



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال نوزدهم، شماره چهل و چهار، پاییز ۱۴۰۲

● برهمنان حسینی و قیام کربلا: بررسی تاریخی (۳-۲۷)
محسن معصومی

● «میدان» منبر در دوره مشروطه: مطالعه‌ای بر پایه نظریه «میدان» بوردیو (۲۹-۵۸)
صادق پاشانی، شهربانو دلبری و محمود مهدوی دامغانی

● «مد» در ایران اواخر قاجار و اوایل پهلوی: پژوهشی بر پایه خاطرات و گزارش‌های روزانه (۵۹-۸۹)
صدیقه نایفی

● نقش بیوت در عملکرد مراجع تقلید شیعه؛ نمونه‌ها: بیوت آیات حائری یزدی، بروجردی و حکیم (۹۱-۱۲۴)
حمید انصاری، حمید بصیرت منش و مجتبی شهرآبادی

● بازخوانی و نقد تاریخی نظریه مینورسکی درباره گوران و پیوند آن با گیلان و کناره‌های دریای خزر (۱۲۵-۱۵۰)
اسماعیل شمس

● ابوذر از مبارز اشتراکی تا انقلابی مسلمان: تاریخ انگاره‌ها در نیمه نخست سده ۱۴ش/۲۰م (۱۵۱-۱۸۵)
عباس علی گرزین، حامد خانی (فرهنگ مهرwash) و محمدعلی خالدیان

تاریخ و تمدن اسلامی

سال نوزدهم، شماره چهل و چهار، پاییز ۱۴۰۲

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 19, No. 44, Fall 2023

- **Hosseini Brahmins and the Battle of Karbala: A Historical Review (3-27)**
Mohsen Massumi
- **The Minbar Field in the Constitutional Period Based on Bourdieu's Theory (29-58)**
Sadeq Pashaei, Shahrbanou Delbari & Mahmoud Mahdavi Damghani
- **The Concept of Fashion in Iran during the Qajar Second Period and Early Pahlavi Era Based on Memoirs and Daily Reports: A Sociological Study (59-89)**
Seddigheh Nayefi
- **The Role of Shia Maraji's Buyût in Their Decision Making: Ha'iri Yazdi, Burûjirdi, and Hakim (91-124)**
Hamid Ansari, Hamid Basirat Manesh & Mojtaba Shahrabadi
- **Minorsky's Theory about Goran and Its Connection with Gilan and the Shores of the Caspian Sea: A Historical Critique (125-150)**
Esmail Shams
- **Abûdhar al-Ghifârî, From a Socialist Fighter to a Muslim Revolutionary: History of Ideas in the First Half of the 14th Century AH (151-185)**
Abbas Ali Gorzin, Hamed Khani (Farhang Mehrwash) & Mohammad Ali Khaledian



Islamic Azad University

Science & Research Branch

ISSN 1735-7071

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سرمدیر: یونس فرهمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومعلی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مظهره انوش

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی

استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

محسن الوری

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

لیاقت تکیم

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

احمد جبار

استاد دانشگاه علوم نکتولوزی لیل پاریس

یعقوب خزایی

دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی

محمد سپهری

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

مهدی عبادی

دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور

یونس فرهمند

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

فهیمه مخبر دزفولی

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

محسن معصومی

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: 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: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

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

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 نکتشماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: www.isc.gov.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 19, No. 44, Fall 2023

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

M. Akrami	Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Alviri	Prof. of Baqir al-Olum University
A. Djebbar	Prof. of University of Lille-1, France
M. Ebadi	Associate Prof. of History & Civilization of Islamic Nations, Payame Noor University
Y. Farahmand	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
Y. Khazaei	Assistant professor at Imam Khomeini International University
M. Massumi	Associate Prof. of Tehran University
F. Mokhber Dezfouli	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Sepehri	Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch
L. Takim	Prof. of McMaster University

Art work: M. Adli

Typesetting & Layout: Seyyedeh Amine Hosseini

Address: Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. TelandFax: (+9821) 44865351

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhcin.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

-
- | | |
|-----|--|
| ۳ | برهمنان حسینی و قیام کربلا: بررسی تاریخی
محسن معصومی |
| ۲۹ | «میدان» منبر در دوره مشروطه: مطالعه‌ای بر پایه نظریه «میدان» بوردیو
صادق پاشائی، شهربانو دلبری و محمود مهدوی دامغانی |
| ۵۹ | «مُد» در ایران اواخر قاجار و اوایل پهلوی: پژوهشی بر پایه خاطرات و گزارش‌های روزانه
صدیقه نایفی |
| ۹۱ | نقش بیوت در عملکرد مراجع تقلید شیعه؛ نمونه‌ها: بیوت آیات حائری یزدی، بروجردی و حکیم
حمید انصاری، حمید بصیرت منش و مجتبی شهرآبادی |
| ۱۲۵ | بازخوانی و نقد تاریخی نظریه مینورسکی درباره گوران و پیوند آن با گیلان و کناره‌های دریای خزر
اسماعیل شمس |
| ۱۵۱ | ابوذر از مبارز اشتراکی تا انقلابی مسلمان: تاریخ انگاره‌ها در نیمه نخست سده ۱۴ ش/۲۰ م
عباس علی گرزین، حامد خانی (فرهنگ مهرش) و محمدعلی خالدیان |
-

برهمنان حسینی و قیام کربلا: بررسی تاریخی^۱

محسن معصومی^۲

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

موهیال‌ها شاخه‌ای از برهمنان هستند که خود به هفت طایفه تقسیم می‌شوند؛ یکی از طوایف موهیال، دت‌ها هستند. دت‌ها که به «برهمنان حسینی» مشهور شده‌اند، بر این باورند که یکی از اجداد آن‌ها به نام رای دت سید راهب به همراه فرزندان خود در قیام کربلا (۶۱هـ) حاضر بوده‌اند. در این مقاله، میزان درستی و دقت این ادعای برهمنان حسینی و همخوانی روایت‌های موجود در تاریخ آن‌ها با روایت‌های تاریخی اسلامی و نیز دلایل شهرت بیشتر این برهمنان از سده نوزدهم میلادی به بعد، بررسی شده‌است. با استناد به منابع تاریخ اسلام و هند و نیز برخی از شواهد و قرائن موجود، نشان داده شد که روایت‌های موجود در کبیت‌ها به لحاظ تاریخی فاقد اعتبار و البته به هم ریخته، نابسامان و زمان‌پریش است و در منابع تاریخی و مقاتل موجود و نیز در پژوهش‌های صورت گرفته درباره تاریخ تشیع در هند، هیچ اثری از حضور و مشارکت اجداد برهمنان حسینی در قیام کربلا در دست نیست.

کلیدواژه‌ها: موهیال، دت، برهمنان حسینی، قیام کربلا، آیین‌های محرم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۱

۲. رایانامه: mmassumi@ut.ac.ir

مقدمه

موهیال‌ها شاخه‌ای از برهمنان هستند که خود به هفت طایفه تقسیم می‌شوند. این شاخه از برهمنان نقش مهمی در تاریخ هند در دوره‌های باستان و میانه (اسلامی) داشته‌اند. آن‌ها که تاریخ خود را به روزگاران کهن می‌رسانند، در دوره اسلامی با حکومت‌های مسلمان و هندو و پس از آن نیز با حکومت بریتانیا به عنوان نیروی‌های نظامی یا کشوری همکاری داشتند و حتی برخی از آن‌ها حکومت محلی تشکیل دادند یا جاگیرهایی از سلاطین مسلمان گرفتند. درباره تاریخ موهیال‌ها پیش از سده نوزدهم اطلاعات اندک و مبهمی در دست است. در دهه‌های پایانی سده نوزدهم، برهمنان موهیال با انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی و با تشکیل نهادها و انجمن‌هایی در صدد روشن ساختن نسب خویش و جمع‌آوری تاریخ طوایف مختلف موهیال برآمدند و طی فراخوانی از همه موهیال‌ها خواستند که هر اطلاعی درباره اصل و نسب و تاریخ خود دارند، ارائه کنند. نتیجه این اقدامات منجر به تألیف دو کتاب درباره تاریخ موهیال شد. یکی کتاب تاریخ موهیال‌ها: طایفه برهمنان جنگجوی هند^۳ اثر راسل استریسی^۴ و دیگری کتابی به اردو با عنوان گلشن موهیال نوشته رای‌زاده هریچند وید^۵ که به ترتیب در ۱۹۱۱ و ۱۹۲۳ در لاهور منتشر شدند. بیشتر اطلاعات موجود درباره موهیال‌ها در پژوهش‌های بعدی برگرفته از این دو کتاب است. البته در تعلیقاتی که آر. تی موهان^۶ بر کتاب جنگنامه موهان (کتابی درباره تاریخ طایفه موهان، یکی از طوایف هفتگانه موهیال) نوشته، ادعا شده است که پیش از سده نوزدهم اثری به نام کتاب رای سیگره^۷ توسط شخصی به همین نام درباره تاریخ موهیال‌ها موجود بوده که استریسی بیشتر مطالب خود را از آن گرفته است، اما آن کتاب اکنون مفقود است (Mohan, n. d: 24).

3. *The history of Muhiyals: The militant Brahman race of India*

4. Russell Stracey

5. Raizada Harichand Vaid

6. R. T. Mohan

7. *Puthi of Rai Seegarh*

از میان طوایف هفتگانه موهیال یعنی دت، وید، چهبر، بالی، موهان، لائو و بهیموال،^۸ طایفه دت (احتمالا از ریشه سانسکریت به معنی بخشنده و سخاوتمند)، بیشترین ارتباط را با مسلمانان به‌ویژه شیعیان دارند. این طایفه از موهیال‌ها بر اساسی یکی از روایت‌های خود، باور دارند که اجداد آن‌ها در حادثه کربلا حضور داشته و امام حسین -علیه‌السلام- را برضد سپاهیان یزید یاری کرده‌اند، یا براساس روایتی دیگر، معتقد هستند که نیاکانشان در قیام مختار در کوفه و گرفتن انتقام از قاتلان امام حسین، سهم مهمی داشته‌اند؛ از این رو دت‌ها را از زمانی نامعلوم، احتمالا از میانه سده نوزدهم، به‌سبب عزاداری برای امام حسین در دهه نخست محرم و آداب و رسوم خاص در زمینه عزاداری محرم، «برهمنان حسینی» خوانده‌اند. موهیال‌ها به‌ویژه طایف دت، از دوره هند باستان و سپس در دوره اسلامی، بیشتر در سرزمین‌های غربی و شمال غربی شبه قاره هند به‌ویژه در مناطقی چون کشمیر، پنجاب و گجرات ساکن بودند. با این حال در دوره اسلامی در مناطق مختلف هند و حتی بخش‌هایی از خراسان (افغانستان امروزی) پراکنده شدند. در این مقاله، ضمن بیان تاریخچه طایفه دت براساس روایت‌های خود آن‌ها و بیان چگونگی حضور آن‌ها در کربلا و کوفه، به مختصری از آداب و عادات آن‌ها در محرم پرداخته شده و سپس براساس منابع تاریخ اسلام و نیز شواهد و قرائن موجود به بررسی درستی یا نادرستی این ادعاها پرداخته خواهد شد.

از آغاز سده بیستم و پس از کتاب‌های راسل استریسی و رای‌زاده هریچند وید، پژوهش‌های زیادی درباره تاریخ و فرهنگ موهیال‌ها صورت گرفته و بالتبع به تاریخ طایفه دت نیز توجه شده‌است. اما در این پژوهش‌ها به برهمنان حسینی اصلا توجهی نشده یا این‌که تنها به بیان شرکت آن‌ها در مراسم محرم اکتفاء شده‌است. در مقالات پژوهشی و نیز مطالبی که از میانه سده بیستم در مجلات و روزنامه‌ها و سپس پایگاه‌های اینترنتی درباره این گروه نوشته شده، اغلب به بیان تاریخچه‌ای از حضور آن‌ها در قیام کربلا براساس کبیت‌ها (نک. ادامه مقاله) و سپس شرح مفصل مشارکت آن‌ها در آیین‌های محرم و بیان آداب و رسوم آنان

8. Datt, Vaid, Chhibbar, Bali, Mohan, Lau, Bhimwal

در این ایام پرداخته شده است (برای نمونه نک. دهر میندرنات، ۲۰۱۳: ۳۷۶-۳۷۹؛ اعظم لطفی، ۱۳۹۵: ۱۱۴-۱۲۵؛ جعفری، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۲؛ ارادت خاص برهمنان حسینی به امام حسین، ۱۳۹۹؛ حسینی برهمن: عاشقان امام حسین(ع) و خاندان عصمت و طهارت(ع)، ۱۴۰۰؛ از عاشورخانه تا امامبارگاه: روایتی از ارادت هندوها به سالار شهیدان، ۱۴۰۱؛ عزاداری پرشور هندوها و اهل سنت همراه با شیعیان در سوگ سالار شهیدان(ع)، ۱۳۹۴). از این رو مقاله یا کتابی که به بررسی درستی ادعاهای برهمنان حسینی درباره حضور اجدادشان در کربلا و تطبیق آن با منابع تاریخی و مقاتل مسلمانان پرداخته باشد، یافته نشد.

۱. ورود نیاکان طایفه دت یا برهمنان حسینی به عراق

تقریباً همه آگاهی‌های موجود درباره تاریخ طایفه دت، به‌ویژه در زمینه ارتباط آن‌ها با سرزمین عراق، برگرفته از اشعاری رباعی‌گونه به نام کبیت/کویت^۹ است. کبیت قالبی شعری است که اغلب برای بیان معانی و مضامین دینی توسط هندوان به‌کار می‌رود. کبیت‌های متعلق به دت‌ها، ظاهراً در سده‌های میانه اسلامی در مناسبت‌های مختلف دینی توسط آوازه خوانان و خنیاگران این طایفه خوانده می‌شد. این کبیت‌ها که در حقیقت اشعاری در رثای اجداد طایفه دت هستند، در بردارنده تاریخ و چگونگی حضور آن‌ها در جزیره‌العرب و عراق و مشارکت در واقعه کربلا و سپس قیام مختار و البته رثای امام حسین - علیه‌السلام - و یاران وی است. منشأ این کبیت‌ها به درستی مشخص نیست. به نظر می‌رسد این اشعار قرن‌ها به صورت شفاهی و سینه به سینه در بین دت‌ها منتقل می‌شده‌است. از اواخر سده نوزدهم کوشش‌هایی برای جمع‌آوری کبیت‌ها صورت گرفت و نخستین بار استریسی آن‌ها را در کتاب خویش (به زبان هندی و رسم‌الخط اردو) در ۱۹۱۱ جمع‌آوری و منتشر کرد (Mohan, n. d: 38-40; (Stracey, 1938: 127-157; Rose, 1914: 3/133).

در کبیت‌ها، روایت‌های مختلف و گاه متناقضی درباره زمان و نیز دلیل حضور برهمنان

دت در سرزمین عراق ذکر شده است که از میان آن‌ها به سه روایت که رواج و شهرت بیشتری دارند، اشاره می‌شود:

براساس روایت نخست، اسکندر مقدونی پس از بازگشت از هند در دره جهلم^{۱۰} در کشمیر، با گروهی از برهمنان موهیال روبه‌رو شد که بر خلاف دیگر برهمنان، به جنگاوری و دلاوری شهره بودند؛ این گروه مورد توجه اسکندر قرار گرفتند و وی شماری از آن‌ها را با خود به سوی مقدونیه برد، اما با درگذشت اسکندر در بابل این گروه در جنوب بین‌النهرین ماندگار شدند (Stracey, 1938: 42؛ دهر میندرنات، ۲۰۱۳: ۳۷۶-۳۷۷). حتی برخی از نویسندگان مدعی شده‌اند که بازماندگان این دت‌ها که قرن‌ها در این منطقه سکونت داشتند، به هنگام ظهور اسلام، با حضرت محمد -صلی‌الله‌علیه‌و آله- روابط بازرگانی داشتند (Sheikh Majid, 2017؛ جعفری، ۱۳۶۳: ۳۲).

بنابر روایت دیگر، پس از نبرد و حماسه بزرگ مهاباراتا، فرزند آچاریا^{۱۱} به نام آشتوتهما^{۱۲} به همراه شمار زیادی از پیروان خویش به جزیره‌العرب مهاجرت کرد. بنابراین روایت، آشتوتهما، جد بزرگ دت‌ها بود و عده‌ای از نوادگان وی تا هنگام ظهور اسلام در جزیره‌العرب و عراق سکونت داشتند (Stracey, 1938: 43; Rose, 1914: 3/133؛ دهر میندرنات، ۲۰۱۳: ۳۷۶-۳۷۷).

براساس روایت سوم مذکور در کبیت‌ها، ورود دت‌ها به سرزمین عراق بسیار متأخر و مربوط به سده نخست هجری و ماجرای قیام امام حسین است. بنابراین روایت، شهربانو همسر امام حسین و دختر یزدگرد ساسانی، خواهری به نام مهربانو داشت که از قضا، همسر یکی از پادشاهان هند به نام چندرگوپتا^{۱۳} بود. هنگامی که یزید تصمیم به قتل امام حسین

-
10. Jhelum valley
 11. Acharya
 12. Ashthuthama
 13. Chandar Gupta

گرفت، امام سجاد نامه‌ای به چندرگوپتا نوشت^{۱۴} و درخواست یاری کرد. وی نیز گروهی را به کمک امام فرستاد. بنابر یک روایت، این افراد در کربلا به امام حسین پیوستند و برخی از آن‌ها در رکاب وی به شهادت رسیدند. اما بنابر روایتی دیگر آن‌ها هنگامی به عراق رسیدند که امام حسین شهید شده و مختار قیام کرده بود. این هندیان، مختار را برای تسلط بر کوفه و سپس انتقام گرفتن از قاتلان امام حسین یاری کردند و مختار نیز آن‌ها را در محله‌ای از کوفه که دیرالهندیه خوانده شد، سکونت داد (دهر میندرنات، ۲۰۱۳: ۳۷۸؛ ابوطالب، ۱۹۸۴: ۱۶۴-۱۶۶). (Yoginder Sikand, 2004).

۲. روایت دت‌ها از مشارکت اجدادشان در قیام کربلا

زمان و چگونگی ورود برهمنان دت به عراق هر چه باشد، آن چه مهم است و تاریخ دت‌ها و برهمنان حسینی از سده نوزدهم، به آن گره خورده است، مشارکت اجداد این طایفه در قیام کربلا یا در قیام مختار ثقفی است. بنابر روایت‌های پراکنده و گاه درهم ریخته کبیت‌ها، اجداد برهمنان حسینی پس از ورود به عراق در بندری در نزدیکی بصره به نام الحرا! ساکن شدند و از این بندر، به فرماندهی شخصی به نام رهب/راهب یا رای سید دت،^{۱۵} که خود از برهمنان مشهور بود و هفت فرزند پسر داشت، خود را به کربلا رسانده و به یاری امام حسین شتافتند و بسیاری از آن‌ها از جمله هفت پسر راهب به شهادت رسیدند و سپس راهب که از سوی امام حسین لقب سلطان گرفته بود به همراه تعدادی از دت‌ها از طریق ایران و خراسان به پنجاب برگشتند. از آن پس تا زمان حاضر هر ساله در ایام محرم، به یاد شهادت امام حسین و یارانش و نیز شهدای دت، به عزاداری به سبک شیعیان و البته براساس آداب و رسوم خود می‌پردازند. حتی گفته شده که این برهمنان در بازگشت به هند، نوشته‌ای به نام کتاب حسین^{۱۶}، همراه خود

۱۴. دهر میندرنات، (۲۰۱۳: ۳۷۹) ادعا کرده که نسخه‌ای از نامه امام سجاد به چندرگوپتا، در نزد خاندانی که در گذشته بر راجستان حکومت می‌کرده‌اند، موجود است اما تنها افراد خاص به آن دسترسی دارند.

15. Rahib, Sidh Datt Rai

16. Husain puthi

بردند که در بردارنده ماجرای قیام کربلا و مرثی دربارۀ این حادثه بود و اکنون مفقود است. بنا بر روایتی شگفت‌انگیز، راهب و فرزندان و همراهانش، قاتلان امام حسین را تا کوفه تعقیب کردند و سرهای بریده را از آن‌ها گرفته و پس از غسل سرها، راهی دمشق شدند. در بین راه سربازان یزید به برهمنان رسیدند و خواستند سرها را پس بگیرند. راهب یکی یکی سر پسرانش را برید و به سربازان داد تا از سپردن سر حسین و یارانش به آن‌ها خودداری کند. بر اساس روایتی دیگر راهب و یارانش زمانی به کربلا رسیدند که امام حسین به شهادت رسیده بود. در نتیجه آن‌ها به قیام مختار پیوستند و مختار را در فتح قلعه کوفه و انتقام گرفتن از شهدای کربلا یاری کردند. مختار نیز به پاس این خدمت آن‌ها را در محله‌ای از کوفه اسکان داد که به دیرالهندیه مشهور شد (Sikand, 2004؛ دهر میندرنات، ۲۰۱۳: ۳۷۶-۳۷۷؛ ابوطالب، ۱۹۸۴: ۱۷۰).

درباره آداب و رسوم دت‌ها یا برهمنان حسینی در ایام محرم، پیش از سده نوزدهم اطلاعی در دست نیست. با این‌که گزارش‌های نادری از مسلمان شدن برخی از موهیال‌ها در دست است (Stracey, 1938: 31-32; Meet the Hussaini Brahmins, Hindus) اما به نظر می‌رسد دت‌ها هیچ‌گاه مسلمان نشدند. هدف این مقاله پرداختن به آداب و رسوم و آیین‌های عزاداری، برهمنان حسینی نیست و علاقمندان می‌توانند به منابع این مقاله یا نوشته‌های دیگر، مراجعه کنند. تنها اشاره می‌شود که گزارش‌های متعددی در دست است که نشان می‌دهد، این گروه از برهمنان از سده نوزدهم و شاید پیش از آن، تا کنون در شهرهای مختلف هند در ایام محرم همانند شیعیان به عزاداری برای امام حسین و برپایی هیئت و برافراشتن تعزیه، می‌پرداخته‌اند. آن‌ها در شهرهای مختلف چون، دهلی، امریتسر، لاهور، راولپندی، سیالکوت، گرداسپور (در پنجاب هند)، کابل، حیدرآباد دکن، پونا و مظفرآباد و جهلم در کشمیر در تکیه‌ها و حسینیه‌های مخصوص به خود گردهم می‌آیند و با سوز و گداز و به شیوه مرثیه‌خوانان شیعی، با خواندن کبیت‌هایی که محتوای آن‌ها اغلب درباره فداکاری‌ها و رشادت‌های اجدادشان در

قیام کربلا است، به عزاداری می‌پردازند. بدیهی است که این عزاداری‌ها، رنگ و بوی آداب و رسوم و نیز عقاید هندویی دارد و تصور آن‌ها از امام حسین و قیام آن حضرت و شهادت وی، منطبق بر عقاید و آداب هندوان است. با این‌که اطلاع دقیقی از پراکندگی جغرافیایی برهمنان حسینی و نیز آمار جمعیت آن‌ها در دست نیست، اما به نظر می‌رسد در دهه‌های اخیر علاوه بر کاهش شمار آن‌ها، مشارکت آن‌ها در آیین‌های عزاداری محرم نیز رو به ضعف نهاده و همین موضوع موجب نگرانی برخی از این برهمنان شده است (Nonica Datta, 2019; Khalid Alvi, 2018; Abolfazl, 2014; Meet the Hussaini) Brahmins, Hindus who observe Muharram alongside Muslims, 2014; Where Hindus join Shias to mourn (Imam Hussain, 2012).

۳. نقد و بررسی روایت‌های مرتبط با مشارکت دت‌ها در قیام کربلا

روایت‌های مرتبط با حضور اجداد برهمنان حسینی در قیام کربلا، بسیار به هم ریخته و زمان پریش و غیر قابل باور هستند. این روایت‌ها به رغم شهرت فراوان و تأثیرگذاری بسیار در جامعه هند، با تاریخ اسلام و تاریخ قیام کربلا، هیچ همخوانی ندارند. از این رو در دهه‌های اخیر حتی برخی از وابستگان به این گروه، این روایات را جعلی و افسانه‌آمیز و خرافی می‌دانند و با شک و تردید و ناباوری به این روایت‌ها می‌نگرند (Zeba T Hashmi, 2015, Meet the Hussaini Brahmins, Hindus who observe Muharram alongside Muslims, 2014). دهر میندرنات (درگذشت ۱۹۹۹) شاعر و پژوهشگر هندو و از ارادتمندان به امام حسین و اهل بیت، پس از ذکر برخی از داستان‌های نسبت داد شده به راهب، جد دت‌ها و فرزندان وی، این روایت‌ها را مخالف عقل و کار دشمنان دین دانسته است (دهر میندرنات، ۲۰۱۳: ۳۷۹). با این حال دلایل و شواهدی تاریخی نیز در دست است که براساس آن می‌توان به جعلی بودن این روایت‌ها، پی برد. از جمله:

۳. ۱. عدم اشاره به نام هندوان در مقاتل و منابع تاریخی

در مقاتل موجود و منابع تاریخی، به مشارکت برهمنان یا حتی فرد و افرادی از سند و هند در واقعه کربلا و در قیام مختار هیچ اشاره‌ای نشده‌است. در منابع تاریخی موجود که مطالب و روایت‌های مفصلی با جزئیات کامل، درباره این دو حادثه و افراد شرکت کنند در آن، نقل کرده‌اند، کوچک‌ترین اشاره یا حتی کنایه‌ای که بتوان آن را حمل بر حضور هندیان در این حوادث کرد، یافته نشد. در کتاب پژوهشی پیرامون شهدای کربلا، که اسامی و شرح حال همه حاضران و شهدای کربلا را براساس مقاتل و منابع تاریخی جمع‌آوری کرده‌است نیز هیچ نام و نشانی از هندیان و هندوان نیست (شاکر و دیگران، ۱۳۸۵). کسانی چون راسل استریسی، رای‌زاده هریچند وید، دهرمیندرنات و دیگران نیز که درباره موهیال‌ها و برهمنان حسینی پژوهش کرده یا به جمع‌آوری کسبیت‌ها همت گماشته‌اند، هیچ اشاره‌ای به منابع تاریخی اعم از تاریخ اسلام و تاریخ هند در این زمینه ندارند و آگاهی‌های خود را یکسره از کسبیت‌ها که منشأ و زمان سرایش آن نامشخص است، به دست آورده‌اند. حتی برخی از پژوهشگران که از قضا با تفصیل و گاه جانبدارانه درباره روایات و آداب و رسوم برهمنان حسینی، قلم‌فرسایی کرده‌اند، با صراحت یا غیرمستقیم به ساختگی و افسانه‌آمیز بودن این روایت‌ها، اشاره کرده‌اند (برای نمونه نک. Yoginder Sikand, 2004; Abolfazl, 2014؛ ابوطالب، ۱۹۸۴: ۱۶۶).

در منابع تاریخی متأخرتر گزارش‌هایی جسته‌گریخته درباره موهیال‌ها یا طایفه دت آورده شده‌است. گفته شده که محمدبن قاسم ثقفی به هنگام حمله به سند، با شاهانی از برهمنان موهیال جنگید و آن‌ها را شکست داد (Mohan, n. d: 22). بیرونی در تحقیق ماللهند (۱۴۰۳: ۳۱۸-۳۱۹)، به حکومت الشاهیه الهندیه در سده‌های سوم و چهارم در کابل اشاره کرده و ضمن نام بردن از واپسین شاهان آن‌ها چون جیپال و اندپال و تروجنپال، حسن عهد و مکارم اخلاقی آن‌ها را ستوده‌است. به نوشته عبدالحی حبیبی (۱۳۸۰: ۷۱-۱۰۴) این سلسله، که محمود غزنوی به حکومت آن‌ها پایان داد، همان کابل‌شاهیان یا هندوشاهیان بودند که بر

کابل و ویهند و بخش‌هایی از شمال هند حکومت می‌کردند. راسل استریسی و آر. تی موهان تعلیق‌نویس جنگنامه موهان، شاهان این سلسله را از موهیال‌ها و طایفه دت دانسته‌اند (Stracey, 1938: 30; Mohan, n. d: 23-24). در دوره حکومت مسلمانان در هند به‌ویژه بابریان، گزارش‌هایی از فعالیت دت‌ها به عنوان حاکمان محلی، جاگیردار یا سردار نظامی در دست است (Rose, 1914: 3/133-136; Stracey, 1938: 2-5, 22; 46, 48). که اغلب القابی چون رای، رای‌زاده، بخشی، ملک و سلطان، داشتند، اما در هیچ یک از این گزارش‌ها، به مشارکت اجداد این طایفه در قیام کربلا یا برگزاری مراسم عزاداری توسط آن‌ها به سبک شیعیان اشاره‌ای نشده است.

۳.۲. ناهمخوانی روایت‌های کبیت‌ها با پژوهش‌های مرتبط با ورود تشیع به هند
براساس منابع موجود و پژوهش‌های صورت گرفته درباره تاریخ تشیع در هند، ورود تشیع به هند و آشنایی هندیان به‌ویژه در سند و مناطق غربی و شمال‌غربی شبه قاره با مذهب شیعه، به قدمت ورود اسلام به این مناطق است. به نظر می‌رسد در دهه ششم سده نخست هجری، مردمان سند به اهل بیت پیامبر علاقمند بودند و به‌زعم برخی از پژوهشگران، منظور امام حسین -علیه‌السلام- نیز که پیش از آغاز نبرد با سپاهیان عمر سعد، پیشنهاد کرده بود اجازه دهند به یکی از مرزهای قلمرو مسلمانان، برود (ثغر من الثغور) (شیخ مفید، ۱۹۹۵: ۸۷/۲)، سرزمین سند بوده است که مردمان آن از علاقمندان به تشیع بوده‌اند (Hasnain & Husain, 1988: 39; David Pinault, 2001: 14-15). سندی بودن همسران برخی از امامان شیعه چون امام علی و امام سجاد -علیهما السلام- (ابن کثیر، ۱۹۹۷: ۳۸/۵؛ بلاذری، ۱۹۹۶، ۲۳۰/۳) نیز نشانه آشنایی و علاقه مردمان این سرزمین با اهل بیت دانسته شده است. به نوشته منهج سراج جوزجانی (۱۳۴۲-۱۳۴۳: ۳۱۹-۳۲۰)، جد امرای شنسبانی غور به دست حضرت علی ایمان آورد و حضرت به او عهد و لوداد و پس از وی همه اعضای خاندان شنسبانی آن عهد و لوداد را داشتند و محبت ائمه و اهل بیت در اعتقاد ایشان راسخ بود. این

روایت موجب شده که مورخان و پژوهشگران پس از جوزجانی، شنسبانیان را شیعی مذهب بدانند. به نوشته فرشته (۱۸۷۴: ۲۷/۱) امرای غور در دوره امویان از لعن حضرت علی سرباز زدند و از این رو وی آن‌ها را «فخر جمیع ممالک» خوانده است. با این حال در هیچ‌یک از این منابع و نیز پژوهش‌های صورت گرفته درباره تاریخ ورود تشیع به هند، اشاره‌ای به دت‌ها و روایت‌های مذکور در کبیت‌های آن‌ها نشده است.

یکی از گروه‌های مشهور هندی که نام آن‌ها با تاریخ اسلام و تشیع در هند گره خورده است، جات‌ها/زط‌ها هستند که در کنار گروهی دیگر به نام سیابجه، در برخی از حوادث تاریخ اسلام از سده نخست تا حدود میانه سده سوم، نقش بازی کردند. به نوشته مورخان مسلمان، پس از آن‌که حضرت علی -علیه السلام- خلافت را پذیرفت و در جریان جنگ جمل، این گروه از هندیان که محافظت از بیت المال بصره را بر عهده داشتند، از سپردن بیت المال به فرستادگان عائشه خودداری کردند و در درگیری با این فرستادگان، کشته شدند (طبری، ۱۹۶۷: ۴۶۸/۴؛ بلذری، ۱۹۸۸: ۳۶۵). برخی از پژوهشگران، این رفتار جات‌ها را به عشق و علاقه شدید این گروه به حضرت علی تعبیر کرده و باور دارند که محبت اهل بیت، برای نخستین بار توسط این افراد در مناطقی از سند و هند پراکنده، شد: Rizvi, 1968: 38-39 (Husain, 1988: 1/138; Hasnain &). از سوی دیگر گاه کوشش شده جات یا زط را با دت یکی گرفته و ادعا شود که این جات‌های مذکور در منابع تاریخی، همان برهمنان دت هستند (Abolfazl, 2014؛ دهرمیدرنات، ۲۰۱۳: ۳۷۷). در حالی که اولاً در منابع تاریخی و نیز پژوهش‌هایی که درباره جات‌ها صورت گرفته، هیچ نشانه‌ای از تشیع آن‌ها یافته نشد. در ماجرای محافظت از بیت المال بصره نیز به نظر می‌رسد، مقاومت آن‌ها بیشتر برآمده از شغل آن‌ها بوده است، چرا که زط‌ها در این دوره اغلب به کار نگهبانی از راه‌ها و شهرها اشتغال داشتند (محمدی ملایری، ۳۱۳۷۹: ۲۱۱-۲۱۴). ثانیاً اگر هم ارتباطی میان زط‌ها و دت‌ها به عنوان اجداد برهمنان حسینی باشد، ورود آن‌ها به جهان اسلام و پیوستن آن‌ها به مسلمانان، هیچ ارتباطی با روایت‌های موجود در کبیت‌ها و گسیل شدن آن‌ها به عراق

برای یاری امام حسین ندارد، بلکه به تصریح همه منابع، زطها، گروهی از اهالی سند بوده‌اند که از دوره بهرام گور یا پس از الحاق سند به قلمرو ساسانی، به لشکریان ساسانی پیوسته‌اند و پس از شکست ساسانیان از عرب‌های مسلمان و پیوستن سپاهیان ساسانی به مسلمانان، این گروه نیز به عرب‌ها پیوسته و در برخی از حوادث صدر اسلام، نقش آفرینی کرده‌اند. ضمن این‌که هیچ گزارشی از حضور و مشارکت جات‌ها در حادثه کربلا و در قیام مختار نیز در دست نیست (برای آگاهی بیشتر درباره جات‌ها نک. عالم‌زاده و ایزدی، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۲۰؛ زندیه و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۹۹-۲۲۳؛ شبانه، ۱۳۸۶: ۱۷-۲۳؛ نیز نک. Bosworth, 2002: 10/547; Baxmee Ansari, 1991: 2/488

۳.۳. نادرستی اطلاعات تاریخی و جغرافیایی کبیت‌ها

گذشته از آن‌که هیچ نام و نشانی از برهمنان حسینی و اجداد آن‌ها در منابع تاریخی یافته نمی‌شود، اشاره‌های تاریخی و جغرافیایی موجود در کبیت‌ها و نیز روایت‌هایی که براساس تفسیر و تأویل کبیت‌ها در میان برهمنان حسینی رایج است و در ایام محرم با شور و حال فراوان خوانده، می‌شود، نیز بسیار به هم ریخته و زمان پریش و ناهمخوان با واقعیات تاریخی است. روایت‌هایی چون یاری کردن حسن و حسین در کربلا و ذکر نام امام حسن در این ماجرا، نبرد دت‌ها در کربلا و سپس حمله آن‌ها به کوفه و فتح آن شهر و نواختن طبل و دهل و سردادن غریو شادی، روانه شدن دت‌ها پس از قیام کربلا با شمشیرهای آخته به سوی روم، شام، شهر مرده!!، غزنی، بلخ، بخارا، سند و قندهار و سپس پنجاب (Rose, 1914: 3/133; Stracey, 1938: 131-134)، ضمن این‌که به لحاظ محتوا درهم ریخته و آشفته هستند، در هیچ جای تاریخ اسلام و تاریخ هند و ایران نیز نشانی از آن‌ها نیست. همچنین ادعا شده که امام حسین به راهب دت لقب سلطان داد و به او دستور داد که به هند بازگردد. یا ادعا شده که دت‌ها با دعوت و اصرار پیامبر اسلام حضرت محمد، به یاری فرزند وی شتافتند. یا این‌که دت‌ها در بازگشت از عراق یک تار موی پیامبر را با خود به هند آوردند و هم اکنون آن مو در

زیارتگاه حضرت بال در مرکز کشمیر (سرینگر) نگهداری می‌شود. همچنین مدعی هستند که برهمنان حسینی خطی کم رنگ به نشانه قربانی شدن برای حسین، زیر گلوی خود دارند و این خط یکی از راه‌های شناسایی افراد این گروه است. نیز داستان دعوت امام سجاد طی یک نامه از چندرگوپتا همسر مهربانو دختر یزدگرد سوم ساسانی که نه چنین نسبتی به امام درست است و نه یزدگرد ساسانی دختری بدین نام داشته که به همسری پادشاهی در هند درآمده باشد (Sheikh) Majid, 2017; Abolfazl, 2014; Meet the Hussaini Brahmins, Hindus who observe Muharram alongside Muslims, 2014). همچنین ادعا شده است که به همراه دت‌ها، شمار زیادی سید نیز از عراق راهی هند شدند که در منابع و مقاتل و نیز پژوهش‌هایی که درباره مهاجرت سادات به خارج از عراق و جزیره‌العرب صورت گرفته، خبری از چنین مهاجرانی نیست.

اشاره‌هایی که در کبیت‌ها به برخی از مکان‌های جغرافیایی شده نیز نادرست است. برای نمونه گفته شده که اجداد دت‌ها، پس از ورود به عراق در جزیره الحرا در نزدیکی بصره ساکن شدند (Stracey, 1938: 133-134؛ دهرمیدرنات، ۲۰۱۳: ۳۷۶-۳۷۷). در منابع جغرافیایی و تاریخی اسلامی، به وجود چنین جزیره‌ای در نزدیکی بصره و در دیگر مناطق سرزمین عراق، اشاره نشده است. مشهورترین بندر تجاری در نزدیکی بصره از روزگاران کهن تا دوره اسلامی که بارانداز مهم بازرگانان هندی و چینی بوده و طبری آن را دروازه/گذرگاه هند (فرج‌الهند) خوانده، ابله است (طبری، ۱۹۶۷: ۴۸۷/۳، ۵۹۲؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۳۳). شاید کلمه الحرا، تصریف الهور عربی به معنی مرداب یا دریاچه کم عمق باشد که احتمال به گل نشستن کشتی‌ها در آن زیاد بود. به نوشته اصطخری (۱۳۴۰: ۸۳) بندر ابله، رودهای فراوان داشت. یکی از آن‌ها نهر ابله بود که به سبب رفت و آمد فراوان کشتی‌ها، گاه از خود بندر ابله نیز مشهورتر بود. این نهر دارای مرداب‌ها (اهوار) فراوان بود و یکی از مهم‌ترین و خطرناک‌ترین آن‌ها برای کشتی‌ها، هور ابله نام داشت. از این رو ممکن است هندی‌ها از باب اختصار و نیز اطلاق جزء بر کل، بندر ابله را الهور خوانده باشند که به تدریج به الحرا تبدیل

شده است. اگر این فرض پذیرفته شود، این تنها شاهد از حضور دت‌ها در کنار دیگر هندیان در عراق در سده‌های نخست هجری خواهد بود که البته نمی‌تواند حضور این افراد را در قیام کربلا توجیه کند. همچنین ادعا شده که مختار پس از تصرف کوفه، دت‌ها را در محله‌ای از شهر جای داد که به نام آن‌ها دیرالهندیه خوانده شد (Abolfazl, Sheikh Majid, 2017; 2014; ابوطالب، ۱۹۸۴: ۱۶۴-۱۶۶). شگفت آنکه روزنامه DAWN (طلوع/سپیده دم) یکی از قدیم‌ترین و پرشمارگان‌ترین روزنامه‌های انگلیسی زبان که از ۱۹۴۱ توسط محمدعلی جناح به عنوان ارگان رسمی مسلم لیگ در دهلی راه‌اندازی شد و سپس در پاکستان به کار خود ادامه داد، در مقاله‌ای در سوم دسامبر ۲۰۱۷ مدعی شد که دیرالهندیه توسط مختار برای سکونت دت‌ها در شهر بغداد! بنا نهاده شد (Sheikh Majid, 2017). با این حال در منابع به محله‌ای به این نام در کوفه اشاره نشده است. به نوشته یاقوت حموی (۱۹۹۵: ۵۴۱/۲-۵۴۲) دو دیر در حیره وجود داشته است. یکی دیر هندالصغری که ساخت آن منسوب به هند دختر نعمان بن منذر آخرین پادشاه لخمی حیره است و گفته شده که وی تا ظهور اسلام و فتح حیره در آن ساکن بود. دیگری دیر هندالکبری که منسوب به هند دختر حارث بن عمرو بن حجر و مادر عمرو بن هند بوده است.

۴. دلایل رواج و گسترش روایات مرتبط با برهمنان حسینی از سده نوزدهم

فقدان اطلاعات تاریخی درباره برهمنان حسینی و عدم اشاره به آن‌ها در مقاتل و نیز منابع تاریخی اسلامی و هندی، به معنی عدم تأثیرگذاری و کارکرد آن‌ها در جامعه هند نیست. جعلی بودن روایت‌های مرتبط با حضور اجداد برهمنان حسینی در قیام کربلا نباید موجب نادیده گرفتن نقش و سهم آن‌ها در همگرایی میان مسلمانان و هندوان در جامعه هند شود. البته حضور هندوان در آیین‌های محرم و برگزاری مراسم عزاداری و برپاکردن تعزیه، مختص طایفه دت نبوده است. بلکه گزارش‌های زیادی از حدود سده دهم هجری به بعد، به‌ویژه پس از تشکیل حکومت‌های شیعی در دکن و شمال هند، درباره حضور و مشارکت هندوان در

آیین‌های محرم در دست است (برای نمونه‌هایی از این گزارش‌ها نک. معصومی، ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۹۰؛ معصومی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۳-۱۱۰). اما این‌که روایت‌های مرتبط با برهمنان حسینی از سده نوزدهم به بعد نسبت به سایر گروه‌های هندو رواج بیشتری یافته، شاید به دلایل زیر باشد:

۴. ۱. کوشش برای جذب در جامعه هند از طریق تلفیق قیام امام حسین با باورهای

هندویی

یکی از اثرات مهم و تأثیرگذار مشارکت هندوان در آیین‌های محرم، تلفیق و ترکیب برخی از آداب و رسوم و باورها و عقاید هندویی با آداب و مناسک و باورهای مرتبط با عزاداری برای امام حسین در ایام محرم است. هندوان با مشارکت در آیین‌های محرم، گاه بدون هیچ شناختی از تاریخ اسلام و قیام امام حسین، همان آداب و باورهای هندویی و بومی خود را در قالب عزاداری پیگیری می‌کردند. مشارکت هندوان در آیین‌های محرم، پیش و بیش از آن‌که به سبب گرایش به تشیع یا ابراز عشق و علاقه به امام حسین و شهدای کربلا باشد، برای آن‌ها تداعی کننده آداب و رسوم و آیین‌های ویژه هندوئیسم است. تبدیل شدن عزاداری محرم به نوعی فستیوال که گاه با سرور و شادی نیز همراه است و نیز برگزاری مراسمی چون تعزیه‌گردانی، مهندی (حنابندان) یا آیین فقیرشدن (پوشیدن لباس‌های کهنه و مندرس و انجام حرکات عجیب و غریب در ایام محرم) نمونه‌هایی از آداب و رسوم هندویی رایج در محرم از سده‌های دهم هجری به‌ویژه در منطقه دکن بوده‌است (برای آگاهی بیشتر نک. معصومی، ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۹۰) که از قضا برخی از این رسوم از جمله تعزیه‌گردانی در بین برهمنان حسینی نیز بسیار رایج است. اما مهم‌تر از این آداب و رسوم، برخی از باورهای آن‌ها درباره امام حسین است. برای نمونه برهمنان حسینی باور دارند که قیام امام حسین در بهگودگیتا/ بهاگاواد گیتا^{۱۷} یکی از مهم‌ترین و اسرارآمیزترین بخش‌های مهابهاراتا پیشگویی شده‌است. یا براساس

باورهای هندوان، کالکی^{۱۸} دهمین و آخرین تجلی ویشنو است که در عصر کالی یوگا یا ظلمت، به صورت مردی سوار بر اسب و با شمشیر ظهور کرده و با ظلم و ستم و مردم شرور و مدعیان دروغین پیامبری خواهد جنگید و جهان را از پلیدی و ناپاکی، پاک خواهد کرد. برهمنان حسینی باور دارند کالکی در جسم امام حسین ظهور یافته و وی تجلی و تجسم ویشنو است (Sikand, 2004; Yoginder) Abolfazl, 2014; Muhajir, 2010: 28; ابوطالب، ۱۹۸۴: ۱۶۶-۱۶۷). همچنین دت‌ها باور دارند که جدشان در جنگ میان خیر و شر شرکت کرده و در طرف خیر ایستاده است. آن‌ها قیام امام حسین را همانند جنگ‌های بزرگ میان خیر و شر در دو حماسه هندی یعنی رامایانا و مهابهاراتا می‌دانند (Khalid Alvi, 2018). از میانه‌های سده نوزدهم و به‌ویژه پس از اوج‌گیری فعالیت‌ها و مبارزات ضد استعماری از سوی مسلمانان و هندوان و ظهور و بروز اختلافات میان این دو گروه، برهمنان حسینی گرفتار چالشی جدی شدند، به‌گونه‌ای که گاه از جانب هندوان به اتهام نزدیکی به مسلمانان و زمانی از سوی مسلمانان به سبب اعتقاد و التزام به هندوئیسم، دشمن پنداشته می‌شدند. از این رو بعید نیست که رواج و گسترش روایاتی که تلفیقی از اسلام و آیین هندو بود، راهی برای جلب نظر مسلمانان و هندوان و نیز برکشیدن طایفه دت در میان دیگر طوایف موهیال، در این دوره بوده باشد، به‌گونه‌ای که ایام محرم و مراسم و مراثی رایج در میان برهمنان حسینی، بیشتر فرصتی برای بزرگداشت رهب و دیگر اجداد این طایفه بود (Nonica Datta, 2019).

۲.۴. برهمنان حسینی محملی برای ایجاد اتحاد مسلمانان و هندوان برضد استعمار بریتانیا

از میانه سده نوزدهم به‌رغم اختلاف میان گروه‌های دینی و مذهبی در هند، کوشش‌های زیادی جهت ایجاد اتحاد میان همه هندیان برای مقابله با استعمار بریتانیا صورت گرفت و با ورود

به سده بیستم و به موازات افزایش قیام‌ها و جنبش‌های ضد استعماری، کوشش برای ایجاد همدلی و همراهی میان همه ساکنان هند نیز رو به فزونی نهاد. یکی از گروه‌هایی که قابلیت ایجاد چنین وحدت و همگرایی بر محور آن وجود داشت، دت‌ها یا برهمنان حسینی بودند. از این رو در اشعار و مراثی شعرا، نوشته‌های ادیبان و داستان‌نویسان و نیز سرمقاله‌ها و مقاله‌های روزنامه‌ها و برخی از مجلات، به تفصیل به جنبه‌های مختلف تاریخی و نیز آداب و رسوم آن‌ها به‌ویژه در ایام محرم، پرداخته شد. در این مقالات تأکید زیادی بر این نکته صورت گرفت که برهمنان حسینی جامعه‌ای نیمه هندو و نیمه مسلمان هستند. حتی درباره جد آن‌ها رهب/راهب نیز که بنابر گزارش کبیت‌ها در قیام کربلا شرکت کرده بود، از زبان برخی از صوفیان و مشایخ پنجابی روایت‌ها و داستان‌هایی مبنی بر مسلمان و هندو بودن وی ساخته و پرداخته شد. از جمله یکی از این مشایخ پس از گفتگو با راهب و اطلاع از مشارکت وی در قیام کربلا درباره وی گفت: دت سلطان دینش هندو و امامش مسلمان.^{۱۹} همچنین جملات قصاری چون دت سلطان نه هندو نه مسلمان^{۲۰} یا دت سلطان نیم هندو نیم مسلمان^{۲۱} درباره وی، در همه نوشته‌ها و گزارش‌ها درباره برهمنان حسینی به کرات تکرار شد (Stracey, 1938: 45-46; Yoginder Sikand, 2004)، که به خوبی نشان‌دهنده کوشش برای ایجاد ارتباط میان مسلمانان و هندوان از طریق این گروه است. در نیمه نخست سده بیستم مجله‌ای ادبی و اردو زبان به نام زمانه در کانپور هند منتشر می‌شد که یکی از اهداف اصلی متولیان و نویسندگان آن دست‌کم در بخشی از دوره فعالیت مجله (فاصله ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۸) درهم آمیختن تاریخ مسلمانان و هندوان در ماجرای کربلا برای دستیابی به زمینه همکاری مسلمانان و هندوان برضد انگلیسی‌ها بود (syed akbar hyder, 2006: 177-178). یکی از نویسندگان این مجله که خود از مشهورترین ادیبان و رمان‌نویسان زبان‌های هندی و اردو و بنیان‌گذار شیوه نوین داستان‌نویسی در ادبیات اردو به شمار می‌رود،

19. Wah Dutt Sultan Hindu ka Dharm Mussalman ka Imam

20. Datt Sultan na Hindu na Musalman

21. Datt Sultan adha Hindu adha Musalman

منشی پریم چند^{۲۲} (درگذشته ۱۹۳۶) هندو مذهب بود. او نمایشنامه‌ای بلند به نام کربلا بر حول محور مشارکت دت‌ها در قیام کربلا نوشت که تأثیری شگرف بر جامعه مسلمان و هندو بر جای نهاد. پریم چند در این رمان، از امام حسین چهره قهرمانی جهانی و ورای همه مرزها و سنت‌ها ارائه کرد. در بخشی از رمان کربلا، امام حسین در خطابه‌ای در برابر راهب، جد برهمنان حسینی، آن‌ها را کسانی دانسته که به‌رغم این‌که مسلمان نیستند خود را فدای حق و حقیقت می‌کنند. او همچنین از قول امام حسین خطاب به دت‌ها گوید: شما از کشوری هستید که برای نخستین بار ندای توحید از آن برخاست و در جایی دیگر از زبان عباس برادر امام حسین درباره دت‌ها آورده است: اینان بدون این‌که دین خود را رها کنند در اسلام ذوب شده‌اند (پریم چند، بی‌تا: ۲۴۹-۲۵۳؛ syed akbar hyder, 175-176).

کوشش‌های صورت گرفته از میانه سده نوزدهم تا زمان تجزیه شبه قاره هند برای تأکید بر نقش برهمنان حسینی در ایجاد همگرایی در جامعه هند بر نویسندگان بعدی نیز بی‌تأثیر نبود، به‌گونه‌ای که برخی از پژوهشگران ضمن این‌که برهمنان حسینی را جمع اضداد و باورهای آن‌ها را مجموعه‌ای در هم تنیده از اسلام و هندوئیسم دانستند، برای نشان دادن امکان زندگی مسالمت‌آمیز در هند و نیز به عنوان نمونه‌ای از جامعه پلورالیستی و مدارا محور در این کشور، به برهمنان حسینی استناد کردند (Abolfazl, 2014; Zeba T Hashmi, 2015) و حتی به‌رغم اطلاع و اقرار به ساختگی بودن ماجرای حضور دت‌ها در قیام کربلا، اظهار داشتند که مشارکت برهمنان حسینی در آیین‌های محرم، نشان‌دهنده آن است که عاشورا می‌تواند محملی برای زندگی در سایه پلورالیسم و سکولاریسم! باشد (Zeba T Hashmi, 2015).

۴.۳. پژوهشگران شیعی و تبلیغ برهمنان حسینی

ایستادگی امام حسین در برابر ستمگری حکومت زمانه خویش و فدا کردن خود و یارانش در

راه حق و عدالت، موضوعی است که در طول تاریخ علاوه بر شیعیان، بسیاری از پیروان ادیان و مذاهب دیگر را نیز شیفته وی کرده است. این شیفتگی در مناطقی که ارتباط بیشتری میان شیعیان و پیروان ادیان و مذاهب دیگر وجود دارد، تجلی و نمود بیشتری یافته و موجب مشارکت غیرشیعیان و غیرمسلمانان در آداب و آیین‌های مرتبط با بزرگداشت امام حسین شده است. سرزمین هند به سبب تنوع و کثرت پیروان ادیان و مذاهب مختلف و ارتباط گسترده میان آن‌ها با مسلمانان، بیش از دیگر مناطق، صحنه تجلی عشق و علاقه غیرمسلمانان به امام حسین و مشارکت در آیین‌های عزاداری برای آن حضرت و نیز همزادپنداری با حادثه کربلا، بوده است. به رغم این که مشارکت هندوان در آیین‌های محرم قطعاً تأثیرات فرهنگی و اجتماعی عمیقی در جامعه هند داشته است، بدیهی است که امام حسین حقانیت و محبوبیت خود را مدیون مشارکت هندوان در آیین‌های عزاداری محرم نیست، بلکه حقانیت وی که برگرفته از مقام امامت و عصمت وی در نزد شیعیان است، دارای پشتوانه‌های اعتقادی و کلامی است که شیعیان چندین سده درباره آن نوشته و بدان باور دارند. هندوان و مخصوصاً برهمنان حسینی که سده‌هاست در مراسم محرم مشارکت می‌کنند و به بزرگداشت امام حسین می‌پردازند، نه تنها درباره تاریخ اسلام و قیام کربلا اطلاعات ناقص، به هم ریخته و اشتباهی دارند بلکه از این مبانی کلامی و اعتقادی نیز بی‌خبر هستند. با این حال برخی از نویسندگان و پژوهشگران شیعی به ویژه در دهه‌های اخیر، کوشیده‌اند مشارکت هندوان را در آیین‌های محرم، مستندی سازند برای بیان حقانیت و شهرت امام حسین و در این میان از بین همه هندوانی که از دوره حکومت‌های شیعی در هند، در این آیین‌ها مشارکت می‌کرده‌اند، بر برهمنان حسینی و عشق و علاقه آن‌ها به امام حسین بیش از دیگر گروه‌ها تأکید کرده‌اند. بدیهی است که این نوشته‌ها بر شهرت برهمنان حسینی به ویژه در میان شیعیان افزوده است. این نویسندگان ضمن تأیید ضمنی ادعاهای نادرست و جعلی برهمنان حسینی درباره حضور اجدادشان در کربلا، گاه صفات و ویژگی‌هایی را که دت‌ها برای امام حسین به عنوان تجلی ویشنو برشمرده‌اند، تکرار کرده‌اند و از نسبت‌هایی که هندوان به آن حضرت داده‌اند، نتایجی

گرفته‌اند که نه تنها چیزی بر عظمت و شوکت امام نمی‌افزاید بلکه ممکن است در جایگاه رفیع امامت و عصمت وی نیز خلل ایجاد کند (برای آگاهی بیشتر درباره برخی از این نوشته‌ها نک. اعظم‌لطفی، ۱۳۹۵: ۱۱۴-۱۲۵؛ جعفری، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۲؛ ارادت خاص برهمنان حسینی به امام حسین، ۱۳۹۹؛ حسینی برهمن: عاشقان امام حسین(ع) و خاندان عصمت و طهارت(ع)، ۱۴۰۰؛ از عاشورخانه تا امام‌بارگاه: روایتی از ارادت هندوها به سالار شهیدان، ۱۴۰۱؛ عزاداری پرشور هندوها و اهل سنت همراه با شیعیان در سوگ سالار شهیدان(ع)، ۱۳۹۴).

نتیجه

مشارکت هندوان در آیین‌های محرم یکی از جلوه‌های مهم و تأثیرگذار عزاداری برای امام حسین(ع) در هند است. مشارکت این گروه در آیین‌های محرم از سده دهم هجری و پس از تشکیل حکومت‌های شیعی مذهب در شمال و جنوب هند آغاز شد و بیش و کم تا امروز ادامه یافته‌است. در این میان مشارکت برهمنان حسینی متعلق به طایفه دت که یکی از طوایف هفتگانه برهمنان موهیال هستند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. چرا که این گروه اولاً متعلق به کاست و طبقه برهمنان هستند که به لحاظ سنتی و تاریخی برجسته‌ترین طبقه در میان هندوان و مهم‌تر از آن متولیان دین هندو به شمار می‌روند و ثانیاً بر خلاف دیگر گروه‌های هندوی مشارکت‌کننده در آیین‌های محرم، برهمنان حسینی برای خود سنتی تاریخی ایجاد کرده‌اند که سابقه آشنایی آن‌ها با مذهب شیعه را به زمان امام حسین و مشارکت آن‌ها در قیام کربلا می‌رساند. آن‌ها براساس روایت‌هایی که از سده نوزدهم در قالب سروده‌هایی به نام کبیت، فراهم آمده‌است باور دارند که راهب سید دت یکی از اجداد آن‌ها به همراه هفت تن از فرزندان خود و شماری دیگر از هندوان در کربلا به یاری امام حسین شتافتند (براساس روایتی دیگر، مختار را بر ضد قاتلان امام حسین یاری کردند)، و گروهی از آن‌ها از جمله فرزندان راهب، جان خود را در این راه فدا کردند. برهمنان حسینی، هر ساله در ایام محرم در

تکیه‌ها و حسینیه‌های مخصوص خود این کبیت‌ها را که در بردارنده تاریخ مشارکت دت‌ها در عاشورا و نیز در رثای امام حسین و یارانش از جمله برهمنان دت است، با سوز و گداز می‌خوانند و به عزاداری به سبک و شیوه خود می‌پردازند. در این مقاله ضمن اعتراف به تأثیرات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی مشارکت برهمنان حسینی در آیین‌های محرم و سهم مهمی که آن‌ها در ایجاد همگرایی و زندگی مسالمت‌آمیز میان هندوان و مسلمانان داشته‌اند، با استناد به منابع تاریخ اسلام و هند و نیز برخی از شواهد و قرائن موجود، نشان داده شد که روایت‌های موجود در کبیت‌ها به لحاظ تاریخی فاقد اعتبار و البته به هم ریخته، نابسامان و زمان‌پیش است و در منابع تاریخی و مقاتل موجود و نیز در پژوهش‌های صورت گرفته درباره تاریخ تشیع در هند، هیچ اثری از حضور و مشارکت اجداد برهمنان حسینی در قیام کربلا در دست نیست. به‌رغم این موضوع، از سده نوزدهم به دلایل سیاسی، اجتماعی و مذهبی، روایت‌های مرتبط با حضور این برهمنان در کربلا و نیز گزارش‌ها درباره مشارکت آن‌ها در آیین‌های محرم، توجه زیادی را به خود جلب کرد، هر چند که در سال‌های اخیر به شدت از شمار برهمنان حسینی در سراسر هند کاسته شده است و جوانان و نسل جدید آن، بیشتر علاقه دارند که به عنوان برهمنانی در کنار و همسو با دیگر برهمنان شناخته شوند و از عنوان برهمنان حسینی برای معرفی آن‌ها استفاده نشود.

کتابنامه

- ابن کثیر (۱۹۹۷). البدايه و النهايه، چاپ ابوالمحم و دیگران، بیروت.
- ابوطالب (۱۹۸۴). دت برهمن، امام حسین سی ضبط و ربط، در ریگ سرخ، مهدی نظامی، دهلی.
- اصطخری ابواسحاق ابراهیم. (۱۳۴۰)، المسالک و الممالک، باهتمام ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر.
- اعظم لطفی، فرزانه (۱۳۹۵). بررسی و تحلیل فلسفه عاشورا در میان برهمنان حسینی هندوستان، نشریه پژوهش نامه معارف حسینی، پائیز ۱۳۹۵، شماره ۳.
- بیرونی، ابوریحان (۱۴۰۳). تحقیق ماللهند، بیروت، عالم الکتب.
- جعفری، سیدحسین علی (۱۳۶۳ ش). تعزیه داری در هند، ترجمه افضل وثوقی، کیهان فرهنگی، مهرماه عبدالحی حبیبی (۱۳۸۰). تاریخ افغانستان بعد از اسلام، تهران.
- دهر میندر نات (۲۰۱۳). عزاداری حضرت امام حسین، ایک آفاقی تحریک، دهلی نو، خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران.
- زندیه، حسن و دیگران (۱۳۹۸). وضعیت اجتماعی کاولی ها در غرب ایران، نشریه تحقیقات تاریخ اجتماعی، بهار و تابستان ۱۳۹۸، سال نهم، شماره ۱، ص ۱۹۹-۲۲۳.
- شاکر، ابوالقاسم و دیگران (۱۳۸۵)، پژوهشی پیرامون شهدای کربلا، قم، زمزم هدایت.
- شیانه، رحیم (۱۳۸۶). زطها در تاریخ، نشریه رشد آموزش تاریخ، شماره ۲۷، ص ۱۷-۲۳.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷). تاریخ الرسل و الملوک، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت.
- عالم زاده، هادی، ایزدی، حجت الله (۱۳۸۴)، گروه های جات در قلمرو اسلامی، نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، بهار ۱۳۸۴، شماره ۵۳، ص ۱۰۱-۱۲۰.
- محمدقاسم بن غلامعلی فرشته (۱۸۷۴). کانپور.
- معصومی، محسن (۱۳۹۱). هندوان و آیین های محرم در دکن، مجله تاریخ و تمدن ملل اسلامی، پائیز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۱۷۳-۱۹۰.
- معصومی، محسن و دیگران (۱۳۹۶). هندوان و آیین های محرم در لکنهو در دوره نواب اوده، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال پنجاهم، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۹۳-۱۱۰.
- محمدبن محمد مفید (۱۹۹۵). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، بیروت.
- منهاج سراج جوزجانی (۱۳۴۲-۱۳۴۳). طبقات ناصری، چاپ عبدالحی حبیبی، کابل.
- یاقوت حموی (۱۹۹۵). معجم البلدان، بیروت، دارصادر.

- Bazmee ansari, (1991), Djat. *Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Leiden. Brill.
- C. E. Boswotr. (2002), Zutt, *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, Leiden. Brill.
- Hasnain, Nadeem, Abrar Husain, Sheikh (1988). *Shia and Shia Islam in India*, New Delhi.
- R. T. Mohan (n. d). *Jangnama Mohan*, Panchkula.
- Muhajir, Umair Ahmed (2010). Liminality: A Manifesto, in *Economic and Political Weekly*, JANUARY 16-22, 2010, Vol. 45, No. 3 (January 16-22, 2010), pp. 27-29.
- Pinault, David (2001). *Horse of Karbala: Muslim devotional life in India*, New York.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas (1986). *A socio Intellectual History of Isna Ashari Shiis in India (7th to 16th century A. D.)*, with analysis of early shiism, Australia.
- H. A. Rose, E. D. Maclagan, Denzil Ibbetson (1914). A glossary of the tribes and castes of the Punjab and North-West Frontier Province, Lahore.
- Tracey, T. B. Russell (1938). *The history of Muhiyals: The militant Brahman race of India*, Lahore.
- Syed Akbar hyder (2006). *Reliving Karbala: martyrdom in South Asian memory*, Oxford University Press.
- Yoginder Sikand (2004). *Hindu followers of Muslim Imam*, in *Milli Gazette*, Vol. 5, No. 10, May 2004, p.16-31.

پایگاه‌های اینترنتی

ارادت خاص برهمنان حسینی به امام حسین (۱۳۹۹ش). قابل دسترسی در

<https://www.karbobala.com/news/info/5703>

حسینی برهمن: عاشقان امام حسین (ع) و خاندان عصمت و طهارت (ع)، (۱۴۰۰ش). قابل دسترسی در

<https://farhangemelal.icro.ir/news>

از عاشورخانه تا امام‌بارگاه: روایتی از ارادت هندوها به سالار شهیدان (۱۴۰۱ش). قابل دسترسی در

<https://www.irna.ir/news>

عزاداری پرشور هندوها و اهل سنت همراه با شیعیان درسوگ سالار شهیدان (ع)، (۱۳۹۴ش). قابل دسترسی

- <https://hawzah.net/fa/Magazine/View>
Abolfazl (2018). The Brahmins who fought for Imam Hussain at Karbala, in Kashmir Observer Online, 5 November 2014. Retrieved from <https://kashmirobsrver.net/2014/11/05/the-brahmins-who-fought-for-imam-hussain-at-karbala/>
- Khalid Alvi (2018). In Good Faith: The Hindus with Hussain: Hussaini Brahmins, various Hindu figures mark Muharram, in The Indian Express, 28 September 2018, Retrieved from <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/hussaini-brahmins-hindus-muslims-muharram-mohyal-brahmins-5367234>
- Meet the Hussaini Brahmins, Hindus who observe Muharram alongside Muslims (2014). Firstpost, November 05, 2014 11:23:12 IST, Retrieved from <https://www.firstpost.com/living/meet-the-hussaini-brahmins-hindus-who-observe-muharram-alongside-muslims-1788623.html>
- Nonica Datta (2019). The Forgotten History of Hussaini Brahmins and Muharram in Amritsar, 30 Sep., 2019, retrieved from <https://thewire.in/religion/the-forgotten-history-of-hussaini-brahmins-and-muharram-in-amritsar>
- Sheikh Majid (2018). Spiritual connect of two villages on both sides of the divide, in Dawn (newspaper), December 31st, 2017, Retrieved from <https://www.dawn.com/news/1379906>.
- Zeba T Hashmi (2015). Ashura and pluralism, in Daily Times, Pakistan, 4 November 2015, retrieved from <http://www.dailytimes.com.pk/opinion/17-Mar-2015/ashura-and-pluralism>.
- ‘Abdolḥay Habībī. (1380), *Tārīkh e Afghānestān*, Tehran.
- Abütāleb. (1984), Datt Brahmin, Emam Hossein se ḍabṭ wa rabṭ, in *Rīg e sor kh*, ed. Mahdī Neẓami, Dehli.
- ‘Ālemzāda, Hādī, Īzādī, Hojġatollāh. (1384), Gorūhāye Jāt dar ḳalamrow e Islamī, ‘Olūm e Ensānī Dāneshgāh Azzahrā, no. 53, p. 101-120.
- A ẓam Lotfī. (1395), Barresi wa tahlil e falsafe Āshūrā dar miyān e Brahmanān e Hosseini Hendūstān, *Pazhūheshnām e Ma‘aref e Hosseini*, Paeiz, no.3.

- Bīrūnī, Abūreihān. (1403), *Taḥkīk mā lil Hind*, Beirut, Ālam al-Kotob.
- Dharmendra Nath. (2013), 'Azādārī e ḥaḍrat e Emam Hossein, *īk āfākī taḥrīk*, Dehli.
- J'afarī, Sayed Hossein Ali. (1363), *T'aziya dārī dar Hind*, tr. Afḍal Woṭhūkī, Keyhan Farhangī, Mehr, p. 31-32.
- Ibn Kathir. (1997), *al-Bedāyat wa al-Nehāyat*. ed. Abū Mulḥim and others, Beirut.
- Iṣṭakhrī. (1340), *al-Masālik wa al-Mamālik*, ed. Iraj Afahar, Tehran, Bongāh e Tarjome wa Nashr.
- Massūmī, Moḥsen. (1391), *Hendowān wa āeihāy e Murarram dar Deccan, Tārīkh wa Tamaddon e Melal e Islamī*, Paeiz wa Zemestān, p. 173-190.
- Massūmī, Moḥsen and others. (1396), *Hendowān wa āeihāy e Murarram dar Lucknow dar dore e Nowwāb e Oudh, Tārīkh e Tamaddon e Islamī*, Year 50, no. 1, Bahār wa Tābestan, p. 93-110.
- Menhāj Serāj Jozajānī. (1342-1343), *Tabaqāt e Nāserī*, ed. 'Abdolhay Habībī, Kabol.
- Moḥammad ben ḳolām 'Ali Fereshta. (1874), Kanpur.
- Moḥammad ben Moḥammad Mofīd. (1995), *al Irshād*, Beirut.
- Shabāna, Raḥīm. (1386), *Zuthā dar Tārīkh*, Roshd e now, no. 27, p.17-23.
- Shaker, Abolḳāsem and others. (1385), *Pazhūheshī pīrāmūn e shohadāy e Karbalā, Qom, Zamzam e Hedāyat*.
- Tabarī, Moḥammad ben Jarīr. (1967), *Tārīkh al-Rosol wa al-Molūk*, ed. Moḥammad Abolfaḍl Ibrāhīm, Beirut.
- Zandīyya, Hasan and others. (1398), *Waḍ'eīyyat e Kawoliha dar gharb e Iran, Taḥkīkāt e Tārīkh e Ejtemā'aī*, Year 9, no. 1, p. 199-223.
- Yāḳūt Hemawī. (1995), *M'oja al-Boldān*, Beirut, Dārsāder.

«میدان» منبر در دوره مشروطه: مطالعه‌ای بر پایه نظریه «میدان» بوردیو^۱

صادق پاشائی

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

شهربانو دلبری^۲

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

محمود مهدوی دامغانی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

چکیده

در فضای اجتماعی دوره مشروطه (اواخر عصر قاجار) منبرهای روحانیت به عنوان عامل انسجام‌بخش اجتماعی، دارای جایگاهی مهم و معتبر بودند. در این مقاله با بهره‌گیری از «نظریه میدان بوردیو» که تحلیل پدیده‌های مختلف اجتماعی را مقدور می‌سازد، جایگاه منبر و عطف و خطابه مورد واکاوی قرار گرفته و با تشریح مفاهیمی چون «میدان»، «سرمایه»، «منش» و «کنش» و عناصر تأثیرگذار بر فضای آن، مطالعه شده است. سؤال اصلی این است: با استفاده از نظریه میدان بوردیو، «منبر دینی» چه ویژگی‌ها، دستاوردها و بازخوردهایی در دوره مشروطه داشته است؟ براساس نظریه بوردیو می‌توان گفت که منبر، میدانی گسترده، با عادت‌واره‌های ویژه از باورهای مذهبی مردم، در بسیج توده‌ها، مطالبه مشروطیت و تأسیس مجلس بوده و توان مندی شایانی داشته است. همچنین بنابر یافته‌های این پژوهش، «میدان منبر» در این دوره از اهرم‌های سه‌گانه میدان (استقلال، قدرت و منازعه بر سرمایه) به‌طور نسبی برخوردار بوده و در بیشتر وقایع مشروطه حضور اثرآفرین داشته و البته از تقابل با برخی میدان‌ها نیز آسیب دیده است.

کلیدواژه‌ها: منبر، مشروطیت، نظریه میدان بوردیو.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): tarikh_2003@yahoo.com

مقدمه

منبر به عنوان یک رسانه سنتی، حضوری پررنگ و مستقیم در جوامع اسلامی داشته و از قدیم تا امروز نیز ادامه دارد. در دوره قاجار منبر مهم‌ترین وسیله ارتباطی و چندوجهی آن عصر بوده که همه سطوح و طبقات اجتماعی به‌ویژه عوام مخاطب آن بودند، این خصیصه نگاه جامعه‌شناختی به آن را سهل‌تر و در عین حال ضروری می‌نماید. این مقاله در پی تحلیل جامعه‌شناسانه نقش و جایگاه منبر در تحولات دوره تاریخی قاجار است و می‌خواهد به این سؤال پاسخ دهد: با استفاده از نظریه میدان بوردیو «منبر دینی» چه ویژگی‌ها، دستاوردها و بازخوردهایی در دوره مشروطه داشته‌است؟ این مقاله از منظر جامعه‌شناسی به «منبر و میدان آن» که زیرمجموعه میدان دین و مذهب قرار دارد می‌پردازد. همچنین به رابطه میدان منبر با میدان قدرت، بررسی سرمایه در میدان، و تجزیه و تحلیل منش‌های عاملان (کنشگران) آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. نظریه میدان

نظریه «میدان»^۳ توسط پیر بوردیو، جامعه‌شناس معاصر فرانسوی (۱۹۳۰-۲۰۰۲م) ارائه گردید و کاربست آن امکان ورود به حوزه‌های علوم انسانی را با طرح تئوریک و تحلیل و واکاوی آن از منظر جامعه‌شناسی تسهیل کرده‌است. برخی محققان بوردیو را یک جامعه‌شناس تاریخی می‌دانند که هر پدیده اجتماعی را به‌مثابه یک پدیده تاریخی در نظر می‌گیرد و تحلیل می‌کند (محمدی و دیگران، ۱۳۹۸: ۹۰). بوردیو اعتقاد دارد پژوهشگر امروزی باید جهانی‌سازی، شرایط اجتماعی، نمادین، اندیشه و رغبت‌ها را در وضعیت‌های تاریخی مطالعه و بررسی کند تا بتواند برای سوال‌ها پاسخ مناسب بیابد (شایان مهر، ۱۳۹۸: ۲۲). براساس تئوری بوردیو که از جامعیت قابل قبولی برخوردار است، حوزه اجتماعی به میدان‌هایی خردتر نظیر میدان قدرت، آموزش، اقتصاد و... تقسیم می‌شود که در هر یک از

آن‌ها، هنجارها و روابطی حاکم است. او با تعریف واژگانی چون «میدان»، «منش»، «سرمایه» و ارتباط کنشگران با جامعه، روشن ساخته که هر میدان، دارای چه ویژگی‌ها و توانایی‌هایی درونی و اجتماعی خواهد بود. اشراف به مبانی فکری و نظری این نظریه، امکان کاربست آن در حوزه‌های مختلف نظیر تاریخ و رسانه را ممکن می‌سازد، مثلاً بوردیو پدیده عکاسی در قرن ۱۹ و ۲۰ میلادی در جوامع روستایی و شهری را مورد تحلیل جامعه‌شناسی قرار می‌دهد و نتایجی را استنباط می‌کند (شایان مهر، ۱۳۹۸: ۲۸-۲۹). بوردیو ضمن اعتقاد به تفاوت‌های ذاتی بین رشته تاریخ و جامعه‌شناسی، تئوری خود را در زمینه میدان و عادتواره برای شناخت پدیده‌های تاریخی دارای کاربرد می‌داند، زیرا او در بستر تاریخ هم انگیزه‌های افراد را برای اعمال آن‌ها کافی نمی‌بیند بلکه نظامی از خلق و خواها را در سطح مرکزی قائل است که بالقوه‌ها را در یک وضعیت آشکار می‌کند و می‌گوید: «این مفهوم برای یادآوری این‌که عاملین تاریخ، محصول تاریخ فردی و آموزش در یک محیط هستند مهم است، آن‌ها محصول تاریخ جمعی هستند و به‌طور خاص، مقولات فکری، مقولات فهم، الگوهای درک، نظام‌های ارزشی آن‌ها و غیره محصول درهم تنیدگی ساختارهای اجتماعی هستند» (بوردیو، ۱۳۹۸: ۷۶-۷۷). «منبر» بنا به ماهیت خود، متأثر از میدان‌های گوناگون است و این پژوهش تلاش کرده بر اساس نظریه «میدان» بوردیو، طرحی برای صورت‌بندی «میدان» منبر در دوره مشروطه ارائه و خصایص و چالش‌های پیش روی میدان را نقد کند.

یکی از واژگانی که در تئوری بوردیو مطرح می‌شود، «سرمایه»^۴ است. سرمایه به مجموع آنچه فرد در یک حوزه می‌تواند کسب کند، اطلاق می‌شود. افراد همواره برای کسب سرمایه تلاش می‌کنند اما توانایی کسب این سرمایه فقط در محدوده میدان که فرد در آن قرار دارد، مقدر است. از دید بوردیو، انواع سرمایه عبارتند از سرمایه اقتصادی، سرمایه اجتماعی، سرمایه فرهنگی و سرمایه نمادین (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۶).

4. Capital

۱) سرمایه اقتصادی^۵ ماهیتی کمی دارد و با پول، دارایی و اموال قابل سنجش و اندازه‌گیری است.

۲) سرمایه فرهنگی^۶ مرتبط با تحصیلات، مدارج علمی، تخصص‌ها مهارت‌ها و... می‌باشد.

۳) سرمایه اجتماعی^۷ به‌طور کلی همان شبکه ارتباط اجتماعی، گروه‌ها یا اجتماعات مرتبط با اشخاص است.

۴) سرمایه نمادین در واقع نوع خاصی از سرمایه فرهنگی است که به پرستیژ، منزلت و افتخارات کسب شده افراد در جامعه اشاره دارد.

سرمایه از دید بوردیو، نقش مهمی در میدان بازی می‌کند و در حقیقت میدان با منافع و سرمایه خاص خود تعریف می‌شود و معتقد است تمام این سرمایه‌ها قابلیت تبدیل به سرمایه دیگر را داراست، و انواع سرمایه را می‌توان از سرمایه اقتصادی استخراج کرد گاهی آنی و گاهی با تأخیر (بوردیو و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۵۴). موقعیت و جایگاه کنشگران در هر میدانی، بر اساس سرمایه آن‌ها تعیین می‌شود. فضای اجتماعی از نظر بوردیو، یک میدان بزرگ است که کنشگران آن از نظر دو سرمایه مهم اقتصادی و فرهنگی، از یکدیگر متمایز می‌شوند. بوردیو معتقد است میدان «یک جهان اجتماعی واقعی است که مطابق قوانینش، شکل خاصی از سرمایه در آن انباشته می‌شود و مناسبات ویژه قدرت در آن جریان دارد» (پرستش، ۱۳۸۵: ۷). در هر یک از میدان‌ها مانند میدان اقتصاد، میدان هنر، میدان سیاست، میدان ورزش، میدان رسانه‌ها و ... وجود سرمایه در میدان و نقش اساسی آن، زمینه وجود نزاع و کشمکش دائمی بین کنشگران آن میدان برای جذب سرمایه را فراهم می‌سازد.

5. economic capital

6. cultural capital

7. socila capital

۱.۱. منش^۹ (عادت‌واره)

منش، شامل آن دسته از علایق و سلايق انسان می‌شود که در عین پایداری، تغییرپذیر است. منش، در تفکر بوردیو، مفهوم اصلی است. این مفهوم با بار نظری قابل ملاحظه‌ای که دارد با مفهوم میدان گره خورده است (شویره، ۱۳۸۵: ۷۷). منش را عادت‌واره نیز می‌گویند که کنش‌ها را شکل می‌دهد، «منش بر چگونگی کنش، احساس، تفکر و بودن ما تمرکز دارد» (گرنفل، ۱۳۸۸: ۱۰۷). منش علاوه بر آن‌که متأثر از ساختار اجتماع است، در کنش کنش-گران، ظهور می‌یابد و بر ساخت‌های اجتماع اثر می‌گذارد و به تعبیر بوردیو، ساختاری است که هم ساخت‌دهنده است و هم ساخت‌یافته. «منش از آن حیث که به وسیله نیروهای اجتماعی تولید می‌شود و حاصل درونی کردن ساختارهای بیرونی است، ساخت‌یافته تلقی می‌شود و از جهت این‌که در قالب اعمال مختلف، به بازتولید ساختارهای بیرونی می‌پردازد، ساخت‌دهنده است» (پرستش، ۱۳۸۵: ۵۵). منش می‌تواند شامل عادات آشکار انسان نظیر گفتار، ژست، حالت، لباس و حتی نوع خوراک شخص باشد.

۱.۲. میدان

نظریه میدان‌ها، اصلی علمی در فیزیک و مغناطیس است که به خاطر قاعده‌مند بودن مورد توجه بوردیو قرار گرفت و تعریفی جامعه‌شناسانه از آن استخراج کرد. وی جهان باز و کلان اجتماعی را به میدان‌های متعدد کوچک و بسته مانند میدان دینی، میدان سیاسی، میدان هنری و... قابل تقسیم دانست. این جهان‌های کوچک یا میدان‌ها، جزئی از جهان اجتماعی‌اند که به شکل خودمختار عمل می‌کنند. هر کدام، منافع، مباحث، قوانین و اهداف خود را دارند. هر فردی در آن واحد، عضو میدان‌های بسیاری است و در هر میدانی جایگاه متفاوتی دارد (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۲). در گذشته و جوامع ساده پیشاصنعتی، تعداد میدان‌های مؤثر نسبتاً

8. temperament

9. habitus

محدود بود ولی امروز هر قدر جامعه به لحاظ فناوری پیچیده تر و به لحاظ اجتماعی تمایز یافته تر باشد، میدان‌های بیشتری وجود خواهد داشت (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۷). براساس دیدگاه بوردیو، جامعه مدرن با گستردگی و وسعت خود به فضاهایی خرد تقسیم می‌شود که آن‌ها را میدان نامیده است. ساختار میدان‌ها به روابط قدرت، منازعات درونی، و کنشگران مربوط است. میدان بینشی از جهان، یا نظر و خصلت خاص را به بازیگران مسلط و منتقل می‌کند. میدان برشی افقی از جهان اجتماعی در بعد عمودی تاریخ است که جامعه‌شناسی آن را امکان‌یابی می‌کند (شایان‌مهر، ۱۳۹۸: ۴۳).

میدان یک فضای اجتماعی ساخت یافته با جمعیتی از نیروهاست و اندرون آن افراد دارای استیلا و افراد زیر دست با روابط پیوسته و پایدار و نابرابر وجود دارد. تلاش کنشگران هر میدان برای تغییر مرزهای آن، منجر به تشکیل قطب‌هایی درون آن می‌شود و عموماً گروهی وجود دارند که قصد حفظ سنت‌ها را داشته و در مقابل تغییر مقاومت نشان دهند و قطب دیگر سنت شکن بوده و سعی در تغییر قواعد و مرزهای میدان دارند و در حقیقت بین آن‌ها نیز نوعی کشمکش وجود دارد، «میدان قدرت را باید میدان اصلی یا غالب در هر جامعه تلقی کرد» (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۸). بوردیو معتقد است که میدان‌ها دارای دو نوع کارکرد هستند، تخصصی و اجتماعی. کارکرد تخصصی کارکردی است که هر میدان در راستای رفع نیاز و تعادل جامعه یا سازگاری آن با شرایط موجود ایفا می‌کند. کارکرد اجتماعی نیز کارکردی است که هر میدان در راستای حفظ وضعیت موجود یا حفظ منافع طبقات یا عاملان مسلط ایفا می‌کند (محمدی، ۱۳۹۸: ۱۰۴).

۱.۳. رابطه سرمایه و میدان

در یک میدان، همواره بین کنشگران منازعه‌ای وجود دارد که در دو راستا صورت می‌گیرد: الف) کسب سرمایه؛ ب) تغییر قواعد حاکم بر میدان.

کنشگر تلاش می‌کند تا به طریقی به کسب سرمایه‌های حاضر در میدان بپردازد و از

سوی دیگر تلاش می‌کند تا قواعد و اصولی را (که بوردیو آن‌ها را قواعد بازی می‌نامد) به نفع خود و امکان کسب سرمایه بیشتر تغییر دهد لیکن تلاش کنشگران در جهت تغییر قواعد و هنجارها نیز باید براساس قواعد و اصول میدان صورت گیرد و «هر میدان، منطق عمل خاص خود را دارد» (گرنفل، ۱۳۸۸: ۱۳۰). از دید بوردیو، میدان قدرت، مهم‌ترین میدان است که بر همه میدان‌ها اثر می‌گذارد و به عبارتی نوعی فرامیدان است. میدان قدرت با میدان دولت و میدان سیاست منطبق نیست، بلکه میدان دولت دیگری است که درون میدان قدرت قرار گرفته و سرمایه دولتی، مهم‌ترین سرمایه آن است (پرستش، ۱۳۸۵: ۷۷) و هر میدانی، ناگزیر از درگیری با میدان قدرت خواهد بود. افزایش ارتباط کنشگران درون یک میدان با میدان قدرت سبب می‌شود تا آن‌ها در کسب سرمایه اقتصادی موفق‌تر باشند گرچه ممکن است در کسب سرمایه فرهنگی متضرر شوند.

۱. ۴. رابطه منش (عادت‌واره) و میدان

می‌توان گفت دو مفهوم منش و میدان در ارتباط با یکدیگر بوده و بر هم اثر می‌گذارند. آن‌ها بازتاب دو بعد از یک واقعیت اجتماعی واحد بوده و به هیچ روی مستقل نیستند. بین عادت-واره‌ها و میدان رابطه‌ای وجود دارد و به عبارتی در عادت‌واره‌ها جامعه و عامل اجتماعی به هم پیوند می‌خورند (شایان‌مهر، ۱۳۹۸: ۴۵). افراد در حوزه‌های مختلف جامعه (میدان‌های مختلف) بر اساس منش خود به کنشگری پرداخته و در حقیقت با منش خود، بر کیفیات میدان اثر می‌گذارند و متقابلاً، میدان نیز بر منش افراد و چگونگی آن اثر می‌گذارد و باید بخاطر داشت «میدان نه به عنوان نظریه‌ای کلان، بلکه به عنوان ابزاری برای تبدیل مشکلات عملی به عمل عینی و تجربی به کار می‌آید» (گرنفل، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

۱. ۵. کنش

هر میدانی قوانین و منطق خاص خود را دارد و عاملان اجتماعی با توجه به حجم و ترکیب

سرمایه‌هایی که در تملک دارند، در جایگاه‌های مختلف این فضا قرار گرفته‌اند و هر جایگاهی در فضای اجتماعی به لحاظ سرمایه اقتصادی و سرمایه فرهنگی وزن و ترکیب خاصی دارد، و عاملان تحت تأثیر ویژگی‌های آن جایگاه اجتماعی قرار گرفته و شرایط بیرونی در وجود آن‌ها به طور ناخودآگاه و غیرارادی درونی می‌شود و ترجیحات، ادراک، احساسات، نگرش، سلیقه، منش و عمل (انواع فعالیت) آن‌ها را شکل می‌دهد و این منش و عادت‌واره‌ها در برابر پدیده‌های اجتماعی، کنش افراد را ایجاد می‌کند (محمدی، ۱۳۹۸: ۶۳).

بنا بر تئوری بورديو کنش در میدان با منش و سرمایه رابطه‌مند است و از این معادله پیروی می‌کند: $\text{کنش} = [\text{منش} \times \text{سرمایه}] + \text{میان (گرنفل، ۱۳۸۸: ۱۰۶)}$.

این رابطه می‌نمایاند هر میدانی، منش‌هایی را شکل می‌دهد و منش‌ها به نوبه خود کنش‌هایی را باز تولید می‌کنند و هر کنشی نتیجه رابطه بین تمایلات شخص (منش‌ها) و جایگاه او در میدان است یعنی کنش‌ها صرفاً نتیجه عادت‌واره فرد نبوده بلکه رابطه بین منش او با وضعیت فعلی‌اش در میدان اجتماعی هستند (گرنفل، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

۲. تعریف منبر، میدان دیانت، میدان منبر

سابقه «منبر» به صدر اسلام و زمان نبی مکرم (ص) باز می‌گردد که بعدها به صورت قوی‌ترین رسانه ارتباطی در جوامع اسلامی شکل یافته شد. منبر نوعی از ارتباطات سنتی الهام‌یافته از آموزه‌های دینی و سازگار با فرهنگ عمومی دارای بازخورد مخاطبان، مشهود، سریع، بسیار عمیق و تأثیرگذار بوده و در بحران‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور بارها ظهور پیدا کرد (الویری، نظری‌مقدم، ۱۳۹۱: ۳). در عصر غیبت که امور اساسی دین بر عهده فقها و مراجع شیعی است، میدان مذهب یا دیانت را می‌توان کلان-میدان فراگیر تعریف نمود که بخش‌های دیگر (مرجعیت و فقاہت، مدارس دینی، وعظ و خطابه، قضاوت، اوقاف، ...) زیر-میدان‌های آن هستند و هر کدام شاخصه‌های یک میدان اجتماعی را دارند.

میدان منبرهای وعظ و خطابه در دوره مشروطیت، در مساجد، تکیه‌ها گسترده و فعال

بودند، در این میدان، منبرها هرکدام بروندادی دینی را (مانند روضه‌خوانی، بیان احکام فقهی، تعظیم شادی و عزای اولیای دین، تبلیغ معارف، وعظ و خطابه، و سخنرانی انقلابی) می‌پرداختند.

میدان اجتماعی منبر مانند هر میدان دیگری کنش و آثاری دارد که به سرمایه و منش اعضای آن و فضای میدان وابسته است، قواعد و خصلت‌های خود را دارد و به رفتار و خلیات اعضا شکل و جهت می‌دهد و در نتیجه افرادی که این قواعد را شناخته و خود را با میدان منطبق نموده و بر اساس آن اقدام کنند، می‌توانند حداکثر بهره را از سرمایه‌های میدان کسب کنند، اعضای این میدان عبارتند از خطیب (واعظ)، شنوندگان، و عوامل برگزارکننده.

آرایش قطب بندی میدان منبر پیش از مشروطیت، از دو گروه سنتی و انقلابی شکل گرفته و بعد از مشروطیت قطب‌های مسلط آن مشروطه خواه و مشروعه طلب بودند. گستره میدان منبر نیز در پایتخت و شهرهای بزرگ از مساجد، حرم‌ها، تکایا و منازل علما، تا کوچه و خیابان، حتی حیاط سفارت‌خانه‌ها) بُرد داشته است.

۲. ۱. منبر و میدان قدرت

در عهد قاجار «میدان منبر» توانایی اعمال نیرو بر دیگر میدان‌ها را داشته و لکن دخالت میدان قدرت (حکومت) در میدان منبر، منازعه مداوم را ظاهر می‌سازد که در حوادث و وقایع متعدد آن دوره دیده می‌شود. دولت قاجار با برگزاری مجالس عزاداری، برپایی منبرهای روضه و یا نمایش تعزیه چند هدف رادنبال می‌کرد تا پیوستگی خود را با مذهب شیعه و سنت‌های رایج مردم نشان دهد، برخی از منبرها و واعظان روحانی را تحت پوشش می‌گرفت تا پایه‌های حکومت خود را مستحکم سازد و آن‌ها را ثناگوی خود داشته باشد و نیز باور داشتند دعا و منبر واعظان موجب افزایش رزق و روزی می‌شود (یارن شیار، ۱۳۹۹: ۲۳۴) این‌ها نشان می‌دهد بخشی از میدان منبر رسمیت حکومتی داشته است.

میدان طبق نظریه بوردیو، فضای بازی کنشگرانی است که با پذیرش قواعد بازی تحت

تأثیر نیروی آن عمل می‌کنند (پرستش، ۱۳۸۵: ۶۴)، درحالی‌که به نظر می‌رسد کنشگران میدان قدرت، بارها قواعد بازی در میدان منبر را محترم نمی‌شمردند. از آنجایی که منبرها تریبون طبقه روحانیت محسوب می‌شدند و وعاظ منبری از اعتبار، تشخص و دانش حوزوی برخوردار بودند، فقط بعضی از آن‌ها حاضر بودند با حکومت همکاری کنند ولی اکثریت علمای برجسته در عصر قاجار (مخصوصاً مراجع در عراق) با حکومت قاجار فاصله سیاسی داشتند و به لحاظ تأمین منابع مالی نیز مستقل بودند و همین استقلال مالی، به استقلال سیاسی آن‌ها از حکومت‌ها کمک می‌کرد (دولت آبادی، ۱۳۶۳: ۵۰/۱) و چون دولت و دربار قاجار متهم و آلوده به استبداد و فساد بود امکان پیوستگی و آمیزش فقها و مراجع بزرگ را با حکومت به لحاظ مراعات آموزه‌های دینی و رسالت مذهبی، به حد اندک رسانده بود.

۲.۲. منبر و سرمایه‌های آن

میدان منبر از سرمایه‌های چهارگانه بوردیو برخوردار و کنشگران این میدان امکان کسب سرمایه را دارا بودند، هرچند این سرمایه‌ها بعد از مشروطه و ورود مدرنیته به ایران دست‌خوش تغییر و تهدید واقع شد ولی به‌طور کلی در دوره قاجار تشکیل دهنده سرمایه‌های میدان منبر به‌شرح ذیل قابل تعریف بود:

۲.۲.۱. سرمایه فرهنگی منبر

سرمایه فرهنگی بوردیو (مهارت‌های خاص، سلیقه، سخنرانی، مدارک تحصیلی، قدرت شناخت و قابلیت استفاده از کالاهای فرهنگی) در عصر قاجار در اختیار روحانیان نیز بود. وعظ و خطابه در مراسم‌های مذهبی، و آموزش احکام و تبلیغات دینی بر منبر مساجد، قسمی از سرمایه فرهنگی وعاظ محسوب می‌شد. علمای روحانی و وعاظ شهیر، نفوذ، قدرت و مقام خود را در سایه علم و تقوا به‌دست آورده بودند نه از راه همکاری با سلطنت، و اکثر مردم با میل و اخلاص آن‌ها را می‌پذیرفتند (دیوسالار، ۱۳۹۸: ۲۹). برخی سخنرانان خوش‌صوت،

احساسات مخاطب را برانگیخته و پیام خود را منتقل می‌ساختند (دولت آبادی، ۱۳۶۳: ۵۰/۱). سید جمال‌الدین اسدآبادی (از پیشگامان جنبش مشروطیت) با بیان ملیح و نافذ خود زمام قلوب را قبض می‌کرد و خطابه‌های او چنان جالب بود که شنونده را بی اختیار به زیر فرمان می‌آورد و به قوه خطابه‌های آتشینش مخاطبان را از حقایق دین مبین و اسلام و قرآن آگاه می‌ساخت (خسروشاهی، ۱۳۸۸: ۹۱). تأثیر سخن و صدای میرزا حسین واعظ در تبریز چنان نافذ و اثربخش بود که جوانان از پای منبرش برخاسته و برای فداکاری و اسلحه‌گرفتن اقدام می‌کردند (فتیحی، ۱۳۷۵: ۶۳). در شهرهای مهم نیز روحانیونی با درجات پایین‌تر که معروف به آخوند و ملا بودند امامت جماعت مساجد و برخی امور از جمله آموزش و پرورش فرزندان رجال به عهده آن‌ها بود (درویل، ۱۳۸۹: ۱۳۴). به تدریج با ایجاد اصلاحات در نظام آموزشی و شکل‌گیری مدارس نوین، گسترش چاپ و انتشار روزنامه‌ها و ترویج تفکرات روشنفکری، و رقابت با منابر و مجالس سنتی و مذهبی، سرمایه فرهنگی روحانیت مورد تهدید واقع شد.

۲.۲.۲. سرمایه نمادین منبر

این سرمایه با اعتماد و باور دیگران وجود عینی می‌یابد و دوام و استمرار آن نیز با باور دیگران در ارتباط است. با همین اعتبار، علما و سخنرانان روحانی نقش هدایت و رهبری مردم را در بسیاری از رویدادهای این دوره، بر عهده داشتند. عموم مردم منبر را به خاطر تعلق به رسول خدا (ص) مقدس می‌شمردند، و برای علما و واعظان در ایران احترام فوق‌العاده‌ای قائل بودند (درویل، ۱۳۸۹: ۱۲۷)، در دوره قاجار، مرجعیت شیعه که به سبب داشتن دانش و تقوای بیشتر، در صدر نخبگان و سرمایه‌های نمادین روحانیت قرار داشت به نیابت از امام زمان (عج) مسئولیت ارشاد عامه را دارا بود (ره‌دار، ۱۳۸۵: ۱۱). مردم منبر را رسانه مرجعیت و لایق علما و واعظ دینی می‌دانستند و همین سرمایه نمادین در وقایع مشروطیت نقش خطبای مشهور و واعظان انقلابی را چشم‌گیر ساخت (جعفریان، ۱۳۷۸: ۲۲۸)، هرچند به

تدریج روشنفکران غرب‌گرا باعث شدند بخشی از مردم به سمت اندیشه‌های آنان گرایش پیدا کنند و به طرد و انکار و مقابله با اندیشه‌های دینی بپردازند.

۲. ۲. ۳. سرمایه اجتماعی منبر

بر اساس نظریه بوردیو تکالیف و تعهدات اجتماعی و پیوندها و دایره روابط اجتماعی واعظان را باید در زمره سرمایه اجتماعی منبر محسوب کرد. واعظان منبری عصر قاجار یا خود عالم دینی بوده یا زبان‌گویای مرجعیت و علمای روحانی محسوب می‌شدند و مردم کلام آن‌ها را تفسیر دین دانسته و به ایشان اعتماد و ایمان داشتند زیرا علما را فقیهان آشنا به احکام دین و حجتی از طرف امام زمان (عج) در زمان غیبت می‌دانستند، چنان‌که در وسائل الشیعه ج ۱۸ در توفیق امام عصر (عج) آمده «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم...»^{۱۰} (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۴۵)، این خصوصیت علاوه بر سرمایه اجتماعی، نیز سرمایه نمادین و فرهنگی برای نهاد روحانیت بود. اعضای این نهاد را علما، ائمه جمعه، شیخ الاسلام‌ها، خطیبان، مدرسان و قضات تشکیل می‌دادند، آنان نقش تأثیرگذاری در جهت دهی به فکر ایرانیان را داشته و می‌توانستند مردم را به هر سمت که می‌خواهند سوق دهند (دیوسالار، ۱۳۹۸: ۳۲). بیشترین سرمایه اجتماعی منبر، همان اعتماد مردم به علما بود (العُلَمَاءُ أَمْنَاءُ الرُّسُلِ)^{۱۱} (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۷۱/۸) که آن را مهم‌ترین نیروی پشتیبان انقلاب مشروطیت می‌دیدند و اگر آنان انقلاب را با سخنرانی‌ها و نوشته‌های خود تأیید نمی‌کردند حتما در نطفه خفه می‌شد (حائری، ۱۳۸۱: ۲). علما روحانی به منزله پیشوایان ملی در انقلاب مشروطه نقش مهمی بازی کردند و چون پناهگاه عامه بودند، مردم از استبداد نامشروع دولت قاجار به قدرت مشروع علما پناه می‌بردند (الگار، ۱۳۵۵: ۳۵). علما برای مقابله با تجاوزات و زورگویی‌های بیگانگان، از منبر برای تهییج مردم استفاده

۱۰. در حوادث روزگار که برایتان رخ می‌دهد به راویان احادیث ما مراجعه کنید زیرا آنان حجت من بر شمایند...

۱۱. میزان الحکمه، حدیث ۲۸۳۱.

نموده، مردم نیز فوراً دعوت علما را اجابت می‌کردند (کرمانی، ۱۳۹۶: ۱/۲۶۵). این پیوستگی اجتماعی منبر و مردم سبب می‌شد استبداد و دولتیان از روحانیت بترسند (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۲۵). و منزل آن‌ها محل بست‌نشینی افراد ورشکسته یا مظلوم و تحت تعقیب دولت باشد (جواهری، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۷). گویی مردم برخی از تمایلات واقعی خود را در گفته‌های منبر می‌یافتند چنان که هزاران نفر پای منبرسخنرانی ملک المتکلمین حضور یافته با شنیدن حرف‌هایش، زمزمه عدالت، حبّ وطن و شرافت ملی در افکارشان نقش می‌بست (ملک زاده، ۱۳۶۳: ۱/۱۲۳). در گزارشی آمده حدود ۴۰ هزار نفر از مردم اصفهان در تخته فولاد تجمع نمودند حاج آقا نورالله بالای منبر رفت و از مردم پیمان گرفت از اصول مشروطیت حمایت می‌کنیم همه به تکلیف شرعی خود عمل کنید، سپس عده‌ای شمشیرها و قمه‌ها را از غلاف کشیدند و هماهنگ تظاهرات کنندگان شعار می‌دادند (دانشورعلوی، ۱۳۳۵: ۳). امجد الواعظین تهرانی از منبرش می‌گوید: «من در مسجد جامع که کاشی‌ها در دهه عاشورا روضه خوانی تاجر مآبانه می‌کردند در روز تاسوعا در حضور قریب به ۱۰ هزار نفر جماعت، فجایع انگلیسی‌ها را شرح داده و از مظالم آنان نسبت به بقاع متبرکه آتش فشانی کردم...» (گوهرخای، ۱۳۵۵: ۱۴۱). در کتاب تاریخ بیداری ایرانیان نمونه‌هایی از منبر علما و واعظان دینی مطرح گردیده که حضور انبوه شنوندگان و جمعیت مافوق تصور در آن محافل را ذکر نموده‌است (کرمانی، ۱۳۹۶: ۲/۳۷۴) همچنین در اسناد و گزارش‌های نظمیته تهران - دوره ناصری - نیز تعداد بسیاری از مساجد نام برده می‌شود که جمع کثیری از مردم به سخنان واعظان گوش فرا می‌دهند (شیخ‌رضائی، آذری، ۱۳۷۷: ۲/۷۱۸).

سرمایه اجتماعی منبر و اعتباری که واعظ دینی در میان مردم داشت میزان اثرگذاری پیام او را بر مردم و ایجاد تحولات در جامعه را افزایش می‌داد، حتی میرزا ملکم‌خان در شماره ۵ روزنامه قانون آورده «اگر چند نفر ملای صاحب ذوق، روح مسأله را بفهمند می‌توانند جمیع این مطالب [مشروطه] را در کمال سهولت چنان در مغز مردم جای‌گیر سازند که هیچ لشکر ظلم دیگر نتواند در مقابل این حقایق نفس بکشد» (ناظم الدوله، بی‌تا: ۱۵/۵). کسروی

می‌گوید توده مردم معرفت صحیح از مشروطه نداشتند صرفاً به شنیده‌های خود از زبان علما بسنده می‌کردند و تنها بنام پیروی از پیشروان به جوش و امکان افتادند (کسروی، ۱۲۵۵: ۲۵۹). مناسبت‌های مذهبی مانند محرم و صفر، ایام وفات و شهادت معصومین (ع) و ماه رمضان بستر مناسبی بود در پیوستگی مردم به اجتماعات دینی و نشستن پای منبر و به تعبیر دولت‌آبادی، قدرت و قوت روحانیون به اجتماع عوام است از این جهت آقایان در ایام وفات و روضه خوانی که مردم جمع می‌شوند به منبر می‌روند هرچه می‌توانند بر ضد دولت صحبت می‌کنند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۳: ۶۶/۲).

بورديو معتقد است با عضویت در شبکه اجتماعی نوعی سرمایه اجتماعی تحصیل می‌شود، لذا هر چه بر جمعیت منبر و اعضای این میدان افزوده شود سرمایه اجتماعی کنشگران آن بیشتر می‌گردد. بنابراین جریان انقلاب مشروطیت با حمایت علما و منبرهای انقلابی، رشد مسلم یافت و از میدان باشکوه و اکثریت مردم برخوردار گردید که اولین ثمره‌اش فرمان مشروطیت و تأسیس مجلس شورا توسط مظفرالدین‌شاه در سال ۱۳۲۴ ق بود (جواهری، ۱۳۸۰: ۴۸)، لکن بعد از مشروطه، میدان‌های دیگری خلق شد که میدان اصیل منبر و عظم و خطابه را محدود می‌ساخت (میدان مجلس، میدان انجمن‌ها، تجزیه میدان منبر به مشروطه- خواه و مشروعه طلب) به تدریج هر اصلاحی که در قوانین مجلس و حاکمیت صورت می‌گرفت نقش علما، روحانیت و بالتبع منبرها را کاهش می‌داد، و طبعاً سرمایه‌های اجتماعی روحانیت با چالش مواجه می‌گردید، تکالیف و تعهدات اجتماعی آن‌ها با نوسازی‌های انجام گرفته کمتر می‌شد و در نتیجه از سرمایه اقتصادی آن‌ها می‌کاست. البته سرمایه نمادین و عاظم، علما و روحانیت همچنان در دوره قاجار نزد عامه محترم بود و مقام و اعتبار خویش را حفظ نمودند.

۲. ۲. ۴. سرمایه اقتصادی منبر

سرمایه اقتصادی از نظر بورديو شامل دارایی‌ها و کالاهای ارزشمند متعلق به یک فرد خاص

می‌باشد، از این رو هرگونه درآمد خطیب منبری، سرمایه اقتصادی او محسوب می‌شود. به طور کلی سرمایه اقتصادی روحانیت در دوره قاجار از راه قضاوت، تولیت اوقاف و بقاع متبرکه، آموزش (مکتب‌خانه یا معلم خصوصی)، امامت مساجد، نذورات، تأیید صحت اسناد مالکیت، گردآوری زکات و وجوهات شرعی تأمین و تحصیل می‌شد (الگار، ۱۳۵۵: ۲۷)، برخی از خطبای مشهور از درآمد منبر (حق المنبر) برخوردار و بعضاً از خلعتی نیز متمتع می‌شدند، ملاهای سطح پایین نیز از روضه‌خوانی امرار معاش می‌نمودند. منبری‌های درباری مانند امام جمعه‌ها، شیخ الاسلام شهرها و برخی واعظ به علت پیوستگی با دربار و وزرا (الگار، ۱۳۵۵: ۳۴) از درآمد، امتیازات، املاک و خلعت شاهی نیز منتفع بودند. پس از مشروطیت و رواج نوگرایی در جامعه به تدریج سرمایه‌های سنتی روحانیت تقریباً به چالش کشیده شد. روزنامه‌ها به موازات منبرهای وعظ و خطابه، اطلاع‌رسانی و آگاهی‌بخشی به مردم را توسعه داده که در این رقابت، مطبوعات توانست با نفوذ در میدان منبر بر سرمایه اقتصادی منبر نیز اثر منفی بگذارد.

۲.۳. منبر و منش

از نظر بوردیو، منش حاصل تربیت و فرایند اجتماعی شدن است که در رفتار به صورت ناخودآگاه درآمده و سپس به شکل استعداد طبیعی، سلیقه و ذوق نمود می‌یابد (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۴) و کسب سرمایه فرهنگی، به جایگاه فرد در میدانی که در آن ایفای نقش می‌کند ربط دارد. مثلاً کسانی امکان داشتند واعظ و سخنران بشوند که قدری علوم دینی، شئون روحانی، قدرت فهم مسائل مذهبی و توان بیان روزآمد آن را دارا باشند (کرمانی، ۱۳۹۶: ۲۵۶/۱) تا بتوانند منش این میدان را در خود بیابند، بنابراین در حوزه منبرافرازی که قواعد بازی در این میدان را نمی‌دانستند و یا بدان عمل نمی‌کردند، نمی‌توانستند جزو این میدان باشند. «هر میدان، نهادینه کردن نظرگاهی است در مورد چیزها و خصلت‌ها. خصلت خاص، که به تازه واردان همچون خرید بلیط ورودی تحمیل می‌شود چیزی جز نوعی تفکر خاص

نیست» (شویره، ۱۳۸۵: ۱۴۱).

عادت‌واره اعضای این میدان عبارت بود از رعایت ظواهر مذهبی، تکریم شعائر اسلامی، اهتمام به برگزاری مجالس دینی و تعظیم ایام‌الله، مقدس دانستن منبر، احترام به واعظ و اعتقاد به آن‌چه او می‌گوید که اینها شاکله رفتارهای فردی و اجتماعی و ذهنی مستمعان (پامنبری‌ها) را شکل می‌داد. بخشی از میدان منبر را مجالس روضه خوانی تشکیل می‌دادند که رقابت درون این میدان، برای کسب سرمایه و امرار معاش و معروفیت و ارتباط با خانواده‌های برخوردار دیده می‌شد، و گاه منازعه و یا همراهی در داخل میدان بین رقبا و همکاران صورت می‌یافت (گوهرخای، ۱۳۵۵: ۲۶) که بنا بر نظریه بوردیو در هر میدانی این اتفاقات پذیرفتنی است.

۲. ۴. منبر و کنش

«میدان منبر در دوره قاجار» اثرگذاری ملموسی در برخی حوزه‌ها و پدیده‌های اجتماعی و رفتارهای عمومی داشت و عرصه و قوام میدانش بیشتر بر اعتقادات و باور عامه و جایگاهی که به‌طور سنتی در اختیار داشت استوار بود، به همان اندازه دارای کنش بود و در اوضاع اجتماعی سهم داشت، البته با مشکلاتی نیز همراه بود:

۲. ۴. ۱. نفوذ حوزه قدرت فراتر از پیش‌بینی و انتظار وجود داشت زیرا کنشگران خارج از میدان منبر (دربار، هیئت حاکمه، سفارت‌های بیگانه، روشنفکران غربزده) مستمراً در آن دخالت و به‌کنشگری می‌پرداختند، لذا قواعد بازی حاکم بر میدان نادیده گرفته می‌شد (جوهری، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۵).

۲. ۴. ۲. در برخی موارد میدان منبر توانایی اعمال نیرو بر میدان‌های دیگر و نیز کنشگران خود را داشت مثل قضیه تنباکو یا جریان موضع‌گیری علیه موسیو نوز بلژیکی (جوهری،

۱۳۸۰: ۴۸-۴۶). که میدان منبر توانست با ایجاد وحدت لازم بین مردم به هدف نائل آید، و از استقلال لازم نیز برخوردار بود.

۲. ۴. ۳. در برخی وقایع تاریخی، منش کنشگران حاضر در میدان منبر با یکدیگر متفاوت بوده و کنشگران با سرمایه‌های متفاوتی در آن به کنشگری می‌پرداختند مانند منبرهای مشروطه، مشروعه، درباری، و... (اکبری بیرق، ۱۳۷۹: ۴۵)، مثلاً در قضیه مشروطیت منازعه برای کسب سرمایه در آن براساس قواعد و هنجارهای بازی صورت نمی‌گرفت بلکه فشارهای بیرونی و میدان‌های دیگر به شدت بر منازعات درون میدان منبر اثرگذار بود.

می‌توان دریافت صورت‌بندی «میدان منبر» نیازمند تعریف واضح بود، اما خصایص اصلی و ویژگی‌های لازم برای کارکرد واقعی یک میدان را داشت. بر اساس آرای بوردیو، می‌توان گفت که بسیاری از مشکلات پیش روی منبر ناشی از عدم تعریف دقیق میدان منبر و کنشگران واقعی آن بوده‌است. لذا به نظر می‌رسد هر زمانی که کنشگران میدان منبر به نقش ساخت‌دهنده خود در میدان عمل نکرده و ساختارهای داخلی نیز قدرت لازم برای تأثیر بر منش کنشگران را نداشته و تلاش کافی دوسویه از جانب کنشگران و ساخت‌ها برای تعادل نیروهای بین میدانی، و مرزبندی شفاف میدان صورت نگرفته، میدان منبر، کارایی لازم و توان مواجهه با ناهنجاری‌های موجود را نداشته‌است. به عبارتی جبهه‌گیری منابر مشروطه و مشروعه در مقابل هم (ناصرالملک، ایروانی، ۱۳۸۰: ۳۵) از این قاعده مستثنی نبود.

از طرفی روشن می‌شود کنشگران این میدان نتوانستند یا نخواستند تشکلی فراگیر و نهادی ساخت‌یافته برای منبر و وعظ تأسیس کنند تا میدان منبر از دوقطبی و انفکاک قوا کمتر آسیب ببیند. از عواقب دوقطبی آن بود که برخی از اعضای میدان منبر، به تدریج سرخورده شده و رو به انزوا آوردند (رواستان، ۱۳۸۵: ۹۰)، برخی کنشگران این میدان توسط افراطیون ترور و حذف شدند مانند شیخ فضل‌الله، سیدعبدالله بهبهانی، و ده‌ها روحانی انقلابی (کرمانی، ۱۳۹۶: ۳۹۴/۲) و برخی مانند تقی زاده و دولت آبادی از این میدان کوچ کرده،

وارد میدان‌های قدرت شدند و از کنشگران این میدان انتقاد می‌نمودند.

۳. مقایسه منبرهای مشروطه خواهان و مشروعه طلبان

مؤلفه‌ها	منبرهای مشروطه خواهان	منبرهای مشروعه خواهان
میدان منبرهای انقلابی	بخشی از میدان منبر با جهت‌دهی رهبران انقلابی توانست اکثریت جامعه درونی را با خود هم راستا نماید و قوی‌ترین قطب درون میدان را شکل دهد، قطب‌های مقابل آن، منبرهای درباری و بی‌تفاوت بودند.	در آغاز نهضت میدان منبرهای انقلابی یک هدف را دنبال می‌کرد ولی بعد از تأسیس مجلس شورا، اختلافات عقیدتی و سیاسی رهبران باعث ایجاد دو قطبی در این میدان شد.
منش	منش، دوطرفه بود گاهی اعضا برای تظلم - خواهی به خطبا رجوع می‌کردند تا موضع - گیری بر منبر کنند، و گاهی واعظان مردم را تهییج نموده تا کنش و تظاهرات داشته باشند. (مثل کمک به محرومان، اعتراض به مظاهر ضد دینی، اعتصاب، قیام به مبارزه مسلحانه و...)	منش دو گروه مشابه هم بود و هر گروه از عالمان و واعظان طیف و دسته خود پیروی می‌کردند. حتی در شهرستان‌ها.
سرمایه اقتصادی	حمایت مالی بازاریان و مخالفان دولت، اعانه، صدقه، نذورات، وجوهات شرعی، حق الزحمه منبر، بعد از مشروطیت و تأسیس مجلس شورا، وعاظ مشروطه خواه از حمایت مجلس، برخی احزاب نیز بهره‌مند بودند.	منافع اقتصادی مشابه گروه دیگر، و حمایت بخشی از بازاریان از مشروعه خواهان، حمایت دربار، یا وزرا از برخی منبری‌های ضد مشروطه
سرمایه فرهنگی	تحصیلات حوزوی و برخی علوم جدید، از جمله سرمایه‌های فرهنگی وعاظ بود. منابع	سرمایه فرهنگی مشابه گروه مقابل داشتند،

<p>و درمقابل هجوم تفکرات غربی و واردات محصولات اروپا، و رواج فرهنگی مآبی، کتاب، روزنامه و اعلانیه هم منتشر می‌کردند ولی کمیت خیلی کمتری نسبت به مشروطه طلبان داشت.</p>	<p>مشروطه‌خواه از مسائل بین الملل و رشد غرب اطلاع داشتند. نوشتن کتاب و مقالات روزنامه نیز از سرمایه‌های فرهنگی این گروه بود، برخی منبری‌ها نیز دارای مدارس جدید بودند.</p>	
<p>سرمایه اجتماعی مشابه مشروطه‌خواهان، ولی بعد از تأسیس مجلس و موضع‌گیری انجمن‌ها و مطبوعات مشروطه طلب در مخالفت با مشروعه‌خواهان، بخشی از سرمایه اجتماعی آن‌ها کاهش یافت.</p>	<p>برخی خطبا جزو عالمان دینی بوده و محل رجوع مردم در امور معاملات و برخی دعاوی حقوقی بودند، حمایت مجلس و انجمن‌ها از خطبا و عضویت در احزاب بر سرمایه اجتماعی ایشان می‌افزود.</p>	<p>سرمایه اجتماعی</p>
<p>منبرهای مشروعه‌خواه در ابتدای جنبش مشروطه هم-نوای آنان بودند، بعد از مشاهده انحراف در اهداف اصلی به مخالفت با برخی اصول مشروطه و برخی مصوبات مجلس برخاستند. سرمایه نمادین رهبران آن توانست جمعی از وعاظ و مردم را همراه سازد، با موضع‌گیری مراجع عراق</p>	<p>حمایت مراجع بزرگ نجف، پشتوانه جنبش عظیم مشروطیت ایران شد، و تا بعد از قطب-بندی بین مشروطه و مشروعه نیز ادامه داشت، از انگیزه‌های قیام مجاهدان تبریز به نفع مشروطه بود. این سرمایه نمادین در مقیاس نازل‌تر برای رهبران مذهبی (طباطبایی و بهبهانی) که از منبر برای هدایت قیام استفاده می‌نمودند وجود داشت.</p>	<p>سرمایه نمادین</p>

<p>در مورد اقدامات شیخ فضل - الله، جایگاه نمادین او قدری تضعیف شد و بعد از اعدام شیخ، منابر مشروعه خواه کاهش یافت.</p>		
<p>- مشارکت در مهاجر علما به قم - همراهی اولیه با مشروطه - خواهان - حمایت از مشروطه و تأسیس مجلس - واکنش به برخی مصوبات مجلس - تبیین برخی اصول متمم قانون اساسی - ابراز مخالفت با افراطیون مشروطه - چاپ منابر و مواضع نوری در روزنامه لوایح - تکفیر مشروطه خواهان - حمایتِ دربار در برابر تندروی های مشروطه خواهان - برگزاری منابر اعتراضی در عبدالعظیم - عزلت و دل سردی برخی از وعاظ از مبارزه</p>	<p>- مهاجرت عظمی به قم - بست نشینی در سفارت - حمایت از اصول مشروطیت - حمایت از مصوبات مجلس - میتینگ انجمن ها - حمایت از جراید - انعکاس منبرهای مشروطه در نشریات - مخالفت با منتقدان مشروطیت - تکفیر مشروعه خواهان و درباری ها - مخالفت بی پرده با شاه، دربار و وزرا - مشابهت سازی شاه و وزرا با یزید و شمر - حمایت تندروها از اعدام شیخ فضل الله</p>	<p>کنش ها</p>

۳. ۱. میدان‌های رقیب منبر

۳. ۱. ۱. میدان هنرهای جدید، مانند عکس، کاریکاتور، موسیقی، تئاتر غربی، گرامافون و سینما، همانند بازاری از صنایع و هنرهای وارداتی نوین و رسانه‌ای بود، این میدان در اواخر دوره قاجار صورت یافت (مهرابی، ۱۳۶۳: ۱۵) و به علت جذابیت و مدرن بودن و جلب توجه جوانان، به مرور از جمعیت میدان منبر می‌کاست.

۳. ۱. ۲. مطبوعات، روزنامه و مجلات، در واقع میدانی بود که افراد باسواد خواندن را در برداشت و رقابتی تازه با منبر برپا ساخت، این رسانه‌ها، رقیبی جدی برای مجالس وعظ شده بود و مردم در نشریات و روزنامه‌ها، اطلاعاتی می‌خواندند سوای آنچه در منابر می‌شنیدند (جعفریان، ۱۳۷۸: ۳۸) لاجرم بخشی از کنشگران حوزه منبر، وارد فعالیت‌های مکتوب و رسانه مطبوعات شدند مثلاً مدتی سخنرانی‌های سیدجمال واعظ را در نشریه "الجمال" منتشر ساختند (الویری، نظری‌مقدم، ۱۳۹۱: ۱۳)، یا زمانی که شیخ فضل‌الله در عبدالعظیم بست نشسته بود، مواضع و سخنرانی‌های خود را چاپ می‌کرد و بنام لویح معروف شد (رضوانی، ۱۳۶۲: ۵۰)، البته این کنش دارای موارد معدود بود.

۳. ۱. ۳. انجمن‌ها و احزاب، میدانی بود که در پرتو تصویب قانون آزادی احزاب، وسعت گرفت و لذا این تشکل‌ها اکثراً هوادار مجلس و مشروطیت بودند، کنشگران این میدان زیر نفوذ اندیشه‌های غرب‌گرا و روشنفکری، گاه به تخریب طبقه روحانیت (علما، خطبا، طلاب، روضه‌ها) مبادرت می‌کردند. گرچه در این میدان جدید برخی از علما و وعاظ مشهور نیز نقش داشتند (گودرزی، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

۳. ۱. ۴. نمایش تعزیه، میدان وسیعی از هنر، اعتقادات، تراژدی، احساسات و سرگرمی مردم بود، این میدان با سابقه تاریخی مورد حمایت شاهان قاجار قرار داشت (مستوفی،

۱۳۷۱: ۲۸۷/۱) و در سراسر کشور گسترده بود و گاهی در آغاز تعزیه‌ها از منبر روضه‌خوانی نیز کمک گرفته می‌شد (حکیمی، ۱۳۷۱: ۸۲)، البته برگزاری هم‌زمان منبر و تعزیه می‌توانست از مخاطبان منبر بکاهد زیرا دارای جاذبه نمایشی و تأثیر احساسی بر افکار مردم بود. همچنین به علت آمیخته شدن برخی تعزیه‌ها به خرافات و جعلیات، عده‌ای از واعظان مشهور مانند شیخ جعفر شوشتری، با تعزیه‌های ناصحیح مخالفت می‌کردند.

۳. ۲. تحلیل میدان منبر و میدان‌های رقیب

۳. ۲. ۱. در میدان منبر، انتقال مفاهیم شفاهی و سریع، به قدرت القای پیام، نفوذ کلام واعظ در ذهن مخاطب و همچنین سرمایه نمادین و اجتماعی سخنران بستگی داشت (الویری، نظری‌مقدم، ۱۳۹۱: ۱۴).

۳. ۲. ۲. رسانه‌های مدرن، ابتدا به دربار ورود کرد و در رقابت با منبر، میدان بسیار کوچک‌تر داشت، پرهزینه بود و به کندی بین مردم جا یافت و تا پایان قاجار این میدان اثرگذاری سیاسی در کشور نداشت.

۳. ۲. ۳. میدان نشریات و روزنامه‌های آن دوره، درفضاسازی برای مجلس و حوادث سیاسی عامل مهم اثرگذاری بودند و نسبت به منبر مخاطب کمتر داشته زیرا افراد دارای سواد خواندن، اقلیت بودند.

۳. ۲. ۴. انجمن‌ها از پدیده‌های مدرنیته بود، برخی انجمن‌ها که از اقبال برخی علما و خطبا برخوردار بوده و گاهی مراسم داشتند مجلس و منبر ایشان حول و حوش مسائل سیاسی می‌چرخید و در مقابل آن، منابع مخالفان مشروطه وجود داشت. احزاب افراطی که با مذهب‌بیون و روحانیت همسو نبودند مطالب منبر را خرافی و ارتجاعی می‌شمردند (کریمی، ۱۳۸۳:

۹۲)، تقابل میدان‌های رقیب با میدان منبر در راستای تقابل مدرنیته با سنت، به زیان میدان منبر انجامید و زمانه از لحاظ شرایط سیاسی و موقعیتی که در اثر آشنایی با غرب پدید آمده بود علیه روحانیت بود انتشار ده‌ها نشریه در مشروطه که اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها از موضع منور الفکری حمایت داشت کار را بر روحانیون حافظ سنت‌ها سخت کرده و آن‌ها را محصور کرده و سپس از میدان سیاست خارج کرد. در این کار البته از تهمت و افترا و ترور و اعلام به هر شکل ممکن استفاده شد (جعفریان، ۱۳۷۸: ۳۸).

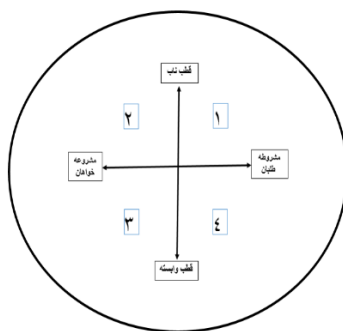
۳. ۲. ۵. حکومت قاجار و استعمارگران (میدان‌های استیلاجو) سعی داشتند با ایجاد چندقطبی در میدان منبر، (استقلال، وحدت و قدرت) آن را بشکنند، قطب‌های ناب را تضعیف کنند و قطب‌های وابسته را ایجاد و جذب نمایند تا بتوانند از دخالت مؤثر منبر بکاهند. کنش آنان، سرمایه‌های منبر و وعاظ را کاهش می‌داد ولی سرمایه نمادین آن (اعتبار معنوی علمای وارسته و واعظان پارسا) برقرار بود.

۳. ۳. صورت‌بندی میدان منبر

میدان منبر نیز دو قطب ناب و وابسته دارد. در قطب ناب خطیبانی بودند که منبر را ابزار تبلیغ مکارم اخلاق دانسته و هدفشان تبلیغ در جامعه مؤمنین با گفتار و رفتار اسلامی و اخلاق پسندیده بود، گرچه بنا بر تئوری بورديو، کنشگران ناب به دنبال سرمایه فرهنگی و نمادین (شهرت و افتخار) هستند اما هدف واعظان ناب و اهل تقوا، کسب رضای الهی و اخلاص بوده‌است (دیوسالار، ۱۳۹۸: ۲۹) و اگر سرمایه نمادین (اشتهار و افتخار) هم کسب می‌کردند هدفشان وصول به آن سرمایه نبوده‌است لذا مایه‌های معنوی را نمی‌توان با ملاک‌های مادی مقایسه کرد و این‌جا تفاوت با نظریه بورديو مشاهده می‌گردد.

بر اساس نظریه بورديو، اعتلای منبر در صورت قدرت گرفتن قطب ناب و پرهیز از وابستگی، عملی خواهد بود. هم‌چنین در این میان، منش کنشگران نیز عاملی واجد اهمیت

است (مستمع، صاحب سخن را بر سر کار آورد) زیرا در هر شرایطی که ساخت مندی منش بیشتر باشد، تأثیرش بر بازتولید قدرت تولیدکننده خود نیز بیشتر خواهد بود. یعنی حضور و وجود خطیبانی که در منش خود به منبر ناب اعتقاد داشته باشند، سبب بازتولید و تقویت این قطب خواهد شد. در قطب وابسته منبریانی هستند که منبر را یک صرفاً یک حرفه دانسته و دنبال جذب سرمایه اقتصادی می‌باشند، معمولاً در میدان بین این قطب‌ها نزاعی دائمی وجود دارد، امام‌جمعه، شیخ‌الاسلام‌ها و خطیبان وابسته به دربار ذیل این قطب تقسیم‌بندی شده‌اند. بعضی از منبرهای مشروطه‌خواهان و مشروعه‌طلبان نیز در این قطب وابسته (به میدان‌های دیگر) قرار می‌گیرند، مثلاً برخی وعظ مشروطه‌خواه در ایران تحت القائنات غرب‌گراها، منبر آتشین و تندی در منازعه با مخالفان خود داشتند، برخی وعظ مشروعه‌خواه هم به تدریج قدری به دربار نزدیک شدند، طبعاً منازعه درون میدان بین منبرهای مشروعه و مشروطه بالا گرفت. به نظر می‌رسد عامل اصلی رقابت و اعظان سنتی و خطیبان نوگرا در این میدان، مربوط به حوزه تئوری و اندیشه بوده ولی تهدیدات و تغییرات سرمایه‌های منبر و روحانیت در آن بی تأثیر نبوده است.



نمودار قطب‌بندی میدان منبر در دوره مشروطیت بر مبنای مدل بورديو
 ناحیه ۱: منبرهای ناب مشروطه خواهی مانند مانند بهبهانی و طباطبایی
 ناحیه ۲: منبرهای ناب مشروعه خواهی مانند شیخ فضل الله
 ناحیه ۳: منبرهای وابسته مشروعه خواهان مانند امام جمعه
 ناحیه ۴: منبرهای وابسته مشروطه طلبان مانند ملک المتکلمین و سیدجمال واعظ

نتیجه

مطالعه جایگاه منبر و عظ و خطابه در دوره قاجار و ضعف و قوت‌هایش در آن بازه تاریخی (از منظر اجتماعی) با توجه به حضور مستمر منبر تاکنون، پژوهشی مفید و قابل استفاده روز می‌باشد. پیر بوردیو، نظریه پرداز معاصر، در «نظریه میدان» جامعه را به میدان‌های مختلفی تقسیم می‌کند که در هر یک از این میدان‌ها، افراد برحسب «منش» خود و با رعایت قواعد و هنجارهای بازی به «منازعه» برای کسب «سرمایه» می‌پردازند. از یک سو میدان بر منش افراد تأثیر می‌گذارد و از سوی دیگر منش افراد، خصوصیات میدان را تعریف می‌کند و سه ویژگی عمده در «نظریه میدان» را منازعه، استقلال و اعمال نیرو می‌داند، این پژوهش برای میدان منبر در مقطع تاریخی مشروطیت نیز سه ویژگی مذکور را تأیید می‌کند. با بررسی رابطه قدرت و منبر در دوره مشروطیت، با دو قطب عمده در میدان منبر روبه‌رو می‌شویم: منبرهای طرفدار مشروطه و منبرهای مخالف آن که هر کدام دارای میدانی خردتر در دل میدان منبر بودند. در دوره قاجار نهاد و تشکل مؤثری برای وعاظ وجود نداشته و منبر بخشی از وظایف روحانیت تعریف می‌شد، هم‌چنین منبرها فاقد نظام آموزشی مستقل بودند، کنشگران با سرمایه‌های مختلف وارد این میدان می‌شدند که مرزهای آن شفاف نبود. با این حال میدان منبر به دلایل متعددی دارای بنیه اثرگذاری و استقلال بود و بارها در منازعات اجتماعی، موافق یا مخالف حکومت قاجار، حضور مؤثر داشت. در بررسی میدان منبر باید به تأثیر میدان‌های مختلف بر آن توجه کرد از جمله میدان مدرنیته (با آثار واردات مختلف فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی غرب) و نیز میدان رسانه‌ها مانند نشریات و شب نامه‌ها، که در رقابت با میدان منبر بوده‌است. در مطالعه جامع میدان منبر در دوره مشروطیت، توجه به آسیب‌شناسی میدان، لزوم بازشناسی منش اعضا (خصلت‌ها و ویژگی‌های وعاظ و نیز صفات و رفتار مخاطبان) بر مبنای حفظ ارزش‌های مذهبی و شناخت دقیق میدان‌های رقیب و منش و کنش آنان حائز اهمیت فراوان است. زیرا قسمتی از منش اعضای میدان با الگوگیری از رفتار واعظ شکل می‌گیرد و رفتار ساز او می‌شود و البته این منش ساخت یافته نیز می‌تواند قدرت منش ساز برای

کنشگر (واعظ) را بازتولید نماید.

منبر در حوادث آن روزگار، متناوبا با چالش‌هایی (ظهور رسانه‌های نو و مطبوعات، تحول در محتوا، روزآوری پیام، تغییر ذائقه‌های نسل جوان، و مشکل جذب مخاطب) مواجه بوده است، بدیهی است انعکاس خواسته‌های طبقات مختلف اجتماع در منبر، با جذب مخاطب نسبت مستقیم دارد، زیرا هرچه پیام منبر، پویا، با مفاهیم جدید، اقناعی، مخاطب‌پذیر، جذاب، و همگرا با نیاز جامعه باشد به جذب مخاطب (مستمع) بیشتر و گسترش دامنه میدان می‌انجامد و هراندازه، منبر بتواند منش‌پذیری و عادت‌واره پیروان را در راستای اهدافش سامان دهد، توان کنشگری میدان منبر در اجتماع را افزوده است. بدین‌سان واعظانی که با مطالعه اخبار جهان، بر منبرهای دوره مشروطه از پیشرفت‌های خارجه، مدرنیته، تبیین عقب ماندگی کشور و افشای استبداد قاجار، سخن می‌راندند میدان گسترده‌تر و عامه‌پسندتر می‌یافتند و فعالیت میدان اجتماعی منبرها، به وضوح در فضای تحولات آن دوره مشهود بود، منش‌ها و کنش‌های اعضای این میدان، به تجمعات، تحصن‌ها و جنبش مشروطیت تبدیل شد و الگوپذیری مردم از وعاظ و متقابلا اثرپذیری خطبا از مردم، نظریه میدان بورديو را تأیید می‌کند. بعد از تأسیس مجلس شورای ملی دخالت میدان‌های دیگر (دربار، مجلس، مطبوعات) باعث ایجاد قطب‌های درون میدان منبر شد و منازعه چند قطبی منابر (مشروطه، مشروعه، درباری، بی‌تفاوت) موجب چنددستگی مردم و تفاوت عادت‌واره پیروان هر قطب گردید، و روند جریان‌ات سیاسی به سمتی رفت که اثرگذاری منبر در پایان دوره قاجار کاهش یافت. نباید از نظر دور داشت میدان منبر ذیل میدان مذهب تعریف می‌شود لذا حضور مراجع بزرگ در عراق (نه ایران) و تعدد رهبران مجتهد در داخل، رهبری واحدی را برای قطب میدان منبر نشان نمی‌داد و نباید غیر از چندقطبی و چنددستگی انتظار دیگری داشت.

به نظر می‌رسد اگر منابر مذهبی و انقلابی از رسانه‌های جدید مانند نشریات و مطبوعات بهره می‌گرفتند، اثرگذاری ماناتری برکنش‌های اجتماعی داشته و علاوه بر حفظ سرمایه

فرهنگی و اجتماعی منبر، یکه‌تازی جناح‌های وابسته به غرب را می‌کاستند. تقویت قطب ناب منبر ایجاب می‌کند استقلال سرمایه اقتصادی داشته، از وابستگی مالی به دربار (میدان دولت و قدرت) پرهیز نموده و از حیف و میل بیت المال، اسراف شخصی و احتکار و مال اندوزی به دور باشند.

امروزه با توجه به وجود تشکل‌های جدید (مانند جامعه اسلامی و عاظ کشور) می‌توان گفت چنانچه کنشگران میدان منبر، به نقش واقعی خود واقف شده، ساخت‌های اجتماعی نقش خود را برای تأثیر بر منش اعضای میدان، روزرسانی و برقرار نموده و به موازات منبر از میدان رسانه‌های مدرن در انتشار پیام منبر مدد بگیرند میدان منبر قادر به اعمال نیرو بر فضای اجتماع و کنش کنشگران حقیقی، نیز حفظ استقلال در کسب سرمایه خود خواهد بود، واپسین کلام آن است گرچه بوردیو سرمایه نمادین منبر را در شهرت و افتخارات دنیایی می‌داند، اما در حقیقت سرمایه معنوی میدان منبر با اخلاص، ایثار، اجتهاد، تواضع، مردم‌داری، پرهیزگاری، و کسب اخلاق فاضله ارتباط تنگاتنگ و مستقیم دارد تا سخن واعظ از جان برآید بر جان‌ها نشیند.

کتابنامه

- اکبری بیرق، حسن (۱۳۷۹). مبانی فکری مشروطه. تهران: نشر پایا.
- الگار، حامد (۱۳۵۵). نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس.
- الویری، محسن، و نظری مقدم، جواد (۱۳۹۱). نقش ارتباطات سنتی در جنبش‌های سیاسی اجتماعی شیعه، مطالعه موردی جنبش مشروطه ایران. تحقیقات تاریخ اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲(۱)، ۱-۲۴.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۶۵). شئون و اختیارات ولی فقیه ترجمه کتاب البیع. مرتضی حاج علی فرد، جعفر کیوانی (مترجمان). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۹۰). تمایز: نقد اجتماعی قضاوت‌های قولی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ثالث.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۹۸). جامعه‌شناس و مورخ. ترجمه انور محمدی. تهران: گل‌آذین.
- بوردیو، پی‌یر و نویسندگان (۱۳۸۴). سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی و توسعه. خاکباز، افشین، و پویان، حسین (مترجمان). تهران: شیرازه.
- پرستش، شهرام (۱۳۸۵). صورت بندی میدان تولید ادبی در ایران معاصر. رساله دکتری جامعه‌شناسی. دانشگاه تهران.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱). سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان». ترجمه کیکاووس جهانداری. تهران: خوارزمی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۸). بست‌نشینی مشروطه‌خواهان در سفارت انگلیس. تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۵). پی‌یر بوردیو. ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.
- جواهری، مریم (۱۳۸۰). نقش علما در انجمن‌ها و احزاب دوران مشروطیت. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حکیمی، محمود (۱۳۷۱). سیری در خاطرات سیاسی رجال ایران. تهران: پیدایش.
- خسروشاهی، سیده‌ادی (۱۳۸۸). اسناد سیدجمال‌الدین اسدآبادی در وزارت خارجه ایران. تهران: وزارت خارجه.
- دانشورعلوی، نورالله (۱۳۳۵). تاریخ مشروطه ایران و جنبش وطن پرستان اصفهان و بختیاری. تهران:

کتابخانه دانش.

- دولت آبادی، یحیی (۱۳۶۳). حیات یحیی. تهران: فردوسی.
- دروویل، گاسپار (۱۳۸۹). سفرنامه دروویل. ترجمه جواد محبی. تهران: نیک‌فرجام.
- دیوسالار، مهرداد (۱۳۹۸). کارکرد اجتماعی روحانیت شیعه در دوره قاجار بر اساس سفرنامه‌های اروپائیان. تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ۱۶(۱).
- رواستان، محمدعلی، و جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵). روحانیت و مشروطه. قم: بوستان کتاب.
- رهدار، احمد (۱۳۸۵). نهضت مشروطه از نگاه کتاب ایران بین دو انقلاب. مجله حوزه، شماره ۱۳۴.
- رضوانی، هما (۱۳۶۲). لویح شیخ فضل الله نوری. تهران: تاریخ ایران.
- شایان مهر، علیرضا (۱۳۹۸). پی‌یر بوردیو. تهران: اختران.
- شریعتی، سارا (۱۳۸۸). تأملی در موانع پنهان آموزش جامعه‌شناسی هنر در ایران. جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، ۱(۱)، ۲۱-۷.
- شویره، کریستین ین و اولیویه فونتن (۱۳۸۵). واژگان بوردیو. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: نشر نی.
- شیخ رضائی، انسیه، آذری، شهبلا (۱۳۷۷). گزارش‌های نظمیه از محلات تهران. تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- علویان، مرتضی (۱۳۸۳). روحانیت و جامعه‌پذیری سیاسی. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- فتحی، اصغر (۱۳۷۵). منبر، یک رسانه عمومی در اسلام. تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران.
- کرمانی (ناظم‌الاسلام)، محمد (۱۳۹۶). تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: امیرکبیر.
- کریمی، علیرضا (۱۳۸۳). انقلاب مشروطه در بوته نقد. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
- کسروی، احمد (۱۳۵۵). تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
- گرنفل، مایکل (۱۳۸۸). مفاهیم کلیدی پیر بوردیو، ترجمه محمد مهدی لیبی. تهران: نقد افکار.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۳). دین و روشنفکران. تهران: نشر اختران.
- گوهرخای، محمدباقر (۱۳۵۵). گوشه‌ای از رویدادهای انقلاب مشروطیت ایران، تهران: مرکز نشر سپهر.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۱). شرح زندگانی من، تاریخ اجتماعی اداری دوره قاجار. تهران: انتشارات زوار.
- محمدی، فردین و دیگران (۱۳۹۸). تکوین تکثر تمایز در میدان، عادتواره و سرمایه: صورتبندی نظریه توسعه از دیدگاه بوردیو، توسعه اجتماعی، ۱۳(۴).
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۵). میزان الحکمه. قم: دارالحدیث.

- ملک زاده، مهدی (۱۳۶۳). تاریخ مشروطیت ایران. تهران: انتشارات علمی.
- موقتی، سید احمد (۱۳۷۸). علل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سیاسی سیدجمال الدین اسدآبادی. تهران: انتشارات دفتر فرهنگ اسلامی.
- مهرابی، مسعود (۱۳۶۳). تاریخ سینمای ایران از آغاز تا سال ۱۳۵۷، تهران: ماهنامه سینمایی فیلم.
- ناصرالملک، ابوالقاسم، ایروانی، محمدآقا (۱۳۸۰). دو رساله در باره انقلاب مشروطیت ایران، تهران: مرکز اسناد ملی ایران.
- ناظم الدوله (میرزا ملکم خان)، روزنامه قانون، شماره ۱۵، تهران.
- یارن شیار (۱۳۹۹). نگاه فرانسوی به کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹، یادداشتهای روزانه ژرژدوکرو، ترجمه زهرا فلاح شاهرودی. تهران: پل فیروزه.

«مد» در ایران اواخر قاجار و اوایل پهلوی:

پژوهشی بر پایه خاطرات و گزارش‌های روزانه^۱

صدیقه نایفی^۲

استادیار گروه هنر، دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران

چکیده

امروزه مد از مفاهیم فرهنگی تأثیرگذار و از قدرتمندترین صنایع اقتصادی جهان به‌شمار می‌رود. به‌رغم اهمیت، گستردگی مشاغل مرتبط با آن و تأثیر بر مباحث فرهنگی و اقتصادی دوران جدید، تحقیقات و اطلاعات دقیقی از چگونگی مواجهه ایرانیان با این پدیده و نگرش ایشان نسبت به آن در دست نیست. این مقاله می‌کوشد با رویکردی جامعه‌شناختی و با جمع‌آوری داده‌های تاریخی به‌شیوه اسنادی چگونگی نگرش و مواجهه ایرانیان با این پدیده را در بازه زمانی دوره دوم قاجار و اوایل پهلوی تحلیل و بررسی کند. به این منظور به تطبیق آراء جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر درباره مقوله مد با برخی اسناد تکمیلی برجای مانده از دوران یادشده یعنی گزارش‌ها و خاطرات روزانه خواهد پرداخت. یافته‌های پژوهش حاکی از هماهنگی متون مورد بررسی در اغلب موارد با آراء جامعه‌شناسان کلاسیک و مفاهیم، رویکردها و نظریه‌هایی چون نظریه «قطره‌چکانی یا نشت رو به پایین»، تقلید طبقات و گروه‌های فرودست از طبقات فرادست، تلاش برای ایجاد تمایز طبقاتی و یا از میان بردن آن، نمایش تن‌آسایی و اوقات فراغت طبقه مرفه، رسم اجتماعی و در نهایت نکوهش مد است و کمتر نشانی از رویکردهای مثبت معاصر نسبت به مد در آن‌ها دیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی مد، تاریخ اجتماعی، قاجار، پهلوی اول، خاطرات، گزارش روزانه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۵

۲. رایانامه: seddighe.nayefi@gmail.com

مقدمه

به زعم بسیاری از پژوهشگران و تاریخ‌نویسان، دوره دوم قاجار دوران مواجهه جدی ایران با مفاهیمی چون مدرنیته و نیز کالاها، پدیده‌ها و فرهنگ غربی به‌شمار می‌رود. واکنش‌ها نسبت به پدیده‌ها و کالاهای نو همواره یکسان نبود؛ گاه پدیده و کالای جدید به‌سادگی جایگزین کالا و فرهنگ سنتی منتاظر با آن می‌شد و گاه با اکراه و نکوهش مواجه بود. یکی از مهم‌ترین نمودهای ارتباط ایران و غرب در این دوره به رویارویی ایرانیان با پدیده مد و مظاهر آن چون سبک پوشش غربی باز می‌گردد. در حالی که صنعت مد یکی از قدرتمندترین صنایع اقتصادی جهان و از مهم‌ترین فرصت‌های اجتماعی و به‌ویژه فرهنگی در جهان امروز است، در ایران پیشینه قابل‌اعتنایی ندارد. عدم بازشناسی صحیح و اصولی مفهوم مد و بررسی جوانب گوناگون چگونگی رویارویی و شکل‌گیری آن در جوامع مختلف موجب عدم مواجهه صحیح با این پدیده غیرقابل‌انکار و خطراتی چون رویکردهای غیرمبتنی بر هویت و پیامدهای آن خواهد بود (یاسینی، ۱۳۹۸: ۳-۵).

مد به‌عنوان بخشی از فرهنگ بصری، اغلب از طریق تصاویر، نقاشی‌ها و عکس‌ها مورد مطالعه قرار می‌گیرد. مورخان مد در میان سایر اسناد از مطالب تاریخی مانند نشریات، کالانمای فروشگاه‌ها، تبلیغات، رساله‌های چاپی و نقاشی‌ها به‌عنوان مدارکی برای بررسی نحوه پوشش مردم در صدها و هزاران سال پیش استفاده می‌کنند. در حالی که اقلام لباس معاصر به‌راحتی در دسترس هستند، مصنوعات گذشته محدود هستند و بسیاری از آن‌ها تخریب شده و از بین رفته‌اند (Roach-Higgins and Eicher, 1973: 11-17). گرچه تکیه صرف بر اسناد مکتوب دشوار است، اما می‌توان از آن‌ها نیز به‌عنوان مدارکی تکمیلی در مطالعات مد و لباس استفاده کرد. یکی از راه‌های بررسی، مراجعه به توضیحات و شرح‌های مکتوب برجای‌مانده از همان دوره از تاریخ است؛ مواردی مانند خاطرات شخصی، سفرنامه‌ها، گزارش‌گردش‌های اکتشافی، زندگی‌نامه‌ها، رمان‌ها، مقالات، کتاب‌های تاریخی و فلسفی و کتابچه راهنمای آداب معاشرت از این دست هستند (Kawamura, 2018: 3-).

با نظر به آنچه گفته شد، پژوهش پیش رو می‌کوشد به تبیین جامعه‌شناختی نگرش مردمان دوره دوم قاجار و اوایل پهلوی (یعنی دوران مواجهه جدی دربار ایران با غرب و تأثیرپذیری آن از سبک زندگی غربی) نسبت به مقوله مد پردازد. در تاریخ غرب اشاره به مقوله مد و مظاهر آن به راحتی قابل پیگیری است. علاقه مردمان اروپایی به تغییرات مکرر و تنوع در سبک زندگی و پوشش و نیز عادت به ثبت جزئیات به‌ویژه در خاطرات و سفرنامه‌ها، اطلاعات گسترده‌ای از چگونگی نگرش آنان به مد برجای گذاشته است. این مسئله در ایران تقریباً در وضعیتی معکوس قرار دارد؛ پژوهش‌های موجود نیز عمدتاً به تاریخ لباس و نه مد اختصاص دارند. برای مثال در مطالعاتی نظیر غیبی (۱۳۸۷) و متین (۱۳۸۳) لباس مردمان ایرانی در دوره‌های مختلف بدون تمرکز بر مقوله مد توصیف و ارائه شده‌اند. در تحقیقاتی که به‌طور تخصصی به دوره دوم قاجار اختصاص دارند می‌توان به مطالعاتی از نوری‌تبار و عرشی (۱۴۰۰) و ابادزی و طیبی (۱۳۹۶) اشاره کرد که در آن‌ها نیز تأثیر عواملی چون ارتباط با غرب در دوره قاجار و پس از سفر ناصرالدین شاه به فرنگ بر لباس ایرانیان مورد بررسی قرار گرفته است. اثری مشابه از جهانی و چنگیز (۱۳۹۶) به مطالعه تطبیقی مد لباس بانوان دربار فتحعلی شاه و ناصرالدین شاه قاجار و تأثیر نقش شاه و نیز مذهب بر تغییرات لباس زنان اختصاص دارد. اسدی (۱۳۹۴) در مد و لباس دوره قاجار و تأثیر فرهنگ غرب بر آن با استفاده از مستندات تاریخی، سفرنامه‌ها و نقاشی‌ها به بررسی تغییرات تدریجی پوشش زنان و مردان در طول دوره قاجار می‌پردازد. پژوهشی دیگر از موسوی حاجی و ظریفیان (۱۳۹۳) به تأثیر موج تجددخواهی بر تحول پوشاک ایرانیان از ابتدای دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی اول اختصاص دارد و در نتایج خود تغییرات در پوشاک دوران یادشده را در لباس مردان و در میان اندکی از درباریان و روشن‌فکران فرنگ رفته مورد استقبال می‌داند. در مقاله‌ای از محمدی و زاویه (۱۳۹۶) با مطالعه تصاویر رسانه‌های جمعی به تغییر معیارها و فرهنگ زیبایی در گذار از عصر قاجار به پهلوی پرداخته شده، تأثیر رسانه‌های تصویری و کالاهای مرتبط با فرهنگ

غربی بر این تغییر مورد بررسی قرار گرفته است. در ارتباطی غیرمستقیم با تحقیق حاضر می‌توان به مقالاتی چون طرفداری (۱۳۹۹) و زبان فهم نصیری و الهیاری (۱۴۰۱) اشاره کرد که در آن‌ها نویسندگان با رویکردی مشابه به بررسی نحوه رویارویی ایرانیان با نوسازی و کالاهای نو در خاطرات و یا مکاتبات دوستانه برجای مانده از دوران صفویه و قاجار می‌پردازند. شایان ذکر است، پژوهش پیش‌رو به‌طور اختصاصی بر مقوله مد (و نه نوگرایی و یا مواجهه با کالاهای نو) و تمامی مظاهر آن (نه صرفاً لباس درباریان و یا سایر طبقات و گروه‌ها) تمرکز دارد و نه تنها به تبیین نگرش‌ها نسبت به پدیده مد در سایر نمودهای آن در دوران یادشده خواهد پرداخت، بلکه با رویکردی جامعه‌شناختی منظر و نحوه رویارویی ایرانیان با این پدیده و نگرش آنان نسبت به آن را از طریق بررسی گزارش‌ها و خاطرات افراد همان دوران مورد مطالعه قرار خواهد داد. براین اساس، پرسش‌های بنیادی تحقیق بدین قرار است: ماهیت و نمود پدیده مد در خاطرات و گزارش‌های شخصی دوره دوم قاجار و اوایل پهلوی از منظر جامعه‌شناختی چگونه است؟ پدیده مد در آراء نویسندگان متون مذکور با کدام رویکردهای جامعه‌شناختی کلاسیک و یا معاصر هم‌سو و قابل تبیین است؟ گفتنی است این مقاله بر پایه جمع‌آوری داده‌های تاریخی^۳ به شیوه اسنادی و با رویکردی جامعه‌شناختی می‌کوشد به پرسش‌های تحقیق در بازه زمانی یادشده پاسخ دهد.

مد؛ مفهوم، خاستگاه و ارتباط آن با مدرنیته و تحرک اجتماعی

اصطلاحات «مد» و «لباس» معمولاً به صورت مترادف استفاده می‌شوند، این در حالیست که مد معانی اجتماعی مختلفی را منتقل می‌سازد و اصطلاحات فشن^۴ در انگلیسی یا مد^۵ در

۳. در بررسی داده‌های تاریخی از حداقل ۲۱ کتاب خاطرات (منطبق با دوران مورد بررسی در پژوهش) که برخی خود دارای ده مجلد بودند، استفاده شده است. البته در تمامی متون مورد بررسی اشاره به مقوله مد وجود نداشت و در ۱۳ اثر از آثار مورد بررسی به این پدیده اشارات مستقیم و تفصیلی و یا غیرمستقیم و کوتاه مشاهده شد.

4. Fashion

5. la mode

فرانسوی، از کلمات دیگری مانند لباس، جامه، رخت و پوشاک که اغلب در رابطه با مد به آن‌ها اشاره می‌شود، متمایز هستند. براساس واژه‌نامه‌های ریشه‌شناسی احتمالاً، اولین بار در حدود سال ۱۳۰۰ م بود که مضمون مد، سبک و نحوه لباس پوشیدن ثبت شد (Fashion's Etymology, 2023). کلمه فرانسوی مد، به معنای شیوه جمعی لباس پوشیدن، برای اولین بار در سال ۱۴۸۲ ظاهر شد. این کلمه در اصل از کلمه *modus* به معنای شیوه در انگلیسی یا *manière* در فرانسوی گرفته شده است. در همین راستا، ریشه کلمه انگلیسی «فشن» در اصل از لاتین *facio* یا *factio* به معنای ساختن یا انجام دادن است. در سال ۱۴۸۹، مد کاربرد فعلی آن یا همان استفاده متعارف در حوزه لباس و سبک زندگی را پیدا کرد. مفهوم اجتماعی مسلط درباره مد در اوایل قرن شانزدهم میلادی و تحت عنوان «شیوه‌ای خاص برای ساخت لباس» شکل گرفت؛ (Barnard, 1967: 2; Aspers & Godart, 2013: 172-). به‌طور کلی این واژه با عمل ساختن، شیوه، رسم رایج و استفاده متعارف در لباس و سبک زندگی تعریف می‌شود (Fashion's Definition & Meaning, 2023) بنابراین می‌توان گفت مد به‌عنوان سبک لباس پوشیدن، آداب معاشرت، وسایل و سبک گفتاری تعریف می‌شود که در حال حاضر در جامعه پذیرفته شده باشد (Kawamura, 2018: 3). مد در قرن پانزدهم میلادی کاملاً از مد در قرن‌های نوزدهم و بیستم متفاوت است. در قرن پانزدهم، مد شاخصی از وضعیت طبقاتی به‌شمار می‌رفت؛ امتیازی درباری که عملاً در انحصار اشراف قرار داشت، این در حالی بود که مردم عادی به سختی جرأت می‌کردند خود را مد روز بخوانند. در قرن نوزدهم، زندگی اجتماعی به‌شدت تغییر کرد؛ دیگر اشراف به تنهایی مد را رهبری نمی‌کردند و کم‌کم ثروتمندانی که از امکانات مادی برخوردار بودند به مکان اجتماعی آن‌ها هجوم بردند. در قرن بیستم، مد به‌شکلی فزاینده دموکراتیک شد و همه، صرف نظر از رتبه و موقعیت، حق داشتند که مد روز به‌نظر برسند. گذشته از آن‌که از کدام دوره تاریخی صحبت شود، بنای مد و ماهیت قطعی آن بر تغییر قرار دارد و فرایند مد تنوع و تغییرات سبک‌ها را نشان می‌دهد (آرنولد، ۱۴۰۱: ۷۵؛ Kawamura, 2018: 3-5).

836: 2015). Sellerberg & Aspers. نو بودن و تازگی به عنوان بخش مهم دیگری از مد در نظر گرفته شده است و در آن ارزش زیادی دارد. کونینگ پذیرش بشر نسبت به چیزهای جدید را برای رفتار مدگرا ضروری می‌داند (Koenig, 1973: 76-77). به طور مشابه، بارت نیز مد را با تازگی و نو بودن مرتبط می‌کند که احتمالاً با تولد سرمایه‌داری در تمدن ما ظاهر شدند (Barthes, 1967: 300). می‌توان گفت، تغییر، تازگی و پذیرش در میان عموم مردم از شاخصه‌های اصلی مد به‌شمار می‌روند.

در حالی که برخی محققان معتقدند که مد یک مکانیسم اجتماعی و روان‌شناختی چندسویه و فاقد منشأ ثابت است، لیپووتسکی و بسیاری دیگر استدلال می‌کنند که مد به عنوان یک مفهوم با شروع پدیده مد ظهور کرد. به عقیده او لباس‌ها تقریباً جهانی هستند، اما مد اینطور نیست؛ مد متعلق به همه اعصار یا همه تمدن‌ها نیست. مد نقطه شروعی قابل شناسایی در تاریخ دارد (Lipovetsky, 1994) از این منظر مد نشانه برجسته تمدن مدرن است. مطابق نظر محققانی چون فلوگل مد محصولی اروپایی است و با جامعه و فرهنگ خاص غرب پیوند دارد. او اظهار می‌کند که مد با نوع خاصی از سازمان‌های اجتماعی و نوع خاصی از جامعه و فرهنگ در غرب پیوند دارد (Flugel, 1930: 130). از سویی دیگر، کائن بیان می‌کند که چون مد معمولاً به عنوان تحولی نو بنیاد و به‌ویژه غربی دیده می‌شود، عموماً نقش آن در ایجاد سبک در میان جوامع با مقیاس کوچک‌تر ناشناخته مانده است. او به شدت با این دیدگاه که مد یک پدیده غربی است مخالف است و استدلال می‌کند: «اگرچه فرآیندهای سنجش مد، یعنی تقلید و تمایز در تغییرات سریع نظام تولید صنعتی آشکارتر دیده می‌شوند، اما فرایندهایی مشابه در بیشتر فرهنگ‌ها قابل مشاهده هستند» (Cannon, 1988: 23-24). می‌توان گفت براساس فرضیه او مد نه تنها در جوامع مدرن، بلکه در همه جوامع شناخته شده وجود دارد.

با درک تقلید به عنوان یکی از بسیار ویژگی‌های مد آگاهی می‌یابیم که مد برای وقوع تقلید یا «جواز» تقلید به نوع خاصی از نظام اجتماعی نیاز دارد. تقلید باید توسط قدرت مجاز

شود و به نوبه خود متضمن حرکت به سوی گونه‌ای برابری است که از مشخصه‌های یک نظام اجتماعی دموکراتیک مدرن است. می‌توان گفت مد تنها در زمینه اجتماعی خاصی رخ می‌دهد که امکان تحرک اجتماعی را فراهم می‌کند. بنابراین، خاستگاه مد در مدرنیته و رشد سرمایه‌داری صنعتی قرار دارد و تازگی که همانطور که قبلاً اشاره شد، جوهره پدیده مد است، حالتی معمول در مدرنیته و پست مدرنیته به‌شمار می‌رود (Kawamura, 2018: 26; Sellersberg & Aspers, 2015: 834-836) مطابق اسناد و تحقیقات مرتبط، در دوره دوم قاجار فضایی مساعد برای نفوذ و تأثیر غرب فراهم شد که تا پیش از آن فراهم نبود (نک. آوری، ۱۳۷۳: ۷۱؛ راوندی، ۹۴/۷، ۱۱۲). و به‌صورت جواز این تقلید در ایران و تسری این پدیده در جامعه ایرانی انجامید. آن‌چنان که از بررسی‌های تاریخی و تحقیقات پیشین برمی‌آید، مواجهه ایرانیان با غرب تا پیش از دوره دوم قاجار فاقد تأثیراتی جدی بر سبک زندگی و به‌ویژه پوشش ایرانیان بوده است. شاردن با ارائه اطلاعاتی گویا در این زمینه می‌نویسد:

«مردمان مشرق زمین در لباس پوشیدن هرگز از مد پیروی نمی‌کنند، و بسیار سال می‌گذرد که کمترین تغییر در طرز پوشاک خود نداده‌اند؛ و اگر این گفته راست باشد که یکسان ماندن و عدم تغییر و تبدیل پوشاک در جامعه‌ای نشانگر حزم و احتیاط آن اجتماع است ایرانیان به تحقیق محتاط‌ترین و استوارکارترین و دوراندیش‌ترین افراد جوامع بشری می‌باشند. زیرا هرگز در بند آن نیستند که رنگ یا نوع پارچه یا دوخت پوشاک خود را تغییر دهند. من بارها لباس‌هایی را که از زمان تیموریان در خزانه پادشاه نگهداری شده، دیده‌ام، به نظر تحقیق در آن‌ها نگرسته‌ام، و دریافته‌ام که از آن روزگاران تا زمان حاضر تغییر قابل توجهی در آن‌ها پدید نیامده است، و برش و دوخت آن‌ها همان‌سان بوده که اکنون معمول است و اگر خوانندگان این سطور به عکسی که تصویر پوشاک‌های زنان و مردان در آن نمایانده شده به-دقت بنگرند حقیقت و واقعیت این مطلب را درمی‌یابند.» (شاردن، ۱۳۷۲: ۷۹۹/۲).

این تنها نقل‌قولی از شاردن و قابل انطباق بر دوره‌های تیموری و صفوی نیست که از عدم تغییرات جدی در پوشش ایرانیان بیانگری می‌کند؛ اغلب تحقیقات تاریخی موجود در حوزه

تاریخ لباس ایران نیز این مسئله را تأیید می‌کنند. برای نمونه در کتاب بررسی هشت هزار سال تاریخ پوشاک اقوام ایرانی درباره پوشاک دوره‌های بعد چنین آمده است: «مدارک بسیار ناچیزی از دوره افشاریه و زندیه باقی مانده است که پی بردن به عناصر پوشاک مردم عادی را دشوار می‌کند، ولی می‌توان گفت که عناصر اصلی پوشاک این دوره چندان تغییری نکرده است.» (غیبی، ۱۳۸۷: ۴۷۸-۴۷۹) براساس آنچه ذکر شد و سایر اسناد و مدارک مشابه، روشن است که تا پیش از دوره دوم قاجار، مد و مظاهر آن جایگاهی جدی در سبک زندگی ایرانیان نداشت، اما این روند در دوره دوم قاجار کاملاً با تغییر و دگرگونی مواجه می‌شود (نایفی، ۱۴۰۲: ۴۸-۴۹). در مقابل گفته شاردن، گاسپار دروویل درباره لباس ایرانیان در دوره قاجار چنین نوشته است: «کلاه‌ها به هیچ وجه با آنچه شهسوار شاردن توصیف کرده است، شباهت ندارند. مدها از تاریخ اقامت این جهانگرد مشهور کلا در این کشور تغییر یافته است» (دروویل، ۱۳۷۰: ۴۹). به جز این، اشاره به این تغییرات مکرر و ظهور مد در اغلب گزارش‌ها و خاطرات برجای مانده از دوره دوم قاجار و اوایل پهلوی نیز قابل مشاهده است. مهدیقلی هدایت در خاطرات خود در توصیف مد به روشنی به این ویژگی مد اشاره، ماهیت آن را اینگونه توصیف می‌کند.

مد چیست ز عادت تو هر چه وارو در کاستن موی ز تو ظرف ابرو
تغییر برش بجامه و کفش و کلاه رنگ غلط لب و سرانگشت و مو
(هدایت، ۱۳۸۵: ۴۹۳)

مستوفی که مد را کلمه‌ای بین‌المللی می‌خواند و می‌نویسد که برخی او را بخاطر بکارگیری آن و سایر کلمات مشابه مورد نکوهش قرار داده‌اند. بارها در خاطرات خود به این پدیده اشاره می‌کند. او در یکی از نمونه‌هایی که به تغییرات مکرر در مد اشاره دارد می‌نویسد: «وقتی که من به اروپا رفتم، یخه جلیقه‌ها برگردان داشت و برگردان آن به اندازه دو انگشت و وصل به یخه آهاری پیراهن بود [...] در پنج سال اقامت من هر سال یخه جلیقه بازتر، و برگردان آن بزرگ‌تر شد، تا سالی که به ایران برمی‌گشتم، برگردان‌های جلیقه به پهنای یک نصفه

سپر، و تقریباً سرتاسر جلو سینه جلیقه‌ها باز شده بود. از سال ششم مجدداً به تنگ کردن یخه‌ها و کوچک کردن برگردان‌ها پرداختند و من درست مواظب این کار هستم، در مدت این چهل ساله دو سه بار این تنگ و گشاد و بزرگ و کوچکی و بود نبود در برگردان جلیقه‌ها صورت گرفته است. در جزئیات یخه کت و پالتو، و تنگی و گشادی و بلندی و کوتاهی پاجه‌های شلوار هم همین افراط و تفریط‌ها را معمول می‌دارند و مردم هم بدون هیچ دلیل عقلی تبعیت می‌کنند.» (مستوفی، ۱۳۸۴، ۲۸۵/۳)

بنابر آنچه آمد و نمونه‌هایی که ذکر شد، روشن است که مقوله مد و تغییرات مکرر در ظاهر و پوشش که تا پیش از دوره دوم قاجار مورد اقبال ایرانیان نبود، از این دوران به بعد به شکلی قابل توجه در جامعه ایران پدیدار شده بود، اما نگرش‌ها به این پدیده نوظهور، که دیگر پس از دوره دوم قاجار به جامعه ایرانی راه یافته بود، به‌ویژه از منظر جامعه‌شناختی چگونه بود؟

گفتمان جامعه‌شناختی مد

در اواخر دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تمایل به انتشار مطالب مربوط به پیامدهای روانی، اجتماعی و فرهنگی لباس افزایش یافت (Roach-Higgins and Eicher, 1973: 29-30) گفتمان کلاسیک مد با توجه به رویکردهای نظری نویسندگان این حوزه دسته‌بندی می‌شود؛ رویکردهایی که با وجود اظهارات متفاوت حاکی از ارتباطاتی دارای همپوشانی است؛ در حالی که همه آن‌ها مد را با مفهوم تقلید مرتبط می‌سازند، برخی آن را نشانه‌ای از جامعه دموکراتیک می‌دانند و برخی دیگر از آن به‌عنوان تجلی تمایز طبقاتی استفاده می‌کنند. گرچه هیچ یک از نویسندگان کلاسیک از اصطلاح «نظریه قطره چکانی یا نشت رو به پایین»^۶ استفاده نمی‌کنند، اما فرضیه اصلی آن‌ها این است که مدها از طبقات بالاتر به طبقات پایین‌تر سرازیر می‌شوند. این درحالی است که بسیاری از نویسندگان معاصر با این دیدگاه مخالفند و استدلال می‌کنند که مد محصول تمایز طبقاتی و تقلید نیست، بلکه پاسخی است به آرزوی

به روز بودن و بیان سلیقه‌های جدیدی که در دنیایی در حال تغییر پدیدار می‌شوند. آن‌ها به نظریه‌های دیگری چون نظریه «قطره‌چکانی یا نشت رو به بالا»^۷ و «انتشار در میانی» اشاره می‌کنند (Crane & Bovone, 2006: 323; Sellersberg & Aspers, 2015: 834-836).

کونینگ، جامعه‌شناس آلمانی از معدود جامعه‌شناسان معاصر است که همانند جامعه‌شناسان کلاسیک به تقلید اشاره می‌کند. تفسیر بوردیو از لباس و مد نیز در چارچوب سلیقه فرهنگی و مبارزه طبقاتی نهفته است.^۸ بجز موارد یادشده، اغلب جامعه‌شناسان معاصر رویکردی متمایز از جامعه‌شناسان کلاسیک نسبت به مد داشته‌اند. می‌توان گفت از منظر آنان مد آن‌طور که در تحلیل‌های جامعه‌شناختی از ویلن تا بوردیو ادعا شده، تنها مسئله‌ای مربوط به تفاوت طبقاتی نیست، بلکه به همان میزان به ابراز شخصیت فرد مرتبط است (اسونسن، ۱۳۹۹: ۲۲؛ Crane & Bovone, 2006: 323).

بلومر به اعتبار مدل تمایز طبقاتی در توضیح مد در جامعه معاصر اعتقادی ندارد و آن را با «انتخاب جمعی» جایگزین می‌کند. او ضمن قدردانی از سهم زیمل در مطالعه مد که از آن برای طرح استدلال خود بهره می‌گیرد، استدلال می‌کند که مدل تمایز طبقاتی برداشتی محدود است که فقط برای مد و لباس طبقه‌ای خاص در اروپای قرن هفدهم، هجدهم و نوزدهم مناسب است و با عملکرد مد در دوره معاصر با حوزه‌های بسیار متنوع و تأکید آن بر مدرنیته سازگاری ندارد. او در حالی که قدرت اعتبار و منزلت پوشنده لباس را رد نمی‌کند، استدلال می‌کند که جهت مد را [یک] شخص تعیین نمی‌کند. او که دیدگاهی متفاوت از مدل تمایز طبقاتی دارد، می‌نویسد: «تلاش طبقه نخبه برای متمایز ساختن ظاهر خود، علت مد نیست، بلکه در درون خود جنبش مد صورت می‌گیرد [...] مکانیسم مد نه در پاسخ به نیاز به تمایز طبقاتی و تقلید طبقاتی، بلکه در پاسخ به میل به مد بودن، همگامی با آن‌چه که

7. trickle-up theory

۸. برای مطالعه در این زمینه نک. Bourdieu, 1984.

جایگاه خوبی دارد، و برای بیان سلیقه‌های جدید در دنیایی در حال تغییر ظاهر می‌شود» (Blumer, 1969: 281). او نظریه «قطره چکانی یا نشست رو به بالا» را پیشنهاد می‌کند و مصرف‌کنندگان را در ساختار مد قرار می‌دهد. دیویس نیز مانند بلومر الگوی تمایز طبقاتی را رد و استدلال می‌کند که الگوی نظریه پردازان کلاسیک، طرحی منسوخ است. او در این دیدگاه با بلومر سهیم می‌شود که مد خودش را به جنبه‌های جمعی هویت اجتماعی ما مربوط می‌سازد (Davis, 1992: 17). امروزه سایر جامعه‌شناسان معاصر نیز تقلید و بحث‌های طبقاتی را برای تبیین پدیده مد کافی نمی‌دانند و حتی برخی آن را پدیده‌ای غیرقابل پیش‌بینی می‌پندارند (Sellersberg & Aspers, 2006: 838). در ادامه، پس از ارائه این مختصر از نمای کلی جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر در باب مقوله مد به تطبیق گفتمان جامعه‌شناختی مد با خاطرات و گزارش‌های برجای مانده از دوره دوم قاجار و اوایل پهلوی پرداخته خواهد شد.

مد به مثابه تقلیدی منطبق بر نظریه «قطره چکانی یا نشست رو به پایین»

چنانچه پیش از این اشاره شد، آنچه بیش از همه در بحث‌های جامعه‌شناسان کلاسیک درباره مد اشتراک دارد، مفهوم تقلید است. این مفهوم لزوماً بیانگر یک رابطه اجتماعی و بنابراین دارای اهمیت جامعه‌شناختی است. تقلید، که در آراء ایشان اساس تحلیل مد است، معمولاً دیدگاهی از بالا است و فرض می‌کند که فرودست‌های جامعه به مافوق‌ها غبطه می‌خورند و برای تقلید از «بهتری‌های» آن‌ها به فعالیت‌هایی تقلیدی دست می‌زنند تا به رسمیت شناخته شوند و حتی به گروه افراد ممتاز ورود پیدا کنند (Kawamura, 20018: 178-180; Aspers & Godart, 2013: 20).

از نظر جامعه‌شناسی چون اسپنسر، مد ذاتاً تقلیدی است: «مد، ابتدا از کاستی‌های مافوق، و سپس، کم‌کم، از دیگر ویژگی‌های خاص او تقلید می‌کند. مد همیشه به سمت برابری گرایش داشته و با پنهان کردن و در نهایت پاک کردن نشانه‌های تمایز طبقاتی، باعث

رشد فردیت شده است» (Spencer, 1966: 6-205). در واقع، از نظر او، مد نمادی از تجلی روابط میان مافوق و فرودست است که به عنوان نوعی مهار اجتماعی عمل می‌کند. شکل‌های گوناگون احترام از طریق هدایا، دیدارها، شیوه‌های خطاب کردن، القاب، نشان‌ها و لباس‌ها بیانگر سلطه و تسلیم است و بنابراین، مد نمادی از رتبه و مقام اجتماعی است. او دو نوع تقلید را مطرح می‌کند: احترامی و رقابتی. در تقلید رقابتی تلاش برای برابری با طبقه فرادست، موجب پیروی از مد در طبقات فرودست می‌شود. تقلید تکریم‌آمیز نیز ناشی از احترام به مقلد است. به عنوان مثال، چنان‌چه پادشاه تغییری در لباس اتخاذ کند، توسط درباریان تقلید می‌شود و همین روند به سمت پایین گسترش می‌یابد. نتیجه این فرآیند به وجود آمدن «مد» در لباس است. این مسئله یکی از اصول اساسی نظریه «قطره‌چکانی یا نشت و توزیع قطره‌ای رو به پایین» مد است. مانند اسپنسر، تارد نیز فرض می‌کند که روابط اجتماعی اساساً روابطی تقلیدی هستند. او نیز مانند بسیاری دیگر اعتقاد دارد که مد اساساً بیانگر تقلید شمار زیادی از افراد فرودست از تعداد کمی از افراد مافوق است (Kawamura, 2018: 21).

نگریستن به مد به عنوان پدیده‌ای با ماهیت تقلیدی به روشنی و به طور مستقیم در بسیاری از گزارش‌ها و خاطرات برجای مانده از اواخر قاجار و اوایل پهلوی ابراز و مشاهده می‌شود. مهدیقلی هدایت در خاطرات و خطرات در این باره می‌نویسد:

«آمدیم بر سر "مد"، مسلماً مد وحی آسمانی نیست که قابل تبدیل نباشد [...] بواسطه رفع حجاب، در حقیقت حجب و قبول رسوم ناباب و تقلید هرزه‌گردان پاریس تکلف در لباس بجائی کشیده که عایدات مشروع و حلال هشتاد درصد وفا به ایفای مد نمی‌کند لباس صبح، لباس ظهر، لباس عصر، لباس شب، کفش و جوراب و کلاه هم‌رنگ دامن.» (هدایت، ۱۳۸۵: ۴۹۳).

و ادامه می‌دهد: «خلق را تقلیدشان بر باد داد / ای دوصد لعنت بر این تقلید باد» (همان).

نه تنها اشاره به تقلید درباره مد به طور مستقیم در متون مورد بررسی مشاهده می‌شود، بلکه این اشارات به وضوح در هماهنگی با نظریه قطره‌چکانی جامعه‌شناسان کلاسیک مبنی بر انواع تقلید نظیر تقلید احترام‌آمیز و تقلید طبقات پایین‌تر از طبقات بالاتر است. بر این اساس، مبدأ تقلید در این گزارش‌ها گاه شخص شاه، دربار و زنان درباری و گاه منبعی خارجی چون اروپاییان که با نگاهی از پایین به بالا در دوره یادشده به آن‌ها نگریسته می‌شد، عنوان می‌شود. برای مثال مستوفی در توصیف مد و روند انتقال آن در میان طبقات مختلف جامعه و دولت‌های مختلف می‌نویسد:

«عالم، عالم تقلید است [...] هر کاری که برگزیدگان قومی بکنند، سایرین هم به آن‌ها تأسی می‌جویند. این است که این لباس‌ها و تشریفات مجالس عمومی و خصوصی از مخترعات ملت فرانسه و از آن‌جا به سایر ملل رسیده است [...] به همین واسطه است که امروز مد لباس مردانه کل دنیا از لندن داده می‌شود. و پاریس به همان دادن مد لباس زنانه اکتفاء می‌نماید. در کل دنیا مردان و زنان در لباس پیرو این دو شهرند» (مستوفی، ۱۳۸۴، ۲/۲۲۳).

بر اساس شواهد گوناگون و نیز خاطرات و گزارش‌های روزانه برجای مانده از دوره دوم قاجار و اوایل پهلوی، تقلید از مد و به‌ویژه سبک پوشش فرنگی در میان درباریان و طبقات بالا (چه زنان و چه مردان) امری مرسوم بود.^۹ به این مسئله در اغلب خاطرات مورد بررسی در این پژوهش اشاره شده است. به عنوان نمونه، اعتمادالسلطنه در مجلد اول خاطرات خود در این باره می‌نویسد:

«نایب‌السلطنه لباس اطریشی پوشیده بود و صاحب منصبان پیر از قبیل صاحب اختیار و مصطفی قلیخان [...] باید به حال ایران گریه کرد که درجه تقلید را بجای خیلی بلندی رسانده که این قسم البسه را در تن سرداران قشون خودمان ملاحظه می‌کنیم!» (اعتمادالسلطنه،

تقلید از لباس فرنگی و استفاده از خیاطان و طراحان اروپایی ابتدا در دربار رواج داشت و پس از آن به سایر طبقات تسری می‌یافت. تقلید از مد اروپایی گاه توسط اروپایی‌هایی که در ایران بودند صورت می‌پذیرفت؛ برای مثال مونس الدوله در خاطرات خود به حضور زنی به قول خودش مُدیست، آوازه‌خوان و پیانوزن با نام «مادام عباس» اشاره می‌کند که به ترویج مد پارسی در میان زنان دربار می‌پرداخت (مونس الدوله، ۱۳۸۰: ۱۵۷-۱۵۸). گاه نیز این تقلیدها با دستور و نظارت شخص شاه انجام می‌شد.^{۱۱} برای نمونه تاج السلطنه در خاطرات خود به توجه ناصرالدین شاه برای استفاده از لباس فرنگی در مورد برخی فرزندان و زنانش اشاره می‌کند (نک. تاج السلطنه، ۱۳۶۱: ۷۲، ۹۱). مستوفی نیز در اشاره‌ای مشابه و درباره روند انتقال مد لباس خانم‌ها در میان اقشار و طبقات گوناگون می‌نویسد:

«مد لباس خانم‌ها هم همیشه از اندرون شاه بیرون آمده ابتدا به شاهزاده خانم‌ها و زن‌های اعیان و بعد به‌سایرین سرایت می‌کرد. این بود که زن‌ها هم شروع به کوتاه نمودن زیرجامه‌ها کردند [...] هرچه جلوتر می‌رفت زیرجامه‌ها کوتاه‌تر می‌شد تا بالاخره هوس شاه تمام شد و زیرجامه کوتاه منسوخ گشت و نیم‌تنه و چادرنماز، جای این لباس جلف را گرفت» (مستوفی، ۱۳۸۴: ۱/۵۱۱).

در برخی متون گاه مد و لباس غربی جدید تا این حد مورد اکراه نویسنده نیست، اما فارغ از انواع واکنش‌ها به ظاهر جدید زنان ایرانی، اشاره به تقلیدی بودن مد و لباس ایرانیان از اروپاییان در این دوره در این متون نیز قابل مشاهده است. عین السلطنه به‌عنوان یکی از افرادی که نسبت به ظاهر جدید زنان چنین اکراهی ندارد، ضمن توصیف آن در جلد نهم خاطرات

۱۰. اعتمادالسلطنه در بخش‌هایی دیگر از خاطرات خود نیز به روند سریع تقلید از ظاهر ارابه‌ها و لباس‌ها اشاره دارد. برای مثال در مجلد سوم خاطراتش می‌نویسد: «[ظاهر ارابه‌ها و لباس‌ها] تقلید وضع روس بود. این نقاط قهرا بیست سال دیگر تمدن فرنگی‌ها را خواهد داشت [...]» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۳/۲۴۴).

۱۱. برای مطالعه بیشتر نک. ناصرالدین شاه قاجار، ۸۲/۱.

خود می‌نویسد: «به هر جهت لباس خانم‌های ما جز چارقد به کلی اروپایی است، اما بسیار ساده و ظریف. جز آن‌که هر مدی امسال این‌جا متداول شود مال چند سال قبل آن‌جاست»^{۱۲} (عین‌السلطنه، ۱۳۷۹: ۶۸۶۴/۹).

در این میان، نواب وکیل که خود از مخالفان سرسخت مد و نوگرایی‌های ذیل آن به‌شمار می‌رود، ضمن اشاره به تقلید در این دوران در امور متنوع مرتبط با سبک زندگی و پوشش، این تقلیدها را نه برآمده از اجبار حاکمیت بلکه ناشی از علاقه خود مردم برای انجام این کار می‌داند و معتقد است:

«حتی اگر حکومت دستور می‌داد مثلاً زن‌ها بی‌حجاب در اجتماع ظاهر شوند و مردم انجام نمی‌دادند کسی نمی‌توانست به زور آن‌ها را وادار به انجام کند. دولت دستور لباس متحدالشکل را داده بود اما نگفته است مردم در لباس و خوراک از اروپاییان تقلید کنند [...] مردم به جای عبادت به تقلید از اروپاییان ورزش می‌کردند و به این منظور بارها خم و راست می‌شدند [...] و بعد از ورزش حمام می‌کردند و به خود آسیب می‌زدند» (نواب رضوی، ۱۳۸۸: ۹۱۵، ۹۵۱).

نکته حائز توجه دیگر، اشاره به تمایل به مدهای خارجی در آراء جامعه‌شناسانی کلاسیک چون زیمل است. زیمل در این‌باره می‌نویسد: «مردم مدهای برآمده از بیرون را دوست دارند و چنین مدهای خارجی _ صرفاً به این دلیل که از داخل سرچشمه نگرفته‌اند _ در چرخه ارزش‌های بیشتری را به خود اختصاص می‌دهند [...]» (Simmel, 1957: 545).

این مسئله در بسیاری از متون مورد بررسی در پژوهش پیش رو نیز قابل مشاهده است.^{۱۳} برای مثال، تاج‌السلطنه در خاطرات خود به این تمایل برای پیروی از مد خارجی اشاره کرده- است (تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱: ۱۱۴). و حتی سفرنامه‌نویسان غربی چون هانری دالمانی نیز به

۱۲. او در نمونه‌هایی دیگر از خاطرات خود عنوان می‌کند که لباس خانم‌ها به حدی اروپایی شده که شب‌ها در خیابان-ها و کافه‌های بزرگ تمیز آن‌ها از اروپاییان ممکن نیست. نک. عین‌السلطنه، ۱۳۸۰: ۷۷۰۱/۱۰.

۱۳. به‌عنوان نمونه‌ای دیگر نک. شهیدی، ۱۹۸.

رواج مدهای خارجی در این دوران اذعان دارند:

«زنان در خانه دو یا سه زیرجامه کوتاه می‌پوشند که به تقلید از رقاصه‌های اروپائی در ایران مد شده است [...] اکنون در بیشتر حرمسراها همان لباس فوق‌الذکر معمول است ولی چندیست که در پایتخت لباس بلند اروپائی هم معمول شده است و پاره‌ای از خانم‌ها تمایلی به آن پیدا کرده‌اند یعنی خیاطان و طراحانی که از اروپا مخصوصاً فرانسه به تهران آمده‌اند این طریقه را معمول کرده‌اند و همین خیاطان تازه‌وارد هستند که برای لعبت‌ان قشنگ تهرانی لباس می‌دوزند» (دآلمانی، ۱۳۳۵: ۲۸۹، ۲۹۱).

تمایل به پیروی از مدهای خارجی به گونه‌ای رواج داشت که گویا صرف خارجی بودن برای تقلیدکنندگان داخلی کفایت می‌کرد. اعتمادالسلطنه پس از ذکر پیروی صاحب منصبان از لباس اتریشی در ذکر این رویه و اعتراض به آن می‌نویسد: «اقلاً حالا که باید تقلید شود، چرا به انگلیس و روس و آلمان تقلید نشود که از دول معظمه هستند. اطیش از جمیع دول روی زمین پست‌تر است [...]» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۱/۱۴۷).

مد ابزاری برای نمایش تمایز طبقاتی

یکی دیگر از رویکردهای جامعه‌شناسان کلاسیک به قرارگیری مد در نظام سلطه و تسلیم، تجلی روابط مافوق و فرومایه در آن و تلاش برای مهار اجتماعی و ایجاد تمایز از سوی طبقات بالا و کوشش برای ادعای برابری از سوی طبقات پایین به واسطه این پدیده اختصاص دارد. این استنباط از مد نیز در اغلب خاطرات و گزارش‌های مورد بررسی در این بازه قابل بازیابی است. ذکر روایتی درباره چرچیل و نگرش او به مد در خاطرات مستوفی به‌خوبی روشنگر این رویکرد است. او در این باره می‌نویسد:

«چرچیل رئیس الوزراء انگلیس می‌گفته است: "یک نفر جنتلمن هیچ‌وقت راضی نمی‌شود که دکمه پائین جلیقه‌اش بسته باشد" در صورتی که این دکمه با اولین دکمه شلوار که گذشته از جنتلمن‌ها افراد عادی حتی عمله‌ها هم راضی به باز بودنش نیستند فاصله نمایانی

ندارد و باز بودن یا بسته ماندن دکمه آخر جلیقه نباید با جنتلمنی که از غریزه‌های باطنی است، رابطه‌ای داشته باشد. مقصود این سیاستمدار از ایراد این بیان این است که می‌خواهد بگوید جنتلمن هیچ‌وقت نباید در مواظبت و اجرای مد کوتاه بیاید» (مستوفی، ۱۳۸۴، ۳/۲۸۵).

گزارشی که به خوبی تلاش مردی از طبقه بالا را برای استفاده از مد به‌عنوان عاملی در جهت ایجاد تمایز میان او و طبقات پایین‌تر نمایان می‌سازد.

مهدیقلی هدایت نیز در رویکردی مشابه به تلاش بیهوده طبقات پایین و آرزوهای محال آن‌ها برای از میان برداشتن تمایز طبقاتی، برابری با طبقات بالاتر و به‌قول او دعوی آقایی و خانمی و تشدید این فضا به‌واسطه مد اشاره می‌کند:

«در ایران که این حس کمتر تحریک می‌شد برای این بود که مردم به مراتب اربعه لشگری، دانشوری، پیشه‌وری و کشاورزی تن در داده بودند و پا در کفش هم نمی‌کردند، هرکس تا درجه‌ای به حد خود قانع و خشنود بود. تا بیست سال پیش نوکرها دعوی آقائی و کلفت‌ها دعوی خانمی نداشتند، راحت بودند و راضی، کک مد هم به‌جانشان نیفتاده بود، حال دنبال الفاظ پوچ را گرفته، به خیال آرزوهای محال دارند» (هدایت، ۱۳۸۵: ۲۳).

بجز موارد یادشده، کمره‌ای نیز در نمونه‌هایی مشابه از این روحیه مدطلبی در میان خدمه خود ابراز نارضایتی و انتقاد می‌کند (کمره‌ای، ۱۳۸۴: ۱/۲۸۳).

در همین زمینه، عین‌السلطنه در ذکر نمونه‌هایی در مورد زنان و مردان طبقات پایین معتقد است آن‌ها نمی‌توانند خود را با تغییرات مکرر مد هماهنگ کنند و امکان پیروی از مد و لباس‌های جدید تا سال‌ها عمدتاً در انحصار طبقات بالا و درباریان قرار داشت. برای مثال او در مورد عدم امکان استعمال کلاه و البسه جدید برای طبقات پایین می‌نویسد:

«شاه وقتی می‌بیند در کرمانشاه مردم با همان کلاه و البسه قدیم خود هستند فحش می‌دهد و به همه تلگراف می‌کند ممانعت کنند [...] رعیت فقیر است [...] رعیتی که کلاه نمدی به او به ارث رسیده و تا حالا سرش است، چطور ماهی یک کلاه پارچه‌ای بی‌دوام می‌تواند عوض کند و کت و شلوار تنگ بپوشد» (عین‌السلطنه، ۱۳۸۰، ۱۰/۷۶۵).

خود او در مورد زنان طبقات پایین در جایی دیگر چنین می‌نویسد:
«لباس‌های خانم‌ها به کلی اروپایی شده [...] اما... خود خانم‌ها چندان عشق به برداشتن چادر ندارند زیرا با یک پیراهن چند ماه می‌توانند در زیر چادر نمایش بدهند که اگر چادر سیاه نباشد متصل باید عوض کنند و برای آن که فقیرند صرفه ندارد» (همان، ۱۳۷۰).

مد در خدمت مصرف و نمایش اوقات فراغت و تن‌آسایی طبقه مرفه
بحث و بلن از مد در چارچوب ایجاد و نهادینه‌سازی فراغت و تن‌آسایی طبقه حاکم از طریق فعالیت‌های مصرفی از دیگر مواضع جامعه‌شناسی کلاسیک است. وبلن معتقد است که افزایش ثروت طبقه حاکم را وادار کرد که به نمایش اوقات فراغت و همچنین کالاهای اوقات فراغت روی آورند. در واقع، این «مصرف آشکار» بیانگر ثروت و نمایشی از توان خرید است.^{۱۴} موردی که به‌وضوح در گزارش‌ها و خاطرات برجای مانده از دوره یادشده نیز قابل مشاهده است. مونس‌الدوله در خاطرات خود ذکر می‌کند که چگونه وقتی مادام عباس از «عیاشی‌های زنان پارسی» برای خانم‌های ایرانی دربار صحبت می‌کرد، «آن‌ها خودشان را در بهشت می‌دیدند» و تلاش می‌کردند با کمک و راهنمایی او خود را شبیه آنان سازند (مونس‌الدوله، ۱۳۸۰: ۱۵۸). تاج‌السلطنه نیز در خاطرات خود به این روحیه در زنان حرمسرا و تلاش آنان برای سبقت گرفتن از یکدیگر و اختصاص روزانه حداقل دو تا سه ساعت از عصرها به این امور اشاره می‌کند (تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱: ۱۹). عین‌السلطنه در همین زمینه در مجلد دوم خاطرات خود می‌نویسد:

«امروزه عمل لباس و زیور و بزک تمام است [...] بیشتر این تغییرات در خانم‌های اندرون پیدا می‌شود. حالا آن وضع نیست و مشکل روز به روز توفیر کند. آن‌ها متصل مشغول بودند و میل داشتند طوری امروز آرایش کنند که روز دیگر نکرده بودند و خانم دیگر هم نکرده باشد. این بود که هر روز تازه‌ای در می‌آمد. اندرون شاه در حقیقت آکادمی لباس و بزک بود

۱۴. در این زمینه نک. Veblen, 1957.

[...] مگر به خیال و خواب انسان تصور کند و الا مقدر احدی جز خود آن‌ها نیست» (عین- السلطنه، ۱۳۷۶: ۱۰۷۱/۲).

در همین راستا، یکی از دیدگاه‌های کلاسیک درباره مقوله مد این است که مد نتیجه توطئه برخی از تولیدکنندگان پوشاک است تا مصرف‌کننده را وادار به خرج کردن پول بیشتر کنند و این طراحان، تولیدکنندگان لباس و تجار هستند که مدهای جدید را برای تحریک بازار و افزایش سودآوری خود تحمیل می‌کنند. کاوامورا از محققان معاصر جامعه‌شناسی مد این دیدگاه را ساده‌انگارانه می‌انگارد و می‌نویسد: «این ممکن است توضیحی اقتصادی باشد، اما جامعه‌شناختی نیست. ساخت فرهنگ مد به میزان پولی که مصرف‌کنندگان برای پوشاک خرج می‌کنند بستگی ندارد» استدلال او این است که «نظام مد از تغییرات سبک در مد پشتیبانی می‌کند و ابزاری را فراهم می‌سازد که به موجب آن تغییر مد به‌طور مداوم رخ دهد» (Kawamura, 2018: 5).

خاطرات و گزارش‌های برجای مانده از دوران یادشده عمدتاً در هماهنگی با رویکرد نخستین هستند و مد را هم‌سو با سودآوری تولیدکنندگان پوشاک به‌ویژه صادرکنندگان اصلی این پدیده یعنی جهان غرب می‌پندارند. به‌عنوان نمونه، مستوفی در یکی از اشاراتش به این مسئله می‌نویسد:

«برگردان پای شلوار از مدهای ناراحت است که چیزی جز مخزن گرد و خاک و ریگ آشغال کوچک و خیابان و باغچه چیزی نیست و هیچ فایده ندارد، ولی چون فرسودگی شلوار را زودتر ظاهر می‌کند خیاط‌ها آن را محفوظ داشته و عوضش نمی‌کنند [...]» (مستوفی، ۱۳۸۴: ۲۸۵/۳).

کمره‌ای در همین راستا و در اشاره‌ای روشن‌تر می‌نویسد: «مد لباس را خیاط‌ها و پارچه‌فروش‌ها ایجاد می‌کنند، تا مردم توانا لباس صحیح و سالمی را، که از سال‌های قبل دارند، نتوانند بپوشند، و ناچار شوند لباس به مد سال نو تدارک کرده، و آن‌ها صرفه از کار و کسب خود ببرند [...]» (کمره‌ای، ۱۳۸۴: ۲۸۳/۱).

هدایت نیز در این باره و در ذکر مصادیق آن در سایر مظاهر و نمودهای مد می نویسد: «سابق و سمه می کشیدند سرانگشتان را حنا می بستند چون پولی به خارج نمی رفت و حشیکری بود حال که مبلغی گزاف به بهای ماتیک می رود نشانه ترقی و تمدن است [...] بگوئیم مد هم وسیله انتشار ثروت است، در صورتی خواهد بود که از متاع داخله باشد نه از جنس خارجه و منحصر به ثروتمندان و بلای جان بی ثروتان بشود و مزید رشک» (هدایت، ۱۳۸۵: ۴۹۳).

مستوفی حتی نگرش سوداگرانه نهفته در این پدیده را بر صحبت های عادی و روزمره نیز مؤثر می داند و می نویسد:

«در صحبت های عادی هم که نقل مجالس می شود، همین مد که جز انتشار از طرف ذینفع ها اصل و ریشه ای ندارد در جریان است. یک چند مد شده بود که ایران کم باران و بالتیجه کم رودخانه و کم چشمه سار را کشور کشاورزی معرفی کنند! حتی، مردمان فکور عاقل هم همه جا می گفتند این کشور نباید دنبال صنعت برود [...] مد شدن این صحبت در محافل، از شاهکارهای انتشاری آن هائی بود که نمی خواستند در ایران صنعت رواج بگیرد، و از رواج بازار تجارت آن ها کاسته شود. این روزها هم مد شده است که همه بگویند حال زارع و کشاورز در ایران بد است».

او پس از مقایسه وضع کشاورزان ایرانی با کشاورزان روسی و فرانسوی و ... و اثبات بهتر یا معادل بودن حال کشاورزان ایرانی با آن ها می گوید: «ولی چه باید کرد؟ مد شده است که بگویند حال کشاورزان بد است! من در این جا نمی خواهم وارد اصل و ریشه این مد بشوم و ثابت کنم که آن ها که این انتشار را می دهند چه مقاصدی دارند و این دلسوزی به حال این طبقه از کجا آب می خورد و مطلب خیلی واضح و روشن است [...]» (مستوفی، ۱۳۸۴: ۲۸۶/۳).

مد و رسم اجتماعی

سامنر، کلر و تونیس از جامعه‌شناسانی که موضعی کلاسیک در باب پدیده مد دارند، مد را به‌عنوان رسمی اجتماعی در نظر می‌گیرد.^{۱۵} سامنر انگاره مد را در یک چشم انداز بسیار بزرگ‌تر که شامل مد در لباس نیز می‌شود قرار می‌دهد. او صف عظیمی از فعالیت‌ها، باورها و مصنوعات انسانی را مد می‌داند. تعریف او از مد شامل کاربردهایی مانند دست دادن، سر تکان دادن و لبخند زدن در مکالمه است که به عقیده سامنر، همگی در درجه اول توسط مد مهار می‌شوند. او استدلال می‌کند که مد جنبه‌ای از آداب و رسوم است و ممکن است بر هر شکلی از فعالیت‌های انسانی تأثیر بگذارد (Keller, 1940: 324 & Sumner). اشاره به سایر کاربردهای مد و قرار گرفتن برخی از آن‌ها ذیل رسوم اجتماعی را به‌طور گسترده در این دوره و به‌ویژه در گزارش‌های برجای‌مانده از عبدالله مستوفی می‌توان مشاهده نمود.^{۱۶} او که حتی صحبت‌ها و اظهار نظرهای روزمره را برای مثال در طعن و لعن طرز حکومت فاشیستی متأثر از مد زمان و فاقد منطق و ریشه درست می‌خواند، به جز لباس از مواردی چون ظاهر و آرایش و برای مثال مدل مو یا سبیل‌های آلاکایزر که در آن وقت مد بود یاد می‌کند. مستوفی اموری نظیر کالسکه و درشکه‌سواری جوان‌های آن دوره، لقب گرفتن و یا انتخاب محل تحصیل (برای مثال فرستادن پسر بزرگ‌تر مجیرالسلطنه به روسیه و پسر کوچک‌تر به سویس) و تفریحاتی مثل اشتغال به بازی یویو را متأثر از مد زمان می‌داند (مستوفی، ۱۳۸۴: ۳/۳۸۵؛ ۱۰۲-۶۶/۲). ضمن آن‌که در ذکر برخی روش‌ها و رسوم از عناوینی چون مد شیعه‌های علی ولی‌الله، مد روسی، مد استبداد، مد آمریکایی و ... استفاده می‌کند و برای مثال می‌نویسد: «شنیدم به مد آمریکائی، که رتبه مستخدم را از روی حقوقش تشخیص می‌دهند، فوق‌العاده مسافرت و تفاوت بدی آب و هوا را هم روی حقوق اصلی او کشیده [...]» (همان: ۳/۵۳۰ و

۱۵. نک. Sumner (1940) و Toennies (1963).

۱۶. در ذکر نمونه‌هایی از سایرین برای مثال نک. توضیحات نواب وکیل درباره تقلید از ورزش کردن اروپاییان که در این دوران رسم شده بود و پیش از این نیز به آن در بخش تقلید اشاره شد (نواب رضوی، ۹۵۱).

۳۲۴، ۶۰۸). اشاره به برخی از این موارد در متون دیگر نظیر خاطرات ممتحن الدوله، عبدالله بهرامی و عین السلطنه نیز قابل مشاهده است (جهت رعایت گزیده‌گویی برای مثال نک. ممتحن الدوله، ۱۳۶۲: ۶۸؛ عبدالله بهرامی، ۱۳۶۳: ۴۳۸). به جز این‌ها نکاتی در پیروی از مد در شیوه معماری و طراحی داخلی نیز در بخش‌هایی از خاطرات مستوفی و افرادی دیگر نظیر ممتحن الدوله دیده می‌شود. ممتحن الدوله از اصطلاحاتی نظیر «آلافرنگ» و «فرنگی مآبی» در این زمینه بهره می‌گیرد (نک. ممتحن الدوله، ۱۳۶۲: ۱۷۱، ۱۷۲) اما مستوفی مستقیماً از اصطلاح مد در این باره استفاده می‌کند و می‌نویسد: «این روزها در اروپا به جای روشنی‌های شیردار، مشربه و طاس رسم شده‌است. پیروی مد، اگر هم ناراحت است، حتمی است. بنابراین روشنی آلامد در حمام و در اطاق هر یک، علیحده حاضر و در یک گوشه اطاق میز توالت مهیاست». یا در جایی دیگر می‌گوید: «جرزهای حیاط هم با تراش‌های قالب بزرگ به مد زمان ساخته‌شد» (مستوفی، ۱۳۸۴: ۶۵/۲، ۱۹۷). مواردی که حاکی از قرارگیری مد ذیل رسم اجتماعی در برخی نمونه‌ها و سایر مظاهر آن و تطابق با آراء جامعه-شناسان یادشده در این زمینه است.

نکوهش مد

یکی از مواردی که در اغلب خاطرات و گزارش‌های مورد بررسی درباره مد در این دوران مشاهده می‌شود و بیشتر در هماهنگی با موضوع کلاسیک نسبت به مد است، نکوهش و مخالفت با این پدیده است. تا مدت‌ها به مقوله مد در فضای آکادمیک با تحقیر نگریده می‌شد و برخی رویکردهای کلاسیک جامعه‌شناختی نیز بیانگر جنبه‌هایی از نکوهش هستند. لیپووتسکی در این باره می‌نویسد:

«پرسش از مد در میان روشنفکران مد روز نیست [...] مد در موزه‌ها مورد تجلیل قرار می‌گیرد، اما در میان فعالیت‌های فکری جدی، جایگاهی حاشیه‌ای دارد. مد در همه جا، در خیابان، صنعت و رسانه‌ها ظاهر می‌شود، اما عملاً جایی در تحقیقات نظری متفکران ما

ندارد. می‌توان گفت مد به‌عنوان یک حوزه هستی‌شناختی و اجتماعی فرودست، بدون مسئله دانسته می‌شود و شایسته بررسی نیست؛ در واقع مد به‌عنوان موضوعی سطحی و دلسردکننده برای رویکردهای مفهومی پنداشته می‌شود» (Lipovetsky, 1994: 3-4).

شاید یکی از دلایل اصلی تلقی مد به‌عنوان یک پدیده اجتماعی بیهوده این است که این پدیده با ظاهر بیرونی و نمود زنان مرتبط شده‌است. به‌علاوه مد غیرمنطقی تلقی می‌شود زیرا دائماً تغییر می‌کند، محتوایی ندارد، به‌عنوان نوعی چیدمان بیرونی عمل می‌کند و فاقد عناصر فکری است (Kawamura, 2018: 10). برخلاف رویکرد مخالف، مد طرفدارانی نیز دارد. برای مثال، در تعبیر پست‌مدرن به پیوند زن و مد مثبت نگریسته می‌شود؛ تعبیری که در آن فروپاشی هویت دیده می‌شود و مد هیچ نقشی در سرکوب زنان ندارد. ویلسون در این باره می‌نویسد: «در طبیعت‌زدایی از هویت دیدنی فرد پوشنده، مد معاصر دوگانگی طبیعت/فرهنگ را رد می‌کند [...] این باید خبر خوبی برای زنان باشد. مد اغلب با مرزهای جنسیتی بازی می‌کند، با بازیگوشی از آن‌ها سرپیچی می‌کند و کلیشه‌ها را وارونه می‌سازد [...]» (Wilson, 1994: 187).

در خاطرات و گزارش‌های مورد بررسی تقریباً در تمامی موارد نمونه‌هایی از مخالفت و نکوهش مد به‌روشنی مشاهده می‌شود و خبری از نگرش‌های مثبت به آن و مظاهرش نیست. البته این گزارش‌ها عمدتاً به مردان تعلق دارد و در اسناد به‌دست آمده از خاطرات تاج‌السلطنه رویکردی دوگانه (گاه همراه با نکوهش و گاه تمایل به پیروی) استنباط می‌شود (تاج‌السلطنه، ۱۳۶۳: ۱۹، ۱۱۴، ۱۵۵). تا آنجا که برخی خود او را به‌عنوان یکی از دنبال‌کنندگان و ترویج‌کنندگان این پدیده به‌شمار می‌آورند.^{۱۷} در این جا ذکر یک نکته لازم است و آن این‌که نکوهش

۱۷. با این همه به‌نظر می‌رسد او نیز موضعی تردیدآمیز و متأثر از برخی مردان زندگی‌اش نسبت به این پدیده دارد؛ او در خاطراتش توضیح می‌دهد که در کودکی به‌خواست پدرش به او لباس فرنگی پوشانده می‌شد و در سال‌های بعد نیز تحت تأثیر معلم فرانسه‌اش و حتی سعایت سایر زنان دربار به تغییر سبک پوشش و زندگی روی آورد (نک. تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱).

مد در نمونه‌های مورد بررسی الزاما به معنای نکوهش تمامی مظاهر فرهنگ غربی نیست و گرچه گاه برخی نویسندگان نسبت به برخی مظاهر فرهنگ و تفکر غربی ابراز تمایل می‌کنند، اما خود پدیده مد مورد تمجید و تایید همین نویسندگان نیز قرار نمی‌گیرد. مونس‌الدوله در خاطرات خود از برخی تغییرات متأثر از غرب در وضعیت زنان که طی دوران حاکمیت قاجار و اوایل پهلوی شاهد آن بود ابراز رضایت می‌کند، اما خود او تقلید از امور ظاهری و نه پیشرفت‌های غرب را نکوهش می‌کند و مدعی می‌شود «این تقلید نادرست از فرنگی‌ها خانه و زندگی را از دست زن‌ها گرفته است.» (مونس‌الدوله، ۱۳۸۰: ۲۹۵) او در بخشی دیگر از خاطراتش ضمن اشاره به پیروی ظاهری زنان از مظاهر فرهنگ غربی نظیر مد به ماجرای زنی به مد روز و به قول خودش آلافرنگ اشاره می‌کند که علی‌رغم ظاهرش، وقتی قبل از یک مهمانی عطسه می‌کند آن را حمل بر صبر می‌گذارد؛ همه را منتظر می‌گذارد و به مهمانی نمی‌رود. هنگامی که مونس‌الدوله به این عمل زن اعتراض می‌کند در پاسخ به او گفته می‌شود که «فرنگی‌ها هم به این چیزها عقیده دارند» او پاسخ می‌دهد: «مگر تمام کارهای فرنگی‌ها عاقلانه است؟ چرا ما باید هرچه آن‌ها قبول کردند بی دلیل قبول کنیم؟» و ادامه می‌دهد: «بدبختانه، مشروطه و فرنگی‌مآبی دروغی هم نتوانست فکر مردها و زن‌های ما را عوض کند» (مونس‌الدوله، ۱۳۸۰: ۳۴۱-۳۴۳).

در همین راستا، مهدیقلی هدایت در بخشی از خاطراتش اینچنین از پیروی زنان از مد ابراز ناراحتی می‌کند:

«۴ اردیبهشت رسم عروسی در قصر مرمر از عمارات شاه به عمل آمد، انشاءالله مبارک باشد، میهمانی‌های مجلل در دربار و باشگاه‌ها داده شد، خوانین همه بهره‌ور از حقوق اجتماعی به مد آخر پاریس در مجالس جلوه‌گر شدند، در باشگاه وزارت خارجه خانمی را یا بانویی را دیدم که تا زیر ناف برهنه بود گویا یاد از مد حوا نموده بود، خانم سبزه تند، صورتش ناموزون، اندام بی‌تناسب، اشبه بزاع در خرام کبک "کاین منم طاوس علیین شده" مدتی در آن هیکل مدروس و جلوه منحوس به حیرت نگریستم یاللعجب کجائیم و چه می‌بینیم، این بود

معرفت بانوان به وضعیت خود که شاه در نطق ۱۷ دی فرمودند.» (هدایت، ۱۳۸۵: ۴۱۴)

نواب وکیل نیز درباره ظاهر زنان در مراسم تاج‌گذاری رضاشاه در دارالخلافه یزد با موضوعی مشابه زنان ایرانی را در این دوران مقلد زنان فرنگی می‌داند و حتی معتقد است آن‌ها در این مسیر از زنان غربی پیش افتاده‌اند: «خدا کند آن روز من و تو و هیچ مسلم با غیرتی در حیات نباشد. در شرایطی که زنان فرنگی کلاه بر سرشان می‌گذارند و در تابستان و زمستان دستکش دارند، لباس بلند و چکمه می‌پوشند، اما پوشش برخی زن‌های ایرانی از آن‌ها بدتر است [...]» (نواب رضوی، ۱۳۸۸: ۸۷۳). ممتحن‌الدوله نیز ظاهر زنان ایرانی را در قدیم و پیش از آن‌که خود را آلافرنگ کنند خوش‌منظرتر می‌داند و به مسأله فرنگی‌مآبی در تمام زمینه‌ها اعتراض می‌کند (نک. ممتحن‌الدوله، ۱۳۶۲: ۱۲۲). در برخی از متون دیگر پیروی زنان از مد با شدت کمتری مورد انتقاد نویسنده قرار می‌گیرد، برای مثال عین‌السلطنه گرچه فرنگیان را در بسیاری امور محل ارجاع می‌داند و ظاهر جدید زنان را ترجیح می‌دهد، اما از تغییرات مکرر مد به‌ویژه در میان زنان اندرون شاه ابراز نگرانی می‌کند (نک. عین‌السلطنه، ۱۳۷۶: ۱/۱۰۷۰، ۱۰۷۱).

نکوهش و موضع مخالف نسبت به مد صرفاً به پوشش زنان باز نمی‌گردد و در سایر مصادیق و مظاهر این پدیده که پیش از این نیز به آن‌ها اشاره شد (مانند نکوهش ورزش کردن مردم به تقلید از اروپاییان در خاطرات نواب وکیل) مشاهده می‌شود. نظر به لزوم گزیده‌گویی به ذکر نمونه‌ای از این دست اظهارنظرها از مستوفی بسنده می‌شود:

«بعضی مدها هم هست که وقتی از بین می‌رود سخافت و حتی قبح آن ظاهر می‌شود از جمله بازی یویو که به ایران نیز سرایت کرده، و نزد جوان‌های ما هم مد شده بود. در اروپا این بازی بیچگانه به قدری عمومیت داشت که تمام مردم، حتی رجال بزرگ کشورها هم خود را به این بازیچه مشغول می‌داشتند. مرحوم محمد علی فروغی نماینده اول ایران در جامعه ملل که یک چند هم رئیس جامعه بود، می‌گفت روزی جلسه عمومی کنفرانس که برهم خورد و همگی برای تنفس بیرون آمدیم من و نماینده یکی از دول بزرگ باهم اتفاق افتادیم. این مرد

محترم که یکی از رجال معروف دنیا بود، به مجرد خروج از مجلس، دست به جیب برده یویوی خود را بیرون آورد و با کمال عجله بند آن را به دست کرده و مشغول شد. در ضمن به من می‌گفت: "آقای رئیس شما از این بکار نمی‌بندید؟ چیز خوبی است، هم تفریح دارد و هم بند دست را محکم می‌کند" [...]» (مستوفی، ۱۳۸۴، ۲۸۵/۳).

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف تبیین جامعه‌شناختی نگرش مردمان دوره دوم قاجار و اوایل پهلوی نسبت به مقوله مد، به بررسی برخی اسناد و شواهد تکمیلی در این باره یعنی خاطرات و گزارش‌های روزمره پرداخت. این دوران همزمان با مواجهه جدی ایران با مدرنیته و فرهنگ غربی به‌ویژه در زمینه مد و مظاهر آن در سبک زندگی و پوشش است. تأمل در واژه‌شناختی پدیده مد حاکی از ارتباط نزدیک آن با مفاهیمی چون تازگی و تغییرات مکرر است؛ مواردی که ایرانیان به‌زعم سفرنامه‌نویسانی چون شاردن و به گواه بسیاری از مطالعات حوزه تاریخ لباس تا پیش از دوره دوم قاجار نسبت به آن‌ها بی‌علاقه و بی‌تفاوت بودند، اما در دوره دوم قاجار به دلایل گوناگون (چون تغییر رویکرد دربار، حضور اروپاییان در ایران، تأسیس مراکز و مدارس آموزشی و...) این روند با دگرگونی مواجه می‌شود و نه تنها نشانه‌هایی از تازگی و تغییر در سبک پوشش ایرانیان نمایان می‌گردد، بلکه به‌روشنی از پدیده مد در برخی خاطرات و گزارش‌های این دوره یاد می‌شود.

تحلیل مقوله مد در خاطرات و گزارش‌های دوره دوم قاجار و اوایل پهلوی حاکی از قرابت نگرش صاحبان این آثار با آراء و نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی درباره مد است. بکارگیری مکرر کلیدواژه‌هایی چون تقلید (شامل تقلید زنان دربار از زنان اروپایی، تقلید طبقات فرودست از طبقات فرادست، پیروی مردمان ایران و سایر کشورها از شهرهایی چون پاریس و لندن در سبک پوشش، تأسی عوام از برگزیدگان قوم خود) و توصیف اسناد یادشده از روند تقلیدهای ذیل مد در این دوران در جامعه ایرانی، در هماهنگی با روند تقلید در آراء

جامعه‌شناسانی کلاسیک چون اسپنسر و نظریه "قطره‌چکانی یا نشت رو به پایین" است. اشاراتی چون "دعوی خانمی و آقایی کلفت‌ها و نوکرهایی که کک مد به جانشان افتاده بود" و ذکر خاطراتی نظیر یادداشت مستوفی درباره "لزوم مراقبت یک جنتلمن از مد" در تناسب با دیگر آراء کلاسیک جامعه‌شناسی مبنی بر استفاده از مد به‌عنوان ابزاری برای نمایش فاصله و تمایز طبقاتی از سوی طبقات فرادست و تلاش طبقات فرودست برای از میان بردن این فاصله قرار دارد. در نظر گرفتن مد به‌عنوان رسم اجتماعی و ذکر سایر کاربردهای آن از دیگر آراء جامعه‌شناسان کلاسیک چون تونیس و سامنر است که برای مثال در اشاره به مواردی چون تأثیر مد بر نحوه انتخاب محل تحصیل، نحوه محاسبه حقوق، اشتغال به بازی یویو و حتی صحبت‌ها و اظهار نظرهای روزمره مانند "طعن و لعن حکومت فاشیستی" به چشم می‌خورد. در ادامه، مشغول بودن طبقه بالا به امور بیهوده و تلاش آن‌ها برای نمایش اوقات فراغت و به‌عنوان نمادی از تن‌آسایی و در خدمت مصرف‌گرایی از دیگر موارد منطبق بر آراء جامعه‌شناسان کلاسیک چون وبلن و قابل برداشت از متون مورد بررسی است.

در نهایت، می‌توان گفت نگرش‌ها در خاطرات و گزارش‌های برجای مانده از اواخر دوره قاجار و اوایل پهلوی نسبت به مقوله مد عمدتاً همراه با نکوهش و به‌لحاظ جامعه‌شناختی در هماهنگی با بحث‌های کلاسیک جامعه‌شناسی به نظر می‌رسد و کمتر اثری از رویکردهای مثبت و معاصر جامعه‌شناسی نسبت به مد (نظیر تمایل به نو شدن، انتخاب جمعی، از میان برداشتن مرزهای جنسیتی و طبقاتی و...) در آن‌ها دیده می‌شود.

کتابنامه

- آرنولد، ربکا (۱۴۰۱). فشن. ترجمه منظر محمدی، چاپ هشتم، تهران: مشکی.
- آوری، پیتز (۱۳۷۳). تاریخ معاصر ایران (از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه). ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: انتشارات عطایی.
- اباذری مانا، طیبی حبیب الله (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی پوشاک بانوان قاجار قبل و بعد از سفر ناصرالدین شاه به فرنگ (مطالعه موردی: لباس سنتی و لباس تجدد بانوان). پژوهش هنر، ۷ (۱۳): ۱۵-۳۰.
- اسدی، اعظم (۱۳۹۴). مد و لباس دوره قاجار و تأثیر فرهنگ غرب بر آن. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور، دانشکده هنر و معماری.
- اسونسن، لارس (۱۳۹۹). فلسفه فشن. ترجمه آیدین رشیدی، تهران: مشکی.
- اعتمادالسلطنه (۱۳۵۰). روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه. با مقدمه ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- بهرامی، عبدالله (۱۳۶۳). خاطرات عبدالله بهرامی از آخر سلطنت ناصرالدین شاه تا اول کودتا. تهران: انتشارات علمی.
- تاج السلطنه (۱۳۶۱). خاطرات تاج السلطنه. به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- جهانی، مهناز و چنگیز، سحر (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی مد لباس بانوان دربار فتحعلی شاه و ناصرالدین شاه قاجار. زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، ۹ (۳)، ۳۸۵-۴۰۷.
- دآلمانی، هانری رنه (۱۳۳۵). سفرنامه از خراسان تا بختیاری. تهران: امیرکبیر.
- دروویل، گاسپار (۱۳۷۰). سفر در ایران. ترجمه منوچهر اعتماد مقدم. تهران: شباویز.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۳). تاریخ اجتماعی ایران. ج ۷، تهران: نگاه.
- زبان فهم نصیری، سارا و الهیاری، حسن (۱۴۰۱). واکنش ایرانیان به ورود و رواج «عینک»: مطالعه‌ای برپایه نامه‌های دوستانه دوره صفویه. تاریخ و تمدن اسلامی، ۱۸ (۳)، ۱۳۹-۱۱۵.
- شاردن، ژان (۱۳۷۲). سفرنامه شاردن. ج ۲، تهران: توس.
- شهیدی، حسین (۱۳۸۳). سرگذشت تهران. تهران: راه مانا.
- شیبانی، بصیرالملک (۱۳۷۴). روزنامه خاطرات بصیرالملک شیبانی. به کوشش ایرج افشار و محمدرسول دریاگشت، تهران: دنیای کتاب.
- عرشی، علی و نوری تبار، سعیده (۱۴۰۰). شاخصه‌ها و زمینه‌های تأثیرگذار بر تحولات لباس ایران از لباس اروپا در دوره دوم قاجار. علوم و فناوری نساجی و پوشاک، ۱۰ (۴)، ۵۳-۷۰.

طرفداری، منصور (۱۳۹۹). واکاوی نگرش نواب وکیل نسبت به نوسازی و اثرات آن بر سیاست‌های مذهبی و فرهنگی عصر قاجار و پهلوی اول با تأکید بر «سفر چهارساعته و کشف حقایق». مطالعات تاریخ فرهنگی، ۱۲(۴۶)، ۸۱-۱۰۸.

عین السلطنه، قهرمان میرزا (۱۳۷۶). روزنامه خاطرات عین السلطنه. به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۱، روزگار پادشاهی ناصرالدین‌شاه قاجار، تهران: اساطیر.

همو (۱۳۷۶). روزنامه خاطرات عین السلطنه. به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۲، روزگار پادشاهی مظفرالدین‌شاه قاجار، تهران: اساطیر.

همو (۱۳۷۹). روزنامه خاطرات عین السلطنه. به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۹، روزگار پادشاهی احمدشاه قاجار تا پهلوی، تهران: اساطیر.

همو (۱۳۸۰). روزنامه خاطرات عین السلطنه. به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۱۰، روزگار پادشاهی سلسله پهلوی تا ۱۳۲۰، تهران: اساطیر.

غیبی، مهرآسا (۱۳۸۷). هشت هزار سال تاریخ پوشاک اقوام ایرانی. ج ۱۲، تهران: هیرمند.

کمره‌ای، محمد (۱۳۸۴). روزنامه خاطرات سید محمد کمره‌ای. ج ۱، تهران: اساطیر.

متین، پیمان (۱۳۸۳). پوشاک ایرانیان. ویراستار غلامرضا ارژنگ، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

محمدی، منظر و احمدی زاویه، سید سعید (۱۳۹۶). چرخش فرهنگ زیبایی تحول معیارهای زیبایی فردی در گذار از عصر قاجار به پهلوی. نشریه هنرهای زیبا: هنرهای تجسمی، دوره ۲۲، شماره ۳، ۱۶-۵.

مستوفی، عبد الله (۱۳۸۴). شرح زندگانی من، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: زوار.

ممتحن‌الدوله، میرزا مهدی خان (۱۳۶۲). خاطرات ممتحن‌الدوله. به کوشش حسینقلی خان‌شقایق، زیر نظر ایرج افشار، تهران، امیرکبیر.

موسوی حاجی، سیدرسول، و ظریفیان، رویا (۱۳۹۳). تأثیر موج تجددخواهی و جریان نوسازی بر تحول پوشاک ایرانیان (از ابتدای دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی اول). جامعه‌شناسی تاریخی، ۶(۱)، ۱۹۳-۲۱۹.

مونس‌الدوله (۱۳۸۰). خاطرات مونس‌الدوله. به کوشش سیروس سعدوندیان، تهران: زرین.

ناصرالدین شاه قاجار (۱۳۶۹). روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگستان. به کوشش محمد اسماعیل رضوانی و فاطمه قاضیها، ج ۱، تهران: اسناد ملی ایران با همکاری رسا.

نایفی، صدیقه (۱۴۰۲). جایگاه حرفه "طراحی لباس" از نظر رسته شغلی و نحوه شکل‌گیری در تاریخ

- اجتماعی ایران دوره اسلامی. تاریخ ایران، ۱۶(۱)، ۳۵-۵۵.
- نواب رضوی (وکیل)، میرزا محمد (۱۳۸۸). خاطرات وکیل التولیه، به کوشش علی اکبر تشکری بافقی، ج ۱ و ۲، تهران: سخن.
- هدایت، مهدیقلی (۱۳۸۵). خاطرات و خطرات. تهران: زوار.
- یاسینی، سیده راضیه (۱۳۹۸). مد، هنر صنعت سلیقه سازی. تهران، پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.
- Aspers, Patrik & Godart, Frederic (2013). Sociology of fashion: Order and Change. *Annual Review of Sociology*, 171-192.
- Barnard, Malcolm (1996). *Fashion as Communication*. London: Routledge.
- Barthes, Roland (1967). *The Fashion System*. translated by M. Ward and R. Howard, New York: Hill and Wang.
- Blumer, Herbert (1969). Fashion: From Class Differentiation to Collective Selection. *The Sociological Quarterly*, 10, 3: 275-91.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. translated by R. Nice, Cambridge: Harvard University Press.
- Cannon, Aubrey (1988). The Cultural and Historical Contexts of Fashion, in Sandra Niessen and Anne Bryden (eds) *Consuming Fashion: Adorning the Transnational Body* Oxford: Berg.
- Crane, Diana & Bovone, Laura (2006). Approches to material culture: The Sociology of Fashion and Clothing. *Poetics* 34, 319-333.
- Davis, Fred (1992). *Fashion, Culture, and Identity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Flugel, J.C. (1930). *The Psychology of Clothes*, London: Hogarth.
- Kawamura, Yunia (2018). *Fashionology, An Introduction to Fashion Studies*. 2nd Edition, Bloomsbury Publishing.
- Koenig, Rene (1973). *The Restless Image: A Sociology of Fashion*. translated by F. Bradley, London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Lipovetsky, Gilles (1994). *The Empire of Fashion*. translated by Catherine Porter, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Roach-Higgins and Joanne Eicher (1973). *The Visible Self: Perspectives on Dress*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Sellerberg Ann-Mari & Aspers, Patrik (2015). Sociology of Fashion. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Science*, 2nd

- Edition Edition, Volume 8, 835-839.
- Spencer, Herbert (1966). *The Principles of Sociology*. Volume II, New York: D. Aooleton and Co.
- Simmel, Georg (1957). Fashion. *The American Journal of Sociology*, LXII, 6, May: 541–58.
- Sumner, William Graham (1940). *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Boston: Ginn and Company.
- Sumner, William Graham and Albert Gallway Keller (1927). *The Science of Society*. Volume 3, New Haven, CT: Yale University Press.
- Toennies, Ferdinand (1963). *Community and Society*. New York: Harper and Row.
- Veblen, Thorstein (1957). *The Theory of Leisure Class*. London: Allen and Unwin.
- Wilson, Elizabeth (1994). Fashion and Postmodernism, in John Storey (ed.), *Cultural Theory and Popular Culture*, New York: Harvester Wheatsheaf.

منابع اینترنتی

- Fashion's Etymology (2023, Mars 23). Retrieved From: fashion Etymology, origin and meaning of fashion by etymonline
- Fashion's Definition & Meaning (2023, April 8). Retrieved From: Fashion Definition & Meaning - Merriam-Webster

نقش بیوت در عملکرد مراجع تقلید شیعه؛

نمونه‌ها: بیوت آیات حائری یزدی، بروجردی و حکیم^۱

حمید انصاری^۲

استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

حمید بصیرت منش

استادیار تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

مجتبی شهرآبادی

دانشجوی دکتری تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

چکیده

نهاد مرجعیت تقلید شیعه و تثبیت آن در پاسخ به نیاز به زعامت سیاسی-اجتماعی و رهبری دینی در جامعه شیعی شکل گرفت. مطالعه سیر تکوین این نهاد چه در بعد نظری و چه در بعد اقتصادی و تاریخی آن، واقعیت این پاسخ را نشان می‌دهد. بر اساس این واقعیت تاریخی، مرجع تقلید در جایگاه زعیم جامعه شیعه و بیت او در جایگاه مرکز تصمیم‌سازی و احتمالاً تصمیم‌گیری اوست. این موضوع اهمیت بررسی و شناخت بیوت مراجع را چه به لحاظ ساختار و چه از نظر افراد آن نشان می‌دهد. در این مقاله، تلاش شده است با بهره‌گیری از نوشته‌ها و خاطرات افراد مشهور نزدیک به بیوت مراجع، نقش و تأثیر آن‌ها در گرایش و عملکرد سه تن از مراجع تقلید معاصر، عبدالکریم حائری یزدی، سید حسین بروجردی و سید محسن حکیم، بازنمایی شود. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه استقلال فکری و عملی مراجع را نمی‌توان منکر شد، اما نقش و تأثیر پررنگ بیوت آنان در بسیاری از عملکردها و سوگیری‌های آنان قابل توجه است.

کلیدواژه‌ها: نهاد مرجعیت، مرجع تقلید، زعامت سیاسی، بیت مرجع، عبدالکریم حائری یزدی، سید

حسین بروجردی، سید محسن حکیم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲ (مقاله مستخرج از رساله دکتری مجتبی شهرآبادی، رشته

تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی است.)

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): ansarih@ut.ac.ir

مقدمه

دانش فقه را نباید با حقوق یکی انگاشت و فقیه را صرفاً بر جایگاه حقوق‌دان اسلامی نشانند. در کاربرد این اصطلاحات می‌بایست بر افق گسترده فقه و فقهات نظر داشت. چرا که چنین تعبیری برای فقیه بخش مهمی از کارکرد او را نادیده می‌گیرد. بخشی که دست بر قضا اهمیت اجتماعی و سیاسی آن بیش از هر چیز بارز است. به این کارکرد فقیه و به خصوص مرجع دینی، گاهی با تعبیر «زعیم» و به نهاد دال آن با تعبیر «زعامت» اشاره می‌شود. بنابراین مدعا تکوین نهاد مرجعیت تقلید شیعه بیش از آن که از نیاز جامعه اسلامی به نظام حقوقی و حقوق‌دانان نشأت گرفته باشد از نیاز جامعه به زعامت و رهبری دینی سرچشمه گرفته است. تحول نظرگاه‌ها و فتاوی‌های فقهای شیعی در طول بیش از ده قرن در حوزه اجتهاد و جایگاه مجتهد و نیز تحول فتاوی‌های آن‌ها در حوزه مبحث اقتصادی خمس در کنار تحولات تاریخی متعدد، تکوین نهاد مرجعیت تقلید را رقم زده و آن را به نهادی برخوردار از استقلال مالی از دولت و مستظهر به پشتیبانی و اطاعت عامه مردم بدل ساخته است (صبوریان، ۱۳۹۸: ۸-۴۰۷). پس این مشخصات، نشان‌دهنده قدرت عظیم بالقوه‌ای است که در این نهاد دینی-اجتماعی وجود دارد. صرف نظر از این که مرجعی از این نیرو بهره‌برداری کند یا نه. طبیعی است که مراجع برای اجرای اهداف سیاسی، اجتماعی و شرعی به یک نهاد اجرایی نیاز دارند و این نهاد در اصطلاح جامعه شیعی «بیت مرجع» نامیده می‌شود. بیت مرجع، نخستین و اصلی‌ترین تجلی‌گاه اقتدار او و در واقع مرکز تصمیم‌گیری و کانون فرماندهی به‌شمار می‌رود. از این رو جست‌وجو در نقش و کارکرد بیوت مراجع، در شناخت و رمزگشایی بسیاری از مواضع و عملکردهای مراجع تقلید از نگاه تاریخ اجتماعی اهمیتی به سزا دارد.

۱. مفهوم بیت و جایگاه بیوت مراجع تقلید

بیت در لغت به معنای جایگاه و پناهگاه انسان در شب و در اصطلاح رایج به معنای خانه و

محل سکونت است. گاه کلمه بیت در فرهنگ دینی واجد عنصر تقدس می‌شود. چنان‌که کعبه، خانه خدا (بیت‌العتیق و بیت‌الله) و خاندان پیامبر (اهل بیت) خوانده می‌شوند. در اصطلاح رایج معاصر، بیت مرجع تقلید همان دفتر اوست و محل آمد و شد فضلا، علما، شاگردان، مقلدان و گاه مقامات اجتماعی و سیاسی. گفتنی است این بیوت به فراخور مشی مراجع، مقتضیات زمانی-مکانی و میزان اقتدار اجتماعی یا توان اقتصادی آن‌ها، تفاوت‌های چشمگیری دارند. در نتیجه برای شناخت دقیق گستردگی، نقش و کارکردهای مختلف بیوت مراجع تقلید، می‌بایست جایگاه مرجع تقلید و کارکردهای امور مربوط به مرجعیت وی را شناخت. این شناخت، می‌تواند معیاری به‌دست دهد تا میان مراجع مختلف تقلید، تفکیک‌هایی بر اساس جایگاه در نهاد مرجعیت، نقش‌ها و کارکردها، میزان اقتدار و حوزه نفوذ اجتماعی، توان مالی و اقتصادی ایشان صورت پذیرد. در قالب و ذیل چنین کند و کاوی است که جایگاه، میزان اهمیت و کارکردهای بیت مرجع تقلید را می‌توان ترسیم کرد.

۲. مرجع تقلید و شأن مرجعیتی

براساس برخی تحقیقات تاریخی سیر تکوین و تحول نهاد مرجعیت اساسا برای ایجاد تمرکز در نهاد دینی بوده است.^۳ بدین معنا که نهاد مرجعیت تقلید صرفا برای استنباط احکام شرعی که از هر مجتهدی ساخته است، نبوده بلکه بیش از آن برای ایجاد تمرکز در نهاد دینی و زعامت و رهبری دینی و اجتماعی شکل گرفته است. از باب نمونه، روایت شیخ عباس قمی در فواید الرضویه از سید محمد طباطبایی فشارکی (د. ۱۳۱۶ق) قابل اشاره است. در پی رحلت میرزا حسن شیرازی (۱۳۱۲ق)، شماری از علما و مردم به سید محمد طباطبایی فشارکی مراجعه کردند تا وی مرجعیت عامه شیعیان را پذیرا شود. پاسخ منفی فشارکی به آنان، حاکی

۳. برای نمونه نک. صبوریان، محسن (۱۳۹۸). تکوین نهاد مرجعیت تقلید شیعه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات و تبرائیان، صفاءالدین (۱۳۸۷). احیاگر حوزه نجف؛ زندگی و زمانه آیت‌الله العظمی سید محسن حکیم. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

از فهم پیشگفته از نهاد مرجعیت است. فشارکی صراحتاً پاسخ می‌دهد که من شایسته امر مرجعیت نیستم. از آن رو که ریاست دینی به غیر از علم فقه، به امور دیگر از جمله آگاهی بر سیاسیات و اشراف بر موضع‌گیری‌های صحیح نیازمند است. حال آن‌که من شخصی بسیار محتاط (وسواسی) در این مسائل هستم. اگر من وارد این عرصه شوم فساد آن بیش از صلاح است. برای من جز تدریس، کاری جایز نیست (قمی، ۱۳۶۷: ۵۹۲-۵۹۴). این گفته نشان می‌دهد که مرجعیت از دید او زعامت و رهبری جامعه اسلامی بوده است.

نمونه دوم؛ روایتی است که آیت‌الله یوسف صانعی از استادش، امام خمینی، نقل کرده است. امام خمینی در این روایت با نقل سفر خود به نجف در سال‌های پیش از درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی (آبان ۱۳۲۵ ش) می‌گوید:

«در نجف در جلسه‌ای که حضرات آقایان علما شرکت داشتند پیشنهاد دادم که برای زعامت حوزه‌های علمیه و مرجعیت شیعه پس از آیت‌الله اصفهانی، آیت‌الله بروجردی را به نجف دعوت کنید. این پیشنهاد را به دو جهت ارائه می‌کنم اولاً که ایشان اثباتاً اعلم هستند و ثانیاً مردی است اجتماعی و برای مرجعیت و حفظ کیان حوزه‌های علمیه شایسته‌ترین فردی است که می‌توان روی او حساب کرد. یکی از آقایان گفت: حاج آقا روح‌الله، ظاهراً حوزه نجف را نمی‌شناسد. در این حوزه فحولی از علما هستند. گفتم شما متوجه حرف من نشدید. من گفتم فردی است اجتماعی. اجتماعی بودن غیر از اعلمیت فقهی است» (صانعی، ۱۳۶۹: ۴۳).

با چنین نگاهی، به مجتهدی که واجد شأن زعامت نیست، نمی‌توان عنوان مرجع تقلید اطلاق کرد. با این حال، لفظ مرجع تقلید واژه‌ای است که عموماً به هر مجتهد صاحب رساله عملیه اطلاق شده است، فارغ از این‌که صاحب شأن زعامت باشد یا نه. این اطلاق عام، هرچند با توجه به نکات گفته شده، خالی از اشتباه نیست، اما از آن‌جاکه این واژه در تداول علما و عامه مردم، تبدیل به عرف شده است، لذا برخی محققان، با قبول کاربرد عام لفظ مرجع تقلید، برای رفع این نقیصه، دست به تفکیک میان مراجع تقلید و تفکیک زعامت و مرجعیت

زده و مراجع را از نظرگاه شأن مرجعیتی آنها تفکیک کرده‌اند. از این منظر، مراجع تقلید را می‌توان به دو دسته مراجع فتوایی و مراجع زعیمی تقسیم کرد:

فعالیت مرجع فتوایی، استنباط حکم شرعی و دایره عمل او به محدوده فقه، محصور است؛ اما مرجع زعیمی، حوزه کارکردش به امور اجتماعی و سیاسی سرایت دارد و تنها دغدغه‌اش، استنباط رای و فهم نظرگاه شارع نیست، بلکه از منظری، وظیفه مهم‌تر او پس از تشخیص حکم فقهی آغاز می‌شود (تبرائیان، ۱۳۸۷: ۳۶۷). مفهوم خلاصه این کلام، دسته‌بندی مراجع برحسب احراز یا عدم احراز شأن زعامت و رهبری است. البته توجه به این نکته ضروری است که احراز شأن زعامت یک مرجع تقلید و توفیق یا عدم توفیق او را می‌بایست در تحقق رسالت اجتماعی جستجو کرد که آن مرجع برای خود قائل است. نقشی که می‌تواند در متن یا حاشیه امر سیاسی-اجتماعی باشد.

برای درک مصداقی این نکات، به عنوان نمونه می‌توان از آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی (د. ۱۳۱۵ ش) یاد کرد. حائری یزدی هر دو شأن مرجعیت را تجربه کرد. در زمان دوره نخستین حضور در سلطان‌آباد^۴ (۱۳۲۴-۱۳۱۶ق) حائری یزدی به شأن فتوایی مرجعیت بسنده کرد. حتی با بالا گرفتن منازعات مشروطیت در ایران، برای در نیفتادن به اجبار جانبداری از یکی از دو سوی منازعه، ایران را ترک کرد و به عتبات بازگشت. جالب آن‌که او در نجف هم برای آن‌که حتی در مظان طرفداری از یکی از دو سوی موافق یا مخالف مشروطه قرار نگیرد، هم در درس آخوند ملا محمدکاظم خراسانی -مدافع مشروطه- شرکت می‌کرد و هم در درس سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، مخالف مشروطه. چندی بعد حائری یزدی که فضای نجف را فضای دو قطبی موافق و مخالف مشروطه یافت، در نجف هم نماند و در کربلا رحل اقامت افکند (حائری، ۱۳۶۴: ۱۷۹). حائری یزدی در سال ۱۲۹۳ ش به ایران بازگشت و در سلطان‌آباد مشغول تدریس شد. در ۱۳۰۱ ش، حائری یزدی به دعوت علمای قم

به این شهر مهاجرت کرد و با احیای حوزه علمیه آن شهر، شأن زعیمی او محقق گردید. این دوره تا زمان رحلت او در بهمن ۱۳۱۵ش به درازا کشید.

اگر شأن زعیمی را تنها در رویارویی‌های مستقیم و خصمانه مداوم با حاکمیت سیاسی (نهاد قدرت) وقت خلاصه کنیم، حائری یزدی تا پایان عمر چنین شأنی را دارا نبود. اما واقع مطلب جز این است. حائری یزدی شأن زعامت خود را در محدوده حوزه علمیه به عنوان مهم‌ترین پایگاه و رکن پاسدار کیان دین تعریف می‌کرده است (اکبری‌آهنگر و خضاب، ۱۴۰۱: ۳۶). در واقع او رسالت خود را پابرجا ماندن حوزه به هر نحو ممکن می‌دانست (بصیرت‌منش، ۱۳۹۲: ۲۴۳). از این روست که حائری یزدی فی‌المثل در ماجرای نظام وظیفه (سربازی اجباری)، تبعید شیخ محمدتقی بافقی، مسئله کشف حجاب و... مداخله مستقیم نمی‌کند، اما در مورد باز پس‌گیری حجره‌های مدارس علمیه که در طول سالیان تبدیل به انبار کالا یا محل اقامت غیر طلاب شده بودند، موضع‌گیری آشکار دارد و وارد عمل می‌شود؛ یا در خصوص برنامه‌ریزی وزارت معارف برای دروس حوزه علمیه و حضور ممتحنین آن وزارت در امتحان طلاب، به صراحت علیه وزارت معارف موضع‌گیری می‌کند و حرف خود را نیز بر کرسی می‌نشانند (همان، ۳-۲۵۰). بنابراین می‌توان ادعا کرد که شأن زعامت، در تحقق رسالت زمانی-مکانی مرجعیت است نه لزوماً حضور در متن رویدادهای سیاسی و تقابل خصمانه و مداوم با نهاد قدرت.

توجه به این تفکیک، در بررسی نقش و کارکرد، شیوه‌های مدیریت و گستردگی کمی و کیفی بیوت مراجع تقلید بسیار راهگشاست و می‌تواند تا حد زیادی توضیح‌دهنده وجوه تمایز میان بیوت مراجع مختلف تقلید باشد.

۳. نمایی کلی از بیت مرجع تقلید

نمای کلی بیت یک مرجع تقلید را می‌توان به این شرح بازنمایی نمود: بیت مرجع تقلید، محل استقرار و سکونت، برگزاری دیدارهای مرجع تقلید و مرکز رهبری و مدیریت نهادها و

مراکز تحت سرپرستی و در واقع ستاد اصلی و مرکز اجرای مقاصد اوست (رضوی، ۱۳۹۸: ۵۷). به علاوه عموماً بیت، محل سکونت خانواده مرجع نیز بوده است. این بیوت براساس تفکیک فضایی سنتی، به دو بخش اندرونی و بیرونی تقسیم می‌شود. «اندرونی» محل سکونت مرجع و خانواده‌اش، محل استراحت، مطالعه و به‌طور کلی فضای خصوصی محسوب می‌شود. «بیرونی»، فضای عمومی و در واقع همان دفتر کار مرجع تقلید است که تشکیلات اداری، مالی و روابط عمومی مرجع تقلید در آن مستقر می‌گردد.

اندرونی مرجع تقلید، بیش از همه نمایانگر سبک زندگی اوست. مؤلفه‌هایی همچون زندگی متشعرانه، عموماً ساده و بی‌تکلف و سطح مراودات شخصی و خانوادگی را در بخش اندرونی می‌بایست سراغ گرفت. اگرچه این بخش، با توجه به سبک زندگی سنتی مراجع و سطح محدود مراودات شخصی، غالباً دور از دسترس بوده و گزارش‌هایی که این بخش از بیت مرجعی را توصیف نمایند، بسیار نادرند.^۵

برخلاف «اندرونی»، بخش «بیرونی» محل آمد و شد فضلا، علما، شاگردان، مقلدان و گاه مقامات اجتماعی و سیاسی و محل ملاقات‌های مرجع تقلید و رتق و فتق امور حوزه مرجعیت است. بنابراین بیرونی، تجلی‌گاه بعد اجتماعی زندگی مرجع و لوازم و متعلقات مرجعیت است.

کارکردهای عمومی و کلی بیوت مراجع؛ همچون امور مالی، پاسخ به استفتائات، مکاتبات، برنامه دیدارهای عمومی و خصوصی، برنامه تدریس و... در همه بیوت قابل ردیابی است. بدیهی است که با تغییر در تعداد و گستره جغرافیایی مقلدین، یعنی حرکت از مرجعیت‌های محلی و فتوایی به سوی مرجعیت فرامحلی و زعیمی، گستردگی و لزوم به کارگیری نیروهای جدید و تقسیم کار تخصصی در بیوت نیز اتفاق می‌افتد. در واقع گستردگی

۵. در سال‌های اخیر و به خصوص با گسترش رسانه‌ها نگاه به اندرونی بیوت نیز بیش و کم افزایش یافته است. به عنوان نمونه در مورد امام خمینی گزارش‌ها و روایات متعددی در باب اندرونی بیت ایشان، اعضای خانواده، روابط فردی و خانوادگی ایشان، شیوه‌های اداره امور خانواده، مخارج و... وجود دارد.

فعالیت‌ها، امکان ساماندهی انفرادی آن‌ها توسط مرجع تقلید را ناممکن می‌کند. در این شکل، بیت مرجع تقلید، نیازمند تفکیک، سازماندهی و به‌کارگیری افراد مجربی برای انجام تمام امور است.

معمولا در بیوت مراجع، افراد مورد اعتماد و وثوق مرجع تقلید، عهده‌دار مدیریت بخش‌های مختلف بیت می‌شوند. این افراد مورد وثوق، فرزندان، دامادها، شاگردان خاص، و برخی فضلا و روحانیون مورد اعتماد شخص مرجع هستند.

بر اساس این تفکیک‌ها و با انتخاب و انتصاب مرجع تقلید، به عنوان مثال، یک یا چند تن از این معتمدان، امور روابط عمومی (هماهنگی دیدارها با مقامات و مراجعان، نظارت بر تنظیم و ارسال اخبار رسمی بیت و...)؛ فرد یا افراد معتمد دیگر، مدیریت و نظارت بر امور مالی (جمع‌آوری و تخصیص وجوهات شرعی)؛ معتمد یا معتمدانی که خود از فضلا و مدرسین بلندپایه مورد وثوق مرجع هستند، مسئولیت شورای استفتاء (پاسخگویی به سؤالات شرعی مقلدان)؛ و دیگرانی نیز مسئولیت هماهنگی جلسات درس و بحث مراجع تقلید را بر عهده می‌گیرند. البته هیچ ساختار واحد و یکپارچه‌ای برای تمام بیوت مراجع نمی‌توان ترسیم کرد؛ اما خطوط کلی مذکور را می‌توان در بیت غالب مراجع مشاهده نمود.

در واقع معمولا هرچه مرجعی از حالت محلی و فتوایی صرف فاصله می‌گیرد، بر میزان نفوذ کلام، اقتدار اجتماعی-سیاسی و توان مالی او افزوده می‌شود. بر همین روال، گستره فعالیت‌ها افزایش یافته و نیاز به هرچه گسترده‌تر شدن بیت، تفکیک و تقسیم کار در آن و مدیریت‌های خردتر و تخصصی‌تر بیشتر احساس می‌شود.

دور از واقعیت نیست اگر ادعا شود که آن‌چه از یک مرجع تقلید به منصفه ظهور می‌رسد _ به استثنای قدرت علمی او که خود را در تدریس و تألیف آثار می‌نمایاند و تنها به خود او متکی است^۶ _ نه صرفا ناشی از خود او، که برآیند اندیشه، شخصیت و عملکرد مرجع تقلید،

۶. توجه به این نکته ضروری است که حتی در موضوع نمایاندن قدرت علمی مرجع نیز نباید تأثیر بیت یک مرجع را نادیده گرفت. یکی از مظاهر بنیه علمی مراجع، کثرت علما و فضلا و طلاب حاضر در جلسات درس ایشان است و

و ساختار و عملکرد بیت اوست.

۴. بررسی عملکرد بیوت مراجع زعیم معاصر

چنان‌که اشاره شد عملکرد بیت در نهایت و در انظار عمومی، نموداری از اندیشه، و مشی و عملکرد مرجع تقلید شناخته می‌شود. سخن نقل شده از امام خمینی خطاب به یکی از اصحاب بیت خود مبنی بر این‌که «شما نمی‌توانید خود را از من جدا کنید و هر کاری که شما انجام دهید از دید جامعه به حساب من نوشته خواهد شد» (شعاع حسینی و روح‌بخش، ۱۳۸۷: ۱۷۸) تأییدی بر این نکته است.

اعضای بیوت مراجع تقلید، به سبب این‌که واسطه مدیریت و اشراف نهایی مراجع بر شئون مختلف مرجعیتی هستند، خواه‌ناخواه از قدرت و نفوذ قابل‌توجهی برخوردارند و می‌توانند با برخوردهای سلیقه‌ای یا کانالیزه کردن اخبار و مراودات اجتماعی و اقتصادی بیت، سمت‌وسوی ویژه‌ای به مشی و عملکرد مراجع بدهند. این تأثیرگذاری‌ها گاه تا بدان پایه است که عملاً مرجع را از متن واقعی جامعه و حوادث آن جدا می‌کند. تا آن حد که برخی از این وضعیت به کشیده شدن دیوار گوشتی به دور یک مرجع تعبیر می‌کنند (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۰۹). این موضوع، سبب گردیده تا نظام بیوتات مراجع به عنوان یکی از مبادی آسیب‌پذیری، به محل بحث و تأمل آسیب‌شناسان مرجعیت نیز بدل گردد.^۷

مروری بر خاطرات بزرگان حوزه که خود در بیوت مراجع آمد و شد داشته‌اند، نمونه‌های متعددی از این نوع تأثیرگذاری‌ها را نشان می‌دهد. کثرت این نمونه‌های تأثیرگذاری را به

استقبال چشم‌گیر از جلسات درس یک مرجع، تا حدی ریشه در تبلیغات و فعالیت‌های اعضای بیت و شاگردان و مریدان آن مرجع دارد تا افراد بیشتری را به این جلسات درس جذب کرده و در حقیقت مرجع مورد نظر خود را ترویج نمایند.

۷. برای نمونه نک. رضوی، عباس (۱۳۷۲). «مرجعیت، خطرهای هشدارها». فصلنامه حوزه، تابستان ۱۳۷۲. صص

خصوص در روایاتی که مربوط به مراجع زعیمی متأخر همچون آیات عظام حائری یزدی، بروجردی، حکیم، خویی و خمینی هستند با شدت بیشتری می‌توان مشاهده کرد.

۴. ۱. بیت شیخ عبدالکریم حائری یزدی

تقریباً در تمام متونی که از حائری یزدی سخن رفته، نام میرزا مهدی بروجردی،^۸ پیشکار و در واقع مدیر بیت او به چشم می‌خورد. میرزا مهدی بروجردی (۱۳۴۷-۱۲۵۹ ش) در ۱۳۰۱ به همراهی حائری یزدی به قم مهاجرت کرد و ملازمت دائم و پیشکاری او را عهده‌دار شد. شریف رازی درباره میرزا مهدی می‌نویسد که او رسماً کارگردان حوزه و ندیم صدیق و رفیق شفیق آن جناب بوده و مرحوم حائری هم برای حسن عمل و دیانت و کاردانی او، رتق و فتق حوزه را به اختیار وی گذارده و بدون مشورت و تصویب رأی او کاری انجام نمی‌داد و تا آخر عمر، همه کاره دستگاه مرجعیت مرحوم حائری بود (شریف رازی، ۱۳۳۲: ۳۸). ریحان یزدی نیز میرزا مهدی را این‌گونه معرفی می‌کند: «رئیس و بزرگ کارگزاران و هم ناظر امور طلاب و طرف شور آیه‌اللّٰهی»^۹ (ریحان یزدی، ۱۳۷۲: ۵۱).

بنا به نقل بسیاری از ناظران آن دوره، حائری یزدی بدون رای و مشورت میرزا مهدی دست به کاری نمی‌زد و اصلی‌ترین و مهم‌ترین منبع آگاهی او از وضعیت حوزه و اجتماع، میرزا مهدی بود. در واقع تماس اهالی حوزه با حائری یزدی به واسطه میرزا مهدی برقرار می‌شد (گلپایگانی، ۱۳۸۷).

از آیت‌الله سید محمدرضا گلپایگانی که خود از شاگردان حائری یزدی و داماد میرزا مهدی بود نقل شده است که هر طلبه‌ای را که میرزا مهدی عذرش را می‌خواست، دیگر حق

۸. درباره او نک. آستانه مقدسه قم (۱۳۷۷). ستارگان حرم. ج ۲۴. مقاله «حاج میرزا مهدی بروجردی (کارگزار زاهد)». نوشته علیرضا پناهی. قم: انتشارات زائر و جواهر کلام، عبدالحسین (۱۳۸۲). تربت پاکان قم (شرح حال مدفونین در سرزمین قم). ج ۴. شرح حال میرزا مهدی بروجردی. قم: انصاریان.

۹. منظور شیخ عبدالکریم حائری یزدی است.

نداشت در حوزه بماند و در این موارد، خود حاج شیخ هم رعایت حال او را می‌کرد [و حکم میرزا مهدی را رد نمی‌کرد] (گلپایگانی، ۱۳۹۴).^{۱۰} این نکته در منابع متعددی مورد تأکید قرار گرفته که طلاب و علمای حوزه علمیه به شدت از میرزا مهدی حساب می‌بردند و می‌دانستند که بی‌دسترسی به میرزا مهدی، دسترسی به حائری یزدی امکان‌ناپذیر است.

میزان اقتدار میرزا مهدی بروجردی را در خاطره‌ای که از خانم زهرا [فهیمه] مصطفوی (دختر امام خمینی) نقل شده بهتر می‌توان درک کرد. زهرا مصطفوی در ۱۳۴۰ش یعنی سال‌ها پس از رحلت حائری یزدی و انزوای میرزا مهدی با محمود بروجردی، نوه میرزا مهدی، ازدواج کرد. وی نقل می‌کند که روزی میرزا مهدی به من که همسر نوه ایشان بود پیغام داد که به پدر یعنی امام بگو که میرزا مهدی، عصری می‌خواهد شما را ببیند. وقتی گفتم، آقا [امام خمینی] خیلی اتاق را مرتب کرد و به سر و وضع خود رسید. ایشان آمد و رفت. من از امام پرسیدم، شما خیلی حساسیت به خرج دادید و اینجا را مرتب کردید. تا به حال ندیده‌ام برای کس دیگری این‌گونه حساسیت داشته باشید. ایشان گفت: شما اون وقت‌های میرزا مهدی را ندیده بودید که چه اقتداری داشت در حوزه و چه قدر مقید به نظم و ترتیب بود (گلپایگانی، ۱۳۹۴)!^{۱۱}

بدیهی است که اعمال این سطح از اقتدار، به خصوص با درگذشت مرجع تقلید و انتقال مرجعیت، می‌تواند سبب ایجاد عکس‌العمل منفی نسبت به شخص صاحب اقتدار شود. احتمالاً از همین روست که میرزا مهدی بروجردی نیز پس از درگذشت حائری یزدی (بهمن ۱۳۱۵ش) گوشه انزوا گزید و به امور علمی و تألیف کتاب مشغول شد. با این همه، روایتی در کتاب خاطرات ابراهیم امینی وجود دارد که نشانگر تلاش میرزا مهدی بروجردی برای

۱۰. مصاحبه با حجه‌الاسلام والمسلمین سید محمدباقر گلپایگانی. مندرج در خبرآنلاین ۱۳ بهمن ۱۳۹۴ (تاریخ بازدید: ۱۴۰۲/۲/۱۲)

۱۱. مصاحبه با حجه‌الاسلام والمسلمین سید محمدباقر گلپایگانی. پیشین (این روایت در خاطرات منتشر نشده دکتر محمود بروجردی موجود در آرشیو موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی نیز دیده می‌شود).

مهاجرت آیت‌الله سید حسین بروجردی به قم و تثبیت مرجعیت ایشان است. این روایت حاکی از فعالیت میرزا مهدی برای بازگشت به بیت مرجع تقلید و احتمالاً تجدید اقتدار پیشین است که ظاهراً این تلاش ناکام مانده است.

ابراهیم امینی می‌نویسد، روزی در معیت آقای مرتضی مطهری قدم می‌زدیم. سخن از مخالفت بعضی فضلا با آقای خمینی به میان آمد. آقای مطهری گفت به نظر من ما باید دشواری‌ها را تحمل کنیم و برای رضای خدا از آقای خمینی حمایت و ترویج کنیم. من برای ایشان آینده درخشانی پیش‌بینی می‌کنم، ولی این عمل باید صرفاً برای رضای خدا باشد زیرا به تجربه ثابت شده هر کس برای مرجعیت کسی تلاش کند، همو اولین مطرود آن مرجع خواهد شد. چنان که حاج میرزا مهدی بروجردی در جلب نظر آیت‌الله بروجردی به اقامت در قم و تأیید و تحکیم مرجعیت او بزرگ‌ترین نقش را داشت، ولی بعد از این‌که به مرجعیت رسید حاج میرزا مهدی را از بیت خود طرد کرد (امینی، ۱۳۹۲: ۸۸).

۴. ۲. بیت آیت‌الله سید حسین بروجردی

موضوع اعمال نفوذ اعضای بیوت مراجع را در بیت سید حسین بروجردی با وضوح بسیار بیشتری می‌توان دنبال کرد. انبوهی از روایات در خصوص اطرافیان و اعضای بیت این مرجع بزرگ وجود دارد که بخشی از میزان اعمال نفوذ آن‌ها را در تصمیم‌گیری‌ها، ارتباطات و اقدامات او نشان می‌دهد. برای فهم اهمیت بیت او و نقش اعضای ذی نفوذ آن، به دو نکته می‌بایست توجه داشت:

نخست آن‌که؛ در قیاس با مرجعیت حائری یزدی، مرجعیت بروجردی حائز گستردگی جغرافیایی بسیار بیشتر و تا حد زیادی واجد زعامت مطلق بود. حائری یزدی اگرچه در ایران و برخی نقاط محدود دیگر در خارج از ایران، حائز مرجعیت بود، اما به سبب هم‌زمانی با مراجع هم‌ترازی همچون میرزای نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی، در جایگاه مرجع تامه جهان تشیع قرار نگرفت (حائری، ۱۳۶۸: ۸۴) اما وضعیت مرجعیت بروجردی از گونه

دیگری بود. با درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی در آبان ۱۳۲۵ ش و سید حسین قمی در اسفند همان سال، مرجع همترازی در برابر بروجردی وجود نداشت و او عملاً زعیم و مرجع عامه محسوب می‌شد.

دوم آن‌که؛ در دوره زعامت بروجردی، تحولات شگرف کمی و کیفی در حوزه امور مرجعیت به وقوع پیوست. در بعد گسترش کمی، در این دوره، انبوهی از مراکز و نهادهای جدید در داخل و خارج از ایران تحت نظر مرجعیت ایجاد شد و حوزه مدیریت مرجعیت شیعه را بسیار گسترش داد. از سوی دیگر مشارکت فکری، مالی و نظارت بر نهادهای ارتباطی جهان تشیع و تسنن همچون دارالتقریب مذاهب اسلامی و... نیز بر دایره تحت مدیریت مرجعیت افزود. بدیهی است که با افزایش نهادها و مراکز تحت مدیریت مرجع و گسترش دایره اقتدار او، کارگزاران او و میزان نفوذشان نیز به شدت افزایش یابد. در بعد کیفی نیز دوران مرجعیت بروجردی، یک نقطه عطف در حوزه مرجعیت بود. مرتضی مطهری در تبیین تحول کیفی مرجعیت در زمان بروجردی می‌نویسد: «تا پیش از معظم له شعار قافله‌سالاران حوزه این بود که نظم در بی‌نظمی و نقشه در بی‌نقشه‌گی و برنامه در بی‌برنامه‌گی است و رمز بقای روحانیت را حساب و کتاب نداشتن و برنامه نداشتن می‌دانستند» (مطهری و دیگران، ۱۳۴۱: ۱۶۱). بروجردی برای نخستین بار، ساختار اداری نهاد مرجعیت را ساماندهی و متمرکز کرد. ایجاد دفاتر جداگانه برای ثبت وکالت‌نامه‌ها و اجازات، نامه‌های رسمی وارد و صادر، استفتانات، دفاتر هزینه‌ها و مخارج، ساماندهی شبکه رسمی وکالت و نمایندگی و... همگی از ابتکارات بروجردی بود (همان، ۱۶۲-۱۵۹). این تنظیم، ساماندهی و تمرکز، به نوبه خود سبب جلوگیری از اتلاف منابع مالی، افزایش درآمدهای نهاد مرجعیت و در نتیجه افزایش نهادهای جدید تحت نظارت مرجعیت، افزایش طلاب و روحانیون و گسترش هرچه بیشتر نهاد روحانیت می‌شد. آشکار است که این تحولات کیفی نیز سبب گسترش حوزه اداری-مالی مرجعیت و افزایش کمی و کیفی کارگزاران و اطرافیان و افزایش نفوذ و اقتدار آن‌ها می‌گردید.

از همین روست که در بیت سید حسین بروجردی، هم با افراد ذی نفوذ بیشتری مواجهیم و هم با دایره اثرگذاری و اقتدار بسیار بیشتر. افرادی که آیت‌الله اراکی از آن‌ها به حواریین بروجردی یاد می‌کند (آصفی و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۲). در منابع متعدد به خصوص خاطرات طلاب و علمای دوره مرجعیت بروجردی، به مناسبت‌های گوناگون سخن از اعضای بیت این مرجع و تأثیرات آن‌ها بر عملکرد و روابط او به میان آمده است. روایاتی که من حیث المجموع، تصویر چندان خوشایند و مثبتی از اعضا و گردانندگان بیت ایشان ارائه نمی‌دهند. جست‌وجو در خاطرات اهالی حوزه در این برهه، موارد بسیاری از دخالت‌ها و تأثیرگذاری‌های اعضای بیت بروجردی را نشان می‌دهد که از باب نمونه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) روابط سید حسین بروجردی با مراجع ثلاث

از درگذشت حائری یزدی تا مهاجرت سید حسین بروجردی به قم (بهمن ۱۳۱۵ تا دی ۱۳۲۳)، مدیریت حوزه علمیه قم بر عهده سه تن از مراجع وقت ساکن در قم یعنی سید محمدتقی خوانساری، سید محمد حجت کوه‌کمری و سید صدرالدین صدر قرار گرفت.^{۱۲} اگرچه از برخی اعمال حائری یزدی چنین بر می‌آید که او مایل به جانشینی سید محمد حجت پس از خود بوده است؛ چنان‌که در ایام بیماری که منجر به درگذشت او شد، جای نماز خود در حرم، ساعت و محل تدریس و دفتر شهریه طلاب را به وی تحویل داد (شریف رازی، ۱۳۳۲: ۸۹)، حتی پیشتر نیز حائری یزدی، احتیاطات خود را به حجت ارجاع داده بود (قلی‌زاده علیار، ۱۳۸۹: ۷۲)؛ اما با این همه برخی ملاحظات و محافظه‌کاری حائری مانع از آن شد که رسماً او را به جانشینی خود معرفی نماید.

۱۲. برای آشنایی با این مراجع نک. حسینی آهق، زهره (۱۳۹۰). «سید محمدتقی خوانساری»، دانشنامه جهان اسلام. ج ۱۶، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی؛ عدالت‌نژاد، سعید (۱۳۹۳). «سید محمد حجت کوه‌کمری»، دانشنامه جهان اسلام. ج ۱۲، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی؛ رئیس‌زاده، محمد (۱۴۰۰). «سید صدرالدین صدر»، دانشنامه جهان اسلام. ج ۲۹، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

حائری در روزهای پایانی عمر ترجیح داد امور حوزه پس از خود را به هیأتی سه نفره شامل سید محمد حجت، سید صدرالدین صدر به عنوان مسئولان اداری و علمی حوزه، و یک تاجر یزدی به نام حاج محمدحسین یزدی به عنوان مسئول امور مالی تفویض کند (شریف رازی، ۱۳۳۲: ۲۲). پس از درگذشت او، به خواست حجت و صدر؛ دیگر مرجع ساکن در قم یعنی سید محمدتقی خوانساری نیز به این جمع اضافه شد. به این ترتیب مدیریت حوزه علمیه قم به مدت هشت سال بر عهده این سه مرجع قرار گرفت. دوره‌ای که در تاریخ حوزه علمیه قم از آن به دوره مراجع ثلاث یاد می‌شود.

اگرچه این دوره هشت ساله با طرح‌هایی همچون ایجاد صندوق مشترک شهریه، برگزاری جلسات منظم هفتگی و... به شکلی همگام و همدل آغاز شد اما این همگامی چندان نپایید و اندک اندک به اختلافات ریز و درشت، و در نهایت به دلخوری‌های آشکار و نهان کشید. بروز اختلافات، اسباب و علل گوناگون داشت: نخستین سبب؛ اشکالات ناگزیر مدیریت مشترک بود. در این برهه هشت ساله، مدیریت حوزه قم در یک مرجع و زعیم تمرکز نداشت و طبیعی بود که در شرایط حساس و سرنوشت‌ساز اختلاف نظرهایی بروز می‌کرد و مشکلات و صحنه‌هایی به بار می‌آورد که به قول مسلم ملکوتی از شاگردان سیدمحمد حجت، اصلا در شأن آقایان و حوزه نبود (اباذری، ۱۳۸۶: ۱۱۵). سبب دیگر؛ بالا گرفتن اختلافات قومی در میان طلاب قم در این سال‌ها بود (بدلا، ۱۳۷۹: ۱۴۵). از مراجع ثلاث، حجت، آذربایجانی و خوانساری، فارس بودند. طبیعی بود که در این میان، طلاب ترک، هوادار حجت و طلاب فارس، طرفدار خوانساری باشند. درگیری‌های این طلاب که ریشه قومی داشت و در لباس طرفداری از مراجع مورد نظرشان انجام می‌گرفت، البته خواه ناخواه دامان مراجع ثلاث را نیز می‌گرفت و بر اختلافات ایشان با یکدیگر می‌افزود.

وضعیت متشتت حوزه قم در عرصه مدیریت که ریشه در عدم تمرکز مدیریت و نیز اختلافات مراجع با یکدیگر داشت، سبب شد تا بخش وسیعی از فضلا و علمای قم برای سر و سامان دادن به وضعیت حوزه، سعی کنند تا از مسیرهای متفاوتی سید حسین بروجردی را

برای مهاجرت به قم اقناع کنند. مراجع ثلاث، علاوه بر دعوت از سید حسین بروجردی، نهایت سعی خود را برای تحکیم و تثبیت مرجعیت و زعامت او به کار گرفتند. چنان که سیدصدرالدین صدر، جای نماز خود در صحن حرم حضرت معصومه (س)، و سیدمحمد حجت، مکان و زمان تدریس خود را به بروجردی واگذار کردند (دوانی، ۱۳۷۲: ۱۲۰).

اگرچه روابط توأم با احترام و حفظ حرمت همواره میان بروجردی و مراجع ثلاث پایدار ماند اما از سوء عمل برخی از اطرافیان و اعضای بیت این مراجع، علی الخصوص اطرافیان و بیت بروجردی که عملکردشان موجب دلخوری و اختلاف میان مراجع می شد نمی توان چشم پوشید. عملکردهایی که خواه ناخواه بر روابط آنها با یکدیگر تأثیر می گذاشت و زمینه اختلاف و افتراق را مهیا می کرد. به تعبیر سیدحسین بدلا، دست‌هایی در کار بود تا میان مراجع اختلاف بیندازد و گرچه در بسیاری موارد ناکام بود اما «از قضا مقداری هم در این کار موفق شدند» (بدلا، ۱۳۷۹: ۱۴۶).

رد پای این اختلاف افکنی‌ها را در روابط این مراجع بزرگ با یکدیگر می توان پی جویی کرد. به عنوان نمونه، احتمالاً بر اثر همین گونه القانات اطرافیان و اعضای بیوت، بروجردی در ابتدا مردم قم را برای پرداخت وجوهات و تقلید، به آیت‌الله فیض قمی ارجاع داد (موسوی کرمانی، ۱۳۸۴: ۱۴۹) نه به مراجع ثلاث که تا پیش از او مدیریت و مرجعیت حوزه قم را بر عهده داشتند. حاصل آن‌که، به تدریج صدر و خوانساری در حوزه به کلی به انزو کشیده شدند (قلی‌زاده علیار، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

وضعیت سیدمحمد حجت، اما به نوعی دیگر بود. حجت، اعلم مجتهدین قم تا پیش از ورود بروجردی بود و از نظر بسیاری از فضلای قم، جانشین مورد نظر و بر حق حائری یزدی محسوب می شد (موسوی کرمانی، ۱۳۸۴: ۱۶۱). از میان مراجع ثلاث، پس از مهاجرت بروجردی به قم، تنها مرجعیت حجت، به خصوص در آذربایجان حفظ شد و شهریه و نان طلاب او تا پایان عمرش (۱۳۳۱ش) برقرار ماند. در کنار مقام بلند علمی حجت، البته مسائل قومیتی نیز تا حدی مداخلت داشت. حجت از خاندان سادات کوه کمر ارسباران و

خود، متولد تبریز بود. از این رو بود که علیرغم تثبیت زعامت بروجردی، مرجعیت حجت هم‌چنان در میان طلاب ترک و نیز در منطقه آذربایجان، پایدار ماند. به همین سبب بود که علیرغم به حاشیه کشیده شدن و منزوی شدن خوانساری و صدر، سیدمحمد حجت، نه منزوی شد و نه مرجعیتش را از دست داد. بنابراین دور از انتظار نبود که بیش از سایر مراجع؛ سیدمحمد حجت، هدف تخریب و شیطنت برخی از اطرافیان و اعضای بیت بروجردی قرار گیرد. روایت‌های چندی از این موضوع در خاطرات اهالی حوزه قم در آن برهه به ثبت رسیده‌است. اگرچه همه این روایات بر احترام متقابل بروجردی و حجت به یکدیگر تأکید دارند، اما هیچ کدام نمی‌توانند انکار کنند که عملکرد هواداران، اطرافیان و اعضای بیت این دو مرجع؛ خواه ناخواه سبب اختلاف و افتراق میان این دو مرجع بزرگ می‌شد. به عنوان نمونه دو مورد از این خاطرات را نقل می‌کنیم:

اول؛ چنان‌که اشاره شد سیدمحمد حجت، مکان و زمان تدریس خود را با ورود سید حسین بروجردی به قم در اختیار او گذاشت و خودش در همان مکان اما پس از اتمام کلاس بروجردی تدریس می‌کرد. به کرات اتفاق می‌افتاد که مسئولان بیت بروجردی، ایشان را تعمداً بسیار دیرتر به محل تدریس می‌آوردند تا شاگردان حجت و خودش مجبور باشند همان‌جا معطل بمانند تا درس بروجردی به پایان برسد (کرباسچی، ۱۳۸۰: ۱۱۳). عملی که با توجه به مکرر شدنش، کاملاً عمدی می‌نمود و احتمالاً نیتی جز شکستن جایگاه و شخصیت حجت نداشت.

دوم؛ «یک روز در گذر خان، حجت به عیادت یکی از علما می‌رفت. در این حال درشکه بروجردی از دور نمایان شد. آقای حجت وقتی فهمید که آقای بروجردی می‌آید از مرکب پیاده شد و به سمت درشکه آقای بروجردی رفت تا احترام ایشان را مراعات کرده باشد. اما اعضای دفتر و همراهان آقای بروجردی به شکلی دور ایشان را گرفتند تا متوجه حضور آقای حجت نشود. این قضیه برای مرحوم حجت بسیار ناراحت کننده بود و خیلی برایش گران آمد!» (همان‌جا).

چندی بعد، سید محمد حجت در آستانه درگذشتش، اگرچه وصیت کرد تا دفتر شهریه‌اش را به زعیم حوزه تحویل دهند؛ اما وصی خود را سید احمد زنجانی قرار داد (قلی‌زاده علیار، ۱۳۸۹: ۸۳).

ب) طرح اصلاح حوزه

ایجاد انضباط و نظام‌مند کردن حوزه از آرزوهای دیرینه‌ای بود که در ضمیر بسیاری از علمای حوزه پیش از مهاجرت سید حسین بروجردی وجود داشت. دعوت از بروجردی برای سکونت در قم و رهبری حوزه نیز در واقع به سبب وضعیت متشتت و نا به سامان حوزه بود که ضرورت یک رهبری واحد و ایجاد سامان و نظم در حوزه را ایجاب می‌کرد. موضوع اصلاحات حوزه از خواسته‌های مهم خود بروجردی نیز بود. از ایشان نقل شده که گفته بود: «حوزه علمیه قم شهری است که در و دروازه ندارد. حوزه به روی اشخاص مختلف باز است. افراد صالح و ناصالح از هم ممتاز نمی‌شوند. ای کاش نظمی بود و برنامه‌ای» (احمدی و دیگران، ۱۳۷۹: ۶۱).

بر مبنای همین خواست بود که بروجردی در سال ۱۳۲۸ ش گروهی از علما و فضیای حوزه قم را مامور تهیه یک طرح اصلاحی برای اداره امور حوزه قم کرد: افرادی نظیر حاج آقا روح‌الله خمینی، شیخ مرتضی حائری یزدی، سید محمد محقق داماد (بهبودی، ۱۳۹۷: ۱۵۶)، میرزا عبدالحسین صاحب‌الداری (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۲۷)، سید محمدباقر سلطانی طباطبایی، سید احمد زنجانی (احمدی و دیگران، ۱۳۷۹: ۵۰). به این گروه هیئت مصلحین یا هیئت حاکمه (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۲۶) گفته می‌شد. این گروه طی جلسات متعددی که در مدرسه حاج ملا صادق برگزار می‌شد، طرح وسیعی که شامل برنامه امتحانات درسی، پرداخت شهریه، اخذ وجوهات، ملاقات اشخاص با زعیم حوزه و... می‌شد (عالمیان، ۱۳۹۰: ۳۵۷) را در مهرماه ۱۳۲۸ تدوین کردند (بهبودی، ۱۳۹۷: ۱۵۶).

ظاهراً بروجردی نخست طرح تدوین شده را پذیرفته بود. ایشان طرح را مطالعه و سپس

پرسیده بود که آیا همه این طرح را امضا کرده‌اند و زمانی که شنید سید احمد زنجانی و سلطانی طباطبایی در جلسه حاضر نبوده‌اند، از یکی از خادمین خود خواسته بود تا طرح را پیش آن‌ها نیز برده تا آن‌ها هم آن را امضا کنند. اما فردای آن روز بروجردی، تدوین‌کنندگان طرح را خواسته و گفت این طرح، من را کاملاً مسلوب‌الاختیار می‌کند و با پافشاری برخی از حامیان آن طرح، بروجردی نیز از پذیرش آن به کلی سر باز زد (احمدی و دیگران، ۱۳۷۹: ۵۲). نتیجه آن که طرح اصلاحات، آغاز نشده، رها شد.

بسیاری از ناظران، این موضوع را به القا و تحریک اعضای بیت بروجردی می‌دانستند. حسینعلی منتظری که خود از نزدیکان بروجردی بوده و موارد بسیاری از اعمال نفوذ اعضای بیت او را در خاطرات خود بازگو کرده در این مورد نیز بدون اشاره به فرد خاصی، از وسوسه‌گرانی در بیت مرجع تقلید سخن می‌گوید که بروجردی را از پذیرش طرح اصلاح پشیمان کردند و حتی ایشان را قانع کردند تا حکم صادر شده برای برخی همچون آیت‌الله خمینی را پس بگیرد (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۲۷).

به هر حال اگرچه برخی از موارد طرح اصلاح به خصوص در زمینه ساماندهی امتحانات، سطوح و مراحل درسی عملیاتی شد اما بسیاری از موارد آن مسکوت ماند. مهم‌تر آن که ناکام ماندن طرح اصلاح، بذر اختلاف و سردی روابط میان برخی علمای قم مانند خمینی و مرتضی حائری یزدی با بروجردی را کاشت (احمدی و دیگران، ۱۳۷۹: ۵۲).

نمونه‌های موردی در خصوص اعمال نفوذ و مداخلات اعضای بیت و اطرافیان بروجردی در دوران زعامت ایشان محدود به این دو مورد نیست. در بسیاری از موارد دیگر نیز می‌توان رد پای برخی اعضای بیت او را دنبال کرد. همچون طرح مواردی علیه مرتضی مطهری که در نهایت منجر به ترک حوزه قم و مهاجرت وی به تهران شد (دوانی، ۱۳۷۲: ۲۴۰)، فشار به علامه طباطبایی برای تعطیلی درس فلسفه و خانه‌نشین کردن ایشان (عالمیان، ۱۳۹۰: ۳۶۱)، ایجاد اختلاف و سوءظن شدید میان بروجردی و آیت‌الله کاشانی، سردی و قطع رابطه برخی از علمای حوزه با بروجردی در حالی که همگی آن‌ها پیشتر از دعوت‌کنندگان

و مروجین ایشان بودند و... در مورد امام خمینی حتی نقل شده که دلخوری ایشان تا آنجا بالا گرفت که بر اثر برخی رفتارهای توهین‌آمیز اعضای بیت بروجردی، گفته بود که «دیگر هیچ وقت پایم را این جا [بیت بروجردی] نمی‌گذارم» (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۲۹).

در بررسی روایت‌هایی که درباره بیت و اطرافیان بروجردی نقل شده، از کسانی همچون حاج محمدحسین احسن، میرزا ابوالحسن اشعری، شیخ محمود اردکانی، شیخ محمدعلی کرمانی، سیدمصطفی خوانساری، میرزا مهدی و میرزا حسین صادقی و حاج احمد خادمی (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۳۴) نام برده شده است. اما در این میان نام حاج احمد خادمی،^{۱۳} بیشتر و پررنگ‌تر از دیگران به چشم می‌خورد.

به گفته آیت‌الله سیدموسی شبیری زنجان، حاج احمد خادمی بروجردی، خادم خانه‌زاد آیت‌الله بروجردی و بزرگ شده بیت ایشان بود. «ابتدا پدر حاج احمد، خادم آقای بروجردی بود، یعنی در سال ۱۳۲۸ق، زمانی که آقای بروجردی مجتهدا از نجف به بروجرد برگشت، آن موقع پدر حاج احمد، خادم ایشان بود. شنیدم آن زمان حاج احمد، بچه بود و دنبال الاغ آقای بروجردی می‌دوید».^{۱۴} حاج احمد خادمی، از هر جهت مورد اعتماد بروجردی و در حقیقت مسئول دفتر او به شمار می‌رفت و نفوذ بسیار زیادی در بیت بروجردی داشت (عالمیان، ۱۳۹۰: ۳۶۴) تا آنجا که برخی شاهدان معتقد بودند که حاج احمد در بیت بروجردی، فعال ما پشاه بود و حرف اول را می‌زد و از کسی هم حساب نمی‌برد (دوانی، ۱۳۷۹: ۱۲: ۴۸۱). حاج احمد، در کنار اداره دفتر زعیم حوزه، در حکم وزیر خارجه ایشان نیز بود. به گفته منتظری «آقای بروجردی به شاه می‌خواست پیام بدهد یا با علمای شهرستان‌ها کاری داشت یا پیش کسی می‌خواست پیغامی بفرستد، حاج احمد را می‌فرستاد» (منتظری،

۱۳. درباره او نک. احمدیان، مینا (۱۳۸۳). زندگینامه بزرگان مدفون در شیخان کبیر. قم: انتشارات دلیل ما.

۱۴. بیانات آیت‌الله سیدموسی شبیری زنجان در نشست دوره‌ای اساتید سطوح عالی و خارج حوزه علمیه قم

مندرج در: (۱۳۹۵/۴/۸) <http://www.neshasteasatid.com/node/2240>

۱۳۷۹: ۱۳۴).

خاطرات بسیاری از نقش و عملکرد حاج احمد خادمی از اهالی حوزه در آن برهه نقل شده که میزان نفوذ او در بیت سید حسین بروجردی و حتی تأثیرات او بر عملکرد زعیم حوزه را نشان می‌دهد. در واقع در این خاطرات، هر کدام از اعمال بروجردی که به مذاق اهالی حوزه خوش نیامده است به نوعی به تأثیر اعضای بیت و به خصوص حاج احمد خادمی نسبت داده شده است. به عنوان نمونه موضوع شکست طرح اصلاحات حوزه و نیز سردی روابط آیت الله خمینی با آیت الله بروجردی را حاصل سوءعمل حاج احمد خادمی دانسته‌اند (امامی، ۱۳۸۱: ۲۲۵).

جالب آن‌که از نظر فضلالی حوزه، میزان سوءعمل اعضای بیت زعیم حوزه تا آن اندازه بود که یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در طرح اصلاحات حوزه، اعمال تغییرات جدی در اعضای بیت و نحوه و برنامه ملاقات افراد با مرجع تقلید بود. این برداشت از تأثیرگذاری افراد بیت در بروجردی تا آن اندازه بود که بسیاری معتقد بودند تا این افراد تغییر نکنند هیچ حرکت اصلاحی در رهبری و اداره حوزه قابل انجام نیست. در موارد متعددی همچون تعطیلی درس‌های فلسفه در حوزه، مخالفت با جمعیت فدائیان اسلام و عدم همراهی بروجردی با حرکت‌های اسلامی مبارز با رژیم پهلوی و... این اعتقاد رواج داشت که همگی این‌ها حاصل تلقین اعضای بیت و اطرافیان بروجردی است که در عملکرد و دستورات او متبلور می‌شود. روایت مختلفی وجود دارند که نشان می‌دهند امام خمینی نیز بیش و کم همین‌گونه به قضایای حوزه قم می‌نگریست و چنین دیدگاهی داشت (فراهانی، ۱۳۸۷: ۹۸). حتی سال‌ها پس از درگذشت آیت الله بروجردی نیز امام خمینی در نجف و در دیدار با آیت الله سید محسن حکیم، نقش اعضای بیت را مورد تأکید قرار داده و متذکر شده بود که «در زمان مرحوم آیت الله بروجردی، مجموعه‌ای اطراف ایشان بودند که اجازه نمی‌دادند اخبار و واقعیت‌های موجود در جامعه به اطلاع ایشان برسد و به این جهت ما نسبت به عدم اقدام ایشان در برابر مظالم دستگاه حاکم، حمل بر صحت می‌کردیم» (تیرانیان، ۱۳۸۷: ۶۱۸).

در تمام این موارد، حاج احمد خادمی که متنفذترین عضو بیت زعیم حوزه به شمار می‌رفت در مرکز انتقادات و نارضایتی‌ها قرار داشت. تا آن‌جا که یکی از شاگردان امام خمینی این جمله را از ایشان نقل کرده که گفته بود «اگر آقای بروجردی این حاجی احمد را بیرون کند ما حتی برای آقا ظرف آب پر می‌کنیم».^{۱۵}

حاج احمد خادمی نیز همانند سلف خود، میرزا مهدی بروجردی پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی، به انزوا کشیده شد و بعد از زعیم بزرگ حوزه، او نیز چندان نپایید و مدتی بعد در سال ۱۳۴۳ ش درگذشت. میزان نارضایتی از او نه فقط در منزوی شدنش که در مراسم تشییع جنازه‌اش نیز نمود یافت. به نوشته یکی از ناظران «وقتی حاج احمد فوت کرد، مراجع قم به احترام آیت‌الله بروجردی در تشییع او حاضر شدند ولی تا رسیدن به حرم حضرت معصومه یکی پس از دیگری رفتند. به طوری که وقتی جنازه وارد صحن شد شخص مهمی باقی نمانده بود» (دوانی، ۱۳۷۹: ۱۲: ۴۹۸).

با تمام این احوال، به چند نکته مهم می‌بایست توجه داشت: نخست آن‌که؛ هرچند اعضای بیت و حسن یا سوءعمل ایشان، می‌توانست بر عملکرد مرجعیت نیز اثرگذار باشد، با این همه نمی‌توان تمام عملکرد مرجع بزرگ را به تأثیرپذیری از اعضای بیتش تقلیل داد. چنان‌که برخی شاهدان عینی آن برهه نیز بر این نکته، انگشت تأکید نهاده‌اند. برای نمونه سید حسین بدلا با ذکر خاطره‌ای از میزان اقتدار و نحوه رفتار بروجردی با اعضای بیت و من جمله حاج احمد خادمی به این نکته اشاره می‌کند که «... می‌خواهم بگویم حاجی احمد هم آن قدرها که به نظر می‌رسید در آقای بروجردی تأثیر نداشت و ایشان در همه حال استقلال خود را حفظ می‌کرد. البته من این احتمال را نمی‌خواهم نفی کنم که حاجی احمد در حدود اختیاراتی که داشت بعضی مسائل را به سلیقه خودش تنظیم کند و به محضر آقا برساند یا از

۱۵. مصاحبه آیت‌الله سید احمد واحدی جهرمی - نماینده امام خمینی در سوریه - با خبرگزاری تسنیم. مورخ

ورود برخی افراد جلوگیری نماید یا کسانی را راه دهد. اما اساساً خاصیت قدرت و سیاست این است که گاهی توأم با خطا و اشتباه است» (بدلا، ۱۳۷۸: ۱۶۸). دوم آن‌که؛ اعمال نفوذ و تأثیرگذاری اعضای بیت در جامعه حوزوی به شکلی بسیار تشدید شده‌ای بازتاب می‌یافت. بدین معنا که نمود برخی تأثیرگذاری‌های اعضای بیت و تأثیرپذیری‌های بروجردی به تمام عملکردهای ایشان تسری و تعمیم می‌یافت. در نتیجه هر تصمیم یا عملی از سوی زعیم حوزه که به مذاق برخی خوش نمی‌آمد، خواه ناخواه به حساب نفوذ و تلقین اعضای بیت و علی‌الخصوص حاج احمد نوشته می‌شد و بر میزان تبلیغات منفی علیه او می‌افزود. در نهایت با استناد به همان خاطرات و روایت‌ها نمی‌توان زحمات و خدمات بی‌شائبه حاج احمد خادمی و سایر اعضای بیت سیدحسین بروجردی به حوزه و طلاب و علمای آن، در این برهه را نادیده انگاشت. به عنوان نمونه علی دوانی که خود در این سال‌ها در حوزه حضور داشته و از شاگردان آیات بروجردی و خمینی نیز بوده‌است، اگرچه مواردی از شیطنت و سوءعمل اعضای بیت زعیم حوزه و به خصوص حاج احمد خادمی را متذکر شده اما در نهایت در قضاوتی وسیع‌تر و البته منصفانه‌تر متذکر می‌شود که «من شخصا از اطرافیان آیت‌الله فقیه، کاری که بتوان در یک قضاوت منصفانه به آن ایراد شرعی گرفت سراغ ندارم. مگر مواردی که از حاج احمد خادمی نسبت به امام خمینی دیدم. ولی همین حاج احمد، شاید بیشترین کار را برای حوزه انجام داد و عمده کار آیت‌الله فقیه به دوش او بود. او به تهران و شهرستان‌ها می‌رفت و در کمال امانت و جوهات را می‌آورد و تحویل می‌داد. هیچ‌کس نتوانست از لحاظ مالی ایرادی به او وارد سازد. طبیعی است که وقتی عده‌ای دور مرجعی را با این وضعی که حکفرماست می‌گیرند و دائماً در مقابل هزاران ارباب رجوع قرار می‌گیرند که هر کدام توقعی دارند و بسیاری از آن‌ها را هم نمی‌توان به دلخواه آن‌ها انجام داد، کم حوصله می‌شوند و اخلاق تندی که حالت ثانوی خواهد شد پیدا می‌کنند و همین عنوان «اطرافی» بودن به خود می‌گیرد و انتقادات را به دنبال می‌آورد... اطرافی بودن با وضعی که معمول است، کار شاق و ناراحت‌کننده‌ای است و همه در معرض هرگونه اعتراض و تهمت قرار می‌گیرند. این همه از

حاج احمد خادمی بد می گفتند و به وی تهمت می زدند ولی حتی یک بار سندی ارائه ندادند که وی به آیت الله فقیه یا حوزه خیانت کرده است... ایراد مهم به اطرافیان آیت الله بروجردی این بود که نمی گذاشتند درست خواسته های مصلحین به آقا برسد و اگر کسی با آنها درست تا نمی کرد، با وی در می افتادند و تا طرد وی از حوزه یا خانه نشین کردن او پیش می رفتند» (دوانی، ۱۳۷۹: ۱۲: ۴۹۸).

۴. ۳. بیت آیت الله سید محسن حکیم

پس از درگذشت سیدحسین بروجردی در فروردین ۱۳۴۰ اگرچه غالباً اعلامیت فقیه بزرگ نجف یعنی آیت الله سید محسن طباطبایی حکیم مورد قبول جامعه حوزوی شیعی بود، اما زعامت و رهبری ایشان بر حوزه قم چندان محقق نشد.

در قم، پس از بروجردی، تلاش هایی برای مهاجرت آیت الله سیداحمد خوانساری از تهران به قم و پذیرش زعامت حوزه قم از سوی او صورت گرفت. تلاش هایی که با مخالفت برخی و در نهایت عدم قبول خوانساری به نتیجه نرسید (فروغی و رفیعی، ۱۴۰۱: ۲۳-۱۱۸). در نهایت زعامت حوزه قم، بر مبنای تقبل پرداخت شهریه، بر عهده آیات سید محمدرضا گلپایگانی، سید کاظم شریعتمداری و سیداحمد خوانساری قرار گرفت. آیت الله نجفی مرعشی هم نان طلاب را تقبل کرد (بهبودی، ۱۳۹۲: ۹۳) البته چندی بعد آیت الله خمینی نیز با شروع پرداخت تقسیمی و سپس شهریه به این جمع اضافه شد.

در این دوره نیز روایات متعددی از اعمال نفوذ اعضای بیت و تأثیرات غیر قابل انکار آنها بر عملکردهای این مراجع به ثبت رسیده است. این روایات غالباً در نقد عملکرد این مراجع و بیوت آنها در ضدیت یا عدم همراهی با نهضت انقلابی ایران است.

آیت الله سید محسن طباطبایی حکیم، از فروردین ۱۳۴۰ تا زمان رحلتش در خرداد ۱۳۴۹؛ زعیم حوزه نجف و از نظر بسیاری از شیعیان، اعلم فقهای شیعه به شمار بود. حکیم، اگرچه در اوایل نهضت مبارزاتی امام خمینی؛ همچون لایحه انجمن های ایالتی و ولایتی

(۱۳۴۱ش)، واقعه حمله به مدرسه فیضیه (نوروز ۱۳۴۲) و قیام ۱۵ خرداد (۱۳۴۲) نه فقط برخوردی همدلانه که یاریگرانه و پشتیبان داشت، اما این همدلی چندان نپایید و حکیم به تدریج از انقلابیون و حرکت انقلابی ایران فاصله گرفت. شاگردان و پیروان امام خمینی این فاصله گرفتن را نتیجه عملکرد اعضای بیت سیدمحسن حکیم می دانستند. نام دو نفر از اعضای بیت حکیم به عنوان افراد صاحب نفوذ و عوامل اصلی سوءتفاهم، فاصله و جدایی در روایات بیشتر به چشم می خورد: شیخ محمد رشتی^{۱۶} و سید ابراهیم طباطبایی یزدی^{۱۷}.

شیخ محمد رشتی، خادم سیدمحسن حکیم و در واقع مسئول امور مالی و مدیر اجرایی بیت او بود (تبرائیان، ۱۳۸۷: ۶۴۶). از او به عنوان دست راست سید حکیم نام برده شده است (ملکی، ۱۳۸۴: ۱۱۰). رشتی، تنظیم کننده امور بیت بود و بر رفت و آمدها و ملاقات های زعیم حوزه نجف، نظارت داشت. در روایت هایی حتی نقل شده که در محضر حکیم، مشخص می کرد که چه کسی سخن بگوید و بعضا از سخن گفتن برخی افراد ممانعت می کرد.

سید ابراهیم طباطبایی یزدی، نوه مرجع بزرگ پیشین، سید محمدکاظم طباطبایی یزدی (صاحب عروه) و داماد حکیم بود. از او به عنوان یکی از مشاورین سیاسی حکیم نام برده شده که نفوذ زیادی بر او داشت و رفت و آمدهای بیت را کنترل می کرد.

روایات مختلفی از نقش و نفوذ این دو نفر در بیت سیدمحسن حکیم وجود دارد. عمید زنجانی از روحانیون انقلابی در خاطره ای نقل می کند که برای دیدار سیدمحسن حکیم به نجف می رود اما شیخ محمد رشتی که متوجه می شود او از طرفداران خمینی و مبارزین علیه رژیم پهلوی است، به او اجازه ملاقات با حکیم را نمی دهد و در جواب اعتراض عمید زنجانی

۱۶. درباره شیخ محمد رشتی نک. زنگنه، ابراهیم (۱۳۸۱). مشاهیر مدفون در حرم رضوی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی. صص ۲-۱۴۱.

۱۷. درباره سید ابراهیم طباطبایی یزدی نک. تبرائیان، صفاءالدین (۱۴۰۰). خفتگان آستان علوی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

به او می‌گوید «این غلط‌ها به شما نرسیده...» (حاجی بیگی کندری، ۱۳۷۹: ۱۲۸).

آیت‌الله حسینعلی منتظری که معتقد بود اطرافیان، ذهن حکیم را نسبت به امام خمینی ملوک و مخدوش کرده‌اند، در سفری به نجف به دیدار سیدمحسن حکیم می‌رود.^{۱۸} منتظری، در جلسه‌ای نسبتاً طولانی، در مورد شخصیت امام خمینی، منش و عملکرد و دلایل و شیوه مبارزه او توضیح می‌دهد. منتظری نقل می‌کند که حکیم تا حد زیادی مجاب شد و به نظر می‌رسید که نظر ایشان کاملاً عوض شده‌است. پس از پایان جلسه حکیم اتاق را ترک کرد. منتظری و همراهش، خوشحال از این که «آیت‌الله خمینی را به آقای حکیم شناسانیدیم» که «یکی از حواریین آیت‌الله حکیم وارد شد. ایشان آقازاده یکی از مراجع بود». این آقازاده همین که متوجه می‌شود منتظری از شاگردان و یاران خمینی است شروع به بدگویی از امام خمینی کرده و با تعبیر توهین‌آمیزی از ایشان یاد می‌کند. چنان‌که منتظری با ناراحتی مجبور به ترک آنجا می‌شود (منتظری، ۱۳۷۹: ۲۱۴). ظاهراً منظور از آقازاده‌ای که از حواریون حکیم بوده، سید ابراهیم طباطبایی است.

اگرچه این روایت به شکلی که ذکر شد در خاطرات منتظری نقل شده، اما شیخ صادق خلخالی، این خاطره را به شکل تند و تیزتری به نقل از منتظری روایت می‌کند. خلخالی می‌نویسد که در این جلسه، آقای منتظری درباره کسانی همچون محی‌الدین انواری که به جرم مشارکت در ترور حسنعلی منصور در زندان بودند و احتمال اعدام آن‌ها می‌رفت نیز صحبت کرده تا حکیم را متقاعد به پا در میانی برای استخلاص آن‌ها کند. اما «داماد آقای حکیم که پا روی پایش انداخته بود، رو به ایشان کرد و با صدای بلند گفت: «سیدنا لا تتدخّل...». یعنی آقای ما شما دخالت نکنید. این‌ها یک مشت قاچاقچی و تروریست هستند که به زندان افتاده‌اند (خلخالی، ۱۳۷۹: ۱۶۱).

منتظری در ادامه روایت می‌کند که پس از این دیدار چند روزی در نجف و در منزل میرزا حسن صافی جلوس داشته و در این مدت بسیاری از علما و فضلا به دیدار او آمده‌اند اما «از

۱۸. این سفر در زمان تبعید آیت‌الله خمینی در ترکیه انجام شده‌است یعنی در فاصله آبان ۱۳۴۳ تا مهر ۱۳۴۴.

بیت آقای حکیم یک نفر هم نیامد. با این که آن شب آقای حکیم خیلی حرف‌های من را گوش دادند، معلوم شد که باز دوباره مطالبی را به ایشان گفته بودند» (منتظری، ۱۳۷۹: ۲۱۵) و ظاهراً دوباره نظر ایشان برگشته بود!

امام خمینی نیز در همان روزهای نخست تبعید به عراق و در بازدید از سید محسن حکیم مسئله بیت ایشان و تأثیر آن‌ها بر بی‌اطلاعی و در نتیجه عدم همراهی حکیم با نهضت انقلابی ایران را گوشزد کرده بود. بنابر روایت شاهدان این دیدار، امام خمینی به زعیم حوزه نجف گفته بود: «شما خوب است اطرافیان‌تان را از انسان‌های صالح، خبیر و دلسوز به اسلام انتخاب کنید تا هر مسئله‌ای که در عالم تشیع اتفاق می‌افتد، به طور صحیح به عرض شما برسانند. شما که الان در مقام پرچمدار شیعه هستید، یک مقام حساسی دارید و باید کسانی که در اطرافتان هستند، مسائل را به شما برسانند که اگر درست می‌رسانند حتماً اقدامات شما خیلی جدی‌تر بود» (رشیدی، ۱۳۸۳: ۹۴). مطلبی که به مذاق حکیم خوش نمی‌آید و به بحثی میان دو مرجع در باب فایده یا عدم فایده مبارزه با رژیم پهلوی می‌کشد و در نهایت شیخ نصرالله خلخالی با خنده و شوخی، میانه بحث را جمع کرده و مانع بروز دلخوری و نزاع در این دیدار می‌شود.^{۱۹}

روایاتی از این دست درباره بیت سید محسن حکیم فراوانند اما با این همه همچون موارد پیشین، در تعمیم و مطلق کردن آن‌ها می‌بایست محتاط بود. بدین معنا که نمی‌باید موضوع عدم همدلی و همراهی مرجع و زعیمی همچون حکیم را صرفاً به سوء عملکرد اعضای متنفذ بیت ایشان تقلیل داد. در خصوص این عدم همراهی از سوی حکیم و نیز سایر مراجع بزرگ نجف با مبارزان انقلابی ایران به دو نکته مهم می‌بایست توجه داشت:

نخست آن که؛ نگاه حوزه نجف به ایران و رژیم سلطنتی ایران با نگاهی که در داخل ایران

۱۹. گزارش تفصیلی این دیدار براساس نامه شیخ نصرالله خلخالی به یکی از ماموران ساواک در اسناد این سازمان آمده است. (نک. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۸۶). سیر مبارزات امام خمینی در آینه اسناد (به روایت ساواک). ج ۹. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. صص ۸۰-۲۷۸.

وجود داشت به کلی متفاوت بود. در خارج از ایران نگرش شیعیان و علمای آن‌ها من جمله علمای نجف به محمدرضا شاه و رژیم پهلوی به عنوان تنها حکومت و تنها پادشاه شیعه مذهب جهان بود و همه آن‌ها با نظام پادشاهی ایران و شخص محمدرضا شاه، بیش و کم احساس نزدیکی و علاقه داشتند (بصیرت‌منش، ۱۳۹۷: ۳۸۲). منتظری به این نکته اشاره می‌کند که حکیم در جواب اعتراض به او برای عدم همراهی با مبارزات علیه شاه، می‌گفت «ایران، تنها کشور شیعه جهان و جایگاه فقه صادق آل محمد است و پادشاه آن شیعه است و ما در مقابل دیگران باید این‌ها را تأیید کنیم» (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۵۸).

در آن زمان، فضای سیاسی جهان میان دو قطب چپ و راست در نوسان بود. از نظر مراجع شیعی نجف و من جمله سیدمحسن حکیم، سلطنت پهلوی سدی بود که از هدم و نابودی جهان تشیع به وسیله کمونیسم نگاهبانی می‌کرد. از این نظرگاه، او خود را ملزم می‌دانست که علیرغم تمام انتقاداتش به عملکرد شاه و رژیم او، روابط خود را با آن‌ها حفظ و این سد را تقویت نماید. این کمونیسم‌هراسی و تلاش برای نگه‌داشتن شاه در جایگاه حافظ و نگهبان مذهب رسمی ایران در این جمله سیدمحسن حکیم خطاب به برخی معتمدین خود که از ایران به عراق رفته و با او ملاقات کرده بودند، آشکار است. حکیم در پاسخ به افرادی که خواهان اعتراض او به شاه و بازخواست او هستند می‌گوید «آخر این چه اصراری است که اعلیحضرت را عالما و عامدا به طرف کسانی و دستجاتی که آغوششان را برای پذیرفتن اعلیحضرت گشوده‌اند هول دهم» (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۸۳/۹). واقعیت آن است که از زمان انقلاب مشروطه به بعد، به تدریج در الگوی اندیشه و مکتب سیاسی نجف، نظام سلطنت مشروطه به عنوان نظامی اگر نه ایده‌آل، اما مقبول و مورد حمایت جا افتاده بود (بشارت، ۱۳۹۱: ۲۴۷). بنابراین انتظار این‌که مرجعی همچون سیدمحسن حکیم، با شدت و اشتیاقی همچون امام خمینی با رژیم پادشاهی ایران درافتد، چندان انتظار قابل قبولی نیست و نمی‌توان آن را صرفاً به نفوذ اعضای بیت فروکاست.

دوم آن‌که؛ در عملکرد غیر همدلانه مراجع بزرگ نجف با مبارزات سیاسی داخل ایران،

در کنار اثرگذاری و نفوذ اعضای بیت و اطرافیان، از نقش روحانیون و علمای داخل ایران نیز نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. منتظری که خود بر نقش اطرافیان و اعضای بیت در نگرش و عملکرد حکیم تأکید کرده، در عین حال به این نکته بسیار مهم نیز اشاره می‌کند. وی از یکی از روحانیون طرفدار امام خمینی نقل می‌کند که هنگامی که ایشان به آقای حکیم اعتراض می‌کند که چرا شما نسبت به آقای خمینی نقل می‌کنند که هنگامی که ایشان به آقای حکیم اعتراض می‌کند که چرا شما نسبت به آقای خمینی موضع همدلی و همکاری ندارید، آیت‌الله حکیم «به خادمش گفت: آن نامه‌ها را بیاورید. ۲۷ نامه از ۲۷ نفر از علمای مهم شهرستان‌های مختلف ایران پیش آقای حکیم بود که در آن‌ها نوشته بودند: شما گول حرف‌های خمینی را نخورید...» (منتظری، ۱۳۷۹: ۲۱۶) و طرفداران امام را مشت‌توده‌ای معرفی کرده بودند!

علاوه بر دو نکته ذکر شده، موردی دیگر را نیز باید افزود. مورد اخیر لزوماً به اختلاف نظرگاه‌های سیاسی مربوط نمی‌شود. تدقیق در برخی روایات بازمانده نشان می‌دهد که میان آیات حکیم و خمینی، علاوه بر اختلاف مشرب سیاسی، اختلافات علمی نیز جدی بوده‌است. منتظری به یاد می‌آورد که پس از درگذشت سیدحسین بروجردی و مطرح شدن افرادی برای تصدی مرجعیت، در دیداری با امام خمینی، نظر ایشان را درباره سیدمحسن حکیم می‌پرسد. امام خمینی پاسخ می‌دهد: «من آقای حکیم را ندیده‌ام ولی اگر آیت‌الله حکیم فقط همین مستمسک (العروة الوثقی) باشد، خیلی چیز مهمی نیست» (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۴۸) در روایت منتظری، مهم‌ترین اثر سیدمحسن حکیم نیز از دید امام خمینی چیز مهمی نبوده‌است. متقابلاً موضع‌گیری‌ها و اظهار نظرهای علمای نجف به‌ویژه پس از طرح درس‌های ولایت فقیه توسط امام خمینی در نجف (بهمن ۱۳۴۸)^{۲۰} نیز نشانی است از اختلافات علمی جدی به موازات اختلاف در مشرب سیاسی.

بنابراین در بررسی نقش و میزان نفوذ اعضای بیت سیدمحسن حکیم و تأثیر آن‌ها بر عدم

۲۰. برای آگاهی از برخی از این اظهار نظرها نک. محتشمی، سید علی‌اکبر (۱۳۷۶). خاطرات حجه‌الاسلام سید علی‌اکبر محتشمی. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی و روحانی، سیدحمید (۱۳۸۹). نهضت امام خمینی. دفتر اول. تهران: بنیاد تاریخ‌پژوهی و دانشنامه انقلاب اسلامی.

همراهی زعیم حوزه نجف با نهضت انقلابی ایران، نمی‌بایست دچار آفت اغراق‌گویی و بزرگنمایی شد و استقلال اندیشه و عمل یک مرجع بزرگ را یکسره دچار خدشه کرده یا نفی نمود.

نتیجه^{۲۱}

در جمع‌بندی مباحث مطرح شده می‌توان گفت که بیت مرجع تقلید به‌مثابه دفتر کار او و محل رجوع مقلدین، صاحبان وجوه، شاگردان، طلاب و فضلا، و البته ارباب سیاست و حکومت است. به هر میزان که مرجعی، شأن زعامت را احراز کند، طبیعتاً بر قدرت دینی و اجتماعی او نیز افزوده می‌شود. بدیهی است که با افزوده شدن بر مراتب زعامت مرجع؛ نهادهای تحت مدیریت او نیز فزونی یافته، بر تعداد مقلدین افزوده شده و در نتیجه گردش مالی مرجع و توان تأثیرگذاری او بر حوادث اجتماعی نیز افزایش می‌یابد.

طبیعی است که در چنین وضعیتی، تمشیت امور مرجعیت، به سیاق سنتی و انفرادی ناممکن شده و نیاز به بسط و گسترش کمی و کیفی بیت مرجع تقلید خواهد بود. تقسیم تخصصی امور بیت مرجع تقلید، نیاز به نیروی انسانی معتمد و قابل اتکا را بالا می‌برد. در نتیجه مرجع تقلید که دیگر توان رسیدگی انفرادی به چنین حجمی از امور را ندارد، سعی

۲۱. در دهه‌های اخیر با گسترش تاریخ شفاهی و اقبال عمومی تاریخ‌پژوهان به آن در قالب طرح‌های متعددی تلاش شده‌است تا تاریخ شفاهی روحانیت، حوزه علمیه و تاریخ انقلاب اسلامی جمع‌آوری و تدوین گردد. بر پژوهشگران تاریخ معاصر پوشیده نیست که در این میان دو موسسه مرکز اسناد انقلاب اسلامی و مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (در قالب انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نشر عروج و پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی) بسیار پر کارتر از دیگران بوده و اغراق نیست اگر گفته شود که غالب آثار تاریخ شفاهی و خاطرات در این حوزه به همت این دو موسسه تدوین و منتشر شده‌است. در نتیجه رجوع به آنان برای هر پژوهشی در این حوزه همانند پژوهش حاضر امری ناگزیر است. بدیهی است که هر کدام از این مؤسسات رویکردها و نگرش‌های خاص خود را دارند که خواه ناخواه در آثار آنان متجلی و بازنمایی می‌شود. در نتیجه آگاهی از این موضوع و نگاه نقادانه به این متون همانند هر متن دیگری می‌بایست از واجبات کار هر پژوهشگری باشد.

می‌کند با تفویض امور به فضیلتی مورد اعتماد خود، امور مرجعیت را به بهترین شکلی اداره نماید.

انباشت قدرت در بیت مرجع تقلید، و عدم توانایی او در رسیدگی مستقیم به همه امور، خواه ناخواه قدرت برخی اعضای بیت را بالا می‌برد و این اعضای متنفذ می‌توانند با کانالیزه کردن ارتباطات و اطلاعات اجتماعی یک مرجع، تا حد زیادی بر روابط و عملکرد او تأثیر بگذارند. افرادی که از آن‌ها به پیچک تعبیر می‌شود. پیچک‌هایی که به درخت اصلی می‌چسبند و از شیره آن ارتزاق می‌کنند و گاه به مرحله‌ای می‌رسند که حتی درخت اصلی را هم خشک می‌کنند.

از این روست که موضوع بیوت مراجع تقلید همواره به مثابه یکی از مهم‌ترین موضوعات در حوزه آسیب‌شناسی مرجعیت مطرح می‌شود. با این همه، در بررسی بیوت مراجع تقلید شیعه و نقش اعضای این بیوت، نمی‌بایست مسیر بزرگنمایی و اغراق را پیمود و استقلال رای و استقلال عمل یک مرجع را به کلی نفی کرد. در این گونه بررسی قطعاً باید در پهنه وسیع‌تری تصویر بیوت و کارکرد و نقش آن‌ها را به تماشا نشست. پهنه‌ای که هم شرایط زمانی و مکانی، و هم نوع اندیشه و نوع نگاه یک مرجع تقلید شیعه را در برابر حوادث واقعه در بر می‌گیرد.

کتابنامه

- اباذری، عبدالرحیم (۱۳۸۶). خاطرات آیت الله مسلم ملکوتی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- احمدی، مجتبی و دیگران (۱۳۷۹). چشم و چراغ مرجعیت: مصاحبه‌های ویژه مجله حوزه با شاگردان آیت الله بروجردی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- اکبری آهنگر، رضا و وحید خضاب (۱۴۰۱). ماجرای علامه و انقلاب؛ تقابل یا حمایت؟. قم: نشر شهید کاظمی.
- امامی، جواد (۱۳۸۱). خاطرات آیت الله مسعودی خمینی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- امینی، ابراهیم (۱۳۹۲). خاطرات آیت الله امینی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- آصفی، محمدمهدی و دیگران (۱۳۷۹). شکوه فقاہت: یادنامه آیت الله العظمی بروجردی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- بدلا، سید حسین (۱۳۷۹). هفتاد سال خاطره. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بروجردی، محمود (بی تا). خاطرات منتشر نشده دکتر محمود بروجردی. آرشیو موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بشارت، مهدی (۱۳۹۱). اصول و مبانی مکتب سیاسی نجف. تهران: دانشگاه امام صادق.
- بصیرت‌منش، حمید (۱۳۹۲). علما و رژیم رضاشاه؛ نظری بر عملکرد سیاسی - فرهنگی روحانیون در سال‌های ۱۳۰۵ تا ۱۳۲۰. ج ۵. تهران: نشر عروج.
- بصیرت‌منش، حمید (۱۳۹۷). حوزه نجف و تحولات سیاسی ایران: از جنبش مشروطه تا انقلاب اسلامی. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- بهبودی، هدایت‌الله (۱۳۹۷). الف لام خمینی. ج ۲. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- همو (۱۳۹۲). شرح اسم. ج ۲. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- تبرائیان، صفاءالدین (۱۳۸۷). احیاگر حوزه نجف؛ زندگی و زمانه آیت‌الله العظمی سیدمحسن حکیم. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حاجی بیگی کندری، محمدعلی (۱۳۷۹). خاطرات حجه الاسلام و المسلمین عباسعلی عمید زنجانی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
- خلخال، صادق (۱۳۷۹). خاطرات آیت الله خلخال؛ اولین حاکم شرع دادگاه‌های انقلاب. تهران: نشر سایه.

- دوانی، علی (۱۳۷۲). زندگانی زعیم بزرگ آیت‌الله بروجردی. تهران: نشر مطهر.
- رشیدی، احمد (۱۳۸۳). خاطرات آیت‌الله سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رضوی، کمال (۱۳۹۸). دو راهی روحانیت: جستارهایی درباره مرجعیت شیعه در ایران معاصر. تهران: سرو (مطالعات فرهنگ شیعی).
- رضوی، عباس (۱۳۷۲). «مرجعیت، خطرها و هشداره». فصلنامه حوزه، تابستان ۱۳۷۲. صص ۵۱-۸۲.
- ریحان یزدی، علیرضا (۱۳۷۲). آئینه دانشوران. تصحیح: ناصر باقری بیدهندی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شریف رازی، محمد (۱۳۳۲). آثار الحجه. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- شعاع حسینی، فرامرز و رحیم روح‌بخش (۱۳۸۷). خاطرات حجه‌الاسلام فردوسی‌پور. تهران: نشر عروج.
- صانعی، یوسف (۱۳۶۹). «مصاحبه با آیت‌الله صانعی». فصلنامه حوزه، سال هفتم. شماره ۴۰. صص ۳۵-۵۶.
- صبوریان، محسن (۱۳۹۸). تکوین نهاد مرجعیت تقلید شیعه. ج ۲. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- عالمیان، علی‌اکبر (۱۳۹۰). رایت دین؛ بررسی اندیشه و رفتار سیاسی آیت‌الله‌العظمی بروجردی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- فراهانی، مجتبی (۱۳۸۷). سلسله موی دوست: خاطرات دوران تدریس امام خمینی به نقل از شاگردان، دوستان و منسوبین. ج ۴. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- فروغی، محمدحسین و محمدامین رفیعی (۱۴۰۱). زندگی فردی ناشناخته؛ سال‌های نخستین حوزه علمیه قم به روایت شیخ محمد حجتی بروجردی. قم: نشر شهید کاظمی.
- قلی‌زاده علیار، مصطفی (۱۳۸۹). مراجع ثلاث. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۶۷ق). فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه. تهران: کتابخانه مرکزی.
- کرباسچی، غلامرضا (۱۳۸۰). تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی (تاریخ حوزه علمیه قم). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- کریمی جهرمی، علی (۱۳۷۲). آیت‌الله موسس. قم: دارالحکمه.
- گلپایگانی، سیدجواد (۱۳۸۷). «به فقیه گلپایگانی رجوع شود». هفته‌نامه شهروند. شماره ۵۳. تیر ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی و دیگران (۱۳۴۱). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ملکی، علی (۱۳۸۴). خاطرات حجه‌الاسلام محمد سماوی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

منتظری. حسینعلی (۱۳۷۹). خاطرات آیت‌الله العظمی منتظری. بی‌جا: بی‌نا.
موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۸۶). سیر مبارزات امام خمینی در آینه اسناد (به روایت ساواک).
جلد ۹. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
موسوی کرمانی، سید حسین (۱۳۸۴). خاطرات آیت‌الله سید حسین موسوی کرمانی. تهران: مرکز اسناد
انقلاب اسلامی.

بازخوانی و نقد تاریخی نظریه مینورسکی درباره گوران و پیوند آن با گیلان و

کناره‌های دریای خزر^۱

اسماعیل شمس^۲

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

چکیده

در صد سال اخیر برخی شرق‌شناسان نظریه‌های گوناگونی درباره گوران مطرح کرده‌اند که با روایت منابع تاریخی عربی و فارسی همخوانی ندارند. یکی از برجسته‌ترین شرق‌شناسان این دوره ولادیمیر مینورسکی است که نظریه او بازتاب زیادی در محافل آکادمیک و عمومی داشته است. نظریه مینورسکی بر سه مبنای نفی هویت کردی گوران؛ مهاجرت گوران‌ها از گیلان و دیلمان به کردستان؛ و وجود زبان مستقل گورانی بنیان نهاده شده است. هدف این مقاله که با روش تاریخی نوشته شده، بازخوانی و نقد مبانی این نظریه از منظر تاریخی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مینورسکی با نگاهی تقلیل‌گرا و گزینش سلیقه‌ای منابع به تفسیر مطلوب و دلخواه خود از آن‌ها پرداخته و همین کار سبب بروز تناقض‌های زیادی در نظریه او شده است؛ بر همین اساس مشخص شد که برخلاف نظریه او منابع تاریخی ضمن تأکید بر کردبودن گوران‌ها شواهد دقیقی مبنی بر مهاجرت آنان از سواحل دریای خزر ارائه نداده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شرق‌شناسی، مینورسکی، گوران، گیلان، کرد.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۵

۲. رایانامه: esmailshams@atu.ac.ir

مقدمه

گوران در تعبیر شرق‌شناسانه آن به بخشی از مردم کندوله در شمال غربی کرمانشاه، باجلان در اطراف سرپل زهاب، قصر شیرین و دشت گرمیان، شبک، صارلی و باجوران در موصل، زازا در برخی استان‌های جنوب شرقی ترکیه و هورامان در نوار مرزی ایران و عراق در استان‌های کرمانشاه و کردستان گفته می‌شود که گویش آنان با دیگر مردمان کرد اطرافشان تا حدودی متفاوت است (Mackenzie, 2002, vol.11). درباره تبار و خاستگاه گوران و پیوند آن با کرد سه دیدگاه از سوی شرق‌شناسان مطرح شده است: دیدگاه نخست مدافع کرد نبودن گوران‌ها و پیوند آن‌ها با اقوام سواحل دریای خزر و دیلمیان است که نخستین بار به شکل گسترده توسط مینورسکی ارائه شد. به باور او گوران‌ها کرد نیستند و بخشی از مهاجران یا مهاجمانی هستند که از شمال ایران به کردستان رفته و در دوران متأخر در جامعه کردی ادغام شده‌اند (Minorsky, 1943: 75-76). مینورسکی بنیان ادبیات مکتوب گورانی را به اهل حق نسبت می‌دهد و اضافه می‌کند که گورانی بعدها عمومیت یافته و افزون بر زبان دینی، غنائی و حماسی اهل حق به زبان ادبی کردهای مسلمان هم تبدیل شده است. او فهرستی از آثار ادبیات شفاهی گوران در هر سه حوزه را ارائه می‌دهد و تأکید می‌کند که این ادبیات هرچند توسط شاعران کرد کتابت شده است؛ اما کردی نیست و باید آن را ادبیات گورانی نامید (Ibid, 89-95). دیدگاه مینورسکی را بیش از هر کس دیگری مکزی و گارنیک آساطریان پیگیری کرده‌اند (Asatryan, 2009: 61). از نظر مکزی جغرافیای گویشوران گورانی در میان کردزبانان محاصره شده و عملاً به مثابه جزیره‌ای در دریای زبان کردی است (Mackenzie, 2002: Avouraman, vol.3). نام زبان گورانی هم برگرفته از گویش مردم روستای گوران کنونی در استان کرمانشاه است، اما مهد اولیه گویشوران آن، کناره دریای خزر بوده است و آنان در زمانی نامشخص به مناطق کنونی خود مهاجرت کرده و بعدها تحت تأثیر زبان کردی قرار گرفته‌اند (Mackenzie, 2002: vol.11).

در دیدگاه دوم گوران‌ها نه مهاجر، بلکه بومیان کردستان و به روایتی بازماندگان مادی‌ها

هستند که با مهاجرت یا تهاجم کردن به سرزمین آن‌ها تحت تأثیر زبان و فرهنگ کردی قرار گرفته و به جامعه‌ای حاشیه‌ای و متمایز در کردستان تبدیل شده‌اند (لوکوک، ۱۳۸۲: ۳۶؛ نیکیتین، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ مک داول، ۱۳۸۰: ۵۳، ۶۳). برویین سن بر این باور است که در گذشته مردم بیشتر نواحی کرکوک، سلیمانیه، شهرزور، سنندج و کرمانشاه گورانی بوده‌اند؛ اما بعدها زبان اصلی خود را از دست داده و زبانشان به کلهری یا سورانی تبدیل شده‌است (برویین سن، ۱۳۸۳: ۱۵۴، ۱۶۰). ادموندز نیز یکجانشینان و روستایی‌های بدون وابستگی قبیله‌ای را در اطراف سلیمانیه گوران می‌نامد و این احتمال را می‌دهد که این منطقه در اصل خاستگاه گوران‌ها بوده و بعدها کردها آن‌جا را تسخیر و زبان و فرهنگ خود را بر آن‌ها تحمیل کرده‌اند (ادموندز، ۱۳۶۷: ۱۸، ۵۴، ۲۱۹). رایینو ایل کوچروی گوران را از یکجانشینان گوران متمایز می‌داند و بر این باور است که ایل گوران از افراد ایلات کلهر و زنگنه تشکیل شده‌است که یکجانشینان را حذف کردند و زبان خود را تحمیل کردند؛ اما برخی یکجانشینان زبان کهن خود را همچنان حفظ کرده‌اند (رایینو، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

باوجود این دو دیدگاه، دیدگاه سومی وجود دارد که ضمن نقد توأمان دو نظریه پیشین، گوران‌ها را بخشی از مردم کرد و زبان و فرهنگ کردی می‌داند که بر پایه شواهد تاریخی برای سده‌های متوالی در سرزمین کنونی خود ساکن بوده‌اند (فواد حه‌مه خورشید، ۱۳۸۲: ۱۳۵-۱۴۰؛ ایگلتن، ۲۰۰۷: ۲۶، ۵۲؛ Leezenberg, 1993: 1-16). برخی پژوهشگران هم بر این باورند که گوران شکل تحریف شده‌ی واژه کرد است (نیکیتین، ۱۳۷۸: ۲۶۴)، زیرا در واج‌های کردی تبدیل کاف و گاف به یکدیگر و نیز تبدیل «رد» در آخر کلمه به «ر» [گور=کور] امری عادی است.

باوجود کارهای بزرگ و مهم مینورسکی در حوزه کردشناسی برخی اشکالات در کار او هم وجود دارد که سبب به انحراف بردن مطالعات بعدی در این زمینه شده‌است. از میان آن‌ها می‌توان به تعریف مینورسکی از گوران و پیوند آن با کرد اشاره کرد که پس از او در آثار کسانی دیگر مانند مکنزی و شاگردانش ادامه یافته‌است. در این پژوهش هم با رویکردی تاریخی تنها

این بخش از کارهای مینورسکی نقد و بررسی می‌شود. پیش از مینورسکی کسان دیگری درباره گوران و زبان گوران‌ها که از آن به هورامی و زازا نیز تعبیر می‌شد کار کرده‌اند که البته بیشتر صبغه زبان‌شناسانه دارد (Edwards, 1851: 120-123; Layard, 1853: 374, (Soane, 1913: 60-81 Rieu, 1881: 728-733, این زمینه، نک. MacCarus, 1958: 3-5؛ آکوف و حصارف، ۱۳۷۶: ۳۵-۴۱). ولی باید گفت که هیچ‌کس به اندازه مینورسکی گوران را در سطح جهانی مطرح نکرد. در ایران صرف‌نظر از برخی مطالب پراکنده در دنیای مجازی، مدرس سعیدی در کانال تلگرامی تاریخ هورامان سلسله مباحثی را به ویژه در نقد دیدگاه شرق‌شناسی_ درباره مفهوم گوران منتشر کرده‌است. این مباحث که خلاصه‌ای از آن‌ها در مطلبی تحت عنوان «روشنفکری‌گرد و لزوم رهایی از میراث شرق‌شناسی درباره گوران» در ماهنامه تفکر انتقادی به چاپ رسیده (سعیدی، ۱۴۰۱)، بیشتر حول نقد مفروض شرق‌شناسان در طرح گوران به عنوان مفهومی قوم‌شناختی و زبان‌شناختی و شمول آن بر مردم هورامان و هورامی‌های دیگر نواحی کردستان است. در پژوهش حاضر بدون پرداختن به حوزه مصداقی مفهوم گوران، بر نقد آرای مینورسکی در باب‌گرد نبودن گوران‌ها و فرضیه مهاجرت آن‌ها از سواحل دریای خزر تمرکز شده‌است. تنها مقاله‌ای که از نظر تاریخی برخی دیدگاه‌های مینورسکی را در این زمینه نقد کرده، «نگاهی به مقاله گوران نوشته مینورسکی» شاهو عبدی (۱۴۰۱) است که در ماهنامه سیاسی، اجتماعی تفکر انتقادی چاپ شده‌است. از این‌رو همچنان‌خلاء مقاله‌ای پژوهشی در نقد دیدگاه‌های مینورسکی مشهود بود. به همین دلیل مقاله نگارنده نخستین کار پژوهشی به زبان فارسی در این زمینه محسوب می‌شود و فاقد پیشینه پژوهشی در کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها، رساله‌ها و مقالات علمی و پژوهشی است.

زندگی و کارنامه مینورسکی (۱۸۷۷-۱۹۶۶م/۱۲۵۵-۱۳۴۵ش)

ولادیمیر فنودروویچ مینورسکی در ۵ فوریه ۱۸۷۷ در منطقه کوچرا در ساحل رود ولگا به دنیا

آمد. او تحصیلات خود را در مسکو به اتمام رساند و در سال ۱۹۰۰م در رشته حقوق فارغ التحصیل شد. به دنبال آن در مؤسسه لازارف سه سال زبان‌های شرقی را فراگرفت و به عنوان بخشی از فعالیت در این حوزه در تابستان سال ۱۹۰۲ برای نخستین بار به ایران سفر کرد و مطالب و نوشته‌هایی را درباره اهل حق گردآوری نمود که بعدها به صورت کتاب چاپ کرد (تقی‌زاده، ۱۳۴۸: الف؛ رشتیانی، ۱۳۹۵: ۱۱۴، ۱۱۹-۱۲۰). مینورسکی در سال ۱۹۰۳م وارد وزارت خارجه روسیه شد و از سال ۱۹۰۳ تا ۱۹۱۹ جمعا به مدت ۱۶ سال در آن وزارتخانه خدمت کرد که ۱۲ سال آن در ایران بود (مینوی، ۱۳۴۸؛ رشتیانی، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۴). او با نمایندگان عثمانی، ایران و انگلیس مرز ۲۰۰۰ کیلومتری میان ایران و عثمانی از فاو در جنوب تا کوه‌های آرات را پیمود و حدود دو کشور را مشخص کرد. نقش او در تعیین خطوط مرزی که بیش از هشتاد درصد دو سوی آن کردنشین است به اندازه‌ای بود که آن را تا مدت‌ها مرز مینورسکی می‌نامیدند (رشتیانی، ۱۳۹۹: ۱۴۱). این کار سبب آشنایی او با تاریخ و فرهنگ کرد شد و مواد خامی را برایش فراهم کرد که سبب شد در آینده به پیشواز مطالعات کردی تبدیل شود. همکار انگلیسی او می‌گوید من به مینورسکی غبطه می‌خورم که به طور خستگی‌ناپذیر به زبان کردی سخن می‌گوید و بیشتر از تعیین خطوط مرزی به خود کردها علاقه‌مند است (همو، ۱۳۹۵: ۱۱۹-۱۲۰). مینورسکی در این مدت به دیدار مردم و رجال کرد می‌رفت و در مهمانی‌هایشان شرکت می‌کرد (روزنامه مجلس، ش ۱۴۵، س ۴: ۳؛ مینورسکی، ۱۳۸۱: ۸۴-۸۵).

با انقلاب روسیه و پایان حکومت تزاری در سال ۱۹۱۷ دوره اول زندگی مینورسکی و به قول کاوه بیات «مینورسکی دیپلمات» تمام و دوره دوم زندگی او آغاز می‌شود (بیات، ۱۳۹۴: ۲۴). مینورسکی پس از انقلاب کمونیستی روسیه به آن کشور برنگشت و راهی غرب شد. او به مدت ۱۰ سال از ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ در پاریس بود و هم‌زمان با تدریس در مدرسه مطالعات زبان‌های شرقی پاریس مقالاتی را هم برای دایرةالمعارف اسلام نوشت. او در سال ۱۹۳۰ به لندن رفت و در مدرسه زبان‌های شرقی این شهر مشغول فعالیت شد (رشتیانی، ۱۳۹۴: ۸-۸).

۵۷؛ لانگ، ۱۳۸۸: ۱۶-۲۰). مینورسکی پس از بازنشستگی در سال ۱۹۴۴ در سال‌های ۱۹۴۸ و ۱۹۴۹ در دانشگاه ملک فواد در قاهره تدریس می‌کرد. او پس از ۸۹ سال زندگی سرانجام در ۲۵ مارس ۱۹۶۶/۵ فروردین ۱۳۴۵ درگذشت (مینوی، ۱۳۴۸). مینورسکی در طول عمر طولانی‌اش ده‌ها کتاب درباره تاریخ و جغرافیا و فرهنگ و ادب ایران و به روایتی بیش از دویست کتاب و مقاله و رساله نوشته (دبیرسیاقی، ۱۳۴۶: ۶۹۱) و برخی کتاب‌ها را هم تصحیح کرده یا بر آن‌ها مقدمه و تعلیق نگاشته‌است (مینوی، ۱۳۴۸: ح-ک؛ فهرست تفصیلی گنجینه پژوهشی مینورسکی، ۱۳۹۴: سراسر اثر؛ رشتیانی، ۱۳۹۴: ۱۴۵ به بعد). تقی زاده مینورسکی را بزرگ‌ترین دانشمند ایران‌شناس در خارج ایران می‌داند (تقی‌زاده، ۱۳۴۸: صفحه ج). او مکاتبات گسترده‌ای با دانشمندان ایرانی داشت و از آثار و افکار و مشورت‌های آن‌ها در زمینه‌های مختلف علمی استفاده می‌کرد (دفتری برای ایران، ۱۳۹۸: سراسر اثر). مینورسکی تلفیقی کم‌سابقه از دو مکتب ایران‌شناسی در جهان یعنی مکتب ایران‌شناسی روسیه و مکتب ایران‌شناسی اروپای غربی است (رشتیانی، ۱۳۹۹: ۱۵۳). به همین سبب او میراث فکری روسیه پیشا مارکسیسم را در زمینه کردشناسی با سنت غربی کردشناسی درهم آمیخت و از این نظر کمتر کردشناس جامع‌الاطرفی مانند او وجود دارد. مینورسکی به سبب آشنایی با زبان فارسی و کار در ایران از منظر ایران‌شناسی به کردشناسی می‌نگریست. اگر ایران کانون مطالعات مینورسکی است کردشناسی هم میراث مهم این مطالعات است. منظومه کردشناسی او تنها شامل کتاب مهم کردها نوادگان مادها، اهل حق و مقالاتش درباره شهرها و ایلات کرد نیست، بلکه بخش زیادی از پژوهش‌های او درباره قفقاز هم عملاً کردشناسی است و مقاله‌اش درباره تبار صلاح‌الدین ایوبی هم به این حوزه مرتبط است (رشتیانی، ۱۳۹۹: ۱۴۳). با نگاهی به مقالات مندرج او در دائرةالمعارف اسلام درباره سلسله‌ها، شهرها، رجال و ایلات کرد (رشتیانی، ۱۳۹۴: ۲۸۸) روشن می‌شود که بیشترین آن‌ها مربوط به کرد و کردستان است. طارق محمد فهرست پژوهش‌های مینورسکی درباره کرد را با توضیحاتی مختصر درباره هر یک در کتابی مستقل گردآوری کرده‌است

(طارق، ۲۰۰۸: سراسر اثر). ذکر این نکته لازم است که حتی در زمان اقامت او در اروپا نیز برخی مسائل سیاسی در توجه او به کردشناسی مهم بود (سلطانی، ۲۰۰۶: ۱۱). برای نمونه در سال ۱۳۱۶ دولت پهلوی قراردادی با مینورسکی منعقد کرد که در ازای پرداخت ۲۰۰ لیره کتابی درباره تاریخ و نژاد و ملیت کردها بنویسد و در آن «ایرانیت کردها» و این که آنان از «عناصر ایرانی قدیم و جزء لاینفک این کشور» هستند را نشان دهد (ساکما ۳۶۲۵/۵۷۱؛ ۱۳۱۶/۳/۲۶). از نامه های مینورسکی چنین برمی آید که دیپلمات های ایرانی از دانش گسترده او در این حوزه استفاده می کردند (رشتیانی، ۱۳۹۴: ۱۵۲). نکته دیگر درباره مینورسکی این است که هرچند او را از خاورشناسان بزرگ سده ۲۰م و تحت تأثیر سنت شرق شناسی دانسته اند (رضوی، ۱۳۴۵: ۳۴۱-۳۴۲)، اما خود او در یک سخنرانی در دانشگاه تهران در هفتاد و هفتمین سال زندگی اش سنت شرق شناسی را زیر سؤال برد و از این که خودش روزگاری تحت تأثیر آن بوده و آثاری مانند اهل حق را در چارچوب آن نوشته است (Minorsky, 1938) اظهار پشیمانی نمود (مینورسکی، ۱۳۳۳: ۴۲-۴۷). او تأکید کرد که «خاورشناسان عمومی که از هر چیز اطلاع مختصری پیدا کرده اند و در هیچ چیز عمق و تسلط متخصصین واقعی را ندارند»، نمی توانند پژوهش دقیقی ارائه دهند (همان: ۴۴). به نظر می رسد مینورسکی در سال های آخر عمرش نه تنها از نگارش مقاله اهل حق که از دیدگاهش درباره جدایی گورانی و زازا از زبان کردی هم پشیمان شده و آن را هم در زمره همان مقالات خاورشناسانه غیر متخصصانه قرار داده بود. علی جوادی خاطره ای را از مراسم دانش آموختگی اش در دانشگاه کمبریج در سال ۱۹۶۵ (یک سال پیش از وفات مینورسکی) نقل کرده است که بر صحت این ادعا مهر تأیید می گذارد. به نوشته او در آن مراسم که مینورسکی حضور داشت و در صندلی کناری او یک استاد کرد به نام خانم دکتر پری شمس آوری نشسته بود، مینورسکی از او پرسید که خودش و مادرش که کرد هستند «به کدام یک از لهجه های کردی حرف می زنند؟ کورمانجی، سورانی و زازا گورانی؟» و او پاسخ داد که به کورمانجی حرف می زنیم. «مینورسکی بلافاصله شروع کرد به همان زبان صحبت کردن» و

او «به حدی حیرت زده شده بود که برای چند لحظه نتوانست جواب دهد» (جوادی، ۱۳۹۹: ۶۳-۶۴).

مبانی نظریه مینورسکی درباره گوران

نظریه مینورسکی درباره گوران را که در مقاله او درباره گوران آمده است، می توان در سه محور زیر خلاصه کرد:

۱. گوران ها کرد نیستند.
۲. گوران ها در اصل دیلمی هستند و در دوره ای نامعلوم از شمال ایران به نواحی کنونی سکونت خود مهاجرت کرده اند.
۳. زبان مردم گوران، کردی نیست، بلکه زبانی مستقل به نام زبان گورانی است که به زبان های مرکزی و شمالی ایران شباهت دارد.

۱. مسئله کرد نبودن گوران

مبنای بحث مینورسکی درباره تفکیک کرد و گوران به روایتی از ابن خردادبه برمی گردد که در جریان بحث از مالیات استان شادفیروز در نواحی خانیقین و سرپل زهاب امروزی از اکراد و جابارقه نام می برد (ابن خردادبه، ۱۹۹۲: ۱۴). مینورسکی جابارقه را اجداد گوران های امروزی و متفاوت از کرد می پندارد. او سپس جابارقه و جورقان ذکر شده در کتاب های مسعودی را یکی و هر دو را شکل عربی گوران می داند و به گاوباره پیوند می دهد (Minorsky, 1943: 80-81). مینورسکی دیدگاه شرف خان بدلیسی را درباره کرد بودن گوران زیر سؤال می برد و می نویسد از چهار گروه زیر مجموعه کرد در کتاب او تنها کرمانج ها و تا حدودی کلهرها کرد هستند (Ibid, 85).

نخستین بحث درباره این بخش از سخن مینورسکی این است که نسخه مورد استناد او که در آن اکراد و جابارقه جدا شده اند محصول اشتباه کاتب است و در دیگر نسخه های این

کتاب و دیگر منابع موجود اکراد الجابارقه آمده است (عبدی، ۱۴۰۱: ۷۵-۷۶)؛ بنابراین دیدگاه او که مبتنی بر این تک روایت است از اساس غیر معتبر می شود، اما با فرض صحت گزاره مورد استناد او باید گفت وقتی گوران از کرد تفکیک شود، باید نام آن به موازات کرد و نه در ذیل آن در منابع آمده باشد. برای نمونه در منابعی که از ترک و فارس و عرب و کرد نام برده اند (رسائل، ۱۴۱۲: ۲۳۶/۲؛ غزالی، د.تا: ۶۶/۷-۶۷) باید در یک جا هم عباراتی مانند ترک و عرب و گوران یا فارس و کرد و گوران آمده باشند، درحالی که می دانیم چنین نیست و در هیچ منبعی گوران به عنوان یک شناسه قومی در کنار سایر اقوام مشهور نیامده است. پرسش دیگر این است که خود کلمه کرد چیست و در تاریخ نخستین بار به چه کسانی کرد اطلاق شده است؟ مینورسکی بر پایه کدام مبنای تاریخی و مردم شناسانه سوران و کرمانج را کرد می پندارد و گوران را از شمول کردیت خارج می کند؟ آیا در تاریخ نخستین بار گوران ها کرد نامیده شده اند یا سوران و کرمانج؟ آیا از نظر زمانی واژگان کرمانج، سوران، کلهر در منابع تاریخی زودتر متولد و ظاهر شده اند یا گوران؟ لحظه ورود دال گوران به تاریخ و قرار گرفتن کرد به عنوان مدلول آن زودتر بوده است یا سوران و کرمانج و کلهر؟ در پاسخ این پرسش ها باید گفت که دیدگاه مینورسکی به شدت غیر تاریخی است، زیرا در وقایع سده های اول تا سوم هجری تنها واژه ای که در منابع تاریخی برای مردم غرب ایران، شمال عراق و شرق ترکیه کنونی به کار رفته، گُرد است و از قضا هیچ یک از واژگان گوران، سوران، کرمانج، کلهر، لرو لک نیامده اند. منابع تاریخی و جغرافیای آن دوره ساکنان تمام نواحی و شهرهای همدان تا کرکوک را که در روایت مینورسکی و پیروانش گوران نشین خوانده شده اند کرد نامیده اند (ابن اعثم، ۱۹۸۶: سراسر اثر، بلاذری، ۲۰۰۰: سراسر اثر، دینوری، ۱۹۶۰: سراسر اثر؛ طبری، تاریخ، ۱۹۸۷: سراسر اثر). افزون بر آن اگر لحظه تولد واژه و ورود آن به تاریخ در نظر گرفته شود، مدلول کرد چند قرن زودتر از کرمانج و سوران و کلهر برای دال گوران به کار رفته است و معلوم نیست مینورسکی بر پایه کدام استدلال تاریخی کرد را تنها به سوران و کرمانج و کلهر محدود کرده و گوران را که دست کم چند قرن پیش از آن ها جزو طوایف کرد بوده از شمول

کرد بودن انداخته است. چرا در تفکر مینورسکی و بیشتر شرق شناسان چنین خطای فاحشی رخ داده است؟ صرف نظر از عدم اطلاع آنان از برخی منابع عربی باید گفت که شرق شناسان معمولاً از راه تهران، روسیه یا استانبول وارد کردستان می شدند و از آنجا که گوران‌ها در مرکز کردستان بودند آنان اگر از مسیر عثمانی و روسیه می آمدند نخستین مصداق کرد را کرمانج می دیدند و اگر از مسیر تهران می آمدند مصداق کرد را کلهر و سوران می دیدند، بنابراین در ادامه راه وقتی با گوران‌ها روبه‌رو می شدند، تصور می کردند که به سبب تفاوت زبانی متفاوت از کرد هستند. روشن است که میان زبان مردم گوران و سوران تفاوت وجود دارد، همچنان که میان سوران و کرمانج هم تفاوت هست و همچنان که اگر یک سمنانی با گویش مادری خود سخن بگوید یک کاشانی متوجه نخواهد شد، ولی پرسش این است که آیا صرف تفاوت زبانی بدون توجه به فرهنگ عمومی، آداب و رسوم مشترک، تاریخ و خاطرات مشترک می تواند مبنای قومیت یا ملیت مستقل بخشی از مردم شود؟ ظاهراً پاسخ مینورسکی و پیروانش به این پرسش، دست کم درباره گوران مثبت است.

نکته دوم در نقد دیدگاه مینورسکی این است که از سده ۴ ق که برای نخستین بار نام گوران وارد منابع تاریخی شده است تا زمان مینورسکی در قرن ۱۴ ق در دوره‌ای بیش از ۱۰۰۰ سال هیچ مورخ و جغرافیدان و نویسنده‌ای به کرد نبودن گوران‌ها اشاره نکرده و همه گوران را بخشی از کرد دانسته‌اند. نخستین بار نام گوران به شکل عربی یعنی جورقان و جبارقه/جبارقیه [جمع جورق/جبرق] در مسالک و ممالک تألیف ابن خردادبه (د. ۳۰۰ ق/۹۱۲ م) و به صورت فارسی گورانان در مجمل التواریخ (نوشته شده در ۵۲۰ ق/۱۱۲۶ م) آمده است (مجمل التواریخ، ۱۳۱۸: ۴۰۰-۴۰۱؛ ابن خردادبه، همانجا). مسعودی (د. ۳۴۶ ق/۹۵۷ م) در مروج الذهب از جبارقیه و جورقان در جبال [ولایت کردستان بعدی] و نیز جورقان به عنوان قبیله‌ای کردتبار و مسیحی بین کوه آرات و موصل نام می برد (مسعودی، ۲۰۰۵: ۹۷/۲) و در دیگر کتابش، الثنبیه، نام جورقان را در کنار جاوان، شازنجان، لر و برزیکان می آورد و البته جبارقه را هم دوباره تکرار می کند (همو، ۱۸۹۳: ۸۹). برخی پژوهشگران با توجه به ذکر هم

زمان جورقان و جابارقه در آثار مسعودی آن‌ها را دو طایفه جدا و مستقل می‌دانند (صدیق توفیق، ۲۰۰۸: ۴۹) و جابارقه را بیشتر بر قبیله گورک کنونی منطبق می‌دانند که به نظر، درست نمی‌آید، زیرا جابارقه طبق قواعد عربی جمع مکسر جورق/جبرق [مانند برمک/برامکه] است. به نوشته ابن فقیه کردهای جابارقه در حلوان و اطراف همدان زندگی می‌کردند. آنان نمک موجود در دریاچه فراهان از توابع همدان را به شهرها می‌بردند و می‌فروختند (ابن فقیه، ۱۴۱۶: ۳۸۷، ۵۰۴). آنچه ابن فقیه و ابن خردادبه جابارقه حلوان و همدان نامیده‌اند، در منابع بعدی به صورت جورقان آمده و محل آن‌ها باز حلوان و همدان ذکر شده‌است (یاقوت، ۱۹۷۹: ۱۸۰/۲، ۱۸۴). یاقوت یکجا جوران (گوران) را روستایی در دروازه همدان می‌نامد (همو: ۱۸۰/۲) و جای دیگر از روستای جَوْرَقان در اطراف همدان نام می‌برد. او در ذیل همین جورقان می‌نویسد که جورقان گروهی از کردان هستند که در اطراف حلوان (سرپل ذهاب کنونی) زندگی می‌کنند. کمی پایین‌تر او از روستایی به نام جوزه و همین‌طور قبیله‌ای از اکراد با همین نام در هکاری در اطراف موصل نام می‌برد (همو: ۱۸۴/۲). از آن‌جا که در طول تاریخ قبیله‌ای به نام جورقان در اطراف حلوان نبوده‌است، به نظر می‌رسد، واژه درست مورد نظر یاقوت همان جورقان (گوران/ جوران) است. در جاهای دیگر این واژه به شکل‌های حارحان، جورجان، جبرکان، گوراکان و گورکان به کار رفته‌است (مینورسکی، ۱۳۷۹: ۲۷). حسینی از دانشمندی به نام حسین بن جعفر جوزقانی (جورقانی) کردی متوفای ۵۴۳ق نام برده‌است و او را از کردهای جورقان در حلوان می‌نامد (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۶۰/۱۳). بنا بر برخی روایات، پس از قتل بدر بن حسنویه در سال ۴۰۵ق بیشتر سپاهیان او که از کردهای جورقان (گوران) بودند نزد شمس‌الدوله، حاکم همدان رفتند. او به کمک آنان همه ولایات بدر را تصرف کرد (ابن‌اثیر، ۱۹۷۹: ۲۴۸/۹-۲۵۰). پاره‌ای مورخین، آل حسنویه را از گوران دانسته‌اند (بدلیسی، ۱۳۴۳: ۳۸۲)؛ اما برخی دیگر آنان را برزیکانی/برزکانی نامیده‌اند (مجم‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۴۰۰-۴۰۱). با توجه به برخی ابهامات موجود، هیچ‌بعد نیست که برزیکان هم بخشی از گوران بوده باشد. این احتمال می‌رود که برجسته شدن قبیله

گوران در این زمان و تبدیل آن به قبیله حکومتگر برای حدود یک قرن سبب شد که به مشهورترین قبیله کرد در سده‌های ۴ و ۵ ق تبدیل شود. منابع تاریخی حکومت حسنویه را «حکومت اکراد» (ابوعلی، ۱۳۷۹: ۳۲۱/۶-۳۲۲) و بدر را امیر کردستان نامیده و محدوده قلمرو او را از شمال به قرمیسین (کرمانشاه)، از جنوب به خوزستان، از غرب به شهرزور و از شرق به همدان دانسته‌اند (بدلیسی، همان: ۳۹-۴۰؛ ابن اثیر، همان: ۲۴۹/۹؛ حمدالله مستوفی، ۱۳۳۹: ۴۲۱). با توجه به این که قلمرو نفوذ گوران‌ها تا به امروز در همین مناطق است، این نظریه، یعنی پیوند برزکان و گوران نمی‌تواند بیراه باشد.

پاره‌ای پژوهشگران کردهای قوهی (کوهی) و وزیر شمس الدوله، ابونصر بن بهرام ملقب به تاج الملک قوهی را (ابن اثیر، همان: ۳۲۰/۹، ۳۳۰) از گوران‌ها دانسته‌اند (صدیق توفیق، همان: ۵۳). با توجه به این که برزکان واژه‌ای کردی و به معنای کوه بلند است آیا اکراد قوهی ترجمه فارسی این واژه و نام دیگر طایفه برزکان نیست؟ هرچند سندی برای تأیید این فرضیه وجود ندارد، اما بر پایه پژوهش حاضر این حدس تا حدود زیادی مقرون به صحت است. با فوت شمس الدوله و پس از آن که علاءالدوله کاکویه در سال ۴۱۴ ق به همدان حمله کرد، تاج الملک در برابر او مقاومت کرد؛ اما کردهای قوهی به علاءالدوله پیوستند (ابن اثیر، همان: ۳۳۰/۹-۳۳۱). طبق روایت ابن اثیر حاکم کرمانشاه در سال ۴۳۰ ق از اکراد قوهی (گوران‌ها) بود (همو: ۴۶۴/۹-۴۶۵).

از دیگر شاخه‌های جورقان، طایفه بابونی است که ابوفرّج بابونی از رؤسای جورقان منسوب به آن بود (صدیق توفیق: همانجا). به نوشته ابن اثیر در سال ۴۱۷ ق علاءالدوله کاکویه، پسرعمویش ابوجعفر را حاکم شاپورخواست (خرم‌آباد کنونی) کرد و شمار زیادی از کردهای جورقان به سرکردگی ابوفرّج بابونی را همراه او فرستاد. چندی بعد میان ابوفرّج و ابوجعفر جنگ در گرفت و ابوجعفر، ابوفرّج و شماری از کردهای جورقان را کشت و اسیر کرد و اموالشان را به یغما برد (ابن اثیر، همان: ۳۵۱/۹-۳۵۸). در سال ۴۲۳ ق/۱۰۳۲ م ابن اثیر از شاپورخواست به‌عنوان یکی از مراکز اکراد جورقان نام می‌برد و می‌نویسد که ابوجعفر

علاءالدوله بن کاکویه برای دفاع از خود در برابر سلطان مسعود غزنوی به آن‌ها پناه برده است. همچنین گرشاسف فرزند علاءالدوله که در سال ۴۳۳ق و پس از مرگ پدرش جانشین او شده بود (ابن اثیر، ۴۹۵/۹) پس از حمله ابراهیم ینال به همدان در سال ۴۳۷ق/۱۰۴۶م به کردهای گوران پناه برد و با آنان به صیمره رفت. ابراهیم ینال آن‌ها را شکست داد و گرشاسف و جورقان‌ها به سرزمین شهاب الدوله ابوالفوارس منصور بن حسین [احتمالاً اطراف اهواز] رفتند (همو: ۴۲۴/۹-۴۲۵، ۴۹۵، ۵۲۸-۵۲۹، ۵۸۰). ملاحظه می‌شود که در همه این متون جابارقه/جورقان (گوران) از طوایف کرد خوانده شده‌اند و معلوم نیست مینورسکی چگونه اجتهاد علیه نص کرده و گوران را متفاوت از کرد پنداشته است.

با تصرف مناطق کردنشین توسط سلجوقیان نام جورقان (گوران) نیز به حاشیه رفت و این وضعیت تقریباً تا ظهور ایوبیان ادامه یافت. پس از آن، منابع عربی بازهم مانند سده‌های ۴ و ۵ قمری از گوران‌ها نام برده و آنان را نخستین طایفه کردان نامیده‌اند که در منطقه ریادشت و دره تنگ در کوه‌های میان همدان و شهرزور [اطراف حلوان] زندگی می‌کنند. گوران‌ها حدود ۵۰۰۰ نفر و قومی قدرتمند و متحد به ریاست امیر محمد بودند (قلقشندی، د.تا: ۳۷۳/۴؛ ابن فضل الله، ۲۰۰۵: ۲۵۹/۳-۲۶۰). نویسنده الانساب نیز مردم روستاهای کوه‌های حلوان را اکراد می‌نامد (سمعانی، ۱۹۶۲م، ۷۹/۱۱) که آنان همان کردهای جورقان بودند که ابن اثیر نیز از سکونت آن‌ها در نواحی حلوان خبر داده است (ابن اثیر، ۱۴۱۴ق: ۳۰۷/۱). او در ذیل وقایع سال ۶۲۸ق از قتل و کشتار کردهای جورقان توسط مغولان در راه آذربایجان- اربیل خبر می‌دهد (همو، ۱۹۷۹: ۵۰۱/۱۲). این گوران‌ها نیز همان‌هایی هستند که مسعودی پیش‌تر از آن‌ها نام برده بود و امروز هم ۷ طایفه از آن‌ها در نواحی برده رش و آکری در نزدیک اربیل ساکن هستند (صدیق توفیق، همان: ۵۲).

نکته مهم درباره پیوند کرد و گوران که مینورسکی نادیده گرفته این است که جغرافیای ولایت کردستان در نزهة القلوب حمدالله مستوفی همان است که پیش‌تر از سکونت گوران‌ها در آن سخن رفته است. در نظر او کردستان شامل «شانزده ولایت آلانی، الیستر، بهار،

خفتیان، دربند تاج خاتون، دربند زنگی، دزیبل، دینور، سلطان آباد چمچمال، شهر زور، کرمانشاهان، کرند و خوشان، کنگاور، ماهیدشت، هرسین و وسطام) بود (حمدالله مستوفی، ۱۳۳۶: ۱۲۷-۱۲۹). در منابع دوران مغول تا صفویه و به ویژه در ظفرنامه‌هایی که درباره جهانگشایی‌های مغولان و تیمور نوشته شده‌اند هرگز از اصطلاحات گوران، کرمانج و سوران استفاده نشده و جهانگشایان در سراسر جغرافیای همدان تا شهرزور و کرکوک مردمانی را که با آن جنگیده‌اند تحت عنوان کرد نام برده‌اند (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۷۳: ۸۵۶/۲-۸۵۸؛ حمدالله، ۱۳۳۹: ۶۰۷؛ شامی، ۱۳۶۳: ۱۲۹-۱۳۰؛ شرف‌الدین یزدی، ۱۳۸۷: ۵۸۴/۱-۵۸۵؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱/۲، ۸۸۹-۸۹۰).

در دوره صفوی و با الحاق بیشتر بخش‌های کردستان به عثمانی مناطقی که حمدالله مستوفی از آن‌ها در ذیل کردستان نام برده بود در اختیار صفویان باقی ماند. شرف‌خان بدلیسی، تاریخ‌نگار این دوره، طوایف اکراد را به ۴ قسم کرمانج، لر، کلهر و گوران تقسیم کرده که زبان و آداب آن‌ها مغایر یکدیگر است (بدلیسی، ۲۳-۲۴). او گوران‌ها را اکراد ایران [در برابر اکراد عثمانی] نامیده و آن‌ها را به ۴ گروه سیاه منصور، چگنی، زنگنه و پازوکی تقسیم کرده‌است و در جای دیگری با حذف پازوکی اکراد ایران را سه طبقه می‌داند و می‌نویسد اجداد آن‌ها سه برادر بودند که در اصل از ولایت لرستان و به روایتی از گوران و اردلان آمده‌اند (همو: ۱۷، ۴۲۳-۴۲۴). هنگامی که شاه اسماعیل دوم شرف‌خان بدلیسی را امیرالامراء اکراد می‌کند «امور و مهمات» امراء و حکام کردستان و لرستان و گوران و سایر طوایف اکراد را به او می‌سپارد (همو: ۵۸۰-۵۸۱). بدلیسی چند جا از گوران به‌عنوان طایفه یاد می‌کند (همو: ۲۳-۲۴، ۸۲، ۱۱۸، ۳۸۲) و چند جا هم به‌صراحت گوران را سرزمینی در کنار کردستان ارلان و لرستان می‌پندارد (همو: ۴۲۳-۴۲۴، ۵۸۱). بدلیسی در جای دیگری امراء و حکام کلهر شامل امراء درتنگ، پلنگان و ماهی دشت را از عشیرت گوران می‌داند (همو: ۴۰۸-۴۱۲). نکته مهم‌تر آن است که در روایت بدلیسی نام سوران که امروزه اصلی‌ترین مصداق کرد پنداشته می‌شود نیامده و مهم‌ترین زیرمجموعه کرد، باز هم گوران است که مصداقش

کردهای قلمرو صفوی هستند. نکته مهم تر آن است که اتابکان لر کوچک حتی در دوره سقوط خود در زمان شاه عباس هم جزو طوایف اکراد محسوب شده‌اند. اسکندربیک منشی تاریخ‌نگار دوران شاه عباس نیز طوایف گوران سیاه منصور، چگنی و پازوکی و همچنین حاکمان لر کوچک را در ذیل اکراد آورده‌است (منشی، ۱۳۷۷: ۲۲۶/۱).

روایت بدلیسی مبنی بر تعلق گوران به یکی از ۴ گروه کردان توسط تاریخ‌نگاران کرد بنی اردلان در دوره قاجار تکرار شده‌است (خسرو اردلان، ۱۳۵۶: ۳). مستوره اردلان طوایف کرد را به ۴ گروه بنی اردلان، کرمانج، لر و گوران تقسیم می‌کند (مستوره اردلان، ۱۳۳۲: ۵). مستوره، منطقه پلنگان را پایتخت و مرکز طایفه گوران می‌داند که اردلان‌های مهاجر آن را از گوران گرفته‌اند (همو: ۷، ۲۷-۲۸). زین‌العابدین شیروانی نیز می‌نویسد: «گوران نام طایفه‌ای است از طوایف کردان چون آن مکان از آن طایفه آباد و معمور است لهذا بنام آن جماعت مشهور و معروفست و آن‌جا را گوران دشت گویند از بلاد کردستان و سمت مغرب کرمانشاهان ...» (شیروانی، ۱۳۱۵: ۴۸۱-۴۸۲). در دیگر منابع دوران قاجار هم گوران همچنان به‌عنوان یکی از قبایل کرد معرفی شده‌است (برای نمونه، نک. ایگلتون، ۲۰۰۷: ۵۴؛ سیاح، ۱۳۵۶: ۲۳۰). با توجه به این مطالب می‌توان گفت که همه منابع موجود در دوره‌ای بیش از هزار سال گوران را جزو کردان خوانده‌اند و آنچه مینورسکی و پیروانش مبنی بر کرد نبودن گوران‌ها نوشته‌اند کاملاً ذهنی و غیر تاریخی است.

۲. مسأله مهاجرت و خاستگاه دیلمی گوران

مینورسکی در چارچوب دیدگاه خود مبنی بر پیوند گوران و مردم سواحل خزر، جابارقه را معرب کابارکه - کاوارکه - گاوباره می‌داند و با توجه به وجود دو جای نام گهواره و گیلان در ناحیه گوران نشین کنونی آن را به گیلان و خاندان حاکم گاوباره وصل می‌کند که در روزگاری نامعلوم به این منطقه مهاجرت کرده‌اند. او همچنین رودخانه گاورو و چشمه گیلان در کندوله گورانی نشین، دیلمستان در شهرزور و لاهیجان در آذربایجان غربی را نشانه خاستگاه

غیرکردی و گیلانی گوران‌ها و مهاجرت آن‌ها از سواحل دریای خزر به کردستان می‌پندارد. او نام گیل و گیلان در مسیر کرد-حلوان را هم که در نزهة القلوب آمده (حمدالله، ۱۳۳۹: ۱۶۵) و امروز گهواره مرکز گوران‌هاست، دلیل درستی دیدگاه خود می‌داند. خاستگاه گیلانی گوران‌ها چنان برای مینورسکی مهم است که حتی کشتن بدرین حسنویه با زوبین توسط گوران‌ها را نشانه گیلانی بودن آنان می‌خواند و بر این باور است که زوبین اسلحه مردم سواحل دریای خزر و دیلمان است (Minorsky, 1943: 81-88)؛ گویی که هیچ قوم دیگری از زوبین استفاده نمی‌کنند. مینورسکی دیلمستان در شهرزور را پایگاه نظامی و محل انبار غنایم مزدوران دیلمی دانسته‌است که برای جنگ در کنار شاهان ایران به جلگه‌های بین النهرین می‌رفتند (مینورسکی، ۱۳۴۵: ۱۵۱). مشکل اصلی بحث مینورسکی، این است که چگونه بر اساس چند جای نام مشابه که همه‌جا می‌توان مانند آن‌ها را یافت حکم به مهاجرت قومی و تفاوت نژادی طایفه گوران با کرد می‌دهد؟ اگر فرض مشابهت واژگانی به‌عنوان مبنایی برای مهاجرت در نظر گرفته شود با کدام برهان می‌توان اثبات کرد که این مهاجرت از گیلان به کردستان صورت گرفته‌است و چرا اساساً این مهاجرت معکوس و از کردستان به گیلان انجام نشده باشد؟ آیا با استناد به این که بدلیسی از سکونت گروهی از کردها به نام گیل در خراسان سخن می‌گوید (بدلیسی: ۴۲۴) می‌توان گفت که آنان از منطقه گیلان در کرمانشاه به آن‌جا مهاجرت کرده‌اند؟ دوم؛ او روشن نمی‌کند که این مهاجرت در کدام دوره تاریخی و از چه مسیری رخ داده‌است. به بیان دیگر نوشته او از محدوده یک حدس و ادعا هرگز فراتر نمی‌رود. گسترده‌ترین مهاجرت ساکنان سواحل دریای خزر به کردستان در دوره سلاریان و آل‌بویه رخ داد که هر دو در نیمه نخست سده ۴ق بود؛ این در حالی است که ابن خردادبه (وفات: ۳۰۰ق) مدت‌ها پیش از استقرار دیلمیان در این منطقه از وجود گوران‌ها در حلوان سخن گفته‌است.

سوم؛ پژوهش‌های جدید نشان می‌دهند که شباهت برخی زبان‌ها مانند زبان سیوندی به گورانی از هر نظر بیشتر از شباهت گورانی به گیلانی است (برای آگاهی از سیوندی نک.

صادقی، ۱۳۸۵: سراسر اثر). اگر فرض نزدیکی زبانی به عنوان نشانه مهاجرت مبنا قرار گیرد آیا باید گفت که گوران‌ها از سیوند مهاجرت کرده‌اند؟ شهرام نقشبندی از زبان‌شناسان سرشناس کرد در نقد دیدگاه مینورسکی و پیروانش می‌نویسد: «با چند مشاهده می‌توان صحت ادعای این زبان‌شناسان را مورد پرسش قرار داد. جست‌وجویی اجمالی در برخی گستره‌های زبانی دور و نزدیک می‌تواند ارتباطات برجسته‌ای را میان هورامی و شاید گورانی با زبان‌هایی دیگر نیز آشکار سازد، ارتباطاتی که از قرار معلوم زبان‌شناسان به آن‌ها توجهی نکرده‌اند». او معتقد است که یافته‌های مقاله‌اش می‌تواند ادعاهای پیشین در مورد رابطه هورامی با زبان‌های حاشیه خزر یا گونه‌های مرکزی ایران را با چالشی جدید مواجه سازد» (نقشبندی، ۱۳۹۹: ۸۲، ۹۸).

از همه مهم‌تر این‌که چرا با مشاهده نوعی مشابهت زبانی بالضروره باید نظریه مهاجرت را مطرح کرد؟ از قضا امروز پژوهشگران نشان داده‌اند که زبان‌های کرانه‌های جنوبی دریای خزر جزو زبان پارتی و شاید مادی کهن هستند و قلمرو این زبان‌ها جزو مادستان بوده‌است (فاطمی، ۱۳۷۸: ۱۵۶؛ پرچمی، ۱۳۷۱: ۶۱). به این ترتیب می‌توان گفت که مشابهت زبان مردم گوران و گیلان به سبب قرار گرفتن مردم هر دو قلمرو در تحت نفوذ حکومت‌های یکسان در مدت زمانی طولانی و روابط فرهنگی بوده‌است.

البته روابط نزدیک گوران‌ها با دیلمیان در سده ۵ق که پیش‌تر به آن اشاره شد، شاید یکی دیگر از دلایل شباهت‌های میان این دو زبان باشد. هیچ قبیله کردی مانند گوران در سال‌های حکومت دیلمه در غرب ایران و کردستان به آن‌ها نزدیک نبوده‌است.

۳. مسأله زبان مستقل گورانی

با نگاهی به منابع تاریخی روشن می‌شود که مستقل نامیدن زبان گورانی و قراردادن آن در برابر زبان کردی، برساخته‌ای جدید است و در هیچ متن تاریخی وجود ندارد. مسعودی (د. ۳۴۶ق)، نخستین مورخی است که از زبان کردی نام می‌برد و می‌گوید: «طوائف مختلف

کرد از جمله جورقان، هر یک به زبان خاص خود؛ یعنی زبان کردی سخن می‌گویند» (مسعودی، ۲۰۰۵: ۹۶/۲). در آثار زبانی و لغوی نویسندگان کرد نیز گورانی به عنوان زبانی کردی وصف شده است. علی اکبر وقایع نگار کردستانی در بدایع اللغه از تعبیر کرد گوران استفاده می‌کند و می‌نویسد: «بدان که به اعتقاد این حقیر و جمعی از مورخین، اول زبانی که» پدر کرد و اکراد «مخترع کرده‌اند و تکلم بدان نموده‌اند، کردی گورانی است» (وقایع نگار، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰). در منابع تاریخی و کتاب‌های رجال هم هرگاه اسم شخصی با شناسه گورانی آمده پسوند کردی به آن اضافه شده است؛ برای نمونه می‌توان به احمد بن محمد الکردی الگورانی مشهور به ابن عجمی (سده ۹ق) (سخاوی، ۱۴۱۲: ۲۱۳/۲)، شیخ ابراهیم بن حسن بن شهاب‌الدین کردی گورانی (۱۰۲۵-۱۱۰۳ق)، شیخ محمد ابوطیب بن شیخ ابوحسن کردی گورانی (د. ۱۱۶۷ق)، شیخ احمد بن محمد سعید کردی گورانی (د. ۱۱۱۶ق) و شیخ عمر عبدالرحمن کردی گورانی اشاره کرد (رفاعی، ۱۴۲۷ق، ۳۳۸؛ حمدان، ۱۴۱۲ق، ۳۸؛ تراجم اعیان، ۱۴۲۹ق، ۱۰۴-۱۰۸). معلوم نیست که با وجود این مستندات تاریخی و تصریح مورخان به کردی بودن گورانی مینورسکی با کدام معیار علمی و زبان‌شناختی و تاریخی گرایش کرمانجی و سورانی را که هر دو زیرشاخه کردی محسوب می‌شوند به خود کردی تعمیم داده و به جای کردی نشانده و گورانی را غیر کردی خوانده است؟

تناقض دیگر نظریه مینورسکی این است که زبان عشیره گوران، چیزی که مینورسکی گورانی می‌نامد، نیست، بلکه ترکیبی از سورانی و کلهری است. امروزه جز سادات گوران (پیشوایان مذهبی یارسان) و ساکنان چند روستا در کرد (سنجایی، ۱۳۸۰: ۱۸)، مردم ناحیه و ایل گوران در کرمانشاه به سورانی-کلهری سخن می‌گویند و هورامی را که نزدیک‌ترین گویش به گورانی است، نمی‌فهمند و این، تناقض اصلی در نظریه مینورسکی است که گروه قومی و قبیله‌ای گوران و زبان گورانی منسوب به آن را به صورت یکسان برای همه این‌ها به کار می‌برد. این که مردم زازا، هورامان، شبک، روژبیانی، باجلان، کندوله و گروه‌های دیگری که مینورسکی آنان را گوران می‌نامد، کمابیش زبان یکدیگر را می‌فهمند، امری بدیهی است؛ اما

مسئله آن است که آنان خود را گوران و زبانشان را گورانی نمی‌نامند (همانجا؛ هورامانی، ۱۹۸۴، ۸۶-۸۷). نکته مهم‌تر آن است که در برخی شهرهای کردستان مانند سقز، دیواندره، قروه و مانند آن مردم سورانی زبانی وجود دارند که به آن‌ها گوران می‌گویند و زبان و آداب و رسوم آن‌ها با بقیه که تعبیر گوران برای آن‌ها به کار نمی‌رود (آزاد پور، حواشی تاریخ اردلان مستوره، ۵، ۲۱، ۱۶۹) یکی است. این مسائل سبب شده‌است تا موضوع گوران از قالبی زبانی خارج شود و نظریه مینورسکی و تابعان او نتواند آن را توجیه نماید.

از سوی دیگر آنچه مینورسکی و مکنزی و پیروان آن‌ها زبان گورانی می‌نامند و بیشتر از هرجا در کلام‌های یارسان و حماسه‌های زاگرس آمده‌است، زبان گفتار نیست و کسی به آن سخن نمی‌گوید، بلکه زبانی نوشتاری و تنها برای شعر بوده و ترکیبی از لکی، لری، کلهری، هورامی، سورانی، کرمانجی و در کنار آن‌ها فارسی و عربی است. از آن‌جا که این اشعار هجایی از قول مردم و گویشوران همه این گویش‌ها نقل شده‌اند بسته به این‌که گویشور چه کسی بوده‌است بخشی از ویژگی‌های گویش خود را وارد شعر کرده‌است؛ بنابراین اشعار صیدی هورامی و ملا خضر رواری با مولوی، ملا پریشان و الماس خان تفاوت‌های زیادی با هم دارند. البته شاعرانی هم که به این زبان، شعر سروده‌اند، صفت کردی را برایش به کار برده‌اند (برای نمونه نک. خانای قبادی، ۱۵) و به نظر می‌رسد گورانی در نظر آنان یک سبک منظوم مانند سبک هندی یا خراسانی بوده‌است. گویندگان کلام‌های یارسان نیز خود را کرد و زبانشان را کردی خوانده‌اند: «نه ز نامم کورد بی وه کوردان سه رخیل (نامه سرانجام، ۲۰۰۷: ۱۲۱). در بخش‌های دیگری از نامه سرانجام، یاران سلطان اسحاق، پیشوای یارسان، کوردان خوانده شده‌اند. پیرموسی از بزرگان آنان نیز خود را کُردی دانسته که با لفظ کردی سخن گفته‌است (همان: ۳۳۷، ۶۹۲). نکته مهم دیگر این است که در میان یاران سلطان اسحاق غیر از رجال کرد افرادی با شناسه‌های قومی دیگر مانند مصطفی/ترک، داود/فارس، بنیامین/عرب و رمزیار/فرنگی و حتی هندی و بربر هم بوده‌اند (همان: ۶۹۰-۶۹۴)، اما در هیچ‌جای سرانجام و دیگر کلام‌های یارسان از فردی با صفت گورانی (در مفهوم قومی و

زبانی) سخن نرفته است.

موضوع مهم دیگر در نقض نظریه مینورسکی این است که گوران تنها در معنای یک قوم و قبیله به کار نرفته است که بتوان به آن مفهوم قومی و زبانی داد و سپس با تفکیک آن از کرد و حتی در مقابل کرد قرار دادن آن دستگاهی نظری بر بنیان آن ساخت، بلکه گوران در منابع به صورت‌ها و شیوه‌های گوناگونی به کار رفته است که گاه در تناقض و تضاد با یکدیگر قرار دارند. در ادبیات یارسان، گوران یعنی کردی که مسلمان سنی نیست و این تعریف از گوران از قضا در کتاب مقدس یارسان هم آمده است (همان: ۵۹۷-۶۶۱). کلام‌های منظوم سلطان اسحاق و یازان اصلی‌اش هم در مجموعه‌ای به نام دیوان گوره گردآوری شده‌اند که در این جا هم گوره (مفرد گوران/گورکان) و به معنای بزرگ یا سید است (حسینی، ۱۳۸۷: ۴). گوران گاه به زردشتی‌ها (شعرانی، ۱۳۸۶: ۴۶۲-۴۶۳)، یهودیان (دوبد و دیگران، ۱۳۶۲: ۳۵۴-۳۵۶)، هندوها (نوری نژاد، ۱۳۹۳: ۲۲-۲۴) و مسیحیان (آزاد پور، همان: ۹۶) اطلاق شده و عبارت «کشیش کلیسای گوران» در متون یارسان آمده است (نامه سرانجام: ۶۳۲). این احتمال هم می‌رود که جورقان معرب گورکان یا گبرکان باشد که در متون اسلامی در معنای زردشتیان آمده است: «و گبرکان تاریخ خویش را از وقت مقتل یزدجرد بن شهریار که مملکت عجم بر دست او برفت، گرفته‌اند و بر گبرکان هیچ کار از آن بزرگ‌تر نبود که این ملکت ایشان از دست ایشان برفت» (طبری، ۱۳۵۶: ۶۳۸/۳). همچنین گاه به یکجانشینان کرد، گوران گفته شده است (ریچ، ۱۳۷۱: ۱۶۶-۱۶۷، ۲۱۲-۲۲۵؛ بایزیدی، ۱۳۶۹: ۱۶۶) در منظومه کاکه شیخ و کاکه میر و در فرهنگ عامه مردم مهاباد و ... گوران به عنوان راهزن و قاتل آمده است (تحفه مظفریه، ۲۰۰۶: ۴۷۸-۴۸۱). علاوه بر آن امروز در تبریز و حتی ماکو طوایف ترک اهل حق (علی‌اللهی) وجود دارند که به زبان ترکی حرف می‌زنند و به آن‌ها گوران گفته می‌شود (کسروی، ۲۰۱۶: ۱۲۱).

نتیجه

تأثیرگذاری دیدگاه‌های شرق‌شناسانه بر تاریخ و فرهنگ ایران سبب شده است که بسیاری از حقایق و واقعیت‌های تاریخی دستخوش تحریف و دست‌کم نادرستی شود. این موارد گاه عامدانه و آگاهانه و گاه ناشی از نگاه از بیرون و کم‌دقتی و عدم احاطه بر موضوع بوده است. کمتر شرق‌شناسی مانند مینورسکی در مطالعات خود بر تاریخ و فرهنگ ایران تمرکز کرده است. او مطالعات کردی را هم در ذیل ایران‌شناسی می‌دانست و کارهای بسیاری در این زمینه انجام داد. با وجود این برخی دیدگاه‌های او از جمله مقاله‌اش درباره گوران سبب تحریف واقعیت تاریخی و بنیان نهادن دیواری کج شد که تا امروز کمابیش تأثیراتش باقی است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که بحث مینورسکی درباره نبودن گوران‌ها و مهاجرت آنان از گیلان نادرست است و گوران بخشی از مردمان کرد بوده و همراه با دیگر طوایف کرد در کردستان زندگی کرده‌اند.

کتابنامه

- آزادپور، ناصر، مقدمه- نک. مستوره اردلان.
- آکوپف، گ.ب و حصارف، م.ا (۱۳۷۶). کردان گوران و مسئله کرد در ترکیه. ترجمه سیروس ایزدی، تهران: هیرمند.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۹۷۹). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارصادر.
- همو (۱۴۱۴). اللباب فی تهذیب الأنساب. بیروت: دارصادر.
- ابن خردادبه (۱۹۹۲). عبید الله، المسالك و الممالك. بیروت: دار صادر.
- ابن فضل الله عمری، احمد (۲۰۰۵). مسالك الأبصار فی ممالك الأمصار. ابوظبی: المجمع الثقافی.
- ابن فقیه، احمد (۱۴۱۶). البلدان. بیروت: عالم الکتب.
- ابوعلی مسکویه (۱۳۷۹). تجارب الامم. به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- ادموندز، سیسیل جان (۱۳۶۷). کردها، ترکها، عربها. ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: روزبهان.
- همو، مینورسکی، ولادیمیر، بارون دوبد (۱۳۶۲). دو سفرنامه درباره لرستان به انضمام رساله لرستان و لرها. ترجمه سکندر امان اللهی و لیلی بختیار، تهران: بابک.
- ایگلتن، ویلیام (۲۰۰۷). العشائر الكردیه. ترجمه حسین جاف، اربیل: ناراس.
- بایزیدی، محمود (۱۳۶۹). آداب و رسوم کردان. ترجمه عزیز محمدپور، تهران: مؤلف.
- بدلیسی، شرف خان (۱۳۴۳). شرفنامه. تهران: علمی.
- بروین سن، مارتین وان (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ و دولت). ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: پانیذ.
- بیات، کاوه (۱۳۹۴). مینورسکی دیپلمات. جهان کتاب، ش ۳۱۹، ۲۳-۲۴.
- پرچی، محب الله (۱۳۷۱). شعر و ادب گیلان. رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۲۹ و ۳۰.
- تراجم أعیان المدینة المنوره فی القرن ۱۲ الهجری (۱۴۲۹). بیروت: مكتبة الهلال.
- تحفه مظفریه (۲۰۰۶)، به کوشش اسکارمان، ترجمه هیمن مکریانی، ههولیر: ناراس.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۴۸). یادنامه ایرانی مینورسکی. به کوشش ایرج افشار و مجتبی مینویی، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی، حسن (۱۳۹۹). خاطرات من از ولادیمیر مینورسکی. بخارا، ش ۱۳۸، ۶۱-۷۸.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
- حمدان، عاصم (۱۴۱۲). المدینة المنورة بین الأدب و التاریخ. مدینه: نادى المدینة المنورة الادبی.

- حمدالله مستوفی (۱۳۳۶). نزهة القلوب. به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: طهوری.
- همو (۱۳۳۹). تاریخ گزیده. به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیر کبیر.
- خانای قبادی (بی تا). خسرو و شیرین. به کوشش صدیق صفی زاده، تهران: حیدری.
- خسرو اردلان (۱۳۵۶). لب تواریخ. تهران: کانون خانوادگی اردلان.
- دبیرسیاقی، محمد (۱۳۴۶). مرگ مینورسکی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۴ (۵ و ۶)، ۶۹۱-۶۹۳.
- دفتری برای ایران: نامه‌های فارسی به ولادیمیر مینورسکی (۱۳۹۸). به کوشش گودرز رشتیانی، تهران: محمود افشار و سخن.
- دیوان گوره (۱۳۸۷). به کوشش محمد حسینی، تهران: مؤلف.
- رابینو، یاسنت لویی (۱۳۸۳). مازندران و استر آباد. تهران: علمی و فرهنگی.
- رسائل إخوان الصفاء و خالان الوفاء (۱۴۱۲). بیروت: دارالاسلامیه.
- رشتیانی، گودرز (۱۳۹۴). رهاورد مینورسکی. تهران: هرمس.
- همو (۱۳۹۵). رویکرد و روایت ولادیمیر مینورسکی از تحول و تکامل جامعه ایرانی. تحقیقات تاریخ اجتماعی، ۶ (۲)، ۱۱۱-۱۲۹.
- همو (۱۳۹۹). ولادیمیر مینورسکی و جهان ایران شناسی. معرفی دفتری برای ایران، تاریخ روابط خارجی، ۲۱ (۸۴)، ۱۳۹-۱۵۵.
- رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۳). جامع التواریخ. به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز.
- رضوی، علی (۱۳۴۵). درگذشت مینورسکی. آریانا، ش ۲۶۵، ۳۴۱-۳۴۴.
- رفاعی، عبدالجبار (۱۴۲۷). معجم ما کتب فی الحج و الزیارة و المعالم المشرفة فی الحجاز. تهران: مشعر.
- روزنامه مجلس (۲۱ شعبان ۱۳۲۹)، ۳ (۱۴۵)، ۳.
- ریچ، کلاودیوس جیمز (۱۳۷۱). گه‌شتی ریچ بو کوردستان. ترجمه محمد حمه باقی، تبریز: بی‌نا.
- سخاوی، محمد (۱۴۱۲). الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بیروت: دار مکتبة الحیاة.
- سعیدی، مدرس (۱۴۰۱). روشنفکری‌گرد و لزوم‌رهایی از میراث شرق‌شناسی درباره گوران. ماهنامه تفکر انتقادی، ۲ (۱۶)، ۵۶-۵۹.
- سمرقندی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین. به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- سمعانی، عبدالکریم (۱۹۶۲). الانساب. تحقیق عبدالرحمن یمانی، حیدرآباد: دائرةالمعارف العثمانیه.
- سنجابی، علی اکبر (۱۳۸۰). ایل سنجابی و مجاهدات ملی ایران. به کوشش کریم سنجابی، تهران: شیرازه. سلطانی، انور (۲۰۰۶). مینورسکی و کورد. اربیل: موکریانی.
- سیاح، محمدعلی (۱۳۵۶). خاطرات. به کوشش حمید سیاح، تهران: امیرکبیر.
- شامی، نظام الدین (۱۳۶۳). شرفنامه. به کوشش پناهی سمنانی، تهران: بامداد.
- شرف الدین علی یزدی (۱۳۸۷). ظفرنامه. به کوشش سعید میر محمد صادق و عبدالحسین نوایی، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶). پژوهش های قرآنی. قم: بوستان کتاب.
- شیروانی، زین العابدین (۱۳۱۵). بستان السیاحه. تهران: سنایی.
- صادقی، علی اشرف (۱۳۸۵). چند فهلوی. زبان شناسی. ۲۱ (۱ و ۲)، ۳۳-۵۶.
- صدیق توفیق، زرار (۲۰۰۸). چند لیکولینه و هه که ده باره ی میژووی کورد له سه ده کانی ناوه راستدا. هه ولیر: ناکادیمیای کوردی.
- طارق محمد [تاریخ محه مه د] (۲۰۰۸). ولادیمیر مینورسکی. ترجمه نازاد عبید صالح، اربیل: وزارت روشنبیری.
- طبری (۱۳۵۶)، محمد بن جریر. ترجمه تفسیر طبری. تهران: توس.
- عبدی، شاهو (۱۴۰۱). نگاهی به مقاله گوران نوشته مینورسکی. ماهنامه تفکر انتقادی، ۲ (۱۶)، ۶۰-۹۸.
- غزالی، محمد (د.تا). إحياء علوم الدین. بیروت: دار الکتب العربی.
- فاطمی، ساسان (۱۳۷۸). بررسی دو آواز مازندرانی، بحثی درباره وزن فهلویات و اشعار غیرفارسی در آوازهای محلی. فصلنامه هنر، شماره ۴۲، ۱۴۶-۱۶۸.
- فواد حمه خورشید (۱۳۸۲). پراکندگی جغرافیایی لهجه های زبان کردی، فرهنگ کردستان. ۵ (۱۶ و ۱۷)، ۱۲۴-۱۴۸.
- فهرست تفصیلی گنجینه پژوهشی مینورسکی. (۱۳۹۴)، به کوشش گودرز رشتیانی و ناهید عبدالتاجدینی، تهران، کتابخانه مجلس.
- قلقشندی، احمد (د.تا). صبح الاعشی فی صناعة الانشاء. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کسروی، احمد (۲۰۱۶). زندگی و زمانه احمد کسروی. به کوشش محمد امینی، لس آنجلس: شرکت کتاب.
- لانگ، دیوید مارشال (۱۳۸۸). ولادیمیر فدورویچ مینورسکی. جهان کتاب، ش ۲۴۱ و ۲۴۲ و ۲۴۳.

لوکوک، پی یر (۱۳۸۲). کتیبه‌های هخامنشی. ترجمه نازیلا خلخالی، تهران: فرزانه روز.
مجمعل التواریخ و القصص. (۱۳۱۸) تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: بی‌نا.
مستوره اردلان (۱۳۳۲). تاریخ اردلان. تصحیح ناصرآزاد پور، سنندج: بهرامی.
مسعودی، ابوالحسن علی (۲۰۰۵). مروج الذهب. به کوشش کمال حسن مرعی بیروت: مکتبه العصریه.
همو (۱۸۹۳). التنبيه والاشراف. لایدن: بریل.
مک داول، دیوید (۱۳۸۰). تاریخ معاصر کرد. ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: پانید.
منشی، اسکندربیگ (۱۳۷۷). عالم آرای عباسی. به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
مینورسکی، و (۱۳۷۹). نام‌های جغرافیایی و ریشه‌های تاریخی آنها در آتروپاتن (ماد). ترجمه رقیه بهزادی، تهران: پژوهنده.
همو (۱۳۴۵). فرمانروایی و قلمرو دیلمیان. ترجمه جهانگیر قائم مقامی، بررسی‌های تاریخی، ۱ (۱ و ۲)، ۱۴۰-۱۶۲.

همو (۱۳۳۳). سخنرانی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۲ (۱)، ۴۲-۴۸.
همو (۱۳۸۱). کردها نوادگان مادها، ترجمه جلال جلالی‌زاده، تهران: ژیار.
مینویی، مجتبی (۱۳۴۸). یادنامه ایرانی مینورسکی. به کوشش ایرج افشار و مجتبی مینویی، تهران: دانشگاه تهران.
نامه سرانجام. (۲۰۰۷)، به کوشش طیب طاهری، اربیل: آراس.
نقشبندی، شهرام، (۱۳۹۹)، ناسوده‌شدگی انفجاری‌های لثوی در هورامی گونه پاهو، جستارهای زبانی، ۱۱ (۱)، ۸۱-۱۱۰.

نوری نژاد، سمیه (۱۳۹۳). بت گوران، معبد هندوها در بندرعباس. جلوه هنر، ۶ (۱۲)، ۱۹-۳۲.
نیکیتین، واسیلی (۱۳۷۸). کرد و کردستان. ترجمه محمد قاضی، تهران: درایت.
وقایع نگار کردستانی، علی اکبر (۱۳۸۸). بدایع اللغه. تهران: توکلی.
هورامانی، محمدمین (۱۹۸۴). کاکه بی. بغداد: الحوادث.
یادنامه ایرانی مینورسکی (۱۳۴۸)، به کوشش ایرج افشار و مجتبی مینویی، تهران: دانشگاه تهران.
یاقوت حموی (۱۹۷۹). معجم البلدان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Asatrian, Garnik (2009). Prolegomena to the Study of the Kurds. *Iran and the Caucasus*, Brill, N 13, pp. 1-57.

Edwards, Bela B (1851). Note on the Kûrdish Language. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 2.

- Layard, Austen H (1853). *Discoveries among the ruins of Nineveh and Babylon, with travel in Armenia, Kurdistan and Desert*, G. P. Putnam, New York.
- Leezenberg, Michiel (1993). *Gorani Influence on Central Kurdish: Substratum or Prestige Borrowing?* Amsterdam, Institute for Logic, Language and Computation, University of Amsterdam, ILLC Prepublication Series X-93-03.
- MacCarus, E.N. (1958). *A Kurdish Grammar: Descriptive Analysis of the Kurdish of Sulaimanya, Iraq*. New York: American Council of Learned Societies.
- Mackenzie, D.N. (1966). *The Dialect of awroman (Hawrāmān-i Luhōn): Grammatical Scetch, Texts, and Vocabulary*. København. *Kommissionær: Ejnar Munksgaard*.
- Mackenzie. D.N. (2002), *Iranica 'Gurani*, vol.11.
- Mackenzie. D.N. (2002), *Iranica, Avroman*, vol.3.
- Minorsky, Vladimir Fedorovich, (1938). "Ahl-I Hakk", in First *the Encyclopaedia of Islam*.
- Minorsky, Vladimir Fedorovich (1943). "The Guran", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.XI, 1946, pp.75–103.
- Rieu, Charles (1881). *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. Vol. II, London.
- Soane, E B (1913). *Grammer of the Kurmanji or Kurdish Language*. London.

ابوذر از مبارز اشتراکی تا انقلابی مسلمان:

تاریخ‌نگاره‌ها در نیمه نخست سده ۱۴ ش / ۲۰ م^۱

عباس‌علی‌گرزین

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

حامد خانی (فرهنگ مهرش)^۲

دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

محمدعلی‌خالدیان

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

چکیده

مسلمانان ابوذر غفاری را در شمار اصحاب برجسته و راویان حدیث پیامبر (ص) می‌دانند. از همین رو در طول تاریخ روایات پرشماری را به وساطت او نقل، و آثاری درباره زندگیش تألیف کرده بودند. با این حال، در نیمه نخست سده ۱۴ ش شمار آثار تألیف‌شده درباره ابوذر و محتوای آن‌ها دچار تحول کلان شد. مؤلفان آثار درباره ابوذر در سده ۱۴ ش کوشیدند ابوذر را سوسیالیستی برجسته یا نخستین سوسیالیست تاریخ معرفی کنند یا خواستند با چنین روی‌کردی مخالفت ورزند و بر ضد این دیدگاه استدلال نمایند. در این مطالعه بناست با کاربست روش تحلیل محتوا هم‌چون یک روش تحقیق کیفی و بهره‌جویی از تکنیک تفسیر پیام‌ها و خوانش دقیق آن‌ها تحول نگرش‌ها به ابوذر در این دوره آن‌سان که از منابع فارسی، عربی و اردو قابل‌درک است بازشناخته شود. بناست زمینه‌های سوسیالیست‌انگاری ابوذر، سیر تحول آراء در این باره، مباحثات مرتبط با این نگرش‌ها و پیامدهای نظری آن مباحثات، و انگاره‌هایی که در این دوره تاریخی از ابوذر در ذهن مسلمانان شکل گرفت مطالعه، و از این فرضیه دفاع شود که مجموع مجادلات نظری میان فرقه‌های مختلف اسلامی و گرایندگان به جنبش‌های چپ‌گرایانه سبب شد که از ابوذر تصویر یک انقلابی با ایدئولوژی اسلامی به معنای مدرن آن شکل گیرد.

کلیدواژه‌ها: ابوذر غفاری، مارکسیسم، اشتراکیت، انقلابی مسلمان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۳۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Hamed.Khani@IAU.ac.ir

مقدمه

در نیمه نخست سده ۱۴ ش/۲۰ م آثار پرشماری در سراسر جهان اسلام درباره ابوذر غفاری تألیف شد (برای سیاهه‌ای از این آثار، نک. منابح هم‌ین مقاله). شمار این تالیفات را تنها می‌توان با شخصیت‌های درجه اول اسلامی هم‌چون پیامبر (ص)، امامان شیعه (ع) و خلفاء نخستین قیاس کرد. این‌که چرا باید از میان صحابه مختلف پیامبر (ص) به ابوذر چنین توجه ویژه‌ای بشود پرسش برانگیز است. سیدجعفر شهیدی (د. ۱۳۸۶ ش) ادیب ایرانی که خود نیز در طلیعه دهه ۱۳۳۰ ش کتاب ابوذر نوشته قدری قلّعی را به فارسی ترجمه کرده، در مقدمه‌اش بر چاپ دوم اثر در سال ۱۳۶۰ ش توضیحاتی درباره زمینه‌های این اقدام داده‌است.

برپایه تحلیل وی، این توجه گسترده به ابوذر پیامد ناخواسته جنگ دوم جهانی (پایان در ۱۹۴۵ م/۱۳۲۴ ش) بود. شمار مستضعفان در سراسر جهان بر اثر این جنگ افزایش یافت. از میان تبلیغات فاتحان جنگ، ایدئولوژی کمونیستی شوروی شوق بیش‌تری در میان طبقات محروم برمی‌انگیخت (شهیدی، ۱۳۶۰: ۲). شماری از جوانان مسلمان مصری می‌خواستند راهی برای مشروعیت‌بخشی به تبلیغات سوسیالیستی و کمونیستی بیابند. آن‌ها برای ترویج سازگاری باورهای اسلامی با سوسیالیسم آثاری نوشتند و در آن‌ها وانمود کردند که ابوذر هم نگرش‌های سوسیالیستی داشته‌است (همان: ۳). از آن‌سو، عالمان دینی و ارباب ثروت و قدرت در جامعه اهل سنت مصر از این‌که یک شخصیت اسلامی نماد فکری غربی شناسانده شود احساس خطر کردند (همان: ۴). نتیجه این مجادلات فکری نگارش آثار پرشماری درباره ابوذر شد (همان‌جا).

این تحلیل گرچه از جهاتی روشنگر و راه‌گشاست نمی‌تواند پاسخی دقیق به پرسش یادشده تلقی شود. برپایه شواهد موجود، نگارش آثار درباره ابوذر تنها بعد از جنگ جهانی دوم آغاز و تنها در مصر دنبال نشد. البته، نمونه‌های مشهور آثار در این دوره هم‌چون اثر عبدالحمید جوده‌السحر با عنوان ابوذر غفاری اولین خداپرست سوسیالیست (برای این اثر،

نک. سطور پسین) - که در ایران با ترجمه علی شریعتی مشهور است - چنین تصویری از ابوذر ارائه می‌کردند. نیز، به طبع آرائی در مخالفت با سوسیالیست‌انگاری ابوذر صورت می‌گرفت. با این همه جای درنگ دارد که بتوان همه گفتمان‌های رایج در دوره بحث را به گفتمان چپ‌گرایان سوسیالیست و مخالفان‌شان فروکاست.

مطالعه کنونی با هدف آزمون همین تحلیل صورت می‌گیرد. بناست پاسخ این پرسش‌ها در آن دانسته شود: اولاً، در نیمه نخست سده ۱۴ ش کدام جریان‌های فکری در جهان اسلام به نگارش آثار درباره ابوذر توجه نشان دادند؛ ثانیاً، با تألیف این آثار چه گفتمان‌های رقیبی در این دوره صف‌آرایی کردند؛ ثالثاً، ظهور این گفتمان‌ها چه تأثیری بر تحول نگرش‌ها به ابوذر نهاد.

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم خواهد بود منابع فارسی، عربی و اردو درباره ابوذر در دوره بحث را بازخوانی و مرور شوند. آثاری که به زبان ترکی و احیاناً مالایایی و دیگر زبان‌های جهان اسلام تألیف شده‌اند از این مرور بازمانده‌اند. خاصه منابع ترکی به سبب حجم گسترده‌ای که دارند مرورشان را باید موضوع مطالعه‌ای دیگر تلقی کرد. در سخن از منابع فارسی، عربی و اردو باید گفت کوشش در این مطالعه بر استقصاء همه منابع مرتبط و نتیجه‌گیری بر اساس مرور آراء همه شخصیت‌های صاحب‌نظر درباره بحث بوده‌است.

۱. ابوذر به مثابه یک سوسیالیست

تا پیش از دوران معاصر ابوذر برای عامه مسلمانان چیزی فراتر از دیگر صحابه نبود. شیعیان البته، به تناسب مجادلات مذهبی‌شان با عامه مسلمانان، درباره اخبار و حکایات زندگی او آثاری می‌نوشتند. مثلاً عالمی به نام ابواسحاق نهاوندی (زنده در سده ۳ هـ) کتابی درباره گزارش‌های تبعید ابوذر به رَبدَه تألیف نمود (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۹). نیز ابن بابویه (د. ۳۸۱ هـ) و شاید هم ظَفَر بن حَمْدون بادرانی از معاصران وی هرکدام اثری با نام اخبار اِبی ذر تألیف نمودند (همان: ۲۰۹، ۳۹۱). در سده‌های متأخرتر نیز نقل روایت تجمیعی وصیت

پیامبر (ص) به ابوذر (درباره این وصیت، نک. لواسانی، ۱۳۹۹: ۱۲۵-۱۵۶) یا ذکر خطبه‌ای منسوب به وی در دفاع از امامت علی (ع) و نگارش آثار درباره این خطبه هم در میان شیعیان رواج داشت.

۱.۱. نگرش‌های سنتی به ابوذر در آغاز سده ۱۴ ش

در آستانه سده ۱۴ ش/۲۰ م نیز، پیش از آن که ابوذر به نحوی متفاوت با دیگر صحابه مورد توجه و بحث قرار گیرد، کمابیش همین نگاه سنتی رواج داشت. گاه شیعیان اثری می‌نوشتند و برپایه روایاتی که در آثار کهن خودشان نقل شده بود، به اقدامات ابوذر هم‌چون یک شیعی در مقام دفاع از خلافت علی (ع) اشاره می‌کردند؛ بی‌آن که در این دفاع بخواهند نظریه پردازانه آرائی متمایز با شیعیان کهن باز نمایند یا به وجوه اشتراک یا تمایز گزارش‌های شیعیان و عامه مسلمانان درباره او توجه نشان دهند. شیعیان در این دوره نیز هم‌چون گذشته می‌خواستند از هویت خویش در برابر عامه مسلمانان دفاع کنند. تأکید بر هویت شیعی ابوذر می‌توانست هم‌چنان برای‌شان مفید باشد؛ زیرا می‌شد برپایه منابع تاریخی و حدیثی عامه مسلمانان باز نمود که ابوذر جزو صحابه سرشناس و برجسته پیامبر (ص) بوده، به خلیفه سوم عثمان و عاملانش هم‌چون معاویه انتقاداتی و با ایشان درگیری‌هایی داشته، و به حمایت از علی (ع) نیز مشهور بوده است.

این‌گونه، مثلاً ظفرحسین نقوی آمروهی عالم شیعی هند و سپس پاکستان (۱۳۰۷-۱۳۷۵ ق/۱۲۶۸-۱۳۳۴ ش) در کتاب اصحاب رسول که احتمالاً باید جزو نخستین آثار وی و تألیف شده پیش از ۱۳۱۰ ش باشد زندگی ابوذر را هم در کنار زندگی سلمان و مقداد و عمار شرح داده بود (امروهی، بی‌تا: ۶۶-۱۲۵). نمونه دیگر از همین قبیل کتاب سیدشوکت علی هندی (د. ۱۹۳۹ م/۱۳۱۸ ش) درباره زندگی ابوذر است با عنوان فروغ ایمان (آقابرگ، ۱۴۰۳: ۱۸۵/۱۶). گرچه نسخه‌ای از این کتاب در دسترس نیست، با نظر به دیگر آثار این مؤلف می‌توان دریافت کوششی سنتی برای دفاع از هویت شیعی است.

گرچه برای دیگر مسلمانان ابوذر تمایز آشکاری با دیگر صحابه ندارد که سبب شود به او توجه ویژه‌ای بکنند آن‌ها نیز گاه مجبور می‌شوند آثاری در پاسخ به این ادبیات شیعی پدید آورند. مثلاً در سال ۱۳۲۴ ش/۱۳۶۴ هـ مُناظر احسن گیلانی (۱۸۹۲-۱۹۵۶ م/۱۲۷۱-۱۳۳۵ ش) متکلم سنی و رئیس دانشکده الهیات دانشگاه عثمانیه هند اثری به زبان اردو در دفاع از باورهای عامه مسلمانان و مستند به منابع تاریخی ایشان درباره ابوذر نوشت (برای تاریخ تألیف اثر، نک. گیلانی، ۱۹۹۳: ۲۱). وی استدلال کرد که ابوذر شخصیتی محترم از نگاه عموم مسلمانان بوده که در پاره‌ای فروع فقهی با دیگران دچار اختلاف شده، و به خواسته خود و با کسب اجازه از خلیفه و اخذ امکانات و هدایایی از او راهی ربه که منطقه‌ای آباد بوده گردیده است (نک. همان، ۲۱۳-۲۱۴).

مؤلف تأثیرگذار دیگر محسن امین (د. ۱۳۳۱ ش/۱۳۷۱ ق) عالم شیعی لبنانی است. وی در جلد چهارم اعیان الشیعة بحثی مفصل را به یادکرد احوال ابوذر و گزارش‌ها درباره او اختصاص داد (امین، بی تا: ۲۲۵/۴-۲۴۳). زمان دقیق تألیف هریک از مجلدات اعیان الشیعه معلوم نیست. صرفاً گفته‌اند نگارش آن ۵۰ سال به طول انجامیده، و در ۱۳۳۰ ش/۱۳۷۰ ق به پایان رسیده است. باین حال، از اشاره‌ای مبهم که در این اثر به دیدگاه برخی معاصران درباره مذهب اشتراکی ابوذر و تأثیرپذیری او از عبدالله بن سبأ شده (نک. امین، بی تا: ۵۲/۱) می‌توان دریافت این کتاب پس از نگارش فجر الاسلام احمد امین و احتمالاً در حدود ۱۳۱۱ ش تألیف شده است (برای گزارشی از نشر قریب الوقوع اثر در سال ۱۳۱۱ ش، نک. «السید محسن...»، ۱۳۵۱: ۶۰۵-۶۰۶).

اثر محسن امین گرچه ماهیت تحلیلی ندارد و در آن صرفاً گزارش‌ها از منابع مختلف گردآوری شده، منبعی مناسب برای تسهیل کار مؤلفان بعد بوده است (برای ترجمه فارسی آن، نک. «زندگی‌نامه ابوذر...»، ۱۳۷۵: سراسر مقاله). به‌رحال، نفس همین توجه گسترده به ابوذر در کنار دیگر بزرگان شیعه حکایت از آن دارد که شیعیان نیز در حال کوشش برای بازسازی هویت خویش در عصر جدیداند. کوشش مشابه دیگر در آن دوره کتاب عَنَّا صِرُّ

الایمان فی تراجم الصحابة الأربعة الأعیان تألیف سید محمد مجتبی بن محمد حسین منوگنوی عالم هندی است که در سال ۱۳۱۵ ش/۱۳۵۵ ق به چاپ رسیده است (آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۳۵۰/۱۵).

۱. ۲. کوشش‌های پیش‌گامانه برای تغییر نگرش‌ها

اولین کسی که سبب شد نوع نگرش‌ها به ابوذر تغییر کند سید جمال‌الدین اسدآبادی بود. نقل کرده‌اند که او در زمان حضورش در ترکیه عثمانی و در حواصل ۱۸۹۳-۱۸۹۷ م/۱۲۷۱-۱۲۷۵ ش، در پاسخ به سؤال یک فعال اجتماعی تُرک آیین اسلام را در بردارنده تعالیم اشتراکی، و البته نه از نوع سوسیالیسم افراطی و آسیب‌رساننده اروپای عصر جدید، بلکه دارای تعالیم دقیق و عمیق و مفید به حال بشر شناساند. برپایه این گزارش، او در کنار اشاره به اقدامات عدالت‌خواهانه پیامبر (ص) که رفاه عمومی طبقات محروم را در پی داشت به اقدامات ابوبکر و عمر نیز اشاره کرد و ابوذر را نیز خواهان ادامه همان سیره دانست. نیز، مخالفت‌های ابوذر و عثمان را چنین تحلیل کرد که عثمان ادامه شیوه شیخین را به علت تغییر شرائط اقتصادی امکان‌پذیر نمی‌دید (سید جمال، ۱۴۲۳: ۱۶۱-۱۶۹).

شاید سید جمال‌الدین اسدآبادی خودش در هندوستان و در خلال رویارویی با مناظرات شیعی و سنی درباره ابوذر با شخصیت وی آشنا شده، و در کوشش وحدت‌جویانه تأکید بر نگرش‌های عدالت‌خواهانه ابوذر را شیوه‌ای برای حل اختلافات یادشده دیده، و پس از توسعه یافتن بحث‌ها درباره سوسیالیسم هم در آراء ابوذر مؤلفه‌های مفید برای بازسازی هویت اسلامی در عصر جدید شناخته است.

واضح نیست نظری که از قول سید جمال به نحوی شفاهی روایت شده است از طریق کدام واسطه‌ها و چه زمان در مصر هم رواج یافت. وانگهی، این آشکار است که احمد امین پس از وی این دیدگاه را بسط داد و در مستندسازی آن کوشید. او در کتاب فجر الاسلام (چاپ اول: ۱۹۲۹ م/۱۳۰۸ ش) به اجمال از این گفت که اندیشه‌های ابوذر در مسائل مالی شبیه افکار

سوسیالیستی مزدک بوده است (امین، ۲۰۱۷: ۱۲۲). نیز، احتمال داد ابوذر از طریق عبدالله بن سبأ که برپایه تاریخ طبری در یمن اندیشه‌های مزدکی را تبلیغ می‌کرد با این تفکرات سوسیالیستی آشنا شد (همان، ۱۲۳). در نتیجه رواج همین اندیشه بود که احمد شوقی شاعر پیش‌گام ادبیات مدرن مصر (۱۸۶۸-۱۹۳۲ م/۱۲۴۷-۱۳۱۱ ش) شعر مشهور خویش در مدح پیامبر اکرم (ص) را سرود و در ضمن آن آورد:

الاشتراکیون أنت إمامهم لولا دعاوی القوم والغلواء

(شوقی، ۲۰۱۲: ۴۴، بیت ۷۶ از اول قصیده).

ترجمه: اگر از ادعاهای اشتراکیون و سخنان غلوآمیزی که در حق خود گفته‌اند بگذریم، حق آن است که تو پیشوای ایشان هستی.

هم‌سو با صاحبان همین فکر عبدالحمید عبّادی استاد تاریخ در دانشگاه اسکندریه مصر (۱۳۰۹-۱۳۷۶ ق/۱۲۷۰-۱۳۳۵ ش) فعالیت‌های سیاسی ابوذر را به نحو گسترده‌تری مطالعه کرد. برپایه تحلیل او که در ۱۳۱۱ ش/۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م منتشر شد، حکومت ابوبکر و عمر از این حیث که آن دو متناسب سطح زندگی عموم زندگی می‌کردند حکومتی دموکراتیک بود؛ اما در دوره عثمان سهم‌خواهی لشکریان وضعیت را تغییر داد؛ لشکریانی که می‌دیدند اشراف قریش از غنائم جنگ‌ها بسی بهره‌مندند و احساس می‌کردند به سهم خود نرسیده‌اند. از آن سو، دولت عثمان هم از پشتوانه مالی کافی برخوردار نبود که بتواند با مخالفت‌ها روبه‌رو شود. به‌جز این سهم‌خواهان، ابوذر نیز با دولت عثمان مخالفت‌های ایدئولوژیک داشت و نسبت به این‌که در جامعه یک دوقطبی اقتصادی شکل گرفته است و عده‌ای بسیار ثروتمند و دیگران بس فقیر شده‌اند معترض بود (عبّادی، ۱۳۵۱: ۹-۱۰).

به باور عبّادی، سبب مهمّ این مخالفت همان بود که ابوذر و بسیاری دیگر از مردم از قبیل وی به زندگی ساده بادیه‌نشینانه عادت کرده بودند و تغییرات اجتماعی گسترده را بر نمی‌تافتند. کسانی مثل ابوبکر و عمر با همین شیوه پذیرفته عموم پیش رفتند و تغییری در جامعه پدید نیاوردند؛ اما در عصر عثمان تغییرات به حدی رسید که دیگر برای طبقات پایین

جامعه قابل تحمل نبود (همان: ۹). ابوذر خود از کسانی بود که رفتار و سبک زندگی بدوی داشت و این را می‌شود حتی در پس‌گفتارهای ظاهراً تمجیدآمیز پیامبر (ص) از وی مثلاً در تعریف از صراحت لهجه او نیز دریافت (همان: ۱۰).

به باور عبّادی این مخالفت‌ها در مدینه به جایی نمی‌رسید؛ زیرا انصار پس از عصر پیامبر (ص) قدرت خود را از دست داده بودند. با این حال، فعالیت‌های ابوذر در شام نتیجه‌بخش بود و برای دولت خطر ایجاد کرد. نظام حاکم بازمی‌نمود که فی‌ء یعنی آنچه بی‌جنگ از کافران اخذ شده مال الله است. ابوذر در برابر می‌گفت این مال مال المسلمین است. بر پایه تفسیر عبّادی، ابوذر معتقد بود کسی نباید بیش‌تر از قوت یک‌روز خود برخوردار باشد و بقیه را باید به نیازمندان بدهد. بر این پایه با زراندوزی ثروتمندان مخالفت می‌کرد و به صراحت همگان را به سوسیالیسم فرامی‌خواند (همان: ۱۰).

عبّادی می‌گوید معاویه حاکم شام نخست ابوذر را به مال آزمود، بعد مردم را از او دور نگاه داشت و او را تهدید به قتل کرد، بعد ابوذر به مدینه فراخوانده شد و آن‌جا نیز به عدالت فراخواند و با عثمان در افتاد (عبّادی، همان: ۹-۱۰). ابوذر شورش نبود و حتی وقتی کسانی خواستند که ابوذر از قیام‌شان حمایت کند چنین نکرد. او نتیجه می‌گیرد اقدام ابوذر نوعی اصلاح‌طلبی سوسیالیستی و از جنس قیام مزدک در ایران زمان انوشیروان بود. از آن‌جا که یمن در دوره پیش از اسلام به دست ایران فتح شده و افکار مزدکی در آن‌جا انتشار یافته بود، و از آن‌جا که یک یهودی تازه‌مسلمان در یمن به نام ابن‌السوداء یا همان عبدالله بن سبأ مردم را به اندیشه‌های مزدکی فرامی‌خواند، می‌توان احتمال داد ابوذر از این طریق با اندیشه مزدکی آشنا شده، و از آن اثر پذیرفته بود؛ هر چند البته بیش از همه طبیعت اعرابی و بادیه‌نشین او چنین رفتاری را اقتضاء می‌کرد (همان: ۱۱).

۱. ۳. آماده‌سازی انگاره برای انتشار عمومی

سه سال بعد ابوذر غفاری جزو شخصیت‌هایی بود که در مجله الشهاب چاپ الجزائر هم چون

یکی از رجال بزرگ سلف در مقاله‌ای طولانی در شش شماره پیاپی ماهانه معرفی شد (از محرم تا جمادی‌الثانی ۱۳۵۴ق/۱۳۱۴ش). نویسنده مقاله شناخته نیست؛ اما مجله را عبدالحمید بن بادیس (۱۳۰۷-۱۳۵۸ق/۱۲۶۸-۱۳۱۸ش) عالم سلف‌گرای معتقد به اصلاح دینی اداره می‌کرد.

محور بحث‌ها در این معرفی از ابوذر کمابیش بسط همان آراء عبّادی بود؛ یعنی از یک سو معرفی نظریه اقتصادی ابوذر با همان خوانش عبّادی (نک. «رجال السف و نساؤه»، بخش چهارم)، و از دیگر سو تأکید بر این که این قرائت از اسلام یک فهم خشن است که ابوذر به سبب تربیت بیابان‌گرد خود حاصل کرده (همان، بخش سوم). این گونه، کوشش می‌شد اولاً، ابوذر به مثابه فردی در جهان اسلام شناسانده شود که اندیشه سوسیالیستی را تحت تأثیر تربیت اسلامی خود بسی پیش‌تر از بزرگان سوسیالیسم فراگرفته، و ثانیاً، بر این تأکید شود که شکل نهایی اندیشه‌های او حاصل تربیت بدوی اوست؛ نه بازتاباننده اندیشه اقتصادی اسلام (نک. «رجال السف و نساؤه»، سراسر مقاله).

مؤلف بر همان دیدگاه عبّادی تأکید می‌کند که عثمان در برابر وی از موضعی دموکراتیک سخن گفت. نیز، موضع خلیفه را چنین صورت‌بندی می‌کند که گفته است خلیفه حق ندارد مردم را وادار به امری کند که خوش ندارند (همان: بخش پنجم، ۲۸۲-۲۸۳). بر پایه دیدگاه مؤلف، عثمان کوشید با ابوذر مدارا کند، او را دوستانه به جایی دور فرستاد که مایه آزار دیگران نشود، و بعد از مرگ نیز همسر او را به زنی گرفت (همان: بخش ششم، ۳۵۰). نویسنده مقاله سعی دارد چنین بازنماید که نگرش سوسیالیستی - گرچه لزوماً بهترین درک یک فرد متدین از دین نیست - سابقه‌ای دیرین در جهان اسلام دارد و البته نگرش اسلامی اصیل‌تر آن است که با دموکراسی سازگار باشد.

اندکی بعد یعنی در سال ۱۳۱۶ش/۱۳۵۶ق برای نخستین بار در مجله شیعی العرفان در بیروت مقاله‌ای به قلم عبدالمحسن قصاب شاعر و خبرنگار عراقی (د. ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش) درباره ابوذر منتشر می‌شود. نویسنده این مقاله در واقع داستان‌نویس است و می‌کوشد از

زندگی ابوذر تصویری داستانی ارائه کند (درباره نویسنده و افکار و آثارش، نک. ناصر و عجمی، ۲۰۲۲: ۲۰۳-۲۲۱). چنان‌که نویسنده می‌گوید، ابوذر در زمان عثمان چنین دریافت که خلیفه خود را به عبادت مشغول داشته، و از رسیدگی به محرومان بازمانده است. ابوذر به این‌که در جامعه اسلامی رسیدگی به محرومان زیاده‌دیده بود اعتراض کرد. عثمان در این شرایط عملاً کاره‌ای نبود و معاویه نیز که مرد سیاست بود میلی به استماع اعتراضات نداشت. در نتیجه، ابوذر از شام به مدینه، و بعد هم از آن‌جا به رَیبه تبعید شد. در این مرحله نویسنده به عباراتی از نهج البلاغه و بحار الانوار و دیگر متون شیعی استناد می‌کند تا نشان دهد علی (ع) با ابوذر هم‌دردی و هم‌راهی کرده است. نویسنده کمابیش همان تصویر مقالات پیشین از ابوذر را ارائه می‌دهد و البته بسیار می‌کوشد که سخنانش درباره سه خلیفه نخست با نگرش عامه مسلمانان تعارض آشکاری نیابد.

بر پایه تفسیر عبدالمحسن قصاب، ابوذر با زهد دو خلیفه اول هم‌سویی داشت، برای بهبود وضع محرومان تلاش می‌کرد، از این‌که خلیفه سوم به عبادت چسبیده و رسیدگی به امور محرومان را رها کرده بود ناراضی بود، و علی (ع) نیز با ابوذر هم‌دلی و هم‌راهی داشت (قصاب، ۱۳۵۶: ۷۱۲-۷۱۶). به نظر می‌رسد نویسنده با عبادی در این‌که بخواهند ابوذر را سوسیالیستی مسلمان بشناسانند موافق است؛ اما با این‌که موضع عثمان در برابر وی نوعی مخالفت از منظر تفکر دموکرات بازنموده شود _ و این‌گونه دموکراسی را هم تفکر اصیل اسلامی باز نمایند _ هم‌سویی ندارد.

۲. تبدیل نگرش به ادبیات و هنر

از اوئل دهه ۱۳۲۰ ش/۱۹۴۰ م به نظر می‌رسد باور برخورداران ابوذر از اندیشه‌های سوسیالیستی آن‌چنان مقبول روشن‌فکران جهان عرب واقع شده، که زمینه برای ترویج آن در سطح عمومی فراهم آمده است.

۲. ۱. عبدالحمید جوده السحار

عبدالحمید جوده السحار (۱۹۱۳-۱۹۷۴م/۱۲۹۲-۱۳۵۳ش) نویسنده مشهور مصری کسی است که با نگارش ابوذر الغفاری این درک را با بیانی داستانی و شیوا در سطح جامعه ترویج می‌کند. این کتاب نخستین بار در جولای ۱۹۴۳م/تیر ۱۳۲۲ش (قاهره، دار مصر) منتشر (نک. جوده السحار، ۱۹۸۴: ۲۰۶)، و بعد از آن هم بارها به عربی تجدید چاپ، و به فارسی (ترجمه علی شریعتی، مشهد: چاپخانه طوس، ۱۳۵۱ش) و اردو (ترجمه عبدالصمد صارم ازهری، لاهور: مکتبه جدید) نیز ترجمه شد. جوده السحار با یادکرد شعر پیش‌گفته احمد شوقی و ام‌داری فکری خود را به اندیشه‌های وی آشکار می‌کند (جوده السحار، ۱۹۸۴: ۲۰). کتاب با مقدمه‌ای از حسن البنا دیر اخوان المسلمین مصر آغاز می‌شود؛ مقدمه‌ای که در آن از نویسنده برای تحقیق علمی با هدف تبیین سوسیالیسم اسلامی تقدیر شده است. جوده السحار پیش از ارائه داستان ابوذر فصلی را نیز در کتاب خود به بحث درباره سوسیالیسم در اسلام اختصاص می‌دهد (جوده السحار، ۱۹۸۴: ۶-۵۳). جوده السحار در فصل اول توضیحی درباره مکاتب اقتصادی معاصر می‌دهد (همان، ۷ به بعد). ضمن این توضیحات به دو مکتب سوسیالیسم (همان: ۹-۱۱) و کمونیسم (همان: ۱۲-۱۳) هم اشاره می‌کند و میان‌شان فرق می‌نهد. سپس با یادکرد سخنانی از پیامبر (ص) و رفتارهایی از سیره عمر بن خطاب و دیگر صحابه می‌گوید سوسیالیسم از ارکان دین اسلام است (همان: ۱۳-۱۷). در پایان بحث نیز می‌گوید با وجود آن‌که اروپایی‌ها به‌تازگی و تنها در ۵۰ سال اخیر با سوسیالیسم آشنا شده‌اند اسلام با وضع حقوقی مالی برای فقیران جامعه سوسیالیسم را مدت‌ها پیش رکنی از ارکان دین خود قرار داده است (همان: ۱۶-۱۷).

جوده السحار در ادامه نیز توضیحاتی در بیان ویژگی‌های سوسیالیسم اسلامی و مرزهای آن با مکاتب نوین دارد. نیز، با بیان قوانین زکات، ارث، جزیه، و امثال آن‌ها (همان: ۱۷ به بعد) توضیح می‌دهد چه‌گونه شریعت اسلامی عملاً راه را بر توزیع ثروت‌ها در میان افراد جامعه گشوده است. بعد هم جنگ ابوبکر با مانعین زکات را نوعی حمایت از همین تفکر

سوسیالیستی، و مقابله با کسانی می‌شناساند که می‌خواستند از اشتراک اموال دوری گزینند (همان: ۲۳). وضع دَواوین در زمان عمر نیز به طبع هم‌سو با همین بینش تفسیر، و البته توضیح نیز داده می‌شود که عُمَر _عدالت‌جویانه و منطبق با سوسیالیسم اسلامی_ حکم به تساوی سهم‌ها نکرد تا در حَقِّ سابقان در اسلام و مجاهدان اجحافی نکرده باشد (همان: ۲۴).

او در ادامه توضیح می‌دهد وقتی خلافت به عثمان رسید، گرچه فردی باتقوا بود، چون به قدر عُمَر احتیاط نمی‌کرد کارها به دست خویشان تاجرش از بنی‌امیه افتاد و کارها تا آخر دوران عثمان روالی متفاوت یافت؛ تا این‌که علی (ع) خلیفه شد و امور مالی جامعه را به همان مسیری انداخت که در عصر ابوبکر و عُمَر داشتند (همان: ۴۲-۴۳). به باور او همین روی کرد را عمر بن عبدالعزیز هم پی گرفت و در دوران او رفاه اجتماعی به حدی باورنکردنی و ایده‌آل رسید (همان: ۴۳ به بعد).

جودةالسحر در پایان این بحث می‌افزاید اسلام افزون بر سوسیالیسم مادی، سوسیالیسمی معنوی را هم پی گرفت و حکم به این کرد که انسان‌ها با هر نژاد و قومیت و رنگی از حقوق مساوی برخوردارند (همان: ۵۱-۵۳). این سخنان او اشاره‌ای است به آنچه پیش‌تر درباره دولت رفاه بریتانیا و نظریه‌پردازی‌های ویلیام بی‌وریج^۳ (۱۸۷۹-۱۹۶۳م/۱۲۵۸-۱۳۴۲ش) گفته بود (همان: ۳۹-۴۰)؛ گویی می‌خواهد بگوید هیچ‌یک از دولت‌های رفاه کنونی دنیا _و از جمله دولت رفاه بریتانیا_ نمی‌توانند چنین رفاه اجتماعی و سوسیالیسم کاملی را پیاده کنند.

وی سپس به توضیح زندگی ابوذر می‌پردازد؛ توصیفی که در آن بناست به وضوح نشان دهد ابوذر هم‌چون یک مسلمان صحیح‌الاعتقاد باورهای سوسیالیستی دارد و چنان به این آرمان‌ها معتقد است و آن‌ها را مساوی با تعالیم دین می‌داند که حاضر است برایش متحمل هزینه‌های بسیار شود (همان: ۵۶ به بعد). برپایه دیدگاه جودةالسحر، ابوذر با معاویه بر سر

اموالی اختلاف یافت که بدون جنگ از کفار اخذ می‌شود و با توسعه امپراطوری اسلامی در آن دوران بسیار شده بود. وی می‌گوید معاویه این اموال را فیء می‌انگاشت و به سربازان سهمی از آن‌ها نمی‌داد؛ اما ابوذر معتقد بود باید آن‌ها را میان همه مسلمانان به تساوی تقسیم کرد (همان: ۱۷۲-۱۷۶)؛ یعنی ابوذر به این اعتراض داشت که چرا معاویه فیء را مال الله می‌دانست و به سربازان نمی‌داد و به ایشان صرفاً دست‌مزد اندکی بابت حضورشان در جنگ می‌پرداخت. به بیان دیگر، جوده السحار همان دیدگاه عبّادی را بار دیگر مطرح می‌کند.

به درستی معلوم نیست برچه اساسی جوده السحار چنین تصویری از نگرش ابوذر بازمی‌نماید. برپایه قرآن و فقه اسلامی اموال کفار که دست مسلمانان بیفتد یا غنیمت است یا فیء. غنیمت مالی است که در جنگ به دست مسلمانان بیفتد؛ اعم از اموال منقول (که سهم سربازان است؛ منهای خمس که سهم امام است) و اموال غیر منقول (که اموال عمومی همه مسلمانان محسوب می‌شود و آنفال نام دارد). فیء نیز مالی است که بی‌جنگ و مثلاً با جزیه، خراج یا مصالحه با کفار برای مسلمانان حاصل شود یا بعد از فرارشان بازماند. گفته‌اند فیء خواه اموال منقول باشد یا غیر منقول خاصّه پیامبر و امام (و لابد حاکم) است. براین پایه، نمی‌توان دانست چرا باید ابوذر به حکم معاویه درباره فیء اعتراض داشته باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد معاویه همان رفتاری را نشان داده که با احکام شرعی برگرفته از قرآن منطبق است. ظاهراً درک جوده السحار از منطق ابوذر همین است که حتی اگر این اموال برپایه ضوابط شرعی نیز متعلق به خود معاویه باشد باز حق ندارد آن‌ها را ذخیره کند و باید هرچه بیش‌تر از نیاز اوست به فقیران بخشد.

۲.۲. سعید زاید و عبدالفتاح عبدالمقصود

سه سال بعد فردی به نام سعید زاید که تنها درباره‌اش گفته می‌شود مدرک کارشناسی رشته فلسفه دارد می‌کوشد با افزودن شواهدی دیدگاه جوده السحار را تقویت کند. وی عباراتی از تاریخ طبری درباره ابوذر را در شماره ۱۰ نشریه الازهر (۱۳۶۵/ق/۱۳۲۵ش) نقل می‌کند. در

این نوشتارها که نشر آن‌ها در مجله‌ای هم‌چون الازهر آن هم در مرکز علمی اهل سنت یعنی قاهره غریب می‌نماید ابوذر هم‌چون فردی آگاه به تفسیر قرآن و سنت نبوی بازنموده می‌شود که روشی مخالف با حاکمان هواپرست قدرت‌جو دنبال کرده، و مردم را به مبارزه فراخوانده است.

از این به بعد مسیر مقاله عوض می‌شود. هیچ توضیحی داده نمی‌شود که دقیقاً ابوذر مردم را به مبارزه برای چه هدفی فراخوانده است. در عوض مطالبی درباره فضیلت ابوذر و سابقه او در اسلام بیان می‌شود. گویی قرار است بر این تأکید شود که می‌توان از روش اصیل مسلمانانِ ابوذر الگو گرفت. بحث با تأکید بر این خاتمه پیدا می‌کند که ابوذر ابوموسی اشعری را که در حکومت عمر و عثمان مسئولیت‌هایی قبول کرده بود از خود راند؛ اما ابوهیره را با وجود این‌که مسئولیت هم قبول کرده بود به رفاقت پذیرفت؛ زیرا این مسئولیت برای او برخوردار مالی هم‌راه نیاورده بود (زاید، ۱۳۶۵: ۴۵۵-۴۵۶).

مرور بعدی بر آراء ابوذر را می‌توان در کتاب الامام علی نوشته عبدالفتاح عبدالمقصود بازدید؛ کتابی ۹ جلدی که تألیف آن حدود ۳۰ سال به طول انجامید و در دهه ۱۳۴۰ش به فارسی نیز ترجمه شد. گرچه تاریخ دقیق تألیف آن معلوم نیست برپایه شواهدی می‌توان دریافت که جلد اول و دوم آن در حدود ۱۳۲۵ش/۱۳۶۵ق انتشار یافته بود (بیروت: مطبعة العرفان). در آغاز جلد دوم نویسنده توضیحی درباره ابوذر می‌دهد؛ توضیحی که بیش از آن‌که خوانشی مستند از منابع تاریخی باشد برداشتی آزاد را حکایت می‌کند (عبدالفتاح عبدالمقصود، بی تا: ۳/۲ به بعد).

نویسنده در این بخش از کتاب خویش تصویر شاعرانه از ورود ابوذر به مدینه به دستور عثمان و دیدن تحولات شهر بازمی‌نماید: مدینه‌ای که دیگر بیش از آن‌که شبیه مدینه دوران پیامبر (ص) باشد شبیه دمشق تحت حاکمیت معاویه است (همان: ۴/۲). ظاهراً به زعم وی بی‌عدالتی‌های اجتماعی در دوره عثمان حاصل سیاست پیشین عمر بوده است: عمر گرچه بحق دریافت که باید به فکر طبقات ضعیف جامعه باشد، هرگز در عمل مسیر درستی را در

تقسیم ثروت‌ها نپیمود و اگر خودش زنده مانده بود با توسعه اشرافیت‌ها و شورش طبقات محروم به همان وضعی دچار می‌شد که در نهایت به قتل عثمان انجامید (همان: ۸/۲-۹). بر پایه نگرش مؤلف، این کار عمر که می‌خواست به قدر جایگاه دینی افراد به آن‌ها سهم بدهد نتیجه عواطف دینی او بود؛ اما تصمیم درستی نبود. عمر خود نیز بنا داشت اگر بیش‌تر زنده بماند سهم همه را مساوی کند؛ ولی اجل به او مهلت نداد (همان: ۹/۲-۱۰). باری، عبدالفتاح عبدالمقصود می‌خواهد در این بحث در عین تأکید بر سخن عبّادی که ابوذر سوسیالیست و عدالت‌خواه است با این نیز مخالفت کند که ریل‌گذاری‌های اقتصادی در دوره عمر به درستی صورت گرفته، و تنها در زمان عثمان خطاهایی روی داده‌است. گویا به باور وی سوسیالیسم اسلامی اقتضاء می‌کند اموال میان همگان به تساوی تقسیم شوند و عمر از این قاعده عدول کرده‌است. غلام‌رضا سعیدی خلاصه‌ای از بحث‌های عبدالفتاح عبدالمقصود درباره ابوذر را در سال ۱۳۲۸ ش به فارسی نیز منتشر کرد (سعیدی، ۱۳۲۸: ۴-۵).

۲.۳. قدری قلّجی

شخصیت دیگری که درباره ابوذر در آن دوره اثری منتشر می‌کند قدری قلّجی روزنامه‌نگار سوری (۱۹۱۷-۱۹۸۶م/۱۲۹۶-۱۳۶۵ش) است. نسخه‌ای از اثر با امضاء مؤلف در سال ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش به البیر ادیب شاعر و روزنامه‌نگار لبنانی و از مؤسسان حزب اشتراکی مترقی (د. ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش) هدیه شده‌است (نک. قلّجی، ۱۹۴۷: نسخه مکتبه نور، صفحه عنوان). تبلیغ مندرج در صفحات پایانی کتاب هم آثاری را آماده انتشار برای سال ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش معرفی می‌کند. براین‌پایه باید کتاب در حدود ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش انتشار یافته باشد. شهیدی نیز آن را در ۱۳۲۹ش به فارسی ترجمه و با حواشی و نقدهای مختصری منتشر کرد (نک. شهیدی، ۱۳۶۰: ۱۳).

وی نام کتابش را ابوذر الغفاری: أوّل ثائر فی الاسلام می‌نهد؛ نامی که آشکارا بناست از این نظریه دفاع کند که ابوذر شخصیتی انقلابی به همان معنا که در عصر مدرن از آن فهمیده

می‌شود بوده، اندیشه تغییر در هستی داشته، و افکار و اقدامات او هم شبیه کوشش‌های انقلابیون چپ‌گرا در سده اخیر است. گرچه نویسنده آشکارا به مذهب سنی گرایش دارد عیبی در بهره‌جویی از منابع شیعی نیز نمی‌بیند (برای نمونه، نک. قلعبجی، ۱۹۴۷: ۴۵، ۵۰، ۵۳). البته، چارچوب اصلی بحث خود را بر منابع عامه مسلمانان بنا می‌نهد.

عبدالله عثمان علایلی (۱۹۱۴-۱۹۹۶م/۱۲۹۳-۱۳۷۵ش) ادیب و سیاست‌مدار و مفتی و دائرةالمعارف‌نویس تجددگرای سوسیالیست لبنانی بر این اثر مقدمه می‌نویسد. او در این مقدمه ضمن تأکید بر شخصیت والای اخلاقی ابوذر اشاره می‌کند که میان سبک زندگی او با دیوژن کلبی (حدود ۴۱۲-۲۳۲ پیش از میلاد) مشابهت‌هایی احساس می‌کند (علایلی، ۱۹۴۸: ۵-۶). نیز، می‌افزاید جامعه عربی در دوران معاصر برای بیداری بیش از هر زمان دیگری نیازمند آشنایی با تعالیم و زندگی ابوذر - این آموزگار مکتب آزادی - است (همان، ۶-۷). تعالیم وی هم به نظر علایلی عبارت است از ایمان به حق، شجاعت و استقامت (همان، ۷).

قلعبجی در این کتاب می‌کوشد از عناصر اساطیری داستان ابوذر در منابع کهن بکاهد و با راززدایی از داده‌ها، بحث را بر پایه شواهدی باورپذیر برای مخاطبان عصر جدید پیش ببرد. مثلاً آن‌چه را که در منابع کهن درباره نحوه مسلمان شدن ابوذر و سی روز حضور او در مکه و خوراکی جز آب زمزم نداشتنش نقل شده است (نک. ابن‌ابی‌شبیبه، ۱۴۰۹: ۸/۴۵۰) وامی‌نهد و به جای آن از حضور سی‌روزه ابوذر در مکه پس از مسلمانانی برای دریافت تعالیم دین جدید می‌گوید (نک. قلعبجی، ۱۹۴۷: ۱۲).

نیز، می‌کوشد از ابوذر و البته از معلم دینی او پیامبر (ص) نیز تصویر مبارزی آزادی‌خواه ارائه کند؛ مبارزی که می‌خواهد مردمان را از اسارت کسری‌ها و قیصرها نجات بخشد (همان: ۱۳). با مرور شماری از آیات مکی قرآن هم چنین وانمود می‌کند که ابوذر در آن دوره کوتاه سی‌روزه این پیام‌ها را فراگرفته است (همان‌جا)؛ بی‌آن‌که بیندیشد آیا در روزهای نخست ظهور اسلام آیا هنوز این سوره‌ها نازل شده بودند یا نه. در ادامه نیز می‌افزاید ابوذر در مکه برخلاف

سفارش پیامبر(ص) فریاد برآورد؛ زیرا او از اساس مسلمان شده بود که آزادی خواهانه از حقوق مستضعفان دفاع کند (همان: ۱۳-۱۴).

به طبع با همین روی کرد و چنان که انتظار می رود قلعبی تصویر کاملاً گزینشی از حیات ابوذر ارائه می کند؛ تصویری که او را هم چون یک چریک مبارز به همان معنای معهودش در ادبیات مارکسیستی سده ۲۰م بازنشاساند؛ همان که بعدها در آثار مائو و چه گوارا درباره جنگ چریکی نمود بارز یافت. برپایه تصویر او، ابوذر بسی از این که پیامبر(ص) زکات می گرفت و به فقیران می داد خشنود بود و امید می ورزید این گونه درد محرومان کاهش پذیرد (همان: ۲۰). ابوذر از همان روزهای نخست درگذشت پیامبر(ص) بیم ناک بود که خلفاء بخواهند خاندان خود را بر سر قدرت بیاورند (همان: ۲۴). او به برتری علی(ع) بر ابوبکر باور داشت و البته در نهایت از بیعتش با ابوبکر پشیمان نشد (همان: ۲۴-۲۵). در دوران عمر نیز عدالت اجتماعی برقرار بود (همان: ۲۶-۲۸)؛ گرچه البته والیان او کارهایی کردند که در نهایت موجب نارضایی شد و به قتل خلیفه انجامید (همان: ۳۰). وقتی عثمان به قدرت رسید ابوذر گرچه جایگاه و مقام معنوی او را انکار نمی کرد نگران قدرت یافتن خویشان اموی او شد (همان: ۳۲). تجربه نیز نشان داد حق با او بوده است (همان: ۳۲-۳۴).

قلعبی نیز همان مدعی جوده السحار درباره اختلاف یافتن ابوذر و معاویه بر سر فیه را تکرار می کند (قلعبی، ۱۹۴۷: ۳۵)؛ هم چنان که دیگر مضامین اثر وی درباره مجادلات ابوذر و معاویه را (همان: ۳۵ به بعد). نیز، می افزاید ابوذر در شام با عبدالله بن سبأ آشنا شد و از خلال صحبت های او دریافت این فساد سراسر جهان اسلام را گرفته است (همان: ۳۸). نیز، می افزاید معاویه در پاسخ به ابوذر بود که خطبه خواند و گفت «فیء متعلق به ما ست و به هرکس بخواهیم آن را می بخشیم...» (همان: ۳۸)؛ برای عبارت معاویه، نک. ابویعلی، ۱۴۰۴: ۳۷۳/۱۳). وی می افزاید وقتی کسی از میان جمعیت به صراحت این سخنان معاویه را نفی کرد وی، گرچه با زیرکی روی سخن را گرداند، پی برد که فتنه ابوذر فراگیر شده است و برای بازگرداندن او به مدینه و دور کردنش از شامات اقدام سریع نمود (قلعبی، ۱۹۴۷: ۳۸-

یک نکته جالب توجه و نوآورانه و البته بی‌مبنا در این فصل از بحث او ذکر مدعای بی‌دلیل درگذشت فرزند ابوذر در ربذه و پیوند دادنش به دشواری‌های زندگی او در ایام تبعید است (همان: ۵۷). باری، اگر از این قبیل نوآوری‌های قلعبجی صرف‌نظر شود ادامه بحث وی فرق چشم‌گیری با نوع نگاه بازتابیده در کتاب *جوده السحار* ندارد؛ جز آن‌که در کتاب *جوده السحار* تأکید اصلی بر افکار اقتصادی سوسیالیستی ابوذر، و در این کتاب بر سبک زندگی و رفتار انقلابی او و جهاد و صبری است که در مسیر مبارزه خود پی می‌گیرد.

پایان‌بخش کتاب او نیز بحثی مفصل درباره سرنوشت عثمان و قیام عمومی بر ضد اوست (همان: ۶۱ به بعد)؛ گویی می‌خواهد بر این تأکید کند که بی‌توجهی به سخنان ابوذر چه سرنوشتی را برای عثمان رقم زد. وی توضیح می‌دهد اقدامات عبدالله بن سبا که به جاهای مختلف تبعید شده بود بالاخره به نتیجه رسید و مردم در بلاد مختلف بر ضد عثمان شوریدند (همان: ۶۱-۶۲). او چنین نتیجه می‌گیرد که عثمان طبقه اشرافیت را در جهان اسلام پدید آورد و دست خویشان خود را در استفاده از اموالی را که طبق نظر ابوبکر و عمر باید به همه مسلمانان تعلق می‌گرفت باز گذاشت (همان: ۷۱-۷۲). به زعم قلعبجی، ابوذر کسی بود که برای عدالت، برابری و آزادی با اینان درافتاد (همان: ۷۳). وی می‌گوید معاویه نیز تازه‌به‌دوران رسیده‌ای بود که می‌خواست زود به نتیجه برسد (همان: ۷۴). این سخنان او نیز به ادبیات چپ‌گرایان درباره عناصرِ آپورتونیست^۴ نزدیک است.

افزون بر آثار یادشده، سلیمان عیسی شاعر سوری وابسته به حزب سوسیالیستی بعث (۱۹۲۱-۲۰۱۳ م/۱۳۰۰-۱۳۹۲ ش) شعری دراز در وصف ابوذر می‌سراید و او را هم‌چون شخصیتی انقلابی در برابر عثمان که نمادِ محافظه‌کاران و مرتجعان اجتماع است می‌ستاید. این اثر با نام *ثائرٌ من غفار* در سال ۱۹۵۵ م/۱۳۳۴ ش منتشر می‌شود (برای مرور بخش‌هایی از اشعار این اثر و نقد آن‌ها، نک. غضبان، ۱۳۹۰: ۷۵ به بعد، ۱۰۹ به بعد). افزون‌براین،

سلیمان عیسی کتاب مشهور خود به نام دیوان الاطفال را هم به روح ابوذر غفاری هدیه می‌کند (چاپ اول: ۱۹۶۷م/۱۳۴۶ش)؛ امری که نشان می‌دهد فراتر از تألیف اثری درباره ابوذر، خود هم شیفته تصویری شده که از ابوذر بازشناخته‌است.

۳. نقد تصویر سوسیالیستی از ابوذر

این‌گونه، از حدود اوائل دهه ۱۳۲۰ش تا نیمه‌های دهه ۱۳۳۰ش به تدریج ابوذر هم‌چون شخصیتی شناسانده می‌شود که هم از نظر فکر، هم از نظر نحوه عمل‌کرد، افکاری مشابه سوسیالیست‌ها دارد: از نظر فکری به کوشش برای طبقات محروم، عدالت اجتماعی و لزوم تلاش بر ضد طبقه سرمایه‌دار معتقد است و از حیث عمل نیز روحیات و سبک زندگی‌ای مشابه چریک‌های انقلابی گراینده به جریان‌های چپ دارد. به موازات شکل‌گیری این جریان کوشش‌هایی نیز برای نقد آن صورت می‌پذیرد؛ کوشش‌هایی که سبب می‌شود به تدریج تصویر دیگری از ابوذر نیز شکل گیرد.

۳. ۱. ابوذر به مثابه انقلابی شیعی

در سال ۱۳۲۱ش، یعنی وقتی دیگر بحث‌های نظری درباره سوسیالیست بودن ابوذر از میان محافل علمی به سطح عمومی اجتماعی کشیده شده بود، عبدالله سُبیتی عالم شیعی لبنان و داماد عالم مشهور عبدالحسین شرف‌الدین در نشریه العرفان مقاله‌ای مفصل درباره ابوذر نوشت و در آن کوشید نگاهی تحلیلی به نام ابوذر، نحوه زندگی او و دینش در دوره پیش از اسلام داشته باشد. وی در این مقاله درباره نام ابوذر می‌گوید ابهام بسیار است و قضاوت دقیق نمی‌شود کرد. درباره سبک زندگی او پیش از اسلام نیز توضیح می‌دهد مثل بسیاری دیگر از مردم راه‌زنی می‌کرده، و در این کار عیبی نمی‌دیده‌است (سبیتی، ۱۳۶۱: ۱۱۸-۱۲۰).

درباره دینش در دوره پیش از اسلام نیز می‌گوید بعید به نظر می‌رسد به ادیان اهل کتاب گرایش یافته باشد؛ با این حال ظاهراً در اثر یک تحول روحی عبادتی از جنس تفکر داشته، و

به یگانگی خدا باور پیدا کرده است (همان‌جا). در این مقاله سخنی آشکار در نقد نوشتارهای معاصران گفته نمی‌شود؛ اما گویی نویسنده می‌خواهد با نشان دادن پیچیدگی‌های قضاوت تاریخی افراد را به تلویح از تطبیق شخصیت‌های کهن با مکاتب معاصر برحذر دارد.

این قطعه بخش نخست از کتابی است که سبیتی درباره ابوذری تألیف نموده، و هنوز تا آن زمان منتشر نشده بود. سبیتی می‌خواست این کتاب را در مطبعة العرفان بیروت به چاپ رساند؛ اما همه نسخه‌های چاپ‌شده کتاب که به عراق ارسال شده بودند ظاهراً در یک آتش‌سوزی عمدی در گمرک سوزانده شدند و این‌گونه حکومت عراق اجازه نشر آن را نداد (برای اشاراتی به این روی‌داد، نک. آل‌یاسین، بی‌تا: ۸-۹؛ آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۱۱۴/۷). سبیتی بار دیگر این کتاب را در سال ۱۳۲۴ ش/۱۳۶۴ ق در تهران منتشر کرد (همان‌جا؛ نیز نک. تاریخ درج‌شده در پایان مقدمه اثر).

با مرور کتاب می‌توان دریافت نویسنده بنا دارد چهره یک انقلابی مسلمان را از ابوذری ترسیم کند. او می‌گوید در هر جامعه‌ای کسانی هستند که رویاروی استبداد بایستند و ابوذری یکی از همان‌هاست (سبیتی، بی‌تا: ۶). جای دیگر از کتاب هم درباره برنامه زندگی ابوذری سخن می‌گوید (همان، ۱۰۷) و این‌گونه، مفاهیم مدرنی هم‌چون انقلاب و برنامه را ریشه‌دار در سنت اسلامی باز می‌نماید.

شیوه نگارش متن هم به سبک دیگر آثار آن دوره درباره ابوذری کاملاً حماسی است. مؤلف اصرار دارد نوشته‌ای ادیبانه و بلیغ و دکلمه‌وار عرضه کند. از ارجاع به منابع و مستندسازی بحث‌ها هم خبری نیست. بنا نیست مرور دقیق‌تری بر شواهد صورت گیرد یا شواهد جدیدی برای بحث یافت شود؛ بناست همان شواهد شناخته و معروف به نحوی به مخاطب القاء شوند که او را تحت تأثیر عاطفی قرار دهند. بیش‌تر متن هم بازگویی ذهنیات و تحلیل‌ها و تصورات ذهنی نویسنده است نه مرور شواهد تاریخی. برای او تحلیل تاریخی کاری جدا از داستان‌پردازی درباره گذشته نیست و مرزی میان داستان‌پردازی ادبی و کشف حقائق تاریخی وجود ندارد. مثلاً داستانی مفصل درباره گفت‌وگویی می‌نویسد که ابوذری احتمالاً با برادرش

انیس و با دیگر اهالی قوم خود که بت می پرستیده‌اند کرده‌است (سبیتی، بی تا: ۱۳-۱۵)، یا مثلا حکایتی مفصل و بی مبنا می پردازد از مکالمات ابوذر و رئیس قبیله اش که به مسلمانی همه قوم شان انجامید (همان: ۴۱-۶۲).

سبیتی می کوشد روایات شیعی درباره ابوذر را اصل قرار دهد؛ گرچه البته بحث های خود را به منبعی مستند نمی کند که اشاره صریحی به اولویت بخشی او به منابع شیعی را در خود اثر بتوان یافت. برای نمونه، در بحث از نحوه اسلام آوردن ابوذر این گونه حکایت می کند که علی (ع) ابوذر را در مکه یافت و با خود نزد پیامبر (ص) بُرد (همان، ۲۳-۲۵)؛ حال آن که در برخی روایات غیرشیعی چنین اقدامی به ابوبکر و دیگران هم منتسب شده است و او هیچ اشاره ای به این اختلاف گزارش ها نمی کند.

سبیتی حتی در مقام نقد آراء معاصران هم ترجیح می دهد به رسم غالب علماء قدیم شیعه از کسی نام نبرد. مثلا می گوید بعضی از این می پرسند که چه طور ممکن است ابوذر بی درنگ بعد از مسلمانی خوهای زشت جاهلیت را کنار بگذارد و شیوه رفتاری متفاوت را در پیش بگیرد. وی در پاسخ می افزاید که البته روان شناسی نمی داند؛ اما نظریه های روان شناسی را تا جایی معتبر می انگارد که با واقعیت ها تعارض نیابند (همان: ۳۶-۳۷). منظور او از واقعیت ها یعنی همان چیزها که درباره ابوذر در منابع شیعی ذکر شده است؛ یا حتی اخص از آنها، یعنی بخشی از همان چیزهایی که در منابع ذکر شده و از نگاه سبیتی و برپایه پیش فرض های شیعی او نیز معتبر است.

وی در تحلیل نهایی خود می افزاید که دست کم برای برخی نوابغ این غریب نیست که ناگاه دچار تحول عظیم شوند (همان: ۳۷). نیز، می افزاید این امری است که روان شناسی کاپیتالستی و روان شناسی کمونیستی که انسان را صرفا بر اساس غریزه هایش می شناسند راهی برای تحلیلش نخواهد یافت (همان: ۳۸). به طبع نمی توان از سبیتی انتظار داشت اشاره ای نیز به تحلیل های دیگران درباره روحیات بادیه نشینانه ابوذر داشته باشد؛ یا از گزارش ها درباره رفتار او پس از مسلمانی و بستن راه بر کاروان های قریش و وادار کردن

کاروانیان به پذیرش اسلام یا مصادره اموالشان (برای نمونه، نک. ابن سعد، ۱۹۶۸: ۲۲۴/۴؛ بلاذری، ۱۳۹۴: ۱۱/۱۲۴-۱۲۵) سخنی بگویند. شاید این‌ها همه اموری است که از نگاه او با واقعیات سازگاری ندارد؛ یا شاید بیان‌شان دست‌کم به مصلحت نیست.

سبیتی در ادامه بخشی را نیز به یادکرد روایات ابوذر و گرایش‌های او به کسب علم اختصاص می‌دهد (همان: ۷۰-۹۴). وی بحثی مفصل هم درباره پیوندهای برادری صدر اسلام دارد (همان: ۹۷-۱۰۳) و البته در این بحث مفصل تنها به اشاره می‌گوید بر پایه روایاتی پیامبر (ص) میان ابوذر و مُنذر بن عمرو برادری افکند. سپس می‌گوید گرچه نمی‌خواهد این گزارش را منکر شود، لازم است بیفزاید که در گزارش‌های پرشمار شیعی از برادری ابوذر و سلمان سخن رفته است (همان: ۱۰۳).

از استنتاجات نوآورانه اثر همان است که درباره خطبه‌های منسوب به ابوذر و توانایی احتمالی او در خطبه‌پردازی سخن می‌گوید (همان: ۱۱۸-۱۲۴). سبیتی به سرعت از توضیح زندگی ابوذر در عصر خلفاء می‌گذرد و به همین بسنده می‌کند که نشان بدهد بی‌تردید ابوذر در این دوره از وفاداران به علی (ع) بوده (همان: ۱۲۴-۱۳۱)، گرچه البته آشکارا دیدگاه خود را باز نمی‌گفته است (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

وی در سخن از اختلافات ابوذر با عثمان هم به قول خودش ترجیح می‌دهد روی‌کردی منفعلانه به بحث داشته باشد و به جای بیان آراء خود از موضع عالمی شیعی، به یادکرد آراء معاصران که اغلب از اهل سنت‌اند. پردازد (همان: ۱۳۱)؛ معاصرانی که مسائل عصر صحابه را با نزاع‌های کهن هاشمی-اموی پیوند زده‌اند (همان: ۱۳۲-۱۳۶). نیز، مسالمت‌جویانه از این می‌گوید که آن‌چه در عصر عثمان با ابوذر شد نه خواست خلیفه، بل که احتمالاً دست‌آورد کوشش‌های نسل جوان بنی‌امیه بود که برای دست‌یابی به قدرت حریم‌های نسل قبل را نیز نگاه نمی‌داشتند و عثمان را به این اقدامات بر ضد ابوذر کشاندند (همان: ۱۳۲). او به سخن برخی معاصران که از گرایش‌های سوسیالیستی ابوذر می‌گویند هم اشاره می‌کند و بعد با مرور گزارش‌هایی درباره زهد عمر بن خطاب و علی (ع) و سیاست‌های

مالی‌شان نتیجه می‌گیرد ابوذر نیز فردی با افکاری مشابه همین‌ها بوده است (همان: ۱۴۰). آری؛ در عصر عثمان سبک زندگی حاکمان تغییر کرد و عثمان به راهی متفاوت با بقیه حاکمان رفت. این نیز محتمل است که ابوذر به این مسائل واکنش نشان داده باشد یا دست‌کم او را به این متهم کرده باشند که به این امر اعتراض دارد؛ اما احتمالاً اصل اختلاف ابوذر با عثمان بر سر امر عمیق‌تری است (همان: ۱۴۲). صفحات بعدی اثر به توضیح سبب اصلی این اختلاف اختصاص دارد.

سببیتی در ادامه و در سخن از رویارویی‌های ابوذر با معاویه پس از فرستاده شدنش به شام دیگر خود را هم‌چون زمان سخن از رویارویی‌های ابوذر و عثمان در تنگنای تَحْفَظ نمی‌بیند و آسوده صفحات مفصلی را به بحث درباره اقدامات ابوذر بر ضد معاویه اختصاص می‌دهد (همان: ۱۴۷ به بعد). او در ضمن بحث از مشاجره ابوذر با عثمان نیز که منجر به تبعیدش به ربذه شد به این اشاره می‌کند که عثمان با ابوذر در پیچیدگی که چرا شام را فاسد کرده، و این‌گونه نتیجه می‌گیرد مسئله بسی فراتر از تبلیغات سوسیالیستی‌ای است که بعضی معاصران به ابوذر نسبت می‌دهند: مسئله تبلیغات ابوذر برای منافع طبقات محروم نبود؛ عثمان هم کارهایش ادامه همان‌ها بود که عمر آغاز کرد؛ مسئله این بود که ابوذر چنان‌که در برخی روایات نیز آمده است مردم را به حمایت از علی (ع) فرامی‌خواند (همان: ۱۵۴-۱۵۶). سببیتی با نظر به دو مسجد منسوب به ابوذر در جبل عامل احتمال می‌دهد این منطقه جایی باشد که معاویه ابوذر را پس از مشاجرات‌شان به آن تبعید کرد (همان: ۱۵۶). این همان سخنی است که دست‌کم از دوران حُرّ عاملی (د. ۱۱۰۴ق) در میان شیعیان رواج یافته (حر عاملی، ۱۳۸۵: ۱۳/۱)، از حدود ۲۰۰ سال پیش‌تر از سببیتی هم درباره‌اش اثری تألیف شده (نک. آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۲۸۵/۳)، و در آستانه نشر اثر سببیتی نیز باوری مشهور بود (نک. مظفری، ۱۳۶۱: ۱۴۹)؛ ولی به نظر می‌رسد نظر افکندن سببیتی به شواهد جغرافیایی و باورهای عمومی هم‌چون منبعی برای کشف حقائق تاریخی روی‌کرد نوآورانه خود اوست. بقیه مباحث کتاب همگی به مرور سرنوشت ابوذر پس از اختلاف یافتنش با عثمان برپایه

منابع شیعی اختصاص دارد. در لابه لای همین بحث به مدعای احمد امین اشاره می‌کند که ابوذر عقائد سوسیالیستی را از عبدالله بن سبأ اخذ کرده است. بعد ضمن باطل دانستن چنین فرضیه‌ای اشاره‌وار از خرافی بودن شخصیت عبدالله بن سبأ می‌گوید و پذیرش این که فردی با سوابق و روحیات ابوذر از این موجود خرافی متأثر شود را هم دور از عقل می‌انگارد (همان، ۱۷۲). نیز، می‌گوید پذیرش این سخن مستلزم آن است که معتقد باشیم در مکتب اسلام آن چه سوسیالیست‌ها عرضه می‌کنند به نحو کامل‌تری موجود نیست (همان، ۱۷۴)؛ و این گونه طعنی هم در مسلمانی صاحبان چنین دیدگاه‌هایی می‌زند.

وی سپس به نظریه شیعی بودن قیام ابوذر باز می‌گردد: تقسیم گسترده غنائم و دادن سهم‌های عظیم به صحابه‌ای هم‌چون عبدالرحمان بن عوف در عصر عمر روی داده، و ابوذر هم اعتراضی نکرده بود. پس باید مشاجرات عثمان و ابوذر نه حاصل اعتقادات اشتراکی او، بلکه نتیجه امری دیگر باشد (همان، ۱۷۶-۱۸۰)؛ مخصوصاً اگر توجه شود که اصولاً تفکرات سوسیالیستی با مسلمانی قابل جمع نیست (همان، ۱۷۹). در ادامه نیز برخلاف آن دسته از معاصرانش که می‌کوشند روابط عثمان و ابوذر را نیکو جلوه دهند از دشواری‌های زندگی ابوذر در ایام تبعید به ربه، روحیه انقلابی و مبارز و شجاع او در برابر این دشواری‌ها، و سپس مرگ غریبانه او می‌گوید (همان، ۱۸۱ به بعد). پایان بخش مباحث او یادکرد روایت مشهور وصیت پیامبر (ص) به ابوذر است (همان، ۱۹۱ به بعد).

۳. ۲. ابوذر هم‌چون یک صحابی اصلاح طلب

مخالفت با سوسیالیست خواندن ابوذر در جامعه اهل سنت را می‌توان از ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش به بعد مشاهده کرد؛ یعنی وقتی مقارن با انتشار کتاب قدری قلعبجی به تدریج آثاری در تقابل با تصویر سوسیالیستی از ابوذر در جهان اهل سنت نیز پدید می‌آید. پیش‌گام چنین اقدامی هیأت فتوای جامعه‌الازهر است: گویی نویسنده‌ای که نامش معلوم نیست مطلبی درباره بینش‌های کمونیستی در مکتب اسلام نوشته، به آراء ابوذر درباره نحوه صحیح توزیع ثروت از

نگاه اسلام استناد نموده، و وزارت داخلی مصر انتشار این کتاب را منوط به رأی موافق آن هیأت کرده است. این گونه، فتوایی در تاریخ ۲۸ آذر ۱۳۲۷ ش/ ۱۶ صفر ۱۳۶۸ ق صادر و در شماره ۲۵۰۳ مجله الاخبار مصر منتشر می‌شود (نک. شهیدی، ۱۳۶۰: ۹). بخش‌هایی از این فتوا را می‌توان در نوشته‌ای که با نام مستعار جاحظ منتشر شده است بازدید (نک. جاحظ، ۱۹۴۸: ۳۹-۴۰).

شاید نوشته بحث‌برانگیزی که به این فتوا انجامید همان باشد که شهیدی نامش را اسلام و سوسیالیسم گزارش می‌کند و می‌گوید بحث‌های گسترده‌ای در مصر برانگیخته بود (شهیدی، ۱۳۶۰: ۴، ۹). باری، در این فتوا تأکید می‌شود از اصول مسلم دین اسلام احترام مالکیت است و جز پرداخت حقوق شرعی بر اغنیاء چیزی واجب نیست. سپس دیدگاه ابوذر چنین تبیین می‌شود که وی معتقد بوده است افراد موظف‌اند مازاد بر نیاز خود را در راه خدا انفاق کنند و نگه‌داری اموالی بیش از حد نیاز حرام است. نیز، گفته می‌شود این دیدگاه نتیجه اجتهاد ابوذر بوده، کسی از دیگر صحابه با او در این زمینه هم‌راهی ننموده، و بطلانش هم آشکار است (جاحظ، ۱۹۴۸: ۲۹). در ادامه این فتوا هم ذکر می‌شود از آن‌جاکه ترویج این دیدگاه سبب اخلال در نظم اجتماعی می‌شد عثمان وی را از شام فراخواند و چون ابوذر هم چنان به ترویج دیدگاه خود کوشید، عثمان او را به ریزه فرستاد (همان: ۳۹-۴۰). جاحظ _نویسنده این مقاله_ فتوای یادشده را نقد می‌کند؛ زیرا معتقد است عالمان الازهر میان سوسیالیسم و کمونیسم فرق نهاده، و هر دو را به یک نظر دیده‌اند (همان: ۴۰). او در ادامه با استناد به دیدگاه پیش‌گفته سیدجمال‌الدین اسدآبادی به نقد فتوای یادشده می‌پردازد (همان: ۴۰-۴۲؛ نیز همان: بخش دوم، ۴۰-۴۲).

بعد از فتوای یادشده، نمونه دیگر از نقدها بر سوسیالیست‌انگاری ابوذر را در مقاله ابوالوفا مراغی در مجله الازهر می‌توان دید. وی که خود رئیس کتاب‌خانه ازهریه نیز هست ضمن تمجید از ابوذر و جایگاهش در اسلام دیدگاه بعضی از نویسندگان معاصر را به یاد می‌آورد که گفته آراء ابوذر گرچه شبیه بعضی از مکاتب اجتماعی معاصر (یعنی سوسیالیسم)

است، به اسلام ربطی ندارد (مراغی، ۱۳۶۸: ۴۴). سخنانِ مراغی در واقع نقد کتاب جودة السحار و آراء هم‌فکران او درباره پیوند اسلام با سوسیالیسم است.

شخصیت دیگری که در این زمینه البته از منظری دیگر بحث کرد علی عبدالواحد وافی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه قاهره بود. وی در سال ۱۳۳۴ ش/۱۳۷۵ ق مقاله‌ای نوشت با عنوان «لیکورگوس والحسدیون وابوذر الغفاری». او در این مقاله می‌خواست اولاً بگوید گرایش‌های سوسیالیستی دست‌کم به دو شکل پیش‌تر از ابوذر هم در تاریخ بشر سابقه داشته است و نباید چنان‌که تبلیغ می‌کنند گمان برد ابوذر فضل تقدمی بر دیگر سوسیالیست‌ها دارد؛ ثانیاً، ابوذر اساساً سوسیالیست نبوده است.

به باور او یک نمونه از افکار اشتراکی در دوره پیش از ابوذر را در سامانه تقسیم زمینی که به لیکورگوس قانون‌گذار اساطیری اسپارت منسوب می‌شد می‌توان یافت. برپایه قانون منسوب به او، همه زمین‌های کشاورزی اسپارت میان سپاهیان به تساوی تقسیم شده بود (وافی، ۱۳۷۵: ۱۵۲-۱۵۵). نمونه دیگری را هم در تفکر فرقه حَسیدیم از فرقه‌های یهودی در سده دوم پیش از میلاد می‌توان دید. آن‌ها که در اطراف بحرالْمیت می‌زیستند از بقیه یهودیان خود را دور می‌کردند و همه اموال‌شان را با برادران دینی خود که رفیق می‌نامیدند به اشتراک می‌نهادند (همان، ۱۵۵-۱۵۶). یادآوری تعبیر رفیق برای اشاره به رسمی است که در جوامع کمونیستی عصر تألیف مقاله برای خطاب شهروندان به یکدیگر شایع بود.

وانگهی، از نگاه وافی، افکار ابوذر از جنسی دیگر است. وی مسئله‌اش تقسیم مساوی اموال نیست؛ بلکه می‌خواهد همانند دوران ابوبکر و عمر وضعیت مالی مردم سامان پذیرد و فکر می‌کند اگر اموال از اغنیاء گرفته و به فقراء داده شود مشکلات مالی مردم کاهش خواهد یافت (همان، ۱۵۶-۱۵۷). وی می‌افزاید این نیز که تصور شود بزرگان اسلام، خواه ابوذر خواه دیگران، افکار سوسیالیستی داشته‌اند صحیح نیست؛ زیرا در اسلام برخلاف هر دو مکتب یادشده_لیکورگوس و حسیدی‌ها_ و دیگر مکاتب سوسیالیستی مالکیت فردی کاملاً محترم است (همان، ۱۵۷).

۳.۳. ابوذر به مثابه یک انقلابی با هر اسمی که بگویند

برآیند روی کرد سبیتی و عالمان الازهر در نقد سوسیالیست‌انگاری ابوذر آن می‌شود که به تدریج سوسیالیست‌انگاری ابوذر به مُحاق برود و افکار عمومی او را به برخورداری از افکاری بشناسند که البته انقلابی است؛ ولی چه بسا سوسیالیستی نباشد. نخستین کوشش با این رویکرد را می‌توان در کتابی از علی ناصرالدین باز دید؛ لبنانی ملی‌گرایی که عمرش را در راه مبارزه با استعمار فرانسوی صرف کرد (برای او، نک. زرکلی، ۱۹۸۰: ۲۱/۵).

علی ناصرالدین در سال ۱۹۵۵م/۱۳۳۴ش ضمن حلقه‌ای از آثار درباره انقلابیون در تاریخ قوم عرب چهارمین رساله را به تحلیل زندگی ابوذر اختصاص داد. حلقه‌های پیشین بحث او به ترتیب به: (۱) اذینه و زبّاء دو شخصیت اساطیری عرب که از دشمن خود انتقام گرفتند، (۲) سیف بن ذی‌یزن پادشاه اساطیری عرب که با انقلاب به قدرت رسید، و (۳) زید بن عمرو بن نُفیل و وَرَقَة بن نُوفَل که پیش از اسلام با انقلابی روحی نصرانی شدند اختصاص داشت. ناصرالدین در این کتاب گفت ابوذر به سبب ویژگی‌های شخصی خود از عظمت و قدرت روحی خاصی برخوردار شده بود؛ عظمتی که سبب شد یک‌تنه در برابر ظالمان بایستد و فریاد اعتراضش را بلند کند (ناصرالدین، بی‌تا: ۷-۹). وی بر همین پایه خواست استدلال کند که لازم است ابوذر دوباره دقیق‌تر شناخته شود.

ناصرالدین نیز مثل قدری قلعبی از عبدالله سبیتی و تصویری که از اخلاق انقلابی ابوذر ترسیم می‌کند متأثر است و روی‌کردش به ابوذر با دیگر معاصران چپ‌گرا در یک امر مهم فرق دارد: اگر دیگران ابوذر را سوسیالیست می‌دانند به خاطر نوع نگاه‌های اقتصادی است که به ابوذر نسبت می‌دهند؛ اما او اگر چنین می‌کند نقطه اصلی تمرکزش روی منش و سلوک اخلاقی خاص ابوذر است. به نظر می‌آید نویسنده خود نیز نگرشی اومانستی و اگرستانسیالیستی دارد و از همین رو شخصیت ابوذر را جذاب یافته است.

مؤلف کتاب را به خودکامگان و فرومایگانی هدیه می‌کند که نمی‌توانند فراتر از این تصور کنند که بشود به چیزی غیر ارضاء شهوات اندیشید؛ همان‌ها که برای دست‌یابی به قدرت

مطلق همه را به نادانی و حقارت می‌کشانند؛ و به همه کسانی که عمر خود را به عزت و مردانگی در راه سعادت قوم خود و مبارزه با این خودکامگان گذرانده‌اند. در همین اهداء کتاب نیز روی‌کرد اصلاح‌گرانه اخلاقی مؤلف را می‌توان دید. گویی می‌خواهد بگوید ابوذر شخصیتی است که همگان با نظر به سبک زندگی او می‌توانند خود را بسنجند.

پردازش عمده بحث‌ها نامستند، و گاه نیز مستند به منابع شیعی دست‌چندم هم‌چون سفینه البحار (نک. همان: ۶۰) یا نوشته‌های معاصران هم‌چون ابوذر جوده السحار (همان: ۱۱۱) است. گویی نویسنده می‌خواهد روایت خودش از ابوذر را بازگوید؛ اما اصراری ندارد این روایت پذیرفته مخاطبان سنتی در جامعه اهل سنت باشد. در منابع پایانی اثر نیز که البته ارجاعی به آن‌ها در میان بحث‌ها دیده نمی‌شود نام اعیان الشیعه محسن امین را در کنار تاریخ الاسلام سیاسی حسن ابراهیم حسن و البته آثار کهنی مثل تاریخ طبری و مروج الذهب مسعودی می‌توان دید.

کوشش‌های تحلیل‌گرانه او نیز گسترده و غریب و البته نامستند و بیش‌تر از جنس تخیلات و فرضیه‌پردازی‌های بی‌شاهد و مدرک است. مثلاً می‌گوید حدود سال ۶۱۵م ناحیه شمالی جزیره العرب با خشک‌سالی خفیفی روبه‌رو شد که در نتیجه ابوذر و خانواده‌اش مجبور به ترک منازل خود شدند (ناصرالدین، بی‌تا: ۱۳). نهایت چیزی که در منابع ذکر شده آن است که ابوذر قدری پیش از مسلمانان به همراه برادر و مادرش از قبیله خود جدا شد و هر سه نزد دایی‌اش در جای دیگری رفتند. او می‌افزاید که در این خشک‌سالی اعضاء قبیله به فکر عبادت بیش‌تر منات بت قبیله افتادند و چون خشک‌سالی ادامه یافت ابوذر در صحت اعتقادات قبیلگی اندیشناک شد (همان: ۱۵). ناصرالدین می‌خواهد بر این تأکید کند که همین روحیه بی‌پروایی از تنهایی در میان انبوه جمعیت که از دغدغه‌های آگزیستانسیالیستی ابوذر نشأت می‌گرفت اساسی‌ترین فرق میان ابوذر با بقیه افراد قبیله بود و همین روحیه سلوک معنوی خاص او را سبب شد.

او در ادامه تنها بر پایه تحلیل‌های نامستند خود می‌کوشد از روی دادهایی که به مسلمانان

ابوذر انجامید شرحی بازنماید. مثلاً می‌نویسد این خبر پیچیده بود که عَدِیّ بن حاتم به بت‌ها پشت‌پا زده و نصرانی شده‌است (همان: ۲۳). با بیان مجموعی از این روی‌دادها که خاستگاهی جز افکار نویسنده ندارند می‌کوشد به خواننده تصویری از دورانی ارائه دهد که در آن ابوذر با دین جدید اسلام آشنا شد. همین کوشش ناصرالدین برای تأکید بر زوایای اخلاقی زندگی ابوذر سبب شده‌است بیش از یک‌سوم کتاب را به دوره پیش از اسلام و آغاز مسلمانی ابوذر اختصاص دهد.

مباحث ناصرالدین بسی بیش از آن‌که ربطی به شواهد تاریخی بحث یابند، ریشه در تحلیل‌های او از پدیداری تجربه‌های روحی و معنوی بر خودش دارند. ناصرالدین در همه تفصیلات بحث می‌خواهد بر تنهایی‌های روحی، شخصیت ویژه، و دغدغه‌ها، دردها و لذت‌های اگزیستانسیالیستی ابوذر تأکید کند. او بیش از آن‌که پروای خوانش دقیق متون تاریخی را داشته باشد به تحلیل پدیدارشناسانه آن‌ها برپایه تجربه‌های وجودی خود می‌اندیشد.

مثلاً توضیحاتی درباره احوال درونی ابوذر و نگرانی‌های او هنگام درگذشت پیامبر (ص) دارد؛ نگرانی از این‌که در آینده چه روی‌دادهایی ممکن است پیش آید (همان: ۹۵). او به نحوی گزینشی بخش اندکی از گزارش‌ها درباره ابوذر را با پردازش داستانی گرد آورده‌است. مثلاً از گزارش‌هایی که درباره راه‌زنی قوم ابوذر پیش از اسلام سخن گفته‌اند یا آن‌ها که می‌گویند ابوذر بعد از مسلمانی بر سر راه کاروانیان قریشی کمین می‌کرد و ایشان را میان مسلمانی یا غارت اموال‌شان مختار می‌گذاشت هیچ نمی‌گوید.

بخش مهم و حساس کتاب او همان است که به قیام ابوذر بر ضد عثمان اختصاص دارد؛ قیامی که به زعم وی پس از تذکرات علی (ع) به عثمان و بی‌توجهی‌های او روی داده‌است (همان: ۹۷). از همین عبارات مؤلف می‌توان دریافت که تا حدود زیادی از منابع شیعی متأثر است. وی می‌افزاید ابوذر نگران است که زحمات پیامبر (ص) و ابوبکر و عُمر به باد رَوَد و طبقه اشراف در جهان اسلام هم‌چون دوره پیش‌اسلامی شکل بگیرد (همان: ۹۹). برپایه

خوانش نامستند وی، درگیری ابوذر با عثمان بر سر تقسیم میراث عبدالرحمان بن عوف قبل از این روی داده است که به شام فرستاده شود و با معاویه درگیری پیدا کند. با رفتنش به شام و دیدن رفتارهای معاویه هم تنش بالا می‌گیرد. او با شیوه پیش‌گفته اتکاء به تخیل خود شرحی نامستند و داستان‌وار هم از جزئیات مکالمه‌ای می‌دهد که میان ابوذر و آورنده رشوه‌ای از طرف معاویه مبادله شده است (همان: ۱۰۸).

هم‌چنین توضیح می‌دهد که اقدامات معاویه به همین یک مورد رشوه‌دهی ختم نشدند. بعد نمونه‌هایی از دیگر کوشش‌های معاویه برای تطمیع ابوذر را هم ذکر می‌کند؛ نمونه‌هایی که البته مستندی جز تخیلات نویسنده ندارند (همان: ۱۰۹). حتی می‌افزاید معاویه برای رسیدگی به امر ابوذر شورایی تشکیل داد و به این نتیجه رسید که باید او را تهدید کند (همان: ۱۱۲). او در هنگام یادکرد همه این روی‌دادهای مزعوم کوشش می‌کند نحوه رویارویی ابوذر با این مشکلات را تصویر کند و منش اخلاقی، صبر، ایثارگری، پایداری و روحیه جهادی او را بستايد؛ روحیه کسی که باور دارد اگر بلاء برای رضای خدا باشد شیرین است (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

همین سبک نگارش تا پایان اثر ادامه پیدا می‌کند؛ تا جایی که ابوذر در اوج مشکلات و دشواری‌ها تنها می‌میرد یا به قول مؤلف به شهادت می‌رسد و بعد، در نتیجه بی‌توجهی‌ها به تذکرات او در نهایت انقلاب روی می‌دهد و عثمان هم کشته می‌شود (همان: ۱۳۲). نتیجه‌گیری پایانی مؤلف باز با بهره‌جویی از تعابیر مارکسیستی استمرار پیدا می‌کند: نباید پنداشت ابوذر اگر مردم را به کتاب خدا و سنت می‌خواند شخصیتی مرتجع بود؛ او می‌خواست با اشرافی‌گری مبارزه کند (همان: ۱۳۵).

این‌گونه می‌توان با مرور اثر ناصرالدین تغییری تدریجی در سوگیری‌ها دید. ناصرالدین مثلا به جای تأکید روی اندیشه‌های سوسیالیستی ابوذر، عمل انقلابی و دغدغه‌های آگزیستانسیالیستی او را توصیف می‌کند. گویی می‌خواهد بر این تأکید نماید که برای انقلابی بودن بیش از اندیشه عمل انقلابی لازم است. این‌گونه، افکار وی زمینه‌ساز شکل‌گیری بینشی

جدید می‌شود؛ بینشی که برپایه آن ابوذر انقلابی است؛ ولی نه به خاطر افکاری شبیه اشتراکیون معاصر؛ بلکه به خاطر نحوه عمل کرد و سبک زندگی‌اش.

۳. ۴. ابوذر به مثابه یک انقلابی با تفکر سوسیالیستی اسلامی

دو سال بعد از انتشار مقاله وافی که سوسیالیست بودن ابوذر را نفی کرد و کتاب ناصرالدین که وی را به عمل انقلابی برای طبقات محروم - خواه برپایه تفکرات سوسیالیستی خواه جز آن - شناساند، یعنی در سال ۱۳۳۶ ش، محمود نوای مقاله‌ای نوشت و در آن ابوذر را نماینده اندیشه‌های سوسیالیستی اسلام نمایاند؛ اندیشه‌ای که آن را سوسیالیسم مقدس خواند (نوای، ۱۳۷۷: ۹۵۶). نوای از این گفت که ابوذر در اندیشه سوسیالیستی خود افراط کرده است؛ وگرنه می‌توان اساس اندیشه‌های او را به نحوی معتدل در تعالیم اسلامی جست (همان: ۹۶۰). او در ادامه کوشید با مروری بر تعالیم اسلامی از این دفاع کند که اسلام نمی‌پذیرد مال و دارایی جامعه تنها در اختیار طبقه‌ای خاص باشد (همان: ۹۵۶-۹۶۰).

نوای در ادامه افزود نخستین بار در ایام خلافت عثمان بود که با اعتراضات ابوذر اندیشه سوسیالیستی اسلام نمود یافت (همان: ۹۵۹). ابوذر خود فردی زاهد بود و رواج تفکر سوسیالیستی او نیز به این می‌انجامید که همه در فقر با هم اشتراک داشته باشند (همان‌جا). تضاد طبقاتی حاکم در جامعه آن روز و کینه‌ای که فقیران از توانگران داشتند سبب شد سخنان ابوذر زمینه‌ای برای یک شورش جمعی را فراهم کند (همان‌جا). مصادف شدن فعالیت او با نخستین مخالفت‌های سیاسی با عثمان سبب شد عثمان به فعالیت‌های او نیز بدبینانه بنگرد (همان‌جا).

وی البته عثمان را مسئول مخالفت‌ها با ابوذر نمی‌داند و می‌گوید اندیشه مذهبی سخت‌گیرانه خود ابوذر بود که سبب شد مخالفت‌های عمومی در برابر او ایجاد شود؛ آن‌سان که عثمان چاره‌ای جز تبعید او به ریزه نیابد (همان: ۹۵۹). همین سخنان نویسنده هم البته در جامعه مصر ایجاد مقاومت می‌کرده است؛ آن‌سان که ویراستاران مجله پانوشتی در ذیل

این فقرات افزوده، و یادآور شده‌اند که این تحلیل نویسنده خطاست و برپایه منابع معتبر ابوذر خود چنین برگزید که در ربنده اقامت کند؛ جایی که یاقوتِ حَمَوِی_ نویسنده معجم البلدان_ می‌گوید بهترین مکان در مسیر مدینه به مکه بوده است! (همان‌جا).

نواوی در ادامه می‌کوشد اجزاء پراکنده دیگری از گزارش‌ها درباره زندگی ابوذر را که در آثار مختلف توانسته است به دست آورد به آن‌چه در مقالات پیشین گفته شده است بیفزاید. از جمله، می‌گوید نمی‌دانیم چرا در منابع سخن از مشارکت ابوذر در فتوح عصر ابوبکر و عُمَر نمی‌رود (همان: ۹۵۸). این گفتار وی گویاست که آگاهی‌ها از منابع تاریخ اسلام در نیمه سده ۲۰م چه اندازه اندک است و چه‌گونه مسلمانان دارند به تدریج بر آگاهی‌های تاریخی‌شان می‌افزایند.

نتیجه

برپایه آن‌چه گفته شد نظریه‌پردازی‌ها درباره سوسیالیست بودن ابوذر پیش از جنگ جهانی دوم نیز دنبال می‌شده است؛ هرچند البته نمی‌توان انکار کرد که محرومیت‌های حاصل از جنگ جهانی دوم گرایش طبقات فقیر جوامع اسلامی به سوسیالیسم را در پی داشته، و چنان‌که شهیدی نیز می‌گفت این به توسعه بحث‌ها درباره سوسیالیست بودن ابوذر انجامیده است. نخستین نظریه‌پردازان درباره افکار سوسیالیستی ابوذر نیز کسانی نبودند که به گرایش سوسیالیستی آشکار شناخته شوند؛ بلکه شخصیت‌هایی مثل سیدجمال‌الدین اسدآبادی و احمد امین بودند که بیش‌تر می‌خواستند احساس بر خورداری از مفاخر فرهنگی و شخصیت‌های برجسته تاریخی را به مسلمانان القاء کنند.

از اوائل دهه ۱۳۲۰ش باور به سوسیالیست بودن ابوذر از حلقه‌های نخبگان به عموم کشیده شد. دیگر این روزنامه‌نگاران و خبرپردازان و داستان‌نویسانی هم چون عبدالحمید جودة‌السحر بودند که بحث را تفصیل می‌دادند و می‌خواستند با افزودن جاذبه‌هایی داستانی سوسیالیست‌انگاری ابوذر را در سطحی عمومی ترویج کنند. مسلمانان با گرایش‌های فکری

مختلف در دوران رواج گسترده اندیشه‌های سوسیالیستی در نیمه نخست سده ۲۰م/۱۴ش نیاز داشتند راهی برای هم‌دلی با این اندیشه‌ها بیابند و آن‌ها را از خود کنند.

ساده‌ترین کار این بود که ابوذر را عَلم کنند و او را سردمدار سوسیالیسم بشناسانند. آن‌ها که مروج اندیشه‌های سوسیالیستی بودند با چنین کاری حاشیه امنی پیدا می‌کردند و دست‌کم از جانب جامعه به کفر متهم نمی‌گردیدند. آن‌ها نیز که در دوران رواج گسترده اندیشه‌های سوسیالیستی می‌خواستند هویت اسلامی خود را بازیابند می‌توانستند افتخار کنند که ابوذر بسی پیش از غربیان عصر جدید اندیشه‌های سوسیالیستی داشته‌است.

از آن‌سو، عالمان اهل سنت مصر با این‌که افکار سوسیالیستی ابوذر با شرع اسلامی قابل جمع باشد مخالفت ورزیدند. از میان شیعیان عبدالله سُبیتی نیز اصل این‌که ابوذر افکاری سوسیالیستی داشته باشد را نتیجه کوشش‌های عامه مسلمانان برای پنهان کردن رویکرد شیعی او شناساند. برخی دانشگاهیان فارغ از نزاع‌های عقیدتی مثل علی عبدالواحد وافی هم اصل سوسیالیست بودن ابوذر را انکار کردند. نتیجه آن شد که به تدریج توافقی نسبی حاصل شود که ابوذر سبک زندگی و سیره و عمل‌کردی انقلابی داشته، و درعین حال اگرچه ظاهراً تفکراتی مشابه با سوسیالیست‌ها داشته، از تفکر دیگری پیروی می‌کرده‌است.

این‌گونه، با تغییر شرایط اجتماعی از حدود نیمه دهه ۱۳۳۰ش/۱۹۵۰م به بعد رویکردها به ابوذر تغییر می‌کند: به تدریج ابوذر هم‌چون یک انقلابی با تفکری متفاوت با سوسیالیست‌ها شناخته می‌شود؛ یک انقلابی با عمل‌کردی جهادی که پیرو ایدئولوژی اسلامی است. انتظار می‌رود این انگاره از ابوذر در دهه‌های ۱۳۴۰-۱۳۵۰ش/۱۹۶۰-۱۹۷۰م به فراگیرترین نگاه بدل شود؛ فرضیه‌ای که باید با مطالعات تکمیلی آن را آزمود.

کتابنامه

- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹). المصنف، به کوشش سعید محمد لَحَام، بیروت: دارالفکر.
- ابن سعد، محمد (۱۹۶۸). الطبقات، به کوشش احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابویعلی، احمد بن علی (۱۴۰۴). المسند، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق: دار المأمون.
- امروہی، ظفر حسن (بی تا). اصحاب رسول، دہلی: مطبع یوسفی.
- امین، احمد (۲۰۱۷). فجر الاسلام، بیروت: ہنداوی.
- امین، محسن (بی تا). اعیان الشیعہ، به کوشش حسن امین، بیروت: دارالتعارف.
- آقابزرگ طہرانی، محمد محسن (۱۴۰۳). الذریعہ، بیروت: دار الاضواء.
- آل یاسین، مرتضیٰ (بی تا). مقدمہ بر ابوذر الغفاری عبداللہ سبیتی، بیروت: مطبعہ صور الحدیثہ.
- بلاذری، احمد بن یحییٰ بن جابر (۱۳۹۴). انساب الاشراف، به کوشش شیخ محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات.
- جاحظ (۱۹۴۸). الشیوعیۃ فی الاسلام، بخش اول، الرسالہ، ۷۷۱؛ همان، بخش دوم، الرسالہ، ۷۷۲.
- حراعلمی، محمد بن حسن (۱۳۸۵). امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد: مکتبۃ الاندلس.
- رجال السلف و نساؤہ: أبوذر الغفاری (۱۳۵۴). بخش اول: الشہاب، ۱۱ (۱)، ۱۴-۱۶؛ بخش دوم: الشہاب، ۱۱ (۲)، ۸۲-۸۳؛ بخش سوم: الشہاب، ۱۱ (۳)، ۱۴۹-۱۵۱؛ بخش چہارم: الشہاب، ۱۱ (۴)، ۲۰۹-۲۱۱؛ بخش پنجم: الشہاب، ۱۱ (۵)، ۲۸۲-۲۸۳؛ بخش ششم: الشہاب، ۱۱ (۶)، ۳۴۹-۳۵۰.
- زاید، سعید (۱۳۶۵). ابوذر الغفاری، الأزهر، ۱۷ (۱۰)، ۴۵۵-۴۵۶.
- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰). الاعلام، چاپ پنجم، بیروت: دارالعلم للملایین.
- زندگی نامہ ابوذر به نقل و ترجمہ از کتاب اعیان الشیعہ (۱۳۷۵). یاد، ۴۴.
- سبیتی، عبداللہ (۱۳۶۱). صور من التاریخ الإسلامی: ابوذر الغفاری، العرفان، ۳۱ (۴)، ۱۱۸-۱۲۰.
- ہمو (بی تا). ابوذر الغفاری، بیروت: مطبعہ صور الحدیثہ.
- سعیدی، غلامرضا (۱۳۲۸). ندای حق، آیین اسلام، ۲۳۰.
- سید جمال الدین اسدآبادی (۱۴۲۳). الخاطرات، بازنویسی محمدپاشا مخزومی، به کوشش سیدہادی خسروشاهی، بیروت: مکتبۃ الشروق.
- السید محسن الامین یخرج اثرًا جدیدًا (۱۳۵۰). العرفان، ۲۳ (۵)، ۶۰۵-۶۰۶.
- شوقی، احمد (۲۰۱۲). الشوقیات، با مقدمہ محمد حسنین ہیکل، قاہرہ: ہنداوی.

- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۶۰). مقدمه چاپ دوم آواره بیابان ربذه، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- همو (۱۳۶۰). مختصری از مقدمه چاپ نخست آواره بیابان ربذه، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- عبادی، عبدالحمید (۱۳۵۱). صور من التاريخ الإسلامی: أبوذر الغفاری، الرساله، ۲، ۹-۱۱.
- عبدالفتاح عبدالمقصود (بی تا). الامام علی، بیروت: مكتبة العرفان.
- علایلی، عبدالله (۱۹۴۸). مقدمه بر ابوذر الغفاری اول ثائر فی الاسلام قدری قلعجی، بیروت: دارالعلم للملایین.
- عیسی، سلیمان (۱۹۶۷). دیوان الاطفال، چاپ اول، دمشق: دارالفکر.
- غضبان، منیر (۱۳۹۰). ابوذر الغفاری، الزاهد المجاهد، بیروت: دارالعربیة.
- قصاب، عبدالمحسن (۱۳۵۶). « أبطال العرب و الإسلام: أبوذر الغفاری»، العرفان، ۲۷ (۸)، ۷۱۲-۷۱۶.
- قلعجی، قدری (۱۹۴۷). ابوذر الغفاری اول ثائر فی الاسلام، بیروت: دارالعلم للملایین.
- گیلانی، احسن (۱۹۹۳). سوانح ابوذر غفاری، چاپ دوم، به کوشش محمدالیاس قاسمی، بمبئی: دارالکتاب.
- لوسانی، محمدرضا (۱۳۹۹). تجميع اخبار اخلاقی در حدیث یا اباذر، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۶۷، ۲۶ (۲)، ۱۲۵-۱۵۶.
- مراغی، ابوالوفا (۱۳۶۸). ابوذر الغفاری، الازهر، ۲۰ (۱)، ۴۱-۴۵.
- مظفری، محمدحسین (۱۳۶۱). تاریخ الشیعه، باز نشر قم: بصیرتی.
- مؤلفات الاستاذ عبدالحمید جوده السحار (۱۹۸۴). ضمیمه کتاب ابوذر الغفاری، قاهره: مكتبة مصر.
- ناصر، ربیع محمد و عجمی، عبدالرسول شهید (۲۰۲۲). عبد المحسن القصاب ودوره الفکری والصحفی، اوروک، ۱۵ (۱)، ۲۰۳-۲۲۱.
- ناصرالدین، علی، ابوذر الغفاری (بی تا). بیروت: دارالحکمه.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶). الرجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین.
- نواوی، محمود (۱۳۷۷). الصحابی الجلیل أبوذر الغفاری، الازهر، ۲۹ (۱۰)، ۹۵۶-۹۶۰.
- وافی، علی عبدالواحد (۱۳۷۵). لیکورغوس والحسدیون و ابوذر الغفاری، رساله الاسلام، ۸ (۲)، ۱۵۲-۱۵۷.

- al- Sayyid Miḥsin al- Amīn Yakḥruju Athara Jadida (1350AH/1931). *al- 'Irfān*. 23 (5), pp. 605- 606.
- Shahidi, Seyed Jafar (1360/1981). *Mukhtaṣarī Az Muqaddama- yi Ćāp- i Nakḥust - i Āwāra- yi Biyābān- i Rabadḥa*. Tehran: Nahḍat- i Zanān- i Musalmān.
- Shahidi, Seyed Jafar (1360/1981). *Muqaddama- yi Ćāp- i Duwwum - i Āwāra- yi Biyābān- i Rabadḥa*. Tehran: Nahḍat- i Zanān- i Musalmān.
- Shawqī, Aḥmad (2012). *al- Shawqiyyāt*. Revised by Mohamed Hassanein Heikal, Cairo: Hindawi.
- Wāfi, 'Alī 'Abd al-Wāḥid (1375AH/1955). Lycurgus wa al- Ḥasdaīyūn wa Abūdharr al- Ghifārī. *Risāla al- Islām*. 8(2), pp.152- 157.
- Zāyid, Sa'īd (1365). Abūdharr al- Ghifārī. *al- Azhar*. 17 (10), pp.455- 456.
- Zindigī- Nāma- yi Abūdharr Bih Naql wa Tarjuma Az Kitāb- i A'yān al- Shī'a (1375/1996). *Yād*. 44.
- Zirkilī, Khayr al- Dīn (1980). *al- A'lām*. 5th ed., Beirut: Dār al- 'Ilm li- Malā'in.

- Jāhiz (1948). al- Shuyū‘iyyat fī al- Islām. *al- Risāla*. Vol. 1. 771.
Idem, Vol. 2, *al- Risāla*, 772.
- Lavasani, Seyed Mohammad Reza (2020). Compilation of Moral Narrations in Hadith O' Abazar. *The Journal of Historical Approaches to Qur‘ān and Ḥadīth Studies*. Vol.26, Issue 67, pp.125-156.
- Marāghīy, Abū ‘l- Wafā’ (1368AH/1948). Abūdharr al- Ghifārī, *al- Azhar*. 20(1), pp. 41-45.
- Mu‘alifāt al- Ustādh ‘Abd al- Hamīd Jawda al-Saḥḥār (1984). *Ḍamīma- yi Kitāb Abūdharr al- Ghifārī*. Cairo: Maktaba Miṣr.
- Muzaffarī, Muḥammad Ḥusayn (1361AH/1942). *Tā‘rīkh al- Shī‘a*. Qom(Republished): Baṣīratī.
- Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī (1416AH/1995). *al- Rijāl*. Revised by Mousa Shubairi Zanjani, Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Nāṣir al- Dīn, ‘Alī (Und.). *Abūdharr al- Ghifārī*. Beirut: Dār al- Hikmat.
- Nāṣir, Rabī‘ Muḥammad & ‘Ajāmī, ‘Abd al- Rasūl Shahīd (2022). ‘Abd al- Muḥsin al- Ghaṣṣāb wa Dawra al- Fikrī wa al- Ṣuḥufī, *Uruk*. 15 (1), pp.203- 221.
- Nuwāwī, Maḥmūd (1377AH/1957). al- Ṣaḥābī al- Jalīl Abūdharr al- Ghifārī. *al- Azhar*. 29(10), pp.956- 960,.
- Qal‘ajī, Qadrī (1947). *Abūdharr al- Ghifārī Awwal Thā‘ir fī al- Islām*. Beirut: Dār al- ‘Ilm li- Malā‘īn.
- Rijāl al- Salaf wa-Nisā‘uh: Abūdharr al- Ghifārī (1354AH/1935). *al- Shihāb*. Vol. 1, 11(1), pp. 14-16; Vol. 2, 11(2), pp.82- 83; Vol. 3, 11(3), pp.151- 149; Vol. 4, 11(4), pp.209- 211; Vol. 5, 11(5), pp. 282- 283; Vol. 6, 11(6), pp. 349- 350.
- Sabīṭī, ‘Abad Allāh (Und.). *Abūdharr al- Ghifārī*. Beirut: Maṭba‘at Ṣūr al- Ḥadīṭha.
- Sabīṭī, ‘Abad Allāh (1361AH/1942). Ṣūr Min al- Ta‘rīkh al- Islāmī: Abūdharr al- Ghifārī. *al- ‘Irfān*. 31 (4), pp.118- 120.
- Saeedi, Gholamreza (1328/1949). Nidā- yi Ḥaqq. *Ayīn- i Islām*. 230.
- Sayyid Jamāl al-Dīn Asadābādī (1423AH/2002). *al- Khāṭirāt*. Mehmed Pasha Makhzumi (paraphrase the text), Revised by Seyed Hadi Khosraw Shahi, Beirut: Maktaba al- Sharūq.

References

- ‘Abbādī, ‘Abd al- Ḥamīd (1351AH/1932). *Ṣūr Min al- Ta’rīkh al- Islāmī: Abūdharr al- Ghifārī. al- Risāla. 2*, pp.9-11.
- ‘Abd al- Fattāh ‘Abd al- Maqṣūd (Und.). *al- Imām ‘Alī*. Beirut: Maktaba al- ‘Irfān.
- Abū Ya’lā, Aḥmad b. ‘Alī (1404AH/1983). *al- Musnad*, Revised by Ḥusayn Salīm Asad. Damascus: Dār al- Ma’mūn.
- Agha Bozorg Tehrani, Mohammad Mohsen (1403AH/1982). *al- Dharī‘a*, Beirut: Dār al- Awdā’.
- ‘Al- i Yāsīn, Murtidā (Und.). *Muqaddama Bar Abūdharr al- Ghifārī ‘Abd Allāh Sabīṭī*. Beirut: Maṭba‘a Ṣūr al- Ḥadītha.
- ‘Alaylī ‘Abd Allāh (1948). *Muqaddama bar Abūdharr al- Ghifārī Awwal Thā’ir fī al-Islām Qadrī Qal‘ajī*. Beirut: Dār al- ‘Ilm li- Malā’īn.
- Amīn, Aḥmad (2017). *Fajr al- Islām*. Beirut: Hindawi.
- Amīn, Muḥsin (Und.). *A’yān al- Shī‘a*. Revised by Ḥasan Amīn, Beirut: Dār al- Ta’arīf.
- Amrūhī, Zafar Ḥasan (Und.). *Aṣḥāb Rasūl*. Delhi: Maṭba‘- i Yūsufī.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b, Jābir (1394AH/1974). *Ansāb al- Ashraf*. Revised by Shaykh Mūḥammad Bāqir Maḥmūdī, Beirut: Mū’assasat al- ‘Ilmī li- Maṭbū‘āt.
- Ghaḍbān, Munīr (1390AH/2011). *Abūdharr al- Ghifārī, al- Zāhid al- Mujāhid*. Beirut: Dār al- ‘Arabiyya.
- Ghaṣṣāb, ‘Abd al- Muḥsin (1356AH/1937). *Abtāl al- ‘Arab wa al- Islām: Abūdharr al- Ghifārī. al- ‘Irfān. 27 (8)*, pp.712- 716,.
- Gilani, Ahsan (1993). *Sawāniḥ Abūdharr al- Ghifārī*. 2nd ed. Revised by Mohammad Elyas Qasemī, Mumbai: Dār al- Kitāb.
- Ḥurr ‘Āmulī, Muḥammad b. Ḥasan (1385AH/1965). *Amal al- Amil*. Revised by Aḥmad Ḥusaynī, Baghdad: Maktaba al- Andulus.
- Ibn Abī Shība, ‘Abd Allāh b. Muḥammad (1409AH/1988). *al- Muṣnif*. Revised by Sa‘īd Muḥammad Laḥḥām, Beirut: Dār al- Fikr.
- Ibn Sa’d, Muḥammad (1968). *al- Ṭabaqāt*. Revised by Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār ṣādir.
- ‘Iysā, Sulaymān (1967). *Dīwān al- Atfāl*. 1st ed., Damascus, Dār al- Fikr.

**Abūdharr al-Ghifārī, From a Socialist Fighter to a Muslim
Revolutionary: History of Ideas in the First Half of the 14th
Century AH**

Abbas Ali Gorzin

*PhD Student of Qur'ān and Hadith Sciences, Gorgan Branch, Islamic
Azad University, Gorgan, Iran*

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)¹

*Associate Professor of Theology Department, Gorgan Branch, Islamic
Azad University, Gorgan, Iran*

Mohammad Ali Khaledian

*Assistant Professor, Department of Persian Literature, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran*

Abūdharr al-Ghifārī is considered by Muslims as one of the prominent companions and narrators of the Ḥadīth of the Prophet Muḥammad. Therefore a significant number of traditions were narrated through him in Islamic Ḥadīth literature and also anecdotes about his life were written throughout Islamic history. However, in the first half of the 14th century AH/ 20th century CE, the number of works written about Abūdharr and their content underwent a considerable change. Some Muslims in this period tried to present him as the first socialist in human history or at least an outstanding sample of adherence to socialism; And of course, there were some who wanted to oppose such approaches and provide evidence against those two claims. By applying the content analysis method this study aims at understanding the evolution of attitudes towards Abūdharr in the 1st half of 20th century as far as it can be understood from Persian, Arabic and Urdu sources. This study is an attempt to study the grounds of Abūdharr's acceptance as a socialist by Muslims, the evolution of opinions about his character, the debates related to these attitudes, the theoretical consequences of those debates, and finally, the ideas formed about Abū Dharr in the minds of Muslims in that era. The hypothesis of this study is that the totality of theoretical disputes between different sects Islamic and adherents to leftist movements caused the image of a revolutionary with Islamic ideology in its modern sense to be formed from Abūharr.

Keywords: Abudhar Ghaffari, Marxism, Communism, Muslim Revolutionary.

1. Email (corresponding author): Hamed.Khani@IAU.ac.ir

- Sharani, Abolhassan (1386/2007). *Pazhūhish- hā- yi Qurānī*. Qom: Būstān- i Kitāb.
- Sharf al- Din Ali Yazdi (1387/2008). *Zafar- Nāma*. Revised by Saeed Mir Mohammad Sadegh & Abdolhossein Navaei, Tehran: Library, Museum and Document Center of IRAN Parliament.
- Shirvani, Zaynolabideen (1315/1936). *Bustān al- Siyāha*. Tehran: Sanāyī.
- Soane, E.B (1913). *Grammer of the Kurmanji or Kurdish Language*. London.
- Soltani, Anvar (2006). *Minorskii wa Kūrd*. Erbil: Mukriyani.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1356/1977). *Tarjuma- yi Tafsīr- i Ṭabar*. Tehran: Tūs,.
- Taqi- Zadeh, Hasan (1348/1969). *Yād- Nāma- yi Iranī- yi Minorskii*. Revised by Iraj Afshar & Mojtaba Minovi, Tehran: University of Tehran.
- Tarājim A' yān al- Madīna al- Munawwara Fī al- Qarn 12 al- Hijrī (1429 AH)*, Beirut: Maktaba al- Hilāl.
- Taregh Mohammad (2008). *Vladimir Minorskii*. Trans. Azad Ubayd Saleh, Erbil: Wizārat- i Rūshanbīrī.
- Tuhfa- yi Muḥafariyya* (2006). Revised by Oskar Mann, Trans. Hemin Mukriyani, Hawler: 'Ārās.
- Vaghae Negar Kurdistani, Ali Akbar (1388/2009). *Badāyi' al- Lughā*, Tehran: Tavakoli.
- Yād- Nāma- yi Iranī- yi Minorskii* (1348/1969). Revised by Iraj Afshar & Mojtaba Minovi, Tehran: University of Tehran.
- Yāqūt Ḥamawī (1979). *Mu'jam al- Buldān*. Beirut: Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī.

- Rashtiani, Godarz (1394/2015). *Rahāward- i Minorskii*. Tehran: Hirmis.
- Idem (2020). Vladimir Minorskii wa Jahān- i Iran- Shināsī, Mu‘arifī- yi Daftarī Barā- yi Iran. *History of Foreign Relations*. Vol.21, Issue 84, pp.139-155.
- Idem (2017). Vladimir Minorsky’s Approach and Narrative of the Iranian History’s Evolution. *The Journal of Social History Studies*. Vol.6, Issue 2, pp.117-136.
- Razavi, Ali (1345/1966). Dargudhasht- i Minorskii. *Āriyānā*. No. 265, pp.341-344.
- Rifā‘ī, ‘Abd al- Jabbār, (1427AH). Mu‘jam Mā Kutub al- Ḥajj wa al- Ziyāra wa al- Ma‘ālim al- Musharifa fī al- Ḥijāz. Tehran: Mush‘ir.
- Rich, Claudius James (1371/1992). *Geštī Riç bo Kurdistan 1820*. Trans. Mohammad Hama Baqī, Tabriz.
- Rieu, Charles (1881). *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. Vol. II, London.
- Rūznāma- yi Majlis* (1911 August 17), 3(145), 3.
- Sadeghi, Ali Ashraf (1385/2006). Ānd Fahlawī. *Zabān- Shināsī*. 21 (1 & 2), pp.33- 56.
- Saedi, Modarres (1401/2022). Rūshanfīkrī- yi Kurd wa Luzūm- i Rahā- yī az Mīrāth- i Sharq- Shināsī Darbāra- yi Gūrān. *Māh- Nāma- yi Tafakkur- i Intiqādī*. No. 2(16), pp.56- 59.
- Sakhāwī, Muḥammad (1412AH/1991). *al- Daw’ al-Lami’ li- ‘Ahli al- Qarn al-Tāsi’*. Beirut: Maktaba al- Ḥayāt.
- Sam‘ānī, ‘Abd al- Karīm (1962). *al- Ansāb*. Revised by ‘Abd al- Raḥman Yamānī, Hyderabad: Dā’irat al- Ma‘ārif al- ‘Uthmāniyya.
- Samarqandī, ‘Abd al- Razzāq (1383/2004). *Matla’-i Sa‘dayn wa Majma’-i Bahrayn*. Revised by Abdolhossein Navaei, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Sanjabi, Ali-Akbar (1380/2001). *Il- i Sanjābī wa Mujāhidāt- i Millī- yi Iran*. Revised by Karim Sanjabi, Tehran: Shīrāza.
- Sayyah, Mohammad- Ali (1356/1977). *Khātirāt*. Revised by Hamid Sayyah, Tehran: Amīrkabīr.
- Shamī, Nezamoddīn (1363/1984). *Sharaf- Nāma*. Revised by Panahi Semnani, Tehran: Bāmdād.

- Minorskii, Vladimir (1379/2001). *Nām- hā- yi Jughrāfiyyāy wa Rīshih- hā- yi Tārīkhī- yi Ānhā dar Atropatene (Mād)*. Trans. Rogheyyeh Behzadi, Tehran: Pazhūhanda.
- Idem (1943–1946). The Guran. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. XI, pp.75–103.
- Idem (1938). Ahl-I Hakk. in *First The Encyclopaedia of Islam*.
- Idem (1333/1954). Sukhanrānī. *Faculty of Literature and Human sciences of University of Tehran*. 2 (1), pp.42- 48.
- Idem (1345/1966). Farmān- Rawā- īy wa Qalamrū- yi Dīlamiyyān. Trans. Jahangir Ghaem Maghami. *Barrist- hā- yi Tārīkhī*. 1 (1, 2), pp.140- 162.
- Idem (1381/2003). *Kurd- hā Nawādigān- i Mād- hā*. Trans. Jalal Jalali Zadeh, Tehran: Zhiyār.
- Minovi, Mojtaba (1348/1969). *Yād- Nāma- yi Iranī- yi Minorskii*. Revised by Iraj Afshar & Mojtaba Minovi, Tehran: University of Tehran.
- Mujmal al- Tawārīkh wa al- Qiṣaṣ* (1318/1939). Revised by Malik al- Shu‘arā’ Bahār, Tehran.
- Munshi, Iskandar Beg (1377/1999). ‘*Ālam Ārā- yi ‘Abbāsī*. Revised by Mohammad Ismail Rezvani, Tehran: Duniyā- yi Kitāb.
- Naghshbandi, Shahram (2020). The Approximantization of Alveolar Plosives in Hawrami (Paveh Variety). *Language Related Research*. Vol.11, Issue 1, pp.81- 110.
- Nāma- yi Sar Anjām* (2007). Revised by Tayeb Taheri, Erbil: Aras.
- Nikitin, Basil (1378/2000). *Kurd wa Kurdistān*. Trans. Mohammad Ghazi, Tehran: Dirāyat.
- Noori Nejad, Somayeh (2015). Bat Goran: Hindu Temple in BandarAbbas. *Glory of Art*. Vol.6, Issue 2. pp.19-33.
- Parchami, Mohezbollah. Shi‘r wa Adab- i Gīlān. *Rushd- i Āmūzish- i Zabān wa Adab- i Fārsī*. No. 29 & 30.
- Qalqashandī, Aḥmad (Und.). *Ṣubḥ al-A‘shā fī Ṣinā‘at al-Inshā’*. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.
- Rasā’il Ikhwān al- Ṣaffā’ wa Khillān al- Wafā’* (1412AH/1991). Beirut: Dār al- Islāmiyya.
- Rashīd al-Dīn, Faḍl Allāh (1373/1994). *Jāmi‘ al- Tawārīkh*. Revised by Mohammad Roushan & Mostafa Mosavi, Tehran: Alburz.

- Javadi, Hasan. *Khāṭirāt- i Man Az Vladimir Minorskii. Bukhara*. No. 138, pp.61-78.
- Kasravi, Ahmad (2016). *Zindigī wa Zamāna- yi Aḥmad Kasrawī*. Revised by Mohammad Amini, Los Angeles: *Shirkat- i Kitāb*.
- Khana Qubadi (Und.). *Khusraw wa Shīrīn*. Revised by Seddigh Safi Zadeh, Tehran: *Ḥiydar*.
- Khusraw Ardalān* (1356/1977). *Lubb Tawārīkh*. Tehran: *Kānūn- i Khāniwādīgī- yi Ardalān*.
- Lang, David Marshall (1388/2010). *Vladimir Fedorovich Minorskii. Jahan- i Kitāb*. No. 241 & 242 & 243.
- Layard, Austen H (1853). *Discoveries among the ruins of Nineveh and Babylon, with travel in Armenia, Kurdistan and Desert*. G. P. Putnam, New York.
- Lecoq, Pierre (1382/2003). *Kaṭība- hā- yi Hakhāmanishī*. Trans. Nizila Khalkhali, Tehran: *Farzān- i Rūz*.
- Leezenberg, Michiel (1993). *Gorani Influence on Central Kurdish: Substratum or Prestige Borrowing?*. Amsterdam, Institute for Logic, Language and Computation. *University of Amsterdam*. ILLC Prepublication Series X-93-03.
- MacCarus, E.N (1958). *A Kurdish Grammar: Descriptive Analysis of The Kurdish of Sulaimanya, Iraq*. New York: American Council of Learned Societies.
- Mackenzie, D.N (1966). *The Dialect of awroman (Hawrāmān-i Luhōn): Grammatical Scetch, Texts, and Vocabulary*. København. *Kommissionær: Ejnar Munksgaard*.
- Mackenzie. D.N (2002). *Iranica 'Gurani*, vol 11.
- Mackenzie. D.N (2002). *Iranica, Avroman*, vol 3.
- Mastoureh Ardalān (1332/1953). *Tārīkh- i Ardalān*. Revised by Naser Azad Pour, Sanandaj: *Bahrāmī*.
- Mas'ūdī, Abū al- Ḥasan 'Alī (2005). *Murūj al- Dhahab*. Revised by Kamāl Ḥasan Mur'ī, Beirut: *Maktaba al- 'Aṣriyya*.
- Idem (1893). *al- Tanbīh wa al- Ishrāf*. Leiden: Brill.
- McDowall, David (1380/2002). *Tārīkh- i Mu'āṣir- i Kurd*. Trans. Ibrahim Younesi, Tehran: *Panīdh*.

- Edwards, Bela B (1851). Note on The Kûrdish Language. *Journal of the American Oriental Society*. Vol.2.
- Fatemi, Sasan (1378/1999). Barrisî- yi Dû Āwāz- i Mazandarānî, Baḥṭhî Darbāra- yi Wazn- i Fahlawiyyāt wa Ash'ār- i Ghîr- i Fārsî Dar Āwāz- hā- yi Maḥallî. *Faşlnāma- yi Hunar*. No.42, pp.146-168.
- Fihrist- i Tafṣîlî- yi Ganjîna- yi Pazḥūhishî- yi Minorskî* (1394/2015). Revised by Godarz Rashtiani & Nahid Abdoltajedini, Tehran: Library, Museum and Document Center of IRAN Parliament.
- Fuad Hama Khorshid (1382/2003). Parākandigî- yi Jughrāfiyyāyî- i Lahja- hā- yi Zabān- i Kurdî. *Farhang- i Kurdistān*. 5 (16 & 17), pp. 124- 148.
- Ghazālî, Muḥammad (Und.). *Iḥyā' 'Ulūm al- Dîn*. Beirut: Dār al- Kitāb al- 'Arabî.
- Ḥamd Allāh Mustawfî (1336/1957). *Nuzhat al- Qulūb*. Revised by Mohammad Dabirsiaghi, Tehran: Ṭahîrî.
- Idem (1339/1960). *Tārîkh Guzîda*. Revised by Abdolhossein Navaei, Tehran: Amîrkabîr.
- Ḥamdān, 'Āṣim (1412AH/1991). *al- Madînat al- Munawwara Bayn al- 'Adab wa al- Ta'riḳh*. Madinah: Nādî al- Madînat al- Munawwara al- 'Adabî.
- Hawramani, Mohammad Amin (1984). *Kāka- yî, Baghdad*. al- Ḥawādith.
- Ḥusaynî Zabîdî, Muḥammad Murtiḍā (1414AH/1993). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dār al- Fikr.
- Ibn Athîr, 'Azz al- Dîn 'Alî (1979). *Al- Kamil fî al- Ta'riḳh*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Idem (1414AH/1993). *al- Bāb Fî Tahdhîb al- 'Ansāb*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Faḍl Allāh 'Umarî, Aḥmad (2005). *Masālik al- Abṣār Fî Mamālik al- Amsār*. Abu Dhabi: al- Majma' al- Ṭaghāfî.
- Ibn Faḳîh, Aḥmad (1416AH/1995). *al- Buldān*. Beirut: 'Ālam al- Kutub.
- Ibn Kḥurdādbih 'Ubayd Allāh (1992). *al- Masālik wa al- Mamālik*. Beirut: Dār Ṣādir.

References

- Abdi, Shaho (1401/2022). Nigāhī bih Maqāla- yi Gūrān Niwīshā- yi Minorskii. *Mah- Nāma- yi Tafakkur- i Intiqādī*. 2(16), pp.60-98.
- Abū ‘Alī Miskawayh (1379/2000). *Tajārib al- Umam*, Revised by Abolghasem Imami. Tehran: Surūsh.
- Akupov, G. B (1376/1997). *Kurdān- i Gūrān wa Mas’ala- yi Kurd dar Turkey*. Trans. Sirius Izadi, Tehran: Hīrmand.
- Asatrian, Garnik (2009). Prolegomena to the Study of the Kurds, *Iran and the Caucasus*. Brill, N.13, pp. 1-57.
- Azad- Pour, Naser (Und.). *Muqaddama- Nak*. Mastūra- yi Ardalān.
- Bayat, Kaveh. *Minorskii- yi Dīplumāt*. Jahān- i Kitāb. No. 319, pp. 23- 24.
- Bayazidi, Mahmud (1369/1990). *Ādāb wa Rusūm- i Kurdān*. Trans. Aziz Mohammad- Pour, Tehran: Mu’ allif.
- Bidlisi, Sharafkhan (1343/1964). *Sharaf- Nāma*. Tehran: ‘Ilmī.
- Bruinessen, Martin van (1383/2004). *Jāmi’ a- i Shināsī- yi Mardum- i Kurd (Āghā, Shaykh wa Dawlat)*. Trans. Ibrahim Younesi, Tehran: Pānīdh.
- Dabirsiaghi, Mohammad. Marg- i Minorskii. *Faculty of Literature and Human sciences of University of Tehran*. No. 14 (5 &6), pp. 691- 693.
- Daftarī Barā- yi Iran: Nāma- hā- yi Fārsī bih Vladimir Minorskii* (1398/2019). Revised by Godarz Rashtiani, Tehran: Maḥmūd Afshār & Sukhan.
- Dīwān Gūra* (1383/2004). Revised by Mohammad Hosseini. Tehran, Mu’ allif, 1387/2008. Rabino, Hyacinth Louis. *Māzandarān wa Astar Ābād*. Tehran: ‘Ilmī wa Farhangī.
- Eagleton, William (2007). *al- ‘Ashā’ir al- Kurdiyya*. Trans. Hossein Jaff, Erbil: ‘Ārās.
- Edmonds, Cecil John & Minorskii, Vladimir & Clement Augustus Debode (1362/1983). *Dū Safar- nāma Dar- bāra- yi Lorestan bih Inḍimām- i Risāla- yi Lorestan wa Lur- hā*. Trans. Sikandar Amanollahi & Lili Bakhtiar, Tehran: Bābak.
- Edmonds, Cecil John (1367/1988). *Kurd- hā, Turk- hā, ‘Arab- hā*. Trans. Ibrahim Younesi, Tehran: Rūzbahān.

**Minorsky's Theory about Goran and Its Connection with Gilan
and the Shores of the Caspian Sea: A Historical Critique**

Esmail Shams¹

*Assistant Professor, Department of History, Allameh Tabataba'i
University, Tehran, Iran*

In the last hundred years, some orientalist theories have been formulated about Goran, which do not agree with the narration of Arabic and Persian historical sources. One of the most prominent Oriental scholars of this period is Vladimir Minorsky, whose theory has been widely reflected in academic and public circles. Minorsky's theory is based on three bases: the denial of Goran Kurdish identity, the migration of Gorans from Gilan and Deylaman to Kurdistan, and the existence of an independent Goran language. The main problem of this research, which is written with a historical method, is to review and criticize the foundations of this theory from a historical approach. The findings of the research show that Minorsky interpreted the sources with a reductionist view and selected them according to his own preferences, and this has caused many contradictions in his theory. So, in contrary to his theory, historical sources, while emphasizing the Kurdishness of Gorans, did not provide accurate evidence that they migrated from the shores of the Caspian Sea.

Keywords: Minorsky, Goran, Kurds, Gilan.

1. Email: esmailshams@atu.ac.ir

- Montazeri, Hussein-Ali (Und). *Khātirāt- i Āyat Allāh al- ‘Uzmā Muntazirī*.
- Motahari, Morteza & Others (1341/1962). *Baḥthī Darbāra- yi Marja ‘iyyat wa Rūḥāniyyat*. Tehran: Shirkat- i Sahāmī- yi Intishār.
- Mousavi Kermani, Seyyed Hossein (1384/2005). *Khātirāt- i Āyat Allāh Siyyid Husayn Mūsawī Kirmānī*. Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.
- Qummī, Shaykh ‘Abbās (1367AH/1947). *al-Fawā’id al-Raḍawiyya fī Aḥwāl ‘Ulamā’ al-Madhhab al-Ja’fariyy*. Tehran: Kitāb- Khāna- yi Markazī.
- Rashidi, Ahmad (1383/2004). *Khātirāt- i Āyat Allāh Seyyed Hāshim Rasūlī- yi Maḥāllātī*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Asnād Inqilāb- i Islāmī.
- Razavi, Abbas (1372/1993). Marja‘iyyat, Khaṭar- hā wa Hushdāra. ISCA. pp. 82- 51.
- Razavi, Kamal (1398/2019). *Dū-Rāhī- yi Rūḥāniyyat: Justār- hā- iy Darbāra- yi Marja ‘iyyat- i Shī’a Dar Iran- i Mu’āsir*. Tehran: Sarw (Muṭālī’āt- i Farhang- i Shī’ī).
- Reyhan Yazdi, Alireza (1372/1993). *Ā’yina- i Dānishwarān*. Revised by Naser Baqeri Bidhandi. Qom: Marashi Najafi Library.
- Saanei, Yousef (1369/1990). Muṣāḥiba bā Āyat Allāh Ṣāni’ī. ISCA. Vol. 7, No. 40. pp. 56- 35.
- Saborian, Mohsen (1398/2019). *Takwīn- i Nahād- i Marja ‘iyyat- i Taqlīd- i Shī’a*. Vol. 2, Tehran: Research Center For Culture, Art And Communications.
- Sharif Razi, Mohammad (1332/1953). *Āthār al- Hujjah*. Tehran: Kitābfurūshī- yi (Book Store) Islāmiyya.
- Shua Hosseini, Faramarz & Rouh Bakhsh, Rahim (1387/2008). *Khātirāt- i Hujat al- Islām Firdawsī Pūr*. Tehran: Nashr- i ‘Urūj.
- Tabarayian, SafaAdin (1387/2008). *Ihyāgar- i Hawza Najaf; Zindigī wa Zamāna- yi Āyat Allāh al- ‘Uzmā Siyyid Muḥsin Ḥakīm*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.

- Davani, Ali (1372/1993). *Zindigānī- yi Za'īm- i Buzurg Āyat Allāh Burūjirdī*. Tehran: Nashr- i Muṭahhar.
- Farhani, Mojtaba (1387/2008). *Silsila- yi Mū- yi Dūst: Khāṭirāt- i Dawrān- i Tadrīs- i Imām Khumīnī bih Naql az Shāgirdān, Dustān Wa Mansūbīn*. Vol. 4, Tehran: Maw'assisa- yi Tanzīm wa Nashr- i Āthār- i Imām Khumīnī.
- Foroughi, Mohammad Hossein & Rafiee, Mohammad- Amin (1401AH/1980). *Zindigī- yi Fardī- yi Nāshīnākhta; Sāl- hā- yi Nukhustīn- i Hawza- yi 'Ilmiyya- yi Qom Bih Rawāyat- i Shiykh Muḥammad Hujjatī- yi Burūjirdī*. Qom: Nashr- i Shahīd Kāzīmī.
- Gholizadeh Aliyar, Mostafa (1389/2010). *Marāji' Thalāth*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Asnād Inqilāb- i Islāmī.
- Golpayegani, Seyyed Javad (2008/1387). *Bih Faqīh- i Gulpāyigānī Rujū' Shawad. Haḥfe- Nāma- yi Shahrwand*. No. 53.
- Haeri, Abdolhadi (1364/1985). *Tashayyu' wa Mashrūṭiyyat dar Iran wa Naqsh- i Irāniyyān- i Muqīm- i Irāq*. Vol. 2, Tehran: Amīrkabīr.
- Haji beygi Kondori, Mohammad- Ali (1379/2000). *Khāṭirāt- i Hujat al- Islām wa- 'l- Muslimīn 'Abās 'alī 'Amīd Zanjānī*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Asnād Inqilāb- i Islāmī.
- Imami, Javad (1381/2002). *Khāṭirāt- i Āyat Allāh Mas'ūdī- i Khumīnī*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.
- Karbaschi, Gholamhossein (1380/2001). *Tārīkh- i Shafāhī- yi Inqilāb- i Islāmī (Tārīkh- i Hawza- yi 'Ilmiyya- yi Qom)*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Asnād Inqilāb- i Islāmī.
- Karimi Jahromi, Ali (1372/1952). *Āyat Allāh Maw'assis*. Qom: Dār al- Hikmat.
- Khalkhali, Sadeq (1379/2000). *Khāṭirāt- i Āyat Allāh Khalkhālī; Awwalīn Ḥākīm Shar' Dādghāh- hā- yi Inqilāb*. Tehran: Nashr- Sāya.
- Maleki, Ali (1384/2005). *Khāṭirāt- i Hujat al- Islām Muḥammad Samāmī*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.
- Maw'assisa- yi Tanzīm wa Nashr- i Āthār- i Imām Khumīnī (1386/2007). *Siyar- Mubārizāt- i Imām Khumīnī Dar Āyina- yi Asnād (Bih Rawāyat- i Sāwāk)*. Vol. 9, Tehran: Maw'assisa- yi Tanzīm wa Nashr- i Āthār- i Imām Khumīnī.

References

- Abadharī, ‘Abd al- Raḥīm (1386/2007). *Khāṭirāt- i Āyat Allāh Muslim- i Malakūtī*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.
- Ahmadi , Mojtaba & Others (1379/2000). *Āyat Allāh al- ‘Uẓmā Burūjirdī*. Qom: Daftar- i Tablīghāt- i Ḥawza- yi ‘Ilmiyya - yi Qom.
- Akbari Ahangar, Reza & Khazzab, Vahid (1401AH/1980). *Mājarā- yi ‘Allāma wa Inqilāb; Taqābul yā Ḥimāyat?*. Qom: Nashr- i Shahīd Kāzīmī.
- Alamiyan, Ali- Akbar (1390/2011). *Rāyat- i Dīn; Barrisī- yi Andīsha wa Raftār- i Siyāsī- yi Āyat Allāh al- ‘Uẓmā Burūjirdī*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.
- Amini, Ibrahim (1392/2013). *Khāṭirāt- i Āyat Allāh Amīnī*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.
- Asefi, Mohammad- Mahdi & Others (1379/2000). *Shukūh- i Fiqāhat: Yād- Nāma- yi Āyat Allāh al- ‘Uẓmā Burūjirdī*. Qom: Daftar- i Tablīghāt- i Islāmī- yi Ḥawza- yi ‘Ilmiyya- yi Qom.
- Basirat Manesh, Hamid (1392/2013). *Ulamā wa Rizhīm- i Ridā- Shāh; Nazarī bar ‘Amalkard- i Siyāsī- Farhangī- yi Rūḥāniyyūn dar Sāl- hā- yi 1305 tā 1320*. Vol. 5, Tehran: Nashr- i ‘Urūj.
- Idem (1397/2018). *Ḥawza- yi Najaf wa Tahawwulāt- i Siyāsī- yi Iran: Az Junbish- i Mashrūta tā Inqilāb- Islāmī*. Tehran: Research Institute Of IMAM KHOMEINI And Islamic Revolution.
- Behboodi, Hedayat Allah (1397/2018). *Alif Lām Khumīnī*. Vol. 2, Tehran: Maw’assisa- yi Muṭālī‘āt wa Pazhūhish- hā- yi Siyāsī.
- Idem (1392/2013). *Sharḥ- i Ism*. Tehran: Maw’assisa- yi Muṭālī‘āt wa Pazhūhish- hā- yi Siyāsī.
- Besharat, Mahdi (1391/ 2012). *Uṣūl wa Mabānī- yi Maktab- i Siyāsī- yi Najaf*. Tehran: Imam Sadiq University.
- Bodala, Seyyed Hossain (1379/2000). *Haftad Sāl Khāṭira*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.
- Boroujerdi, Mahmoud (Und.). *Khāṭirāt- i Muntashir Nashuda- yi Duktur (Dr.) Maḥmūd- i Burūjirdī*. Ārshīw- i Maw’assisa- yi Tanẓīm wa Nashr- i Āthār- i Imām Khumīnī.

**The Role of Shia Maraji's Buyût in Their Decision Making:
Ha'iri Yazdi, Burûjirdi, and Hakim**

Hamid Ansari¹

*Assistant Professor, Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law,
Tehran University, Tehran, Iran*

Hamid Basirat Manesh

*Assistant Professor, The History of Islamic Revolution, Research Institute
Of IMAM KHOMEINI and Islamic Revolution, Tehran, Iran*

Mojtaba Shahrabadi

*PhD Student in The History of Islamic Revolution, Research Institute Of
IMAM KHOMEINI and Islamic Revolution, Tehran, Iran*

The formation and establishment of Shi'a legal authority (Marja'iyat-e-taqlid) as an institution has been a response to Shi'a community's need for socio-political leadership and religious authority. Examining the process of the formation of this institution either theoretically, or economically and historically yields the true answer. Based on this historical reality, Marja is the head of Shia community and his bayt has got the counselling or probably decision-making role. Hence it is the importance of investigation into Maraji's buyût, both its structure and individuals. This paper via studying the writings and memoir of famous people with close connections to the buyût of the contemporary Maraji, tries to represent their role and influence on some of the Maraji's performances- such as Abdul-karim Ha'iri Yazdi, Seyyed Hossein Burujirdi, and Seyyed Mohsen Hakim. Our findings show that despite Maraji's intellectual and practical independence, their buyût have got a defining role in many of their decisions.

Keywords: Marja'iyat institution, political authority, Marja's bayt, Abdulkarim Ha'iri Yazdi, Seyyed Hossein Burûjirdi, Seyyed Mohsen Hakim.

1. Email (corresponding author): ansarih@ut.ac.ir

- Nāṣir al- Dīn Shāh Qājār (1369/1990). *Rūz- Nāma- yi Khāṭirāt- i Nāṣir al- Dīn Shāh Dar Safar Siwwum- i Farangistān*. Revised by Mohammad Ismael Rezvani & Fatemeh Qaziha. Vol. 1. Tehran: Asnād Millī- yi Iran bā Hamkāri- yi Rasā.
- Nawwāb Raḍawī (Wakīl), Mīrzā Muḥammad (1388/2010). *Khāṭirāt- i Wakīl al- Tawliyah*. Revised by Ali- Akbar Tashakori Bafghi. Vol.1 & 2, Tehran: Sukhan.
- Nayefi, Seddigheh (2023). The Position of the “Fashion Design” Profession as a Guild and its Formation in Iranian Social History during the Islamic Period. *Journal of History of Iran*. Vol.16, Issue 1. pp. 35-55.
- Ravandi, Morteza (1383/2004). *Tārīkh- i Ijtimā‘ī- yi Iran*. Vol. 7, Tehran: Nigāh.
- Shahidi, Hossein (1383/2004). *Sarguzasht- i Tehran*. Tehran: Rāh- i Mānā.
- Shaybānī, Baṣīr al- Mulk (1374/1995). *Rūznāma- yi Khāṭirāt Baṣīr al- Mulk Shaybānī*. Revised by Iraj Afshar & Mohammad Rasoul Daryagasht, Tehran: Duniyā- yi Kitāb.
- Svendsen, Lars (1399/2020). *Fashion: a philosophy*. Trans. Aydin Rashidi, Tehran: Meshki.
- Tāj al- Saḷṭana (1361/1982). *Khāṭirāt- i Tāj al- Saḷṭana*. Revised by Mansoureh Ettehadieh & Sirius Sadoundiyan, Tehran: Nashr- i Tārīkh- i Iran.
- Tarafdari, Mansour (2021). An Analysis of Nawab Wakil's Attitude Towards Modernization and its Effects on religious and Cultural Policies of Qajar and Pahlavi Eras with Emphasis on Four-hour journey and discovery of facts. *Cultural History Studies*. Vol.12, Issue 46.
- Yasini, Seyedeh Razieh (1398/2019). *Mud, Hunar- i Ṣan‘at- i Salīqa- i Sāzī*. Tehran: Research Center For Culture, Art And Communications.
- Zabanfahm Nasiri, Sara & Allahayari, Hasan (2022). “Eyeglasses” in the Safavīd Era: A Study based on Ekhwanīyāt. *Journal of Islamic History and Civilization*. Vol.18, Issue 3. pp.115-139.

- Idem (1376/1997). *Rūz- Nāma- yi Khātirāt- i 'Ayn al- Salṭana*. Revised by Masoud Salvar & Iraj Afshar. Vol. 2. Rūzgār- i Pādīshāhī- yi Muẓaffar al- Dīn Shāh- i Qājār, Tehran: Asāṭīr.
- Idem (1379/2000). *Rūz- Nāma- yi Khātirāt- i 'Ayn al- Salṭana*. Revised by Masoud Salvar & Iraj Afshar, Vol. 9. Rūzgār- i Pādīshāhī- yi Aḥmad Shāh- i Qājār tā Pahlawī, Tehran: Asāṭīr.
- Idem (1380/2001). *Rūz- Nāma- yi Khātirāt- i 'Ayn al- Salṭana*. Revised by Masoud Salvar & Iraj Afshar, Vol. 10. Rūzgār- i Pādīshāhī- yi Sisila- yi Pahlawī tā 1320, Tehran: Asāṭīr.
- I'timād al- Salṭana (1350/1971). *Rūznāma- yi Khātirāt- i I'timād al- Salṭana*. Revised by Iraj Afshar (Introductions), Tehran: Amīrkabīr.
- Jahani, Mehnaz & Changiz, Sahar (2017). A comparative study in women's fashion during Fath-ali-Shah and Naser-al-Din Shah's court. *Journal of Woman in Culture and Art*. Vol.9. Issue 3. pp.385-407.
- Kamarehei, Mohammad (1384/2005). *Rūz- Nāma- yi Khātirāt- i Siyyid Muḥammad- Kamari-Iy*. Vol. 1, Tehran: Asāṭīr.
- Matin, Peyman (1383/2004). *Pūshāk- i Irāniyyān*. Revised by Gholamreza Arjang, Tehran: Daftar- i Pazhūhish- hā- yi Farhangī.
- Mohammadi, Manzar & Ahmadi Zavieh, Seyed Saeed (2017). A Turn in Beauty Culture: The Evolution of Personal Beauty Standards through the Qajars to Pahlavi Era. *The Journal of Fine Arts: Visual Arts*. Vol.22, Issue 3. pp. 5-16.
- Mousavi Haji, Seyed Rasoul, Zarifiyan, Roya (2014). The Effect of the Modernity Wave and the Renewal Trend in the Development of Iranian Clothing (From the Beginning of the QajarridEra to the End of the First Pahlavi Dynasty). *Journal of Historical Sociology*. Vol.6, Issue 1.
- Mumtaḥin al- Dawla, Mīrzā Mahdī khaṇ (1362/1983). *Khātirāt- i Mumtaḥin al- Dawla*. Revised by Hossein-Qoli Shaqaqi, Iraj Afshar (Supervisor), Tehran: Amīrkabīr.
- Mūnis al- Dawla (1380/2001). *Khātirāt- i Mūnis al- Dawla*. Revised by Sirius Sedvendiyan, Tehran: Zarrīn.
- Mustawfī, 'Abd Allāh (1384/2005). *Sharḥ- i Zindigānī- yi Man*. Vol.1 & 2 & 3, Tehran: Zawwār.

References

- Abazari, Mana, Tayebi, Habib-allah (2017). A Comparative Study of Qajar Women's Clothing before and after Nasser-Din Shah's Trip to Europe (Case Study: Women's Traditional and Modern Clothing). *Scientific Journal of Pazhuhesh-e Honar*. Vol.7, Issue 13.
- Arnold, Rebecca (1401/2022). *Fashion*. Trans. Manzar Mohammadi, 8th ed., Tehran: Meshki.
- Arshi, Ali & Nouri Tabar, Saeide (2021). Characteristics and contexts affecting the evolution of Iranian clothing from European clothing in the second Qajar period. *Journal of Apparel Clothing Textile Science and Technology*. Vol.10, Issue 4. pp.53-70.
- Asadi, Azam (1394/2015). Mud wa Libās Dawra- yi Qājār wa Tāthīr- i Farhang- i Gharb Bar Ān, Thesis of Master Degree. *Payame Noor University*. Faculty of Art and Architecture.
- Avery, Peter (1373/1994). *Tārīkh- i Mu'āshir Iran (Az Ta'sīs tā Inqirād- i Silsila- yi Qājāriyya) (Modern Iran)*. Trans. Mohammad Rafiee Mehr Abadi, Tehran: Intishārāt- i 'Aṭāy.
- 'Ayn al- Saltāna, Qahramān Mīrzā (1376/1997). *Rūz- Nāma- yi Khātirāt- i 'Ayn al- Saltāna*. Revised by Masoud Salvar & Iraj Afshar, Vol. 1. Rūzgār- i Pādishāhī- yi Nāshir al- Dīn Shāh- i Qājār, Tehran: Asāṭir.
- Bahrami, Abdollah (1363/1984). *Khātirāt- i 'Abd Allāh Bahrāmī Az Ākhar- i Saltānat- i Nāshir al- Dīn Shāh tā Awwal- i Kūditā (Coup)*. Tehran: Intishārāt- i 'Ilmī.
- Chardin, Jean (1372/1993). *Safar- Nāma- yi Chardin*. Vol. 2, Tehran: Tūs.
- D'Allemagne, Henry-René (1335/1956). *Safar- Nāma Az Khurāsān tā Bakhtiyārī*. Tehran: Amīrkabīr.
- Drouville, Gaspard (1370/1991). *Safar Dar Iran*. Trans. Manuchehr Etemad Moghadam, Tehran: Shabāwīz.
- Ghebi, Mehrasa (1387/2008). *Hašt Hizār Sāl Tārīkh- i Pūshāk Aqwām Iranī*. Vol. 12, Tehran: Helmand,.
- Hedayat, Mehdi Qoli (1385/2006). *Khātirāt- i wa Khaṭarāt*. Tehran: Zawwār.

**The Concept of Fashion in Iran During the Qajar Second Period
and Early Pahlavi Era Based on Memoirs and Daily Reports: A
Sociological Study**

Seddigheh Nayefi¹

*Assistant Professor, Department of Art, Hazrat-e Masoumeh University,
Qom, Iran*

Nowadays, fashion is a significant cultural concept and one of the most powerful global economic industries. Despite its importance, the extent of related professions and its impact on cultural and economic issues of the modern era, there is no precise research and information on how Iranians deal with this phenomenon. Iran's relationship with the West and its confrontation with concepts such as Western culture and modernity dated back to years before the Qajar period, but relevant documents and research indicate a lack of interest and serious influence of Iranians in the phenomenon of fashion and its manifestations (such as Western clothing style) until before the Qajar second period. Advanced research aims to analyze how Iranians deal with this phenomenon and their attitude towards it in this period by collecting historical data in a documentary approach with a sociological perspective. So, the documents such as reports and daily memoirs, used to compare the views of classical and contemporary sociologists on the concept of fashion. The research findings indicate that the consistency of the examined texts with the views of classical sociologists concepts and theories such as trickle-down theory, class imitation, the efforts to create or eliminate class distinctions, the display of ostentatiousness and leisure time of the affluent class led to the condemnation of fashion, not as the contemporary positive approaches towards fashion.

Keywords: Sociology of fashion, Social history, Qajar period, Early Pahlavi, Memoir, Daily reports.

1. Email: seddighe.nayefi@gmail.com

- Shaian Mehr, Alireza (1398/2019). *Pierre Bourdieu*. Tehran: Akhtarān.
- Shariati, Sara (2009). A Reflection on the Hidden Obstacles of Teaching Sociology of Art in Iran based on Pierre Bourdieu's Sociology of Art. *Sociological Journal of of Art and Literature*. Vol.1, Issue 1.
- Sheikh Rezaee, Ensiyeh & Azari, Shahla (1377/1998). *Guzāriṣh-hā-yi Naẓmiyya Az Maḥallāt- i Tehran*. Tehran: Sāzmān- i Asnād- i Millī- yi Iran.

- Merabi, Masoud (1363/1984). *Tārīkh- i Sīnamā- yi Iran Az Āghāz tā Sāl 1357*. Tehran: Māh-Nāma- yi Sīnamāyī- yi Fīlm.
- Mohammadi, Fardin & Khaleghpanah, Kamal & Mohsen Noghani Dokht Bahmani & Mehdi Kermani (Summer 2019 August 2019). Gensis of multiple distinction in field, habitus and capital: the formulation of development theory from Bourdieu's point of view. *The Journal of Social Development*. Vol.13, Issue 4, pp. 55-90.
- Movassaghi, Seyed Ahmad (1378/1999). *Ilal- i Da'f wa Inhiāt- i Muslimīn dar Andīsha- yi Siyāsī- yi Siyyid Jamāl al- Dīn- i Asad Ābādī*. Tehran: Intishārāt- i Daftar- i Farhang- i Islāmī.
- Muhammadi Rayshahri, Muhammad (1385/2006). *Mīzān al- Ḥikma*. Qom: Dār al- Ḥadīth.
- Müstawfī, 'Abd Allāh (1371/1992). *Sharḥ- i Zindigānī- yi Man, Tārīkh- i Ijtimā'ī- yi Idārī- yi Dawra- yi Qājār*. Tehran: Intishārāt- i Zawwār.
- Nāšir al- Mulk, Abū 'l- Qāsim & Irawani, Mohammad- Baqir (1380/2001). *Dū Risāla Dar Bāra- yi Inqilāb- i Mashrūtiyyat- i Iran*. Tehran: Markaz- i Asnād- i Millī- yi Iran.
- Nāzīm al- Dawla, (Mīrzā Malkam Khān) (Und.). *Rūznāma- yi Qānūn*. No. 15, Tehran.
- Parastesh, Shahram (1385/2006). *Şurat- Bandī- yi Miydān Tawlīd- i Adabī Dar Iran- i Mu'āşir*. PhD dissertation of Sociology, University of Tehran.
- Polak, Jakob Eduard (1361/1982). *Safar- Nāma- yi Polak "Iran wa Iranīyyān"*. Trans. Keikavous Jahandari, Tehran: Khwārazmī.
- Rahdar, Ahmad (1385/2006). Nahdat- i Mashrūta Az Nigāh- i Kitāb- i Iran Biyn- i Dū Inqilāb. *Majala- yi Hawza*. No. 134.
- Rezvani, Homa (1362/1983). *Lawāyih- i Shaykh Faql Allāh Nūrī*. Tehran: Tārīkh- i Iran.
- Richard, Yann (1399/2020). *Regards francais sur le coup d'etat de 1921 en Perse: journaux personnels de Georges Ducrocq et Helene Hoppenot*. Yāddāsh- hā- yi Rūznāma- yi Georges Ducrocq, Trans. Zahra Falah Shahroudi, Tehran: Pul- i Fīrūzih.
- Rouastan, Mohammad Ali & Others (1385/2006). *Rūhāniyyat waMashrūta*. Qom: Būstān- i Kitāb.

- Goharkhai, Mohammad- Bagher (1355/1976). *Gūsha- iy az Rūy- dād- hā- yi Inqilāb- i Mashrūtiyyat- i Iran*. Tehran: Markaz- i Nashr- i Sipīhr.
- Goudarzi, Gholamreza (1383/2004). *Dīn wa Rūshanfīkrān*. Tehran: Nashr- i Akhtarān.
- Grenfell, Michael (1388/2009). *Pierre Bourdieu: key concepts*. Trans. Mohammad Mahdi Labibi, Tehran: Naqd- i Afkār.
- Haeri, Abdolhadi (1381/2002). *Tashayyū' wa Mashrūtiyyat dar Iran wa Naqsh Irāniyyān- i Muqīm- i Iraq*. Tehran: Intishārāt- i Amīrkabīr.
- Hakimi, Mahmoud (1371/1992). *Sīrī dar Khātirāt- i Siyāsī- yi Rijāl- i Iran*. Tehran: Piydāyish.
- Imam Khomeini, Ruhollah (1365/1986). *Shu'ūn wa Ikhtiyārāt- i Walī- yi Faqīh Trajuma- yi Kitāb al- Bay'*. Trans. Morteza Hajj Ali Fard & Jafar Keyvani, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Jafarian, Rasoul (1378/1999). *Bast- Nishīnī- yi Mashrūta- Khāhān dar Sifārat- i Ingilīs (England)*. Teharn: Mū'assisa- yi Muṭālī'āt- i Tārīkh- i Mu'āshir.
- Javaheri, Maryam (1380/2001). *Naqsh- i 'Ulamā Dar Anjuman- hā wa Ahzāb- i Dawrān- i Mashrūtiyyat*. Teharn: Islamic Revolution Document Center.
- Jenkins, Richard (1385/2006). *Pierre Bourdieu*. Trans. Leila Jo Afshani & Hasan Chavoshian, Tehran: Nashr- i Niy.
- Karimi, Alireza (1355/1976), *Inqilāb- i Mashrūta Dar Būta- yi Naqd*. Qom: Markaz- i Pazhūhish- hā- yi Šidā wa Sīmā, 1383/2004.
- Kasravi, Ahmad (1396/2017). *Tārīkh- i Mashrūta- yi Iran*. Tehran: Amīrkabīr.
- Kermani (Nāzīm al- Islām), Mohammad. *Tārīkh- i Bīdārī- yi Irāniyyān*. Tehran: Amīrkabīr.
- Khosroshahi, Seyed Hadi (1388/2010). *Asnād- i Siyyid Jamāl al- Dīn- i Asad Ābādī dar Wizārat- i Khārija- yi Iran* Tehran: Ministry of Foreign Affairs.
- Malekzadeh, Mahdi (1363/1984). *Tārīkh- i Mashrūtiyyat- i Iran*. Tehran: Intishārāt- i 'Ilmī.

References

- Akbari, Beiragh Hasan (1379/2000). *Mabānī- yi Fikrī- yi Mashrūta*. Tehran: Nashr- i Pāyā.
- Alavian, Morteza (1383/2004). *Rūhāniyyat wa Jāmi‘a Paztīrī- yi Siyāsī*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute (RA).
- Algar, Hamid (1355/1976). *Naqsh- i Rūhāniyyat- i Pīshrū dar Junbish- i Mashrūtiyyat*. Trans. Abolqasem Sari, Tehran: Tūs.
- Alviri, Mohsen & Nazari Moghadam, javad (2012). The Role of Traditional Communications in the Shia Social and Political Movements. *The Journal of Social History Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies*. Vol.2, Issue 1, pp. 1-23.
- Bourdieu, Pierre & Others (1384/2005). *Sarmāya- yi Ijtimā‘ī: I‘timād, Democracy & Taws‘a*. Trans. Afshin Khakbaz & Poyan Hasan, Tehran: Shīrāza.
- Bourdieu, Pierre (1390/2011). *Distinction : a social critique of the judgement of taste, 1984*. Trans. Hasan Chavoshian, Tehran: Thālith.
- Bourdieu, Pierre (1398/2019). *Le sociologue et l'historien*. Trans. Anvar Mohammadi, Tehran: Gul Ādhīn.
- Chauvire, Christiane & Fontaine Olivier (1385/2006). *Le vocabulaire de Bourdieu*. Trans. Morteza Kotobi, Tehran: Nashr- i Niy.
- Daneshvar Alavi, Nurullah (1335/1956). *Tārīkh- i Mashrūta- yi Iran wa Junbish- i Waṭan Parastān- i Isfahan wa Bakhtiari*. Tehran: Kitāb- Khāna- yi Dānish.
- Divsalar, Mehrdad (2019). Kārkard- i Ijtimā‘ī- yi Rūhāniyya- i Shī‘a dar Dawra- yi Qājār Bar Asās- i Safar- nāma- Hā- yi Urūpā‘iyyān. *Journal of Islamic History in the Mirror of Research*. Vol.16, No.1.
- Dolatabadi, Yahya (1363/1984). *Hayāt- i Yahyā*. Tehran: Firdawsī.
- Drouville, Gaspard (1389/2011). *Voyage en Perse, fait en 1812 et 1813, 3rd ed , 1828*. Trans. Javad Mohebi, Tehran: Nīk Farjām.
- Fathi, Asghar (1375/1996). *Manbar, Yik Risāna- yi ‘Umūmī Dar Islām*. Tehran: Pazhūhishkada- yi ‘Ulūm- i Irtibātī wa Tawsī‘a- yi Iran.

**The Minbar Field in the Constitutional Period Based on
Bourdieu's Theory**

Sadeq Pashaei

*PhD Student in History & Civilization of Islamic Nations, Mashhad
Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran*

Shahrbanou Delbari¹

*Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran*

Mahmoud Mahdavi Damghani

*Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran*

In the social atmosphere of the constitutional period (the end of the Qajar era), the minbars of the clergymen had an important and prestigious position as a factor of social cohesion. In this research, by using “Bourdieu Theory”, the position of the preaching and speech has been analyzed and it has been studied by explaining concepts such as “field”, “capital”, “habits” and “action”. Using Bourdieu's field theory, we considered that “religious pulpit” had what characteristics, achievements and feedbacks in the constitutional period. Based on Bourdieu's theory, it is assumed that the pulpit has a wide field, with special habits of the religious beliefs of the people, in mobilizing the masses, demanding constitutionalism and the establishment of the parliament. The findings of this historical research show that during this period, the “minbar field” relatively enjoyed the triple levers of the field (independence, power and conflict over capital) and had an effective presence in most of the constitutional events, of course, it has also been damaged by the confrontation of some fields.

Keywords: field, pulpit, constitutionalism, Bourdieu's theory .

1. Email (corresponding author): tarikh_2003@yahoo.com

- ‘Azādārī e porshūr e Hendühā wa ahl e sonnat hamrāh bā shī‘ayān da süg e sālār e shahīdān, (1394), Retrieved from <https://hawzah.net/fa/Magazine/View>
- Abolfazl (2018). The Brahmins who fought for Imam Hussain at Karbala, in Kashmir Observer Online, 5 November 2014. Retrieved from <https://kashmirobsrver.net/2014/11/05/the-brahmins-who-fought-for-imam-hussain-at-karbala/>
- Khalid Alvi (2018). In Good Faith: The Hindus with Hussain: Hussaini Brahmins, various Hindu figures mark Muharram, in The Indian Express, 28 September 2018, Retrieved from <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/hussaini-brahmins-hindus-muslims-muharram-mohyal-brahmins-5367234>
- Meet the Hussaini Brahmins, Hindus who observe Muharram alongside Muslims (2014). Firstpost, November 05, 2014 11:23:12 IST, Retrieved from <https://www.firstpost.com/living/meet-the-hussaini-brahmins-hindus-who-observe-muharram-alongside-muslims-1788623.html>
- Nonica Datta (2019). The Forgotten History of Hussaini Brahmins and Muharram in Amritsar, 30 Sep., 2019, Retrieved from <https://thewire.in/religion/the-forgotten-history-of-hussaini-brahmins-and-muharram-in-amritsar>
- Sheikh Majid (2018). Spiritual connect of two villages on both sides of the divide, in Dawn (newspaper), December 31st, 2017, Retrieved from <https://www.dawn.com/news/1379906>
- Zeba T Hashmi (2015). Ashura and pluralism, in Daily Times, Pakistan, 4 November 2015, Retrieved from <http://www.dailytimes.com.pk/opinion/17-Mar-2015/ashura-and-pluralism>

- Moḥammad ben ḳolām ‘Ali Fereshta (1874). Kanpur.
- Moḥammad ben Moḥammad Mofīd (1995). *al Irshād*, Beirut.
- R. T. Mohan (n. d). *Jangnama Mohan*, Panchkula.
- Pinault, David (2001). *Horse of Karbala: Muslim devotional life in India*. New York.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas (1986). *A socio Intellectual History of Isna Ashari Shiis in India (7th to 16th century A. D.)*, with analysis of early shiism, Australia.
- H. A. Rose, E. D. Maclagan, Denzil Ibbetson (1914). *A glossary of the tribes and castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. Lahore.
- Stracey, T. B. Russell (1938). *The history of Muhiyals: The militant Brahman race of India*. Lahore.
- Syed Akbar Hiyder (2006). *Reliving Karbala: martyrdom in South Asian memory*. Oxford University Press.
- Shabāna, Raḥīm (1386). Zuthā dar Tārīkh, Roshd e now, no. 27, pp.17-23.
- Shaker, Abolkāsem and others (1385). *Pazhūheshī pīrāmūn e shohadāy e Karbalā*. Qom: Zamzam-i- Hidāyat.
- Tabarī, Moḥammad ben Jarīr (1967). *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. ed. Moḥammad Abolfaḍl Ibrāhīm, Beirut.
- Zandīyya, Hasan and others (1398). Waḍ‘īyyat Kawliha dar ḡharb-i- Iran. *Tahqīqāt Tārīkh Ejtemā‘aī*. Year 9, no. 1, pp. 199-223.
- Yāḳūt Hemawī (1995). *M’oja al-Boldān*, Beirut: Dārsāder.
- Yoginder Sikand (2004). Hindu followers of Muslim Imam, in Milli Gazette, Vol. 5, No. 10, May 2004, pp.16-31.

Websites

- Erādat-i- khāṣṣ-i- Brahmanān Hosseinī bi Emām Hossein (1399), Retrieved from <https://www.karbobala.com/news/info/5703>
- Hosseini Brahmin, ‘āsheqān-i-khāndān ‘eṣmat wa ṭahārat (1400), Retrieved from <https://farhangemelal.icro.ir/news>
- Az ‘Ashūrkhāneh tā Emāmbāreh: rewāyatī az erādat e Hendūhā be sālār e Shahīdān, (1401), Retrieved from <https://www.irna.ir/news>

References

- ‘Abdolḥay Habībī (1380). *Tārīkh Afghānestān*, Tehran.
- Abütāleb (1984). *Datt Brahmin, Emam Hossein se dabṭ wa rabṭ, in Rīg e sor kh*. ed. Mahdi Nezami, Dehli.
- ‘Ālemzādeh, Hādi, Īzādī, Hojjatollāh (1384). Gorūhāye Jāt dar qalamruw Islamī. *‘Olūm-i- Ensānī Dāneshgāh Azzahrā*. no. 53, pp. 101-120.
- Azam Lotfī (1395). Barresi wa tahlil-i-falsafih Āshūrā dar miyān e Brahmanān e Hosseini Hendūstān. *Pazhūheshnām e Ma‘aref e Hosseini*. no.3.
- Bazmee Ansari (1991). Djat. *Encyclopaedia of Islam*. vol. XI, Leiden. Brill.
- C. E. Boswoth (2002). Zutt. *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, Leiden. Brill.
- Bīrūnī, Abūriyhān (1403). *Taḥqīq mā lil Hind*. Beirut: Ālam al-Kotob.
- Dharmendra Nath (2013). *‘Azādārī e ḥaḍrat e Emam Hossein īk āfākī tahrīk*, Dehli.
- Ja‘farī, Sayed Hossein Ali (1363). *T‘aziya dārī dar Hind*, tr. Afḍal Wothūkī. Keyhan Farhangī, Mehr, pp.31-32.
- Hasnain, Nadeem, Abrar Husain, Sheikh (1988). *Shia and Shia Islam in India*, New Delhi.
- Ibn Kathīr (1997). *al-Bedāyat wa al-Nehāyat*. ed. Abū Mulḥim and others, Beirut.
- Iṣṭākhrī (1340). *al-Masālik wa al-Mamālik*. ed. Iraj Afahar, Tehran: Bongāh-i-Tarjome wa Nashr.
- Massūmī, Moḥsen (1391). Hendowān wa āeihāy-i- Murarram dar Deccan. *Tārīkh wa Tamaddon Melal Islamī*, pp.173-190.
- Massūmī, Moḥsen and others (1396). Hendowān wa āeihāy e Murarram dar Lucknow dar dore e Nowwāb e Oudh. *Tārīkh e Tamaddon e Islamī*. Year 50, no.1, pp.93-110.
- Menhāj Serāj Jozajānī (1342-1343). *Tabaqāt Nāṣerī*. ed. ‘Abdolḥay Habībī. Kabol.
- Muhajir, Umair Ahmed (2010). Liminality: A Manifesto, in *Economic and Political Weekly*. January 16-22, 2010, Vol. 45, No. 3 (January 16-22, 2010), pp.27-29.

Abstracts

Hosseini Brahmins and the Battle of Karbala: A Historical Review

Mohsen Massumi¹

Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran

Mohiyals are a branch of Brahmins who are divided into seven clans. One of the Mohyal clans is the Dett, who are famous among the Shiites because of the popular stories about the presence of their ancestors in the Karbala. This clan of Brahmins believe that one of their ancestors, named Sidh Datt Rai ir Rahib, participated in the Battle of Karbala with with seven of his sons. Rahib returned to Punjab after seven of his sons were killed during the uprising. From that time until now, the descendants of Rahib, in order to honor her and also the mourning of Imam Hussain, mourn together with the Shiites during the days of Muharram. Therefore, this group of Brahmins have been known as Hosseini Brahmins since the 19th century. In this article, the accuracy of this claim of the Hosseini Brahmins and the compatibility of the narratives in their history with the sources of Islamic history have been examined. Also, the reasons for the greater popularity of these Brahmins from the 19th century onwards have been investigated.

Keywords: Mohiyal, Datt, Hosseini Brahmins, Battle of Karbala, Muharram Ceremonies, India.

1. Email: mmassumi@ut.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

Hosseini Brahmins and the Battle of Karbala: A Historical Review	3
<i>Mohsen Massumi</i>	
The Minbar Field in the Constitutional Period Based on Bourdieu's Theory	29
<i>Sadeq Pashaei, Shahrbanou Delbari & Mahmoud Mahdavi Damghani</i>	
The Concept of Fashion in Iran during the Qajar Second Period and Early Pahlavi Era Based on Memoirs and Daily Reports: A Sociological Study	59
<i>Seddigheh Nayefi</i>	
The Role of Shia Maraji's Buyût in Their Decision Making: Ha'iri Yazdi, Burûjirdi, and Hakim	91
<i>Hamid Ansari, Hamid Basirat Manesh & Mojtaba Shahrabadi</i>	
Minorsky's Theory about Goran and Its Connection with Gilan and the Shores of the Caspian Sea: A Historical Critique	125
<i>Esmail Shams</i>	
Abûdhar al-Ghifârî, From a Socialist Fighter to a Muslim Revolutionary: History of Ideas in the First Half of the 14th Century AH	151
<i>Abbas Ali Gorzin, Hamed Khani (Farhang Mehrvash) & Mohammad Ali Khaledian</i>	
