

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ نو

فصلنامه علمی - تخصصی

سال ششم / شماره چهارم / بهار ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن علمی گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

مدیر مسئول: کامران حمانی

سر دبیر: علی بابایی سیاب

هیأت تحریریه:

دکتر سید هاشم آقاجری.....استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر فاطمه جان احمدی.....دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر مقصود علی صادقی.....دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر مجتبی خلیفه.....استادیار دانشگاه بیرجند

دکتر مجتبی گراوند.....استادیار دانشگاه لرستان

دکتر محمد حسن بهنام فر.....استادیار مجتمع آموزش عالی اسفراین

مدیر اجرایی: وریا میرزایی

مترجم انگلیسی: محبوبه شفايي پور سرمور

طراحی جلد: امید دیور

نشانی:

بزرگراه چمران- تقاطع بزرگراه جلال آل احمد- دانشگاه تربیت مدرس- دانشکده علوم انسانی- گروه تاریخ.

فصلنامه تاریخ نو در پایگاه نشریات تخصصی دانشگاهی به آدرس
www.sciencejournals.ir نمایه شده است.

newhistory52@yahoo.com

پست الکترونیک:

شماره مجوز: ۶۰/۲۶۳۶۲

فهرست مطالب

- ۳..... بررسی روابط اسپهبدان مازندران و شیعیان امامیه در دوره سلجوقیان
محمد رمضانپور، طاهره قاضی پور شیروان، معصومه باغانی خانلق
- ۲۱..... نقش علماء در ترویج عزاداری عصر صفوی و جلوگیری از بدعت‌های آن
علی روحانی قوچانی، کریم فرجی
- ۴۳..... مناسبات اصناف و پیشه وران عصر سلجوقی با گروه‌های اجتماعی
میترا روشنی
- ۶۵..... بررسی آیین های سوگواری در روزگار بوییان
تهمینه رئیس السادات
- ۱۰۵..... بررسی عوامل عدم ثبت تواریخ محلی لرستان
اسماعیل سپهوند، امیر دهقان نژاد، محمدعلی نعمتی، فرزاد خوشاب
- ۱۳۹..... نقش ساختار سیاسی در شکل گیری احزاب در فاصله سال های ۱۲۹۹-۱۳۲۰
امیر شاه آبادی، رمضان رجیبی
- ۱۶۳..... باستان گرایی در نهضت فرهنگی شعوبیه
مجتبی گراوند، اکرم کرملی، فاطمه یوسف وند
- ۱۸۵..... بررسی تاریخچه تشیع صوفی مآبانه در فارس
الهام ولایتی

بررسی روابط اسپهبدان مازندران و شیعیان امامیه در دوره سلجوقیان

محمد رمضانپور^۱

طاهره قاضی پور شیروان^۲

معصومه باغانی خانلق^۳

چکیده

اسپهبدان یا ملوک جبال دومین شاخه از خاندان باوندیه بودند که توانستند در اواخر سده پنجم و ششم در مازندران حکومت کنند. این خاندان نقش مهمی در اعتلای فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی شیعیان دوازده امامی ایفا نمود. بر این اساس، این پژوهش به دنبال بررسی روابط اسپهبدان مازندران و شیعیان امامیه در دوره سلجوقیان می‌باشد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که دوره دوم حکومت اسپهبدان، مقارن با افزایش شمار شیعیان دوازده امامی در سراسر ایران، به ویژه مازندران بوده است. همچنین این خاندان نقش مهمی در مبارزه با اسماعیلیان و دوری جستن از آنان در شرایط بحرانی دوره سلجوقیان داشت. روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی می‌باشد که از منابع تاریخی دست اول بهره برده شده است.

واژگان کلیدی: تشیع امامیه، آل باوند، سلجوقیان، اسپهبدان مازندران.

مقدمه

نواحی ساحلی دریای خزر گیلان و طبرستان و ارتفاعات داخلی را سلسله جبال البرز چون سدی در پناه گرفته است، به همین مناسب این ناحیه همیشه پناهگاهی برای اقوام و اندیشه‌ها بوده است. در هر حال سلسله‌های کوچکی که اصل و نسبشان به عهد ساسانی می‌

^۱ . استادیار دانشگاه پیام نور مشهد. mh.ramezanpour@yahoo.com

^۲ . دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ تشیع پیام نور مشهد. tghazipoor@gmail.com

^۳ . دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ تشیع پیام نور مشهد. Baghaneel549@yahoo.com

رسید، در این مناطق حکومت داشتند. شاید مهمترین این سلسله‌های محلی ایران «باوندیان» یا «آل باوند» باشند، که در قرن ششم هجری به مقتضای اوضاع و احوال در امور بیرون از منطقه دریای خزر نقش مهمی بازی کردند. حکمرانان باوندی لقب ایرانی «اسپهد» داشتند، گاهی نیز «ملوک جبال» خوانده می شدند. اولین شاخه از این خاندان یعنی «کاووسیه» در قرن چهارم از راه ازدواج با آل باوند و زیاریان همبستگی یافتند و در اواخر همین قرن تحت نفوذ قابوس بن وشمگیر زیاری در آمدند، اما در قرن بعد که سلجوقیان بر ایالات ساحلی خزر تاختند دوباره در نواحی کوهستان قدرت یافتند و در سالهای بعد شاخه دوم این خاندان یعنی شاخه اسپهدان (اسفهدان) با موفقیت تمام جلوی بسط قدرت مستقیم سلاجقه بزرگ را در طبرستان گرفتند. این خاندان نقش مهمی در گسترش تشیع امامیه داشت، به طوری که مبارزات آنان با اسماعیلیه و بیزاری جستن از آنان در دوره سلجوقیان معروف است (باسورث، ۱۳۸۰: ۱۳۸-۱۳۹). چنین به نظر می رسد که میان افزایش و فزونی شمار شیعیان امامیه و به قدرت رسیدن اسپهدان در مازندران در دوره دوم حکومتشان رابطه‌ای مستقیم و معنادار وجود داشته است. گرچه هیچ گزارشی درباره نخستین فرد موجه (حاکم یا غیر حاکم) از خاندان اسپهدان که به مذهب دوازده امامی گرویده، وجود نداشته یا دست کم نگارنده آن را ندیده است، اما با توجه به قراینی می‌توان گفت که این خاندان از اوایل قرن پنجم هجری به بعد شیعه دوازده امامی بوده‌اند.

روابط حکومت اسپهدان با سلاجقه

از آنجا که حکومت اسپهدان حکومت امامی مذهب نیمه مستقلی بود، برای دستگاه خلافت، خاری در چشم و استخوانی در گلو به شمار می رفت. سابقه‌ی اندیشه و حکومت شیعی در این منطقه به چند قرن قبل باز می‌گشت و دستگاه خلافت نیز در این ناحیه، سوابق بسیاری از خود در سرکوب این اندیشه بر جای گذاشته بود. حکومت نو بنیاد

باوندیه نیز از این قاعده (سرکوب و قلع و قمع) مستثنا نبود، زیرا هر حکومت شیعی که در قلمرو خلافت عباسی پدید می‌آمد با واکنش شدید عباسیان رو به رو می‌شد. شیوه‌ی واکنش و مبارزه‌ی دستگاه خلافت در برابر این حکومت‌ها یکسان نبود. گاهی رهبر حکومت را به شیوه‌های گوناگون نابود می‌کردند (طبری، ۱۴۰۳: ۱۶/۶). در مواردی از بغداد سپاهی برای سرکوب گسیل می‌شد (مسعودی، ۱۳۸۵: ۲/۱۵۷). در مواردی جنگ روانی و تئوریک به راه می‌انداختند، گاهی نیز گروه‌های محلی را برای سرکوب بر می‌انگیختند، و در مواردی هم نیرویی برتر، ولی وفادار به دستگاه خلافت را مشروعیت می‌دادند به شرط آن که فلان حکومت شیعی یا نامطلوب را سرکوب کند. بنا به روایت تاریخ‌های محلی طبرستان و مازندران، طغرل اول سلجوقی به مناطق کوهستانی تحت سیطره‌ی اسپهبدان و دیگر حکام محلی طبرستان متعرض نشد و تنها به گرفتن خراج و گماردن نایب بسنده کرد. این امر ناشی از صعوبت لشکرکشی در طبرستان بود. همین امر، نقطه‌ی قوت اسپهبدان در رویارویی با دشمنان به شمار می‌رفت. تا آنجا که تواریخ دودمانی، عمومی و محلی نشان می‌دهد از سلطان محمد سلجوقی گرفته تا سلطان سنجر هر یک با شیوه‌هایی در پی براندازی حکومت اسپهبدان بودند. در آغاز، نابودی کامل اسپهبدان در دستور کار ایشان قرار داشت، اما وقتی موفق به چنین کاری نشدند، به سیاست تفرقه در میان خاندان اسپهبدان روی آوردند. سلاجقه به این نتیجه رسیدند که اگر نمی‌توانند اسپهبدان را به طور کامل از بین ببرند، دست کم حکومتی دست نشانده از میان خود اسپهبدان را بر سر کار بیاورند. در راستای اجرای این سیاست از برخی سرداران جوان اسپهبدان حمایت کرده، آنان را بر ضد خاندان تحریک نمودند، ولی این سیاست هم در مجموع با شکست روبه رو شد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۳۸، ۶۰-۶۱ و ۹۳).

شیعه دوازده امامی یا امامیه

امامیه، امامت را به «نص جلی» قبول دارند اینکه پیامبر(ص) در روز غدیر، به صراحت امام علی(ع) را به جانشینی معین کرده است(ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۱۴۷). و از جمله گروههایی است که به امامت بلافصل حضرت علی بن ابیطالب(ع) و فرزندان او قائل شدند(مشکور، بی تا: ۴۵). از مهم‌ترین و مؤثرترین فرق شیعه می‌توان به فرقه امامیه و اسماعیلیه اشاره کرد. این دو فرقه تا امامت حضرت جعفر صادق(ع) متفقند و چون این بزرگوار در سنه ۵۱۴۸.ق دار فانی را وداع گفت در امامت اختلاف شد، گروهی اسماعیل بن جعفر را که در حیات پدر وفات یافت را امام می‌دانند. این فرقه هم به چند فرقه منقسم گردیدند، بعضی تصور کردند اسماعیل زنده است، و برخی گفتند چون اسماعیل در زمان پدر مرد، دو امام در یک عصر محال است، لذا امامت محول به محمد پسر او گردید و محمد بن اسماعیل امام هفتم است. اما شیعیان امامیه امامت را بعد از امام جعفر صادق(ع) حق موسی بن جعفر(ع) دانسته، قائل به دوازده امام شدند و انتظار ظهور قائم آل محمد امام دوازدهم محمد المهدی بن عسگری را دارند(رازی، ۱۳۶۲: ۱۴۸-۱۴۹). اعتقاد شیعه امامیه از نظر فخرالدین رازی قزوینی «دین به دلیل دارند نه به تقلید اسلام به حجت نه به شبهت ایمان به اخلاص نه به عاریت نماز به حقیقت نه به مجاز»(قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۱۹). یا در جای دیگر می‌نویسد: «به بهشت مومنی رود مطیع خدای را اگرچه رومی حبشی باشد و به دوزخ منکران عدل توحید و عصمت انبیاء و ائمه و شریعت روند گرچه مکی و تهامی و قریشی باشند. اینست مذهب و اعتقاد شیعت اصولیه»(قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۷۸).

جایگاه تشیع امامیه در مازندران

چگونگی رشد و حضور شیعیان امامیه در مازندران همواره از سؤالات مهم برای مورخان می‌باشد. حضور جدی شیعیان در این منطقه به قرن چهارم هجری بر می‌گردد. چنانچه با شکل‌گیری حکومت‌های شیعی در قرون چهارم و پنجم هجری در مازندران بر تعداد شیعیان امامیه در این منطقه افزوده شد. با تکیه بر منابع و مستندات تاریخی می‌توان بیان

کرد در اوایل قرن هشتم هجری قاطبه‌ی اهالی مازندران شیعه‌ی دوازده امامی بوده- اند(مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۵۹). گرچه بحث درباره‌ی آغاز ورود اندیشه‌ی دوازده امامی به مازندران مقصود این پژوهش نیست، اما اشاره‌ی اجمالی از پیشینه‌ی آن در مازندران برای ورود به سده‌ی پنجم و ششم هجری ضروری است. حضور جناب عبدالعظیم حسنی در طبرستان در سده‌ی سوم هجری، (ابن طباطبا، ۱۹۶۸: ۱۵۷). وجود شماری از پیروان امام حسن عسکری (ع) در استرآباد، (نجاشی، ۱۴۱۶: ۵۷). احتمال بسیار قوی درباره‌ی دوازده امامی بودن ناصر کبیر (م ۳۰۴ ق)، (آملی، ۱۳۴۸: ۱۰۷). دوازده امامی بودن قطعی یکی از فرزندان ناصر کبیر، حضور علمای سادات امامی مذهب در این دیار، مثل حسن بن حمزه علوی (م ۳۸۵ ق)، وجود خاندان جریر (بنو جریر) در مازندران که به تشیع امامی شهره بودند، (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۴). مکاتبات شیخ مفید با سیدی جلیل القدر از طایفه‌ی امامیه در ساریه و نوشتن کتاب «المسائل السرویه» در پاسخ به آن سید، (حموی، ۱۳۹۹ ق: ۵۷/۱). پاسخ به سؤال‌های شیعیان در قالب رساله‌ای با عنوان «المسائل المازندرانیه» از سوی شیخ مفید، پاسخ به سؤال‌های شیعیان باز هم در قالب رساله‌ای با عنوان «المسائل الطبریّه» از سوی سید مرتضی، وجود خاندان شهر آشوب سروی در مازندران، و وجود شاعری معروف به نام «ابوالعلائی سروی» در مازندران که به تشیع دوازده امامی شهره بوده است، نشان دهنده‌ی زمان و چگونگی ورود اندیشه‌ی امامیه در مازندران (طبرستان) است (افندی، ۱۴۰۳ ق: ۲۶۵/۴). بنابراین در سده‌ی پنجم و به ویژه ششم هجری حضور شیعیان امامیه در مازندران قطعی می‌باشد (معلمی، ۱۳۷۸: ۳۶-۳۸).

رابطه‌ی شیعیان امامیه و اسپهبدان مازندران

از اوایل سده‌ی پنجم هجری شمار شیعیان امامیه در مازندران رو به فزونی گرفت و در طلیعه‌ی سده‌ی ششم، قدرت جدید سیاسی - اجتماعی و نظامی با محوریت آل اسپهبد

(امامی مذهب) پدید آمد. فعالیت‌های تبلیغی علمای امامیه در شهرهای مختلف مازندران موجب گرایش مردم به اندیشه‌ی امامیه شد. گزارش‌های متعددی نشان می‌دهد که دانشمندان امامی مذهب در آمل، ساریه، استرآباد، ارم و دیگر مناطق مازندران، مجالس حدیث، وعظ و مناظره برگزار می‌کردند (طبری، ۱۴۰۳ق: ۱۲۷). ابن اسفندیار درباره‌ی یکی از رجال مازندران آورده است:

«سید زاهد، عالم متقی شرف الدین که مرقد او به مدرسه امام خطیب مقابل مشهد سر سه راه است، اظهار مذهب امامیه و بطلان مذهب زیدیه از شرف الدین قدرت گرفت در آن حدود، والله اعلم» (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۰۶).

سمعانی نیز گزارشی درباره‌ی یکی از علمای برجسته‌ی دوازده امامی به نام ابوجعفر مهدی بن ابی حرب مرعشی (م ۵۳۹ ق) آورده است. وی به سال ۴۶۲ ق در دهستان به دنیا آمد (حموی، ۱۳۹۹ق: ۴۹۲/۲). به اعتراف سمعانی، او شهرهای مختلف اسلامی را در پی دانش درنوردید و در پایان در شهر ساریه رحل اقامت افکند. شیخ طبرسی (م پس از ۵۳۹ ق) از این عالم با تعبیر «السید العالم العابد» یاد کرده است. سمعانی نیز او را عالی معرفی کرده است (سمعانی، ۱۴۰۸ق: ۲۵۱/۵). بدیهی است این به سبب تشیع دوازده امامی اوست. سال‌های اقامت عالم یاد شده در شهر ساری دقیقاً با حکومت علی بن شهریار بن قارن مقارن بوده است. این امر به قرینه‌ی ارتباط علی بن شهریار با علمای دوازده امامی، نشان دهنده‌ی پیدایش فضای مناسب برای گسترش اندیشه‌ی امامیه در مقیاس گسترده است (معلمی، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۳).

به درستی روشن نیست مذهب تشیع دوازده امامی در چه زمان و چگونه در میان باوندیه راه یافت، اما - همان گونه که اشاره رفت - با توجه به قرابتی می‌توان دریافت که زمان آن، نیمه‌ی نخست سده‌ی پنجم هجری بوده است (گیلانی، ۱۳۵۲: ۴۴). در تشیع اثناعشری حاکمان باوندی در دوره‌ی دوم هیچ تردیدی وجود ندارد؛ زیرا جناب عبدالجلیل رازی

صاحب کتاب بعض مثالب النواصب معروف به النقض، در سراسر کتاب خویش از ایشان به عنوان پادشاهان امامی مذهب یاد می‌کند. رازی در پاسخ به نویسنده بعض فضائح الروافض که رافضیان را در زبونی به یهودیان تشبیه کرده، چنین آورده است:

«... و ملوک مازندران چون شهریار و قارن و گردبازو و اسپهبد علی و شاه رستم بن علی در جهاننداری و قلعه گشایی و لشکرکشی و دشمن کشی و فضل و بذل و عقل و عدل از آفتاب، معروف‌تر و مقبول حضرات سلاطین و خویشان آل سلجوق‌اند و آن خاندان برقرار و قاعده است عمرها الله بیقائه» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۳۷).

او در پاسخ به این ایراد که امرا و ترکان نایبان خلفای اهل سنت هستند، ولی امام غایب رافضیان کجاست و یا نایی ندارد، چنین آورده است:

«و اگر مسلم شود که امرا و ترکان نایبان حضرت خلافت‌اند بجمع ملاحظه عالم و او مستغنی است از حرکت، کذلک شاه شاهان شرف الملوک و پدرش ملک مازندران و اسلاف ایشان همه نایبان مهدی - علیه السلام - اند و بیست و هفت هزار ملحد در عدد آمده‌اند که ایشان هلاک کرده‌اند و با غیبت مهدی - علیه السلام - خطبه و سکه بنام او می‌کنند تا داند که او نیز با وجود چنین شحنگان در توقف معذور است» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۵۰۴).

با چنین گزارش‌های روشن و صریح به آسانی می‌توان استنباط کرد که اسپهبدان در دوره‌ی دوم نه تنها معتقد به تشیع اثنا عشری بوده‌اند، بلکه در نگاه دیگران آنان نماینده‌ی امام زمان (عج) به شمار می‌رفته‌اند. از همین رو می‌توان سابقه‌ی تشیع این خاندان را به پیش از سده‌ی پنجم هجری دانست (معلمی، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۳).

اسپهبدان مازندران و علمای شیعه

علمای بزرگ امامیه، همچون شیخ صدوق و شیخ مفید و علم الهدی سید مرتضی در قرن چهار و پنج به وسیله آل بویه تربیت شده بودند اما شاگردان ایشان مانند شیخ احمد رودپشتی و پسرش شیخ محمد رودپشتی^۱ و شیخ ابو عبدالله جعفر رودپشتی و بالاخره علمای مشهورتری مانند شیخ طبرسی (تفرشی)^۲ و شاگرد او ابن شهر آشوب تماماً در حمایت اسپهبدان مازندران تربیت شده‌اند. بنابراین روشن است که بلافاصله پس از دولت آل بویه، خاندان اسپهبدان مازندران نقش پشتیبانی از سادات و علمای امامیه را بازی کردند. پس در مدت استیلای سلاجقه که حنفیان متعصب بودند و عصر متصوفه شافعی مذهب، در تمام ایران و عراق کعبه آمال علمای امامیه ساری و آمل بود و چشم انتظار علویان و امید سادات به دربار اسپهبدان مازندران دوخته شده بود. چون دربار اسپهبدان مازندران برای عموم سادات و علما حقوق و مزایای پرداخت می‌نمود (مظاهری، ۱۳۵۳: ۳۹).

همچنین علی علاء الدوله (۵۱۲-۵۳۳ق) چهارمین امیر اسپهبدیه، از علمای شیعه امامیه پشتیبانی می‌کرد. امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸ق) نویسنده تفسیر مجمع البیان، کتاب اعلام الوری با اعلام الهدی، را به او هدیه کرد و در آغاز کتاب او را ستود (طبرسی، ۱۴۱۶ق: ۴۵). طبرسی از علمای مشهور امامیه نیز کتاب اعلام الوری را در سیره پیامبر و اهل بیت اطهار علیهم السلام در چهار رکن تنظیم کرد. رکن نخست پیرامون زندگانی و شخصیت پیامبر (ص)، رکن دوم امیرالمومنین و حضرت فاطمه، رکن سوم امام حسن مجتبی تا امام حسن عسگری و رکن چهارم درباره حضرت مهدی سلام الله علیهم می‌باشد. علامه مجلسی در کتاب بحار الانوار مطالب این کتاب را نقل کرده و آن را یکی از مأخذ معتبر دانسته است (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۸/۱).

^۱ . مراد از رودپشت، روستایی است در غرب رودبار که محاذی بابل فعلی قرار داشته است.

^۲ . تفرش یا طبرش یکی از شهرستان‌های فعلی استان مرکزی می‌باشد.

در زمان حکومت علاءالدوله، دبیس بن صدقه، امیر مزیدی که در حله حاکم بود، با وجود مسافت طولانی که بین حله و طبرستان وجود دارد به علت قدرت علاءالدوله و اشتراک مذهبی، که بین آنها بود، همراه دویست سوار به اسپهبد مازندران پناه برد. اسپهبد به او یاری رساند، همچنین دربارهٔ برادرش برکه بن صدقه نزد خلیفه عباسی شفاعت کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۰۸).

آنچه به نظر می‌رسد این است که آل اسپهبد، ضمن این که از تشیع امامیه طرفداری می‌کردند، نسبت به اهل سنت نیز رفتاری دوستانه داشتند و به کسانی که سب صحابه می‌کردند، نظر مساعد نداشتند. علاءالدوله با دختر ملکشاه سلجوقی، خاتون سعیده سلمقم ازدواج کرد و این اختیار را به همسرش داد که دستور دهد در ساری زبان بوطالب مناقبی^۱ را ببرند، زیرا «هجو صحابه پاک و مدح زنان رسول خدا می‌خواند» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۱۰-۱۰۹).

اسپهبدان رستم شاه غازی و شیعیان اسماعیلی

رستم بن علی شهریار (۵۳۴-۵۵۸ ه.ق) معروف به شاه غازی از قدرتمندترین ملوک باوند بود. وی با کاردانی تمام بر طبرستان سلطه یافت و لشکریان سلطان سلجوقی را که برای تصرف طبرستان آمده بودند، شکست داد. وی همچنین از دشمنان سرسخت اسماعیلیان بود. ظهیرالدین مرعشی در مورد وی می‌نویسد: «شاه غازی را با ملاحظه جنگ‌ها بودی، چنانکه یک نوبت به شلسکوه شیخون زد، پنج هزار ملحد را گردن بزد و پنج هزار منار از سر نحس آن ملاعین بساخت» (مرعشی، ۱۳۶۳: ۵۷).

وی همچنین از اسماعیلیان هر که را می‌یافت می‌کشت و «اهل کلیسا و زنگیان ورکونه جمله را بدانکه گفتند اسماعیلیه را راه می‌دهند، کشت» (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۶۸). درباره

^۱ مناقب خوانان، کسانی بودند که اشعار و سخنانی در مدح اهل بیت در کوچه و بازار می‌خواندند.

علت دشمنی وی با اسماعیلیان چنین آمده است: «روزی اسپهبد شاه غازی در میان محله می‌گذشت ملحدی از گوشه دکانی برجست و در او آویخت و کاردی بدوزد» (مرعشی، ۱۳۶۳: ۲۳۰). اما از شانسی رستم او زنده ماند.

اسماعیلیان بنا بر انتقام از شاه غازی پسر او ملک گرد بازو که در خدمت سنجر بود را در سرخس به قتل رساندند؛ و شاه غازی بعد از آن هیچ گاه دست از جنگ با اسماعیلیان بر نداشت. وی کیکاوس را مأمور جنگ با اسماعیلیان کرد. چنانکه مرعشی می‌نویسد: «بزخم شمشیر آبدار هر کجا ملحدی در رویان و مازندران و دیلمستان بودند نیارستند که سر از سوراخ بدر کنند و در آن روزگار اهل اسلام از آسیب و تعرض ملحدان در امن امان سالم و ساکن گشتند و چند نوبت به الموت تاخت و اموال و اسباب ایشان را به تاراج داد» (مرعشی، ۱۳۶۳: ۵۸).

همچنین شاه غازی «هزار درم که خراج دیلمستان بود را به جنگ با ملاحده اختصاص داده بود» (مرعشی، ۱۳۶۳: ۴۱). این همان جنگ‌هایی است که عبدالجلیل در نقض از آنها به عنوان مخالفت امامیه با اسماعیلیان یاد می‌کند. به گزارش اولیاء الله، شاه غازی در نامه‌ای که به الموت نوشت، چنین آورده که «پوشیده نیست که ایزد - عزّ و علا - کشتن کفار و ملاحده را سبب نجات مومنان و موحدان گردانید و بزرگتر نعمتی و عظیم‌تر ممتی خدای را تبارک و تعالی بر ما آن است که به واسطه شمشیر ما، دمار از دیار شما بر آورد و شما چون مخنثا به دعوی بی‌معنی و رنگ بی‌فرهنگ، به چهار حد دیوار (الموت) پای درکشیده نشسته‌اید و چون روباه سر در بن خار زده» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۵۶). عبدالجلیل در اثبات حضور شیعه در خصوص پیکار با اسماعیلیه به اقدامات همین رستم بن علی اشاره کرده و می‌نویسد: «و در همه بسط زمین و دایره مسلمانی، کدام سنی است که با ملحدان آن کرده است که شاه شاهان آلب، رستم بن علی بن شهریار شیعی از قلعه گشادن و ملحد گرفتن و قتل و نهب و مانند آن که اظهر من الشمس است» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۵۵۳).

شاید یکی از دلایل حملات شیعیان امامی حاکم بر طبرستان به باطنیان الموت این مسأله باشد که سنیان تشیع اثنی عشری را زمینه‌ آسماعیلی‌گری می دانستند. لذا می بینیم که در ساری، حاکمان شیعی آن دیار به قلع و قمع آسماعیلی‌ها می‌پردازند. به هر روی عبدالجلیل این مسأله که ارتباطی میان دو گرایش باشد را رد کرده است. عبدالجلیل در مورد سبزواری می‌گوید: « و عجب‌تر این است که هر لشکری که در عهد عباس نمازی و ایناج بیک مجاهد از ری بدان حدود نهند غارت و نهب و ملحد کشتن ایشان به دامغان باشد» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۰۲). در نتیجه دلایل اختلاف و دشمنی ملوک باوند با اسماعیلیان را می‌توان چنین ذکر کرد:

- جلوگیری از گسترش قلمرو و قدرت اسماعیلیه در مناطق تحت نفوذ خود.
- اختلافات مذهبی و عقیدتی که با اسماعیلیه داشتند و جلوگیری از هرگونه تهمت، مبنی بر همکاری آل باوند امامی مذهب با اسماعیلیه.
- بدست آوردن مشروعیت در جهان اسلام با بیزاری جستن از اسماعیلیه و جنگ با آنان.
- دسترسی مستقیم به اموال و خزائن اسماعیلیان. (منظورالاجداد، ۱۳۸۵: ۳۴-۵۰).

نتیجه‌گیری

سده‌های پنجم و ششم هجری در تاریخ تشیع یکی از ادوار مهم به شمار می‌رود. چون بعد از سقوط دولت شیعه مذهب آل بویه، دولت متعصب و سنی سلجوقیان در ایران روی کار آمد. این دولت که مصادف با قدرت‌گیری فرقه اسماعیلیه در ایران بود، برای بدست آوردن مشروعیت و گسترش مذهب تسنن تلاش‌هایی زیادی انجام داد. در این میان، شکل‌گیری دولت‌های شیعه مذهب در بعضی مناطق ایران روحیه و جان تازه‌ای به شیعیان امامیه داد. از جمله این دولت‌ها، دولت آل اسپهبد در مازندران بود. بنابراین، در این دوره تشیع امامیه با

حرکتی آهسته، ولی پیوسته در مناطق مرکزی مازندران، یعنی حد فاصل میان آمل تا استرآباد گسترش پیدا کرد. نقش اصلی در گسترش مذهب یاد شده بر عهده‌ی علما و امرای امامی مذهب بوده است. شاهان اسپهبدی مازندران با تکیه بر اندیشه‌ی امامیه و برخورداری از حمایت مردم و نیز علما، حکومت شیعی دوازده امامی در این ناحیه ایجاد کردند که تا یک قرن تداوم یافت. استقامت شاهان اسپهبدی و پافشاری بر عقاید امامیه، موجب تبدیل اندیشه اثناعشریه به قدرت سیاسی تأثیرگذاری در ایران شد. دستگاه خلافت عباسی با کمک سلاجقه درصدد نابودی این حکومت برآمد، ولی پشتیبانی مردم و علما از این حکومت و بیزاری این دولت از شیعیان اسماعیلی موجب پایداری آنان شد.

منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، عزالدین بن ابی الحسن، (۱۳۹۹ ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۲. ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد بن حسن، (۱۳۶۶)، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، تهران: کلاله خاور.
۳. ابن طباطبا، (۱۹۶۸م)، منتقله الطالیبه، تحقیق سید محمد مهدی خراسان، نجف: مطبعه حیدریه.
۴. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، (۱۴۰۳ ق)، ریاض العلماء، به اهتمام سید محمود مرعشی، تحقیق سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۵. آملی، مولانا اولیاء الله، (۱۳۴۸)، تاریخ رویان، تصحیح و تحشیه منوچهر ستوده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۶. باسورث و دیگران، (۱۳۸۰)، سلجوقیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
۷. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، (۱۳۵۶)، تاریخ بیهقی، به تصحیح علی اکبر فیاض، چاپ دوم، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.

۸. ترکمن آذر، پروین، (۱۳۸۴)، تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران، تهران: موسسه شیعه شناسی.
۹. حموی، یاقوت، (۱۳۹۹ق)، معجم البلدان، بیروت، دارإحياء التراث العربی.
۱۰. رازی، عبدالله، (۱۳۶۲)، تاریخ کامل ایران، تهران: اقبال.
۱۱. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ ق)، الأنساب، تحقیق عبدالله عمر بارودی، بیروت: دارالجنان.
۱۲. طبرسی، أحمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، الاحتجاج، تحقیق ابراهیم بهادری و محمد هادی، قم: انتشارات اسوه.
۱۳. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، (۱۴۰۳ ق)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق گروهی از دانشمندان، بیروت: موسسه الاعلمی.
۱۴. قزوینی رازی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، به تصحیح محدث آرموی، تهران: انجمن آثار ملی.
۱۵. گیلانی، ملا شیخ علی، (۱۳۵۲)، تاریخ مازندران، تصحیح و تحشیه منوچهر ستوده، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۱۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۳۶۳)، بحارالانوار، ترجمه ابوالحسن موسوی همدانی، تهران: انتشارات کتابخانه مسجد حضرت ولی عصر(عج).
۱۷. مرعشی، میر ظهیرالدین، (۱۳۳۳)، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، تصحیح عباس شایان، تهران: چاپخانه ی فردوسی.
۱۸. مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۲)، نزهة القلوب، تصحیح گای لسترینج، تهران: دنیای کتاب.
۱۹. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، (۱۳۸۵ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق یوسف اسعد داغر، بیروت: دارالاندلس.
۲۰. مشکور، محمد جواد، (بی تا)، هفتاد و سه ملت، تهران: موسسه مطبوعاتی عطائی.
۲۱. مظاهری، علی، (۱۳۵۳)، امامیه در مازندران قرن ششم، معارف اسلامی، شماره ۱۸.

۲۲. معلمی، مصطفی، (۱۳۷۸)، تاریخ در آئینه پژوهش، ش ۱۹.
۲۳. منظورالاجداد، محمد حسین، (۱۳۸۵)، امامیه در دوره سلجوقیان، پایان نامه دکتري، دانشگاه تربیت مدرس، تهران.
۲۴. نجاشی، ابوالعباس، (۱۴۱۶ق)، الرجال، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: موسسه ی انتشارات اسلامی.

نقش علماء در ترویج عزاداری عصر صفوی و جلوگیری از بدعت‌های آن

علی روحانی فوجانی^۱

کریم فرجی^۲

چکیده

در طول تاریخ ایران اسلامی با رسمیت یافتن مذهب تشیع در عصر صفوی، بسیاری از مجتهدان و علما برای انجام امورات حکومت و مأموریت‌هایی چون صدر، شیخ‌الاسلام و سایر مقامات قضایی (به عنوان نماینده تام‌الاختیار شاه در اجرای حقوق عمومی و کیفری و بسیاری از امور) نقش مهمی ایفا نمودند. این علما و فقهای دین نقش بسیار قابل توجهی در حفظ و ترویج مذهب و مسایل مربوط به آن داشته‌اند که باید مورد بررسی دقیق قرار گیرند. بنابراین در ابتدا این سوالات را طرح می‌کنیم که آیا علما در ترویج یا تأیید یا حتی مقابله با عزاداری و بدعت‌های آن نقشی داشته‌اند؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ چگونه و با چه سیاستی این نقش را ایفا می‌نمودند؟ تلاش شده است با نگاهی تاریخی دیدگاه و نگرش روحانیون را به برگزاری این مراسم مذهبی بر اساس آثار به جا مانده از آنها بررسی شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد این علما در ترویج و تأیید سبک‌های عزاداری و واکنش نسبت به تحریف‌ها و آسیب‌های بوجود آمده در برهه‌هایی از دوران صفویان نقش‌های متفاوتی ایفاء نموده‌اند.

واژگان کلیدی: علما، عزاداری، بدعت‌ها، صفویان، ترویج، واکنش.

مقدمه

^۱ . دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی شبستر.

^۲ . دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی شبستر. farajik13@yahoo.com

دوره صفوی مقطع مهم و تاثیرگذاری محسوب می شود. رسمیت تشیع و ایجاد نخستین قلمرو بزرگ شیعی و به دنبال آن شکل گیری و توسعه نهادهای مرتبط با حوزه دین و متولیان آن و هم چنین تعاملی که میان نهاد سیاسی و نهاد مذهبی ایجاد شد همگی از اهمیت این دوره حکایت دارد.

از اینرو علمای آن عصر و حکومت صفوی، آغازگر دوره نوینی در شکل گیری ارزش ها، باورها و نگرش ها در جامعه ایران و حتی دیگر بلاد علی الخصوص بلاد شیعی بودند و در پیدایش و روند شکل گیری مهمترین مراسم مذهبی یعنی عزاداری که جایگاه مهمی در اصول اعتقادی و زندگی اجتماعی داشت نقش بسزایی داشته اند. با وجود این تاکنون پژوهش جداگانه ای درباره نقش علماء در شکل گیری و گسترش عزاداری انجام نگرفته لذا این مقاله به دلیل اهمیت آیین عزاداری در گسترش مذهب تشیع از یک سو و تاثیرات بدعتهای بوجود آمده از آن طریق در دین از سوی دیگر و نقش علمای دینی در ترویج و واکنش نسبت به این آیین در مهمترین مقطع تاریخی شیعه یعنی صفویان اختصاص یافته است. در کنار منابع تاریخی که نگاهی گذرا به این پدیده داشته سفرنامه ها بسیار مورد مراجعه قرار گرفته اند چرا که یکی از موضوعات مهمی که آنان در سفر خویش به ایران مورد توجه قرار داده اند، مساله مذهب و باورهای مردم و رابطه آن با حکومت بوده است. ما در این پژوهش نخست به نقش علما در ترویج عزاداری آن دوره می پردازیم و سپس به واکنش علما نسبت به تحریف ها و بدعتهای بوجود آمده در عزاداری آن دوران می پردازیم که در جای خود دارای اهمیت می باشد.

نقش علماء در ترویج عزاداری عصر صفوی

در ادامه سیاست رواج بخشیدن به مذهب تشیع از سوی صفویان به علت نیاز به آگاهی از اصول و قوانین مذهب شیعه و احکام آن و تعلیم و آموزش عقاید مذهبی و اشاعه ی تعلیم و فقه و کلام شیعی، از فقها و علمای شیعی مذهب از بحرین و جبل عامل برای مهاجرت

به ایران از سوی شاه اسماعیل و پس از او در زمان شاه تهماسب دعوت بعمل آمد (خوانساری، ۱۳۹۱: ۳۶۱). این اقدام ضمن آنکه، قصد و انگیزه صفویان را برای نشر و ترویج شیعه نمایان می‌دارد، حکایت از آن دارد که در آن زمان، علمای شیعه در ایران که پاسخگوی نیازها و تامین کننده اهداف دولت صفوی باشد، وجود نداشتند و یا تعداد آنان کم شمار بود. این موضوع زمینه‌ی مهاجرت تعدادی از علمای شیعه از عراق عرب و سوریه و بحرین به ایران در زمان شاه اسماعیل و به ویژه دوره شاه تهماسب فراهم ساخت (روملو، ۱۳۴۹: ۸۶).

به دلیل پایگاه صوفیانه صفوی و خاستگاه ایللیاتی قزلباشها، در سال‌های نخست فرمانروایی شاه اسماعیل، به تبع باور به جمع قدرت سیاسی و معنوی در شخص او، به عالمان دینی برای دخالت در امور مجال چندانی داده نمی‌شد. اما با دورتر شدن شاهان از ادعای جمع قدرت سیاسی و معنوی در فردی واحد، بتدریج بر قدرت عالمان دینی افزوده شد (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۰: ۲۲۹). با این همه دعوت از علمای شیعه جبل عامل برای مهاجرت به ایران (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۸۹-۹۰). شریک کردن روحانیان در قدرت و مشورت با علما در اداره کشور عواملی مکمل بود که شاهان صفوی، خصوصا تا اواخر عصر شاه عباس اول- برای تحکیم پایه‌های حکومت خود به آنها توسل می‌جستند. آنان حتی در برهه‌ای و به خاطر جلب نظر علما، به سرکوب و مبارزه با صوفیان - که همواره رقیب و دشمن علما محسوب می‌شدند- برخاستند (بهبهانی، ۱۴۱۳ق: ۲۵۴). شارن جهانگرد فرانسوی هنگامی که در باب روحانیون در آغاز فصل ۱۵ کتابش سخن می‌گوید، چنین خاطر نشان می‌سازد که: «من این فصل را می‌توانستم به نام حکومت جامعه روحانیون بنامم اگر این جامعه دارای حکومتی جدا از حکومت سیاسی بود» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۴۴/۴). این جمله کوتاه نشان می‌دهد که تا چه اندازه این دو در یکدیگر تنیده شده و با هم امتزاج یافته بودند.

در عصر شاه تهماسب اول نیز علمای دین مورد توجه قرار گرفتند و از عنایت دربار برخوردار شدند، تا آنجا که بالاترین منصب دربار یعنی منصب (صدر) به علما واگذار شد. تهماسب البته پس از چندی، سیاست جدیدی را در قبال علما در پیش گرفت، علمای مخالف را از کشور بیرون راند و همانطور که بیان گردید به جای آنان از علمای شیعه جبل عامل دعوت کرد که به ایران بیایند. از جمله علمایی که دعوت وی را پذیرفتند و به ایران آمدند باید به برادران کرکی، خاندان حلی، شیخ حسین حارثی و عده ای دیگر اشاره کرد (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۵۴).

در این میان ورود عبدالعال کرکی (معروف به محقق کرکی) اهمیتی ویژه داشت. وی علمای مخالف خود را از صحنه سیاسی بیرون راند و بیشتر شئون مملکتی را در دست گرفت، حتی شاه تهماسب او را نایب خود برشمرد. محقق کرکی همچنین به نوآوری هایی در مذهب تشیع دست زد، به همین دلیل به وی لقب «مخترع مذهب الشیعه» داده اند (شیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۳). شاه تهماسب نیز اقدامات فراوانی را در راستای گسترش تشیع به کار بست، از جمله سه بار دستور داد که کتاب کشف الغمه فی معرفه الائمه اثر معروف اربلی را ترجمه کنند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲/۵۳۳).

شخصیت آرام و منفعل دو پادشاه پایانی صفوی (سلیمان و سلطان حسین) با حضور موثر و پرنفوذ عالمان دینی هم چون علامه مجلسی، مقطع ویژه ای از رابطه نهاد سیاسی و نهاد مذهبی را در حکومت صفوی ایجاد کرده بود. در این مقطع تعادل مطلوب دو نهاد مذکور در سنت کشور داری ایرانی که در دوره شاه عباس اول به اوج خود رسیده بود به سود نهادهای دینی چرخش یافت (سیوری، ۱۳۷۲: ۳۴۵). پیدایش منصب ملا باشی و جایگاه رفیع آن نشانگر این موقعیت است. در این دوره اهتمام به مراسم مذهبی از سوی فرمانروایی صفوی نه از روی رقابت پنهان موجود نهاد سیاسی مذهبی که بیشتر به لحاظ نهادینه شدن این مراسم و مدیریت رهبری فراگیر و پرنفوذ دینی بود.

همکاری علما - از جمله علامه مجلسی - با دولت صفویه تحت عنوان جواز همکاری با دولت جهت تقویت اسلام و مذهب شیعه بوده است نه بر اساس این که دولت صفویه دولت مشروع تلقی می‌گردید فقهای شیعه هیچ گاه به سلطنت مشروعیت مستقل نبخشیدند سلطنت را به بخشی از امامت تبدیل نکردند آنان خود را نایبان امام می‌دانستند و در دستگاه دولت نه به نیابت از حاکم بلکه به نیابت از ائمه (ع) عمل می‌کردند. البته بیشتر تاریخ نگاران به مقتضای خدمت دربار تلاش داشتند با انتساب ویژگی خاصی به شاهان قدرت آنها را موهبتی الهی قلمداد کنند. (ترکمان، ۱۳۸۷: ۱۲۷/۱). اسکندر بیگ تلاش داشت تا مقام شاه را بالاتر و حکم او را نافذتر از علماء معرفی نماید. چنان که در جریان حادثه خراب شدن ایوان شاهی که سخن از کشته شدن علماء می‌کند و نجات شاه را از الطاف ویژه خداوندی در حق شاه می‌داند. او به خواست خداوند بی اختیار به خواب می‌رود و اسکندربیگ نتیجه می‌گیرد «آری آن را که حفظ الهی نگهبان است از حوادث روزگار چه ضرر و آنجا که لطف ایزدی است ثوابت و سیار را چه اثر» (ترکمان، ۱۳۸۷: ۷۳۹/۲).

علامه محمد باقر مجلسی که در دوره شاه سلیمان صفوی عالمی برجسته و به دلیل تألیف آثار بی شمار به صورت چهره‌ای شاخص در آمده بود به سال ۱۰۹۸ ه. ق به عنوان شیخ الاسلام اصفهان تعیین شد. وی این منصب را تا مرگ شاه سلیمان در اواخر ۱۱۰۵ ه. ق بر عهده داشت و پس از آن نیز از طرف شاه سلطان حسین صفوی به همین سمت منصوب شد (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۶۱).

علامه مجلسی به دلایل مختلفی با دربار ارتباط و همکاری داشته است. در آن زمان بیشتر علما در حمایت از شاهان صفوی می‌کوشیدند و در پی درگیری با آنان نبودند حتی به تضعیف نظری مشروعیت آنان نیز نمی‌پرداختند؛ زیرا صفویان دولتی قدرتمند و حامی تشیع بودند البته اعتقادات آنان در ابتدای امر غلوآمیز و متأثر از تصوف بود که بعدها با

ارشاد علمای شیعه طریق اعتدال را پیشه کردند. اما به هر حال بعد از قرن ها، دولتی در جهان اسلام از تشیع حمایت می کرد آنهم در شرایطی که عثمانی های متعصب عزم خود را برای تصرف تمامی جهان اسلام و احیای خلافت جزم کرده بودند که نتیجه ای جز آوارگی بیشتر برای شیعیان به همراه نداشت. مفتیان عثمانی و ازبک فتوا به وجوب قتل شیعیان می دادند و آنان را مروج فتنه و فساد در سرزمین های اسلامی می دانستند و در سرزمین های تحت سلطه خود شیعیان را نابود می کردند (پورگشتال، ۱۳۶۷: ۸۵۴). قبل از عثمانی ها نیز شیعیان همواره مورد ظلم و ستم شاهان ایرانی، خلفای بنی عباس و بنی امیه بودند. در این شرایط صفویان تنها دولتی بودند که سرسختانه از شیعه دفاع می کردند و لذا حفظ آنان به عنوان یکی از دولتهای حامی تشیع ضروری بود (مظفر، ۱۳۷۹: ۲۴).

در این موقعیت عاقلانه نمی نمود که علمای دین از فرصت تاریخی چشم ببوشند و دولت صفوی را به حال خود رها کنند پس ممکن بود تشیعی افراطی و غلوآمیز و مختلط با تصوف قزلباشان رواج پیدا کند علما بر این اعتقاد بودند که حفظ دولت صفویه در آن شرایط به مصلحت شیعه است از این رو آنان بهترین راه را انتخاب کردند و با درک این که می توان با استفاده از این فرصت تاریخی پایگاهی امن و مطمئن برای تشیع در جهان آن روز ایجاد کرد، به همکاری با صفویان پرداختند و با کمک به دولت صفوی آن را در مقابل دو دشمن قدرتمند و متعصب (ازبکان و عثمانیان) یاری دادند. از سوی دیگر در آن زمان فقها هیچ جایگزین مناسبی برای دولت صفوی نداشتند. اندیشه ولایت و نیابت از امامان معصوم (ع) و چند اصل مهم در منابع و متون اسلامی بود؛ ولی در مقام اجرا نیاز به بسترسازی فراوانی داشت. تحلیل روایت های تاریخی نشان می دهد در کنار سیاست رسمی صفویان، راهبرد عالمان تثبیت مفاهیم شیعی، بدون ورود به جنگ فرسایشی با حکومت است که از نظر عملگرایی کاملاً به نفع تشیع بود که یکی از مهمترین نمادهای شیعی مراسم عزاداری بود (حاجی بابایی، ۱۳۸۸: ۱۳). بنابراین در شرایطی که دسترسی به

حکومت مطلوب امکان‌پذیر نبود، دولت صفویه بهترین انتخاب ممکن بود و علما چاره را در همکاری با آن می‌دیدند و می‌کوشیدند سلطان وقت را به پایبندی شرع و رعایت قوانین دینی مقید کنند (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۶۸).

امر به معروف و نهی از منکر و کمک به مؤمنان، یکی دیگر از عنوانهای اصلی توجیه همکاری با دولت بود. حتی خود علمای آن عصر همکاری با دولت صفوی را مقید به این مطلب می‌کنند که: «.. شخص باید یقین داشته باشد که در صورت پذیرش مناصب و همکاری با دولت جور می‌تواند امر به معروف و نهی از منکر کند و باید بداند که قبول مناصب در دستگاه جائر متضمن همکاری با او در کارهای حرام نیست» (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۸۹).

حال این سوال پیش می‌آید که شاه اسماعیل و جانشینانش با راهنمایی و مساعدت چه گروهی به نقش عزاداری در ترویج و تبیین مذهب تشیع پی بردند. بی‌گمان شاه اسماعیل در سیزده یا چهارده سالگی به آن مقام معنوی و اخلاقی مورد ادعای مورخان دوره صفویه نرسیده بود که مورد الهام و حمایت ائمه طاهرین قرار گیرد و از نظر سیاسی و نظامی هم در مقامی نبود که بتواند وضع سیاسی، نظامی به ویژه مذهبی ایران و بلاد پیرامون آن را تجزیه و تحلیل کند (امینی هروی، ۱۳۸۴: ۲۲۴). آنچه مسلم است و از مجموع عملکرد وی به ویژه در مورد رسمی کردن مذهب تشیع بر می‌آید این است که پشت صحنه این مبارزات و اقدامات، افرادی عالم و آگاه نسبت به مسائل سیاسی، نظامی و مذهبی سرزمین خود و همسایگان بودند که با ظرافتی خاص بتوانند در داخل ایران سنگ بنای جاودانه‌ای را بنا نمایند.

بنابر روایت مولف حقیقه التواریخ: «اریاب شورا به امر شاه اسماعیل عقد مجلس مشورت نموده بعد المذاکره و المشاوره بعضی از صوفیان، نشر و تعمیم طریقه حیدریه جلالیه را مناسب دیدند، اما چند نفر عالم که در آن مجلس حضور داشتند، سخت اعتراض کردند و

امرا نیز اعتراض آنها را قبول کرده رای صوفیان را رد نمودند. آخر کار قرار بر این شد که مذهب شیعه اثنا عشریه را مذهب رسمی دولت صفویه معین نموده و به ترویج و ترمیم آن بکوشند و به همین واسطه اهالی شیعه ایران را با خود همراه ساخته، سنیان این مملکت را هم قهرا و کرها داخل طریقه شیعه نموده از برای سایر شیعیان عالم اسلامیت نیز دولت صفویه صفویه را مرجع معنوی معین نمایند...» (هدایت، بی تا: ۱۶۹/۸). بر اساس روایت یاد شده، در شورایی که شاه اسماعیل برای انتخاب مذهب رسمی تشکیل داده بود، علاوه بر قزلباشها که بازوی نظامی او بودند، گروه دیگری هم شرکت داشتند که از نظر معنوی نفوذشان بر شاه اسماعیل از قزلباشها به مراتب بیشتر بوده که طبق روایت یاد شده این گروه با نفوذ اهل اختصاص بودند که از امکانات مادی و معنوی که در اختیار شاه اسماعیل بود برای تحقق هدف خود یعنی رسمی کردن مذهب تشیع و تقویت آن بهره گرفتند و از آنجا که شاه و قزلباشها نیز به پیامبر و ائمه طاهرین عشق می ورزیدند و مذهب جدید می توانست مقوم سیاست آنها باشد نه تنها مخالفتی نکردند، بلکه خود نیز از مؤیدان و مشوقان و متولیان مذهب تشیع شدند.

نکته دیگری که حضور علمای شیعه را در رسمی کردن تشیع اجتناب ناپذیر می کند بهره گیری از عامل تولی و تبری برای تحقق این امر بوده است. با اینکه تبرائیان در دوره اول حکومت شاه اسماعیل خشن ترین شیوه ها را بکار بردند ولی رسمی کردن تشیع یا اعمال تولی و تبری نمی توانست تنها از طریق زور صورت گیرد، بلکه می باید از راهی صورت گیرد که با روح و روان انسانها سازگار باشد و حقایقی را برای آنها روشن سازد تا بتواند آنها را به تغییر مذهب وا دارد، چنان که خود عقاید گذشته برائت جویند و نسبت به اصول مذهب تشیع تمایل پیدا کنند و به نظر عاشورا مهم ترین ابزاری بود که می توانست این مهم را به انجام رساند. از شواهد و قرائن نیز بر می آید که این عامل مورد توجه متولیان

مذهب تشیع بوده است و از آن تا آنجا که امکانات و شرایط جامعه اجازه می داده برای نشر مذهب تشیع بهره گرفته‌اند (فروغی، ۱۳۸۲: ۶۹).

از مرحوم قاضی نورالله شوشتری نقل شده که علمای شیعه معتقد به سوگواری برای امام حسین (ع) در تمام ایام سال بودند. ایشان می نویسد: «هنگامی که شاه اسماعیل در سال ۹۰۹ق در شیراز به ملاقات شیخ محمد بن یحیی بن علی الجیلانی اللاهیجی رفت مشاهده کرد که او لباس سیاه پوشیده با تعجب علت را جویا شد که شیخ در پاسخ گفت: جهت تعزیه حضرت حسین (ع). حضرت شاه فرمودند که تعزیه ایشان قرار یافته که در سالی ده روز بیش نیست که شیخ گفت مردم اشتباه کرده اند، تعزیه آن حضرت تا دامن قیامت باقی است» (شوشتری، ۱۳۶۵: ۱۵۳).

واکنش علماء نسبت به تحریفها و بدعتها

علما علی‌رغم همکاری با دولت صفویه، همواره برای خود حق انتقاد از برخی از اعمال خلاف شاهان را محفوظ می‌داشتند. به عنوان نمونه، شاردن ضمن بر شمردن نمونه‌ها و داستان‌هایی از انتقاد علما و ملایان صاحب نفوذ، از رفتار خلاف شرع شاه سلیمان و شاه عباس دوم، تاکید می‌کند: «من همچنین اهل منبر و اهل ادب و شخصیت‌های بسیار مبرز و ممتاز را دیده‌ام که همین اعتقاد را داشتند و آن را همچون یک عقیده امکان‌پذیر منتشر و از آن دفاع می‌کردند» (شاردن، ۱۳۸۴: ۸۲/۲). البته انتقاد از شاه به غیاب او منحصر نمی‌شد، بلکه بسیار اتفاق می‌افتاد که علما حضوراً از شاه انتقاد می‌کردند. مثلاً وقتی که در حضور کمپفر آلمانی، شاه سلیمان صفوی که بیگانگان را بر رعایای خود ترجیح می‌داد، شیخ الاسلام زبان به انتقاد گشود. اما شاه او را تهدید به مصلوب کردن نمود (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۲۵). علاوه بر انتقاد گفتاری برخی از علما در کتاب‌ها و نوشته‌های خود نیز حکام صفوی را به باد انتقاد گرفته‌اند (تهرانی، ۱۴۰۴ق: ۶۶۸).

در باب عزاداری از مجموع آموزه های دینی اهل بیت استفاده می شود که آنچه مورد تأکید است، اقامه اصل این مراسم است، اما نوع و کیفیت عزاداری به عرف هر شهر و منطقه واگذار شده است و تا مادامی که شارع مقدس از نوع خاصی از عزاداری منع نکرده، یا انجام نوع خاصی از عزاداری با اصول و ارزش های دیگر اسلام و مکتب اهل بیت منافات نداشته باشد، می توان قائل به جواز آن نوع عزاداری شد. به نظر می رسد عموم علما و روحانیون عصر صفوی هم با بدعت ها و نوآوری هایی که آن زمان در امر عزاداری شیعیان رخ می نمود، موافق بوده یا لاقفل در این مقام، سکوت می کرده اند. شاید بتوان پاره ای ملاحظات سیاسی در راستای «تغلب مذهب حقه شیعه» و «حفظ بیضه اسلام» را در اتخاذ این موضع دخیل دانست (ضیایی، ۱۳۸۱: ۱۸).

هر چند در همان روزگار، برخی از علمای شیعه که نسبت به بدعتهای واقع شده در امر عزاداری و سوء استفاده هایی که از مجالس عزا می شد، موضع مخالف داشته و حتی آن را ابراز می کرده اند، اما گویا این موضع غالب نبوده است. شاهد سخن آنکه میرزا عبدالله افندی - از علمای شیعه معاصر شاه سلطان حسین - در بخشی از کتاب تحفه فیروزیه به این مخالفت ها اشاره می کند و در مقام نفی آنها بر می آید. وی برای اثبات سخن خود ماجرای معروف رویای مقدس اردبیلی - از دیگر علمای بزرگ معاصر صفویان - را نقل می کند. مطابق روایت جاسم حسن شبر در ارشاد الخطیب، داستان از این قرار است: «اردبیلی چندی، از حرکات ناشایست بعضی مردم در امر عزاداری امام حسین (ع) رنجیده خاطر می شده است و با این استدلال که این اعمال جزء رسوم اقامه عزا نیست و در سیره اهل بیت نیز وجود ندارد، آنان را از این کار نهی می کرد. لکن مردم به منع او وقعی ننهاد، سهل است، بر شدت و گستره عمل او افزودند. تا آنجا که وی آزرده شده، حتی در مقام اعتراض، ترک آن دیار (اردبیل) کرده و به یکی از قریه های اطراف می رود تا صدای عزاداری مردم به آن شیوه را نشنود. در آن دیار، شبی در خواب، امام حسین (ع) را می بیند

که غضبناک وی را به خاطر مداخله در امر عزاداری مردم سرزنش می کنند: «کیف تمنع عزائی؟» اردبیلی پاسخ می دهد که: «من از عزای شما منعشان نکردم، بلکه از امور خارج از تعزیه آنها را بازداشتیم». پاسخ امام هم چنین است: «عزاداری برای من، نه به قیدی مقید است و نه به وقار و رسمی، بلکه به هر نحو و طریق که مصیبت مرا ذکر کنند، مقصود از عزاداری همان است» (شبر، ۱۳۷۵: ۷۲). البته اگر این داستان را بپذیریم ولی این نقد بر آن وارد است که خواب یا رؤیا حجیتی ندارد و اگر هم داشته باشد فقط برای خود آن شخص ملاک می باشد.

در منابع آمده که در زمان ترویج شیعه اثنی عشری ادبیات عامیانه را قصه گوین گوناگونی (خواننده، مداح، قصه خوان، دفتر خوان و غیره) اشاعه می دادند که معمولاً به اسم معرکه گیر شناخته می شدند. ابومسلم نامه و متون حماسی مذهبی مربوطه را، که گاهی از نو نوشته می شدند تا ادعاهای صفویه را به عنوان خونخواهان رعب انگیز امام حسین (ع) تقویت کنند، می گفتند یا به آواز می خواندند تا آیینی را که هم مربوط به ابومسلم و هم صفویه بود ترویج کنند. لذا بعضی از علمای شیعه و در راس آنها الخارکی به شدت در برابر این حماسه خوانی ها عکس العمل نشان دادند، آنها را قدغن کردند و همراه با اعمال نهی شده صوفیان را نیز به یک چوب راندند (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

دوره شاه تهماسب اول، که ایام مهاجرت گسترده فقیهان و عالمان عرب به ویژه از جبل عامل به ایران بود، در منابع داخلی اشاره خاصی به چگونگی برپایی مراسم در پی این مهاجرت نشده است. اما شواهدی وجود دارد که نشانگر اهتمام در برگزاری این مراسم است که هم ترکان قزلباش در برپایی آن مصمم بودند و هم عالمان دینی در منزلت و اهمیت آن روایت می کردند. در این شرایط بود که میرزا مخدوم شریفی در رد برگزاری مراسم عزاداری می کوشد. میرزا مخدوم شریفی عالم دوره تهماسب و اسماعیل دوم بود. به ظاهر به جهت تمایلات مذهبی سنی جایگاه درخوری در دوره تهماسب صفوی نداشت.

اما پس از روی کارآمدن اسماعیل دوم از پرنفوذترین چهره های مذهبی حکومت محسوب می شد و در تحریک و همراهی اسماعیل دوم در اعمال سیاست مذهبی متفاوتش نقش داشت. او در کتاب نواقض الروافض که به فارسی نوشت از جمله موضوعاتی که بر شیعیان ایراد می گیرد برپایی مراسم تعزیت ایام محرم است. رسول جعفریان این نقد و پاسخ آن را از خلال نسخه خطی کتاب تحفه فیروزیه شجاعیه اثر میرزا عبدالله افندی مطرح می کند، هدف از طرح این موضوع پی بردن به جایگاه و چگونگی برپایی مراسم عزاداری در دوره صفوی بویژه در روزگار هم عصر نویسنده یعنی دوران تهماسب اول تا عباس اول صفوی (۹۳۰-۹۹۶ ق) و واکنش علما است. میرزا مخدوم تجمع شیعیان در دهه اول محرم را از «عادت های بد شیعیان» می داند که با پوشیدن «لباس های فاخر و سلاح هایی که پراق آنها طلا و نقره است» همراه می باشد. در طول دهه اول محرم که بیشتر وقت مردم به عزاداری و راه اندازی دسته ها و جابجایی در محلات می گذرد از دید خصمانه میرزا مخدوم ایامی است که این جماعت با «پسران ساده خودشان در کوچه ها و بازارها و به تحقیق که در دل ایشان جا کرده، ایشان را بی تاب کرده همین دوستی فسق و فجور و مع هذا خودشان این افعال قبیحه خود را دوستی عزای امام حسین (ع) از پیش خود نام می کنند و به درستی که آن عمل های ایشان عین فتنه و فساد است» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۶۲/۲).

نوحه سرایی و مرثیه خوانی عزاداران نیز از نظر میرزا مخدوم «در حقیقت گفتگوی ایشان است با محبوبان ایشان و فریاد ایشان در تعزیه آن حضرت از برای آن است که آگاه کنند مطلوبان خود را... خلاصه آنچه را که در درون های پلید خودشان بوده... از برپایی همین ایام عاشورا، مجملا ظاهرشان حسینی است و باطنشان یزیدی است» (شریفی، بی تا: ۱۲۳).

از دیگر مواردی که او مورد پرسش قرار می دهد مکروه دانستن روزه روز عاشورا از سوی شیعیان است و معتقد است «تعظیم» این روز باید با روزه همراه باشد و می افزاید شیعیان به لحاظ «حزن و اندوه» واقعه کربلا «امساک» کردن در این روز را تا بعد از «پیشین» [نماز

ظهر] جایز می دانند که افطار نیز باید در این روز به تربت امام حسین (ع) باشد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۶۳/۲). میرزا عبدالله افندی در خلال پاسخ به سخنان میرزا مخدوم آگاهی هایی از مراسم مذهبی ایام محرم در اختیار می گذارد، او سخنان میرزا مخدوم را به لحاظ کینه خصومت با شیعیان و صفویان می داند که حتی پیش بینی سقوط آن حکومت را قبل از سال ۹۹۰ هجری کرده بود و میرزا عبدالله که در سال ۱۱۱۲ قمری این نقد را می نویسد همچنان «تزاید» و «قوت» آن را خبر می دهد. و از قول قاضی نورالله شوشتری در رد او می نویسد: «من می گویم که کارهایی که عوام الناس شیعه [چنان که میرزا مخدوم اشاره داشت] مرتکب می شوند در ایام دهه عاشورا، پس آن چیزی نیست که به آن علمای کرام و فضیله ذوی الاحترام خود به آن راضی باشند، چه جای آن که خودشان به آن امر نیز ارتکاب می نموده باشند و مع هذا این رویه تعزیت آن حضرت (ع) نه چیزی است که آن مخصوص به همین بلاد شیعیان باشد بلکه این از جمله اموریست که آن طریقه و عادت سایر عوام همه ولایات عالم شده حتی در ولایت سنجان نیز مانند روم و هند و ماوراءالنهر... از عادت های بد و کارهای حرام در این ماه محرم الحرام در ایام عاشورا تمام همین است که اجلاف و اوباش خود همگی یراق پوش شده، به نوعی با یکدیگر جنگ و نزاع نموده و می نمایند که آخر منتهی و منجر به کشتن جمع کثیری می شود در آن میان ازدحام و موجب مزید قتال و جدال می گردد... و ایضا چنان نیست که تمامی مجمع های تعزیه آن حضرت در ایام عاشورا به نهجی باشد که آن ملعون - میرزا مخدوم - خود حکایت کرده» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۶۵).

به این ترتیب قاضی نورالله از برخی عادت های بد در جریان عزاداری ایام عاشورا سخن می گوید. در واقع، راه اندازی دسته های عزاداری بر اساس محله ای و یا صنفی امری رایج بوده است. پوشش خاص که بر اساس روایت سفرنامه نویسان عموماً جامه سیاه و یا سرخ بوده همراه با تزئین اسب هایی به آلات حرب قهرمانان کربلا با نوحه سرایی و سینه

زنی و حتی سنگ زنی از جمله اموری بوده که این دسته های عزادار انجام می دادند و در هم چشمی سخت می کوشیدند مجلل تر از سایر دسته ها نشان دهند و از اینجا، درگیری هایی که به حیدری و نعمتی معروف بود آغاز می شد. قاضی نورالله با تایید این امور می کوشد شیوه فکر و عمل عالمان دینی را از عوام جدا سازد: «[این شیوه] خود فعل اجامره و اوباش می باشد و غرض و مقصد علما و صلحای شیعه البته که از حضور این مجمع های تعزیه آن حضرت نیست به جز اطاعت پروردگار و گریه کردن برای فرزندان سید ابرار و ماتم داری به جهت اهل بیت اطهار سید مختار و ایشان را مطلب دیگر در آن میان نیست. پس اگر بالفرض در این بین در بعض احیان، گناهی از جماعت فاسقان پنهانی که به سبب آن اعمال قبیحه خود مستحق لعنت و عقاب از جانب حق تعالی در آن ابواب شوند، سرزند، پس البته وبال آن قبایح، همین به جهت خودشان بوده، برعلما و صلحای شیعه برنخواهد گشت» (مرعشی شوشتری، ۱۴۲۶: ۱۸۰).

میرزا عبدالله افندی با نقل خواب مقدس اردبیلی عالم بزرگ دوره صفوی بر این نکته که مورد توجه قاضی نورالله شوشتری بود تاکید می کند و همانطور که در بالا ذکر شد مقدس اردبیلی پس از اینکه از خواب بیدار می گردد؛ «... مثل اوباش شیعیان سنگ ها را به دست خود گرفته خود نیز به میان اجامره رفته، خودش نیز با ایشان بر می جسته و سنگ زنان و وحسو و شحسنو کنان و حسین حسین گویان به کوچه و بازار همراه ایشان می رفته و در هر باب از ابواب با ایشان رفاقت نیز می کرده است» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۶۹/۲).

بدین ترتیب نیز مشخص است که در برپایی مراسم عزاداری، سنگ زنی و شعار واحسین شاه حسین سر دادن و در اماکن و معابر عمومی به ویژه در بازار دسته های عزاداری راه انداختن مرسوم بوده است. میرزا عبدالله در ادامه بر این مورد تاکید می کند که عزاداری امام حسین (ع) در دهه اول محرم و خصوصا در روز عاشورا در همه ولایات ایران به طور پیوسته و به این ترتیب برگزار می شد و « به تدریج بر آن اطوار سابق خود افزوده و می

افزاید» و عالمان شیعه نیز هرگز «آن اطوار در تعزیه داری امام حسین (ع) را منع نکرده اند بلکه همواره خود «دخیل» در آن بوده اند و «تصدیق» کرده اند. از دیدگاه افندی، عزاداری امام حسین (ع) به منزله «شعار شیعه» به ویژه در نزد «ایرانیان» شده است که ترک آن موجب «زبان درازی» سنیان و «مزید طعن و شماتت» آنها خواهد شد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۷۰/۲).

ولی ما می بینیم که در روایات وارد شده در عزاداری برای امام حسین «فقط گریستن بر آن حضرت مستند و قطعی است و چیزی به نام دسته های عزاداری و زنجیر زنی و حتی سینه زنی وجود ندارد، مگر نه اینکه ما موظفیم به سنت پیامبر عمل کنیم، اگر واقعا این امور براستی ثواب داشت و در دنیا و آخرت مضر نبود سزاوار بود که علما و فقها نیز به آن مبادرت کنند و خود پیش قدم باشند، کفن بپوشند و سنج و دهل و شیپور به دست گرفته، پیشاپیش همه بر سر و کله بکوبند و دیگران را نیز به این کار تشویق کنند (امین، ۱۹۸۸: ۵۳).

آیین شتر قربانی را شاه عباس اول به توصیه یکی از علمای شیعه در ایران از نو رایج کرد. گرچه علمای بزرگ (و احتمالا در آن زمان صدر) در مراسم شتر قربانی شرکت داشتند، بعضی از روحانیون از این که می دیدند این مراسم به راه نادرستی می رفت، اعتراض کردند (دلاواله، ۱۳۷۰: ۹۶). این گوشت شتر را که اغلب نمک سود می شد و تا سال بعد به مصرف می رسید، اغلب علمای شیعه حرام اعلام کردند (دلاواله، ۱۳۷۰: ۹۶).

بسیاری از آیینهای شیعی در شب و در پرتو چراغ اجرا می شد. به ابتکار الخارکی آیینهای خاصی که در آنها کتابها و دعاهاى شیعه را می خواندند، لیالی متبرکه یا احیاء، را در شبهای ماه رمضان برگزار می کردند. محمدباقر مجلسی عملاً در پیشبرد این دعاهاى شبانه که در آن زمان هزاران نفر را جذب کرده بود، نقش فعالی داشت (صفا، ۱۳۶۶: ۸۱/۵).

نتیجه گیری

تاسیس و استقرار دولت صفوی در ایران به عنوان نخستین حکومت مستقل شیعی مقتدر در تاریخ اسلام، موجب شد که بحث تایید این دولت و همکاری یا عدم همراهی با آن بدل به یکی از مباحث مهم آن دوره شود. از آنجا که تقریباً از بدو پیدایی این دولت بویژه از عصر شاه تهماسب تا اواخر سلطنت شاه عباس اول تولید امور شرعی و بالاترین مقام دینی و قضایی در اختیار مجتهدان صاحب نام بود در این موضوع بحث انگیز جدید میان مجتهدان اختلاف نظر پدید آمد تا آنجا که فراتر از عمل در آثار مکتوب آنان نیز نمود پیدا کرد و بسته به دیدگاه شان نظر به منافع عزاداری برای دین یا منافع شخصی از آن حمایت یا رد می نمودند.

منابع و مأخذ

۱. امین، سید محسن، (۱۹۸۸م)، رساله التنزیه لاعمال الشیبه، بی جا: مطبعه الثانيه.
۲. امینی هروی، صدرالدین ابراهیم، (۱۳۸۴)، فتوحات شاهی، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳. بابایی، سوسن ودیگران، (۱۳۹۰)، غلامان خاصه، تهران: نشر مرکز.
۴. پورگشتال، هامر، (۱۳۶۷)، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، تهران: زرین.
۵. ترکمان، اسکندریگ، (۱۳۸۷)، تاریخ عالم آرای عباسی، به تصحیح ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۶. تهرانی، آقا بزرگ، (۱۴۰۴ق)، نعباء البشر، تعلیقات سیدعبدالعزیز طباطبائی، مشهد: دارالمرتضی.

۷. جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، صفویه در عصر دین، فرهنگ و سیاست، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۸. حاجی بابایی، مجید و دیگران، (۱۳۸۸)، بازشناسی تعامل روحانیت و صفویان، مجله تاریخ ایران، ش ۶۲/۵، تهران.
۹. خوانساری، میرزا محمداقرا، (۱۳۹۱)، روضات الجنان فی احوال العلماء، قم: مکتب اسماعیلیان.
۱۰. دلاواله، پیتر، (۱۳۷۰)، سفرنامه، ترجمه شجاع الدین شفا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. روملو، حسن بیک، (۱۳۴۹)، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: نیستان.
۱۲. سیوری، راجر، (۱۳۷۲)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
۱۳. شاردن، ژان، سفرنامه، (۱۳۸۴)، ترجمه حسین هژبریان و حسن اسدی، تهران: نشر روز فرزاد.
۱۴. شبر، جاسم حسن، (۱۳۷۵)، ارشاد الخطیب، قم: المکتبه الحیدریه.
۱۵. شریفی، میرزا مخدوم، (بی تا)، نواقض الروافض، تحقیق محمدیوسف حسن الکبیر، بی جا: بی نا.
۱۶. شوشتری، جعفر، (۱۳۸۰)، الخصائص الحسینیة، ویژگی های امام حسین (ع)، ترجمه علی کرمی، قم: حاذق.
۱۷. صفا، ذبیح ا...، (۱۳۶۶)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوسی.
۱۸. ضیایی، سید عبدالحمید، (۱۳۸۱)، نگرشی انتقادی تاریخی به ادبیات عاشورا، نقد و فرهنگ، تهران.

۱۹. فروغی، اصغر، (۱۳۸۰)، ایرانیان و عزاداری عاشورا، تهران: مصباح.
۲۰. فرهانی، منفرد، (۱۳۷۷)، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل لبنان به ایران، قم: آفتاب.
۲۱. کمپفر، انگلبرت، (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
۲۲. مرعشی شوشتری، نورالله بن شریف، (۱۴۲۶ق)، النواصب، تحقیق قیس العطار، بیروت: موسسه قائد الغرا المحجلین.
۲۳. مظفر، محمدحسین، (۱۳۷۹)، تاریخ شیعه، ترجمه محمدباقر محبی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. میراحمدی، مریم، (۱۳۶۳)، دین و مذهب در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر.
۲۵. هدایت، رضا قلیخان، (بی تا)، تاریخ روضه الصفا ناصری، تهران: امیرکبیر.

مناسبات اصناف و پیشه‌وران عصر سلجوقی با گروه‌های اجتماعی (فتوت، - تصوف، اسماعیلیه)

میترا روشنی^۱

چکیده

سلجوقیان یکی از خاندان‌های حکومت‌گر تاریخ ایران بودند که در قرون پنجم و ششم هجری قمری بر ایران حاکمیت داشتند. در سایه امنیت برآمده از سیاست‌های این خاندان، شهر و شهرنشینی و به تبع آن بازار به عنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین مرکز اقتصادی شهر رونق یافت. در این دوره فعالیت بازاریان و صنعتگران در قالب اصناف و تشکیلات پیشه‌وری انجام می‌گرفت. مطابق متون تاریخی، جغرافیایی و سفرنامه‌ای عصر سلجوقی، - اصناف و پیشه‌وران عصر مزبور با گروه‌های اجتماعی فتوت، تصوف و اسماعیلیه در ارتباط بوده‌اند. پژوهش حاضر در صدد است تا با واکاوی و تحلیل اطلاعات مندرج در متون یاد شده، به مناسبات اصناف و پیشه‌وران این دوره با گروه‌های اجتماعی فتوت، تصوف و اسماعیلیه چهره مشخص‌تری ببخشد.

کلید واژه‌ها: سلجوقیان، اصناف، پیشه‌وران، فتوت، تصوف، اسماعیلیه.

مقدمه

یکی از ویژه‌گی‌های اصلی شهرهای ایران به خصوص در دوره اسلامی، تشکیل گروه‌های مختلف شغلی تحت عنوان اصناف بوده که در هر زمان تابع تغییر و تحولات سیاسی- اجتماعی بوده است. اصناف و پیشه‌وران یکی از مهم‌ترین اقشار اجتماعی این دوره محسوب می‌شدند که نه تنها بر جریان‌ات اقتصادی بلکه بر جریان‌های سیاسی و اجتماعی

^۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه لرستان. meet39375@gmail.com

موثر بودند. اصناف و پیشه‌وران این دوره در کنار حرفه و پیشه خود با گروه‌های اجتماعی مانند فتوت، تصوف و اسماعیلیه در ارتباط بودند. در واقع ارتباط میان تشکیلات اصناف و پیشه‌وران از یک سو و رسوم و سنت‌های فتیان، صوفیان و اسماعیلیان از طرف دیگر سبب انسجام و نظم میان قشرهای اجتماعی این دوره می‌شد. در ارتباط با اصناف و پیشه‌وران عصر سلجوقی در برخی از منابع و مطالعات جدید مطالبی آمده است. اما از آنجا که پژوهشی مستقل پیرامون مناسبات آن‌ها با گروه‌های اجتماعی فتیان، صوفیان و اسماعیلیه شکل نگرفته است، پژوهشگر بر آن است تا با تعمق در منابع و مآخذ تاریخی به این مهم بپردازد.

اصناف و پیشه‌وران در عصر سلجوقی

سقوط سامانیان در اواخر سده‌ی چهارم هجری خلاء قدرتی در خراسان و ماوراءالنهر به وجود آورد که زمینه را برای نفوذ سلجوقیان در ایران و دستیابی به قدرت و حکومت آنان فراهم ساخت. سلجوقیان در قرن‌های پنجم و ششم هجری بر بخش‌های بزرگی از جهان اسلام از ماوراءالنهر و خراسان تا دریای مدیترانه، فرمانروایی داشتند و با گسترش قلمرو و ایجاد امنیت، سبب رونق اقتصادی و تجاری شدند. در این عهد قشرهای متعددی وجود داشت. اصناف و پیشه‌وران یکی از مهمترین قشرهای اجتماعی عهد سلجوقی محسوب می‌شدند. پرداختن به این موضوع باعث روشن شدن گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی و اقتصادی دوره مزبور می‌شود. به دلیل کم‌مایگی اطلاعات تاریخی عصر مربوطه هرگونه پژوهش در زمینه تشکیلات اصناف و پیشه‌وران با مشکل روبرو می‌شود. تنها با مراجعه به متون ادبی، داستان‌های عامیانه، متون صوفیه و فتوت نامه‌ها می‌توان اطلاعات اندکی در این خصوص کسب کرد. در ارتباط با علل پیدایش و چگونگی اصناف وحدت نظر چندانی وجود ندارد. برخی خاورشناسان شوروی منشأ انجمن‌های صنفی در شهرهای ایرانی را به دوره ساسانیان می‌رسانند. برخی دیگر نیز منشأ انجمن‌های صنفی اسلامی را در فرقه‌های

درویشان و صوفیان یا صنف‌های غازیان می‌دانند. مثلاً ماسینیون ضمن تأکید بر نقش سنن باستانی نقش اسماعیلیان را در این خصوص مهم می‌پندارد (اشرف، بی‌تا: ۷۳). دیدگاه دیگر حاکی از این است که میراث تمدن‌های قبل از اسلام و ملاحظات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی دوران اسلامی نقش مهمی در پیدایش اصناف و انسجام تشکیلات پیشه‌وری داشته است. اطلاعات در خصوص اصناف و پیشه‌وران دوره سلجوقیان خیلی اندک است و اشاراتی بسیار پراکنده، منقطع و نادقیق وجود دارد که بر اساس آنها نمی‌توان داده‌های زیادی را استخراج کرد. کتاب‌های تاریخی که در این زمان به نگارش درآمده به دلیل ذات تاریخنگاری آن زمان که بیشتر سیاسی و نظامی بوده، در خصوص اصناف، تشکیلات آنها و کارکردهای اجتماعی پیشه‌وران اشارات مستقیمی ندارند و یا اشارات آنها ناچیز می‌باشد. کتابهای فتوت نامه که برای هر صنف نوشته می‌شد، هرچند درباره‌ی ابزارها، فنون، آداب و رسوم هر پیشه اطلاعاتی منعکس می‌کنند ولی در آن داده‌های اجتماعی و تاریخی زیادی وجود ندارد. با توجه به اینکه در هر عصری از تاریخ ایران اطلاعاتی در ارتباط با تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی عمیقی وجود ندارد به ناچار جهت روشن شدن بیشتر موضوع از منابع تاریخی و جغرافیایی قبل و بعد از این عصر نیز استفاده شده است. دلایل و شواهدی مبنی بر اینکه در ایران عصر سلجوقی فعالیت‌های تشکیلاتی اصناف نمود داشته، وجود دارد. بر پایه‌ی استنادات تاریخی، همزمان با رشد و توسعه‌ی شهرها، بازارها نیز با تشکیلات خاص خود رونق ویژه‌ای داشته و فعالیت اهل بازار در درون تشکیلات صنفی انجام می‌شده است. شروع این امر از همان قرن اول هجری بوده و با گذشت زمان سرعت بیشتری به خود گرفته است. به‌عنوان مثال گزارش یعقوبی درباره‌ی بازار کرخ و تفکیک رسته‌ها تشکیل و تمرکز هر دسته از پیشه‌وران در بازارها و سکونت آنها در محلات و کویها و حتی کوچه‌های مخصوص به خود (یعقوبی، ۱۳۴۷: ۳۱۵). می‌تواند شاهدی بر وجود

تشکیلات در میان آنها باشد. گزارش نرشنخی و استخری در خصوص بازارهای بخارا و سوخته شدن بازار کفش‌گران، صرافان و بزازان نشان دهنده این است که قبل از عصر سلجوقی هر صنفی راسته‌ی بازار مخصوص به خود داشته است (استخری، ۱۳۶۸: ۲۳۹ و ۷۴۵؛ نرشنخی، ۱۳۶۳: ۱۳۱). گزارش واعظ بلخی از وجود کوی‌هایی همچون کوی دوک تراشان، کوی چک نویسان و کوی شکر فروشان در بلخ نشان دهنده فعالیت اصناف در این عصر می‌باشد (بلخی، ۱۳۸۹: ۴۷). در دوران ضعف و بی‌ثباتی سیاسی، نقش اصناف و تشکیلات پیشه‌وری در اداره امور شهر، جلوگیری از هرج و مرج، ایجاد امنیت و ثبات در شهر مشهود بوده است، شواهدی در این خصوص در منابع آمده است. در سال ۵۳۵ هجری قمری اهالی بخارا تحت قیادت صنعتگری به نام سنجر بر ضد ترک‌تازی و تجاوز روحانیون قیام کرده و به حمایت از سلطان سنجر پرداختند که با این کار باعث ضعف قدرتمندان فتودال و اخراج صدرها و روحانیون مخالف از شهر گردید (تاجبخش، ۱۳۳۱: ۲۰۰). یا اینکه پس از مرگ ملک‌شاه در سال ۴۸۵ هجری قمری که عیاران در بی‌هق فتنه برانگیخته و بی‌نظمی ایجاد کرده بودند، سیدی از روستای مجاور با نیروهای سواره و پیاده شهر را نگهبانی می‌دادند تا هیچکس بر جان و مال مردم تعرض نکند (ابن فندق، بی‌تا: ۲۷۵-۲۷۴). جهت‌گیری اصناف در برخی از ماجراهای اقتصاد مثل نایاب شدن نان در غزنه (طوسی، ۱۳۷۸: ۶۲). حاکی از آن است که انجام چنین اقداماتی بدون برخورداری از تشکیلات منظم امکان‌پذیر نبوده است. علاوه بر موارد فوق روابط اصناف با فتوت و تصوف حاکی از آن است که اصناف نیز تشکیلات خاصی داشته و مناسبات خود را با اهل فتوت و تصوف از طریق همین تشکیلات برقرار می‌کردند. در کتاب آیین شهرداری مطالبی در مورد سلسله مقررات و شرح وظایف کسبه و پیشه‌وران و خرده‌فروشان و بازاریان آمده است. در کتاب یاد شده طبقات و اصناف مختلف به ۹۹ گروه تقسیم شده‌اند که این خود نشان دهنده اهمیت پیشه‌وران، ضرورت وجودی حرفه‌های آنها می‌باشد. با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت که

پیشه‌وران عصر سلجوقی دارای کارکرد تشکیلاتی بوده و در قالب اصناف فعالیت می‌کرده‌اند.

در خصوص تشکیلات درونی اصناف در عصر سلجوقی اطلاعات زیادی در دست نیست. گزارش ناصر خسرو از بازار قاهره و اصناف تشکیلات محترفه، اخلاق و وظایف آنها (قبادیانی، ۱۳۷۵: ۹۷-۷۷). و همچنین گزارش او در خصوص بازار اصفهان (قبادیانی، ۱۳۷۵: ۱۶۶-۱۶۷). این فرضیه را در ذهن تقویت می‌کند که تشکیلات درونی در بین اصناف وجود داشته است. به خصوص اینکه رشد تجارت و گسترش مبادلات اقتصادی بین‌المللی سبب انتقال و تبادلات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی می‌شده است. در سیاستنامه در دو مورد به مقام استاد شاگردی در پیشه‌ی رفوگری و درزی گری اشاره شده است (طوسی، ۱۳۷۸: ۷۱-۷۰-۱۳). اما از دیگر مراتب موجود در بین اهل اصناف گزارشی نداده است. ابن بطوطه در جریان سفر خود به اصفهان از تشکیلات اصناف در این شهر سخن می‌گوید: «هر دسته از پیشه‌وران اصفهان رئیس و پیشکسوتی برای خود انتخاب می‌کنند که او را کلو می‌نامند. دسته‌های دیگر هم که اهل صنعت و حرفه هستند به همین نحو رؤسایی برای خود برمی‌گزینند» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲۴۷). و یا در مورد بازار تبریز گفته که هر یک از پیشه‌وران بازار (راسته‌بازار) مخصوص به خود داشته‌اند و از برخی بازارهای آن همچون بازار جواهرفروشان، بازار مشک و عنبرفروشان دیدن کرده است (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲۸۴). هر چند ابن بطوطه در زمان تیموریان به ایران سفر کرده اما با توجه به اینکه دگرگونی اساسی در ساختار زندگی شهری در این عصر به وجود نیامده و تداوم ساختار قبلی بوده می‌توان گفت در عصر سلجوقی تشکیلات و سلسله‌مراتبی به همین ترتیب در میان اصناف وجود داشته است. برای ارائه تصویری از سلسله مراتب درونی این عصر می‌توان به کتاب اصناف

در عصر عباسی نوشته شیخلی استناد کرد. هرچند الگوی او در حوزه شهرهای غرب دنیای اسلام است.

مبانی تشکیلاتی و فکری اصناف

نخستین تشکیلات اصناف و پیشه‌وران در ایران در قالب تشکیلات گروه‌هایی مانند جوانمردان و عیاران بود. این گروه‌ها دارای تشکیلات و قوانینی بودند که از آن پیروی می‌کردند و در کنار پیشه و حرفه خود به رفع مظالم و ستم‌های موجود در جامعه و دستگیری از ضعفا و تهیدستان می‌پرداختند. همزمان با رشد شهرنشینی در بخشهای مختلف ایران صنعت، تجارت و بازرگانی رشد یافت و در نتیجه حرفه‌ها و پیشه‌های متعددی پدیدار شد. در این دوران نیز میان گروه‌های اصناف و پیشه‌وران به تدریج تشکیلاتی پدید آمد و گسترش یافت که شبیه تشکیلات گروه‌های عیاران بود.

رابطه‌ی اصناف با فتوت (جوانمردی)

واژه‌ی فتوت از کلمه «فتی» گرفته شده است. فتی به معنای جوان است و فعل آن «فتی» به معنای جوان شدن است. در جای دیگر کلمه فتی به معنای جوان نیست؛ بلکه به معنای مرد کامل، سخی، کریم و خردمند است و چند کاربرد برای این معنا برمی‌شمارند (ابن منظور، ۴۰۸ق: ۱۸۲-۱۸۱). برخی لغت‌شناسان دیگر، ماده‌ی فتی را به معنای طراوت و تازگی می‌دانند (ابن فارس، بی‌تا: ۴۷۲). واژگانی وجود دارند که در معنای اصطلاحی خود به پیروان فتوت اشاره دارند. مانند عیار، سالوک، جوانمرد، پهلوان، اخی و رفیق. برخی از پژوهشگران فتیان را به لحاظ تشکیلات صنفی و اتحادیه‌ها و انجمن‌ها با تشکیلات صنفی شهر مدائن پایتخت ساسانیان، مرتبط داشته‌اند. به‌ویژه آنکه سلمان فارسی، شخصی که سلسله روایت فتیان به او ختم می‌شود، رابطه‌ی خاصی با مدائن داشته و مدفن او با نام - سلمان پاک- در این شهر از زیارتگاه‌های مورد توجه شیعیان است (تشنر، ۱۳۸۳: ۱۳۸؛ زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۸۹). با این- وجود درباره تاریخ جوانمردی می‌توان از دوره‌ی ساسانیان نیز فراتر رفت. به عنوان مثال در

بررسی تاریخی سمک عیار به عنوان کهنترین داستان جوانمردی، می‌توان نشانه‌هایی از دوران اشکانی یافت (بهار، ۱۳۸۵: ۱۹۵-۱۹۴). پس از ظهور اسلام، منشأ اخذ فتوت را به علی (ع) منسوب داشته‌اند. در این باب داستانی نقل کرده‌اند که آداب تشریف اعم از نوشیدن قحح و لباس آزار و بستن کمر را در برمی‌گیرد. به موجب این روایت پیغمبر (ص)، حضرت علی (ع) را فتی خواند و او را رفیق خویش نامید و آداب تشریف را در حق او به‌جای آورد و پس از حضرت علی (ع) با سلمان رفیق شد (سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۳-۱۲؛ آملی، ۱۳۵۲: ۷۲؛ سهروردی، ۱۳۵۲: ۱۰۸). به هر حال سند سلسله‌ی فتوت در عصر اسلامی به امام علی (ع) می‌رسد و منظور از فتی به‌طور خاص، امیرالمؤمنین است. به‌طور کلی، فتوت با تصوف ارتباط نزدیکی دارد؛ زیرا که اصول اخلاقی و الگوهای پرهیزگاری و عفت در فتوت با تصوف زمینه‌های مشترکی داشتند. همچنین فتوت با اصناف در ارتباط بوده است. محمدجعفر محجوب می‌نویسد: «فتوت تصوفی است عوامانه و راه و رسم‌های آن ساده و علمی و درخور فهم پیشه‌وران و صنعتگران و کشاورزان و خلاصه، عامه مردم است» (سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۸). اصناف و پیشه‌وران هم از لحاظ تشکیلاتی و هم از نظر فکری با اهل فتوت در ارتباط بوده‌اند. اتصاف به ویژگی‌های جوانمردی موجب گردید تا این آیین به میان اصناف، پیشه‌ها و مشاغل نفوذ کند و هر صنفی برای خود، آداب و مرام‌نامه‌هایی داشته باشد. بسیاری از پیشه‌وران از جوانمردان بودند و در تشکیلات جوانمردان فعالیت داشتند. از نظر فکری، جوانمردی صفتی بود که اصناف و اهل حریف بدان منتسب بوده‌اند. از نظر طبقاتی نیز عیاران و پهلوانان دوره‌ی اسلامی و به خصوص عصر سلاجقه، غالباً از تولیدکنندگان شهری و اغلب نام صنف را به همراه خود داشته‌اند. عیاران سلسله مراتبی مانند امیر، فائد، نقیب و عریف داشتند که همین سلسله‌مراتب در تشکیلات اصناف و پیشه‌وران دیده می‌شد. در رسالات حسبیه قرن ۶ هجری به روسای کسبه مانند عریف، امین، مقدم و نیز به اجرای فرمان محتسب از سوی محترفه، اشاره شده است (کیوانی، ۱۳۷۹:

(۲۷۳). عیاران برای پیوستن افراد به تشکیلات شان شیوه‌های خاص داشتند. میان این تشکیلات و تشکیلات اصناف تشابهی وجود داشت؛ به‌ویژه آنکه بسیاری از پیشه‌وران و کسبه به این جنبش پیوسته بودند. گویی فتوت یا جوانمردی نهضتی بوده است متعلق به اصناف و پیشه‌وران شهری که در آن از سایر طبقات مانند اشراف و روستاییان تنها گروهی اندک شمار حضور داشته‌اند (بهار، ۱۳۸۵: ۱۹۳؛ زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۹۸). سپاه عیاران دارای سنن نظامی خاصی بودند. این معیارها با شأن و شعارهای اخلاقی اهل فتوت مرتبط بود. آنها به‌جای حکومت تکالیفی را برای اصناف وضع و مالیات‌هایی را برای بازرگانان معین می‌کردند که ناچار از پرداخت آن بودند. عیاران معتقد بودند که به‌جای زکاتی که ثروتمندان به حکومت می‌پردازند باید پولها را در اختیار عیاران بگذارند تا آن را به کسانی که مستحق دریافتش هستند برسانند. جنبش عیاران که عمدتاً از پیشه‌وران تشکیل شده بود، طبیعی است که بر اصناف تأثیر بگذارد. در واقع می‌توان گفت که همین جنبش یکی از عوامل همبستگی اصناف بود تا از منافع آنان در برابر هرچ و مرج و بی‌نظمی دفاع کند. در کهنترین فتوت نامه‌ها هم در ذکر شرایط فتیان آمده است که اخعی باید صاحب صنعتی باشد. بر اساس قوانین، جوانانی که در صنعتی خاص حضور داشتند، تا مهارتی کسب نمی‌کردند، امکان داشتن دکانی از آن خود را نداشتند. این اجازه با مراسم بستن لنگ صورت می‌گرفت که با توجه به دشواری و دقت مورد نیاز در هر حرفه، زمان خاصی داشت. باید اشاره کرد که همواره مشاغلی وجود داشته‌اند که شایستگی داخل شدن به حلقه‌ی فتوت را نداشته‌اند. از این میان می‌توان به صورت‌گران، میمون‌بازان، خرس‌بازان، پرورش‌دهندگان سگ، دلککان، خنیاگران، رامشگران (شهرنشینانی در اسلام، ۱۳۸۳: ۱۹۴-۱۹۳)، مأموران اخذ مالیات، فالگیران، ساحران، پیشگویان، منجمان و راهزنان اشاره کرد (افشاری، ۱۳۸۴: ۶۴). در برخی از فتوت نامه‌ها درباره‌ی کسب و تجارت و آداب مربوط به آن، نکات قابل توجه آمده است. مثلاً در آداب کسب و تجارت گفته شده است: ۱- دور نگه داشتن مال از کسب حرام ۲- کسب برای ضرورت معاش باشد نه برای جمع

مال ۳- کسب را سبب روزی بدانند ۴- باکسی که مال وی حرام است معامله نکنند ۵- کسب و حرفه‌ی خود را از تقلب و غش دور بدارد ۶- اهل انصاف باشد و متاع به گرانی نفروشد (سبزواری، ۱۳۵۰: ۲۶۴-۲۶۰). در عصر سلجوقی، دسته‌های مختلف جوانمردی به- خصوص در بغداد و نیشابور یافت می‌شدند. این گروه‌ها به صورت جوانه‌های تازه‌ای از تشکیلات فتوت سر برآورده بودند. در کتاب قابوسنامه، آنجایی که به بحث درباره‌ی تصور ایرانیان سده‌ی پنجم ه ق از جوانمردی یا فتوت می‌پردازد، سپاهیان، عیاران و بازاریان را چهارمین و آخرین گروه از کسانی می‌داند که دارای این صلاحیت‌اند. سه گروه دیگر عبارت بودند از نخست صوفیان، دوم حکما، انبیاء و اصفیا و بالاخره روحانیون و پیشوایان. از توصیف کیکاوس چنین برمی‌آید که تشکیلات فتوت در دو خط جداگانه پیش می‌رفتند: آنانی که وظایف و تکالیفی را که بر خود تحمیل می‌کردند در یک حوزه فعال انجام می‌دادند و آنانی که جهاد را مبارزه‌ی درونی و روحانی با وساوس دنیوی می‌دانستند. در دوراهی یادشده، گرایش کلی عیاران فرو غلتیدن در دسته‌های راهزن بود و هر وقت فرصت مقتضی دست میداد سلاح برمی‌گرفتند، دست به قتل و غارت می‌گشودند و در دل مردم رعب و وحشت می‌افکندند (بویل، ۱۳۸۵: ۲۶۲-۲۶۱). داشتن شغل و پیشه در کنار اموری همچون وفا، گذشت و خدمت به خلق، جزء شرایط فتوت تلقی می‌شد و این امر عامل به وجود آمدن اصناف فتوت گشت. از قرن پنجم، ورود به جمع اصحاب فتوت آداب ویژه‌ای به خود گرفت و به تدریج نوشتن فتوت- نامه همچون تدوین منشوری اخلاقی درآمد (کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۶۱). در سلجوق‌نامه ابن‌بی‌بی آمده است: «رسم فتوت در میان طبقات پیشه‌وران و صنعتگران و اهل حرف پیرو داشت و برای اینکه هر یک از پیشه‌ها و صنایع موافق اخلاق و آداب فتوت عمل کنند صاحبان حرف و صنایع مراغب و مطیع یک‌رشته مراسم و قواعد بوده‌اند تا عزت و آبروی شغل خود را نبرند و از طریق فتوت و مروت پا فراتر نگذارند» (ابن‌بی‌بی، ۱۳۵۰: ۹۴).

پس نتیجه می‌گیریم که فتوت در حیات شهری جوامع اسلامی تأثیرگذار بوده است. این تأثیرگذاری هم از لحاظ فکری و هم از لحاظ تحولات سیاسی و اجتماعی بوده است. فتوت با ورود به عرصه‌ی بازار و اجتماع و نفوذ در طبقات پیشه‌ور توانسته است مفاهیم عرفانی را با روح زندگی شهری درآمیزد. البته در مورد شیوه‌های از فتوت که در میان اهل بازار رواج داشت نقش اوضاع سیاسی اجتماعی و وضعیت صنعت و حرفه بسیار مهم بود و هر زمانی وضعیت اقتصادی صنعتگران و پیشه‌وران رو به بهبودی می‌نهاد، جوانمردی در اهل بازار نیز زمینه بیشتری برای ظهور می‌یافت. پس ارتباط مستقیم بین حرفه و صنعت با فتوت وجود داشت؛ یعنی کسی که می‌خواست وارد صنعت و پیشه‌ای بشود باید وارد طریقت فتوت شده، ابتدا درس فتوت و سپس درس فن و حرفه را فرا می‌گرفته است. به نظر می‌رسد، آیین فتوت با رسوم خویش توانسته تشکیلات صنفی و صنعتی را نظم و نسق دهد و درجات موجود در اصناف را حفظ کند و اسرار صنعت را از نسلی به نسل دیگر انتقال دهد. در مواقع مقتضی در تأمین امنیت حکومت نقش داشت و گاه نیز به اتکای قدرت و سازندگی که از آن برخوردار بود، در اسکان و شکل گرفتن آبادیها تأثیر داشته باشد.

رابطه‌ی اصناف با تصوف و خانقاه

از قرن سوم هجری در ایران صحبت از تصوف بود اما از قرن پنجم، این طریقت رواج بسیار یافت. در خراسان معروفترین نمایندگان و شیوخ صوفیه مانند «جوینی»، «ابوسعید مهنوی»، «شیخ ابوالحسن خرقانی» و «امام الحرمین» به تبلیغ طریقت خود دست می‌زدند. افزایش نفوذ تصوف در قرون پنجم و ششم تا اندازه‌ای، انعکاس نارضایتی توده از یوغ سنگین سلجوقیان بود و اصولاً در ایران اسلامی مخالفت با مالکان بزرگ در لفافه‌ی عرفان و عصیان‌های مسلحانه تجلی می‌کرد. مواعظ متصوفه، عامه‌ی مردم به‌خصوص پیشه‌وران را به خود جلب می‌نمود- (فشاهی، ۱۳۵۴: ۱۱۸).

اصناف و پیشه‌وران همواره با اهل تصوف در ارتباط بوده‌اند و این ارتباط مرید و مرادی تلقی می‌شد. تعلیمات صوفیان در بین طبقات دهقانان و پیشه‌وران نفوذ داشت و حتی برخی مشایخ بزرگ صوفیه از میان همین طبقات برخاسته‌اند. خانقاه که مرکز تدریس و تبلیغ اهل تصوف به شمار می‌رفته، مورد توجه اصناف و پیشه‌وران بوده و از کمک و مساعدت آنان بی‌بهره نبوده است. بنا به برخی از روایات، خانقاه‌ها محل رفع مشکلات مسلکی و صنفی اصناف محسوب می‌گردیده و در برخی از خانقاه‌ها و زاویه‌ها، گذشته از تدریس، آموزش نظامی نیز به مدیران تعلیم داده می‌شد (کاشانی، ۱۳۳۴: ۱۰۲-۱۰۱). زاویه‌ها و لنگرها هم محل تجمع اصناف به شمار می‌آمد. نه فقط در ایران بلکه در آسیای صغیر در بسیاری از شهرها، زاویه‌های متعددی موجود بوده است. اصناف و پیشه‌وران بیشترین مدیران شیخ را تشکیل می‌دادند که در زاویه یا لنگر اقامت داشته‌اند. در زاویه‌ها مانند خانقاه‌ها نه فقط مراسم دینی بلکه مشکلات صنفی اصناف هم بررسی و حل و رفع می‌گردید. در میان صوفیان سرشناس عده ای هم به کسب و صنعتگری اشتغال داشتند؛ آبکشی (بایزید بسطامی)، دستفروشی (سری سقطی)، آهنگری (ابوحفص حداد)، جعفر خدء (کفشگر)، یاسین مغربی (حجام)، صلاح‌الدین زرکوب (زرگری)، گازی (حمدون-قصار)، کتابفروشی (ابوبکر وراق)، خرازی (ابوسعید خرازی)، بافندگی (خیرنساچ)، قصابی (ابوالعباس آملی) و بزازی (ابوحمزہ بغدادی) از مشاغلی است که به عده‌ای از مشاهیر صوفیان منتسب داشته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

در عصر سلاجقه می‌توان از ارتباط و مناسبات میان اهل تصوف و گروه‌های منسوب به آن، با اصناف و پیشه‌وران یاد کرد. گرایش‌های صوفیانه به‌عنوان یکی از گرایش‌های اصناف و پیشه‌وران، گروه‌هایی از آنها را به سوی خود می‌کشاند. به این سبب اصناف و پیشه‌وران از مریدان اهل تصوف و عرفان به شمار می‌رفتند. برای مثال می‌توان به ارتباط میان ابوسعید ابی‌الخیر ۴۴۰-۳۵۷ ه.ق صوفی معروف با برخی از صاحبان حرف و پیشه اشاره کرد (ابن‌منور، ۱۳۶۶: -

۱۳۳ و ۱۰۳ و ۹۹ و ۹۶ و ۶۸ و ۶۴). کرامات ابوسعید ابوالخیر پیروان بسیاری را از میان طبقات اداری غزنوی، اعیان شهری، بازرگانان، دکانداران، و پیشه‌وران بزرگ به سوی او کشانید. اعانات زیادی را از طبقات مختلف از جمله بازرگانان ثروتمند، دریافت می‌کرد (باسورث، ۱۳۷۸: ۱۹۳-۱۹۲). در واقع ارتباط دو سویه‌ای میان گروه‌های مختلف صوفیه و پیشه‌وران وجود داشت. گروه‌هایی از اصناف و پیشه‌وران مریدان صوفیان به شمار می‌رفتند و برای تبلیغ و گسترش آرای صوفیه بازوان قابل اعتمادی به حساب می‌آمدند. از سوی دیگر اصناف و پیشه‌وران از طریق صوفیان و مراکز تبلیغ و دعوت آنها مانند زاویه و خانقاه، به تشکیل و سازماندهی صنفی برنامه‌های خود می‌پرداختند و می‌توانستند در مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی حضوری نسبتاً مؤثری داشته باشند. یکی از فرقه‌های مذهبی مهم این دوره، فرقه‌ی کرامیه بود. سده‌های چهارم و پنجم قمری اوج فعالیت و قدرت این فرقه محسوب می‌شود که در خراسان و به ویژه نیشابور نشو و نما یافته بود. با وجود برخورداری فرقه کرامیه از ویژگی‌های تصوف، فرقه مزبور در مسائل و جریان‌های سیاسی و اجتماعی نقش مهم و مؤثری داشته است. مؤسس این فرقه محمد بن کرام سجستانی (وفات ۱۵۵ ق) است. مذهب محمد بن کرام به عنوان یکی از مذاهب مهم آن دوره، در بخش‌هایی از خراسان و ماوراءالنهر طرفداران بسیاری یافت. از جمله گروه‌های طرفدار آن را می‌توان در میان برخی از صاحبان اصناف و پیشه‌وران دید. بافندگان و دیگر صاحبان حرف در میان طرفداران این فرقه مذهبی دیده می‌شدند (- باسورث، ۱۳۸۰: ۱۸۷؛ کدکنی، ۱۳۷۳: ۵۰-۲۹). میان بعضی از تشکیلات، رسوم و سنت‌های صوفیه و فتیان با تشکیلات رسوم و سنت‌های اصناف و پیشه‌وران پیوستگی و ارتباط‌هایی دیده می‌شود. افکار صوفیان بر اصناف و پیشه‌وران تأثیرات بسیار زیادی گذاشت و بسیاری از اندیشه‌های صوفیانه میان آنها رسوخ یافت. درجات شیخ، استاد و شاگرد در هر دو گروه دیده می‌شد (شیخلی، ۱۳۶۲: ۳۶). بعضی مراسم فتیان و صوفیان، مانند کمر بستن و پوشیدن سراویل به هنگام اعطای رتبه‌ی استادی، و مراسمی که به این منظور بر پا می‌گردید در میان تشکیلات

اصناف و پیشه‌وران هم رواج و گسترش یافته بود. هر یک از اصناف به رسم اهل فتوت، یکی از پیامبران را واضع و مبتکر حرفه‌ی خود می‌دانستند و خود را به او منتسب می‌داشتند، مثلاً: بافندگان (شعیب)، خیاطان (ادریس)، نجاران (نوح)، بنایان (ابراهیم)، آهنگران (داود)، رنگرزان (عیسی) و غیره (شیخلی، ۱۳۶۲: ۹۰ و ۳۶). این، بدان سبب بود که نهضت تصوف در میان عامه‌ی مردم نفوذ یافته بود و بسیاری از صاحبان اصناف و پیشه‌وران به آن پیوسته و از آن متأثر شده بودند. بنابراین با توجه به مطالب یادشده می‌توان گفت که اصناف و پیشه‌وران با اهل تصوف ارتباط دو سویه و تنگاتنگی داشتند. بسیاری از بزرگان صوفیه، خود اهل صناعت و حرفه بودند، و همواره یکی از صنایع را به عنوان شغل اصلی خود می‌پذیرفتند. پس تصوف به عنوان نوعی سیستم حمایتی در شرایط خاص سیاسی و اجتماعی از پیشه‌وران منظور می‌شد و باعث نوعی انسانگرایی و نوع‌دوستی مبتنی بر آموزه‌های عرفانی و آرمانی در بین پیشه‌وران گردیده است.

رابطه‌ی اصناف با اسماعیلیه

جنبش اسماعیلیه و طرفداران شیعیان هفت‌امامی با توجه به گروه‌های متعدد اصناف و پیشه‌وران قابل توجه و بررسی است. کیش اسماعیلیه در سایه‌ی ارتباطش با اصناف و حرف توانسته بود که نفوذ شدیدی بر طبقات کارگر جامعه‌ی اسلامی در دوره‌ی سلجوقی اعمال کند و اثر ژرفی بر آنها بر جای گذارد. اثری که قرن‌ها سرکوب و فشار نتوانست آن را بزداید (ولادیمیرونا، ۱۳۷۲: ۵۰-۴۹). افکار اسماعیلی به‌ویژه در میان پیشه‌وران، بازرگانان خرده‌پا و فقرای شهری که قشرهای زیر فشار جامعه بودند، نفوذ داشت. سرکوب اسماعیلیان در ری به دست محمود غزنوی سبب سست شدن فعالیت آنان برای چند دهه شد. اما افکار اسماعیلی در افکار باقی‌مانده تا در شرایط مناسب با نیروی تازه پخش شود. هجوم سلاجقه بر ایران و تشدید تضادهای طبقاتی سبب افزایش فعالیت اسماعیلیان در بسیاری از نواحی از جمله ری شد. حسن صباح به-

عنوان نخستین مبلغ اسماعیلی، بایشه‌وران ری و اصفهان آمد و شد داشت. نخستین مبلغ اسماعیلی که حسن صباح با او برخورد کرد پیشه‌وری به نام امیر ضراب بود. او در سفرش به مصر خود را نجار معرفی کرد. او حتی برای تبلیغات و خیزش‌های مسلحانه صنعتگران را می‌فرستاد مثلاً ابوطاهر زرگر را به سوریه فرستاد. پیوند نزدیک او با مردم تا پایان زندگی بریده نشد. هم‌زمان او داعیان بسیاری از آهنگرها، نجارها، سراج‌ها، زرگران، پشم‌ریسان، پنبه‌دوزان و نیز دهقانان ساده بودند. پیشه‌وران، فقرای شهری و دهقانان نیروی محرک خیزش‌های اسماعیلی بودند. آنها از دژهای اسماعیلی در برابر سپاهیان دفاع می‌کردند و با تبلیغات خود زمینه را برای خیزش‌های مسلحانه آماده می‌ساختند و سپس خیزش را رهبری می‌کردند. اخبار منابع درباره‌ی انجام کارهای ساختمانی و کارهای رفاهی و آبیاری در رودبار گواه وجود پیشه‌وران با تخصص‌های گوناگون در دولت اسماعیلی است. وجود منجنیق‌های سنگ‌انداز و کاردهای تیز نشان‌دهنده‌ی وجود آهنگران ماهر میان اسماعیلیان است. خواجه نظام‌الملک طوسی هم در سیاستنامه، درباره‌ی دعوت قرمطیان و گسترش تبلیغات ایشان در میان اصناف و کسبه و پیشه‌وران خراسان مطالبی عنوان کرده است (طوسی، ۱۳۷۸: ۲۳۹). بنا به نوشته‌ی ناصر خسرو، قرمطیان در لحسا در میان پیشه‌وران نفوذ کرده بودند و از آنان پشتیبانی می‌کردند تا جایی که «هر غریب که بدان شهر افتد، و صنعتی داند، چندان که کفاف او باشد، مایه بداندی تا او اسباب و آلتی را که در صنعت او به کار آید بخرید، به مراد خود زر ایشان همانقدر که ستده بودی بازداری» (قبادیانی، ۱۳۷۵: ۱۴۹-۱۴۸). مسلم است که قرمطیان برای جذب و متمایل کردن گروه‌های اصناف و پیشه‌وران به سوی خود به این اقدامات دست می‌زدند. روایت تاریخی موجود نشان می‌دهد گروه‌های مختلف مردمی چون پیشه‌وران، کارگران و کشاورزان به قرمطیان پیوسته بودند. بعضی از چهره‌های برجسته‌ی این جنبش مثل حسین اهوازی، همدان قرمط، پیشه‌ور یا کارگر بودند. در هر صورت قرمطیان دست به تبلیغات وسیعی زدند تا پیشه‌وران و فن‌آوران را جذب جنبش خود گردانند و آنان همچنین کوشیدند تا اصناف را به نوعی

سازماندهی دهند و اندیشه‌هایی را به این اصناف القا کنند که همگون با آرای قرمطی باشند. (شهرنشینی در اسلام، ۱۳۸۳: ۱۹۵-۱۹۴).

اخوان‌الصفاء به عنوان یک جریان فکری و اجتماعی بسیار مؤثر، عنایتی خاص و توجهی فراوان به طبقه‌ی کارگر داشتند که می‌توان آن را در رسایل آنان لمس کرد. آنان به ساده کردن علوم و در اختیار توده‌ی مردم قرار دادن علوم اهمیت ویژه‌ای دادند. از طرفی به کار و صنعتگران اهمیت زیادی می‌دادند و حتی رساله‌ی هشتم از مجموعه‌ی رسایل خود را به کار و اهمیت آن اختصاص داده بودند. مهم‌ترین اندیشه‌های آنها عبارتند از: مقدم داشتن صنعتگران بر بقیه‌ی طبقات اجتماعی، تأکید بر اهمیت کار و تشویق آن به مردم، مذمت کسی که پیشه‌ای ندارد، کسب مهارت و محکم‌کاری در صنعت از راه‌های دینی، بزرگداشت ارزش پیشه‌ها و کارها به‌ویژه کارهای پستی که مورد نیاز مردم بود. تأکید بر نیاز صنایع به عقل و تفکر و قدرت تشخیص اخوان‌الصفاء از طریق رسالاتی که بسیار ساده بیان می‌شد، در میان مردم توزیع می‌گردید (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷: ۲۹۱ و ۲۹۰ و ۲۸۸ و ۱۶۵ و ۵۷ و ۴۳). جایگاه پیشه‌وران فرودست را در نگاه مردم جامعه با مهم جلوه دادن آنها و منافع‌ی که برای مردم دارند، بالا بردند. همان‌طور که گفته شد میان تشکیلات، رسوم و سنت‌های اصناف و پیشه‌وران، از یکسو و میان تشکیلات و رسوم و سنت‌های فتیان، عیاران، صوفیان، اسماعیلیه و اخوان‌الصفاء از سوی دیگر مشابهت‌هایی وجود داشت و این حاکی از رخنه و نفوذ گروه‌های عیاران، فتیان، اسماعیلیان و اخوان‌الصفاء در میان پیشه‌وران بود که همواره گروه‌هایی از آنها را به سوی خود جلب می‌کردند.

میان ساختار سیاسی و اقتصادی یک جامعه ارتباط متقابلی وجود دارد. در نتیجه ثبات و امنیت سیاسی که سلاجقه بر ایران حاکم کردند، وضعیت اقتصاد و به تبع آن اصناف و پیشه‌وران بهبود یافت. اصناف و صاحبان حرف با نظم خاصی در بخش‌هایی از بازار مستقر بودند. هر بخش از بازار به پیشه‌وران و فروشندگان حرفه‌ای خاص تعلق داشت. اصناف و پیشه‌وران در این عهد در قالب تشکیلات گروه‌هایی مانند جوانمران و صوفیان بودند. مناسبات اصناف و پیشه‌وران این دوره با گروه‌های اجتماعی مثل عیاران، صوفیان و اسماعیلیان صورت می‌گرفت. ارتباط فتيان با اصناف از یک طرف سبب تاثیرگذاري بر تحولات سياسي و اجتماعي و از طرف ديگر موجب نفوذ مفاهيم جوانمردی در حیات شهری شد. در واقع آیین فتوت با رسوم خویش توانست تشکیلات صنفی و صنعتی بازار را تنظیم نماید. همچنین ارتباط اصناف با اسماعیلیان به عنوان یک جریان فکری که توجه خاصی به طبقه کارگر و پیشه‌ور داشتند، مشهود است. جایگاهی که اسماعیلیان و بالاخص گروه اخوان‌الصفا در رسالات خود برای پیشه‌وران قائل بودند، سبب نزدیکی و مراودات دو گروه پیشه‌وران و اسماعیلیان می‌شد. گروه فکری دیگری که پیشه‌وران با آنها در ارتباط بودند، صوفیان بودند. زاویه و خانقاه صوفیان محل تجمع مردم و بالاخص اصناف بود. گرایش صوفیانه به عنوان یکی از گرایش‌های اصناف و پیشه‌وران، گروه‌های از آنها را به سوی خود می‌کشاند. ارتباط متقابل دو گروه یاد شده سبب می‌شد که پیشه‌وران در مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حضوری نسبتاً موثر داشته باشند. بنابراین ارتباط دو سویه‌ای میان پیشه‌وران و جریان‌های فکری فتوت، تصوف و اسماعیلیه در عهد سلجوقیان برقرار بوده که به تشکیلات اصناف و پیشه‌وران معنا و مفهوم خاصی بخشیده است.

منابع و مأخذ

۱. آملی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۵۲)، رساله‌ی فتوتیه (مشمول بر هفت فتوت نامه)، تصحیح مرتضی صراف، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه و انتشارات معین.

۲. ابن فارس، احمد، (بی‌تا)، معجم مقاییس، قم: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن بی‌بی، (۱۳۵۰)، خلاصه سلجوق نامه، به کوشش محمدجوادمشکور، تهران: نشر کتاب فروشی.
۴. ابن فندق، ابوالحسن علی بن زید بیهقی، (بی‌تا)، تاریخ بیهقی، ویرایش احمد بهمینار، مقدمه میرزا محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: کتابفروشی فروغی.
۵. ابن منظور، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶. ابن منور، محمد بن ابی سعد بن طاهر بن ابی سعید میهنی، (۱۳۶۶)، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه تصحیح محمدرضا شفعی کدکنی، تهران: آگاه.
۷. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، (۱۳۷۶)، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: انتشارات آگه.
۸. اخوانالصفاء، (۱۹۵۷)، رسایل اخوانالصفاء و خلان الوفا، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. استخری، ابواسحق ابراهیم، (۱۳۶۸)، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. اشرف، احمد، (بی‌تا)، نظام فئودالی یا نظام سیاسی، نقد و نظری در ویژگیهای تاریخ ایران، تهران: فردوسی.
۱۱. اشرف، احمد، (۱۳۵۳)، ویژگیهای تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی، نامه علوم اجتماعی، دوره ۱، شماره ۴، تیرماه، تهران.
۱۲. افشاری، مهران، (۱۳۸۴)، آیین جوانمردی، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
۱۳. باسورث، ادموند کلیفورد و دیگران، (۱۳۸۰)، سلجوقیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
۱۴. باسورث، ادموند کلیفورد، (۱۳۷۸)، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
۱۵. بلخی، ابوبکر واعظ، (۱۳۸۹)، فضایل بلخ، ترجمه عبدالله حسینی بلخی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: نشر جنگل.

۱۶. بهار، مهرداد، (۱۳۸۵)، سابقه‌ی جوانمردی در ایران باستان، هانری کربن، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر نو.
۱۷. بویل جی. آ، (۱۳۸۵)، تاریخ ایران کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
۱۸. تاجبخش، احمد، (۱۳۸۱)، تاریخ تمدن و فرهنگ ایران از اسلام تا حمله مغول، شیراز: نوید شیراز.
۱۹. تشنر، فرانتس، (۱۳۸۳)، کمان گروه فتوت، ترجمه‌ی مظفر بختیار، مجله‌ی هستی، سال چهارم، شماره ۲۳۲، تهران.
۲۰. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجدالدین کیوانی، مجله سخن، تهران.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین عمر، (۱۳۵۲)، رسایل جوانمردان، تصحیح مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و انتشارات معین.
۲۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۳)، روابط شیخ جام با کرامیان عصر خویش، مجله-ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم تهران، سال ۲، شماره‌ی ۸-۶، تهران.
۲۳. شهرنشینی در اسلام، (۱۳۸۳) مرکز مطالعات فرهنگی خاورمیانه ای توکیو ژاپن، ترجمه مهدی افشار، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۴. شیخلی، صباح ابراهیم سعید، (۱۳۶۲)، اصناف در عصر عباسی، ترجمه دکتر هادی عالم زاده، تهران: ستاد انقلاب فرهنگی.
۲۵. فشاهی، محمدرضا، (۱۳۵۴)، تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران، تهران: کوتنبرگ.
۲۶. قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۷۵)، سفرنامه ناصر خسرو، تصحیح دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران: زوار.
۲۷. کاشانی، عزالدین، (۱۳۳۴)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال همایی، تهران: بی نا.

۲۸. کاشفی سبزواری، مولانا حسین واعظ، (۱۳۵۰)، فتوت نامه‌ی سلطانی، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ.
۲۹. کیوانی، مهدی، (۱۳۷۹)، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسی بجنوردی، تهران.
۳۰. نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، (۱۳۶۳)، تاریخ بخارا، ترجمه‌ی ابونصر احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: توس.
۳۱. نظام الملک، حسین بن علی، (۱۳۷۸)، سیرالملوک (سیاستنامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۲. ولادیمیرونا، استروویا لودمیلا، (۱۳۷۱)، تاریخ اسماعیلیان در ایران در سده های ۵ و ۹ هجری، ۲۲ تا ۲۳ میلادی، ترجمه‌ی پروین منزوی، تهران: نشر اشاره.
۳۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (۱۳۴۷)، البلدان، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

بررسی آیین های سوگواری در روزگار بویان

تهمینه رئیس السادات^۱

چکیده

آیین‌های سوگواری از جمله مراسمی است که در حوزه فرهنگ یک جامعه قرار می‌گیرد و جزو آداب و رسوم است که همگی جوامع با ادیان و فرهنگ‌های گوناگون به آن توجه دارند. در ایران نیز این مراسم همواره به مناسبت‌های مختلف و با اهمیت خاصی انجام می‌شده است. در این پژوهش تلاش شده است تا با بهره‌گیری از منابع دست اول تاریخی و پژوهش‌های معتبر به بررسی این آیین اجتماعی در ایران و در حوزه تاریخی حکومت آل بویه پرداخته شود. خاندان ایرانی آل بویه به دلیل قرار گرفتن در شرایط سیاسی-اجتماعی آن زمان توانستند در دوران خلافت عباسی، حکومتی شیعی مذهب تأسیس کنند و از نظر شیعی بودن حاکمان آن قابل توجه می‌باشند. این نوشته برآن است تا مراسم سوگواری و عزاداری، تدفین، خوراک و پوشاک سوگواری، عزاداری روز عاشورا و مراسم سوگواری را در نزد فرمانروایان و مردمان عادی به طور کلی در این دوره مورد توجه قرار دهد و از این رهگذر تا حدودی بحث تاریخی آداب سوگواری را در نزد ایرانیان و شیعیان روشن نماید. این مقاله تلاش داشته است که با استفاده از داده‌ها و مطالب کتابهای این دوره و با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی به بررسی پدیده سوگواری و عزاداری در دوره آل بویه پردازد و در نهایت به این نتیجه رسیده است که لباس سیاه بر تن کردن، پا برهنه در مراسم عزاداری شرکت کردن، تعطیل کردن کار و امور روزانه به خاطر اهمیت

^۱ . دانشجوی دکتری تاریخ ایران دانشگاه فردوسی مشهد. ta.raeessadat@gmail.com

شخص فوت شده و سه روز بر مرده سوگواری کردن جزو آداب اصلی سوگواری در دوره مورد نظر بوده است.

کلید واژگان: آل بویه، سوگواری، امام حسین (ع)، تدفین، عزاداری.

مقدمه

بررسی تاریخ اجتماعی مسئله‌ای است که همواره توجه جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران و اندیشمندان هر جامعه‌ای را به خود جلب کرده است. زیرا این موضوعی است که همپای اوضاع سیاسی در هر جامعه از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد. این نکته در خور اهمیت است که تغییرات اجتماعی به سرعت تحولات سیاسی رخ نمی‌نماید و مسائل اجتماعی و فرهنگی پس از اینکه در بستر یک جامعه شکل گرفتند، سال‌ها و بلکه قرن‌ها تداوم می‌یابند. این مسائل که افکار و اعمال و آداب و رسوم افراد یک جامعه را تشکیل می‌دهند در حقیقت سند هویت و شناسنامه آن جامعه است و در واقع آن جامعه با همان فرهنگ و آداب و رسوم مخصوص به خود شناخته می‌شود. آداب و آیین‌های سوگواری نیز از جمله این آداب و رسوم است که با توجه به فضای تمدنی و فکری و مذهبی، از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر می‌یابد و متفاوت است. اگر چه پس از بررسی دقیق و موشکافانه در این مبحث به خوبی این نتیجه حاصل می‌شود که پیوندها و اشتراکاتی نه تنها در مراسم سوگواری که در بسیاری از مراسم دیگر در بین جوامع مختلف با مذاهب گوناگون وجود دارد. در این نوشتار، به بررسی آداب و آیین‌های سوگواری به عنوان یک مسئله اجتماعی در حکومت شیعه مذهب آل بویه پرداخته می‌شود. آل بویه که از شمال ایران برخاسته بودند توانستند اولین حکومت شیعی را در بخش‌های وسیعی از ایران و عراق تأسیس نموده و بر دستگاه خلافت عباسی مسلط شوند. اگر چه همه منابع این دوره و مقالات نگاشته در رابطه با بررسی مسائل فرهنگی حکومت آل بویه، به خاطر شیعی بودن حاکمان آن، موضوع عزاداری بر امام حسین (ع) را بیشتر پرداخته و تاکید کرده‌اند. اما با بررسی

های بیشتر این نتیجه حاصل شد که بزرگان، امیران و مردمان عادی نیز در این روزگار هر کدام، دارای آداب خاص سوگواری و عزاداری بوده اند. همچنین نوع تدفین بسیار قابل توجه بوده است و تلفیقی از اندیشه های ایران باستان و فرهنگ اسلامی را مد نظر قرار می دادند.

خاستگاه و مذهب بویان

آل بویه از دیلمیانی بودند که سرزمینشان در جنوب غربی ساحل دریای خزر قرار داشت. ساکنان دیلم در عهد باستان به مردمی سختکوش و جنگجو شناخته می شدند از مهمترین ویژگی های این قوم می توان به طبع خشن و ارده خلل ناپذیر و مقومت ایشان در برابر مشکلات اشاره کرد (اصطخری، ۱۹۶۷م: ۲۰۳). ابن طقطقی در این باره می گوید: «آل بویه از دیلم نیستند و علت اینکه دیلمی نامیده شدند این است که در بلاد دیلم سکونت داشتند. نسب آل بویه از بویه بالا رفته به یکایک پادشاهان ایران می رسد» (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۳۸۷). نکته مهمی که در مورد خاندان بویه مورد توجه است نَسب آنان است. مطلبی که شاید اطلاع دقیقی از آن در دست نباشد اما همگان بر این امر اتفاق نظر دارند که آنان خود را به یزدگرد پادشاه ساسانی می رسانند. شاید بتوان گفت عضدالدوله سعی داشت تا پشتوانه حکومت خود را با پیوند زدن به شاهنشاهی ایران باستان در میان مردم مشروعیت بخشد. آل بویه از این حیث توجه به سنت های ایرانی و در واقع زنده کردن سلطنت ایرانی را بسیار مورد توجه قرار می دادند که از جمله آن می توان به مراسم برگزیدن لقب شاهنشاهی توسط عضدالدوله در سال ۳۷۶ اشاره کرد (بوسه، ۱۳۶۳: ۲۳۷/۴).

ابوشجاع بویه ای، پسر فناخسرو دیلمی قبل از آنکه وارد عرصه امور نظامی شود همراه پسران خود علی، احمد و حسن به ماهیگیری مشغول بودند اما به دلیل شرایط نامساعد اقتصادی، در سپاه مردآویج به خدمات لشگری پرداختند (رویگر، ۱۳۸۹: ۳۷). قدرت یابی آل بویه را در سه بخش می توان اشاره کرد: در فارس، در عراق و خوزستان و در اصفهان،

ری و همدان که با توجه به سالنامه‌ها و مدت حکومت امیران بویه‌ای می‌توان شروع کار آنان را با عمادالدوله بویه‌ای در سال ۳۲۱ هجری و پایان کارشان را در سال ۴۴۷ هجری در زمان ملک رحیم ابونصر خسرو فیروز دانست و در واقع دوره‌ای بیش از یک قرن را می‌توان برای آن در نظر گرفت. بوییان سرانجام توسط طغرل سلجوقی نابود شدند. همچنین حکومت آنان همزمان با پنج تن از خلفای عباسی بوده است (خضری، ۱۳۸۲: ۱۸۸).

دوران آل بویه از نظر مذهب را می‌توان دوره بارزی در تاریخ ایران اسلامی محسوب کرد چه اینکه قدرت‌یابی آنان که اعتقادات شیعی داشتند تحولی بزرگ در جامعه ایران علی‌الخصوص شیعیان به وجود آورد زیرا تسلط ایشان در بغداد و بر خلفای عباسی خود باعث تحولاتی در آن منطقه و همچنین سرزمین‌های اسلامی آن دوران شد (ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۲۴۷؛ جعفریان، ۱۳۸۰: ۱/۳۶۰). البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که در روزگار بوییان بیشتر مردم ایران و از جمله مردم شیراز سنی مذهب بودند و فرمانروایان این حکومت در چنین فضایی به تشیع روی آوردند (اصطخری، ۱۳۴۷: ۱۲۱؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۶۵۳/۲).

واژه سوگ

در ادبیات اسلامی واژه سوگ sūg یا همان سوک sūk به معنی مصیبت، غم و ماتم و اندوه و عزا می‌باشد (معین، ۱۳۷۵: ذیل واژه سوگ؛ خلف تبریزی، ۱۳۶۲: ذیل واژه سوگ؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه سوگ). سوگواری در معنای تمام آن همان عزاداری است. ماتم داری، شخصی که به مناسبت فوت یکی از عزیزان سوگواری باشد و به بر پا داشتن مراسم عزا مبادرت کند (معین، ۱۳۷۵: ذیل واژه عزادار). همچنین عزاداری به معنی صبر بر مصائب و استقامت کردن در از دست دادن عزیزان است که از نخستین نشانه‌های آن

پوشیدن جامه عزا است که معمولاً سیاه، کبود و یا نیلی می‌باشد (گلی زواره، ۱۳۸۴: ذیل واژه عزاداری).

کلمه عزاداری برگرفته از کلماتی هم‌چون عزاء *azā* به معنی شکیبایی در مصیبت (معین، ۱۳۷۵: ذیل واژه عزاء). تعزیت و الاعتزاء در زبان عربی است که به معنی صبر بر از دست دادن و مصائب با گفتن عباراتی چون انا لله و انا الیه راجعون و استغاثه با گفتن کلماتی چون یا للمسلمین می‌باشد (ابراهیمی، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۷).

مراسم سوگواری امام حسین (ع)

سوگواری برای امام حسین (ع) به عصر آل بویه مربوط می‌شود و نکته قابل توجه در این زمینه این است که آل بویه در رسمیت بخشیدن به مراسم روز عاشورا پیشقدم‌تر از فاطمیان بودند و چند سال بعد حکومت فاطمیان شیعه نیز آن را در مصر اشاعه دادند و این امر در زمان سلطنت معزالدین الله بود که شیعیان مصری، در عاشورا به سوگواری و عزاداری و نوحه خوانی پرداختند (کاهن، ۱۳۸۴: ۲۲۴؛ چلکووسکی، ۱۳۶۶: ۱۴۲).

مراسم عزاداری شیعیان نخست فقط در ایام محرم و در کربلا برگزار می‌شد. از آغاز قرن سوم این مراسم وضعیتی دیگر یافت شیعیان در این زمان مجالس عزاداری تحت عنوان «الناحیه» یا «الرتا» برگزار می‌کردند و این نائح‌ها افرادی بودند که در رثای اهل بیت و در مجالس عزا شعر می‌خواندند (حسام مظاهری، ۱۳۸۷: ۴۱).

روزگار بویان را باید عصر توسعه عزاداری‌های واقعه کربلا دانست در این دوره که تعداد زیادی از مجالس ماتم در شهرهای مختلف عراق برگزار می‌شد نوع جدیدی از اجرا به وجود آمد که آن «تشابیه» می‌نامیدند. اینگونه اجرا عمدتاً بازگو کننده چگونگی شهادت امام حسین (ع) بود. اما بعد از دوران حکومت این دودمان اینگونه نمایش‌ها به سه دلیل عمده متوقف شد. اول اینکه حاکمان سنی مذهب مانع اجرای این نمایش‌ها می‌شدند. دوم اینکه عالمان دینی تشیع نیز تجسم شخصیت امام حسین (ع) را در صحنه به علت تقدس

ایشان منع کردند و سوم اینکه در حالی که حاکمان بویه با توجه به ایرانی بودنشان با هنر نمایش از سال های دور آشنا بودند اما حاکمان عرب نسبت به این شکل از نمایش از خود علاقه ای نشان نمی دادند (جمیلی، ۱۳۸۵: ۲۶).

در واقع از قرن های اول و دوم اسلامی عزاداری و سوگواری و گریستن بر شهیدان دین در ایران رایج بوده است. شور و علاقه ای که مردم برای زیارت اماکن متبرکه از جمله مرقد امام حسین(ع) از خود نشان می دادند باعث شد تا متوکل عباسی این موضوع را مخالف مصالح سیاسی خود ببیند و در سال ۲۳۶ هجری دستور به خراب کردن قبر امام حسین(ع) و عمارت های اطراف آن را بدهد و بذر بپاشند و آن منطقه را آب ببندند تا بدین طریق از زیارت مردم جلوگیری کند اما این امر متوکل نتوانست مراسم عزاداری ماه محرم شیعیان را از بین ببرد (طبری، ۱۳۶۹: ۶۰۳۶/۱۴؛ خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲/۲۶۹). آل بویه در دوران تسلط بر بغداد زیر نظر خلیفه عباسی و فقیهان سنی مذهب به گرایش مردم نسبت به عزاداری در نخستین دهه محرم نقش مهمی ایفا کردند و نوحه خوانی بر سر قبر امام حسین(ع) از این زمان معمول شد. در زمان آل بویه، عزاداری به صورت گریه دسته جمعی در محل های معین و همراه با دسته گردانی و سینه زنی اجرا می شد (همایونی، ۱۳۸۶: ۴۸).

در سال ۳۵۱ هجری شیعیان بغداد به فرمان معزالدوله بر دیوار مساجد لعن بر معاویه، نفرین بر کسانی که فدک فاطمه را پایمال کرده، کسانی که از خاکسپاری امام حسن (ع) نزدیک قبر پیامبر جلوگیری کردند و کسی که ابوذر را از شهر بیرون کرد؛ نوشتند (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۵۰۸۵؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۴/۱۴۰). اما در روز بعد این نوشته از دیوار ها پاک شد و وزیر معزالدوله دستور داد تا فقط جمله لعن الله الظالمین (آل رسول الله) و جز معاویه بر فرد دیگری لعنت نفرستند (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳/۶۳۸). معزالدوله با این کار اعتراض سیاسی خود را علیه دستگاه خلافت نشان می داد (همایونی، ۱۳۸۶: ۵۲).

این طور می توان گفت که مراسم سوگواری امام حسین(ع) در دوران بویه ای با یک هدف خارجی دنبال می شد و آن مخالفت با حاکمیت و استقرار سنیان در این زمان بود(چلکووسکی، ۱۳۶۶: ۱۴۰). در زمانی هم که عضدالدوله در کرمان حکومت داشت خطبای کرمان یزید و معاویه را لعن می کردند و عزاداری برای امام حسین(ع) در ایام عاشورا بین مردم مرسوم شده بود(گلاب زاده، ۱۳۸۱: ۴۷).

مراسم سوگواری عاشورا در سال ۳۵۲ هجری که به فرمان معزالدوله معمول شد و نخستین مراسم سوگواری دسته جمعی نیز به حساب می آید، مفاهیم بسیار داشت. این مراسم ارزیابی تازه ای از وقایع سال ۶۱ هجری بود که در سال های بعد به صورت یادکردی توأم با مرثیه خوانی، زدن بر سرو صورت، به راه انداختن دسته های سوگواری در خیابان ها و بازارها و گریستن در مجالس سوگواری در آمد (چلکووسکی، ۱۳۶۶: ۱۳۹). در این زمینه گفته شده که معزالدوله خود نیز لباس عزاداری می پوشید و در پیشاپیش جمعیت عزادار حرکت می کرد(حسام مظاهری، ۱۳۸۷: ۴۳).

دستور عزاداری و تعطیلی عاشورا را اولین بار معزالدوله دیلمی در سال ۳۵۲ هجری صادر کرد. او دستور داد تا دکان ها را ببندند و جلوی در آن ها پلاس پهن کنند، خرید و فروش نکنند، به ماتم و سوگواری پردازند، رواندازی پشمینه به تن کنند، به یاد امام حسین(ع) بر سر و صورت خود بزنند همچنین دستور داده شد تا طبّاخان از پختن طعام منع شوند، قصابان به احترام این روز گوسفند ذبح نکنند و آشپزها هم هریسه^۱ نپزند و زنان نیز بر سر

^۱ - هریسه غذایی است که در آن گوشت دنبه دار را گرفته و به نوارهای دراز می برند و در کماجدان پر از آب می ریزند. پس از جوشیدن، گوشت را از استخوان جدا می کنند و تکه تکه کرده و در کماجدان می گذارند. سپس گندم شسته و پاک شده و آسیاب شده به آن اضافه می کنند آن را خوب به هم می زنند تا بجوشد. پس از آن مرغی را با پوسته دارچین بدان می افزایند و دوباره به هم می زنند تا خوب بجوشد و حلیمی نرم به دست بیاید. در صورت لزوم آب داغ به آن اضافه می کنند. این عملیات از شب تا صبح به طول می انجامد. قبل از اینکه آن را بخورند دنبه تازه آب

و روی خود می‌زدند. گفته می‌شود این نخستین روزی بود که بر شهدای کربلا عزاداری می‌شد (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۵۰۹۱؛ الهمدانی، ۱۹۶۱م: ۱۸۳؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۵۰/۱۴؛ الذهبی، ۱۴۰۵ق: ۱۹۵؛ ابن کثیر، ۱۹۶۶م: ۲۴۳/۱۱). این رسم سال‌ها اجرا شد اما پس از برچیده شدن حکومت آل بویه تا چند قرن اجرای این مراسم متوقف گردید زیرا پس از آن سلسله، سلسله سنی سلجوقیان روی کار آمد و تشیع علوی و به تبع آن مراسم سوگواری امام حسین (ع) کمرنگ شد. اما باید توجه داشت امروزه بر خلاف دوره آل بویه ذبح گوسفند در روز عاشورا و اطعام مردم به وسیله گوشت این قربانی‌ها و دادن آن‌ها بین مردم به عنوان نذری از رسوم شیعیان گردیده و این امر بیانگر تحولات مراسم شیعی در طول تاریخ می‌باشد شاید بتوان گفت گذشتگان به دلیل نزدیکی به عصر امامان معصوم بیشتر به سنت‌های اصیل شیعی پایبند بودند زیرا طبیعت ایام حزن و اندوه (محرم) قرار گرفتن در فضای سختی‌ها و گرسنگی و تشنگی امام حسین (ع) و یاران ایشان است (سنت عزاداری و منقبت خوانی، ۱۳۸۶: ۶۶).

در سال ۳۵۷ هجری مردم بغداد در روز عاشورا به عزاداری پرداختند و روز عید غدیر را شادی و سرور گذراندند و در واقع به همان مراسمی پرداختند که سال‌های قبل هم انجام می‌دادند (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۵۱۲۸). در سال ۴۰۲ هجری نیز فخرالملک بویه از وزرای آل بویه اجازه داد در روز عاشورا دکان‌ها از صبح تا شب بسته باشد و مردم مطابق معمول به سوگواری بپردازند (فقیهی، ۱۳۶۵: ۴۷۳). در مورد مطالب فوق البته باید توجه داشت پیش از آمدن بوییان نیز تشیع در بغداد نفوذی را به دست آورده بود و گرنه بدون چنین پیش زمینه‌ای ایشان نه تنها نمی‌توانستند به گسترش فرهنگ تشیع در بغداد بپردازند بلکه شاید دوام و استمرار حرکت آنان در بغداد نیز با مشکل جدی مواجه می‌شد. در این زمینه

می توان به فعالیت شیعیان در مسجد برائا اشاره کرد که سبب شد تا مقتدر عباسی برای فرو نشاندن شورش حنابله، دستور تخریب آن را در سال ۳۱۳ هجری صادر کند (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۶۱).

در این میان نمی توان برخورد متقابل سنیان با اجرای مراسم مذهبی شیعیان را نادیده گرفت اهل تسنن در صدد بر آمدند تا در مراسم عاشورا و عید غدیر و مراسم دیگری از این قبیل با شیعه به معرضه و مخالفت بپردازند. در مورد عاشورا و عزاداری شیعیان برای امام حسین (ع)، اهل تسنن در مقام معارضه مدعی شدند که هشت روز پس از عاشورا روز کشته شدن مصعب بن زبیر است و به سوگواری بر مصعب پرداختند و در ناحیه مَسْکِن به زیارت قبر او می رفتند. همچنین مردم بصره هشت روز پس از عید غدیر شیعیان را، جشن می گرفتند و آن را روزی می دانستند که پیامبر (ص) به همراه ابوبکر وارد غار شد و آن را یوم الغار (روز غار) می نامیدند (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۵۳۹۵/۱۲؛ ابن عماد، بی تا: ۳ / ۱۳۰؛ ابن کثیر، ۱۹۶۶: ۶/۱۱-۳۲۵). زیرا فرمانروایان بویه ای به عید غدیر نیز توجه فراوان نشان می دادند و معزالدوله این روز را جشن می گرفت و در آن روز به مقابر قریش کاظمین می رفت و بر ایشان نماز می خواند (الهمدانی، ۱۹۶۱م: ۱۸۷).

در سال ۳۵۴ هجری مراسم سوگواری با برخورد شدید میان شیعیان و سنیان همراه شد و در جریان آن بسیاری از طرفین مجروح و اموال فراوانی به غارت رفت با این حال مراسم عید غدیر و عاشورای حسینی تا زمان ورود عضدالدوله به بغداد برگزار می شد و عضدالدوله به طور موقت فرمان متوقف ساختن مراسم را صادر کرد. او با وجود ابراز عقیده ای که به ائمه شیعه نشان می داد شیعیان را از انجام مراسم مذهبی عاشورا و عید غدیر به مدت سه سال منع کرد و ابن معلم فقیه شیعی را تبعید نمود تا آنکه سنیان در قبال این مراسم کاملاً بی تفاوت شدند. (رویگر، ۱۳۸۱: ۱۵۳؛ کبیر، ۱۳۸۱: ۳۱۳). عضدالدوله در

واقع مانع وعظ و خطابه واعظان هر دو فرقه زیدیه و تشیع شد و در این راستا علویان صاحب نفوذ را به فارس تبعید می کرد (آزاد، ۱۳۸۱: ۵۱).

همچنین می توان به درگیری سنیان و شیعیان در سال ۳۶۳ هجری در بغداد اشاره کرد. در این سال شیعیان برای امام حسین (ع) عزاداری می کردند که در جریان درگیری بین آنان و سنیان، اهل تسنن حرم حضرت موسی بن جعفر (ع) را غارت و خراب کردند (فقیهی، ۱۳۴۷: ۱۲۰). «خوار و بار فروشانی که سنی بودند زنی را برشتر نشانند و او را عایشه نامیدند و برخی خود را طلحه و برخی زبیر نام نهادند و می گفتند ما با یاران علی پیکار می کنیم» (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲ / ۵۱۷۰). همانطور که پیشتر گفته شد مراسم عزاداری که آل بویه به آن می پرداخت در جهت تعارض با قدرت جامعه سنی آن زمان بود.

آل بویه به سنت ها و فرهنگ و آداب و رسوم ایرانی بسیار پایبند بودند اما این پایبندی آنان را از توجه به فرهنگ شیعی باز نمی داشت. چنان که در سال ۳۹۸ هجری جشن مهرگان با روز عاشورا مصادف شد و مراسم جشن یک روز به تاخیر افتاد (سنت عزاداری و منقبت خوانی، ۱۳۸۶: ۶۷؛ حسام مظاهری، ۱۳۸۷: ۴۳). صاحب بن عباد از وزرای معروف آل بویه توجه خاصی به ترویج تعزیت امام حسین (ع) داشت. او در مرثیه ای چنین می گوید:

خون دوستان محمد نبی جاری شد، باران اشک های ما

فراوان می ریزد لعنت و نکوهش بیشمار باد بر

دشمنان او در گذشته و آینده

پریشان کنید خود را

در مصایب سختی که بر سر اولادش آمد

پس بشنوید حدیث شهادت را

که چگونه آب را از حسین دریغ داشتند

و در حالی که در کربلا مجاهد بود

بر او بخل و ستم ورزیدند

در زمین آتشین سر فرزند پیامبر را از تن جدا کردند

اما زنده است امام یا در رکاب و سوار اسب

او کشته نمی شود

آنگاه خطاکاران و بیرحمان بر اهل بیت او تاختند

بشتابید به سوی رستگاری تا فرصتی باقیست عجله کنید

شمر دغی، ابن البغی شمشیر را بر زمین کوبید در

حالیکه قهقهه می زد

این خیر است برای پیغمبر و مقبول است

پس سپاه بنی هند به راه افتاد

در حالی که سرهای اولاد پیغمبر برگزیده بر سر نیزه هایشان بود

ملائکه در آسمان در قتل آنان نوحه بر آوردند

و چنان گریستند که از کاسبرگ گیاهان

آب جاری شد (همایونی، ۱۳۸۶: ۴؛ چلکووسکی، ۱۳۶۶: ۱۴۱).

صاحب بن عباد هر گاه آب خنک می نوشید می گفت «اللهم جدد اللعن علی یزید خدایا

دوباره یزید را لعنت کن» (فقیهی، ۱۳۶۵: ۴۶۰). از دیگر کسانی که در این دوره مجالی برای

ابراز باورها و عواطف دینی خود نسبت به اهل بیت یافتند کسانی مروزی بود او در قطعه

زیبایی چنین به مرثیه سرایی حسینی می پردازد:

«دست از جهان بشویم عزّ و شرف بجویم مدح و غزل نگویم مقتل کنم تقاضا

میراث مصطفی را فرزند مرتضی را مقتول کربلا را تازه کنم تولّاً

آن نازش محمد، پیغمبر موبد آن سید ممجد شمع و چراغ دنیا

آن میر سربریده در خاک خوابنیده از آب ناچشیده گشته اسیر غوغا

از شهر خویش رانده وز ملک بر فشانده مولی ذلیل مانده بر تخت ملک مولا
مجروح خیره گشته ایام تیره گشته بدخواه چیره گشته بی رحم و بی محابا
بی شرم شمر کافر ملعون سنان ابتر لشکر زده بروبر چون حاجیان بطحا» (ریاحی
، ۱۳۷۳: ۷۰).

زیدبن سهل موصلی نحوی (متوفی ۴۵۰) در شعر خویش اشاراتی ظریف به اشک چشم و
جامه سیاه عزا در سوگ امام حسین (ع) دارد و می گوید:
«فلولا بکاء المزن حزنا لفقده لما جاءنا بعد الحسین غمام
و لو لم یشقّ اللیل جلابه اسی لما انجاب من بعد الحسین ظلام
اگر باران دراندوه فقدان آن حضرت نمی گریست بعد از حسین دیگر ابری بر ما سایه
نمی افکند و اگر شب جامه سیاهش را غمگنانه چاک نمی داد دیگر پس از حسین ظلمت
جای خود را به روشنی نمی داد» (ابوالحسنی، ۱۳۷۵: ۷۹).

ابوبکر خوارزمی نیز که یکی از شاعران و نویسندگان ایرانی سده چهارم بود به مرثیه سرایی
و نوحه‌گری بر اهل بیت توجه ویژه‌ای نمود. همچنین او دوستی نزدیکی با صاحب بن
عباد داشت. ابوبکر خوارزمی در نامه‌ای به شیعیان ایران ضمن توصیف تاریخ و مصیبت
رهبران شیعه در این مورد نوشت: «هرگاه از ائمه یا فردی از خاندان پیامبر(ص) فوت می
کند عباسیان در تشییع جنازه اش شرکت نمی‌کنند اما وقتی که یکی از لودگان و احمقان
آنها می‌میرند در تشییع جنازه آنها قضاوت و حکمرانان و امیران لشکر و فرمانداران حضور
پیدا می‌کنند و خود را برای مراسم آنان آماده می‌کنند» (چلکووسکی، ۱۳۶۶: ۱۴۲).

با اینکه نوحه‌گری‌ها فقط درباره شهدای کربلا انجام می‌شد اما از ترس حنابله کسی
جرئت نوحه‌خوانی آشکار نداشت خلب فردی بود که به خاطر نوحه‌گری بر امام حسین
توسط حنابله کشته شد (التنوخی، ۱۳۹۱ق: ۲/۲۳۳). که از جمله آنها می‌توان به یکی از
بزرگان حنبلی به نام بربهاری اشاره کرد که مخالفت شدیدی با شیعیان داشت و از ایراداتی

که بر شیعیان داشت این بود که زیارت قبور توسط شیعیان را صحیح نمی دانست و به مخالفت جدی و علنی با این موضوع می پرداخت (موسوی، ۱۳۸۶: ۶۶؛ ابوالحسنی، ۱۳۷۵: ۵۸).

زیارت قبور ائمه و توجه به آن

اوایل قرن چهارم و در زمان غلبه بر بهاری و اتباعش رفتن به زیارت کربلا و نجف و نوحه گری بر امام حسین بسیار دشوار بود زیرا حنابله پیروان بر بهاری با زیارت قبور ائمه مخصوصا مرقد امام حسین (ع) به شدت مخالفت می کردند و جان زائرین در خطر بود با این همه گروهی از شیعیان به زیارت می رفتند هنگام زیارت کربلا هم بیشتر نیمه شعبان بود (فقیهی، ۱۳۶۵: ۴۶۲).

در سال ۴۳۱ هجری جلال الدوله بویه ای با فرزندان و جمعی از اطرافیان خود برای زیارت رهسپار کربلا و نجف شد. در کربلا از جلوی قبرستان پا برهنه شد و در کوفه از خندق شهر تا مرقد امیر المومنین حضرت علی (ع) که فاصله طولانی بود با پای پیاده این فاصله را پیمود. زیرا شیعیانی که این سفر را با پای پیاده انجام می دادند معتقد بودند آجر آن ها متناسب با رنجی که متحمل میشوند افزایش می یابد (ابوالحسنی، ۱۳۷۵: ۳۳۷؛ جمیلی، ۱۳۸۵: ۴۹). همچنین کسانی بودند که از خاک قبر امام حسین تسبیح و مهر تهیه می کردند و به شیعیان می دادند (فقیهی، ۱۳۶۵: ۴۶۰).

آلبویه و وزیران و اطرافیانشان به زیارت کربلا و نجف می رفتند و از زمان آن ها به زیارت قبور امامان رفتن رایج شد. در سال ۳۶۶ هجری عزالدوله، شریف ابوالحسن محمد بن عمر را به نیابت خود در بغداد معین کرد و خود به قصد زیارت حضرت امام حسین (ع) به کربلا رفت (الهمدانی، ۱۹۶۱م: ۲۳۱). معلوم می شود که عزالدوله نسبت به ائمه اظهار خلوص کامل داشته است و از جمله کارهای او در این زمینه این بود که جسد پدرش معزالدوله را به مقابر قریش (کاظمین فعلی) حمل و دفن کردند (الهمدانی، ۱۹۶۱م: ۲۰۳).

فخرالملک نیز در هر فرصتی در حفظ و بهسازی گورستان قریش (کاظمین) در بغداد و مقابر متبرکه حضرت علی و امام حسین در کوفه و کربلا می‌کوشید (کبیر، ۱۳۸۱: ۱۴۳).

همچنین عضدالدوله بر روی قبر حضرت علی (ع) بنای باشکوهی ساخت و در آبادانی نجف بسیار کوشید (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۲۷/۲). عضدالدوله خود و سپاهیان نزدیکسال در نجف ماندند و از اطراف معماران و صنعتگران را احضار کرد و با صرف اموال بسیار بنای زیبایی در روی مرقد مطهر آن امام و اطراف آن بر پا نمود (فقیهی، ۱۳۴۷: ۱۳۰).

و به تعمیر و بازسازی مقبره امام حسین (ع) (مستوفی، ۱۳۶۱: ۴۲۱).

عضدالدوله وصیت کرد که جسدش را در نجف به خاک بسپارند او اولین فرمانروایی است که در محوطه مرقد امام علی (ع) دفن شد. همچنین عضدالدوله مقابر و بناهای جدید و باشکوهی در گورستان کاظمین برای مقبره امام موسی کاظم (ع) و مقبره امام محمد تقی (ع) و نیز در سامرا در محل دفن امام علی النقی (ع) و امام حسن عسگری (ع) احداث کرد (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۲۷/۲). که این امور همه توجه امیران بویه‌ای را به قبور ائمه می‌رساند.

مراسم سوگواری مردگان عادی

در دوران آل بویه مراسم سوگواری که برای افراد برگزار می‌شد با توجه به خاستگاه بوییان یعنی ناحیه دیلم خاصی بود که در ذیل به آن اشاره خواهد شد.

مقدسی در مورد رسم سوگواری در دیلم چنین می‌گوید که: «دیلمیان در مراسم عزاداری خود سرهایشان را با کیسه‌هایی می‌پوشاندند و در حالی که زوبین در دست داشتند و لباس سیاه برتن کرده و کیسه‌های طبری بر خود پیچانده بودند در مجالس عزاداری شرکت می‌کردند» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۴۵/۲). همچنین از رسوم دیگر دیلمیان در سوگواری بر سینه کوفتن و نمد سیاه از گردن آویختن بوده است (مرعشی، ۱۳۴۷: ۲۲۳). از جمله رسومی که

انجام می شد این بود که اگر زنی شوهرش فوت می کرد دیگر نمی توانست ازدواج کند و در صورت انجام این کار، کودکان بر در خانه او سنگ می زدند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۴۷/۲).

در سوگواری ها، مردم عامه و به خصوص زن ها به پاره کردن جامه ها، سیاه کردن چهره ها و به ضجه و شیون می پرداختند (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۸۴). در تشییع جنازه غالباً گریبان و جامه ها را چاک می دادند. عمامه و دستار و یا کلاه را از سر خود بر می داشتند و خاک یا کاه بر سرو شانه ها می ریختند و با پای برهنه به دنبال جنازه حرکت می کردند (چیت ساز، ۱۳۷۹: ۱۳۴). که این رسم اخیر یعنی کاه بر سر ریختن هنوز هم در برخی از روستاها و مناطق در شمال ایران پابرجاست و این امر در ماه محرم انجام می شود (پاینده، ۱۳۵۵: ۱۸۷).

در روز دهم عاشورا هم که به دستور معزالدوله دکان ها بسته شد و از مردم خواسته شد با پوشیدن جامه های سیاه اندوه خود را نشان دهند. زنان با موی پریشان کرده و چهره سیاه از خانه خارج می شدند و بر سرو صورت خود می زدند و جامه هایشان را پاره می کردند. پیدایی زمینه این نوع سوگواری برای امام حسین احتمالاً از سوگواری که در میان دیلمیان مرسوم بوده نشأت گرفته است (کبیر، ۱۳۸۱: ۳۱۲).

در شیراز رسم بود که در تشییع جنازه، مردان در جلو جنازه و زنان به دنبال جنازه حرکت می کردند و در مجالس سوگواری و در گورستان طبل و نی می زدند. در آن وقت رفتن سر قبر و ختم قرآن در ایران معمول نبود بلکه سه روز برای عزاداران در مساجد می نشستند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۶۵۵/۲). گاهی نیز اتفاق می افتاد که برسر حق اجرای مراسم سوگواری برای مرده بین بستگان نزاع به وجود می آمد (قدیانی، ۱۳۸۸: ۳۳۴).

پس از درگذشت کسی گاهی بستگان یا دوستان نزدیک او تا یکسال با مردم معاشرت نمی کردند (فقیهی، ۱۳۶۵: ۸۱۱). در بعضی نواحی در سوگ مردگان به مدت شش ماه و گاهی تا یکسال لباس نو نمی پوشیدند و در روی بام نمی خوابیدند. همچنین برخی از

زنان در عزای مرده ای از آمیزش با شوهرانشان خوداری می کردند که این امر حرام است و تنها نگه داشتن عده بعد از مرگ شوهر به مدت خاصی واجب است (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۶-۲۸۵).

از وصیت نامه بدیع الزمان همدانی چنین معلوم می شود که در آن زمان وقتی کسی فوت می کرد برای او مجلس نوحه گری به پا می داشتند و در سوگ مردگان سیلی به صورت خود می زدند، روی خود را می خراشیدند و موی سر را پریشان می کردند، جامه دریدن، گریبان چاک دادن و خاک به هوا ریختن از جمله کارهای دیگر به هنگام سوگواری بود. آن ها در عزاداری فریاد می کشیدند و واویلا می گفتند و خانه های خود را سیاه می کردند و اثاث خانه را می شکستند و بناها را ویران می کردند. بدیع الزمان در وصیتش می خواهد که پس از مرگ او این اعمال را انجام ندهند (ابوالحسنی، ۱۳۷۵: ۶۰).

یکی دیگر از رسوم که در سوگواری انجام می گرفته فرستادن کفش از طرف صاحب عزا برای عزاداران بوده است.

زمانی که مادر صاحب بن عباد فوت کرد تمام امرای دیلم در مقابل صاحب به خاک می افتادند و هر کس در هر مقامی که بود در راه وقتی به او می رسید از اسب پیاده می شد. تمام اعیان و بزرگان پا برهنه و سر برهنه به تسلیت می رفتند و پس از سپری شدن چند روز از عزاداری، صاحب بن عباد برای آنان کفش فرستاد تا از عزا بیرون بیایند. پوشیدن لباس سیاه همیشه وجود داشت چنانکه مردم شیراز در عزای ابوشجاع فرزند صمصام الدوله سیاه می پوشیدند گاه نیز لباس خود را چاک می دادند و خاک و کاهگل بر سر خود می ریختند (فقیهی، ۱۳۶۵: ۲۸۶؛ چیت ساز، ۱۳۷۹: ۱۶۱-۱۶۰).

گفته شده که در قرن های چهارم و پنجم در پاره ای از مناطق ایران و از جمله خراسان به رسم سوگواری لباس سفید بر تن می کردند و سه روز عزاداری می کردند (بیهقی، ۱۳۵۰: ۱۵). شاید بتوان از این مطلب چنین استنباط کرد که تلفیقی از اندیشه های ایران باستان و

اسلام در میان مردم این مناطق وجود داشته است. اما در عراق و بسیاری از مناطق دیگر بر عکس خراسان از قرون اولیه هجری لباس سیاه علامت ماتم بوده است (فقیهی، ۱۳۶۵: ۸۰۹).

مراسم سوگواری علما و بزرگان در روزگار بویان

در دوره آل بویه با توجه به فضای فرهنگی و اجتماعی که فرمانروایان بویه ای و از جمله عضدالدوله در جامعه پدید آورده بودند توجه به علما و فضلا و بزرگان نیز مورد توجه بوده است.

فعالیت علما و دانشمندان شیعی هم در این زمان بسیار مورد توجه بود که از جمله می توان به مدارس شیعی مانند دارالعلم توسط وزیر سابور که همراه با موقوفات بود اشاره کرد. او این مدرسه را در محله کرخ بغداد در سال ۳۸۳ هجری برای دانشمندان شیعی وقف کرد (کاهن، ۱۳۸۴: ۱۰۸ و ۱۵).

همچنین آثار فقهی شیعه امامیه در عصر آل بویه به نهایت کمال رسید که از مهمترین آن ها می توان به دو کتاب معتبر از کتب اربعه شیعه یکی به نام اصول کافی تالیف محمدبن یعقوب کلینی متوفی ۳۲۹ هجری و دومی من لا یحضره الفقیه تالیف ابن بابویه ملقب به صدوق متوفی ۳۸۱ هجری اشاره کرد (سجادی، ۱۳۶۶: ۲۰؛ کرمر، ۱۳۷۵: ۱۱۰؛ کاهن، ۱۳۴۴: ۱۵). شاید بتوان چنین گفت که بویان برای کسب اعتبار و مشروعیت خود، فرهنگ و علم را به منزله جلوه قدرت ارج می نهادند (کرمر، ۱۳۷۵: ۹۵).

در قرن پنجم رسم بود وقتی عالم بزرگی فوت می کرد شاگردان او برای نشان دادن سوگواری خود قلم و دوات خود و منبری را که آن عالم در بالای آن می نشست و به تدریس می پرداخت را نیز می شکستند. هنگامی که امام الحرمین جوینی وفات یافت چهارصد تن از شاگردان او چنین کاری کردند و تا یک سال بدون قلم و دوات و وسایل نوشتن می گذراندند و منبر او را در مسجد جامع منیعی شکستند. شاگردانش در شهر

نیشابور می گردیدند و بر او نوحه گری می کردند تا یک سال سرها را برهنه کرده بودند و هیچ یک از بزرگان و روسا از ترس مردم و شاگردان امام الحرمین، جرئت پوشاندن سر خود را نداشت (فقیهی، ۱۳۶۵: ۲۰-۵۱۹).

پس از درگذشت شیخ ابواسحاق شیرازی (متولد ۳۹۳) در سال ۴۷۶ هجری سه روز مجلس عزاء در نظامیه بغداد برپا شد و تمام مردم در عزای او شرکت کردند بعد از این سه روز از وفات، درس شروع شد. وقتی نظام الملک اطلاع یافت که بعد از سه روز از وفات ابواسحاق، درس شروع شده این کار را زشت دانست و خواست تا یک سال پس از وفات شیخ مدرسه بسته باشد. بر جنازه او در باب الفردوس نماز خوانده شد و هیچگاه بر فرد دیگری چنین نمازی خوانده نشد (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۶۰۲۸/۱۴).

از جمله فقهای برجسته دیگر در این عصر می توان به شیخ مفید اشاره کرد او کوشید تا تشیع قدرت اجرایی پیدا کند و نقش شایان توجهی در تشکیلات آل بویه داشت و تا سال ۴۴۷ هجری در زمان حیات آل بویه در عراق توانست شیعیان را مورد توجه قرار دهد (موسوی، ۱۳۸۶: ۵۹). در زمان مرگ او در ماه رمضان سال ۴۱۳ هجری سید مرتضی علم الهدی در میدان اشنان بر جنازه او نماز خواند و هشتاد هزار شیعه در نماز و تشیع جنازه اش حاضر بودند و علم الهدی و مهیار دیلمی قصایدی در مرثیه او سرودند (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴: ۳۶۵/۵). همچنین در دوران آل بویه تصوف هم چشمگیر نشان می داد و شیراز در آن زمان بیشترین صوفی را داشت از جمله صوفیان بزرگ در این زمان شیخ ابوعبدالله خفیف بود که عضد الدوله دیلمی به او احترام می گذاشت زیرا او از عرفا و دانشمندان شیرازی بود. پس از فوتش در سال ۳۷۱ هجری جنازه او توسط مسلمانان، یهودیان و مسیحیان شیراز تشییع شد (رویگر، ۱۳۸۸: ۷۶).

در تشییع جنازه علما و بزرگان افرادی به دنبال جنازه حرکت می کردند و فضایل آن فرد را با صدای بلند بر می شمردند (فقیهی، ۱۳۶۵: ۸۱۲). این مطالب همه گویای احترام به

شخصیت بزرگان و علما در این زمان را نشان می دهد و علاوه بر شاگردان آن ها بقیه افراد جامعه هم به نشانه بزرگواری آنان سوگواری و عزاداری خود را نشان می دادند چنین به نظر می آید که بستن مدرسه ای که عالم در آن تدریس می کرده است پس از فوتش توسط شاگردان او یکی از مراسم اصلی سوگواری برای ایشان بوده است.

پس از غسل دادن و کفن کردن صاحب بن عباد، ابوالعباس ضنبی بر او نماز خواند و مراسم سوگواری انجام شد و مردم با صدای بلند بر او شیون می کردند. فخرالدوله و همگی اعیان دیلمی در جلوی جنازه می رفتند و زاری می کردند. تابوت او را بیرون آوردند و مردم به احترام بزرگداشت او ابتدا بلند شدند و سپس در برابر جنازه او به خاک افتادند و بر او نماز خواندند. سپس تابوت او را به زنجیری از سقف اتاقی آویزان کردند تا وقتی که جسد او را از ری به اصفهان حمل کردند و در مقبره ای که برای او تهیه شده بود به خاک سپردند و همچنین مردم ری به نشانه سوگواری برای صاحب بن عباد چند روز مغازه های خود را بستند (ابن خلکان، ۱۹۸۶م: ۲۲۳/۱؛ مستوفی، ۱۳۶۱: ۴۲۵؛ رودراوری، ۱۳۳۴ ق: ۲۶۲). یکی از شخصیت های برجسته ادبی زمان بهاء الدوله، شریف ابوالحسن الرضی نقیب علویان بود او با ابراهیم بن هلال صابی معاصر بود و در سوگ شریف ابوالحسن مرثیه ای سرود (کاهن، ۱۳۸۴: ۱۰۹).

مراسم سوگواری بر امیران بویه

عمادالدوله بویه ای وقتی بیماری و مرگ خود را نزدیک دید فرستاده ای به سوی برادرش فرستاد و از او خواست پسر خود عضدالدوله فناخسرو را نزد او بفرستد تا جانشین خود گرداند. وقتی رکن الدوله به شیراز رسید عمادالدوله فوت کرده بود. او با سرو پای برهنه و نوحه کنان بر سر قبر برادرش در اصطخر رفت و بقیه لشکریان نیز همین کار را کردند رکن الدین سه روز نزد قبر برادرش ماند تا آنکه سپاه سالاران از او خواستند تا به شهر برگردد

او نیز به شهر بازگشت و نه ماه در شیراز ماند(ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۵۰۲۵/۱۲؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۱۷۸/۶).

البته به رسم دیلمیان صاحب عزا برای آنانی که برای عزاداری پای خود را برهنه ساخته بودند کفش می فرستاد و بدین ترتیب آنان را از حالت عزاداری بیرون می آورد(چیت ساز، ۱۳۷۹: ۱۶۱). در سال ۳۷۲ هجری عضدالدوله بر اثر بیماری غش فوت کرد و او را در کنار مرقد حضرت علی(ع) دفن کردند در مرگ او همه به سوگ نشستند و درباریان برای عرض تسلیت در دربار حضور یافتند(ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۵۲۶۰/۱۲) وقتی جنازه عضدالدوله به نجف حمل شد متصدی حمل جنازه او از بغداد به نجف و انجام مراسم دفن، نقیب سادات ابوالحسن علی بن احمد بن اسحاق علوی بود و در روی قبر او بر روی تخته ای صاف و محکم این جمله را نوشتند: «هذا قبر عضدالدوله و تاج المله ابی شجاع بن رکن الدوله احبّ مجاوره هذا الامام التقی لطمعه فی الخلاص یوم تأتی کل نفس تجادل عن نفسها و الحمد لله و صلی الله علی محمد و عترته الطاهره»(ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۴/۳۰۰). صمصام الدوله فرزندش به عزاداری بر پدر پرداخت و به سوگ او روی زمین نشست و جامه سیاه بر تن کرد خلیفه به تسلیت او آمد و چندین روز مردم در بازارها و خانه ها به سوگواری مشغول بودند و به سرو روی خود می زدند(ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۴/۳۰۰). در مرگ جلال الدوله بویه ای که بر اثر بیماری کبد در سال ۴۳۵ هجری فوت کرد نیز مردم بسیار ناراحت شدند و به نشانه سوگواری برای او دکان های شهر بسته شد. ابوالقاسم بن شاهین واعظ و عبدالقادر سماک او را غسل دادند(فقیهی، ۱۳۶۵: ۴-۳۲۳). با توجه به مطالبی که اشاره شد پا برهنه کردن در عزاداری افراد، بستن مغازه ها و تعطیل کردن مشاغل و حرف و همچنین فرستادن کفش که می تواند به نوعی نشان دهنده پایان مراسم عزاداری و تشکر صاحب عزا از کسانی که در عزاداری شرکت کرده اند نیز باشد، در مورد اهمیت سوگواری بر امیران بویه ای قابل مشاهده است.

اما همیشه برگزار کردن مراسم سوگواری و تدفین شایسته ای برای فرمانروایان بویه ای وجود نداشت. صمصام الدوله فرزند عضدالدوله به مدت نه سال و هشت ماه با عدل و داد بر تمام فارس حکومت می کرد اما ابونصر بن بختیار پس از قتل صمصام الدوله و مادرش دستور داد تا جسد ایشان را در مقابل عمارت سلطنتی به خاک بسپارند (پرویز، ۱۳۶۶: ۱۰۴). اما وقتی بهاء الدوله بر فارس استقرار یافت جنازه صمصام الدوله و مادرش را بیرون آورد و کفن های آن ها را تجدید کرد و در شیراز در مقبره آل بویه به خاک سپرد (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۳۲/۲؛ ابن خلدون، ۱۳۶۶، ۱۳۷۵/۳).

در سال ۳۸۷ هجری فخرالدوله ابوالحسن پسر رکن الدوله در قلعه تبرک در ری وفات یافت (فقیهی، ۱۳۶۵: ۲۹۵). در این زمان کلیه خزائن ری در نزد مادر مجدالدوله پسر فخرالدوله بود و وسیله کفن کردن فخرالدوله در آن قلعه میسر نشد. آمدن به شهر هم به واسطه شورش دیلمیان امکان نداشت ناچار از خادم مسجد جامع قلعه پارچه ای گرفتند و او را کفن کردند. به واسطه اینکه شورش دیلمی ها شدت یافته بود به خاک سپردن او هم ممکن نشد جسد وی آنقدر روی زمین ماند تا متعفن شد سپس به خاک سپردند. ابوشجاع می گوید جسد فخرالدوله به حدی عفونت پیدا کرد که کسی نمی توانست به آن نزدیک شود ناگزیر آن را با ریسمان بستند و به پله های قلعه کشیدند (فقیهی، ۱۳۶۵: ۲۹۵).

پس از مرگ شرف الدوله نیز افراد سپاه به سوی بهاء الدوله رفتند تا با او بیعت کنند و عطاهای خود را دریافت دارند. اما بهاء الدوله از خالی بودن خزانه برای دادن عطاها آن ها صحبت کرد و وعده داد که ظروف سیمین و زرین که در خزانه وجود دارد بشکند و از آن ها دینار و درهم ضرب کند و به سپاهیان بدهد اما روز بعد که سپاهیان به قصد مطالبه مال خود به در خانه او آمدند بهاء الدوله را دیدند که به رسم سوگواری نشسته و چیزی نگفتند (روذراوری، ۱۳۳۴ق: ۱۵۱). این مطلب نشان دهنده احترام به شخص سوگوار است

که در چنین مواقعی سعی می شود از فرد عزادار به خاطر شرایطی که دارد تقاضای کاری نشود.

ابوالفوارس ملقب به قوام الدوله بویه ای که حکومت کرمان را داشت اما به آزار و اذیت مردم آن منطقه می پرداخت و مالیات زیاد و سنگینی بر آن ها بست. اهالی کرمان از سنگدلی این امیر به تنگ آمده بودند وقتی ابوالفوارس عازم فارس شد مردم کرمان بر ضد مأمورین مالیاتی او قیام کردند و این اخبار به مردم فارس رسید در همین مدت هم ابوالفوارس مریض شد و فوت کرد و مردم فارس به جای آنکه مرگ ابوالفوارس را عزاداری کنند، شکرانه ی این خبر را جشن بزرگی گرفتند (پرویز، ۱۳۶۶: ۱۲۵). چنین به نظر می رسد که ظلم و ستم برخی امیران به اندازه بوده است که مرگ آن ها نه موجب سوگواری و ناراحتی مردم بلکه باعث خوشحالی آنان نیز می شده است.

نتیجه گیری

در این نوشتار سعی بر آن شد تا به بررسی سوگواری در زمان بوییان چه در بین مردم عادی چه در میان امیران و همچنین لزوم توجه به عزاداری عاشورا با توجه به شیعه مذهب بودن فرمانروایان آن در این دوره نظر افکنده شود و اینکه امیران و فرمانروایان بویه تا چه اندازه در بر پا نگه داشتن فرهنگ عاشورا و توجه به مزارات و قبور ائمه شیعه از خود توجه و جدیت نشان می دادند اگرچه که در این زمینه با مخالفت هایی از جانب مذهب غالب مسلمانان یعنی اهل تسنن رو به رو می شدند. آداب و مراسمی که در سوگواری هایشان بدان اشاره رفت با توجه به خاستگاه اولیه ایشان یعنی دیلم قابل توجه بود. این مراسم در بین فرمانروایان، بزرگان جامعه و مردم عادی مورد بررسی قرار گرفت و البته با توجه به مطالبی که آن هم جغرافی نویسان سعی بر آن داشتند به این مسئله اشاره شده بود که در کنار مراسمی از جمله لباس سیاه بر تن کردن، جامه دریدن، پا برهنه در مراسم عزاداری شرکت کردن، تعطیل کردن کار و امور روزانه به خاطر اهمیت شخص فوت شده

و غیره که در عزاداری ها انجام می شد؛ سه روز بر مرده سوگواری می شده است و در این میان ذکری از مراسم سوگواری در هفتم و چهلم مردگان به میان نیامده بود. مراسم تدفین نیز به نوبه خود مورد تأمل بود چه اینکه در آن توجه و گرایش به مسائل باستانی و اساطیری و تلفیق آن با عناصر اسلامی نوع خاصی و بدیعی را در این زمینه نمایان گر شده بود.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی، ابراهیم، (۱۳۸۵)، آسب‌شناسی آیین عزاداری، تهران: علمی و فرهنگی.
۲. آزاد، میترا، (۱۳۸۱)، معماری ایران در قلمرو آل بویه، تهران: انتشارات کلیدر.
۳. ابن اثیر، عزالدین، (۱۳۸۳)، تاریخ کامل، ترجمه حمید رضا آژیر، تهران: اساطیر.
۴. ابن جوزی، ابی الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، (۱۳۶۸)، تلبیس ابلیس، ترجمه ی علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. ابن جوزی، ابی الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م) المنتظم فی التاریخ الملوک و العجم، بیروت: دارالکتب علمیه.
۶. ابن خلدون، (۱۳۶۶)، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. ابن خلکان، عباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر، (۱۹۶۸م)، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، بیروت: دارالصادر.
۸. ابن عماد، عبدالحی بن احمد، (بی تا)، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت: المكتبة التجارية.

۹. ابن طقطقی، محمدبن علی بن طباطبا، (۱۳۶۷)، تاریخ فخری در آداب مملکت داری و دولت های اسلامی، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، شرکت تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. ابن مسکویه، (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمه ی علینقی منزوی، تهران: توس.
۱۱. ابوالحسنی، علی، (۱۳۷۵)، سیاهپوشی در سوگ ائمه نور، قم: نشر مولف.
۱۲. اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، (۱۳۴۷)، المسالک و الممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۳. بوسه، هربرت، (۱۳۶۳)، «آل بویه در ایران»، در تاریخ ایران کمبریج، ترجمه ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
۱۴. بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین، (۱۳۵۰)، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۵. پاینده، محمود، (۱۳۵۵)، آیین ها و باورداشت های گیل و دیلم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۶. پرویز، عباس، (۱۳۳۶)، تاریخ دیالمه و غزنویان، تهران: علی اکبر علمی.
۱۷. ترکمنی آذر، پروین، (۱۳۸۴)، دیلمیان در گستره تاریخ ایران، تهران: سمت.
۱۸. التتوخی، ابی علی المحسن بن علی، (۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م)، نشوارالمحاضره و اخبار المذاکره، بیروت: دارالصادر.
۱۹. چلکووسکی، پترو، (۱۳۶۶)، تعزیه هنر بومی پیشرو ایران، ترجمه داوود حاتمی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. چیت ساز، محمدرضا، (۱۳۷۹)، تاریخ پوشاک ایرانیان از ابتدای اسلام تا حمله مغول، تهران: سمت.
۲۱. جعفریان، رسول، (۱۳۸۰)، تاریخ تشیع در ایران، قم: انتشارات انصاریان.
۲۲. جمیلی، عباس خدوم، (۱۳۸۵)، تعزیه در عراق و چند کشور اسلامی، ترجمه مجید سرسنگی، تهران: فرهنگستان هنر.

۲۳. خضری، احمدرضا، (۱۳۸۲)، تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه، تهران: سمت.
۲۴. خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، (۱۳۵۳)، حبیب السیر، تهران: خیام.
۲۵. دهخدا، (۱۳۷۳)، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. الذهبی، الحافظ شمس الدین ابی عبدالله، (۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م)، دول الاسلام، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. رویگر، محمد، (۱۳۸۱)، اقدامات سیاسی فرهنگی مذهبی و عمرانی عضدالدوله دیلمی، شیراز: انتشارات سته بان.
۲۸. رویگر، محمد، (۱۳۸۸)، فارس در دوره آل بویه، شیراز: انتشارات آوند اندیشه.
۲۹. ریاحی، محمد امین، (۱۳۷۳)، کسایب مروزی، تهران: علمی.
۳۰. سجادی، ضیاءالدین، (۱۳۶۶)، رساله شرح احوال و آثار ابن عمید، تهران: انتشارات پازنگ.
۳۱. سنت عزاداری و منقبت خوانی در تاریخ شیعه امامیه، (۱۳۸۶)، قم: انتشارات شیعه شناسی.
۳۲. طبری، محمدبن جریر، (۱۳۶۹)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر.
۳۳. فقیهی، علی اصغر، (۱۳۶۵)، آل بویه نخستین سلسله قدرتمند شیعه، بی جا: انتشارات صبا.
۳۴. فقیهی، علی اصغر، (۱۳۴۷)، شاهنشاهی عضدالدوله، تهران: انتشارات مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۵. کاهن، کلود، (۱۳۸۴)، بویان، ترجمه ی یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
۳۶. کبیر، مفیزالله، (۱۳۸۱)، آل بویه در بغداد، ترجمه ی مهدی افشار، تهران: انتشارات رفعت.
۳۷. کرمر، جونل، (۱۳۷۵)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۸. گلاب زاده، محمد علی، (۱۳۸۱)، کرمان در گذر تاریخ، کرمان: مرکز کرمان شناسی.
۳۹. گلی زواره، غلامرضا، (۱۳۸۴)، «عزاداری» در دایره المعارف تشیع، تهران: سعید محبی.
۴۰. مرعشی، ظهیرالدین، (۱۳۴۷)، تاریخ گیلان و دیلمستان، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۴۱. مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۱)، تاریخ گزیده، به اهتمام ادوارد براون، تهران: دنیای کتاب.
۴۲. معین، محمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ معین، تهران: امیر کبیر.
۴۳. مقدسی، ابوعبدالله محمدبن احمد، (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران.
۴۴. همایونی، صادق، (۱۳۸۶)، تعزیه در ایران، تهران: انتشارات نوید.
۴۵. الهمدانی، محمدبن عبدالملک، (۱۹۶۱م)، تکمله تاریخ طبری، بیروت: مطبعه الکاتولیکیه.

بررسی عوامل عدم ثبت تواریخ محلی لرستان با تکیه بر تاریخنگاری آن در

عصر رضاشاه

اسماعیل سپهوند^۱

امیر دهقان نژاد^۲

محمدعلی نعمتی^۳

فرزاد خوشاب^۴

چکیده

از جمله سرزمین‌های کهن در غرب ایران، منطقه لرستان می‌باشد که با پیشینه تاریخی و وجود خاندان‌های بزرگ حکومتگر اتابکان و والیان از عصر سلاجقه تا دوره پهلوی در این سرزمین، اثری مربوط به تاریخ محلی به دست نیامده است. از دلایل آن می‌توان به زندگی عشایری و عدم کتابت و بی‌میلی حاکمان این دیار به ثبت تاریخ خود، اشاره نمود. با ورود رضاشاه به این سرزمین و توجه فرماندهان نظامی مانند امیراحمدی و رزم‌آرا به لرستان، ثبت وقایع شروع شد که بعد از آن با تکیه بر آثار این دو، وقایع نگاری در لرستان شکل نوینی به خود گرفت. این تحقیق به شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است و هدف آن واکاوی دلایل عدم ثبت تواریخ محلی در لرستان تا عصر رضاشاه با تکیه بر بررسی عوامل بازدارنده ثبت تاریخ محلی لرستان و اشاره به اثر گذاری فرماندهان نظامی لرستان در عصر رضاشاه بر شکل‌گیری منابع تاریخنگاری لرستان و شناخت و معرفی آثار آنها بوده و همچنین پاسخگویی به این سؤال است: چه عواملی باعث توجه به تاریخ محلی در لرستان

۱. دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول)، esy.sepah@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ علم دوره اسلامی پژوهشگاه علوم انسانی، amirdehghan55@yahoo.com

۳. کارشناسی ارشد تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه لرستان، m.a.nemati1365@gmail.com

۴. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه محقق اردبیل، farzad.69.fk@gmail.com

بعد از حمله لشکر غرب در لرستان شد؟ به نظر می‌رسد که تواریخ محلی لرستان به دلیل عدم حمایت حاکمان محلی آن، شیوه زندگی عشایری و عدم کتابت، شکل نگرفت.

واژه‌های کلیدی: تاریخنگاری، تاریخ محلی، لرستان، امیراحمدی، رزم‌آرا.

مقدمه

بررسی تاریخنگاری در ایران از دوران جدید با تلاش مستشرقانی مانند اشپولر، باسورث و... شروع شد و بعد از آن نیز ایرانیانی مانند یعقوب آژند با ترجمه آثار مستشرقان اقدام به آغاز تاریخنگاری در ایران نمودند. تقسیم‌بندی تاریخنگاری و تعاریف مختلف باعث توجه بیشتر در این حیطه شد با آنکه انواع تاریخنگاری در هم تنیده شده‌اند و جدا کردن آنها کار دشواری است؛ ولی می‌توان بدین امر مبارت ورزید از این میان به نظر می‌رسد بررسی تاریخنگاری محلی مهم‌تر از دیگر موارد باشد، زیرا توجه به اقوام و مشاهیر و جغرافیا در آن بیشتر مورد توجه است توصیفات دقیق‌تر و جزئی‌تری نسبت به وقایع دارند همچنین از طرف دیگر به خاطر اغراق و توصیفی بودن سندیت و ارزش آنها کمتر از تاریخنگاری جهانی و عمومی و سلسله‌ای می‌باشد. بر این اساس در زیر به توضیح تاریخنگاری محلی می‌پردازیم:

تاریخنگاری درست از نوع همان تواریخ عمومی بود که اغلب اوقات شامل بخش‌های ویژه‌ای در مورد شهر یا ایالت بومی نویسنده بوده است (لمبتون، ۱۳۶۰: ۱۰۲). به طور کلی تاریخ محلی یک نوع تاریخنگاری است که به یک دیار خاص اختصاص دارد (روزنتال، ۱۳۶۸: ۲۹۰/۲). تاریخنگاری محلی زمانی زاده شد که فاتحان عرب و به ویژه مورخان اسلامی بعد از فتح سوریه این احساس را در رابطه با اینکه سوریه بهشت روی زمین است، با نوشتن مطالبی مهم جلوه دادند. به این ترتیب مورخان عرب در سوریه به توصیف آثار تاریخی این سرزمین مانند ارک‌ها، باروها، چاه‌ها، اوقاف، جاده‌ها و حتی خانه‌های قدیمی (البته با توجه به جنبه مذهبی) پرداختند (سامی‌الدهان، ۱۳۶۱: ۱۰۶-۱۰۵). البته در ایران نیز

بازتاب زندگی پر جوش و خروش شهری به ویژه در مشرق این سرزمین که کانون عمده فعالیت محققان اهل سنت و سادات علوی بود تواریخ محلی از جمله تاریخ خراسان و سیستان پدید آمد (باسورث، ۱۳۸۱: ۳۱۹). همانطور که سامی‌الدهان تصریح می‌کند که در سایر مناطق فتح شده توسط اعراب این شیوه چه توسط اعراب و چه توسط بومیان انجام می‌شد. از جمله تواریخ محلی می‌توان به تاریخ حلب ابن‌العديم، تاریخ مکه ابوالولید الازرقی، تاریخ بخارا نرشخی، ولات خراسان و ... اشاره کرد. به طور کلی تاریخ محلی نزد دانشمندان مسلمان گزارشی از زندگی جوامع مختلفی بود که جهان اسلام از آنها تشکیل می‌شد. (عبدالرحمان خضر، ۱۳۸۹: ۶۵)

البته اقدام اومانست‌های ایتالیا در تاریخنگاری مدرن در سده نوزدهم با تلفیق موفقیت‌آمیز کاربرد منابع، روایتی با سایر مدارک و شواهد تاریخی ایجاد شد. در قرون بعد از این شیوه تقلید شد و در همه جای اروپای غربی و مرکزی نویسندگان محلی ترغیب شدند تا تاریخ-هایی آمیخته با غرور میهنی درباره سرزمین‌های خویش بنویسند (همیلتون و دیگران، ۱۳۸۵: ۴۱ و ۴۳). این تاریخ به علت آن که غالباً مورد توجه و کاربرد علاقه‌مندان غیر حرفه‌ای و عتیقه‌شناسان بود، برای مدتی طولانی از حوزه مورخان حرفه‌ای به دور ماند. حتی مقارن پایان سده بیستم میلادی نیز مدخل تاریخ محلی هنوز در *دایرةالمعارف* اصلی تاریخ جدید و نه در فرهنگ حجیم علوم تاریخی گنجانده نشده بود (بیکر، ۱۳۹۲: ۳۰۱).

در تواریخ محلی معمولاً مورخ به طور کلی تحت تأثیر عوامل محیطی، جغرافیایی، مذهبی، اساطیری و افسانه‌ای قرار دارد. جنگ‌های محلی، لشکرکشی‌ها، حوادث طبیعی و جوی، وضع اقتصادی جامعه و شناساندن بافت شهر و روستا، طرز معیشت و در آمد و توجه به مراسم مذهبی و به ویژه ملی، علائق قومی و نژادی و خلاصه تعصب محلی و زادگاهی قرار دارد. تاریخ‌های محلی بر اساس علائق ملی که در زادگاه مورخ به صورت بر شمردن فضیلت‌ها و ارزش‌های محلی پدیدار می‌گردد تهیه می‌شوند (حمیدی، ۱۳۷۲: ۶۳). موضوع

تاریخ محلی، جامعه محلی است؛ یعنی گروهی اجتماعی که در جایگاهی بین خانواده و ملت قرار دارد. برخی از مورخان محلی بر مردم یعنی جامعه، متمرکز می‌شوند و بنابراین آنچه را که تاریخ جامعه جدید می‌پندارند ارتقاء بخشیده‌اند. گروهی دیگر بر مکان تأکید دارند و می‌پذیرند که سرزمینی که با جامعه محلی اشغال شده است، می‌تواند از نظر اندازه، گستره متفاوتی داشته باشد؛ از یک قصبه تا استان و از یک کشور تا یک منطقه. برخی از پژوهشگران، این جوامع یا محلات ویژه را از لحاظ موضوعیت ذاتی خود آن مورد مطالعه قرار می‌دهند؛ عده‌ای دیگر آنها را چونان اجزای یک معرق کاری ملی می‌پندارند. شماری دیگر نیز، آن را به عنوان مورد پژوهی‌هایی در نظر می‌گیرند که موضوع‌های غیر محلی (منطقه‌ای، ملی یا بین‌مللی یا حتی جهانی) را با نمونه‌هایی نشان می‌دهند. در این رویکرد که به تاریخ خرد مصطلح شده است تحلیل دقیق‌ترین رویدادهای جزئی به مثابه‌ی وسیله‌ای برای رسیدن به نتایج فراگیر انجام می‌شود (بیکر، ۱۳۹۲: ۳۰۲-۳۰۱). به نوشته آینه‌وند در جهان اسلام، تاریخنگاری محلی و منطقه‌ای مولود علاقه‌ی مورخان به موطن و مولد خویش است. تاریخنگاران اسلامی همه‌ی سرزمین‌های اسلامی را وطن بزرگ خویش می‌دانستند. هدف آنها در نگارش تاریخ محلی و منطقه‌ای بخاطر بهره‌جویی از تخصص خود درباره‌ی محل و منطقه بود (آینه‌وند، ۱۳۸۷: ۱۰۹).

دلایل توجه به تاریخ محلی

۱- **تعصب نسبت به شهر و ایالت خاص در گذشته:** در اکثر موارد این شهرها یا ایالات واحدهای مستقلی به شمار می‌رفتند. آنها از عصبیت بومی نیز ملهم می‌شدند. این تواریخ جنبه محلی و منطقه‌ای دارند و خاص یک منطقه، ناحیه و یا یک شهر است. نگاشتن تواریخ محلی در اعصار گذشته معمول بود (لمبتون، ۱۳۶۰: ۱۰۲ و ۱۱۲؛ حمیدی، ۱۳۷۲: ۶۲).

۲_ توجه به خاندان‌ها و حکام دولتی: در واقع می‌توان گفت تواریخ محلی با تأکید عمده بر شرح حال خاندان‌ها و مأمورین محلی از ویژگی‌های ادبیات شرح حال‌نویسی در ایران است (لمبتون، ۱۳۶۰: ۱۱۳).

۳- موقعیت جغرافیایی و مشاهیر و نسب‌های محل‌های مورد بحث در تاریخنگاری محلی مورد توجه قرار می‌گیرد: به تاریخ و جغرافیا و انساب و احوال و رجال و مشاهیر آن دیار هم می‌پردازد (سجادی عالم‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۳۰). در نظر اندیشمندان مسلمان نقش جغرافیا در تاریخ اهمیت دارد به طوری که تقریباً در همه کتاب‌های جغرافیایی این اندیشمندان، برخی اطلاعات تاریخی دیده می‌شود. مانند البلدان یعقوبی و معجم البلدان یاقوت حموی. البته این مهم یعنی پیوند زدن تاریخ و جغرافیا توسط مسعودی انجام شد (عبدالرحمان خضر، ۱۳۸۹: ۳۷). مورخ در ثبت تاریخ محلی توجه به یک‌گونه خاص از منطقه جغرافیایی مورد علاقه‌اش و بیشتر اوضاع محل و منطقه و ناحیه مسکونی خود را در تاریخ وارد می‌ساخت (حمیدی، ۱۳۷۲: ۶۳).

۴- مبتنی بر مشاهده مستقیم نگارنده و ادامه کار پیشینیان است: در واقع تاریخ محلی قسمت‌هایی از آن متکی بر مشاهدات شخصی نگارنده می‌باشد و به حوادث زمان مورخ هم اشاره رفته است (اشپولر، ۱۳۷۹: ۳۴). شیوه نگارش در تاریخ محلی بدین‌گونه است که مورخ دنباله داستان مورخ پیش از خود را گرفته و آن را به دنبال تاریخ دیگری که تمام شده است آغاز می‌کند. همچنین مورخ دیگری همین تاریخ را بعد از مرگ او با فاصله زمانی متفاوت دنبال می‌نماید (حمیدی، ۱۳۷۲: ۷۹).

از نظر شکل نیز می‌توان گفت که تاریخ محلی در محدوده تاریخ توصیفی جای دارد. برای فهم موضوع اشکال تاریخنگاری را که به سه دسته توصیفی، تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌شود که به طور اختصار به تعریف هر کدام می‌پردازیم:

__ **توصیفی**؛ این نوع تاریخنگاری توصیف صرف رویدادها بدون توجه به علت وقوع آنها و تحلیل کردن می‌باشد (استنفورد، ۱۳۸۴: ۲۶).

__ **تحلیلی**؛ در این روش مورخ در کنار نقل روایت غالباً ترکیبی به تحلیل و تبیین و بررسی علل و نتایج آن نیز می‌پردازد (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۵).

__ **ترکیبی**؛ به تواریخی که مورخ هم به توصیف و هم تا حدودی به تحلیل می‌پردازد (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۳).

بعضی از محققان نیز در این رابطه اشاره دارد که تاریخنگاران نیز به مانند دیگر نویسندگان، معمولاً از چهار سبک برای نگارش استفاده می‌کنند؛ توصیفی (description)، روایی_نقلی (narrative)، تحلیلی (exposition) و چرایی (argument)، که آخرین نوع آن در محیط‌های آموزشی و پژوهشی از اهمیت بیشتری برخوردار است (نورایی، ۱۳۸۷: ۶۱). از آنجا که مورخان محلی بیشتر به وقایع‌نگاری و توصیف یک شهر می‌پردازند و اغراق و یا توجه به تحلیل و تعلیل وقایع اهمیت زیادی ندارد؛ شکل تاریخ محلی به صورت توصیفی می‌باشد.

تاریخ محلی لرستان

بسیاری از جوامع محلی که امروزه وجود دارند، در همان حال یکی از قوی‌ترین زمینه‌های تاریخ محلی، تاریخ خاندانی و نسب‌شناسی است. این گروه‌های محلی به مطالعه شجره-های خانوادگی که بسیار هم زیاد هستند پرداخته‌اند. همچنین در زمان‌های اخیر شاهد ظهور گونه‌های متفاوتی از تاریخ گروه‌های اجتماعی بوده‌ایم. ممکن است تاریخ محلی هدف واحدی را مطرح کند که اصول ایده‌های جامعه را تشکیل می‌دهد و کسانی که تاریخ‌های محلی خودشان را نوشته‌اند فراوان، و بیشتر به گروه‌های قومی و همه گروه‌های اجتماعی می‌پردازند. با چنین کوششی، شکل جدیدی از شیوه زندگی، نگرش‌ها و

شرح حال نویسی های مبتنی بر منابع اساسی و خاطرات شفاهی رو به رشد نهاد (بلک و مک رایلد، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

از جمله سرزمینی که امروزه لرستان نامیده می شود و نام خود را از طوایفی به نام «لور» یا «لر» گرفته است، سرزمینی است کوهستانی که روزگاری شامل بخش های وسیعی از منطقه غرب و جنوب بود که بسیار گسترده بود و محدوده آن از ایلام خوزستان، ممسنی، کرمانشاه، بوشهر و همچنین تمامی لرستان کنونی، کهگیلویه و بویراحمد و چهارمحال بختیاری را در بر می گرفت (حنیف، ۱۳۷۷: ۱). در دوران باستان کاسیان (کاسی ها) مهمترین قبایل کوهستانی زاگرس به شمار می رفتند، بیشتر از طریق دامداری زندگی می کردند (راوندی، ۱۳۸۲: ۱۵۰/۱). دیاکونوف لرستان را محل سکونت کاسی ها می داند (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۱۳۲). همچنین سرزمینی که امروزه قسمتی از مازندران، سراسر گیلان، جنوب سلسله جبال البرز تا کناره های کویر مرکزی، آذربایجان، کردستان و لرستان را شامل می شود، تحت سیطره کاسی ها بوده است (بیانی، ۱۳۸۴: ۱۳/۲). از نظر منابعی که به اثبات سکونت کاسی ها در لرستان می توان به مقابر آن توأم با اشیاء مفرغی که تاریخ آنها به هزاره اول می رسد مقداری ظروف از نوع مذکور به دست آمده است. اشاره کرد (گیرشمن، ۱۳۸۴: ۵۹). در نوشته های مورخان یونانی نیز به وجود این قوم در لرستان در زمان هخامنشیان و اسکندر، اشاراتی دارند (هرودوت، ۱۳۸۲: ۱۹۰/۳؛ سیسیلی، ۱۳۸۴: ۷۰۶). بعد از ورود اسلام به ایران، والیان منصوبی از طرف اعراب و در دوره آل بویه، حکومت آل حسنویه و در دوران سلاجقه بر سقیان بر سرزمین لرستان حکم می راندند. در عهد مغول تحت عنوان لر بزرگ و لر کوچک شناخته می شد. اما از زمان صفویه به بعد منطقه لر بزرگ به بختیاری و کهگیلویه موسوم گردید. از اوایل قرن دهم هجری اتحادیه ممسنی ناحیه شولستان را به تصرف خود درآورد و در نتیجه سومین منطقه لر نشین بین کهگیلویه و شیراز به وجود آمد. منطقه لر کوچک نیز از قرن سیزدهم قمری به بعد به

لرستان معروف گردید و برای جلوگیری از اشتباه آنجا را لرستان فیلی خواندند (بارون دوید و دیگران، ۱۳۶۲: ۱۳). منطقه لر کوچک یا لرستان فیلی از سال ۵۸۰ تا ۱۰۰۶ ق. توسط سلسله خودمختار اتابکان آل خورشید، اداره می‌شد که اولین آنها شجاع‌الدین خورشید و واپسین آنها شاهوردی‌خان بود که توسط شاه‌عباس صفوی به قتل رسیده و بعد از آن نام اتابک توسط شاه‌عباس منسوخ شده و با واگذاری حکومت لرستان کوچک به والی حسین-خان در عین حالی که برای او لقب "خان" نیز به کار می‌رفت حکومت والیان بر لرستان شروع شد (رجبی و دیگران، ۱۳۷۵: ۹۸-۱۱۰). طبق روایت شاردن در زمان صفویه که والیان بر لرستان فیلی حکومت می‌کردند: «این ایالت لرستان در سمت باختر اصفهان، و نزدیک محدوده آن، واقع است که به اعتقاد برخی، قسمتی از پارت قدیم می‌باشد. دامنه این ایالت تا حدود بصره می‌رسد. مردم لرستان در سرزمین خود خانه نساخته‌اند و به آیین روزگاران گذشته در زیر چادر زندگی می‌کنند. شغل‌شان دامداری، روزیشان از شیر و گوشت، و بیشتر درآمدشان از پشم گوسفندان است. مهترشان را که خان [والی] نامیده می‌شود شاه از میان افراد مردم انتخاب می‌کند. سیاست در خانواده خان ارثی است، و پس از مرگ پدر پسرش جانشین او می‌شود. آنان باجگزار شاهند و در بعضی کارها استقلال دارند. چهارپایان شهر و حوالی را مردمان لرستان تأمین می‌کنند. به همین جهت خان لرستان در اصفهان فی الجمله اعتبار و نفوذ دارد» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۷۳۳/۵).

لرستان در عصر اتابکان کوچک و والیان یکی از سرزمین‌های آباد در کشور ایران بود و مورخان بدین امر اشاراتی دارند. اما اثر مستقلی که مختص به اتابکان لرستان کوچک یا والیان لرستان باشد در عصر حکومت آنها توسط مورخان تألیف نشد. طبق نوشته گاسپار، لرستان ایالت کوچک کوهستانی است بین عراق عجم و خوزستان. قسمت اعظم ساکنین آن را ایلات چادرنشین تشکیل می‌دهند که مدت نه ماه از سال را در دره‌ها زیر چادر به سر می‌برند و اشتغال آنها مانند همسایگان کردشان راهزنی است. این ایالت و ایالت

خوزستان جزیی از توابع حکومت کرمانشاه می‌باشد. حاکم آن یک خان درجه‌ی دوم است که در خرم‌آباد مرکز حکومت آن اقامت دارد (دروویل، ۱۳۷۰: ۳۶۰-۳۵۹). در واقع برپایه دانش زمین‌شناسی وجود چین‌خوردگی‌های منظم و موازی زاگرس، که در این منطقه فشرده‌گی آنها افزون‌تر می‌گردد، از لرستان سرزمینی کوهستانی با رشته‌کوه‌های موازی پدید آورده است که تنها در فاصله میان رشته‌کوه‌های آن دره‌ها و دشت‌های باریکی به چشم می‌خورند که پهنای گسترده‌ترین آنها، همچون دشت سیلاخور در حوالی شهر بروجرد، به ندرت از ۲۰ کیلومتر می‌گذرد. این ویژگی طبیعی به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر بر روی جنبه‌های گوناگون زندگی اجتماعی ساکنان این دیار تأثیر گذاشته است و اکنون در پیش‌روی ما چون عاملی مؤثر در پژوهش رویدادهای تاریخی مربوط به آنها رخ می‌نمایاند و به راستی که بی‌توجهی بدان درک تاریخ‌شان را دشوار می‌سازد. بس روشن است که چنین سرزمین بلندی، با توجه به شرایط آب و هوایی آن، زمینه زندگی دامپروری را به خوبی فراهم آورده است، به گونه‌ای که دامپروری بنیاد زندگی این مردم قرار گرفته است. جستجوی چراگاه‌های نو، دست یافتن و پاسداری از آنها تا پای جان، ... بنیاد این شیوه از زندگی است که پی‌آمدهای ویژه خود را به دنبال دارد. مجموع این پیامدها رویدادهای تاریخی یا ماده تاریخ را برای ما می‌سازند. افزون بر کوه‌نشینان دامپرور، درون دشت‌ها و دره‌ها مردمی یک‌جانشین، با ساخت زندگی روستایی، در دهکده‌های پراکنده، زندگی می‌کنند که از گسترش آنها امروزه شهرهایی چون خرم‌آباد و بروجرد پدید آمده‌اند (افشار، ۱۳۸۲: ۲۹-۳۰). بعد از به سلطنت رسیدن قاجارها و تقسیم لرستان به دو قسمت پشتکوه و پیشکوه که طی آن والیان به پشتکوه محدود شدند و پیشکوه به طور مستقیم در دست شاهزادگان قاجار افتاد. قاجارها سرزمین لر کوچک را نیز به دو بخش پیشکوه و پشتکوه تقسیم کردند که لرستان کنونی تنها بخش پیشکوه آن است. (بهرامی، ۱۳۸۸: ۹۸). منطقه پیشکوه همان لرستان کنونی است که در مغرب ایران واقع شده از شمال به استان‌های

همدان و کرمانشاه، از جنوب به استان خوزستان، از مشرق به استان مرکزی و اصفهان و از مغرب به استان ایلام محدود است منطقه‌ای است کوهستانی با قله مرتفع و پوشیده از برف و دره‌های عمیق، در اغلب کوه‌های آن جنگل و مراتع پهناوری وجود دارد (بیات، ۱۳۸۷: ۳۹۱).

درباره نژاد لرها مینورسکی می‌نویسد: «لرها تیره‌ای ایرانی هستند که در جنوب غربی ایران به سر می‌برند و به چهار شعبه کهگیلویه، بختیاری، ممسنی و لرهای خاص (ساکنین لرستان فعلی و پشتکوه) تقسیم می‌شوند؛ مانند اکراد وجه مشترک بین لرها زبان آنهاست، صفت اختصاصی گویش لری بیانگر آن است که این منطقه اصولاً تحت تأثیر ایرانیان پارسی قرار گرفته است» (مینورسکی، ۱۳۶۲: ۲۱-۲۰). راولینسون نیز معتقد است که طوایفی از لرها از نژادهای قبل از آریایی‌ها هستند و آنان را از بازماندگان کاسی‌ها دانسته گروهی نیز آنان را از بازماندگان اقوام سامی که در دوران قدرت عیلام نژاد غالب را تشکیل می‌دادند، به حساب آورده‌اند. عده‌ای نیز آنها را از نژاد ترک دانسته اند (راولینسون، ۱۳۷۱: ۱۳۶). طبق نظر دوبد؛ لرها تیره‌ای ایرانی هستند که در جنوب غربی ایران بسر می‌برند و به چهار شعبه لرهای خاص (ساکنین لرستان فعلی و پشتکوه)، ممسنی، کهگیلویه و بختیاری تقسیم می‌شوند؛ مانند اکراد، وجه مشترک بین لرها زبان آنهاست. صفت اختصاصی گویش لری بیانگر آنست که این منطقه اصولاً تحت تأثیر ایرانیان پارسی (زبان) قرار گرفته است نه مادها (دوبد و دیگران، ۱۳۶۲: ۲۱-۲۰). ساکنان لرستان متشکل از دو گروه لک‌ها و لرها می‌باشد. چنانکه ما برلی می‌گوید: لرها نیز با کردها خویشاوندی دارند و از یک نظام ایلی برخوردارند. لرها در مناطق کوهستانی غرب و جنوب غربی کشور زندگی می‌کنند. ایلهای عمده لر عبارت است از فیلی، بختیاری، کهگیلویه ممسنی. لک‌ها که با کردها خویشاوندی دارند به صورت طوایف کوچ رو در حدود قزوین، مازندران و فارس پراکنده می‌باشند (ما برلی، ۱۳۶۹: ۳۷-۳۶). که البته لک‌هایی که دوبد بدان‌ها اشاره دارد از تبعیدیان

لرستان هستند چنانچه ایلات مختلف لک در شمال و شمال باختری لرستان سکونت دارند (پری، ۱۳۶۵: مقدمه مترجم). اما با این وجود این منطقه حساس متأسفانه فاقد هر نوع تاریخنگاری محلی بوده است. با آنکه اتابکان و والیان با قدرت و تسلط تمام بر این ناحیه حکمرانی کرده اند ولی اثری از تواریخ محلی مربوط به حکومت آنها تاکنون یافت نشده است. تنها اشاراتی از حاکمیت آنها در خلال تواریخ عمومی و سلسله‌ای در ایران یافت می‌شود. از عوامل فقدان تواریخ محلی مربوط به لرستان می‌توان به نکاتی اشاره کرد:

۱- **زندگی کوچ‌نشینی و عشایری در این ناحیه**، از زمان کاسی‌ها تا عصر رضاخان وجه غالب زندگی در اکثر نواحی لرستان که کوهستانی بود، به صورت کوچ‌نشینی و عشایری بود. «لرستان همیشه یکی از سرکش‌ترین نواحی ایران محسوب می‌شده است. طبیعت کوهستانی ناحیه، فاصله آن تا مقر حکومت، ساکنین آن همیشه برای دستگاه حکومتی مخاطره آمیز بودند» (دوبد و دیگران، ۱۳۶۲: ۱۷۴). اصولاً این شیوه خانه به دوشی باعث عدم توجه به علم و دانش و اخذ تمدن و فرهنگ می‌شود به همین خاطر در تمامی جنبه‌های علمی به ویژه وقایع‌نویسی و تاریخنگاری اثری خلق نشد.

۲- **خودمختاری طوایف لرستان باعث بی‌توجهی مورخان درباری به این ناحیه می‌شد**، سران عشایر جاه طلب بودند و به عصیان و غارت خو گرفته بودند و راضی نبودند به هیچ قدرتی گردن نهند و کسی را جرأت آن نبود که از آنجا بگذرد. (لمبتون، ۱۳۶۲: ۲۵۸؛ نفیسی، ۱۳۴۵: ۳۵).

۲- **حافظه قوی و توجه به تاریخ شفاهی**، مردمان ساکن لرستان دارای حافظه قوی و هوش و ذهنی قوی هستند و همین باعث توجه به تاریخ شفاهی و عدم کتابت وقایع شده است. چنانچه: «چون نوشتن مرسوم نبود بر نیروی حافظه متکی بودند» (ملایی توانی، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

۳_ عدم وجود تشکیلات سیاسی و فرقه‌های مذهبی در لرستان، از عوامل بی‌توجهی به کتابت و ضبط وقایع به طور عام و توجه به وقایع‌نگاری به طور خاص نیز از عوامل فقدان کتب تاریخ محلی لرستان می‌باشد.

۴_ عدم توجه و علاقه حکمرانان غیر بومی به تاریخ محلی لرستان، اتابکان و والیان لرستان طبق نسب‌نامه‌های ساختگی خودشان ریشه بومی و محلی نداشتند و همین باعث بی‌میلی نسبت به تاریخ محلی لرستان می‌شد.

۵- تابعیت خاندان‌های حکومتگر لرستان در دوران معاصر، اتابکان به ویژه والیان هیچ وقت به فکر ثبت وقایع و کتابت نبودند زیرا آنها مطیع سلاطین ایران بودند و با دربار آنها رقابت نداشتند و این باعث بی‌توجهی به تمامی امورات خودمختاری به ویژه وقایع‌نویسی می‌شد. طبق گفته آخرین والی پشتکوه: «یاسای^۱ خانوادگی ما این است که هیچ‌وقت از فرمان دولت سرپیچی نکنیم و با ارتش دولت طرفیت پیدا نکنیم و هرکس پادشاه ایران باشد اطاعت و پیروی از او را نصب‌العین خود قرار دهیم» (والی‌زاده معجزی، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

لرستان مقارن با حمله رضاخان

حمله قوای لشکرغرب با فرماندهی امیراحمدی به دستور سردار سپه به لرستان در اواخر عصر قاجار در سال ۱۳۰۲. ش برای پایان دادن به هرج و مرج لرستان به وقوع پیوست. بعد از سقوط اتابکان و جدایی لرستان از قلمرو والیان (بهرامی، ۱۳۸۸: ۹۸). طوایف ساکن لرستان شروع به تحرک و عصیان در برابر حاکمان قاجاری نمودند. انقلاب مشروطه، شورش سالارالدوله باعث غارتگری و چپاول طوایفی مانند بیرانوند شد (رزما، ۱۳۲۰: ۹). در حقیقت وقوع جنگ جهانی اول بر دامنه شورش بسیاری از طوایف در مناطق کشور به ویژه لرستان شد (صفایی، بی‌تا: ۱۵). موقعیت کوهستانی، وجود عشایر ستیزه‌جو و ضعف

حکومت مرکزی باعث افزایش آشوب و ناامنی در لرستان شد. رضاخان عوامل شورش و ناامنی در لرستان را اینگونه اشاره می‌کند: «لرستان قطعه ایست کوهستانی و پوشیده از جنگلهای انبوه، جلگه‌ها و دشت‌های خرم آن را، سلاسل جبالی احاطه کرده است جز تنگه‌های باریک و گردنه‌های خطرناک لغزنده معبری ندارند. سال‌هاست که طوایف چادرنشین این ولایت از موقع استثنایی مستحکم خود و از ضعف مرکز استفاده کرده و لرستان را حصارى فتح نشدنی ساخته بودند. دولت ایران هم اگر قشونی می‌فرستاد و یا مخارجی می‌کرد فقط بنا بر تقاضای حکام و مأمورینی بود که از مرکز می‌رفتند و قصدی جز گرفتن پول و ظاهر سازی نداشتند. این سیاست خائنانه حکام از طرفی لرها را خودسر و بی‌باک کرده و از طرفی دولت را مرعوب ساخته بود. زیرا که طوایف لر مطمئن شده بودند که تمام مساعی دولت در مقابل یک حمله آنها با یک تقدیمی که به حکام بروجرد می‌دهند هدر می‌رود. و دولت هم معتقد گشته بود که لرها به قدری قوی هستند که قلع و قمع آنها از محالات است» (رضاشاه، ۱۳۵۵: ۹۴-۹۳).

نخستین منابع کتبی تاریخ لرستان در عصر رضاشاه

با حمله قشون لشکر غرب به لرستان و مورد توجه قرار گرفتن این خطه توسط حکومت مرکزی، لرستان در آغاز تحولاتی قرار گرفت که در آینده‌ای نه چندان دور باید تحلیل‌هایی در این باره صورت می‌گرفت. با توجه به عدم ثبوت و ضبط وقایع لرستان توسط مورخان محلی و نگرش ویژه امرای لشکر غرب به علل و عوامل خودسری و مخالفت ساکنان لرستان با حکومت مرکزی از عصر اتابکان تا حمله قوای غرب در سال ۱۳۰۲ش، دو تن از امرای لشکر غرب؛ احمد امیراحمدی و حاج‌علی رزم‌آرا در نوشته‌های خود به بررسی منطقه لرستان، روحیات، ایلات، جغرافیا و ... مورد توجه قرار دادند. در این نوشته‌ها امیراحمدی در خاطرات خود و رزم‌آرا در جغرافیای پیشکوه تاریخ محلی لرستان را در تألیفات خود مورد توجه قرار دادند. از آنجا که در طول سالیان متمادی در لرستان آثاری

بدین‌گونه تاریخ و جغرافیای اقوام ساکن در لرستان را مورد توجه قرار نداده بودند، لذا این دو اثر دارای اهمیت ویژه‌ای شدند که بعدها در عصر پهلوی و بعد از آن این دو تألیف مورد توجه خاص مورخان و محققان در رابطه با تاریخ محلی لرستان قرار گرفتند. در ذیل به معرفی این مؤلفان و تألیفات آنها می‌پردازیم:

خاطرات نخستین سپهبد ایران

احمد آقاخان امیراحمدی فرمانده قوای لشکرغرب از افسران قزاق بود که در زمان جنگ جهانی اول به بروجرد در لرستان اعزام شد (خواجه نوری، ۱۳۵۷: ۳۳). طبق نوشته نجمی: «سپهبد امیراحمدی، اولین سپهبد ایران در دوره رضاشاهی جز یاران سردار سپه و افسران قزاق خانه بود، وی در قضیه کودتای سید ضیاءالدین و سردار سپه، دست داشت و از عوامل مؤثر بود، بعداً به دستور سردار سپه در عصیان لرستان فرماندهی سپاهیان سردار سپه را به عهده داشت و گفته می‌شود که ضمن سرکوب کردن لرها، قتل و غارت زیادی مرتکب گردید. در عصر رضاشاهی، رضاخان برای تحقیر او، وی را به ریاست اداره (دواب و ایلخی) ارتش! منصوب گردانید ولی به هنگام حمله متفقین به ایران از طرف دولت فروغی، فرماندار نظامی تهران شده در بسیاری از کابینه‌ها وزیر جنگ و وزیر کشور گردید. آخرین هنرنمایی او سرکوب غائله ۱۷ آذر ۱۳۲۱. ش در حکومت قوام‌السلطنه بود، بعداً سناتور گردید» (نجمی، ۱۳۷۳: ۲۸). در واقع وی فرمانده‌ای توانا و بیرحم بود و این دو ویژگی وی را قادر ساخت که شورش‌ها و راهزنی‌های مناطق غربی و جنوب غربی کشور را به طور مؤثر و بیرحمانه‌ای سرکوب کند (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۵۳).

وی از فرماندهان توانای رضاخان که به عنوان امیرلشکرغرب و همراه با نیروهای اعزامی. در پاییز ۱۳۰۲. ش مأمور سرکوب و خلع سلاح عشایر لر و بازکردن جاده مرکزی به خوزستان شد و توانست طی چند نبرد سنگین و دشوار بر لرستان چیره شود (رحمانیان، ۱۳۹۱: ۱۲۹). با تصرف بروجرد و خرم‌آباد توسط امیراحمدی در آبان‌ماه ۱۳۰۲. ش تا

حدودی آرام شد (روایت از حاج غلامرضا محمدی سپهوند؛ امیراحمدی، ۱۳۷۳: ۲۰۸-۲۰۵). اقدامات بعدی امیراحمدی مانند جذب خوانین خدمتگذار و اعدام چند تن از خوانین متمرّد باعث متواری شدن عده‌ای از سران شورشی شد (نقیب‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۵۹).
خاطرات امیراحمدی که مسائل مربوط به لرستان به صورت خاطره از منظر اولین فرمانده قوای غرب در حمله به لرستان می‌باشد. با توجه به اینکه وی سال‌ها در لرستان خدمت کرد و مورد اعتماد رضاخان بود و اینکه در متن امور بود بسیار مهم جلوه می‌کند. امیراحمدی در این اثر بسیاری از اقدامات و مسائل را توضیح می‌دهد و حتی در خلال اردوکنشی به لرستان به مسائل کشوری نیز اشاره دارد.

درگیری امیراحمدی با ایل بیرانوند و زندگی نظامی در جوار طوایف و عشایر لرستان باعث شناخت هر چه بیشتر این افسر تیزهوش از ساکنان لرستان شد وی خاطرات نظامی روزانه خود را در مأموریت‌های خود از شمال ایران، آذربایجان، کردستان و سرانجام لرستان یادداشت می‌کرد درگیری شدید با ایل بیرانوند در دشت سیلاخور و انتخاب او به عنوان فرمانده عملیات لرستان در سال ۱۳۰۲. ش باعث شد تا وی صفحات بسیاری از خاطراتش را به لرستان اختصاص دهد. از نقاط قوت این اثر می‌توان به فرماندهی امیراحمدی و در رأس بودن قوای غرب، شناخت طوایف و سران شورشی، آشنایی با سرزمین لرستان، داشتن تجربه فراوان در عملیاتهای غرب کشور، صمیمیت و آشنایی نزدیک با رضاخان، سیاست قوی در جلب خوانین خدمتگذار در لرستان، جسارت نظامی و ... بود که باعث تألیف این اثر ارزشمند شد. از نقاط ضعف این اثر شخصیت محور بودن مؤلف، اغراق در بیان شجاعت و جسارت طوایف، توصیف تعداد زیاد مخالفان و تعداد کم قشون لشکر غرب (امیراحمدی، ۱۳۷۳: ۲۰۵-۲۰۳) البته نادیده گرفتن خدمات بسیاری از خوانین و نظامیان که باعث موفقیت لشکر غرب شدند و ... می‌توان اشاره کرد.

جغرافیای نظامی لرستان

حاج علی رزم‌آرا به سال ۱۲۷۹. ش در تهران متولد شد. وی فرزند محمد رزم‌آراست که سرهنگ نظام دوره قاجار بود. تحصیلات ابتدایی و متوسط را در مدارس اقدسیه و آلیانس گذرانید سپس به مدرسه نظام رفت و پس از طی مدرسه‌ی نظام در سال ۱۲۹۹. ش با درجه ستوان دومی وارد خدمت شد (صفایی، ۱۳۵۱: ۲۲۳/۱). رزم‌آرا از خانواده‌ای متوسط بود که در طی پیشرفت‌های نظامی مورد توجه رضاخان قرار گرفت (ابراهامیان، ۱۳۸۸: ۲۸۲). در سال ۱۳۰۰. ش رزم‌آرا مأمور رشت شد و در جنگ قوای دولتی با اتباع میرزا کوچک خان شرکت داشت. در سال ۱۳۰۱. ش به تبریز منتقل شد و در این مأموریت در جنگ با اسماعیل‌آقا سمیتقو شرکت جست. در سال ۱۳۰۲. ش به درجه سروانی رسید و در همان سال به تهران آمد (صفایی، ۱۳۵۱: ۲۲۳/۱).

برای تشکیل گروه افسران جدید و سربازان با انضباط، انجام اصلاحاتی در آموزش و تمرین‌های نظامی امری ضروری و اساسی بود. رضاخان سیستم آموزش نظام در داخل ایران را از نو سازماندهی کرد؛ بدین ترتیب که مدرسه نظام و دانشکده افسری را بر اساس پیاده نظام مدرن اروپایی تأسیس کرد و طرحی برای اعزام افسران ایرانی به خارج جهت تکمیل تحصیلات نظامی تهیه کرد. رضاخان در اردیبهشت سال ۱۳۰۱. ش اعلام کرد هر ساله تعدادی افسر ایرانی برای تحصیلات نظامی به فرانسه می‌فرستند و اولین گروه از این افسران در سال ۱۳۰۲. ش ایران را ترک کردند (کرونین، ۱۳۸۷: ۶۶). شایان ذکر است که رضاشاه به تدریج با فرستادن نظامیان به فرانسه برای تعلیم یافتن و اجباری کردن خدمت سربازی درصدد افزایش و کارآمد کردن نیروهایش بر آمد (تخشید، ۱۳۷۷: ۹۸). رزم‌آرا نیز از جمله این نظامیان بود که همراه جمعی دیگر از افسران برای تکمیل تحصیلات و مطالعات نظامی به پاریس رهسپار گردید و مدت دو سال دانشگاه نظامی سن‌سیر را دید و در رشته پیاده‌نظام و توپخانه و روش‌های جدید نظامی را آموخت چنانچه ژنرال تانان رییس سن‌سیر در جلسه معارفه نظامی رزم‌آرا را افسری برجسته معرفی کرد. رزم‌آرا در

سال ۱۳۰۴ ش به تهران بازگشت و در هنگ پیاده پهلوی به خدمت پرداخت، در سال ۱۳۰۶ ش با درجه سرگردی مأمور کرمانشاه شد و به ریاست فوج منصور منصوب شد (عاقلی، ۱۳۷۹: ۱۵۵).

در واقع یکی از نخستین مأموریت‌های نظامی رزم‌آرا در پاییز ۱۳۰۶ ش رهایی آن بخش از قوای خرم‌آباد بود که در تحت فرماندهی سرتیپ محمدخان شاه‌بختی در طرحان تحت محاصره‌ی طوایف لر آن سامان قرار گرفته بود به جمع و جور کردن شورش و اغتشاشی مربوط می‌شد که اصولاً سوءرفتار و سیاست غلط فرماندهی وقت قوای لرستان در به وجود آوردن آن نقش تعیین کننده‌ای داشته است (رزم‌آرا، ۱۳۹۳: ۵۰). وی در سال ۱۳۰۸ ش به درجه نایب سرهنگی رسید و در همین سال [۱۳۰۸ ش] به فرماندهی فوج مستقل منصور کرمانشاه منصوب گردید. (عاقلی، ۱۳۷۹: ۲۷۰). وی در عصر رضاشاه علاوه بر فرماندهی هنگ مختلط کرمانشاه و تیپ مستقل لرستان و شرکت در سرکوب پاره‌ای از نا - آرامی‌های عشایری (رحمانیان، ۱۳۹۱: ۴۱۶) که در آذرماه ۱۳۰۸ ش از طریق طرحان به طرف لرستان حرکت نموده در این اردوگشی، نظر کلی ارتش آن بود که اشرار یاغی را جمع‌آوری کرده و به نقاط دوردست کوچ داده شوند و ستون‌ها و برای این عملیات در نظر گرفته شده بود. رزم‌آرا نیز مأموریت داشت که اشرار زرین‌جو را از محل‌های کوهستانی خود دستگیر و کوچ دهد (رزم‌آرا، ۱۳۹۳: ۷۴).

در سال ۱۳۱۰ ش در عملیات نظامی نوسود کردستان شرکت کرد که طی آن جعفرسلطان یاغی که نوسود را تصرف کرده بود به عراق گریخت. (صفایی، ۱۳۵۱: ۲۲۳/۱) او در همین سال [۱۳۱۰ ش] کفیل فوج مستقل منصور کرمانشاهان (عاقلی، عاقلی، ۱۳۷۹: ۳۳۰). و بعد فرمانده تیپ لرستان شد (رحمانیان، ۱۳۹۱: ۴۱۶). رزم‌آرا تمام مراحل نظامی را در ارتش سریعاً طی کرد و درجه سپهبدی گرفت. سه بار رییس ستاد ارتش شد. وی حتی در تیرماه ۱۳۲۹ ش به مقام نخست وزیری رسید (عاقلی، ۱۳۷۹: ۱۵۵). رزم‌آرا در رشته نظامی به‌ویژه

در پیاده‌نظام تحصیلات عالی داشت، زبان فرانسه و انگلیسی را می‌دانست، به موقعیت جغرافیایی نقاط مختلف ایران آگاه بود، کتاب جغرافیای نظامی ایران تألیف رزم‌آرا معرف اطلاعات وسیع نظامی و جغرافیایی اوست (صفایی، ۱۳۵۱: ۲۵۲/۱).

جغرافیای نظامی ایران؛ لرستان

این اثر از جمله کتابی است که در سال ۱۳۲۰ ش. توسط ستاد بزرگ، ارتشداران به چاپ رسید که شامل یک مقدمه و یک تاریخچه و ۱۲ بخش و یک نتیجه‌گیری است. در مقدمه این اثر به لزوم مطالعه اخلاق و آداب و اطوار و سکنه و هر قوم اشاره دارد. (رزم‌آرا، ۱۳۲۰: ۶-۱) در قسمت تاریخچه؛ تاریخچه مختصری از تاریخ معاصر لرستان از دوره قاجار تا آغاز هجوم لشکر قوای غرب و مراحل عملیات نظامی توسط نیروهای دولت مرکزی به دستور رضاخان از سال ۱۳۰۲ تا ۱۳۱۴ ش. پرداخته شده است (رزم‌آرا، ۱۳۲۰: ۳۶-۷). در بخش اول به جغرافیای تاریخی و اقوام ساکن در مناطق مختلف لرستان؛ هرو، سلسله (الشتر)، دلفان (نورآباد)، سگوند، شهر خرم‌آباد، کره‌گاه، پاپی، بالاگریوه، الوار گرمسیری و به طور کلی به وضعیت کلی لرستان یعنی کوه‌ها و سکنه لرستان یک‌بار مورد اشاره قرار گرفته است.

طبق روایت محمد ابراهیم گلی‌چگنی، که از بزرگان طایفه خود (چگنی) شنیده است؛ رزم-آرا به همراه افراد مجرب برای شکار و تفریح به کوه‌های اطراف، سفیدکوه و یافته، می‌رفت و هدف وی شناسایی این مناطق بود که در جغرافیای نظامی خود به این مناطق اشاره کرده است. با توجه به اینکه این اثر یک تألیف تاریخی نیست، ولی از آنجا که مؤلف ابتدا به اوضاع ساکنان لرستان، طوایف، نسب‌نامه آنها، املاک و چشمه‌ها و رودخانه‌ها و کوه‌ها پرداخته و از نخستین آثار عصر پهلوی درباره لرستان می‌باشد، بسیار حائز اهمیت است، زیرا مورخان و محققانی که بعد از وی به تألیف آثاری درباره تاریخ لرستان پرداختند از این اثر به عنوان یک منبع دست اول و بسیار با ارزش استفاده کرده‌اند.

رزم آرا در مقدمه اثر خود به طور مختصر به دلایل شورش طوایف لرستان از منظر خود می پردازد و همین اقدام او باعث ارزش تاریخی اثرش می شود زیرا هدف از بررسی وقایع سیاسی سرزمینی مانند لرستان در دوران معاصر توجه به دلایل و عوامل شورش طوایف می باشد که رزم آرا تا حدودی بدین امر می پردازد و به وقایع سیاسی از ورود ژاندارمری به لرستان در سال ۱۲۹۱. ش تا سال ۱۳۱۳. ش که آخرین سال حضورش در لرستان است را به صورت فهرست وار اشاره می کند. (رزم آرا، ۱۳۲۰: ۲۷-۱). از دیگر نقاط قوت این اثر توجه رزم آرا به اصلاحات دولت در سال ۱۳۱۲. ش می باشد. اقدامات اصلاحی مانند تعیین نایب الحکومه ها در بین طوایف، تقسیم بذر بین کشاورزان، تشویق به احداث باغ ها، تخت قاپو کردن و احقاق حق مظلومان و ... که صورت گرفت و از نظر تاریخی بسیار مهم می باشد (رزم آرا، ۱۳۲۰: ۳۶-۲۷).

اما در این میان نباید نبوغ و نقش رزم آرا را فراموش کرد. زیرا وی نه تنها نقطه به نقطه لرستان بلکه بسیاری از جای ها و مناطق ایران را به مسافرت پرداخته بود. زمانی که محمدرضاشاه قصد داشت رزم آرا، را از ارتش اخراج کند و برای این اقدام راهی جز این نبود که او خود درجانش را به شاه تقدیم کند و استعفا دهد! وی در جواب گفته بود: «و جب به و جب کشورش را دیده و در هر گوشه یک مدال نظامی گرفته است و حاضر نیست به این آسانی از کسوت سربازی خارج شود» (جانزاده، بی تا: ۱/۶۶۲). دیگر اقدام مهم رزم آرا در این راستا، ثبت یادداشت ها و خاطراتی مربوط به سال های حضور وی در لرستان می باشد که تحت عنوان خاطرات سپهبد رزم آرا می باشد که سال ها بعد توسط پسر وی، کامبیز رزم آرا گردآوری شده و با همکاری کاوه بیات به صورت یک اثر ارزشمند چاپ شد.^۱

۱. خاطرات و اسناد حاج علی رزم آرا، به کوشش کامبیز رزم آرا و کاوه بیات، تهران، پردیس دانش، ۱۳۹۳.

آغاز وقایع نویسی در لرستان: عصر رضاشاه

از جمله عوامل مورد توجه محققان لرستانی که بعدها از منابع مؤلفان کتب تاریخی، جغرافیایی و خاطرات درباره لرستان شد، می‌توان عواملی را بر شمرد که در ذیل به این موارد اشاره کرد:

هرج و مرج و سرکشی ایلات و طوایف لرستان: در اواخر قاجار با کمزنگ شدن و در پاره‌ای مناطق، محو کامل سلطه حکومت مرکزی مقدرات و سرنوشت مملکت به دست مجموعه‌ای از جنبش‌های قومی، ملی، قباایل و عشایر، خوانین و ملاکان، رؤسای طوایف، قدرت‌های محلی، حکام و فرمانروایانی که عملاً مستقل از تهران عمل کرده و تفنگچی‌های خود را بر منطقه ای حاکم کرده بودند، افتاده بود (زیبا کلام، ۱۳۸۵: ۴۸). در واقع در تمام دوران سلطنت قاجاریه که ارتش ایران رو به ضعف رفته و ارزش خود را از دست داده بود حافظ و نگهبان مرزها و استقلال ایران، همین عشایر مرزی بودند گرچه آنها از ضعف دولت‌ها و فساد دربار و حکومت مرکزی ایران، اغلب ایلات نه تنها از حکومت مرکزی تمکین نکرده و مالیاتی نمی‌پرداختند، بلکه در منطقه خود دست به تعدی گذارده و گاهی از حدود خود تجاوز کرده مانند تراکمه و لرهای بیرانوند در مناطق دیگر دست به کشتار و تاراج می‌گذاشتند (یکرنگیان، ۱۳۳۶: ۳۲۳).

از سوی دیگر تمام مغرب و جنوب ایران محل سکونت و زندگی عشایری بود که مانند لرها، بختیاری‌ها، عرب‌ها از مدت‌ها پیش مورد توجه خاص انگلیسی‌ها قرار داشتند؛ سران این عشایر که هم چون امرای تیولدار، قدرت حکومت را در سرزمین خود اعمال می‌کردند و مأموران انگلیسی، آنها را به نافرمانی ترغیب می‌نمودند فقط تا آنجا که به سودشان بود به دستورهای رسیده از تهران اعتنا داشتند (نیدرمایر، ۱۳۸۰: ۴۴). در لرستان قباایل و عشایر به سرکردگی خوانین خود بساط خودمختاری و مقابله با نیروهای مرکزی را چیده بودند. جنگ‌های لرستان از اوایل تابستان ۱۳۰۱.ش شروع شد که در واقع تا سال ۱۳۱۲

ش ادامه داشت تا سرانجام مسئله خلع سلاح لرستان صورت عمل به خود گرفت (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۳۹۷).

در ابتدای حمله قوای لشکر غرب طوایف عاصی ساکن لرستان که می پنداشتند این حمله نیز مانند حملات دیگر قادر به دفع آنها نیست به مقاومت در برابر این عملیات پرداختند و با افراد شجاع طوایف به دلاوری برخاستند و همین عامل باعث توجه راویان و نسب-شناسان به آنها شد افرادی از جمله این ایلات و طوایف، ایل بیرانوند و سرکردگان سرکش آن مانند علیرضاخان و نصراللهخان و یداللهخان از سران آن از خاندان اسدی، حتی در اشعار محلی نیز مورد توجه قرار گرفتند. به نوشته رحمانیان: «لرستان در اواخر قاجار و در آستانه ظهور رضاخان در آشوب و آشفتگی و هرج و مرج گرفتار بود. چند سالی به واسطه یاغی گری ایل بیرانوند، راه مواصلاتی خوزستان به لرستان نا امن و تقریباً بسته شده بود و این امر چه به لحاظ سیاسی و نظامی و چه از نظر اقتصادی و تجاری مشکلات فراوانی ایجاد می کرد» (رحمانیان، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

خادمان دولت: عده ای افراد متمدن و دولتخواه که مخالف ورود نظامیان و حکومت مرکزی نبودند از همان ابتدا برای نجات سرزمین و طایفه خود به همکاری با قوای غرب پرداختند و با خدمات و حفظ خاندانشان و حتی بسیاری از افراد طوایف خود مانع سرکشی آنها از یک طرف و کشتار آنها توسط نظامیان از طرف دیگر شدند. این افراد به خاطر اقدامات خیرخواهانه مورد توجه راویان و نسب شناسان قرار گرفتند. از جمله این افراد می توان به تقی خان سپهوند و شیرمحمدخان سگوند اشاره کرد (والیزاده معجزی، ۱۳۸۹: ۹۹ و ۱۸۸).

تغییر اوضاع سیاسی لرستان: اصولاً در هر سرزمین تغییر اوضاع و بر هم خوردن وضع موجود باعث توجه راویان و نقالان و مورخان محلی می شود. بعد از حمله قوای غرب به

لرستان و شکست ایل بیرانوند که در مناطق وسیعی بر لرستان مسلط بود و فتح این سرزمین توجه افراد مذکور به امور لرستان بیشتر شد. در واقع هدف نخست رضاخان در لرستان، برجیدن بساط ایل بیرانوند به سرکردگی خوانین اسدی در سیلاخور بود که چون سدی جلوی نفوذ نیروهای مرکزی به داخل لرستان را گرفته بودند. به نوشته یکرنگیان: «ایلات لرستان به ویژه بیرانوندها که شرارت آنها مشهور بود، مردمانی رشید، قانع، ساده و فوق العاده پر طاقت هستند، ۱۲ سال در برابر ارتش ایران پایداری کردند و پس از هشت مرحله اردوکشی سراسر لرستان مطیع و آرام شد. (یکرنگیان، ۱۳۳۶: ۳۲۸) در برخی شورش‌های عشایری اوایل دهه ۱۳۰۰ ش مانند قیام سمیتقو (در آذربایجان) در سال ۱۳۰۰ ش یا بیرانوندهای لرستان در همان سال، یگانه راه ممکن ظاهراً عملیات نظامی بود (بیات، ۱۳۸۷: ۳۲۵-۳۲۴). طبق اشاره شمیم: «بعد از اقدامات مهم سردار سپه در راه ایجاد وحدت سیاسی و درهم ریختن قدرت‌های محلی بود که شیخ خزعل، شیخ خودسر و گردنکش خرمشهر که بر سراسر خوزستان تسلط یافته بود، به سردار سپه تسلیم گردید و سران یاغی لرستان یکی پس از دیگری سرکوب و دستگیر و اعدام شدند» (شمیم، ۱۳۸۷: ۶۲۳).

طبق روایت حمید عیدی^۱، پس از کودتای ۱۲۹۹ ش و ورود ارتش دولتی به خرم‌آباد و لرستان و تشکیل ادارات جدید در خرم‌آباد اوضاع و احوال به طور کلی تغییر کرد. هدف قوای دولتی و مرکزی این بود که هر چه زودتر و بیشتر بر اوضاع و احوال محلی تسلط پیدا نمایند و در ضمن آرامش و امنیت برقرار کند. از طرفی چون در میان عشایر لرستان افرادی بودند که در مقابل قوای دولتی ایستادگی می‌کردند و در واقع زیر بار حکومت جدید نمی‌رفتند، بنابراین تعداد زیادی افراد مخالف در خرم‌آباد و لرستان وجود داشت که در ناامنی و آشفتگی مؤثر بودند، دولت جدید ناچار در مقابل آنان از خود عکس‌العمل

۱. برای شناخت حمید عیدی، رک: خرم‌آباد شناسی، سید فرید قاسمی، خرم‌آباد، افلاک، ۱۳۷۸.

نشان داد و این بود که عده زیادی از سران عشایر و خوانین بزرگ را اعدام کرد. به دنبال اعدام‌های متعدد که صورت گرفت عده‌ای یاغی شدند و در اطراف و اکناف و کوه‌های لرستان رفتند و بسیاری از راه‌ها و مکان‌های حساس را نا امن کردند (عیدی، ۱۳۸۷: ۴۱۵). تقلید از نوشته‌های امرای لشکر غرب: علاوه بر اهمیت و ارزش نوشته‌های امرای لشکر غرب در حمله به لرستان، این گونه نوشته‌ها و شیوه‌های بیان آنها در برخورد با مسائل لرستان در آن عصر باعث توجه و تقلید سایر محققان لرستانی از این نوشته‌ها شد. تکمیل و نقد نوشته‌های امرای لشکر غرب: بسیاری از محققان لرستانی به دلیل تعصب و شاید با گذشت زمان برای تیره قوم لر در برخورد با نیروهای مرکزی بعد از سالها که از دوره شورش و خودسری ایلات و طوایف لرستان در عصر قاجار و اوایل عهد پهلوی می‌گذرد برای تکمیل این نوشته‌ها و بیشتر با قصد انتقاد از این آثار تألیفات بسیاری را در دوره عصر پهلوی ارائه داده‌اند.

نتیجه‌گیری

تاریخننگاری محلی از انواع مختلف تاریخ نگاری محسوب می‌شود، که به شکل توصیفی و ذکر وقایع درباره شهرها، اقوام و مشاهیر محل مورد نظر بیان می‌شود. سرزمین لرستان با اینکه دارای موقعیت ویژه‌ای در غرب ایران است و دارای تاریخ درخشانی از عهد کاسی‌ها تا دوره قاجار است ولی متأسفانه تاکنون تاریخ محلی درباره این سرزمین یافت نشده است. دلایلی مانند زندگی عشیره‌ای، عدم توجه و علاقه حکمرانان به ثبت تاریخ محلی لرستان، حافظه قوی و توجه به تاریخ شفاهی توسط مردم ساکن لرستان، عدم وجود تشکیلات سیاسی و فرقه‌های مذهبی در لرستان و تابعیت خاندان‌های حکومتگر لرستان مانند اتابکان به ویژه والیان که باعث شده است که اثری از تاریخ محلی این سرزمین ثبت نشود. در اواخر قاجار با حمله قوای لشکر غرب به دستور رضاخان و وجود فرماندهان با استعدادی

مانند امیراحمدی و رزم‌آرا و توجه آنها به سرزمین و ساکنان لرستان باعث ثبت دو اثر غیر تاریخی شد؛ یکی خاطرات امیراحمدی و دیگری جغرافیای نظامی رزم‌آرا، با اینکه این دو اثر تاریخی نبود ولی به بسیاری از مسائل تاریخی و اوضاع عشایر و طوایف ساکن آن اشاره کرده‌اند.

منابع

۱. آبراهامیان، یرواند، (۱۳۸۸)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی ولیلایی، تهران: نی.
۲. آئینه‌وند، صادق، (۱۳۸۷)، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. امیراحمدی، احمد، (۱۳۷۳)، خاطرات نخستین سپهبد ایران، به کوشش غلام حسین زرگری نژاد، تهران: مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی بنیاد مستضعفان و جنبازان انقلاب اسلامی.
۴. استنفورد، مایکل، (۱۳۸۴)، درآمدی بر پژوهش در تاریخ، ترجمه مسعود صادقی، تهران: سمت.
۵. اشپولر، برتولد، (۱۳۷۹)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، جلد اول، ترجمه جواد افلاطوری، تهران: علمی و فرهنگی.
۶. افشار، حسنعلی‌خان، (۱۳۸۲)، سفرنامه لرستان و خوزستان، تصحیح و پژوهش حمیدرضا دلوند، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. بهرامی، روح‌الله، (۱۳۸۸)، سلسله والیان لرستان، تهران، حروفیه.
۸. بیات، عزیزالله، (۱۳۸۷)، کلیات جغرافیای طبیعی ایران، تهران، امیرکبیر.
۹. بلک، جرمی و مک رایلد دونالد، (۱۳۹۰)، مطالعه تاریخ، ترجمه محمدتقی ایمان-پور، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

۱۰. بیات، عزیزالله، (۱۳۸۷)، کلیات جغرافیای طبیعی ایران، تهران: امیرکبیر.
۱۱. بیانی، شیرین، (۱۳۸۴)، تاریخ ایران باستان، جلد دوم، تهران: سمت.
۱۲. بیکر، آلن اچ، (۱۳۹۲)، جغرافیا و تاریخ؛ پیوند مرزها، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۱۳. پری، جان ر، (۱۳۶۵)، کریم خان‌زند، ترجمه علیمحمد ساکی، تهران: فراز.
۱۴. پهلوی، رضاشاه، (۱۳۵۵)، سفرنامه خوزستان، گرد آورنده فرج الله بهرامی، تهران: مرکز پژوهش و نشر فرهنگ سیاسی دوران پهلوی.
۱۵. ثواقب، جهانبخش، (۱۳۸۷)، منابع و مآخذ تاریخ صفویه، شیراز: میتراس.
۱۶. جانزاده، علی، (۱۳۳۲)، خاطرات سیاسی رجال ایران؛ از مشروطیت تا کودتای ۲۸ مرداد، بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. حمیدی، جعفر، (۱۳۷۲)، تاریخ نگاران، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۱۸. حنیف، محمد، (۱۳۷۷)، شناخت ایل بیرانوند، خرم آباد: پیغام.
۱۹. خواجه نوری، ابراهیم، (۱۳۵۷)، بازیگران عصر طلایی؛ سپهد امیراحمدی، تهران: جاویدان.
۲۰. دوبد، بارون و دیگران، (۱۳۶۲)، دو سفرنامه درباره لرستان، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند و لیلی بختیاری، تهران: بابک.
۲۱. دیاکونوف، ا.م، (۱۳۴۵)، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۲. راولینسون، سرهنری، (۱۳۷۱)، سفرنامه راولینسون، بخش گذر از ذهاب به خوزستان، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران: آگاه.
۲۳. راوندی، مرتضی، (۱۳۸۲)، تاریخ اجتماعی ایران، جلد یکم، تهران: نگاه.

۲۴. رحمانیان، داریوش، (۱۳۹۱)، ایران بین دو کودتا؛ تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران از انقراض قاجاریه تا کودتای ۲۸ مرداد، تهران: سمت.
۲۵. رزم‌آرا، علی، (۱۳۲۰)، جغرافیای نظامی لرستان، تهران: ستاد بزرگ ارتشداران.
۲۶. _____، (۱۳۹۳)، به کوشش کامبیز رزم‌آرا و کاوه بیات، تهران: پردیس دانش.
۲۷. روزنتال، فرانتس، (۱۳۶۸)، تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۸. زیبا کلام، صادق، (۱۳۸۵)، تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ۱۳۲۲-۱۳۲۰، تهران: سمت.
۲۹. سجادی، سید صادق و عالم زاده، هادی، (۱۳۸۵)، تاریخ نگاری در اسلام، تهران: سمت.
۳۰. سیسیلی، دیودور، (۱۳۸۴)، ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی، ترجمه: حمید بی‌کس و اسماعیل سنگاری، تهران: جامی.
۳۱. شاردن، ژان، (۱۳۷۲)، سفرنامه شاردن، جلد پنجم، تهران: توس.
۳۲. شمیم، علی اصغر، (۱۳۸۷)، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران: بهزاد.
۳۳. صفایی، ابراهیم، (بی‌تا)، رهبران مشروطه؛ دوره دوم، بیوگرافی چهارم، رضاقلی-خان نظام‌السلطنه، بی‌جا، شرق.
۳۴. _____، (۱۳۵۱)، نخست وزیران ایران، جلد اول، تهران، انجمن تاریخ.
۳۵. عاقلی، باقر، (۱۳۷۹)، رضاشاه و قشون متحدالشکل ۱۳۲۰-۱۳۰۰. ش، تهران: نامک، چاپ دوم.

۳۶. عبدالرحمان خضر، عبدالعلیم، (۱۳۸۹)، مسلمانان و نگارش تاریخ؛ پژوهشی در تاریخنگاری اسلامی، تهران: سمت.
۳۷. عیدی، حمید، (۱۳۸۷)، یادگار عمر؛ خاطراتی از خرم‌آباد قدیم، خرم‌آباد: افلاک.
۳۸. عین‌السلطنه، قهرمان‌میرزا سالور، (۱۳۷۴)، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، به تحقیق و تصحیح مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: اساطیر.
۳۹. نجمی، ناصر، بازیگران سیاسی عصر رضاشاهی و محمدرضاشاهی، تهران: انیشتین، ۱۳۷۳.
۴۰. کاتوزیان، محمدعلی (همایون)، (۱۳۷۲)، اقتصاد سیاسی ایران؛ از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
۴۱. گاسپار، دروویل، (۱۳۷۰)، سفر در ایران، تهران: شب‌اوین.
۴۲. گیرشمن، رومن، (۱۳۸۴)، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۳. لمبتون، آ.ک.س، (۱۳۶۲)، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. ماپرلی، جیمز، (۱۳۶۹)، عملیات در ایران؛ (جنگ جهانی اول ۱۹_۱۹۱۴)، ترجمه کاوه بیات، تهران: بی نا.
۴۵. ملایی توانی، علیرضا، (۱۳۸۶)، درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ، تهران: نشرنی.
۴۶. مورگان، دیوید، (۱۳۸۰)، مغول‌ها، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
۴۷. مینورسکی، ولادیمیر، (۱۳۶۲)، رساله لر و لرها، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند و لیلی بختیار، تهران: بابک.
۴۸. نفیسی، سعید، (۱۳۴۵)، تاریخ معاصر ایران، تهران: کتاب‌فروشی فروغی.

۴۹. نقیب‌زاده، احمد، (۱۳۷۹)، دولت رضاشاه و نظام ایلی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۵۰. نورایی، مرتضی، (۱۳۸۷)، راهنمای نگارش در تاریخ؛ دستنامه‌ی تحقیق برای دانشجویان، مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.

۵۱. نیدر مایر، اسکار فن، (۱۳۸۰)، خاطرات؛ زیر آفتاب سوزان ایران، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: اساطیر.

۵۲. والیزاده معجزی، محمدرضا، (۱۳۸۲)، تاریخ لرستان روزگار پهلوی، تهران: حروفیه.

۵۳. _____، (۱۳۸۹)، نام‌آوران لرستان، تهران، حروفیه.

۵۴. هرودوت، (۱۳۸۲)، تاریخ هرودوت، به تحقیق و تصحیح هادی هدایتی، تهران: دانشگاه تهران.

۵۵. یکرنگیان، میرحسین، (۱۳۳۶)، گلگون‌کفنان؛ گوشه‌ای از تاریخ نظامی معاصر از عصر صفوی تا شهریور ۱۳۲۰، تهران: علمی.

۵۶. همیلتون، گری جی، و دیگران، (۱۳۸۵)، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه هاشم آقاجری، تهران: کویر.

مقالات:

۱. الدهان، سامی، (۱۳۶۱)، «پیدایش و گسترش تاریخ‌نگاری اسلامی در سوریه»، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، مجموعه مقالات تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: نشر گستره، صص ۱۳۵-۱۰۴.

۲. باسورث، کلیفورد ادموند، (۱۳۸۱)، «سهم ایرانیان در تاریخ‌نگاری دوره اسلامی» ترجمه فریدون بدره‌ای، «حضور ایرانیان در جهان اسلام»، تهران: باز، صص ۳۰۱-۳۲۴.

۳. بیات، کاوه، (۱۳۸۷)، "رضاشاه و عشایر"، مجموعه مقالات رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین؛ دولت و جامعه در زمان رضاشاه، گردآورنده استفانی کرونین، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: جامی، صص ۳۲۶-۳۱۷.
۴. تخشید، محمدرضا (۱۳۷۷)، "اصلاحات و سیاستهای نوگرایی رضاشاه و تأثیر آن بر قدرت و نفوذ روحانیون در ایران" مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی تهران، دوره ۴۰، صص ۹۳-۱۱۷.
۵. رجبی، سید امین و سید صفر رجبی، (۱۳۷۵)، "الیان لرستان"، لرستان نامه، به کوشش سید فرید قاسمی، خرم‌آباد، پیغام، صص ۹۸-۱۱۰.
۶. کرونین، استفانی، (۱۳۸۷)، "رضاشاه و تناقضات نوسازی ارتش در ایران" رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین؛ دولت و جامعه در زمان رضاشاه، گردآورنده استفانی کرونین، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: جامی، صص ۶۴-۱۰۳.
۷. لمبتون، آ.ک.س، (۱۳۶۰)، «ادبیات شرح‌حال‌نویسی در ایران»، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تاریخ‌نگاری در ایران، تهران: گستره، صص ۹۵-۱۱۴.

روایات:

روایات از آقایان حاج غلامرضا محمدی سپهوند و محمد ابراهیم گلی‌چگنی.

نقش ساختار سیاسی در شکل‌گیری احزاب در فاصله سال‌های ۱۲۹۹-۱۳۲۰

هجری شمسی

امیر شاه آبادی^۱

رمضان رجبی^۲

چکیده

در دوران شانزده ساله حکومت پهلوی اول، نوعی حکومت اقتدارگرای بوروکراتیک، ایجاد شد که با اقدامات سرکوبگرانه پلیسی و مصوبات ظاهراً قانونی، موانع بزرگی در برابر ظهور جامعه مدنی، آزادیهای سیاسی و تشکیل احزاب به وجود آورد. این اقدامات، که با همکاری دستگاههای مختلف قدرت از جمله دربار و ارتش پیش می‌رفت، باعث ایجاد حرکت‌های زیر زمینی مانند جنبش‌های کارگری و کمونیستی، ناپایداری احزاب سیاسی و فرمایشی شدن مجلس شورای ملی شد. در اواخر دوره سلطنت رضا شاه، جو اختناق و خفقان سیاسی چنان بر کشور سایه گسترده بود که بسیاری از تحصیلکرده‌های طبقه جدید به انزوای سیاسی یا سکوت کشانده شدند و در اثر این وضعیت، نوعی خمودگی و بی‌تفاوتی در روحیه مردم نسبت به شرایط سیاسی کشور ایجاد شد. بدین ترتیب شرایط به گونه‌ای شد که سراسر دوره پادشاهی رضاشاه، بجز کوتاه زمانی در ابتدای آن، خالی از هرگونه ایجاد و فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی گردید. در این پژوهش سعی شده است با شیوه توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسناد بجا مانده از این دوره، به تبیین و تعلیل رابطه بین ساختار سیاسی و شکل‌گیری احزاب در دوره رضاشاه پرداخته شود.

واژگان کلیدی: رضاشاه، احزاب، ساختار سیاسی، حکومت اقتدارگرای بوروکراتیک.

مقدمه

^۱. کارشناس ارشد تاریخ دانشگاه تربیت مدرس. shahabadi_amir@yahoo.com

^۲. کارشناس ارشد تاریخ دانشگاه اراک.

پیروزی نهضت مشروطه متأثر از افکار و عقاید جدید داخلی و خارجی و همچنین و بوجود آورنده نهادهای سیاسی جدیدی همچون احزاب سیاسی در ایران بود. این احزاب بطور مشخص در دوره دوم مجلس شورای ملی در قالب دو حزب اعتدالیون و عامیون پدیدار شدند. گرچه رابطه این دو حزب و رابطه و نوع برخورد آنها با ساختار سیاسی تفاوت فاحش با نوع آن در کشورهای پیشرفته داشت، لکن بارقه‌های اولیه تحزب در ایران در این دوره زده شد.

فقدان فرهنگ سیاسی و سازو کارهای مدنی پیشرفته در این مقطع باعث مه آلود شدن فضای سیاسی و در نهایت تضعیف دولت مرکزی شد، بنحوی که فعالیت‌های سیاسی سالهای پس از مشروطه، نظم سیاسی کشور را چنان نابسامان نمود که همه احزاب و گروهها و حتی مردم از دولت مقتدر رضاخان با آغوش باز استقبال کردند. اگر چه نفوذ و دخالت رضاخان در انتخابات مجلس و تأثیرگذاری آن در جریان عضو گیری احزاب را نمی‌توان انکار کرد، اما از طرف دیگر به قدرت رسیدن رضاخان نیز بدون تلاش افراد و گروههای مختلف سیاسی ممکن نبود.

رضاخان پس از چندین سال تلاش و فعالیت، در نهایت با الغای سلطنت قاجاریه، تاج شاهی را بر سر گذاشت، او در دوره سلطنت خود چنان فعالیت کرد که در اواخر دوره سلطنت وی نام و نشانی از احزاب به چشم نمی‌خورد. چگونگی و مراحل کسب قدرت رضاخان، رفتارهای سیاسی وی در دوران سلطنت، بررسی ساختار سیاسی دوره پهلوی اول و تشت عقاید ناشی از وجود احزاب مختلف همه از عواملی است که با روشن شدن آنها می‌توان بسیاری از علل ناکامی‌های احزاب و محو شدن آنها در این دوره را آشکار کرد. سوالات پژوهش را می‌توان به شرح ذیل بیان نمود:

۱. اینکه چه رابطه‌ای بین ساختار سیاسی و فعالیت احزاب در سالهای بین ۱۲۹۹ تا ۱۳۲۰ شمسی وجود دارد؟

۲. اینکه احزاب سیاسی دوره رضاشاه دارای چه‌ایدئولوژی و پایگاه اجتماعی بودند؟
فرضیاتی را که در این رابطه می‌توان متصور شد به این شرح می‌باشد:

۱. هر چه بر میزان تصلب، تمرکز و استبداد ساختار سیاسی در دوره مورد اشاره افزوده شد، فعالیت‌های حزبی محدودتر گردید.

۲. احزاب سیاسی دوره رضاشاه دارای ایدئولوژی‌های مذهبی، چپ و راست بودند و اعضای آن را عمدتاً نیروهای تحصیلکرده تشکیل می‌دادند.

ساختار سیاسی ایران در دوره پهلوی اول

عصر رضاشاه، دوران پی‌ریزی یک نظام جدید بود که زمینه آن را در دوران وزارت جنگ و ریاست الوزرائیش فراهم کرده بود. وی پس از به تخت نشستن با استفاده از سه ستون نگهدارنده اش یعنی ارتش نوین، نظام اداری مدرن تشکیل یافته از رجال وفادار و پشتیبانی دربار، برای گسترش و حفظ قدرت خودگام برداشت. رضاشاه پس از تحکیم قدرت خود، برنامه‌های بلند پروازانه اصلاحات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را آغاز کرد. و موفق شد که تقریباً تمام امور اصلاحی را که اصلاح طلبان پیشین به دنبالش بودند را عملی نماید.

رضاشاه در اولین قدم، طی پروگرام نخستین دولت، به اصلاح امور اداری پرداخت و با ایجاد نظام اداری نوین در صدد تقویت حکومت جدید خود برآمد. او بقایای سنتی ساختار سیاسی را، که بعد از مشروطیت به علل مختلف از جمله بی‌ثباتی کابینه‌ها و همچنین ناپایداری مجالس شورای ملی، دست نخورده باقی مانده بود، برانداخت، و بدین ترتیب سیستم اداری سنتی را به حکومت در حدود نود هزار کارمند مستقر در ده وزارتخانه داخلی، امور خارجه، عدلیه، مالیه، آموزش، تجارت، پست و تلگراف، کشاورزی و راه و صنعت تبدیل کرد (خواندنیها، ۲۸ شهریور ۱۳۲۶).

رضاشاه تشکیلات وزارتخانه‌های عدلیه و مالیه را بازسازی نمود و طی بازسازی وزارت داخله تقسیمات اداری قدیم را منسوخ و کشور به یازده استان تقسیم شد (هدایت، ۱۳۴۴: ۳۷۱). بدین صورت و بر مبنای اقدامات اولیه شاه در دوران قبل از سلطنت مبنی بر سرکوب اغتشاشات، دولت مرکزی توانست بر دورترین نقاط کشور دسترسی پیدا کند.

پشتیبانی دربار پایه دیگر نظام سلطنتی رضاشاه بود. با به سلطنت رسیدن رضاشاه، تیمور تاش وزیر دربار شد و به یک معنی قلب رژیم بطور کلی در شاه، تیمورتاش، سردار اسعد،

داور و نصرت الدوله می‌تپید. در میان این افراد تیمورتاش به عنوان وزیر دربار نقش محوری تری را ایفا می‌کرد و به این دلیل است که وزارت دربار که در قانون اساسی دارای نقش تشریفاتی بود، در این دوره تصدی تیمورتاش قدرت فراوان پیدا کرد. مطالعات اسناد وزارت دربار، بیننده را از حجم عظیمش در همه حوزه‌ها به شگفت وا می‌دارد، زیرا در هر مسأله‌ای رونوشت نامه‌های ارسالی به وزارتخانه‌ها و ادارات دیگر، رونوشتی هم به وزارت دربار وجود دارد. به یک معنی می‌توان گفت تقسیم کاری - با تمایل و خواست شاه - در نیمه اول سلطنت پهلوی بین شاه و وزیر دربار صورت گرفته بود، که براساس آن شاه مسئول ارتش و وزارت جنگ، و تیمورتاش مسئول وزارتخانه‌ها و ادارات بود. اگرچه وزیر دربار در قانون اساسی هیچگونه مسئولیتی در برابر مجلس نداشت و در حقیقت حوزه کارش به کارهای تشریفاتی دربار محدود بود، ولی در حقیقت با اجازه شاه اکثر عزل و نصب‌ها، حتی تعیین نمایندگان مجلس، سفرا و وزراء با او بود و جلسه هیئت وزرا بعضاً در دربار تشکیل می‌شد (آژند و دیگران، ۱۳۸۰: سند شماره ۳۸).

به طور کلی ساخت سیاسی رضاشاه از آغاز تا سال ۱۳۱۳ با محوریت وزارت دربار، بدین صورت سپری شد، اما شواهد بسیاری حاکی از این است که این روش با مرگ مشکوک تیمورتاش و سردار اسعد در سال ۱۳۱۲ به بعد تغییر یافت. رضاشاه در این دوره، با اعتقاد به عدم کارکرد احزاب، روزنامه‌ها مستقل را تعطیل کرد. به دنبال ایجاد آرامش و جلوگیری از اخلال، وی بسیاری از وکلای مجلس را صلب مصونیت کرد، کسی که اسم شاه را بر زبان می‌آورد و انتقاد می‌کرد، یقه اش را می‌چسبیدند که منظورت چه بود؟ و گاهی هر محملی که می‌خواستند بر آن می‌بستند و راه دخلی برای مأمورین بود. هیچکدام از مقامات عالی‌رتبه این دوره اختیاری نداشت، تمام امور می‌بایست به اطلاع شاه می‌رسید و تمام دستورات وی بدون چون و چرا بایستی انجام می‌شد (بهبودی و دیگران، ۱۳۷۲: ۳۱۳). ارتش و قوای نظامی عامل بسیار مهم و تعیین کننده‌ای در کسب، حفظ و گسترش قدرت رضاشاه قلمداد می‌شوند. رضاشاه که با فرماندهی بر عده معدودی قوای نظامی آن دوره، بر سایر رقبای سیاسی خود چیره شده بود، اهمیت این وجه امتیاز خود را به درستی دریافته

و در صدد تجهیز و سازماندهی و قدرتمند تر کردن آن نیروها برآمد. براین اساس با متحدالشکل کردن و یک کاسه کردن قوای پراکنده و اندک اواخر دوره قاجاریه، ارتش نوینی را بنیان نهاد که پایه و اساس و حافظ سلطنت او شد. پس از به سلطنت رسیدن رضاشاه، ارتش ایران تا سال ۱۳۲۰ خورشیدی دوران آرامش را سپری می‌کرد و در تمام این مدت با استفاده از فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های خارج از کشور، مدارس و دانشکده‌های نظامی و افسری راه اندازی و تغییرات سازمانی و آموزشی و تسلیحاتی زیادی در ارتش ایجاد شد (پنجاه سال تاریخ نیروی زمینی شاهنشاهی ایران، بی تا: ۲۰۱ - ۱۴۹).

در پی گسترش ارتش در این دوره، نیروی هوایی و دریایی نیز بنیان‌نهاد شد و رشد و گسترش چشمگیری تا اواخر این دوره یافت. صرف نظر از اقدامات پراکنده و بی اهمیت، اولین نطفه‌های تشکیل این نیرو در پی نیاز به پشتیبانی قشون زمینی در سرکوب اغتشاشات داخلی در سال ۱۳۰۲ خورشیدی نهاد شد (تاریخ ارتش نوین ایران، ۱۳۳۶: ۸۱). از جمله نیروهای نظامی دوره سلطنت رضاشاه، «نظمیه و پلیس سیاسی» بود که نامش خصوصاً در دوره دوم سلطنت او (۱۳۲۰ - ۱۳۱۲) برای همه مردم و مقام‌های عالیرتبه وحشت‌آور بود. دخالت آنها در دادن گذرنامه بین شهری و شهر - روستا همراه با دو ضامن، کنترل بر مطبوعات و قیمت‌ها همراه با امنیت شهری آنان را به قدرتی بلامعارض تبدیل کرده بود (مکی، ۱۳۶۴: ۵۴).

نظمیه تهران مرکب از یک قسمت سیاه چالهای تاریک که فقط برای اختناق آزادی و استقلال طلبان مملکت ساخته شده و یک دسته خفیه نویس و افراد بدسابقه که مشغول توطئه چیدن علیه دیگران بود. این افراد موظف بودند که در کوچه‌ها و معابر قدم زده هر نوع خبری را که رایحه سیاست از آن استشمام می‌شد جمع‌آوری نموده و به رئیس خود یک نفر طرف اطمینان و اعتماد رئیسه نظمیه، گزارش دهد. این شخص نیز بنا به ذوق و سلیقه خود این راپورت‌ها را که عده آن هر روز از صدها فقره تجاوز می‌کرد جمع‌آوری

کرده و برای رئیس نظمی ارسال می نمود. گزارش منابع این دوره حاکی از آن است که هیچ گونه نظارت و وسیله برای آزمایش و تعیین صحت و سقم این اخبار در دست نبود بنابراین حیثیت و آبروی رجال و اشخاص به راحتی دستخوش هوا و هوس و غرض عده ای افراد خفیه نویس قرار می گرفت (فرخی یزدی، طوفان، شماره ۵، ۱۷ سنبله ۱۳۰۰). ایراد اصلی پلیس و نظمی در این دوره، بر خلاف قوای نظامی دیگر، بی سواد و بی هنری بود. در طول این برهه بی گناهان بیشماری بودند که هدف گزارشها و اتهامات مبهم و بدون دلیل سالها در زندان شهربانی به سر می بردند (متین دفتری، ۱۳۷۱: ۶۰-۱۵۹).

بنابراین نفوذ ارتش با مساعی رضاشاه در سراسر کشور به حدی رسید که در همه جا مقامهای کشوری را به حکام نظامی می سپرد و دست نظامیان در حوزههایی باز شد که تا قبل از آن امکان مداخله در آن را نداشتند (بهار، ۱۳۶۳: ج ۲، ۷۰ و ۲۳۱ و ۲۴۱). نیروهای ارتش نوین که اولویت کاریش ایستادگی و حذف نیروهای گریز از مرکز بود، بعد از سرکوب اغتشاشات و فرارسیدن دوران آرامش در کشور، بعلت فقدان کنترل های مداوم، کشور را بصورت پادگانی بزرگ درآورد که فضای نظامی از همه جای آن پیدا بود. به دنبال این مسائل و روی آوردن نظامیان به کسب ثروت و تبدیل به اشرافیت جدید، قوای نظامی از امور نظامی گری فاصله گرفت بطوریکه در شهریور ۱۳۲۰ خورشیدی در برابر تهاجمات خارجی ناتوان شده بودند (خاطرات سردار اسعد، ۱۳۷۲: ۹۵).

دوره پنجم مجلس شورای ملی یکی از حساسترین و مهمترین ادوار قانونگذاری ایران است که فصل جدیدی را هم در تاریخ مشروطیت و هم در تاریخ سیاسی ایران گشود. این دوره موجب یک سلسله حوادث و وقایع بسیار مهمی بوده که در سایر ادوار پیشین مشاهده نمی شود، زیرا تصمیمات و مصوبات آن تأثیری عمیق و عینی در تاریخ معاصر ایران گذاشت (حسین مکی، ۱۳۶۴: ۴۵۱).

مخالفت‌های معدود مجلس پنجم با تغییر قانون اساسی و سلطنت رضاشاه، وی را بر آن داشت تا بعد از به سلطنت رسیدن به تدریج تمام تلاش خود را برای تسلط کامل بر مجلس به کارگیرد. اجرای این برنامه بر عهده وزارت دربار نهاده شد، وزیر دربار برای اینکه قدرت شاه را در سراسر مملکت به جلوه‌گری در آورد و خود نیز در سایه آن قدرت‌نمایی کند، مصمم شد تا انتخابات مجلس شورای ملی را به نظارت خود در آورد و از نفوذ سیاستمداران مردمی و مخالف دربار به مجلس جلوگیری کند. نتیجه این اقدامات و اعمال این سیاست، ایجاد چند دوره مجلس «فرمایشی» بود که بطور جدی از مجلس هفتم تا مجلس سیزدهم ادامه یافت. انتخابات مجلس ششم از چند جنبه برای شاه جدید مهم بود: نخست اینکه رضاشاه می‌خواست این ارگان «شاه‌ساز» را کاملاً در اختیار بگیرد دوم برنامه‌های اصلاحی وی بایستی بدون کمترین مخالفتی از کانال این مجلس می‌گذشت سوم اینکه او می‌بایست یک مجلس ظاهری را برای بالا بردن وجهه بین‌المللی خود به عنوان رژیم مشروطه‌نگه می‌داشت. بنابراین در کل جریان انتخابات این دوره (مجلس ششم) به استثنای تهران، نظامیان و امرای لشکر و فرماندهان پادگانها مداخله کردند و در نتیجه گروهی را به مجلس شورای ملی روانه ساختند که بیشتر آنها را ساکنان حوزه انتخابیه خودشان را نمی‌شناختند (صورت مذاکرات مجلس شورای ملی، ۲۲ مرداد ۱۳۰۵: ۴).

بطور کلی طرز انتخابات مجلس شورای ملی از دوره هفتم تا سیزدهم به این صورت بود که از طرف وزارت کشور به استانداران و فرمانداران دستور محرمانه داده می‌شد تا کمیسیونی با حضور رئیس دادگستری، رئیس دارایی، رئیس شهربانی، و رئیس قشون تشکیل دهند و چندین نفر اشخاص ملاک یا تاجر و خوشنام با توجه به سوابق آنها در نظر بگیرند و صورت آن را به تهران بفرستند تا از بین پیشنهاد شدگان یک یا چند نفری

که در حوزه باید نماینده شوند تعیین و در دادن رأی به آنها اقدام شود (گلشائیان، ۱۳۷۷: ۴۲۲).

موضوع جالب توجه و فرمایشی بودن انتخابات در دوره هفتم بقدری رسوا و مفتضح بود که مدرس که مورد قبول و علاقه مردم بود حتی یک رأی هم بنام او از صندوق بیرون نیامده بود، معروف است که مدرس در این باره گفته بود: «به فرض که مردم به من رأی نداده اند، پس آن یک رأی که خودم داده ام کجاست؟» (مکی، ۱۳۵۸: ج ۵، ص ۴ - ۳۳).

بر این اساس، فرمایشی بودن مجلس شورای ملی بعد از این زمان، به اندازه‌ای طبیعی می نمود که نمایندگان هم همانند کارکنان رسمی دولت خود را مؤظف به انجام دستورات دولت می دانستند. بطوریکه، دادگر رئیس مجلس طی نطقی در مجلس گفته بود: «ما اینجا نشسته‌ایم تا منویات اعلیحضرت همایونی را به قالب قانون بریزیم» (علائی، ۱۳۶۱: ۱۱۹).

اسناد بجای مانده از انتخابات دوره نهم مجلس حاکی از انتصابات گسترده افراد به نمایندگی مجلس نهم از سوی شاه و دربار می باشد. به عنوان مثال مکاتبه علی اکبر داور (وزیر عدلیه) با تیمور تاش در خصوص توصیه چند نفر از نزدیکانش برای نمایندگی مجلس و تجدید نظر در انتخاب برخی نمایندگان دلیلی بر این مدعاست (همان، سند شماره ۷۲، ۱۳۷). برکناری، دستگیری و فوت مشکوک تیمورتاش دخالت و نظارت بر انتخابات را از دربار به وزارت داخله منتقل کرد (فردوست، ۱۳۶۹: ۷۶). اما فرمایشی بودن روند انتخابات مجلس از مجلس هفتم به بعد چنان سیستماتیک و روالمند شده بود که تغییر کانون برگزاری و نظارت بر انتخابات مجلس از دربار به وزارت داخله تأثیری در آن نگذاشت. بنابراین در انتخابات مجلس شورای ملی در دوره‌های دهم تا سیزدهم نمایندگان با صلاحدید شاه، توسط وزارت داخله به همان روال سابق برگزیده می شدند (شجیعی، ۱۳۷۲: ۵۹ - ۱۵۷).

جمعیت ایران جوان و حزب ایران نو

این حزب در پی تجمع عده‌ای از جوانان متفکر و تحصیلکرده که از اوضاع وخیم کشور به شدت به هیجان درآمده بودند، در اوایل سال ۱۳۰۱، نخست با نام «سروش دانش» و اندکی بعد با نام «ایران جوان» تأسیس شد. مؤسسين این حزب معتقد بودند که ایران پیر و فرسوده باید با قبول تمدن جدید نوجوان و نیرومند گردد (سیاسی، ۱۳۳۶: ۷۴). از جمله افراد معدودی که در تأسیس حزب همکاری داشتند: علی اکبر سیاسی، علیقلی خان (مهندس الدوله)، حسن خان (شقایق)، اسماعیل خان (مرآت)، جواد خان (عامری)، حسن خان (مشرف نفیسی) بودند. این گروه مرام نامه و اساسنامه حزب را تنظیم و به تصویب مجمع عمومی رساندند و در آن مجمع به اتفاق آراء «علی اکبر سیاسی» به ریاست انجمن انتخاب شد (همان).

در فروردین ماه ۱۳۰۱ خورشیدی، حزب ایران جوان با انتشار مرامنامه خود نامش بر سر زبانها افتاد و شروع به فعالیت نمود (نظامنامه داخلی ایران جوان، بی تا: قسمت ۷، ۲۸). اما حزب ایران جوان پس یک رشته فعالیتهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، چون از یکطرف در رقابت با احزاب قدرتمند موجود در مجلس چهارم و پنجم ناتوان بود، و از طرف دیگر به علت مسافرت‌های اعضای رده بالای حزب به خارج از کشور برای ادامه تحصیل؛ فعالیت‌هایش تقریباً تا آغاز سلطنت رضاشاه با رکود مواجه شد (خواججه نوری، ۱۳۲۰: ۸۸). ولی باردیگر پس از سلطنت رضاشاه حزب ایران جوان در اسفند ماه ۱۳۰۵ فعالیتهای خود را بطور جدی از سرگرفت. مقارن این زمان، تیمورتاش وزیر دربار حزبی بنام «ایران نو» پی ریزی نمود، و بسیاری از نمایندگان مجلس، وزراء بازرگانان، اصناف و دولتمردان به عضویت آن در آمدند (همان). پس از مدتی با قدرت گرفتن تدریجی حزب ایران نو، برحسب مذاکراتی که مابین هیئت مدیره حزب ایران نو و جمعیت ایران جوان انجام شد، چون مرام و مقصد خود را قریب یکدیگر یافتند، جمعیت ایران جوان تصمیم گرفت که به حزب ایران نو ملحق گردد (شفق سرخ، سه شنبه ۷ شهریور ۱۳۰۶).

ولی پس اندک مدتی آن چنان که منظور تیمورتاش بود، آن حزب نتوانست به یک حزب قوی و با ایمانی نظیر حزب «خلق» ترکیه تبدیل شود، و در نهایت «پس از مدتی رضاشاه

تشخیص داد که این حزب نه پایه قدرت او، بلکه پایگاه تیمورتاش است و آن را منحل کرد» (فردوست، ۱۳۶۹: ۷۶).

حزب رادیکال (اصلاحیون)

در اواخر ۱۳۰۱ عده‌ای از این جوانان روشنفکر و تحصیلکرده که مشتاق ایجاد اصلاحات و پیشرفت کشور بودند به رهبری «علی اکبر خان داور» نماینده مجلس شورای ملی و عیسی صدیق اقدام به تأسیس «حزب رادیکال» کردند. اعضای مؤسس این حزب هدف از انتخاب نام «رادیکال» را اصلاح کلیه امور و شئون کشور از ریشه می‌دانستند، به همین دلیل آنان را «اصلاحیون» نیز می‌نامیدند (صدیق، ۱۳۵۲: ۲۷۷).

حزب رادیکال یا اصلاحیون در واقع نماینده طبقه روشنفکر و تحصیلکرده آن روز ایران بودند که برای نیل به اهداف و تلاش برای عملی نمودن اصول مقاصد خود روزنامه «مردآزاد» را در بهمن ماه ۱۳۰۱ منتشر کردند. حزب رادیکال چون اقدامات و اصلاحات سردار سپه را در راستای اصول مقاصد خود یافتند، لذا از وی حمایت می‌کردند و در این اعلام حمایت، سردار سپه نیز با این حزب سازش و موافقت بسیار داشت (صدرهاشمی، ۱۳۶۳: ۱۲۹). اعضای حزب رادیکال پس از حدود دو سال تلاش و فعالیت برای به قدرت رساندن سردار سپه، پس از به سلطنت رسیدن رضاشاه، برای عرض تبریک به دیدار وی شتافتند و شادمانی خود را نسبت به انتخاب وی ابراز داشتند. این حزب بعنوان اولین پاداش خود، جهت یاری رساندن به رضاشاه، رهبری آن (داور) در طی تشکیل اولین دولت سلطنت پهلوی به مقام وزارت فواید عامه رسید و سایر اعضای حزب نیز داخل در این وزارتخانه، مشغول کار شدند (همان، ۳۰۵). با استقرار سلطنت پهلوی و انجام اصلاحات مالی و نظامی و قضایی و همچنین مخالفت رضاشاه با فعالیت این حزب، به آرامی شرایط انحلال و محو حزب رادیکال مهیا شد و دیگر در این دوران نامی از آن باقی نماند (یعقوب آژند و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

حزب تجدد

سردار سپه وزیر جنگ با درک ضرورت و لزوم رعایت ظاهر قانونی امور، دریافت که اگر بتواند اکثریت مطیع و حرف شنوی از مجلس برای خود دست و پا کند تمام کارها بر وفق

مراد انجام خواهد گرفت وگرنه با اشخاص ماجراجو و وطن پرست‌های خشک که حفظ وطن را فقط به ضدیت با کارکنان دولت می‌داند روبرو شده و تمام وقت او صرف کشمکش با این دو طیف می‌شود (مکی، ۱۳۵۸: ج ۲، ۴۵۱).

و از آنجا که انتخابات مجلس در تهران و برخی شهرستانها در دوره ریاست الوزرای مشیرالدوله انجام شده بود و دیگر تغییر آنها ممکن نبود، «سردار سپه توجه خود را به انتخابات ولایات معطوف داشته و افراد مطیعی را برای وکالت در نظر گرفت که اکثر همان وکلای دوره سابق بودند که چون می‌دانستند که بی رضای سردار سپه نمی‌توانند به وکالت برسند نزد او رفته و سر سپردند» اینان با اشاره سردار سپه و برای انجام انتخابات باقی مانده شهرستانها به ایجاد یک حزب دست زدند و «به او قول دادند که او را به ریاست جمهوری برسانند» بدین ترتیب رضاخان برای رسیدن به اهداف خود و ترقی در مقام، با تمام امکانات و قدرت خود وارد عمل شد. در این راه به دستور وی در تهران کمیته‌های تحت ریاست میرلشکر خدایار خان و به همراهی حزب تازه‌ای بنام دموکراتهای مستقل تشکیل گردید و سردار سپه که آنروز رئیس الوزراء شده بود، اختیار انتخابات را به خدایارخان و افراد حزب دموکرات مستقل واگذار کرد (محمد تقی بهار، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۳۰۷).

با این اقدام رأی ایالات را سردار سپه رئیس الوزرا با نفوذ به نمایندگان طرفدار خود اختصاص داد و سرانجام این نمایندگان که عضو حزب «دموکراتهای مستقل» بودند، اکثریت مجلس پنجم را دارا شدند. با این وضعیت، حزب جدید یعنی دموکراتهای مستقل که بعدها حزب «تجدد» نام گرفت، با رهبری «سید محمد تدین» و تعداد حدود چهل نفر نماینده، فراکسیون اکثریت مجلس را با ائتلاف سایر طرفداران سردار سپه تشکیل دادند (شجیعی، ۱۳۷۲: ۲۱۰).

اما مسأله جمهوریت بخاطر حرکت‌های نسنجیده و افراطی حزب تجدد از جمله کتک کاری رهبر حزب اصلاح طلب (سید حسن مدرس) در مجلس و به دنبال آن تظاهرات مردم تهران علیه جمهورخواهی، و همچنین اقدامات خشن رضاخان با مردم در محوطه مجلس شورای ملی با شکست مواجه شد (روزنامه یومیه ایران، شماره ۱۵۶۶، ۲۹ حوت ۱۳۰۲ (۱۳) ۱۳۰۲).

شعبان ۱۳۴۱). این ناکامی باعث گردید که برنامه‌ها و فعالیت‌های حزب تجدد بهم خورده، راکد و موقوف الاجرا بماند. رضاخان با اعتقاد به اینکه «پیشقدمان جمهوری (حزب تجدد) به او نصیحت‌های خوب نداده‌اند و مال او را نفله کرده‌اند و در مجلس هم به بازی گرفته شده است»، نسبت به آن حزب بی‌اعتنا شد (بهار، ۱۳۶۳: ۵۶-۴۲ و ۳۶). بنابراین، کدورت رضاخان و شکست برنامه‌ها موجب شد تا حزب تجدد ضمن جدا شدن تعدادی از اعضایش و رد اعتبار نامه تعدادی دیگر، به پنج فراکسیون جداگانه تقسیم شده و از اکثریت بیفتد (همان، ۵۸).

رضاخان که از اعضای حزب تجدد ناامید و رویگردان شده بود، در صدد پیدا کردن حامیان جدیدی از میان تحصیلکردگان روشنفکر برآمد، لذا بدین منظور به افرادی از قبیل «تیمورتاش» «سردار معظم خراسانی» و فیروز «نصرت الدوله»، فاطمی «عمادالسلطنه»، میرزا علی اکبرخان داور، بیات، سردار اسعد و غیره نزدیک شد (همان، ۱۸۲). از این افراد تعدادی نماینده مجلس بودند و تعدادی دیگر به هنگام ترمیم کابینه خود به وزارت رسانید (آژند و دیگران، ۱۳۷۸: ۳۹-۱۳۸).

این مردان فعال و جسور ضمن نزدیک شدن به سردار سپه «ازیکسو زیر پای احزاب طرفدار رضاخان از جمله حزب تجدد را جاروب کردند و از قسمتی مواظب مخالفین وی نیز بودند که برای پیشبرد اهدافشان نه موفق شوند و نه از میان بروند و از سوی دیگر با تمام فکر و تدبیر و عقل در پیشرفت کار سردار سپه و ضعف قاجاریه عمل می‌کردند» (بهار، ۱۳۶۳: ۱۸۲).

با شروع فعالیت این افراد و لزوم پیشبرد امور از کانال مجلس، احیای مجدد فعالیت‌های حزب تجدد گریز ناپذیر بود. بدین ترتیب پس از مدت‌ها رکود، فعالیت‌های این حزب، مجدداً از سر گرفته شد. و در راستای اجرای برنامه‌های قبلی خود، از اواخر مهر ماه ۱۳۰۴ اقدامات تبلیغاتی خود را علیه سلطنت قاجاریه آغاز کردند (حسین مکی، ۱۳۵۸: ج ۳، ۳۹۵). بدین ترتیب حزب تجدد پس از مهیا نمودن زمینه‌های سقوط قاجاریه، به وسیله نمایندگان خود در مجلس شورای ملی، ماده واحده‌ای در خلع قاجاریه آماده کرده و به امضاء اکثریت نمایندگان مجلس رسانیدند. رهبر این حزب بعنوان ریاست مجلس و سایر اعضا فعال آن،

تلاش صادقانه‌ای را برای طرح و تصویب این ماده واحده بکار گرفتند، که در نهایت آنرا به تصویب اکثریت مطلق نمایندگان مجلس رسانیدند (صورت مذاکرات مجلس شورای ملی، شنبه نهم آبان ۱۳۰۴: ۱۴۸۲).

در ادامه فعالیت‌های این حزب، اعضای آن فعالانه در جریان انتخابات «مجلس سنا» شرکت نموده و به همراه سایر گروه‌ها و احزاب طرفدار رضاخان سردار سپه، اکثریت قابل ملاحظه‌ای را به خود اختصاص دادند. بدین ترتیب حزب تجدد موفق شد تا با به سلطنت رسانیدن رضاخان به سلطنت، آخرین قدم را در راه اجرای برنامه‌های خود بردارد (حسین مکی، ۱۳۶۴: ۸۰ - ۲۷۹). بدین ترتیب با پایان یافتن رسالت وجودی حزب تجدد یعنی «تغییر اوضاع» کشور و «انقراض قاجاریه» این حزب به آرامی جای خود را به یک حزب جدید و قوی تر بنام «حزب ایران نو» داد و بعدها با مغضوب شدن سید محمدتدین رهبر حزب، آن حزب نیز منحل شد (بامداد، ۱۳۴۷: ج ۳، ۶ - ۲۳۵).

حزب سوسیالیست ایران

بعد از انعقاد مجلس چهارم و پس از تصویب اعتبار نامه‌ها، «جناح تندرو حزب دموکرات قدیم و لیبرال‌های حزب اعتدال سابق» یعنی اکثر افرادی که از این دو حزب به مهاجرت رفته بودند، با یکدیگر ائتلاف کرده و حزب تند روی معروف به «حزب سوسیالیست» را بوجود آوردند (جودت، ۱۳۴۸: ۶۵). و بدین ترتیب حزب سوسیالیست با تشکیل اقلیت مجلس شورای ملی به رهبری افرادی همچون «سلیمان میرزا اسکندری»، «میرزا محمد صادق طباطبائی»، «مساوات» و «قاسم خان صوراسرافیل» شروع بکار کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۹: ۱۵۹).

در طول تمام دوره مجلس چهارم مبارزات و تحریکات حزب سوسیالیست از جمله: برپایی تحصن‌های انفرادی و دسته جمعی در سفارت خانه‌ها و مجلس، برگزاری تظاهرات معلمین به بهانه اخذ حقوق و غیره باعث سقوط کابینه‌های مورد نظر اکثریت مانند کابینه قوام السلطنه و مشیرالدوله شد (بهار، ۱۳۶۳: ۳۳). بدین ترتیب با این اقدامات مستمر و مصرانه حزب سوسیالیست و همچنین تلاش آنها برای زمامداری سردار سپه از طریق مذاکره با سفارت روس و جلب توافق روسیه در این باره، شرایط لازم را برای زمامداری

سردار سپه مهیا نمودند. با این اقدامات و شرایطی دیگر، احمد شاه ناچار به پذیرفتن سردار سپه به ریاست الوزرایی شد (صدیق، ۱۳۵۲: ۲۷۹).

نقش حزب سوسیالیست در به حکومت رسیدن سردار سپه به اندازه‌ای بود که، سردار سپه چون خودش را در کسب این موقعیت مدیون آنها می‌دانست، به منظور جلب رضایت آن حزب، «سلیمان میرزا اسکندری را به وزارت معارف و اوقاف و میرزا قاسم خان صور اسرافیل را به وزارت داخله» منصوب کرد (همان، ۲۷۸). همچنین این حزب با خط و مشی انتقاد آمیز در طول مجلس چهارم و ائتلاف‌های موقتی که ناشی از ناپایداری مواضع نمایندگان این دوره بود، توانست در اواخر دوره چهارم اکثریت موقتی را تشکیل داده و به اهداف خود از جمله تسهیل ریاست الوزرایی کاندیداهای مورد نظر خود از جمله مستوفی الممالک و سردار سپه دست یابد. این اقدامات سوسیالیست‌ها بعلاوه موجب شد تا در انتخابات دور بعد تعداد قابل توجهی (۱۴ یا ۱۶ نفر) از اعضای خود را وارد مجلس نماید (ملیکف، ۱۳۵۲: ۷۸). در اثر نزدیک شدن رضاخان به اقلیت قدرتمند مجلس یعنی مدرس و طرفدارنش (روزنامه یومیه ایران، شماره ۱۵۶۸، اول حمل (فروردین) ۱۳۰۳ (۱۵ شعبان ۱۳۴۳). حزب سوسیالیست ایران به آرامی نسبت به حکومت رضاخان حالت انتقادی به خود گرفت، به گونه‌ای که در جریان معرفی وزراء کابینه جدید به مجلس شورای ملی، سلیمان میرزا رهبر حزب، علیه نصرت الدوله فیروز نطقی ایراد کرد که به دنبال آن رضاخان ناراحت شده و مجلس را ترک کرد. در جلسات بعد نیز تحریکات و انتقاداتی از سوی حزب سوسیالیست علیه رضاخان و اطرافیانش مطرح می‌شد و بدین ترتیب می‌توان این برهه را آغاز بهم خوردن روابط حزب سوسیالیست و رضاخان قلمداد کرد (همان).

حزب سوسیالیست با آنکه با مساعدت رضاخان در مجلس مؤسسان وارد شده بودند، اما در هنگام رأی گیری سلیمان میرزا و دو سوسیالیست دیگر تنها نمایندگان مجلس سنا بودند که به پادشاهی رضاخان رأی ندادند. زیرا آنها معتقد بودند که اصول سوسیالیستی مانع از تصویب یک پادشاهی جدید است (آبراهامیان، ۱۳۷۹: ۱۶۸).

بدین ترتیب با تغییر سلطنت قاجاریه و ظهور سلطنت جدید پهلوی، می‌توان گفت تمام تئوری‌های سوسیالیستها و کمونیست‌های ایران غلط از آب در آمد و سبب شد تا آنها مواضع خود را نسبت به حکومت جدید و شخص رضاشاه تغییر دهند. از طرفی دیگر رضاشاه هم که به مقصود نهایی خود رسیده بود، در صدد تغییر روش خود نسبت به آن احزاب و جریانات برآمد.

گروه پنجاه و سه نفر

گروه پنجاه و سه نفر یکی از آن جریانهایی است که در آن دوره خفقان سیاسی تشکیل و در نطفه خاموش شد. دکتر تقی ارانی رهبر گروه که موجد و مؤسس آن نیز بود، فردی بود که در هنگام تحصیل در آلمان با افکار مارکسیستی آشنا شده و به مارکسیسم معتقد شده بود. در آن زمان توسط شخصی بنام «مرتضی علوی» کمونیست سابقه دار و مؤسس یک سازمان دانشجویی در آلمان، وارد آن سازمان شد که در ظاهر مبارزه صنفی و حمایت از حقوق و منافع دانشجویان از اهدافش بود، اما عملاً علیه دیکتاتوری رضاشاه تبلیغ و فعالیت می‌کردند (انور خامه‌ای، ۱۳۷۲: ۶۴).

دکتر ارانی با اطلاع از برگزاری «هفتمین کنگره کمیترن» در مسکو (تابستان ۱۳۱۴ / ۱۹۳۵) با گذرنامه انگلستان خودش را به مسکو رساند و در آنجا با تلاش فراوان موفق شد که از کمیترن «اجازه تشکیل حزب کمونیست در ایران» را بگیرد. به دنبال این مسأله «نصر الله کامران (اصلانی)» از طرف کمیترن مخفیانه به ایران آمد، که با کمک دکتر ارانی حزب کمونیست ایران را تشکیل دهند. دکتر ارانی بعنوان دبیر کل حزب، کامبجش مسئول تشکیلات و دکتر محمد بهرامی مسئول امور مالی منصوب می‌شوند، و در صدد اجرای اهدافی چون «جمع‌آوری اعضا و متشکل ساختن آنها، ایجاد یک سازمان مخفی، فراهم ساختن وسایل انتشار و توزیع مخفی نشریه و کوشش برای متشکل و رهبری کردن مبارزات منفی ضد دیکتاتوری در میان کارگران و دانشجویان بودند» (همان، ۸-۷۷).

در ادیبهشت سال ۱۳۱۶ کمیترین تصمیم گرفت که دو نفر از ایرانیان عضو را برای کمک به حزب به ایران بفرستد و شخصی بنام «محمد شورشیان» را به عنوان راهنمای آنها به ایران فرستاد. اما شورشیان و همراهانش در ایران تحت تعقیب قرار گرفته و در خوزستان دستگیر شدند، وی پس از بازجویی‌های اولیه شخصی بنام «ضیاء الموتی» را معرفی کرده و پس از آن، کامبخش مسئول تشکیلات حزب دستگیر شد. وی در روز یکشنبه بیستم اردیبهشت دستگیر و طی بازجویی اولیه گزارش کاملی را به «اداره سیاسی» ارائه کرد که روز بعد تمام پنجاه و سه نفر به طور غیر منتظره‌ای دستگیر و بازداشت شدند (خاطرات خلیل ملکی، ۱۳۶۸: ۲۷۴).

نتیجه گیری

رضا خان، مدتی بعد از خلع قاجاریه، دریافت که برای رسیدن به اهداف مورد نظر خود باید - هرچند بصورت موقت - به تمام احزاب موجود از جمله احزاب مخالف خود نزدیک شود و موجبات جلب رضایت آنها را فراهم نماید. وی در رأس حکومت موقت، با استفاده از وزرات داخله، نظمی و احزاب طرفدار خود به تشکیل یک طرفه مجلس موسسان پرداخته و با این شیوه به سلطنت رسید. بنابراین می توان گفت احزاب یکی از مهمترین عوامل تغییر ساختار سیاسی ایران، یعنی خلع سلطنت قاجاریه و به سلطنت رسیدن سلسله پهلوی، محسوب می شوند.

با آغاز سلطنت پهلوی احزاب سیاسی از فعالیت باز ماندند؛ دسته ای از این احزاب مانند اصلاح طلبان بخاطر مخالفت با تغییر قانون اساسی و خلع قاجاریه، و سوسیالیستها به دلیل مغایرت ایجاد سلطنت با اصول عقاید آنان قادر به ادامه فعالیت نشدند. دسته ای دیگر که از طرفداران رضا شاه بودند، به دلیل مسائلی همچون مغضوب شدن از سوی شاه، رسیدن به اهداف خود و یا ادغام در احزاب جدیدالتاسیس از صحنه سیاسی کشور خارج شدند.

نخستین بار در ایران دولت به شکل و ترکیب جدید به دست رضا شاه بوجود آمد، این ترکیب بر پایه نظام اداری نوین مانند عدلیه و مجلس وابسته، ارتش منظم با تشکیلات کامل و دربار بود، که حکومت رضا شاه با تکیه بر آنها قادر به کنترل جامعه و حفظ قدرت

خود شد. رضا شاه از همان آغاز سلطنت بر آن شد تا این ستونهای حمایتی را بخود وابسته نماید و در این کار قاطعانه عمل نمود؛ وابستگی این ارکان قدرت به منظور اقتدار شخص شاه، ایجاد حکومتی قائم به فرد و ایجاد حکومت پدر شاهی در شکل جدید یا سلطانیسم بود. البته عملکرد رضاشاه و در واقع نوع حکومت وی را از ابتدای سلطنت تا سال ۱۳۱۲ را در قالب و ترکیب «قدرت مطلق» و از این زمان تا پایان دوره سلطنتش در قالب «قدرت خودکامه یا استبدادی» می‌توان ارزیابی کرد.

برتری و رجحان ارتش و همچنین خشونت ذاتی آن، باعث شد تا این نیرو به عنوان عامل مهم بازدارندگی توسعه سیاسی، ایجاد و فعالیت احزاب، و در کل پیدایش جامعه مدنی تبدیل شود. فرماندهان جاه طلب و درعین حال وفادار به شاه، همانند دیکتاتوریهایی کوچک به نیابت از رضا شاه در سراسر کشور حکمرانی می‌کردند و بدینوسیله تمام نمودهای آزادی خواهی و نهادهای مردمی را سرکوب می‌کردند.

عامل مهم دیگر استواری و اقتدار سلطنت رضا شاه، دربار و عوامل آن بود. این رکن بصورت مجموعه ای وابسته به حکومت نو پدر شاهی (نئوپاتریمونیا) رضا شاه بعنوان پشتوانه فکری و اجرایی، برای پیاده کردن برنامه های مورد توافق رضا شاه تلاش فراوان کردند. در واقع اینها نقش اساسی در تثبیت حکومت پهلوی اول ایفا نمودند. سیاستمداران زیرکی مانند عبدالحسین تیمور تاش، فیروز میرزا نصرت الدوله، علی اکبر خان داور و سردار اسعد بختیاری در دربار جا گرفته و در تفکر اصلاحی و اجرایی اداری، نظامی و قضایی و حتی وابسته نمودن نهاد مقننه جهت نیل به اهداف شاه بسیار موفق عمل نمودند. البته شاه کاملاً مواظب میزان قدرت این قبیل افراد بود، و اجازه رشد زیاد به آنها نمی داد؛ مثلاً هنگامی که تیمور تاش برای تقویت سلطنت پهلوی «حزب ایران نو» را ایجاد کرد، رضا شاه که آن را پایگاه قدرت تیمود تاش می‌پنداشت موجبات انحلال آنرا فراهم نمود.

در کل دوره شانزده ساله پهلوی اول، یک نوع حکومت اقتدار گرای بوروکراتیک، ایجاد شد و با اقدامات سرکوبگرانه پلیسی و مصوبات ظاهراً قانونی، موانع بزرگی در برابر ظهور جامعه مدنی، آزادیهای سیاسی و تشکیل احزاب به وجود آورد. این اقدامات باعث ایجاد حرکت‌های زیر زمینی مانند جنبشهای کارگری و کمونیستی و در نهایت «گروه پنجاه و سه

نفر» گردید که آنها هم به خاطر وجود کنترل شدید پلیس و نظمی از میان رفتند. در اواخر دوره سلطنت رضا شاه، جو اختناق و خفقان سیاسی چنان بر کشور سایه گسترده بود که بسیاری از تحصیلکرده‌های طبقه جدید به انزوای سیاسی یا سکوت کشانده شدند؛ در اثر این وضعیت نوعی خمودگی و بی تفاوتی در روحیه مردم ایجاد شد. بدین ترتیب شرایط به گونه ای شد که سراسر دوره پادشاهی رضاشاه، بجز کوتاه زمانی در ابتدای آن، خالی از هرگونه ایجاد و فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی گردید.

منابع و مأخذ

۱. آبراهامیان، یرواند، (۱۳۷۹)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه گل محمدی و فتاحی، تهران: نشر نی.
۲. اسناد و موزه دفتر رئیس جمهور، انتخابات مجلس در دوره رضاشاه (به روایت اسناد وزارت دربار ۱۳۱۱ - ۱۳۰۵ خورشیدی)، (۱۳۷۷)، اداره کل آرشیو، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. اسنادی از مطبوعات و احزاب دوره رضاشاه، (۱۳۸۰)، معاونت خدمات و مدیریت اطلاع رسانی دفتر رئیس جمهور، زیر نظر شورای علمی یعقوب آژند و دیگران، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴. بامداد، مهدی، (۱۳۴۷)، شرح حال رجال ایران (در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴)، تهران: زوار.
۵. بهار، محمد تقی، (۱۳۶۳)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران: نشر کتابهای جیبی و سپهر.
۶. پنجاه سال تاریخ نیروی زمینی شاهنشاهی ایران، (بی تا)، موسسه پژوهشی و مطالعات فرهنگی.

۷. تاریخ ارتش نوین ایران، (۱۳۳۶)، ستاد بزرگ ارتشتاران، ج ۲، تهران، چاپخانه ارتش.
۸. جودت، حسین، (۱۳۴۸)، از صدر مشروطیت تا انقلاب سفید تاریخچه فرقه دموکرات یا جمعیت عامیون ایران، تهران: درخشان.
۹. خاطرات بهبودی، شمس، ایزدی، رضا شاه، (۱۳۷۲)، تهران: طرح نو.
۱۰. خاطرات خلیل ملکی، (۱۳۶۸)، با مقدمه محمد علی کاتوزیان، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۱. خاطرات سردار اسعد، (۱۳۷۲)، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر.
۱۲. خامه‌ای، انور، (۱۳۷۲)، خاطرات سیاسی (پنجاه نفر و سه نفر)، تهران: نشر گفتار.
۱۳. خواجه نوری، (۱۳۲۰)، بازیگران عصر طلایی، تهران: زر پخش.
۱۴. دولت‌های ایران از میرزانشیرخان تا میر حسین موسوی، (۱۳۷۸)، زیر نظر شورای علمی یعقوب آژند و دیگران، اداره کل آرشیو، اسناد و موزه دفتر ریاست جمهوری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۵. سیاسی، علی اکبر، (۱۳۶۶)، گزارش یک زندگی، لندن: بی نام.
۱۶. شجیعی، زهرا، (۱۳۴۴)، نمایندگان مجلس شورای ملی در بیست و یک دوره قانونگذاری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
۱۷. صدر هاشمی، محمد، (۱۳۶۳)، تاریخ جراید و مجلات ایران، ج ۳، اصفهان: کمال.
۱۸. صدیق، عیسی، (۱۳۵۲)، یادگار عمر (خاطراتی از سرگذشت دکتر عیسی صدیق)، تهران: دهخدا.

۱۹. فردوست، حسین، (۱۳۶۹)، ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، تهران: اطلاعات.
۲۰. گلشانیان، عباسقلی، (۱۳۷۷)، گذشته‌ها و اندیشه‌های زندگی (خاطرات من)، تهران: انیشتین.
۲۱. متین دفتری، احمد، (۱۳۷۱)، خاطرات یک نخست وزیر، به کوشش باقرعاقلی، تهران: علمی.
۲۲. مکی، حسین، (۱۳۵۸)، تاریخ بیست ساله ایران، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۳. مکی، حسین، (۱۳۶۴)، مصدق و نطقهای تاریخی او، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
۲۴. ملیکف، ا.س، (۱۳۵۲)، استقرار دیکتاتوری رضاخان در ایران، ترجمه اسماعیل رائین، تهران، جاویدان.
۲۵. نظامنامه داخلی جمعیت ایران جوان، (بی تا)، بی جا، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر.
۲۶. هدایت، مهدیقلی، (۱۳۴۴)، خاطرات و خطرات، تهران: زوار.

مطبوعات

۱. روزنامه خواندنیها، شماره ۲۶ (۲۸ شهریور ۱۳۲۶).
۲. روزنامه شفق سرخ، ۱۷ شهریور ۱۳۰۶.
۳. روزنامه شفق سرخ، سه شنبه ۷ شهریور ۱۳۰۶.
۴. روزنامه طوفان، شماره ۵، ۱۷ سنبله ۱۳۰۰.
۵. روزنامه یومیه ایران، شماره ۱۵۶۶، ۲۹ حوت ۱۳۰۲ (۱۳ شعبان ۱۳۴۱).
۶. روزنامه یومیه ایران، شماره ۱۵۶۸، اول حمل (فروردین) ۱۳۰۳ (۱۵ شعبان ۱۳۴۳).

مذاکرات مجلس

۱. صورت مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره پنجم، جلسه ۲۱۱، شنبه نهم آبان ۱۳۰۴ (۱۳ ربیع الاول ۱۳۴۴).
۲. صورت مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ششم تقنینیه، جلسه چهارم، ۲۲ مرداد ۱۳۰۵ (۵ صفر ۱۳۴۵).
۳. صورت مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره نهم تقنینیه، جلسه هیجدهم، ۷ خرداد ۱۳۱۲ (۳ صفر ۱۳۵۲).

باستان گرایی در نهضت فرهنگی شعوبیه

مجتبی گراوند^۱

اکرم کرمعلی^۲

فاطمه یوسف وند^۳

چکیده:

شعوبیه از نهضت‌های مهم در تاریخ و تمدن اسلامی است. پس از روی کار آمدن امویان اصل بزرگ برابری و مساوات که از زمان پیامبر(ص) و در حکومت علوی (ع) مبنا قرار گرفته بود؛ جای خود را به برتری نژاد عرب بر سایر اقوام و تحقیر موالی و ملل دیگر بخصوص ایرانیان داد. نهضت شعوبیه اولین حرکت در برابر موج برتری جویی اعراب بود و برای رسیدن به اهداف خود مراحل مختلفی همچون: حزب عربی، حزب تسویه و نهضت شعوبیه را طی کرد. در این میان نخبگان ایرانی برای تجدید استقلال و احیاء فرهنگ باستانی ایران تلاش نمودند و با اقدامات خود حس ملیت و انتقام را در ایرانیان برانگیختند. شعوبیه برای نشر عقاید خود و تحریک حس ملی ایرانیان اغلب از ابزار شعر و ادبیات استفاده کردند. این مقاله درصدد است با روش توصیفی- تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و منابع به بررسی موضوع بپردازد.

واژگان کلیدی: ایران، شعوبیه، باستان گرایی، فرهنگ، اعراب.

مقدمه

^۱ . عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه لرستان. garavand25@yahoo.com.garavand.m@lu.ac.ir

^۲ . دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی. History90_karamali@yahoo.com

^۳ . دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی. Fatemh64@yahoo.com

جنبش ایرانیان بر ضد اعراب از عهد اموی شروع و در قرن سوم هجری به اوج رسید. در دوران حکومت امویان تغییرات زیادی در مبادی دین اسلام به وجود آمد. در این دوران، مساوات و برابری جای خود را به ظلم و ستم و تحقیر مسلمانان غیرعرب داد. ایرانیان که شکوه و عظمت امپراتوری خود را از دست داده بودند، دلخوشی آن‌ها به این بود که دین جدید عدالت را در بین آن‌ها برقرار کنند؛ ولی عملکرد نامناسب امویان در تفاوت فاحش میان اعراب و موالی باعث بروز قیام‌ها و نهضت‌های ملی، سیاسی و مذهبی شد. نهضت شعوبیه از جمله نهضت‌هایی بود که برای مقابله با سیادت امویان و عرب‌ها شکل گرفت بود. این نهضت در این دوران با روش ملایمی به نام تسویه^۱ برنامه‌ها و اندیشه‌های خود را پیش برد که این اندیشه‌ها در راستای از بین بردن خودبرتربینی اعراب، درهم کوبیدن اساس حکومت بنی‌امیه و جلب نظر مسلمانان عرب و غیرعرب عقاید و اندیشه‌های خود را با بعضی از آیات قرآن ترویج می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند که مطابق آیات قرآن کریم و احادیث نبوی (ص)، عرب هیچ برتری نسبت به عجم، مگر به پرهیزگاری و تقوی ندارد. رواج نام یا شعار تسویه باعث شد مردم ناراضی دستاویزی برای ابراز عقاید خود پیدا کنند و بدان وسیله به مخالفت با اعراب برخیزند. بعد از مدتی این نهضت آشکارا زبان به طعن و لعن بنی‌امیه گشود و با تکیه بر پیش‌تر بودن کلمه‌ی شعوب از کلمه‌ی قبائل در آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی حجرات، ایرانیان را برتر از اعراب خواندند و از آن به بعد مشهور به اهل تفضیل شدند. این نهضت به تدریج با مبارزات فرهنگی و ادبی به دفاع از مفاخر ملی خود پرداخت. لازم به ذکر است گرچه در ارتباط با شعوبیه کارهایی صورت گرفته است اما این مقاله با

^۱ - اهل تسویه گروهی بودند که می‌گفتند هیچ قومی بر دیگر اقوام برتری ندارد و همه با هم برابرند. نظر آن‌ها برگرفته از آیه شریفه قرآن کریم بود که می‌فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات/۱۳) ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و در گروه‌ها و تیره‌های بزرگ و کوچک جای دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا، با تقوی‌ترین شما است.

رویکردی تخصصی در صدد تبیین و تکمیل هر چه بیشتر موضوع و تفکیک باستان‌گرایی در این نهضت است. همچنین پژوهش بر مبنای سوال اصلی: **نهضت شعوبیه چه تأثیری در احیای هویت و حس ملی ایرانی داشت؟** سامان یافته است.

شعوبیه و وجه استعمال آن

واژه شعب در ابتدا برای افراد قبیله‌ای مفهوم داشت. این کلمه به معنای گرد هم آمدن به کار می‌رفت و به تدریج معنای قبیله بزرگ به خود گرفت. جوهری در صحاح اللغه یکی از معانی شعب را قبیله‌ی بزرگی می‌داند که پدر قبایل دیگر محسوب می‌شد و سایر قبایل خود را به آن منسوب نمودند. وی همچنین در تعریف کلمه‌ی شعوبیه می‌نویسد: «شعوبیه گروهی بودند که قائل به برتری عرب بر عجم نیستند» (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۵۵). خانم زاهیه این‌گونه استدلال می‌کند که شعوبیه منسوب به شعوب و مفرد آنشعب است و شعب دارای سه معنی است: ۱- عرب و عجم ۲- عرب به طور مطلق ۳- غیرعرب یا همان عجم است. او شعوبیه را فرقه‌ای می‌داند که اعراب را مورد تحقیر قرار می‌دهد (قدوره، ۱۹۷۲: ۱۹). ابن منظور در این مورد معتقد بود کلمه‌ی شعوبیه به عجم‌ها گفته می‌شود و به طوری که در دوران عمر بن خطاب به اعاجم شعوبی می‌گفتند. او شعوبی را کسانی می‌داند که شان و منزلت عرب را تحقیر و فضیلتی برای آن‌ها نسبت به غیرعرب قائل نبودند (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۵۰۰).

در دایره‌المعارف اسلامی نیز کلمه شعوب برای قبایل غیر عرب به کار رفته است و شعوبیه را گروهی می‌داند که قائل به برتری اعراب نبودند و عرب را تحقیر می‌کردند (شتاوی و دیگران، بی تا: ۳۱۵/۱۳). مقریزی نیز در تعریف شعوبیه می‌گوید: «شعوبیه فرقه‌ای بود که عرب را بر عجم ترجیح نمی‌دهد و برای آن‌ها برتری نسبت به دیگران قائل نیست» (مقریزی، ۱۹۳۹: ۸۳). شعوبیه از لحاظ لفظی به معنای فرقه‌ای خاص است. کلمه‌ی شعوبیه از لفظ شعوب در آیه‌ی «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا

وَ قَبَائِلَ لَتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ: ای مردم، ما شما را از نر و ماده بیافریدیم. و شمارا جماعتها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید. هرآینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست (حجرات/۱۳). گرفته شده است. این آیه و استدلال از آن وسیله‌ای در دست شعوبیه بود که با سلطه طلبی بنی‌امیه و حتی بنی‌عباس مقابله کنند و هویت خود را حفظ کنند. در مورد لفظ شعوبیه دانشمندان علم لغت با یکدیگر اختلاف نظر دارند. از نظر برخی از آنها، لفظ شعوب به معنی قبیله بزرگ که ریشه‌ی تمام قبایل محسوب می‌شد و علت نام‌گذاری فرقه‌ی مخالف عرب به شعوبیه این بود که این فرقه در آغاز خواهان مساوات و برابری میان ملل مختلف بود و چون به آیه "و جعلناکم شعوبا و قبائل و... استدلال کردند از این رو آنان را شعوبیه و فردی که منسوب به این فرقه بود را شعوبی می‌گفتند. شعوبیه با استناد به این آیه هم اصالت ملیت‌ها را اثبات می‌کردند و سیاست حاکم را که محو و انکار ملیت‌های غیرعرب بود را با منطبق قرآن می‌کوبیدند و فضیلت را تنها در تقوی می‌دیدند (ممتحن، ۱۳۶۸: ۱۹۸). بر این اساس آنان نام نهضت خویش را شعوبی گذاشتند تا در مقابل سیاست اموی، احساس همگرایی ایرانی خویش را پایگاهی قرآنی داده باشند و از این طریق هم تبلیغات دستگاه اموی را در محو ملیت‌ها رسوا سازند و رژیم خلافت را که به عنوان اسلام مدعی خلافت پیامبر (ص) و حکومت الهی بود را خلع سلاح کنند و از سوی دیگر اسلام نفوذ زیادی در بین مردم ایران داشت تا بتوانند استقلال، فکر، ملیت و احیای شخصیت ایرانی را بدون آن‌که با مقاومت مذهبی رو به‌رو شوند رسوخ دهند.

پیدایش شعوبیه

ظهور حرکت شعوبیه در آغاز به صورت یک کار تشکیلاتی سازمان یافته نبود تا بتوان برای آن تاریخ پیدایش و مقطع زمانی ذکر نمود. شروع این نهضت مربوط به دوران اشغال اولیه ایران توسط اعراب بود. از آن زمان انواع تحقیر و بد رفتاری و تبعیضات نژادی در خلافت اموی به چشم می‌خورد در همان زمان نمودهای این نهضت در زمینه‌های فکری، فرهنگی، سیاسی و نظامی به طور آشکار شروع شد. ترور عمر، پیوستن به احزاب سیاسی معارض،

شرکت در شورش علیه عثمان، حضور در نهضت مختار، شرکت در شورش‌های خوارج، حضور در نزاع‌های قبیله‌ای، نفوذ در دستگاه خلافت عربی و روی آوردن به نظم و نثر و شاعری از نمودهای شعوبیه در امور مختلف بود (ابراهیم حسن، ۱۳۶۰، ج ۱: ۴۳۰ - ۴۳۱). عقاید شعوبیه به صورت علنی و آشکار از همان وقت که اسماعیل بن یسار در حضور هشام بن عبدالملک مفاخر ایرانیان را برشمرد، شروع شد. اما این ندا جرات بروز پیدا نکرد تا این‌که با خلافت عباسیان به تدریج این صدا بلند و تبلیغات شعوبیه علنی‌تر شد. در زمان هارون و مامون این جریان شدت یافت و در قرن سوم به اوج رسید. از این زمان بود که اعمال و رفتارهای گروه ضدعرب توسط شعوبیه طراحی و معین شدند (Gibb, 1962: ۶۶).

در عهد عباسی اول از خلافت سفاح تا پایان عهد معتصم طرفداران مسلک شعوبیه اکثرا ایرانی بودند و با نهایت علاقه مشغول تبلیغ مرام خود بودند و تا جایی که امکان داشت پیشرفت کردند. از عهد معتصم به بعد ضدیت با عرب که روح عقاید شعوبیه بود طرفداران بسیاری پیدا کرد. در این راستا ترکان نیز به طرفداری از این نهضت همچون ایرانیان پرداختند. این لفظ ظاهرا در عصر اول عباسی شایع شده است. گیب در این باره معتقد است که معلوم نیست واژه شعوبیه برای مبارزان ضدعربی توسط طرفداران یا مخالفان این گروه انتخاب شده باشد. او در مورد این نهضت می‌نویسد: «ریشه‌های این نهضت به همان گروهی می‌رسد که بر اساس پیش فرض‌های مذهبی از این اصل حمایت می‌کردند که هیچ نژاد و قبیله‌ای تفوق ذاتی بر دیگران ندارد و تاکید خاصی در مخالفت با تئوری حق ارثی خلافت قریش داشتند. شعوبیه در واکنش نسبت به تفوق ذاتی و انحصاری اعراب در دسترسی به قدرت خلافت هرگونه برتری ایرانیان را رد می‌کردند (ibid: 66). پس از آن که حکومت‌های عرب به ویژه قوم اموی بر اساس خوی جاهلی، تعصب قبیله‌ای و عربی را جایگزین مساوات اسلامی کردند و همان روش‌های ظالمانه اقوام گذشته در ملک داری

را توأم با عصیبت، جایگزین روش حکومت مردمی و عادلانه اسلامی نمودند، با عکس العمل ملل تحت سلطه مواجه شدند. نهضت شعوبی از همین نقطه به وجود آمد (ممتحن، ۱۳۶۸: ۱۹۴). از زمان امویان در بدگویی از اقوام و ملل سه مسلک به وجود آمد که به بررسی هر یک از آنها در ذیل پرداخته خواهد شد:

الف) حزب عربی: این حزب نخستین فرقه‌ای بود که در عهد بنی‌امیه به وجود آمد. از نظر آنان جنس عرب بر تمام اقوام و ملل برتری دارد. طرفداران این مسلک اشراف عرب و بادیه نشینان و بعضی از ایرانیان بودند که دین اسلام و آداب و رسوم عربی در آنها رسوخ تمام عیار داشت و برای تایید عقاید خود دلایلی را ذکر می‌کردند. به طوری که بیان می‌کردند که اعراب با این که در همسایگی دو کشور روم و ایران هستند ولی به استقلال زندگی می‌کنند و این دو کشور به همسایگان خود لشکرکشی می‌کنند و حتی ایرانی‌ها، لخمی‌ها و رومی‌ها از غسانی‌ها کمک می‌گیرند تا از دست اندازی اعراب به کشورهای خود جلوگیری کنند (امین، بی تا: ۷۸/۲). در حقیقت ایران و روم به علت فقر سرزمین عرب‌ها هیچ انگیزه‌ای برای تصرف آنجا نداشتند ولی اعراب به اشتباه شجاعت و دلاوری خود را عامل عدم توجه آنان می‌دانستند. اعراب معتقد بودند که پس از اسلام، آنها با حفظ استقلال خود عظمت امپراتوری روم را از بین بردند و آنان را مطیع خود نمودند و این نشان دهنده‌ی لیاقت ذاتی آنهاست. اعراب خصوصیات اخلاقی خود را در مهمان نوازی و وفای عهد می‌ستودند و معتقد بودند دین اسلام در میان آنها ظاهر شد و پیامبر (ص) هم از میان آنها برخاست و چون آنها دین اسلام را در میان دیگر ملل نشر دادند حق بزرگی بر دیگر ملل دارند (امین، بی تا: ۷۹/۲ - ۸۱).

ب) - حزب مساوات: اعتقاد این گروه این بود که ملل هیچ برتری نسبت به یکدیگر ندارد و تنها فضیلت معیار برتری است و در اسلام نیز همین معیار اساس برتری است. حزب

مساوات خواهان مساوات و برقراری عدالت به نحو یکسان بین تمام اقوام بود و خواهان حقوق اجتماعی یکسان برای همه‌ی آنها بود. پیدایش این حزب بعد از حزب عربی به دلیل خودپسندی‌های اعراب بود. این گروه نیز دلایلی برای خود داشتند: از نظر آنان تمام افراد بشر از یک اصل و ریشه و همه زاده یک پدر و مادرند و میان تمام اقوام از این حیث هیچ تفاوتی نیست، در این راستا همه با هم برابرند (اندلسی، ۱۳۳۱: ۴۰۳/۳). قائلین به این عقیده بر اساس برخی آیات همچون آیه ۱۳ حجرات و احادیثی مانند «المسلمون إخوة لا فضل لأحد علی أحد إلا بالتقوی» و نیز حدیث «المؤمنون إخوة تتكافأ دماؤهم و يسعى بذمتهم أدناهم و هم يد علی من سواهم» تمام افراد بشر را یکسان و معیار برتری را پرهیزگاری می‌دانند. بر اساس این احادیث اهل ایمان با یکدیگر برادرند و خونبهای آنها یکسان است و تعهدی که پست‌ترین آنها بکند، نزد همه مومنین مورد قبول است، مومنین یکدست متحد و یکسان هستند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۶۱/۷).

ج) - نهضت شعوبی: این نهضت عرب را حقیر و خوار می‌داند و هر ملتی را هر چه باشد بر عرب ترجیح می‌دهد. اینان قائل به تفضیل عجم بر عرب بودند و تلاش آنها براندازی سیادت عرب بود. این نهضت در پی حزب تسویه به وجود آمد. با شکست نهضت مساوات طلبان و عرب‌گرایی امویان در تحقیر ایرانی‌ها بسیاری از افراد که به مساوات انسانی می‌اندیشیدند تمایلات انتقام‌جویانه‌ای یافتند. در این راستا در چهار چوب شعایر نهضت تسویه به جنگ با عرب‌ها رفتند (افتخارزاده، ۱۳۷۶: ۳۴۷-۳۴۸). این گروه پیش درآمدی بر ظهور شعوبیه بود و دستاویزهایی داشت: «کلیه پیامبران غیر از هود، صالح، اسماعیل و محمد از عجم هستند. از طرفی خدا در قرآن می‌فرماید که آدم و نوح و آل-ابراهیم، آل‌عمران که عجم هستند بر سایر ملل برتری دارند. آنان مادر اسحاق بن ابراهیم را ساره می‌دانند که عجم بود ولی مادر اسماعیل بن ابراهیم کنیز لخنای بود» (ابن اندلسی، ۱۳۳۱: ۴۰۸-۴۰۹). نهضت تسویه بعد از طی مراحل شکست تبدیل به نهضت شعوبیه

شد. پیشگامان نهضت شعوبیه از میان این نهضت برخاستند و به مبارزه با عرب‌گرایی پرداختند.

آراء و اندیشه‌های نهضت شعوبیه

اندیشه‌های نهضت شعوبیه عبارت بودند از: بازگشت به خویش، احیاء فرهنگ و مفاخر باستانی ایران و تحقیر و سرزنش اعراب که در زیر هر یک شرح داده خواهد شد.

- بازگشت به خویش

شعوبیه آگاهان و عالمانی ایرانی بودند که قبل از همه و با قاطعیت تمام اصل بازگشت به خویش را مطرح کردند. این نهضت که از سوی عناصر فکری و هنرمندان و شعرا شروع شده بود؛ بزرگترین مقاومت آگاهانه در برابر سیاست بنی‌امیه بود که بر اساس نفی تحقیر ایرانیان و برتری‌جویی عنصر عرب استوار بود. این نهضت در مقابل سیاست دستگاه خلافت اموی که برای توجیه حاکمیت عرب بر ایرانیان از پوشش اسلام استفاده می‌کرد، قرار گرفت. شعارهای این نهضت عبارت بودند از اصل تفکیک اسلام از عرب که بعدها به صورت اصل مشترک همه‌ی نهضت‌های ایرانی درآمد. سیاستی را که عرب‌ها برای از بین بردن ملت‌های غیر عرب در پیش گرفته بودند بر خلاف منطق قرآن بود که تنها معیار برتری را تقوی قرار داد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۶۷-۱۶۸).

- احیاء فرهنگ و مفاخر باستانی ایران

احیاء مفاخر باستانی ایران یکی از محورهای اصلی نهضت شعوبیه از آغاز این نهضت تا پایان آن بود. مسئولیت این محور بر عهده‌ی جبهه‌ی ادبی نهضت بود. در این راستا از همان آغاز زبان فارسی در کنار زبان عربی در محافل و کانون‌های شعوبی تدریس و کتاب‌های فارسی باستان مطالعه می‌شد، برای همین نواغ شعوبیه در یک مجلس به دو زبان عربی و فارسی، قرآن و دیگر معارف اسلامی را تدریس و تفسیر می‌کردند. در جبهه‌ی ادبی نهضت ترجمه شعوبیه آغاز شد و آثار علمی، ادبی، سیاسی، اجتماعی، اداری و لطایف

ایرانی از موسیقی گرفته تا انواع سرگرمی‌های ایران باستان به زبان عربی ترجمه شد. بنابراین هدف شعوبیه از بین بردن امپراتوری اسلامی نبود، بلکه هدف آن جهت دادن و شکل بخشیدن نهادهای سیاسی و اجتماعی و روح درونی فرهنگ اسلامی به یک مدل و الگوی مبتنی بر ارزش‌ها و نهادهای ساسانی بود (Gibb، 1962، 66). آن‌ها در بی منطقی کردن فرهنگ اسلامی با روح و ارزش‌های فرهنگ باستانی ایران بودند تا این دین صبغی عربی خود را که تفاخر اعراب بود از دست بدهد و طرح شعار اسلام منهای عرب و ارزش‌های عربی بهترین کار در این راستا بود.

- تحقیر و سرزنش اعراب

شعوبیه در تحقیر و سرزنش اعراب هرگونه فضیلتی را از آن‌ها نفی می‌کردند و اقوام و ملل دیگر را بر آن‌ها برتری می‌دادند. ابن قتیبه در این باره می‌نویسد: « شعوبیه هر گونه فضیلت را رد می‌کند و هر نوع پستی را به او نسبت می‌دهد، به طوری که در بدگویی از اعراب از هیچ چیز دریغ نمی‌کردند و برای اینگونه نسبت‌ها به اعراب دلایلی را ذکر می‌کردند که اعراب هیچ فضیلتی ندارند و هر ملتی دارای واجد نوعی مزیت و عظمت می‌باشد که بدان تفاخر می‌ورزیدند (اندلسی، ۱۳۳۱: ۶۱). مثلاً روم به سلطنت عظیم و زیادی ممالک و شهرها و آبادی کشور خود را مایه مباهات قرار داده است. هندوستان به حکمت، فلسفه و طب خود افتخار می‌کردند. چینی‌ها دارای صنعت و فنون نقش و نگار هستند ولی اعراب دارای یک صحرای بی آب و علف و زندگی خشن هستند (امین، بی تا: ۸۴/۲).

تاثیرات فرهنگی و ادبی نهضت شعوبیه در احیای مفاخر ایران باستان

نهضت ایرانیان بر ضد عرب از همان عهد اموی آغاز شد و دنباله‌ی آن به دوره‌های بعد کشیده شد. حس کینه توزی و انتقام در هر دوره‌ای به اقتضای وقت به اشکال مختلف بروز پیدا کرد، به طوری که گاه به صورت جنگ و گریز، گاه به شکل فرقه بندی و احزاب مذهبی و حیل‌های سیاسی و تشکیل حکومت‌های محلی بروز پیدا کرد. تمام همت ایرانیان

صرف مخالفت با عنصر عرب شد که از بطن آن نهضت شعوبیه برآمد که باعث برافتادن حکومت مطلقه‌ی عربی شد.

چشم‌گیرترین بعد مبارزات نهضت شعوبیه، بعد فرهنگی بود. شروع این مبارزات زمانی بود که خودپسندی اعراب به حد بالایی رسید، بدین ترتیب بود که پایه‌های مقاومت فکری گذاشته شد. ایرانیان برای حفظ فرهنگ خود با توجه به شرایط به نوشتن شعر و ترجمه کتب پرداختند. آنان با حفظ آثار فرهنگی خود در تمدن اسلامی موثر بودند و از طریق اشکال مختلفی چون مباحثات مجلسی، ترجمه، تالیف کتاب و انتشار اشعار کنایه‌دار و ضدعربی اهداف خود را پیش بردند. اعضای فرقه شعوبیه دریافته بودند که شکست یک ملت به ساقط شدن حکومت و از هم پاشیدن نیروی نظامی آن نیست، بلکه به نابود شدن ارزش‌های فرهنگی آن وابسته است. در همین راستا آنان شروع به ترویج آثار تاریخی، پدیده‌های فکری، آداب و منش‌های ملی، یادگارهای سنتی و آیین‌های ایرانی کردند تا این- که به رکن فرهنگی یعنی اعتلاء بخشیدن به زبان رسیدند (انصاف‌پور، ۱۳۵۹: ۷۶). قیام ایرانیان بر ضد اعراب نخست به صورت ادبی و سپس به شکل سیاسی ظاهر شد. به طوری که ادبای ایرانی در آثار خود مفاخرت بر جنس عرب را شروع کردند. از پیشگامان نهضت شعوبیه عبارتند:

۱- اسماعیل بن یسار نسائی، نخستین پیشرو نهضت شعوبیه بود. او در اشعارش فریادهای نسلی اسیر و غریب را بیان می‌کند که بیشتر حماسی و نشان دهنده‌ی گذشته سیاسی ایران بود. مایه‌های شعری او به تفاخر به نژاد ایرانی، تعظیم و تکریم مفاخر باستانی و دعوت به هویت ملی و فرهنگ ایرانی خلاصه می‌شد. او در حضور هشام بن عبدالملک قصیده‌ای در مفاخر ایرانیان و مباحثات به گذشته پر افتخار و با عظمت این ملت بزرگ خواند که مورد غضب خلیفه اموی واقع شد (اصفهانی، ۱۳۶۸: ۴۴۲).

انی وجدک ما عودی بڈی خور عند الحفاظ و لا حوضی بمهدوم

اصلی کریم و مجدی لا یقاس به
 احمی به مجد اقوام ذوی حسب
 ولی لسان کحد السیف مسموم
 من کل قوم بتاج الملک معموم^۱

او در همه جا اشعار خود را بدون هیچ ترسی می خواند و در آن اشعار حسب و نسب خود را ذکر و آشکارا عرب را تحقیر می نمود. وی به ایران دوستی و افتخار به ایرانیان مشهور بود و همین تعصب او موجب در به دری و طرد او شد.

۲- بشار بن برد طخارستانی: او در میان سایر شعرا به لحاظ حماسه و غنا و نقش رهبری ادبی در صدر نوابغ جبهه ادبی نهضت شعوبیه بود. او به ظاهر در زمره‌ی مسلمین، ولی در واقع متمایل به آیین زرتشت بود. بشار از جمله کسانی بود که به شدت نسبت به عرب دشمنی می ورزید، کینه‌ی او تا حدی بود که حتی آتش را که قبله‌ی ایرانیان بود بر خاک که قبله‌ی مسلمین بود ترجیح می داد و به طور علنی به اعراب دشنام می گفت و آنان را به پستی و حقارت یاد می کرد. او ایرانیان را به ترک موالات و گسیختن رشته‌ی انتساب به قبایل عرب دعوت می کرد. او در تظاهر به عقاید ایرانیان قدیم و نیز در ایراد تشبیهات و انتقادات دقیق و امثال و حکم مشهور خود یکی از پایه گذاران واقعی شعر و ادب بود. او را از قاعدین نهضت شعوبیه می دانند، وی به ایرانی بودن خود افتخار می کرد و به همین علت در عهد هشام بن عبدالملک شکنجه شد (اصفهانی، ۱۳۶۸: ۲۳).

و نبئت قوما بهم جنه
 یقولون من هذا؟ و کنت العلم
 الا ایها السائلی جاهدا
 لیعرفنی، انا انف الکریم
 نمت فی الکرام بنی عامر
 فروعی و اصلی قریش العجم^۱

^۱ - قسم به نیابت، هنگام دفاع سست و زیون نیستم، کسی قادر نیست منزل و جایگاه مرا ویران کند. نژاد من نیکو و عظمت قوم من با مفاخر اقوام دیگر قابل مقایسه نیست. زبانی دارم که مانند لبه شمشیر زهرآگین است و با همین زبان از عظمت ملت خود که دارای مکارم بسیاری است، دفاع می نمایم و پادشاهانی را که همه تاجدار و کشور گشا هستند با زبانم حفظ می کنم.

۳- ابوالعتاهیه: شاعر برجسته عصر اول عباسی که در دلیری و حقیقت گوئی و یادآوری زندگی فلاکت بار مردم بی مانند بود. وی از انتساب به اعراب دوری و از ایرانیان حمایت می کرد. او به ایرانی بودن خود افتخار می کرد و دارای افکار فیلسوفانه با منشاء ایرانی بود. از نظر نقادان در شعر او یک نوع ثنویت که از اندیشه های پیش از اسلام گرفته می شد، وجود داشت. ریشه ی افکار او مانوی بود و چون از فقر مردم و اسراف های دربار خلافت در شعرهایش سخن گفت توسط هارون زندانی شد (مسعودی ۱۳۷۰: ۳۲۲/۲).

۴- ابان بن عبدالحمید لاحقی: او ایرانی نژاد و از شاعران قرن دوم هجری به شمار می رفت. ابان بن عبدالحمید نخستین کسی بود که کتاب کلیله و دمنه را از پهلوی به نظم عربی درآورد. یحیی بن خالد برمکی علاقه داشت کتاب کلیله و دمنه را حفظ کند بنابراین ابان آن را منظوم ساخت تا حفظ آن برای او آسان شود (ممتحن، ۱۳۶۸: ۲۴۲). او کتاب های دیگری هم به نظم عربی درآورد مثل سیره اردشیر، سیره انوشیروان، کتاب سنباد را می توان نام برد.

۵- عبدالسلام بن رغبان (دیک الجن): بزرگ ترین شاعر و پیشرو نهضت شعوبیه در قرن سوم بود. وی برای کسب مال به مدح خلفا و امراء نمی پرداخت و هرچه در مرثی اهل بیت و در مفاخر ایرانیان می سرود، از روی ایمان قلبی و اعتقادش بود نه برای خوشامد این و آن. از جمله اثرات مهم او «المراثی فی مقتل الحسین (ع)» است که عقیده و ایمان راسخ او را نسبت به مبانی اسلام و مذهب تشیع نشان می دهد (حتی، ۱۳۶۶: ۵۱۹-۵۲۰). ابوالفرج اصفهانی در مورد او می نویسد: «او در ضدیت با عرب سخت متعصب بود و در اشعار خود این را نشان می داد. عبدالسلام بر این باور بود که اعراب نسبت به ایرانیان هیچ برتری

^۱-به من خبر داده اند که گروهی دیوانه می پرسند: این بشار کیست؟ من معروف و سرشناس هستم، ای آنکه می پرسی و می کوشی مرا بشناسی بدان که من سر حلقه کرم هستم، من در قبیله بنی عامر که قومی کریم اند، پرورش یافته ام و نژاد من از قریش عجم است.

ندارند و هر دو آن‌ها از نسل ابراهیم هستند. اگرچه اعراب به اسلام می‌بالند ولی ایرانیان در اسلام بر آن‌ها راسخ تر هستند» (اصفهانی، ۱۳۸۶: ۵۱/۱۴).

۶- اسحاق بن حسان خریمی سغدی (ابویعقوب الخدیمی): وی در عصر هارون و مامون می‌زیست. او در اشعار خویش به نسب ایرانی خود افتخار می‌کرد و اعراب را تحقیر می‌نمود. خریمی در دستگاه آل‌برمک نفوذ و احترام فراوانی یافت و از بذل و بخش‌های آن خاندان بهره‌مند شد (امین، بی تا: ۱۰۰/۲).

انی امرو من سره الصغدا لبسنى عرق الاعاجم، جلدا طیب الخبر^۱

۷- ابراهیم بن ممشاد اصفهانی (المتوکل): او نیز از شاعران شعوبی که در تحقیر نژاد عرب اشعار زیبایی سرودند، بود. او سعی فراوان در تکیه به مفاخر و ارزش‌های باستانی ایرانیان در مقابله با اعراب داشته است و در این راه، تمامی ارزش‌ها و خصلت‌های قوم مهاجم را به سخره می‌گیرد.

و حائز ارث ملوک العجم	انا ابن الاکارم من نسل جم
و عفی علیه طوال القدم	و محیی الذی با دمن عزهم
به ارتجی أن اسود الامم	معى علم الکا بیان الذی
هلموا الی الخلع قبل الندم	فقل لینی هاشم آجمعین
لاکل الذباب و رعى الغنم	فعودوا الی ارضکم با الحجاز
بحد الحسام و حرف القلم	فانی ساعلوا سریر الملوک

او سراینده‌ی اشعاری است که یعقوب در راستای انتساب خود به شاهان باستان از آن استفاده نمود. معنی ابیات این است: «من زاده‌ی بزرگان، از دودمان جم و وارث تخت و تاج عجمم. من زنده کننده‌ی آن عزتم که از دست رفته و روزگار کهن آثار آن را از میان برده

^۱ - من از بزرگان سغد هستم و رگ و پوستم از نژاد پاک ایرانی است.

است. من آشکارا کینه خواه آنها هستم و طالب انتقامم. اگر هر کس از حق آنان بگذرد، من نخواهم گذشت. درفش کاویان همراه من است، که با آن بر همه‌ی ملل امید سروری دارم. به بنی هاشم بگو، پیش از آن که پشیمان شوید به خلع خود اقدام کنید. زور و نیزه و شمشیر ما بود که شما را به دولت رسانید. پدران ما، شما را صاحب دولت و سلطنت کردند، شما پاس خدمت آنها را نگاه نداشتید و شکر نعمت را به جای نیاوردید. از این پس به حجاز سرزمین اصلی خود برگردید و به خوردن سوسمار و چراندن گوسفند بپردازید، به زودی به زور تیغ و نوک خامه بر تخت پادشاهان خواهم نشست» (حموی، ۱۹۶۵: ۱۸/۲).

۸- ابوالحسن مهیار دیلمی: از شاعران مسلمان و شعوبی مسلک قرن پنجم هجری بود. وی به کیش زرتشت بود که در سال ۳۹۴ هجری به دست سید رضی اسلام آورد ولی او پایبند به اصول و آرمان‌های اولیه خود بود و با تعصب خاصی به اصل و نسب خویش افتخار می‌کرد (امینی، ۱۴۰۳ق: ۲۴۰). اشعار این شاعران به سرعت در میان ایرانیان منتشر شد. به طوری که از علل تحریک بر ضد تازیان و به یادآوردن افتخارات گذشته و مهیا گشتن ایشان برای کسب استقلال شاعران بودند. اهمیت شعوبیه و شعرای آن به همان اندازه‌ی اهمیت سرداران و مردان بزرگ سیاست که مایه‌ی تجدید استقلال ایران شدند، دانست. این شدت تبلیغات علاوه بر قرون دوم و سوم هجری در قرن چهارم هم دیده شد. در این قرن بزرگترین شاعر ایرانی ابوالقاسم فردوسی به سرودن شاهنامه و به بیان مفاخر ملی ایران پرداخت.

تکامل یافته‌ترین بخش تهاجمات اثری به یاد ماندنی از «علان شعوبی»^۱ است. این اثر «مثالب العرب» نام داشت که تقدیم به طاهر بن حسین شد. این کتاب جزء آثار مفقوده‌ی

۴- از دانشمندان ایرانی و ضد عرب بود. وی در کتاب الميدان فی المثالب العرب را در مثالب عرب نوشت. او در این کتاب یک به یک قبایل عرب را برشمرده و مثالب آنان را یاد کرده است.

شعوبیه است و یاد و نام آن در ذهن اعراب دردناک است. زیرا در آن از مثالب بنی‌هاشم شروع کرده و اهمیت کلیه‌ی شاخه‌ها و بطون قریش و بعد سایر اعراب را بیان کرده است، طاهر به عنوان جایزه به او سیصد هزار درهم داد و این بزرگترین جایزه در تاریخ ادب عربی قرن اول تا سوم هجری بود. ابن‌غریسه به طمع چنین پاداشی کتاب «فضل العجم علی العرب» را نوشت. مایه‌های این تفاخر نژادی از یک سو تا ساسانیان پیش می‌رفت و از سوی دیگر انبیاء عجم را سر حلقه‌ی خود قرار می‌داد، یعنی این‌که فخر را به معنای کامل کلمه در سلطنت و نبوت عجم می‌یافت. جناح تند رو شعوبیه به پیشینه‌ی نژادی ایرانی- ساسانی بسنده می‌کرد و جناح مذهبی شعوبیه در تلاش بود از سلطنت و نبوت بهره بگیرد. تکیه بر نبوت عجمی و انبیاء می‌توانست زمینه‌ای برای طرح شعار اسلام منهای عرب و مقدمه‌ای برای تدارک یک اسلام ایرانی باشد (افتخارزاده، ۱۳۷۶: ۱۳۷-۱۴۰).

در اوایل عصر عباسی که ایرانیان زمام امور را در دست داشتند، شعوبیان آزادی بیشتری یافتند. آن‌ها آشکارا شروع به سخن کردند که عرب را بر عجم برتری نیست در صورتی که ما از نسل کسراییم. همین انتساب به کیانیان و ساسانیان چنان رواج یافت که هرکس از هر دودمان که بود، چون می‌خواست مردم گردش جمع شوند خود را به یکی از دو خاندان منسوب می‌کرد و حتی شاعران نیز از این موهبت بی‌بهره نماندند. شاعران که در بالا اسم آن‌ها آورده شد به ستایش از قوم ایرانی و مفاخرت اجداد خود پرداختند. این تبلیغات باعث شد که برخی شاعران عرب هم چون بحتری طایی شیفته‌ی آداب و رسوم ایرانی شوند، در اشعار او نام بسیاری از شهریان ایران چون اردشیر، قباد، انوشیروان، هرمز و خسرو و یزدگرد را هست. او در قصیده‌ای به نام غررقصائدعرب، به وصف ایوان کسری پرداخته است که در این وصف نوعی حسرت به شکوه و عظمت وجود دارد. این شاعران عرب نژاد، نه تنها در مدح شاهان ایرانی چون آل‌بویه و وزیرای ایرانی، چون آل-

برمک و آل سهل شعر گفته‌اند، بلکه آن‌ها را به ساسانیان نسبت می‌دادند و مجد و عظمت نیاکان آنان را یادآور می‌شدند (افتخارزاده، ۱۳۷۶: ۱۳۷-۱۴۰).

نتیجه گیری

بعد از رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص) و پایان روزگار خلفای راشدین، نوبت به حکومت امویان رسید. اساس دین اسلام بر روی مساوات و عدالت طرح شده بود ولی حکمرانان عرب در عهد اموی برخلاف دعوت صریح اسلام دولت عربی محض را تاسیس کردند که از هر جهت مخالف با دین مبین اسلام بود. در زمان استیلای عرب، ایرانیان خشنود بودند که قانون جدید مبتنی بر مساوات و برابری خواهد ماند ولی امویان بساط مذهب را برچیدند و قوانین دین را زیر پا گذاشتند و به تحقیر ایرانیان پرداختند که همین باعث قیام ایرانیان بر ضد آنان شد. بزرگترین نهضت که سیادت عرب را به کلی منقرض کرد، نهضت شعوبیه بود که از اوائل قرن دوم هجری شروع شد. پیروان این نهضت ایرانیان بودند و هدف آن‌ها در مرحله اول این بود که میان عرب و دیگر اقوام تفاوتی نیست و اگر فضیلتی باشد تنها در تقوی است که این مرحله به مرحله‌ی تسویه مشهور شد. بعد از این بود که یک قدم بالاتر گذاشتند و مدعی فضیلت عجم بر عرب گشتند و به احیای مفاخر ایران باستان پرداختند تا بدین لحاظ مشروعیت کسب کنند. در این راستا شاعران نقش مهمی بر عهده داشتند و با سرودن شعرهایی در برتری نژاد عجم بر عرب این نهضت را هر چه بیشتر پیش بردند. ایرانیان در ادبیات عرب از اواخر عهد بنی‌امیه صاحب مقام بودند و بسیاری از شعرا و نویسندگان عربی از میان ایرانیان برخاسته‌اند. این شعرا دارای عقیده شعوبی بودند و عقاید خود را در قصاید و قطعات شیوا به نظم درمی‌آوردند. آن‌ها در اشعار خود به بیان مفاخر قوم خود می‌پرداختند و آشکارا اعراب را تحقیر و به شرافت نیاکان خود بر عرب‌ها افتخار می‌کردند.

منابع و ماخذ:

قرآن کریم.

۱. ابراهیم حسن، حسن، (۱۳۶۰)، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، بی‌جا: جاویدان.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۶۳)، لسان العرب، قم: ادب الحوزه.
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ق)، تفسیرالقرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. اصفهانی، ابوالفرج، (۱۳۸۶)، برگزیده الاغانی، ترجمه و تلخیص محمدحسین مشایخ فریدنی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. افتخارزاده، محمود رضا، (۱۳۷۶)، شعوبیه. ناسیونالیسم ایرانی، تهران: دفتر نشر معارف اسلامی.
۶. -----، (۱۳۷۱)، اسلام در ایران، تهران: نشر میراث‌های تاریخی اسلامی در ایران.
۷. امین، احمد، (بی‌تا)، پرتو اسلام، ترجمه علی پاشا صالح، تهران: اقبال.
۸. امینی نجفی، عبدالحسین، (۱۴۰۳ق)، الغدیر فی السنه و الادب، بیروت: دارالکتب العربی.
۹. اندلسی، ابن عبدربه، (۱۳۳۳)، العقد الفرید، مصر.
۱۰. انصاف‌پور، غلامرضا، (۱۳۵۹)، روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران از اسلام تا یورش مغول، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حمار، (۱۴۰۵ق)، الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم الملايين.
۱۲. حتی، فیلیپ، (۱۳۶۶)، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه.

۱۳. حموی، یاقوت بن عبدالله، (۱۹۶۵)، معجم البلدان، تهران: انتشارات اسدی.
۱۴. شریعتی، علی، (۱۳۶۱)، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، تهران.
۱۵. شنتاوی، احمد و دیگران، (بی تا)، دایره المعارف الاسلامیه، لبنان: دارالمعرفه.
۱۶. صدیقی، غلامحسین، (۱۳۷۲)، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران: امیرکبیر.
۱۷. قدوره، زاهیه، (۱۹۷۲م)، الشعوبیه و اثرها الاجتماعی و السیاسی فی الحیاه الاسلامیه فی العصر العباسی الاول، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
۱۸. مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۷۰)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، (۱۹۳۹م)، النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم، مصر: بی نا.
۲۰. ممتحن، حسینعلی، (۱۳۸۶)، نهضت شعوبیه، تهران: نشر باورداران.
۲۱. همایی، جلال الدین، (۱۳۶۳)، «شعوبیه»، مجله مهر، سال دوم، شماره ۱۲.
۲۲. همایی، جلال الدین، (۱۳۶۳)، شعوبیه، اصفهان: بزرگمهر.

منابع انگلیسی

1. Gibb, H. A. R. (1962) Studies on the Civilization of Islam, Published by Beacon Press, Boston.
2. Boston Kennedy, Hugh (2001) The Armies of the caliphs London: Routledge.

بررسی تاریخچه تشیع صوفی مآبانه در فارس

الهام ولایتی^۱

چکیده

هم زمان با حمله‌ی اعراب به ایران مردم فارس نیز همگام با سایرین دین اسلام را پذیرفتند. از آن جا که این منطقه دارای موقعیت ویژه‌ای از لحاظ جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی در کشور بوده است طبیعی است که هرگونه تحول سیاسی و دینی را سریع بپذیرد. بر این اساس این پژوهش درصدد بررسی رشد تشیع و تصوف در فارس و دلایلی که موجبات تجمع عارفان بزرگ در این منطقه به عنوان مرکزی برای تصوف و تشیع شد، می‌باشد. روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی می‌باشد که از منابع تاریخی دست اول بهره برده شده است.

واژگان کلیدی: تشیع، تصوف، عرفان اسلامی، عارفان فارس.

مقدمه

دین اسلام از آن جا که همه مسلمانان را به پیروی از حق و عدالت ملزم می‌ساخت و همه را در رفتار به حسن سلوک با دیگران دعوت می‌کرد، خیلی زود در بین طبقات مختلف مردم مقبولیت یافت؛ به خصوص که به لغو امتیازات طبقاتی و اعلام مساوات و برابری بین انسان‌ها می‌پرداخت و از آن جا که دعوت اصلی آن یکتاپرستی بود؛ خیلی سریع توسط ایرانیان پذیرفته شد.

تشکیل حکومت اسلامی شیعی توسط امام علی(ع) و رسیدن آوازه‌ی دادگری و عدالت ایشان توسط موالی ایران در عراق، نفوذ تشیع در بعضی مناطق مرکزی ایران هم چون قم و نواحی شرق ایران از جمله خراسان ایرانیان را که از دست ظلم و آزار خلفای اموی و عباسی به تنگ آمده بودند؛ بعد از اعتقاد قلبی که به اسلام داشتند به انگیزه‌ی ایجاد مساوات بین فقرا و اغنیا به سمت آیین تشیع کشاند؛ البته بزرگ‌ترین عامل، حضور برادران بزرگوار امام رضا(ع)، حضرت احمد ابن موسی الکاظم، محمد ابن موسی، حسین ابن موسی و علی ابن حمزه در منطقه‌ی فارس بود که محبت هر چه بیش تر مردم فارس را به آل علی و تشیع باعث شد.

^۱ . دانشجوی دکتری ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی یاسوج. Velayati_elham@yahoo.com

هم زمان با آغاز وگسترش تشیع خصوصاً در قرن دوم هجری، گروهی پدید آمدند به نام متصوفه که شعار آن ها ترک لذائذ دنیوی، مبارزه با نفس، و سلوک الی الله بود. در آغاز آموزه‌های آن‌ها بر اساس دین اسلام و سنت پیامبر بود و تصوف اسلامی بر جامعه حاکم بود؛ در بین این گروه عارفان و مشایخ نام آور و بزرگی وجود داشتند که از جمله‌ی آن‌ها در سرزمین فارس می‌توانیم ابو عبدالله محمد ابن خفیف شیرازی، ابواسحاق ابراهیم ابن شهریار کازرونی، ابو محمد روزبهان ابن ابی نصر فسایی و منصور حلاج را نام ببریم. تا جایی که دین اسلام و آموزه‌های شرع و سنت بر تصوف حاکم بود؛ دین و تصوف هم راستا و هم سخن بودند. به مرور زمان گروهی پیدا شدند و تعالیم اسلام و سخنان بزرگان دینی را به نفع و میل خود و از سر نادانی تحریف کردند؛ این جا بود که فرقه‌های مذموم و مترودی پدید آمدند و مسیر عرفان را از تصوف جدا ساختند؛ یعنی دیگر در بین این گروه شاهد عارف و یا شیخی بزرگ نیستیم و تعالیم آن‌ها در اکثر موارد در مقابل دین اسلام قرار می‌گیرد. بر این اساس، در این مقاله در پی بررسی تاریخچه‌ی تشیع و تصوف، در منطقه‌ی فارس هستیم و اثبات این نکته که فارس به مرکزیت شیراز، یکی از اولین شهرهایی هست که هم زمان تشیع و تصوف اسلامی به آن راه یافته و حضور عرفای بزرگ به تکرر، خود مؤید این امر است.

شیعه

«شیعه» از نظر لغوی به گروهی اطلاق می‌شود که به امر واحدی اتفاق نظر داشته باشند و مشایعت در این جابه معنی پیروی، متابعت و مطاوعت است. جمع کلمه‌ی شیعه، «شیعی» است و جمع الجمع آن اشیاع می‌شود، لیکن در اصطلاح، شیعه به فرقه‌ای گفته می‌شود که به ولایت و امامت علی(ع) و فرزندان او معتقدند. شیعی به کسی گفته می‌شود که پیرو تشیع است (گلستانی، ۱۳۶: ۱۳۷۰).

تشیع

«تشیع» یکی از مهم‌ترین جریان‌های ضد اموی بود که بسیاری از ایرانیان را به سوی خود جلب کرد. این جریان، هر چند در قرون اولیه‌ی هجری مفهومی عام‌تر از ادوار بعد داشت، اما در مجموع، ارادت و مودت به علی(ع) و فرزندان او و تمایل به خاندان بنی هاشم و تنفر از بنی امیه، وجه تمایز شیعه از غیر شیعه در دوره‌های اولیه‌ی تاریخ شیعه محسوب می‌شد و در این زمان تشیع بیش‌تر به منزله‌ی پرچم طغیان اجتماعی بر ضد طبقات حاکمه

بود تا مخالفت کلامی در اعتقادات اهل سنت، به همین دلیل، بخش‌هایی از جامعه‌ی ایرانی که آمال، دیدگاه‌ها و آموزه‌های سیاسی خویش را با این جریان نزدیک می‌دید، به سوی آن گرایش یافت. (مفتخری، ۱۳۸۱: ۸۵).

مروری بر پیشینه‌ی تشیع در فارس

بررسی چگونگی ورود و گسترش تشیع در فارس، به عنوان دروازه‌ی تمدن اسلامی در سده‌های نخست هجری از اهمیت زیادی برخوردار است. ظلم و بی‌عدالتی‌های حکومت ساسانی از یک سو و شنیدن شعار عدالت و برابری اسلام از سوی دیگر، منجر به استقبال از ورود اسلام به فارس مانند سایر مناطق ایران شد. حضور موالی در کوفه و مشاهده‌ی رفتار و عدالت امام علی(ع)، و در نهایت حضور امام رضا(ع) در ایران و مهاجرت علویان و سادات به خصوص برادر بزرگ‌تر امام، حضرت احمد ابن موسی(ع) را باید نقطه‌ی تحولی مهم در ورود و گسترش تشیع در منطقه‌ی فارس دانست.

تشیع در ایران بعد از قرن اول هجری در دوران امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) و هم زمان با حکومت بنی امیه ظهور کرد. با استقرار «آل بویه» در فارس شیعیان توانستند از تقیه خارج شوند و آزادانه در اجتماع ظاهر شوند. زیارت امامان و امام زادگان رونق بسیاری یافت، جمله‌ی «حی علی خیر العمل» و شهادت به ولایت علی(ع) وارد اذان گردید. با به قدرت رسیدن آل بویه، از آن جایی که این خاندان پیرو مذهب شیعه بودند در دوره‌ی آن‌ها تشیع در فارس رواج گسترده‌ای یافت (فقیهی، ۱۳۶۶: ۴۵۰).

امرای آل بویه به ویژه امیر «عضدالدوله دیلمی» به آیین تشیع و رواج سنت‌های شیعی توجه بسیاری داشتند و این امر به دلیل مخالفت آن‌ها با خلفای عباسی و مقابله با مکتب اهل سنت بود و این اشتباه است که تشیع در ایران را ساخته آل بویه بدانیم. و این نکته شایان ذکر است که هر چند آل بویه علت گسترش تشیع در منطقه فارس بودند ولی هیچ‌گونه عناد و ستیزی با پیروان سایر ادیان و خصوصاً اهل سنت نداشتند، چنانچه بعضی از پست‌های مهم و کلیدی در این دوره در دست پیروان سایر مذاهب است از جمله: منصب کاتبی در دست ابوسعید مسیحی و نصر ابن هارون ترسا بود؛ وزارت عضدالدوله را، ابونصر خوادشاد مجوس در دست داشت و این نشانه تسامح آل بویه با سایر مذاهب است.

یکی از بزرگ‌ترین عواملی که باعث شیوع و رواج هر چه بیش‌تر تشیع در ایران شد، ورود علی ابن موسی الرضابه ایران بود، که هم زمان بزرگان علوی از جنوب ایران به سمت

خراسان حرکت کردند. علت شیوع تشیع در خطه فارس حضور جمعی از بزرگان دینی هم چون حضرت علی ابن حمزه(ع)، احمد ابن موسی(شاهچراغ)، محمد ابن موسی(سید میرمحمد)، حسین ابن موسی(علاءالدین حسین) که همه از برادران امام رضا(ع) بودند، می باشد(فرای، ۱۳۸۱:۲۶۶).

به دلیل نفوذ ابوعلی جبایی می توان اذعان داشت که مذهب غالب در گرمسیرات و فارس، شیعی و معتزلی بوده است. در مورد مذهب اهالی فارس در برخی از منابع چنین آمده است: «اهل سردسیر همه اهل سنت و جماعت باشند، اغلب اصحاب حدیث و شیعیان در کرانه دریا بسیارند، پیرو قرائتی ویژه نیستند، مذکری نام آورند. صوفیان در شیراز پرآوازند»(جیهانی، ۱۳۶۸:۱۲۱).

شیعیان ایران در چند قیام شیعی نیز شرکت داشته اند که خود نشانگر اهمیت تشیع در بین مردم ایران است که از جمله آنها می توان قیام مختار را نام برد که باعث شد موالی و غیرعرب نیز به صف شیعیان بپیوندند. مختار، ایرانیان را چنان گرامی می داشت که به ابو عمره کیسان دستور داد، اموال و مستمری کسانی را که در کربلا به جنگ امام حسین(ع) رفته بودند به ایرانیان ببخشد(دینوری، ۱۳۷۱:۳۳۷). قیام دیگر، همراهی شیعیان ایران در قیام «زید ابن علی»(۱۲۲-۱۲۱ه.ق) و فرزندش «یحیی ابن زید» بود که در ایران به شدت تأثیر گذاشت.

در فاصله بین قیام یحیی ابن زید و روی کار آمدن عباسیان، «عبدالله ابن معاویه» دست به قیام زد. وی در سال(۲۷ه.ق) قیام خود را با شعار «خلع بنی امیه و بیعت با یک شخصیت بنی هاشم که برگزیده آل هاشم باشد» از کوفه شروع کرد. عبدالله ابن معاویه پس از مدتی بر شهرهای مختلفی از جمله فارس، حلوان، قومن، اصفهان، ری، همدان، قم و اصطخر، مسلط گردید و اصفهان را مرکز حکومت خود قرار داد(ابن طقطقی، ۱۴۱۸:۱۳۶).

تصوّف

تصوّف علمی است منبعت از عمل و مبتنی بر مجاهده و ریاضت و مانند سایر صنایع است؛ که بی استاد نتوان آموخت. با این تفاوت که اصول طریقت، مأخوذ است از امور وجدانی و ذوقی که حواس ظاهر با آنها پیوند ندارد(دامادی، ۱۳۶۷:۲۴۲).

گروهی نیز تصوّف را راه و روش خاصی در زندگی می دانند که اطمینان و راحتی و زندگی ایده آل صوفی در آن از روشی به غیر از کسب و کار و کوشش و جهد بلکه از طریق

تحمل مشقات و زهد و ترک لذائذ و بالاخره از راه فرار از زندگی مادی تأمین می‌شود. از شیخ ابوسعید ابوالخیر پرسیدند که تصوف چیست؟ گفت: این تصوف همه شرک است. گفتند: ایها الشیخ چرا؟ گفت از بهر آن که «تصوف، دل از غیر، و جز او نگاه داشتنت». و غیر و جز او نیست (اسرارالتوحید، ۱۳۳۲: ۲۵۷).

البته ارائه تعریفی جامع و یک دست از صوفی و تصوف مشکل است؛ زیرا تصوف همواره در تغییر و تحول است و در هر دوره و زمانی مفهومی متفاوت دارد؛ چنانچه تصوف در قرن دوم یعنی در مکتب «ابوهاشم کوفی» و «داوود طائی» و «حسن بصری» با تصوف در مکتب «جنید» و «بایزید» تفاوت دارد و شاهد تغییری فاحش در معنای تصوف ابوسعید ابوالخیر و مولوی هستیم.

واژه «تصوف» بنابر اظهر احتمالات از واژه «صوف» گرفته شده و از آن جا که «صوف» به معنای پشم است، «تصوف» را باید به «پشمینه پوشی» معنا کرد. پوشیدن لباس‌های پشمین، زیر و خشن، در واقع نمادی از زندگی سخت و دوری از تن پروری، تن آسانی و لذت پرستی است. و صوفی با پوشیدن چنین لباس خشنی می‌خواهد خود را از بند هوا و هوس‌های مادی و دنیوی برهاند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۰).

از میان وجوه اشتقاق مختلفی که برای کلمه صوفی و تصوف بیان شده است از نظر قواعد صرف عربی منسوب دانستن آن به صوف، یعنی پشم، بیش‌تر قابل قبول است. این نام غلبه گرفته است بر این طایفه، گویند فلان صوفی است و گروهی را متصوفه خوانند و هر که تکلف کند تا بدین رسد؛ او را متصوف گویند و این اسمی نیست که اندر زبان تازی او را باز توان یافت و یا آن را اشتقاقی است (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۶۷).

ابن خلدون در مقدمه خود تصریح می‌کند که تصوف، به عنوان خاص در قرن دوم هجری ظهور کرد. دکتر قاسم غنی مهم‌ترین علت پیشرفت تصوف را این گونه بیان می‌کند: تصوف با قلب و احساسات کار دارد نه با عقل و منطق، و بدیهی است که عقل و منطق، سلاح خواص است و اکثر مردم از به کار بردن آن عاجزند و ملول می‌شوند. نقطه حساس انسان قلب اوست و سخنی پیشرفت کلی می‌کند که ملایم با احساسات و موافق با خواهش‌های قلب باشد.

عده‌ای گویند صوفی منسوب به صفا است و صوفیه را به مناسبت صفای باطنی که دارند به صفا نسبت داده‌اند. برخی گفته‌اند از «صفو» مشتق شده و صفو به معنی برگزیده است و چون صوفیه برگزیدگان خلقند از این رو منسوب به صفو گشته‌اند. البته نسبت‌های دیگری نیز وجود دارد که عقلاً مردود است، از جمله نسبت دادن صوفی به کلمه صوفه الفقا به معنی موهایی که در پس سر می‌روید و در وجه تسمیه آن گویند:

«صوفیان، هم چون این موها هین و لین هستند، قول دیگر کلمه صوفی را مشتق از صفه می‌داند و صفه یک قسمت از مسجد الرسول بوده که عده‌ای از مسلمانان بی‌چیز و غریب در آن جا سکنی اختیار کرده و به حالت فقر و زهد به سر می‌بردند، گروهی می‌گویند از کلمه صوفانه گرفته شده که به معنای گیاهی است نازک و کوتاه و زرد رنگ و چون صوفیه به گیاهان صحرا قناعت می‌کردند بدین جهت صوفی نامیده شدند و...» (زرین کوب، ۱۳۷۵:۳۳).

جماعتی بوده‌اند از مسلمین که اساس کار آن‌ها در عمل مبتنی بر مجاهدت مستقل فردی بوده است و در علم بر معرفت مستقل قلبی. (همان) نخستین کسانی که به عنوان صوفی مشهور شده‌اند و این لقب را گرفته‌اند، با استناد به کتاب مصباح الهدایه، ابوهاشم صوفی (متوفی به سال ۱۵۰ ه.ق) و ابراهیم ادهم (متوفی به سال ۱۶۲ ه.ق) بوده‌اند.

منشاء و خاستگاه تصوف در ایران

درباره منشاء تصوف اقوال گوناگون بیان شده، بعضی آن را عکس العمل قوم ایرانی در برابر دین سامی دانسته‌اند، گروهی تصوف را راه‌رهایی از تکلیف دینی و وظایف شرعی تلقی کرده‌اند. پاره‌ای تصوف را پناهگاه مردم تنبل و فقیر و درمانده می‌دانند که از لذات دنیا محروم بوده‌اند و برای رهایی از فشار اغنیاء و اقویا دست به دامان این خیالات زده‌اند و بالاخره گروهی تصوف را عکس العمل کسانی می‌دانند که چون از راه عقل و استدلال راه به جایی نبرده‌اند از ضعف و عجز خویش به تحقیر عقل و منطق دست زده‌اند. و لیکن منشاء تصوف را باید در میل درونی آدمی به وصال و اتحاد با خدای خویش، میل به ارتقاء و تعالی در مدارج حیات و بالاخره پناه به زهد و پارسایی و معنویت و اخلاق برای رهایی از قیل و قال اهل ظاهر و مردم متعصب دانست (گلستانی، ۱۳۷۰:۲۴۹).

ظهور تصوف اسلامی را از اواخر نیمه اول قرن دوم هجری شاهدیم به طوری که قبل از آن نام و نشانی از آن در تاریخ اسلام و منابع اصلی آیین اسلام نمی‌یابیم. در این جابه هم

زمانی پیدایش تشیع در ایران و آغاز تصوف اسلامی پی می‌بریم. تصوف از همان ابتدا به صورت مسلک نوظهور و وابسته به آیین اسلام معرفی گردید و بدین وسیله در ردیف سایر مذاهب انشعابی اسلام که در طی قرون اولیه یکی پس از دیگری به وجود می‌آمدند قرار گرفت.

عرفا و متصوفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند، در عین حال یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند. یک سلسله افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرت‌ها و لباس پوشیدن‌ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه‌ها و غیره، به آن‌ها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد.

تفاوت تصوف و عرفان

عرفان در اصطلاح به شناخت ویژه‌ای اختصاص یافته که از راه حس و تجربه یا عقل و نقل به چنگ نمی‌آید؛ بلکه از راه شهود درونی و دریافت باطنی حاصل می‌شود. شهود قلبی و دریافت باطنی که شناختی بی واسطه است و مستقیماً خود معلوم مورد ادراک قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۵).

عارف کسی است که خدا را با قلب و روح درک کرده و یافته باشد. مرتبه عرفان فرد نیز به شدت و ضعف شناخت شهودی و ادراک قلبی او نسبت به خداوند باز می‌گردد و عارف بودن نیاز به آداب، رسوم و نیز داشتن عنوان خاص ندارد و غیر از خود فرد کسی نمی‌تواند آن را درک کند. بلکه ما با علائم و نشانه‌هایی می‌توانیم مقام عارف را حدس بزنیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۱).

همان طور که در مطالب فوق اشاره شد گروهی عرفان و تصوف را دقیقاً منطبق بر هم می‌دانند؛ گروهی تفاوت اندکی بین آن دو قائلند و دسته‌ای به طور کلی این دو مقوله را منفک و سوای از هم می‌دانند. این دو کلمه که اغلب در کنار هم و به یک معنا بکار می‌روند از لحاظ معنی لغوی و در اصطلاح با هم متفاوتند. تصوف روش و طریقه زاهدانه‌ای است بر اساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا؛ برای وصول به حق و سیر به طرف کمال، اما عرفان یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه

اشراق و کشف و شهود (سجادی، ۱۳۷۶: ۸). اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی شان یاد شوند غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند (مطهری، ۱۳۶۸: ۸۴).

علّامه محمدتقی مصباح یزدی در کتاب «در کوچه‌های آفتاب» در باب تفاوت عارف و صوفی بیان می‌دارند: در عرف ما شیعه متشرّعه، عنوان صوفی و تصوف، عنوانی ممدوح تلقی نمی‌شود و غالباً به فرقه‌هایی که کمابیش انحرافات دارند اطلاق می‌گردد. البته در برخی زمان‌ها کم و بیش تلقی مثبتی از این عنوان وجود داشته و شاید هنوز هم در برخی شهرها و مناطق، عنوان صوفی عنوان مقدّس تلقی شود؛ اما در عرف ما شیعه متشرّعه، صوفی به افراد و گروه‌هایی گفته می‌شود که کم و بیش مورد مذمت‌اند، اما در مورد عنوان «عارف» قضیه به عکس است و معمولاً برداشت عمومی از آن مثبت بوده و این واژه هنوز هم ممدوحیت و قداستش را در عرف و فرهنگ ما حفظ کرده است.

تصوف اسلامی و عرفای ایرانی

در حقیقت باید گفت تصوف به اصطلاح اسلامی از آن هنگام که به دامن عرفا و صوفیان ایرانی افتاد به صورت روشن‌تر و سریع‌تری تحول و گسترش کیفی یافت و صوفیان ایرانی با سوابق فکری و کشش خاص عرفانی، تصوف را از حال بساطت به اوج عوالم دقیق و پر از اسرار عرفانی ارتقاء دادند به جای روش صوفیانه تند و خشن، ریاضت و زهد افکار و حالات و مقامات معنوی دقیقی را پایه‌گذاری نمودند و جمعی چون «شهاب الدین سهروردی» با بنیان‌گذاری مکتب جدید عرفانی فلسفه و عرفان اشراق ایران باستان را در تصوف زنده کردند (عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ۳۸۲).

منشاء و خاستگاه عرفان نظری در اسلام

طبیعی‌آغازین عرفان اسلامی مصادف است با ظهور اسلام. نزول نخستین آیات قرآنی، نقطه‌ی شروعی است که عرفان اسلامی از آئینه‌ی آن می‌درخشد و نمایانگر می‌شود. اسلام همین که تفکر جاهلی را ابطال کرد و رسوم تاریک آن را ملغی ساخت و برچید، بلافاصله به جای آن اندیشه‌های ملکوتی و تفکرات توحیدی خاص خود را جایگزین کرد؛ یعنی همان معنویت‌سازنده و بلند مرتبه‌ای که ما آن را عرفان اسلامی می‌نامیم (فیضی تبریزی، ۱۳۸۰: ۶۷).

گروهی از مستشرقین عرفان اسلامی را متأثر از آیین‌های راز و رانه‌ی هند و یا تأثیر عرفان افلاطونی برشمرده‌اند. استاد عمید زنجانی در کتاب «تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف» تاریخ تصوف اسلامی را متأثر از افکار و عقاید هندی، نیروانا یافنای بودائی، تصوف در کشور باستانی چین، تصوف یونان و ریشه‌های تصوف در ایران باستان می‌داند.

احتمال این که آداب صوفیه از منابعی غیراسلامی گرفته شده باشد، هست و لیکن قول کسانی که دائم می‌کوشند تا هر گونه مناسبت در جزئیات را حاکی از وقوع تقلید و اقتباس بدانند مبالغه آمیز است و ناچار به این جا می‌کشد که گویی هر یک از بنیادهای بشری را اول بار، یک قوم اختراع کرده باشند. این طرز بیان، مسأله منشأ و مبدأ هیچ اندیشه‌ای را حل نمی‌کند و با این حساب برای اصالت و ابتکار جایی باقی نمی‌ماند. نکته‌ای که نباید از آن غافل بود این است که اقتضای محیط و طرز معیشت و مخصوصاً ساختمان ذهنی و جسمی موجودات در موارد مشابه تقریباً حاصل مشابه پدید می‌آورد؛ چنان که اسلام در یک دوره از سیر تاریخ خویش، بیش و کم به همان معرفتی نائل شده است که آیین برهمنی یا دین مسیحی در دوره‌ای شبیه آن - با توجه به اختلاف‌هایی که بین آن‌ها و اسلام بوده است - نائل آمده است (زرین کوب، ۱۳۴۴: ۲۲۳).

نکته قابل تأمل این جاست که آیا با توجه به وجود این همه منابع (قرآن، سنت و دعا‌های اسلامی) آیا لازم است که ما، در جست و جوی منابع خارجی باشیم. به تعبیر «جرج جورداق» مسیحی جای تعجب است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آن گاه ببندیشیم که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه پر کرده است و رودخانه یا دریا را نادیده بگیریم. در بحث ما نیز منطقی‌تر آن است که ابتدا به مدعای اهل معرفت که علوم خویش را برگرفته از قرآن کریم و ظواهر و بطون آیات آن و روایات برخاسته از منبع عصمت و هم چنین تجارب گرانبار معنوی خویش دانسته‌اند بپردازیم. هر چند به جهت اتکای عرفان به الهام الهی و به لحاظ اشتراک منبع فیض الهی در تمام ادیان نظیر مسیحی، برهمنی، یهودی و اسلام، وجود شباهت‌های کلی، منطقی و طبیعی است. به هر حال عارفان مسلمان علاوه بر تجارب عرفانی از قرآن و سنت به عنوان پشتوانه بینش عرفانی و مؤید و شاهد بر جهان بینی و شیوه زیست و سلوک خود یاد می‌کنند (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۵).

عرفان شیعی؛ دامنه عرفان اسلامی

مقایسه‌ای کوتاه میان عرفان اسلامی و عرفان شیعی با توجه به دو اصل «نفس محوری و توبه و ندمه» این اطمینان را به ما می‌دهد که عرفان شیعی دنباله‌رو و تالی محض عرفان اسلامی است. در اصل اوّل که نفس محوری است همان گونه که پیامبر بزرگوار اسلام عرفان اسلامی را حول تزکیه نفس و شناخت کامل نفس بنا نهادند؛ این برنامه مهم توسط حضرت علی(ع) در عرفان شیعی مورد توجه ویژه قرار گرفته است. و ما در این جا برای اثبات، احادیثی از هر دو بزرگوار در مذمت نفس می‌آوریم:

رسول الله (ص): «المجاهد من جاهد نفسه فی الله»؛ «مجاهد کسی است که برای خدا با نفس خود مبارزه کند»

«جاهدوا انفسکم علی شهواتکم تحلّ قلوبکم الحکمه»؛ «با خواهش‌های نفسانیتان بجنگید تا دل‌هایتان را حکمت فرا گیرد».

امام علی(ع): «جهاد النفس مهر الجنه»؛ «مبارزه با نفس کابین بهشت است».

امام علی(ع): «مجاهده النفس شیمه النبلاء»؛ «مبارزه با نفس خصلت انسان‌های شریف و بزرگوار است».

و اصل دوّم تعالیم عرفان اسلامی که توبه و انابه است نیز در هر دو مکتب عیناً وجود دارد. رسول الله (ص): «توبه کننده با بی گناه یکسان است».

بهترین استغفارها نزد خدا دست کشیدن از گناه و پشیمانی از آن است.

هیچ کس نزد خدا محبوب‌تر نیست از زن و مردی که توبه کرده باشد.

امام علی(ع): «عجب دارم از کسی که ناامید می‌شود از رحمت خدا و محوکننده گناهان با اوست، پرسیدند چه چیزی است محوکننده گناهان؟ فرمود: استغفار».

گفتنی است که از دیدگاه اسلامی، سلوک عرفانی به موازات آموزه‌های شرعی است؛ و اگر ما اصطلاح شریعت را به احکام ظاهری دین هم چون نماز اختصاص دهیم طریقت عهده دار راه‌های تمرکز حواس و حضور قلب و شرط کامل بودن عبادت ماست؛ و به عبارتی طریقت در باطن شریعت مستتر است.

دلایل تجمّع عارفان در فارس

بررسی‌های انجام شده پیرامون تعداد زیاد عارفان در منطقہ فارس به مرکزیت شیراز، این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که علّت وجود خیل عظیمی از مشایخ و عرفا در شیراز چیست؟

جواب این سؤال با ذکر ویژگی‌های منطقه فارس به خوبی برآورده می‌شود.

۱) رونق اقتصادی: سرزمین فارس به علت داشتن موقعیت ممتاز اقتصادی و قرار گرفتن در نزدیکی بنادر بازرگانی خلیج فارس، قطب بزرگ مواصلاتی جنوب کشور به شمار می‌رفت. شیراز بزرگ‌ترین منابع مالیاتی است. ابن بطوطه بر آورده است: «حاجی قوام اللّٰهین تمغاچی که متصدی مالیه بوده، به من گفت: که مالیات شیراز را روزانه به ده هزار دینار به مقاطعه پذیرفته و این مبلغ به حساب پول طلای مغرب زمین، معادل با دو هزار و پانصد دینار می‌شود» (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۲۵۶).

۲) امنیت و ثبات نسبی سیاسی: فارس در تمام طول تاریخ اجتماعی ایران کم‌تر از سایر نقاط ایران دستخوش بحران‌های اجتماعی و سیاسی بوده است، چنانکه دولت شیعی آل بویه که پس از سقوط ساسانیان به روی کار آمد؛ اولین دولت متمرکز تا زمان صفویه بوده است.

۳) موقعیت علمی و فرهنگی: وجود مدارس و حوزه‌های دینی، یکی از مهم‌ترین عوامل جذب دانشمندان و عرفا به شمار می‌رود. در مدارس شیراز اکثر علوم توسط برترین اساتید، تدریس می‌شده از جمله: صدرالدین محمد ابن ابراهیم شیرازی، ملقب به صدرالمتألهین، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، ابوالعلاء شیرازی، ابن عجم، ابوماهر شیرازی و... که در صناعت طب استاد بودند، سیبویه که عالمی شهیر در صرف و نحو عربی است، و شعرای بزرگی هم چون سعدی شیرازی، حافظ، و صاف شیرازی در این خطه پرورش یافتند.

۴) موقعیت مذهبی: بدون شک می‌توان آن را مهم‌ترین علت آمدن عرفا به این سرزمین دانست و آن وجود حرم‌های مطهر احمدی و محمدی و سایر امامزادگان در این منطقه است.

۵) آب و هوای شیراز: در وصف آب و هوای معتدل و فرحناک شیراز شواهد شعری به خوبی حق مطلب را ادا کرده‌اند؛

نسیم آب مصلی و آب رکناباد غریب را وطن خویش می‌برد از یاد

عبیدزاکانی

نمی‌دهند اجازت مرا به سیر و سفر نسیم خاک مصلی و آب رکناباد

حافظ

به نقطه‌ای رسیدیم که نامش بر همه مشتاقان کلام حافظ آشناست و آن تنگ الله اکبر است. زیرا هر آن کس از این نقطه دیده بر شهر شیراز افکند، از مشاهده آن همه زیبایی، چنان به هیجان خواهد آمد که بی اختیار خواهد گفت: الله اکبر (براون، ۱۳۶۸، ۴۳).

عارفان فارس

در این جا برای نمونه به ذکر اسامی تعدادی از عارفان فارس می‌پردازیم؛ زیرا آن گونه که دیلمی می‌نویسد:

«در شهر شیراز تصوف رواج کامل داشت و در حلقه گفتار ابن خفیف هزاران نفر حضور می‌یافتند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۲۶).

ذکر اسامی تمام آن‌ها در مجال این مقاله نمی‌گنجد، بنابراین به تعدادی از آنان به صورت خلاصه‌وار اشاره می‌شود:

ابوالحسن بندار ابن حسین ابن محمد ابن مهلب ارجانی (ارکانی): نامش محمد و کنیه‌اش ابوالحسن است. در ارجان فارس به دنیا آمد و از عرفای نامی شیراز بود؛ وی خادم ابوالحسن اشعری، مؤسس مذهب اشاعره بود. در عرفان و تصوف شاگرد «شبللی» بود. از وی اثر مکتوبی باقی نمانده است؛ وی در سال (۳۵۳ه.ق) در شیراز وفات یافت.

«از عرفای نامدار شیراز است که در اردکان (فارس) بوده و عالم بود به اصول، او را زبان بود، مشهور در علوم حقایق، شاگرد شبللی بود، و شبللی قدر وی را بزرگ می‌داشته، استاد ابوعبدالله خفیف بود. میان او و ابوعبدالله خفیف معارضات بود» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۰۰).

شیخ ابوعبدالله حسین ابن احمد (معروف به بیطار): از اهالی کازرون بود. در پی تعبیر خوابی که دیده بود (این که شیخ آگار او را دعوت کرده و ارشاد می‌نمود) با اجازه‌ی پدر راهی شیراز شد و در محضر شیخ حسین ابوعلی ابن محمد آگار طریق سیر و سلوک را پیمود. وی یگانه روزگار و مقتدای مشایخ کبار بود، در فنون علوم استحضار داشت. با وجود جاه و حشمت، فقر و خمول اختیار فرموده بود. مسافرت حجاز و عراق کرده و در طریق تفرید، بسی راه سپرده، با حضرت شیخ کبیر قدس الله روحه، صورت موافقت و مرافقتی عظیم داشت (ابن جنید، ۱۳۶۴: ۴۵).

ابوالحسن احمد ابن سالبه: شیخ الشیوخ فارس و از عرفای معروف قرن چهارم و اوایل قرن پنجم شیراز بود و با مرشد ابواسحاق ابراهیم ابن شهریار کازرونی و ابوحنیان توحیدی معاصر بوده است. در بیضاء فارس به دنیا آمد، در شیراز به تحصیل کمالات معنوی

پرداخت و به کسب علوم همت گماشت. صاحب شیرازنامه او را از شاگردان شیخ مرشد، دانسته است. «ابوالحسن سالبه افصح اللسان بود در تصوف، و اوضح البیان اندر توحید، وی را کلمات معروف است و شیخ ابوالفتح ابن سالبه، مرید را خلفی نیکوست» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۱۵). از جمله کتبار زهاد و مشایخ فارس بوده و در علوم تصوف و اسرار فقر نظیر نداشت. چهار نوبت زیارت حج بیت الله دریافته؛ خرقة تصوف از دست شیخ ابوالحسن سیروانی پوشیده (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۵۳).

ابوالفتح عبدالسلام، ابن سالبه: صوفی و محدث، فرزند احمد ابن سالبه است. وی مدتی ملازم شیخ ابواسحاق کازرونی بوده است. در فارس درگذشت و در تل بیضاء به خاک سپرده شد. در فنون علوم سعی فرموده، جامع میان علم و عمل گشته، مدتی در صحبت شیخ مرشد (ابواسحاق کازرونی) به سر برده. در شهور سنه اثنین و سبعین و اربع مائه وفات یافته و به جوار پدر بزرگوار در تل بیضاء مدفون است (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۵۳).

شیخ ابو عبدالله شیرازی (معروف به ابن باکویه): از مشایخ عارفان قرن چهارم و پنجم هجری است. وی در شیراز متولد شد و در جوانی به سلک مریدان شیخ ابو عبدالله خفیف شیرازی درآمد. مدتی نیز به استاد امام قشیری و ابوسعید ابوالخیر پیوست (حقیقت، ۱۳۷۰: ۳۸۱).

در قصبه دلگشای عقیلی... در کنار کوه، به سمت عقیلی، مقامی دیگر است معروف به باباکوهی و به آن مناسبت دیهی را که در آن حوالی است؛ تسمیه به این اسم نموده‌اند، و در دارالعلم شیراز مقامی ایضا موسوم به این اسم می باشد و محتمل است که یکی از این دو همان درویش باشد که «مولانا رامی» از کبار شعرای متقدمین در بعض مثنویات، قصه او را نظم نموده است (رامی، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

رفت به کوه او به سه سال تمام شد لقبش کوهی و باباش نام در منظومه باباکوهی سروده‌ی مولانا رامی، که صبغه‌ای عرفانی دارد، نخست عشق مادی به صورت یک مقدمه آغاز شده و حواس سالک را بر کانونی متمرکز می‌سازد، سپس در ضمن انجام دادن اعمالی که جنبه سیر و سلوک دارد به تدریج در او استعداد و زمینه‌ای برای تغییر حال فراهم آمده و سالک با این دگرگونی از عشق مخلوق گسسته و به محبت خالق می‌پیوندد و به مقصود می‌رسد.

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد بر الله زد

حسین ابن منصور ابن یحیی حلاج: در سال (۲۴۴ه.ق) در روستای طور، از توابع بیضای فارس متولد شد. لویی ماسینیون در تسمیه حلاج آورده است که آبادی محل تولد وی از بزرگترین مناطق پارچه بافی بوده و پدر وی از کارگران صنعت پارچه بافی بوده است و به همین علت وی را حلاج گویند. وی جهان اسلام و عالم تصوف را به هیجان و تحرک درآورد و مخالفان و موافقان بسیار پیدا کرد، او وحدت وجود و فناء فی الله را رنگی دیگر داد که از آن به اتحاد و حلول تعبیر کرده‌اند که تعبیر مردودی است؛ «انا الحق» گفتن او را الحاد و کفر دانسته و پنداشته‌اند، که دعوی خدایی و خدا شدن است (سجادی، ۱۳۷۶: ۶۷).

کنیه‌های وی عبارتند از: ابوعبدالله زاهد، رئیس القطب، ابوالغیث، ابوالمعین، مقیت، حلاج الاسرار و... به نظر می‌رسد دلیل فراوانی کنیه‌های وی به خاطر اعمال خارق العاده‌ای است که از وی سر می‌زده و شاید برای ناشناس ماندن وی بوده است. وی را در سال (۳۰۱ه.ق) به خاطر اتهاماتی که در خصوص دعوی اتحاد، افشای کرامات و دعوت ربوبیه بر وی وارد کردند به دار زدند. ابن ندیم معتقد است که قتل حلاج به خاطر این بود که: او علیه پادشاهان جسور و خواهان انقلاب و دگرگونی حکومت‌ها بود و خود را متظاهر به مذاهب شیعه در برابر پادشاهان و مذاهب صوفیه در برابر عامه نشان می‌داد (ابن ندیم، ۱۹۹۴: ۳۲۹).

نتیجه گیری

اهمیت مذهبی، ادبی، فرهنگی و هنری و تاریخی استان فارس و شهر شیراز بر هیچ کس پوشیده نیست؛ فارس مهد تمدن و فرهنگ ایرانی است که نخستین سلسله متمرکز پادشاهی در آن شکل گرفته است. منطقه فارس از لحاظ موقعیت جغرافیایی و به عنوان مهم‌ترین ایالت جنوبی ایران با ورود اسلام و پذیرش دین جدید، جایگاه رفیعی یافت. در زمان خلافت عمر وقتی لشکر اسلام به ایران وارد شد؛ والی فارس شهرک ابن مرزبان بود که از قوای اسلام شکست خورد و مبلغان اسلام به این منطقه راه یافتند. ظلم و بی‌عدالتی‌های حکومت ساسانی از یک سو و شنیدن شعار عدالت و برابری اسلام از سوی دیگر، منجر به استقبال از ورود اسلام به فارس مانند سایر مناطق ایران شد؛ با ورود اسلام به ایران و مرکزیت شیراز به عنوان مرکز ایالت فارس، شیراز به عنوان دارالاسلام از همان آغاز شهری بوده که دین اسلام را با تمام وجود پذیرفته است. علاقه مردم شیراز نسبت به خاندان عصمت و طهارت باعث پذیرش تشیع از سوی مردم شیراز در دوره صفوی گشت.

حضور برادران بزرگوار امام رضا(ع) در شیراز، این شهر را به عنوان سومین شهر مذهبی ایران اثبات کرد. حضور بارگاه‌های متعدد مذهبی در ایران به محوریت حرم حضرت "احمدابن موسی الکاظم(ع)" باعث ترغیب علما و عرفا برای اقامت در این شهر شد و جنبه فرهنگی مذهبی شهر، خود عالم پرور و عارف ساز گردید. چهره‌های عرفانی این شهر تنها مختص به مشایخ صوفیه نیست چه بسا نویسندگان و شاعرانی که در حین پیشه و کار خود گرایشات عرفانی نیز داشتند همچون: خواجه محمد حافظ شیرازی که مجموعه غزلیات عرفانش در کل دنیا شناخته شده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن بطوطه، (۱۳۶۱)، سفرنامه ابن بطوطه، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
۲. ابن خلدون، (۱۳۷۴)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳. ابن طقطقی، محمدابن علی ابن طباطبا، (۱۴۱۸ق)، الفخری فی الآداب السلطانیة و الذول الاسلامیه، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربی.
۴. ابن ندیم، (۱۹۹۴م)، الفهرست، بیروت: دارالمعرفه.
۵. ابوالخیر، ابوسعید، (۱۳۳۲)، اسرار التوحید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. الوردی، علی، (۱۹۹۵م)، وعاظ السلاطین، دارکوفان، لیدن.
۷. انصاری هروی، عبدالله، (۱۳۶۲)، طبقات صوفیه، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران.
۸. بدیعی، محمد، (۱۳۸۴)، احیاگر عرفان، تهران: انتشارات پازینه.
۹. براون، ادوارد، (۱۳۶۸)، یک سال در میان ایرانیان، ترجمه ذم، تهران: انتشارات زرین.
۱۰. بقلی فسایی، روزبهان، (۱۳۷۴)، عبهرالعاشقین، با مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
۱۱. بقلی فسایی، روزبهان، (۱۳۹۳)، کشف الاسرار، مقدمه و تصحیح و ترجمه مهدی فاموری، یاسوج: انتشارات رزبار.

۱۲. جیهانی، ابوالقاسم ابن احمد، (۱۳۶۸)، اشکال العالم، ترجمه علی ابن عبدالسلام کاتب، مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری، آستان قدس رضوی.
۱۳. حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۷۰)، تاریخ عرفان و عارفان ایرانی، تهران: انتشارات کوشش.
۱۴. دامادی، سیدمحمد، (۱۳۶۷)، شرح بر مقامات اربعین، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۵. دیلمی، ابوالحسن، (۱۳۶۳)، سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمه رکن الدین یحیی ابن جنیدشیرازی، تصحیح ا. شیمیل طاری، بر اساس نسخه آنکارا، تهران: انتشارات بابک.
۱۶. دینوری، ابوحنیفه احمدابن داوود، (۱۳۶۴)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
۱۷. رامی، شرف الدین محمد ابن حسن، (۱۳۷۶)، انیس العشاق، به اهتمام دکتر محسن کیانی، تهران: انتشارات روزبه.
۱۸. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، مبانی عرفان نظری، تهران: انتشارات سمت.
۱۹. زرکوب شیرازی، ابوالعبّاس معین الدین احمد ابن شهاب الدین ابی الخیر، (۱۳۹۰)، تصیح و توضیح اکبر نحوی، شیراز: مؤسسه فرهنگی و پژوهشی دانشنامه فارس.
۲۰. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۴۴)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات آریا.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
۲۲. سجّادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۷۶)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۲۳. شیرازی، عیسی ابن جنید، (۱۳۶۴)، تذکره هزار مزار، ترجمه شدالازار، به تصحیح و تحشیه دکتر نورانی وصال، شیراز: کتابخانه احمدی.
۲۴. فرای، ریچارد، (۱۳۸۱)، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
۲۵. فقیهی، علی اصغر، (۱۳۶۶)، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران: دیبا.
۲۶. فیضی تبریزی، کریم، (۱۳۸۰)، عرفان شیعی، نشر شکوفه یاس.

۲۷. قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۴۵)، ترجمه رساله قشیری، ابوعلی عثمان، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۷)، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، تهران: انتشارات خورشید.
۲۹. غنی، قاسم، (۱۳۶۶)، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران: زوآر.
۳۰. کاشانی، عزالدین محمود، (بی تا)، مصباح الهدایه، تصحیح جلال الدین همایی، مقدمه.
۳۱. گلستانی، سیدهاشم، (۱۳۷۰)، فلسفه اسلامی مجلد اول از آغاز تا پایان قرن پنجم هجری، اصفهان: انتشارات نشاط.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، در کوچه های آفتاب، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. مظفریان، منوچهر، (۱۳۵۳)، دو عارف از کازرون، شیراز: انتشارات فولادوند.
۳۵. مفتخری، حسین، (۱۳۸۱)، تاریخ ایران از ورود اسلام تا پایان طاهریان، تهران: سمت.
۳۶. هجویری، ابوالحسن علی ابن عثمان، (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، به تصحیح ژوکوفسکی با مقدمه قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری.

چکیده انگلیسی مقالات

***Espahbodan Mazandaran and Shiites Imami relations
in the Seljuk period***

Abstract

Espahbodan or Kings Mountain who could Bavndyh second branch of the family of the late fifth and sixth centuries in Mazandaran rule. This family played an important role in the promotion of cultural, political, military and economic Twelver Shiite. Accordingly, this study look forward to finding the relationship between Espahbodan and the Shia Imami in the Seljuk period. Results have revealed that second period of Espahbodan was simultaneous with increas the number of Twelver Shiites in Iran, especially in Mazandaran. This family played an important role in fight against the Ismailis and also in critical condition they kept away from them. This reaserch has done by analitical and descriptive method, which has benefited from first hand sources

Keywords: *Shia Imami, Al Bavand, Seljuks, Mazandaran Espahbodan.*

Olama's, role in promotion of mourning and prevention of innovations in it, in Safavi period

Abstract

Many scholars and clerics for doing some missions such as sadr, sheikholeslm and other judicial officials played an important role in Iran while Safavi state was formed. These religious scholars and Jurists have had a significant role in keeping and promoting religion and whatever is related to it, which should be studied carefully. So, first of all this question will be asked. Have clerics gotten any role in mourning ritual, spreading, propagating and preventing it or not? If the answer is yes, how they have done it? We have tried to find out the clerics's idea and attitude about this cermonieies by theirs works. In this research was showed these clerics have played various roles in different time about approving and propagating of this cermonies during the periods of Safavi.

Keywords: *Scholars, Mourning, Heresies, Safavis, Promotion, Reaction*

***Guilds and craftsmen's connections with social groups
(Magnanimity-Mysticism-Ismailia)***

Abstract

Seljuks from Iran were one of the ruler families that governed Iran in the fifth and sixth centuries. In the shadow of security from this family policies, urbanism, city and the market as the most original and the most important economic center of the city increased. In this period merchants and artisans activities have done in craft guilds and organizations. According to geographical and historical texts of the Seljuk's guilds and craftsmen have had connection with Sufi and Ismaili. This study is going to show relation between guilds and craftsmen with Sufis and Ismailis deeply with exploring and analyzing information based on texts.

Keywords: Seljuk, Guilds, Craftsmen, Generosity, Sufis, Ismaili.

Mourning traditions in Bowie period

Abstract

The mourning traditional is an aspect of culture that includes. All societies with various religions and cultures consider to it. In Iran, this ceremonies were held importantly at different occasions. In this research we have tried to take advantage of historical primary sources and valid researches to study this social custom in Buwayhi period. Buwayhi Iranian's family could form a Shiism government under the Abasi's period due to the social and political conditions of that time. They were Shiism rules and it is an important aspect. This research is going to study murning traditionals, burial, food and clothes and mourning of Ashura between rulers and people. Traditional mourning in Iran society will be shown by this reasearch. This article has used of descriptive and analitical methods. As a result, wearing mourning, participating barefoot in mourning ceremonies, shutting down business and daily affairs because of dead's valuation. Grieving three days for dead has been a main part of that.

Key Words: *Buwayhi, Mourning, Imam Hussein, Burials, Grieving*

Researching about factors of not writing local history of Lorestan rely on historiography during Reza Shah's period

Abstract

Lorestan is one of the oldest areas in the west of Iran. In this area despite having historical background and great ruler's family such as Atabakan and valian since Seljuk to Pahlavi period, there has not been any thing related to local history. The reason can be nomadic life, not writing events and the rulers of this area have been reluctant to write their history. Entering of Reza Shah to Lorestan and some of military's attention such as "Amir Ahmadi" and "Razm ara" caused to write. Relying on these commanders's work chronology changed into new forms.

This research was written through library method. This research is going to find out why the local history of Lorestan has not written in Reza shah period. Commender's works have affected on historiography of Lorestan. Their books will be introducing. These questions will be answered: What factors had effect on local historiography in Lorestan after the attack of west army? It seems local Lorestan history didn't form because the rollers of this area did not support it. Nomadic lifestyle had effect on it too.

Keywords: *Historiography, Local history, Lorestan, Amir Ahmadi, Razm Ara*

The role of political structure in formation of parties in the years 1299-1320

Abstract

A bureaucratic authoritarian regime was established because of Reza shah that police suppressed people and some laws were passed to stop appearing civilization society, political freedom and forming political party. These polotical activities, were done by cooperation of court and army. These things caused underground movements such as labor and communist movement and unstable political party. There was not free parliament. At the end of Reza Shah's period, Iran was covered up by the suppression that many of the new educated class were drawn into political isolation. This situation, made people too insignifcant about political situation of country. At that time except for a short time at the beginning, there were not any party and polotical movements. This research is going to study relavance between politoical structure and party forming in Reza shah's period by using of library sources, descriptive and analitical methods.

Keywords: Reza Shah, Party, Political structure, bureaucratic authoritarian.

Archaism in the cultural movement Shu'aiba

Abstract

Shu'aiba is an important movements in the history of Islamic civilization. After rising of Umayyads, equal slogan that came from Prophet's time and Alawie regime, replaced with racism. Arab humiliated other nationalities especially Iranian. Shu'aiba was the first movement against sense of Arab's superiority. They passed some stages such as: Arabic party, equality party and Shu'aiba. Iranian elite tried to move towards independence and revive the Iran ancient culture. They encouraged sense of Iranian's nationality and sense of taking revenge. Shu'aiba often used poetry and literature for persuading people and propagating theirs ideas. This research is supposed to study this subject by using of library resources and was written by descriptive and analitical methods.

Keywords: *Iran, Shu'aiba, Archaism, Culture, Arabs.*

Stuying the history of Shia Sufi in Fars

Abstract

Fars people accepted Islam while their country was taken by mouslems. This area has an importan geographical, political and cultural position in country, so it was natural to accept any political and religious transformation very fast. This research is supposed to explain how Tashayo and Tasavouf have grown in Fars. We are also going to find out the reason of why great mystics in this region as a center for Sufism and Shi'ism getting together. This research has used of first hand sources and writing by analitical and descriptive methods.

KeyWords: *Shi'ism, Sufism, Islamic mysticism, Persian mystics.*