



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

# تاریخ و تمدن اسلامی

تاریخ و تمدن اسلامی



Islamic Azad University

Science & Research Branch

ISSN 1735-7071

## Tarikh Wa Tamaddun-i Islami

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 15, No. 30, Fall 2019 & Winter 2020

نیمسال نامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی  
سال پانزدهم، شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

- یوحناى دمشقى و خاستگاه رهیافت‌های او به اسلام (۳-۳۲)  
مصطفی معلمی
- سنجه فلسفی جهاد: فارابی (۳۳-۶۹)  
امیرحسین امامی کویایی، سعید عدالت نژاد و رضا نجف زاده
- روابط علمی زیدیه و امامیه از غیبت صغری تا قرن ششم هجری (۷۱-۱۰۰)  
گیتی محمدیگی، علی رضا ابطحی و محمدعلی چلونگر
- معضلات اجتماعی عهد ناصری در رساله قانون قزوینی با تأکید بر شاخص سرقت (۱۰۱-۱۲۶)  
حسین بیاتلو
- ریخت‌شناسی شورش‌های نان در عصر مظفری (۱۲۷-۱۵۰)  
هاجر صالحی، سهیلا ترابی فارسانی و احمد کامرانی فر
- تحول چشم‌انداز زیست و معیشت روستایی مازندران در دوره پهلوی اول (۱۵۱-۱۷۵)  
مهرداد دیوسالار، محمدحسین فرجیها و محمد نورمحمدی نجف‌آبادی
- نقدی بر مقاله «دهستان یثرب/مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قرائن سده‌های نخست هجری» (۱۷۷-۱۸۵)  
مصطفی معلمی

سال پانزدهم، شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

- The impact of living in the Umayyad Court on John Damascus Attitude toward Islam (3-32)  
Mostafa Moallemi
- Al-Farabi: A Philosophical Evaluation of Jihad (33-69)  
Amirhossein Emami Koupaei, Saeid Edalatnejad & Reza Najafzade
- Ziydiyah and Imamiyyah Intellectual Relations in Short Occultation until the Sixth Century A.H (71-100)  
Giti Mohamadbeigi, Alireza Abtahi & Mohammad Ali Chelongar
- Social Problems of Nasirid Era as Reflected in *Qanun-i-Qazwini* (101-126)  
Hosian Bayatloo
- The Morphology of Bread Riots in the Mozaffari Age (127-150)  
Hajar Salehi, Soheila Torabi Farsani & Ahmad Kamranifar
- Evolution of Mazandaran Rural Cultural Landscape During the First Pahlavi Era (151-175)  
Mehrdad Divsalar, Mohammad Hossein Farajitha & Mohammad Nourmohammadi Najafabadi
- "The Village of Yathrib/Medina in the Prophet Era; Based on the First Centuries A.H. Evidences": A Critical Appraisal (177-185)  
Mostafa Moallemi

## تاریخ و تمدن اسلامی

نیمسال نامه علمی - پژوهشی، سال پانزدهم، شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸  
بر اساس مصوبه مورخ ۱۸/۱۲/۱۳۸۸ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به اخذ اعتبار درجه علمی - پژوهشی شده است.

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول و سردبیر: هادی عالم زاده

ویراستار: هادی عالم زاده

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مظهره انوش

هیأت تحریریه:

محسن الویری

احمد بادکوبه هزاوه

هرمان بل

لیاقت نکیم

احمد جبار

محمد سپهری

هادی عالم زاده

فهیمه مخبر دزفولی

محمدرضا ناجی

هیروکی واکاماتسو

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم(ع)

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

استاد دانشگاه اگزتر انگلستان

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

استادیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

استادیار دانشگاه حتی ترکیه

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کدپستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: [jhc.in.srbiau.ac.ir](http://jhc.in.srbiau.ac.ir)

پست الکترونیک: [tarikh@srbiau.ac.ir](mailto:tarikh@srbiau.ac.ir)

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۲۴/۴۱۵۱ مورخ ۱۹/۱۰/۸۴ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی

سی و یکمین جلسه مورخ ۱۳۸۵/۹/۳۰ کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

بهای تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه های زیر نمایه می شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: [www.sid.ir](http://www.sid.ir)

پایگاه مجلات تخصصی نور: [www.noormags.com](http://www.noormags.com)

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست

- 
- ۳ یوحناى دمشقى و خاستگاه رهیافت‌های او به اسلام  
مصطفی معلمی
- ۳۳ سنجه فلسفی جهاد: فارابی  
امیرحسین امامی کوپایی، سعید عدالت نژاد و رضا نجف زاده
- ۷۱ روابط علمی زیدیه و امامیه از غیبت صغری تا قرن ششم هجری  
گیتی محمدبیگی، علی رضا ابطحی و محمدعلی چلونگر
- ۱۰۱ معضلات اجتماعی عهد ناصری در رساله قانون قزوینی با تأکید بر شاخص سرقت  
حسین بیاتلو
- ۱۲۷ ریخت‌شناسی شورش‌های نان در عصر مظفری  
هاجر صالحی، سهیلا ترابی فارسانی و احمد کامرانی فر
- ۱۵۱ تحول چشم‌انداز زیست و معیشت روستایی مازندران در دوره پهلوی اول  
مهرداد دیوسالار، محمدحسین فرجیها و محمد نورمحمدی نجف‌آبادی
- ۱۷۷ نقدی بر مقاله «دهستان یشرب/مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قرائن سده‌های نخست هجری»  
مصطفی معلمی
-





## یوحنا دمشقی و خاستگاه رهیافت‌های او به اسلام<sup>۱</sup>

مصطفی معلمی<sup>۲</sup>

استادیار دانشگاه علوم پزشکی، مازندران، ایران

### چکیده

با آغاز دعوت اسلامی از سوی پیامبر اسلام (ص)، مسیحیان ساکن شبه جزیره و نیز امپراتوری بیزانس رویکردهای متفاوتی در برابر اسلام پیش گرفتند. یکی از این رویکردها دفاعیه (ردیه) نویسی بوده است که دانشمندان معاصر اسلام آنها را خصمانه و مبتنی بر اوهام و مجعولات ارزیابی کرده‌اند. یوحنا دمشقی گویا نخستین مسیحی شرقی باشد که در دفاع از مسیحیت ردیه‌ای بر اسلام نوشته است. این پژوهش بر آن است تا با بررسی گزاره‌های تاریخی مندرج در ردیه یوحنا و دیگر مسیحیان دریابد آیا این گزاره‌ها صرفاً برخاسته از اوهام و جعلیات بوده یا در روایات اسلامی می‌توان خاستگاهی برای آنها یافت؟ یافته‌ها نشان می‌دهد بیش‌ترین بخش از آن چه به عنوان مهم‌ترین ضعف‌ها و یا خرده‌گیری مسیحیان بر اسلام شمرده می‌شود از درون جامعه اسلامی و دربار بنی امیه برخاسته است. یوحنا و پدرش سرجون بن منصور ده‌ها سال در دربار بنی امیه می‌زیستند و ذهنیت آنان از اسلام به شدت متأثر از این دربار بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** اسلام، مسیحیت، یوحنا دمشقی، سرجون بن منصور، اسلام ستیزی و سنت اسلامی.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۱۰

۲. رایانامه: moallemi@mazums.ac.ir

### مقدمه

اسلام به عنوان آخرین دین ابراهیمی (ع) که پس از پایان دوره فترت پس از مسیح (ع) ظهور نمود، با واکنش تا حدی ستیزجویانه نزدیک‌ترین نمایندگان جهان مسیحیت به اسلام، نجرانیان و امپراتوری بیزانس، مواجه شد. نجرانیان تا مرز مباحله پیش آمدند<sup>۳</sup> و امپراتوری بیزانس نیز جنگ خونینی بر ضد مسلمانان آغاز نمود.<sup>۴</sup> خطر بیزانس چنان جدی بود که پیامبر اسلام (ص) در بیماری مشرف به رحلتش فرمان به اعزام سپاه برای دفاع از مرزهای اسلامی در برابر هجوم رومیان داد.<sup>۵</sup>

تقابل مسیحیت با اسلام در جریان فتوحات اسلامی شکل جدیدی به خود گرفت. مسلمانان شهر به شهر قلمرو مسیحیان را فتح کردند و تا بیت المقدس پیش رفتند و آن را با پیمان صلح گشودند.<sup>۶</sup> پس از قتل عثمان و شروع جنگ‌های داخلی میان مسلمانان معاویه، حاکم دمشق، برای مقابله با حکومت مشروع مستقر در کوفه، ناچار به باج‌دهی به امپراتوری بیزانس شد تا در جنگ با علی (ع) و فرزندش حسن (ع)، خاطرش از جانب تعرض رومیان آسوده باشد.<sup>۷</sup>

این پیمان‌نامه را که با حضور مسئول دیوان خراج و جند معاویه<sup>۸</sup>، سرجون بن منصور رومی مسیحی<sup>۹</sup> منعقد گردید، می‌توان به‌مثابه چراغ سبزی برای مسیحیان دمشق و نواحی

۳. درباره مباحله نک. نجفی و همکاران، ۱۴۳-۱۶۰.

۴. واقدی، ۹۹۰/۲؛ یعقوبی، ۶۵/۲.

۵. یعقوبی، ۱۱۳.

۶. درباره فتح بیت المقدس نک. العقیلی، ۱۷۵-۱۹۰؛ غلامی.

۷. خلیفه بن خیاط، ۱۵۴؛ یعقوبی، ۲۱۷؛ کردعلی، ۱۱۱/۱.

۸. خلیفه بن خیاط، ۱۷۳.

۹. با آن که ابن عساکر اسلام آوردن وی را ذکر کرده (۲۰/۱۶۱)؛ اما بر اساس گزارشی دیگر از او در تاریخ دمشق می‌توان به این باور رسید که سرجون هیچ‌گاه اسلام نیاورده بود؛ چراکه سلیمان بن سعد الخشنی را نخستین مسلمانی معرفی می‌کند که دیوان خراج در دمشق را عهده‌دار شد (همو، ۲۲/۳۲۱)؛ و با توجه به نقل بلاذری سرجون تا سال

اطراف پنداشت که اندک اندک و آزادانه به مخالفت با دین اسلام پردازند. وی پسری داشت که منابع بیزانسی<sup>۱۰</sup> از وی به یوحنا دمشقی<sup>۱۱</sup> یاد کرده‌اند.<sup>۱۲</sup> در منابع اسلامی نام وی منصور و جبر ذکر شده است.<sup>۱۳</sup> منابع بیزانسی شرح حال وی را آورده و رساله‌اش «درباره بدعت‌ها»<sup>۱۴</sup>، از جمله بدعت اسماعیلیان<sup>۱۵</sup> و ظهور پیامبری در میان ایشان، را نقل نموده‌اند.<sup>۱۶</sup>

رساله یوحنا دمشقی به عنوان نخستین ردیه از مسیحیان شرق بر ضد اسلام به شمار می‌آید و صمیمی درباره او و رساله‌اش نوشته: «از میان مسیحیان شرقی در اوایل سده هشتم که اخبار و اطلاعات بسیاری با هدف خلق تصویری منفی از محمد(ص) پراکنده‌اند، می‌توان به جان[یوحنا] دمشقی اشاره کرد. وی در کتاب خود به نام *De Haeresibus Liber* مدعی شده بود که محمد(ص) به وسیله بدعت‌گزاران<sup>۱۷</sup> مشکوک مسیحی اغوا شد و از آن پس خود به اغواگر "اعراب جاهل" مبدل گردید... دیدگاه جان دمشقی برای دوره‌ای

---

۸۱ هجری مسنول دیوان خراج بوده که در صورت صحت این گزارش می‌توان گفت او قریب به پنجاه سال بر دربار خلافت امویان تسلط داشته است (بلاذری، فتوح البلدان، ۱/ ۲۳۰).

10. Theophanes, 510, 578, 592.

11. John of Damascus, John Damascene

۱۲. مسعودی وی را کاتب مروان بن حکم معرفی کرده است، (التنبیه و الاشراف، ۲۶۹). الیاس شوفانی، یوحنا دمشقی را پسر سرجون معرفی کرده است (۱۷۴).

۱۳. ابن ندیم، ۳۰۳؛ ابن عساکر، ۲۰/ ۱۶۱.

14. *ON HERESIES, in: SAINT JOHN OF DAMASCUS WRITINGS, Translated by FREDERIC H. CHASE, JR.*

۱۵. منظور از اسماعیلیان در این جا فرزندان اسماعیل فرزند ابراهیم(ع) است و نه شیعیان اسماعیلی.

16. Chase, F. *Fathers of the Church, Saint John of Damascus Writing.*

۱۷. منظور آریوس، روحانی مسیحی اهل اسکندریه است که به الوهیت پسر اعتقاد نداشت و وی را مخلوق می‌دانست و جنبه یکتاپرستی در باورهای وی برتری داشته است. یوحنا دمشقی، بحیرای راهب را یک مسیحی پیرو آریوس خوانده است (نک. Chase, F., 153).

طولانی در اروپای قرون وسطی رواج یافت».<sup>۱۸</sup> در نگاه برخی علمای معاصر هم یوحنا ی دمشقی سلسله‌جنبان بحث درباره کلام خداوند بوده است،<sup>۱۹</sup> بحثی که سده‌ها به طول انجامید و حتی به سطوح عادی جامعه کشیده و خون‌ها پای آن ریخته شد.<sup>۲۰</sup>

جواد علی (د. ۱۹۸۷م) نقش یوحنا را در ایجاد مباحث کلامی، نظیر قضا و قدر الهی و خلق قرآن نفی کرده است، به این دلیل که این مباحث پیش از ولادت یوحنا در جامعه اسلامی مطرح بوده و انتساب آغاز آن به وی نادرست است.<sup>۲۱</sup> با این حال پذیرفته است که یوحنا با فراگیری قرآن و احادیث نبوی (ص) و سرگذشت مهاجرین و انصار تلاش کرده تا نقطه ضعفی بیابد و آن را اساسی برای هجوم به اسلام و مسلمانان قرار دهد.<sup>۲۲</sup>

پس از یوحنا دمشقی افراد بسیاری از آباء کلیسا و شعرا و نویسندگان در دنیای مسیحیت، برضد اسلام و پیامبرش (ص) سخن‌ها گفته و نوشته‌اند. بید معزز<sup>۲۳</sup>، ایزیدور سویلی<sup>۲۴</sup>، ویلیام طرابلسی<sup>۲۵</sup>، دانتی<sup>۲۶</sup>، رانولف هیگدن<sup>۲۷</sup>، ویلیام لنگلند<sup>۲۸</sup>، ولتر<sup>۲۹</sup>، جان لیدگیت<sup>۳۰</sup> و کریستوفر مارلو<sup>۳۱</sup> برخی از شخصیت‌های اروپایی‌اند که با آثار خویش نفرت

۱۸. صمیمی، ۱۸۲.

۱۹. سبحانی، الالهیات، ۱۹۰.

۲۰. این مسئله به ماجرای «محنة القرآن» معروف است که در منابع تاریخی بازتاب یافته است (طبری، تاریخ الامم و الملوک، ۲۰۵/۷؛ سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ۱۱۸).

۲۱. علی، ۲۷۶-۲۷۷.

۲۲. همانجا، شماره ۶۱۰، ۲۴۴.

23. The Venerable Bede (672-735 AD)

24. Isidore of Seville (560-636 AD)

25. William of Tripoli (c. 1220; d. after 1273 AD)

26. Dante Alighieri, 184.

27. Ranulf Higden (1280-1364 AD)

28. William Langland (c. 1332 – c. 1386 AD)

29. Voltaire (real name: François-Marie Arouet) (1694-1778 AD)

30. John Lydgate (1370-1451 AD)

31. Christopher Marlowe (1564-1593 AD)

اسلام و پیامبرش (ص) را در میان مسیحیان پدید آورده یا آن را زنده نگاه داشته و یا به آن دامن زده‌اند.<sup>۳۲</sup> این ستیزه‌گری چندان تداوم داشته که دانیل گفته است: نخستین واکنش‌های مسیحیت به اسلام همانند واکنش عصر حاضر (ستیزه‌جویانه) است.<sup>۳۳</sup>

در آثار آنان، به‌ویژه یوحناى دمشقى، بیشترین نادرستی‌ها یا اشکالاتی که بر اسلام و پیامبرش (ص) عرضه شده، پیرامون این موضوعات است:

۱. ماهیت وحی و چگونگی نزول آن بر پیامبر (ص)<sup>۳۴</sup> ۲. پیامبر (ص) و مسئله زنان ۳.
۴. اخلاقیات پیامبر (ص) ۴. جنگ‌های صدر اسلام.

### بیان مسئله

گروهی از متفکران و دانشمندان جهان اسلام در بررسی‌های تاریخی خویش درباره اسلام ستیزی مسیحیان پیوسته آنان را به پیروی از اوهام، خیالات و یا مجعولات متهم نموده و یا تعصبات دینی مسیحیان که گسترش سریع اسلام را خطری برای آیین خویش می‌پنداشتند، عامل تحریک آنان در ستیزه با اسلام معرفی کرده‌اند.<sup>۳۵</sup> برخی متفکران نیز معتقدند غرب مسیحی در قرون وسطی اطلاعات تجربی بی‌واسطه از شرق نداشت<sup>۳۶</sup> و چنان‌که اشاره شد یوحناى دمشقى و نوشته‌هایش الهام‌بخش بسیاری از اسلام‌ستیزان مسیحی بوده است. مسئله‌ی این پژوهش خاستگاه نگرش‌ها و اندیشه‌های وی درباره اسلام است. در مورد یوحناى دمشقى در یکی از آخرین پژوهش‌ها چنین آمده: «با تأمل در رهیافت دمشقى در رد اسلام تأثیر رنج‌های وی در دوره دوم زندگی و هنگام خدمت در دربار امویان قابل ملاحظه است. نقد وی بر اسلام و قرآن آکنده از توهین و تحقیر است و واژگان و تعبیر او در این

۳۲. نک. صمیمی، فصل‌های چهارم تا هشتم.

33. Daniel, N., 12.

۳۴. نک. وات، ۷۵-۱۰۵.

۳۵. حسینی طباطبایی، ۷-۱۱؛ Tibawi, A.L. 25-45.

36. Said, E., 69.

باب دون شأن متألّهی مسیحی یا مردی مقدس است و گویی بیشتر جنبه "تشفّی" دارد؛ حال آن‌که دمشقی از دانش منطق و فلسفه بهره‌مند بوده و به زبان الاهیات آشنایی داشته است و هم قرآن کریم آکنده از گزاره‌های عقلی و الاهیاتی است؛ چنان‌که متفکران بزرگ اسلامی هم‌چون فارابی، ابن سینا، ابن رشد و ملاصدرا با دقت در این آیات به معارف بلندی دست یافته‌اند.<sup>۳۷</sup> اکنون پرسش اصلی این است که آیا صرفاً خشم یوحنا از بنی امیه او را به ستیزه با اسلام واداشته یا این‌که تربیت فکری وی در دربار بنی امیه چنین نگرشی برضد اسلام را نتیجه داده است؟

### پیشینه بحث

در مورد یوحنا دمشقی، تک نگاری‌های متعددی به نگارش درآمده که باید به اینها اشاره کرد:

جوزف نصرالله (د. ۱۹۹۳م) به عنوان یک مسیحی ملکایی، با نگارش کتابی<sup>۳۸</sup> درباره یوحنا دمشقی از او به عنوان یک قدیس در سراسر کتاب دفاع نموده و هم‌نشینی او را در جوانی با یزید بن معاویه، در مجالس عیش و طرب از خطاهای قابل بخشایش دانسته است. نصرالله از معاویه و سیاست‌های وی جانب‌داری نموده است و با توجه به ارتباط طولانی مدت خاندان یوحنا با بنی امیه و بنی مروان، نصرالله ناگزیر از جانب‌داری از بنی امیه شده است. او حضور علی بن ابی طالب (ع) را مشکلی از مشکلات معاویه شمرده که معاویه بایست با سیاست و درایت خود با او مقابله کند.<sup>۳۹</sup> نصرالله نفوذ مسیحیت در بنی امیه (به‌ویژه معاویه و یزید) را، پذیرفته<sup>۴۰</sup> و نوشته است علت برخورداری مسیحیان در

۳۷. میرصانعی، ۳۱۵.

۳۸. نصرالله، جوزف، «منصور بن سرجون المعروف بقديس يوحنا الدمشقي، عصره-حياته-مولفاته».

۳۹. نصرالله، ۵۹.

۴۰. همو، ۶۳.

حکومت سفیانی‌ها و مروانیان، بی‌مبالاتی دینی این دو گروه بوده است.<sup>۴۱</sup> او به نقش یوحنا در شکل‌گیری قدریه و تأثیر آراء وی بر معتزله باور دارد؛<sup>۴۲</sup> اما این مسئله در ادیان و ملل کهن ریشه‌دار بوده و شخصی چون یوحنا را نمی‌توان سلسله‌جنبان آن معرفی نمود. نصرالله معتقد به تدوام حضور افکار یوحنا تا سده بیستم میلادی است.<sup>۴۳</sup> نصرالله به تأثیر و تأثر یوحنا و بنی‌امیه از یکدیگر، در مخالفت با اسلام و نیز به خاستگاه دانش یوحنا، درباره اسلام و مسلمانان توجه ننموده است. نگاه نصرالله به اسلام منفی بوده و مانند فان فلوتن<sup>۴۴</sup> معتقد به گسترش اسلام به کمک سلاح و شمشیر بوده است.<sup>۴۵</sup> افزون بر این، وی در اشاره به کتاب "درباره بدعت‌ها"<sup>۴۶</sup>، تنها به فصل صدویکم آن، درباره اسلام اشاره کرده و به محتوای آن نپرداخته است.<sup>۴۷</sup>

دانیل ساهاس<sup>۴۸</sup> بی‌آن‌که به فراوانی آیات قرآن درباره مسیحیت و دعوت اسلام از اهل کتاب و گفت‌وگو و تعاملات اسلام و یهودیت و نصرانیت در بازه زمانی حداقل چهار ساله پیش از تولد یوحنا دمشقی توجه نماید، او را سلسله‌جنبان مواجهه مسیحیت با اسلام معرفی کرده<sup>۴۹</sup> و مدعی است که وی بیش از یک مسلمان عادی از قرآن و اسلام آگاه بوده؛<sup>۵۰</sup> ساهاس بررغم بررسی محتوای کتاب بدعت‌ها نتوانسته و یا نخواسته اظهارات یوحنا و میزان دانش او در باب اسلام را راستی‌آزمایی نماید. وی با ارائه تحلیل‌هایی بسیار

۴۱. همو، ۶۵.

۴۲. همو، ۱۱۱.

۴۳. همو، ۲۲۱، ۲۳۲-۲۲۹.

۴۴. فلوتن، ۲۱.

۴۵. نصرالله، ۲۲۲.

46. ON HERESIES, in: SAINT JOHN OF DAMASCUS WRITINGS, Translated by FREDERIC H. CHASE, JR.

۴۷. همو، ۱۸۱.

48. Daniel J. Sahas

49. Ibid, 95.

50. Sahas D., 74, 79, 84.

سطحی<sup>۵۱</sup> از این مدّعیات و بی آن که تاریخ عرب پیش از اسلام و بت پرستی آنان را در نظر آورد با یوحنا هم سویی نموده و با نقل مطالب توهین آمیز یوحنا درباره حجرالاسود<sup>۵۲</sup> نوشته است که وی در صدد نبوده تا مسلمانان را به شهوترانی متهم نماید، بلکه به ناهماهنگی آنان در منشأ فداست کعبه و حجرالاسود معترض بوده است.<sup>۵۳</sup> ساهاس در مبحث «ناقة الله» که یوحنا مطرح ساخته، ناهم خوانی های مدّعیات او را با مطالب صریح قرآن درباره ناقة ثمود مغفول نهاده است.<sup>۵۴</sup> افزون بر این یوحنا تفاوتی میان آیات قرآن و روایات اسلامی نمی گذارد و مطالبی را به قرآن نسبت می دهد که در آن نیست؛<sup>۵۵</sup> با این حال، ساهاس متعزّض خطای یوحنا یا تحریف آگاهانه وی از داستان ناقة صالح (ع) و نیز بی حرمتی اش نسبت به اسلام و پیامبرش نمی شود.<sup>۵۶</sup>

سahas دیدگاه های تازه تری در ۱۹۹۲م مطرح نمود<sup>۵۷</sup> و مدعی شد که برخورد یوحنا

---

۵۱. نمونه آن که ساهاس ادعا می کند که این یوحنا بوده که بت پرستی فرزندان اسماعیل را تبیین نموده و بدان توجه داده است! (Sahas, Ibid, 88).

۵۲. این مطلب در صفحات پیش رو بحث خواهد شد.

53. Ibid, 88.

۵۴. یوحنا نوشته این ناقة تمامی آب یک رودخانه را می نوشیده و پس از آن نمی توانسته از میان دو کوه هم عبور کند! این مطالب گرچه در تفاسیر اسلامی هم آمده، اما یوحنا آن را به قرآن و پیامبر (ص) منسوب ساخته و با لحنی توهین آمیز نوشته: آن ناقة اکنون در کالبد خری وارد شده است (chase, 158). ساهاس به این پریشان گویی یوحنا به دیده اغماض نگریسته و تحلیلی از آن ارائه نکرده است. طبری در این باب با تعبیر «فکانت فیما بلغنی و اللّٰه اعلم» در صحت این اخبار تردید کرده (جامع البیان، ۲۹۵/۸).

۵۵. داستان فرزند ناقة صالح، و یا شیر دادن ناقة به مردم گرچه در تفاسیر اسلامی آمده (طبری، جامع البیان، ۲۹۸/۸) در قرآن مطرح نشده؛ اما یوحنا آن را به قرآن نسبت داده است.

56. Ibid, 91-92.

۵۷. عنوان عربی مقاله «الشخصية العربية في الجدل المسيحي مع الإسلام» است. عنوان لاتین: «The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655-ca. 749)»؛ این نوشته از ترجمه عربی مقاله یاد شده استفاده نموده است که در



با اسلام مبتنی بر یک نظام عقلانی پیشرفته بوده<sup>۵۸</sup> و بی آن‌که مستندی ارائه نماید، نوشته: یوحنا‌ی دمشق‌ی نزد مسیحیان و مسلمانان به یک اندازه از احترام برخوردار است.<sup>۵۹</sup> هم‌چنین با استناد به آیه ۸۲ سوره مائده تلاش نموده تا او را از مصادیق قسیسین و رهبانان مذکور در این آیه معرفی نماید.<sup>۶۰</sup>

پیتر شدلر<sup>۶۱</sup> با نگارش کتابی، به بحث درباره بدعت‌شناسی در مسیحیت و نخستین روابط مسیحیت و اسلام و پیشینه فکری آن پرداخته و احوالات یوحنا‌ی دمشق‌ی و دانش او از قرآن و تاریخ اسلام را بررسی نموده است. عمده‌ترین مباحثی که او درباره یوحنا مطرح نموده، به نوع دسترسی او به قرآن کریم اختصاص دارد که آیا مکتوب بوده و یا شفاهی؟<sup>۶۲</sup> هم‌چنین از میزان تسلط یوحنا بر زبان عربی بحث کرده است.<sup>۶۳</sup> سخنان شدلر گاه دلالت بر عدم اطلاع وی از تاریخ قرآن دارد.<sup>۶۴</sup> توجه او به قضیه منع کتابت حدیث و سنت را می‌توان از نقاط قوت مباحث شدلر به شمار آورد.<sup>۶۵</sup> هم‌چنین وی توجه داده که، منابع یوحنا منابع پیش از نگارش رسمی سنت و حدیث بوده است.<sup>۶۶</sup>

---

مجله الاجتهاد به قلم جهاد الترق در شماره تابستان ۱۴۱۶ق شماره ۲۸ از صفحه ۱۰۹ تا ۱۳۶ منتشر شده است.

نشانی مطلب: <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/551748>

۵۸. ساهاس، ۱۳۲.

۵۹. همان، ۱۳۶.

۶۰. همان، ۱۳۵. یوحنا اسلام را بدعت خوانده و مقدساتش را مسخره نموده و پیامبرش را دروغین معرفی کرده است

(Chase, 153)، با این حال بسیار عجیب است که ساهاس او را مورد احترام نزد مسلمین می‌داند.

61. Peter Schadler

62. Schadler, 98.

63. Ibid, 105-108.

۶۴. وی ادعا نموده صورتی از قرآن که یوحنا در اختیار داشته با شکل امروزی آن نمی‌تواند یکی باشد. این سخن

می‌تواند در مورد آنچه یوحنا در اختیار داشته درست باشد و یا نشان از تحریف قرآن از سوی یوحنا تلقی شود؛ اما

چنان‌چه در راستای اثبات گردآوری تدریجی قرآن بیان شود سخنی بیهوده و بی اساس خواهد بود (Ibid, 113).

65. Ibid, 143.

66. Ibid, 149.

اندرو لوث<sup>۶۷</sup> در ۲۰۰۲م به ارتباط یوحنا با دربار بنی امیه به خوبی توجه کرده<sup>۶۸</sup> و به علاقه‌مندی بنی امیه به جبرگرایی پرداخته و قرابت میان تفکرات یوحنا با این نوع نگرش از جهان را برجسته نموده است.<sup>۶۹</sup> وی تصریح می‌کند که یوحنا تصویری نسبتاً صحیح از اسلام داشته است؛<sup>۷۰</sup> اما به این نکته که این تصویر چگونه و از چه راهی در ذهن یوحنا خلق شده، پرداخته است.

علی بن محمد عودة الغامدی (معاصر)، بر خلاف اسلام‌شناسان مسیحی یوحنا را آغازگر گفت‌وگو میان اسلام و مسیحیت نمی‌داند، بلکه سلسله‌جنبان عداوتی می‌شمرد که هدفش لکه دار نمودن چهره پیامبر(ص) و تاریخ مسلمین بوده است.<sup>۷۱</sup> وی آراء ساهاس را نقد و منصف بودن یوحنا در مواجهه با اسلام را مردود می‌داند.<sup>۷۲</sup> غامدی بی‌توجه به خاستگاه دانسته‌های یوحنا از اسلام و قرآن مطالب تفسیر مقاتل بن سلیمان (د. ۱۵۰هـ) درباره ازدواج پیامبر(ص) با زینب بنت جحش را برگرفته از نوشته‌های یوحنا دمشقی دانسته است.<sup>۷۳</sup>

میرصانعی با تکیه بر منابع کهن و پژوهش‌های معاصر به زندگی‌نامه، آثار و تأثیرات یوحنا دمشقی در تاریخ صدر اسلام پرداخته است. میرصانعی یوحنا را منصور بن سرجون معرفی کرده و وی را هم نام و نسب با جدش دانسته و یوحنا را این‌گونه معرفی کرده: منصور بن سرجون بن منصور بن سرجون؛<sup>۷۴</sup> درحالی که در منابع عربی و اسلامی کهن تنها از

67. Andrew Louth

68. Louth, 7.

69. Ibid, 82.

70. Ibid, 80.

۷۱. غامدی، ۱۷.

۷۲. همان، ۱۱۷.

۷۳. همان، ۹۹. در این باره، در همین مقاله، مطالبی خواهد آمد.

۷۴. میرصانعی، ۲۹۶.

سرجون بن منصور رومی یاد شده است<sup>۷۵</sup> و شماری از منابع نیز در کنار نام او فرزند وی موسوم به منصور را هم نام برده‌اند.<sup>۷۶</sup> منابع مسیحی فردی به نام منصور را یاد کرده‌اند که هنگام محاصره دمشق به دست خالد بن ولید کارگزار هراکلیتوس در آن شهر بوده و ابن بطریق (د. ۳۲۸هـ) از این کارگزار به نام منصور بن سرجون یاد کرده است.<sup>۷۷</sup>

میرصانعی به اشتباه، با استناد به عبارتی در الاغانی، یوحنّا را کاتب عبدالملک بن مروان دانسته است.<sup>۷۸</sup> ابن ندیم هم، منصور بن سرجون بن منصور را کاتب مروانیان دانسته است<sup>۷۹</sup> و حال آن که منابع اسلامی بالاتفاق آورده‌اند که هنگام نقل دیوان مالی از رومی به عربی سرجون مسئول دیوان بوده است<sup>۸۰</sup> و این نشان می‌دهد که یوحنّا یا همان منصور پسر سرجون، منصب کتابت در دربار نداشته و پدرش، سرجون بن منصور، مسئول دیوان خراج

---

۷۵. کهن‌ترین منابع مسیحی درباره شرح احوال سرجون و پسرش از منابع عربی اخذ شده‌اند (Sahas, 32)، اما در منابع عربی نامی از پدر بزرگ سرجون به میان نیامده است (بلاذری، فتوح البلدان، ۱۹۳؛ ابن عبدربه، ۲۵۲/۴؛ ۱۲۴/۵؛ جهشیاری، ۲۲؛ ابوهلال عسکری، ۲۵۶).

۷۶. ابن ندیم، ۳۰۳؛ مقریزی، ۲۶۵/۱.

۷۷. ابن بطریق، ۵/۲، ۱۳. نگارنده معتقد است سرجون بن منصور همان والی دمشق بوده که در جریان فتح به نفع مسلمانان دروازه دمشق را با اشاره اسقف شهر به روی ایشان باز نمود و یوحنّا فرزند همین سرجون بوده و آنچه ابن بطریق سده‌ها بعد آورده خالی از اشتباه نیست. منابع عربی سرجون بن منصور را کاتب و صاحب الامر معاویه خوانده‌اند که تا مرگ معاویه در این منصب باقی بوده است (خلیفه بن خیاط، ۱۶۴؛ مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۲۶۱). از پدر او یعنی منصور خبری در منابع یافت نمی‌شود و با آن که سرجون تا اوایل حکومت عبدالملک بن مروان در منصب خود باقی بوده لکن اخبار درباره این دو بسیار اندک است. به نظر می‌رسد حضور این دو نصرانی در دستگاه خلافت اسلامی مایه شرمساری مورخان مسلمان بوده و ترجیح داده‌اند کمتر از آنها سخن بگویند.

۷۸. اصفهانی، ۴۲۴/۸؛ عبارت اغانی این گونه است: «أن الأخطل قدم علی عبد الملک فتزل علی ابن سرجون کاتبه فقال عبد الملک: علی من نزلت؟...»، ضمیر متصل به کاتب می‌تواند به خود سرجون برگردد؛ چراکه او شناخته شده‌تر از پسرش بود، اما میرصانعی آن را به ابن سرجون یعنی یوحنّا برگردانده است (۳۰۲).

۷۹. ابن ندیم، ۳۰۳.

۸۰. خلیفه بن خیاط، ۱۶۳؛ بلاذری، فتوح البلدان، ۱۹۳؛ ابن عبدربه، ۲۵۲/۴؛ جهشیاری، ۳۰؛ صولی، ۱۹۳؛ گردیزی، ۱۱۵.

مروانیان بوده است. مسعودی (د. ۳۴۶هـ) یک‌بار ابن سرجون النصرانی و بار دیگر سرجون بن منصور نصرانی را کاتب عبدالملک خوانده است.<sup>۸۱</sup> پس با توجه به تصریح منابع پیش از مسعودی ذکر ابن سرجون سهوی از جانب مسعودی یا نسخه‌نویسان بوده و یا این‌که پسرش، منصور بن سرجون، در انجام امور مالی، پدر را یاری می‌رسانده است.

نصرالله، پژوهشگر معاصر عرب، به نقل از ابن طریق، دلیل کینه منصور بن سرجون از هرقل، امپراتور بیزانس، را افزایش خراج دمشق دانسته؛ زیرا هرقل او را مجبور به پرداخت صدهزار دینار بیش از میزان مقرر کرده بود؛<sup>۸۲</sup> اما ابن بطریق ماجرا را به گونه‌ای دیگر آورده است.<sup>۸۳</sup> و میرصانعی، دشمنی یوحنا با اسلام و رهیافت متفاوت او در برابر این دین را برخاسته از بدرفتاری‌های حاکمان اموی با او دانسته؛<sup>۸۴</sup> اما این دیدگاه نمی‌تواند درست باشد، زیرا او به عنوان یک مسیحی بزرگ شده در دربار امویان می‌دانست برای آنان (امویان و مروانیان) بقای در حکومت اهمیت دارد و نه قداست یا حقانیت اسلام و یا پیامبرش؛ بنابراین بعید است این ستیزه یوحنا صرفاً تشفی‌خواهانه و یا تلافی‌جویانه تلقی گردد.

### یوحنا دمشقی و اسلام

نخستین ردیه بر اسلام در رساله "بدعت‌ها" یوحنا دمشقی ظاهر شده است. آنان که درباره یوحنا دمشقی مطلبی نوشته‌اند، به آگاهی یوحنا از قرآن، حدیث و تاریخ مسلمانان اشاره کرده‌اند.<sup>۸۵</sup> به نظر می‌رسد چنان‌که نورمن دانیل نوشته، در جهان مسیحیت مطالب به سرعت از یک مؤلف به مؤلف دیگر سرایت کرده و یک پیوستگی در نحوه مواجهه با اسلام

۸۱. مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۲۶۹-۲۷۳.

۸۲. نصرالله، ۳۸.

۸۳. هرقل خراج سال‌هایی را از والی دمشق مطالبه می‌کرده که قسطنطین در محاصره ایرانیان بوده و والی دمشق مدعی بود که آن خراج را به ایران پرداخته است (نک. ابن بطریق، ۵/۲).

۸۴. میرصانعی، ۳۱۲-۳۱۵.

پدید آمده است؛<sup>۸۶</sup> بنابراین عجیب نیست که نوشته‌های یوحنا تبدیل به یک گفتمان شده باشد. در منابعی که تا به امروز درباره یوحنا نوشته شده به این نکته تصریح شده است.<sup>۸۷</sup> از اندک نوشته‌های بر جای مانده از یوحنا نیز آشکار می‌شود که وی منبعی درباره تاریخ صدر اسلام، یعنی سال‌های حضور پیامبر (ص) در مکه و مدینه، در اختیار داشته است. یکی از نویسندگان معاصر نوشته‌های یوحنا درباره اسلام را صرفاً دارای رنگ الهیاتی، و نه برخاسته از انگیزه‌های سیاسی، می‌داند.<sup>۸۸</sup>

یوحنا در رساله "درباره بدعت‌ها" از عرب جاهلی، پیامبر (ص)، قرآن، توحید، کعبه، حجر الاسود و تعدادی از سوره‌های قرآن سخن گفته است. در نوشته‌های وی نمی‌توان میان آیات قرآن و سایر منابع، تمایزی یافت. به دیگر سخن، او اشاره نمی‌کند که کدام مطلب از قرآن و کدام از شنیده‌های اوست. از آن‌جا که پدرش سالیانی دراز، در دربار بنی امیه مهم‌ترین منصب اداری را در اختیار داشته و منابع تاریخی به انس و علاقه معاویه و به‌ویژه یزید بن معاویه به وی (سرجون) تصریح کرده‌اند، احتمال می‌رود آن‌چه در رساله یوحنا بازتاب یافته، از زبان معاویه و بنی امیه شنیده باشد؛ هرچند بسیاری از این مطالب در منابع معتبر و کهن مسلمانان نیز آمده، منابعی که غالباً از نیمه‌های سده دوم هجری به بعد در مجامع حدیثی و کتب تاریخی موجود جمع و تدوین شده‌اند.<sup>۸۹</sup>

### بنی امیه و تاریخ اسلام

معاویه به شدت فضای اجتماعی و فرهنگی شامات را مهار می‌کرد و حتی به اصحاب پیامبر (ص) اجازه حضور تبلیغی در دمشق نمی‌داده است. او پیش از رسیدن به خلافت و

86. Daniel, N., 11.

87. Janosik, 21.

88. Ibid, 60.

۸۹. احمد بن حنبل، ۱۵۳/۶؛ بخاری، الصحيح، ۳/۱، ۲۰۲/۲؛ مسلم نیشابوری، ۹۷/۱؛ ابن سعد، ۱۹۵/۱؛ ابن اسحاق، ۱۰۱/۲؛ طبری، جامع البیان؛ سمرقندی، ۵۷۳/۳؛ حلبی، ۴۰۶/۱.

پس از آن، به کسی اجازه تفسیر قرآن در دمشق و شهرهای تحت حکومت خویش نمی‌داد، مگر به گونه‌ای که خود می‌پسندید.<sup>۹۰</sup> در منابع تاریخی آمده که اهل شام از اوضاع مکه و مدینه روزگار پیامبر(ص)، چنان بی‌خبر بوده‌اند که معاویه در نظر آنان تنها خویشاوند پیامبر(ص) به شمار می‌رفته<sup>۹۱</sup> و سرسپردگی آنان به وی چندان بوده که امام علی(ع) آرزو می‌کرد ده تن از کوفیان بدهد و یک تن شامی در سپاه خویش داشته باشد.<sup>۹۲</sup>

معاویه و پدرش ابو سفیان تا فتح مکه در صف دشمنان اسلام بودند و در این سال ناگزیر به تسلیم و کتمان دشمنی خود شدند؛<sup>۹۳</sup> اما این دشمنی پایان نیافت و به گفته ابن بکّار معاویه در صدد محو نام رسول خدا(ص) بوده است.<sup>۹۴</sup> علی(ع) درباره خطر بنی امیه حکومت معاویه فرمود: سوگند به خدا، بنی امیه چنان به ستمگری و حکومت ادامه دهند که حرامی باقی نخواهد ماند جز آن که حلال شمارند، و پیمانی نمی‌ماند جز آن‌که آن را

۹۰. سلیم بن قیس، ۳۱۵؛ اخبار الدولة العباسية، ۴۶. معاویه از نقل حدیث پیامبر(ص) نیز جلوگیری می‌کرد (ابن عساکر، ۱۶۷/۵۹).

۹۱. مسعودی، مروج الذهب، ۳۳/۳.

۹۲. «لوددت ولله ان معاوية صارفتي بكم صرف الدينار بالدرهم فاخذ مني عشرة منكم و اعطاني رجلا منهم»، (نهج البلاغة، ۱۸۸/۱، خطبه ۹۷).

۹۳. ابن عساکر(د. ۵۷۱هـ) آورده است: «كان مروان على المدينة فأمر الناس أن يُبايعوا ليزيد، و أرسل إلى سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أهل الشام يدعوه إلى البيعة، قال: فخرج رجل أشعث أغبر رث الهيئة فقال: يا مُرّني مروان أن أبايع لِقَوْمِ ضَرَبْتُهُمْ بِسَيْفِي حَتَّى أَسْلَمُوا، و اللّٰه ما أسلموا، و لكن استسلموا فقال أهل الشام: مَجْنُونٌ» (ابن عساکر، ۱۸۹/۲۱)؛ نیز در نامه قیس بن سعد بن عباده به معاویه آمده است: «أما بعد فإتّما أنت وئنّ من أوثان مكة دخلت في الاسلام كارهاً و خَرَجَتْ مِنْهَا طائِعاً» (يعقوبي، ۱۸۶/۲؛ اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ۴۳؛ ابن عساکر، ۳۹۹/۴۹). چنانچه این گزارش‌ها را در کنار این سخن امام علی(ع) قرار دهیم که گفت: «فوالذي فلّق الحَبّة و برّ النّسمة ما اسلموا ولكن استسلموا و اسروا الكفر فلّمّا وجدوا اعوانا عليه اظهروه» (نهج البلاغة، ۱۶/۳، نامه ۱۶)، آن گاه در خواهیم یافت مسئله استسلام بنی امیه به‌ویژه ابوسفیان و معاویه شهرت داشته است.

۹۴. زبیر بن بکّار، ۵۷۷.

بشکنند و هیچ خیمه و خانه‌ای از ستمکاری آنان مصون نخواهد ماند.<sup>۹۵</sup> سرجون و یوحنّا مسیحیانی متعصب بودند و در درباری پرورش یافتند که یزید پیروزمندانه اسرای کربلا را به دربار خویش آورد و از نمایندگان دولت‌ها و ادیان مختلف هم برای دیدن این صحنه دعوت نمود و اشعاری در مذمت حسین (ع) خواند و چون یحیی بن حکم بن مروان ابیاتی در اعتراض بر این کار یزید سرود، او را امر به سکوت کرد.<sup>۹۶</sup>

### محورهای اساسی خرده‌گیری‌های یوحنای دمشقی

بیشترین حملات یوحنّا بر ضدّ اسلام پیرامون این چند مسئله بوده است:

۱. ماهیت وحی و چگونگی نزول آن بر پیامبر (ص)<sup>۹۷</sup>. ۲. قداست کعبه و حجر الاسود<sup>۹۸</sup>. ۳. پیامبر (ص) و مسئله زنان. ۴. ناقه صالح (ع) و سرنوشت آن<sup>۹۹</sup>.

### ماهیت وحی و چگونگی نزول آن بر پیامبر (ص)

یوحنای دمشقی و پس از او بسیاری از آباء کلیسا و سپس شرق‌شناسان درباره ماهیت وحی بحث کرده و اصالت الهی آن را زیر سؤال برده‌اند و در انتقادات خویش بر اسلام به این مطالب پرداخته‌اند:

---

۹۵. سید رضی، نهج البلاغه، ۱/ ۱۹۰، خطبه ۹۸: «والله لا یزالون حتی لا یدعوالله مُحَرِّمًا إِلَّا اسْتَحَلُّوهُ وَلَا عَقْدًا إِلَّا حَلَّوهُ حَتَّى لَا یَبْقَى بَیْتُ مَدْرٍ وَلَا وَبَرٍ إِلَّا دَخَلَهُ ظَلْمُهُمْ».

۹۶. طبری، تاریخ الامم، ۴/ ۳۵۳؛ سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ۱۱۲؛ ابن نما الحلّی، مشیر الاحزان، ۸۳؛ نقل کرده‌اند که «یک روحانی مسیحی حاضر در مجلس بر این رفتار یزید با خویشان پیامبر (ص) اعتراض کرد، یزید فرمان به کشتن او داد». نابودی بسیاری از منابع کهن موجب شده تا پیشینه برخی گزارش‌ها با گسست روبه‌رو شود. بنابراین ذکر مؤید از منابع سده هفتم برای حادثه سده اول هجری چندان غریب نیست.

۹۷. برای نمونه ببینید: وات، ۷۵-۱۰۵.

98. Chase, 156.

99. Chase, 158-159.

۱. وحی اسلامی چیزی جز رویای پیامبر نبوده.<sup>۱۰۰</sup> ۲. وحی اسلامی ساخته خیالات و اوهام او بوده است. ۳. محتوای وحی اسلامی چیزی جز آموخته‌های پیامبر از مسیحیان نبوده است.<sup>۱۰۱</sup> ۴. همسر پیامبر او را به ادعای نبوت تشویق کرده است. ۵. وحی اسلامی القاءات شیطان به پیامبر است. ۶. پیامبر صرع و اغمای خویش را به عنوان حالات نزول وحی معرفی می‌کرده است.<sup>۱۰۲</sup>

منابع حدیثی اسلام نیز درباره وحی مطالب مشابهی ارائه می‌کنند. از مجموع احادیث مندرج در صحیح بخاری، صحیح مسلم، مسند احمد بن حنبل، تفسیر طبری، تفسیر قرطبی، تفسیر ابن کثیر، تفسیر سیوطی، سیره ابن هشام و تاریخ طبری مطالب زیر درباره وحی به دست می‌آید:<sup>۱۰۳</sup>

۱. آغاز وحی نه در بیداری بلکه در خواب بوده. ۲. وحی در بیداری نیز با ترس و وحشت و حالات عجیب، مانند خُرْخُر و اغماء همراه بوده. ۳. پیامبر(ص) در آغاز گمان داشت که خیالات است. ۴. گاه فکر می‌کرد آنچه دریافت می‌کند شعر است. ۵. پیامبر(ص) می‌ترسید مبادا مجنون شده باشد. ۶. از شدت ترس می‌خواست خود را حلق آویز کند یا از بلندی فرو اندازد. ۷. فکر می‌کرد این شیطان است که به او القاء می‌کند. ۸. در همه این احوالات خدیجه، همسرش، وی را دلداری و به پیامبری‌اش اطمینان می‌داده. ۹. ورقة بن نوفل تازه مسیحی، به او اطمینان می‌داد که این حالات دلالت بر نبوت دارد. ۱۰.

---

100. Chase, 155.

101. Ibid, 153.

۱۰۲. نک. صمیمی، فصول چهارم تا هشتم.

۱۰۳. منابع اولیه روایات مربوط به آغاز و کیفیت وحی عموماً کسانی‌اند که سال‌ها پس از آغاز وحی به دنیا آمده‌اند و چون خود شاهد آن نبوده‌اند بنابراین از درجه اعتبار ساقط‌اند (برای مطالعه در این زمینه نک. عسکری، احادیث ام المومنین عائشة، ۲/ ۲۴۷-۲۵۴؛ عاملی، ۲/ ۲۸۵-۳۱۵).



پیامبر می‌ترسید مبادا کاهن شده باشد.<sup>۱۰۴</sup> ۱۱. حالاتی که هنگام نزول وحی در او مشاهده می‌شد شبیه حالاتی بود که پیش از بعثت در بیماری بر او عارض می‌شد.<sup>۱۰۵</sup> شایان ذکر است که این گزارش‌ها عموماً مغایر با آیات قرآن است؛ اما مسلمانان بی‌توجه به ناسازگاری‌های میان قرآن و سیره منقول از پیشینیان هم‌چنان بدان‌ها احترام می‌گذارند.

### قداست کعبه و حجر الاسود

یوحنای دمشقی در دفاع از مسیحیت و ردّ اتهام شرک و بت‌پرستی از ایشان، مطالب سخیفی درباره مقدسات اسلامی و اماکن متبرکه مسلمانان مطرح ساخته که ساحت علم و پژوهش نقل آن را بر نمی‌تابد.<sup>۱۰۶</sup>

برخی از آنچه یوحنّا در رساله "درباره بدعت‌ها"، راجع به قداست کعبه آورده در منابع اسلامی یافت نمی‌شود. می‌توان گفت وی تاریخ جاهلیت را از تاریخ دوره اسلامی تمییز نداده است. داستان اساف و نائله،<sup>۱۰۷</sup> دو بت مورد پرستش قریش، و نیز غَبْغَب، بت دیگری که در مقابل حجر الاسود قرار داشت<sup>۱۰۸</sup> و پیش پای این بت قربانی انجام می‌شد در رساله

---

۱۰۴. احمد بن حنبل، ۱۵۳/۶؛ بخاری، الصحيح، ۳/۱، ۲۰۲/۲؛ مسلم نیشابوری، ۹۷/۱؛ ابن سعد، ۱۹۵/۱؛ ابن اسحاق، ۱۰۱/۲؛ طبری، جامع البیان، ۳۰۸/۳؛ سمرقندی، ۵۷۳/۳؛ حلبی، ۴۰۶/۱.  
۱۰۵. حلبی، همانجا. در برخی گزارش‌ها نیز آمده که پیامبر(ص) مسحور شده است تا آن‌جا که گمان می‌کرد کاری انجام داده در حالی که انجام نداده بود (قاضی عیاض، ۱۸۰/۲).

106. Chase, 153.

۱۰۷. اساف و نائله مرد و زنی بوده‌اند که در خانه کعبه مرتکب گناه شده و با عذاب الهی سنگ شدند. بدن سنگ شده آن دو برای عبرت دیگران نخست در مسجد الحرام و سپس به دست قریش در مسعی قرار داده شد؛ اما با گذشت زمان این دو سنگ انسان‌نما بت‌هایی برای پرستش شدند (ابن اسحاق، ۳/۱؛ ابن حبیب بغدادی، کتاب المُحْتَبَر، ۳۱۱؛ همو، کتاب المُتَمَقِّق، ۲۸۲).

۱۰۸. غَبْغَب بتی به شکل انسان بود که در مقابل رکن اسود و یا حجر الاسود قرار داشت و پیش پای او قربانی انجام می‌شد (ابن هشام، ۵۵/۱؛ خلیل بن احمد، ۳۵۰/۴).

یوحنا با حجر الاسود و هاجر و ابراهیم پیوند یافته و حال آن که در تاریخ عرب جاهلی چنین مطلبی دیده نمی شود. دور از انتظار نیست که اخبار رسوم جاهلی و پرستش بت ها از جانب بنی امیه به یوحنا رسیده باشد. بنی امیه و پیش تر بنی عبدشمس نماینده رسوم جاهلی عرب در پرستش بت ها بوده اند و دفاع از دین جاهلی، با محوریت آنان در تمام بیست سال دعوت پیامبر (ص)، تداوم داشت.<sup>۱۰۹</sup> آیات پرشماری از قرآن کریم به پاسداشت مشرکین مگه نسبت به بت هایشان اشاره دارد؛ بنابراین احتمال می رود این اخبار از طریق معاویه و خاندانش نه تنها به یوحنا رسیده که به منابع اصلی اسلامی، مانند ابن اسحاق، ابن هشام، طبری، ابن حبیب، خلیل بن احمد، یعقوبی و بلاذری هم راه یافته باشد.<sup>۱۱۰</sup>

فروکاستن از شأن کعبه در نوشته یوحنا، هم زمان با حمله سپاه بنی امیه و بنی مروان به مکه و تخریب بخش هایی از کعبه بوده است. بنی امیه و بنی مروان نمی توانستند به آسانی از پیامدها و فشار افکار عمومی رهایی یابند.<sup>۱۱۱</sup> بر این اساس، اخباری در بزرگداشت بیت المقدس و برتر جلوه دادن آن در برابر مسجد الحرام و کعبه، بر ساخته شد. حتی عبدالملک بن مروان، مردم را با تکیه بر این اخبار به برگزاری حج در بیت المقدس و قبه الصخره تشویق می نمود.<sup>۱۱۲</sup>

نزد مروانیان فروکاستن از شأن کعبه به امری عادی بدل گشته بود. خالد بن عبدالله

---

۱۰۹. از بنی عبدشمس در اجتماع دارالندوه سه تن حضور داشتند عتبه و شیبه پسران ربیعه و ابوسفیان و در جنگ های متعدد که کفار برضد پیامبر (ص) براه انداختند ابوسفیان از ارکان اصلی بوده است (یعقوبی، ۴۷/۲؛ طبری، ۹۸/۲). ابوسفیان با به همراه آوردن بت هبل در جنگ احد و گفتن جمله معروف "اعل هبل" و افتخار به دیگر بت ها، پایبندی خویش به سنت های جاهلی را نشان داد (بلاذری، انساب الاشراف، ۳۲۷/۱، ۳۴۴). ابوسفیان در آغاز خلافت عثمان منکر قیامت و حساب روز حشر شده بود (اخبار الدولة العباسیة، ۴۸؛ طبری، ۱۸۵/۸).

۱۱۰. نک. حواشی، ۱۰۸-۱۱۰.

۱۱۱. چه آنان که کعبه را زیر حملات منجنیق بردند و چه آنان که می بایست برای ترمیم کعبه بخش های آسیب دیده را فرو بریزند همگی از این کار وحشت داشتند و هر آینه انتظار نزول عذاب الهی را می کشیدند (ابن ابی شیبه کوفی، ۳۳۵/۴؛ یعقوبی، ۲۲۶/۲).

۱۱۲. یعقوبی، ۲۶۱/۲.

قسرى، كارگزار مروانيان، كه والى عراق بود بر منبر مى‌گفت اگر خليفه امر كند يكايك سنگ‌هاى كعبه را بر كنده و به دمشق خواهم فرستاد.<sup>۱۱۳</sup> افزون بر اين گفته‌اند خليفه مروانى قصد داشت گنبدى مُشرف بر مسجدالحرام بنا كند تا بر آن باده نوشى كند. در تجديد بناى كعبه پس از شكست ابن زبير، معماران و كارگرانى از ايران و روم با ساز و آواز مشغول كار مى‌شدند.<sup>۱۱۴</sup> والى كوفه آب زمزم را به آب ام الخنابس و ام جعلان تشبيه مى‌نمود.<sup>۱۱۵</sup> چنين رويكردى نسبت به كعبه، كه از سوي بنى اميه و مروانيان وجود داشت، موجب جرأت يافتن مخالفان اسلام مى‌شده است.

### پيامبر(ص) و زنان

يوحناى دمشقى از نخستين مسيحيانى است كه در موضوع زنان و ازدواج‌هاى پيامبر(ص) سخن گفته و نوشته است كه پيامبر(ص) به يكي از يارانش پيشنهاد كرد كه همسرش را طلاق دهد تا بتواند با او ازدواج كند.<sup>۱۱۶</sup> ساهاس از بررسى اين ادعا و مقايسه آن با آيات روشن قرآن چشم پوشيده و تلويحا آن را پذيرفته؛<sup>۱۱۷</sup> درخور ذكر است كه آنچه يوحنا و برخى از غربيان درباره ازدواج او با زينب بنت جحش گفته‌اند؛<sup>۱۱۸</sup> در برخى از منابع اسلامى نيز مطرح شده است. مقاتل بن سليمان در تفسيرش آورده كه پيامبر(ص) به خانه زيد رفت

۱۱۳. ابوالفرج اصفهاني، ۲۸۲/۲۲. خالد بن عبدالله قسرى والى كوفه از مادري نصرانى زاده شد و در کنار جامع كوفه كنيسه‌اى براى مادرش بنا نمود تا اهل كنيسه هم‌زمان با اذان ناقوس خود را به صدا در آورند (بلاذرى، انساب الاشراف، ۶۳/۹).

۱۱۴. ابوهلال عسكرى، ۳۴۹.

۱۱۵. بلاذرى، همانجا.

116. Chase, 157; Sahas, 91.

117. Sahas, 91.

۱۱۸. كلينى، ۵۵۶/۵؛ حلبى، ۳۸۳/۳؛ ابن سعد، ۱/ ۳۷۴، ۱۹۵/۸-۱۹۲؛ ابن ماجه، ۶۱۲/۱؛ ترمذى، ۲۸۴/۵، همو، ۶۱۱/۵؛ سيوطى، ۲۰۱/۵. افزون بر اينها در منابع متقدم فارسى، مانند مقالات ژندهپيل، تأليف سديدالدين محمد غزنوى (سده ششم هجرى) از اين غريزه به عنوان نعمتى مطلوب و كرامت سخن رفته (غزنوى، ۲۰۲-۲۰۴).

و زینب همسر زید را با لباس خانه دید، چون زنی خوب روی و سپیدفام و از بهترین های قریش بود، در دل پیامبر (ص) نشست. پیامبر (ص) دلش می خواست زید زینب را طلاق گوید تا با او ازدواج کند، اما این خواسته را پنهان می کرد؛<sup>۱۱۹</sup> یوحنا به دلیل عدم تسلط بر قرآن ماجرای این ازدواج را که در سوره احزاب آمده با بحث طلاق سه باره همسر و حرمت رجوع مگر با محلل پیوند داده و مطالبی آورده که در خور تأمل است<sup>۱۲۰</sup> و بعضا به نقد کشیده شده است.<sup>۱۲۱</sup>

برخی از آنچه یوحنا و مسیحیان درباره میل جنسی پیامبر (ص) و علاقه اش به زنان گفته اند در منابع حدیثی و تاریخی مسلمانان نیز آمده است.<sup>۱۲۲</sup> این منابع، چنان که ملاحظه می شود، گرچه از زمره آثار معتبر به شمار می آیند، اما یکسره در سده سوم و پس از آن جمع و تدوین شده و باید مندرجات آنها بر مبنای قواعد علم روایت و درایت و روش های نوین تحقیق با دقت نقد و بررسی شوند.

### داستان ناقه صالح (ع)

افزون بر مطالبی که پیشتر درباره اطلاعات نادرست یوحنا از ناقه صالح (ع) گفته شد باید اشاره نمود وی بر رغم ادعای مسیحیان و حتی پژوهشگران معاصر مبنی بر جایگاه بلند او در الهیات مسیحی با مطرح ساختن پرسش هایی بسیار ساده لوحانه درباره ناقه، پذیرش قضاوت محققان درباره او را دشوار می کند؛ نمونه آن که وی از مسلمانان می پرسد که ناقه ادعایی شما از که زاده شد؟ بعد از کشته شدن کجا رفته است؟ آیا به بهشت رفته و نهر شیر در بهشت از شیر این ناقه است؟ اگر در بهشت باشد پس ناگزیر از آب های بهشت خواهد

۱۱۹. مقاتل بن سلیمان، ۴۷/۳.

120. Chase, 157.

۱۲۱. غامدی، ۴.

۱۲۲.

خورد و شما (مسلمانان) را در بهشت با کمبود آب مواجه خواهد کرد! آن‌گاه ناگزیر از نوشیدن از شراب بهشت خواهید شد! شراب هم مست می‌کند و خواب پس از مستی ملال‌آور است و شما را از لذایذ بهشت باز خواهد داشت!<sup>۱۲۳</sup>

یوحنّا پرسش‌هایی مطرح ساخته که می‌توان آنها را درباره معجزات تمام پیامبرانی که وی ادعای پیروی از آنان را دارد نیز مطرح ساخت. این کوتاه‌نظری‌ها جایگاه وی را به‌عنوان فردی متأله و یا مطلع از قرآن دست‌خوش تردید می‌سازد.

### تحلیل و بحث

یوحنای دمشقی در دوره‌ای می‌زیسته که منابع مکتوب درباره تاریخ اسلام وجود نداشته. اوضاع سرزمین‌های اسلامی به‌ویژه شامات در مهار کامل بنی‌امیه بوده و پیش از تسلط آنان نیز سیاست‌هایی از سوی خلفا اعمال شده بوده که محدودیت‌هایی در کتابت حدیث پدید آورده بود.<sup>۱۲۴</sup> گرچه نقل شفاهی سیره و موضوعات دیگر وجود داشته، اما نگارش رسمی متداول نبود؛<sup>۱۲۵</sup> از این رو، با مرگ نسل‌های اولیه صحابه، بخش‌هایی از سیره که می‌توانست با بیان شاهدان اصلی بازگو شود، از بین رفت.

معاویه دستور داده بود تا در فضایل خلفای سه‌گانه هرچه حدیث وجود دارد، گرد

---

123. Chase, 159.

۱۲۴. صنعانی، ۲۵۸/۱۱؛ ابن سعد، ۱۸۸/۵؛ ابن شیبّه نمیری، ۸۰۰/۳؛ ابن عبدالبر، ۹۱؛ ذهبی، تذکره الحفاظ، ۵/۱؛ برای مطالعه بیشتر نک. جلالی، ۲۶۱-۴۲۱؛ شهرستانی، منع تدوین الحدیث.

۱۲۵. مجموع گزاره‌های تاریخی نشان می‌دهد که منع کتابت، به دستور خلیفه اول و دوم بوده است (نک. شهرستانی، سراسر کتاب منع تدوین الحدیث). اما در توجیه این منع کلمات محدثان و مورخان مختلف است؛ برای نمونه، ذهبی درباره مرسله ابن ابی‌ملیکه که می‌گوید ابوبکر مردم را از نقل سخن پیامبر بازداشت، نوشته است: «مراد الصدیق الثبت فی الاخبار و التحرّی لا سدّ باب الروایة»، (تذکره الحفاظ، ۳/۱)؛ ابن کثیر نیز در توجیه ممانعت عمر بن خطاب از نقل حدیث پیامبر نوشته است: «وهذا محمول من عمر علی انه خشی من الاحادیث التي قد تضعها الناس علی غیر مواضعها» (ابن کثیر، ۱۱۵/۸). طرفه آن که ابن کثیر درباره این رفتار عمر می‌گوید: «وهذا معروف عن عمر رضی الله عنه» (همانجا).

آوری شود<sup>۱۲۶</sup> و برای راویان حدیث جایزه قرار داده بود؛ از این رو، عده‌ای به طمع جایزه، حدیث جعل می‌کردند که موجب جعل حدیث در دیگر موضوعات نیز رایج شد.<sup>۱۲۷</sup> گروهی معروف به زنادقه در صدر اسلام برای مقابله با اسلام ترجیح دادند از درون اسلام به مقابله با آن برخیزند. آنان با تظاهر به اسلام و در مقام راویان مطالبی جعل نمودند که به طور ضمنی تکذیب و تخریب اسلام را در پی داشت.<sup>۱۲۸</sup> برخی نویسندگان در نقد یوحنای دمشقی دوره حیات وی را از نظر دور داشته‌اند. یوحنای در دوره‌ای به نگارش درباره مسلمانان پرداخت که هیچ‌یک از مجموعه‌های روایی و یا کتاب‌های تاریخی و یا منابع تفسیری تدوین نشده بود و منابع وی همگی شفاهی بوده و او از شنیده‌ها و دیده‌های خویش در نقد اسلام و مسلمین بهره گرفته است.<sup>۱۲۹</sup> وی دقیقاً در دوره‌ای زندگی می‌کرد که از یک سو بازار جعل حدیث پر رونق بوده<sup>۱۳۰</sup> و از سوی دیگر، دیدگاه معاویه در جبرگرایی و تشویق تفکرات مرجئه<sup>۱۳۱</sup> و فروکاستن از شأن و منزلت

۱۲۶. ابن ابی الحدید، ۴۵/۱۱.

۱۲۷. این معنا از نامه عمر بن عبدالعزیز به ابوبکر بن حزم، قاضی مدینه، مستفاد می‌شود: «انظر ماکان حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم فاکتبه فانی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء» (بخاری، ۳۳/۱) و شولر نیز نوشته است: «هنگام خلافت عمر بن عبدالعزیز وضعیت به شکل بنیادینی تغییر کرده بود: هیچ‌یک از صحابه پیامبر(ص) که بتوانند احادیثی را نشر دهند که مایه سرافکنندگی خاندان حاکم اموی باشد، زنده نبودند یا شمار آنها بسیار اندک بود» (ص ۲۰۹).

۱۲۸. ابن عدی، ۲۶۰/۲؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۶۴۴/۲. برای مطالعه بیشتر نک. دهقان، بمانعلی، ۲۵۱-۲۷۶.

۱۲۹. درباره عدم تدوین کتاب‌های حدیث در سده نخست هجری نک. سپهری، محمد، «تدوین حدیث در عصر امویان»، دوفصلنامه پژوهش دینی، زمستان ۱۳۸۲، شماره ۶، ۱۰-۲۶.

۱۳۰. درباره جعل حدیث نک. بستانی، ۱۸۶-۱۹۷؛ مولوی، ۲۸-۵.

۱۳۱. معاویه برای تثبیت خلافت یزید، می‌گفت: «إن أمر یزید قد کان قضاء من القضاء، و لیس للعباد خیرة من أمرهم» (ابن قتیبۀ دینوری، ۱/ ۲۱۰)، تحمیل خواسته‌ها به این شیوه موجب تقویت اندیشه‌های جبرگرایانه می‌شده است (ابن ابی الحدید، ۳۴۰/۱).

پیامبر (ص)<sup>۱۳۲</sup> زمینه را برای ارایه تصویری مخدوش و نامقدس از ایشان فراهم می‌آورد. نویسندگانی که از یوحناى دمشقى سخن گفته‌اند و وی را ستیزه‌جو نسبت به اسلام معرفی کرده‌اند به این نکته توجه نداشته‌اند که او در دربار کسانى پرورش یافته بوده است<sup>۱۳۳</sup> که کمر همّت به نابودى شخصیت پیامبر (ص) بسته بودند.

یوحناى دمشقى هم‌نشین خلیفه‌ای بود که در باب وحی می‌گفت:

لَعِبَتِ هَاشِمٌ بِالْمَلِكِ فَلَا خَبْرَ جَاءَ وَلَا وَحْيٌ نَزَلَ<sup>۱۳۴</sup>

۱۳۲. جاحظ درباره حکومت معاویه نوشته است: «استوی معاویة علی الملک، و استبد علی بقیة الشوری، و علی جماعه المسلمین من الانصار و المهاجرین، فی العام الذی سَمَوْه عام الجماعة، و ما کان عام جماعه، بل کان عام فرقة و قهر و جبریة و غلبه، و العالم الذی تحوّلت فی الامامة ثلکاً کسروياً، و الخلافة غصبا قیصریاً، و لم یعد ذلك أجمع الضلال و الفسق، ثم ما زالت معاصیه من جنس ما حکینا و علی منازل ما ربّنا، حتی ردّ قضیة رسول الله صلی الله علیه و سلم ردّاً مکشوفاً، و جحد حکمه جحداً ظاهراً، فی وُلد الفراش و ما یجب للعاهر، مع اجتماع الأمة أنّ سُمیة لم تكن لأبی سفیان فراشا، و أنّه انما کان بها عاهراً، فخرّج بذلك من حکم الفجار الی حکم الکفار» (همو، ۹/۲). ابن فقیه همدانی نیز در این باره نوشته است: «أول شهود ردّ شهادتکم حکم رسول الله (صلی الله علیه و سلم)، ثم أخذوا علی شهادتکم الجعالة و الرشی... المنذر بن الزبیر و أبو مریم السلولی و غیرهما شهدوا أنّ أبا سفیان أقرّ عندهم أنّه فجر بأمّ زیاد، و زعم أبو مریم أنّه هو کان القواد الذی جاء بسمية الی أبی سفیان. فردّ معاویة بشهادة هؤلاء حکم رسول الله (صلی الله علیه و سلم) (الولد للفراش و للعاهر الحجر). فجعل الحجر للفراش و للعاهر الولد (ابن الفقیه، ۲۴۳)».

۱۳۳. یوحنا در میان مسیحیان به مدافع شمایل پرستی و یا تعظیم شمایل معروف است و نوشته‌های او از معروف‌ترین نوشته‌های ضد آیکونوکلاستیک به شمار می‌رود (Janosik, 36). وی به تعظیم و تکریم شمایل (اصنام در تعبیر عربی) اعتقاد داشت و طرفه آن که معاویه پس از فتح صقلیه، یعنی سیسیل امروزی شمایل موجود در معابد و کلیساهای آن‌جا را به بصره انتقال داد تا به هند برده شود و در آن‌جا به قیمت مناسب به فروش رسد (بلاذری، فتوح البلدان، ۲۳۳)، این کار نارضائی مردم را نیز به دنبال داشت (نویری، ۳۵۳/۲۴)؛ این هم‌سوئی یوحنا و معاویه در حفظ شمایل قابل توجه است. پرسشی در این‌جا مطرح می‌شود که شمایل قدیسان مسیحی در هند به چه کار می‌آمد؟ آیا مسیحیان هند آن را می‌خریدند و یا بت‌پرستان؟ البته ابوریحان بیرونی نوشته است که معاویه آن را به پادشاهان هند می‌فروخته است (بیرونی، ۸۷).

۱۳۴. (بنی) هاشم پادشاهی را بازیچه ساخته‌اند؛ چراکه نه خبری و نه وحی از آسمان آمده (طبری، تاریخ، ۱۸۸/۸). آن‌چه طبری آورده بخشی از منشور است که المعتضد بالله عباسی آن را از لعن نامه مأمون عباسی علیه

سahas و دیگران مدعی آگاهی یوحنا از مطالب قرآن بوده‌اند، اما مدعیات یوحنا نشان می‌دهد وی (مثلا در مورد ازدواج پیامبر(ص) با زینب) دسترسی کامل به آیات قرآن که آشکارا کیفیت و چرایی این ازدواج را تبیین نموده، نداشته و یا از آن تغافل کرده. او مطالبی آورده که هم‌سو با تهمت‌های منافقین بوده است.<sup>۱۳۵</sup> یوحنا مدعی شده که پیامبر(ص) از زید بن حارثه خواسته که همسرش زینب را طلاق دهد، در حالی که آیات قرآن خلاف این ادعا را مطرح می‌کند.<sup>۱۳۶</sup> این نوع گزارش‌ها از تاریخ اسلام و دیگر موارد مذکور در مقاله نشان می‌دهد یوحنا به نقل مطالب منفی و ستیزه‌جویانه تمایل بیشتری داشته، نگاهی که به نسل‌های بعدی ردیه‌نویسان منتقل شده است.

#### نتیجه

یوحنا ی دمشقی در عصری و در دربار حاکمانی از امویان و مروانیان پرورش یافت که دسترسی به حقیقت اسلام دشوار بود. او گرچه متعصبانه نوشته و برخی مطالب نادرست عرضه کرده، اما غالباً مأخوذ از منابعی (اخباری شفاهی) بوده که در اختیار داشته؛ بنابراین

---

معاویه استخراج نمود تا آن را برای عموم مردم بخوانند. عبیدالله بن سلیمان، وزیر معتضد، که کاتب این منشور بود، خود از یوسف بن یعقوب قاضی درخواست نمود تا معتضد را از این کار منصرف نماید. عامه مردم، به‌ویژه در شامات، هم‌چنان به بنی امیه ادرات داشتند و بیم ناآرامی اجتماعی می‌رفت و از دیگر سو آل ابی طالب از انتشار این منشور شادمان می‌شدند و این بر خلاف مصالح عباسیان بود؛ از این رو از انتشار عمومی آن جلوگیری به عمل آمد. ابن کثیر دمشقی در واکنش به شعر یاد شده نوشته است: «فهذا ان قاله یزید بن معاویه فلعنة الله علیه و لعنة اللاعنین و ان لم یکن قاله فلعنة الله علی من وضعه علیه لیشنع به علیه...» (ابن کثیر، ۲۴۶/۸)، این نشان می‌دهد حتی ابن کثیر که پیوسته مدافع بنی امیه بوده نتوانسته اصل خبر را انکار نماید، چنان که در دیگر موارد چنین شیوه‌ای داشته است (نک. معلمی، ۷۱).

۱۳۵. اساساً آن چه یوحنا در این باره گفته همان چیزی است که به عنوان کلمات ناشایست از منافقین انتظار می‌رفته و پیامبر(ص) پیوسته از آن بیم داشت. درباره خوف از منافقان نک. شیخ صدوق، الامالی، ۱۵۳؛ همو، عیون اخبار الرضا(ع)، ۱۷۲/۲.

۱۳۶. «واذ تقول للذی انعم الله علیه و انعمت علیه امسک علیک زوجک و اتق الله...» (الاحزاب، ۳۷).



بخشى از خاستگاه نگاه منفى یوحنا و مسیحیان را باید در منابع اطلاعات او جست؛ و رویکرد متفاوت یوحنا در قبال اسلام را \_ صرف نظر از منابع مخدوش و تأثیرات فضای سیاسى اجتماعى حاکم بر روزگار و سرزمینى که او در آن می‌زیست\_ در پرتو آیه «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ»<sup>۱۳۷</sup> تبیین کرد.

### کتابشناسى

ابن أبى الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقیق محمد أبو الفضل أبراهیم، بیروت، دارالکتب العربیة، ۱۹۵۹م.  
ابن أبى شیبة، عبدالله بن محمد، المصنف، تحقیق سعید اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹هـ.  
ابن اسحاق، محمد بن اسحاق، السیرة، تحقیق محمد حمیدالله، بی جا، معهد الدراسات و الابحاث للتعریف.

ابن بطریق، سعید، کتاب التاریخ المجمع على التحقيق والتصديق، بیروت، ۱۹۰۵م.  
ابن حبیب بغدادی، کتاب المحبر، حیدرآباد دکن، مکتبة الدائرة المعارف العثمانية، ۱۳۶۱هـ.  
همو، المنمق فی اخبار قریش، تحقیق خورشید احمد فاروق، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵هـ.  
ابن سعد، الطبقات الكبرى (الطبعة الخامسة)، تحقیق محمد بن صامل السلمی، طائف، مکتبة الصدیق، ۱۴۱۴هـ.

ابن شبة، أبو زید عمر النمیری، تاریخ المدینة المنورة، تحقیق فهیم محمد شلتوت، قم، دار الفکر، ۱۴۱۰هـ.

ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبدالله القرطبی، جامع بیان العلم و فضله، تحقیق مسعد عبدالمجید محمد السعدی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱هـ.

ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفريد، تحقیق مفید محمد قمیحة، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۴هـ.

ابن عدی، عبدالله، الكامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق سهیل زکّار، بیروت، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹هـ.  
ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیرى، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵هـ.

- ابن فقيه همداني، البلدان، بيروت، عالم الكتاب، ١٤١٦هـ.
- ابن قتيبة دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم، الامامة و السياسة، تحقيق علي شيرى، بيروت، دارالاضواء، ١٤١٠هـ.
- ابن كثير دمشقى، البداية و النهاية، تحقيق علي شيرى، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤٠٨هـ.
- ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن يزيد، سنن، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، بيروت، دارالفكر.
- ابن نديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، تهران، مروى، ١٣٥٠ش/١٩٧١م..
- ابن نما حلى، مثير الاحزان، نجف اشرف، مطبعة الحيدرية، ١٣٦٩هـ.
- ابن هشام، أبو محمد عبدالملك، سيرة النبي، تحقيق محمد محبى الدين عبدالحميد، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، ١٣٨٣هـ.
- ابو هلال عسكرى، الاوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، طنطا، دارالبشير، ١٤٠٨هـ.
- أحمد بن حنبل، مسند، بيروت دارصادر.
- اخبارالدولة العباسية، تحقيق عبدالعزيز الدورى و عبدالجبار مطلبى، بيروت، دارالطليعة، ١٩٧١م.
- اسعدى، مرتضى، مطالعات انگليسى در غرب انگليسى زبان، تهران، سمت، ١٣٨١ش.
- اصفهانى، ابوالفرج على بن الحسين، الاغانى، بيروت داراحياء التراث العربى، ١٤١٥هـ.
- همو، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، نجف اشرف، مكتبة حيدرية، ١٣٨٧ هـ.
- بخارى، محمد بن اسماعيل، الصحيح، بيروت، دارالفكر، ١٤٠١هـ.
- همو، التاريخ الكبير، دياربكر (تركيه)، المكتبة الاسلامية.
- بستاني، قاسم، «شيوه هاى جعل حديث»، فصلنامه علوم حديث، شماره ٣٧ و ٣٨، پاييز و زمستان ١٣٨٤.
- بلاذرى، أحمد بن يحيى، أنساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧هـ.
- همو، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين منجد، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٧٥م.
- بيرونى، ابوريحان محمد بن احمد، تحقيق ماللهندمن مقولة مقبولة فى العقل او مردولة، تحقيق احمد آرام، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
- ترمذى، ابو عيسى محمد بن عيسى، السنن، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٣هـ.
- جاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالامير على مهنا، بيروت، دارالحدائث، ١٩٨٨م.
- جلالى، سيد محمدرضا، تدوين السنة الشريفة، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٤١٨هـ.
- جهشيارى، ابو عبدالله محمد بن عبدوس، الوزراء و الكتاب، بيروت، دارالفكر الحديث، ١٤٠٨هـ.

- حسینی طباطبایی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۵ ش.
- حلبی، السیره الحلبیة، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۰ هـ.
- خلیفة بن خیاط العصفری، تاریخ خلیفة بن خیاط، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ هـ.
- خلیل بن احمد، العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ هـ.
- الدعیمی، محمد، الاستشراق الاستجابة الثقافیة الغربیة للتاریخ العربی الاسلامی، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۶ م.
- دهقان، بمانعلی، و حسین صفری، «بررسی نقش زنادقه در جعل حدیث»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
- الدیب، عبدالعظیم، المستشرقون و التراث، منصوره، مؤسسة الوفاء للطباعة و النشر، ۱۴۱۳ هـ.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- همو، میزان الاعتدال، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۸۲ هـ.
- رفیعی، ناصر، «عوامل و انگیزه‌های دروغ‌پردازی حدیث»، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (ع)، شماره ۴۱، بهار ۱۳۸۱ ش.
- روحانی نژاد، جواد، «بررسی ماجرای قتل عثمان»، فصلنامه تاریخ پژوهی، شماره ۶۰، پاییز ۱۳۹۳.
- زبیر بن بگار، أخبار الموفقیات، تحقیق سامی مکئی العانی، منشورات الرضی، قم، ۱۳۷۴ ش.
- زمانی، محمد حسن، شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
- سahas، دانیل، «الشخصیة العربیة فی الجدل المسیحی مع الإسلام»، مجلة الاجتهاد، ترجمه جهاد الترك، شماره ۲۸، تابستان ۱۴۱۶ هـ.
- سباعی، حسان مصطفی، الامتشرقا و المستشرقون، دار الوراق.
- سبحانی، جعفر، الالهیات، بیروت، الدار الاسلامیة، ۱۴۰۹ هـ.
- همو، محاضرات فی الالهیات، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سلیم بن قیس الهلالی، کتاب سلیم بن قیس، تحقیق محمدباقر انصاری.
- سمرقندی، ابواللیث نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی، تحقیق محمود مطرجی، بیروت، دارالفکر.
- سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۷ هـ.
- سید رضی، نهج البلاغه، شرح شیخ محمد عبده، قم، دارالذخائر، ۱۳۷۰ ش.
- سید مرتضی، امالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۸ م.

- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المشور، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۹۳م.  
شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷هـ.  
همو، عیون اخبار الرضا، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة اعلمی، ۱۴۰۴هـ.  
شوفانی، الیاس، الموجز فی تاریخ فلسطین السیاسی، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، چاپ دوم، ۲۰۰۳م.  
شهرستانی، سیدعلی، منع تدوین الحدیث، قم، مرکز الابحاث العقائدية، ۱۴۲۰هـ.  
صمیمی، مینو، محمد(ص) در اروپا، ترجمه عباس مهرپویا، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۴ش.  
صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همام، المصنّف، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، منشورات المجلس العلمی.  
صولی، ابوبکر محمد بن یحیی، ادب الکتاب، تحقیق محمد بهجة الاثری و محمود شکرى الآلوسی، بغداد، المكتبة العربية، ۱۳۴۱هـ.  
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳هـ.  
همو، جامع البیان، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵هـ.  
طه حسین، فی الادب الجاهلی، قاهرة، مؤسسة هنداوی للتعليم والثقافة، ۲۰۱۴م.  
طیبی، سید محمد، «ریشه های اقتصادی قیام سال سی و پنج هجری»، فصلنامه پژوهشنامه تاریخ اسلام، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۰.  
عاشوری تلوکی، نادعلی، «سرگذشت حدیث در دوره معاویه»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۷۹.  
عاملی، سید جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم (ص)، بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۵هـ.  
عسکری، سید مرتضی، احادیث ام المومنین عائشة، المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۸هـ.  
همو، عبدالله بن سبأ، نشر توحید، چاپ ششم، ۱۴۱۳هـ.  
علی، جواد، «یوحنا الدمشقی»، الرسالة، شماره ۶۱۱، ۱۳۶۴هـ.  
العقیلی، محمد رشید، «فتح بیت المقدس و أهمیته من المنظور الاسلامی»، المورخ العربی، شماره ۴۹، ۱۴۱۴هـ.

غامدی، علی بن محمد عوده، یوحنا الدمشقی رائد العدوان الفکری علی الاسلام، نسخه الکترونیک:

<https://archive.org/details/yphanaadimashqi>

غزنوى، سدیدالدین محمد، مقامات ژنده‌پیل، به اهتمام حشمت مؤید، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۸۴ش.

غلامى، یوسف، «فتوحات دوره خلفا (انگیزه‌ها و پیامدها)»، ماهنامه كوثر، شماره ۴۹، بهمن ۱۳۷۹.  
فلوتن، فان، ابخات فى السیطرة العربیة و التشیع و المعتقدات المهدیة فى ظل خلافة بنى امیة، ترجمه ابراهیم بیضون، بیروت، دارالنهضة العربیة، ۱۹۹۶م.  
قاضى عیاض، الشفاء بتعریف الحقوق المصطفی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹هـ.  
کردعلی، محمد، خطط الشام، بیروت، مكتبة النورى، ۱۴۰۳هـ.  
گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک، زین الاخبار، تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ش.

مالکى، حسن بن فرحان، نحو انقاذ التاريخ الاسلامى، ریاض، مؤسسة الیمامة الصحفیة، ۱۴۱۸هـ.  
مسعودى، ابوالحسن علی بن الحسین، التنبیه و الاشراف، بیروت، دار صعب.  
همو، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹هـ.  
مسلم بن حجاج نیشابورى، الصحیح، بیروت، دارالفکر.  
معالیقى، منذر، الاستشراق فى المیزان، بیروت، المكتب الاسلامى، ۱۴۱۸هـ.  
معلمى، مصطفی، «ابن کثیر دمشقى و تعصب مذهبی در کتاب البداية و النهایة»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال هشتم، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۸۶.

مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴هـ.  
مولوى، محمد، جعفرى سروجهانى، اکرم، «روش‌های مبارزاتی امام سجاد(ع) در مواجهه با پدیدۀ جعل حدیث»، فصلنامه شیعه‌پژوهی، شماره ۹، زمستان ۱۳۹۵.

میرصانعى، سید محمدعلی، «بررسى تاریخی زمینه‌های اجتماعى و فکرى آثار یوحنا دمشقى»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامى، سال ۵۰، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.  
نجفى و همکاران، «آراء تفسیرى مفسران معاصر پیرامون آیه مباحله»، فصلنامه مطالعات تفسیرى، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۴.

نصرالله، جوزف، منصور بن سرجون المعروف بالقديس يوحنا الدمشقى، ترجمه انطوان هبى، بیروت، منشورات المكتبة البولسیة، ۱۹۹۱م.

نورى، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب فى فنون العرب، بیروت، دارالکتب و الوثائق القومیة، ۱۴۲۳هـ.

- وات، مونتگمري، محمد في مكة، تعريب شعبان بركات، بيروت، منشورات المكتبة العصرية.  
واقدي، محمد بن عمر، المغازي، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الاعلمي، چاپ سوم، ١٤٠٩ هـ.  
يعقوبي، احمد بن ابي يعقوب، تاريخ يعقوبي، بيروت، دار صادر.
- Chase, F., *Fathers of the Church*, Saint John of Damascus writing, Washington, D.C, The Catholic University of America Press, 1985.
- Daniel, N., *Islam and the West*, Oxford, Oneworld publication, 2000.
- Dante Alighieri, *Divine Comedy – Inferno*, English Translation And Notes By Henry Wadsworth Longfellow Electronic Text: Miktex Latex Typesetting By Josef Nygrin, In Jan & Feb 2008.
- Janosik, Daniel, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims*, Eugene, Pickwick Publications, 2016.
- Louth, Andrew, *St John Damascene*, Oxford University Press, 2002.
- Sahas, Daniel, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden, Brill, 1972.
- Schadler, Peter, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden, Brill, 2018.
- Said, E., *Orientalism*, New York, Vintage books, 1979.
- Tibawi, A.L., "English Speaking Orientalists", *Islamic Quarterly*, 8, 1-4, 1964.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۳۳-۶۹

## سنجه فلسفی جهاد: فارابی<sup>۱</sup>

امیرحسین امامی کوپایی<sup>۲</sup>

دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

سعید عدالت نژاد<sup>۳</sup>

دانشیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ایران

رضا نجف زاده<sup>۴</sup>

استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

### چکیده

فارابی در بسیاری از مقوله‌های سیاسی، از جمله جهاد اسلامی، آغازگر بحث نظام‌مند فلسفی بوده است. دیدگاه وی باید در دو سطح لفظی (حضور واژگانی جهاد در متن) و محتوایی (نسبت مفهوم جهاد با فلسفه نظری) تبیین شود. این امر باعث بروز پیچیدگی‌ها و دشواری‌هایی در خوانش متون فارابی شده است، چنان‌که می‌توان از چهار دیدگاه در میان فارابی‌پژوهان معاصر سراغ گرفت. در یک سوی این طیف فارابی مدافع، و در سوی دیگر، مخالف جهاد توصیف شده است. مقاله حاضر می‌کوشد ضمن بررسی تحلیلی دیدگاه‌های چهارگانه فوق، روایی و ناروایی هر یک از آنها را بسنجد، شکل متقن‌تری از آنها را صورت‌بندی کند و در نهایت در چارچوبی مقایسه‌ای موجه‌ترین خوانش را برگزیند. نگارندگان، همراه با عده‌ای از فارابی‌پژوهان، ضمن توجیه و تفسیر واژگان مربوط به جهاد در آثار فارابی، به این نتیجه رسیده‌اند که در فلسفه نظری فارابی با توجه به سیاست‌شناسی و دین‌شناسی وی صورت‌بندی هرگونه دفاع فلسفی از جهاد ممکن نیست.

**کلیدواژه‌ها:** فارابی، جهاد، جنگ عادلانه، فلسفه سیاسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): amirhossein.ek@gmail.com

۳. رایانامه: saeid.edalatnejad@gmail.com

۴. رایانامه: najafzadeh.reza@gmail.com

## ۱. مقدمه

در سراسر پانزده قرن تاریخ اسلام این فقیهان بودند که بیش‌ترین توجه را نسبت به مفهوم جهاد مبذول داشته‌اند؛ از این رو، جریان غالب پژوهش حول موضوع جهاد مبتنی بر رویکرد فقهی- حقوقی است؛ رویکردی که معطوف به بایسته‌های فقهی جهاد است و شرایط مشروعیت حقوقی، پیش، حین و بعد از جهاد را بررسی می‌کند.<sup>۵</sup> با این حال، این مفهوم توانسته است در میان تفکرات اخلاقی سیاسی فیلسوفان اسلامی - به‌ویژه در قرون سوم تا هفتم قمری - نیز برای خود جایی باز کند. فارابی، عامری،<sup>۶</sup> ابن‌سینا،<sup>۷</sup> ابن‌رشد<sup>۸</sup> و نصیرالدین طوسی<sup>۹</sup> از جمله فیلسوفانی‌اند که به مسأله جهاد پرداخته‌اند.<sup>۱۰</sup> البته تمام این فیلسوفان از نظرگاه واحدی به جهاد نپرداخته‌اند؛ از یک سو، می‌توان سراغ از فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌رشد گرفت که به‌طور کامل وامدار مباحث فلسفی خود هستند، و از سوی دیگر، از ابن‌سینا و عامری نام برد که بیش‌تر متأثر از نگاه فقهی به جهاد پرداخته‌اند. این مشارکت به میزانی است که نادیده گرفتن آن در ترسیم نگاه

۵. برای آشنایی با نمونه قابل توجهی از این سنخ پژوهش نک. حمیدالله، محمد، سلوک بین المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۳ ش.

۶. نک. عامری، ۱۴۶ و ۱۴۸.

۷. نک. ابن‌سینا، ۵۰۳-۵۰۷.

۸. برای آشنایی با دیدگاه‌های ابن‌رشد در باب جهاد نک. بلک، ۱۹۵-۲۰۰.

۹. نک. طوسی، ۳۱۱-۳۱۳.

۱۰. جالب آن‌که نزد این فیلسوفان جهاد صرفاً یک مسأله فکری نبوده و در واقعیت زیست آنها حضوری پررنگ داشته است؛ برای مثال فارابی در قرن و منطقه‌ای می‌زیسته است - دربار سیف الدوله حمدانی - که جهاد با امپراتوری بیزانس امری جدی بوده است. ابن‌رشد در غرب امپراتوری اسلامی درگیر جنگ‌های پادشاهان مسیحی با حکومت اسلامی بوده است؛ چنان‌که چهارده سال بعد از مرگ وی (۱۲۱۲ م) اسپانیای اسلامی به تصرف مسیحیان در می‌آید. و ابن‌سینا نیز در زمانه‌ای می‌زیسته است که محمود غزنوی تحت عنوان گسترش اسلام به بخش‌هایی از هندوستان حمله می‌کرده است.



عالمان اسلامی به جهاد ناموجه است؛ به‌ویژه آن‌که این رویکرد بیش‌تر معطوف به ارزیابی اخلاقی جهاد بوده است و می‌تواند در توضیح بایستگی نسبت اکنون ما با جهاد به میزان زیادی به‌کار آید. اما در این میان نگارندگان معتقدند دو دلیل فارابی را از سایر همکاران خود متمایز می‌سازد: اول، جایگاه فارابی در تاریخ فلسفه اسلامی؛ القابی چون «معلم ثانی» از نظرگاه فیلسوفان متقدم و «مؤسس فلسفه اسلامی» از منظر فارابی‌پژوهان معاصر به خوبی حکایت از شأن و اهمیت وی در فلسفه اسلامی دارد.<sup>۱۱</sup> دوم، نوع نگاه فلسفی فارابی به مسأله جهاد. به‌طور کلی بحث فارابی از جهاد را می‌توان در ذیل مبحث کلی‌تر «جنگ عادلانه»<sup>۱۲</sup> قرار داد و هم‌زمان توجه داشت که نظریه جنگ عادلانه کاملاً برآمده از فلسفه سیاسی فارابی و مبتنی بر آرای هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و اخلاق‌شناسانه وی است.<sup>۱۳</sup> به‌نظر می‌آید ملاحظات فوق‌الذکر انتخاب فارابی به‌عنوان موضوع پژوهش حاضر را موجه می‌سازد؛ اما برای ایضاح مسأله مقاله لازم است منظورمان از جهاد را روشن سازیم.

جهاد مورد نظر در این مقاله از میان دوگانه «داخلی-خارجی»، به خارجی و جنگ مسلحانه و از دوگانه «دفاعی-هجومی»، به هجومی و آغازگرانه اشاره دارد.<sup>۱۴</sup> جهاد هجومی فرایند تبلیغی است که قوه قهریه و زور سلاح دولت اسلامی با آن همراه شده است. این دعوت

۱۱. نک. Mahdi, *Al-Farabi*, 206 و داوری: ۷۹ و طباطبایی، ۱۷۸.

## 12. Just War

۱۳. نک. Kraemer, 297؛ Butterworth, 79-80.

۱۴. از جهاد داخلی می‌توان به جنگ با نفس و شرور درونی، و از جهاد خارجی، به جنگ با شرور خارجی و معاندین اسلام تعبیر کرد؛ از دوگانه جهاد دفاعی-هجومی با عبارت جهاد «ثانویه-اولیه» نیز یاد شده است (برای بحثی جامع در این باب نک. ابن نحاس، احمد ابن ابراهیم. مشارع الاثواق الی مصارع العشاق، تحقیق ادريس محمدعلی و محمد خالد اسطنبولی، الجزء الاول، بیروت، لبنان، دارالبشائر الاسلامیة، ۱۴۲۳هـ).

در مقابله با مشرکان و کفار معاند که پذیرای پیام مسلمانان نیستند، صورت می‌گیرد و هدف از آن گسترش قلمروی حکومت الهی و اضمحلال سیطره کفر است.<sup>۱۵</sup> البته این مقاله درباره روایی و ناروایی این روایت از جهاد داوری نمی‌کند،<sup>۱۶</sup> بلکه صرفاً بیانگر آن است که تلقی رایج از مفهوم جهاد در زمانه فارابی مبتنی بر چنین آموزه‌هایی بوده است.<sup>۱۷</sup> بنابراین پرسش اصلی مقاله معطوف به چیستی و چگونگی داوری فلسفی فارابی نسبت به جنگ هجومی در جهت گسترش و تسلط یک دین خاص در مقابل کافران به آن دین است.

دشواری‌های پژوهش حول فلسفه سیاسی فارابی باعث شده است تا صورت‌بندی دیدگاه وی در باب جهاد نیز میان فارابی‌پژوهان معاصر دچار تفاوت‌های جدی بشود.<sup>۱۸</sup> به نظر نگارندگان این اختلاف‌ها را می‌توان در قالب چهار دیدگاه کلی صورت‌بندی کرد. فارابی‌پژوهان در دیدگاه نخست معتقدند فارابی توانسته است در ذیل انگاره کلی «هماهنگی»<sup>۱۹</sup> فلسفه و دین دفاعی فلسفی از جهاد سامان دهد. رزنتال،<sup>۲۰</sup> لمبتن<sup>۲۱</sup> و باترورث<sup>۲۲</sup> از جمله پژوهشگرانی‌اند که تلاش می‌کنند با کاربست یک خوانش تحت الفظی از متون فارابی-رزنتال و لمبتن - و در عین حال در

۱۵. نک. کرون، ۶۱۰-۶۱۱ و ۶۱۹. و هم‌چنین نک. خدوری، ۸۷-۹۵.

۱۶. برای آشنایی با تلقی‌های مخالف نک. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، جهاد در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲ش.

Mohaghegh Damad, Mostafa, *Protection of Individuals in Times of Armed Conflict under International and Islamic Laws*, New York: Global Scholarly Publications, 2005.

۱۷. برای مشاهده سیطره این برداشت در آثار فقهی قرون ابتدایی نک. ابویوسف، ۶ و ۱۱۸ و ۱۴۸. الشافعی، ۱۶۷/۴-

۱۶۹. الشیبانی، ۷۱. السرخسی، ۱۶/۱ و ۳۲. الماوردی، ۴۰ و ۴۲ و ۶۹.

۱۸. برای آشنایی با پاره‌ای از این دشواری‌ها نک. Galston, 3-4.

19. Harmony

20. Erwin I. J. Rosenthal

21. Ann K. S. Lambton

22. Charles E. Butterworth

نظرآوری سازگاری دین و حیانی و فلسفه یونانی در سطوح تصویری و تصدیقی - باترورث - فارابی را همراه با اغلب فقیهان، مدافع جهاد نشان دهند.<sup>۲۳</sup> دیدگاه دوم، با نقد انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین نزد فارابی، معتقد است مفاهیم اسلامی به کار رفته در آثار فارابی دلالتی به مضامین اسلامی آنها ندارند، بلکه صرفاً ارجاع‌دهنده به مضامین یونانی در فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی است. کرمر<sup>۲۴</sup> به‌عنوان نماینده این دیدگاه با طرح انگاره کلی «سازگاری»<sup>۲۵</sup> در مقابل هماهنگی، بر این باور است که نفوذ محتوایی مفاهیم اسلامی در آثار فارابی - از جمله جهاد - را تنها باید در سطح لغوی و بلاغی ارزیابی کرد. از این رو، اگرچه فارابی از جهاد سخن می‌گوید اما ابداً به مضمون اسلامی آن اشاره‌ای ندارد. در مقابل، مراد فارابی گونه‌ای از جنگ عادلانه است که وجاهت خود را از تفکرات استاد‌های یونانی اخذ کرده است.<sup>۲۶</sup> دیدگاه سوم، به‌جای نقادی برآمده از اصل تفسیری دیدگاه کرمر، آموزه دفاع فلسفی از جهاد - مورد حمایت دیدگاه نخست - را مورد نقد فلسفی قرار می‌دهد. مهدی<sup>۲۷</sup> و پرنس<sup>۲۸</sup> به‌عنوان مهم‌ترین چهره‌های این دیدگاه سعی کرده‌اند با توجه به منطق کلی حاکم بر فلسفه سیاسی فارابی، دیدگاه وی در باب جهاد را تبیین کنند. حاصل این تلاش طرح دو استدلال - عدمی بودن شرور<sup>۲۹</sup> و ضرورت تکثر ادیان فاضله<sup>۳۰</sup> - در جهت نقد فلسفی جهاد است. نهایتاً در دیدگاه چهارم بازگشتی حداقلی به دیدگاه نخست شکل می‌گیرد. این دیدگاه، با در نظر داشتن استدلال‌های طرفداران دیدگاه دوم

---

23. Lambton, 317-318 & Butterworth, 94.

24. Joel L. Kraemer

25. Accommodation

26. Kraemer, 288-324.

27. Muhsin Mahdi

28. Joshua Parens

29. Parens, 67-72.

30. Mahdi, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, 139-144.

و سوم، معتقد است فارابی به‌شکلی بسیار محدود و در شرایط خاص از جهاد حمایت می‌کند. وفق دیدگاه سویینی،<sup>۳۱</sup> نماینده این دیدگاه، همان‌طور که دین شکلی ناقص از فلسفه است جهاد شکلی ناقص از جنگ عادلانه است. به‌همان معنا که دین امری ضروری و طبیعی است، در شرایطی جهاد نیز امری ضروری و طبیعی است. و همان‌طور که فلسفه نباید دین را نفی بکند، نظریه جنگ عادلانه نیز نباید امکان توجیه جهاد را زیر سؤال ببرد.<sup>۳۲</sup>

پژوهش حاضر، از رهگذر بررسی خوانش‌های چهارگانه فوق، سعی خواهد کرد که نگاه فارابی به جهاد اسلامی را روشن سازد. این مقاله در ادامه سابقه پژوهشی اشاره شده قرار می‌گیرد و از این رو، به‌طور کامل وفادار به روش‌شناسی فارابی پژوهان بالا خواهد بود. در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت مفسرین اشاره شده در این مقاله رویکردی متن‌گرایانه به آثار فارابی در باب جهاد اتخاذ کرده‌اند، به این معنا که درصدد کشف و تبیین دیدگاه فارابی درباره جهاد با توجه به متون نگارش یافته توسط وی بوده‌اند. بر این مبنا زمینه تاریخی، مناسبات قدرت در زمانه فارابی، پرسش‌های اساسی مطرح در ذهن جهان مخاطبان فارابی و غیره مورد توجه این پژوهشگران قرار نگرفته است.<sup>۳۳</sup> البته نگارندگان معتقدند اتخاذ چنین رویکردی در مقابل رویکردهای زمینه-

---

31. Michael J. Sweeney

32. Sweeney, 543-572.

۳۳. نگرش فارابی در باب جهاد در بستر تحولات تاریخی و در متن مناسبات قدرت زمانه وی تکوین یافته است. افزون بر این باید فارابی را فیلسوف چند فرهنگی دانست. فارابی تقریباً در سراسر دنیای اسلامی، از خراسان و ماوراءالنهر تا بغداد، عسقلان، حلب و دمشق زیسته است. شرق مدیترانه و شمال آفریقا را نیز تجربه کرده و از فضاهای فرهنگی این قلمروهای متکثر تأثیر پذیرفته است. آموزش وی توسط اندیشمندانی چون یوحنا بن حیلان، یحیی بن عدی و ابواسحاق بغدادی نیز به این معنا است که تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی و عبری و البته انگاره‌های یونانی قرار گرفته است. تمام این ملاحظات این نکته را دربردارد که فارابی در پرداخت به مسأله جهاد تنها وامدار آموزه‌ها و متون اسلامی نبوده است؛ و به‌عبارتی چند فرهنگی بودن، زیستن در میانه نزاع‌های اقتدارطلبانه و روبه‌رو شدن با مخاطبانی مسلمان، باعث شده است تا او به‌نوعی در

گرایانه، هم‌چون ساختارگرایی و پساساختارگرایی در تاریخ اندیشه‌ها واجد نواقص جدی است، اما به این معنا نیست که اختیار چنین رویکردی در این مقاله آسیبی بر منطق پژوهشی این اثر وارد می‌سازد. بنابراین، می‌توان گفت بایسته است با رویکردهای زمینه‌گرایانه به سراغ فهم و تبیین دیدگاه فارابی در باب جهاد نیز رفت، ولی نمی‌توان ضرورت و جایگاه مهم رویکرد متن‌گرایانه به آثار فارابی را انکار کرد.

مقاله از تبیین آرای دیدگاه نخست معطوف به آثار مهم‌ترین چهره‌های آن آغاز می‌شود. در این قسمت سعی شده است صورتی مستدل از دیدگاه‌های ایشان ارائه شود. در گام بعد دیدگاه دوم در قالب نقادی آن از دیدگاه نخست توضیح داده می‌شود. در ادامه دو استدلال دیدگاه سوم در جهت نقد فلسفی جهاد صورت‌بندی می‌شود؛ در این مرحله سعی شده است تا چالش‌های استدلال پرنس تبیین گردد. در بخش انتهایی مقاله به دیدگاه چهارم پرداخته می‌شود؛ و پس از شکل دادن به خط اصلی استدلال سوینی، با اضافه کردن ملاحظاتی دشواری‌های دیدگاه وی مشخص می‌گردد.

## ۲. دیدگاه نخست: دفاع فارابی از جهاد

فارابی در فصول منتزعة در بحث از انواع (الحرب) به گونه‌ای از جنگ اشاره می‌کند که می‌تواند بیش‌ترین شباهت را با مفهوم اسلامی جهاد داشته باشد؛<sup>۳۴</sup> جنگی که طی آن خیر و منفعت قومی بر آنان تحمیل می‌شود. در شرایطی که آن قوم خیر و منفعت خود را نمی‌شناسد و از فردی

---

پرداخت و پاسخ به این مسأله تنها پیروی دغدغه‌های معرفتی خود نباشد.

۳۴. الفارابی، فصول منتزعة، ۷۷.

که آگاه و داعی‌زبانی به آن است پیروی نمی‌کند.<sup>۳۵</sup> فارابی به‌صراحت به عادلانه بودن این گونه جنگ اشاره نمی‌کند، با این حال سیاق متن گویای مشروعیت آن نزد وی است.<sup>۳۶</sup> فارابی پژوهان طرفدار دیدگاه نخست براین باورند که وجود دو شاهد در آثار فارابی دلیلی برای دفاع از جهاد به‌عنوان مصداقی از جنگ عادلانه\_ با توجه به گونه بالا\_ فراهم می‌آورد.<sup>۳۷</sup> شاهد اول در بحث فارابی از ویژگی‌های رئیس‌مدینه و شاهد دوم در بحث از انواع اجتماع‌های کامل حضور دارد.

اول. یکی از شئون رئیس‌مدینه فاضله<sup>۳۸</sup> در نسبت با اهالی‌مدینه، سایر مدینه‌ها و امت‌ها، شأن‌آموزگاری است.<sup>۳۹</sup> همان‌طور که معلم و وظیفه‌هدایت‌دانش‌آموزان خود را دارد، حاکم‌مدینه نیز وظیفه ارتقا معرفتی اخلاقی اتباع خود و دیگر شهرها را بر دوش دارد.<sup>۴۰</sup> حاکم‌مدینه این

---

۳۵. «وإِنَّمَا لَأَنْ يَحْمِلَ بِهَا قَوْمٌ مَا وَاسْتَكْرَهُوا عَلَى مَا هُوَ الْأَجُودُ وَالْأَحْظَى لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ دُونَ غَيْرِهِمْ» ترجمه ملک‌شاهی از این عبارت به گونه‌ای است که خواننده گمان می‌کند این جنگ بر مردم شهر (اهالی‌مدینه فاضله) تحمیل شده است (فارابی، فصول منتزعة، ۶۸).

۳۶. فارابی به‌گونه‌ای اشاره می‌کند که چهار مورد آخر را به‌صراحت (حرب جور) می‌نامد. از سیاق متن چنین برمی‌آید که گونه‌هایی که فارابی به جور بودن آن اشاره نمی‌کند نزد وی عادلانه است، به‌ویژه آن‌که ویژگی مشترک آنها پنج مورد نخست- را کسب خیر و فضیلت برای مدینه می‌داند (نک. الفارابی، فصول منتزعة، ۷۷-۷۸).

۳۷. براگ معتقد است فارابی در این گونه جنگ تابع گونه دوم از جنگ‌های عادلانه ارسطو است (Brague, 141). البته خود واقف است که شاهدهی در جهت تأیید ترجمه سیاست ارسطو در زمانه فارابی وجود ندارد؛ با این حال معتقد است از طرق دیگری ممکن است بعضی آموزه‌های ارسطو در کتاب سیاست به عالم اسلامی منتقل شده باشد (نک. ارسطو، سیاست، ۳۱۷).

۳۸. رئیس‌مدینه در کامل‌ترین شکل خود واجد دو حیث فلسفه و نبوت است (نک. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۲۱-۱۲۴). و السياسة المدنية، بوملح، ۸۹-۹۰. و تحصیل السعادة، آل‌یاسین، ۱۸۷-۱۹۱).

۳۹. الفارابی، تحصیل السعادة، آل‌یاسین، ۱۶۴-۱۶۵.

۴۰. فارابی معتقد است تمام فطرت‌ها برای رسیدن به کمال مقتضی نیازمند تعلیم هستند (نک. الفارابی، السياسة المدنية، بوملح، ۸۴ و ۸۷).

وظیفه را از دو طریق تعلیم\_ در نسبت با فضایل نظری و برای افراد واجد قابلیت لازم برای فراگیری فلسفه\_ و تأدیب\_ در نسبت با فضایل اخلاقی و صناعت‌های عملی و برای عوام\_ اعمال می‌کند. طریق تعلیم تنها در شکل گفت‌وگو و بر مبنای استدلال است؛ اما طریق تأدیب شامل گفت‌وگو\_ اقناع و مبتنی بر تخیل و خطابه\_ و اجبار عملی\_ اکراه و مبتنی بر قدرت قاهره\_ می‌شود.<sup>۴۱</sup> روش اجبار تنها در نسبت با افرادی اعمال می‌شود که خود به دلخواه پذیرای فضیلت نیستند و از فرمان رئیس مدینه در دعوت به سعادت تمرد می‌کنند.<sup>۴۲</sup> یکی از مصادیق اعمال این اجبار در قالب فن جنگاوری (الصناعة الحربية)<sup>۴۳</sup> آشکار می‌شود؛<sup>۴۴</sup> از این رو است که فارابی<sup>۴۵</sup> یکی از ویژگی‌های رئیس مدینه را توانایی انجام عملیات جنگی<sup>۴۶</sup> بر می‌شمارد.<sup>۴۷</sup> در همین راستا

---

۴۱. فارابی در دیگر آثارش نیز به اجبار به عنوان بخشی از فرآیند تربیت اشاره می‌کند (نک. الفارابی، السياسة المدنية، بوملح، ۸۸. و التنبيه على سبيل السعادة، آل یاسین، ۶۱-۶۲).  
۴۲. همو، ۱۶۵-۱۶۸.

#### 43. Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, 37.

۴۴. مهدی در تصحیح و ترجمه انگلیسی خود از رساله تحصیل السعادة در رابطه با ضبط «الحربية» و «الجزئية» با جعفر آل یاسین اختلاف دارد. مهدی در برابر «الجزئي العادل» «just warrior»، در برابر «الصناعة الجزئية» «art of war» و در برابر «الصناعة الجزئية العادلة والفاضلة» «just and virtuous art of war» را به کار می‌برد. واضح است که چنین اختلافی تأثیر به‌سزایی در فهم متن فارابی دارد. به طوری که فهم معنای مورد نظر فارابی در تبیین گونه‌ای از جنگاوری عادلانه را با ابهام جدی روبرو می‌سازد. نگارندگان معتقدند معادل‌های مهدی با توجه به سیاق متن و دیگر آثار فارابی به صواب است. جالب آن که تصحیح علی بوملح نیز بدون اشاره‌ای به این اختلاف کاملاً تابع آل یاسین است (نک. الفارابی، تحصیل السعادة، بوملح، ۷۵). با این حال فارابی در تصحیح آل یاسین با اشاره به تدبیر الجیوش، به عنوان یکی از صناعت‌های به کار رفته در قدرت تأدیب، به شأن فن جنگاوری به عنوان تأدیب اجبارانه اشاره می‌کند (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۷۹؛ نیز نگاه کنید به پانویس ۴۷).

۴۵. فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۲۷۰.

۴۶. باترورث به درستی اشاره می‌کند که پدیده جنگ از نظر فارابی جزو ضروری حیات سیاسی است و از آن اجتناب نمی-

فارابی در فصول منتزعة در بحث از صفات مَلِك حقیقی یا رئیس اول به جای ذکر فن جنگاوری بر قابلیت جهاد (القدرة على الجهاد) تمرکز می‌کند.<sup>۴۸</sup> به طوری که از شش صفتی که وی ضروری رئیس اول می‌داند،<sup>۴۹</sup> دو مورد آن اشاره به جهاد دارد.<sup>۵۰</sup>

دوم. فارابی حضور در اجتماع را برای رسیدن به سعادت غایی ضروری می‌داند. اما تمام اجتماع‌های انسانی قابلیت‌های لازم را برای کسب سعادت اهالی خود ندارند. وفق رأی فارابی تنها از سه گونه اجتماع کوچک (المدينة) متوسط (الأمة) و بزرگ (المعمورة) است که می‌توان به عنوان اجتماع‌ها و جماعت‌های کامل یاد کرد. گونه سوم اشاره به اجتماعی دارد که ساکنان آن شامل تمام انسان‌های ساکن زمین می‌شود. به عبارت دیگر بزرگ‌ترین جماعتی که برای بشر قابل

---

توان کرد. این وجه واقع‌گرایانه فلسفه سیاسی فارابی می‌تواند جنبه دیگری برای توجه وی به قابلیت جنگاوری رئیس مدینه باشد (نک. Butterworth, 93-94).

۴۷. در تصحیح علی بوملح از آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها به جای ضبط «أعمال الحریات»، مطابق تصحیح جعفر سجادی، عبارت «أعمال جزئیات» (الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۲۱) آورده شده است. البته او در این ضبط تنها نیست و البیر نصری‌نادر نیز همراه اوست، با این تفاوت که در پاورقی اشاره به نسخه بدل و ضبط (حرب) کرده است (الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، نصری‌نادر، ۱۲۶). در این مورد نیز به نظر نگارندگان باید ضبط سجادی را پذیرفت، کما این که فارابی در عبارت‌های بعدی در بحث از ویژگی‌های رئیس دوم دوباره تأکید بر فن جنگاوری، (مباشرة أعمال الحرب) و (الصناعة الحریبة) می‌کند (الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۲۵).

۴۸. رزنتال معتقد است انتخاب جهاد در فصول به جای حرب در آرا به مخاطب مورد نظر فارابی برمی‌گردد. فارابی این رساله را برای جامعه مسلمانان نگاشته است؛ این در حالی است که مخاطب آرا بیش‌تر معطوف به عموم انسان‌ها است (Rosenthal, 133). داوری نیز معتقد است انتخاب جهاد در فصول امری تصادفی نیست و حکایت از پی‌رنگ دینی این رساله دارد (داوری، ۱۱۲). با این حال باترورث معتقد است فارابی تمایز قاطعی میان جهاد و جنگ (حرب) نمی‌گذارد (Butterworth, 94).

۴۹. الفارابی، فصول منتزعة، ۶۶.

۵۰. نک. الماوردی، ۱۹-۲۰.



تصور است.<sup>۵۱</sup> پس اجتماع فاضل می‌تواند شامل جماعتی جهان‌شمول و در ذیل یک مُلک باشد. بنابراین، تأدیبات اجبارانه مَلک در قالب صناعت جنگ می‌تواند در نسبت با دیگر مدینه‌ها و امت‌ها اعمال شود و حتی به‌طور معقول می‌توان تصور کرد که سرانجام این تأدیبات به تشکیل اجتماعی واحد بیانجامد.<sup>۵۲</sup>

دو مقدمه بالا زمانی که در کنار انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین<sup>۵۳</sup> قرار می‌گیرد، استدلال مورد نظر در دفاع فلسفی از جهاد را شکل می‌دهد؛ به این معنا که هماهنگی جنگ عادلانه و جهاد\_به‌عنوان یکی از مصادیق انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین\_ خواننده را موجه می‌سازد تا مدلول مفهوم جهاد را به معنای تحت‌اللفظی آن دانسته<sup>۵۴</sup> و جهاد را به‌عنوان یکی از مصادیق جنگ‌های عادلانه در نسبت با کافران به پیام و دعوت رئیس مدینه فاضله ارزیابی کند. افزون آن‌که آموزه اجتماع کامل جهان‌شمول می‌تواند مانع هرگونه توقفی نسبت به گستره اجتماع فاضله شود\_ اجبار تنها مختص به اهالی مدینه نیست\_ و مانند آرمان جهاد تا جایی پیش می‌رود

۵۱. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۱۲؛ و السياسة المدنیة، بوملح، ۷۴.

۵۲. رزنتال معتقد است آموزه‌ی المعمورة نزد فارابی تلفیقی از ایده اسلامی گسترش جهانی قلمروی اسلام در قالب دارالاسلام با مفهوم اویکومنه (Oikoumene) یونانی است (Rosenthal, 126). البته لمبتن معتقد است که شکل سوم اجتماع فاضله جدایی فارابی از سنت افلاطونی و پیوستن به ایده‌آل حکومت اسلامی جهان‌شمول است (Lambton, 320)؛ و در مقابل کرمر آن را آموزه‌ای کاملاً یونانی برمی‌شمارد (Kraemer, 303-304).

۵۳. نک. Rosenthal, 122 & Lambton, 317-318 & Butterworth, 94.

۵۴. اگرچه لمبتن و رزنتال هر دو در ترجمه جهاد از عبارت جنگ مقدس (Holy War) استفاده کرده- اند (Rosenthal, 133 & Lambton, 321)؛ باترورث در ترجمه خود از فصول معادل (Struggle) را برای جهاد انتخاب کرده است (Al-Farabi, Selected Aphorisms, 38). با این حال، وی نیز نهایتاً معتقد است جهاد به‌کار رفته در شرایط رئیس مدینه اشاره به مفهوم اسلامی آن دارد و یکی از مصادیق جنگ‌های عادلانه نزد فارابی است (Butterworth, 97).

که تمام انسان‌ها در ذیل یک حکومت قرار گیرند.

### ۳. دیدگاه دوم: جهاد اسلامی یا جنگ عادلانه یونانی

دیدگاه دوم با نقد انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین آغاز می‌شود. فلسفه و دین نه در سطح تصورات و نه در سطح تصدیقات از آن هماهنگی مورد ادعای طرفداران دیدگاه نخست برخوردار نیستند. کرمر معتقد است سه دلیل گویای فقدان هماهنگی میان فلسفه افلاطونی-فارابی و دین اسلام است: اول. مشروعیت حکمرانی فیلسوف-شاه از تلفیق حکمت و قدرت به دست می‌آید؛ به عبارتی سلوک حکمرانی رئیس مدینه فاضله ترکیبی از حکمت نظری و عملی است. حتی اگر چنین عمل اندیشمندانه‌ای وحی نامیده شود، ضرورتاً غیر از وحی‌ای است که از طریق فرشته وحی جبرئیل، از طرف الله به حضرت محمد فرستاده شده است. از این رو، ملاک مشروعیت این دو در حکمرانی غیرقابل تقلیل به امر واحد است. دوم. ماهیت قانون و قانون-گذاری در فلسفه و دین تحت هیچ شرایطی معادل نیست. در نظام قوانین عرفی فیلسوفانه مجموعه خاصی از هنجارها که به طور نازمان‌مند و نامکان‌مند معتبر باشد وجود ندارد و قرار گرفتن حقوق اسلامی در ذیل آن در عرض دیگر نظام‌ها و بدون هیچ‌گونه انحصاری است. سوم. تربیت مشتمل بر اقناع و اجبار در فلسفه برای بسط و توسعه خردورزی هدف‌گذاری شده است؛ اما تربیت اقناعی اجباری دینی در جهت ترویج و سیطره ایمان متعبدانه سامان یافته است.<sup>۵۵</sup>

کرمر از رهگذر طرح چالش‌های پیش‌روی انگاره هماهنگی ایده خود را به‌مثابه اصلی تفسیری در خوانش آثار فارابی ارائه می‌دهد. وفق انگاره کلی «سازگار ساختن فلسفه و دین» کاربرست مفاهیم اسلامی در متون فارابی فاقد دلالتی بر محتوای اسلامی آنها است، بلکه واجد

مضامین یونانی در چهارچوب نظام‌های فلسفی افلاطونی - ارسطویی است. به طوری که پاسخ به پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی - از جمله هدف از جنگ عادلانه - عمیقاً تحت نفوذ انگاره‌های یونانی، و نه اسلامی است. این سازگارسازی در سطح لغوی<sup>۵۶</sup> در ترجمه متون یونانی و سُرّیانی و در سطح بلاغی<sup>۵۷</sup> یا سیاسی در متون فلسفی و سیاسی ظاهر شده است.<sup>۵۸</sup> کرممر ادعا می‌کند<sup>۵۹</sup> جهاد نیز مصداق کامل تحقق این سازگارسازی در سطوح لغوی و بلاغی در سطح نخست کرممر نشان می‌دهد که مترجمان آثار فلسفی در ترجمه خود از جنگ، از واژه جهاد نیز استفاده کرده‌اند<sup>۶۱</sup> و از این طریق امکان انتخاب جهاد به عنوان معادل جنگ را در متون فیلسوفان اسلامی مهیا ساخته‌اند.<sup>۶۲</sup> فارابی نیز شامل این جریان می‌شود به طوری که در

---

#### 56. Lexical

#### 57. Rhetorical

۵۸. کرممر معتقد است سطح نخست سازگارسازی - لغوی - به خاطر دلایلی، چون وجود شرح جزئیات این مفاهیم در متون اسلامی؛ و سازگارسازی درون‌مایه‌های یونانی با آموزه‌های مقبول اسلامی رخ داده است؛ اما در یک ادعای چالش - برانگیز براین باور است که سطح بلاغی یا سیاسی سازگارسازی برای چرخش مؤمنین از ریشه‌های اسلامی به خاستگاه - های فکری یونانی صورت گرفته است (Kraemer, 305)؛ برای آشنایی با تفسیری دیگر از کاربرد مفاهیم اسلامی در متون فلسفی نک. لیمن و نصر، ۱۴-۱۸).

#### 59. Kraemer, 292-294.

۶۰. البته کرممر به مفاهیمی چون وادی الشریعة/ وادی السنة (nomothetes) و امام نیز اشاره می‌کند و مدعی است این مفاهیم هم واجد دو حیث سازگارسازی لغوی و بلاغی است (Kraemer, 294-295)؛ در مقابل رزنتال معتقد است تمام این مفاهیم به قانون‌گذار نبوی و امام اسلامی اشاره دارد (Rosenthal, 140).

۶۱. برای مشاهده چنین مواردی نک. پانویس شماره ۹، Kraemer.

۶۲. ابن‌رشد نیز در تفسیر خود از رساله جمهوری افلاطون از لفظ جهاد استفاده می‌کند؛ معادلی که ظاهراً نمی‌تواند نسبتی با جهاد اسلامی داشته باشد. جالب آن‌که رزنتال در ترجمه خود معادل (Holy War) را برای جهاد انتخاب می‌کند و در پاورقی خاطر نشان می‌سازد که انتخاب این معادل را وامدار ترجمه دانلپ (D. M. Dunlop) از فصول مدنیة فارابی است (Averroes, 208).

رساله تلخیص نوامیس أفلاطون علاوه بر استفاده از واژه (حرب) به دفعات نیز از واژه جهاد استفاده کرده است. کاربست‌هایی که با توجه به سیاق متن جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که منظور فارابی همان مطلق جنگ است.<sup>۶۳</sup> بر اساس این مبنا است که کرمر مدعی است صرف استعمال لفظ جهاد در متن یک فیلسوف ما را موجه نمی‌سازد که آن را به معنای تحت‌اللفظی و دلالت‌کننده بر مفهوم اسلامی آن در نظر بگیریم.<sup>۶۴</sup> افزون آن‌که با از دست رفتن وجهت‌انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین دیگر اصلی برون‌متنی در جهت خوانش تحت‌اللفظی از جهاد نیز وجود ندارد. در ادامه کرمر با اشاره به خاستگاه‌های یونانی معانی واژه‌های مشتق از جهاد تلاش می‌کند تفسیری مکفی و مستقل از نظام تفکرات اسلامی، و گاهی در تقابل با آن، در جهت تدارک سطح دوم سازگارسازی بلاغی سامان دهد.

در یک ارزیابی کلی کرمر معتقد است فارابی در فصول به شرح مدینه فاضله افلاطونی پرداخته است. از این‌رو اشاره‌های وی به مفاهیم اسلامی نمی‌تواند مضمون اسلامی داشته

---

۶۳. نک. الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۷۲ و ۷۶. البته این موارد تنها در تلخیص خلاصه نمی‌شود؛ برای نمونه فارابی در تحصیل در بحث از «فضائل الفکرية» به فضیلت فکری جهاد «فضیلة فکریة جهادیه» اشاره می‌کند که منظور وی صرفاً پرداخت به مسائل نظامی و جنگی در معنای کلی آن است. در همین راستا عبارت‌های «فی الجزء المجاهدی» و «فیما هو مشترک للمجاهدین» نیز مشمول این داور می‌شوند. به‌ویژه آن‌که فارابی در بندهای بعدی و در سیاقی مشترک تعبیر «الصنائع الحربية الجزئية» را به‌کار می‌برد (الفارابی، تحصیل السعادة، آل‌یاسین، ۱۵۳-۱۵۸).

۶۴. البته کرمر تذکار می‌دهد که در سراسر آثار فارابی تنها یک مورد در رساله الحروف وجود دارد که واژه «جهاد» به جنگ مقدس اسلامی اشاره دارد. عبارت «الجهاد هو من أجل الله» فارابی در مقام ذکر مصادیق کاربرد «من أجله» است. واضح است که این مورد مانند موارد مورد مناقشه در فصول در بستر یک متن سیاسی به‌کار نرفته است. استفاده از «الله» در این متن هیچ شکی در اشاره آن به جنگ مقدس اسلامی باقی نمی‌گذارد (الفارابی، الحروف، ۱۲۹). البته نگارندگان معتقدند که علاوه بر مورد اشاره شده توسط کرمر فارابی در بندهای پایانی احصاء نیز لفظ جهاد را به معنای اسلامی آن به کار برده است (الفارابی، احصاء العلوم، ۹۲).

باشند. در همین راستا فارابی در بحث از اجزای پنج‌گانه مدینه فاضله به طبقه‌ای از جنگاوران (المجاهدون) اشاره می‌کند که وظیفه تقابل با تجاوزها و حفظ مرزها را برعهده دارند.<sup>۶۵</sup> کرمر براین باور است که این تقسیم‌بندی به‌طور آشکار وامدار تقسیم‌بندی سه‌گانه در جمهوری و چهارگانه در قوانین افلاطون<sup>۶۶</sup> است.<sup>۶۷</sup> از این‌رو کاربست واژه مشتق از جهاد (المجاهدون) نمی‌تواند دلالتی بر جنگجوی درگیر در جنگ مقدس اسلامی داشته باشد. مَلِک افلاطونی - فارابی واجد شأن قانون‌گذاری است و قانون مشروعیت خود را از وضع وی اخذ می‌کند. در مقابل، خلیفه اسلامی فاقد چنین شأن و خود مشمول قانون الهی است.<sup>۶۸</sup> از این‌رو قرارگیری خصیصه «قدرت بر جهاد» در بیان ویژگی‌های رئیس مدینه به‌خاطر تفاوت ماهوی فیلسوف-شاه و خلیفه نمی‌تواند مضمونی مشترک با جهادی که جزو صفات خلیفه است<sup>۶۹</sup> داشته باشد.<sup>۷۰</sup> تفسیر کرمر از جنگجوی فاضل (المجاهد الفاضل) فارابی نیز در همین جریان می‌گنجد. اوصاف جنگجوی فاضل فارابی با آموزه‌های اسلامی درباب سلوک مجاهد و شهادت شباهت کمی دارد و در عوض بسیار وامدار مباحث افلاطون در قوانین<sup>۷۱</sup> و فارابی در تلخیص نوامیس

۶۵. الفارابی، فصول منتزعة، ۶۵.

۶۶. نک. افلاطون، ۹۲۹/۲-۹۳۰ و ۹۵۳-۹۵۴. و هم‌چنین نک. افلاطون، ۲۰۴۴/۴-۲۰۴۵.

67. Kraemer, 298-299.

۶۸. نک. الفارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ۳۹ و تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۹۱. و قس. الماوردی، ۱۹-۲۰.

۶۹. برای نمونه «السَّجَاعَةُ وَالنَّجْدَةُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَجِهَادِ الْعُدُوِّ» (الماوردی، ۲۰).

۷۰. افزون آن‌که بحث فارابی درباره «المجاهدون» در فصل ۵۷ فصول، و بحث از ویژگی‌های رئیس مدینه در فصل ۵۸ است. اگر بپذیریم که مجاهدین فارابی اشاره به جنگاوران یونانی دارد، آن‌گاه سیاق متن به خوانش غیر اسلامی از ویژگی «القدرة على الجهاد» رئیس مدینه، حکم می‌کند (نک. الفارابی، فصول منتزعة، ۶۵-۶۶).

۷۱. نک. افلاطون، ۱۹۰۸/۴-۱۹۱۳.

أفلاطون<sup>۷۲</sup> است.<sup>۷۳</sup> جنگجوی فارابی علاقه‌ای به مرگ و به خطر انداختن جاننش ندارد، مگر این‌که یقین داشته باشد که با مرگش خیری برای مدینه و اهل آن به ارمغان می‌آورد و در صورت زنده ماندنش خیری از آنها زائل می‌گرداند.<sup>۷۴</sup> به نظر می‌رسد کشته شدن در راه کسب خیر مدینه و کشته شدن در راه خداوند بدون در نظر گرفتن آن‌که آیا از پی این مرگ خیری به مدینه می‌رسد یا نه معادل نیستند.<sup>۷۵</sup>

در نهایت کرمر با ترسیم دو سطح از سازگارسازی لغوی و بلاغی در کاربست لفظ جهاد نشان داد که هیچ‌کدام از مشتقات ادعایی به کار رفته در متون فارابی نمی‌توانند ارجاعی به مفهوم اسلامی جهاد داشته باشند.<sup>۷۶</sup> جهاد و جنگ (حرب) واژه‌هایی است که فارابی برای تبیین نظریه جنگ عادلانه خود از آنها استفاده کرده است؛ با این تفاوت که گه‌گاه فارابی از کاربست لفظ جهاد خواستار بهره‌مندی از اغراض سازگارسازی میان فلسفه و دین در جهت جدایی مخاطب مسلمان از زمینه‌های اسلامی به سمت بستر یونانی بوده است.<sup>۷۷</sup> طرفداران دیدگاه سوم در نقادی ادعای حمایت فلسفی فارابی از جهاد، هم‌چون کرمر متوسل به سطح تفسیری نمی‌شوند؛ بلکه

۷۲. نک. الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۳۹-۶۴.

73. Kraemer, 315.

۷۴. الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۸۵.

۷۵. برای آشنایی بیش‌تر با مفهوم شهادت در اسلام نک. Freemon.

76. Kraemer, 318-320.

۷۷. انگاره کلی سازگارسازی میان فلسفه و دین ادعایی مناقشه‌برانگیز و تاحدی ناموجه از نظر نگارندگان است؛ به‌ویژه آن‌که سعی می‌کند نظریه‌ای فراگیر و به‌مثابه اصلی اساسی در خوانش متون فیلسوفان اسلامی قرار گیرد. با این حال در این مقاله مجالی برای بررسی روایی و ناروایی آن وجود ندارد (برای آشنایی بیش‌تر نک. کرمر، جونل ل. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش).

ایشان معتقدند جدا از بصیرت‌های مفید کرم‌ر اساساً فلسفه سیاسی فارابی امکان دفاع از جهاد را سلب می‌کند.<sup>۷۸</sup>

#### ۴. دیدگاه سوم: فارابی علیه جهاد

کرم‌ر در توجیه حضور واژگانی جهاد در آثار فارابی اشاره به اغراض بلاغی و سیاسی وی در کاربرد آن‌ها دارد. با این حال به نظر می‌رسد می‌توان دیدگاهی دیگر در توجیه این حضور تدارک دید و آن کاربست ایده «آزاری‌گری»<sup>۷۹</sup> و «پنهان‌نگاری»<sup>۸۰</sup> اشتراوس<sup>۸۱</sup> است؛<sup>۸۲</sup> به این معنا که فارابی در مواجهه با تسلط دیدگاه غالب فقها در باب وجوب فقهی جهاد و برای دوری از دشواری‌ها و مشکل‌هایی که ممکن بود در صورت تصریح بر عدم مشروعیت این نوع از جنگ با آن روبه‌رو شود -آزاری‌گری- مجبور به استفاده از سبک نگارشی می‌شود که تا جای ممکن غرض خود را از عوام پنهان و تنها برای خواص امکان فهم آن را مهیا سازد -پنهان‌نگاری.<sup>۸۳</sup> این تفسیر بدیل باعث می‌شود که طرفداران دیدگاه سوم در توجیه حضور واژگانی جهاد لزوماً در کنار

---

۷۸. با وجود این پرنس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌های دیدگاه سوم معتقد است اصل تفسیری کرم‌ر در خوانش آثار فارابی ناموجه است (نک. Parens, 139).

79. persecution

80. Esotericism

81. Leo Strauss

82. Strauss, 15-17.

۸۳. وجود خوانش‌های متفاوت و گاه متضاد از فلسفه سیاسی فارابی خود گواه بر آن است که وی در اعمال این شیوه نگارش کامیاب بوده است (برای بحثی بیش‌تر نک. Parens, 5-7. و هم‌چنین نک. Galston, فصل اول). برای آشنایی با نقد روشی ایده اشتراوس نک. اسکینر، ۱۳۳-۱۳۴).

کرمر قرار نگیرند.<sup>۸۴</sup> در این قسمت به دو استدلال مهم در دفاع از نقد فلسفی جهاد با توجه به منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی خواهیم پرداخت. «استدلال از طریق عدمی بودن شر» مهم-ترین تلاش پرنس در جهت اثبات ادعای خود است.<sup>۸۵</sup> پس از ارائه صورت‌بندی آن سعی می‌کنیم دشواری‌های پیش‌روی این استدلال را نشان دهیم. «استدلال از طریق ضرورت تکثر ادیان فاضله» شاخص‌ترین تلاش صورت گرفته در میان طرفداران دیدگاه سوم است و به نظر می‌رسد باید اعتبار آن را متعلق به مهدی دانست.<sup>۸۶</sup>

#### ۴. ۱ استدلال از طریق عدمی بودن شر

اول. فارابی در فصل‌های ۱۴ و ۱۵ فصول از «فضیلة الاجتهاد» به‌عنوان یکی از فضیلت‌های انسان زاهد (ضابط لئفسه) در مقابل انسان فاضل سخن می‌گوید. انسان‌های زاهد و فاضل اگرچه در اکثر موارد هم‌چون یکدیگر عمل می‌کنند، اما باورهای متفاوتی درباره عالم دارند.

---

۸۴. مهدی و پرنس به‌عنوان چهره‌های دیدگاه سوم با این انگاره تفسیری همراه هستند (نک. Mahdi, *Man and His Universe in Medieval Arabic Philosophy*, 104-113 & Prens, 58).

۸۵. البته پرنس در کتاب خود تنها به این استدلال اکتفا نکرده و کوشیده با گردآوری شواهدی بر قوت ادعای خود بیافزاید. برای اشاره‌ای گذرا باید خاطر نشان کرد که از نظر پرنس اجبار تربیتی فارابی تنها متعلق به حوزه شخصیت و منش اهالی است و وارد قلمروی عقاید و باورها نمی‌شود؛ از این رو وی معتقد است فارابی از فتوای سنتی جهاد علیه مشرکان فاصله می‌گیرد. حوزه باورها متعلق به تعلیم است که از نظر فارابی در آن اجبار راه ندارد (Prens, 72-74) برای دیدگاهی مشابه نک. (Naser, 40-52). این استدلال پرنس به‌خوبی در مقاله سویینی بازتاب یافته و نقد شده است (نک. Sweeney, 552-566)؛ بنابراین در این مقاله به آن پرداخته نمی‌شود. البته گفتنی است که پرنس نیز با تبعیت از استدلال مهدی سعی می‌کند در فصل پنجم کتابش (Prens, 97-102) شکلی از آن را صورت‌بندی کند.

۸۶. برای مشاهده شکل‌هایی از این استدلال نک. داوری، ۱۵۴؛

Brague, 136 & Cucarella, 2-19 & Mahallati, 52.



زیست زاهدانه از آن جا که در مبارزه با امیال نفسانی افراطی می‌گذرد همراه با رنج است و در مقابل، انسان فاضل به خاطر همراهی میل و عقلش زندگی لذت‌بخشی دارد. فارابی فضیلت مبارزه همیشگی با امیال نفسانی افراطی درون فرد زاهد را «فضیلة الاجتهاد» می‌نامد.<sup>۸۷</sup> پرنس معتقد است<sup>۸۸</sup> اشاره فارابی در این جا دلالت بر جهاد درونی (جهاد الأكبر) مرسوم در سنت اسلامی دارد.<sup>۸۹</sup> جهاد درونی مبارزه انسان با امیال نفسانی افراطی به مثابه مصداقی از شرور درونی است. این شرور به واسطه فضیلت‌مندی اهالی و زهدورزی یا اخراج اشرار از مدینه زائل می‌شود.<sup>۹۰</sup> پرنس با کاربست فرآیند جهاد درونی (مبارزه با شرور نفسانی) معتقد است جهاد بیرونی برای فارابی نیز فرآیند مبارزه انسان مجاهد با شرور خارجی است. از این رو، جهادی‌های درگیر در جنگ مقدس معتقدند که شرور در عالم خارج وجود عینی دارد و غرض از جهاد در راه خداوند از بین بردن آن‌ها است. آدمیانی که مصداق شرک و کفر قرار می‌گیرند تجسم شرور خارجی اند. پس باورمندان به هر دینی جز دین حق به علت امیال نفسانی افراطی و عقاید باطل‌شان هدف جنگاوری جهادی محسوب می‌شوند.<sup>۹۱</sup>

دوم. فارابی در فصول براین باور است که تنها مدینه فاضله می‌تواند درگیر جنگ عادلانه شود؛ اما آیا امکان دارد مدینه فاضله به دلیلی وارد به جنگی ناعادلانه (جور) شود؟ پرنس به پیروی از باترورث<sup>۹۲</sup> معتقد است فارابی این امکان را نفی نمی‌کند<sup>۹۳</sup> و فضیلت اهالی مدینه لازم

---

۸۷. فارابی در تلخیص نیز به این ستیز درونی اشاره می‌کند (الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۳۹). و هم‌چنین نک. افلاطون، ۱۹۱۳/۴-۱۹۱۴ و ۱۹۱۸.

88. Parens, 64-66.

۸۹. نک. کلینی، ۱۲/۵.

۹۰. الفارابی، فصول متزعة، ۳۴-۳۵.

91. Parens, 70-71.

92. Butterworth, 83.

نمی‌سازد تا هرچه آن مدینه انجام دهد فعلی خیر باشد.<sup>۹۴</sup> از این رو، ممکن است مدینه فاضله به-خاطر عواملی از جمله باور به یک رأی خطا درگیر جنگ ناعادلانه شود. پرنس بر آن است که از نظر فارابی یکی از این باورهای خطا اعتقاد به وجود خارجی شر است؛ اعتقادی که فارابی در فصل ۷۴ زمانی که از احکام خیر و شر صحبت می‌کند نادرست بودن آن را نشان می‌دهد. وفق رأی فارابی تمام آنچه در عوالم سه‌گانه (مادیات، مجردات و عالم افلاک) هست خیر محض است، چرا که تمام عوالم بر مبنای استحقاق، اهلیت، و عدالت برپا شده است.<sup>۹۵</sup> شرور تنها در اراده آدمی تجلی پیدا می‌کند و خارج از آن واجد وجودی مستقل نیست. این تنها امور ارادی‌اند که می‌توانند خیر و شر باشند و خارج از دایره اراده انسان هرچه هست خیر محض است. افزون بر این، طبق باور فارابی حالات نفس (عوارض النفس، القوة الشهوانية و الغضبية و الانفعالات النفسانية) نه خیر و نه شر هستند. هر یک از امیال نفسانی (شهوة، خشم، بخل و غیره) که در طریق شقاوت استعمال شود شر، و هرآنچه در طریق سعادت باشد خیر است.<sup>۹۶</sup> پرنس معتقد است که فارابی آنچه را مستحق حکم خیر و شر می‌داند برون‌داد تلفیق امیال نفسانی و باورها است که خود را در شکل عادت نشان می‌دهد<sup>۹۷</sup> و آنچه باعث افعال بد می‌شود نه امیال و نه باورها، بلکه عادات شر است. پس امیال و باورها به تنهایی نمی‌توانند به مثابه شرور ارزیابی شوند. از این رو است که جهاد درونی و هم جهاد بیرونی خود را درگیر ستیز با اموری (امیال

93. Parens, 63.

۹۴. کرمر برخلاف باترورث و پرنس معتقد است از اهالی مدینه فاضله جز فعل خیر سرنمی‌زند (Kraemer, 315).  
 ۹۵. فارابی در آرای یکی از عقایدی را که اهل مدینه‌های فاضله باید بدان باور داشته باشند عدم وجود جور و ظلم در عالم است و آن را بر مدار خیر و عدل معرفی می‌کند (نک. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۴۲. و هم چنین نک. الفارابی، الملة، ۴۵).

۹۶. الفارابی، فصول منتزعة، ۸۰-۸۴.

97. Parens, 71.

نفسانی و باورها) می‌سازند که در واقع نه خیر و نه شر هستند، بلکه آن‌چه نهایتاً شایسته ستیز است عادات شری است که در قالب اعمال خود را مجسم می‌سازند.<sup>۹۸</sup> خلاصه استدلال پرنس را می‌توان در نسبت با جهاد بیرونی به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. هدف باورمندان به جهاد بیرونی نابودی شرور خارجی و عینی است.

۲. مصداق آشکار این شرور خارجی مشرکین و کفار به خاطر دارا بودن امیال نفسانی افراطی و باورهای کاذب هستند.

۳. فارابی معتقد است که نه شرور وجود عینی و خارجی دارند و نه امیال نفسانی و باورهای کاذب مصداق شرور هستند.

بنابراین

۴. فارابی آموزه جهاد بیرونی را به خاطر ابتنا بر فرض‌های کاذب رد می‌کند.<sup>۹۹</sup>

پرنس در صورت‌بندی استدلال خود تنها متکی بر آرای فارابی در فصول است و شاید همین باعث شده است تا استدلال وی فاقد استواری لازم باشد. اگرچه فارابی در فصول آشکارا به ارادی بودن شرور اشاره می‌کند؛ اما در *السیاسة المدنیة خیرات* و شرور را دارای دو وجه طبیعی (بالتبع) و ارادی (بإرادة) در نظر می‌گیرد.<sup>۱۰۰</sup> خیرات و شرور طبیعی از ناحیه اجسام سماوی در این عالم پدید آمده‌اند و خارج از صنع و اراده انسان‌ها است. پس واجد وجودی مستقل و عینی در جهان خارج‌اند.<sup>۱۰۱</sup> جالب آن‌که این خیرات و شرور از نظر فارابی در سعادت و میزان آن

---

98. Parens, 67-72.

۹۹. محلاتی از عدمی بودن شرور نزد فارابی به‌مثابه قرینه‌ای در نفی جنگ‌طلبی فارابی استفاده می‌کند؛ با این حال استدلالی مبتنی بر آن ارائه نمی‌دهد (نک. Mahallati, 51-52).

۱۰۰. نک. الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۸۱.

۱۰۱. الفارابی، *السیاسة المدنیة*، بوملح، ۷۹.

دخالت مستقیم دارند؛ و زوال شرور ارادی و طبعی را شرط لازم رسیدن مدینه به سعادت می‌داند.<sup>۱۰۲</sup> از این‌رو از رئیس مدینه می‌خواهد با همکاری اهالی در جهت نابودی شرور ارادی و طبعی و تبدیل آن‌ها به خیرات تلاش کنند.<sup>۱۰۳</sup> به نظر می‌آید این ناسازگاری در آثار فارابی حل‌ناشدنی است؛ چرا که فارابی در فصول<sup>۱۰۴</sup> تمام عوالم وجود را خالی از شر و مبتنی بر استیصال و خیر می‌داند.<sup>۱۰۵</sup> با وجود این می‌توان گفت که دفاع از آموزه عدمی بودن شرور در منظومه فکری فارابی تنها نمی‌تواند به‌صرف اتکا به یک رساله فارابی بیان شود؛ و هرگونه ادعایی در این باب باید با ملاحظه مجموعه آثار فارابی و ارائه توجیهی در ناسازگاری موجود در آن صورت گیرد.<sup>۱۰۶</sup>

از نظر فارابی افعال انسانی که در جهت سعادت باشد خیر و شایسته مدح، و افعالی که مانع از سعادت می‌شوند شر و شایسته ذم هستند؛<sup>۱۰۷</sup> به عبارت دیگر افعال انسانی در نسبت با سعادت مشمول خیرات و شرور و شایسته مدح و ذم‌اند.<sup>۱۰۸</sup> فارابی در التنبیه افعال انسانی مدح و ذم را در سه دسته افعال بدنی (ایستادن، نشستن و غیره) افعال نفسانی (شهو، لذت،

۱۰۲. همان، ۹۵.

۱۰۳. البته باید از فارابی پرسید که چگونه انسان‌ها می‌توانند شروری را که خارج از حوزه اراده آنها است از میان ببرند.

۱۰۴. الفارابی، فصول منتزعة، ۸۱.

۱۰۵. فارابی در آرا نیز از اختیاری و ارادی بودن خیرات و شرور صحبت می‌کند؛ اما از آن‌جا که سیاق بحث معطوف به احکام مدینه فاضله است نمی‌توان آن را قرینه‌ای در ارادی بودن مطلق شرور و خیرات دانست (نک. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۱۳). به‌علاوه فارابی در تلخیص نیز به ارادی و طبعی بودن شرور اشاره می‌کند (الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۸).

۱۰۶. پرنس هیچ اشاره‌ای به این ناسازگاری نمی‌کند.

۱۰۷. نک. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۰۱.

۱۰۸. توجه شود که این تفسیر در دو شرح بالا از خیرات و شرور جای می‌گیرد.

غضب و غیره) و تشخیص ذهنی (ساحت تصویرها و تصدیق‌ها) قرار می‌دهد. این سه دسته می‌توانند به‌طور مستقل و بسته به موضعشان در نسبت با سعادت (باعث یا مانع سعادت) مورد داوری اخلاقی قرار گیرند. دو دسته نخست زمانی که در میانه حد تفریط و افراط (اعتدال) قرار بگیرند، خیر و شایسته مدح، و دسته سوم زمانی که مطابق واقعیت باشند، صادق و شایسته مدح هستند. از این رو اگر فعلی از افعال دو دسته نخست واجد وصف افراط یا تفریط، و فعلی از دسته سوم واجد وصف کذب شود، شر و شایسته ذم اخلاقی است.<sup>۱۰۹</sup> در فصل مورد نظر پرنس در فصول (فصل ۱۴) فارابی به امیال نفسانی افراطی (الأشیاء المفرطة) اشاره می‌کند، و با توجه به مقدمات فوق باید آن‌ها را مصداق شرور نفسانی دانست و تلقی آن‌ها به مثابه امیال نفسانی که نسبت به خیر و شر متساوی هستند \_ بدون وصف افراط و تفریط \_ ناموجه است.<sup>۱۱۰</sup> افزون بر این، فارابی برخلاف رأی پرنس حوزه باورها را نیز مشمول خیرات و شرور می‌داند. پس انسانی که واجد باورهای کاذب باشد شایسته ذم اخلاقی و مصداقی از شر است؛ اما پرنس در استدلال خود هیچ شاهدی مبنی بر توجیه این ادعای خود نیاورده است.<sup>۱۱۱</sup>

به نظر می‌آید صورت‌بندی فوق جدا از روایی و یا ناروایی خوانش پرنس در گزاره‌های ۱ و ۲، توانسته باشد به‌خوبی صدق گزاره شماره ۳ را به چالش بکشد. از یک‌سو، پاره‌ای از شرور وجود عینی و خارجی دارند، و از سوی دیگر، امیال و باورها می‌توانند مورد داوری اخلاقی \_ خیر و شر \_ قرار گیرند.

۱۰۹. الفارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، آل یاسین، ۳۹-۴۹.

۱۱۰. تساوی امیال نفسانی نسبت به خیر و شر در فصل ۷۵ فصول مورد اشاره قرار گرفته، اما هیچ اشاره‌ای به وصف افراط و تفریط نسبت به این امیال نشده است (نک. الفارابی، فصول منتزعة، ۸۲).

۱۱۱. حتی اگر همراه با پرنس بپذیریم اشاره فارابی به خیر و شر بودن صرف عادات انسانی است؛ معقول است که امیال و باورهایی را نیز که این عادات خیر و یا شر را به وجود آورده‌اند، خیر یا شر بدانیم.

#### ۲. ۴. استدلال از طریق ضرورت نکثر ادیان فاضله

فارابی در کتاب الملة دین را مجموعه‌ای از آرا و افعال مشخص تعریف می‌کند که مقید به شرایط و برای گروهی خاص تعیین شده است. دین مخلوق رئیس اول است که برای عوام و معطوف به غرض خاصی وضع شده است.<sup>۱۱۲</sup> این مؤلفه‌ها را می‌توان این‌طور برشمارد: ۱. نظامی از عقاید و اعمال؛ ۲. محدود به شرایط ویژه زمانی و مکانی؛ ۳. معطوف به انسان‌هایی خاص؛ ۴. محصول اراده رئیس اول؛ ۵. تدوین شده برای عوام؛ ۶. واجد غرض خاص.<sup>۱۱۳</sup> وی نظام‌تصورها و تصدیقات دینی را برآمده از تخیل و حکایت‌گری - با استفاده از تمثیل، تشبیه، استعاره و غیره -<sup>۱۱۴</sup> از امر حقیقی می‌داند<sup>۱۱۵</sup> که غرض آن اقناع اهالی مدینه در پذیرش آرا و اعمال فاضله است.<sup>۱۱۶</sup> اما از آن‌جا که اهالی مدینه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند،<sup>۱۱۷</sup> برای اقناع آن‌ها باید از تخیلات و حکایات متفاوت استفاده کرد. از این‌رو است که ادیان مختلف به‌وجود می‌آیند (تختلف ملتهم)؛ از سوی دیگر چون تمام آنها معطوف و منوط به سعادت واحدی هستند،

۱۱۲. الفارابی، الملة، ۴۳ و تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۹۱.

۱۱۳. نک. همو، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۹۱.

۱۱۴. همو، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۱۱.

۱۱۵. گزاره‌های دینی تقلیدی از گزاره‌های فلسفی است که با استفاده از روش برهانی-یقینی، منطبق با ذات حقیقت هستند. از این روست که دین خادم فلسفه قرار می‌گیرد (نک. الفارابی، الحروف، ۱۳۲؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۰۱-۱۰۹).

۱۱۶. وفق رأی فارابی هر چیزی را که فیلسوف تعقل می‌کند، صاحب دین تخیل می‌کند؛ و هر چیزی را که فیلسوف مبرهن می‌کند، صاحب دین اقناع می‌کند (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۸۶).

۱۱۷. این تفاوت‌ها هم به خصیصه‌های ظاهری و هم خصایل خلقی باز می‌گردد (نک. الفارابی، السياسة المدنیة، بوملح، ۷۴).

همگی می‌توانند فاصله محسوب شوند.<sup>۱۱۸</sup> به عبارتی، فارابی سعادت را امری واحد می‌داند، اما تحقق آن در یک شهر و امت خاص را منوط به شرایط و ویژگی‌های خاص آن شهر و امت می‌داند.<sup>۱۱۹</sup> بنابراین اگر دینی قرار است در مسیر سعادت به مدینه‌ای ارائه شود؛ باید با شرایط اهل آن مدینه متناسب باشد.<sup>۱۲۰</sup> تکثر در شرایط مدینه‌ها تکثر در دین را در پی دارد. تفاوت در مردمان به خاطر اختلاف در طبایع و فطرت‌ها<sup>۱۲۱</sup> امری طبیعی (غیر ارادی) و کثرت ادیان امری اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین دین به طور ضروری نمی‌تواند جهان‌شمول باشد.<sup>۱۲۲</sup> با توجه به مقدمات بالا می‌توان استدلال مهدی را به طور خلاصه این طور صورت‌بندی کرد:

۱. جهاد دعوتی فراگیر و جهان‌شمول یک دین خاص نسبت به تمام آدمیان است.

---

۱۱۸. گزاره‌های دینی با توجه به دو ملاک نزدیکی به امر حقیقی و قدرت اقتناع‌گری مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. پس تمام ادیان فاصله نیز در یک رتبه قرار نمی‌گیرند. اما از آن‌جا که غرض اصلی دین اقتناع عوام است، ملاک قدرت اقتناع‌گری اهمیت بالاتری نسبت به نزدیکی حقیقت پیدا می‌کند. چنان‌که میان یک دین با قدرت اقتناع‌گری کم و حکایت‌گری نزدیک‌تر به امر حقیقی، و دینی با قدرت اقتناع‌گری بالا و حکایت‌گری دور از حقیقت، فارابی دومی را انتخاب می‌کند (نک. الفارابی، *السیاسة المدنیة*، بوملح، ۹۸)؛ «قد یمکن أن تكون أمم فاضلة و مدن فاضلة تختلف مللهم» عبارتی که فارابی به وضوح بر امکان ادیان فاصله‌متکثر اشاره می‌کند در ترجمه‌های فارسی ملکشاهی و سجادی به اشتباه برگردانده شده است. ملکشاهی واژه (ملة) را که در زمانه فارابی به معنای آیین/دین بوده است به «ملت» ترجمه کرده است (فارابی، *السیاسة المدنیة*، ۲۲۸)، ترجمه‌ای که در فضای کنونی یادآور مردم یک کشور، در دوگانه ملت-دولت است. و سجادی آن را به «روش‌ها و یافته‌های عقلی و خیالی» برگردانده است (فارابی، *سیاست مدینه*، ۱۹۸)، دو معادلی که می‌توانند خواننده را از معنای متن بسیار دور گردانند.

۱۱۹. الفارابی، *السیاسة المدنیة*، بوملح، ۹۷-۹۸ و آراء أهل المدینة الفاضلة، بوملح، ۱۴۳-۱۴۴.

۱۲۰. همو، *فصول منتزعة*، ۴۷.

۱۲۱. نک. همو، *السیاسة المدنیة*، بوملح، ۸۲.

122. Mahdi, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, 141-144.

۲. وفق رأی فارابی دین به‌خاطر ماهیتش امری متکثر است و نمی‌تواند دعوی جهان‌شمول داشته باشد.

بنابراین

۳. از نظر فارابی جهاد امری ناموجه است.

نگارندگان بر این باورند که استدلال مهدی از استواری لازم جهت نقد فلسفی جهاد در منظومه فکری فارابی برخوردار است<sup>۱۲۳</sup> و کثرت‌گرایی دینی و رواداری او نسبت به دیگر ادیان مجالی برای تغلب دینی واحد بر سایر ادیان نمی‌گذارد؛ با این حال، دیدگاه چهارم سعی دارد مجالی هر چند کوچک برای توجیه نوعی از جهاد در اندیشه فارابی باز کند.

#### ۵. دیدگاه چهارم: جهاد صورتی ناقص از جنگ عادلانه

همان‌طور که اشاره شد فارابی قائل به گونه‌ای از جنگ عادلانه هجومی است که غرض از آن تحمیل سعادت و فضیلت به قومی است که نه آن را می‌شناسد و نه حاضر است از کسی که آن را

---

۱۲۳. فارابی در بند پایانی رساله الملة، در مقام بحث از وظایف رئیس مدینه در ایجاد و توزیع خیرات براساس شایستگی و مرتبه اهالی مدینه، و در نهایت رساندن شهرها و امت‌ها به سعادت در این زندگی و زندگی دیگر، معتقد است این امر ناشدنی است، مگر این‌که رئیس اول فلسفه نظری را به‌طور کامل فراگرفته باشد و دینی مشترک میان شهرها برپا کرده باشد تا از طریق آن آرا و افعال شهرها در جهت رسیدن به سعادت قصوی هماهنگ باشد (الفارابی، الملة، ۶۶)؛ اما این عبارت مورد غفلت فارابی‌پژوهان در تبیین دیدگاه فارابی نسبت به جهاد قرار گرفته است، در صورتی که ربطی وثیق با این دیدگاه دارد. با این حال همان‌طور که توضیح داده شد، فلسفه سیاسی فارابی اجازه فراگیری و جهان‌شمولی به دینی واحد نمی‌دهد. از نظر نگارندگان این رأی مبتنی بر بنیان دین‌شناسی فارابی است، و هم‌چون آموزه‌ای اصولی در خوانش دیگر متون فارابی به‌کار می‌آید. از این‌رو شاید موجه باشد که در صورت‌بندی دیدگاه فارابی آن را نادیده بگیریم. به‌نظر می‌رسد طنین پرننگ دینی رساله الملة باعث شده تا فارابی هم‌چون فقیهان زمانه خود بر ضرورت اشتراک دین در نیل به سعادت قصوی -دنیایی و آخرتی- سخن به میان بیاورد؛ رأیی که فارابی در دیگر آثار خود متعرض آن نشده و برخلاف آن استدلال کرده است.



می‌شناسد پیروی کند. زمانی که این تهاجم جنگی را در کنار شکل سوم اجتماع سیاسی کامل (معموره) نزد فارابی قرار دهیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که محدودیتی در گستره این ستیز وجود ندارد؛ و ممکن است به طور فراگیر تمام آدمیان مشمول این سعادت اجباری بشوند.<sup>۱۲۴</sup> اما این تنها فلسفه است که به خاطر جهان‌شمولی تصورهای عقلانی و استدلال‌های عقلی می‌تواند آرا و اعمالی را که لازمه این سعادت جهانی است، مشخص کند؛ به تعبیر دیگر، برخلاف دین جزئی و محلی، فقط معرفت فلسفی کلی و فراگیر است که می‌تواند در قالب تجلی در فیلسوف-شاه فارابی زمام امور عالم را به دست بگیرد.<sup>۱۲۵</sup> اما آیا فارابی محدودیتی بر این جنگ هجومی جهانی تدارک دیده است؟

وفق رأی فارابی اغلب مردم توانایی دریافت و فهم برهان‌های فلسفی را ندارند. پس رئیس مدینه دین را وضع می‌کند تا جبران فقدان ظرفیت لازم عوام برای فراگیری فلسفه باشد.<sup>۱۲۶</sup> به عبارتی، دین عنصری ضروری در جهت تعلیم اکثر نافیلسوف اهالی مدینه است<sup>۱۲۷</sup> و مادامی - که نباشد فرآیند تربیتی اهالی توسط فیلسوف-شاه به سرانجام نمی‌رسد.<sup>۱۲۸</sup> اما این دین ضرورتاً امری متکثر است، چرا که مبتنی بر حکایت‌گری از امر حقیقی است و حکایات با توجه به خصایص و خصایل طبیعی امت‌ها باید سامان گیرد.<sup>۱۲۹</sup> ضرورت در وجود و تکثر دین باعث

---

۱۲۴. سویینی معتقد است که از میان سه اجتماع کامل فارابی گونه سوم آن از بقیه کامل‌تر است؛ چرا که بازتاب محدودیت‌های طبیعی کم‌تری نسبت به دو گونه دیگر است. از این رو فیلسوف-شاه فارابی باید به سمت تحقق آن گام بردارد (Sweeney, 564-565).

125. Sweeney, 567-568.

۱۲۶. الفارابی، الملة، ۴۵-۴۷.

۱۲۷. همو، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۸۴ و ۱۸۶.

۱۲۸. همو، الحروف، ۱۵۲.

۱۲۹. همو، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۴۳-۱۴۴.

می‌شود<sup>۱۳۰</sup> تا هر دعوت به سوی امر سعادت‌مندانه و فضیلت‌مندانه در قالب ترویج یک دین خاص صورت گیرد. از این رو تمام جنگ‌های عادلانه هجومی فارابی با هدف ایجاد و ترویج سعادت، در مقایسه با واحدهای سیاسی دیگر، به نوعی جنگ دینی است؛<sup>۱۳۱</sup> اما جنگی که فیلسوف-شاه رهبری شود، فلسفه ضرورتاً بر گستره محدود آن نظارت خواهد داشت.<sup>۱۳۲</sup>

بنابراین، از یک سو این دین است که جنگاوری فراگیر مبتنی بر فلسفه را محدود می‌سازد،<sup>۱۳۳</sup> و از سوی دیگر، این فلسفه است که میزان و گستره جنگ دینی - جهاد - را مشخص می‌کند. به همان میزان که گرایش فلسفه در اعمال نامحدود اجبار به فضیلت ظالمانه است، میل مؤمنین در جهانی ساختن دینشان نیز مصداق ظلم است. فلسفه و دین باید یکدیگر را در جهت رسیدن به یک جنگ عادلانه محدود سازند. سوینی معتقد است نتیجه چنین تفسیری این است

---

۱۳۰. البته ضرورت وجود دین ناشی از فلسفه نظری فارابی نیست، بلکه برآمده از یک ضرورت تربیتی نسبت به عوام جامعه است. به عبارتی اگر تمام افراد عالم بالقوه واجد ظرفیت فراگیری فلسفه بودند (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۶۴-۱۶۵)، دیگر نیازی به وجود دین نبود. با این حال ضرورت تکثر دین امری نظری و به ماهیت پدیده دین باز می‌گردد (الفارابی، السياسة المدنیة، بوملح، ۹۷-۹۸).

۱۳۱. حداقل به این معنا سوینی فارابی را معتقد به جهاد می‌داند (Sweeney, 570).

۱۳۲. باید توجه داشت که ادیان نزد فارابی جایگزین‌ناپذیر هستند، چرا که هرکدام با توجه به مقتضیات و شرایط خاص امت‌ها شکل گرفته است. از این رو، نمی‌توان تحت هر دینی به هر ملتی حمله‌ور شد. این فلسفه است که باید تشخیص دهد که چه دینی برای چه ملتی برای رسیدن به سعادت مناسب‌تر است و با دعوی چه دینی می‌توان به چه ملتی حمله برد.

۱۳۳. جالب آن‌که ارسطو در ساحت فلسفه‌ورزی نظری خود محدودیت‌هایی را برای اعمال اجبار به فضیلت در نظر می‌گیرد. نخست آن‌که ارسطو برخلاف فارابی معتقد به گستره محدود کشور (Polis) کامل است (نک. ارسطو، سیاست، ۴ و ۲۹۳-۲۹۵)؛ و دوم آن‌که در مواردی اجبار خانوادگی را برتر از اجبار سیاسی و تحت قانون در نظر می‌گیرد (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۳۹۹).

که بتوان فارابی را به شکلی محدود و کنترل شده مدافع نظری جهاد دانست؛<sup>۱۳۴</sup> اما این تبیین نیز واجد دشواری‌هایی است.

اول. جهادی که سوینی در نهایت حضورش را در فلسفه سیاسی فارابی نشان می‌دهد، نسبت کمی با جهاد اسلامی مطرح در زمانه فارابی دارد. جهاد مورد نظر فقها تحمیل برتری دین اسلام به عنوان تنها دین حق در سراسر عالم با اعمال زور ناشی از هجوم جنگی است. سوینی جهادی را نشان می‌دهد که، اولاً با توجه به نظر فیلسوف-شاه فارابی رخ می‌دهد. به عبارتی این نظر فلسفه است که حدود و هدف آن را مشخص می‌کند نه شارع اسلام؛ ثانیاً هیچ یک از این ادیان فاضله شأن عالم‌گیری ندارد، چرا که به طور ضروری متکثر هستند؛ ثالثاً جهاد اسلامی فارغ از نتیجه، به صرف کسب رضای الهی، نیز مطلوب است. اما جهاد فارابی را تنها زمانی می‌توان مطلوب ارزیابی کرد که به سعادت و فضیلت قوم مغلوب بیانجامد.

دوم. سوینی مدعی است که دین فلسفه را در اعمال اجبار فراگیر محدود می‌سازد. به عبارتی دیگر، دین به خاطر محدودیات طبیعی عوام، جنگاوری فلسفی را مقید می‌سازد. به نظر می‌آید استدلال سوینی علی‌رغم نکات قابل توجهی که دربردارد دچار خطاهایی است؛ زیرا برخلاف دیدگاه سوینی آنچه فلسفه را محدود می‌سازد نه دین بلکه مقتضیات طبیعی است که اهالی مختلف زمین واجد آن هستند. تفاوت در ظرفیت فطرت‌ها جهت کسب فضایل، تفاوت در خصایص ظاهری، خصایل خلقی و زبان‌ها عامل‌هایی است که بخشی از آنها ناشی از خلقت اجرام سماوی است، و بخشی از آنها ناشی از جغرافیا، آب و هوا و الگوی‌های مختلف تغذیه‌ای انسان‌ها.<sup>۱۳۵</sup> این عناصر است که تعلیم فراگیر تحت اجبار اخلاقی نسبت به عامه مردم

---

134. Sweeney, 570-572.

۱۳۵. الفارابی، السياسة المدنیة، بوملح، ۷۴-۷۵ و ۹۷-۹۸.

را محدود می‌سازد. دین تجلی این عناصر در نظام تربیتی است و خود به تنهایی شأن حدگذاری بر فلسفه را ندارد. افزون آن‌که فلسفه مورد اشاره در این‌جا فلسفه عملی است، و نه نظری. فارابی<sup>۱۳۶</sup> فلسفه نظری را مبتنی بر براهین یقینی جهان‌شمول و ثابتی می‌داند که هیچ امر غیرفلسفی نمی‌تواند آن را محدود سازد.<sup>۱۳۷</sup> فلسفه عملی و قوه تعقل، در مقام به‌کار بستن آموزه‌های فلسفه نظری، به وضع و حال ویژه اهالی مقصد نظر می‌کند و علم تجربی در تحقق این آموزه‌ها نقش خود را نشان می‌دهد.<sup>۱۳۸</sup> از این‌رو باید به‌جای تعبیر غلط «حد دین بر فلسفه»، از عبارت «حد ویژگی‌های طبیعی انسان‌ها بر فلسفه عملی» استفاده کرد.

سوم به‌نظر می‌رسد فارابی در یک نقطه دیگر نیز از مفهوم جهاد فاصله می‌گیرد و آن جایی است که ادیان فاصله نزد فارابی ضرورتاً وحیانی نیستند؛ به عبارت دیگر، وفق رأی فارابی دین بر دو نوع است: وحیانی، یعنی افاضه عقل فعال [جبرئیل] بر کامل‌ترین مرتبه قوه متخیله<sup>۱۳۹</sup> و غیروحیانی که مبتنی است بر قوه عقل عملی فیلسوف کامل در صدور احکام جزئیات با توجه به قوانین کلی عقل نظری.<sup>۱۴۰</sup> اگرچه نیروی نبوت برای کامل‌ترین شکل ریاست لازم است اما

۱۳۶. الفارابی، احصاء العلوم، ۷۷ و تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۸۰-۱۸۱.

۱۳۷. نک. الفارابی، فصول منتزعة، ۵۰-۵۱.

۱۳۸. نک. الفارابی، الملة، ۵۸-۵۹؛ هم‌چنین نک. الفارابی، احصاء العلوم، ۸۰-۸۴.

۱۳۹. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۰۹.

۱۴۰. البته فارابی خود هیچ‌کجا به چنین تمایزی اشاره نکرده است. اما نگارندگان همراه با کرمر و مهدی بر این باورند که می‌توان از یک نوع خودمختاری فلسفه معطوف به سعادت غایی در اندیشه فارابی سراغ گرفت. در این صورت از آن‌جا که کارکرد دین حذف ناشدنی است، باید قائل به نوعی دین طبیعی نزد فارابی شد (نک. Galston, 5-6). افزون بر این فارابی در بخشی از آثارش تعریفی مبتنی بر کارکرد از دین ارائه می‌دهد که نسبت به وحیانی یا غیر وحیانی بودن آن خاموش و بی‌تفاوت است. وفق این تعریف، دین صناعت قانون‌گذاری در جهت تأدیب و اقناع عوام است (الفارابی، الحروف، ۱۵۲). این قانون‌گذاری می‌تواند براساس آموزه‌های وحیانی یا آموزه‌های فلسفی باشد (الفارابی، تحصیل السعادة، آل-

فیلسوف نیز می‌تواند بدون دریافت وحی و صرفاً با اتکا بر عقل عملی جای وحی را پر کرده و مدینه فاضله را محقق سازد.<sup>۱۴۱</sup> فارابی عقل عملی و وحی را دارای کارکرد واحد اما مبتنی بر روش‌های متفاوت ارزیابی می‌کند.<sup>۱۴۲</sup> با این حال، اگر رئیس اول توانایی دریافت وحی را داشته باشد دیگر نیازی به عقل عملی در تطبیق کلیات بر جزئیات ندارد.<sup>۱۴۳</sup> بنابراین، از این جهت نیز جایگاهی که سوینی برای جهاد - جنگ در راستای ترویج دین - نزد فارابی ترسیم می‌کند ضرورتاً نمی‌تواند اشاره به جهاد اسلامی - جنگ در راستای یک دین وحیانی خاص - داشته باشد.<sup>۱۴۴</sup>

یاسین، ۱۸۵-۱۸۶).

۱۴۱. فارابی در تحصیل فیلسوف اول یا همان رئیس اول را واجد علم نظری کامل و توانا در کاربست آن در ساحت عمل ارزیابی می‌کند. وی اشاره می‌کند که فیلسوف بدون استمداد از دین (وحیانی) می‌تواند آموزه‌های فلسفه نظری را در شهرها و امته‌ها تحقق بخشد (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۸۳-۱۸۴). برای مشاهده خوانش‌های مشابه نک. Butterworth, 98-99. و هم‌چنین نک.

Germann, Nadja, "Natural and Revealed Religion", *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat, 349-351, New York, Routledge, 2016.

۱۴۲. الفارابی، فصول منتزعة، ۹۸.

۱۴۳. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۰۸.

۱۴۴. فارابی در الحروف حکم به شباهت متعقل و فقیه می‌دهد و به‌نظر می‌رسد این تشابه را باید در کارکرد این دو دانست؛ اما براساس منشأ صدور آرای صحیح میان این دو تمایز می‌گذارد. متعقل مبتنی بر مشهورات عقلی و تجربه است که سعی در تولید گزاره‌های عملی جزئی می‌کند، اما فقیه این تلاش را براساس مقدمات اخذ شده منصوص از جانب صاحب دین صورت می‌دهد (الفارابی، الحروف، ۱۳۳). به‌عبارتی فقیه کسی است که گزاره‌های جزئی عملی را معطوف به تحقق آموزه‌های نبی سامان می‌دهد و متعقل گزاره‌های جزئی عملی معطوف به تحقق آموزه‌های فیلسوف اول را تدارک می‌بیند. متعقل فقیه دین غیروحیانی (سکولار) است که منابع استنباط رأیش عقل عرفی و تجربه است.

## ۶. نتیجه

ظهور دیدگاه‌های چهارگانه معطوف به مسأله جهاد در فلسفه سیاسی فارابی نشان از پیچیدگی و ابهام آثار وی در این باب دارد، چنان که دیدیم، در یک سوی طیف عده‌ای وی را مدافع فلسفی جهاد و در سوی دیگر، وی را ناقد فلسفی جهاد معرفی می‌کنند. در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت جریان این دیدگاه‌ها از خوانش‌های تحت‌اللفظی مبتنی بر نگارش آثار ویژه عامه (Exoteric) به سمت خوانش‌های چندسطحی مبتنی بر نگارش آثار ویژه خواص (Esoteric) پیش رفته است. فارابی پژوهان در این سیر سعی کرده‌اند با عبور از سطح رویین متون و کشف منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی معبری برای صورت‌بندی دیدگاه وی بگشایند. رزنتال، لمبتن و باترورت به‌عنوان مهم‌ترین نمایندگان دیدگاه نخست سعی کرده‌اند با کاربست آموزه هماهنگی میان دین و فلسفه، و از رهگذر ارائه خوانشی تحت‌اللفظی از معانی واژه‌های جهاد در متون فارابی، وی را فیلسوف طرفدار جهاد فقهی نشان دهند؛ اما کرمر در دیدگاه دوم با برشمردن وجوه ناروایی آموزه هماهنگی دین و فلسفه، و در عین حال معرفی اصل تفسیری سازگارسازی دین و فلسفه، جهاد فارابی را نه نظریه جنگ عادلانه اسلامی، بلکه جنگ عادلانه یونانی ارزیابی می‌کند. در دیدگاه سوم تلاش می‌شود تا مبتنی بر آرای مهدی و پرنس ضدیت فلسفی فارابی با جهاد اسلامی بیان شود. در نهایت سوینی برآن است تا با در نظر داشتن گزاره‌های کلیدی خوانش دیدگاه سوم، فارابی را به‌نوعی طرفدار گونه‌ای محدود از جهاد نشان دهد. جهادی که برخلاف دیدگاه مسلمانان نه در ذیل دین اسلام بلکه، تحت فلسفه قرار می‌گیرد. در این جا نگارندگان، همراه با طرفداران دیدگاه سوم، پس از بررسی و صورت‌بندی ادله دیدگاه‌های دیگر، بر این باورند که منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی، به‌ویژه جایگاه و کارکرد دین در آن، اجازه هیچ‌گونه حمایتی از مفهوم جهاد را نمی‌دهد. دین‌شناسی او چنان است که اجازه فراگیری و عالم‌گیری به دینی

واحد نمی‌دهد و جنگی هم که در پی تحمیل دینی واحد بر سراسر عالم باشد ناموجه است. به نظر می‌آید از میان دلایل مختلف استدلال مهدی مبتنی بر ضرورت تکثر ادیان فاصله نزد فارابی به خوبی می‌تواند فارابی را به مثابه مخالف جهاد نشان دهد.

در اوضاع و احوال بحرانی کشورهای اسلامی در دهه‌های اخیر، نگارندگان بر این باورند که برداشت از جهاد نقش مرکزی در شکل‌گیری بحران و به‌ویژه در پیدایش گروه‌های تندرو سلفی داشته است و همین کافی است تا بازنگری در باب مفهوم جهاد ضرورت داشته باشد. به‌علاوه، خوانش گروه‌های ارتدوکس معاصر از جهاد تحت سیطره تفاسیر فقهی شکل گرفته است؛ تفاسیری که خود در فاصله قرن دوم تا چهارم پدید آمدند. از این رو، به نظر می‌رسد بخشی از علاج شرایط حال کشورهای اسلامی به نفی تسلط منابع فقهی بر حوزه‌های اندیشه متفکران اسلامی برمی‌گردد. برای نفی و نقد این سلطه، معرفی و تبیین دیدگاه سایر عالمان اسلامی از دل رویکردهای غیرفقهی، مانند رویکرد فلسفی، می‌تواند پایه و محوری از دل سنت در اختیار محققان قرار دهد. فیلسوفی چون فارابی با جایگاه بی‌بدیلش در سنت فکری اسلامی و نظریه‌پردازی مکفی در این باب مبنا و الگویی استوار است.

### کتابشناسی

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإلهیات من کتاب الشفاء، مصحح حسن حسن‌زاده الآملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.

ابویوسف، یعقوب ابن ابراهیم، الخراج، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۹ هـ.

ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح‌نو، ۱۳۷۸ ش.

همو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۹ ش.

اسکینر، کوئنتین، بینش‌های علم سیاست: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات فرهنگ

جاوید، ۱۳۹۳ ش.

افلاطون، دوره آثار افلاطون، جلد چهارم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.  
همو، دوره آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.  
بلک، آنتونی، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۵ ش.  
خدوری، مجید، جنگ و صلح در قانون اسلام، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، قم، نشر کلبه شروق، ۱۳۹۱ ش.

داوری، رضا، فارابی: فیلسوف فرهنگ، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹ ش.

السرخسی، شمس‌الدین، المسوط، مصحح خلیل محیی‌الدین المیس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ ه.  
الشافعی، محمد بن ادريس، الأم، مصحح محمد زهری النجار، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۳ ه.  
الشیبانی، محمد بن الحسن، الکسب، مصحح عبدالفتاح ابوغده، بیروت، دارالبشائر الاسلامیة، ۱۴۱۷ ه.  
طباطبایی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۶ ش.  
طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، مصحح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.

العامری، أبوالحسن، الأعلام بمناب الاسلام، مصحح احمد عبدالحمید غراب، ریاض، المملكة العربية السعودية، دارالأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ۱۴۰۸ ه.  
فارابی، محمد بن محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۸ ش.

الفارابی، محمد بن محمد، إحصاء العلوم، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.  
الفارابی، محمد بن محمد، التنبیه علی سبیل السعادة، مصحح جعفر آل‌یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۱۲ ه.

الفارابی، محمد بن محمد، التنبیه علی سبیل السعادة، مصحح سبحان خلیفات، عمان، الجامعة الأردنية، ۱۹۸۷ م.

الفارابی، محمد بن محمد، الحروف، مصحح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۰ م.  
فارابی، محمد بن محمد، السياسة المدنية، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، انتشارات سروش،



۱۳۷۶ ش.

الفارابی، محمد بن محمد، السياسة المدنية، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.  
الفارابی، محمد بن محمد، السياسة المدنية، مصحح فوزی متری نجار، بیروت، المطبعة الكاثوليكية،  
۱۹۹۸ م.

الفارابی، محمد بن محمد، الملة و نصوص أخرى، مصحح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱ م.  
فارابی، محمد بن محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران،  
کتابخانه طهوری، ۱۳۵۹ ش.

الفارابی، محمد بن محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مصحح البیر نصری نادر، بیروت، دار  
المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ۱۹۸۶ م.

الفارابی، محمد بن محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة  
الهلال، ۱۹۹۵ م.

الفارابی، محمد بن محمد، تحصیل السعادة، فی الأعمال الفلسفية، مصحح جعفر آل یاسین، بیروت، دار  
المناهل، ۱۴۱۳ هـ.

الفارابی، محمد بن محمد، تحصیل السعادة، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.  
الفارابی، محمد بن محمد، تلخیص نوامیس أفلاطون، فی أفلاطون فی الإسلام، مصحح عبدالرحمن بدوی،  
بیروت، دار الأندلس، ۱۴۱۸ هـ.

فارابی، محمد بن محمد، سیاست مدینه، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و  
انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ ش.

فارابی، محمد بن محمد، فصول منتزعة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش،  
۱۳۸۲ ش.

الفارابی، محمد بن محمد، فصول منتزعة، مصحح فوزی متری نجار، تهران، مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ هـ.  
کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹ ش.  
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامية، ۱۴۰۷ هـ.

لیمن، الیور و سید حسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳ ش.

- الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الأحكام السلطانية، مصحح احمد جاد، قاهرة، دارالحدیث، ۱۴۲۷هـ.
- Al-Farabi: The Political Writings: Philosophy of Plato and Aristotle*, Translated with introductions by Muhsin Mahdi, New York, The Free Press of Glencoe, 1962.
- Al-Farabi: The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*, Translated and annotated by Charles E. Butterworth, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2001.
- Amir Mahallati, Mohammad Ja'far, *Ethics of War and Peace in Iran and Shī'ī Islam*, Toronto, University of Toronto Press, 2016.
- Averroes, *Averroes Commentary on Plato's "Republic"*, Edited with an Introduction, Translation and Notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Brague, Remi, *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism and Islam*, Translated by Lydia G. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- Butterworth, Charles E, "Al-Fârâbî's Statecraft: War and the Well-Ordered Regime", *Cross, Crescent, and Sword*, ed. Johnson and Kelsay, 79–100, New York, Greenwood Press, 1990.
- Cucarella, Diego Sarrío, "Jihad and the Islamic Philosophers: Al-Farabi as a case study", *Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding* 354: 2-19, 2010.
- Freamon, Bernard K, "Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War: a Short Legal History", *Fordham International Law Journal* 27: 299-369, 2003.
- Kraemer, Joel L, "The Jihâd of the Falâsifa", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10: 288–324, 1987.
- Lambton, Ann K. S, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Mahdi, Muhsin, "Man and His Universe in Medieval Arabic Philosophy", *L'homme et son univers au moyen age*, ed. Christian Wenin, Louvain-la-Neuve, 1986.
- Mahdi, Muhsin, "Al-Farabi", *History of Political Philosophy*, Ed, Leo

- Strauss and Joseph Cropsey, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Mahdi, Muhsin, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- Naser, Samir, *Religion, Reason and War: A Study in the Ideological Sources of Political Intolerance and Bellicosity* (Unpublished doctoral dissertation), Department of Political Science and International Studies School of Government and Society, College of Social Sciences, University of Birmingham, 2015.
- Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Al-Farabi*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Rosenthal, Erwin I. J, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- Sweeney, Michael J, "Philosophy and Jihad: Al-Farabi on Compulsion to Happiness", *Review of Metaphysics* 60: 543-572, 2007.
- Miriam, Galston, *Politics and Excellence: the Political Philosophy of Al-Farabi*, Princeton, Princeton University Press, 1990.



تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۷۱-۱۰۰

## روابط علمی زیدیه و امامیه از غیبت صغری تا قرن ششم هجری<sup>۱</sup>

گیتی محمدبیگی<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

علی رضا ابطحی<sup>۳</sup>

استادیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

محمدعلی چلونگر<sup>۴</sup>

استاد گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

### چکیده

نقش آفرینی سیاسی و فکری امامیه و زیدیه، دو فرقه اثرگذار شیعی، در برخی زمان‌ها بارز و انکارناپذیر است. از این رو، ضروری است تا با واکاوی مناسبات این دو فرقه ممتاز شیعی، ضمن بررسی برهه‌ای از تاریخ فکری امامیه، به نقاط واگرایی آنها در آموزه‌های کلامی و دادوستد میراث حدیثی آنان دست یابیم. این مقاله، در پی پاسخ به این پرسش‌ها است که این دو فرقه مهم شیعه، در محدوده زمانی غیبت صغری تا پایان قرن ششم ه در چه عرصه‌هایی روابط علمی داشته‌اند؟ هم‌چنین فعالان این عرصه چه کسانی بوده‌اند؟ روابط این دو فرقه در این سده‌ها به دلیل پاره‌ای از اشتراکات افزایش یافته است و در عین حال، به سبب اختلاف در برخی از اصول مذهبی، تمایزات فرقه‌ای خویش را نیز دنبال می‌کردند. برای پاسخ به پرسش‌ها و اثبات این فرضیه‌ها روابط علمی امامیه و زیدیه در ایران، به‌ویژه ری، در این بازه زمانی با استفاده از روش تاریخی و شیوه توصیفی-تحلیلی با تکیه بر منابع بررسی می‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** امامیه، زیدیه، عصر غیبت، واگرایی، همگرایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲

۲. رایانامه: mohamadbeigi.g@gmail.com

۳. رایانامه (مسئول مکاتبات): abtahi1342@yahoo.com

۴. رایانامه: m.chelongar@yahoo.com

## مقدمه

بازه زمانی غیبت صغری تا پایان قرن ششم، در روابط علمی بین زیدیه و امامیه، نقطه عطفی در تاریخ هر دو فرقه به شمار می‌رود؛ زیرا امامیه در این عصر با رویداد غیبت وارد مرحله جدیدی شد و در اواخر قرن چهارم از لحاظ فکری اوج گرفت. از سوی دیگر، زیدیان پس از مدت‌ها جنگ و گریز در این دوره قدرت سیاسی یافتند و در پی آن با بهره‌گیری از تعالیم برخی گروه‌های عقل‌گرا مانند معتزله بیش از پیش در صدد تقویت پایه‌های فکری و عقیدتی خویش برآمدند. نکته درخور توجه این جریان این‌که با افول قدرت سیاسی آل بویه در سال ۴۴۷ قمری، به نوعی سیر رو به رشد تشیع، چه از لحاظ سیاسی و چه از لحاظ علمی و فرهنگی به محاق رفت.

به نظر می‌رسد، پیش از غیبت امام دوازدهم، تنها مرجع مطمئن و مورد اعتماد شیعیان در امور دینی و حتی غیردینی، امامان(ع) بوده‌اند و اگر شیعیان به منابع و مراجع دیگری نیز توجه داشتند، آن منابع وثاقت و قابل اعتماد بودن خود را با تأیید و تقریر از ائمه(ع) یافته بودند. بنابراین شیعه تا آغاز عصر غیبت خود را بی‌نیاز از تعاملات علمی با دیگران، از جمله زیدیه احساس می‌کرد. شروع عصر غیبت و دسترس نداشتن به منبع علم ائمه اهل بیت امامیه را به تعاملات با دیگران، از جمله زیدیه که دارای اشتراکات زیادی به‌ویژه در مسئله امامت تا امام چهارم با امامیه داشتند، واداشت. پراکندگی شیعیان در سراسر جغرافیای اسلامی و نیز غیبت امام دوازدهم(عج) نیاز شیعیان به مرجع شایسته در امور دینی را دوچندان کرد، مرجعی که در حل مشکلات و مسائل‌شان به او مراجعه کنند. از آنجا که بخشی از میراث معرفتی و عقیدتی و نیز مبانی فکری زیدیه و امامیه برگرفته از اهل بیت است، این دو گروه ناگزیر به همکاری و تعامل علمی بوده‌اند؛ به بیانی دیگر، اشتراک در پذیرش چهار تن از ائمه امامیه یکی از عوامل مهم این تعامل بوده است.

از سده چهارم به بعد فاصله منابع شیعه امامی و شیعه زیدی کاملاً مشخص و بارز بوده است و به نظر می‌رسد در این دوره هر دو فرقه می‌کوشیدند از مجالس و نوشته‌های هم فاصله بگیرند. تنها استثناء در امامیه شیخ صدوق (د. ۳۸۱هـ) است که به مشایخ علوی-زیدی رویکرد مثبت داشت و احادیث بسیاری از اینان فرا گرفت و به امامیه منتقل کرد. روایات راویان زیدی در موضوعات و قلمروهای متفاوتی به منابع امامی راه یافته، از جمله اخباری در قیام زید، برخی اعتقادات مشترک زیدیه و امامیه، روایات فقهی، تفسیری، اخلاقی و نیز منابع رجال امامی از این روایات متأثرند. با این همه به نظر می‌رسد مهم‌ترین حوزه‌ای که از روایات زیدی تأثیر پذیرفته و نیاز به توجه دارد، فقه امامیه است.

با وجود همکاری‌ها و تعاملات مثبت و سازنده زیدیان و امامیان در عرصه اجتماعی و فرهنگی، آنان در برخی از حوزه‌های علمی به رویارویی یکدیگر رفته و در این حوزه بسیار به رد و نقد همدیگر پرداخته‌اند. این کشمکش‌های علمی ریشه در دوران حضور دارد؛ البته برخی از خلفای عباسی آن عصر نیز سعی داشتند آتش اختلافات این دو فرقه را روشن نگه دارند.<sup>۵</sup> حجم انتقادهای زیدیه از امامیه، از لحاظ کمی و کیفی بیشتر بوده است.<sup>۶</sup> کهن‌ترین و مهم‌ترین منبع شیعی در موضوع غیبت که در قرن چهارم نگاشته شده و تا به امروز کتاب مرجع محسوب می‌شود، کتاب الغیبة ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی معروف به ابن ابی‌زینب (د. ۳۶۰هـ) از محدثان دوره غیبت صغری و دیگری کتاب کمال الدین و تمام النعمة محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق است.

امامیان نیز ارتباط علمی با زیدیان را اهمیت می‌دادند؛ از این روست که ابن جنید اسکافی

---

۵. طوسی، ۵۳۰/۲.

۶. صفری فروشانی، ۲۲.

د. ۳۸۱ هـ) در سفر به نیشابور به استماع حدیث از زیدیان توجه نشان داد.<sup>۷</sup> برخی از امامیان در این زمینه به شکل افراطی سعی داشتند خود را به زیدیان نزدیک کنند.<sup>۸</sup> در این دوره اوج همکاری و تعامل این دو گروه در عهد آل بویه دیده شد که بیشتر جنبه سیاسی داشت.

### پیشینه تحقیق

در خصوص امامیه و زیدیه پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته و در اغلب آنها به فعالیت‌های سیاسی، تاریخ و عقاید و اندیشه‌های آنان پرداخته شده است. برخی از پژوهش‌هایی که در خصوص روابط علمی و فرهنگی آنها انجام شده عبارتند از مقاله «تعاملات علمی و فرهنگی زیدیه و امامیه در عصر صادقین(ع)» نوشته صفری فروشانی که در آن به مناسبات زیدیه با شیعیان طرفدار نص پرداخته شده است. مناسبات این گروه با شیعیان طرفدار نص موضوعی است که این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و در محدوده عصر صادقین(ع) به آن پرداخته است. نتایج حاکی از آن است که اشتراکات فکری سبب همگرایی این دو گروه و گسترش آموزه‌های عمومی شیعه بوده است؛ اما با رشد زیدیه و دستیابی آنان به مبانی نسبتاً مستقل، دایره اختلافات زیدیان با امامی مذهب‌بان وسیع‌تر شده و هر دو فرقه برای حفظ هواداران خود و جذب شیعیان دیگر، به مقابله با یکدیگر برخاسته‌اند.

مقاله دیگری از صفری فروشانی به «تعامل امام رضا(ع) با زیدیه» پرداخته است. در این مقاله بیشتر به دیدگاه‌های امام رضا(ع) درباره شخصیت زید بن علی و قیام‌های علویان در عصر امام رضا(ع) و دفاع از زید در مقابل زید النار پرداخته شده است.

۷. طوسی، ۲۵۹ - ۲۶۰.

۸. نجاشی، ۴۴۰.



صفری فروشانی در مقاله «بررسی تحلیلی تاریخ‌نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم ه» به بررسی انگیزه محدثان از نگارش آنها و مقایسه رویکرد آنان در گزارش تاریخ با دیدگاه تاریخ نگاران پرداخته و سپس ارزیابی سندی و محتوایی برخی گزاره‌های تاریخ‌نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم هجری را بررسی کرده است.

در «تعاملات زیدیه و امامیه و نقش آن در پیشبرد کلام شیعی»، فتاح غلامی خیلی کوتاه به شباهت و تفاوت زیدیه و امامیه و داد و ستد فرهنگی آنان پرداخته و معتقد است در دوری و نزدیکی میان زیدیه و امامیه، تنوع و چند دستگی میان پیروان مکتب اعتزالی نیز مؤثر بوده و سپس به انتقال فرقه زیدیه به یمن پرداخته است.

رحمتی در مقاله «روابط زیدیه و امامیه با تکیه بر کتاب المحیط باصول الامامة» پس از بررسی کتاب المحیط منابع و نویسندگان، به تکوین مسئله امامت در میان زیدیه پرداخته است. در مقاله «زیدیه و منابع مکتوب امامیه»، حسن انصاری از کتاب الأملی شریف مرتضی و نیز تنزیة الأنبیاء او و تفسیر ابن عبدک و تفسیر ابوجعفر طوسی (التبیان) یاد می‌کند و می‌گوید: اینان محققان و اهل معرفت و «محصّلین» امامیه‌اند که در کتاب‌های خود به جای نقل احادیث تفسیری از امامان خود - که به‌زعم المنصور بالله «موضوع» هستند، به تفاسیر معتزله، از جمله تفاسیر ابو علی جبایی و ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی و نیز زجاج و تفاسیری دیگر از این دست مراجعه می‌کنند.

تأثیر حدیث زیدیه بر حدیث امامیه عنوان رساله دکتری اعظم فرجامی است که در سال ۱۳۹۰ در دانشگاه قم دفاع شده است؛ این رساله به موضوعاتی چون شرح حال راویان زیدی، ابعاد روایات آنها، بیان اعتقادات و چگونگی تأثیر راویان زیدی بر منابع روایی امامیه پرداخته است.

وجه تمایز این تحقیق با تحقیقات مذکور این است که هدف این پژوهش بیان موارد برجسته تعامل و واگرایی امامیه با زیدیه است که در ضمن این تعامل و واگرایی هر دو گروه توانستند از ظرفیت‌های یکدیگر بهره‌بردار شوند.

### تعامل و تقابل

یکی از راه‌های فهم اندیشه‌ها و رویکردهای نظری در روابط بین‌الملل، توجه به مفاهیم در قالب دوگانه‌هایی مانند: «تقابل و تعامل»، «واگرایی و هم‌گرایی»، «منازعه و مصالحه» و «واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی» است. هم‌گرایی در لغت به معنای پیوستگی و نزدیکی اعضا یا اجرای یک مجموعه با یکدیگر، اتحاد، تقارب آمده و در برابر واژه «واگرایی» قرار دارد که به معنای دور شدن اجزای یک مجموعه از همدیگر، تفرق و پراکندگی است.<sup>۹</sup>

برای فهم معنای اصطلاحی «هم‌گرایی»، باید از واژه‌های مشابه و نزدیک به آن، مانند «وحدت» کمک گرفت. این واژه، از کلمات کلیدی و نزدیک به کلمه «هم‌گرایی» است و در اصطلاح دانشمندان اسلامی عبارت است از هم‌بستگی مسلمانان بر پایه مشترکات دین اسلام که در عین حفظ و رعایت مرزها به منزله مجموعه‌ای واحد به شمار آیند.<sup>۱۰</sup>

### همکاری در عرصه سیاسی

اوج همکاری سیاسی امامیه و زیدیه در دوره آل بویه (۳۲۰-۴۴۷ هـ) قابل مشاهده است. آنان در این دولت در دو حوزه سیاسی - فرهنگی و سیاسی - اجتماعی تعامل درخور توجهی داشته‌اند.

---

۹. انوری، ۸/۸۳۸۱.

۱۰. مطهری، ۲۱۲-۲۱۶.

حکومت‌داری آنان به نوعی مورد رضایت شیعیان امامی واقع شده بود. علمای امامیه با توجه به فضای فراهم شده از سوی بویه‌یان، از همکاری با امرا و وزرای بویه استقبال کردند. شیخ صدوق (د. ۳۸۱هـ) در دربار رکن الدوله بویه در ری حضور می‌یافت.<sup>۱۱</sup> شاهد دیگر آن‌که، معزالدوله (د. ۳۵۶هـ) بویه پس از بحث و گفت‌وگو با برخی از علمای امامیه به صراحت به امامت ابن داعی علوی، از رهبران زیدیه، اعتراف کرد و از سوی دیگر، رکن الدوله (د. ۳۶۶هـ) ضمن پذیرش امامت ابن داعی علوی، از عدم مساعدت به وی در گیلان و دیلم عذر خواست.<sup>۱۲</sup> افزون بر اینها، بویه‌یان پس از به دست گرفتن زمام امور در بغداد بنا داشتند یکی از علویان را به جای خلیفه عباسی بر مسند خلافت بنشانند که با دیدگاه زیدی بودن آنان سازگار است. بویه‌یان فضای خوبی برای اظهار نظر علمی برای شیخ صدوق (د. ۳۸۱هـ) فراهم کردند؛ وی نیز در این وضعیت مناسب، با برگزاری مجالس علمی، به طرح مبانی معارف امامیه و دفاع از آن دست یازید.<sup>۱۳</sup> حسین بن علی بن بابویه (د. ۳۲۹هـ)، برادر شیخ صدوق، نیز در جرگه علمای دربار بویه‌یان ری و مورد احترام و اکرام صاحب بن عباد (د. ۳۸۵هـ) زیدی معتزلی، بوده است؛ حتی وی یکی از آثار خویش را به این وزیر آل بویه تقدیم کرده.<sup>۱۴</sup> سایر دانشمندان امامیه نیز روابط تنگاتنگی با صاحب بن عباد داشتند.<sup>۱۵</sup>

هم‌چنین اعطای آزادی به شیعیان از سوی امیران آل بویه در برگزاری شعائر مذهبی، از قبیل

۱۱. ابن جوزی، ۱۸۰.

۱۲. هارونی، ۶۵-۶۹.

۱۳. نجاشی، ۳۹۲.

۱۴. ابن حجر، ۳۰۶/۲.

۱۵. همو، ۲۴۲/۲.

سوگواری عاشورا، جشن غدیر و براءت علنی از مخالفان اهل بیت<sup>۱۶</sup> در هم‌گرایی میان شیعیان زیدی و امامی بی‌تأثیر نبوده است.

### واگرایی زیدیه و امامیه در عصر ائمه

در مباحث فقهی، رویه استدلالی هر دو فرقه و اهتمام شان به آیات الاحکام،<sup>۱۷</sup> سبب توافق آنان در بسیاری از مسائل بود؛ اما عدم استفاده پیروان زید از گفتار و احادیث ائمه (ع) و اتکا به قیاس و مصالح مرسله، سبب شد تا در نظرات فقهی نیز از امامیه فاصله بگیرند<sup>۱۸</sup> و البته در برخی مسائل، به فقه شافعی و امامی نزدیک می‌شوند.<sup>۱۹</sup>

در بین مسائل اختلافی این دو گروه می‌توان از بداء به معنای پدیدار ساختن امری بر مردم که خداوند بنا بر مصلحتی آن را برای مدتی از آنان مخفی کرده بوده، نام برد. امامیه بداء را لازمه اعتقاد به توحید دانستند؛<sup>۲۰</sup> اما زیدیه هم‌چون اهل سنت آن را نپذیرفتند و اعلام کردند که علم خداوند تغییرناپذیر است؛ درحالی که به باور امامیه بداء به معنای تغییر در علم خداوند نیست.<sup>۲۱</sup>

زیدیه و امامیه پس از توافق در اصل موضوع امر به معروف و نهی از منکر در چگونگی آن با یکدیگر اختلاف نظر داشتند. زیدیه برخلاف امامیه این آموزه دینی را به عنوان یکی از اصول

---

۱۶. ابن جوزی، ۱۵۰، ۱۵۱.

۱۷. شهرستانی، ۱۶۲/۱.

۱۸. عمرجی، ۲۱۵.

۱۹. شهرستانی، ۱۶۲/۱.

۲۰. کلینی، ۱۴۶/۱.

۲۱. صفری فروشانی و توحیدی، ۱۹-۲.

اساسی خود می‌دانستند و مصداق بارز آن را قیام در برابر ستمگران و حاکمان جور اعلام می‌کردند.<sup>۲۲</sup>

مهم‌ترین وجه تمایز شیعه امامیه با شیعه زیدیه مبحث امامت است. زیدیان تعریفی خاص و متفاوت با فرقه‌های دیگر شیعی، هم‌چون امامیه و اسماعیلیه، از امامت دارند. در حالی که دیگر فرقه‌های شیعی مشخصاً از عصر امام جعفر صادق (ع) به بعد، امامت را امری الهی، متکی به نصّ امام پیشین و در سلسله‌ای متصل از پدر به فرزند می‌دانستند<sup>۲۳</sup> و بر اعلمیت امام تأکید می‌ورزیدند، زیدیان اعتقادی به اعلمیت امام و تعیین او بنا بر نصّ امام پیشین نداشتند و هر یک از فرزندان فاطمه زهرا (س) را که به زهد و علم متّصف بود و به قیام به سیف علیه حکومت جور اهتمام داشت، شایسته امامت و رهبری جامعه می‌دانستند.<sup>۲۴</sup> شهرستانی می‌گوید: «مشاجره‌ای بین باقر و زید رخ داد به این دلیل که زید تعلیمات واصل بن عطاء معتزلی را سرمشق خود قرار داده بود. زید ادعا می‌کرد که امامت مشروط به این است که امام در میان مردم حضور یابد و حقش را مطالبه کند. در پاسخ باقر به زید گفت که بر مبنای این شرط امامت پدرشان، امام سجاد، که چنین مطالبه‌ای نکرده، زیر سؤال خواهد رفت».<sup>۲۵</sup>

### ردیه‌نگاری زیدیه و امامیه

زیدیان و امامیان در برخی از حوزه‌های علمی به رویارویی یکدیگر رفته و در این حوزه بسیار به رد و نقد همدیگر می‌پرداختند. این کشمکش‌های علمی، ریشه در دوران حضور داشت؛ البته

۲۲. ابن شهر آشوب، ۲۴۱/۳.

۲۳. مدرسی طباطبایی، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۵۰، ۱۵۹-۱۶۰.

۲۴. شهرستانی، ۱۵۶/۱.

۲۵. شهرستانی، ۶۲.

برخی از خلفای عباسی آن عصر نیز سعی داشتند آتش اختلافات این دو فرقه را روشن نگه دارند.<sup>۲۶</sup> حجم انتقادهای زیدیه از امامیه، از لحاظ کمی و کیفی بیشتر بود.<sup>۲۷</sup> به نظر می‌رسد، زیدیان در ابتدای پایه‌گذاری کلامی خود، به سبب میراث مشترک معرفتی در احادیث اهل بیت(ع)، در بعضی از مسائل، جز مسئله امامت، با امامیان هم‌فکر و هم‌سو بودند.<sup>۲۸</sup>

کوفه به دلیل گرایش‌های علوی، نخستین مرکز مهم فعالیت زیدیه گردید و عالمان زیدی در آن شهر به تدوین آراء و عقاید خود پرداختند و «در کنار تدوین آرای حدیثی و فقهی ... به نقد آرای دیگر فرق، خاصه امامیه، که اشتراکات زیادی با آن داشتند، توجه نشان دادند. کهن‌ترین آثار موجود از این گونه [نقدها] دو رساله به نام‌های الرد علی الرافضة و الرد علی الروافض من اهل الغلو، منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی (د. ۲۴۶هـ)، مشهورترین عالمان زیدی قرن سوم است که تأثیر جدی وی در سنت زیدیه تا به امروز نیز مشهود است... در انتساب این رساله‌ها به قاسم بن ابراهیم تردید جدی وجود دارد و دست‌کم رساله الرد علی الروافض من اهل الغلو تألیف یکی از زیدیان کوفه معاصر با امام هادی(ع) ... به دلیل نکاتی که در این رساله در باب مجادلات امامیه و زیدیه آمده و قدمت آن، اهمیت فراوانی دارد».<sup>۲۹</sup>

با آغاز غیبت صغری در ۲۶۰ و شرایط دشواری که امامیه با آن روبه‌رو شد، امکان بیشتری برای زیدیه فراهم آمد تا به نقد امامیه که به گمان آنان اصول آن بیش از هر زمانی آسیب‌پذیر شده بود، بپردازند. یکی از کهن‌ترین و مؤثرترین نوشته‌های زیدیان درباره امامت و رد آراء امامیه، کتاب الاشهاد ابوزید عیسی بن احمد بن زید علوی (د. ۳۲۶هـ) بوده که در اواخر سده سوم و

۲۶. طوسی، ۵۳۰/۲-۵۳۷.

۲۷. صفری فروشانی، ۲۲.

۲۸. ذهبی، ۹۳/۲.

۲۹. مادلونگ، ۹۶۸۶.

اوائل سده چهارم در ری می‌زیسته است.<sup>۳۰</sup> و ابن قِبَه (د. قبل از ۳۱۹هـ) ردی بر آن به نام نقض کتاب الاشهاد نوشته است.<sup>۳۱</sup> ابن قِبَه در این رساله اشکال‌های ابوزید را یک به یک آورده و به آنها پاسخ داده است. افزون بر کتاب‌های یاد شده، آثار دیگری از ابن قِبَه، چون الرد علی ابن علی الجُبائی و التعریف و المسألة المفردة فی الامامة نام برده‌اند.<sup>۳۲</sup>

کتاب ابوزید علوی تأثیر زیادی بر کتاب‌های دیگر زیدیان درباره امامت گذاشت. وی در این کتاب برخی از معتقدات امامیه، چون عصمت امام، نص جلی، اعجاز غیرنبی، و یا موضوعاتی چون عدم باور امامت زیدبن علی از سوی امامیان را به چالش کشید.<sup>۳۳</sup> تأثیر کتاب ابوزید از این‌جا پیداست که ابوالعباس حسنی (د. ۳۵۳هـ)، از دانشمندان برجسته زیدی در سده چهارم، که خود از شاگردان ابوزید بوده است، بعداً تعالیم و خطوط اصلی آن کتاب را کم و بیش در آثارش دنبال کرده است و دو شاگرد نامدارش، ابوالحسین احمد بن حسین بن هارون بطاحنی (د. ۴۱۱هـ) و برادرش ابوطالب یحیی بن حسین بن هارون بطاحنی (د. ۴۲۴هـ) هر دو در کتاب‌هایشان، تعالیم این استاد و نیز خطوط اصلی ابوزید علوی را در نقد امامیه کم و بیش دنبال کردند.<sup>۳۴</sup> ابو الحسین و ابو طالب هارونی، که در سنت زیدیه به اخوان شهرت دارند، هر دو با نگارش آثاری این روند را ادامه دادند. ابوالحسین هارونی در چندین کتاب خود و از جمله در نوشته‌ای در نقد ابن قِبَه، به رد باورهای امامیه پرداخت و از خط اصلی انتقاد از امامیه که ابو

۳۰. صدوق، ۲۳۶.

۳۱. ابن شهر آشوب، ۹۵-۹۶؛ نجاشی، ۳۷۵.

۳۲. نجاشی، ۳۷۵؛ طوسی، ۲۹/۱.

۳۳. هارونی، ۱۸۵-۲۰۳.

۳۴. محلی، ۱۵/۲.

زید مبتکر بخش عمده‌ای از آن بود، پیروی کرد.<sup>۳۵</sup> برادرش ابوطالب هارونی در این زمینه فعال‌تر عمل کرده است. وی کتاب الدعامة فی الامامة را به رشته تحریر درآورد. وی در این کتاب برخی از معتقدات امامیه هم‌چون عصمت امام، نص جلی، اعجاز غیرنبی، و یا موضوعاتی چون عدم باور امامت زیدبن علی از سوی امامیان را به چالش کشید.<sup>۳۶</sup>

زیدیه بیش از دیگران بر انتقاد از امامیه پای می‌فشرده و شیخ صدوق در کمال‌الدین تصریح می‌کند که زیدیه در خرده‌گیری بر امامیه بیش از دیگران اصرار دارند.<sup>۳۷</sup> احتمال دارد آنان بیشتر آراء و عقاید امامیه را از عراق به دست آورده باشند؛ هرچند بعید نیست که از طریق امامی مذهببان ساکن یمن به اندیشه‌های اعتقادی امامیه آگاهی یافته باشند.

ابوالقاسم بستی (د. ۴۲۰هـ) از عالمان اعتزال‌گرای زیدیه هم در کتاب البحث عن ادلة التکفیر و التفسیق بسیار به امامیه انتقاد کرد. او هرچند امامیه را از دیگر گروه‌های منسوب به امامیه، مانند خطابییه، مفوضه، باطنیه و اصحاب تناسخ جدا و به تکفیر این گروه‌ها حکم می‌کرد، در تکفیر امامیه احتیاط می‌ورزید، البته او در پاره‌ای از موارد با آرای بیشتر زیدیان نیز مخالف بود<sup>۳۸</sup> و به این اختلاف نظر هم اذعان داشت؛ برای مثال، وی برخلاف نظر زیدیان منکران امامت را فاسق نمی‌دانست<sup>۳۹</sup> و حتی سخنان محمد بن جریر بن رستم طبری امامی مذهب (زنده در ۴۱۰هـ) را در کتاب المسترشد، مبنی بر مذمت خلفای نخستین،

۳۵. امین، ۱۶/۵.

۳۶. هارونی، ۲۲۹-۲۴۶.

۳۷. صدوق، ۱۲۶.

۳۸. بستی، ۹۷-۹۹.

۳۹. همان، ۱۰۲-۱۲۰.



نمی پذیرفت.<sup>۴۰</sup>

### غیبت‌نگاری زیدیه و امامیه

سخن زیدیه این بود که عقیده غیبت در میان امامیه قولی است که در پی غیبت ابراز کرده‌اند<sup>۴۱</sup> و زیدیه، تردید و حیرت شیعیان در تعیین جانشین امامان بعد از درگذشت آنان را نیز دلیلی بر جعل روایات دوازده امام می‌دانستند.<sup>۴۲</sup> چهارچوب فکری زیدیه بر مبارزه مبتنی بود و رفتار منفعلانه امامیه را جایز نمی‌دانستند و نیز قیام و خروج را از شرایط امام می‌شمردند.<sup>۴۳</sup> این شبهات سبب گردید که عالمان امامیه از همان آغاز وقوع غیبت، به دفاع از این مسئله پردازند و کوشیدند با شیوه‌ها و روش‌های گوناگون شبهات را پاسخ گویند.

در کتاب‌های فهرست نام ۵۲ تن از راویان شیعه آمده که در عصر حضور معصومان تا پایان قرن پنجم کتاب‌هایی در موضوع غیبت نوشته‌اند. ۱۸ تن از نویسندگان این مجموعه پیش از غیبت، ۱۵ تن در دوره غیبت صغری و ۱۹ تن در دوره غیبت کبری تا پایان قرن پنجم بوده‌اند.<sup>۴۴</sup> متأسفانه شمار اندکی از این کتاب‌ها به دست ما رسیده است. غیبت‌نگاران امامی کتاب‌های خود را با عناوینی چون الغیبة، أخبار المهدی، اثبات الغیبة، كشف الحیرة، اخبار القائم و الفتن و الملاحم<sup>۴۵</sup> می‌نگاشتند.

۴۰. همان، ۱۳۰-۱۳۳.

۴۱. صدوق، ۶۷.

۴۲. همان، ۷۴.

۴۳. بغدادی، ۷۷.

۴۴. غلام علی، ۱۶۱.

۴۵. نجاشی، ۲۵۵.

کهن‌ترین و مهم‌ترین منبع شیعی در موضوع غیبت که در قرن چهارم نگاشته شده و تا به امروز کتاب مرجع محسوب می‌شود، کتاب الغیبة ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی معروف به ابن ابی زینب (د. ۳۶۰هـ) از محدثان دوره غیبت صغری و دیگری کتاب کمال الدین و تمام النعمة محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق (د. ۳۸۱هـ) است. کتاب کمال الدین از این جهت ارزشمند است که شیخ صدوق به منابع اصلی شیعه (الاصول) که قبل از سال ۲۶۰هـ گردآوری شده، دسترسی داشته است. لذا وی در مواردی خواننده را به نویسندگانی چون حسن بن محبوب (د. ۲۲۴هـ)، فضل بن شاذان (د. ۲۶۰هـ)، حسن بن سماعه (د. ۲۶۳هـ) و ابن بابویه (د. ۳۸۱هـ) ارجاع می‌دهد<sup>۴۶</sup> و مهم‌تر آن‌که حاوی آراء و سخنان ابو جعفر محمد بن عبدالرحمان ابن قبه رازی است.<sup>۴۷</sup> در عصر ابن قبه مهم‌ترین مسأله متکلمان امامیه پاسخ دادن به شبهاتی بوده که متکلمان فرق دیگر اسلامی بر نظریه امامت شیعه اثنی عشری وارد می‌کردند. ابو الحسین سوسنجردی که از اصحاب و صلحاء متکلمین است گوید: «بعد از این‌که ابن قبه کتاب امامت را نوشت، من بعد از زیارت حضرت رضا(ع) آن را نزد ابو القاسم بلخی (د. ۳۱۹هـ) بردم و چون آن را مطالعه کرد کتاب مسترشد را بر رد آن نوشت و من چون به ری آمدم کتاب مسترشد را به ابو جعفر ابن قبه نشان دادم. پس ابن قبه کتاب مستتبت را بر رد آن کتاب نوشت و من آن را به بلخ بردم و به ابی القاسم بلخی نشان دادم و او کتابی موسوم به نقض المستتبت در رد آن نوشت و چون به ری آمدم ابن قبه از دنیا رفته بود».<sup>۴۸</sup> برخی دیگر از نوشته‌های ابن قبه در کمال الدین<sup>۴۹</sup> نقل شده که حاکی از برخوردهای

۴۶. حسین، ۲۶.

۴۷. صدوق، ۱۵۷.

۴۸. نجاشی، ۳۷۶؛ از این سخن سوسنجردی می‌توان دریافت که ابو جعفر ابن قبه هم در ری مدفون است.

۴۹. صدوق، ۵۱/۱-۶۰.

کلامی وی با دو تن از متکلمان دیگر مذاهب است که این دو بر اعتقاد امامیه در مورد مسأله غیبت دوازدهمین امام (عج) خرده گرفته‌اند. ابوالحسین علی بن احمد بن بشار (د. سده ۴هـ) یکی از آنهاست که به فرقه‌ای به نام جعفریه خُلص منسوب است<sup>۵۰</sup> و دیگری ابوزید علوی (د. ۳۲۶هـ) متکلم زیدی که ابن قبه به نقد آراء او پرداخته است. شیخ صدوق در کمال‌الدین تصریح می‌کند که زیدیه در خرده‌گیری بر امامیه بیش از دیگران اصرار دارند.<sup>۵۱</sup>

کهن‌ترین گزارش درباره توقیعات امام دوازدهم (عج)، گفته ابوسهل نوبختی (د. ۳۱۱هـ) است. شیخ صدوق در کتاب کمال‌الدین در واقع خواسته با آن‌چه مخالفان امامیه در موضوعات غیبت پیامبران یا طول عمر افراد یا... گزارش کرده‌اند بر آنان احتجاج و گاه تصریح می‌کند که این اخبار شگفت‌تر از غیبت امام مهدی (عج) است، ولی شگفت است که چگونه مخالفان اینها را پذیرفته‌اند، ولی غیبت حضرت مهدی (عج) را انکار می‌کنند.<sup>۵۲</sup> نزدیک به صدسال بعد از شیخ صدوق کتاب دیگری با نام الغیبه، به قلم شیخ طوسی (د. ۴۶۰هـ) تألیف گردید که به لحاظ شکلی شباهت فراوانی با کمال‌الدین دارد، ولی به لحاظ محتوایی با آن متفاوت است.

مجادله‌ها و کشمکش‌های علمی در این بازه زمانی چندان اوج گرفته بود که بین فرهیختگان ضرب‌المثل شده بود؛ حتی شعرای زیدی و امامی نیز تحت تأثیر این اختلاف نظرها به هجو تعالیم مذهبی هم دیگر روی آوردند<sup>۵۳</sup> «امامت» محور بسیاری از این مناظره‌ها بود. در حالی که از درگیری اجتماعی توده‌های دو گروه گزارشی در دست نیست، عالمان زیدی و امامی، علاوه بر گفت‌وگو و مناظره‌های رو در رو در عرصه ردیه‌نویسی علیه همدیگر بسیار فعال بوده‌اند.

۵۰. اشعری قمی، ۱۰۱.

۵۱. صدوق، ۱۲۶.

۵۲. همو، ۵۶۴-۵۵۸.

۵۳. بغدادی، ۷۷.

مهم‌ترین عالم زیدی ناقد آرای امامیه در مسئله غیبت در آن روزگار ابوزید عیسی بن احمد (د. ۳۲۶هـ) است که شیخ صدوق در کمال الدین به کتاب الاشهاد او با عنوان انتقادات متکلمی زیدی، و بدون تصریح به نام وی، اشاره می‌کند. محور این انتقادهای، حصر تعداد امامان در دوازده تن است.<sup>۵۴</sup>

شیخ مفید (د. ۴۱۳هـ) کتاب‌های المسائل العشرة فی الغیبة، مختصر فی الغیبة، جوابات الفارقین فی الغیبة، النص علی الطلحی فی الغیبة و الجوابات فی خروج الامام المهدی را در پاسخ‌گویی به این‌گونه شبهات نوشت.<sup>۵۵</sup>

#### تعامل فقهی زیدیه و امامیه

اهمیت زیدیان کوفه در تکوین و شکل‌گیری مذهب زیدیه را می‌توان با تأملی اجمالی بر کلام و مذهب آنان دریافت. سلف نخست زیدیه در کوفه، محدثان زیدی ناموری چون ابوالجوارد زیاد بن منذر (د. ۱۲۲هـ)، در تدوین آرای فقهی زیدیه با نگارش مجموعه‌های حدیثی فعالیت خود را آغاز کردند.<sup>۵۶</sup> اقامت برخی از سادات زیدی در کوفه چون احمد بن عیسی بن زید (د. ۲۴۷هـ)، مرحله تدوین فقه و حدیث زیدیه در کوفه وارد دور جدیدی شد.<sup>۵۷</sup> شاگرد نامور احمد بن عیسی بن زید، ابوجعفر محمد بن منصور بن یزید مرادی (د. ۲۹۲هـ) با تدوین و تألیف آثار بسیاری، از جمله امالی احمد بن عیسی بن زید (د. ۲۴۷هـ) که خود مطالب فراوانی بر آن افزود، اثری جامع

۵۴. صدوق، ۱۳۰.

۵۵. نجاشی، ۳۳۹.

۵۶. رحمتی، ۱۳۸۶.

۵۷. محلی، ۵/۲.

در فقه و حدیث زیدیه گردآورد.<sup>۵۸</sup>

امامیه با برخی آثار حاکم جُسمی، متکلم و مؤلف پرکار معتزلی و زیدی قرن پنجم خراسان (و شهر بیهق) که در سال ۴۹۴هـ، درگذشته، آشنایی داشته‌اند و یا حداقل از آنها نام برده‌اند،<sup>۵۹</sup> چنان‌که می‌دانیم المراتب ابوالقاسم بستی، اسماعیل بن احمد (د. ۴۲۰هـ) که خود از رجال و عالمان برجسته زیدی و معتزلی ری و شمال ایران بود، مورد بهره‌برداری ابن شهر آشوب (د. ۵۸۸هـ) و ابن طاووس (د. ۶۶۴هـ) قرار گرفته است؛<sup>۶۰</sup> هم‌چنین امالی ابوطالب هارونی (د. ۴۴۲هـ) از مراجع ابن طاووس بوده است.<sup>۶۱</sup>

به گفته انصاری «آثار و روایات زیدیان جارودی، یعنی ابوالجارود (د. ۱۲۲هـ)، ابو خالد واسطی (د. ۱۴۵هـ)، ابن عقیده (د. ۳۳۲هـ) و برخی دیگر، همواره مورد بهره‌برداری امامیه بوده است، خاصه که روایات ابوالجارود و حتی ابو خالد با روایات امامی ممزوج بوده و اساساً در ضمن میراث امامیه تلقی می‌شده و این روایات را در کنار روایات دیگر شیعیان کوفه بعدها جزء منابع فقه و حدیث امامی تلقی کردند. ابن عقیده نیز به دلیل سعه روایی‌اش، برای همه اصحاب حدیث و اثر و از جمله امامیه محلّ اعتنا بوده است، خصوصاً که او خود، راوی آثار (اصول و مصنفات) بسیاری از رجال امامیه نیز بوده است. زیدیه نیز چه در عراق و چه در ایران و سرانجام در یمن، کم و بیش با آثار امامیه آشنا بوده‌اند؛ در ایران (خراسان، ری، طبرستان و گیلان) و عراق، بیشتر و در یمن، کم‌تر. زیدیه یمن، به دلیل دوری از محافل امامیه کم‌تر می‌توانستند از آثار امامیان مطلع شوند و یا بهره‌گیرند [؛ اما] در بغداد به دلیل وجود محافل علمی مشترک میان

۵۸. ابوالفرج، ۶۱۹.

۵۹. ابن شهر آشوب، ۹۳.

۶۰. انصاری قمی، ۳.

۶۱. ابن طاووس، ۱۸۲.

زیدیه و امامیه، به‌ویژه بر سر درس استادان معتزلی و مناظرات حادی که میان پیروان ملل و اصحاب نظر وجود داشت، امامیه و زیدیه ... با تولیدات علمی یکدیگر آشنایی می‌یافتند. مجلس صاحب بن عبّاد (د. ۳۸۵هـ) در ری نیز حکم چنین چیزی [محافل] را داشت.<sup>۶۲</sup>

### داد و ستد میراث حدیثی

به دلیل میراث مشترک حدیثی بود که در مجالس علمی بزرگان زیدی، منقولات راویان امامی خوانده و درباره شخصیت آنان بحث و گفت‌وگو می‌شد.<sup>۶۳</sup> زیدیان روایاتی را به نقل از محدثان امامی، مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی (د. بی تا) و ابن ابی عمیر (د. ۲۱۷هـ)، در منابع روایی خود ذکر کرده‌اند. عالمان زیدی نه تنها با طیف معتدل امامیه، بلکه با جریان غلوگرای امامیه نیز کم و بیش مراوده علمی داشتند، از جمله ارتباط ابن عقده با خصیبی؛ اما برخی از شخصیت‌ها در داد و ستد<sup>۶۴</sup> علمی میان این دو فرقه، سهم بیش‌تری داشته‌اند. یکی از این افراد، محدث شهیر شیعه، احمد بن محمد بن سعید، معروف به ابن عقده جارودی کوفی (د. ۳۳۳هـ) است که اصحاب امامیه با وی حشر و نشر داشته و ضمن اخذ حدیث از او،<sup>۶۵</sup> وی را ستوده‌اند؛<sup>۶۶</sup> و از طریق او احادیث فراوانی در موضوعات گوناگون به منابع روایی امامی راه یافته است.<sup>۶۷</sup> فهرست نگاران امامی نیز از طریق ابن عقده به بسیاری از تألیفات

۶۲. انصاری قمی، ۱۳۸۰.

۶۳. غضائری، ۹۹-۱۰۰.

۶۴. ابن حجر، ۲/۲۷۹.

۶۵. طوسی، ۴۲۴؛ ابن شهر آشوب، ۶۶.

۶۶. نجاشی، ۹۴.

۶۷. صدوق، ۱۶۴، ۲۰۳، ۵۹۰، ۴۶۴.

امامیان نخستین دست پیدا کرده،<sup>۶۸</sup> از جمله هارون بن موسی تَلَعُكْبَرِي (د. ۳۸۵هـ)، محدث برجسته امامیه، یکی از حلقه‌های اتصال زیدیه و امامیه است. او با فراگیری حدیث نزد ابن عقده جارودی و ابن بقال زیدی، ارتباط علمی بین زیدیه و امامیه را حفظ کرد؛<sup>۶۹</sup> هم‌چنین ابوالفضل شیبانی (د. ۳۸۷هـ)، راوی نام آور شیعه و شاگرد کلینی (د. ۳۲۹هـ) که منابع امامیه و زیدیه مشحون از روایات اوست،<sup>۷۰</sup> نقش مهمی در مرادوات علمی آن دو فرقه داشته است.

محمدبن علی بن خلف العطار (د. ۴۰۷هـ) نیز از جمله این افراد است که روایات فراوانی از طریق وی در آثار حدیثی امامیه راه پیدا کرده است.<sup>۷۱</sup> علاوه بر اینان، روایات افرادی چون ناصر اطروش زیدی (د. ۳۰۴هـ) نیز کم و بیش در منابع امامیان یافت می‌شود؛<sup>۷۲</sup> از سوی دیگر، منقولات عالمان امامی، مانند شیخ صدوق (د. ۳۸۱هـ) و ابن عبدک جرجانی (د. ۳۸۱هـ) نیز در مجامع زیدیان ورود پیدا کرده است.<sup>۷۳</sup>

امامیان نیز ارتباط علمی با زیدیان را اهمیت می‌دادند؛ از این روست که ابن جنید اسکافی (د. ۳۸۱هـ) در سفر به نیشابور به استماع حدیث از زیدیان توجه نشان داد<sup>۷۴</sup> و برخی از امامیان در این زمینه به شکل افراطی سعی داشتند خود را به زیدیان نزدیک کنند. ابن برنیه، هبة الله بن احمد، (د. پس از ۴۰۰هـ)، عالم امامیه و نواده دختری نایب دوم (ابوجعفر محمد بن سعید

۶۸. طوسی، ۹۷-۱۲۳.

۶۹. همو، ۴۳۲-۴۳۳.

۷۰. همو، ۲۳/۱۰.

۷۱. صدوق، ۱۸۴.

۷۲. صدوق، ۹۴؛ ابن شهرآشوب، ۲۲۴.

۷۳. هارونی، ۸۹-۹۹.

۷۴. طوسی، ۲۵۹-۲۶۰.

عمری)، به سبب معاشرتش با ابوحسین شیبه علوی زیدی (د. ۴۱۱ هـ) کتابی برای وی تألیف کرد و در این کتاب با استدلال به حدیثی و با احتساب زیدبن علی، تعداد امامان را سیزده تن برشمرد.<sup>۷۵</sup>

### دوره تأثیرگذاری راویان و روایات زیدیه بر حدیث امامیه

از سده چهارم به بعد فاصله منابع شیعه امامی و شیعه زیدی کاملاً مشخص و بارز می‌شود و به نظر می‌رسد در این دوره هر دو گروه می‌کوشند از مجالس و نوشته‌های هم فاصله بگیرند. تنها استثناء در امامیه صدوق است که به مشایخ علوی - زیدی رویکرد مثبت داشته و احادیث بسیاری از اینان فرا گرفته و به منابع امامیه منتقل کرده است. بسیاری از این مشایخ ناشناس‌اند و تنها به‌عنوان «شیخ یا استاد صدوق» شناخته می‌شوند. صدوق خود نیز به زیدیه نگاه مثبت داشته و روایات آنها را نقل کرده روایات ستایش آمیز فراوانی درباره زید، به‌ویژه در عیون الاخبار الرضا علیه السلام آورده است. او پس از نقل روایتی که در آن امام رضا(ع) به عمویش زید اشاره کرده،<sup>۷۶</sup> هر خبری را که در منابع امامی درباره زید شده و غالباً در مدح او است، نقل می‌کند. هم‌چنین او چون زیدیه باور داشته که زید بن علی نگاشته‌هایی داشته که توسط عمرو بن خالد واسطی (د. پس از ۱۴۲ هـ) به آنان رسیده است. این باور حکایت از نوع سند دهی وی به کتاب زید دارد.<sup>۷۷</sup>

سه امالی امامی را می‌توان نقطه اتصال دوباره حدیث زیدیه و امامیه دانست. مشایخ زیدی

۷۵. نجاشی، ۴۴۰.

۷۶. غضائری، ۱۲۴.

۷۷. صدوق، ۴۲۸.



صدوق، مفید برای طوسی حلقه‌های وصل‌کننده بودند.<sup>۷۸</sup> گرچه این امالی‌ها به سبب موضوع و نوع شکل‌گیری، منابع فرعی حدیث امامیه به‌شمار می‌آیند، اما تأثیرات در خور توجهی در سند و محتوای حدیث امامیه داشته‌اند.

در میان محدثان امامی، طوسی در دورترین نقطه نسبت به زیدیه ایستاده است. او جز الامالی که آن هم به سبب منابعش به چنین روایاتی در افتاده، در بقیه کتاب‌ها از راویان زیدی دوری کرده و حتی در التهذیب و الاستبصار نمونه‌های بسیاری از روایات زیدیه را به نقد کشیده یا به سبب زیدی بودن راوی وانهاده است.<sup>۷۹</sup> او در تفسیرش نیز از روایات و مجموعه تفسیر ابوالجارود دوری کرده و آنها را در میان اقوال ضعیف جا داده است. او حتی در کتاب‌های رجالی خود، در قیاس با نجاشی، از ابن عقیله و آراء رجالی او کمتر تأثیر پذیرفته و به طور کلی با شناسایی و یادآوری مذهب راویان زیدی در الرجال خود رویکرد امامی‌تری (شاید به پیروی از کشی) نسبت به راویان زیدی دارد.<sup>۸۰</sup> بدین سبب این احتمال به ذهن می‌رسد که نجاشی با تذکر ندادن مذهب راویان زید آنان را خودی و امامی پنداشته است. شاید طوسی (د. ۴۶۰هـ) که خود بنیان‌گذار اصلی منابع خاص امامی است، کوشیده فاصله امامیه را از دیگر فرق شیعی حفظ و نمایان کند.

یک قرن پس از روزگار طوسی رویکرد عالمان امامی به منابع زیدی تغییر کرد. شیخ منتجب الدین (د. ۵۸۵هـ) چندین استاد زیدی داشت و چند زیدی معاصرش را معرفی می‌کند که از باور زیدی بازگشته‌اند. شیخ روایاتی را نیز با اسناد زیدی گزارش می‌کند. به نظر می‌رسد او

---

۷۸. بغدادی، ۸۶/۳.

۷۹. طوسی، ۱۲۳/۲.

۸۰. طوسی، ۳۸۰.

در راه نیای خود صدوق گام نهاده است. ابن شهر آشوب (د. ۵۸۸هـ) نیز از اهالی مازندران، یکی از اصلی‌ترین سرزمین‌های زیدیه، بود که تا روزگار ابن شهر آشوب هنوز عالمان و منابع زیدی را حفظ کرده بود. از این رو، می‌توان علت رخنه روایات زیدی در کتاب وی را توجیه کرد.<sup>۸۱</sup>

پس از سده هشتم نویسندگان و محدثان امامی تنها به تکرار و گردآوری احادیث و منابع پیشین پرداختند و هیچ تألیف یا منبع جدیدی به منابع حدیثی امامی راه نیافت تا روایات زیدی هم از آن جمله باشد. با این همه باید گفت تأثیر روایان زیدی بر حدیث امامیه در این برهه‌ها نبوده است؛ بلکه بیشترین تأثیر در سده دوم گذاشته شد که هنوز بین امامیه و زیدیه مرز چندانی ایجاد نشده بود و از این رو محدثان و مشایخ نخستین، روایاتی را که روایان از امامان آنها نقل می‌کردند، می‌پذیرفتند. بنابراین حدیث زیدیه در ابتدا به امامیه نزدیک بود؛ اما پس از آن منابع این دو مذهب شیعه از یکدیگر دور شدند تا این‌که در سده پنجم به حداکثر فاصله از یکدیگر رسیدند. پس از آن در دوره‌هایی مثل سده ششم و هفتم اندکی به هم نزدیک شدند و سپس باز فاصله گرفتند.

### حوزه تأثیرگذاری

روایات روایان زیدی در موضوعات و قلمروهای متفاوتی به منابع امامی راه یافته‌اند، مانند تاریخ قیام زید، برخی اعتقادات مشترک زیدیه و امامیه، روایات فقهی، برخی تفاسیر امامی، روایات اخلاقی و نیز منابع رجالی امامی از این روایات متأثرند؛ اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین حوزه‌ای که از روایات زیدی تأثیر پذیرفته و نیاز به توجه دارد، فقه امامیه باشد.

روایان زیدی اگر چه گروهی از شیعیان بوده‌اند، اما به سبب نزدیکی بیشتر با اهل سنت

اعتقادات و احکامی را از محدثان و فقهای آنان پذیرفته و در روایات خود آورده‌اند و امامیه نیز اخبار و کتاب‌های این راویان را به سبب هم عصر بودنشان با امام صادق(ع) و نقل از این امام بازگو کرده‌اند. با این حال شماری از این اخبار به سبب ضعف راوی یا به دلیل رعایت تقیه در تعارض و تقابل با اخبار امامیه‌اند. طوسی در شناسایی روایات برخاسته از شرایط تقیه کوشیده و توجه به مذهب راوی را سرلوحه بررسی‌های خود قرار داده؛ از این رو روایات تقیه‌ای بیشتر قابل شناسایی‌اند. بیشتر این روایات در موضوع آداب دفن میت و قوانین ارث است.<sup>۸۲</sup> در مقابل، دلالت روایاتی که شاذ و درخور تأویل‌اند، پنهان مانده‌اند، از جمله شمار بسیاری از اخبار شاذ راویان زیدی در کنار اخبار شاذ راویان دیگر قرار گرفته و می‌توانند در انتخاب دو روایت متعارض نقش شاهد و مؤید داشته باشند.<sup>۸۳</sup>

از این نمونه‌ها به خوبی بر می‌آید که چگونه روایات شاذ راویان زیدی که گاهی طوسی آنها را برای جمع با اخبار دیگر تأویل و تفسیر و مقید به حالت خاص می‌کند، در مواردی خود سبب به تأویل رفتن دلالت برخی روایات امامی می‌شوند. پس کثرت روایات در موضوعی خاص به تنهایی نمی‌تواند سبب حجیت دلالت باشد؛ زیرا منابع روایی امامی انباشته از روایات راویان زیدی، فطحی، واقفی و اهل سنت است و بازبینی و جدا کردن آنها، به‌ویژه در مواردی که با یکدیگر هم‌خوانی و توافق دارند و مقابل روایات کم‌شمار امامیه قرار می‌گیرند، ضروری است. یکی از راه‌های درست بازبینی و بررسی این روایات ریشه‌یابی مذهبی و اعتقادی راویان اخبار و توجه به جریان‌هایی است که موجب ورود اخبار گروه‌های مختلف شیعی در منابع روایی امامی

---

۸۲. طوسی، ۱۴۲/۳.

۸۳. همو، ۳۱۸/۷.

شده است.<sup>۸۴</sup>

برای اطلاع از تأثیر زیدیه بر دانش رجال امامیه می‌توان به بررسی ابن عقیله که شخصیت برجسته و متبحری در این علم و بسیار نزدیک به محافل امامی بوده، بسنده کرد. ابن عقیله در انتقال کتاب‌های شیعیان کوفه به منابع فهرست‌نگاری امامی و نیز تأثیر بر توثیق و تضعیف راویان در رجال امامیه اثر گذاشته که دو تن ازین مفسران یعنی ابوالجارود (د. ۱۲۲هـ)<sup>۸۵</sup> و حصین بن مخارق (د. ۱۳۲هـ)<sup>۸۶</sup> به قطع زیدی‌اند. به نظر می‌رسد حجیت دادن به توثیق‌ها و تضعیف‌های رجال غیر امامی نزد رجال شناسان متقدم رایج بوده که برخلاف مبانی رجالی معاصران است.

#### علمای امامیه و ابن عقیله

ابن عقیله، در مجموع، مورد تأیید و تکریم دانشمندان و دست‌اندرکاران دانش و رجال و حدیث شیعه است و «ارزش آثار وی را به اندازه تألیفات دیگر دانشمندان شیعه می‌دانند».<sup>۸۷</sup> نعمانی (د. ۳۶۰هـ) نیز در اوائل کتاب الغیبة، در اشاره به ابن عقیله (د. ۳۳۲هـ) می‌نویسد: «این مرد از کسانی است که در وثاقت و آگاهی او به حدیث و رجال - که از وی نقل شده و به ما رسیده است - نتوان خدشه‌ای وارد کرد».<sup>۸۸</sup>

شیخ طوسی (د. ۴۶۰هـ) درباره ابن عقیله می‌نویسد: تمام کتاب‌های اصحاب ما را روایت

۸۴. فرجامی، ۴۷۰-۴۷۲.

۸۵. نجاشی، ۱۷۰؛ طوسی، ۱۳۱.

۸۶. طوسی، ۱۱۱.

۸۷. جمعی از نویسندگان، ۲۵۰/۱.

۸۸. شوشتری، ۶۰۳/۱.

کرده و برای آنان در قالب مصنفاتی تألیف نموده و اصولشان اصل‌های حدیثی آنان را ذکر کرده است؛ او از حافظان بود.<sup>۸۵</sup>

همو در کتاب الفهرست می‌نویسد: «شأن وی ابن عقده در وثاقت، بزرگی قدر و عظمت حفظ، مشهورتر از آن است که محتاج ذکر باشد».<sup>۸۹</sup>

نجاشی (د. ۴۵۰هـ) رجالی نامدار شیعه هم درباره او می‌نویسد: «این مرد در میان اهل حدیث، بزرگ قدر و مشهور به حفظ است و درباره عظمت و حفظ او حکایات، مختلف‌اند. اصحاب ما به سبب معاشرت و مشارکت وی با آنان و نیز منزلت عظیم و وثاقت و امانتش، از او نام برده‌اند».<sup>۹۰</sup>

افزون بر اینها، محدثانی از فرق مختلف از زیدی و امامی و سنی از ابن عقده روایت کرده‌اند. فهرستی از روایان وی را خطیب بغدادی (د. ۴۶۳هـ) و ذهبی (د. ۷۴۸هـ) آورده‌اند.<sup>۹۱</sup> در میان افرادی که از ابن عقده روایت کرده‌اند محدثان مشهوری دیده می‌شوند، نظیر کلینی (د. ۳۲۹هـ)، ابوغالب زراری (د. ۳۶۸هـ)، ابن جعابی (د. ۳۵۵هـ)، هارون بن موسی تلّعکبری (د. ۳۸۵هـ)، ابن ابی زینب نعمانی (د. ۳۶۰هـ)، ابوالفرج اصفهانی (د. ۳۵۶هـ)، ابوالحسن دارقطنی (د. ۳۸۵هـ)، ابوالقاسم طبرانی (د. ۳۶۰هـ)، ابن عدی جرجانی (د. ۳۶۵هـ) و ابو حفص بن شاهین (د. ۳۸۵هـ).<sup>۹۲</sup> ابن عقده، خود به عنوان یک رجالی بین امامیه مطرح بوده و به جرح و تعدیل او در کتب رجالی ایشان اعتنا می‌شود.<sup>۹۳</sup> وی در بین امامیه مقبولیت عام داشته و بخش

۸۹. طوسی، ۲۸.

۹۰. نجاشی، ۹۴.

۹۱. خطیب، ۱۹/۵-۲۲.

۹۲. کلینی، ۴/۵.

۹۳. ابن داوود، ۷۵.

عمده‌ای از اصول شیعه را روایت کرده است.<sup>۹۴</sup> حدیث او به وفور در کتب اربعه وارد شده است. از قدمای امامیه، نعمانی،<sup>۹۵</sup> شیخ طوسی<sup>۹۶</sup> و نجاشی<sup>۹۷</sup> بر وثوق وی تأکید داشته‌اند، ولی در قرون بعد علامه حلی<sup>۹۸</sup> و ابن داوود حلی<sup>۹۹</sup> ظاهراً تنها به جهت امامی نبودن، وی را در عداد ضعفا آورده‌اند.

### نتیجه

روابط علمی میان دو گرایش عمده شیعه، یعنی امامیه و زیدیه، از همان آغاز شکل‌گیری این دو گرایش وجود داشته است. گرچه در کوفه رجال شیعه در گرایش‌های مختلفی دسته‌بندی می‌شدند، اما در قرن دوم هجری با وجود نزاع‌های حاد میان زیدیه و امامیه، شاهد یک داد و ستد علمی فرهنگی میان این دو فرقه‌ایم که به‌ویژه در حدیث شیعی خود را نشان می‌دهد. پس از آغاز غیبت صغرا زمینه اجتماعی برای نزدیکی دو فرقه و یا دست‌کم کاهش نزاع‌ها میان آنان ایجاد شد؛ چرا که در غیبت امام طبعاً حساسیت امامیه نسبت به دعاوی امامت از سوی رهبران زیدی کم‌تر شد. در عین حال می‌بینیم که جدا از کوفه (عراق)، در بخش‌هایی از ایران و از همه مهم‌تر در ری، به دلیل همسایگی زیدیه و امامیه، شیوه‌های جدلی و کلامی برخاسته از منظر معتزلی مجال برای بحث‌های نظری در باب امامت را بیش‌تر کرد و به‌ویژه مسئله غیبت

---

۹۴. طوسی، ۴۴۲.

۹۵. نعمانی، ۱۴.

۹۶. طوسی، ۲۸.

۹۷. نجاشی، ۹۴.

۹۸. علامه حلی، ۲۰۳.

۹۹. ابن داوود، ۴۲۲.

امام عصر (ع)، نقطه عطف بحث‌های زیدیه و امامیه با یکدیگر بود؛ به‌عنوان نمونه عمده کوشش متکلم برجسته امامی، ابوجعفر محمد بن عبدالرحمان ابن قبه رازی که اینک به دست ما رسیده است، چالش او با یکی از متفکران زیدی معاصر و همشهری او در ری است. با این همه، به دلیل قرابت فکری و مذهبی امامیه و زیدیه در مباحث امامت و هم‌چنین مسائل کلامی و اعتقادی (خاصه در باب توحید و عدل) و تأثیرپذیری هر دو گرایش از اندیشه‌های معتزلی، روابط و داد و ستد فرهنگی میان امامیه و زیدیه در طول تاریخ، به‌ویژه در عصر نزدیکی جغرافیایی پیروان این دو مذهب (در کوفه، بغداد، خراسان و ری) در مجالس درس یکدیگر حاضر می‌شدند و علمای هر مذهب، از محصولات فکری و کلامی و فقهی و حدیثی مذهب مقابل، بهره می‌برده‌اند. بدین ترتیب، روایات راویان زیدی به منابع امامی راه یافته و برخی اعتقادات مشترک زیدیه و امامیه، روایات فقهی، برخی تفاسیر امامی، روایات اخلاقی و نیز منابع رجالی امامی از این روایات متأثرند؛ اما به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین حوزه‌ای که از روایات زیدی تأثیر پذیرفته و نیاز به توجه دارد، فقه امامیه باشد.

### کتابشناسی

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲هـ.

ابن حجر، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، دار صادر، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۲۵هـ.

ابن داوود حلی، الرجال، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۴۲ش.

ابن مرتضی، امام احمد بن یحیی، البحر الزخار، صنعاء، دارالحکمة الیمانیة، ۱۴۰۹هـ.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف اشرف، منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ش.

ابن ندیم، محمد اسحاق، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ش.

- الهامی، داود، سیری در تاریخ تشیع، قم، مکتب اسلام، ۱۳۷۵ ش.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله ابی خلف، المقالات و الفرق، تصحیح و تعلیق محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
- امین، محسن، أعيان الشيعة (دائرة المعارف الشيعة)، محقق حسن امین ترجمه کمال موسوی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۴۵ ش.
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، ۳ جلد، تهران، ۱۸۳۱ ش.
- انصاری قمی، حسن، «زیدیة و منابع مکتوب امامیه»، مجله علوم حدیث، تابستان، ۱۳۸۰ ش.
- همو، «ابوالقاسم بستی و کتاب المراتب»، کتاب ماه دین، سال چهارم، ۱۳۷۹ ش.
- بستی، اسماعیل بن احمد، البحث عن ادلة التكفير و التفسیق، تحقیق زابینه اشمیتکه و مادلونگ، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ ش.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق (تاریخ مذاهب اسلام)، ترجمه محمد جوتد مشکور، تهران، اشراقی، ۱۳۸۸ ش.
- توحیدی نیا، روح الله و نعمت الله صفری فروشانی، «بررسی تحلیلی تاریخ نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم هـ»، تاریخ اسلام، شماره ۴، ۱۳۹۴ ش.
- جمعی از نویسندگان، دائرة المعارف تشیع، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
- جعفری، سید حسن محمد، تشیع در مسیر تاریخ، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
- حلی، حسن، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.
- خطیب، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ هـ.
- ذهبی، محمد بن احمد، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق شعیب الارنوط، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ هـ.
- ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، بیروت، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
- رحمتی، محمد کاظم، «روابط زیدیة و امامیه با تکیه بر کتاب المحیط باصول الامامة»، سایت تخصصی تاریخ ایران و اسلام، ۸ بهمن، ۱۳۸۶ ش.
- شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ هـ.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، توضیح الملل (ترجمه کتاب الملل و النحل)، ترجمه مصطفی



- خالقداد هاشمی، سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، ۱۳۵۸ش.
- صدوق، محمد بن علی، الخصال، به کوشش علی اکبر اقبالی، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، قم. همو، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵هـ.
- صفری فروشانی، نعمت الله و روح الله توحیدی، «تعاملات فکری- فرهنگی زیدیه و امامیه در عصر صادقیین(ع)»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۲، ۱۹-۴۸، ۱۳۹۳ش.
- همو و زهرا بختیاری، «تعامل امام رضا(ع) با زیدیه»، تاریخ اسلام، شماره ۵۰، ۱۳۹۱ش.
- طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار، تحقیق سید حسن خراسانی، چاپ چهارم، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
- همو، اختیار معرفة الرجال، تحقیق مهدی رجایی، قم، مؤسسه الایت، ۱۴۰۴هـ.
- همو، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵هـ.
- همو، فهرست کتب الشیعة و اصولهم، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰هـ.
- همو، فهرست، تحقیق جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه، ۱۴۱۷هـ.
- عمرجی، احمد شوقی، الحیاة السیاسیة و الفکریة للزیدیه فی المشرق الاسلامی، قاهرة، مکتبه مدبولی، ۱۴۲۰هـ.
- غلام علی، مهدی، «بن مایه های غیبت امام عصر(عج) در روایات»، علوم حدیث، شماره ۵۳، ۱۳۸۸ش.
- غلامی، فتاح، تعاملات زیدیه و امامیه و نقش آن در پیشبرد کلام شیعی، فارس نیوز، ۱۳۸۵ش.
- غضائری، حسین بن عبدالله، تکملة رسالة ابی غالب، مطبعة ربانی، ۱۳۹۹هـ.
- فرجامی، اعظم، زیدیه و حدیث امامیه، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۴ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول فی الکافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، قم، کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ش.
- کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷هـ.
- مادلونگ، ویلفرد، امام قاسم بن ابراهیم و اعتقادات زیدیه، برلین، ۱۹۶۵م.
- محلی، حمید بن احمد، الحدائق الوردیه، تحقیق مرتضی المحطوری، صنعا، مکتبه بدر، ۱۴۲۳هـ.

مدرسی طباطبائی، سیدحسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

مطهری، مرتضی، شش مقاله، انتشارات صدرا، هفدهم، قم، ۱۸۳۸ ش.

نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۴ ش.

نعمانی، محمد، الغیبة، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ش.

نویختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

هارونی، یحیی بن حسین، الافاده، تحقیق محمدکاظم رحمتی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۷ ش.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۰۱-۱۲۶

## معضلات اجتماعی عهد ناصری در رساله قانون قزوینی با تأکید بر شاخص سرقت<sup>۱</sup>

حسین بیاتلو<sup>۲</sup>

دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

### چکیده

از اواسط دوره ناصری و در پی مواجهه‌های فکری و سیاسی بیشتر ایران با کشورهای اروپایی، اندیشه اصلاح و نوگرایی در میان متفکران و نواندیشان این دوره شتاب بیشتری گرفت. در این دوران رساله‌ها و متون انتقادی فراوانی در واکنش به اوضاع آشفته سیاسی و اجتماعی ایران به نگارش درآمد. در نگارش این رساله‌ها علاوه بر روشنفکران این دوره، برخی از مردم عادی و پیشه‌وران و بازاریان نیز مشارکت داشته و دست به تألیفات زده‌اند. نمونه بارز این نوع رساله‌های انتقادی، قانون قزوینی اثر محمد شفیع قزوینی است. نگاه او به معضلات اجتماعی عهد ناصری و به‌ویژه پدیده سرقت از آن رو که توسط یک فرد بازاری و پیشه‌ور و نه یکی از روشنفکران نوشته شده شایسته مطالعه است. در نوشتار حاضر سعی بر آن است تا معضلات و مشکلات مهم اجتماعی عهد ناصری از نظر محمد شفیع قزوینی بازنمایی گردد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که قزوینی بنیان‌های اقتصادی و امنیتی را از عوامل مهم تشدید معضلات اجتماعی قلمداد کرده است. در بخش نخست این نوشتار تأثیر اقتصاد بر تشدید معضلات اجتماعی و در بخش دوم تأثیر عدم امنیت لازم بر تشدید پدیده سرقت از دیدگاه قزوینی بررسی می‌شود. روش تحقیق در این نوشتار توصیفی-تحلیلی است و سعی خواهد شد تا با توجه به گفته‌های قزوینی و تطبیق آنها با شرایط عصر ناصری تبیینی از اوضاع اجتماعی و اقتصادی ارائه گردد.

**کلیدواژه‌ها:** قاجاریه، دوره ناصری، متون/رسایل انتقادی، رساله قانون قزوینی، پدیده سرقت، محمد شفیع قزوینی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲

۲. رایانامه: hbyatloo@yahoo.com

## مقدمه

دوره قاجاریه و به‌ویژه عهد ناصری گذشته از رخداد‌های سیاسی آن، از این نظر که عهد کشاکش سنت و مدرنیته و بیان نظریات نوین در این باب از سوی متفکران و نواندیشان این عصر است، بسیاری از محققان و پژوهشگران بدان توجه کرده‌اند. پیشرفت غرب و عقب افتادگی شرق و ایران از علم و فناوری از اواسط دوره ناصرالدین شاه بسیاری از اصلاح‌گران این دوره را به این سمت و سو سوق داد که ضمن فهم اوضاع اجتماعی و اقتصادی این دوره راه‌حل‌های خود را نیز برای برون‌رفت از بحرانی که به‌زعم آنان ایران گرفتار آن بود، ارائه دهند، در نتیجه رساله‌ها و متون انتقادی فراوانی در جهت اصلاح امور کشور تدوین شد و پویش و کوششی شکل گرفت که در نهایت پایه‌های نهضت مشروطه را استوار کرد. این نوگرایی‌ها به ستیزهایی نیز میان روحانیون و روشنفکران انجامید و هر کدام بنا بر تفکرات خود گفتمان‌هایی<sup>۳</sup> را سامان دادند.<sup>۴</sup> در این گفتمان‌ها مواردی مانند استبداد قاجاریه، بی-قانونی، قدرت مطلقه شاه و ... نفی و بر مفاهیم مهمی چون قانون‌گرایی، علم، تجدد، اندیشه‌های سیاسی نوین و ... به‌عنوان راه‌حل‌های اساسی تأکید شده بود. این مبانی در قالب‌های مختلفی مانند سیاست‌نامه‌های قاجاری، رساله‌های انتقادی، متون مشروطه و

---

۳. گرچه درباره متفکران و علمای عهد مشروطه به تفکیک آثار ارزشمندی نگاشته شده، گفتمان‌های مدنظر آنان مغفول مانده بود. رجبلو در تحقیقی مفصل که در سال ۱۳۹۶ منتشر کرد هفت گفتمان در عهد قاجاریه را شناسایی کرده و به بررسی آنها پرداخته است. این هفت گفتمان عبارتند از: ۱. گفتمان سیاسی دولت لیبرال سکولار میرزا فتحعلی آخوندزاده. ۲. گفتمان سیاسی دولت لیبرال که میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله پایه‌گذاری کرد. ۳. گفتمان سیاسی دولت سنتی باستانگرا که میرزا محمد حسین خان فروغی ذکاءالملک آغازگر آن بود. ۴. گفتمان سیاسی دولت سنتی دینی شیخ فضل‌الله نوری. ۵. گفتمان سیاسی دولت سنتی اصلاح‌طلب که نتیجه تلاش‌های میرزا حسین‌خان سپهسالار بود. ۶. گفتمان سیاسی دولت دینی اصلاح‌طلب که مبدع آن آیت‌الله نائینی بود و ۷. گفتمان دولت مطلقه نوگرا که حاصل اندیشه سید ضیاء‌الدین طباطبایی و عملی سیاسی رضاخان بود. در نهایت به‌زعم رجبلو هژمونی گفتمان هفتم بر دیگر گفتمان‌ها غلبه کرد و منجر به تأسیس حکومت پهلوی گردید (نک. رجبلو، ۲۴-۲۶).

۴. برای آشنایی تفصیلی با این موارد و ستیزها (نک. آجودانی، ۹۷-۱۳۵؛ آجدانی، ۱۰۵-۱۳۱).

حتی نمایشنامه‌ها<sup>۵</sup> طرح و بررسی می‌شد.<sup>۶</sup>

اغلب این آثار توسط کسانی به نگارش درآمده‌اند که داعیه‌دار سنت، تجدد و دین در ایران دوره ناصری بوده‌اند؛ اما بوده‌اند کسانی از توده مردم که با مشاهده اوضاع نابسامان اجتماعی این دوره متونی انتقادی پدید آورده‌اند. نمونه بارز و مهم این افراد که در نوشتار حاضر به بررسی اثر او پرداخته می‌شود، محمد شفیع قزوینی است. میرزا شفیع قزوینی چنان‌که خود در رساله قانون قزوینی آورده است، اهل قزوین بوده و مغازه کلاه‌فروشی داشته است.<sup>۷</sup> تاریخ دقیق نگارش رساله قانون قزوینی به روشنی مشخص نیست؛ بنا بر گفته افشار احتمالاً نگارش آن حوالی سال ۱۲۸۵ ق انجام شده است؛ چراکه قزوینی در دو جای اثرش به «چهل و دو سال قبل»<sup>۸</sup> و «چهل و شش سال قبل»<sup>۹</sup> اشاره کرده است که احتمالاً یادآور رخدادهای دوره فتحعلی‌شاه قاجار است.<sup>۱۰</sup> محمد شفیع قزوینی رساله‌اش را به دنبال فراخوان عامی که از طرف حکومت اعلام شد، به نگارش درآورد. براساس این فراخوان «هر کسی از رعیت تدبیری به خیال او برسد که منفعت دولت و رفاهیت رعیت درو ملاحظه

۵. از نمونه‌های بارز کسانی که در غالب نمایشنامه به انتقاد از فضای اجتماعی و سیاسی دوره ناصری پرداخته‌اند می‌توان از میرزا فتحعلی آخوندزاده نام برد. آخوندزاده شش نمایشنامه نوشت که از لحاظ نقد اجتماعی و نیز هنر درخور ارزیابی‌اند و همه آنها در فاصله سال‌های ۱۲۶۷ تا ۱۲۷۴ در روزنامه قفقاز منتشر شده‌اند (نک. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۲۸، ۴۰). این نمایشنامه‌ها عبارتند از: ۱. ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر (۱۲۶۶) ۲. مسیو ژوردان حکیم نباتات و درویش مستعلی‌شاه (۱۲۶۷) ۳. وزیرخان سراب (۱۲۶۷) ۴. خرس قلدور باسان (دزدافکن) ۱۲۶۷ ۵. مرد خسیس (۱۲۶۹) ۶. وکلای مرافعه (۱۲۷۲) و داستان یوسف‌شاه یا ستارگان فریب‌خورده (۱۲۷۳) (برای مطالعه و بررسی این نمایشنامه‌ها نک. آخوندزاده، تمثیلات، ۱۳۴۹).

۶. افشار در مقدمه رساله قانون قزوینی ۷۳ مورد از این رساله‌های انتقادی و اجتماعی را معرفی کرده است (نک. افشار، دوازده تا بیست و چهار).

۷. نک. قزوینی، ۶۰، ۸۲-۸۳.

۸. همان، ۷۴.

۹. همان، ۵۰.

۱۰. افشار، بیست و هفت و بیست و هشت.

شود مورد التفات‌های دولتی خواهد بود.<sup>۱۱</sup> نکته مهم این‌جاست که خود حکومت و دولت‌مردان نیز به کاستی‌ها و آشفتگی جامعه اذعان داشته‌اند و از همین رو چنین فراخوانی را برای انتظام امور اعلام کرده‌اند. از طرف دیگر این‌که یک پیشه‌ور معضلات جامعه را طرح کرده و وصف نسبتاً دقیق و جالب توجه و نیز راه‌کارهای قابل تأملی ارائه داده، دلیلی است بر این‌که آشفتگی موجود در دوره ناصری به نوعی حتی فکر و ذهن مردم عادی دوره قاجاریه و ناصری را نیز درگیر کرده بوده است.

قزوینی در ابتدا، شاید به سبب ترس، از افشای نام خود به‌عنوان نویسنده کتاب امتناع کرد. از این‌رو، در ابتدا نام نویسنده رساله، میرزا آقاخان نوری قلمداد شد؛ اما زمانی که شاه دستور داد تا نویسنده اصلی رساله مشخص شود، معلوم گردید که نویسنده رساله میرزا محمد شفیع قزوینی است و به همین سبب مراجعی از طرف شاه متوجه قزوینی گردید،<sup>۱۲</sup> از جمله این‌که به‌عنوان خفیه‌نویس<sup>۱۳</sup> برگزیده شد.<sup>۱۴</sup>

قانون قزوینی دارای ویژگی‌هایی است که در این نوشتار مطالعه ابعاد اجتماعی آن مدنظر قرار گرفته است:

۱. نخست آن‌که این متن یکی از متون انتقادی دوره ناصری است که در آن معضلات اجتماعی و پدیده سرقت، به‌طور آشکار و معین، توسط قزوینی مورد انتقاد قرار گرفته است؛ در حالی که در دیگر متون انتقادی به‌ویژه سیاست‌نامه و رسایل سیاسی در کنار اشارات کلی به مباحث اجتماعی، ابتدای کار بر نظریه‌های سیاسی حکومت و رابطه شاه و ملت است.

۱۱. قزوینی، ۳۴.

۱۲. نک. همان، ۳۵-۳۶.

۱۳. خفیه‌نویسی کسب اطلاع از اخبار و شایعاتی بود که میان مردم درباره حکومت جریان داشت. وظیفه خفیه‌نویس آگاهی از این اخبار و انتقال آن به مسئولین بود. این کار در ایران و دیگر مناطق جهان اسلام مرسوم بود و عده‌ای به زبان‌گیری از مردم مامور می‌شدند (نک. افشار، بیست‌وشش؛ هم‌چنین برای آشنایی با نمونه‌ای از فعالیت‌های خفیه-نویسان در عثمانی نک. کرلی، ۵۳۱-۵۴۹).

۱۴. قزوینی، ۳۴-۳۵.

۲. نکته مهم درباره رساله قانون قزوینی این است که این اثر نگارش فردی معمولی و عادی است. نگاه او مانند یک صاحب‌منصب نیست و از این رو رویکردی عریان‌تر به معضلات اجتماعی دارد؛ از طرف دیگر نگاه او به معضلات اجتماعی از لحاظ مردم‌نگاری و تاریخ اجتماعی در عهد ناصری دارای اهمیت بسیار است.

با توجه به دو مورد فوق که اهمیت رساله قانون قزوینی را بازمی‌نماید، این رساله به‌عنوان نمونه‌ای انتقادی از اوضاع دوره ناصری نسبت به معضلات اجتماعی که در بخشی نیز به سرقت شهری پرداخته است، بررسی و مطالعه می‌گردد. البته طبعاً نمی‌توان به همه مسائل طرح شده از سوی قزوینی پرداخت. در این‌جا در بخش نخست مقاله نگارنده می‌کوشد تا به مباحث اقتصادی و تأثیر آنها در شکل‌گیری معضلات اجتماعی از دیدگاه قزوینی اشاره شود و در بخش دوم مقاله نیز به مسأله سرقت در قانون قزوینی پرداخته می‌شود.

بر این اساس پژوهش حاضر قصد دارد تا به این سؤالات پاسخ گوید:

۱. قزوینی بر کدام یک از معضلات اجتماعی عهد ناصری تأکید کرده است؟

۲. رویکرد قزوینی به سرقت به‌عنوان یک معضل اجتماعی جدی چه خصوصیتی

دارد؟

### نام‌گذاری رساله و به کارگیری واژه «قانون» در آن

نام‌گذاری رساله قزوینی با عنوان قانون قزوینی گواهی است بر این نکته که محمد شفیعی‌نه- تنها معضلات اجتماعی را تبیین نموده، بلکه عمده مشکل اجتماعی عهد قاجاریه، یعنی نبود قانون را نیز به‌درستی درک کرده است. نگارش سیاست‌نامه‌هایی مانند قانون ناصری نیز مبین همین مطلب است. این نکته مسأله‌ای است که روشنفکران و متفکران عصر قاجاریه نیز به‌طور جدی به آن پرداخته‌اند؛ برای نمونه مستشار الدوله در رساله یک کلمه به بی‌قانونی در ایران عهد ناصری پرداخته است. منظور او از یک کلمه همان قانون است. به‌گفته او: «در

همسایگی شما جمیع کارها و امورات در محکمه‌های منظمه از روی قانون بر وفق حقانیت فیصل می‌یابد. در دیوان‌خانه‌های شما هنوز یک کتاب قانون نیست که حکام عرف، تکلیف خود را از روی آن بدانند...»<sup>۱۵</sup>.

از دیگر روشنفکرانی که قانون به عنوان یکی از کانون‌های اصلی گفتمان‌ش مطرح شد، میرزا فتحعلی آخوندزاده است. گفتمان او که ماهیتی سکولار داشت، بر پایه قانون‌گرایی و تجدد بود. آخوندزاده ضمن اشاره به نبودن قانون در دوره قاجاریه و ناصری<sup>۱۶</sup> آن را عاملی در مقابل استبداد می‌دانست<sup>۱۷</sup> و بر نظام مشورتی برای اداره حکومت تأکید داشت.<sup>۱۸</sup> گفتار او درباره قانون به این نقطه ختم شد که خواستار «سلطنت مطلقه منظم» گردید. ویژگی مهم این نوع سلطنت نظامی است که طی آن شاه به جای آن که مطلق‌العنان فقط به خواست‌های خود توجه کند، به فکر اصلاح جامعه و رفاه حال مردم باشد.<sup>۱۹</sup>

---

۱۵. نک. مستشارالدوله، ۳۷، (هم‌چنین برای وصفی از آشفتگی در اجتماع عهد قاجاریه و به‌ویژه عصر ناصری و نیز سیر تطور قانون‌خواهی در این دوره از دیدگاه روشنفکران نک. کمالی طه، ۲۷ به‌بعد؛ هم‌چنین برای اطلاع تفصیلی درباره مستشارالدوله و نظریات او در باب موضوعات مختلف نک. پاشازاده، ۷ به‌بعد).

۱۶. به‌گفته او: «یک کتاب قانون در دست نیست و جزای هیچ‌گناه و اجر هیچ‌ثواب معین نمی‌باشد. به عقل هر کس هرچه می‌رسد، معمول می‌دارد» (نک. آخوندزاده، مکتوبات، ۴۱).

۱۷. به‌گفته او: «... این نتیجه حاصل نخواهد شد مگر این‌که استبداد جای خود را به سلطنت معتدله بدهد؛ زیرا تنها هنگامی مردم از مراجعه به علما خودداری خواهند کرد و مناصب سلطنت را اهل ظلمه نخواهند شمرد که اساس سلطنت از روی قوانین وضع بشود. پادشاه حقیقی به کسی اطلاق می‌شود که تابع قانون بوده و در فکر آبادی و آسایش وطن و در فکر تربیت و ترقی ملت باشد» (نک. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ۲۲۵).

۱۸. به‌گفته آدمیت: «تغییر سلطنت مطلقه استبدادی را به سلطنت معتدله یا سلطنت قونسی توتسی یا به لفظ دیگران کونستسیون لازم شمرده است. هر سه اصطلاح را به معنی نظام مشروطیت به کار برده است... تصور او از نظام مشروطیت حکومتی است که بر پایه قانون اساسی عرفی موضوعه عقلی انسانی بنا شده باشد» (نک. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۱۴۵). در واقع شرایط عهد ناصری امکان ایجاد نظام مشورتی را نمی‌داد، اما امکان ظهور و بروز سلطنت مطلقه منظم محتمل‌تر می‌نمود؛ بنابراین با این‌که آخوندزاده در اصل طرفدار نظام مشورتی بود، اما با توجه به مقتضیات زمان، سلطنت مطلقه منظم را پیشنهاد داد.

۱۹. برای بحثی در این باب نک. رجبلو، ۲۳۴-۲۳۷.



مهم‌تر از آخوندزاده در حوزه نظریه‌پردازی درباره قانون در دوره قاجاریه میرزا ملکم-خان ناظم‌الدوله است.<sup>۲۰</sup> روزنامه قانون که ملکم‌خان انتشار آن را از اول رجب ۱۳۰۷ هـ آغاز کرد، حول مفهوم قانون است. او به‌طور شفاف به بیان بی‌قانونی ایران دوره ناصری پرداخته است.<sup>۲۱</sup> از نظر ملکم‌خان بهترین شکل حکومت در انگلیس و فرانسه رواج داشته است. «در این نظام مسئولیت اجرا با شاه و وزیران و مسئولیت و منشا مجلس قوانین ملت و مصلحت عامه است».<sup>۲۲</sup> ملکم‌خان برای اجرای قانون مدنظرش سه مجلس پیشنهاد می‌کند که مردم در انتخاب یک مجلس آن نقش دارند.<sup>۲۳</sup>

در اندیشه دولت‌مردانی مانند سپهسالار نیز قانون جایگاه والایی داشت. او تحت تأثیر افرادی مانند امیرکبیر و مدحت پاشا، صدر اعظم عثمانی،<sup>۲۴</sup> به نوشتن قانون اساسی‌ای

---

۲۰. برای آشنایی با زندگی آراء و عقاید میرزا ملکم‌خان (نک. الگار، میرزا ملکم‌خان؛ اصیل، زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان؛ رانین، میرزا ملکم‌خان؛ نورایی، تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله؛ ناطق، از ماست که بر ماست، ۱۶۳-۲۰۱).

۲۱. به‌گفته او در شماره اول روزنامه قانون: «هیچ‌کس در ایران مالک هیچ‌چیز نیست؛ زیرا که قانون نیست. حاکم تعیین می‌کنیم بدون قانون. بندگان خدا را حبس می‌کنیم بدون قانون. خزانه می‌بخشیم بدون قانون. شکم پاره می‌کنیم بدون قانون». او هم‌چنین در شماره دوم قانون به‌شکلی صریح‌تر و بی‌پروا تر خواستار قانون‌گرایی شده است: «اگر شعور دارید و زندگی می‌خواهید، قانون بخواهید. اگر موجب شما را خورده‌اند، قانون بخواهید. اگر مناصب و حقوق شما را به دیگران فروخته‌اند، قانون بخواهید. اگر صاحب عیال هستید، قانون بخواهید. اگر صاحب چیزی هستید، قانون بخواهید. اگر رحم دارید، قانون بخواهید. اگر آدم هستید، قانون بخواهید» (نک. روزنامه قانون، شماره ۱ و ۲).  
۲۲. رجب‌لو، ۳۲۴.

۲۳. اصیل، ۹۰-۹۲. «به اقتضای یک قرار مطلق، تشخیص و تدوین استقرار قوانین باید کلاً به مشورت و تصدیق دو مجلس جداگانه باشد. یکی مجلس وکلای ملت که خود ملت منتخب می‌کنند و یکی دیگر مجلس اقطاب که مرکب است از فضلا و کاملین قوم... [مجلس سوم] که از اجماع آن دو مجلس پدید می‌آید و اعظم مهمات ملک و کل مقادیر دولت در ید قدرت این ملاً اعلی است» (نک. روزنامه قانون، شماره ۲۵).

۲۴. برای آشنایی با زندگی، آثار و فعالیت‌های سیاسی مدحت‌پاشا (نک. حضرتی، ۱۸۵ به بعد). سپهسالار مردی تحصیل‌کرده و آشنا به امور سیاست بود. از طرف دیگر با جریان اصلاحات در عثمانی آشنایی داشت و این آشنایی در روند نوسازی او بی‌تأثیر نبود. او در عهد تنظیمات با صاحب‌منصبان تجددگرای عثمانی مراد داشت و بسیاری

دست زد که براساس آن اداره حکومت در حیطه صلاحیت وزیران و هیأت دولت قرار داشت.<sup>۲۵</sup>

محمد شفیق قزوینی در چنین محیطی دست به نگارش رساله خود می‌زند و نام آن را رساله قانون قزوینی می‌گذارد. به نظر می‌رسد هدف او از نگارش رساله‌اش به جز انتقاد از اوضاع اجتماعی و اقتصادی ایران عهد ناصری، پیشنهاد قانونی است که بر مبنای آن عمل شود. لحن کلام قزوینی در برخی موارد با انتقادهای تند و گزنده همراه است؛ برای نمونه او در جایی آورده است: «چند سال است که بی انتظامی اولیاء ایران به حد افراط رسیده...»<sup>۲۶</sup> او ضمن برشمردن مشکلات راه‌حلی‌هایی نیز ارائه می‌کند و در برخی موارد دست به وضع قانون نیز می‌زند.<sup>۲۷</sup> از ترس همین نوع نگرش بود که قزوینی در ابتدا از ذکر نام خود به‌عنوان نویسنده رساله امتناع کرده است. در بسیاری موارد او از قوانینی که در دیگر کشورها، به‌ویژه روسیه، اجرا می‌شده و باعث آبادانی و پیشرفت آنها بوده تمجید و صاحب‌منصبان ایرانی را به اقتباس آن قوانین تشویق کرده است.<sup>۲۸</sup> در یک نگاه کلی به رساله قانون قزوینی او راه حل عمومی و قطعی معضلات اجتماعی را قانون‌گرایی و اصلاح امور بر پایه قانون دانسته است.

---

از اقدامات آنان مانند: انتصاب افراد غیر مسلمان به مقام‌های دولتی، برپایی مجلس شورای دولت و تأسیس راه‌آهن را می‌ستود (الگار، ۷۰). او تحت تأثیر مطالب روزنامه‌های استانبول مطالب روزنامه‌های ایران را بی‌فایده می‌دانست و در فکر تأسیس روزنامه‌هایی بود که به زبانی ساده و با نگرشی انتقادی با مردم سخن گفته و حقایق را بازتاب دهند (نک. آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، ۱۲۰-۱۲۱).

۲۵. نک. نواب‌صفا، ۲۹۸، ۳۰۸، نیز نک. آدمیت، اندیشه ترقی و حکمت قانون عصر سپهسالار، ۱۹۷. به‌گفته رجبلو (۴۸۹): «جوهر این قانون تبدیل نظام مطلقه استبدادی به حکومت محدود قانونی و واگذاری اداره اختیار کشور به مجلس وزرای مسئولین کابینه دولت، اخذ تصمیمات دولت بر پایه آزادی مشورت و رأی اکثریت و شناختن اصل مسئولیت دسته‌جمعی بود که مبین عزم سپهسالار بر اعمال تدریجی اصلاحات تا دستیابی به دولت مطلقه منتظم است.»

۲۶. قزوینی، ۴۴.

۲۷. نک. همان، ۳۶-۳۷.

۲۸. نک. ادامه مقاله.

در ادامه مقاله با بررسی مهم‌ترین معضلات اجتماعی عهد قاجاریه از خلال رساله قانون قزوینی و راه‌کارهای او برای برون‌رفت از این مشکلات و دید قانونی او نسبت به ناهنجاری‌های اجتماعی به‌ویژه پدیده سرقت بیشتر مشخص خواهد شد.

### مهم‌ترین معضلات اجتماعی عهد ناصری

محمد شفیع قزوینی پس از بیان مقدماتی به بیان مهم‌ترین معضلات جامعه عصر خویش و راه‌کارهای حل آنها پرداخته است. به گفته او افزایش کالاهای خارجی در بازارهای ایران، رسم پیش‌کشی، اجحاف حکام، اخذ مالیات طاقت‌فرسا بدون قانون مشخص و معین و ویرانی خالصه پادشاه که جزو مهم‌ترین املاک ایران بوده از عمده معضلات و مشکلات اجتماعی است. او برای رفع این مشکلات شش راهکار ارائه می‌دهد: جلوگیری از افزایش کالاهای خارجی (ظاهراً مقصود او بیشتر کالاهای روسی است) در بازارهای ایران، پرداخت حقوق و مواجب کامل به نوکرها و خدمتکاران، پرورش اهل صنایع، تعمیر برج و باروی ولایات و حل مشکلات گمرکی، جلوگیری از درگیری مردم و وجوب وجود دیوان‌خانه و اسباب و آلات مجازات به گونه‌ای که «هیچ یک از اهالی ایران مسلط بر بستن و زدن نباشد اگر چه مملوک خود باشد، مگر به حکم دیوان‌خانه‌ها که در ولایات برقرار شود».<sup>۲۹</sup>

بررسی اوضاع و شرایط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در دوره قاجاریه به‌طور عام، و در عهد ناصری به‌شکل ویژه، معضلات و مشکلات مطرح شده توسط محمد شفیع قزوینی را تأیید می‌کند. در زمینه اقتصادی کالاهای خارجی در بازارهای ایران گسترش چشم‌گیری یافته بود و باعث ضعف در روند رشد تولیدات داخلی و افزایش فزاینده بیکاری در میان مردم ایران شده بود. در این میان فراوانی کالاها و نیز صادرات روسیه با گذشت زمان گوی

سبقت را از دیگر دول اروپایی می‌ربود. نقش روسیه از آن رو اهمیت می‌یابد که قزوینی در بخش‌های بعدی رساله روسیه را به‌عنوان یک الگو مطرح می‌کند و احتمالاً از آن‌جایی که محل زندگی او، شهر قزوین نیز تحت نفوذ سیاسی و اقتصادی روسیه بوده، کالاهای روسی در آن‌جا رونق بیشتری داشته است. بنابر گزارشی از سال ۱۳۰۵هـ/۱۸۸۷م حجم چشم‌گیری از کالاهای روسی در بازارهای ایران به فروش می‌رسید. بنابراین گزارش در صدر کالاهای روسی قند بود که مصرف بسیاری در میان خانواده‌های ایرانی داشت و جز این، پارچه و چیت‌های قرمز روسی خواهان فراوانی داشته است.<sup>۳۰</sup>

بنابر یک تقسیم‌بندی می‌توان چهار مرحله مجزا را در نفوذ دول خارجی در ایران مشخص کرد: دوره اول، از ۱۸۶۰-۱۸۸۰م/۱۲۷۶-۱۲۹۷هـ، که طی آن انگلستان در ایران تسلط کامل خود را حفظ کرده بود. دوره دوم، از سال ۱۸۸۰-۱۸۹۰م/۱۲۹۷-۱۳۰۷هـ، که سیاست روس تعیین و تصریح شد. دوره سوم، که از سال ۱۸۹۰-۱۹۰۵م/۱۳۰۷-۱۳۲۲هـ، به‌طول انجامید و در طی آن روسیه موفق شد عقب‌افتادگی خود را از رقبای خویش جبران کند و حتی سرانجام تا حدودی جای انگلستان را نیز بگیرد. دوره چهارم، در نهایت منجر به نزدیکی انگلیس و روس به یکدیگر، چشم‌پوشی روسیه از تسلط کامل اقتصادی بر ایران و تقسیم ایران به مناطق نفوذ در ۳۱ اوت ۱۹۰۷م/۱۳۲۴هـ شد.<sup>۳۱</sup>

اوضاع اقتصادی ایران در این چهار دوره زمانی نیز تقسیم‌بندی بالا را تا حدودی تأیید می‌کند. به‌گفته فوران: «نقطه عطف صعود روسیه به تفوق در ایران دهه‌های ۱۸۸۰م/۱۲۹۷هـ و ۱۸۹۰م/۱۳۰۷هـ بود؛ به‌طوری که روسیه حتی در سال ۱۸۹۵م/۱۳۱۲هـ، به‌عنوان طرف عمده تجاری ایران، با انگلستان برابری می‌کرده است. این فاصله در دهه بعد زیادتر شد. در سال ۱۹۱۴م/۱۳۳۲هـ، برتری روسیه در این زمینه امری مسلم بود. روسیه ۵۶ درصد واردات ایران و ۷۲ درصد صادرات آن را در اختیار داشت. این ارقام برای بریتانیا به ترتیب

۳۰. نک. گزارش ایران به سال ۱۳۹۵ق/۱۸۸۷هـ، ۳۳ به‌بعد. هم‌چنین نک. کرزن، ۶۲۹/۲.

۳۱. نک. ترنزیو، ۱۲۳-۱۲۴.

۲۸ درصد و ۱۳ درصد بود. تراز بازرگانی با ایران نیز به تدریج به نفع روسیه شد و در ۱۹۱۰-۱۹۱۴ م/۱۳۲۷-۱۳۳۲ هـ، کسری تراز تجاری ایران با روسیه به یک میلیون پوند استرلینگ رسید.<sup>۳۲</sup> این تسلط سیاسی و اقتصادی، تاحدی آشفتگی بازارهای داخلی ایران را در پی داشت که پیامد مهم آن تعطیلی بسیاری از صنایع داخلی، گسترش چشم‌گیر بیکاری، انحرافات اجتماعی و به‌ویژه سرقت برای امرار معاش بود.

از دیگر معضلاتی که به‌زعم محمد شفیق قزوینی در ایجاد آشفتگی اجتماعی در دوره ناصری نقش عمده‌ای داشت، رواج پیش‌کشی (رشوه) و نیز وضعیت نامناسب مالیاتی بود. رشوه رواج فراوانی در بین اقدار و گروه‌های مختلف در عهد ناصری داشت به‌طوری که به یکی از شروط و لوازم قطعی پیشرفت و ترقی در بین مردم و صاحب‌منصبان تبدیل شده بود. انواع رشوه‌خواری در عهد ناصری که به عناوین مختلف پیشکش، مداخل، سیورسات و جعاله فراگیر بود،<sup>۳۳</sup> در گسترش فزاینده فردگرایی خودخواهانه و افراطی در اجتماع آشفته عهد ناصری تأثیرگذار بود. از مهم‌ترین جاهایی که رشوه به‌طور چشم‌گیری رواج داشت، امور مالیه و موضوعات مربوط به مالیات بود. حکمرانی بر بسیاری از مناطق خرید و فروش می‌شد و طبعاً حکامی که مبالغ کلانی برای خرید منصب حکمرانی پرداخته بودند، این مبالغ را با اخذ مالیات‌های احجاف‌آمیز جبران می‌کردند؛ و مندرجات برخی از رساله‌های انتقادی دوره ناصری مؤید رواج گسترده رشوه‌خواری و منصب‌فروشی است.<sup>۳۴</sup>

۳۲. فوران، ۱۷۶.

۳۳. نک. آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۳۱۹.

۳۴. برای نمونه سینیکی در رساله مجدیبه این شرایط را چنین به باد انتقاد گرفته است: «هرچه املاک آباد و ملک مردم با بضاعت بود و مداخل آن به مالیات دیوانی مساعدت می‌کرد به رشوه و تعارف بلاجمع و موقوف‌الحواله شده و مالیات آنها بر املاک اشخاص که از تقدیم پیشکش و تعارف عاجزند تحمیل گردیده و کار به جایی کشیده که حاکم از عهده آن بر نمی‌آید و جزء بقایای لاوصول و تخفیفات بخرج محسوب می‌شود. حکومت ایران نه به قانون اسلام شبیه است نه به قاعده ملل و دول دیگر. باید بگویم حکومتی است مرکب از عادات ترک و فرس و تاتار مغول و عرب، افغان و روم و ترکمان، مخلوط و درهم. یک عالمی است علی‌حده، با هرج و مرج زیاد... در حکومت حالیه»

محمد شفیع قزوینی بعد از اشاره‌ای مختصر به مهم‌ترین معضلات جامعه عصر خویش، به شرح و بسط بیشتر اوضاع می‌پردازد. او قوام هر دولتی را در سه چیز می‌داند: اول، تربیت اهل صنعت؛ دوم، اخذ مالیات از مردم بدون ظلم<sup>۳۵</sup> و سوم، پرداخت مواجب مکفی و مستمر به سربازان و نوکران از محل مالیات.<sup>۳۶</sup> او هم‌چنین در مقدمه پنجم از رساله خویش با عنوان «در بیان انتظام دولت روس و رفع نحوست مال فرنگ از مملکت خود»، دولت روسیه را به‌عنوان نمونه‌ای از حکومت‌هایی که از ورود کالاهای خارجی به کشور خود ممانعت به عمل می‌آورند، یاد می‌کند.<sup>۳۷</sup> اشارات مکرر قزوینی به تربیت اهل صنعت و نیز جلوگیری از ورود کالاهای خارجی به ایران نشان از پیامدهای مهم این مسأله دارد و آن بیکاری مردم است؛ برای نمونه او درباره جماعت لوطی‌ها این چنین گفته است: «... چه

---

ایران [عهد ناصری] ولایت را در بسته و رعیت را دست‌بسته به یک مبلغ به عاملین جور مُقَطَّع می‌دهند» (نک. سینکی، ۱۸-۱۵؛ هم‌چنین قس. گزارش ساویچ لندور، ۸۵. هم‌چنین برای برخی اظهارنظرهای اغراق‌آمیز و بعضاً غیرقابل اعتماد درباره ردوبدل شدن رشوه در ماجرای قرارداد رویتز نک. ناطق، بازرگانان در دادوستد با بانک شاهی، ۹۱، ۱۴۳؛ اعتمادالسلطنه، ۸۶-۸۷. هم‌چنین برای نمونه‌هایی دیگر از تبادل رشوه نک. سپهر، ۱۴۳۵؛ خورموجی، ۱۶۴؛ ریاضی هروی، ۱۲۹؛ پولاک، ۲۹۷. نیز برای وصفی مفصل از انواع رشوه و پیشکشی در دوره قاجاریه نک. رحمانی، محمدخانی و دهقان‌نژاد، ۱۲۹-۱۵۰. هم‌چنین نک. ماجرای جالبی درباره رشوه دادن در قانون قزوینی، قزوینی، ۸۵-۸۶).

۳۵. او در این جا راه کار مهمی را پیشنهاد می‌کند. به گفته او حکومت اگر در سه قسط مالیات را از مردم دریافت کند، ظلم و تعدی به حداقل خواهد رسید. این نکته مهمی است؛ چراکه میزان مالیات هر ساله تعیین می‌شد و سال به سال افزایش می‌یافت. روستاییان می‌بایست پس از برداشت محصول، سهم معینی را پرداخت می‌کردند و عموماً به دلیل این‌که امکان تولید مطلوب وجود نداشت؛ قادر به پرداخت سهم خود نبودند و مجبور می‌شدند از روستاها متواری شوند (نک. رحمانی و محمدخانی و دهقان‌نژاد، ۱۳۲؛ هم‌چنین نک. دوروشسوار، ۱۱۴). این روستاییان به شهرها می‌آمدند و از آن جایی که در شهرها نیز وضعیت شغلی و معیشت بهتر از روستا نبود، برخی از آنان به انحرافات اجتماعی و به‌ویژه سرقت کشیده می‌شدند. این مسأله خود یکی از مهم‌ترین عوامل سرقت‌های شهری محسوب می‌شود.

۳۶. قزوینی، ۴۰-۴۱.

۳۷. همان، ۴۹.

بسیار مشهود بوده است که اموال مردم در خانه ریخته به سرقت می‌برند و به همه جهت کاسب بیچاره را رسوا می‌نمایند. این فسادها از بیکاری رعیت به ظهور می‌رسد.<sup>۳۸</sup>

### بازتاب پدیده سرقت در رساله قانون قزوینی

قزوینی در فصل سوم و در مقدمه سوم، به بیان دزدی در دوره خویش پرداخته است. پیش از پرداختن به زوایای مسائلی که درباره سرقت بیان کرده، ضروری است به نکات چندی اشاره گردد.

به نظر می‌رسد که در نگاه محمد شفیع قزوینی پدیده سرقت در اجتماع عصر او از یک آسیب اجتماعی<sup>۳۹</sup> به یک مسأله اجتماعی<sup>۴۰</sup> بدل شده بوده است. قزوینی در رساله خود به انحرافات اجتماعی فراوانی، مانند رشوه، قتل، مزاحمت‌های اجتماعی و ... پرداخته است؛ اما از میان آن دسته از آسیب‌های اجتماعی که جرم نیز انگاشته می‌شده‌اند، به سرقت توجهی ویژه داشته است. این توجه نشان‌دهنده فراگیری این پدیده در دوره او بوده است. اهمیت گفته‌های قزوینی درباره سرقت فقط به وصف‌های او از انواع سرقت و گونه‌های آن نیست، بلکه او به علت‌شناسی این مسأله اجتماعی نیز پرداخته است. نکته دیگر آن که او به

۳۸. قزوینی، ۸۷.

۳۹. آسیب اجتماعی به هر نوع عمل فردی یا جمعی اطلاق می‌شود که در چهارچوب اصول اخلاقی و قواعد عام عمل جمعی رسمی یا غیر رسمی جامعه محل فعالیت کنشگران قرار نمی‌گیرد و در نتیجه با منع قانونی یا قبح اخلاقی و اجتماعی روبه‌رو می‌شود. آسیب‌های اجتماعی پدیده‌هایی متنوع، نسبی و متغیرند. پرخاشگری، جنایت، خودکشی، اعتیاد، قاچاق مواد مخدر، جرایم مالی و اقتصادی و سرقت نمونه‌هایی از آسیب‌های اجتماعی‌اند که کم و کیف آنها بر حسب زمان و مکان تغییر می‌کند (نک. حسینی نثار و فیوضات، ۲۹-۳۰؛ عبداللهی، ۱۵-۱۷).

۴۰. مسأله اجتماعی شرایط اجتماعی بفرنج و پیچیده‌ای است که در جامعه و امور و پدیده‌های اجتماعی، سازمان‌ها و اعتقادات و ارزش‌های اجتماعی به درجات مختلف مؤثر واقع می‌شود و آنها را در تنگنا قرار می‌دهد و جامعه آن را تهدیدی برای حیات مطلوب خود تلقی می‌کند، مثل انواع بزه‌کاری، بی‌سوادی، فقر، تورم، و پاره‌ای از انحرافات اخلاقی و اجتماعی؛ به تعبیر دیگر، مسائل اجتماعی همان انحرافات و آسیب‌های اجتماعی‌اند که به وضعیت بفرنجی رسیده‌اند و اجماعی برای رفع آنها وجود دارد (نک. حسینی نثار و فیوضات، ۲۹؛ آراسته‌خو، ۵۱۴).

تفکیک انواع سرقت نیز پرداخته و سارقان شهری و غیر شهری را از هم جدا کرده است. از نظر قزوینی دو عامل باعث افزایش و نیز فراگیری دزدی در اجتماع عصر او بوده است: یکی هم‌دستی دزدان با عاملان حکومتی و دیگری نبود برج و باروی مستحکم و نبود نگهبانان مسلط.<sup>۴۱</sup> قزوینی درباره مورد نخست این‌گونه اظهار نظر کرده است: «... اگر شخص سارق و قاتل کمال قلت عقل داشته باشد و بر یقین او بیفزاید در هر حال گرفتار شده تنبیهات در حق او جاری می‌شود و مال و جان او به هدر خواهد رفت، البته مرتکب نخواهد شد؛ لکن با کمال اطمینان از صد نفر می‌بیند که ده نفر قصاص و نود دانه دیگر خلاص می‌شوند، او هم به اطمینان این‌که بلکه من هم از آن نود نفر خلاص شده باشم یا به توسط حاکم و اولیاء او، یا به توسط فراشباشی و کدخدا و داروغه و کلانتر. چنان‌چه مشهود شد کلانتر سابق که قصاص شد با عموم سارقین شراکت داشت هر یک را که گرفتار می‌کرد در شرکت اختلاف ورزیده».<sup>۴۲</sup> او درباره تناسب جرم و مجازات نیز این‌گونه آورده است: «هر یک به حد گناه خود در محبس دولتی برقرار باشند».<sup>۴۳</sup>

سخن قزوینی بیانگر واقعیت‌هایی در دوره اوست که با دیگر گزارش‌های موجود از این دوره نیز تأیید می‌شود. همکاری‌های ماموران حکومتی با سارقان از مواردی بود که رفتار سارقانه را تشدید و سارقان حرفه‌ای را به تکرار انحرافاتشان تشویق می‌کرد. بنابر گزارش‌ها، اصولاً دزدان اگر با افراد بانفوذ و یا رجال حکومتی ارتباط داشتند، یا تبرئه می‌شدند و یا مجازات کمتری در انتظار آنها بود.<sup>۴۴</sup> در دوره قاجاریه میرعسس با تمام دزدان شهر تماس داشت تا درباره کالاها و اموال سرقت‌شده از آنها تحقیق کند. بنابراین دزدان شهر در حوزه نفوذ میرعسس جرات دزدی یا دستبرد به اموال مردم را نداشتند و در مناطقی که تحت

۴۱. قزوینی، ۹۸-۹۹.

۴۲. همان، ۹۸.

۴۳. همان، ۱۲۱.

۴۴. ناظم‌الاسلام کرمانی، ۲۵۸/۱؛ یغمایی، ۳۲۸.



حفاظت او نبود دزدی می‌کردند و سهمی نیز به میرعسس می‌دادند. ایشان به سبب اشتراک منافع با یکدیگر ارتباط نزدیکی پیدا کرده بودند.<sup>۴۵</sup> براساس برخی از گزارش‌ها از دزدان برای اهداف شخصی و حتی برخی از دزدی‌های دیگر نیز استفاده شده است.<sup>۴۶</sup>

در سفرنامه‌های خارجی نیز که به‌عنوان ناظران خارجی مباحثی را درباره اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... ایران مطرح کرده‌اند، بر تعامل میان سارقان و ماموران حکومتی تأکید شده است؛ برای نمونه ویشارد،<sup>۴۷</sup> به دزدی‌های مکرری که در شمیرانات انجام می‌شده، اشاره و این‌گونه اظهار نظر کرده است: «چنین به نظر می‌رسد که آنها [سارقان] که چنین کاری می‌کنند وابسته به دارودسته متنفذی هستند که می‌توانند موجبات آزادیشان را فراهم سازند و بعد سهم خود را با آنان که مطمئن هستند از آنها مراقبت خواهند کرد تقسیم می‌کنند».<sup>۴۸</sup> پولاک<sup>۴۹</sup> سخن را از تعامل صرف نیز فراتر می‌برد و برخی از سرقت‌ها را به ماموران حکومت و نظمیۀ منتسب می‌کند. او بر این عقیده بوده است که دست پلیس به‌طور پنهانی در دست دزدان است.<sup>۵۰</sup> او سپس افزوده است: «... مثلاً پلیس مژدگانی را که باید برای اشیاء گمشده و پیدا شده پرداخت شود، به صورت یک ممر عایدی جاری برای خود درآورده است و از دهقانانی که بعضی از آنها ده تا دوازده راس الاغ بارشده را در هیاهو و ازدحام از پیش می‌رانند، یک یا چند الاغ را می‌رباید و در ازای دریافت مژدگانی، الاغ‌های ربوده‌شده را به آنها پس می‌دهد».<sup>۵۱</sup>

۴۵. وارینگ، ۱۹۸؛ فلور، ۷۷/۱.

۴۶. برای نمونه نک. شهری‌باف، تاریخ اجتماعی طهران، ۳۷۰/۵؛

47. Wishard

۴۸. ویشارد، ۱۱۰.

49. Polak

۵۰. پولاک، ۳۲۲.

۵۱. همانجا (برای نمونه‌هایی دیگر نک. بروگش، ۱۸۷/۱ که ماجرای هم‌دستی کلانتر هشتادساله تهران را در ۱۲۷۷/۱۸۶۱م بیان کرده است که در نهایت به دستور ناصرالدین شاه سر از بدنش جدا شد و سپس او را به دم قاطری بستند و در شهر گرداندند. هم‌چنین نک. ویلز، ۸۳، ۲۸۶ که مطالب ارزشمندی از زبان یک زندانبان بیان

نکته دیگری که قزوینی به آن اشاره کرده، عدم تناسب میان جرم و مجازات است. این سخن قزوینی واقعیتی مهم را درباره امور جزایی و قضایی این دوره پیش‌رو قرار می‌دهد؛ برای مثال به گفته طالب‌اف بریدن دست دزد براساس حکم شرعی عین بی‌عدالتی بود؛ چراکه اگر پس از تحقیق و تفحص متوجه می‌شدند علت دزدی احتیاج یا طمع بوده است، امکان برگرداندن مال به صاحبش ممکن است، اما برگرداندن دست به سارق محال است.<sup>۵۲</sup> نکته مهم‌تر در این باره را بهبهانی<sup>۵۳</sup> مطرح کرده است. او با تکیه بر اصول عقلی وجود عدالت و تناسب بین مجازات و جرم را ضروری و بقای حکومت را مستلزم توجه به بدیهی‌ترین اصل عدالت، یعنی متروک کردن روش معمول در تنبیه بسیار سخت ضعفا در برابر جرم کوچک و نادیده انگاشتن جرم اقویا و نزدیکان سلطنت علی‌رغم ارتکاب جرایم بزرگ می‌دانست.<sup>۵۴</sup>

دومین علت‌شناسی محمد شفیع قزوینی درباره سرقت و عوامل مؤثر بر افزایش و تشدید آن در اجتماع عصر خود، ضعف نگهبانان شهری و مستحفظان دروازه‌های شهر است. او به درستی به این نکته اشاره کرده است که کالاهای دزدیده‌شده در همان شهری که سرقت رخ داده است، فروخته نمی‌شوند. به گفته او: «... آن‌چه دزدی در شهر بشود واضح است، در خود آن مصرف نمی‌شود. مال طهران در اصفهان، مال اصفهان در طهران، و

---

کرده است که براساس این گفته‌ها زندانبانان به وضوح از رشوه گرفتن از زندانبانان و فراری دادن آنها سخن گفته است. هم‌چنین برای اطلاعات بیشتری درباره همکاری و تعامل مأموران حکومتی با دزدان نک. بیاتلو، ۲۳۴-۲۳۶).

۵۲. نک. طالب‌اف، ۱۲۳.

۵۳. «ابوطالب بهبهانی از نخستین اندیشمندانی بود که از حقوق متقابل دولت و ملت سخن گفت و توجه به حقوق ملت را عامل فرمان‌روایی حاکمان می‌دانست. او مصون بودن افراد از تعرض جانی و تأمین امنیت مالی از سوی حکومت را از حقوق اساسی ملت می‌دانست. او معتقد بود ایران می‌تواند در مسیر نظم و ترقی قرار گیرد و به این منظور راه‌کارهایی نیز ارائه کرد، اما بیش‌تر به پیروی از قواعد و آداب و اسلوب دول اروپایی با رعایت احکام شرع تکیه داشت» (نک. یوسفی‌فر و تودشتکی، ۱۰۷).

۵۴. زرگری‌نژاد، ۲۲.

هم‌چنین است مال بیرون در شهر و مال شهر در بیرون».<sup>۵۵</sup>

اشاره صحیح قزوینی ناظر به واقعیتی دیگر در جامعه عهد اوست. اصولاً سارقان بعد از ارتکاب سرقت باید مال دزدیده‌شده را به سرعت به فروش می‌رسانند<sup>۵۶</sup> یا آن را به جای امنی منتقل می‌کردند. همکاری تنگاتنگی میان مال‌خرها و سارقان وجود داشت. اموال دزدی‌شده را در شیره‌کش‌خانه‌ها پنهان و «مال‌خرها» و «مال‌ردکن‌ها» اموال دزدیده‌شده را بسته‌بندی و خارج می‌کردند.<sup>۵۷</sup> مال‌خرها در هنگام خرید کالا و اموال دزدیده‌شده از دزدان، که معمولاً هم‌دستان آنها بودند، با عبارات رمزی مانند «آب کجا را نمی‌خورد؟» معلوم می‌کردند که جنس و یا حیوان از کجا دزدیده شده است تا مال را به اهالی آن مکان نفروشدند. هم‌چنین در موقع فروش از خریدار به نحوی مشخص می‌کردند که او اهل کجاست تا اگر خریدار اهل همان محل و آبادی‌ای است که مال از آن‌جا دزدیده شده است، اموال دزدیده‌شده را به او نفروشد. این کار از آن رو انجام می‌شد که ممکن بود به دلیل آشنایی خریدار با مال دزدیده‌شده، احتمال افشای کار مال‌خر افزایش یابد و یا این‌که اصلاً خریدار خود صاحب مال سرقت‌شده باشد.<sup>۵۸</sup>

قزوینی، برای حل این معضل راه‌کاری ارائه کرده است. به‌زعم او باید نگهبانان دروازه‌ها با دقت بیشتری به کار خود بپردازند و «هر کسی بخواهد خارج بشود آن‌چه با خود دارد باید صورت بشود به کاغذی که علامت دولتی دارد و به هر جا که می‌خواهد برود و مُحارس در کتابچه ثبت نماید، و «باشبرد»<sup>۵۹</sup> را برداشته می‌برد به قزوین. اگر مال دزدی درو هست ثبت شده در باشبرد و کتابچه محارس شهری. اگر او بخواهد اختلاف نماید برود به

۵۵. قزوینی، ۹۹.

۵۶. نک. مجدالاسلام کرمانی، ۲۹۷.

۵۷. شهری‌باف، طهران قدیم، ۳۵/۲.

۵۸. همان، تاریخ اجتماعی تهران، ۳۴۵/۱.

۵۹. احتمالاً صورتی دیگر از «پاشپرت» باشد و «پارت [پُ] (!) مُصَحَّف پاسپرت [passeport] فرانسوی ...» (دهخدا، لغت‌نامه، ذیل پاشپرت).

قم، در منزل اول باشبرد او را دیده به اسم قزوین است خلاف او ظاهرست و تنبیهات در حق او جاری است».<sup>۶۰</sup>

قزوینی هم‌چنین از نحوه مجازات مجرمان و سارقان در ایران نیز انتقاد کرده است. او ضمن بیان این نکته که در دولت‌های خارجی مجازات‌ها نسبت به ایران کمتر است، نحوه اثرگذاری آن مجازات‌ها را مؤثرتر می‌داند. به گفته او: «[در دولت‌های خارجی] احکام تنبیهات در محروسه خود یکی است و دیوانخانه از جانب دولت در هر بلاد یکی است و چوب و فلک یکی. به دلیل این که داروغه و کدخدا و سایرین نمی‌توانند به خواهش طبع با مقصرین دولت رفتار کنند و این اغتشاش و بی‌نظمی در ایران این همه صدمه به دولت رعیت وارد می‌آورد جهت این است که احکامات چوب و فلک متعدد است».<sup>۶۱</sup>

الگوی سنتی زندگی اجتماعی در دوره قاجاریه و نیز نبود قانونی واحد درباره رسیدگی به جرایم سارقان حاکم هر ولایت و هر منطقه طبق قانون عرفی خود با سارقان برخورد می‌کرد. در این دوره مقامات حکومتی و حکام ایالات با اجرای مجازات‌های عرفی خشن نظیر چوب و فلک کردن، تازیانه زدن، بریدن اعضای مختلف بدن، چشم درآوردن، انواع مختلف اعدام‌های جزآور، حبس و زندانی کردن، تبعید کردن، در شهر گردانیدن و تحقیر کردن، گرسنگی دادن، میخ کردن لاله گوش به دیوار، جریمه کردن، کشیدن یا خرد کردن دندان، چوب زیر ناخن فرو کردن و شکنجه‌های دیگر<sup>۶۲</sup> سعی داشتند تا از اقدامات سارقان و دیگر مجرمانی که محل امنیت اجتماعی بودند جلوگیری کنند؛ اما به واسطه ساختار غیر نظام‌مند در اعمال مجازات‌ها و تأثیر عوامل دیگری، مانند قصور و رشوه ستاندن برخی از

۶۰. قزوینی، ۹۹.

۶۱. همان، ۹۸.

۶۲. نک. دوروش‌شوار، ۶۷؛ سرنا، ۱۳۳-۱۳۵؛ ملکم، ۶۳۱/۲-۶۳۲؛ دروویل، ۱۹۲-۱۹۴؛ لایارد، ۶۱-۶۳؛ کرزن، ۵۹۳/۱؛ پولاک، ۳۱۶-۳۲۳؛ فلاندرن، ۴۲۲؛ بنجامین، ۱۸۱؛ دآلمانی، ۳۴-۳۸؛ هم‌چنین برای تحقیقی تفصیلی در این باب نک. ثواقب، ۲۳-۴۵.

مأموران حکومتی این اقدامات نتایج مطلوبی به دنبال نداشت.<sup>۶۳</sup>

قزوینی در فصل پنجم رساله قانون قزوینی نظر خود را درباره چگونگی تنبیه سارقان و مجرمان بیان کرده و دولت روسیه را به عنوان یک الگو در نظر گرفته است. به گفته او در روسیه مجازات قتل به عنوان مجازات سارقان و دیگر مجرمان معمول نبوده، در حالی که در مجازات‌های عرفی ایران قتل در بسیاری مواقع معمول بوده است. هم‌چنین برای مجرمان و سارقان به اندازه گناهی که مرتکب می‌شدند، حبس در نظر گرفته می‌شد.<sup>۶۴</sup>

برخلاف گفته‌های قزوینی درباره ساختار زندان در روسیه، در ایران زندان فرآیند منظم و ساختارمندی نداشت. سرنا<sup>۶۵</sup> وضعیت مکان‌هایی را که به عنوان زندان استفاده می‌شد تأسف بار ارزیابی کرده است. او به سه نوع زندان اشاره کرده است: زندان‌های شخصی، زندان حاکم تهران و زندان دربار که انبار گفته می‌شد. بیش‌تر زندان‌ها شخصی و در خانه‌های اعیان و مالکان بزرگ بود. بزرگان حکومتی با این توجیه که اگر در خانه خود زندانی نداشته باشند و در برخی موارد شخصا اجرای مجازات نکنند، مادون طبقه خود قرار می‌گیرند؛ لذا به خود حق می‌دادند که در خانه خود و توسط نوکران خویش مجرمان را به چوب ببندند و زندانی کنند. این رویه در سراسر کشور رایج بود.<sup>۶۶</sup>

شخصی بودن اغلب زندان‌ها باعث می‌شد که زندانیان همواره به آزادی امید داشته باشند. به نوشته کرزن<sup>۶۷</sup> در ایران حبس تمام عمر، طولانی یا حتی چندین ساله وجود نداشت. معمولاً در آغاز هر سال زندان‌ها را تخلیه می‌کردند. هر وقت حاکم جدیدی مستقر می‌شد، غالباً زندان‌هایی را که حاکم پیشین از زندانیان انباشته بود خالی می‌کرد و فقط برای

۶۳. گرچه برخی از سفرنامه‌نویسان این‌گونه اقدامات را در کاهش اقدامات سارقانه و راهزنی‌ها مؤثر دانسته‌اند (برای

نمونه نک. موریه، ۲۴۰؛ بن‌تان، ۸۴؛ کرزن، ۵۹۳/۱؛ بنجامین، ۱۸۱، ۲۲۲؛ بروگش، ۱۸۷/۱).

۶۴. قزوینی، ۱۲۰.

65. Serna

۶۶. سرنا، ۱۳۱.

67. Curzon

ترساندن مردم و اقدام احتیاطی فرمان می‌داد چند نفر را اعدام کنند.<sup>۶۸</sup> ویلز<sup>۶۹</sup> نیز به این نکته اشاره کرده است. به گفته او در اکثر مواقع مجرم را جریمه و آزاد می‌کردند یا اگر تنبیهی در کار بود، چند وقتی او را حبس می‌کردند و با چند ضربه چوب او را مجازات می‌کردند.<sup>۷۰</sup> رویکرد قزوینی درباره مجازات‌های سارقان و مجرمان به نوعی تادیبی است. به گفته او: «اگر چنانچه عمل باروت ایران از دولتی باشد<sup>۷۱</sup> که مغضوبین هر یک به حد گناه خود در کارخانه دولتی کار بکنند، مراتب به مراتب، چنانچه هر یک از ایشان که واجب القتل هستند باید در حبس ابدی باشند در محل به کار او را باز دارند که احتمال خطر است، اگر جان او به خطر رفت واجب قتل بوده قصاص شد، اگر خطری از جهت او حاصل نشد مادام حیات او باید به کار مشغول باشد».<sup>۷۲</sup> بر همین اساس نیز زمانی که کنت دو مونت فورت<sup>۷۳</sup> به ریاست نظمیّه منصوب شد، یکی از نظرات مهم او اصلاح زندان و امور زندانیان بود. او در بند هجدهم کتابچه قانونی که تدوین کرد و به کتابچه قانون کنت معروف شد، سعی کرد

۶۸. کرزن، ۵۹۴/۱.

۶۹. ص ۸۹.

۷۰. برای آشنایی بیشتر و تفصیلی با زندان و تغییر و تحولات آن در دوره قاجاریه (نک. خزانی، ۱۰۹-۱۲۷).

۷۱. قزوینی این گفتار را در فصل پنجم که «در بیان اعمال تنبیهات سارقین و مغضوبین است و عمل باروتخانه است» نام دارد آورده است. ظاهراً مقصود و منظور او از عبارت «اگر چنانچه عمل باروت ایران از دولتی باشد» کارخانه باروت‌سازی است که به‌زعم او دولت می‌توانسته برای اداره امور آن از زندانیان استفاده کند.

۷۲. قزوینی، ۱۲۰.

۷۳. کنت دو مونت فرت (Conte de mont forte) نخستین رئیس نظمیّه در دوره ناصری بود. پیدایش نظمیّه در دوره ناصری به سفر شاه به اروپا باز می‌گردد. این سفر در نوروز سال ۱۲۹۵ هـ. آغاز و در ۲۵ رجب همان سال به پایان رسید. در این سفر گویا در وین پایتخت اتریش صحبتی درباره پلیس و احتساب شهری شده بود که مورد توجه شاه قرار گرفت و او در بازگشت به ایران کنت دو مونت فرت اتریشی را برای تأسیس اداره نظمیّه به تهران آورد. پس از تمهید تدارکات لازم در ۱۶ ذی‌قعد ۱۲۹۵ هـ، نخستین تابلوی شهربانی تهران در سردر عمارتی واقع در ابتدای خیابان الماسیه (باب همایون) نصب شد (برای اطلاع از زندگی کنت دو مونت فرت و نیز فعالیت‌های نظمیّه نک. سیفی فمی تفرشی، ۵۰ به بعد؛ فلور، ۴۰/۱).

تا تمهیداتی بیندیشد که براساس آن مدت حبس مجرمان و سارقان در زندان (انبار شاهی) برای آنان سودمند باشد و آنان در هنگام خروج از زندان حرفه‌ای آموخته باشند و به آن مشغول شوند و دیگر مرتکب اعمال خلاف نشوند. طبعاً این تصمیم بیشتر ناظر به اصلاح سارقان بود که بسیاری از آنان به علت بیکاری اقدام به سرقت می‌کردند. کنت در این بند پیشنهاد کرد که در زندان شاهی/ انبار دولتی ساختمانی مشتمل بر پنج حجره ساخته شود که زندانیان بر حسب استعدادهایشان در پنج حرفه حجاری، نجاری، اره‌کشی، خیاطی و کفاشی تعلیم ببینند. از نظر کنت این اقدام می‌توانست چند نتیجه سودمند داشته باشد: نخست آن‌که زندانیان با این اقدام در طول مدت حبس دچار افسردگی و کسالت نخواهند شد. دوم آن‌که در نتیجه اشتغال داشتن به شغلی بنیه بدنی آنها در زندان تحلیل نخواهد رفت و به امراض عفونی و بعضاً لاعلاج که در زندان‌های دوره قاجاریه نمونه‌های فراوانی از آن دیده می‌شد، دچار نخواهند شد. سوم آن‌که در نتیجه این اقدام بسیاری از زندانیان که جوانانی مغرور و سرکش‌اند و این شغل‌ها را در شان خود نمی‌بینند، «شاید متنبه شوند و دست از این اعمال بردارند». مورد آخر که در پژوهش حاضر مهم به نظر می‌رسد این است که «مردمان پست فطرت و اوباش که به زبان عامه خزپوش و دله‌دزد گفته می‌شوند در مدت حبس، قهراً صنعت و کسب بازویی تحصیل می‌نمایند و چون راه معاش به دست آوردند، البته پس از انقضای مدت حبس به افعال سابقه خود رجوع نمی‌کنند و به حرفه تحصیلی لقمه نانی به دست می‌آورند».<sup>۷۴</sup> این تفکر کنت در اجتماع عهد ناصری که هیچ برنامه مدون و مشخصی برای زندانیان وجود نداشت و حتی زندان نظام‌مندی نیز برای سامان دادن زندانیان در نظر گرفته نشده بود، به‌راستی گامی نوین تلقی می‌شد.

به هر رو رساله قانون قزوینی جامعه آشفته دوره ناصری را به تصویر کشیده است. معضلات اشاره شده توسط قزوینی به نوعی پیامد آشفتگی‌های اجتماعی و اقتصادی بود که

در مواردی، مانند پدیده سرقت، از آسیبی اجتماعی به مسأله‌ای اجتماعی تبدیل شده بود و می‌بایست برای آن راه‌کاری ارائه گردد. قزوینی ضمن تبیین این جامعه آشفته انتقادات خود را مطرح ساخته و راه‌کارهای پیشنهادی خویش را نیز ارائه داده است. آنچه او درباره پدیده سرقت آورده، در زمینه‌ای از گرایش‌های انحرافات اجتماعی در دوره ناصری قابل تحلیل است.

### نتیجه

با توجه به مسائل مطرح شده در نوشتار حاضر می‌توان مطالب را این‌گونه جمع‌بندی کرد:

۱. قزوینی به‌عنوان یک نمونه از افرادی که رساله‌ای انتقادی درباره موضوعات و مسائل اجتماعی عهد ناصری نوشته‌اند، به پدیده سرقت به‌مثابه مسأله‌ای اجتماعی توجه ویژه نشان داد. در دیگر رساله‌ها و سیاست‌نامه‌های این عهد و کل دوره قاجاریه نیز پرداختن به معضلات اجتماعی و غارت و سرقت و تبعات آن و نیز علت‌شناسی و ارائه راه‌کار برای کاهش و کنترل آن قابل رصد و پیگیری است.
۲. نگاه قزوینی به پدیده سرقت نگاهی انتقادی و علت‌شناسانه است. او از وصف محض تن زده و به‌طور عینی و ملموس به تبیین علل و عوامل این پدیده پرداخته است. در نظر او سرقت آسیبی اجتماعی است.
۳. نکته‌ای که امکان مقایسه و آسیب‌شناسی را برای منتقدان و متفکران این عهد آسان‌تر می‌کند، وجود الگوهای موفق غربی بود. قزوینی نیز در تبیین و آسیب‌شناسی مسأله سرقت، کشور روسیه را الگو قرار داده و راه‌کارهای خود را نیز بعضاً با تأثیرپذیری از ساختار و نظام این کشور ارائه داده است.
۴. تأکید بر سرقت از نگاه قزوینی و بسیاری دیگر از منتقدان دوره قاجاریه نشان‌دهنده این نکته مهم است که این پدیده فراگیری و گستردگی بسیاری داشته است، پدیده‌ای که لزوم مطالعه و بررسی چگونگی سرقت، روش‌ها، گونه‌ها و علل و عوامل آن را در دوره قاجاریه



دو چندان می‌سازد.

### کتابشناسی

- آجدانی، لطف‌الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، کتاب‌آمه، ۱۳۹۰ ش.
- آجودانی، ماشاء‌الله، مشروطه ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۲ ش.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز، احیاء، ۱۳۵۷ ش.
- همو، تمثیلات، ترجمه میرزا جعفر قراچه‌داغی، تهران، ارژنگ، ۱۳۴۹ ش.
- همو، مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز، احیاء، ۱۳۵۷ ش.
- آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۵ ش.
- همو، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ ش.
- همو، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.
- آراسته‌خو، محمد، نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی، تهران، گستر، ۱۳۶۹ ش.
- اصیل، حجت‌الله، زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان، تهران، نی، ۱۳۷۶ ش.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن‌خان، روزنامه خاطرات، چاپ ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
- افشار، ایرج، مقدمه قانون قزوینی، تهران، طلایه، ۱۳۷۰ ش.
- الگار، حامد، میرزا ملکم‌خان، ترجمه جهانگیر عظیمی و مجید تفرشی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸ ش.
- بروگش، هنریش، سفرنامه ایلچی پروس (آلمان) در ایران سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه مهندس کردبچه، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۷ ش.
- بن‌تان، آگوست، سفرنامه آگوست بن‌تان، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۵۴ ش.
- بنجامین، س. ج. و، ایران و ایرانیان عصر ناصرالدین شاه سفرنامه نخستین سفیر ایالات متحده آمریکا در ایران، ترجمه حسن کردبچه، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۳ ش.
- بیاتلو، حسین، سرقت شهری در دوره ناصری، رساله دکتری، استاد راهنما: داریوش رحمانیان، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۷ ش.
- پاشازاده، غلامعلی، در جستجوی قانون زندگی و اندیشه میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، تهران، علم، ۱۳۹۱ ش.
- پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.
- ترنزیو، پیوکارلو، رقابتهای روس و انگلیس در ایران و افغانستان، ترجمه عباس آذین، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

ثواقب، جهانبخش، «معجزات‌های عرفی مجرمان در عصر قاجاریه از آغاز تا مشروطه (۱۲۰۹-۱۳۲۴هـ)»،  
جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان  
۱۳۹۴.

حضرتی، حسن، مشروطه عثمانی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۸۹ش.  
حسینی‌نثار، مجید و فیوضات، ابراهیم، نظریه‌های انحرافات اجتماعی، تهران، انتشارات پژواک، ۱۳۹۰ش.  
خزائی، یعقوب، فرآیند ساخت‌یابی نهاد زندان از مشروطه تا پایان پهلوی اول، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۹۵ش.  
خورموجی، محمدجعفر، حقایق‌الآخبار، به‌کوشش حسین خدیوچم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۴۴ش.  
دالمانی، هانری رنه، از خراسان تا بختیاری، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نشر طاوس، ۱۳۷۸ش.  
دروویل، گاسپار، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتمادفر، تهران، شباویز، ۱۳۷۹ش.  
دوروششوار، کنت ژولین، خاطرات سفر ایران، ترجمه مهران توکلی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸ش.  
رائین، اسماعیل، میرزا ملکم‌خان و کوشش‌های سیاسی او، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاه، ۱۳۵۰ش.  
رجبلو، علی، دولت مطلقه نوگرا، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۶ش.  
رحمانی، محمود و محمد خانی، سعید و دهقان‌نژاد، مرتضی، «درآمدی بر رشوه، پیشکش و انواع آن در عهد  
قاجار (با تکیه بر عهد ناصر)»، تاریخ اسلام و ایران، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۲ش.  
روزنامه قانون میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، به‌کوشش هما ناطق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ش.  
ریاضی‌هروی، محمد یوسف، عین‌الوقایع، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ش.  
زرگری‌نژاد، غلامحسین، مقدمه بر رسایل سیاسی عصر قاجار، تهران، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران،  
۱۳۸۰ش.

سایویچ لندور، آرنولد هنری، اوضاع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و بازرگانی ایران در آستانه مشروطیت  
«در سرزمین آرزوها»، ترجمه علی‌اکبر عبدالرشیدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۸ش.  
سپهر، محمدتقی لسان‌الملک، ناسخ‌التواریخ، به‌کوشش جمشید کیانفر، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ش.  
سرنا، کارلا، دیدنی‌های ایران، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳ش.  
سیفی فمی تفرشی، مرتضی، نظم و نظمیة در دوره قاجاریه، تهران، یساولی، ۱۳۶۲ش.  
سینکی، رساله کشف‌الغرایب فی الامور العجایب (مشهور به رساله مجدیة)، با مقدمه و تصحیح سعید نفیسی،  
تهران، بانک ملی، ۱۳۲۱ش.

شهری‌یاف، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم زندگی، کسب و کار، تهران، موسسه خدمات فرهنگی  
رسا، ۱۳۶۷ش.

همو، طهران قدیم، تهران، انتشارات معین، ۱۳۸۳ش.

ضربغام، شهریار، مقدمه گزارش‌های تلگرافی آخرین سال‌های عصر ناصرالدین‌شاه ۱۳۱۳-۱۳۰۹ هجری قمری

- خبرهایباز خوی، تهران، چاپخانه پوریا، ۱۳۶۹ ش.
- طالباف، عبدالرحیم، مسالک‌المحسنین، به کوشش محمد رضانی، تهران، چاپخانه کلاله خاور.
- عبدالهی، محمد، آسیب‌های اجتماعی و روند تحول آن در ایران، تهران، آگه، ۱۳۸۳ ش.
- فلاندن، اوژن، سفرنامه اوژن فلاندن به ایران در سال‌های ۱۸۴۰-۱۸۴۱، ترجمه حسین نور صادقی، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۵۹ ش.
- فلور، ویلم، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۶ ش.
- فوران، جان، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا، ۱۳۹۰ ش.
- قزوینی، محمد شفیع، قانون قزوینی انتقاد اوضاع اجتماعی ایران دوره ناصری، به کوشش ایرج افشار، تهران، طلایه، ۱۳۷۰ ش.
- کتابچه قانون کنت، در نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار، تألیف غلامرضا وهرام، تهران، معین، ۱۳۸۵ ش.
- کرزن، جورج ناتانیل، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- کرلی، چنگیز، «قهوه‌خانه‌ها و خفیه‌ها: نظارت اجتماعی در عثمانی میانه‌های سده نوزدهم میلادی»، در امپراتوری عثمانی در عصر دگرگونی تنظیمات، ترجمه رسول عربخانی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۱ ش.
- کمالی طه، منوچهر، حکومت قانون اندیشه قانون‌خواهی در ایران سده نوزدهم، ۱۳۵۲ ش.
- گزارش ایران به سال ۱۳۹۵/هـ/۱۸۸۷ م، از یک سیاح روس، ترجمه سید عبدالله، باهتمام محمد رضا نصیری، ۱۳۶۳ ش.
- لایارد، سر اوستن هنری، سفرنامه لایارد یا ماجراهای اولیه در ایران، ترجمه مهرباب امیری، تهران، انتشارات وحید، ۱۳۶۷ ش.
- مجدالاسلام کرمانی، احمد، سفرنامه کلات، به تحشیه محمود خلیل‌پور، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- مستشارالدوله تبریزی، میرزا یوسف، رساله یک کلمه و یک نامه، چاپ سید محمد صادق فیض، تهران، نشر صباح، ۱۳۸۲ ش.
- ملکم، جان، تاریخ ایران، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، به کوشش مرتضی سینی قمی و ابراهیم زندپور، تهران، یساولی، ۱۳۶۲ ش.
- موریه، جیمز جاستینین، سفر از راه ارمنستان به ایران (ایران، ارمنستان و آسیای کوچک)، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۸۶ ش.
- ناطق، هما، از ماست که بر ماست چند مقاله، تهران، آگاه، ۱۳۵۷ ش.

- همو، بازرگانان در دادوستد با بانک شاهی و رژی تنباکو، تهران، توس، ۱۳۷۳ ش.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.
- نواب‌صفا، اسماعیل، شرح حال فرهاد میرزا معتمدالدوله، تهران، زوار، ۱۳۶۶ ش.
- نورایی، فرشته، تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲ ش.
- وارینگ، ادوارد اسکات، سفرنامه ادوارد اسکات وارینگ، در ده سفرنامه یا سیری در سفرنامه‌های جهانگردان خارجی راجع به ایران، ترجمه مهراب امیری، تهران، وحید، ۱۳۶۹ ش.
- ویشارد، جان، بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا، تهران، مؤسسه انتشارات نوین، ۱۳۶۳ ش.
- ویلس (ویلز)، چارلز جیمز، تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه، ترجمه سید عبدالله، به کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۶۳ ش.
- یغمایی، اقبال، شهید آزادی سید جمال واعظ اصفهانی، چاپ اقبال یغمایی، تهران، توس، ۱۳۵۷ ش.
- یوسفی‌فر، شهرام و عباسی تودشتکی، فاطمه، «نهاد زندان در دوره وزارت و صدارت میرزا حسین‌خان (۱۲۸۷-۱۲۹۷ق)»، پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۲۷-۱۵۰

## ریخت‌شناسی شورش‌های نان در عصر مظفری<sup>۱</sup>

هاجر صالحی<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

سهیلا ترابی فارسانی<sup>۳</sup>

دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

احمد کامرانی فر<sup>۴</sup>

استادیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

### چکیده

اعتراض‌های شهری از شاخصه‌های زندگی اجتماعی در دوره مظفرالدین‌شاه بود. بخش عمده‌ای از این اعتراضات را شورش‌های نان به خود اختصاص داده است. این شورش‌ها سبب ایجاد تحول در روابط حکومت و مردم شد. ریخت‌شناسی شورش‌های نان در عصر مظفری، به منظور درک و تحلیل عمیق‌تر اوضاع اجتماعی پیشامشروطه، موضوع اصلی این مقاله است که تلاش می‌شود به روش تاریخی و با شیوه توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع و مآخذ موجود بررسی شود. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش‌ها است که چه عواملی بر وقوع شورش‌های نان تأثیرگذار بوده، گروه‌ها و اقشار اجتماعی شرکت‌کننده در شورش‌ها چه کسانی بوده‌اند و تأثیرات این شورش‌ها چه بوده است. به نظر می‌رسد عوامل طبیعی هم چون قحط و خشکسالی و نیز عوامل انسانی هم چون احتکار غلات، سبب کمبود و گرانی نان و اتحاد مردم در برابر حکومت و وقوع شورش‌ها شده است. این شورش‌ها به الگوهایی برای مبارزه تبدیل شد و نظام حاکم را روز به روز بیشتر به چالش کشید و مردم را در پافشاری بر عملی شدن مطالباتشان استوارتر ساخت.

**کلیدواژه‌ها:** ریخت‌شناسی، شورش، نان، عصر مظفری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۶

۲. رایانامه: salehijahar@yahoo.com

۳. رایانامه (مسئول مکاتبات): tfarsani@yahoo.com

۴. رایانامه: kamranifar43@yahoo.com

## مقدمه

از مهم‌ترین موضوعات تاریخ اجتماعی، در اواخر دوره قاجار، اعتراض‌های شهری وسیعی است که در این دوران شکل گرفته است. از اصلی‌ترین دلایل این اعتراضات، فشار اقتصادی بر مردم و در نتیجه تغییر ساختار اقتصاد سیاسی ایران بوده است. گسترش شهرهای بزرگ و افزایش جمعیت، تخصصی‌شدن تولید و صدور مواد خام، زوال نسبی صنایع سنتی، به‌کارگیری وسایل ارتباطی جدید، مانند تلگراف، میزان بالای تورم و کسری فلج‌کننده پرداخت‌های خارجی و در نتیجه انباشت وام‌های خارجی برخی از علل تغییر ساختار پیچیده اقتصاد سیاسی ایران بود.<sup>۵</sup> ساختار استبدادی حکومت و ظلم و ستم حاکمان محلی نیز باعث شدت گرفتن نارضائی‌ها و شکل‌گیری اعتراضات بوده است.

از میان اعتراضات شهری در عصر مظفّری، شورش‌های نان از اهمیت بسیار برخوردار است. ریشه این شورش‌ها و بحران نان را باید در دوره ناصری جست‌وجو کرد. در عصر ناصری نان غذای اصلی مردم ایران بوده است. بسیاری از طبقات مردم بدون مصرف نان گرسنه می‌ماندند. پولاک نان را غذای اصلی طبقه کارگر ایران می‌داند.<sup>۶</sup> بخش مهمی از تغذیه طبقات متوسط و متمکن را نیز نان تشکیل می‌داد. در این دوره و تحت تأثیر عوامل مختلفی هم‌چون وقوع قحط و خشکسالی و نیز احتکار غلات و آذوقه توسط دولت‌مردان و ثروتمندان، بحران نان شکل گرفت و مردم را به ازدحام در برابر دکان‌های نانوائی کشاند که سبب وقوع شورش‌های متعدد نان در این دوره شده و شهرهایی چون تهران، تبریز، فارس، یزد، کاشان و کرمان بارها با شورش نان مواجه گردیدند.

این شورش‌ها عمدتاً توسط عوامل حکومت ناصری سرکوب می‌گردید؛ اما حکومت به‌رغم سرکوب شورش‌ها، ناگزیر از اتخاذ تدابیری می‌شد که از گرانی و کمبود نان پیش‌گیری کند و یا پیامدهای آن را مدیریت نماید. ساخت انبارهای غله در تهران و ولایات

۵. کاتوزیان، ۱۰۰.

۶. پولاک، ۸۴.

به منظور پایین آوردن قیمت‌ها، منع صادرات گندم، مجازات محترکان و عزل والیان و حکام ولایات از اقدامات حکومت برای مدیریت و پیش‌گیری از شورش‌های نان در عصر ناصری بوده است.<sup>۷</sup> به نظر می‌رسد مردم به این نکته پی‌برده بودند که شورش‌های نان قدرت چالش آنان را با حکومت بالا می‌برد و سیمای موجه‌تری به اعتراضات آنان می‌بخشد. در نتیجه، دیگر مطالبات خود را نیز در سایه و بستر این موضوع مطرح می‌کردند؛ چنان‌که این شورش‌ها به یک مکانیسم اعتراضی تبدیل و بارها تکرار شد.

اگرچه بحران نان در عصر ناصری آغاز شد؛ اما در دوره مظفری شدت یافت. مدتی پس از به سلطنت رسیدن مظفرالدین‌شاه، قیمت نان افزایش چشم‌گیری یافت و تلاش‌هایی که در عصر ناصری برای مدیریت بحران نان انجام می‌شد، در این دوران صورت نگرفت. وقوع قحط و خشکسالی و احتکار توسط بزرگان، بر وخامت اوضاع افزود و ناراضی‌های ایجاد نمود و این ناراضی‌ها منجر به وقوع شورش‌هایی گردید که سرانجام به انقلاب مشروطیت انجامید.

از آن‌جا که بررسی تحولات اجتماعی ایران در اواخر دوره قاجاریه و پیش از وقوع انقلاب مشروطه در بازشناسی مباحث مربوط به تاریخ اجتماعی ایران از اهمیت بسیاری برخوردار است، در پژوهش حاضر برآنیم تا به روش ریخت‌شناسانه به بررسی شورش‌های نان در عصر مظفری بپردازیم. ریخت‌شناسی به مفهوم تعیین شکل درونی این شورش‌ها، عوامل تأثیرگذار بر وقوع آنها، خاستگاه اجتماعی و گروه‌های تأثیرگذار، تأثیرات و ارائه آمارهای مرتبط با آنها است. در این پژوهش تلاش می‌شود تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که چه عواملی بر وقوع شورش‌های نان در عصر مظفری تأثیرگذار بوده است، گروه‌ها و اقشار اجتماعی شرکت‌کننده در شورش‌ها چه کسانی بوده‌اند؟ شورشیان چه خواست‌هایی را دنبال می‌کردند و این شورش‌ها چه تأثیراتی بر جای نهاده است؟

عمده پژوهش‌ها تنها به بررسی بحران نان در عصر ناصری پرداخته‌اند؛ از جمله کتاب نان و سیاست تألیف دکتر مهدی میرکیایی. می‌توان گفت مقاله دکتر سهراب یزدانی با عنوان «اعتراضات شهری در دوره مظفری» تنها پژوهش قابل توجه درباره این دوره است که نویسنده مقاله ضمن اشاره به چند نمونه از شورش‌های شهری بر اهمیت بررسی این شورش‌ها در بازخوانی انقلاب مشروطه تأکید نموده است. پایان‌نامه خانم آزاده ایمن دوست نیز با عنوان «بحران نان در دوره مشروطیت»، به مسئله نان در دوران مشروطه پرداخته است. عمده مطالب این پایان‌نامه مربوط به تحولات پس از پیروزی مشروطه و استقرار نظام جدید توسط مردم است و دوره مظفری را به عنوان یک دوره خاص بررسی نکرده است. تا آن‌جا که نگارندگان مقاله حاضر اطلاع دارند، موضوع ریخت‌شناسی شورش‌های نان در عصر مظفری به طور مستقل و خاص بررسی نشده است و جای خالی چنین پژوهش‌هایی در این باره به چشم می‌خورد؛ بنابراین در پژوهش حاضر، تلاش می‌شود به صورت خاص، شورش‌های نان در دوران مظفری بررسی و تحلیل شود.

### عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری شورش‌های نان در عصر مظفری

با قتل ناصرالدین شاه در سال ۱۳۱۳ هـ. مظفرالدین شاه قاجار در یکی از دوران‌های طوفانی حیات سیاسی ایران بر تخت سلطنت نشست. عبدالله مستوفی وی را «آدم بسیار خوب و پادشاه بسیار بد» معرفی می‌کند.<sup>۸</sup> احمد کسروی نیز به برخی از خصلت‌های نیک وی از جمله همراهی با مشروطه‌خواهان اشاره دارد و در همان حال نیز وی را فاقد استعداد و قاطعیت می‌داند.<sup>۹</sup>

سلطنت مظفرالدین شاه قاجار شاهد مشکلات فراوانی بود که در اواخر عصر قاجار به وقوع پیوست. سفرهای پرهزینه و تجملی او به فرنگ، نیاز به استقراض خارجی برای تأمین

۸. مستوفی، ۱۲/۲.

۹. کسروی، ۲۱/۱.



هزینه‌های سفر، حکومت خودسرانه حکام ایالات و ولایات و بیکاری و تورم فزاینده سبب فشار اقتصادی بر مردم گردیده بود. در سال‌های نخست حکومت مظفرالدین‌شاه (۱۳۱۴-۱۳۱۶هـ)، که مقارن با دوره رئیس‌الوزرای و صدارت میرزا علی‌خان امین‌الدوله بود، اصلاحاتی هم‌چون تأسیس مدرسه رشديه و انجمن معارف، رواج مطبوعات، اصلاحات مالی و... صورت گرفت که با کارشکنی عوامل داخلی و دولت روسیه مواجه شد و عقیم ماند. فروش خالصه‌جات و قرض گرفتن از بانک روس نیز اوضاع را بهبود نبخشید و سبب فشار بر قشرهای فرودست شهری شده که همواره در معرض بیکاری و فقر بودند.

در عصر مظفری قیمت نان - که قوت غالب مردم بود - تحت تأثیر عوامل متعدد و متنوع طبیعی، مدیریتی و اقتصادی، چون دوره قبل، افزایش یافت و نارضائی و شورش به دنبال داشت. اصلی‌ترین عواملی که بر گرانی نان تأثیرگذار بوده است عبارتند از: خشکسالی، سوء مدیریت و احتکار.

## ۱. خشکسالی

خشکسالی و کمبود نان در این دوره سبب نگرانی مردم می‌شد و آنان را به سمت انبار کردن گندم سوق می‌داد. اولین خشکسالی عصر مظفری در سال ۱۳۱۵هـ رخ داد. عبدالله مستوفی در این باره می‌نویسد: «زمستان و بهار ۱۳۱۵هـ خشک بود. بعد از خرمن که در اوایل ۱۳۱۶هـ آغاز شد، قیمت گندم ترقی کرد و به ده دوازده تومان رسید».<sup>۱۰</sup>

سال ۱۳۱۶هـ نیز خشکسالی ادامه یافت و سبب واردات گندم به ایران گردید. بنا بر گزارش ملک‌المورخین «در این سال در اغلب بلاد خشکسالی و غله کمیاب است و از بلاد روسیه گندم به ایران حمل می‌شود. از سمرقند گندم به تبریز می‌آورند».<sup>۱۱</sup> در سال ۱۳۱۷هـ نیز قحط و خشکسالی در اکثر نقاط کشور رخ داد. ملک‌المورخین می‌نویسد: «در بیشتر

۱۰. مستوفی، ۴۳/۲.

۱۱. سپهر، ۳۰/۱.

ولایات ایران حال که جمادی الثانیه و دوم ماه پاییز است قحطی است. نرخ اجناس گران، در بعضی ولایات گندم صدمنی سی تومان جو بیست تومان است».<sup>۱۲</sup>

## ۲. سوء مدیریت

گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که در سال ۱۳۲۰ هـ. محصولات سال نو خوب و از میزان خشکسالی کاسته شده بود؛ اما عوامل دیگری چون بی‌نظمی حکومت و سوءمدیریت اشخاصی چون عین الدوله سبب وقوع شورش‌های نان در این سال و سال‌های بعدی شد.<sup>۱۳</sup> کسروی نیز در تاریخ مشروطه این مسئله را تأیید نموده است و می‌نویسد: «سه چهار سال پیش از مشروطه را من خود به یاد دارم. این زمان بزرگ می‌بودم و گاهی به بازار می‌رفتم و انبوهی از زنان و مردان را در جلو دکان‌ها با دیده می‌دیدم. در سال‌هایی که از آسمان باران باریده و از زمین روییده و غله به فراوانی به دست آمده بود مردم نان را با رنج و اندوه به دست می‌آوردند».<sup>۱۴</sup>

## ۳. احتکار

در عصر مظفری یکی از علل عمده کمبود نان در کشور، مسئله احتکار و زمین‌های خالصه پادشاه بود. زمانی که مظفرالدین شاه به سلطنت رسید، قافله‌ای از درباریان گرسنه با خود به همراه داشت که همه آنها به طور جدی خواستار آن بودند که املاک و مزارع سلطنتی میانشان تقسیم شود و شاه نیز قسمت عمده دهات و زمین‌های مزروعی خود را به آنها بخشید. در نتیجه، غلات و گندم‌هایی که قبلاً جزئی از املاک سلطنتی به شمار می‌آمد و قسمتی از آذوقه شهر تهران را تأمین می‌نمود، به انبار مالکان جدید رفت و در آنجا احتکار

---

۱۲. سپهر، ۴۵۰/۱.

۱۳. همو، ۶۵۸/۲.

۱۴. کسروی، ۱۴۲/۱.

شد تا پس از مدتی به قیمت‌های کلان به فروش برسد.

به نظر می‌رسد در میان عوامل تأثیرگذار بر قیمت نان، احتکار مؤثرترین عامل بوده و خشکسالی تنها اثر روانی داشته است؛ زیرا به محض بروز خشکسالی و کم شدن بارندگی مالکان و تجار و حتی برخی از خبازان دست به احتکار می‌زده‌اند. کسروی یکی از گرفتاری‌های زمان خودکامگی را انبارداری می‌داند و می‌نویسد: «همیشه دیه دارانی گندم و جو را نفروختندی تا نان کمیاب و گران شدی و آن‌گاه به بهای بیشتر فروختندی. این کار در سال‌های پیش از مشروطه در آذربایجان رواج بسیار یافته بود و بیشتر دیه داران از ملایان و اعیان و بازرگان‌ها به آن می‌پرداختند و دولت که می‌بایست جلوگیری نمی‌گرفت؛ زیرا خود محمدعلی میرزا دیه داشت و او نیز از گرانی غله بهره‌مند می‌گردید».<sup>۱۵</sup>

در دوران ولیعهدی محمدعلی میرزا در آذربایجان، مردم از جهات بسیار در عذاب بودند. بخش وسیعی از املاک آذربایجان، متعلق به او و همسرش بود و چون غلات حاصل از این املاک را احتکار می‌کرد، مسئله گرانی، کمبود و آلودگی نان در آن ایالت همواره از مشکلات مردم بود و بارها به شورش اهالی گرسنه انجامید. سال ۱۳۲۴ هـ یکی از عوامل عمده شورش بزرگ مردم در مشهد احتکار گندم توسط حاکم بود<sup>۱۶</sup> که سبب نارضایتی مردم و شورش می‌شد.

اسپرینگ رایس<sup>۱۷</sup> در نامه‌های خصوصی خود می‌نویسد: «به امنای عالی رتبه کشور امر شده است نان ارزاق مورد نیاز تهران را به هر نحوی که شده است تأمین کنند؛ اما چون خود این افراد جزء همان مالکان زمین‌دار هستند که گندم خود را به قیمت‌های بالاتر احتکار کرده‌اند، اوامر شاه را بدین نحو اجرا می‌کنند که جلوی ورود گندم و جو را به تهران از دهات اطراف پایتخت می‌گیرند و گندم‌های متعلق به خودشان که از انبارها تل شده است به

۱۵. کسروی، ۱۴۰/۱.

۱۶. ناظم الاسلام کرمانی، ۳۱۹/۲.

بالاترین قیمت زمان قحطی می‌فروشد».<sup>۱۸</sup>

مردم به غیر از ملاکین، برخی از علما را نیز در احتکار دخیل می‌دانستند. در اصفهان سال ۱۳۲۰ هـ مردم به خانه آقا نجفی حمله بردند و می‌خواستند انبارهای او را بشکافند و به خود او صدمه بزنند که ظل‌السلطان مانع شد.<sup>۱۹</sup> در واقعه تبریز نیز مردم به خانه نظام‌العلما طباطبائی حمله‌ور شدند. در شورش سال ۱۳۲۱ هـ در خراسان هم پسر نایب‌التولیه در اغتشاشات به دست مردم کشته شد.<sup>۲۰</sup> تا اواخر دوره مظفری، افزایش قیمت غلات که گاه تا ده برابر قیمت‌های معمول می‌رسید، وسوسه احتکار گندم را هم‌چون یک بیماری مزمن در میان طبقات صاحب سرمایه باقی گذاشت.

### شورش‌های نان در عصر مظفری

کمبود نان و افزایش بی‌رویه قیمت آن سبب واکنش شهرنشینان شد. به‌گونه‌ای که تقریباً در تمامی سال‌های حکومت مظفرالدین شاه بر کشور، شاهد وقوع شورش‌های نان در نقاط مختلف ایران هستیم (جدول شماره ۱).

#### شورش‌های نان در عصر مظفری

شهر	تاریخ	شهر	تاریخ
تهران و ورامین	۱۳۱۶	مشهد	۱۳۲۱
قزوین	۱۳۱۶	تبریز	۱۳۲۱
تبریز	۱۳۱۶	تبریز	۱۳۲۳
تهران	۱۳۱۷	شیراز	۱۳۲۳
فسا	۱۳۱۷	بهبهان	۱۳۲۳
کردستان	۱۳۱۷	مشهد	۱۳۲۴

۱۸. اسپرینگ رایس، ۶۰.

۱۹. سپهر، ۹۵۸/۲.

۲۰. کسروی، ۱۴۱-۱۴۲.

۱۳۲۴	تهران	۱۳۲۰	تهران
		۱۳۲۰	اصفهان

جدول شماره ۱. اطلاعات جدول از منابع شماره ۳، ۴، ۵، ۶، ۹، ۱۰ و ۱۱ جمع‌آوری شده است.

بر اساس داده‌های جدول شماره ۱، در سال‌های نخست حکومت مظفرالدین‌شاه (۱۳۱۳-۱۳۱۶هـ)، شاهد وقوع شورش‌های نان در هیچ شهری نیستیم، به نظر می‌رسد علت رفع گرانی نان به دلیل همراهی حکومت با خبازان و معاف کردن نان و گوشت از مالیات بوده است. افضل‌الملک در این باره می‌نویسد: «شاه زمانی که در دارالسلطنه تبریز جلوس کرد تلگرافی به اولیای دولت کرده مشعر به این‌که همان‌طور که شهنشاه شهید نَوَّرَاللَّه مَضْجَعَهُ در معافی مالیات گوشت و نان تهران امر و مقرر فرمودند ما نیز امضای آن امر را کرده که رعایا و اهل تهران آسوده باشند. وی سپس مالیات نان و گوشت آذربایجان را بخشید».<sup>۲۱</sup>

این وضعیت در سال ۱۳۱۶هـ و در پی خشکسالی و بی‌کیفیت بودن محصول تغییر نمود. «نان در این سال به زحمت تحصیل می‌شد و آن هم بد و مخلوط از جو و گندم بود».<sup>۲۲</sup> شاه که از خطر شورش مردم ترسیده بود، صدراعظم را جهت تنظیم عمل نان تحت فشار قرار داد و مابه‌التفاوت قیمت گندم را از خزانه تأمین نمود.<sup>۲۳</sup>

با توجه به منابع، در سال ۱۳۱۶هـ و به دنبال وقوع خشکسالی و قحط در تهران، شاهد کمبود و شورش نان در شهر قزوین نیز هستیم. قزوین به علت نزدیکی به پایتخت و داشتن زمین‌های حاصل‌خیز، همیشه یکی از منابع مهم تأمین گندم تهران بوده است. در سندی در این رابطه آمده است: «... در این باب آسوده باشید که روزبه‌روز گندم از قزوین به

۲۱. افضل‌الملک، ۶/۲.

۲۲. سپهر، ۲۷۴/۱.

۲۳. همو، ۳۵۲/۱.

دارالخلافه خواهد رسید».<sup>۲۴</sup> بنابراین می‌توان این‌گونه استناد کرد که وضعیت نان و گندم در تهران تأثیر مستقیمی بر شهر قزوین می‌گذاشت و در زمان بروز قحط در پایتخت، در قزوین نیز نان، گران و کمیاب می‌شد. محمد شفیع قزوینی ضمن اشاره به این وضع نوشته است: «به همان قدر که خبر اغتشاش نان تهران در آن ولایت (قزوین) انتشار یافت، آن ولایت را هم قدری به وحشت انداخت».<sup>۲۵</sup> در سال ۱۳۱۶ هـ مردم قزوین به علت گرانی و کمبود نان شورش کردند. عین‌السلطنه در یادداشت‌های خود به تاریخ چهارشنبه ۱۸ جمادی الاول ۱۳۱۶ از این شورش مردم قزوین یاد کرده است.<sup>۲۶</sup>

در جمادی الثانی ۱۳۱۶ نان در تبریز نیز بسیار کم و نامرغوب شد. ابتدا دکان‌ها بسته شد و گروهی از مردم در بقعه امامزاده سید حمزه اجتماع کردند. روز بعد از بقعه بیرون آمدند و به خانه نظام‌العلماء طباطبائی حمله کردند، زیرا شایع شده بود که بیش از دیگران گندم احتکار کرده است. جمعیت ناراضی، خانه ثقة‌الدوله، منشی‌باشی ولیعهد، را نیز غارت کردند.<sup>۲۷</sup>

خشکسالی و کمبود نان در تهران در سال ۱۳۱۷ هـ نیز ادامه یافت. با حکم دولت، گندم از عراق (اراک) و ساوه به تهران می‌آوردند که به جهت گران بودن امکانات حمل و نقل، سبب افزایش قیمت نان می‌گردید. هر خروار گندم به بیست تومان و حتی بیست و دو تومان افزایش قیمت یافت و مردم مجبور بودند یک من نان را دو قران خریداری کنند.<sup>۲۸</sup> بنا بر قول ملک‌المورخین «بحران در این سال به گونه‌ای است که نانوایان می‌گویند امسال مردم از بی‌نانی یکدیگر را خواهند خورد».<sup>۲۹</sup> سال ۱۳۱۷ هـ پایتخت به شدت درگیر شورش‌های نان

۲۴. ورجاوند، ۱۶۵۹/۳-۱۶۵۸.

۲۵. قزوینی، ۷۷.

۲۶. عین‌السلطنه، ۱۲۱۲/۲-۱۲۱۱.

۲۷. کسروی، ۱۴۲-۱۴۱.

۲۸. افضل‌الملک، ۳۹۳/۵.

۲۹. سپهر، ۴۰۸.

بوده است. شورش‌های این سال، در شهرهای فسا و کردستان نیز رخ داد (جدول شماره ۱). در شهر فسا در تاریخ چهارشنبه ۸ ربیع الثانی و چهارشنبه ۲۲ ربیع الثانی سال ۱۳۱۷ شورش نان رخ داد که با جوش و خروش زنان رنگ سیاسی به خود گرفت. در این واقعه که به کشته شدن تنی چند انجامید، حدود هزار زن به درب ارگ حکومتی شیراز آمدند و دست به رفتار خشونت‌آمیز زدند. هم‌چنین به تهران تلگراف زدند و در تلگراف خانه بست نشستند.<sup>۳۰</sup>

در ماه صفر ۱۳۱۷ مردم کردستان شوریدند. در این سال قحط در کردستان به حدی بود که چندین روز نان پیدا نمی‌کردند و برگ درخت می‌خوردند؛ «چنان که زنی که به حسن و کثرت مو معروف کردستان بود و چند طفل داشت، از برای آنها نان پیدا نمود و ناچار گیس خود را مقرض کرد و به خانه‌ای برده به سه هزار و ده شاهی فروخت. پول را به بازار برد و نان نیافت. شورش مردم، حاکم شهر احتشام السلطنه را وادار نمود که گندم حاضر کند؛ چرا که مردم وی را تهدید کرده بودند که پول حاضر است باید گندم از هر جا ممکن است حاضر کنی والا ترا پاره پاره خواهیم کرد».<sup>۳۱</sup>

در سال ۱۳۲۰ هـ در تهران زنان به علت کمی و گرانی نان شوریدند. اعتراض آنان به شاه به جایی نرسید و اعتراضشان به عین‌الدوله به خشونت و زدوخورد با مأموران انجامید،<sup>۳۲</sup> چنان‌که منجر به تهدید عین‌الدوله به مرگ شد. در ربیع الثانی ۱۳۲۰، در اصفهان شورش‌های عام برای نان صورت گرفت؛ «مردم آقا نجفی را عامل گرانی نان می‌دانستند و می‌خواستند انبارهای او را بشکافند و به خود او صدمه بزنند. وی به ظل السلطان پناه برد و شاهزاده با پرداخت مابه‌التفاوت قیمت گندم به شورش پایان بخشید».<sup>۳۳</sup> سال ۱۳۲۱ هـ نیز سالی

۳۰. وقایع اتفاقیه، ۵۷۹-۵۸۰.

۳۱. سپهر، ۴۰۳/۱.

۳۲. همو، ۶۵۹/۲.

۳۳. همو، ۹۵۸/۲.

پراشوب بود؛ به گونه‌ای که ملک‌المورخین در یادداشت‌های خود آورده است: «در ماه ربیع الثانی ۱۳۲۱ اغلبی از ولایات ایران اغتشاش کامل است و هرج و مرج می‌باشد و دولت از تسکین آنها عاجز است».<sup>۳۴</sup>

در این سال در مشهد نیز شورش بزرگی شکل گرفت. حکومت خراسان برعهده تیرالدوله بود. وی با هم‌دستی حکام گندم‌ها را احتکار می‌کرد. نان کمیاب شد و قیمت آن افزایش یافت. مردم ناراضی به خانه حاکم ریختند تا وی را بکشند. در این درگیری پسر نایب التولیه آستان قدس کشته شد و شهر مدتی در دست شورشیان بود. این شورش به عزل تیرالدوله انجامید.<sup>۳۵</sup>

در ربیع‌الاول ۱۳۲۱ تبریز به سمت شورش رفت. کمبود و گرانی نان از علل اصلی این شورش بود؛ اما طغیان گسترش یافت و خواست‌های دیگری هم چون عزل امین‌السلطان از صدارت و تغییر رئیس گمرکات آذربایجان مطرح شد. ولیعهد با خرید پنج هزار تومان گندم و توزیع آن بین خبازان و با ایجاد اختلاف بین قشر تهیدست و بازرگانان آتش اعتراض را فرونشاند.<sup>۳۶</sup>

در سال ۱۳۲۳ هـ بار دیگر به علت کمبود شدید نان در تبریز اغتشاش سختی رخ داد. در این سال شیراز نیز درگیر شورش نان شد. مردم شهر، بازارها را بستند و در حرم شاهچراغ بست نشستند. در این شورش به دستور نایب‌الحکومه حاکم جمعیت به توپ بسته شدند و شورش سرکوب گردید. در بهبهان نیز شورش نان به درگیری انجامید، ارگ حکومتی توسط شورشیان به آتش کشیده شد و عظام‌الممالک حاکم، به تهران فرار کرد.<sup>۳۷</sup>

در اوایل سال ۱۳۲۴ هـ اعتراض به کمبود نان و مواد غذایی و بالا بودن قیمت‌ها

۳۴. سپهر، ۶۶۴/۲.

۳۵. یزدانی، ۳۸۴.

۳۶. همو، ۳۸۵.

۳۷. همو، ۳۸۶.



هم‌چنان پابرجا بود؛ چنان‌که در ماه صفر، زنان پایتخت سر راه شاه را گرفتند و به علت گرانی نان و گوشت از حاکم شهر شکایت کردند. عین‌السلطنه در روزنامه خاطرات می‌نویسد: «همه شب اعلان و شب نامه بود به خانه‌ها انداخته، مردم را به جهاد و شورش سفارش و دعوت می‌کردند. گرانی نان، گوشت و سایر چیزها هم یک شرط عمده این اغتشاشات محسوب می‌شود».<sup>۳۸</sup>

در سال آخر حکومت مظفرالدین‌شاه، آصف‌الدوله در خراسان حکومت می‌کرد و در احتکار گندم دست داشت. مردم به واسطه گران شدن نان و گوشت، در صحن مقدس تجمع نمودند. بازاریان و علما نیز به این شورش پیوستند. پیام علما به آصف‌الدوله برای اصلاح عمل نان و گوشت تأثیری نبخشید. مردم با حاج معاون‌الدوله درگیر و تعدادی کشته شدند. در نهایت آصف‌الدوله تلاش نمود با ایجاد تفرقه بین شورشیان اوضاع را آرام و شورش را سرکوب کند.<sup>۳۹</sup>

## گروه‌ها و اقشار شرکت‌کننده در شورش‌های نان

### ۱. زنان

زنان مهم‌ترین گروهی بودند که در شورش‌های نان شرکت داشته‌اند. زنان در دوره قاجار، در وضعیت نابسامانی به سر می‌بردند. نرخ سواد در میان آنها اندک بود؛ به گفته ویلز زنان فقط در میان طبقات متوسط باسواد بوده‌اند.<sup>۴۰</sup> بیشتر زنان فرصت اندکی برای بیرون آمدن از خانه داشتند و به دلایل امنیتی شب‌ها از منزل خارج نمی‌شدند. با این همه، رفتن به بازار و مساجد و نیز دیدار فامیل به آنها فرصت می‌داد تا به مکان‌های عمومی بروند.<sup>۴۱</sup>

۳۸. عین‌الدوله، ۱۶۷۶/۲.

۳۹. ناظم‌الاسلام کرمانی، ۳۲۱/۲.

40. Wills, 67.

۴۱. کسری، ۲۱۷.

با وجود محدودیت‌هایی که زنان در این دوره داشتند، شاهد حضور آنان در شورش‌های نان هستیم. از آن‌جا که آنها به دلیل داشتن حجاب، کمتر مورد هجوم فراش‌ها قرار می‌گرفتند و نیز به این دلیل که مسئول تهیه و تدارک خوراک خانواده بودند، هنگام قحط و خشکسالی به تظاهرات سیاسی می‌پیوستند. بسیار معمول بود که شورش‌هایی از طرف زنان آغاز شود و سپس تمام شبکه بازار و علما و سازمان‌های صنفی و خدماتی را درگیر کند. در منابع گوناگون، اشارات بسیاری درباره حضور زنان در شورش‌های نان موجود است. در خاطرات عین‌السلطنه از تظاهرات زنان و شکایت آنان درباره گرانی نان که منجر به دستگیری تعدادی از آنها شد، صحبت شده است.<sup>۴۲</sup>

ملک‌المورخین در ربیع الاول ۱۳۱۷ می‌نویسد: «معروف است که عده کثیری از زن‌های تهران به سفارت روس به جهت عدم نان پناه برده‌اند».<sup>۴۳</sup> هم‌چنین در جمادی الثانی ۱۳۱۷ زمانی که شاه خیال داشت برای تفرج به باغ دولت آباد رود، زنان زیادی در خیابان جمع شدند که جلو شاه را بگیرند و از گرانی نان شکایت کنند. این تجمع به درگیری و زدو خورد انجامید و یکی از زنان به حد مرگ کتک خورد.<sup>۴۴</sup>

در فسا نیز، چنان‌که گفته شد، در سال ۱۳۱۷ هـ حدود هزار زن از بستگان مقتولان شورش نان و دیگران در برابر ارگ حکومتی شیراز تجمع کردند و پس از تلگراف به تهران در تلگراف‌خانه بست نشستند.<sup>۴۵</sup>

در شورش مشهد نیز در سال ۱۳۲۴ به حضور زنان در کنار مردان اشاره شده است که آنان فریاد «الجوع الجوع گرسنه‌ام گرسنه‌ام، نان کو؟ گوشت کو؟ و پدر جان از گرسنگی

۴۲. عین‌السلطنه، ۱۳۳۳/۲.

۴۳. سپهر، ۴۱۵/۱.

۴۴. همو، ۴۵۱/۱.

۴۵. وقایع اتفاقیه، ۵۷۹-۵۸۰.

مُردم، مادر جان گرسنگی مرا کشت و ...»، سر می‌داده‌اند.<sup>۴۶</sup> حضور زنان در شورش‌های نان تا پایان عصر مظفری ادامه یافت و در وقایع دوره مشروطه نیز به چشم می‌خورد.

## ۲. لوطی‌ها

لوطی‌ها تاریخی طولانی در فرهنگ و سیاست ایران دارند؛ اما شواهد حاکی از آن است که در این دوره جایگاه و مرام آنان از پیروان مجموعه‌ای از افکار متعالی مرتبط با فتوت و جوانمردی، به گروهی که معمولاً در پی آشوب و طراری بوده‌اند، تقلیل یافته بوده است.<sup>۴۷</sup> با این حال، در شورش‌های نان، شاهد حضور این لوطی‌ها در کنار دیگر گروه‌ها هستیم. الواط شهر دکاندارها را مجبور به تعطیلی دکان‌های خود می‌کردند. با فراش‌ها درگیر می‌شدند و به تاراج می‌پرداختند. ملک المورخین در شورش زنان پایتخت در سال ۱۳۱۷ هـ. از حضور لوطیان در این شورش یاد کرده است.<sup>۴۸</sup> به نظر می‌رسد فعالیت‌های لوطیان و حضورشان در شورش‌های نان، بهانه‌ای جهت چالش با قدرت حاکم یا حتی خود شخص شاه بوده - است.<sup>۴۹</sup>

## ۳. روحانیون و بازاریان

از دیگر گروه‌هایی که در شورش‌ها حضور داشتند، روحانیون و بازاریان بودند. آنان در تمامی تحولات سیاسی و اجتماعی دوران قاجار حضور پررنگی در کنار یکدیگر داشته‌اند. هنگامی که بازاریان به دلیل گرانی نان، کساد بازار و رکود دادوستد به ستوه می‌آمدند، با روحانیت همکاری می‌کردند و با سلطه خودکامانه حکومت به تقابل برمی‌خاستند و چون

---

۴۶. ناظم الاسلام کرمانی، ۳۱۹/۲.

47. Lambton, 18-19.

۴۸. سپهر، ۵۱۲/۱.

49. Busse, 357.

خود صاحب قدرتی برای مصاف با آن نبودند، زیر چتر علما قرار می‌گرفتند. این پیوند اجتماعی و عقیدتی موجب می‌شد که بازاریان و علما در جهان‌بینی و سبک زندگی تا اندازه‌ای به هم شباهت یابند.<sup>۵۰</sup> نزدیکی بازار و مسجد، امکانات لازم را برای برپایی بسیاری از گردهمایی‌ها مهیا می‌کرد. بازاریان به پشتوانه روحانیت مردم را با خود همراه می‌نمودند و با تعطیلی بازار موجبات فشار بر حکومت را فراهم می‌ساختند. حضور بازاریان در کنار روحانیت در شورش‌های نان عصر مظفری مشهود است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

در سال ۱۳۱۶هـ در آذربایجان نان کمیاب شد. سید محمد یزدی در مساجد و روضه‌خوانی‌ها منبر می‌رفت و از انبارداران بدگویی می‌کرد. در نتیجه فعالیت‌ها و سخنرانی‌های وی بازارها بسته شد و به شورش انجامید.<sup>۵۱</sup> در شورش سال ۱۳۲۰هـ در پایتخت هم زمانی‌که بازاریان از دستگیری تعدادی از علما مطلع شدند، اقدام به بستن دکاکین خود نمودند. در این شورش بسیاری از کسبه و تجار به حرم حضرت عبدالعظیم رفتند و اعتراض کردند. در نهایت شاه با سید عبدالله مجتهد مذاکره کرد و با پذیرش خواسته‌های وی غانله را خاتمه بخشید.<sup>۵۲</sup>

در مشهد سال ۱۳۲۴هـ همراهی وسیعی بین طلاب و برخی از روحانیون با کسبه شکل گرفت. پس از این‌که همه طلاب جمع شدند و کسبه و اهل بازار دکاکین خود را بستند و به حالت اجتماع به طرف خانه‌های علما راهی شدند، آصف‌الدوله برای حل مشکل گندم و نان تحت فشار قرار گرفت.<sup>۵۳</sup>

در نتیجه می‌توان گفت در شورش‌های نان، شاهد اتحاد اقشار مختلف شهرنشینان با

۵۰. اشرف، ۱۲۴.

۵۱. کسروی، ۱۴۱-۱۴۲.

۵۲. سپهر، ۸۹۸/۲-۹۰۰.

۵۳. ناظم‌الاسلام کرمانی، ۳۲۱/۲.

یکدیگر هستیم؛ اما عمده شورش‌ها از طرف زنان آغاز شده است. نگرانی آنان برای تأمین خوراک خود و فرزندانشان و نیز رعایت حرمت حجاب آنان از سوی فرایشان حکومتی باعث حضور جدی آنها در این شورش‌ها می‌شد. پس از زنان نقش علما و روحانیون و بازاریان در کنار یکدیگر در شورش‌ها مشهود است و پس از اینها گروه‌هایی چون لوطیان نیز به دلیل ارتباطاتی که با روحانیت یا بازاریان داشتند و یا به منظور پیگیری اهداف و مقاصد گروهی خود، به این شورش‌ها می‌پیوستند.

### واکنش حکومت به شورش‌های نان

پس از وقوع شورش‌های نان، حکومت به فکر می‌افتاد تا چاره‌ای اندیشد و از شرایط بحرانی خارج شود. نخستین واکنش حکومت به شورش‌ها سرکوب بوده است. آمارها نشان می‌دهد که در شهرهای زیر شورش‌ها سرکوب شده‌اند (جدول شماره ۲).

#### شورش‌های نان سرکوب شده توسط حکومت در عصر مظفری

شهر	تاریخ
تهران	۱۳۱۶
فسا	۱۳۱۷
تهران	۱۳۱۷
تهران	۱۳۱۸
تهران	۱۳۲۰
شیراز	۱۳۲۳
مشهد	۱۳۲۴

جدول شماره ۲. اطلاعات جدول از منابع شماره ۳، ۴، ۵، ۶، ۹، ۱۰ و ۱۱ جمع‌آوری شده است.

بر اساس اطلاعات مندرج در جدول شماره ۲ عمده شورش‌ها در پایتخت سرکوب شده است. با وجود این، حکومت پیوسته احساس خطر می‌نمود؛ چراکه در جریان این

شورش‌ها موجودیت حکومت در معرض خطر قرار می‌گرفت و به شاه و دیگر درباریان توهین می‌شد. در جریان شورش‌ها، شعارهایی شنیده می‌شد که حکومت را در معرض تهدید قرار می‌داد و اسباب نگرانی شاه و دولت‌مردان را فراهم می‌کرد.<sup>۵۴</sup> این نگرانی‌ها سبب می‌شد تا حکومت دست به اقداماتی هم‌چون تسعیر (پرداخت مابه‌التفاوت قیمت نان/پارانه) نان بزند تا از میزان نارضائی‌ها بکاهد؛ مثلاً «در سال ۱۳۱۶ هـ زمانی که قیمت هر خروار گندم به بیست تومان رسید، شاه دستور داد گندم را از ملاکین به خرواری بیست تومان بخرند و به نانوایان داده، از آنها خرواری ده تومان بگیرند؛ که نان از قرار یک من یک هزار به فروش رسانند و از هر خرواری که ده تومان دیگر باقی می‌ماند تاوان آن را دولت بدهد. در نتیجه این کار تقریباً دولت ایران دویست هزار تومان در توفیر [تفاوت] قیمت گندم رعایت کرد که نان ارزان به فروش برسد».<sup>۵۵</sup> هم‌چنین در سال ۱۳۱۷ هـ «زمانی که خشکسالی رقم خورد و آسمان خشکی کرد، اقدامات صدراعظم در تعیین نرخ مجلس انتظام نرخ و بذل و عطای شاهانه به خبازان کاری کرد که نگذاشت گرانی نان از تهران به سایر بلدان سرایت کند».<sup>۵۶</sup>

#### اقدام به تسعیر نان و غلات و پرداخت مابه‌التفاوت قیمت نان و غله

شهر	تاریخ
تهران و ورامین	۱۳۱۶
تبریز	۱۳۱۶
تهران	۱۳۱۷
قم و کاشان	۱۳۱۷
کردستان	۱۳۱۷
کاشان	۱۳۲۰

۵۴. مستوفی، ۴/۲.

۵۵. افضل‌الملک، ۲۸۹/۴.

۵۶. همو، ۱۳۹۳/۵.

اصفهان	۱۳۲۰
تبریز	۱۳۲۱
تهران	۱۳۲۴

جدول شماره ۳. اطلاعات جدول از منابع شماره ۳، ۴، ۵، ۶، ۹، ۱۰ و ۱۱ جمع‌آوری شده است.

از جدی‌ترین واکنش‌های حکومت در برابر شورش‌های نان، عزل حکام و دیوانیانی بود که در گرانی نان و وقوع شورش‌ها دست داشتند (جدول شماره ۴). سال ۱۳۱۶ هـ در قزوین شورش مردم باعث عزل حاکم گردید.<sup>۵۷</sup> در جمادی الاخری ۱۳۱۶ در تبریز نیز شاهد عزل حاکم پس از شورش مردم هستیم.<sup>۵۸</sup> در شورش نان در سال ۱۳۱۷ معاون‌الدوله وزیر تجارت، سالارالملک وزیر پلیس، حاجی حسین آقا امین دارالضرب و آقا سید کاظم سرتیپ قورخانه عزل شدند.<sup>۵۹</sup>

#### حکام و دیوانیان معزول در شورش‌های نان در عصر مظفری

نام	تاریخ	شهر	سمت
صدق‌الدوله	۱۳۱۶	قزوین	حاکم
نظام‌العلما طباطبائی	۱۳۱۶	تبریز	معمد
حسنعلی خان امیر نظام	۱۳۱۶	تبریز	حاکم
معاون‌الدوله	۱۳۱۷	تهران	وزیر تجارت
سالارالملک	۱۳۱۷	تهران	وزیر پلیس
حاجی حسین آقا	۱۳۱۷	تهران	امین دارالضرب
آقا سید کاظم	۱۳۱۷	تهران	سرتیپ قورخانه

۵۷. عین السلطنه، ۱۲۱۱/۲-۱۲۱۲.

۵۸. سپهر، ۳۵۴/۱.

۵۹. همان، ۵۱۱-۵۱۲.

حاکم	مشهد	۱۳۲۱	نیرالدوله
حاکم	بهبهان	۱۳۲۳	عظام‌الممالک

جدول شماره ۴. اطلاعات جدول از منابع شماره ۳، ۴، ۵، ۶، ۹، ۱۰ و ۱۱ جمع آوری شده است.

با توجه به جدول شماره ۴، در تهران شاهد عزل حاکم نیستیم، بلکه عمدتاً دیوانیان عزل می‌شدند؛ در حالی که در شهرهای کوچک‌تر هم چون تبریز، مشهد، بهبهان و قزوین، به منظور فروکش کردن نارضائی‌ها حکام عزل می‌شدند.

### تأثیرات شورش‌های نان

مردم در جریان شورش‌های نان مقابله با حکومت را آزمودند و پیروزی در این شورش‌ها به جرأت و اعتماد به نفس آنان در مقابله با کل حاکمیت قاجار افزود. در ماه رجب ۱۳۱۷ جمعی از زنان طهران به جهت کمی نان به خانه حاکم رفتند و با دشنام بر او فریاد زدند که «اگر حکومت نمی‌توانی بنمایی به ما واگذار، از تو بهتر حکومت می‌کنیم و عمل نان را منظم».<sup>۶۰</sup> این تهدیدها به تدریج متوجه شخص شاه شد و مشروعیت حکومت وی را زیر سؤال بردند. در جریان شورش‌ها مردم در کوی و برزن با خواندن اشعاری هم‌چون «آبجی مظفر چرا نون گرونی؟ آبجی مظفر چرا گوشت گرونی؟»<sup>۶۱</sup> با صراحت به شاه توهین می‌کردند. در مشهد نیز مردم، شعار «خدایا تخت سلطنت را سرنگون کن»<sup>۶۲</sup> سر می‌دادند. به نظر می‌رسد مردم حکومت استبدادی شاه را تا زمانی تحمل می‌کرده‌اند که حداقل نیازهای معیشتی آنان برآورده شود.

کمبود نان را می‌توان از عوامل زمینه‌ساز طغیان و شورش مردم، علیه نظام موجود آن

۶۰. سپهر، ۱/۴۵۶.

۶۱. مستوفی، ۲/۴۴.

۶۲. سپهر، ۲/۱۰۴۲.



زمان دانست. آنها دریافته بودند که شورش‌های نان، قدرت چالش با حکومت را بالا می‌برد و سیمای موجهی به اعتراض‌ها آنان می‌دهد و آنان را قادر می‌سازد که سایر مطالبات خود را در بستر این شورش‌ها مطرح کنند.

در نتیجه، این اعتراض‌ها به الگوهایی برای مبارزه مبدل و سبب شد در شهرهای مختلف که درگیر شورش‌های نان بودند از جمله تهران، تبریز و قزوین، مسئله نان اهمیت یابد و به یکی از اهداف قیام مشروطه تبدیل شود؛ چنان‌که در ۲۴ شعبان ۱۳۲۴، روزی که نمایندگان تهران در حضور بهبهانی به میرزا نصرالله خان مشیرالدوله صدراعظم معرفی شدند، مسئله نان و حل مشکل آن جزو درخواست‌های وکلا از مشیرالدوله بود.<sup>۶۳</sup>

اهمیت این موضوع را می‌توان از سخنان شیخ سلیم واعظ تبریزی در آستانه مشروطه که در سخنرانی‌هایش نوید فراوانی گوشت و نان را در حکومت مشروطه می‌داد، دریافت: «این مرد شیخ سلیم چه در این هنگام و چه پس از آن با زبان ساده روستایی سخن گفته و داستان کمیابی نان و گرانی گوشت را به میان آوردی و نویدها دادی که چون مشروطه باشد نان فراوان و گوشت ارزان در دسترس همگی خواهد بود».<sup>۶۴</sup> همو می‌نویسد: «امروز با دستور محمدعلی میرزا در دکان‌های نانوائی چراغ روشن گردانیده و بهای نان را کم کردند. چون سال‌ها در آذربایجان نان گران و کمیاب و خود مایه دل‌آزرده‌گی مردم شده بود؛ محمدعلی میرزا می‌خواست با کاستن از بهای آن از مردم دل‌جویی کند و از گرایش ایشان بکوشندگان جلو گیرد... به محمد علی میرزا پاسخ دادند درخواست ما ارزانی نان نیست ما مشروطه می‌خواهیم».<sup>۶۵</sup>

در حقیقت با بررسی علل وقوع انقلاب مشروطه به این نتیجه می‌رسیم که علل درازمدت انقلاب در سده نوزدهم ریشه داشت؛ اما دلایل کوتاه مدت آن به واسطه بحران

۶۳. کاتوزیان، ۳۲۸.

۶۴. کسروی، ۱۵۷/۱-۱۵۸.

۶۵. همان.

اقتصادی و تورم به شدت فزاینده آغاز شد. سال ۱۳۲۴هـ، ناتوانی دولت در حل مسائل اقتصادی، از جمله معضل نان، درگیری با بازاریان، واگذاری گورستانی در تهران به بانک استقرانی روس و ... پی‌آمدهای ناشی از آنها عملاً راه را برای اعتراض‌های سراسری هموار و زمینه را برای صدور فرمان مشروطیت مهیا ساخت.

### نتیجه

اعتراض‌های شهری یکی از شاخصه‌های زندگی اجتماعی در عصر مظفرالدین‌شاه قاجار است. بخش عمده این اعتراضات در این دوره را شورش‌های نان به خود اختصاص داده است. در دوره ده ساله سلطنت مظفرالدین شاه تقریباً در تمامی سال‌ها، شاهد وقوع شورش‌های نان در شهرهای مختلف ایران هستیم. زمانی که قیمت نان تحت تأثیر عوامل طبیعی، مدیریتی و احتکار افزایش می‌یافت، شورش‌های نان به وقوع می‌پیوست. در این شورش‌ها، روحانیان، پیشه‌وران، بازاریان و لوطیان شرکت داشتند؛ اما زنان در این اعتراضات و مقابله‌های گاه خشونت‌آمیز نقش چشم‌گیری داشتند. بررغم سرکوب این شورش‌ها و اعمال برخی اقدامات توسط حکومت در رفع علل گرانی نان، این اعتراضات تداوم یافت و به تدریج رویکرد مردم از خواست‌های معیشتی به انتقادات جدی از حکومتیان و شخص شاه تغییر جهت داد و در پی هم‌بستگی گروه‌های مختلف مردمی و پافشاری در تحقق مطالبات خود حکومت و شاه را ناگزیر از تشکیل عدالت‌خانه و صدور فرمان مشروطه ساختند.

## کتابشناسی

- اسپرینگ‌رایس، آرتور، نامه‌های خصوصی وزیر مختار انگلیس در دربار ایران در عهد سلطنت مظفرالدین شاه و محمدعلی شاه قاجار، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵ ش.
- اشرف، احمد و علی بنوعزیزی، طبقات اجتماعی دولت و انقلاب در ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۹۳ ش.
- افضل الملک، غلامحسین، افضل التواریخ، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ ش.
- سپهر، عبدالحسین، مرآت الوقایع مظفری (یادداشت‌های ملک المورخین)، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.
- عین‌السلطنه، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۶ ش.
- قزوینی، محمد شفیع، قانون قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۷۰ ش.
- کاتوزیان، محمدعلی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، انتشارات شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹ ش.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام محمدرضا حسن بیگی، تهران، انتشارات دبیر، ۱۳۸۹ ش.
- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
- کسروی، نیلوفر و خسرو معتضد، زن در عصر قاجار در سیاست و حرمسرا، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۹ ش.
- مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من (تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه از سلطنت مظفرالدین شاه تا قرارداد وثوق‌الدوله با انگلیس)، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۸ ش.
- میرکیایی، مهدی، نان و سیاست (تأثیر بحران‌های نان بر سیاست و اقتصاد در عصر ناصری)، تهران، نشر علم، ۱۳۹۴ ش.
- نظام‌السلطنه مافی، حسین‌قلی‌خان، خاطرات حسین‌قلی‌خان نظام‌السلطنه مافی، به کوشش معصومه مافی و منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۶ ش.
- ورجاوند، پرویز، سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷ ش.
- وقایع اتفاقیه (مجموعه گزارش‌های خفیه‌نویسان انگلیسی در ولایات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۲ تا

۱۳۲۲)، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، جامی، ۱۳۷۶ ش.  
یزدانی، سهراب، «اعتراض‌های شهری در عصر مظفری»، همایش یکصدمین سالگرد انقلاب  
مشروطیت، مرداد ماه ۱۳۸۵.

Busse, Heribert, *History of Persia under Qajar Rule*, New York,  
1973.

Lambton, A. K. S, *Islamic Society in Persia*, Oxford, 1954.

Wills, CJ, *In the Land of Lion and the Sun*, London, 1883.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۷۵-۱۵۱

## تحول چشم‌انداز زیست و معیشت روستایی مازندران در دوره پهلوی اول<sup>۱</sup>

مهرداد دیوسالار<sup>۲</sup>

دانش‌آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

محمدحسین فرجیها<sup>۳</sup>

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

محمد نورمحمدی نجف‌آبادی<sup>۴</sup>

دانش‌آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

### چکیده

دوره پهلوی اول را از منظر مکتب چشم‌انداز، می‌توان نقطه عطفی در جغرافیای تاریخی مازندران به‌شمار آورد. در این دوره تغییراتی اساسی در حوزه‌های مختلف چشم‌انداز جغرافیایی مازندران رخ داد. معیشت و مورفولوژی شهری دچار تحول شد، اصلاحات نوین در زمینه کشاورزی و صنعت رخ داد و زیست و معیشت روستایی نیز تا حد بسیاری متحول گشت. تحول چشم‌انداز زیست و معیشت روستایی متأثر از عوامل گوناگونی بود. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که مدرن‌سازی کشاورزی، ایجاد راه‌آهن، صنعت و خاصه شیلات و مهاجرت از روستا به روستا که تحت تأثیر عوامل مختلف صورت گرفت از مهم‌ترین مؤلفه‌های تغییر چشم‌انداز زیست و معیشت در دوره پهلوی اول بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** رضاشاه، مازندران، چشم‌انداز روستایی، چشم‌انداز زیست و معیشت، کشاورزی، راه‌آهن، شیلات.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۱۶

۲. رایانامه: m.divsalar@edu.ikiu.ac.ir

۳. رایانامه (مسئول مکاتبات): mhfarajih@ISR.ikiu.ac.ir

۴. رایانامه: mnoormohammadi64@gmail.com

## مقدمه

تقریباً از نیمه دوم قرن بیست میلادی، مکاتب نظری متنوعی در نوع نگرش به جغرافیای تاریخی به وجود آمده است. فصل مشترک بیشتر این مکاتب تنها توصیف دگرگونی‌های فیزیکی در زمین و بررسی مفاهیم جغرافیایی به معنای متداول آن نیست، بلکه درک دگرگونی‌های تاریخی در بستر مکانی و بررسی رابطه بین مکان و زمان رویداد با فعالیت‌های انسانی و تأثیر آنها بر فرهنگ و زیست و معیشت جامعه انسانی است. یکی از حوزه‌های مطالعاتی نسبتاً جدید در جغرافیای تاریخی، مکتب چشم‌انداز است. دامنه مطالعات جغرافیای تاریخی در این مکتب بسیار گسترده است. مطالعه مرزها، مطالعه روند حرکت‌های جمعیتی مثل مهاجرت‌های بزرگ، مطالعه روند تحولات اقتصادی و معیشتی و بررسی جریان تولید، مطالعه راه‌ها و شبکه‌های ارتباطی، مطالعه محل وقوع جنگ‌ها و مناطق مهم نظامی مانند دره‌ها، گذرگاه‌های طبیعی، قلعه‌ها و برج‌ها، مطالعه مکان‌های مهم اقتصادی و سیاسی و دینی در گذشته، مطالعه اراضی و مناطق تحت تسلط انسان، تسخیر طبیعت و جز اینها از جمله مواردی است که در مدل چشم‌انداز بررسی می‌شود.

مطالعه جغرافیای تاریخی براساس مکتب چشم‌انداز، دارای مؤلفه‌های چهارگانه‌ای است که اولین مؤلفه و عنصرسازنده آن انسان است. مکان، زمان و نوع فعالیت انسانی از دیگر مؤلفه‌های مکتب چشم‌انداز به‌شمار می‌آیند. از این رو براساس جغرافیای تاریخی مکتب چشم‌انداز می‌توان تغییرات ایجادشده در حوزه‌های گوناگون را بنا بر سیاست‌گذاری‌های اعمال‌شده توسط مجموعه انسانی و در دوره‌های تاریخی در یک جغرافیای مشخص، مطالعه کرد. امروزه مکتب

چشم‌انداز دامنه تحقیقاتی گسترده‌ای را در مجامع علمی مربوط به جغرافیای انسانی به خود اختصاص داده و رفته رفته این دامنه به مطالعات جغرافیای تاریخی راه یافته است.<sup>۵</sup> در مکتب چشم‌انداز، تحولات و تطورات یک منطقه در طول زمان با توجه به نقاط عطفی که باعث تغییرات اساسی در آنجا شده، بررسی می‌شود و این خود، جغرافیای تاریخی را از شکل صرفاً توصیفی خارج می‌کند و بُعدی تحلیلی و کارکردی به آن می‌بخشد. در معنای اصطلاحی، چشم‌انداز جغرافیایی فضای خاص حاصل از کنش متقابل نیروهای گوناگون طبیعی و انسانی در یک بافت مکانی معین را شامل می‌شود.<sup>۶</sup> به چشم‌اندازها در بازه زمانی طولانی که به آزامی تکامل یافته و به شکل ساختاری مشخص، انعکاس‌دهنده یکپارچگی هماهنگ با عناصر زیستی، زیست‌شناختی و فرهنگی است، نگاه می‌شود. این تعریف تنوع چشم‌اندازها و هم‌چنین تنوع زیستی را، با توجه به افزایش نفوذ انسان در طبیعت، توضیح می‌دهد.<sup>۷</sup> با در نظر گرفتن مجموعه تعاریف چشم‌انداز<sup>۸</sup> به نظر می‌رسد این مکتب ترکیبی از تعاریف مختلف است.<sup>۹</sup>

چشم‌انداز در معنایی ساده با نقاط عطف یک منطقه جغرافیایی که در طول زمان باعث تغییر و تحولات اساسی در آن منطقه مورد نظر شده، سروکار دارد. از این رو، ممکن است

---

۵. نک. دیوسالار و دیگران، ۵۳-۷۴.

۶. نک. سعیدی، ۹. امروزه از چشم‌انداز، که از جهانی انسانی شده حکایت می‌کند (نک. Turner, 64)، تعاریف اصطلاحی دیگری ارائه شده است که نقطه اتصالشان تأکید بر تفاوت‌های چشم‌انداز قدیمی با چشم‌انداز جدید ناشی از تأثیر انسان بر یک جغرافیای مشخص در طول یک بررسی تاریخی بلندمدت است (نک. Olwig, 630-653; Muir, 26).

7. Renes, 119.

۸. برای بحثی تفصیلی در این باره نک. دیوسالار و دیگران، ۵۳-۷۴.

9. Kluiving and Guttman-Bond, 11.

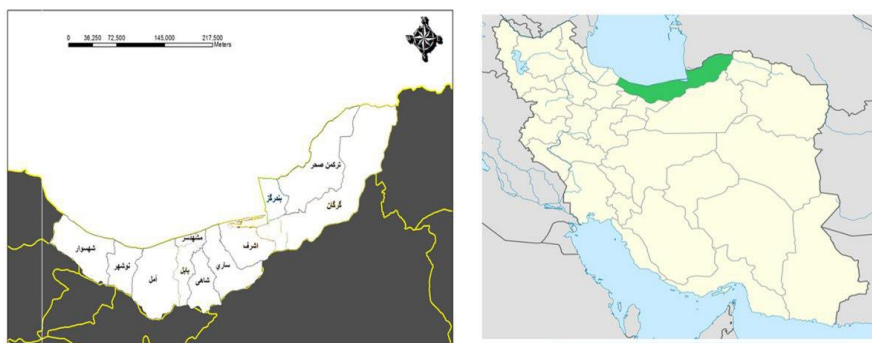
رخدادی سیاسی در تاریخ منطقه‌ای معین مهم باشد، اما از آن‌جا که چشم‌انداز آن منطقه را تغییر نداده، بررسی نشود. این عامل را می‌توان مهم‌ترین کاربست چشم‌انداز در مطالعات تاریخی دانست؛<sup>۱۰</sup> برای نمونه دوره پهلوی اول را از منظر مکتب چشم‌انداز؛ می‌توان نقطه عطفی در جغرافیای تاریخی مازندران به شمار آورد، چراکه در این دوره تغییراتی اساسی در حوزه‌های مختلف جغرافیایی مازندران رخ داد.

بازه زمانی این پژوهش مازندران در دوره رضاشاه (حک ۱۳۰۴-۱۳۲۰ش) است که محدوده جغرافیایی استان‌های مازندران و گلستان کنونی از منتهی الیه غرب رامسر تا منتهی الیه شرق مراوه‌تپه را در برمی‌گرفته است. در این دوره تغییر و تحولات بنیادینی در حوزه شهری و روستایی مازندران صورت گرفت که چشم‌انداز این منطقه را به‌طور جدی دست‌خوش دگرگونی کرد: بسیاری از شهرها گسترش یافتند و شهرهای جدید پدید آمدند و سیمای بسیاری از روستاها نیز از نظر جمعیتی، معیشتی، تغییرات شغلی، صنعتی، مهاجرتی و کالبد فضایی تغییر کرد؛ به‌ویژه روستاهایی که در مسیر سازه‌های جدید، مانند راه‌آهن قرار داشتند یا وابسته به صنعت شیلات بودند، رشد و گسترش چشم‌گیری یافتند و شماری دیگر از رونق افتادند و در پی آن بسیاری از روستاییان به شهرها و روستاهایی که رونق یافته بود مهاجرت کردند و در نتیجه چشم‌انداز زیست و معیشت روستایی منطقه دگرگون گشت.

---

۱۰. برای نمونه می‌توان کشف نفت را به‌عنوان یکی از نقاط عطف مهم در چشم‌انداز تاریخی شهر مسجد سلیمان در نظر گرفت (برای تفصیلی در این باره نک. صفایی‌پور و دیگران، ۹۰-۱۱۲)؛ هم‌چنین برای نمونه‌ای دیگر از این نقاط عطف تأثیرگذار در یک منطقه جغرافیایی (نک. دیوسالار و دیگران، ۶۸-۷۰).





شکل ۱. موقعیت جغرافیایی محدوده مطالعاتی منطقه (نگارنده).

توجه به چشم‌انداز جغرافیایی در نوشتار حاضر باعث شده است تا تفاوت‌های میان این تحقیق و دیگر پژوهش‌هایی که در حوزه مطالعات تاریخی و جغرافیای تاریخی مازندران در دوره رضاشاه انجام گرفته، وجود داشته باشد؛ برای نمونه در تحقیقی که مرضیه اسلامی کردی در رساله خود با عنوان «نوین‌سازی‌های رضاشاه در شهر شاهی (قائم‌شهر) و پیامدهای اجتماعی آن» انجام داده، گرچه حاوی داده‌های ارزشمندی است که در این نوشتار از آنها بهره‌برده شده، اما صرفاً مبتنی بر نگاهی تاریخی است. در نمونه‌ای دیگر، زهرا نادی در رساله خود با عنوان «تحول اقتصاد کشاورزی مازندران در دوره پهلوی اول با تکیه بر دو نظریه شیوه تولید آسیایی و توسعه وابسته»، تحول کشاورزی مازندران در دوره رضاشاه را بررسی کرده است. از آن‌جا که نویسنده علاوه بر مطالعه منابع کتابخانه‌ای از منابع و اسناد آرشیوی نیز بهره‌برده، این رساله اطلاعات ارزشمندی درباره اقتصاد کشاورزی مازندران در اختیار محققین این دوره قرار می‌دهد؛ اما بیشتر به تغییرات مکانیکی و صنعتی کشاورزی در دوره رضاشاه پرداخته و تحول در زیرساخت‌های اقتصاد کشاورزی و تأثیر در زندگی اجتماعی کشاورزان را ارزیابی کرده و از بیان

تأثیر و نقش این اقدامات در فضای جغرافیایی، تغییر کاربری اراضی و تغییر در چشم‌اندازهای زیست و معیشت روستایی مازندران غفلت ورزیده است. در برخی دیگر از تحقیقات مانند «جغرافیای تاریخی بلده نور» از قوام الدین بینایی، «جایگاه تاریخی تنکابن در جغرافیای گیلان و مازندران» از الهیار خلغتبری و عباس پناهی و نیز صفر یوسفی در مقاله «سیر تحولات شهر نور در بستر تاریخ» صرفاً نگاهی سنتی به جغرافیای تاریخی داشته‌اند. به‌طور کلی تفاوت نوشتار حاضر در مقایسه با دیگر پژوهش‌ها را می‌توان در موارد زیر بیان کرد:

۱. توجه به چشم‌انداز جغرافیایی مازندران که در واقع اساس مباحث را تشکیل می‌دهد؛
۲. سعی در ارائه الگویی درباره تغییر چشم‌انداز زیست و معیشت منطقه در دوره رضاشاه و بررسی مهم‌ترین موارد و عوامل تأثیرگذار در این تغییرات.

### تحول چشم‌انداز زیست و معیشت روستایی در مازندران

نظام اقتصادی حکومت قاجاریه بر مبنای زمین‌داری بزرگ بنا شده بود. اکثر جمعیت روستانشین بودند و اقتصاد آنها بر پایه کشاورزی-دامداری استوار بود؛ یعنی در جلگه مناسبات کشاورزی و در نواحی کوهستانی روابط کشاورزی-دامداری حاکم بود. بیشتر روستاها خالصه شاه بودند و گاهی توسط دولت اجاره داده می‌شدند و هر کس سرمایه کافی برای اجاره کردن روستا داشت، می‌توانست ارباب شود. در این صورت روستا ملک ارباب بود و سکنه آن رعایای او بودند که طبق سنت مجبورند برای او کار کنند.<sup>۱۱</sup> در جلگه و کوهستان مالکیت اجتماعی و فردی بر زمین تفاوت داشت. در نواحی کوهستانی شکل غالب مناسبات خرده مالکی و گاه متکی بر مالکیت

---

۱۱. خسروی، جامعه‌شناسی روستایی ایران، ۱۸.

جمعی و نواحی جلگه‌ای اغلب در دست بزرگ مالکان بود.<sup>۱۲</sup> هرچند با برقراری مشروطیت در سال ۱۳۲۴ هـ مالکیت فردی محترم شمرده شد، اما زمین‌داران بزرگ از این قوانین به سود خود بهره می‌بردند.<sup>۱۳</sup> خوانین ایلات، روحانیان و فرماندهان قشون هم‌چنان املاک خود را حفظ و دولت نیز زمین‌های خالصه را تحت کنترل خود داشت.<sup>۱۴</sup>

با آغاز دوره پهلوی و نوسازی‌های این دوره چشم‌انداز روستایی و کشاورزی در مازندران تغییر کرد. روستاهای مازندران به واسطه پیوستگی بیشتر با شهر و توسعه نسبی از وضعیتی متفاوت با روستاهای سایر نقاط ایران برخوردار گشت که این وضع تا به امروز نیز تداوم دارد. در بسیاری از موارد شاخص‌های زندگی در روستاهای مازندران با شهرستان‌هایی در سایر نقاط ایران برابری می‌کرد. روستا به‌عنوان یکی از کانون‌های جمعیتی و محور اقتصادی در فرهنگ سیاسی مازندران دوره رضاشاه جایگاه ویژه‌ای داشت، چندان که احزاب فعال در مازندران به جذب نیرو در روستاها نظر داشتند.<sup>۱۵</sup>

تحول چشم‌انداز زیست و معیشت روستایی مازندران را می‌توان مبتنی بر پایه پنج مؤلفه زیر تحلیل کرد:

---

۱۲. انوری و دیگران، ۱۵۵.

۱۳. حسن‌نژاد، ۵۹.

۱۴. خسروی، دهقانان خرده‌پا، ۲۳-۲۴.

۱۵. برای نمونه حزب توده از جمله احزابی بود که در دوره پهلوی به بسط فعالیت در روستاهای مازندران توجه نمود (یوسفی‌نیا، ۶۱۹). پس از این حزب، احزاب دولتی و گروهک‌های سیاسی فعال در دهه آخر سلطنت پهلوی دوم در روستاها نیز فعال بودند.

## ۱. کشاورزی و چشم‌انداز روستایی

کشاورزی مهم‌ترین نقش عملکردی را در چشم‌اندازهای روستایی ایفا می‌کرد. با آغاز دوره پهلوی برای نخستین بار اراضی کشاورزی نزدیک به بازار یا شهر مرکزی، برای تولید کالاهای پرحجم و فاسدشدنی، مانند سبزیجات، میوه‌جات، صیفی‌جات، گوشت و لبنیات مورد استفاده قرار گرفت؛ چراکه دسترسی به بازار مرکزی و هزینه حمل و نقل در آن کمتر بود. درحالی‌که برنج‌کاری، تولید غله تجاری و گله‌داری مزرعه‌ای در نوارهای دورتر از شهر مرکزی، به صورت گسترده انجام می‌شد.<sup>۱۶</sup>

با بروز تغییرات مذکور در مازندران در کنار کشاورزی سنتی<sup>۱۷</sup>، کشاورزی تجاری مشتمل بر کشت تخصصی تک محصولی<sup>۱۸</sup>، باغداری بازاری<sup>۱۹</sup> و کشاورزی غله تجاری<sup>۲۰</sup> پدید آمد. این

۱۶. نادى و دیگران، ۱۶۵؛ اشرف و بنوعیزی، ۱۰۳.

۱۷. کشاورزی سنتی اینها بود: ۱. کشاورزی کوچنده: مردمان ساکن در اراضی پست و تپه‌ماهوری به این نوع از سیستم کشاورزی مبادرت می‌ورزیدند که به نام زراعت کوچنده یا جابه‌جاشونده موسوم است (بهنروز، ۲۵۸). ۲. گله‌داری شبانی: از مشخصات عمده این نوع گله‌داری، جابه‌جایی دائمی مردم با دام‌هایشان بود که به منظور دسترسی به علوفه برای چرای دام، چوپانان به صورت گروهی بین اراضی پست جلگه‌ای و حتی اراضی میان‌بند جنگلی تپه‌ماهوری کوهپایه‌ای در زمستان و اراضی کوهستانی در تابستان جابه‌جا می‌شدند (همو، ۲۵۹). ۳. زراعت بدون ساکن: این نوع از کشاورزی در ارتفاعات و دره‌های کوهستانی انجام می‌شد. زارعان این نوع سیستم در ارتفاعات و دره‌های کوهستانی، جلگه‌های رودخانه‌ای را با مهارت خوبی مورد بهره‌برداری قرار می‌دادند (همو، ۲۶۰). ۴. زراعت غرقابی: با اقدامات انجام شده از سوی دولت مدرن در ایجاد چشم‌اندازهای کشت برنج، مردم مازندران به کشت این محصول روی آوردند. آنها با قطع و سوزاندن بیشه‌زارها، این اراضی را مورد بهره‌بری زراعی قرار دادند. کشاورزان روستایی مناطق مرطوب و جلگه‌ای، با اهتمام به کشت برنج، نوعی کشاورزی خاصی را توسعه دادند که به نام زراعت برنج آبی یا غرقابی موسوم شد (همو، ۲۶۲). ۵. تولید غله روستایی و گله‌داری: در نواحی کشاورزی سرد و خشک که از لحاظ اقلیمی برای کشت غرقابی برنج نامناسب بود، کشاورزی غله روستایی و دامداری متداول بوده که براساس تولید غلات نانی و نگهداری از دام‌های چرای متکی است (همو، ۲۶۳).

شیوه‌های نوین کشاورزی در دوره رضاشاه تحول چشم‌انداز روستایی را نیز در پی داشت. در این شیوه‌ها زمین‌های بیشتری به زیر کشت می‌رفت و طبعاً نیروی انسانی بیشتری نیز به کار گرفته می‌شد. از طرف دیگر کشاورزی بیش از پیش به سمت تجاری‌شدن پیش می‌رفت که این خود یکی از عوامل مهم تغییر در چشم‌انداز روستایی بود.

در این دوره مدرن‌سازی کشاورزی نیز مدنظر قرار گرفت و در این راستا اقدامات مهمی انجام شد؛ برای نمونه دولت با خشکاندن باتلاق‌ها زمین‌های بسیاری را برای کشت آماده کرد. دولت به پیشنهاد هاریس<sup>۲۱</sup> که به مازندران سفر کرده بود، خشکاندن و زه‌کشی باتلاق‌ها را در دستور کار خود قرار داد.<sup>۲۲</sup> در سال ۱۳۰۸ خشکاندن باتلاق‌های بندرگز از طرف وزارت داخله آغاز و معادل چهارده هزار تومان اعتبار به حکومت استرآباد داده شد.<sup>۲۳</sup>

---

۱۸. تولید محصول در مزارع و تبدیل و تصفیه صنعتی آنها در کارخانه‌ها مانند پرورش نیشکر در مزرعه و تبدیل نیشکر به شکر در کارخانه و نیز کشت پنبه در مزرعه و تبدیل آن به نخ و پارچه در کارخانه‌های ریسندگی، حریربافی و نساجی مازندران از مشخصات سیستم کشت تک‌محصولی به‌شمار می‌آید (همو، ۲۷۳).

۱۹. باغداری بازاری از دیگر انواع کشاورزی تجاری است. این نوع باغداری در زمینه کشت متمرکز بر میوجات، سبزی-جات و تاکستان‌ها تخصص دارند و نگهداری از دام در بین آنها مرسوم نیست (همو، ۲۷۸).

۲۰. کشاورزان اغلب به کشت گندم، برنج و ذرت مشغول‌اند. استفاده از وسایل ماشینی و مکانیکی، زارعان غله تجاری را قادر ساخته تا یک واحد اقتصادی بزرگی به‌وجود بیاورند. امکان داشتن زمین‌های بزرگ زیر کشت غله و بهره‌گیری از تجهیزات مدرن کشاورزی، سبب ایجاد کشت در واحدهای بزرگ اقتصادی گردید. این نوع از کشاورزی را در اصطلاح کشت و صنعت نیز می‌نامند (همو، ۲۸۱).

۲۱. Haris متخصص آمریکایی که در دولت پهلوی اول برای اصلاحات کشاورزی به مازندران سفر کرد (نادی، ۱۳۵).

۲۲. سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، سند شماره ۴۱۱۱-۲۳۰.

۲۳. ایران، سال سیزدهم، شماره ۳۰۲۲، ۳۰ مرداد ۱۳۰۸؛ ۲؛ هم‌چنین برای نمونه‌ای دیگر نک. اطلاعات، سال پانزدهم، شماره ۴۱۹۸، ۷ خرداد ۱۳۱۹: ۱.

همچنین دولت سعی کرد با مهار کم آبی و مدیریت آن زمین های بیشتری را به زیر کشت برد و فرصت های شغلی بیشتری برای روستاییان ایجاد کند. در اولین اقدامات سعی شد تا با تلمبه آب را به زمین های کشاورزی برسانند که این شیوه موجب پیشرفت کشاورزی و تشویق مردم روستایی به زراعت شد.<sup>۲۴</sup> در مرحله بعدی، سدسازی برای تأمین آب به طور جدی در دستور کار قرار گرفت در حالی که تا سال ۱۳۱۰ هیچ تلاشی در حوزه سدسازی انجام نگرفته بود،<sup>۲۵</sup> در سال ۱۳۱۲ عملیات ساخت سد بر رودخانه تنکابن<sup>۲۶</sup> و در سال ۱۳۱۵ احداث سدی در پهلوی دژ (آق قلا) آغاز شد.<sup>۲۷</sup> دولت سعی داشت تا از طریق سدسازی و افزایش اراضی زیرکشت، کشت برخی محصولات مانند پنبه را تا ۵۰ درصد افزایش دهد<sup>۲۸</sup> و با آشنا شدن زارعان با شیوه های نوین آبیاری، شلتوک کاری نیز تا حدود ۸۰ هزار هکتار افزایش یافت.<sup>۲۹</sup>

این اقدامات زیربنایی باعث گسترش کشت محصولاتی مانند پنبه، برنج، مرکبات و چای شد. در آمارهای موجود افزایش چشم گیری در میزان سطح زیر کشت و تولید این محصولات در طول دوره حکومت پهلوی اول وجود دارد؛ برای نمونه سطح زیر کشت چای در تنکابن از ۲۰ هکتار در سال ۱۳۱۰<sup>۳۰</sup> به ۶۰۰ هکتار در سال ۱۳۱۹ افزایش یافت.<sup>۳۱</sup> در جدول شماره ۱ افزایش سطح زیر کشت پنبه در سال های از ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۴ مشاهده می شود.

۲۴. اطلاعات، سال یازدهم، شماره ۲۸۵۳، ۲۰ مرداد ۱۳۱۵: ۴.

۲۵. نک. گزارش ایالات و ولایات...، ۱۴۴.

۲۶. نک. اطلاعات، سال هفتم، شماره ۱۸۸۸، ۱۶ شهریور ۱۳۱۲: ۲.

۲۷. اطاق تجارت، سال هفتم، شماره ۱۴۲، شهریور ۱۳۱۵: ۲۹؛ اطلاعات، سال یازدهم، شماره ۳۰۱۳، ۱۶ دی ۱۳۱۵: ۴.

۲۸. نک. اطاق تجارت ایران و آلمان، سال اول، ۱۳۱۵: ۲۴.

۲۹. شایان، ۴۳/۱.

۳۰. احصائیه محصولات فلاحتی ایران، ۱۳۱۰: ۱۵۴ و ۱۶۰.

تحول چشم انداز زیست و معیشت روستایی مازندران در دوره پهلوی اول ۱۶۱/

ردیف	نام شهر	سال ۱۳۱۰ (به هکتار)	سال ۱۳۱۴ (به هکتار)
۱	بابل	۲۵۰۰	۱۶۰۰۰
۲	مشهدسر (بابلسر)	۷۷۳	۲۰۰۰
۳	اشرف (بهشهر)	۸۰۰	۳۲۰۰
۴	گرگان	۲۰۰۵	۹۰۰۰

جدول شماره ۱. سطح زیر کشت پنبه در برخی از شهرهای مازندران<sup>۳۲</sup>  
علاوه بر افزایش سطح زیر کشت و تولید محصولات کشاورزی که زیست و معیشت روستاییان را تحت تأثیر قرار داد، روستاها پیشرفت‌های قابل توجهی را نسبت به دوره‌های پیشین تجربه کردند. این تغییرات طبعاً در تحول زیرساخت‌های شهری نیز تأثیر جدی داشت؛ به طوری که در اولین آمارگیری رسمی در سال ۱۳۳۵<sup>۳۳</sup> آبادی‌های مازندران دارای زیرساخت‌های مهمی بودند.<sup>۳۴</sup>

## ۲. شیلات و چشم انداز روستایی

آبزیان و صید دریایی در شیوه زیست و معیشت مردم سواحل دریای خزر از دیرگاه جایگاه مهمی داشته است و بهره‌برداری از آبزیان در سواحل دریای خزر بر اساس اسناد و منابع مکتوب

۳۱. سجادی، ۳۹۶.

۳۲. احصانیه محصولات فلاحتی ایران، ۱۳۱۰: ۱۵۴ و ۱۶۰؛ ساکما، سند شماره ۱۶۵۲۵-۲۶۰.

۳۳. درگاه ملی آمار، سرشماری عمومی نفوس و مسکن.

۳۴. برای آگاهی تفصیلی از تغییرات در زیرساخت‌های روستایی مازندران نک. اطلاعات آماری سرشماری عمومی نفوس

و مسکن قابل دسترس در آدرس زیر: <https://amar.sci.org.ir/PlanList.aspx>

تاریخی به سال‌های بسیار دور می‌رسد.<sup>۳۵</sup> پیش از روی کارآمدن رضاشاه و طی روند امتیازدهی حاکمان قاجاری به دولت روس امتیاز شیلات شمال در سال ۱۸۷۶ میلادی به یکی از اتباع روسیه واگذار و در سال‌های ۱۸۷۹، ۱۸۸۶، ۱۸۹۳ و ۱۹۰۶ میلادی تمدید شد؛ اما در سال ۱۹۲۱ میلادی قراردادی میان دولت ایران و رژیم جدید شوروی با عنوان عهدنامه مودت امضا شد که بر اساس آن کلیه امتیازات و معاهدات واگذار شده به رژیم قبلی روسیه، از جمله قرارداد شیلات ملغی اعلام شد<sup>۳۶</sup> و در مهرماه ۱۳۰۶ / اکتبر ۱۹۲۷ م پیمان جدیدی در ۲۱ ماده میان ایران و شوروی برای تأسیس شرکتی به نام شرکت مختلط ایران و شوروی منعقد گردید. براساس این پیمان امتیاز بهره‌برداری از سواحل دریای خزر و چند رودخانه مهم داخلی برای ۲۵ سال به این شرکت واگذار شد. در نهایت در ۱۱ بهمن ۱۳۳۱ / ۳۱ ژانویه ۱۹۵۳ م شرکت مختلط ایران و شوروی منحل و شیلات ایران آزاد<sup>۳۷</sup> و به‌جای آن شرکت سهامی شیلات ایران تأسیس شد.<sup>۳۸</sup>

احداث بندر و مرکز شیلات مازندران در دهنو (نوشهر امروز) علاوه بر ایجاد درآمد اقتصادی جدید در این منطقه فرآیند شهری شدن نوشهر و توسعه آن را سرعت بخشید.<sup>۳۹</sup> فرم

۳۵. صابری، ۳۵.

۳۶. روابط عمومی شرکت سهامی شیلات ایران، ۲۱؛ برای اطلاعات بیشتر درباره امتیاز شیلات شمال در دوره قاجاریه نک. حسنی، ۷۰-۹۱.

۳۷. صابری، ۴۰-۴۱.

۳۸. روابط عمومی شرکت سهامی شیلات ایران، ۱۲.

۳۹. نوشهر روستای بزرگی بود که تا قرن نهم هجری خواجه یا خواجک یا خواجک نامیده می‌شد و به سبب قرارگرفتن در کنار دریا و رفت و آمد کشتی‌های بازرگانی، مورد توجه حبیب‌الله‌خان سردار خلعتبری قرار گرفت؛ بعدها، به دلیل فعالیت‌های عمرانی حبیب‌الله‌خان به حبیب‌آباد معروف شد. در سال ۱۳۰۵ به «دهنو» تغییر نام داد و در سال ۱۳۱۱ عملیات احداث تأسیسات بندری آغاز شد و در سال ۱۳۱۸ پایان یافت. در این زمان و با ایجاد بندر نوشهر و سلسله اقداماتی عمرانی با هویت شهری در کنار بافت روستائی به نوشهر تغییر نام یافت (نک غفاری، ۱۲۹).



سکونت‌گاهی و کالبد فضایی منطقه تغییر کرد و فضای جغرافیایی تحول‌یافته‌ای در منطقه پدید آمد. در ادامه این تحولات، با ساخت بندر نوشهر که در سال ۱۳۰۹ توسط شرکت‌های بورورکس<sup>۴۰</sup> از هلند و آگرم<sup>۴۱</sup> بلژیک آغاز و در سال ۱۳۱۸ راه‌اندازی شد، نوشهر به عنوان شهری بندری در مازندران ممتاز گشت. یکی از اهداف ساخت این بندر علاوه بر ترانزیت کالا بهره‌برداری از شیلات و آبزیان دریای خزر بود. در پی این اقدامات افزون بر فرم سکونت‌گاهی و تحول مورفولوژی روستایی، زیست و معیشت اهالی نوشهر تغییر پیدا کرد. با شهر شدن دهنو، جمعیت مهاجر جویای کار فراوانی از روستاهای اطراف به سوی آن مهاجرت کرده منابع درآمدی جدیدی در این منطقه ایجاد و در نهایت سبک زیست مردم دست‌خوش تغییرات عمده‌ای شد.<sup>۴۲</sup>

علاوه بر بندر نوشهر، بندرهای امیرآباد، بابلسر، فرح‌آباد، نکا، فریدون‌کنار، بابلسر، گمش-تپه، بندر گز و بندر شاه (ترکمن)<sup>۴۳</sup> در این دوره با رونق کشتی‌رانی و بهره‌برداری آبزیان مورد توجه دولت قرار گرفت. از میان این بنادر، بندر گز، ترکمن، بابلسر و نوشهر نقش مهم‌تری در مبادلات اقتصادی دولت پهلوی اول برعهده داشت. هریک از این بنادر در محل روستاهای بزرگی که در طول تاریخ به بهره‌برداری از آبزیان و صید ماهی اشتغال داشت، واقع شده بود؛ برای نمونه بندر شاه (ترکمن) در سال ۱۳۰۶ در محل سکونت‌گاه روستایی ترکمن‌ها به فرمان رضاشاه پهلوی ساخته شد. ترکمن‌ها که از دیرباز صحرانشین بودند،<sup>۴۴</sup> در جریان سیاست

---

40. Borax

41. Agrem

۴۲. دیوسالار، ۲۸۷.

۴۳. بندر شاه (ترکمن) در ۳۶ کیلومتری باختر شهر گرگان و انتهای راه آهن سراسری کشور در بخش خاوری خلیج گرگان روبه‌روی رأس شبه‌جزیره میان‌کاله و کنار دریای خزر قرار گرفته است (نک. دیوسالار، ۲۹۰).

۴۴. دمورگان، ۱۳۹.

اسکان عشایر رضاشاه، اغلب اسکان یافتند و در کنار دامپروری به کشاورزی، صنایع دستی و کار در کارخانه‌های تازه تأسیس مشغول شدند.<sup>۴۵</sup> چشم‌انداز روستایی این بندر با راه‌اندازی ایستگاه راه‌آهن در اندک زمانی متحول و به شهر تبدیل شد. بندر شاه از جمله شهرهایی است که در دوره رضاشاه و در شرایط رشد شتابان شهری یا ناشی از وقایع غیرمترقبه و یا بر حسب ضرورت فعالیت‌های جدید در مکان سکونت‌گاه روستایی به وجود آمد و دولت در ایجاد و شکل‌دهی به آنها به عنوان شهر نقش تعیین‌کننده داشته است.<sup>۴۶</sup>

هم‌چنین می‌توان به بندرگز اشاره کرد: گز نام روستایی در چهار کیلومتری جنوب بندر گز، در پای جنگل کوه‌های جهان‌مورا در مسیر راه پیشین به شهر به گرگان است. این بندر به واسطه نزدیکی به روستای گز، به این نام شهرت یافت.<sup>۴۷</sup> نخست روس‌ها بین سال‌های ۱۸۷۶ تا ۱۹۲۱ میلادی پس از استقرار در آشوراده، در سواحل بندر گز تأسیساتی را بنا کردند و در کنار آن انبارخانه‌هایی نیز با هزینه ایران ساختند.<sup>۴۸</sup> در دوره پهلوی اول با توجه به فعالیت‌های اقتصادی بندری در این منطقه، رفته رفته بر جمعیت بندرگز افزوده شد به طوری که در سرشماری آبان‌ماه ۱۳۳۵/۱۹۵۶م جمعیت بندرگز به عنوان یکی از توابع گرگان ۴۶۹۳ نفر اعلام شده است.<sup>۴۹</sup>

بندر بابلسر نیز که در کنار دریای خزر و در مَصَب رود بابل قرار دارد، در گذشته دارای لنگرگاه مناسبی نبود و تنها قایق‌ها و کرجی‌های کوچک در آن بارگیری می‌کردند. این بندر تا پیش از روی کار آمدن پهلوی مرکز بازرگانی مازندران و به‌ویژه بابل بود و بازرگانی بابل با روسیه

۴۵. دیوسالار، ۸۶.

۴۶. رهنمایی، ۲۴.

۴۷. صحابی‌فرد سنگسری، ۳۴.

۴۸. ابوت، ۱۰۷.

۴۹. مرکز آمار ایران، سرشماری شهر گرگان. <https://amar.sci.org.ir/PlanList.aspx>

از این بندر انجام می‌گرفت؛ اما با روی کار آمدن رضاشاه مورد توجه بیشتر قرار گرفت و با بنای ساختمان‌های جدید و خیابان‌های شوسه، پل‌های زیبا و مهمانخانه در ردیف زیباترین گردشگاه‌های شمال ایران قرار گرفت<sup>۵۰</sup> و در پی این اقدامات این منطقه نیز همانند سایر مناطق بندری مازندران، دست‌خوش تحولاتی در کالبد فضای جغرافیایی و فرم سکونت‌گاهی که رفته رفته در شیوه‌های معیشتی و سبک زیست اهالی منطقه تأثیر نهاد و در نتیجه به تغییر چشم‌انداز زیست و معیشت بابلسر انجامید.

### ۳. راه آهن و چشم‌انداز روستایی

عامل دیگری که تغییرات قابل توجهی در ساختار اجتماعی - اقتصادی مازندران ایجاد کرد، راه آهن سراسری بود. هرچند راه آهن تغییرات مورفولوژی در کالبد سکونت‌گاهی مازندران ایجاد نکرد، اما با احداث آن در کنار هزاران کارگر کارخانه‌ها فضای اجتماعی - اقتصادی روستایی در مازندران تغییر کرد.<sup>۵۱</sup> کوچ مهاجران استادکار و ماهر رشد جامعه شهری را در شاهی (قائم‌شهر) و مناطق اطراف فراهم آورد. هم‌زمان با شروع احداث ایستگاه‌های راه آهن سراسری اتحادیه کارگری راه آهن شمال شکل گرفت و تا سال ۱۳۱۵ تمامی کارگران شاهی، زیرآب، بهشهر و دیگر نقاط مازندران تحت مدیریت تشکیلات راه آهن درآمدند.<sup>۵۲</sup> علاوه بر این با تأسیس این ایستگاه‌ها های در روستاها امکانات جدیدی به این مناطق وارد می‌شد. افزایش جمعیت در کنار ایستگاه‌ها موجب شد که برخی از روستاهای کوچک به روستاهای بزرگ و سپس به شهر تبدیل شوند. یکی

---

۵۰. دیوسالار، ۲۸۸-۲۹۱.

۵۱. برای اطلاع از بخشی از تلاش‌های انجام‌شده برای ایجاد خط آهن در دوره قاجاریه و پهلوی اول نک. چاهیان، ۷۲-۹۵.

۵۲. نجف‌پور و محجوبی، ۵۸۲.

از شهرهای مازندران دوره پهلوی اول که ایجاد آن به راه‌آهن وابسته بود، بندر ترکمن است. شکل‌گیری هسته اولیه بندر ترکمن به ۲۲ تیرماه ۱۳۰۸ باز می‌گردد که با نام بندر شاه در انتهای خط راه‌آهن سراسری ایران در جانب شمال شرقی احداث شد.<sup>۵۳</sup>

علاوه بر این که راه‌آهن فرهنگ سایر نقاط ایران را وارد مازندران می‌کرد، تغییرات دیگری نیز در منطقه در پی داشت؛ از جمله ایجاد خانه‌های سازمانی برای کارکنان اداره راه‌آهن و مغازه‌هایی برای رفع نیازهای اولیه زیستی ضروری به نظر می‌رسید. اداره راه‌آهن مازندران علاوه بر نیروهای بومی، مهاجرانی از سایر شهرها و فرهنگ‌ها در خدمت داشت. این هم‌زیستی در حوزه زیستی و فرهنگی منطقه نیز تغییراتی به‌وجود آورد و در نتیجه از لحاظ فرهنگی و زبانی جامعه ناهمگونی پس از این دوره در این مناطق شکل گرفت.<sup>۵۴</sup>

شیرگاه نیز یکی از مناطق مازندران بود که در زمان رضاشاه به سبب عبور خط راه‌آهن و ایجاد کارخانه اشباع تراورسی (قیراندود و تقطیر چوب) رو به توسعه نهاد و در دوره پهلوی دوم روند توسعه آن ادامه یافت و در سال ۱۳۴۲ به شهر تبدیل شد.<sup>۵۵</sup>

زیرآب هم توقفگاه مسافران تهران بود که به گفته بومیان این شهر امارت‌سر، رباط‌سر و عبدالحق (برگرفته از نام امامزاده عبدالحق) نام داشت و پس از احداث ایستگاه راه‌آهن زیرآب خوانده شد.<sup>۵۶</sup> در نتیجه این اقدامات، فرم سکونت‌گاهی و کالبد فضایی منطقه تغییر کرد و فضای جغرافیایی متحول شده‌ای از این پس در این محل به‌وجود آمد.

۵۳. آرامرادنژاد، ۵۷، ۶۵

۵۴. دیوسالار، ۲۹۰.

۵۵. ایران. وزارت کشور، نشریه تاریخ تأسیس شهرها ۱۳۹۰ش، ذیل «استان مازندران»؛ لیست تقسیمات کشوری-شهرستان «<http://portal2.moi.ir/Portal>».

۵۶. حجازی کناری، ۱۸۲-۱۸۳.

با احداث راه‌آهن شمال - جنوب، پل سفید نیز به یکی از ایستگاه‌ها و تعمیرگاه‌های قابل توجه راه‌آهن سراسری ایران تبدیل شد. احداث ایستگاه راه‌آهن در پل سفید جذب و افزایش جمعیت در این آبادی را به دنبال داشت. پل سفید در ۱۳۲۹ ش روستایی از دهستان راستویی از بخش سوادکوه به‌شمار می‌رفت و جمعیت آن حدود دوهزار تن بود که شمار قابل توجهی از این جمعیت را خانواده‌های کارگران و کارمندان راه‌آهن تشکیل می‌دادند.<sup>۵۷</sup>

#### ۴. صنایع و چشم‌اندازهای روستایی

بیشتر روستاهای مازندران مانند سایر مناطق مشابه در کشور نقش مؤثری در تهیه مواد خام اولیه صنایع داشتند. نیروی کار در این مناطق مواد خام اولیه را برای عرضه به شهرها تولید می‌کردند. شهر علاوه بر ایجاد تدارکات لازم برای فرآوری مواد خام اولیه، کارگاه‌ها و صنایع را سازمان‌دهی می‌کرد. شهرها هم‌چنین حمل و نقل و تولید نهایی را بر عهده داشتند؛ برای نمونه محصولاتی مانند پشم و پنبه در روستاهای مازندران تولید و وارد بخش‌های صنعتی کارخانجات نساجی و حریربافی شهرهای مختلف مازندران می‌شد.<sup>۵۸</sup>

علاوه بر این تا پیش از روی کار آمدن رضاشاه، عمده مردم روستاهای کوهستانی از عشایر و کوچ‌نشین بوده و از دامپروری امرار معاش می‌کردند. با مجموعه اقدامات دولت بسیاری از بومیان ناحیه کوهستانی به جانب جلگه‌ها که مقر نوسازی رضاشاهی و شاهد امکانات رفاهی بود، مهاجرت کردند؛<sup>۵۹</sup> از جمله مردم منطقه سوادکوه تا پیش از روی کار آمدن رضاشاه با

---

۵۷. مرکز آمار ایران.

۵۸. اهلرس، ۲۳۷.

۵۹. دیوسالار، ۲۸۹.

عشایری کوچ‌نشین بودند که دام‌پروری معیشت می‌کردند. اما با تأسیس راه‌آهن و کشف زغال سنگ در کوه‌های سوادکوه و استخراج و انتقال آن به وسیله قطار به اصفهان سبک جدیدی در کسب درآمد مردم و تغییر زندگی کوچ‌نشینی به زندگی کارگری شکل گرفت و بر اثر ایجاد تأسیسات متعلق به معادن زغال‌سنگ البرز مرکزی و ژاندارمری در آلاشت<sup>۶۰</sup> و زغال‌سنگ زیرآب، شیوه درآمدی و معیشتی مردم منطقه به شدت متحول شد.<sup>۶۱</sup>

#### ۵. مهاجرت و چشم‌انداز روستایی

مهاجرت به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در تغییر جمعیتی و ساختار اجتماعی مازندران نقش‌آفرین بود. در سال ۱۳۰۴ش جمعیت روستایی ایران حدود ۹/۳ میلیون نفر و جمعیت شهری ایران حدود ۲/۵ میلیون نفر تخمین زده شده است؛ اما در میانه کار دولت پهلوی اول نرخ جمعیت شهری به سبب مهاجرت از روستاها به نحو چشم‌گیری افزایش یافت<sup>۶۲</sup> و فرصت‌های شغلی و تسهیلات درمانی در مراکز صنعتی مانند تهران، اصفهان، آبادان و برخی شهرهای کوچک کرانه‌های جنوبی دریای خزر برای اشتغال هزاران کارگر صنعتی فراهم آمد؛<sup>۶۳</sup> برای نمونه کارخانجات نساجی و حریربافی شهرهای مازندران در آغاز با کمبود نیروی کار متخصص روبه‌رو بود و رضاشاه برای غلبه بر این کاستی، عده‌ای از کارگران را به اجبار از نقاط مرکزی ایران (شهرضا و یزد) به مازندران انتقال داد.<sup>۶۴</sup> با ورود این کارگران در کنار نیروی کار بومی

۶۰. فرهنگ جغرافیایی آبادی‌های کشور، ۱۴/۲۸.

۶۱. همان، ۲۷۹.

۶۲. باری‌یر، ۲۷.

۶۳. فلور، ۲۶-۲۹.

۶۴. مجد، ۹۲.

شهری و روستایی مازندران ساختار اجتماعی این منطقه دست‌خوش تغییرات جمعیتی شد. در کنار مهاجرت به شهرهای مازندران، پدیده مهاجرت از روستا به روستا نیز در این منطقه صورت می‌گرفت که نقش مهمی در تغییرات چشم‌انداز روستایی مازندران ایفا می‌کرد. این مهاجرت‌ها درون‌ناحیه‌ای یا برون‌ناحیه‌ای بودند. در مهاجرت برون‌ناحیه‌ای، مردم از یک روستا به روستایی با مشخصاتی متفاوت مهاجرت می‌کنند؛ از جمله می‌توان به مهاجرت‌های مردم نواحی کوهستانی مازندران به مناطق جلگه‌ای اشاره کرد؛ به این معنی که در گذشته به دلایلی چون بالا آمدن آب دریا، شیوع بیماری‌های گوناگون در فصل گرما و پایین بودن سطح امکانات بهداشتی، مردم غالباً مناطق کوهستانی را برای زندگی دائم خویش انتخاب می‌کردند؛ اما پس از شناخت امکانات زیستی بیشتر در جلگه‌ها اولین مهاجرت‌ها از نواحی کوهستانی، در فصول مساعد سال، به مناطق جلگه‌ای شکل گرفت.<sup>۶۵</sup> در مهاجرت درون‌ناحیه‌ای نیز روستاییان از یک روستا به روستایی دیگر، ولی با همان مشخصات جغرافیایی، مهاجرت می‌کنند. غالباً این مهاجرت‌ها به دلیل ناراضی از مالکان صورت می‌گرفت.<sup>۶۶</sup>

براساس داده‌های آماری می‌توان روند تغییر جمعیتی و مهاجرت‌ها را مشاهده کرد. حرکت انسان‌ها از منطقه‌ای به منطقه دیگر ساخت‌خانه‌های جدید، درآمدهای جدید و سبک زندگی جدیدی را در پی دارد؛ از این رو، با بررسی آمارها می‌توان به بخشی از تغییر چشم‌اندازهای شهری و روستایی پی برد. درباره مازندران دوره رضاشاه متأسفانه آمارهای جمعیتی دقیقی وجود ندارد؛ چراکه نخستین سرشماری رسمی دولتی در ایران از سال ۱۳۳۵ آغاز شد؛ اما در فرهنگ جغرافیایی ایران که زیرنظر علی رزم‌آرا در سال ۱۳۲۵ گردآوری و در سال ۱۳۲۹ منتشر شده،

---

۶۵. گلین مقدم، ۱۹۸.

۶۶. برای نمونه نک. ساکما، سند شماره ۹۸۱۱۲-۲۹۳؛ کاما، سند شماره ۴-۶۵۷۳-۲۲.

می‌توان اطلاعات نزدیک به واقعی از تعداد سکونت‌گاه‌های روستایی و شهری، جمعیت و شیوه زیست و معیشت مردم استخراج کرد. اگرچه آمار حاصل از گزارش‌های رزم‌آرا درباره آبادی‌های مازندران در سال ۱۳۲۵ رسمی و کاملاً دقیق نیست، می‌تواند به عنوان تنها آمار موجود نزدیک به دوره رضاشاه از جمعیت روستایی مازندران، در تحلیل و مقایسه چشم‌انداز زیست و معیشت روستایی مفید باشد. بر اساس این آمار، در این سال تعداد قابل توجهی از سکونت‌گاه‌های انسانی در نواحی کوهستانی و کوهپایه‌ای وجود داشتند. به طوری که نیمی از آبادی‌های برخی مناطق، مانند نوشهر، ساری، شاهی و گرگان در مناطق کوهستانی واقع بود. در مجموع ۴۵/۹ درصد آبادی‌های مازندران در دوره رضاشاه در نواحی کوهستانی و کوهپایه‌ای قرار داشت و این نواحی ۴۸/۱۵ درصد از جمعیت انسانی را دربرداشتند.<sup>۶۷</sup>

#### نتیجه

چشم‌انداز مازندران در دوره پهلوی اول در نتیجه گسترش شهرها و سکونت‌گاه‌های روستایی تحول یافت؛ چنان‌که بر اساس تغییرات شغلی، صنعتی و مهاجرتی چهره روستاها و کالبد فضایی آنها دگرگون شد. در کنار گسترش فضای جغرافیایی روستاها، تحت تأثیر ماشینی‌شدن کشاورزی، ایجاد سازه‌های جدیدی مانند ایستگاه‌های راه‌آهن و احداث زیرساخت‌های بندرگاهی شهرهای مازندران هم توسعه یافتند و جریان مهاجرت روستائیان به شهر شکل گرفت. میان تغییر چشم‌انداز جغرافیایی مازندران دوره رضاشاه با تحول سبک زیستی و معیشتی مردمان آن رابطه‌ای دوسویه وجود دارد؛ پیامد مستقیم تحول سکونت‌گاه‌های روستایی و شهری در این منطقه، تغییر در شیوه زیست و معیشت ساکنان آن بود. این تغییر خود استمرار تحول سکونت-

۶۷. این آمار بر اساس اطلاعات آماری فرهنگ جغرافیایی ایران زیر نظر علی رزم‌آرا توسط نگارندگان تهیه شده است.



گاه‌های روستایی و شهری را موجب می‌شد. عناصر اصلی شکل‌دهنده به چشم‌انداز جدید مازندران از جمله کشاورزی صنعتی، راه‌آهن، صنایع وابسته به شیلات، بندرها و بازارهای واسطه‌ای که متأثر از نوسازی رضاشاهی بود، شیوه‌های درآمدزایی و معیشتی جدیدی را با خود به همراه آورد.

### کتابشناسی

- آرام‌رادنژاد، رحیم بردی، «بررسی کارکردها و توانمندی‌های شهرهای ساحلی شمال ایران (با تأکید بر بندر ترکمن)»، مجله فضای جغرافیایی، شماره ۱۵، ۱۳۸۵ ش.
- ابوت، کبث ادوارد، شهرها و تجارت ایران در دوره قاجار، گزارش کنسول ابوت از اقتصاد و جامعه ایران (۱۸۴۷-۱۸۶۶م)، ترجمه سید عبدالحسین رئیس‌السادات، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۶ ش.
- اسلامی کردی، مرضیه، نوسازی‌های رضاشاه در شهر شاهی (فانمشهر) و پیامدهای اجتماعی آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات، زبان‌ها و تاریخ، دانشگاه الزهرا، ۱۳۹۳ ش.
- اشرف، احمد و علی بنوعزیزی، طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۶ ش.
- انوری، امیرهوشنگ، «دریای خزر، طبرستان، گیل و دیلم در نقشه‌های دوره اسلامی»، مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی تاریخ محلی مازندران، به کوشش دکتر علی رمضان پاچی، ساری، هاوژین، ۱۳۹۳ ش.
- اهلرس، اکارت، ایران، شهر-روستا-عشایر، ترجمه عباس سعیدی، تهران، انتشارات منشی، ۱۳۸۰ ش.
- ایران، وزارت کشور، نشریه تاریخ تأسیس شهرها ۱۳۹۰ ش، ذیل «استان مازندران»؛ لیست تقسیمات کشوری-شهرستان (<https://moi.ir/portal>).
- باری‌پر، جولیان، اقتصاد ایران (۱۲۷۹-۱۳۴۹)، مرکز تحقیقات تخصصی حسابداری و حسابداری، موسسه حسابداری صنایع ملی سازمان برنامه، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- بهنروز، فاطمه (۱۳۷۴)، زمینه‌های غالب در جغرافیای انسانی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه

تهران، ۱۳۴۷ ش.

بینایی، قوام‌الدین، جغرافیای تاریخی بلده نور، پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، ۱۳۷۰ ش.

چاهیان، علی اصغر، «طرح راه‌آهن و مجلس در دوره پهلوی اول»، اسناد بهارستان، برگزیده مقالات دومین نشست تخصصی تاریخ مجلس، ۱۳۹۰ ش.

حجازی کناری، سید حسن، پژوهشی در زمینه نام‌های باستانی مازندران، تهران، انتشارات روشنگران، ۱۳۷۲ ش.

حسن‌نژاد، زمانه، «عوامل موثر بر رشد صنایع نساجی در عصر پهلوی»، مجله پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۳. حسنی، سید رحمان، «پژوهشی در جایگاه شیلات شمال در مناسبات ایران و روسیه با تأکید بر اسناد آرشیوی (۱۸۲۸-۱۹۵۳ م)»، فصلنامه پژوهشی تاریخ ایران و اسلام دانشگاه الزهراء، سال بیست‌وسوم، دوره جدید، شماره ۱۷، پیاپی ۱۰۷، ۱۳۹۲.

خسروی، خسرو، جامعه‌شناسی روستایی ایران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.

همو، دهقانان خرده‌پا، تهران، انتشارات قطره، بی تا.

خلعتبری، الهیار، پناهی، عباس، «جایگاه تاریخی تنکابن در جغرافیای گیلان و مازندران»، پژوهشنامه دانشکده ادبیات، بی تا.

دمورگان، ژان ژام، سفرنامه دموورگان، ترجمه جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۳۸ ش.

دیوسالار، مهرداد، جغرافیای تاریخی مازندران از منظر مکتب چشم‌انداز با تأکید بر دوره پهلوی اول، رساله دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، ۱۳۹۸ ش.

دیوسالار، مهرداد و دیگران، «چشم‌انداز جغرافیایی و کاربردی آن در پژوهش‌های تاریخی»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، سال هشتم، شماره بیست و نهم، بهار ۱۳۹۷.

رهنمایی، محمدتقی، «دولت و شهرنشینی در ایران (مبانی و اصول کلی نظریه دولت و شهرنشینی در ایران)»، فصلنامه جغرافیا و برنامه‌ریزی منطقه‌ای، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.

روابط عمومی شرکت سهامی شیلات ایران، «شیلات ایران در یک نگاه»، مجله آبیان، شماره ۱۷ و ۱۸، فروردین و اردیبهشت، تهران، شرکت سهامی شیلات ایران، ۱۳۷۱ ش.  
رزم‌آرا، علی، فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادی‌ها)، جلد سوم، تهران، انتشارات دایره جغرافیایی ستاد ارتش، ۱۳۲۹ ش.

سجادی، محمد تقی، تاریخ و جغرافیای تاریخی رامسر، تهران، انتشارات معین، ۱۳۷۸ ش.  
سعیدی، عباس، مبانی جغرافیای روستایی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۹ ش.  
شایان، عباس، مازندران جغرافیای تاریخی و اقتصادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۳۶ ش.  
صحابی‌فرد سنگسری، فرهاد، جغرافیای تاریخی شهر بندرگز و روستاهای تابعه آن، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۲ ش.  
غفاری، فرخ، شمال ایران، تهران، سازمان جلب سیاحان، ۱۳۴۷ ش.  
فرهنگ جغرافیایی آبادی‌های کشور جمهوری اسلامی ایران، جلد ۲۸، ساری، تهران، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، ۱۳۷۰ ش.

فلور، ویلم، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران، ترجمه ابوالقاسم سّری، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۱ ش.  
گزارش‌های ایالات و ولایات از اوضاع اجتماعی و اقتصادی ایران در سال ۱۳۱۰ ش، تهیه و تنظیم مرکز اسناد ریاست جمهوری، به کوشش رضا مختاری اصفهانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۳ ش.

گلین مقدم، خدیجه، «روند شکل‌گیری و گسترش خانه‌های دوم در حوزه‌های جنگلی - کوهستانی شمال کشور در طی سال‌های ۱۳۴۵ - ۱۳۸۵»، مطالعات برنامه‌ریزی سکونت‌گاه‌های انسانی، شماره ۹، زمستان ۱۳۸۸.

مجدد، محمدقلی، رضاشاه و بریتانیا به روایت اسناد وزارت خارجه آمریکا، ترجمه مصطفی امیری، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۹ ش.

مرکز آمار ایران، درگاه ملی آمار، سرشماری عمومی نفوس و مسکن: <https://www.amar.org.ir/>  
سرشماری-عمومی-نفوس-و-مسکن/درباره-سرشماری/تاریخچه-سرشماری

مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن: <https://amar.sci.org.ir/PlanList.aspx>  
نادی، زهرا، تحول اقتصاد کشاورزی مازندران در دوره پهلوی اول، پایان‌نامه دکتری گروه تاریخ ایران

اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، ۱۳۹۶ ش.  
نادی، زهرا و دیگران، «رشد مناسبات اربابی و تأثیر آن بر زندگی کشاورزان در دوره قاجار (با تأکید بر ایالت‌های شمالی ایران)»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، سال ۵۳، دوره جدید، سال ۹، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶.

نجف‌پور، مریم، محبوب، الهه، «تأثیرات صنعت نساجی بر تحولات شهرستان شاهی (قائم‌شهر) در دوره پهلوی اول (۱۳۰۴-۱۳۲۰ ش)»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی تاریخ محلی مازندران، به کوشش علی‌رمضانی پاچی، مازندران، ساری، انتشارات هاوژین، ۱۳۹۳ ش.  
وزارت جهاد کشاورزی، سازمان تحقیقات ترویج آموزش و کشاورزی، تحقیق و تدوین الگوی نظام نوآوری در صنعت شیلات و آبی‌پروری، معجری طرح امیرمسعود صابری، تهران، مؤسسه تحقیقات علوم شیلاتی کشور، ۱۳۹۵ ش.

یوسفی، صفر، «سیر تحولات شهر نور در بستر تاریخ»، پژوهش‌نامه تاریخ، شماره ۷، تابستان ۱۳۸۶ ش.  
یوسفی‌نیا، علی‌اصغر، تاریخ تنکابن، محال ثلاث (گیلان، مازندران در حیطه اساطیر و تاریخ، گوشه‌های ناشناخته از حوادث مشروطه و نهضت جنگل، تاریخ تفصیلی کلاردشت و کجور)، چاپ دوم، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۱ ش.

Kluiwing and Guttman-Bond, *Landscape Archaeology between Art and Science*, Amsterdam University Press, 2012, p.1.

Olwig, Kenneth, *Recovering the Substantive Nature of Landscape*, *Annals of the Association of American Geographers* 86, 603- 653, 1996.

Renes, Johannes (Hans), (ed.) Part II: "European agricultural landscape history", G. Pungetti & A. Kruse (eds). *European Culture Expressed in Agricultural Landscapes: Perspectives from the EucaL and Project*, Roma: Palombi Editori, 73-113, 2010.

Turner, James. G., *The Politics of Landscape*, Harvard University Press, 1979.

**اسناد:**

- ساکما (سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران)، سند شماره ۹۸۱۱۲-۲۹۳.
- ساکما (سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران)، سند شماره ۴۱۱۱-۲۳۰.
- ساکما، (سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران)، سند شماره ۱۶۵۲۵-۲۶۰.
- کمام (کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی)، سند شماره ۶۵۷۳-۴-۲۲.

**روزنامه‌ها و احصایه‌ها:**

- احصائیه محصولات فلاحتی ایران، ۱۳۱۰: ۱۵۴.
- احصائیه محصولات فلاحتی ایران، ۱۳۱۰: ۱۶۰.
- اطاق تجارت ایران و آلمان، سال اول، ۱۳۱۵: ۲۴.
- اطاق تجارت، سال هفتم، شماره ۱۴۲، شهریور ۱۳۱۵: ۲۹.
- اطلاعات، سال پانزدهم، شماره ۴۱۹۸، ۷ خرداد ۱۳۱۹: ۱.
- اطلاعات، سال هفتم، شماره ۱۸۸۸، ۱۶ شهریور ۱۳۱۲: ۲.
- اطلاعات، سال یازدهم، شماره ۲۸۵۳، ۲۰ مرداد ۱۳۱۵: ۴.
- اطلاعات، سال یازدهم، شماره ۳۰۱۳، ۱۶ دی ۱۳۱۵: ۴.
- ایران، سال سیزدهم، شماره ۳۰۲۲، ۳۰ مرداد ۱۳۰۸: ۲.



تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۷۷-۱۸۵

نقدی بر مقاله «دهستان یثرب/مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قرائن سده‌های

نخست هجری»

مصطفی معلمی<sup>۱</sup>

استادیار دانشگاه علوم پزشکی، مازندران، ایران

آنچه در ادامه خواهد آمد تأملات و تبیین‌هایی درباره مقاله «دهستان یثرب/مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قرائن سده‌های نخست هجری» است که در نیمسال‌نامه تاریخ و تمدن اسلامی (سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۳-۲۱) به چاپ رسیده است. مقاله یادشده بررغم تازگی‌اش در انتخاب موضوع و تلاش ستودنی نویسنده محترم آن در بازشناسی مدینه‌النبی(ص) در روزگار بنای اولیه دارای ضعف‌های جدی در وجوه متعدد از جمله ارجاعات و استنادات است. فرضیه نویسنده نیز سده‌ها پیش از نویسنده در متون متعدد کهن مطرح شده است و نمی‌توان آن را نوآوری و یا تحلیلی تازه از آن نویسنده معاصر تلقی کرد؛ اما بنیادی‌ترین نارسایی مقاله بی‌توجهی به وجه تمدن‌سازانه اقدام پیامبر(ص) در تغییر نام یثرب و اصرار ناموجه نویسنده بر تداوم بخشی به هویت روستایی مکان زندگی پیامبر(ص) بررغم «مدینه» خوانی محل مهاجرت ایشان(ص) از سوی قرآن کریم است.

برای حفظ امانت و این‌که خوانندگان محترم به بهترین وجه سخن نویسنده مقاله را در نظر داشته باشند تا اشکالات آن را دریابند، تلاش شده در هر مورد نخست عباراتی از مقاله عیناً آورده شود و سپس تأملات و تبیین‌های لازم ارائه گردد.

نویسنده در چکیده آورده است: «مسجد پیامبر در مرکز شهر، وجود بارو و دروازه در پیرامون آن و هم‌چنین ترجمه واژه مدینه به "شهر" این تلقی را ایجاد کرده که مدینه‌النبی

---

۱. رایانامه: moallemi@mazums.ac.ir

شهر بوده است).<sup>۲</sup> از جمله فوق برمی‌آید گویا ترجمه مدینه به «شهر» نادرست بوده است و می‌بایست واژه دیگری برای آن به کار گرفته می‌شد و حال آن‌که نویسنده نیز تا پایان مقاله معادل دیگری برای «مدینه» ارائه نکرده است.

در مقدمه چنین آمده است: «مدینه بازسازی شده عصر پیامبر از سوی تاریخ‌دانان تصویری شهر گونه از مدینه ارائه کرده است؛ شهری که پیامبر بسان بسیاری از نام‌های دیگری که تغییر داد، آن را مدینه خواند». <sup>۳</sup> در این جا به دو نویسنده از قرن چهارم و هفتم هجری استناد کرده است. در ادامه نیز آمده: «در این تصویر روستاهایی هم در اطراف شهر مدینه در نظر گرفته شده است. گویی پیامبر در حرکت از قبا به سمت مدینه، او از روستای قبا وارد شهر مدینه شده است. در لشکرکشی‌های پیامبر علیه بنی قریظه و بنی نضیر نیز همین تلقی پدید می‌آید؛ گویی پیامبر از شهر مدینه به یکی از روستاهای پیرامونی آن لشکر کشیده است<sup>۴</sup> و برای این مطلب به واقندی (د. ۲۰۷هـ) ارجاع داده است. تقدّم و تأخّر در این عبارت به گونه‌ای است که نویسنده برای تثبیت یک مطلب به منابعی از سده‌های چهارم و هفتم استناد کرده آن‌گاه مطلبی دیگر را که در سده دوم و سوم هجری نوشته شده مبتنی بر آن دانسته و این از قبیل تقدم معلول بر علت است.

نویسنده در ادامه نوشته است: ذهنیت روستاهای پیرامون شهر مدینه ناخواسته بر دیگر نگاشته‌های اسلامی تأثیر نهاده است؛ به عنوان نمونه این روایت که «پیامبر احکامی را به روستاهای انصار ابلاغ کرد» در منابع متقدم دیگر به صورت «پیامبر احکامی را به روستاهای انصار که اطراف مدینه بودند، ابلاغ کرد» تغییر یافته است.<sup>۵</sup> برای عبارت نخست که فاقد «اطراف مدینه» است به ابن راهویه (د. ۲۳۸هـ)، ابن حنبل (د. ۲۴۱هـ) و بخاری

۲. اسماعیلی، (۱۳۹۷) ۳.

۳. همان، ۴.

۴. همانجا.

۵. همانجا.



(د. ۲۵۶هـ) ارجاع داده است و برای عبارت حاوی «اطراف مدینه» به منابعی پس از منابع یاد شده استناد کرده تا ادعای خویش (تغییر در سده‌های بعد) را اثبات نماید، از جمله مسلم (د. ۲۶۱هـ)؛ ابن خزیمه (د. ۳۱۱هـ)؛ ابن حبان (د. ۳۵۴هـ) و ... و حال آن‌که ابن حنبل (د. ۲۴۱هـ) همان روایت را با عبارت «حول المدینه» نیز آورده است.<sup>۶</sup> بنابراین ادعای نویسنده مبنی بر تغییر و یا ایجاد ذهنیت در گذر ایام با استناداتی که آورده، اثبات نمی‌شود. نویسنده در تبیین محور اصلی بحث نوشته است: «شواهد موجود پژوهشگر را در برابر چند گزینه قرار می‌دهد؛ نخست آن‌که مدعی شود همه این طوایف در روستاهایی کوچک، مشابه و متقارب زندگی می‌کرده‌اند و یثرب مجموعه‌ای از روستاها بوده است. بر اساس گزینه‌ای دیگر، در این منطقه شهری به نام یثرب وجود داشته که تنها برخی طوایف خزرچی در آن زندگی می‌کردند و دیگر خزرجیان و عموم اوسیان و یهودیان در روستاهای پیرامونی مدینه سکونت داشتند و گزینه آخر آن که گفته شود یثرب شهری بوده است که سکونت‌گاه‌های پراکنده‌ای را که کیلومترها باهم فاصله داشته‌اند، در بر می‌گرفته است».<sup>۷</sup> وی در ادامه گزینه نخست را، مبتنی بر مطالب پیشگفته‌اش، پذیرفته است. نویسنده برای توجیه انتخاب خویش عبارت «روستاهای یثرب» را مطرح نموده و ادعا نموده در منابع کهن به این عبارت تصریح شده است؛ اما در ادامه همین ادعا تعبیر «قری الانصار» را پیش کشیده و پی‌درپی آن را با روستاهای یثرب یکی دانسته است. مراجعه به ارجاعات نویسنده نشان می‌دهد هیچ منبعی عبارت «قری یثرب» ندارد و تمام ارجاعات «قری الانصار» دارد.<sup>۸</sup> جای تعجب است که نویسنده ادعای «تصریح» کرده، ولی نتوانسته یک ارجاع ارایه دهد که در آن تعبیر «قری یثرب» آمده باشد. در مهم‌ترین بخش مقاله آمده است: منشأ اصلی «محلّه» تلقی کردن

۶. ابن حنبل، ۳۶۰/۶.

۷. اسماعیلی، (۱۳۹۷) ۱۰.

۸. صنعانی، ۲۶۱/۱۱.

«سکونت‌گاه‌های انصار» نخستین بار از ترجمه آزاد گزارش ابن اسحاق (د. ۱۵۱هـ) از مسیر مهاجرت پیامبر به مدینه ناشی شده است.<sup>۹</sup> نویسنده یک منبع معاصر را منشأ اصلی معرفی کرده است و بنابراین انتظار نمی‌رود هیچ منبع دیگر تلقی محله بودن را مطرح کرده باشد. با این حال ابن کثیر (د. ۷۷۴هـ) هریک از سکونت‌گاه‌های انصار را «محلّه مستقل» خوانده است.<sup>۱۰</sup>

در جایی از مقاله نوشته شده: ذهبی از معدود مورخانی است که تصور درست تری از یثرب پیش از اسلام دارد. او در تاریخ الاسلام گفته است که «در آن هنگام [عصر پیامبر] هنوز یثرب شهر نشده بود و روستاهایی پراکنده بود».<sup>۱۱</sup> نویسنده به الاعلاق النفیسه نیز در اثبات این معنا استناد کرده است. قابل ذکر است که ابن حزم (د. ۴۵۶هـ) سه سده پیش از ذهبی (د. ۷۴۸هـ) نوشته است که پیامبر (ص) آن زمان که به «مدینه» آمد، مدینه روستاهای کوچک جدا از هم بوده است.<sup>۱۲</sup> طرفه آن که ابن رسته (زنده به سال ۲۹۰هـ) یثرب را امّ القری این روستاها خوانده است.<sup>۱۳</sup> سخن ابن رسته آن‌چه را نویسنده مقاله در صدد اثباتش بوده، یعنی یثرب مجموعه‌ای از روستاها بوده است، از اساس مردود می‌شود.

مهم‌تر این‌که نتیجه مقاله با چکیده و روند کلی مقاله هم‌خوانی ندارد. در نتیجه آمده که: «ظهور سکونت‌گاهی به نام "شهر مدینه" در واقع پس از هجرت، در پیرامون "دار" بنی مالک بن النجار، یعنی اقامت‌گاه پیامبر (ص) و مسجد منسوب به او، به تدریج شکل گرفته و توسعه یافته و بعدها دو بارو گرد آن احداث شده است».<sup>۱۴</sup> روند مقاله به گونه‌ای است که در آستانه ظهور اسلام و حتی در دوره حضور پیامبر (ص) در یثرب پذیرش چیزی به نام

۹. اسماعیلی، همان، ۶.

۱۰. ابن کثیر، ۲۴۸/۳.

۱۱. اسماعیلی، همان، ۱۴.

۱۲. ابن حزم، ۵۴/۵.

۱۳. کان یثرب امّ قری المدینة (ابن رسته، ۶۲).

۱۴. اسماعیلی، همان، ۱۷.

«شهر» فاقد توجیه کافی است و باید یثرب را روستاهایی در کنار یکدیگر دانست. بنابراین آنچه در نتیجه مقاله بیان شده نوعی سردرگمی از حیث زمان شهر شدن مدینه را نشان می‌دهد و از سوی دیگر نیز بوی تردید نویسنده در قبول و یا ردّ شهریت از آن استشمام می‌شود.

نویسنده مقاله دیگری از خویش را به عنوان تنها پژوهش قابل اعتنا در زمینه اثبات روستایی بودن بافت مدینه النبی (ص) معرفی نموده است. به این مناسبت باید اشاره نمود که نویسنده در آن مقاله ادعای نموده که «نام "مدینه منوره" در منابع متقدم اعم از منابع جغرافیانگارانه و متأخر به کار نرفته است، به نظر می‌رسد کاربرد این نام به دوره معاصر باز می‌گردد».<sup>۱۵</sup> این ادعا با جست‌وجو در منابع متقدم رنگ می‌بازد؛ زیرا برخلاف ادعای نویسنده تعبیر «مدینه منوره» در آن منابع مکرر دیده می‌شود.<sup>۱۶</sup> نویسنده در بخش نتیجه از همان مقاله آورده است: یکی از روستاهای طایفه بنی نجار از قبیله خزرج با هجرت پیامبر اهمیت بیشتری یافت. این روستا سکونت‌گاه پیامبر بود و مسجد نبوی هم در کنار آن ساخته شد. علاوه بر این اداره امور حکومتی نیز در همین روستا صورت می‌گرفت.<sup>۱۷</sup> در متن مقاله از بنونجار یاد نشده است پس چگونه می‌توان در نتیجه از چیزی سخن گفت که مسبوق به اشاره قبلی نبوده است؟

به نظر نگارنده این سطور، آنچه در مقاله کنونی مورد نقد، بیش از هر چیزی تعجب برانگیزتر است بی‌توجهی نویسنده مقاله به کاربرد واژه مدینه در قرآن در اشاره به یثرب است.<sup>۱۸</sup> هم‌چنین نحوه انتخاب سکونت‌گاه و مسجد پیامبر (ص) که با امری خارق‌العاده

۱۵. اسماعیلی، (۱۳۹۳) ۴۰.

۱۶. واقدی، ۱۳/۱، ۶۷؛ مقاتل بن سلیمان، ۳/۳۴۸؛ واحدی، ۱/۱۵۴.

۱۷. اسماعیلی، همان، ۴۲.

۱۸. فارغ از قدسی بودن متن قرآن در نظر مسلمانان، هر نویسنده خردمندی باید بداند که این متن متعلق به سده صدر اسلام و زمان حیات پیامبر (ص) و مقارن با هفتم میلادی است، بنابراین حتی در صورت ناشناخته بودن مؤلف آن لااقل به عنوان سندی از سده هفتم میلادی می‌توان به آن استناد کرد.

همراه بوده<sup>۱۹</sup> شایسته توجه و تحلیلی دقیق بوده که نویسنده از آن غفلت کرده است. قرآن کریم چهار بار از مدینه‌ای سخن گفته که سکونت‌گاه پیامبر (ص) بوده است.<sup>۲۰</sup> آیا نویسنده مقاله از خود نپرسیده که چرا خداوند حکیم از سکونت‌گاه پیامبرش با نام مدینه یاد کرده است؟ نویسنده در هر دو مقاله خویش اصرار دارد تا مدینه را روستا دانسته و یثرب را نیز مجموعه‌ای از روستاها بداند. آیا خداوند تکریم و تشریف روستای زیستگاه پیامبر را «مدینه» نامیده است؟ تدبّر در موارد کاربرد واژه «مدینه»<sup>۲۱</sup> در قرآن کریم نشان می‌دهد یثرب و مدینه دو نام برای یک چیز است. بنابراین چه یثرب را یکی از روستاها بدانیم و چه این‌که بگوییم مجموعه‌ای از روستاها یثرب نام داشته در هر صورت یثرب «مدینه» بوده است.

دقت و تعمق در اقدامات پیامبر (ص) در زیستگاه تازه‌اش به وضوح نشان می‌دهد که آن حضرت (ص) در حال جامعه‌سازی و پایه‌گذاری تمدنی نوین بوده است. تهیه پیمان‌نامه عمومی برای ساکنان زیستگاه جدید، تعریف نوع رابطه با یهودیان، برقراری پیمان برادری میان مهاجر و انصار و مهم‌تر از همه پی‌ریزی یک شهر جدید که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، همگی اجزای یک برنامه جامع تمدن‌ساز بوده است.

چرا باید زیستگاه پیامبر (ص) را شتری تعیین کند که از جانب خداوند ماموریت یافته بوده است؟<sup>۲۲</sup> آیا صرفاً برای پرهیز از نزاع‌های طایفه‌ای چنین شده است؟ به نظر امری مهم‌تر باید دلیل این اتفاقات باشد. پیامبر (ص)، پس از اقامت در منزل ابویوب انصاری، بنی‌نجرار را فراخواند و از آنان خواست تا زمین‌هایی را به ایشان بفروشند. بنونجار آن زمین‌ها

۱۹. نک. سطور بعد، ابن کثیر، ۲۴۸/۳.

۲۰. توبه، ۱۰۱، ۱۲۰؛ احزاب، ۶۰؛ منافقون، ۸.

۲۱. منظور مواردی است که مدینه مورد اشاره در قرآن درباره مدینه النبی است.

۲۲. ابن کثیر نوشته است: فاختر الله لرسول الله صلی الله علیه و سلم دار بنی مالک بن النجار (ابن کثیر، ۲۴۸/۳).

را در راه خدا به ایشان هبه کردند. این زمین‌ها شامل قبرستانی کهنه، زمین کشاورزی، برکه آب<sup>۲۳</sup> و نخلستان بود. دستور داده شد تا همه را برای ساخت مسجد،<sup>۲۴</sup> خانه‌های پیامبر(ص) و اقامتگاه مهاجران بی خانمان آماده سازند. زمین دو کودک یتیم که تحت سرپرستی بنی نجار بودند نیز در میان همین زمین‌ها قرار داشت که بهای آن مستقلاً پرداخت شد. بنابراین باید پذیرفت که پیامبر(ص) با خرید زمین‌های نسبتاً وسیع بنیان شهری هرچند کوچک را پی‌ریزی نمود.<sup>۲۵</sup>

درستی کاربرد واژه «مدینه» برای زیستگاه تازه پیامبر(ص) و سایر مهاجرین و انصار زمانی روشن می‌گردد که به فرهنگنامه واژگان عربی رجوع شود. خلیل بن احمد (د. ۱۷۰هـ) در بیان معنای واژه «مدینه» نوشته است: «كُلُّ اَرْضٍ يُبْنَى بِهَا حِصْنٌ فِي اَصْطَمَّتْهَا فَهِيَ مَدِينَتُهَا».<sup>۲۶</sup> پیامبر(ص) در سکونت‌گاه بنی نجار استقرار یافت و این سکونت‌گاه دارای حصنی(دژ) بوده که از عبارت خلیل برمی‌آید که تنها دژ خزرجیان پیش از هجرت پیامبر(ص) بوده است.<sup>۲۷</sup> اقدامات پیامبر(ص) در سکونت‌گاه بنی نجار را که پیشینه چشم‌گیر در مواجهه با بنی امیه و مخالفین بنی هاشم در دوره جاهلی داشتند<sup>۲۸</sup> باید در جهت پی‌ریزی جامعه جدید با مرکزیت شهری نو بنیاد ارزیابی کرد. چه یثرب نام سرزمینی با روستاهای متعدد نزدیک به یکدیگر بوده<sup>۲۹</sup> و یا این که سکونت‌گاه بنونجار یثرب نام داشته

۲۳. ابن سعد، ۲۳۹/۱.

۲۴. نووی، ۷/۵.

۲۵. ابن سعد آشکارا از تخطیط (شهرسازی) مدینه در نخستین روزهای ورود پیامبر(ص) سخن گفته است (ابن سعد، ۱۵۲/۳).

۲۶. خلیل بن احمد، ۵۳/۸.

۲۷. خلیل بن احمد، ۴۶۳/۷.

۲۸. ابن حبیب، ۸۵؛ طبری، ۱۰/۲.

۲۹. واقدی نوشته است که ابو عبیده جراح در جنگ با رومیان نامه‌ای برای عمر بن خطاب نوشت و آن را به عبدالله بن قرط از دی داد تا به «مدینه یثرب» ببرد (واقدی، ۱۷۷/۱).

که پیامبر (ص) نامش را تغییر داد. به هر روی، مدینه به‌عنوان شهری تازه تأسیس به‌عنوان پایتخت مدنیت نوین اسلامی معرفی شد و خداوند نیز این بنیان را پذیرفت و مسلمانان نیز این پدیده نوظهور را پذیرفتند و به آن رسمیت دادند؛ ولی کفار، منافقین و یهودیان ترجیح می‌دادند مدنیت مدینه را به رسمیت نشناسند و هم‌چنان آن را یثرب بخوانند تا با نام‌گذاری جدید پیامبر (ص) مخالفت ورزیده و طعنه به روستایی بودنش بزنند.<sup>۳۰</sup>

نویسنده محترم مقاله مورد بحث با در دست گرفتن تعریفی از مدینه<sup>۳۱</sup> چنین پنداشته که تنهای الگوی شهرشناختی همین است و هر کجا که شهر خوانده می‌شود باید منطبق بر این الگو باشد و حال آن‌که الگو شهرشناختی یقیناً بسته به زمان و اقلیم متغیر است. امروزه شهرهای چند میلیونی با سازه‌های متنوع به همان نسبت شهر نامیده می‌شوند که شهرهای کوچک چند ده هزار نفری. نویسنده بی آن‌که روایی و اعتبار الگوی خویش را محک زده باشد آن را معیاری برای میزان مدنیت «مدینه» تلقی نموده است.

### کتابشناسی

آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵هـ.

ابن اثیر، مجدالدین بن محمد جزری، النهایة فی غریب الحدیث، تحقیق محمود محمد الطناحی و طاهر احمد الزاوی، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.

ابن حبیب، المنمق فی اخبار قریش، تحقیق خورشید احمد فاروق، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵هـ.

ابن حزم، علی بن احمد، المحلی بالآثار، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دارالفکر.

۳۰. بلاذری، ۲۷/۱؛ طوسی، ۳۲۳/۸؛ ابن اثیر، ۲۷۶/۱؛ آلوسی، ۱۵۷/۱۱.

۳۱. نظر نویسنده درباره شهر بودن را در این عبارات می‌توان دریافت: «از سوی دیگر ترسیم نقشه تاریخی یثرب با تکیه بر فرضیه شهر بودن آن مستلزم آن است که موقعیت شهر، بارو، دروازه‌ها، معابر اصلی از مرکز شهر تا دروازه‌ها، مناطق و محله‌های شهری و ساختمان‌های اصلی شهر از جمله مسجد مرکزی، مساجد محله، قصر حاکم یا دارالحکومه و فضاهاى عمومی شهر مشخص باشند».

- ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت، دارصادر.
- ابن رسته، احمد بن عمر، الاعلاق النفیسة، بیروت، دارصادر، ۱۹۸۲م.
- ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت، دار صادر.
- ابن کثیر دمشقی، أبوالفداء إسماعیل، البداية و النهاية، تحقیق علی شیری، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸هـ.
- اسماعیلی، مهران، «تحول‌های ساختاری در جغرافیای زیستی مدینه»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۲۱، ۱۳۹۳.
- همو، «دهستان یثرب/مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قرائن سده‌های نخست هجری»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷.
- بلاذری، أحمد بن یحیی فتوح البلدان، تحقیق صلاح الدین منجد، قاهرة، مكتبة النهضة، ۱۹۷۵م.
- خلیل بن احمد، العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹هـ.
- صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همام، المصنّف، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، منشورات المجلس العلمی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳هـ.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۹هـ.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴هـ.
- واحدی، ابوالحسن، تفسیرالواحدی، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۵هـ.
- واقدی، محمد بن عمر، فتوح الشام، بیروت، دارالجمیل.
- نوی، محیی‌الدین، صحیح مسلم بشرح النووی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷هـ.

### شیوه نامه

تاریخ و تمدن اسلامی، نیمسالنامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات است. هیأت تحریریه مجله مشتاقانه از دریافت جدیدترین دستاوردهای پژوهشی استادان و پژوهشگران حوزه تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران جهت انتشار در مجله استقبال می‌کند. مقالاتی در این مجله امکان چاپ می‌یابد که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله در خور نشریات علمی - پژوهشی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان‌های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه‌ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.

تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می‌شود:

ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.

۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:

نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.

۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:

د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک. نگاه کنید به؛ قس. مقایسه کنید با.

توضیح: برای سال‌های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.

۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.

۹. شیوه آوانگاری/نویسه‌گردانی اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن ( $EI^2$ ) باشد.

۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه‌ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.

۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و به پست الکترونیکی مجله به نشانی [tarikh@srbiau.ac.ir](mailto:tarikh@srbiau.ac.ir) یا [tarikhazad@gmail.com](mailto:tarikhazad@gmail.com) ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:

الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با



فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می‌گیرد)؛

ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛

ج- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛

د- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،) دو نقطه (: ) و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک

Space (فاصله) باشد.

۱۲. اجزاء کلمات مرکب (مثلاً: صاحب‌دل، به‌هم‌پیوسته) با نیم‌فاصله ماشین شود.

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

### شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

- بهای تک‌فروشی مجله ۵۰/۰۰۰ ریال است.
- وجه اشتراک (مبلغ ۵۰/۰۰۰ ریال برای یک نسخه از هر شماره) را به شماره حساب بانکی ۰۱۰۶۹۸۹۲۵۷۰۰۲، بانک ملی، شعبه دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، کد ۱۰۱۷، واریز فرمائید. فیش بانکی را همراه با صورت تکمیل شده برگه اشتراک زیر به نشانی تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان علوم پایه، طبقه سوم جنوبی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵، دفتر مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ارسال کنید.
- مجله را از تغییر احتمالی نشانی خود مطلع سازید.
- در صورت افزایش بهای مجله حق اشتراک افزایش خواهد یافت.  
تلفن تماس: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۳۵۱؛ دورنگار: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۵۰۰  
نشانی الکترونیکی: [tarikh@srbiau.ac.ir](mailto:tarikh@srbiau.ac.ir)

نام و نام خانوادگی:.....شغل:.....
سازمان/دانشگاه:.....
شماره‌ی فیش بانکی:.....بانک.....شعبه‌ی.....به مبلغ.....ریال
شماره (ها)ی درخواستی:.....
تعداد نسخه‌ی درخواستی:.....
نشانی:.....
.....
کد پستی:.....صندوق پستی:.....
تلفن:.....نمبر:.....
E-mail:.....

**Evolution of Mazandaran Rural Cultural Landscape During the  
First Pahlavi Era**

**Mehrdad Divsalar**

*PhD of Islamic History and Civilization, International University of Imam  
Khomeini, Qazvin, Iran*

**Mohammad Hossein Farajiha<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Department of Islamic History and civilization,  
International University of Imam Khomeini, Qazvin, Iran*

**Mohammad Nourmohammadi Najafabadi**

*PhD of Islamic History and Civilization, International University of Imam  
Khomeini, Qazvin, Iran*

The first Pahlavi era is a turning point in the historical geography of Mazandaran in the view of landscape school. Major changes occurred in different parts of the geographical landscape of Mazandaran during this period. Urban livelihoods and morphology evolved, modern reforms took place in agriculture and industry and also the rural cultural landscape changed a great deal. The evolution of rural cultural landscape was influenced by various factors. Research findings indicate that modernization of agriculture, creation of railways, industry, and especially fisheries and rural migration which were influenced by various factors, were the most important components of evolving rural cultural landscape during the first Pahlavi era.

**Keywords:** Reza Shah, Mazandaran, Rural landscape, Cultural Landscape, Agriculture, Railway, Fisheries.

---

1. Email (corresponding author): mhfarajiha@ISR.ikiu.ac.ir

**The Morphology of Bread Riots in the Mozaffari Age**

**Hajar Salehi**

*PhD Student of History of Islamic Iran, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran*

**Soheila Torabi Farsani<sup>1</sup>**

*Associate Professor, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran*

**Ahmad Kamranifar**

*Assistant Professor, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran*

Urban protests were one of the characteristics of social life in the Mozaffaroddin Shah era that most of them were bread riots. Those riots led to a change in the relations between the government and the people. This paper considers the morphology of bread riots in the Mozaffari age in order to find a deeper understanding and analysis of cultural and social situation of Iran before constitutional revolution and to investigate that period based on the primary sources and in a descriptive-analytical way. It is aimed to answer questions including what factors affected the bread riots and which classes of people run them. It seems that natural factors like famine and drought and also human factors like hoarding of grains led to a shortage and expensiveness of bread and union and provoked people against government. These riots became models for struggle and challenged the ruling system day by day and made the people more persistent on asking their demands.

**Keywords:** Morphology, Bread riots, Mozaffaroddin Shah era.

---

1. Email (corresponding author): tfarsani@yahoo.com

**Social Problems of Nasirid Era as Reflected in *Qanun-i- Qazwini***  
**Hosian Bayatloo<sup>1</sup>**  
*Graduated of the History and Civilization of Islamic Nations, Tehran*  
*University, Tehran, Iran*

The political and intellectual relationships between Iran and the European countries in the mid-Nasirid period, gave rise to some kind of reformism among the elites and the intellectuals. Accordingly, there were many critical writings about turbulent socio-political situation of Iran. They were written not only by the intellectuals but also by the lay people (including the artisans and businessmen). As the most interesting one is *Qanun-i-Qazwini*, a critical treatise by Muḥammad shafi' Qazwini. What makes it most interesting is that the treatise was written not by an intellectual but by an artisan and businessman. This study attempted to reexamine the most important social problems of the Nasirid Time as represented by the Moḥammad Shafi. As Moḥammad Shafi pointed out, the social problems goes mainly back to the security and the economical structures. First chapter considers that how the economy would increase the social problems. The second chapter shows how the insecurity, as Qazwini said, may increase the rubbery. Using descriptive-analytical method, the author tried to explain the situation by comparing Qazwini's studies with what happened in the Nasirid Time.

**Keywords:** Qajarid, Nasirid Period, critical sources, *Qānun-i-Qazwini* treatise, the Rubbery, Moḥammad Shfi-e Qazwini.

---

1. Email (corresponding author): hbayatloo@yahoo.com

**Ziydiyah and Imamiyyah Intellectual Relations in Short  
Occultation until the Sixth Century A.H**

**Giti Mohamadbeigi**

*PhD Student of History of Islam, Najafabad Branch, Islamic Azad  
University, Najafabad, Iran*

**Alireza Abtahi<sup>1</sup>**

*Assistant Professor of Department of History, Najafabad Branch, Islamic  
Azad University, Najafabad, Iran*

**Mohammad Ali Chelongar**

*Professor of Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran*

Imamiyyah and Ziydiyah's political and religious leadership, as two influential Shiite sects, is apparent. Hence, it is necessary to find out from the studies of the two leading Shiite sects, especially the Imamiyyah's intellectual history, to the points of divergence in their theology and hadith exchanges. This article seeks to show that in what ways these two important Shiite sects, had their intellectual relationship in the short occultation (*ghiybah al-sughra*) until the end of the sixth century. Who were working in this field? Relations between the two sects in these centuries have been driven by a series of core practices, but, because of some disagreements in religious principles, they have also been pursuing their distinction from each other. In order to answer to the questions and proving the hypotheses, the intellectual relationships between Imamiyyah and Ziydiyah in Iran, especially Rey, are examined, using historical methods and a descriptive-analytic method based on the primitive sources.

**Keywords:** Ziydiyah, Imamiyyah, *ghiybah al-sughra*, divergence, convergence.

---

1. Email (corresponding author): abtahi1342@yahoo.com

**Al-Farabi: A Philosophical Evaluation of Jihad**

**Amirhossein Emami Koupaei<sup>1</sup>**

*MA Student of Political Thought in Islam, Shahid Beheshti University,  
Tehran, Iran*

**Saeid Edalatnejad**

*Associate Professor at Encyclopaedia Islamica Foundation, Tehran, Iran*

**Reza Najafzade**

*Assistant Professor at Department of Political Science, Shahid Beheshti  
University, Tehran, Iran*

Al-Fārābī was a pioneer in the philosophical discussions on jihad, like many other political categories. His point of view should be explained in both literal- lexical presence of jihād in the text and also content level - the relationship between the concept of jihād and theoretical philosophy. The explanation has led to bringing about certain complexities and difficulties in reading Al-Fārābī's texts. As far as we know, there are four opinions among contemporary commentators. On the one hand, Al-Fārābī is introduced as a defender, and on the other hand, he is considered to be an opponent of jihād. This paper seeks to study analytically the above views, to evaluate the most plausible form of their views, to examine their validity and inaccuracy, and finally, to move towards the most justified reading in a comparative framework. Justifying the presence of the lexical of jihād in Al-Fārābī's works, the authors conclude that Al-Fārābī's theoretical philosophy, focusing on his politics and theology, precludes the justification of any philosophical defense of jihād.

**Keywords:** Al-Fārābī, Jihād, Just War, Political Philosophy.

---

1. Email (corresponding author): amirhossein.ek@gmail.com

**Abstracts**

**The Impact of Living in the Umayyad Court on John Damascus  
Attitude toward Islam**

**Mostafa Moallemi<sup>1</sup>**

*Assistant Professor of Medical Sciences, Mazandaran University,  
Mazandaran, Iran*

With the advent of the Islamic invitation by the Prophet (PBUH), Christians living in the peninsula and the Byzantine Empire, took different approaches toward Islam. One of those approaches was the writing of The Apologetics which has been evaluated by the contemporary Muslim scholars as hostile, groundless and based on forged traditions. It seems that John of Damascus was the first Eastern Christian to write an apologetic against Islam. This study seeks to examine some of the historical statements mentioned in John's work to determine whether these were purely illusions or that they can also be traced back to Islamic traditions. The findings show that what are seen as the most significant problems or reproofs of Christians against Islam and have the highest frequency came out of the Islamic community during the era of the Umayyad's dominance. John and his father, Sarjun ibn Mansur, lived in Umayyad court for decades, and their outlook on Islam was strongly influenced by Mu'awiyah and Yazid.

**Keywords:** Islam, Christianity, John of Damascus, Sarjun ibn Mansur, Islamic tradition.

---

1. Email: moallemi@mazums.ac.ir





*In the name of God*

**Table of Contents**

---

<b>The Impact of Living in the Umayyad Court on John Damascus Attitude toward Islam</b>	<b>3</b>
<i>Mostafa Moallemi</i>	
<b>Al-Farabi: A Philosophical Evaluation of Jihad</b>	<b>33</b>
<i>Amirhossein Emami Koupaei, Saeid Edalatnejad &amp; Reza Najafzade</i>	
<b>Ziydiyah and Imamiyyah Intellectual Relations in Short Occultation until the Sixth Century A.H</b>	<b>71</b>
<i>Giti Mohamadbeigi, Alireza Abtahi &amp; Mohammad Ali Chelongar</i>	
<b>Social Problems of Nasirid Era as Reflected in <i>Qanun-i- Qazwini</i></b>	<b>101</b>
<i>Hosian Bayatloo</i>	
<b>The Morphology of Bread Riots in the Mozaffari Age</b>	<b>127</b>
<i>Hajar Salehi, Soheila Torabi Farsani &amp; Ahmad Kamranifar</i>	
<b>Evolution of Mazandaran Rural Cultural Landscape During the First Pahlavi Era</b>	<b>151</b>
<i>Mehrdad Divsalar, Mohammad Hossein Farajiha &amp; Mohammad Nourmohammadi Najafabadi</i>	
<b>“The Village of Yathrib/Medina in the Prophet Era; Based on the First Centuries A.H. Evidences”: A Critical Appraisal</b>	<b>177</b>
<i>Mostafa Moallemi</i>	

---

## ***Tārīkh wa Tamaddun-i Islāmī***

A Semi- annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 15, No. 30, Fall 2019 & Winter 2020

**License Holder:** Islamic Azad University, Science and Research Branch

---

**Managing Editor & Editor in Chief:** H. Alemzadeh

**Editor:** H. Alemzadeh

**English Editor:** Fahimeh Mokhber Dezfouli

**Administrating Manager:** M. Anoush

**Editorial Board:**

<b>H. Alemzadeh</b>	Prof. of Tehran University
<b>M. Alviri</b>	Associate Prof. of Baqir al-Olum University
<b>A. Badkoubeh Hazaveh</b>	Associate Prof. of Tehran University
<b>H. Bell</b>	Prof. of University of Exeter Britain
<b>A. Djebbar</b>	Prof. of University of Lille-1, France
<b>F. Mokhber Dezfouli</b>	Assistant Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
<b>M. Najj</b>	Associate Prof. of Encyclopaedia Islamica Foundation
<b>M. Sepehri</b>	Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch
<b>L. Takim</b>	Prof. of McMaster University
<b>H. Wakamatsu</b>	Assistant Prof. of Haiti University Turkey

---

**Art work:** M. Adli

**Typetting & Layout:** Seyyede Amin Hosseini

**Address:** Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. Tel and Fax: (+9821) 44865351

**E-mail:** [tarikhsrbiau.ac.ir](mailto:tarikhsrbiau.ac.ir)

**Website:** [jhcin.srbiau.ac.ir](http://jhcin.srbiau.ac.ir)

**Printing and Binding:** Science and Research Branch Press

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)