارتند از: والی،

بیگلربیگی، قول بیگی، وزیر، سلطان، داروغه.

والی ها از اولاد و بازماندگان سلاطینی هستند که پادشاه ایران کشور آنها را به زور مطیع و فرمانبردار خویش ساخته است ولی حکومت آن نواحی را برای خودشان باقی گذاشته است این ولایت ها که ده ناحیه می باشند عبارتند از: گرجستان، لرستان، هویزه، بختیاری، زیتون اردلان، مازندران، چرکس، هرات، قندهار، کرمان یا کارمانی. والی ها در جلسات هیات دولت و در مهمانی های شاه بلافاصله بعد از شش رکن الدوله یا وزرای اصلی می نشینند. در ایران (ایران عصر صفوی) به والی ها به چشم شاهزادگان می نگرند. والی ها از تمام امتیازاتی که مهمانان شاه از آن بهره مند می شوند برخوردار می گردند از جمله در تمام مدتی که در دربار اقامت دارند با شاه بر سر یک سفره غذا می خورند [۱۴].

حاکمان کردستان در دوره صفویه در مقام والی بودند و در مرتبه چهارم اهمیت (سیاسی) قرار داشتند. چنانکه مولف تذکره الملوک می گوید: « والی در ممالک ایران چهار است که اسامی هر یک موافق اعتبار و شرف و ترتیب نوشته می شود: اول والی عربستان که به اعتبار سیادت و شجاعت و زیادت ایل و عشیرت از والی های دیگر بزرگتر و عظیم الشان تر است و بعد از آن والی لرستان فیلی است که به اعتبار اسلام، اعزاز والی گرجستان است و ولایت گرجستان متعلق به ایران است گرجستان، کارتیل و کاخت و تفلیس است و بعد از مرتبه والی گرجستان والی کردستان است که سنندج محل سکناى ایشان می باشد و بعد از او حاکم ایل بختیاری و در قدیم ایام کمال اعزاز و احترام داشته اند» [۱۵].

### نتیجه گیری:

خاندان اردلان از حکومت های محلی قدرتمند در دوره صفویه به شمار می آید که به دلیل شرایط جغرافیایی و نقش سیاسی که در معادلات قدرت بین ایران و عثمانی بازی می کرد مورد توجه در امپراتوری ایران و عثمانی بود و از اهمیت سیاسی قابل توجهی برخوردار بود. در زمان بعضی از حاکمان اردلان حتی اندیشه استقلال طلبی نیز دیده می شود که آن به دلیل ضعف برخی از شاهان صفوی یا حمایت دربار عثمانی از این حکومت محلی می باشد. البته ضعف سیاسی برخی از شاهان صفوی

علت اصلی استقلال طلبی حاکمان اردلان می باشد. در اختلافات و جنگ هایی که بین خاندان اردلان و خاندان بابان وابسته به سلاطین عثمانی رخ می داد، شاهان صفوی به نفع خاندان اردلان دخالت می کردند و از طرف دیگر عثمانی ها از خاندان بابان حمایت می کردند. به طور کلی خاندان اردلان در دربار صفویه در درجه چهارم اهمیت سیاسی قرار داشت.

#### پی نوشت:

۱. میرزا شکرا... سنندجی، تحفه ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، به تصحیح حشمت الله طیبی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۷، چاپ اول، ص ۹۰
۲. شرف خان بدلیسی، شرف نامه، به تصحیح محمد علی عباسی، تهران، علمی، ۱۳۶۴، چاپ دوم، ص ۱۱۷
۳. شرفنامه، ص ۴۶
۴. تحفه ناصری، ۹۱
۵. شرفنامه، ص ۱۲۰
۶. علی اکبر وقایع نگار کردستانی، حدیقه ناصریه در تاریخ و جغرافیای کردستان، به تصحیح محمد رئوف توکلی، تهران، توکلی، ۱۳۶۴، چاپ اول، صص ۱۲۲-۱۲۵
۷. حدیقه ناصری، ص ۱۲۲-۱۲۵
۸. عبدالقادر بن رستم بابانی، سیر الاکراد، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران، توکلی، ۱۳۷۷ چاپ دوم، ص ۴۱-۴۰
۹. دن گارسیا دسیلوا فیگوئروا، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نو، ۱۳۶۳، چاپ دوم، ص ۲۸۴
۱۰. سیرالاکراد، ص ۴۲
۱۱. سیرالاکراد، ص ۴۶-۴۷
۱۲. سیرالاکراد، ص ۴۸
۱۳. سیرالاکراد، ص ۴۸-۴۹



۱۴. سانسون، سفرنامه، وضع کشورایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ترجمه تقی تفضلی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۵۸
۱۵. محمد دبیر سیاقی، تذکره الملوک، تهران، ۱۳۳۲، ص ۴-۵

### کتاب شناسی :

- بدلیسی، شرف خان، یاتاریخ مفصل کردستان، به تصحیح محمدعلی عباسی تهران، علمی، ۱۳۶۴، چاپ دوم.
- بدلیسی، شرف خان، شرفنامه یاتاریخ مفصل کردستان، به اهتمام ولادیمیر ولییانوف زرنوف، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷، چاپ اول.
- سیاقی، محمد دبیر، تذکره الملوک، تهران، ۱۳۳۲.
- بابانی، عبدالقادر، سیرالاکراد، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران، توکلی، ۱۳۷۷، چاپ دوم.
- سنندجی، میرزا عبدالله، تذکره حدیقه امان الهی، به تصحیح خیام پور، تبریز، تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۴۴.
- سنندجی، میرزا شکرالله، تحفه ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، به تصحیح حشمت الله طبیبی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷، چاپ اول.
- وقایع نگار کردستانی، علی اکبر، حدیقه ناصریه در تاریخ و جغرافیای کردستان، به تصحیح محمد رئوف توکلی، ۱۳۶۴.
- سفرنامه سانسون، وضع کشور ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ترجمه تقی تفضلی، تهران، ۱۳۶۴.
- سفرنامه دن گارسیا فیگوئروا، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نو، ۱۳۶۳
- اردلان، شیرین، خاندان کردارلدلان در تلاقی دو امپراتوری ایران و عثمانی، ترجمه مرتضی اردلان، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۸۷، چاپ اول.
- برزویی، مجتبی، اوضاع سیاسی کردستان (از سال ۱۲۵۸ تا ۱۳۲۵-ش)، تهران، فکر نو، ۱۳۷۸، چاپ اول.

## اسناد تاریخ میانه ایران با تأکید بر ویژگی گفتمانی سوانح الافکار رشیدی

نسیم خلیلی\*

### چکیده

در این مقاله کوشیده شده است پرتوهایی بر قابلیت‌ها و ویژگی‌های گفتمان ساز اسناد در تاریخ میانه ایران افکنده شود. از میان اسنادی که اغلب با مشخصه مکاتیب و منشآت از این دوره تاریخی و مشخصاً سده‌های ۷ و ۸ - ق در دست است، سوانح الافکار رشیدی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است چرا که از سوی یکی از چهره‌های متنفذ این دوره تاریخی نگاشته شده است؛ چهره‌ای که افزون بر مقام سیاسی واجد نقش‌های علمی و معرفتی زمانه خود نیز به حساب می‌آید، چرا که طیب نامداری در روزگار خود بوده است و نگارنده یکی از مهم‌ترین تواریخ مربوط به دوره ایلخانیان. در این مقاله اسناد این مجموعه با تأکید بر مطالعه ویژگی گفتمانی اسناد مورد مطالعه و موشکافی قرار می‌گیرد.

**کلید واژه‌ها:** تاریخ میانه ایران - اسناد - سوانح الافکار رشیدی -  
گفتمان فوکویی

### مقدمه

مطالعه اسناد بازمانده از تاریخ ایران میانه موید آن است که افزون بر متون تاریخ نگارانه (بخوانید منابع رسمی تاریخ نگاری) و نوشتارهای منظوم و منشور دیگر (بخوانید ادبیات رسمی) مجموعه‌ای از نوشتارهای پراکنده به مثابه بریده گفتارهایی از تاریخ اجتماعی و فرهنگی این دوره بر جای مانده است که بیش از دیگر

\* دانشجوی دکترای تاریخ ایران میانه، دانشگاه الزهراء(س)

متون پیش گفته، بازتاب دهنده گفتمان های فکری دوره تاریخی مورد نظرند. وقتی گفتمان را از منظر فوکو (۱۹۸۳-۱۹۲۶م)، فیلسوف فرانسوی مورد توجه قرار می دهیم بیش از هر زمان به نقش و ویژگی گفتمان محور این قبیل پاره گفتارهای سنگونه مهر تایید نهاده ایم. در گستره گفتمان فوکویی گفتمان ها کاربست هایی انگاشته می شوند که «به گونه ای نظام مند اشیایی را که درباره آن صحبت می کند، می سازند و یا به وجود می آورند» [۱]. در واقع گفتمان ها اعمالی هستند که به طور سیستماتیک تشکیل دهنده موضوعاتی به شمار می روند که خود سخن می گویند به عبارت روشن تر «گفتمان ها درباره موضوعات صحبت نکرده و هویت موضوعات را تعیین نمی کنند. آنها سازنده موضوعات بوده و در فرایند این سازندگی مداخله خود را پنهان می دارند» [۲]. آنچه در این تعریف، حلقه پیوند زنجیره گفتمانی اسناد مورد مطالعه است، نقش پنهان این گفتمان ها در فرایند سازندگی ست. روشن است که متون تاریخ نگارانه و ادبی به منظور مکتوب کردن بخشی از فضای فکری حاکم، نگاشته می شوند اما اسناد تنها کارکردی کوتاه مدت دارند و نگارندگان آنها چندان در پی گفتمان سازی نیستند چرا که چنین کوششی را بیش از هر بستری، در گستره نوشتار های ادبی رسمی تر می توانند به کار گیرند. گاه نیز گفتمان ها را بیانگر ویژگی ها و خصوصیات تاریخی چیزهای گفته شده و چیزهایی دانسته اند که ناگفته باقی می ماند [۳]. از این رهگذر نیز بی تردید اسناد بهترین محمل برای بازگویی ناگفته های گفتمانی به حساب می آیند.

اشاره ای که فوکو به بحث گفتمان دارد نیز خود نشانگر آن است که اسناد و نامه نگاری ها بیش از هر عرصه دیگری ویژگی گفتمانی دارند. فوکو بر اساس این تعریف گفتمان را شامل واحدهای وسیع تر زبانی نظیر پاراگراف ها، مکالمات، گفتگو ها، مصاحبه ها، سخنرانی ها و نظایر آن می داند [۴].

با این مقدمه چینی به نظر می رسد گام بعدی در شناخت اهمیت گفتمانی این اسناد توجه به معنای گزاره هاست، چیزی که از راه فهم گفتمان یعنی ادراک موقعیت گوینده، افق دلالت های معنایی و ارزشی که گوینده در آن جای دارد، حاصل می شود.

با چنین رویکردی در این مقاله به بررسی افق های گفتمانی در سوانح الافکار خواجه رشید الدین فضل الله پرداخته خواهد شد.

### افق گفتمان ساز سوانح الافکار رشیدی

مجموعه اسناد نهفته در سوانح الافکار رشیدی را از دو منظر می توان مطمح نظر قرار داد. از یک سو بخشی از این متون، معطوف به نظام فکری روزگار حیات نگارنده است و شاید بهتر باشد برای روشن تر شدن بحث از اصطلاحی بهره گرفته شود که فوکو در طرحواره نظریه گفتمانی خود آن را «اپیستمه» [۵] یا نظام دانایی می انگارد و در تعریف آن باید گفت این نظام چیزی ست که فوکو تحلیل های خود را با پرسش از آن آغاز می کند و آن را جهان نگرش اساسی ای معرفی می کند که فرایند تولید ذهنی در عصر یا دوره ای خاص را متحد و یکدست می سازد. در واقع منظور از نظام دانایی «کل روابطی ست که در یک عصر خاص، وحدت بخش کردارهای گفتمانی ای هستند که اشکال معرفت شناسانه، علم و احتمالاً نظام های صوری را پدید می آورد.» [۶].

اسنادی که در زیرمجموعه این نگره می گنجد بیشتر شامل مواردی می شوند که نگارنده در آنها به طرح مباحث فلسفی و معرفتی می پردازد. روشن است که مطالعه این اسناد از منظر ویژگی اسنادی آنها در واقع همان تجزیه کلیت هایی ست که تولید معنا در آن صورت می گیرد [۷]. در همین راستا شماری از اسناد این مجموعه در برگیرنده موعظه های خواجه خطاب به زبردستان خود و به ویژه فرزندان اوست که هر یک بر فراز سمتی اداری ایستاده اند. این قبیل نوشتارها بیش از هر چیز واجد شکل و صورتی از سیرالملوک های اخلاقی اند که واجد محتوایی نصیحت ورزانه و موعظه گرانه به ویژه درباره مسایل و امور اداری و حکومتی است.

اما این اسناد سویه دیگری نیز دارند، سویه ای که اتفاقاً غلیظ تر و پر رنگ تر از سویه نخست به نظر می رسد. این سویه واجد معناها و بنیان های سیاسی- جغرافیایی و نظام اداری و مناسبات حاکمیت است و اغلب اسنادی را در بر می گیرد که خواجه در آن از رهیافتی دیگر یعنی موضع سیاستمدار و نه معرفت شناس به نگارش دست برده است و در عین حال بخشی از این نوشتارها موید گفتمان های علمی این دوره

است به ویژه اسنادی که در آن می توان ردپاهایی از خواجه رشید الدین طبیب را جستجو کرد. این اسناد هم از منظر مطالعه «اپیستمه» تأمل برانگیزند. این گونه گونی اسناد نهفته در *سوانح الافکار* بخش دیگری از نگرش گفتمانی فوکو را می نمایاند آنجا که بر این باور پای می فشرده که «باید با گفتمان به مثابه میدان نامتجانس و ناپیوسته ای برخورد کرد که در آن انسان ها در موقعیت های متفاوت و متضاد قرار گرفته اند.» [۸].

### نمایی از شکل صوری اسناد

شکل ظاهری اسناد *سوانح الافکار* از الگوی نسبتاً واحدی تبعیت می کند. بیشتر این اسناد وقتی خطاب به فرودست نوشته می شود با کمترین حواشی و استطراد همراه است. جملات دعایی آغازین نوشتار بسیار فشرده و موجز است و بلافاصله نگارنده به محتوا و مضمون اصلی نوشتار می پردازد. چنین ساختاری در متونی که واجد گفتمان های فلسفی- معرفت شناسانه و علمی زمانه حیات نویسنده است، کمی متفاوت به نظر می رسد به این ترتیب که اغلب این نامه ها چون خطاب به چهره های متنفذ به لحاظ فکری نگاشته می شوند و یا در پاسخ به چهره های مهم، معمولاً جملات دعایی طولانی تری دارند و گاه مزین به حکایات و اشعار نیز هستند. نکته جالب توجه در محتوا و هم در شکل ظاهری این اسناد آن که گاه الفاظ به کار رفته در جملات کوتاه دعایی- یعنی جملاتی که نامه ها اغلب با آنها آغاز می شوند و وصفی تحسین آمیز از دریافت کننده نامه است- خود چشم اندازی از تفکر و فرهنگ نوشتاری و عقیدتی زمان را بازتاب می دهد. از جمله بسیاری از این نامه ها با جملاتی آغاز می شوند که دریافت کننده نامه را با ستارگان و افلاک قیاس کرده اند تا بزرگی و عظمتش را بنمایانند و خود این امر گویای اهمیتی است که تنجیم و ستاره شناسی در این دوره داشته است و به ویژه خواجه رشید الدین به مثابه یکی از اهتمام گران به ساخت رصدخانه در این زمان بدان عنایت ویژه ای دارد. از جمله خواجه مجد الدین اسماعیل فالی [۹] را در مکتوبی که به او نگاشته است با این جملات وصف می کند: «عطار که وزیر شهنشاه فلک است از لئالی ارقام اقلام مخدوم حقیقی ملتفت فراید فواید باد» [۱۰]. اهمیت این نظام واژگانی مرسوم وقتی

روشن تر می شود که به مطلع مکتوبی اشاره شود که فالی در پاسخ به خواجه می نویسد. در واقع فالی هم به تبعیت از زبان واژگانی مرسوم در این دوره که موید اهمیت تنجیم است، نامه را با این جملات آغاز می کند: «مشرتی که سلطان ملک سعد و اسعادت خوشه چین خرمن کمالات ملکی مخدوم جهانیان و آصف دوران باد» [۱۱]. اما آنچه بیش از این اشاره به نظام واژگانی اهمیت دارد و در بررسی شکلی اسناد این دوره به ویژه اسنادی که خطاب به یک وزیر نامدار ایرانی نوشته می شود، تأمل بر انگیز است و نماد آن را در این مکتوب می توان باز جست، پرهیز از چاپلوسی های زیاده از اندازه در قبال وزیر است که شاید ادبیات نامه نگاری این دوره را نمایندگی می کند.

از مشخصات شکلی و محتوایی اسناد بازگو کننده گفتمان های فکری و نه سیاسی و اداری، استفاده از اشعار و حکایات در کنار هم است. اشاره نویسنده به چهره های شناخته شده حوزه معرفت شناسی ایرانی - اسلامی از جمله ابراهیم ادهم و محمد مصطفی به همراه ابیاتی که واجد و موید مولفه های مطرح در نوشتار است، مجموعاً بستر مناسبی برای انتقال اندیشه های نویسنده فراهم می کند.

اما در نامه های اداری و حکومتی که خواجه اغلب به زبردستان و به ویژه فرزندان خود می نویسد شکل اسناد ضمن آنکه با کمترین جملات دعایی همراه است گاهی نیز جمله دعایی آغازین آنها تنها در بر گیرنده جمله کوتاه «طول الله عمره» است و نه بیشتر. این جملات دعایی مخصوصاً وقتی مکتوب خطاب به فرزندان خواجه نوشته شده است تنها واجد واژگان پدران است و نه جملات دعایی مرسوم در نامه های رسمی و یا ادیبانه. از جمله، خواجه مکتوبی را که به فرزند خود امیر محمود، حاکم کرمان نوشته است با این جملات آغاز می کند: «فرزند قره العین ثمره الفواد محمود - ابقاء الله تعالی - دیده ها بوسیده» [۱۲]. نکته جالب توجه در این قبیل نامه ها امتزاجی است که میان زبان رسمی و زبان نامه های خصوصی به چشم می خورد. از جمله این نامه پس از این جمله دعایی با سطرهایی حاوی شکایت از دوری فرزند همراه است. به نظر می رسد این اطناب به دلیل آن است که خواجه همچون اکثر نامه هایی که به زبردستان و فرزندان خود می نویسد از عملکرد امیر محمود

نارضایتی اساسی ندارد هرچند که مَنهیان اخبار به گوش خواجه رسانده اند که «بر اهالی و متوطنان بم آن فرزند دست تغلب دراز کرده و ایشان را در بوتہ آتش نیاز می گذارند و به سبب تکلیفات دیوانی مستاصل شده اند» [۱۳]. و گاه فاقد هرگونه جمله دعایی ست؛ به این ترتیب است که خواجه به اصل موضوع حساسیت برانگیزی که انگیزه نگارش نامه است، اشاره می کند و بعد خواسته و دستور خود را شرح می دهد. این قبیل نامه ها اغلب همراه با آل تمغا یکی از معتبرترین مہرهای حکومتی اند و خواجه فراوان به اعتبار این مہر استناد می کند و از جمله در مکتوب نهم می نویسد: «همگان برین جمله بروند و چون به علامت آل تمغاء ما موشح گردد اعتماد نمایند» [۱۴]. و افزون بر این مہر، جملات نهایی نامه های دستوری خواجه، خود مہر تأکید پرنگی بر متن اصلی ست. از جمله خواجه، مکتوب پنجم خود را که به فرزندش امیر علی و در مذمت اهل بصرہ می نویسد، با این جملات به پایان می رساند: «چون بر رأی آن فرزند وثوق تمام داشت زیادت اطناب نرفت» [۱۵]. در واقع این قبیل جملات به تنهایی با ایهامی که در خود دارند ضرورت اجرای دستور را فرایاد می آورند. اما گاهی این ادبیات، صورت خشک تری به خود می گیرد از جمله خواجه مکتوبی را که به سنقر باورچی، غلام خود و حاکم بصرہ نوشته با این جمله دستوری تحکم آمیز به پایان می برد: «و از فرموده عدول نجویند» [۱۶].

گاهی نیز در پایان این قبیل اسناد خواجه غرض اصلی خود را از دستور مندرج در نامه صراحتاً ذکر می کند. این ادبیات تقریباً در بیشتر نامه هایی با چنین دستوراتی به چشم می خورد. از جمله این ادبیات به این جملات می توان اشاره کرد: «تا ایشان از سر فراغت به آبادانی و زراعت مشغول گردند و ما را به دعای صالحه و ثنای فایحه یاد کنند.» و باز در نامه مشابه دیگری این جملات به عنوان حسن ختام نامه انتخاب شده است: «... تا برکات این خیر مطلق، دافع قضای معلق گردد و آثار خیرات و ضبط مبرات ما جهانیان را مشهود و مسموع افتد» [۱۷]. چنین ادبیاتی در نامه ای که خواجه برای توجه به احوالات حسن مستوفی، امیر معظم می نویسد نیز رخ می نمایند، آنجا که پس از اشاره به مشغولیت های اداری و دیوانی به غفلت خود از حال مستوفی یاد می کند و در ادامه می نویسد: «برین مُحَب صادق المحبه واجب و لازم

شد که در باب او اندیشه مناسب ملایم فرماییم و تربیت و تمشیت او به نوعی کنیم که آثار آن بر روزگار ما واصل و متواصل گردد» [۱۸]. و باز در مکتوبی دیگر با موضوع دادن انعام به فضلا می نویسد: «و نوعی کند که ایشان از سر رفاهیت و استفادت مشغول گردند و ما را به دعای خیر یاد کنند» [۱۹]. همین رویکرد به روشنی بازتاب دهنده جو روانی و فکری ست که در گفتمان سیاسی این زمان حاکمیت دارد.

### بازتاب هایی از «نظام دانایی» در سوانح الافکار

اسنادی که با چنین رویکردی نگاشته شده اند را می توان در سه عنوان دسته بندی کرد: اسنادی واجد محتوایی از موعظه، اسناد واجد مباحث فلسفی و اسنادی که بازتاب هایی از محیط و بستر های علمی زمانه را در خود نهفته دارند. نخستین نوشتار این مجموعه تحت عنوان «رساله اخری فی تصنیفه فی الموعظه» اولین سندی ست که ویژگی گفتمانی برجسته خود را از لابلای واژه ها باز می تاباند. این سند که با اطاعت و فرمان از حق آغاز می شود، در نخستین بندهای خود واجد همان اندیشه «پایسته» ای ست که از منظومه فکری فوکو گرفته برداری کرده ایم. اشاره نویسنده در این سند به مولفه های فکری ست که نظام حاکمیت و ضرورت های فکری آن را باز می تاباند با نگاهی گذرا به محتوای این سند این نظام فکری روشن تر چهره نمایی می کند: «اگر سلطان از فرمان رحمن روی بگرداند باید که از بنده و رعیت خویش چشم طاعت ندارد که نیکی بر زیردستان بیش از فضیلت خدای بر وی نیست» [۲۰]. این جملات با همه اختصار و ایجازی که دارند روشن کننده مشخصه های فکری حاکم بر «نظام دانایی» زمانه خواجه رشید الدین اند؛ زمانه ای که بندگی سلطان در برابر خداوند را به جهت حفظ رعیت از ضرورت ها می شمارد و از دیگر سو به نظر می رسد در چنین ادبیاتی اشارتی به مقایسه مقام سلطنت و مقام خداوندی نیز خودنمایی می کند. همین امر روشن کننده آن است که در دوره ای که خواجه می زیسته است برای نگارش دستور الملوک ها ضمن بهره مندی از ادبیاتی مشابه در متون پیشین نیاز به بازنگری هایی نیز احساس می شده است. خواجه در این سند که یکی از اسناد نسبتا طولانی سوانح الافکار است پس از اشاره به حکایات



و ابیات مرتبط با بحث بر اساس الگوی شکلی پیش گفته، می‌کوشد با تقسیم بندی مطالبی که قرار است در نامه گنجانده شود محتوا را از فربهی برهاند و به آسان فهم کردن آن همت می‌گمارد. نکته جالب توجه در این سند آن است که خواجه گفتار خود را با ابیاتی در قالب مثنوی خاتمه می‌بخشد. این قبیل اشعار در پایان این شکل از اسناد به منزله جملات تأکیدی نویسنده برای تکرار و یا محکم کردن میخ‌های کوبیده شده است چنان که از محتوای اشعار نیز مستفاد می‌شود، محتوایی واجد نمادها و مولفه‌های پرستش و عبادت یعنی محتوای اصلی نوشتار: «آنچنانش پرست در کونین/که همی بینیش به نصب العین/گرچه چشمت ورا نمی بیند/خالق تو تراهمی بیند» [۲۱].

مشابه چنین محتوایی را در دیگر اسناد این مجموعه نیز می‌توان سراغ گرفت از جمله مکتوب بیست و یکم این مجموعه، مکتوبی ست که خواجه بر فرزند خود، خواجه عبداللطیف می‌نویسد و در آن به توصیه‌های اخلاقی مبادرت می‌ورزد و این توصیه‌های اخلاقی را در قالب این موضوعات گردآوری می‌کند: حُسن قول و حسن فعل، تعامل با دشمن، سیاست، شجاعت، راحتی رساندن به مردم، دیانت، اجتناب از بهره‌جهان، اجتناب از حسد و جاه و رازداری [۲۲].

دومین سند مجموعه که مکتوبی ست از خواجه به مجد الدین اسماعیل فالی، واجد گفتمان فکری تاریخ میانه ایران است. یکی از ویژگی‌های جالب توجه این مکتوب، انگیزه خواجه از نگارش آن است. به نظر می‌رسد خواجه در این مکتوب از فالی می‌خواهد که درباره وزارت و درستی کارهای اداری و حکومتی که در دست دارد او را موعظه نماید: «چون پادشاهی طایفه فضل و بلاغت به انتساب آن حضرت رتبت و زینت یافته، اگر بنده در معنی وزارت استفادتی یابد چندان دور نباشد. اگر از راه مکرمت درین باب بسطی فرمایند سوابق بنده نوازی هاگردد، میامن ارشاد خدام آن آستان ارفع او راز باد بمنه وجوده.» [۲۳].

یکی از بازتاب‌های «اپیستمه» را در این اسناد می‌توان در حکایات و رفرنس‌هایی جست که خواجه در نامه‌های خود مثلاً برای تأکید بر ضرورت عدالت ورزی مطرح می‌کند و از جمله در مکتوب دهم، نامه‌ای که به فرزند خود امیر محمود، حاکم

کرمان نوشته است به عمر بن عبدالعزیز اموی (حک: ۱۰۱-۹۹ هـ ق) اشاره کرده است [۲۴]. و یا در مکتوب به خواجه عبدالطیف در خلال توصیه های اخلاقی خود از مامون، خلیفه عباسی (حک: ۲۱۸-۱۹۸ هـ ق) یاد کرده است [۲۵].

در مکتوبی که خواجه به یکی از فرزندان خود به نام خواجه سعد الدین می نویسد دورنمایی از اندیشه و تفکر اخلاقی زمانه خواجه را می توان باز جست. این نامه که مشحون به نصایح و مواعظ است در واقع نامه ای ست انتقادی که خواجه در آن مستقیماً به کاستی های سعد الدین اشاره می کند. یکی از صبغه های فکری جالبی که در ابتدای این سند و متن آن جلوه نمایی می کند ادبیات ویژه ای ست که خواجه به کار می گیرد ادبیاتی که ضمن آن که واجد نمادهای انتقاد آمیز است با هم آغوشی با آیات و نثری مسجع، گونه ای تاکید را نیز به همراه دارد:

«به وفور شفقت مخصوص گشته معلوم کند که چون از فیض فضل بی منت و فرط لطف بی علت باری جل جلاله و عم، نواله آن عزیز را بر مسند جهان داری و چهار بالش کامکاری نشاند و هاتف عنایت ذوالجلالی در گوش هوش او ندای «انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق» [۲۶] در داد و دست تقدیر لایزالی طاق رواق ایوان کیوان رفعت او را به کتابه و رفعا مکانا علیا موشح فرمود در خاطر ما چنین جای گیر بود که آن فرزند پیوستن به رعایت رعایا و دستگیری عجزه کافه برایا قیام نماید...» [۲۷].

دو دستور برجسته ای که خواجه نامه را با آن می آراید دستور بهره مندی از عمال بزرگ مرد و همین طور کوشش در آبادانی و ساخت عمارات و مساجد و مدارس و امثالهم است که خود نشانگر اهتمام اصلی خواجه است؛ کوشش برای اداره درست و بسامان نظام اداری و تاثیرگذاری بر نظام حاکمیت از این روزن و از سوی دیگر کوشش در آبادانی قلمرو ایلخانی.

یکی از انواع این شکل اهتمام را در کوشش برای برگزیدن چهره های برجسته به تولیت ابنیه و خانقاه ها می توان باز جست؛ چیزی که به تنهایی بخشی از گفتمان فکری این دوره را بازتاب می دهد. خواجه در نامه ای که بر طریقه منشور بر اهالی

بغداد و فرزند خود امیر علی، حاکم بغداد و نایب خود نوشته، ضمن ستایش شیخ مجد الدین بغدادی [۲۸] می نویسد:

«این منصب را بدو مفوض داند و اتباع او را به اعتزاز و احترام تلقی نماید و خانقاه پادشاه سعید، غازان خان که در بلده بغداد واقع است و تولیت آن بقعه به ما متعلق و چند وقت بود که می خواستیم که شیخی را که به عواطف ولایات و بدایع صنایع کرامات مخصوص باشد نصب کنیم تا به میامن محاسن اعمال سنیه و افعال مرضیه او آن بقعه را رواجی پیدا آید و شرفی حاصل شود» [۲۹].

همه آنچه از گفتمان سازی این سند مطرح است در جمله آخر قابل بازیابی است؛ جمله ای که خواجه تلویحا رواج بقعه و شرف آن را در گرو کمالات شیخ مجد الدین بغدادی می جوید.

یکی دیگر از نامه های جالب توجه این مجموعه که خواجه از خلال آن به طرح گفتمان مربوط به مرگ و هستی و نیستی می پردازد نامه ای است که بر شیخ صدرالدین بن شیخ بهاء الدین زکریا نوشته و تعزیت او به فرزندی که او را مرده بود باز داده است و درباره موضوع مرگ نوشته است:

«و اگرچه فراق روح و بدن که سالها انیس و جلیس هم بوده اند المی عظیم است اما بالحقیقه لذات و مرادات و حصول درجات و کمالات ارواح را موقوفست نه اشباح را چه شبخ انسانی به حقیقت زندانی بیش نیست، پس روح را در زندان محن و قفس بدن شادمان بودن محالست و هر چه به محل اصلی و منزل طبیعی خود باز نیاید آرام و آسایش نگیرد» [۳۰].

یکی از نامه های خواجه که در آن پرتوهایی بر گفتمان علمی روزگار خواجه پاشیده شده است مکتوبی است که در جواب اسوله مولانا صدر جهان بخاری می نویسد. اولین سوالی که مولانا پرسیده و خواجه در این نامه به آن پاسخ می دهد درباره چرایی و سبب حصول زلزله است. پاسخی که خواجه به این پرسش می دهد در هم تنیدگی تفکر علمی و تفکر قضا قدری مسلط بر گفتمان علمی و فکری روزگار خواجه را در خود باز می تاباند به این ترتیب که خواجه ابتدا به دلایل علمی این رویداد اشاره می کند و بعد بخش اعظم پاسخ خود را به اندیشه ورزی ارباب شریعت و

اصحاب حقیقت در این باره اختصاص می دهد تا نشان دهد که در این روزگار سخن این افراد بر حکما چیرگی داشته است:

«در کتب حکما و فلاسفه چنین مسطور است که بخارات کثیفه چون در زمین صلب محتقن می گردد و منافذ نمی یابد که ازو خروج کند به واسطه تصاعد ابخره کثیفه زمین متحرک می گردد اما این سخن پیش ارباب شریعت و اصحاب حقیقت صحتی ندارد چرا که صمد بی زوال و واحد لایزال بر موجب قوله تعالی «ان الله علی کل شیء قدیر» [۳۱] بر همه اشیاء قادر است چه حکایت بنی اسرائیل قوله عز و جل طوله و «رفعنا فوقهم الطور» [۳۲] شنیده باشی و سمع مبارک رسیده پس برداشتن طور وقتی در دل مومن حقیقی جایگیر باشد که بر قوت نامتناهی و قدرت الهی واثق باشد و یکی از کمال قدرت آنکه او را درین جهان به چشم نه بیند و به خرد در نیابند ... و آدمی از دریافت او و قدرت او تهی حکم های اوست که دوستان را بلا نماید و قدرت اوست که زلال از صخره صماء گشاید ... و دیگر آنکه خلق عالم درین عالم بی وفاء و خاکدان بی قاء به اسباب مختلف هلاک می شوند و گور و لحد نمی یابند و همچنان می پوسند و می ریزند ... و خرد از ادراک این نیز عاجزست و افهام اهل تحقیق و اوهام ارباب تدقیق ازین قاصر و خدای و رسول اثبات این معنی می کنند» [۳۳].

اما رویکرد خواجه در مکتوب های دیگری که هر یک به نوعی ساحت علمی زمانه خواجه را در دل خود دارند رویکرد معتدل تری ست و مثلا این رویکرد در متون و نامه هایی که درباره مسایل طبی و دارویی نوشته شده است بسیار واقع بینانه و منطقی ست. از جمله می توان به مکتوبی اشاره کرد که در باب ادهان [۳۴] دارالشفاء تبریز به خواجه هندو می نویسد. در این نامه خواجه ضمن اشاره به قلت ادهان دارالشفاء تبریز از خواجه علاء الدین می خواهد که دستوری برای جمع آوری و فرستادن «نوکرانِ جلدِ کاردان» به دیگر سرزمین ها دهد [۳۵]. و در این نامه به داروهای اشاره می کند که به نظر می رسد در طب و داروشناسی این زمان از اهمیت برخوردارند از جمله روغن بنفشه بادام، روغن یاسمین بادام، روغن گلاب بادام، گلاب ایچی روغن چنجه، روغن گل گیتی و ... اما نکته جالب توجه این سند آن است که خواجه چنان بر داروشناسی زمان خود آشنا و مسلط است که حتی شهرها و

مراکزی را که می توان این داروها را از آن تهیه کرد نیز ذکر می کند [۳۶]. و این همه تنها چشم اندازهایی از ویژگی گفتمانی اسناد در تاریخ میانه را باز می تابانند.

### چشم اندازهایی از فرهنگ عامه و تاریخ اجتماعی

اسناد نهفته در *سوانح الافکار رشیدی* گرچه در نگاهی گذرا نامه هایی اداری و رسمی تلقی می شوند، اما از منظر نگاه گفتمان ساز پیش گفته چشم اندازهایی از فرهنگ عامه را نیز می توان در آن بازجست. در لابلای اطلاعات تاریخی در خور توجهی که از این اسناد به دست می آید سهم تاریخ اجتماعی و فرهنگ عامه نیز چندان اندک نیست.

خواجه در نامه ای که به شیخ صدر الدین بن شیخ بهاء الدین نوشته و پیش از این هم بدان اشاره شد، یعنی نامه ای که برای تعزیت و تسلیت فرزند در گذشته شیخ نوشته شده است به هدیه ای اشاره می کند که به رسم «بیلاک» فرستاده شد و می افزاید «ان شاء الله که در محل قبول افتد و به دعای صالحه یاد فرماید» [۳۷]. واژه «بیلاک» در زبان ترکی و مغولی به معنی معرفت و تحفه، عطا و انعام و بخشش است و به نظر می رسد یکی از رسوم مغولی و یا رسم های معمول در زمانه خواجه آن بوده است که برای تعزیت در گذشتگان هدیه ای برای بازماندگان فرستاده می شده است.

یکی از این چشم اندازها را در توضیحاتی می توان بازجست که خواجه درباره برداشتن رسم مالیاتی به آن اشاره می کند و گویای آن است که در این زمان تمغا به معنی مالیات بر چه محصولاتی بسته می شده است و از این منظر چه فشار سنگینی بر اصناف وارد می شده است. از جمله خواجه در مکتوبی که در جواب مولانا صدر الدین ترکه [۳۸] می نویسد، نامه ای که به منظور گزارش فقر و فاقه مردم اصفهان به رشته نگارش درآمده است در بحث از تخفیفاتی که برای مردم اصفهان قایل می شود، می نویسد: «و فرموده ایم که رسم های محدث چون تمغای چوب و صابون و فواکه و اقمشه که در اصفهان می سازند بکلی بر اندازند» [۳۹].

بخش دیگری از رهیافت های فرهنگ عامه و تاریخ اجتماعی را از رهگذر جدول هایی می توان باز یافت که خواجه در آن به مقررری افراد اشاره می کند از جمله در نامه ای

که درباره شیخ مجدالدین بغدادی نگاشته است ضمن ترسیم جدولی از مقرری ای که باید به کارکنان خانقاه بغداد تعلق گیرد، چشم اندازی از فرهنگ عامه را نیز ترسیم می کند. و از جمله در همین جدول سرفصلی تحت عنوان «اخراجات لیالی متبرکه» نیز به چشم می خورد که در آن افزون بر مقرری هر روزه که اغلب شامل نان و گوشت می شود دستور دادن عسل، روغن و آرد نیز داده می شود [۴۰]. همین طور شمع و روغن قنادیل که نشانگر رسم و سنت عیدانه ای ست که در خانقاه های این روزگار با سماع نیز همراه بوده است.

نمایی از تاریخ اجتماعی زمانه خواجه را در قالب مکتوبی می توان باز جست که به فرزند خود خواجه جلال می نویسد و از او غلامانی می طلبد که به آبادانی قریه های ربع رشیدی بپردازند وی ضمن اشاره به این پنج قریه می نویسد: «هر قریه ای از آن قرایا نوعی از غلامان مستوطن گردانیده ایم تا به غرس کروم و اشجار و حفر قنوات و انهار و جرف سواقی و قطف ثمار قیام نمایند و اکنون چهار قریه به حال عمارت آمده است» [۴۱]. و در ادامه به نام قریه ها اشاره می کند که هر یک بر اساس نژاد غلامان نامگذاری شده اند: قریه زنگیان، قریه گرجیان، قریه حبشیان و قریه قرویان و در ذکر هر کدام به تعداد ذکور و اناث هر قریه نیز اشاره می کند به نظر می رسد این سند یکی از اسنادی ست که طیف ساکنان ایران را به ویژه در تبریز آن زمان بازتاب می دهد.

یکی از مکتوب های ارزنده ای که در *سوانح الافکار* به چشم می خورد و به ویژه از منظر چشم انداز های تاریخ اجتماعی واجد اهمیت در خور توجهی ست، مکتوبی ست که خواجه به فرزند خود امیر علی، حاکم بغداد در باب انعام انام و فضلالی کرام می نویسد [۴۲]. خواجه در این نامه برای هر یک از علماء اقلامی به رسم انعام تعیین می کند یکی از مهم ترین این اقلام پوستین هایی ست که جهت علما باید فرستاده شوند این موضوع از چند منظر حایز اهمیت و موشکافی ست از یک سو نشانگر اهمیت پوستین در مناسبات اجتماعی این زمان است تا آنجا که به مثابه انعامی در خور برای فضلا در نظر گرفته می شود از دیگر سو نشان می دهد که در این زمان هنر و پیشه پوستین دوزی در جامعه ایران مرسوم بوده است و از دیگر سو خواجه

برای هر کدام از فضایی که نام می برد به پوستین خاصی اشاره می کند که به نظر می رسد انواع پوستین ها را به لحاظ ارزش آن می نمایاند از جمله این پوستین ها می توان به پوستین سنجاب، پوستین سمور، پوستین وَشَق و پوستین فَنک اشاره کرد.

نمونه های بدیع دیگری را نیز در سوانح الافکار می توان بازجست که فرهنگ و حیات اجتماعی و هامة را در دل خود دارند.

### نتیجه گیری

مطالعه اسناد به ویژه در تاریخ میانه ایران آن زمان ارزنده و کارآمد خواهد بود که از خلال اطلاعات پراکنده نهفته در آن در جستجوی بریده های بزرگ تری از تاریخ باشیم. بریده هایی که ناگفته های خود را در قالب نامه های ادیبانه، رسمی، اداری و دوستانه بازتاب می دهند. مطالعه ویژگی گفتمانی اسناد کاملاً در همین محمل می گنجد و کوششی ست برای فراتر رفتن از اطلاعات تاریخی اسناد. در این مطالعه و از منظر ویژگی گفتمانی اسناد ضمن آن که صورت ظاهری اسناد سوانح الافکار بازنمایی گردید به دو محمل اصلی گفتمانی اسناد نیز توجه شد: یکی بازتاب هایی از «نظام دانایی» تاریخ ایران میانه که به ویژه در نامه هایی با محتواهای فلسفی و معرفت شناسانه بازتاب یافته است و دیگری چشم اندازی از فرهنگ عامه و تاریخ اجتماعی که از خالا آن برخی دورنماهای معطوف بر حیات عامه روشن شد.

### پی نوشت:

۱. مک دائل، ۱۷.
۲. سلیمی نو، ۵۱.
۳. عضدانلو، ۱۸.
۴. مک دائل، ۱۸.
۵. سلیمی نو، ۵۲.
۶. مک دائل، ۳۱.

۷. عضدانلو، ۵۵.
۸. صوفی سده ۷ هـ ق.
۹. رشیدالدین فضل الله، ۱۳.
۱۰. همو، ۱۴.
۱۱. همو، ۱۷.
۱۲. همو، ۱۸.
۱۳. همو، ۲۸.
۱۴. همو، ۱۶.
۱۵. همو، ۲۳.
۱۶. همو، ۳۱.
۱۷. همو، ۵۴.
۱۸. همو، ۷۳.
۱۹. همو، ۱۲.
۲۰. همانجا.
۲۱. همو، ۸۰-۷۴.
۲۲. فراز و بالا و بلندی. (دهخدا، ذیل واژه)
۲۳. همو، ۱۳.
۲۴. همو، ۳۰.
۲۵. همو، ۷۹.
۲۶. صاد/۲۶
۲۷. رشید الدین فضل الله، ۳۲.
۲۸. عارف نامی سده ۷ هـ ق.
۲۹. رشید الدین فضل الله، ۴۸.
۳۰. همو، ۴۱.
۳۱. عبارتی مکرر در قرآن کریم.
۳۲. نساء/۱۵۴



۳۳. رشید الدین فضل الله، ۵۷ و ۵۸.

۳۴. جمع دهن در عربی به معنای روغن ها.

۳۵. رشید الدین فضل الله، ۶۵.

۳۶. همو، ۶۷.

۳۷. همو، ۴۳.

۳۸. عارف نامی سده های ۷ و ۸ هـ ق.

۳۹. رشید الدین فضل الله، ۴۵.

۴۰. همو، ۵۱.

۴۱. همو، ۶۴.

۴۲. همو، ۶۸.

#### کتاب شناسی:

سلیمی نو، اصغر. گفتمان در اندیشه فوکو' کیهان فرهنگی، ش ۲۱۹، دی ماه ۱۳۸۳ش.

عضدانلو، حمید. گفتمان و جامعه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ش.

مک دائل، دایان. مقدمه ای بر نظریه های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰ش.

همدانی، رشید الدین فضل الله. سوانح الافکار، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، بی نا، ۱۳۵۸ش.

## بررسی تاریخنگاری محلی با تکیه بر تاریخ نیشابور الحاکم نیشابوری

هادی بیاتی\*

### چکیده

تاریخ نیشابور ابوعبدالله نیشابوری ظاهراً قدیمی ترین منبعی است که به طور اختصار به بررسی تاریخ نیشابور و به خصوص مسائل فرهنگی این شهر پرداخته است. اصل این کتاب به زبان عربی بوده و در اوایل قرن چهارم نگاشته شده است. ارزش اولیه کتاب نیشابوری وابسته به جغرافیای تاریخی نیشابور می باشد، که بخش بزرگی از خراسان کنونی را شامل می شود. اطلاعات آن بویژه در مورد ربع های نیشابور و ولایات وابسته، مخصوصاً نیشابور کهن و سوابق تاریخی آن چه در دوران قبل از اسلام و چه در عصراسلامی تا قرن چهارم حائز اهمیت است. اشاره به فضیلت شهر، صحابه، مشایخ، مساجد، قریه ها، قنوات و غیره از ویژگی های دیگر این اثر می باشد. در نوشته حاضر سعی شده به بررسی تاریخ نیشابور الحاکم و ویژگی های آن، شیوه تاریخنگاری وی و تاریخنگاری محلی و تفاوت آن با تاریخ عمومی همچنین تأثیری که این تواریخ بر نوشته های بعد از خود دارند، پرداخته شود.

**واژگان کلیدی:** تاریخنگاری محلی، نیشابور، الحاکم نیشابوری.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی/ دانشگاه تربیت مدرس

## مقدمه

تاریخننگاری محلی در ایران در سده های نخستین اسلامی به عربی و از اواخر سده پنجم به فارسی نوشته شد. این نوع تاریخنگاری در دوره میانه ایران رواج داشت. انگیزه اصلی مورخانی که به تاریخ محلی می پرداختند، کسب افتخار برای منطقه خود و اعتقاد به این بود که رویداد های سرزمینشان شایسته ضبط در تاریخ است. از جمله این تواریخ محلی می توان به تاریخ نیشابور ابوعبدالله نیشابوری اشاره کرد. اصل این کتاب در قرن چهارم نگاشته شده، بعدها نیز مطالبی توسط خود مؤلف به آن اضافه گردیده در دست نیست، ولی تلخیص و ترجمه از این کتاب که مربوط به اواخر قرن هشتم هجری و اوایل قرن نهم هجری است در دست می باشد که بسیار ارزشمند است. این کتاب بخش بزرگی از خراسان کنونی را در بر می گیرد و اطلاعات مفیدی در مورد عالمان، سادات و بزرگان شهر نیشابور می دهد که در کمتر کتابی اشاره شده است. در این مقاله سعی شده به این سوالات که در بررسی تواریخ محلی ضروریست پاسخ داده شود. نخست اینکه انگیزه اصلی مورخان از پرداختن به تواریخ محلی چه بوده است؟

دوم اینکه آیا مورخان در نوشتن تواریخ محلی متأثر از همدیگر بودند؟ و سؤال آخر اینکه یک مورخ برای نوشتن تاریخ محلی از چه پارامت ها و شیوه هایی استفاده می کند؟ با توجه به اینکه شناخت ویژگی های تواریخ محلی ضروری است، لذا ابتدا به خصوصیات این تواریخ پرداخته می شود.

## ویژگی ها و مولفه های تواریخ محلی

تقریباً همه تواریخ محلی با توصیف جغرافیای منطقه و تأثیر آن بر تاریخ منطقه ادامه می یابد، و در بیشتر آثار به رویداد های مهمی که به بنیان شهر یا شهرهای منطقه انجامیده پرداخته شده است. مورخان محلی، به سبب آشنایی با سنت محلی، با کسانی که درباره آنان می نویسند، احساس

نزدیکی دارند، نگرش آنان به واقعیات اجتماعی با رویکرد طبقه حاکم تفاوت دارد، آنان علاوه بر شرح جزئیات افراد سرشناس، به زندگی توده مردم و تشکیلات اداری و وضع اقتصادی منطقه خود را به دقت وصف کرده اند [۱].

این تواریخ نشان می دهند که مورخان محلی، از یک شیوه خاصی پیروی نمی کردند، آداب و رسوم رایج و محیط فرهنگی مورخان ایرانی در شکل بخشیدن به آثار آنان تأثیر مهمی داشت. تاریخنگاری محلی از شیوه تنظیم الفبایی سرگذشت نامه ها بهره می جسته است، و همواره به دانشمندانی که در شهر یا اقلیم خاصی زاده نشده اند، لکن در آنجا زندگی یا تحصیل کردند توجه داشت. بخش زیادی از نخستین تواریخ محلی اسلامی از ملاحظات دینی و فقهی نشأت گرفت، که آن را می توان سومین گونه مشهور تاریخ نویسی بعد از تواریخ سلسله ای و عمومی بر شمرد [۲].

نخستین بار المافرخی در کتابش در محاسن اصفهان، در ایران قرن پنجم هجری به صراحت از حبّ وطن به منزله انگیزه نگارش کتابی در باب تاریخ محلی یاد کرد. این انگیزه درون مایه بیشتر تواریخ محلی است همچنین این نوع تاریخنگاری آزادی عمل گسترده ای در اختیار تاریخ نگاران گذارد و تنوع شکلی و محتوایی بیشتری از تاریخنگاری وقایع شناختی عرضه کرد [۳]. مشرق ایران دارای تاریخنگاری محلی شکوفایی بود که سنگ بنای حفظ میهن پرستی ایرانیان به شمار می آمد. دانشمندان و مورخان ایرانی الاصل که آتش عشق به سرزمین بومی و حب وطن در دل آنان زبانه می کشید در ستایش شهر خود نغمه سرایی می کردند [۴].

در تواریخ محلی به عوارض و خصایص ظاهری و جغرافیای ستودنی آن شهر یا اقلیم و مزایا و برتریهای ساکنان آن می پرداخت و نیز اغلب مسئله پیشرفت و عقب ماندگی آنها موضوع رقابت ادبی میان دو محل بود. بعد از آن مجموعه ای از آیات قرآنی و احادیث و منبع مورد اعتماد مربوط به ستایش محلی برای افزایش فضایل محلی بر آنها افزوده شد.

چنانچه این تواریخ برای شناخت جزئیات و اوضاع اجتماعی آن شهر در دوره های مختلف مهم است. همچنین به ذکر طبقات و نسب ها و القاب بزرگان و به ذکر ساختار اداری، اقتصادی شهر و ذکر مساجد، قلعه ها، خیابان ها، محله ها، مدارس اشاره دارد. در باب سلسله های مستقل محلی قسمت عمده تاریخ ایران قبل از صفویه حاوی آن است مهم ترین مرجع در واقع همین تاریخ های محلی می باشد.

دکتر عبد الحسین زرین کوب در مورد علت تألیف اینگونه تواریخ می گوید: «در اوایل ظاهراً تا حدی تدوین اطلاعات در باب کیفیت فتح بلاد بوده است تا در مورد اخذ و جمع خراج اساس و زمینه موثق و درستی در دست باشد و چون درین باب بر حسب آنکه شهری به صلح گشوده باشد یا به جنگ حکم خراج تفاوت داشته است.»

این نوع تاریخنگاری اطلاعات سودمندی در مورد شرح احوال مشاهیر هر شهر به مناسبت ذکر مناسبت ذکر مزارات و مقابر آنها دارد [۵]. همچنین به صورت فرهنگنامه ای تدوین شده اند چون در این شیوه اخبار تاریخی در خلال شرح احوال و رجال و بزرگان سیاسی، دینی و علمی که بر حسب حروف معجم مرتب شده ذکر می گردد و توالی زمانی جایی ندارد [۶].

#### تقسیم بندی تاریخنگاری محلی از دیدگاه روزنتال

فرانتس روزنتال تاریخنگاری را به دو دسته تقسیم کرده است :

الف) تاریخنگاری محلی دنیوی: بیشتر از علایق گروهی و فردی مورخان به زادگاهشان بوده است و سابقه آن به قبل از اسلام بر می گشت و خواستگاه آن قلمرو امپراطوری روم و سوریه کنونی بود.

ب) تاریخنگاری محلی دینی: بیشتر از الهیات متأثر بود و جنبه دنیوی در آن کم رنگ تر است، مثل تاریخ مکه ازرقی که به مکانهای مقدس و داستانهایی در مورد شهر مکه است [۷].

#### تفاوت تاریخنگاری محلی و عمومی

بینش تاریخنگاری محلی بیشتر بینش اسلامی است. این نوع تواریخ به در خواست شاه، وزیر، حاکم یا خان تحریر نمی شد. یعنی می توان گفت یک تاریخ فرمایشی و دستوری نبود، بلکه مورخ در نوشته هایش آزاد بود و مجبور نبود کسی را مدح کند و به عرش اعلاء برد. [۸] تاریخنگاری محلی از نظر زمانی و مکانی محدود است بر خلاف تاریخنگاری عمومی که واحدش جهان است، این نوع تواریخ فقط به منطقه خاصی توجه دارند و حوزه آنها محدود است.

محور این تواریخ، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و جغرافیایی است، که رویدادها را با جزئیات بیشتری ارائه می هد و بر اساس آنها می توان جغرافیای شهری منطقه را ترسیم کرد. همچنین تواریخ محلی بیش از تاریخ های عمومی به بررسی شخصیت ها و تشکیلات اداری و اجتماعی می پردازد، و بهترین منبع برای تاریخ تحلیلی به شمار می آیند، چرا که از کلی گوئی عاری هستند و به یک مورد خاص و مردم و سرزمین و تولیدات و شرایط یک منطقه توجه دارند [۹].

### الحاکم نیشابوری

نام او محمد و نام پدرش عبدالله بن محمد است و کنیه او ابوعبدالله شهرتش به صورت «ابوعبدالله الحاکم» و «ابن البیع» - که از شغل نیکان او خبر می دهد که بیع یا بایع به معنی کسی که در کاروان سراها میان فروشنده ها و خریدار واسط است و این شغل را «بیاعه» نامیده اند - آمده است. الحاکم در ۳۲۱ هجری در نیشابور متولد شد. وی در ۴۰۵ هجری در همین شهر به سگته در گذشت، و او را در نیشابور دفن کردند. الحاکم برای طلب دانش بویژه دانش حدیث که پر جاذبه ترین دانش های آن روزگار بود به سرزمین های مختلف عالم اسلام سفر کرد. او به تصوف رغبت داشت، و از محضر چند عارف بزرگ از قبیل ابوالحسن پوشننجی، جعفر بن نصیر خلدی و غیره بهره ها برده است.

او در دوره سامانیان و به روزگار وزارت عتبی در ۳۵۹ هجری مدتی قضاتی شهر نساء را بر عهده داشت. کلمه «حاکم» به معنای قضات است، یعنی «حاکم» کسی است که تنفیذ حکم می کند یا قاضی است یا والی، چون وی این عنوان را به اعتبار مقامی که در کار قضا - بویژه در شهر نساء داشته است، عنوان «حاکم» به او اطلاق شده است [۱۰].

الحاکم در سیاست نیز دستی داشته است چنانچه درباره او ذکر می کنند که وی نقش سیاسی میان سامانیان و آل بویه را نیز بر عهده داشته است. خود او بیشتر به تشیع گرایش داشت چون بیان می کند که وی به نقل حدیث «من کنت مولاه...» و حدیث «طیر» پرداخته است، و دیگر اینکه با آل معاویه دشمنی داشته و این دشمنی خود را آشکار می کرده است [۱۱]. اما وی در ظاهر مسلمان سنی و بر مذهب شافعی بوده است.

#### علل کتابت تاریخ نیشابور

الحاکم نیشابوری در مورد علل نوشتن تاریخ نیشابور چنین بیان می کند: «مقصود اعظم و مقصد اهم از آن کتابت ذکر اسامی کرام صحابه و عظام تابعین و اولیاء امت و اصفیاء ملت که به آن بلده وارد و صادر شده اند و در آن شهر نشو و نما یافته - و به ذکر وفات و ولادت و صفت نشأت و بیان نسبت و ارادت و سلوک در ریاضت و مدت حیات و سنه وفات، مدفن هر یک است [۱۲].»

#### شیوه تاریخنگاری الحاکم

شیوه کار او بر اساس ذکر اسناد به طریقه علمای حدیث بوده است. وی اخبار تاریخی را در خلال شرح احوال رجال و بزرگان سیاسی، دینی و علمی بر حسب حروف الفبا مرتب شده ذکر کرده است [۱۳].

وی حتی از دیده ها و شنیده های خویش برای نوشتن این اثر بهره گرفته و اطلاعات آن بیشتر مستقیم و بکر است. او بیشتر مطالب را با اسناد آن ذکر می کند، تا جایی که مترجم کتاب او می گوید: «امام حاکم فرمود بعضی از یاران از من چنین درخواستند تا آنچه درباره مسجد کهن نیشابور و کهن دژ

و شارسستان و یاد کرد وادی ها محال ورستاق ها و ربع ها، اطلاع درباره آن به من رسیده است، یاد کنم و من در این زمینه نتوانستم به ذکر اسانید به استقصای مطلب پردازم چندان که اسناد در اختیار داشتم یاد کردم» [۱۴].

### محتوای تاریخ نیشابور الحاکم

الحاکم کتاب را با مقدمه ای درباره خراسان و نیشابور آغاز می کند، و با احادیثی از رسول (ص) درباره فضیلت خراسان و نیشابور و پس از آن گفتارهایی از زبان صحابه، تابعین و بعضی از بزرگان دیگر در همان زمینه می آورد و در ادامه به معرفی بزرگانی که در عصر اسلامی از نیشابور برخاسته اند می پردازد [۱۵].

حاکم سپس به تاریخ و جغرافیای نیشابور پرداخته است. وی در بخش زندگی نامه ها شرح حال ۲۶۸۰ تن از بزرگان نیشابور را آورده و آنها را در هشت طبقه دسته بندی کرده است، که با صحابه پیامبر اکرم آغاز و به معاصران مؤلف ختم می شود. مختصر تاریخ نیشابور نیز مشتمل بر ذکر ۲۸ تن از صحابه، ۷۱ تن از بزرگان تابعین، ۸۳ تن از اتباع تابعین، ۶۱۴ تن از اتباع اتباع، ۵۱۲ تن از علمائی که به شهر آمده و به نشر علم پرداخته اند.

حاکم نیشابوری شرح حال برخی از افراد را به تفصیل آورده و علاوه بر بیان مواردی چون اسم، کنیه و نام پدر و نیاکان به نکاتی چون مذهب و استادان، محل سکونت، اشعار، شرح کرامات، سیر و سلوک و نحوه معاشرت آنها نیز پرداخته است. این کتاب به سبک طبقات نوشته شده و موضوع آن شهر نیشابور است و برای شناخت فقها کتاب مناسب است [۱۶]. تاریخ نیشابور که بسیار مفصل و شامل هشت و به قولی دوازده مجلد بوده، که محمد بن حسن خلیفه نیشابوری آن را در دست داشته و ترجمه کرده است.

این اثر به ذکر ساختار اداری و اقتصادی شهر و ذکر قلعه ها و مساجد و خیابان ها و محله ها و مدارس اشاره دارد و اطلاعات مفیدی در مورد صنایع محلی، آتشکده ها و تقسیمات اداری شهر در زمان تسلط اعراب بر خراسان ارائه می دهد. و از مهم ترین کتابهایی است که اهل فن را در شکل گیری



ساختار تمدن ایران عصر اسلامی، بویژه قرن سوم و چهارم را یاری می دهد. و نکته هایی در مورد تاریخ تصوف و تاریخ ادب عرب و مسائل جغرافیای تاریخی خراسان و نیشابور کهن، فقط در این کتاب آمده است [۱۷].

کتاب الحاکم نیشابوری درجه عرب مآبی ما ایرانیان را در دو قرن سوم و چهارم بیان می کند و ارزش کار فردوسی را که معاصر با نویسنده بوده است را بالا می برد. چون بیشتر نامهایی که در این کتاب آمده درصد کمی از آنها نام ایرانی است. ولی با شواهدی مشخص می شود که اینها عرب واقعی نبودند، چون در آن دوران یک نوع عرب زده گی وجود داشت [۱۸]. عده ای از ایرانیان در اوایل می کوشیدند که در زمینه دین به آنها پیوسته و در راه به انجام رسانیدن غلبه و ظفر، به آنان کمک کنند؛ و به موازات آن سعی می کردند خود را با قبول شجره عربی در ردیف عربها قرار دهند و تا سر حد امکان به عنوان مسلمان جدی قلمداد کردند [۱۹].

به بیان دکتر کدکنی مؤلف در جاهایی از کتاب عاطفه را به عقل ترجیح داده است، چون مؤلف در جاهایی از کتاب نظام الفبایی کتاب را قربانی عواطف خویش می کند و حروف «الف» «احمد» را - به احترام نام رسول (ص) - بر «ابراهیم» مقدم می دارد، که نشان از تعصب مذهبی مؤلف است [۲۰]. همچنین این کتاب اطلاعات ارزنده ای در مورد پیشینه نیشابور قبل از اسلام ارائه می دهد و به نامهای جغرافیایی اشاره می کند که در هیچ کتابی نیامده است [۲۱].

عبد الغافر فارسی، عالم و فقیه شافعی قرن پنجم و ششم ذیلی به عربی بر تاریخ نیشابور نوشته که از آن با نام های «سیاق التاریخ» و «السیاق لتاریخ نیشابور» یاد کرده است [۲۲].

### شیوه نگارش تواریخ محلی

تقریباً همه تواریخ محلی متأثر از همدیگر بودند و از یک شیوه خاصی پیروی می کردند، مورخ در ذکر تاریخ یک محل ابتدا اشاره به چگونگی بنای شهر دارد. چنانچه در تاریخ سیستان آمده است: «بنا کردن سیستان آن روز بود

که گرشاسب دانایان جهان را گرد کرده بود، که من شهری بنا خواهم کرد... و او ابتدا بدست خویش سیستان را پی افکند» [۲۳]. یا در تاریخ نیشابور آمده است: «اول کسی که قهندز را بنا کرد انوش بن شیث بن آدم بود» [۲۴]. و بعد به ذکر فضایل شهر می پردازد: «چون آدم از سرندیب به طلب حوا برفت، به هیچ جا اقامت نکرد، مگر به آن جایگاهی که اکنون سیستان است» [۲۵].

و یا تاریخ قم می نویسد: «قم ناحیه ای است که جبرئیل علیه السلام در آن ناحیه فرود آمده است» [۲۶]. و همچنین مورخ به حدود شهر و روستاها، بخش ها و ربع ها، ارتفاع، آب و هوا، محصولات و درآمدهای آن و چگونگی فتح شهر در اوایل اسلام، بنای مساجد و قبایل عربی که به آن شهر وارد شدند می پردازد. در ادامه به عالمان و سادات شهر، امامزاده ها و مکان های مقدس شهر، والیانی که بر آنجا حکومت کردند، مساحت و چگونگی خراج هم اشاره ای دارد.

#### نتیجه

تاریخ نیشابور الحاکم از جمله مهم ترین کتبی است که از قرون اولیه باقی مانده، که بر اساس آن می توان به بررسی اوضاع اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی آن دوره پرداخت. این اثر به رجالی اشاره می کند که در کتابهای دیگر نیامده و یا ناقص بیان شده است.

از نکات بارز این کتاب، این است که به آتشکده های معروف نیشابور اشاره می کند که در کمتر کتبی آمده است، که می توان به این نکته پی برد که با گذشت چهار قرن از تسلط اسلام هنوز هم دین زردشتی در ایران رواج داشت، و زردشتیان در دین سابق خود همچنان باقی مانده بودند. در ادامه ذکر این نکته شایان توجه است که، مورخان محلی آزادی عمل خاصی در نوشتن داشتند و به دستور شخص خاصی این آثار را نمی نوشتند.

اما عامل عشق به وطن و رقابت با شهرهای همجوار باعث می شد، مورخ در جاهایی از کتاب از تعصب و پیشداوری بدور نباشد، و از هر ابزاری برای

بزرگ جلوه دادن شهر و محل زندگی خود استفاده کند. که این ویژگی در تاریخ نیشابور هم نمود یافته است.

**پی نوشت:**

۱. غلامعلی حداد عادل، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد و دایره المعارف اسلام، ۱۳۷۷، ص ۹۴.
۲. یوسف رحیم لو، سیری در تاریخنگاری محلی در ایلات کرمان (پایان نامه).
۳. فرانتیس روزنتال، تاریخنگاری در اسلام، ترجمه اسد الله آزاد، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۲.
۴. همان، ص ۷۲.
۵. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳، ص ۵۸.
۶. صادق سجادی، تاریخنگاری در اسلام، تهران، سمت، ۱۳۷۹، ص ۷۹.
۷. فرانتس روزنتال، صص ۱۸۴-۱۷۳.
۸. برتولد اشپولر، تاریخنگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژنگ، تهران، گستر، ۱۳۶۰، صص ۷-۸.
۹. حسن شایگان، اقبال و تاریخنگاری، تهران، بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۸۳، صص ۱۰۳-۱۰۲.
۱۰. ابوعبدالله نیشابوری، تاریخ نیشابور، ترجمه خلیفه نیشابوری، به تصحیح شفعی کدکنی، تهران، صص ۳۲-۴.
۱۱. همان، ص ۳۵-۶.
۱۲. همان، صص ۳۵-۶.
۱۳. همان، ص ۶۲.
۱۴. صادق سجادی، ص ۷۹.
۱۵. تاریخ نیشابور، ص ۱۹.
۱۶. همان، ص ۶۲.

۱۷. تاریخ نیشابور، صص ۱۵-۱۴
۱۸. همان، ص ۱۵.
۱۹. برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، وزارت فرهنگ، ۱۳۷۳، ص ۴۱۱.
۲۰. پیشین، ص ۱۵
۲۱. همان، ص ۱۶.
۲۲. دانشنامه جهان اسلام، صص ۲۵۸-۲۵۷.
۲۳. تاریخ سیستان، به تصحیح جعفر مدرس صادقی، تهران، مرکز، ۱۳۷۳، ص ۱.
۲۴. تاریخ نیشابور، ص ۵.
۲۵. تاریخ سیستان، ص ۵
۲۶. محمد بن حسن قمی، تاریخ قم، ترجمه علی بن عبدالملک قمی، توس، ص ۹۰.

### منابع و مأخذ

- اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۳.
- اشپولر، برتولد، تاریخنگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژنگ، تهران، گستره، ۱۳۶۰.
- بائورث، ادموند کلیفورد، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر ۱۳۷۳.
- الحدیثی، قحطان عبد الستار، التواریخ المحلیه لاقليم خراسان، بصره، جامعه البصره.
- رحیم لو، یوسف، علی، سالاری شادی، سیری در تاریخنگاری محلی در ایالات کرمان، ۱۳۸۵.

---

بررسی تاریخنگاری محلی با تکیه بر تاریخ نیشابور الحاکم نیشابوری

---

روزنتال، فرانتس، تاریخنگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، آستان  
قدس رضوی، ۱۳۶۰.

زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.

سجادی، صادق، تاریخنگاری در اسلام، تهران، سمت، ۱۳۷۵.

شایگان، حسن، اقبال و تاریخنگاری، تهران، بنیاد و موقوفات محمود افشار،  
۱۳۸۵.

قمی، محمد بن حسن، تاریخ قم، ترجمه علی بن عبدالملک قمی، توس.

مجهول، تاریخ سیستان، ویرایش جعفر مدرس صادقی، مرکز، ۱۳۷۳.

حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایره المعارف  
اسلام، ۱۳۸۰.

ناصر الشریعه، محمد بن حسن، تاریخ قم، حکمت.

نیشابوری، ابوعبدالله، تاریخ نیشابور، ترجمه خلیفه نیشابوری، تهران.

## موقعیت زنان در دوران غزنویان

خدیجه پیروتی\*

### چکیده

با توجه به منابع باقی مانده از دوران غزنوی، زنان این دوره می توانستند به یادگیری علوم مختلف بپردازند. حتی از زنانی سخن رفته که از صنایع مختلف آگاهی داشتند. و مخصوصاً در علوم دینی به تحصیل می پرداختند، و با قرآن و حدیث آشنایی داشتند، نیز در آشپزی و درست کردن خوردنی های مختلف سر رشته داشتند. از نظر سیاسی زنان قابل ذکری بودند که، در تاریخ ایران نقش تعیین کننده ای داشتند و کسانی مانند خُره خُتلی در تعیین سلطان وقت نقش اصلی را ایفا کرد. او زن کردان و جسوری بود، که تاریخ ایران را تغییر داد. مردان در این دوران به خانواده اهمیت زیادی می دادند، و حفظ ناموس از وظایف اصلی مردان شمرده می شد. محمود غزنوی تنها پس از خارج ساختن خواهرش خُره کالجه از خوارزم، به آنجا حمله کرد. در این دوران ازدواج های سیاسی برای حفظ روابط حسنه، و نیز امنیت حکومت از جانب حکام و مدعیان حکومت صورت می گرفت. این ازدواج ها کمک زیادی به استواری حکومت غزنوی می کرد، و آنان را از جانب حکام ترکستان و خوارزم آسوده خاطر می ساخت. در این دوره زنان با عملکرد خود نقش اساسی در استواری حکومت غزنوی داشتند. در این مقاله سعی شده به وضعیت زنان در این دوره و تأثیری که در امور درباری و اداری حکومت داشتند، پرداخته شود.

**کلیدواژگان:** غزنویان، زنان، درباریان

\* دانشجوی کارشناسی ارشد ایران اسلامی / دانشگاه تربیت مدرس

### مقدمه

در نگاهی به منابع دوران غزنوی در می‌یابیم که این منابع به حضور زنان در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی و علمی و غیره توجهی نکرده‌اند. در واقع در زمینه تحقیق در مورد زنان در دوران غزنوی ما با فقر منابع روبرو هستیم. عمده کتابهایی که راجع به این دوره نوشته شده‌اند، به زنان توجهی مبذول نداشته‌اند. با توجه به جمعیت زیاد زنان در جامعه این امر تعجب‌انگیز و غریب می‌نماید. درست است که با ورود اسلام محدودیت‌های زیادی برای زنان ایجاد شد، و "اسلام زنان را مطیع مردان دانست" [۱]. اما این مانع از آن نمی‌شد که زنان در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی شرکت کنند، و مورخان مرد ذکری از زنان مطرح‌زمانشان ننمایند و یا از وضعیت زنان در آن دوران سخنی نگویند. اصلی‌ترین منبع ما در مورد زنان در دوران غزنوی تاریخ بیهقی، تألیف محمد بن حسین بیهقی می‌باشد، که تاریخ خود را در سال ۴۵۱-۴۴۸ ه.ق نوشته است، و کامل‌ترین کتابی است که به جزئیات دوران غزنوی پرداخته است، هر چند که از سی جلد کتاب تنها حدود پنج جلد از آن به جا مانده است. اما حکومت سلطان مسعود غزنوی را با جزئیات بسیار ذکر می‌کند. از نظر موضوع این تحقیق تنها کتابی است که به طور ناچیزی در مورد زنان این دوره سخن رانده است، آنهم در مواردی که ناگزیر از ذکر آنها بوده است. بیهقی تنها از زنانی سخن گفته که با سلطنت سلطان مسعود ارتباط داشته‌اند، و از آن جمله، به ذکر ازدواج‌های سیاسی آن دوران می‌پردازد، یا به ذکر زنانی می‌پردازد که در توطئه‌های درباریان نقش داشته‌اند، و یا زنانی که به تهیه غذاهای سلطان می‌پرداختند. با توجه به اینکه بیهقی به تصویرسازی‌های بی‌نظیر معروف است، و حتی سخنان افراد را با دقت تمام آورده و یا لباس افراد را به طور جالبی توصیف کرده، این تصویرسازی‌ها تنها در مورد مردان صدق می‌کند. و از لباسها و اعمال زنان درباری و زنان عادی جامعه‌نیاورده است. کسانی مدعیند که "چون بیهقی هدف از نوشتن تاریخ را سلطنت سلطان مسعود دانسته، پس اینکه از زنان سخنی نرانده طبیعی و موجه جلوه می‌کند" [۲]. اما این ادعایی بی‌اساس است، چرا که ذکر رویدادهای سلطنت سلطان مسعود مانع از سخن گفتن از زنان نمی‌شود. و طبعاً زنان نقش اساسی در زندگی و

سلطنت سلطان مسعود داشته اند، اما بر این جنبه از تاریخ ایران مهر سکوت گذاشته شده است. کتابهای دیگری که در این تحقیق مورد استفاده قرار گرفته اند، تنها حکایات کوتاهی از دوران غزنوی را ذکر کرده اند که اتفاقاً بازیگران آن زن بوده اند مانند قابوس نامه ی عنصرالمعالی کیکاووس، و دیگر کتب تنها از نظر ذکر وقایع دوران غزنوی مورد استفاده قرار گرفته اند.

### زنان، علم و هنر

در دوران غزنوی اطلاعات کمی در مورد زنان باقی مانده و نویسندگان کمتر به نقش زنان در جامعه توجه کرده اند، و نیز فضا به گونه ای بود که زنان کمتر می توانستند خود را مطرح سازند. در این دوره زنان نقش خود به عنوان بانوی خانه ایفا می کنند، و با توجه به وظایف مختلفی که در خانه داشتند و محدودیتهای زمانشان و نیز طرز تفکر حاکم بر آن روزگار عدم حضورشان تا حدی منطقی به نظر می آید. با وجود این به نظر میرسد که تعداد زنان و دختران باسواد و اهل علم و صنعت کم نبوده است، و اگر از آنان بیشتر نوشته میشد، صفحات تاریخ بسیار رنگین تر میشد. بیهقی در مورد محمود می گوید: "و دل در غزنین بسته بود. و هر کجا مردی یا زنی را در صناعتی استاد یافتی، اینجا می فرستاد [۳] و نیز در جای دیگر از قول عبدالغفار فاخر می نویسد: "جده ای بود مرا، زنی پارسا و خویشان دار و قرآن خوان و نبشتن دانست و تفسیر قرآن و تعبیر و اخبار پیغامبر نیز بسیار یاد داشت و با این همه، چیزهای پاکیزه ساختی از خوردنی و شربتهای به غایت نیکو و اندر آن آیتی بود" [۴] از این گفته معلوم می شود که زنان علاوه بر کارهای خانه به دنبال فراگیری علم و سواد نیز بوده اند. و نیز به یادگیری قرآن و علوم دینی علاقه داشتند، به گونه ای که حتی در تعبیر و تفسیر نیز دستی داشتند. نمیتوان گفت که چون در منابع این دوران زیاد در مورد زنان سخن رانده نشده است، زنان از نظر سواد و علم و صنعت در درجه پایینی قرار داشتند و در جامعه آنروز نقش خاصی نداشتند، زیرا همین اشارات کم هم که در کتب درج گشته نشان از فهم والای زنان این دوران دارد و نشان دهنده این است که وقتشان تنها صرف خانه داری و مسئولیت فرزندان نمی شده است. بلکه آنان در کنار رسیدگی به کارهای خانه و تبحر در هنر آشپزی و خانه داری به کار یادگیری علوم



مختلف و مخصوصاً علوم دینی می پرداختند. بیهقی در ادامه مطلب به تبحر این زن در ساختن انواع خوردنی ها اشاره میکند و میگوید: "پس جد و جدّه ی من - هر دو- به خدمت آن خداوند زادگان مشغول گشتند که ایشان را آنجا فرود آورده بودند و از آن پیرزن حلوها و خوردنی ها و آرزوها خواستندی و وی اندر آن تنوّق کردی تا سخت نیکو آمدی. و او را پیوسته بخواندندی تا حدیث کردی و اخبار خواندی و به آن الف گرفتندی" [۵]. بیهقی در جایی دیگر نیز به هنر زنان در ساختن انواع خوردنی ها و ترشی جات اشاره می کند. اما هنر زنان تنها دو صنعت و علم و آشپزی خلاصه نمی شده است. و از گفته های بیهقی بر می آید که آنان به موسیقی و نواختن و خواندن نیز می پرداخته اند چنانکه وقتی مسعود از ترمذ دیدن می کند، بیهقی اشاره می کند که "و شراب روان شد و آواز مطربان از کشتی ها برآمد و بر لب آب، مطربان ترمذ و زنان پای کوب و طبل زن، افزون سیصد تن، دست به کار بردند و پای می کوفتند و بازی می کردند" [۶]. زنان فاضل در این دوره به چندین هنر آراسته بوده اند، که از جمله آنها، خوشنویسی بوده است، و خط نیکو داشتن نوعی فضیلت محسوب میشد. بیهقی می گوید: "زنی بود حسن مهران را سخت خردمند و کار دیده، به نیشابور، دختر بوالفضل بُستی، و از حسن بمانده به مرگش و هر چند بسیار محتشمان او را بخواسته بودند، او شوی ناکرده. و این زن مادر خوانده ی کنیزکی بود، که همه ی حرمسرای غازی او داشت و آنجا آمد و شد داشت. و این زن خطی نیکو داشت و پارسی سخت نیکو نبشتی" [۷]. اشاره به این موارد در تاریخ بیهقی نشان می دهد که در این دوران راه علم اندوزی و هنر برای زنان باز بوده و زنانی که توانایی داشتند به راحتی می توانستند پیشرفت کنند و از آموزشهای مختلف علمی و هنری برخوردار شوند. اما با توجه به وظایف سنگینی که زنان در خانه بر عهده داشتند و محدودیتهای مختلفی که بر زنان حاکم بود کمتر کسی از این موهبتها برخوردار می شد.

### زنان برجسته دوران غزنوی

استقرار غزنویان در مشرق ایران و ورود ترکان به عرصه ی ایران زمین، زمینه اختلاط آنان را با عناصر بومی ایران فراهم کرد. در دوران حاکمیت خاندان غزنوی نقش زنان

بصورت غیر مستقیم و در خلال اقدامات سیاسی مانند مسئله جانشینی سلاطین، سیاست نزدیکی با دول همجوار، عقد معاهدات صلح و نظیر آن بود. در دوره غزنوی زنانی که مستقیم در کار سیاست و امور مملکتی دخالت داشتند، بسیار کم بودند. اما یک نمونه ی مهم این زنان، حُرّه ی خُتلی خواهر سلطان محمود است که آزاد زن و بانویی محترم و مدبر و کاردان بود. شبانکاره ای در مجمع الانساب از وی به نام ختلی خاتون یاد کرده و او را زنی به غایت عاقله محتشمه دانسته است. به روایت او سلطان محمود ضمن وصایایی که پیش از مرگ به خاندان و خویشان خود کرد، خواهرش ختلی خاتون را به سرپرستی حرم خود و زنان و فرزندانش تعیین کرد و آنان را به فرمانبرداری از او سفارش کرد. نقش برجسته ختلی خاتون از زمانی آغاز می شود که سلطان محمود درگذشت و وی در کار جانشینی و به تخت نشستن تأثیر بسیار داشت. مسعود در سالهای آخر حیات پدر مناسبات خوبی با وی نداشت و از این رو از نامزدی جانشینی برکنار شد. حره ختلی مسعود را بسیار دوست می داشت، چنانکه بیهقی اشاره می کند که حُرّه ختلی، عمتش، خود سوخته او بود. حُرّه خُتلی که با همه اهل حرم در غزنین بود به مسعود نامه ای به خط خویش نوشت و پنهانی به دو رکابدار داد، تا سریعاً به وی رسانند. مسعود این نامه را با خواجه طاهر دبیر و دیگر بزرگان، مانند سپاهسالار و حاجب بزرگ در میان نهاد و آنان نیز تأیید کردند که آنچه حُرّه نوشته، از سر خیر خواهی است و باید برابر آن عمل کرد. متن این نامه که از قدیمی ترین نمونه های نثر فارسی است، گویای فضل و سیاست دانی حُرّه خُتلی است. در واقع با به قدرت رسیدن محمد، حُرّه خُتلی نیک دریافت که وی هرگز نخواهد توانست که از تجزیه امپراتوری غزنوی جلوگیری نماید. او بیم آنرا داشت که ارتش به تحلیل رود و جریان و نظم غنایمی که به خزانه دولت و سربازان متوقف گردد. همین عوامل موجب گشت تا خواسته های محمد نادیده گرفته شود و سیاست این زن برای به حکومت رسیدن مسعود غزنوی عملی گردد. مسعود پس از دریافت نامه در سال ۴۲۱ ه.ق در ری منشور خلیفه را دریافت کرد و به سوی خراسان ادامه مسیر داد. مادر مسعود نیز که زنی متنفذ و مهم بود با همراهی با حُرّه ختلی در حمایت از بزرگان طرفدار مسعود که آنان جداگانه نامه هایی نوشته بودند، زمینه را

برای روی کار آوردن مسعود فراهم آوردند. وقتی مسعود به هرات رسید، حره ختلی و مادر مسعود از غزنین راهی بلخ شدند. مسعود پس از ورود به غزنین در ۱۳ شوال ۴۳۲ ه.ق برادرش محمد را کور کرد و علی قریب حاجب را کشت. حره ختلی خوردنی بسیار و با تکلف برای مسعود فراهم آورد و چیزهای بسیار توسط معتمدی برایش فرستاد. سلطان مسعود در سال ۴۳۲ ه.ق که به قصد بیلاق عازم هندوستان شد، حره ختلی و دیگر عمه‌ها و خواهران و مادر سلطان وی را همراهی کردند. از سرانجام و تاریخ مرگ حره ختلی آگاهی نداریم. اما بیهقی در تاریخ خود از وی با جمله‌ی رضی الله عنها یاد میکند. احتمالاً حره ختلی عامل بسیاری از اعمال و تصمیم‌گیری‌های سلطان مسعود بود چنانکه یازده سال بعد از نامه‌اش به سلطان مسعود، در هنگامی که غزنین در معرض خطر قرار گیرد و سلطان آماده حرکت به سوی هندوستان می‌شود در سال ۴۳۲ ه.ق همین که حره ختلی به امرای می‌گوید: "هر کسی که خواهد که بدست دشمن افتد به غزنین بیاید بود. بیش کسی زهره نداشت که سخن گوید" [۸] به بیان دیگر حره ختلی از شخصیت‌های پشت پرده بود که شخصیت‌های داخل صحنه را جهت میداد. در تاریخ بیهقی از مادر مسعود تنها دو بار نام برده میشود: الف) هنگام فوت سلطان محمود، که محمد به تخت نشسته، وی نامه‌ای به مسعود می‌نویسد و خبر فوت شوهرش را می‌دهد و از او برای جانشینی محمود دعوت می‌کند. ب) زمانی که مسعود از غزنین به بلخ می‌رود تا احوال ترکستان را از نزدیک مطالعه کند، بیهقی ذکر می‌کند که مادر سلطان نیز به همراه دیگر زنان بوده است. پوران خاتون، مادر حسن میمندی مشهور به حسنک وزیر است. پوران خاتون، مشاور فرزند بزرگش - حسنک وزیر- بود. پوران خاتون رادر زمره زنان بزرگ تاریخ ایران برشمرده اند. حسنک، وزیر مشهور، با توطئه حسودان و مغرضان در زمان مسعود غزنوی به دار آویخته شد. و بیهقی در مورد مرگ حسنک و خبردار شدن مادرش از به دار آویختن او می‌گوید: و حسنک قریب هفت سال بر دار بماند چنانکه پاهایش همه فرو تراشید و خشک شد، چنانکه اثری نماند تا بدستور فرو گرفتند و دفن کردند، چنانکه کس ندانست که سرش کجاست و تن کجاست. و مادر حسنک زنی بود سخت "جگرآور" [۹]، چنان شنودم که دو سه ماه از او این حدیث

نهان داشتند، چون بشنید جزعی نکرد، چنانکه زنان کنند، بلکه بگریست بدرد، چنانکه حاضران از درد وی خون گریستند، پس گفت: بزرگا مردا که این پسرم بود که پادشاهی چون محمود این جهان بدو داد و پادشاهی چون مسعود آن جهان. و ماتم پسر سخت نیکو بداشت، و هر خردمند که این بشنید بیسندید، و جای آن بود. از زنانی که خارج از حوزه غزنویان بودند و بر روند کار محمود غزنوی تأثیر گذاشتند سیده ملکه خاتون بود، او که امارت ری را در دست داشت از زنان برجسته این عصر این عصر محسوب میشود که توانست امارت ناحیه ای بدست آورد و با سیاست درستی در مقابل محمود، سرزمینش را از گزند حمله او در امان نگه دارد. برخی سخنان او را، تحقیر زنان قلمداد می کنند، اما این یک سیاست بود، البته فکر غالب این دوران کوچک شمردن زنان بود، اما همین امر پایه ی سیاستی شد که یک زن در مقابل محمود در پیش گرفت که اگر این گونه عمل نمی کرد تاریخ آن ناحیه روند دیگری را طی می کرد. روندی که شاید یک مرد نمی توانست مانند ملکه سیده خاتون از پیشرفت آن جلوگیری نماید.

### اهمیت خانواده

در این دوران مانند دیگر دورانها توجه به امنیت و آرامش زن و فرزندان همواره مورد توجه بوده است. و دفاع از ناموس جزو وظایف مردان شمرده میشد و افتادن آنها بدست دشمنان خواری و ذلت به شمار می رفت. در جنگها ابتدا زنان و فرزندان را به جای امن می فرستادند و سپس با فراغ خاطر به جنگ می پرداختند. زنان جزو غنایم جنگی بشمار می رفتند و به عنوان کنیز در دربار و یا خانه ها مشغول کار می شدند. برای مردان ذلتی بزرگتر از این نبود که زنان و دخترانشان به اسارت بروند. حسنک وزیر در آخرین لحظات زندگی به فکر زن و فرزندانش است و به خواجه احمد حسن میمندی وزیر مسعود میگوید: "من خطا کرده ام و مستوجب هر عقوبتی هستم که خداوند فرماید، ولیکن خداوند کریم مرا فرو نگذارد. و دل از جان برداشته ام. از عیال و فرزندان اندیشه باید داشت. و خواجه مرا بحل کند" [۱۰]. در تمام دوران ها مادر مورد احترام فرزندان بوده است. در کتب دوران غزنویان همانگونه که کمتر از زن صحبت شده به مادر نیز کمتر اشاره شده است، چنانکه از مادر سلطان مسعود تنها

در دو جا نام برده شده است. بیهقی در جایی به مرگ مادر بونصر اشاره می کند و اینکه او مراسمی شایسته برای فوت مادرش تدارک می بیند و وزیر مسعود، خواجه احمد حسن برای تسلیت به حضور بونصر می رود و امیر مسعود نیز برای او پیام تعزیت می فرستد. و بیهقی می گوید: " و بونصر به ماتم بنشست. و نیکو حق گزارند و خواجه ی بزرگ در این تعزیت بیامد" [۱۱] همانگونه که گفته شد در جنگها زن و فرزندان را به جای امن می فرستادند تا خود با خیالی آسوده به کارزار مشغول شوند. وقتی سلطان محمود به غور حمله کرد مدافعان زن و فرزندان را به جای امن فرستادند و خود به دفاع پرداختند و در تاریخ بیهقی آمده که " و دست به جنگ بردند و زن و بچه و چیزی که به آن می رسیدند گسیل می کردند به حصار قوی و حصین که داشتند در پس پشت" [۱۲]. بعد از کشته شدن ابوالعباس مأمون، حاکم خوارزم، که داماد امیر محمود غزنوی بود، محمود در صدد بود به بهانه خونخواهی داماد، خوارزم را با جنگ بگیرد و فردی را از طرف خود حاکم آنجا کند. اما خواهرش خُره کالجی هنوز در خوارزم بود. سلطان با مشورت وزیرش در پی یافتن راهی برای آوردن خُره کالجی برمی آیند. آنها برای بازپس گرفتن حره به شورشیان، تقاضای صلح دادند به این شرط که افرادی را، که ابوالعباس را کشته اند تحویل دهند و حره کالجی را نیز همراه آنها بفرستند تا عذر آنها را نزد امیر محمود بخواهد. این حيله کارگر می شود و حره کالجی را به سلامت باز می گردانند. پس از انجام این امر مهم است که محمود به خوارزم حمله میکند و آنجا را فتح می نماید و آن ناحیه را به آلتونتاش می سپارد. این امر نشان می دهد که امنیت زنان عضو خانواده از امور مهم شمرده میشد، به گونه ای که حتی بر جنگها و نتایج آن تأثیر می گذاشت. و سلطان محمود تنها پس از اطمینان از امنیت خواهرش اقدام به جنگ می کند.

### ذکر ازدواج ها در تاریخ بیهقی

ازدواج های مذکور در تاریخ بیهقی اعم از سببی و نسبی بیشتر جنبه سیاسی دارد، بدان معنی که از زنان و دختران به عنوان وسیله ای برای حفظ روابط حسنه بین سلطان و همسایگان و حکام استفاده می شود، این یکی از نمودهای مظلومیت تاریخی زن است، شاهزادگان و امیرزادگان زن در ازدواج وجه المصالحه اهداف

دیگران قرار می‌گرفته‌اند و سلطان برای بدست آوردن دل دشمنی یا در امان ماندن از خطر قدرتمندی، دختر خود را به ازدواج او در می‌آورد. یا دختر او را به همسری می‌گرفته است، بدون اینکه برای خواست زنان و دختران ارزش قائل شوند. چند نمونه از این ازدواج‌ها: ازدواج سلطان مسعود با دختر قدر خان، ازدواج سلطان مسعود با دختر باکالیجار، ازدواج امیر محمد با دختر امیر یوسف، ازدواج دختر سلطان مسعود با احمد، فرزند امیر محمد، ازدواج امیر مردان شاه فرزند مسعود با دختر سالار بگتندی.

### عملکردهای مختلف زنان در دوران غزنوی

در دوران غزنوی با توجه به منابع باقی مانده، زنان کمی نقش سیاسی ایفا کردند. از برجسته‌ترین زنانی که نقش سیاسی ایفا کردند خواهر سلطان محمود غزنوی خُره ختلی بود، قبلاً به تفصیل در مورد او سخن گفته شد. خواهر با سواد، کاردان و دلیر سلطان محمود از زنانی است که توانست از راه سیاست و تدبیر مسیر تاریخ ایران را تغییر دهد. از او که همسر ابوالعباس خوارزمشاه بود، نامه‌ای در تاریخ بیهقی باقی مانده که نمودار تبلور خواست و اراده‌ی او در شکل‌گیری دولتی غزنوی پس از مرگ سلطان محمود است که با به تخت نشستن یکی از پسرانش به نام امیر محمد وضع وخیمی یافته و رو به بحران می‌رفت. در این زمان مادر سلطان محمود و دخترش حره ختلی به اتفاق تصمیم به براندازی محمد گرفتند و با همکاری چندین تن دیگر طرحی را برای به تخت نشاندن مسعود به اجرا گذاشتند، نامه حره ختلی به مسعود از نامه‌های تاریخی و کارساز است، که حره ختلی آنرا با نثر خودش نوشته، که نثری گیرا و تأثیربرانگیز است. حره ختلی نقش مهمی در به تخت نشستن مسعود غزنوی داشت. در بعضی موارد اشاره شده که از زنان در توطئه‌ها استفاده می‌شد. زنانی که ناخواسته مورد سوءاستفاده افراد قرار می‌گرفتند، و افراد سودجو و توطئه‌گر آنان را وسیله‌ای برای رسیدن به اهدافشان قرار دادند. در تاریخ بیهقی به این نوع توطئه‌ها اشاره شده است. توطئه‌هایی که درباریان بر ضد یکدیگر ترتیب می‌دادند و بدان وسیله رقیب را از میدان خارج ساختند از جمله آنها توطئه‌ای بر علیه غازی سپاه سالار از سوی پدربیان بود. مقام و مرتبه‌ی بزرگ او نزد سلطان مسعود، حسادت

پدریان و محمودیان را برانگیخت و آنان تصمیم به نابودی او گرفتند و برای رسیدن به مقصود از دختر بوالفضل بستی که مادر خوانده ی کنیزی که مسئول حرمسرای غازی بود، استفاده کردند و به گونه ای او را فریفتند که این زن متوجه توطئه آنها نشد و سخنان آنانرا از طریق کنیز به غازی می رساند و نیز از طریق نامه نگاری غازی را از سخنان پدریان آگاه میگرد مبنی بر اینکه سلطان مسعود می خواهد او را براندازد و او را به فرار تشویق کرد، به گونه ای که غازی را قانع کرد تا با همراهانش فرار کند. فرار غازی باعث بدبینی سلطان مسعود به او شد و سلطان او را گرفت و تبعید کرد و بعدها به قتل رساند. یکی از موارد قابل توجه در مورد زنان به وجود آمدن دشمنی بین بغراخان فرزند قدرخان - خان ترکستان - با سلطان مسعود می باشد. که علت آن سخنی بود که او در مورد خواهر سلطان مسعود گفته بود. بغراخان بعد از ازدواج مسعود با خواهرش از مسعود خواست تا حره زینب - خواهر سلطان محمود - را به همسری برای او بفرستد، زیرا این امر باعث نزدیکی بیشتر میان آنان می شد و پیوندشان را مستحکم تر می ساخت. " اما به گوش امیر رسانیدند که بغراخان سخن ناهموار گفته است به حدیث میراث که: زینب را نصیب است به حکم خواهری و برادری" [۱۳] سلطان مسعود از این سخن بغراخان آزرده خاطر شد و رسول بغراخان را با وعده وعید بازگرداند بدون اینکه خواسته اش را اجابت کند و نیز شکایت به ارسال خان برادر بغراخان برد. و ارسال خان نیز برادرش را سرزنش کرد و این امر باعث دشمنی سلطان مسعود و بغراخان گشت و بغراخان را با برادرش نیز دشمن کرد و این گونه با دیگر زنان نوع سیاست غزنویان را تعیین کردند. بیهقی در جای دیگر به مرگ بوالحسن عراقی دبیر اشاره میکند و می گوید که زنان او را دارو دادند و بعد از آن از زن او سخن می گوید که مطربه ای مرغزی رابه زنی کرده بود و بعد از آن بلافاصله می گوید که او مردی سخت بدخو و خرده گیر بود. بنابراین گفته علت قتل او را تهیه دارو به وسیله همسرش می داند که احتمالاً به علت اخلاق بد و تند او بوده است. از کارهای پزشکی و طبابت های زنان خانگی زنان ماجرای است که ابوالفضل بیهقی نقل میکند. که این امر موجب مرگ فرزند محبوب سلطان مسعود یعنی امیر سعید می شود. بیهقی مینویسد " و پیش تا خبر مرگ رسید نامه ها آمد

که او را آبله آمده است. و امیر دل مشغول می بود و می گفت: این فرزند را که یک بار آبله آمده بود، این دیگر بار غریب است. و آبله نبود که علتی افتاد جوان جهان نادیده را و راه مردی بر وی بسته ماند، چنان که با زنان نتوانست بود و مباشرتی کرد. و با طبیعی نگفته بودند تا معالجتی کردی راست، استادانه که عین نبود. و افتد جوانان را از این علت. زنان گفته بودند- چنان که حیلت ها و دکان ایشان است- که این خداوندزاده را بسته اند. و پیرزنی از بزی زهره در گشاد و از آن آب بکشید و چیزی بر آن افکند و به این عزیز گرامی داد. خوردن بود و هفت اندام را افلیج گرفتن. و یازده روز بخسید و سپس کرانه شد "[۱۴]. در قابوس نامه از نقش پیرزنان در دوران غزنوی سخن به میان آمده است، و جرأت و جسارت آنان ستوده شده است.

### نتیجه گیری

در دوران غزنوی زنان نقش خود را به طور غیر مستقیم و در خلال اقدامات سیاسی، مانند مسئله جانشینی سلاطین، سیاست نزدیکی با دولت های همجوار، عقد معاهدات صلح و نظیر آن ایفا کرده است. در این دوره ازدواج های سلاطین با دختران حکمرانان نواحی مختلف رواج داشت که بیشتر جنبه ی سیاسی و مادی داشتند که به منظور نزدیکی به سلطان و یا تشدید رابطه ی دوستی با او بوده است. یکی از رایج ترین ازدواج ها در این دوره ازدواج شاهزاده خانم های غزنوی با حکام خوارزم و ترکستان می باشد. که معروفترین آنها یکی ازدواج خُرّه کالجی دختر سبکتگین و خواهر سلطان محمود است که به همسری ابوالعباس خوارزمشاه درآمد. این گونه ازدواج ها رواج زیادی داشت و حکام آنرا برای حفظ دوستی و نیز استحکام صلح و آرامش ضروری می دانستند. در واقع این ازدواج ها نوید صلح بودند و با تشریفات بسیاری همراه بودند. در مراسم های ازدواج هدایای بسیاری بین طرفین رد و بدل می شد. در این نتیجه گیری آنها یکی ازدواج خُرّه کالجی دختر سبکتگین انم های غزنوی با حکام خوارزم و ترکستان می باشد. شتند که به منظور نزدیکی به سلدوره حرمسرای شاهان و شاهزادگان پر از زنان گوناگون عقدی و غیر عقدی، نجیب زاده و کنیز بود، که این حرمسراها دستگاهی مستقل و مفصل داشته که اشخاص زیادی مشغول به کار بودند و از اینرو زنانی که نقشهای سیاسی ایفا کرده



باشند در این دوره بسیار نادرند. بعلاوه زنانی که در این دوره نقش سیاسی ایفا کردند زنانی بودند که از لحاظ باسواد، پارسایی، خانه داری و خدمت به دستگاه غزنویان معروفیت زیادی داشتند و یا بالعکس از زنانی سخن رفته که در توطئه ها نقش اساسی داشتند و مورد سواستفاده ی افراد سودجو قرار می گرفتند.

**پی نوشت ها:**

- ۱- قرآن کریم، سوره ۴، آیه ۳۴.
- ۲- نشریه پیام زن، بازخوانی تاریخ عملکرد بانوان در امور کشورداری ایران، تیر ۸۳، شماره ۱۴۸.
- ۳- بیهقی؛ محمد بن حسین، تاریخ بیهقی، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، چاپ دوم ۸۳، نشر مرکز، ص ۲۷.
- ۴- همان، ص ۴۵.
- ۵- همان، ص ۴۵.
- ۶- همان، ص ۲۰۴.
- ۷- همان، ص ۱۹۷.
- ۸- تاریخ بیهقی، ص ۵۶۲.
- ۹- بی باک.
- ۱۰- تاریخ بیهقی، ص ۱۷۲.
- ۱۱- همان، ص ۲۶۹.
- ۱۲- همان، ص ۵۰.
- ۱۳- تاریخ بیهقی، ص ۴۳۵.
- ۱۴- تاریخ بیهقی، ص ۴۷۴.

**کتاب شناسی:**

احسن التقاسیم فی معرفة الاقاسیم، محمد بن احمد مقدسی، ناشر: مطبعة البریل ۱۹۰۶

تاریخ بیهقی، محمد بن حسین بیهقی، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز ، چاپ دوم ۸۳

تاریخ دیالمه و غزنویان، عباس پرویز، ناشر: وزارت فرهنگ و هنر ۱۳۳۶

تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، ناشر: اساطیر بنیاد و فرهنگ ایران ۱۳۶۲

تاریخ غزنویان، کلیفورد ادموند باسورث، ترجمه حسن انوشه، جلد ۱

تجارب الامم، ابو علی مسکویه الرازی، ترجمه: علینقی منزوی، انتشارات توس ۱۳۷۶

حدود العالم من المشرق الی المغرب، مولف نامعلوم، نشر طهوری ۱۳۶۰

دایرة المعارف آریانا، تالیف گروهی از دانشمندان، جلد پنجم، کابل ۱۳۴۸

زن در ایران عصر مغول، شیرین بیانی، ناشر: دانشگاه تهران ۱۳۸۲، چاپ دوم

سفر نامه ناصر خسرو، ناصر خسرو، ناشر: کتابهای جیبی ۱۳۵۶، چاپ سوم

شیراز نامه، ابوالعباس احمد بن ابی الخیر زکوب شیرزی، تصحیح بهمن کریمی، ناشر: کتابخانه احمدی

قابوس نامه، عنصر المعالی کیکاوس، تصحیح سعید نفیسی، چاپ چهارم ۱۳۴۷

مشاهیر زنان ایران و پارسیگوی: از آغاز تا مشروطه، محمد بن حسن رجبی، ناشر:

سروش، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، معاونت فرهنگی ۱۳۷۴

نشریه پیام زن، بازخوانی تاریخ عملکرد بانوان در امور کشورداری ایران،

تیر ۱۳۸۳، شماره ۱۴۸

## راهنمای تهیه و شرایط ارسال مقالات علمی

### در نیمسال نامه « تاریخ نو »

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

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

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

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

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

- مقاله باید به صورت فایل رایانه ای و با برنامه word 2003 یا word 2007 و حداکثر در ۲۵ صفحه به آدرس پست الکترونیکی مجله به نشانی (ارسال شود). پس از تأیید اولیه مقاله لازم است دو نسخه از آن به آدرس تهران، تقاطع بزرگ چمران و جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، دفتر گروه تاریخ، مجله تاریخ نو ارسال شود. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی نگارنده یا نگارندگان، سمت و رتبه علمی ایشان، آدرس پست الکترونیکی و شماره تلفن باید در صفحه ای جداگانه به همراه اصل مقاله ارسال شود.

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

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

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

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