



نایخ پژوهی

فصلنامه علمی - تخصصی

انجمن علمی تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد - دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی

سال بیست و دوم - شماره ۸۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۲ (دوره جدید)

- سنخ‌شناسی رفتار علما با حکومت صفویان از آغاز تا پایان (۹۰۷-۱۱۳۵ق)
مجتبی پنجه‌باشی
- رویکردهای تقریب در عصر حاضر
فاطمه فتوحی پناه، ریحانه زارع شحنه
- قومی فراموش شده در گذر تاریخ؛ بازخوانی برگی از تاریخ اجتماعی یهودیان
بندر دبیر
زهرا منصوری
- نبرد یا لشکرکشی؟ حقایق تاریخی درباره جنگ قادسیه (۶۳۶ / ۶۳۷؟) و نقش
داستان‌نویسان درباره خاستگاه آن
کریستف کوشلینیاک، مترجم: علیرضا حسینی
- اهورامزدا و شاهپور دوم؟ سنگ‌نبشته‌ای در تاق بستان I، تاجستانی اردشیر دوم
(۳۷۹ - ۳۸۳)
برانو آورلیت، مترجم: علی بهرامسری بختیاری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اطلاعیه بسیار مهم

به اطلاع کلیه اساتید معزز، پژوهشگران و دانشجویان گرامی می‌رساند با توجه به تغییر کادر اجرایی و نظارتی مجله تاریخ پژوهشی، زین پس برای ارسال مقاله و پیگیری نتایج داوری تنها با سردبیر یا مدیر مسئول جدید مجله تماس حاصل نمایید.

بدیهی است که در صورت تماس با مسئولان قبلی، مجله تاریخ پژوهشی در قبال داوری و چاپ مقالات شما بزرگواران هیچ گونه مسئولیتی نخواهد داشت.

شماره تماس با سردبیر مجله

۰۹۱۱۳۳۹۲۸۱۹

۰۹۹۱۱۳۸۵۰۴۸

شماره تماس با مدیر مسئول مجله

۰۹۰۲۰۷۶۲۶۷۲

نایج پژوهی

فصلنامه انجمن علمی تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد
دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی / سال بیستم و دوم - شماره ۸۶
بهار و تابستان ۱۴۰۲
شماره مجوز انتشار: ۹۵۲۲۲۶

صاحب امتیاز:

انجمن علمی دانشجویان گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول:

فاطمه پنبه پز

(دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد)

سرمدبیر:

طهمورث مهرابی

(دانشجوی دکتری تاریخ ایران پیش از اسلام دانشگاه فردوسی مشهد)

مدیر داخلی:

تهمینه رئیس السادات

(دکتری تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

صفحه آرای:

اسفندیار محرابی

اعضاء هیأت علمی مجله:

دکتر محمدتقی ایمان پور (استاد گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر سید جلال رجائی (استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر پدram جم (استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر عباس سرافرازی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر مریم عزیزیان (استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر نجم الدین گیلانی (استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر علی ناظمیان فرد (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر لیلا نجفیان رضوی (استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر هادی وکیلی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

مشاوران این شماره:

آقای دکتر مرتضی الوندی (دکتری تاریخ / دانشگاه تربیت مدرس)، خانم دکتر ناهید براهویی (دکتری تاریخ ایران اسلامی / دانشگاه فردوسی مشهد)، آقای دکتر حمیدرضا بیگدلی (استادیار دانشکده تاریخ دانشگاه ادیان و مذاهب)، آقای دکتر فرهاد حاجری (دکتری تاریخ تمدن و ملل اسلامی / دانشگاه فردوسی مشهد)، خانم دکتر تهمینه رئیس‌السادات (دکتری تاریخ ایران اسلامی / دانشگاه فردوسی مشهد)، آقای طهمورث مهرابی (دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان / دانشگاه فردوسی مشهد)، آقای دکتر علی اکبر نجفی رودممعجنی (دکتری تاریخ / دانشگاه فردوسی مشهد)

نشانی: مشهد - میدان آزادی - دانشگاه فردوسی مشهد - دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی - انجمن

علمی دانشجویان تاریخ

صندوق پستی: ۴۸۹۷۴ - ۹۱۷۷۹ ایمیل مجله: (Tarikhpajouhi@um.ac.ir)

ISSN 2008-1448

شرایط پذیرش مقالات

فصلنامه تاریخ پژوهی ضمن دعوت از کلیه محققان و دانشجویان محترم به عرضه مقالات و آثار علمی خود جهت چاپ در مجله، خواهشمند است به نکات زیر در تهیه مقالات دقت فرمایند:

- ۱- مقالات باید محتوای تاریخی داشته باشد.
- ۲- مطالب نباید تکراری و جنبه تقلیدی داشته باشد. مسئولیت اصالت مقالات بر عهده نویسندگان می باشد.
- ۳- مقالات باید طبق فرمت زیر تایپ شده و به ایمیل مجله (Tarikhpajouhi@um.ac.ir) ارسال گردد. فونت و قلم اشاره: ۱۲ لوتوس، قلم کل متن: ۱۳ لوتوس. فاصله از سمت بالا: ۵/۵ - پایین: ۵/۵ - از سمت چپ: ۴/۵ - از سمت راست: ۴/۵
- ۴- مقالات ترجمه شده باید به همراه اصل متن ارسال شود.
- ۵- چکیده فارسی و انگلیسی مقالات باید حداکثر در ۲۵۰ کلمه به همراه کلید واژه (حداقل ۴ و حداکثر ۸ کلمه) در ابتدای مقالات درج شود.
- ۶- ارجاع مقالات باید به صورت درون متنی باشد، به عنوان مثال: (پیرنیا، ۱۳۷۵: ۱۰۰)
- ۷- در پایان مقالات، کتابنامه به ترتیب الفبا و به شیوه ذیل منظم شود:
کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (سال انتشار). *عنوان کتاب*. نام و نام خانوادگی مترجم. شماره جلد. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.
- مقاله:** نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله». *نام نشریه*. نام و نام خانوادگی مترجم. سال، شماره.
- ۸- مقالاتی که تصویر به همراه دارد باید واضح و قابل چاپ باشد.
- ۹- مقالات رسیده به دفتر نشریه پس از بررسی اولیه و سپس داوری آماده چاپ می شود.
- ۱۰- مقالات و مطالب ارسالی عودت داده نمی شود.
- ۱۱- ترتیب درج مقالات در نشریه به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده مسئول آن ها می باشد.
- ۱۲- **تاریخ پژوهی** نشریه ای است دانشجویی که توسط جمعی از دانشجویان و زیر نظر انجمن علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد منتشر می شود و مقالات دانشجویان و دانش آموختگان کارشناسی ارشد و دکتری رشته تاریخ و رشته های مرتبط را به چاپ می رساند.
- ۱۳- **تاریخ پژوهی** هر سه ماه یکبار منتشر می شود.
- ۱۴- **تاریخ پژوهی** در ویرایش مقالات آزاد است.
- ۱۵- مطالب مندرج در مجله الزاماً دیدگاه **تاریخ پژوهی** نمی باشد.
- ۱۶- استفاده از مطالب مجله تاریخ پژوهی با ذکر مأخذ مجاز می باشد.

فهرست مطالب

مقالات

- سنخ‌شناسی رفتار علما با حکومت صفویان از آغاز تا پایان (۱۱۳۵-۹۰۷ق)..... ۷
مجتبی پنبجه‌باشی
- رویکردهای تقریب در عصر حاضر..... ۳۳
فاطمه فتوحی پناه، ریحانه زارع شحنه
- قومی‌فراموش شده درگذر تاریخ؛ بازخوانی برگی از تاریخ اجتماعی یهودیان بندر دیر ۵۱
زهرامنصوری

ترجمه

- نبرد یا لشکرکشی؟ حقایق تاریخی درباره جنگ قادسیه (۶۳۶ / ۶۳۷ق) و نقش داستان‌نویسان
درباره خاستگاه آن..... ۷۱
کریستف کوشلینیاک، مترجم: علیرضا حسینی
- اهورامزدا و شاهپور دوم؟ سنگ‌نبشته‌ای در تاق بستان I، تاج‌ستانی اردشیر دوم (۳۷۹-۳۸۳)..... ۹۷
برانو آورلیت، مترجم: علی بهرامسری بختیاری

سنخ‌شناسی رفتار علما با حکومت صفویان از آغاز تا پایان (۱۱۳۵-۹۰۷ ق)

مجتبی پنجه‌باشی^۱

چکیده

زمینه ورود پررنگ‌تر علمای شیعه به دربار حاکمان با حمله مغول به خلافت عباسی در ۶۵۶ ق و برچیده شدن خلافت فراهم شد. از این دوره به بعد رشد فزاینده دو جریان تشیع و تصوف، زمینه ظهور صفویه را فراهم کرد. در این دوران با مهاجرت علما به ایران، همکاری و سازش میان دو دستگاه دین و قدرت فراهم و برای نخستین بار مفهوم سلطان شیعی در اندیشه سیاسی مطرح شد. این امر بخصوص از دوره طهماسب اول با به حاشیه رفتن گفتمان تصوف_ نهضت و بر سرکار آمدن گفتمان تشیع، حکومت، نمود بیشتری به خود گرفت و این سازش و همکاری تا پایان عصر صفوی ادامه‌دار شد. یافته‌های تحقیق با روش توصیفی_ تحلیلی حاکی از آن است که رفتار علمای دین با توجه به گذشته دشوار و سخت‌گیری حکومت‌های قبلی و همچنین نیازهای تاریخی و مقتضیات زمان، پذیرش و سازش با قدرت جدید بوده است، چراکه سازش با صفویان دوباره امکان بروز و خودنمایی را به علمای شیعی می‌داد و آن‌ها را از یک انزوای تاریخی رهایی می‌بخشید. لذا علمای شیعی محکوم به همکاری با صفویانی بودند که تشیع را مبنای کار خود قرار داده بودند. همچنین می‌توان علمای جبل عامل را که بر نظریه اجتهاد تکیه داشتند، عاملی برای مشروعیت بخشیدن به صفویه بدانیم.

واژه‌های کلیدی: تشیع، علما، صفویان، همکاری.

A genealogy of scholars' behavior with the Safavid government from the beginning to the end (1135-907 AH)

Mojtaba Panjehbashi

Abstract

The ground for the more prominent entry of Shiite scholars into the courts of the rulers was provided by the Mongol attack on the Abbasid caliphate in 656 AH and the caliphate was dismantled. From this period onwards, the growing growth of the two currents of Shiism and Sufism provided the basis for the rise of Safavid. During this period, with the migration of scholars to Iran, cooperation and compromise between the two systems of religion and power was provided, and for the first time the concept of the Shiite sultan was raised in political thought. Especially from the period of Tahmasab I, when the discourse of Sufism-Movement went to the sidelines and the discourse of Shiism, government came to work, it took on a greater expression, and this compromise and cooperation continued until the end of the Safavid era. The findings of the research using descriptive-analytical method indicate that the behavior of the religious scholars according to the difficult past and the strictness of the previous governments, as well as the historical needs and the requirements of the time, was acceptance and compromise with the new power, because the compromise with the Safavids gave the opportunity to show off again. He gave Shiite scholars and freed them from a historical isolation. Therefore, Shiite scholars were condemned to cooperate with the Safavids, who made Shiism the basis of their work. Also, we can consider the scholars of Jebel Amal who relied on the theory of ijtihad as a factor for legitimizing the Safavid dynasty.

Key words: Shiism, scholars, Safavids, cooperation.

صفویان با رسمیت بخشیدن به تشیع در واقع نه تنها باعث وحدت سیاسی و احیای روح ملی ایرانی شدند، بلکه باعث همگرایی و وحدت دینی نیز شدند که موقعیتی ایده‌آل را برای علمای شیعه فراهم آورد. پس از ورود برخی علمای شیعه به حوزه سیاست در دوره شاه طهماسب اول، مرحله جدیدی در مناسبات علما و روحانیون شیعه پدید آمد. مهاجرت علما به ایران با انتشار فتوحات شاه اسماعیل که پایه‌گذار حکومتی شیعی بود آغاز و در دوره جانشین وی یعنی طهماسب به اوج خود رسید. با مهاجرت این علما به ایران و پدید آمدن مفهوم سلطان شیعی، نکته‌ای نمودار گشت و آن اینکه در سایه این رویکرد سلاطین جامه قدسیت و تشیع بر تن کردند و علما نیز به تأیید آنان پرداختند که این وضعیت تا دوره ناصرالدین‌شاه قاجار ادامه داشت. اما در دوره میانی صفوی تحولی در رویکرد برخی علما رخ داد که برخلاف علمای گذشته، بیشتر به متون حدیثی روی آوردند و به سمت نوعی اخباریگری رفتند که در جناح مقابل اصولیون قرار گرفتند.

در این پژوهش مسئله این است که رابطه میان دستگاه حاکمیت و علمای شیعه به چه نحوی بوده است و چگونه باید آن را مورد ارزیابی قرار داد؟ و اینکه علمای اخباری و اصولی چگونه در تأیید و یا عدم تأیید حکومت دخیل بوده‌اند؟ فرضیه‌های تحقیق بر این هستند که پدید آمدن یک حکومت متمرکز شیعی و قدرتمند که زیر لوای خلافت سنی مذهب عثمانی نمی‌رود، معنایی جز یک فرصت طلایی و موقعیتی ایده‌آل برای علمای شیعی ندارد و غیرعقلانی به نظر می‌رسد اگر علما از این فرصت تاریخی استفاده نمی‌کردند، اما نکته‌ای که حائز اهمیت است اینکه این علما تماماً دیدگاه‌های یکسانی راجع به نهاد سلطنت نداشتند و در دوره متأخر سلاطین صفوی اعتراضاتی صورت گرفت که در این اعتراضات، نقطه هدف شخص شاه بود و نه نهاد حکومت. لازم به ذکر است که انتخاب و بررسی آرا و افکار علمای این دوره بر اساس جایگاه و موقعیتی که داشتند صورت گرفته است.

صفویان و گرایش به سمت تشیع

درواقع مهم‌ترین ویژگی صفویان از زمان شاه اسماعیل اول ۹۰۷ تا دوره شاه سلطان حسین ۱۱۳۵ق را می‌توان رسمیت بخشیدن به تشیع در نظر گرفت. صفویان قبل از تشکیل حکومت افکار صوفیانه، ماهیت فکری و معنوی آنان را تشکیل می‌داد که این افکار در درون سازمان طریقتی خودشان تشویق و تبلیغ می‌شد، اما گذر از سنی‌گرایی اعتدالی به شیعی‌گری غالبانه مهم‌ترین تغییر در متن طریقت صفوی بود که بعد از شیخ صفی‌الدین رخ داد و باروی کار آمدن شاه اسماعیل رنگ کاملاً آشکاری به خود گرفت. اعلام تشیع دوازده امامی در واقع یک عمل هوشمندانه از سوی آنان بود، اما این روی‌آوری به تشیع امامی ناشی از یک تحول عمومی بود که در میان طریقت صوفیانه از قرن هفتم هجری به بعد روی داد (بهرام نژاد، ۱۳۹۸: ۷۸). دستاورد مهم مذهب برای صفویان به‌عنوان اندیشه مسلط بر جامعه، که در عین حال بزرگ‌ترین نیروی محرکه عمل سیاسی نیز بود، تبیین، تعیین و تثبیت نهاد قدرت در ایران این عصر بود (همان: ۲۰). در واقع می‌توان چندین کاربرد مذهب را برای صفویان متصور شد، نخست اینکه نهاد قدرت تحت حمایت یک نیروی مذهبی قرار گرفت، دوم گسترش تدریجی مذهب و تمرکز سیاسی به یک انسجام ملی - مذهبی در داخل ایران منجر شد، در واقع می‌توان این‌طور گفت الوهیتی که مذهب تشیع داده‌شده و همچنین ایدئولوژی عامه کردن شیعه باعث نوعی همگرایی دینی شد، و در آخر اعلام تشیع در واقع یک دشمنی آشکار با ازبکان در خاور ایران و خصوصاً خلافت عثمانی در باختر ایران بود که این اقدام باعث شد ایران زیر لوا و پرچم خلافت سنی مذهب عثمانی نرود و توانست در میان قدرت‌های برتر منطقه‌ای برای دو قرن حفظ موجودیت کند.

همکاری و سازش علما با حکومت

شاید بتوان گفت مهم‌ترین پیامد نگرش مثبت صفویان به مذهب تشیع، همکاری عالمان دینی با آن‌ها بود. آنچه در روابط میان شاهان صفوی و علمای شیعه پیش آمد مراحل چندی را پشت سر می‌گذارد، نخستین مرحله مربوط به تأسیس دولت صفوی است که اساساً فقیهان در

آن نقشی نداشتند، علمای دین در این دوره بیشتر حکیم و فیلسوف بودند تا فقیه و به‌علاوه شمار بسیاری از آنان سابقه در تسنن داشتند و اساساً با فرهنگ شیعی ناآشنا بودند (جعفریان، ۱۳۷۸: ۳۷۴-۳۷۵).

مرحله دوم، مرحله حضور تدریجی فقها در حکومت صفوی است که باروی کار آمدن طهماسب اول و مهاجرت و دعوت از علما، این رویه سرعت بیشتری به خود گرفت. نظریه فقهی که دست‌کم در دوره طهماسب به‌صورت جدی مبنای مشارکت بود از نوع همکاری با سلطان عادل یا جائر نبود؛ بلکه بالاتر از آن این نظریه بود که حکومت از آن فقیه بود و فقیه جامع‌الشرایط یا به تعبیر و تفسیر آن روزگار مجتهد الزمانی در عصر غیبت تمام اختیارات امام معصوم را دارد. قطع به‌یقین این بود که شاهان صفوی و روسای قبایل قزلباش تن به حکومت فقها نمی‌دادند پس باید به دنبال راهی برای تحقق این حکومت در عمل می‌بودند و آن این بود که «فقیه از روی مصلحت وقت، قدرت سیاسی مشروع خود را به سلطان واگذار کند، در چنین شرایطی شاه نایب مجتهد برای اداره کشور بود (جعفریان، ۱۳۷۸: ۳۷۶)». در آخرین مرحله یعنی دوران سلطنت عباس دوم، وی با تشکیل یک شورای فقهی همکاری با علما را جدی‌تر کرد و در دوره شاه سلطان حسین صفوی، قدرت فقها به تدریج رو به فزونی گرفت. در واقع می‌توان محقق کرکی را نخستین مجتهد حامی صفویان در نظر گرفت. وی هرچند حکومت صفویه را مشروع نمی‌دانست، اما بر این باور بود که پادشاهان و امراء مروج علما هستند و رواج کار علما با توجهات آنان امکان‌پذیر است (رجبی، ۱۳۸۸: ۵۶).

به‌طورکلی در دوره صفویه دو دیدگاه فقهی درباره نوع همکاری فقیهان و مجتهدان با سلاطین وجود داشت، نخست دیدگاه سنتی که حکومت سلطان غیر معصوم حکومت جور و همکاری با آن حرام بود دوم، دیدگاه نوگرایانه که معتقد بودند حکومت سلطان عادل شیعی اگر مروج تشیع باشد و اگر به امضای مجتهد جامع‌الشرایط برسد مشروع و همکاری با آن جایز می‌باشد (بشارت، ۱۳۹۰: ۱۲). از علل همکاری علما با دولت صفویه می‌توان به این نکات اشاره کرد: درک شرایط اجتماعی و موقعیت زمانی که در این روزگار دولت عثمانی سنی مذهب برای سلطه بر جهان اسلام مصمم بود و همچنین فقر فرهنگی کشور از لحاظ

اندیشه‌های شیعی، بیرون آمدن از حالت تقیه و ایجاد زمینه و فرصت برای بسط ید علمای شیعه که از دوران سلاجقه با سختگیری‌های شدید مواجه بودند، در آخر ترویج حقایق دینی و تبلیغ اندیشه تشیع که تقریباً از همان روی کار آمدن شاه اسماعیل با آن مواجه هستیم.

اخباریون و اصولیون، تأیید یا عدم تأیید حکومت

از جریان‌هایی که در حوالی سال ۱۰۰۰ هجری در جامعه فکری و علمی شیعه پدید آمد رشد جریان اخباری‌گری بود. دو مکتب شیعه بنام‌های مکتب قم و مکتب بغداد در زمان شیخ مفید و شیخ طوسی با یکدیگر تلفیق شدند، بعدها حاصل این جریان شیعه اصولی بود که بر حوزه‌های علمی شیعی در عراق غلبه کرد (جعفریان، ۱۳۷۸: ۲۶۰). در دوره میانی صفوی تحولی رخ داد و آن چنین که برخلاف نسل علمای عراق که به حدیث توجهی نداشتند و بیشتر با فقه استدلالی عقلی اجتهادی سروکار داشتند، از دوره میانی صفوی به بعد به آرامی عالمان شیعی به حدیث روی آوردند. به مرور شیفتگی بیشتری به احادیث پیدا شد و این روند به سمت نوعی نگرش اخباری پیش رفت. اخباری‌گری در لفظ به معنای تأکید بر روایات است و معنای اصطلاحی، اخباری، در مقابل اصولی و اجتهاد به کار می‌رود (صبوریان و دیگران، ۱۳۹۷: ۹۱). اصولیون معتقد بودند که اجتهاد در عصر کنونی حلقه تکامل‌یافته‌ای است از زنجیر فقاہت که در عصر ائمه وجود داشته و پایه‌پای پیشرفت علم تحول تکاملی خود را پیموده و به صورت اجتهاد کنونی درآمده‌است؛ در مقابل اخباریون معتقد بودند که اجتهاد و تقلید بدعت است لذا مردم خود باید به روایات و اخبار موجود مراجعه و احکامشان را از روایات بگیرند (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۲).

تأسیس مکتب اخباری‌گری جدید در اوایل قرن دهم هجری توسط محمدامین استرآبادی آغاز می‌شود و پس از وی بخصوص در قرن یازدهم هجری اخباری‌گری به اوج می‌رسد، اما بهتر این است که استرآبادی را احیاگر اخباری‌گری بدانیم. همچنین بسیاری از بزرگان اخباری نظیر مرحوم حر و فیض و محقق کرکی در همین فاصله زمانی بوده‌اند (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۷). اخباری‌گری مسلکی است ضد فقاہت و اجتهاد، هدف مهم مبارزه با اجتهاد و استخراج احکام

الهی از منابع اربعه است که مجتهدین و فقهای عظام از آن به‌عنوان منابع اصلی احکام استفاده می‌کنند (همان: ۲۱). آثار رشد اخباری‌گری را در دو بعد می‌توان دنبال کرد؛ یکی ایجاد محدودیت برای مبانی فلسفه و حکمت و دیگری محدود کردن فقه اجتهادی (جعفریان، ۱۳۷۸: ۳۶۴). محدود کردن فقه اجتهادی را در تأیید یا عدم تأیید حکومت زمانه می‌توان این‌طور ارزیابی کرد که ایده مرکزی در اخباری‌گری استرآبادی انکار حجیت عقل است که در آن از بررسی‌های اصولی و قواعد کلی فقهی و نیز استنتاجات عقلی کمتر استفاده می‌شود و به‌نوعی بر سنت تکیه می‌کنند، اخباریان که از اعمال حکومتی و سیاسی به‌دور بودند شاید بتوان گفت به‌نوعی در تأیید حکومت برنیامدند، البته هیچ‌گاه مخالفت با اصل نهاد سلطنت در طول دوران حکومت صفویه آشکارا بیان نشد؛ اما در مقابل اصولیون که بر فقه و اجتهاد تکیه داشتند بر اساس ضرورت عقل و مقتضیات زمان در تأیید حکومت اقدام کردند و به زبان امروزی به شیوه واقع‌گرایانه با این مسئله برخورد کردند. همچنین می‌توان از شیخ کرکی، شیخ‌الاسلام دوره طهماسب که مجتهدی اصولی بود نام برد که اولین گام را در جهت پذیرش صفویان برداشت. باری، علمای عصر صفوی دو چهره دارند، یکی چهره همگام و سازش‌پذیر و دیگری چهره ناهمگام و سازش‌ناپذیر، در یک نگاه ژرف‌تر شاید بتوان گفت این علمای مهاجر از جبل عامل بودند که عامل تأییدکننده و مشروعیت‌ساز برای صفویان بودند که در رأس آنان کرکی قرار داشت. البته که این چهره‌های همگام، سازش‌یکسانی نداشتند مثلاً کسی چون محقق کرکی به چنان درجه‌ای رسید که شاه صفوی را دست‌نشانده خود می‌دانست و کسی چون شهید ثانی زیر سایه صفویان نرفت و زندگی دشوار را ترجیح و از راه پرورش تاک قناعت ورزید، بدون آنکه در کارهای گوناگون علمی و دینی هیچ یار و مددکاری داشته باشد (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۱۲۹-۱۳۰).

سلطنت شاه اسماعیل اول

اسماعیل پس از پیروزی بر الوند میرزا در ۹۰۷ راهی تبریز شد و در آنجا به‌عنوان نخستین شاه صفوی تاج‌گذاری کرد و نخستین اقدام وی رسمیت دادن به مذهب تشیع بود. شایان‌ذکر

است که در روی کار آمدن شاه اسماعیل علما نقشی نداشتند و شاید بتوان گفت رابطه مریدی و مرادی نمود بیشتری در این دوره داشت. در این دوره حوزه‌های علمی شیعی به خارج از ایران و ابتدا بغداد، سپس نجف و در آخر به جبل عامل و بحرین منتقل شد. در دوره شاه اسماعیل که کمبود علمای شیعی حس می‌شد با انتشار خبر فتوحات وی به‌ویژه در نیمه نخست سلطنت وی، سیل مهاجرت علما به ایران آغاز شد که در دوره طهماسب به اوج خود رسید.

سلطنت شاه طهماسب اول

دوره حکمرانی شاه طهماسب اول طولانی‌ترین دوره سلطنت در سلسله صفوی است که همین امر موجب استقرار، تثبیت و تحکیم پایه‌های دولت صفوی شد. با آغاز دوران سلطنت طهماسب سیل مهاجرت روحانیون شیعی به ایران به اوج رسید، وی علمای مخالف را از کشور بیرون راند و سپس متوجه علمای شیعی مذهب سوریه و جبل عامل شد، ورود علمای جبل عامل به‌ویژه خاندان کرکی، در سیاست‌های مذهبی صفویان دگرگونی‌هایی به وجود آورد (امیراحمدی، ۱۳۶۹: ۵۴). وجه مشخصه سیاست مذهبی طهماسب چرخش از صوفیان به فقیهان بود، همچنین با سلطنت وی به تدریج زمینه‌های عینی تحقق گفتمان تشیع_ حکومت فراهم شد. طهماسب با خصوصیات و شخصیتی مذهبی خود روابط گرمی با علما داشت بطوریکه «علما و فضلا و دانشمندان بسیار همیشه در مجلس اشرف حاضر بودند و جمعی کثیر از آن طبقه جلیله را رعایت‌های کلی می‌فرمودند و بیشتر اوقات پربرکاتش صرف صحبت ایشان می‌شد و پیوسته برسر مسائل علما بحث می‌فرمودند (قمی، ۱۳۵۹: ۵۹۷)».

محقق کرکی

علی بن عبدالعالی کرکی، وی مهم‌ترین فقیه شیعه پس از تشکیل دولت صفویه در ایران است که به دعوت آنان پاسخ مثبت داده و راهی ایران شد. احترامی که شاه طهماسب برای کرکی قائل بود شاید هیچ‌یک از دیگر شاهان صفوی برای علمای این دوره قائل نبودند

(آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۳۵). اصل احترامی که طهماسب برای کرکی قائل بود مربوط به احساس و اراده جدی او در ترویج تشیع امامی بود (جعفریان، ۱۳۸۷: ۱۹۴). کرکی با پشتوانه شاه‌طهماسب و مقام و منزلتی که نزد او یافته بود بر فعالیت‌هایی از قبیل امر به تغییر قبله شهرها، تعیین امام جماعت و تعلیم شرایع به مردم در هر یک از شهرها و غیره پرداخت (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۳۴). رویکرد کرکی به تحولات سیاسی عصر در رساله‌های نماز جمعه، نفعات و مهم‌تر از همه جامع المقاصد آمده است (حسینی زاده، بی‌تا: ۱۱۷). کرکی چندین کتاب را از آثار خود را بنام شاهان صفوی (اسماعیل و طهماسب) نوشته و مهم‌ترین کتاب فقهی استدلالی خود بنام جامع المقاصد فی شرح القواعد را بنام شاه‌طهماسب نگاشته و در دیباچه آن وی را ستوده است. وی همچنین در ابتدای رساله نفعات اللاهوت ضمن تمجید از دولت نوپای صفوی، هدف از نوشتن آن را خدمت به دولت صفوی ذکر می‌کند (همان: ۱۱۷). مفهوم قدرت در دیدگاه کرکی دو بعد دارد: اول عادل و دوم جائز. قدرت عادل که به پیامبران و معصومین تعلق دارد و جائز نیز در تصرف غیر معصوم قرار دارد، اما کرکی بدون نام بردن از صفویان، خواستار همگونی آن‌ها با مفهوم قدرت جائز بوده است. کرکی پنج سال بعد از ورود به ایران به نجف بازگشت و به تألیف بزرگ‌ترین کار علمی خود یعنی جامع المقاصد پرداخت، گرچه وی مدتی را خارج از ایران بود اما در آثار خود مخالفت و گلایه‌ای از صفویان ندارد. وی در طول حکومت طهماسب اول چندین بار به ایران در حال رفت‌وآمد بود و روشن است که وی به هر قیمتی حاضر به همکاری با دستگاه حکومت نیست اما بازهم بنا به مصلحت تشیع به مخالفت بر نمی‌تابد. حمایت از صفویان هم بقای تشیع را تضمین می‌کرد و هم از انحرافات فکری و مذهبی صفویان جلوگیری می‌کرد (همان: ۱۲۵).

شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی

از فضلا و محدثان بزرگ قرن دهم که بیشتر شهرت وی به خاطر مخالفت سرسختانه با کرکی است. در مباحث فقهی و علمی هم بسیاری از آثار و تألیفاتش در رد کتاب‌های کرکی نوشته‌شده و بر سر مسائلی چون نماز جمعه، خراج، سجده بر تربت و غیره با وی به بحث و

مجادله برخاسته است (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۲۱). قطیفی در رساله السراج الوهاج لمدفع عجاج قاطعه اللجاج آرای خود را مستدل بیان کرده است (حسینی زاده، بی تا: ۱۴۷). وی نماینده مخالفان همکاری با دولت صفوی محسوب می شود، قطیفی در رساله ای با تندی تمام علمایی را که به دربار حکومت صفویان نزدیک شده اند مورد حمله قرار می دهد، گرچه او همکاری با سلطان جائر را برای ترویج دین جایز می داند (همان: ۱۵۰). شیخ ابراهیم قدرت تحت اختیار صفویان را مبتنی بر ظلم و جور می داند و در باب همکاری با صفویان در برابر کرکی می ایستد.

مقدس اردبیلی

احمد بن محمد اردبیلی، مشهور به مقدس اردبیلی و محقق اردبیلی است. او یکی از بزرگ ترین فقهای قرن دهم بشمار می رود و بنیان گذار شیوه ای نو و مکتبی خاص در فقه شیعه است. وی از جمله فقیهانی است که به حکومت صفوی روی خوش نشان نداد و در حوزه علمی نجف ماند. حکومت آرمانی از نظر اردبیلی و حکومت بر انسان ها با توجه به آیه «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا» منحصر به خداوند است که وی آن را به رسول خدا و جانشینان معصومش تفویض نموده است (حسینی زاده، بی تا: ۱۶۱). ریشه موضع دوری گزینی اردبیلی را باید در دو منبع جستجو کرد، یکی در تفکر و نظریه فقهی و مشرب خاص او در این زمینه، دیگری اخلاق و سلوک روحی و فردی وی (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۶۵). وی جزو آن دسته از فقیهانی بود که حکومتی جز امام معصوم را نمی شناخت و در اندیشه سیاسی او جایی برای حکومت غیر معصوم حتی علما نیز وجود نداشت (همان: ۱۷۰). اردبیلی سلطنت شاه طهماسب، شاه اسماعیل دوم و شاه محمد خدابنده را درک کرده ولی ظاهراً با هیچ کدام همکاری نداشته است (حسینی زاده، بی تا: ۱۶۷). محقق اردبیلی به سبب آنکه جز فقیه جامعه شرایط، حاکمیت را برای دیگران در عصر غیبت روا نمی دانست به رغم رسمیت یافتن مذهب شیعه، در نجف اشرف ماند و از آمدن به ایران امتناع کرد. این امر موجب شد حوزه نجف به عنوان مرکزی دیگر در برابر حوزه اصفهان احیا شود.

شاه اسماعیل دوم، تیرگی مناسبات دین و دولت

در پی دسته‌بندی‌های درونی در اواخر سلطنت شاه‌طهماسب اول و منازعات قزلباشان، سرانجام اسماعیل دوم پس از بیست سال از زندان قهقهه با کمک طرفداران خود چون حسین قلی خان خلیفه الخلفای روملو و پریخان خانم، از زندان آزاد به سلطنت رسید. دوره یک سال و چندماهه اسماعیل دوم دوره بحران در مناسبات دین و دولت محسوب می‌گردد. این بحران‌ها در تضاد باسیاست‌های پدرش بود، ریشه در سیاست‌های مذهبی وی داشت که تمایل به سنی‌گرایی در وی دیده می‌شود.

جبهه مخالفین او، شاه اسماعیل را متهم به عدول از مذهب شیعه و سعی در ترویج مذهب سنت می‌کردند، البته باید توجه داشت که علما در برخورد با این مشی اسماعیل دو گونه موضع‌گیری داشتند، بعضی چون خواجه افضل ترکه سیاست مماشات و ملاحظه و عدم مخالفت علنی و آشکار در پیش گرفته و لذا در مجلس شاه تردد داشتند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۸۳). جمعی دیگر که «در زمان شاه جنت‌مکان در تبرا علو داشتند و همان شیوه را مرعی داشتند خفیف و بی اعتبار گشته از ملازمان ممنوع گشته» (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۹۹). از علمای بزرگ و مطرح این دوره می‌توان به شیخ عبدالعالی کرکی، میرزا مخدوم شریفی و میرسید حسین مجتهد اشاره کرد.

میرزا مخدوم شریفی

مهم‌ترین عالم متحد اسماعیل دوم و متهم اصلی در جریانات سیاست مذهبی و بحران یک‌ساله سلطنت وی می‌باشد (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۸۸). میرزا پس از قتل اسماعیل دوم از ایران گریخت و به عثمانی پناهنده شد. اینکه هم‌نشینی اسماعیل دوم با وی گرایش اسماعیل به تسنن شد، احتمالاً مبین از مطلب باشد که وی چندان از تشیع صفویان خشنود نبوده است.

شیخ عبدالعالی بن علی کرکی

وی فرزند محقق کرکی است و در ۹۲۶ متولد و در ۹۹۳ ق در اصفهان درگذشته است. او

شاگرد پدرش کرکی و از علمای بزرگ اواخر سلطنت طهماسب و دوره شاه اسماعیل دوم می‌باشد. میرزا عبدالله افندی وی را ظاهر کننده و پشتیبان و رئیس شیعه امامیه پس از پدرش خوانده است (افندی، ۱۴۰۱: ۱۳۱). در رابطه با بحران مناسبات میان علما و اسماعیل دوم، صاحب ریاض العلماء به نقل از رساله شاگرد شیخ بهایی آورده است که شاه اسماعیل دوم تصمیم گرفت که شیخ عبدالعالی را مسموم کند و او را بکشد و بدان سبب شیخ عبدالعالی به سوی همدان گریخت (همان: ۱۳۱). از این عبارت این‌طور برداشت می‌شود که احتمالاً وی رابطه خوبی با شاه نداشته و به عدم همکاری وی با دستگاه حاکمیت اشاره دارد.

میر سید حسین مجتهد

سید حسین مجتهد کرکی، وی در زمان طهماسب از جبل عامل به ایران مهاجرت کرده و نزد طهماسب پس از وفات کرکی مقامی ارجمند یافت (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱۴۵). صاحب کتاب روضات اشاره دارد که وی در درگاه طهماسب دارای مقام و جایگاه بود و دعوی اجتهاد می‌کرد اما در زمان سلطنت اسماعیل دوم، میرزا مخدوم شاه را نسبت به علمای سادات و به ویژه مجتهد بدبین کرد (افندی، ۱۴۰۱: ۱۱۸). از داستان نقوش نام ائمه بر روی سکه مشخص می‌شود رابطه مجتهد و شاه اسماعیل چندان دوستانه نبوده و شاه قصد قتل وی را داشته است. صاحب ریاض به نقل از ملا مظفرعلی، شاگرد شیخ بهایی آورده است که اسماعیل درصدد برآمد تا اسامی ائمه را روی سکه حک کند، روزی در حضور علما و امرا گفت که سکه‌هایی که بنام ائمه منقوش است از آنجاکه در دستان کفار یهودی و نصاری و هند و سایر کافران قرار می‌گیرد و آن‌ها نجس هستند بهتر است آن‌ها را تغییر دهیم، علما با شنیدن این سخن تأسف خوردند اما دم برنیاوردند پس سید حسین مجتهد به شاه گفت اگر عذر آن است که نامه‌ای شریف به دست کافران آلوده نگردد بهتر آن است که به ضربان دستور داده شود که اگر در هر نجاستی بیفتد مانعی نداشته باشد. اسماعیل پرسید چه نقشی و مجتهد گفت از ملا حیرتی که «هرکجا نقشی است بر دیوار و در لعن بوبکراست و عثمان و عمر». پس اسماعیل با این سخن عزم جزم کرد وی را به قتل برساند اما تصمیم وی عملی نشد زیرا که همان شب در اثر دعایی که خواند به قتل رسید (افندی، ۱۴۰۱: ۷۳).

سلطنت شاه محمد خدابنده

در این دوران که بحران کوتاه روابط علما با حکومت به پایان رسید و همکاری و سازش دو دستگاه روحانی و سیاسی مجدداً احیا گردید. روابط حکومت وی با طبقات مذهبی، سادات و علما فاقد تنش‌های سلطنت پیشین بود و برخوردار از مناسبات حسنه بود (آقاجری، ۱۳۸۹: ۲۰۹). سیاست مذهبی وی اصوا خاصی نداشت اما در نحوه اداره اوضاع کشور تغییراتی هرچند کم را ایجاد کرد (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۵۶). در این دوره فاقد شخصیت‌های مذهبی معتبر و صاحب‌نام هستیم اما نمی‌توان همکاری میان علما و حکومت را نادیده گرفت و لذا در این باب می‌توان از میر شمس‌الدین محمد خبیصی یاد کرد. وی صدر بانفوذ و قدرت دولت شاه محمد خدابنده از ۹۹۳ تا ۹۸۶ ق بوده و با توجه به ناآرامی‌ها و بی‌ثباتی موجود و فقدان شخصیت مذهبی معتبر و قدرتمند در صحنه سیاسی، صاحب‌منصبان دینی دولت از تحت‌الشعاع قرار داده بود و به‌نوعی نماینده شاه و حکومت در رأس نهاد دینی بود (همان: ۲۰۲). از دیگر نمونه‌های همکاری میان دستگاه دینی و دولت می‌توان به نقش مثبت علما در آشفته‌گی سیاسی و همچنین نقش آنان به‌عنوان عاملی بازدارنده و حائل میان درگیری‌های قدرت‌های متخاصم اشاره کرد. از جمله آن می‌توان به نقش علمای مشهد در جلوگیری از قتل و غارت حمله ازبکان در اواخر سلطنت محمد خدابنده و اوایل سلطنت شاه‌عباس اشاره کرد.

سلطنت شاه‌عباس اول

شاه‌عباس اول، در سال ۹۹۶ ق با حمایت مرشدقلی خان استاجلو بر اریکه قدرت تکیه زد. پایه سلطنت عباس اول مبتنی بر نظریه قدیمی السلطان ظل الله و شاه، سایه خدا بوده است (آقاجری، ۱۳۸۹: ۲۱۷). در مورد مبانی نظری سلطنت شاه‌عباس، اسکندر بیگ منشی آن‌را نیز به‌صورت «السلطان العادل ظل الله» بکار می‌برد و اظهار امیدواری می‌کند که دولت شاه‌عباس به ظهور صاحب‌الامر اتصال یابد (ترکمان، ۱۳۵۰: ۲۳۰). در واقع می‌توان پایه‌ای که به مبانی سلطنت شاه‌عباس اول مشروعیت می‌بخشید و آن را مستحکم می‌کرد نظریه ولایت دینی در نظر گرفت که شاه را اولوالأمر و دولت را مصداق دولت آخرالزمان به حساب می‌آورد. بدین

ترتیب ملک و دین توأم می‌گردند و شاه در رأس دو نهاد دین و ریاست قرار می‌گیرد. سیاست عباس اول در زمینه مذهب تا حدی، متعادل‌تر از اسلافش بود و با توجه ویژه به اقلیت‌های دینی، وجه ای ویژه از نظر سیاست خارجی به دست آورد. در این دوره در مناسبات دین و دولت، شاهد رابطه‌ای متقابل هستیم؛ که شاه نقش در کنار رهبری نهاد سیاست، نقش ریاست عالی‌ه نهاد مذهبی را نیز عهده‌دار است و علما تحت حاکمیت وی به انجام وظایف خود می‌پردازند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۲۵۸). شاه در برابر علما با تکیه بر عنوان نیابت امام معصوم در عصر غیبت، به حکومت خویش مشروعیت می‌بخشد و گروه مجتهدان و علما فقط می‌توانستند اقتدار خود را به نهاد سیاسی منتقل کنند و اقدامات روزمره حکومت را توجیه کنند. علما در دولت مستحکم و قدرتمند شاه‌عباس اول از احترام و مقامی بالا برخوردار بودند. شرکت علما در مجالس شاهانه، اعیاد مذهبی، جشن‌های مردمی و بودن در رکاب شاه؛ حاکی از روابط دوستانه میان شاه و علمای دین بود.

شیخ بهایی

شیخ بهاء‌الدین محمد بن حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی، از علمای بزرگ عهد شاه‌عباس اول بوده است. وی از علمای پرتالیف و اثر می‌باشد و بسیاری از علمای دوره بعدی از تربیت‌شدگان مکتب او می‌باشند. شیخ بهایی روابط خوبی با شاه‌عباس داشته و در بعضی از جنگ‌ها وی را همراهی کرده است. همچنین در سال ۱۰۰۸ در سفری که شاه‌عباس به مشهد داشت همراه وی بود (میراحمدی، ۱۳۹۶: ۷۱). او از شاه‌عباس در آثار خود تمجید می‌کند اما به نظر می‌رسد این تمجید به خاطر خدمات صفویان و شاه‌عباس به تشیع و شیعیان بوده است (حسینی زاده، بی‌تا: ۱۷۱).

میرزا ابراهیم همدانی

وی از سادات طباطبای‌الحسینی و پدرش در همدان عهده‌دار منصب قضاوت و تصدی امور شیعه را بر عهده داشت. میرزا ابراهیم همدانی از جمله علما و ساداتی است که ملتزم رکاب شاه صفوی بوده و از جمله در سفر عباس اول به گرجستان در سال ۱۰۲۶ ق او را همراهی کرده

است (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱۵۰). همدانی از جمله عالمان متوسط عصر صفوی است که جنبه حکمی و فلسفی او بر دیگر ابعاد شخصیتی‌اش غلبه دارد.

میرداماد

میرمحمدبن باقربن شمس‌الدین محمد، متولد و اصالتاً از مردمان استرآباد بود. وی دخترزاده محقق کرکی است. پدرش داماد محقق کرکی بود و به همین جهت به داماد شهرت داشت و شهرت میرداماد نیز به فرزند منتقل شد (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۷۱). همه تذکره‌نویسان و نویسندگان از مقام و موقعیت والای وی نزد شاهان صفوی و علی‌الخصوص شاه‌عباس اول و شاه صفی یاد کرده‌اند. روابط نزدیک و صمیمانه شاه‌عباس اول با میرداماد و شیخ بهایی مشهور است و همچنین ذکر شده که خطبه جلوس شاه صفی بر تخت نیز توسط میرداماد ایراد شده است (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۸-۳۹). از میرداماد آثار و تألیفات بسیاری برجای مانده که نشانگر شخصیت و تفکر همه‌جانبه میرداماد و همچنین بیانگر روحیه زمانه و تسلط وی بر اندیشه عالمان عصر صفوی است.

میرفندرسکی

میرزا ابوالقاسم میرفندرسکی، حکیم، عالم و عارف بزرگ عصر شاه‌عباس اول و شاه صفی است. وی به هنگام سلطنت شاه‌عباس اول و زمان جنگ با ازبکان راهی خراسان شد و در بسطام به اردو شاه پیوست. وی استاد برجسته فلسفه و عرفان بود و از خصوصیات وی درویش‌مسلکی و بی‌تکلفی وی بود. به نقل از صاحب کتاب ریاض، میرفندرسکی وصیت کرده که پس از مرگش تمام کتاب‌های او برای شاه صفی باشد (افندی، ۱۴۰۱: ۵۰۱). مجموعه رفتار وی با دستگاه حاکمیت نشان از رفتار دوستانه و همکاری میان وی و شاه بوده است.

سلطنت شاه صفی

دوره چهارده‌ساله سلطنت شاه صفی، دوره آغاز روند انحطاط دولت صفوی است که ریشه در دوران سلطنت عباس اول دارد (مینورسکی، ۱۳۳۴: ۳۷-۳۸). در دوره صفی که درایت

پدران خود را نداشت، بی‌نظمی و آشفتگی در دستگاه‌های مملکتی به وجود آمد و در واقع سیستم جدید نظامی ایران نیز از هم‌پاشیده شد (میراحمدی، ۱۳۹۶: ۵۸). دوره سلطنت وی را به‌عنوان یک سلسله بی‌انقطاع از بی‌رحمی و خونریزی بیان کرده‌اند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۳۰۴). حکومت مطلقه صفی، اطاعت بی‌چون‌وچرا از شاه، یکی پنداشتن فرمان‌های شاه با اوامر پیامبر و تقدس او به صورتیکه جدی‌ترین و شایع‌ترین سوگندها به سر شاه باشد، خبر از تداوم و ثبات در ماهیت و مبنایی می‌دهد که سلطنت عباس اول نیز بر آن‌ها متکی بود (همان: ۳۰۵).

دین و دولت در زمان شاه صفی دو عنصر جدایی‌ناپذیر سلطنت بودند که شاه در رأس آن‌ها قرار داشت. علما و فضلا در دربار شاه صفی حضور داشتند، همچنین در مراسم اربعین شاه‌عباس، علما و مجتهدین به فرمان شاه در مسجد گرد می‌آیند و به خواندن قرآن و فاتحه برای شاه درگذشته می‌پردازند (همان: ۳۱۲). حضور علما در لشکرکشی‌های صفی و اقامه مراسم مذهبی، استفاده سیاسی_دیپلماتیک از روحانیون و سادات، وابستگی مالی و اقتصادی روحانیون به دولت و شاه، از جمله عوامل عینی روابط مسالمت‌آمیز شاه و علما بود.

سلطان العلما

سید علاالدین حسین بن میرزا عبدالرفیع خلیفه سلطان، معروف به سلطان العلما، مظهر همکاری و اتحاد علما و حکومت در دوره متوسط عصر صفوی است (آقاجری، ۱۳۸۹: ۳۱۵). وی نمونه‌ای از ارتقاء مقام علما در سازمان اداری و تشکیلات دولتی صفویان است. وی به امر شاه صفی کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیر الدین را تلخیص و به فارسی بازنویسی کرد و در این دوران وی تمام وقت خویش را صرف تألیف کتب و رسالات کرد. سلطان العلما نمونه بارز و برجسته از مناسبات سادات علما با دولت صفویه است که پیوندهای زناشویی، فکری و اجتماعی، سیاسی، اقتصادی دین و دولت را یکجا در خود جمع کرده است (همان: ۳۱۹).

میرزا حبیب الله عاملی صدری

میرزا حبیب الله عاملی، صدر دوره شاه صفی و عباس دوم، از دیگر سادات و علمای این

دوره است که خود و خاندانش پیوندگاه سیاست و مذهب و واسطه‌العقدی در مناسبات دین و دولت بوده‌اند (همان: ۳۱۹). میرزا حبیب‌الله تا پایان عمر در سال ۱۰۶۳ ق در مقام صدر باقی ماند و علاوه بر صدارت شاه صفی چند سالی از آغاز سلطنت عباس دوم را نیز صدارت کرد (همان: ۳۲۱). فرزندان و برادرزادگان میرزا حبیب همگی در دولت صفویه صاحب مناصب و مقامات دینی بوده‌اند. این‌ها از همان دودمان‌های مهاجر عرب از منطقه جبل عامل هستند که با توجه به وضع رابطه دین و دولت در دوره صفویه، طی چند نسل در سطح بالای نهاد سیاسی و مذهبی صفویان بودند.

ملاصدرا

محمدبن ابراهیم بن یحیی صدرالدین شیرازی، معروف به ملاصدرا و ملقب به صدرالمتأهلین، از فلاسفه، حکیمان و فضیلا بزرگ عصر صفوی و بنیان‌گذار مکتب حکمی-عرفانی متعالیه است. ملاصدرا از مخالفین همکاری علما با حکومت صفوی محسوب می‌شود. او اگرچه اندیشه سیاسی بر مبنای اصول فقهی از خود ابراز نکرده است، ولی به حضور عالمان و فقها در دربار شاهان اعتراض دارد و آن را کمک به ظلمه در انهدام قوانین شرع و جسارت در ارتکاب محرمات تلقی می‌کند (رجبی، ۱۳۸۸: ۶۵). اهمیت کار ملاصدرا شاید بیشتر از جهت درآمیختن مکتب‌های مختلف فلسفی با افکار اسلامی ایران باشد (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۷۳). از حوادث مهم زندگی ملاصدرا تکفیر از سوی فقیهان زمانش است که از نظر آنان گفتار و نوشته‌هایش با ظاهر شرع سازگار نبوده است (افندی، ۱۴۰۱: ۲۴۱).

سلطنت شاه‌عباس دوم

وی هنگامی که به تخت نشست ده سال داشت و از این‌روی نخستین سال‌های سلطنت وی، او زیر نفوذ حرم‌سرا و خواجگان و زنان بود. در سلطنت عباس دوم هرچند که حکومت و مذهب از روابط دوستانه و حسنه برخوردار بودند اما وجه غالب در این تناسب سیاست بود (آقاجری، ۱۳۸۹: ۳۵۶). عباس دوم به حفظ اقتدار و سلطه خود بر نهاد مذهبی سعی نمود

مناسبات خود را با نمایندگان مذهب گسترش دهد و در تلاش برای نزدیک نمودن نهاد مذهب به نهاد سیاست و سلطنت بود. سادات نیز در این دوران از موقعیت برتر اجتماعی برخوردار بودند، این سادات که با دستگاه سلطنت پیوندهای نزدیکی داشتند به عبارتی خود نیز بخشی از دودمان شاهی و خاندان سلطنتی را تشکیل می‌دادند (همان: ۳۵۹). از جلوه‌هایی که می‌توان به روابط مثبت شاه و علما اشاره داشت بزرگداشت معنوی علما از نظر مادی و مالی بود؛ که با دادن سیورغال و انعام این مهم انجام می‌شد. وی همچنین بعضاً در مسائل از علما استفاده می‌کرد و نظریات و راه‌حل‌های آنان را جویا می‌شد.

ملاحسن فیض کاشانی

محمدحسن بن مرتضی کاشانی از عالمان معتبر و مشهور در دوره زمامداری شاه‌عباس دوم است که در سال ۱۰۹۱ ق یعنی در زمان سلطنت سلیمان وفات یافت. وی در ابتدا در زمره شاگردان سید ماجد و سپس در شمار شاگردان ملاصدرا قرار گرفت بعداً به یکی از عالمان پرکار و تألیف تبدیل شد که به مقامی بلند در نزد شاه‌عباس دوم رسید که نشان از روابط دوستانه وی با شاه است. فیض کاشانی یکی از علمایی است که به دلیل افکار و گرایش‌هایش هم در زمان خود مخالفت روبرو بوده و هم پس از مرگش مورد اختلاف و گفتگوی عالمان بعدی قرار گرفته است (همان: ۳۷۶). او موردی نمونه‌وار برای دوران گذار از یک مرحله به مرحله دیگر در سطح عالمان شیعی در اواخر دوره صفوی است. گذرگاهی از خردگرایی و خردگریزی، از اجتهاد و اصول‌گرایی به اخباریگری و سرانجام از عرفان و تصوف گرایی، به زمانه‌ای که مبارزه علیه تصوف و به‌طور کلی گرایش‌های عرفانی اوج می‌گیرد (همان: ۳۸۰).

محمدتقی مجلسی

محمدتقی بن ملامقصودعلی اصفهانی نطنزی عاملی معروف به مجلسی، از بزرگان دوره شاه‌عباس اول، شاه صفی و شاه‌عباس دوم و از علمای شیعه اثنی عشری می‌باشد. او نخستین

کسی است که پس از روی کار آمدن دولت صفوی شروع به جمع‌آوری و نشر احادیث شیعه کرد (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۷۳). وی از علمای پرکار عصر صفوی است که تصوف، عرفان‌گرایی و اخباریگری را در مشرب فکری خویش داشته است. وی کتاب الفوائد‌المدینه استرآبادی را ستوده و لذا وی را از اخباریان معتدل دانسته‌اند. وی نه تنها تأییدکننده حکومت صفوی است، بلکه نخستین عالمی است که بعد از میرداماد و شیخ بهایی نماز جمعه در مساجد آن‌ها را اقامه کرد و با امامت وی نماز جمعه در اصفهان نهادینه شد. مجلسی با تعابیر و صفتهای خاصی از شاهان زمان خود تجلیل می‌کند و حکومت آنان را که به زعم وی از سلاله پیغمبرند، حکومت حق و عدل می‌خواند (رجبی، ۱۳۸۸: ۷۱). مجلسی همچنین با اشاره به حمایت شاهان از همه مردم علی‌الخصوص طبقه علمای دین، به نحوی به تمجید صفویان می‌پردازد.

ملاخلیل قزوینی

ملاخلیل بن غازی قزوینی از علمای اواخر عهد صفوی است که نه تنها نماینده جریان ضد حکمی - فلسفی است، بلکه در قلمرو فقهی نیز از اجتهاد و اصول‌گرایی به سمت اخباریگری چرخیده؛ و همچنین تصوف و عرفان را به‌کنارنهاد یکجا با سه جریان حکمت، اجتهاد و عرفان به مبارزه برخاسته است (آقاجری، ۱۳۸۹: ۳۸۸). وی در اخباریگری راه افراط را در پیش گرفت و با فلسفه و اجتهاد مخالف بود، اما برخی از شاگردان وی همچون آقا رضی قزوینی از زمره مجتهدان بودند. از بهایی و میرداماد و ملاصدرا تا ملاخلیل قزوینی، تفکر و گرایش‌های علما و روحانیون شیعی عصر صفوی دستخوش تغییر و تحول بسیاری شده است هرچند که در مناسبات آنان با دولت صفویه جز اندکی تغییر، تغییر محسوس و بزرگی به چشم نمی‌خورد.

محقق سبزواری

ملا محمدباقر سبزواری مشهور به محقق سبزواری از عالمان و فقیهان بزرگ معاصر شاه‌عباس دوم، سالیان پایانی عمرش نیز مقارن با سلطنت شاه سلیمان بود. وی در نزد عباس

دوم موقعیت ویژه‌ای داشت و علاوه بر تدریس، امامت جمعه، شیخ‌الاسلامی اصفهان را نیز بر عهده داشت و از این بابت از سوی شاه پنجاه تومان وظیفه می‌گرفت و مناسبات و روابط نزدیکی میان شاه و محقق سبزواری برقرار بود (همان: ۳۹۵). از آثار و نوشته‌های محقق سبزواری برمی‌آید که سبزواری جزو آن دسته از عالمانی بوده که سلطنت شاه صفوی را در عصر غیبت مشروع دانسته و از آن نظریه سیاسی پیروی می‌کرده که بر اساس نسب نامه سیادت‌مآب صفویان آنان را در حکومت محقق می‌شمرده است (همان: ۳۹۹).

سلطنت شاه سلیمان

جلوس وی بر تخت سلطنت طلیعه سقوط صفویان بود. کارنامه سیاسی شاه سلیمان حاکی از آن است که هیچ تغییری در اساس ساختار سیاسی صفویان رخ نداد و شاه همچنان نماینده کامل اقتدار مطلق بود (بهرام‌نژاد، ۱۳۹۸: ۲۶۲). تربیت حرم‌سرای، علاقه وی به طلا و شهوت‌رانی و دختران بدون شک در ساخت فکری و روحی وی تأثیرگذار بود و گویی وی از تعادل برخوردار نبوده است. در این دوره مناسبات نزدیکی میان شاه و نهاد دین برقرار بوده و این همکاری، از فراوانی آثاری که بنام شاه سلیمان تألیف کرده‌اند آشکار می‌شود. همچنین تأثیر کلام و نصایح روحانیون در ساختار سیاسی جامعه از دیگر نموده‌ای بارز همکاری دین و دولت است.

عبدالحمید عاملی

عبدالحمید عاملی فرزند سید احمد بن زین‌العابدین عاملی است. وی با تألیف مقدمه‌ای متصنع در ذکر اوصاف شاه سلیمان و عبارات پرتکلف در ستایش شاه از آغاز موضع خود را نسبت به شاه و دولت مشخص کرده است (آقاجری، ۱۳۸۹: ۴۵۸). در نظر او شاه به‌عنوان ظل الله این‌گونه تعبیر می‌شود که هرگاه فردی از جور شرارت و ظلم به تنگ آید به سایه الله که عبارت از پادشاه باشد پناه می‌برد تا از ظلم و جور ظالمان در آسایش و آرامش باشد.

شیخ حرعاملی

شیخ محمدبن حسن حرعاملی صاحب کتاب وسائل الشیعه از عالمان بزرگ شیعی اوایل عهد صفوی است. حرعاملی از عالمان کاملاً اخباری است و با شیوه مجتهدان و اصولیون مخالفت می‌ورزیده است، وی همچنین از زمره اخباریون ضد تصوف و صوفیان نیز بوده است (همان: ۴۸۱). در مورد نظر وی در باب صفویان و مصداق وی درباره حاکمان، این اندیشه حرعاملی نیازمند تحقیق و جستجوی بیشتری است اما وی در مورد مسئله اخلاقی جوایز السلطان، او طرفدار قبول جوایز از احکام جور بوده است (همان: ۴۸۲).

سلطنت شاه سلطان حسین

آخرین پادشاه صفوی که بی‌کفایتی و بی‌لیاقتی‌ها و ضعف‌های وی، ضربه‌ای سنگین بر پیکر حکومت صفویان وارد ساخت و شورش افغان‌ها، آن‌ها به نابودی کشاند. مناسبات شاه سلطان حسین با سادات و علما را می‌توان این‌طور بیان داشت که «سادات و فضلا متقی و پرهیزگار را بجای امراء در شهرهای ایران به حکومت گذارند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸)». از ویژگی‌های مهم دوره شاه سلطان حسین، نفوذ علما و فضلا در نهاد سیاسی و دیگری رانده شدن قزلباشان از طبقه حاکمیت است (بهرام‌نژاد، ۱۳۹۸: ۲۷۲). پیوند چشمگیر نهاد شاهی و دینی در مراسم جلوس و تاج‌گذاری شاه‌نشان داده می‌شود؛ که طبق رسم قدیم بزرگ صوفیان شمشیر و خنجر را به کمر شاه می‌بست، اما در این مراسم از شیخ‌الاسلام محمدباقر مجلسی خواسته شد این مهم را انجام دهد و او نیز بدون مخالفتی پذیرفت. از دیگر جلوه‌های بارز پیوند نهاد سلطنت و دین، فرمان شاه مبنی بر منع از منهیات بود، همچنین نشست و برخاست شاه با عالمان و تأمین آنان از نظر اقتصادی از دیگر جلوه‌های پیوند میان نهاد سلطنت و دین است.

ملا محمدباقر مجلسی

محمدباقر مجلسی از بزرگ‌ترین علمای دوره متاخر صفوی است که بنا بر روایت برای

درگذشت وی یک هفته عزای عمومی اعلام شد. وی تا پایان عمرش عهده‌دار منصب شیخ‌الاسلامی بود. مجلسی در مقدمه رساله رجعت ادای شکر صفویان را بر شیعیان لازم شمرده و می‌نویسد، از پرتو خورشید سلطنت صفویان او قادر به جمع انبار ائمه شده است. سپس با ذکر دو حدیث، آن‌ها را بر دولت صفوی تطبیق می‌دهد. حدیث دومی که مجلسی بیان می‌دارد به خروج پادشاهی از خراسان و سپس گیلان خبر می‌دهد، تفسیر مجلسی این‌گونه است که ظاهراً پادشاه خروج‌کننده از خراسان امرای ترکمان و مغول مثل چنگیز خان است و خروج‌کننده از گیلان به شاه دین‌پناه، شاه اسماعیل ماضی اشاره دارد. همچنین مجلسی ظاهراً سعی کرده تعجیل ظهور حضرت صاحب را به حکومت صفویان مربوط سازد.

ملا ابوالحسن شریف بن ملا محمد ظاهر عاملی

وی فرزند ملا محمد عاملی است و از علمای بزرگ دوره شاه سلطان حسین می‌باشد. وی مرجعیت دینی را از رهبری سیاسی تفکیک کرده و معتقد است علما در مقام نظارت بر حاکم و امور حکومت قرار داشته و سلاطین در صورتی از مشروعیت برخوردارند که از آراء و نظرات علما که همانا احکام الهی است تبعیت کنند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۵۳۳).

میر محمد صالح خاتون آبادی

وی داماد و شاگرد مجلسی دوم بود و از علمای بزرگ عهد شاه سلیمان و دوره شاه سلطان حسین می‌باشد. پس از درگذشت مجلسی وی امام‌جمعه و سرپرست حوزه علمی اصفهان شد. وی دو کتاب حدیقه‌السلمانیه و ریه‌النجات را بنام و برای شاه سلیمان نگاشته است که از این تقدیم آثار همکاری شاه و وی نمودار می‌شود (همان: ۵۲۳).

نتیجه

باروی کارآمدن صفویان اهمیت پیوند و همکاری دو نهاد دین و دولت دوچندان می‌شود. مبنای مناسبات علمای شیعی با صفویان با رویکرد ضرورت همکاری با آن‌ها بوده است. با

رسمیت دادن به تشیع، جوامع شیعی را که تا آن زمان به صورت پراکنده زندگی می‌کردند را در خود جمع کرد؛ و علمای شیعی نیز که صفویه را پایگاهی امن برای خود می‌دیدند و همچنین به دنبال تثبیت تشیع و تبیین احکام الهی در همه ابعاد نیز بودند از موقعیت به وجود آمده استفاده و وارد قلمرو آنان شدند. شاهان صفوی با گرفتن وظیفه‌ای که مجتهدان اثنی عشری برای خود می‌دانستند، یعنی نیابت امام زمان، سعی کردند مشروعیتی نیز برای خود به وجود آورند. در این دوره با دو جریان اخباری و اصولی جدید روبرو هستیم که اصولی‌ها بنا بر ضرورت عقل و شرایط زمانه در تأیید حکومت برآمدند. در بیان دیگر می‌توان علمای مهاجر جبل عامل را عامل مشروعیت بخش به صفویان در نظر گرفت. با اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی بلادرنگ همکاری میان علما و دستگاه حاکمیت پدیدار شد که کرکی را می‌توان مورد نمونه وار آن پنداشت. در مجموع علما و روحانیون شیعی با توجه به روزگار سخت گذشته خود و همچنین دشمن ایدئولوژیک خود یعنی امپراتوری سنی مذهب عثمانی که آماده سیطره بر جهان اسلام بود، غیرمنطقی به نظر می‌رسید اگر علما وارد دستگاه سیاسی صفویان نمی‌شدند؛ حتی اگر صفویه دولت مطلوب علمای دین نبود اما آن‌ها بنا بر ضرورت عقل و حتی برای ظاهرسازی مجبور به همکاری و سازش با صفویان شدند که این پیوند میان آن‌ها تا آخر حکومت صفویان ادامه‌دار شد و در اواخر این دوره حتی علما پرقدرت‌تر از قبل به فعالیت می‌پرداختند. به بیانی دیگر نهاد روحانیت، نهادی بود که پس از سقوط صفویان باقی ماند و شاید بتوان نهاد روحانیت شیعی را میراث برجای مانده از صفویان پنداشت که بعد از گذر از یک دوره آشوب و درگیری، صاحب قدرت و مدعی شد.

کتابنامه

- آفاجری، هاشم (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*. چاپ اول. تهران: نشر طرح نو.
- بشارت، مهدی (۱۳۹۰). «*تشیع و ادوار اندیشه سیاسی، در باب فراز و فرودهای اندیشه سیاسی شیعه از پیدایش تا حال*». دو ماهنامه سوره اندیشه. شماره پنجاه و شش - هفت.
- بهرام نژاد، محسن (۱۳۹۸). *مقدمه‌ای بر شناخت مبانی و زیرساخت‌های هویت سیاسی ملی دولت صفوی*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- ترکمان، اسکندربیک (۱۳۵۰). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*. به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۸). *صفویه از ظهور تا زوال*. چاپ اول. بی‌جا: دانش و اندیشه معاصر.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*. جلد اول. قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.
- حاتمی، علی‌اشرف و دیگران (۱۳۹۹). «*تقابل اندیشه سیاسی علمای شیعی در رابطه با پادشاهان عصر صفوی*». فصلنامه علمی تاریخ دانشگاه آزاد شوشتر. سال هشتم. شماره اول.
- حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی (۱۳۶۶). *تاریخ سلطانی*. تصحیح احسان اشراقی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسینی زاده، سید محمدعلی (بی‌تا). *علما و مشروعیت دولت صفوی*. بی‌جا: نشر انجمن معارف اسلامی.
- خواجگی اصفهانی، محمد معصوم (۱۳۶۸). *خلاصه السیر*. زیر نظر ایرج افشار. تهران: انتشارات علمی.
- خوانساری، میرسیدمحمدباقر (۱۳۵۶). *روضات الجنات فی احوال العلماء و سادات*. جلد ۸. ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
- رجبی، محمدحسین (۱۳۸۸). «*آراء فقیهان عصر صفوی در تعامل با حکومت‌ها*» *تاریخ و تمدن اسلامی*. سال پنجم. شماره نهم.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷). *احسن التواریخ*. تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی. تهران: انتشارات بابک.
- صبوریان، محسن. پارسانیا، حمید (۱۳۹۷). «*تحلیلی پیرامون فراز و فرود اخباریان*». فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء. سال بیست و هشتم. شماره سی و هشت.
- فتاحی اردکانی، محسن (۱۳۹۲). «*علل همکاری علمای شیعه با دولت صوفی صفویه*». حکومت اسلامی. سال هجدهم. شماره سوم.

فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۷۷). *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). *فوائد الصفویه*. تصحیح و مقدمه دکتر مریم میراحمدی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

قمی، قاضیاحمد (۱۳۵۹ و ۱۳۶۳). *خلاصه التواریخ*. دو جلد. به تصحیح دکتر احسان اشراقی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

لمبتون، آن. ک. س (۱۳۶۷). *سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات امیرکبیر.

محسنی، سیدمیرآقا محسنی (۱۳۷۱). *نقدی بر اخبارگیری*. قم: انتشارات دارالنشر.

مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل (۱۳۶۲). *مجمع التواریخ*. به تصحیح عباس اقبال. تهران: کتابخانه طهوری.

میراحمدی، مریم (۱۳۶۹). *دین و دولت در عصر صفوی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۴۴). *سازمان اداری حکومت صفوی*. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: انجمن کتاب.

یوسف زاده، حسینعلی (۱۳۹۳). «*حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی*». حکومت اسلامی. سال هجدهم. شماره چهارم.

منابع عربی

افندی الاصفهانی، المیرزا عبدالله (۱۴۰۱ق). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*. تحقیق السید احمد الحسینی. شش جلد. قم: مکتبه آیه الله مرعشی.

الصدر، السید الحسن (۱۴۰۶ق). *تکمله امل الامل*. تحقیق السید احمد الحسینی. قم: مکتبه آیه الله مرعشی.

کرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۸ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*. قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.

رویکردهای تقریب در عصر حاضر

فاطمه فتوحی پناه^۱، ربحانه زارع شحنه^۲

چکیده

امروزه رویکردها و برداشتهای متفاوتی از تقریب و وحدت اسلامی وجود دارد و همه آنانها را نمی‌توان در یک تقسیم‌بندی واحد درآورد و این هم ناشی از پویایی حوزه اندیشه بشری و مفعول شناسای ذهن انسان یعنی خود انسان و افکار او می‌باشد. برخی‌ها منظورشان از تقریب، نفی مذاهب اسلامی و برگشت به سنت سلف صالح، طیفی دیگر اسلام بلامذهب را تبلیغ می‌کنند. دسته‌ای دیگر اخذ مشترکات و نفی اختلافات را شعار خود ساخته‌اند. اهداف اصلی نویسندگان نگارش مقاله پرداختن به جنبه‌ها و رویکردهای مختلف تقریب در عصر حاضر می‌باشد تا این نکته مشخص گردد که فعالان این عرصه نظرات یکسان و واحدی در این زمینه ندارند و هر طیف با عینک خود به این قضیه می‌نگرد. این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی و روش کتابخانه‌ای و با طرح این سؤال که رویکردهای متناظر به تقریب پیروان مذاهب به چند دسته تقسیم می‌شوند و نکات اشتراک و افتراق آنان چیست. به زوایای مختلف آن می‌پردازد. دستاوردهای تحقیق حاکی از آن است که امروزه رویکردهای: تأکید بر مشترکات و معذور دانستن یکدیگر در موارد اختلافی «اول»، تأکید بر مشترکات و بازنگری موارد اختلافی «دوم»، مصلحت‌گرایانه «سوم»، تبیین گرا «چهارم»، تکثرگرایان «پنجم»، سکولاریسم «ششم» و رویکرد تفکیک‌گرا «هفتم» وجود دارد. تبیین آموزه‌های مذهبی خود به گروه مقابل (چهارم)، قبول رویکردهای مختلف تقریب به‌نوعی جدایی اسلام از سیاست (پنجم و ششم) مرجعیت دینی اهل‌بیت (هفتم) از نقاط اشتراکی و افتراقی آنان محسوب می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: جهان اسلام؛ وحدت اسلامی، تقریب، رویکردشناسی تقریب.

۱- دانشجوی رشته تاریخ اسلام، مقطع کارشناسی: دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول)

m.fotuhpanah@gmail.com

۲- دانشجوی رشته تاریخ اسلام، مقطع کارشناسی: دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی

reihane.zare456@gmail.com

The Approaches to Assimilation in the Contemporary Era

Fatemeh futohipanah¹, Reyhaneh zare shohne²

Abstract

There are numerous approaches and perceptions of Islamic assimilation and unity, and it is impossible to have them all in one category. This is so due to the dynamic nature of human thought field and the object of human mind, i.e. human being. Some individuals refer to assimilation as negating Islamic denominations and moving back to Saleh-Salaf tradition, some propagate a version of Islam without denominations, and some chant the slogan of embracing the common grounds and negating the discrepancies. The major purpose of the writers of this paper is to consider different aspects and approaches to assimilation in the contemporary era so that it can shed light on the fact that the activists in this field do not demonstrate unanimous outlooks on this field and they tend to view it from their own lenses. This study, through a descriptive-analytic approach and library method, attempts to scrutinize the different dimension of this subject through raising the questions of “How many subcategories of corresponding approaches to the assimilation of denomination disciples exist?” and “What are their communal and differential points?”. The findings of this research indicate that currently there are approaches of accentuating the common grounds and referring to one another as making excuse (the first), revising differential issues (the second), pragmatic (the third), explanatory (the fourth), pluralist (the fifth), secularism (the sixth), a separation-inclined approach (the seventh). Explaining one’s religious teachings to their opposing group (the fourth), accepting different approaches to assimilation somehow separation of Islam from politics (fifth and sixth), and Ahl al-Bayt’s religious authority are considered as their communal and differential points.

Keywords: Islamic world, Islamic unity, Assimilation, Approaches to assimilation.

1. bachelor student of history, international university of Islamic denomination

2. bachelor student of history, international university of Islamic denomination

اهمیت تقریب و وحدت اسلامی؛ امروزه بر کسی پوشیده نیست. حتی مخالفان وحدت اسلامی به استنادات قرآنی و نبوی نسبت به این بحث اشراف دارند، باین‌وجود به دلایلی با آن مخالفت می‌کنند. امروزه رویکردها و برداشتهای متفاوتی از تقریب و وحدت اسلامی وجود دارد و نمی‌توان همه آنان را در یک تقسیم‌بندی واحد گنجانند و این هم ناشی از سیالیت و پویایی حوزه اندیشه بشری و مفعول شناسای ذهن انسان یعنی خود انسان و افکار او می‌باشد. هرگاه همگرایی و اتحاد مسلمانان با تأکید بر رفتار عبادی و حقوق خصوصی در میان باشد، تقریب مذاهب با رویکرد فقه مقارن قابل بررسی است. آنگاه که تقریب مذاهب اسلامی با عناوینی چون تعاون، وفاق اجتماعی و اخوت اسلامی در میان باشد تقریب مذاهب با رویکرد تأکید بر مشترکات اسلامی - مشترکات اسلامی قسیم رویکرد فقهی نیست - است و هرگاه به وحدت در حوزه علوم سیاسی و روابط بین الملل نگریسته شود با رویکرد سیاسی-اجتماعی و در قالب همگرایی و همبستگی کشورهای مسلمان، اتحاد اسلامی و بلوک اسلامی قابل تبیین است (بشارتی راد، ۱۳۹۲: ۲۴-۲۵). به‌طورکلی تعامل میان پیروان مذاهب و رهبران ملل مسلمان دارای سه مقوله است که باید این سه مقوله را از هم تفکیک کرد:

(الف) اتحاد ملل اسلامی یا همکاری جهان اسلامی

(ب) همزیستی اجتماعی مسلمانان و گروه‌های اسلامی

(ج) هم‌فکری و هم‌اندیشی دینی و تقریب مذهبی

اتحاد ملل اسلامی به‌نوعی وحدت سیاسی میان دول اسلامی بر پایه منافع مشترک است؛ مخاطبان و بازیگران این حوزه سیاستمداران و اصحاب قدرت‌اند. در همزیستی اجتماعی، امنیت و آسایش اجتماعی امت اسلامی مدنظر است و کنشگران این بخش توده‌های مردم‌اند. درهم فکری و هم‌اندیشی دینی، تقریب و نزدیکی فکری - معرفتی و صیانت از باورهای اسلامی موردنظر است. کنشگران این حوزه نیز نخبگان و دانشمندان جهان اسلام می‌باشند (نجار، ۱۴۰۰: ۱۰۶-۱۰۷). نزدیکی باورها و دوری از تنش‌ها در این حوزه طبیعتاً به دو حوزه قبل نیز تسری پیدا می‌کند.

در راستای مقاله حاضر، با جستجوی نویسندگان کتاب خاصی یافت نشد. کتابی با عنوان «جریان‌شناسی دیدگاه‌ها و رویکردهای وحدت و تقریب مذاهب اسلامی» اثر خلیل عالمی و مهدی عزیزی توسط انتشارات مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در سال ۱۴۰۱ منتشر گردیده است که با تلاش‌های پیگیر و تماس با دفتر انتشارات آن مجموعه متأسفانه به این نتیجه رسیده‌ایم که کتاب روانه بازار نشده است. کتاب دیگر «مبانی نظری تقریب مذاهب اسلامی» به قلم مجید شاکر سلماسی که در سال ۱۳۹۷ ش توسط دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی منتشر گردیده است در فصل اول به صورت خیلی مختصر به معرفی جریان‌های تقریب پرداخته است. این پژوهش ضمن استفاده از آن کتاب مطالبی دیگر بر آن افزوده است. مقاله «جریان‌شناسی تقریب مذاهب اسلامی» (بخش دوم) توسط حسن بشارتی راد در نشریه جریان‌شناسی دینی و معرفتی در عرصه بین‌الملل در بهار ۱۳۹۳ به چاپ رسیده است. نویسنده در این مقاله حدود ۳۰ صفحه‌ای؛ در ۱۰ صفحه ابتدایی مطالبی در خصوص تقریب و وحدت ارائه می‌دهد و سپس به رویکرد تأکید بر مشترکات (مبانی قرآنی این رویکرد و این رویکرد در نگاه متفکران اسلامی) می‌پردازد. پژوهش حاضر ضمن استفاده از این مقاله به رویکردهای دیگر مانند تبیین گرا، مصلحت‌گرا، تفکیک‌گرا، سکولاریسم اشاره کرده است.

تعریف مفاهیم

تقریب

تعریف مفاهیم انتزاعی،^۱ نه انضمامی^۲ بسی مشکل و پیچیده است. تقریب بر وزن تفعیل در لغت از واژه قُرب که ضد بُعد، به معنای نزدیکی زمانی و مکانی است اخذ شده است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ۸۳-۸۲) و در اصطلاح نزدیک سازی *پیروان مذاهب اسلامی* به منظور آشنایی با یکدیگر از طریق تحقق همدلی و برادری دینی بر پایه اصول مشترک و مسلم اسلامی می‌باشد (تسخیری، ۱۳۸۴: ۱۹۷). مرحوم تسخیری در تعریف تقریب می‌گوید: «تقریب روند تفاهم و نزدیکی و نفی همه عناصر تحریفی و قرار دادن هر چیز در جای طبیعی خود است»

1. Abstract
2. concrete

(تسخیری، ۱۳۹۱: ۴۴). مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی تقریب را روند تفاهم و نزدیکی و نفی همه عناصر تحریفی و قرار دادن هر چیزی در جای طبیعی خود یعنی جستجوی عرصه-های مشترک، کوشش در راستای گسترش بخشیدن به این عرصه‌ها با گفتگوی منطقی، همکاری در تحقق این عرصه‌ها در صحنه واقعیت و معذور داشتن یکدیگر در موارد اختلافی تعریف کرده است (پیشین، ۱۳۹۱: ۴۷-۴۶). تقریب در مفهوم عام، جنبش نزدیکی ادیان است و در مفهوم خاص، حرکتی است که علمای مذاهب اسلامی آن را پایه‌گذاری کرده‌اند و هدف از آن نزدیک ساختن شیعیان و اهل سنت به یکدیگر و رفع اختلاف و گاه خنثی کردن دشمنی مسلمانان، به منظور متحد کردن آنان است (جودکی، ۱۳۹۳، ج ۷، ۷۷۳).

آصف محسنی، از علمای فقید تقریبی افغانستان- تقریب را همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی و معذور دانستن همدیگر در مورد اختلافات، روی اصل: للمصیب اجران و للمخطیء اجر واحد و برادری و دوستی به‌عنوان مسلمان روی اصل «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ^۱» در زندگانی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی سایر مذاهب اسلامی می‌داند (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۷). دکتر مصطفی الشکعه: «التقريب دعوة الى تنقيه المذاهب من الشوائب التي اثارها العصبية والنعرات الطائفية، واذكتها العقلية الشعوبية» علامه محمد عبدالله المحامی: التقريب هو اتجاه داخل الاسلام، مجرد تماما من اللون الطائفي، او الاقليمي، للتخلص من العداوة المتبادله بين اهل المذاهب الاسلاميه المختلفه، و صيانه وحده المسلمين» (زقاقی، ۲۰۰۸م: ۲۶۵-۲۶۴). دکتر محمود فیاض تقریب را دعوتی به سوی تعاون و همکاری، و اصلاح امور مسلمانان، تحقق سعادت یا مقابله با دشمنان خارجی می‌داند (پیشین، ۲۰۰۸م: ۲۶۵). موثقی تقریب را به معنای نزدیک شدن دیدگاه‌های علما و مراجع و پیروان مذاهب اسلامی می‌داند (مصاحبه با موثقی، ۱۴۰۱). تقریب مذاهب با تفاهم و تعامل مشترک در همه ابعاد نظری و عملی، با تأکید بر مشترکات و تقویت مدارا به‌مثابه یک فضیلت اخلاقی و تمرین همزیستی احترام‌آمیز، به

۱- در حقیقت مؤمنان با هم برادرند، پس میان برادران را سازش دهید و از خدا پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار

مفهوم قطع دل‌بستگی‌های مذهبی و ایجاد تردید در باورهای مذهبی نیست، بلکه حقیقتی است اخلاقی و برخوردار از مطلوبیت ذاتی که مبانی آن ریشه در نقل و عقل دارد (داودی، ۱۳۹۶: ۲۰). تقریب به نظر نویسندگان پژوهش حاضر نزدیک سازی اندیشه‌ها، عقاید و افکار پیروان مذاهب اسلامی و آماده کردن آنان جهت زدودن خرافات، جهل، تعصبات و گشودن باب گفت‌وگو برای نیل به زیست مسالمت‌آمیز است.

وحدت

واژه وحدت به‌مانند تقریب یکی از واژگان پرکاربرد انتزاعی این حوزه است. وحدت در لغت به معنای یکی شدن، باهم شدن (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ۱۵ / ۲۳۱) می‌باشد؛ و در اصطلاح اشتراک مسلمانان در منافع و رعایت کردن اصول عدالت و انصاف در حق یکدیگر (کاشف الغطاء، ۱۳۸۸: ۵۶)، تعاون و همکاری میان پیروان مذاهب اسلامی بر پایه اصول مسلم مشترک ثابت اسلامی اتخاذ موضع یکسان به منظور تحقق اهداف و مصالح عالی‌امت اسلامی و موضع‌گیری متحد در برابر دشمنان اسلام ضمن احترام به تعهدات عقیدتی، قلبی و عملی هر یک از مسلمانان نسبت به مذهب خویش است. آل کاشف الغطاء (فوت ۱۳۷۳ق) -از علمای به نام و تقریبی جهان تشیع- وحدت را این‌گونه تعریف می‌کند: «وحدت مقوله‌ای رفتاری و منشی و به معنای سجایا و صفات، رفتارها و منش‌ها و پایبندی‌های پایدار و اخلاق شایسته است (داودی، ۱۳۹۶: ۲۴) و اتحاد این است که مسلمانان در منافع با یکدیگر شریک باشند و اصول عدالت و انصاف را در حق یکدیگر رعایت کنند» (کاشف الغطاء، ۱۳۸۸: ۴۸).

وحدت اسلامی عبارت است از اهتمام برای رسیدن به نوعی یگانگی در منافع و اهداف و نزدیکی در باورهای دینی از سوی کسانی که به‌رغم اجتهادات مختلف، مشترکات بسیاری دارند. مانند: اعتقاد به خدا، پیامبری واحد و برخوردار از یک کتاب آسمانی مشترک (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۸). در نسبت بین تقریب و وحدت می‌توان گفت: تقریب مقدمه رسیدن به وحدت است. اگر جامعه‌ای بخواهد به وحدت برسی اول نیازمند آن است که اندیشه‌های افراد آن جامعه به یکدیگر نزدیک شود تا به وحدت برسند.

مذهب

مذهب در لغت به معنی راه، رأی، عقیده (برنجکار، ۱۳۸۹: ۸)، آیین، طریقه، کیش، روش، سنت و آنچه مورد اعتقاد انسان است (خلیل، ۱۳۷۶: ۱۰۲۰/۱؛ ربانی، ۱۳۸۹: ۲۶/۱) و در اصطلاح به مکاتب فکری درون دینی؛ فرقه آرام شده و نهادمند، گروه‌های شکل‌گرفته در حوزه جغرافیایی جهان اسلام مذهب گویند. واژه ذَهَب دو معنا دارد. یکی ناظر بر زیبایی و شادابی و ازاین‌رو به طلا «ذهب» گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶۲). دومین معنا که مصدر آن ذهاب است به معنی رفتن است. واژه مذهب به معنای رفتن و مرور از همین معنا گرفته شده است. به سبک و شیوه زندگی یک شخص هم‌مذهب گفته می‌شود (ابن درید، ۱۹۸۸: ۳۰۷). در اصطلاح به طریقه‌ای خاص در فهم، تبیین و اثبات مسائل اعتقادی و باورهای دینی مذهب گفته می‌شود. مذاهب در اسلام به معنای راه‌هایی برای رسیدن به اسلام، درک ابعاد آن و پرداختن به آیین‌های آن و اجتهاد دائمی در طول زمان است (صدر، ۱۳۸۴: ۱۴۸).

در یک تقسیم‌بندی می‌توان مذاهب اسلامی را به دودسته مذاهب کلامی و فقهی تقسیم کنیم. مذاهب کلامی در قرون بین ۲-۵ ق در جهان اسلام به وجود آمدند. این فرقه‌ها صرفاً با رویکرد کلامی تأسیس شدند و بنیان‌گذاران آن مذاهب، کسانی بودند که اختلافشان با دیگران در مسائل عقیدتی محض، درباره چگونگی ذات و صفات خدا، معانی کفر و ایمان، جبر و اختیار، و مسائل مربوط به معاد بود و مسائل سیاسی در این مذاهب، اموری ضمنی و فرعی بود (فضایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۴۰). مذاهب کلامی مانند خوارج، مرجئه، معتزله، اشاعره، مشبهه، مجسمه، شیعه و مذاهب فقهی شامل حنفی (پیشوا: امام ابوحنیفه: ۱۵۰-۸۰ق)، مالکی (پیشوا: امام مالک بن انس: ۱۷۹-۹۳ق)، شافعی (پیشوا: امام محمد بن ادریس شافعی: ۲۰۴-۱۵۰ق)، حنبلی (پیشوا: امام احمد بن حنبل: ۲۴۱-۱۶۴ق)، شیعه و مذاهبی که در طول تاریخ ایجاد و بنا به دلایلی اکنون وجود خارجی ندارند مانند ظاهریه و طبریه. از مذاهب فقهی منحل شده نیز می‌توان به مذهب حسن بصری (۲۳-۱۱۰)، مذهب ابن ابی لیلی (۷۴-۱۴۸ق)، اوزاعی (۱۵۷-۸۸ق)، سفیان ثوری (۹۷-۱۶۱ق)، لیث بن سعد (م ۱۷۵ق)، ابن حزم داود بن علی الاصبهانی الظاهری (۲۰۲-۲۷۰ق)، محمد بن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ق)، سلیمان بن مهران الاعمش (م ۱۴۸) و... اشاره کرد.

جریان‌شناسی موافقان تقریب

در خصوص تقریب امروزه نظر یکسان و واحدی وجود ندارد. برخی، منظورشان از تقریب، نفی مذاهب اسلامی و برگشت به سنت سلف صالح، طیفی دیگر اسلام بلامذهب را تبلیغ می‌کنند. دسته‌ای دیگر اخذ مشترکات و نفی اختلافات را شعار خود ساخته‌اند. در ادامه به مهم‌ترین رویکردها به تقریب در عصر حاضر می‌پردازیم.

رویکرد اعتذار (همزیستی مسالمت آمیز)

رویکرد اعتذار با تاکید بر مشترکات پیروان مذاهب اسلامی، مانند اعتقاد به توحید، معاد، نبوت، قبله واحد، قرآن، حج، روزه و... برخی اعمال فقهی طرف مقابل را معذور می‌دانند. رویکرد اعتذار، احتمالاً برگرفته از قاعده اصل طلایی المنار منسوب به محمد رشید رضا باشد. این قاعده می‌گوید: «تعاون فیما اتفقنا فیه (علیه) و یعذر بعضنا بعضاً فیما اختلفنا فیه» یعنی در آنچه اتفاق داریم همدیگر را یاری می‌کنیم و در آنچه اختلاف داریم یکدیگر را معذور می‌شماریم. آیت الله محمد واعظ زاده خراسانی، علامه سمنانی، علامه سمنانی در مقاله «الی اخواننا المسلمین» که در سال ۱۹۵۱م در مجله «رساله الاسلام» چاپ شد نظری تاکید بر مشترکات و معذور دانستن در موارد اختلافی دارد. آیت الله محمد آصف محسنی در کتاب «تقریب از نظر تا عمل» در این مورد می‌نویسد: «تقریب یعنی همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی که بسیار زیاد است و معذور دانستن همدیگر در مورد اختلافات، روی اصل للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد» (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

آیت الله نعمت الله صالحی نجف آبادی در مقاله‌ای با عنوان وحدت اسلامی که در سال ۱۳۶۳ش منتشر کرد چنین دیدگاهی دارد. ایشان در بخشی از این مقاله می‌گوید: «اگر مجتهد شیعی در مواردی فقه اهل سنت را صحیح تر تشخیص دهد باید در آن موارد به فقه اهل سنت عمل کند. عالم آزاد فکر و شجاع، شیخ شلتوت برای وحدت اسلامی اولین قدم استوار را برداشت و این قدم دوم است که ما بعد از شلتوت در مسئله مورد بحث در راه وحدت اسلامی بر می‌داریم» (نجف آبادی، ۱۳۶۴: ۱۸۹).

بزرگان دین اسلام مانند امام علی^(ع)، امام صادق^(ع)، امام ابوحنیفه، امام شافعی و... در مسائل فرعی که امروزه مخالفان تقریب بر روی آن‌ها تاکید می‌کنند، تساهل می‌کردند. علی^(ع) در زمان خلافت خود وارد مسجد کوفه شد و ملاحظه کرد مردم قبل از نماز عید، نماز تحیت مسجد می‌خوانند، برخی از یارانش از او خواستند مردم را از این عمل منع کند که با مخالفت امام مواجه شدند. یا امام شافعی برای زیارت قبر امام ابوحنیفه به بغداد رفت. جناب شافعی بلند کردن دست‌ها در نماز را بعد از هر تکبیر سنت می‌دانست ولی آنجا به احترام قبر جناب ابوحنیفه دستان خود را بلند نکرد.

تاکید بر مشترکات و بازنگری موارد اختلافی

رویکرد تأکید بر مشترکات و بازنگری در موارد اختلافی، برآیند تحولات منطقی و عالمانه در مسئله تقریب است. دکتر احمد زقاقی، در دو اثر خود به نام‌های «التقریب بین الشیعه و اهل السنه و تحدیات الاختلاف و التصحیح» و «الاساس التشريعی للوحده بین الشیعه و اهل السنه» به طرح دیدگاه‌های خود با رویکرد تأکید بر مشترکات و بازنگری در موارد اختلافی پرداخته است. از مهم‌ترین اصلاحات او در هر دو مذهب را می‌توان در نقد اخباری‌گری و سلفی‌گری، انحراف اهل سنت از اهل بیت و بدعت‌های عاشورایی دانست. او معتقد است جهت اصلاح و بازنگری در مرحله اول شناخت هر مذهب از یکدیگر ضروری است، مرحله دوم شناخت اختلافات است. این رویکرد به ظن نویسندگان پژوهش حاضر امروزه به عنوان کارآمدترین رویکرد به تقریب می‌تواند به کار آید. در این برداشت علاوه بر حفظ مشترکات همه مذاهب اسلامی، موارد اختلافی به حاشیه نمی‌رود بلکه در محافل علمی و توسط متخصصین هر رشته به بحث و بررسی گذاشته می‌شود. البته ذکر این نکته ضروری است که هر شخصی نمی‌تواند خودش دست به این اقدام بزند؛ بلکه تنها در محافل دانشگاهی - حوزوی و با رعایت موازین نقد علمی این کار شدنی است و اینکه نیازمند زمان نیز می‌باشد. برای این رویکرد مقوماتی مانند زدودن تعصبات مذهبی - قومی؛ شکیبایی، سعه صدر و ارائه دستاوردهای آن با بهترین روش و ادبیات لازم است.

مصلحت گرایانه (سیاست گرا = حداقلی)

رویکرد مصلحت گرایانه (سیاست گرا) رویکردی است که وحدت را به خاطر وجود دشمن خارجی یا داخلی به رسمیت می‌شناسد. در این رویکرد مسلمانان از نزاع و جنگ با یکدیگر پرهیز داده می‌شوند و از سوی دیگر آنان برای مقابله با دشمنان می‌بایست متحد باشند. صاحبان رویکرد سیاست جویانه تلاش کرده‌اند تا بر اثر تشکیل اتحاد حاکمان اسلامی، دژ نیرومندی در مقابل استعمار ایجاد نموده و عظمت اسلام و مسلمین را احیا کنند (اقبال، ۱۳۹۴: ۵۴). حال سوالی که مطرح می‌شود این است که اگر روزی دشمن از میان رفت باز این جریان موضوعیتی دارد؟ تنها وحدت را به خاطر دشمن می‌خواهند؟ یا چیزی فراتر از آن این امر را ایجاب می‌کند؟

از افراد سرشناس این جریان می‌توان به نادرشاه افشار^۱، آیت الله بروجردی، سید جمال الدین اسدآبادی^۲، عبده و امام خمینی^(ره) اشاره کرد. این را نباید فراموش کنیم که زمانی که فردی را ذیل این جریان قرار می‌گیرد به منزله آن نیست که تماماً علقه‌های فکری و دلبستگی آن به تقریب تنها به این جریان اختصاص پیدا می‌کند؛ شاید فردی باشد که اندیشه‌های تقریبی آن را بتوان ذیل دو یا سه جریان تعریف کرد.

اجتهاد گرایانه (تبیین گرا)

رویکرد تبیین گرا، یکی دیگر از رویکردهای تقریب است. یکی از مناسب‌ترین رویکردها به تقریب، جریان تبیین گرا محسوب می‌شود. امروزه برای تبلیغ هر مذهبی بهتر آن است که مستقیم دعوت به آن مذهب نکنند؛ بلکه معرفی آن مذهب - توسط عالم آن مذهب - و مقایسه آن با مذاهب دیگر و این اختیار را به فرد دادن که خود تصمیم بگیرد یکی از بهترین روش‌های

۱- نادرشاه افشار اعتقاد داشت چون خدا یکی است پس دین هم می‌بایست یکی باشد. به نوعی به توحید المذاهب معتقد بود.

۲- وحدت خواهی جمال یک نوع تقریب مصلحت گرا و کارکردی است. زیرا در این رویکرد وحدت طلبی، بیشترین عوامل متحد کننده منافع و اهداف مشترک هستند که باعث گردیده اند تا یاد کردن اختلافات به حداقل رسیده و مصالح مشترکی هرچند مقطعی آرمانی تر جلوه کنند.

تبلیغ است. هرچند در بحث تقریب فعالیت تبشیری خود نوعی آفت محسوب می‌شود اما حرف این نوشته تنها معرفی مذهب می‌باشد که نتیجه آن می‌تواند تقریب به ارمغان آورد. ویژگی اصلی این رویکرد معذور دانستن مذاهب اسلامی بر اساس مشترکات و مشروعیت اجتهاد است. از پیشگامان این رویکرد می‌توان به شیخ شلتوت، بروجردی، آصف محسنی، شیخ عبدالمجید سلیم^۱، شیخ محمود شلتوت^۲؛ عبدالحسین شرف الدین عاملی^۳، محمد حسین کاشف الغطاء - کتاب "اصل الشیعه و اصولها" نوشته محمد حسین آل کاشف الغطاء نمونه ای از آثار تبیین گرا است.^۴ سید محسن امین^۵، علامه سید محمد حسین فضل الله، شیخ محمدرضا مظفر^۶ (مؤلف کتاب عقاید الامامیه و السقیفه. او مهم ترین راه تقریب مذاهب را

۱- تعاملات علمی او با علامه شرف الدین و نگارش کتاب المراجعات توسط شرف الدین در پی پرسش های سلیم و معرفی و تبیین معارف شیعه در قالب انتشار کتاب مجمع البیان بود. نمونه هایی از فعالیت ها و شخصیت علمی رییس الازهر مصر است.

۲- از مهم ترین اقدامات شلتوت می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: رویکرد تقریبی شلتوت در تفسیر قرآن (این تفسیر، تفسیری برای همه مسلمانان است نه مذهبی معین از مذاهب فقهی)، جمع بین سنت و عترت (تعدد طرق هذا الحدیث، و جا فی بعضها: کتاب الله و عترتی و لاشک ان سننه هی التی کان علیها هو و عترته الطاهره. رساله الاسلام، سال ۲، ش ۱، ۲۳)، نگارش مقدمه بر تفسیر مجمع البیان طبرسی، انتشار آثاری مانند الحج علی المذاهب و مختصر النافع و تذکره الفقهاء و سایل الشیعه، حدیث الثقلین.

۳- علامه شرف الدین در کنار فعالیت های استعمار ستیزی، اقدامات تقریبی زیادی انجام داد. نگارش کتاب های الفصول المهمه فی تالیف الامه، المراجعات و النص و الاجتهاد بود.

۴- کاشف الغطاء تلاش می‌کرد با تالیف کتبی در زمینه تشیع، این مذهب را به دیگر مسلمانان بشناساند و زمینه وحدت اسلامی را فراهم آورد. کتاب "اصل الشیعه و اصولها" در همین راستا است. حضور در کنگره جهانی اسلام در بیت المقدس که در سال ۱۳۵۰ق برگزار شد یکی دیگر از اقدامات وحدت طلبانه او بود.

۵- سید محسن امین صاحب کتاب "اعیان الشیعه" تلاش زیادی برای تقریب و وحدت اسلامی انجام داد. او در این زمینه کتاب های اعیان الشیعه و لواعج الاشجان، المجالس السنیه فی المناقب و المصائب و رساله التنزیه را نوشت. انتخاب اساتید اهل سنت در مدرسه علویه و پذیرش دانش آموزان اهل سنت در همان مدرسه و پخش اذان به سبک آنان، از دیگر اقدامات عملی محسن امین بود.

۶- مظفر از آن جا که به زبان شیوه های افراطی و تفریطی در مسائل اختلاف مذهبی، به طور کامل آگاهی داشت کوشید تا با نگارش کتاب هایی مانند عقاید الامامیه و السقیفه راه معتدلی را در حل این اختلافات در پیش گیرد. او بهترین شیوه تقریب مذاهب را معرفی هر مذهب توسط نخبگان و متخصصان همان مذهب می‌دانست.

ابهام زدایی و تبیین حقایق و معارف مذاهب مطرح می‌کرد) اشاره کرد.

رویکرد تفکیک‌گرا

متکلمان و متفکران شیعه همواره بر اصل امامت، ولایت و خلافت تاکید داشتند و هیچ‌گونه جدایی این دو را متصور نبودند. این برداشت از امامت که قوام آن بر تشکیل حکومت اسلامی است، در سده‌های اخیر با این پرسش مواجه شد که اگر مقوم امامت حکومت کردن است، تمام مدت حکومت امامان شیعه کمتر از شش سال بود (اقبال، ۱۳۹۴: ۷۶) چگونه قابل توجیه است؟ در عصر حاضر برخی متفکران شیعه با رویکردی تقریبی و در راستای زدودن اختلافات مذهبی باز تفسیری از مسأله امامت و خلافت ارائه دادند. اینان قائل به تفکیک کارکردهای امامت مذهبی و سیاسی هستند.

از جمله شخصیت‌های تقریبی تفکیک‌گرا آیت الله بروجردی است. او با تفکیک امامت سیاسی و معنوی و طرح مرجعیت علمی اهل بیت گامی مهم در جهت کاهش اختلافات و تحقق وحدت اسلامی برداشت. اقدامات همگرایانه بروجردی عبارتند از همکاری با علمای دارالتقریب قاهره مانند نامه نگاری با آنان، طرح مسأله تفرقه و ارائه راهکار برای غلبه بر آن، ارائه دهنده نظریه مرجعیت علمی اهل بیت. ایشان در این خصوص می‌گوید: دو مطلب را باید از هم تفکیک کرد، یکی مسأله خلافت و دیگری امامت. در مورد زعامت سیاسی شیعه معتقد است کسی که بعد از پیامبر می‌بایست زمامدار می‌شد حضرت امیر بود و اهل سنت می‌گویند ابابکر بود. در مورد امامت است که ما تنها روی شأن زمامداری و حکومت پیامبر بحث نمی‌کنیم. پیامبر شأن دیگری داشت و آن اینکه مفسر و مبین احکام بود، ما این حساب را باید بکنیم که بعد از پیامبر مرجع احکام کیست؟.

از دیگر شخصیت‌های تفکیک‌گرا می‌توان به امام خمینی (ره)^۱، سید محمد باقر صدر^۲،

۱- امام خمینی می‌فرماید: «امروز در ولایت امیرالمومنین اختلاف کردن، خیانت به اسلام است و امروز این حرف‌ها را طرح نکنید»

۲- صدر حدیث ثقلین را مستندی بر مرجعیت فکری اهل بیت و غدیر خم را مستندی بر مرجعیت مدیریت اجتماعی می‌دانست.

مرتضی مطهری^۱، آیت الله خامنه ای^۲؛ سید مصطفی حسینی طباطبایی^۳، احمد الکااتب (او در کتاب: السنه و الشیعه وحده الدین خلاف السیاسه و التاریخ به طرح دیدگاه خود در زمینه مرجعیت علمی و سیاسی اهل بیت مطرح کرده است) و حیدر علی قلمدران^۴ اشاره کرد.

تکثر گرایان

پلورالیسم (تکثرگرایی) در مباحث فلسفی و دین شناسی معاصر جایگاه مهمی دارد و مبنای خود را بر تکثر ادیان و معرفت می‌داند. بدین معنا است که حقیقت نسبی است و دستیابی به حقیقت مطلق و نجات منحصر در یک دین و مذهب نیست، بلکه حقیقت مطلق مشترک در میان ادیان است (اسلامی، ۱۳۸۸: ۲۷)؛ هر اندیشه سهمی از حقیقت را دارا است و می‌تواند

۱- مطهری در بحث امامت و خلافت نگاهی تفکیکی داشت. او مساوی دانستن امامت و حکومت را بزرگترین اشتباهی می‌داند که برخی متکلمین شیعه مرتکب آن شده‌اند. امامت و رهبری، صص ۶۷-۷۱.

۲- ایشان دو نوع رویکرد به اهل بیت را سبب اتفاق مسلمانان می‌داند: یکی نگاه عاطفی و دیگری نگاه علمی که همان مرجعیت علمی است و دلیل آن را حدیث ثقلین تلقی کرده است.

۳- طباطبایی در کتاب راهی بسوی وحدت اسلامی اختلافات مسلمانان را در سه حوزه توحیدی، نبوت و امامت مورد بحث و بررسی قرار داده است و برای هر کدام از آنان راهکار ارائه می‌کند. مثلاً در حوزه ذات خدا ابتدا نظر مشبیه و قائلان به تجسیم را بیان می‌کند و سپس با استنادات قرآنی آنان را رد می‌کند؛ در مورد افعال خدا ابتدا نظر شیخیه، متصوفه «انسان کامل» و فلاسفه را ذکر می‌کند که اینان قائل به مشارکت انبیا و اولیا در امور تکوینی عالم هستند و سپس با دلایل قرآنی (یونس / ۹۸؛ مائده / ۷۵، هود / ۶۹، هود / ۷۷ و ۸۱، نمل / ۲۷،) آن را رد می‌کند.

در ادامه این کتاب در خصوص تحریف و تفسیر قرآن به نظرات موافق و مخالف آن اشاره می‌کند. طباطبایی در قسمت وحی و تفسیر قرآن اصول ده گانه تفسیر را جهت دوری از نزاع و تفرقه این چنین بر می‌شمارد: تکرار بسیاری از الفاظ و آیات قرآن جهت اینکه این کتاب کتابی تربیتی است؛ تفسیر قرآن بر اساس نزول قرآن، توجه به سیاق آیات، توجه به شأن نزول و برگشت آنان به خود قرآن، استفاده از تقابلیات آیات در فهم آن، آشنایی با صنایع ادبی آیات احاله شرح مجمل آیات به سنت، واگذاری آیاتی که خدا در مورد آنان سکوت کرده به خدا، شناخت هدف قصص قرآن و توجه قرآن به اسباب و قوانین طبیعی.

طباطبایی در کتاب "حل الاختلاف بین الشیعه و السنه فی مسأله الامامه" معتقد است تاکید علمای شیعه بر نصوص امامت و اهل سنت بر فضایل خلفا تقریب را به جایی نمی‌رساند، بلکه به تفکیک اعتقاد دارد.

۴- قلمدران در کتاب شاهراه اتحاد به نوعی به تفکیک خلافت سیاسی و معنوی برای علی اشاره می‌کند.

نصیبی از حقیقت و سعادت را داشته باشد. از منظر جان هیک پلورالیسم عبارت است از قبول و پذیرش این دیدگاه که تبدیل و تحویل وجود انسانی از حالت خود محوری به طرق گوناگون در درون همه سنت های دینی بزرگ عالم صورت می گیرد. به عبارت دیگر تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه های متعدد و متکثری در این زمینه وجود دارد» (هیک، ۱۳۷۸: ۶۵-۶۴). جان هیک راه رسیدن به همزیستی مسالمت آمیز را تکثرگرایی دینی می داند و از تکثرگرایی دینی به عنوان ابزاری برای رسیدن به همزیستی اجتماعی استفاده می کند. در این رویکرد، دین بیش از یک قرائت دارد، و هر قرائتی، برداشت از دین را ناحق نمی داند. به عبارتی وحدت در کثرت کلیدواژه این رویکرد است. تشیع و تسنن در پی توطئه ای ایجاد نشده اند، بلکه پاسخی بوده اند به دعوت پیامبر (سروش، ۱۳۷۸: ۶۶). دگراندیشان معاصر و تاثیرپذیرفته از غرب مانند سروش، مجتهد شبستری و ... منادیان این برداشت از تقریب هستند.

عرفی گرایانه (سکولاریسم)

جدا انگاری دو حوزه زندگی فردی و اجتماعی به این معناست که انسان در عین اینکه به دین و ایمان و پیوند خود با خداوند پایبند است در روابط اجتماعی اش از اصل و مبنای دیگری پیروی می کند (لک زایی، ۱۳۹۷: ۲۸۶). عرفی گرایی وحدت اسلامی را وحدتی بر اساس تعلیق اعتقادات مذهبی می داند. عده ای دغدغه چندانی نسبت به راهکارهای مذهبی و فکری ندارند، کارآمدترین راه برون رفت جوامع و کشورهای اسلامی از حساسیت ها و تنازعات مذهبی را رواج راه و رسم سکولاریسم در جامعه می دانند (آقانوری، ۱۴۰۰: ۱۸). علی عبدالرازق از مدافعان این نظریه است.

جدول رویکردهای تقریب

ردیف	نام رویکرد	وجه مشخصه	بزرگان رویکرد
۱	اعتذار	تأکید بر مشترکات - معذور دانستن یکدیگر در اختلافات	علامه قمی، شیخ سلیم، شیخ شلتوت
۲	تأکید بر مشترکات و بازنگری در اختلافات	حفظ اشتراکات - بازنگری در موارد اختلافی - وحدت واقع بینانه	دکتر احمد زقافی
۳	مصلحت گرایانه	لزوم وحدت به خاطر دشمنان خارجی - اتحاد حاکمان اسلامی	نادرشاه افشار، سید جمال الدین اسدآبادی، امام خمینی (ره)
۴	تبیین گرا	تأکید بر مشترکات - مشروعیت اجتهاد - معرفی مذهب توسط عالم همان مذهب	علامه شرف الدین عاملی، کاشف الغطاء، علامه سید محمد حسین فضل الله، شیخ محمد رضا مظفر
۵	تفکیک گرا	معرفی شخصیت علمی اهل بیت - تفکیک مقام خلافت و امامت ائمه اطهار	آیت الله بروجردی، آیت الله حائری مازندرانی، آیت الله خامنه ای، حیدرعلی قلمدران
۶	تکثرگرایان	حقیقت نسبی - راه وصول به وحدت متکثر است	دگراندیشان و غرب گرایان
۷	سکولاریسم	تعلیق اعتقادات مذهبی راه رسیدن به وحدت اسلامی	علی عبدالرازق

نتیجه

جنبش تقریب بیش از آنکه؛ جنبشی سیاسی باشد، فکری - فرهنگی است. منطقی گفت و گو را بر اساس این آیه قرآن «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» سرلوحه اقدامات خود قرار می دهد. به عبارت دیگر هرگاه کینه قلبها آشکار شوند، شناخت و آگاهی روی می دهد و چون شناخت و آگاهی روی دهد، نزدیکی و اتحاد پدید می آید. ما باید به این فهم روانی و قلبی برسیم که اسلام سرچشمه سیادت است؛ اگر امروزه وضعیت

مسلمانان در شرایط نامناسبی است ربطی به ذات اسلام ندارد و باید علت را جستجو کرد. به قول معروف «اسلام به ذات خود ندارد عیبی، هر عیب که هست از مسلمانی ماست» و دیگر اینکه مسلمانان باید اختلافات و دشمنی‌های گذشته خود را فراموش کنند؛ اختلافات را به میدان عمل وارد نکنند و بر مشترکات و معذور دانسن خود در افتراقات تکیه کنند.

اگر خواسته باشیم تقریب پیروان مذاهب اسلامی را در جهان حاضر تحقق بخشیده باید از حوزه نظر «مباحث معرفتی و روش شناختی تقریب» به حوزه عمل و عینیت گذر کنیم. به عبارت دیگر وفاق اجتماعی مطلوب وفاقی است درونی که بر اساس اعتقاد قبلی فرد فرد جامعه بشری ایجاد می‌شود و از حوزه قلب به اندیشه منتقل و نمود عینی آن در سطح جامعه بازخورد پیدا می‌کند. اندیشه و عمل کنش‌گر تقریب، باید بر مبنای نظریه تعامل و همبستگی استوار باشد.

رویکردهای گفته شده در این پژوهش مانند اعتذار- نخستین رویکرد به تقریب- تاکید بر اشتراکات و بازنگری در اختلافات- جسارت نقد گذشته را داشتن- و تفکیک‌گرا از بهترین رویکردها به تقریب است که امروزه می‌تواند راهگشای گفتمان تقریب باشد. رویکرد تبیین‌گرا اگر در صدد تبشیر نباشد و تنها هدف آن معرفی و تفسیر یک مذهب باشد به عنوان رویکردی در مرحله دوم تاثیر گذار است. نازل‌ترین سطح رویکردها به تقریب، رویکرد مصلحت‌گرایانه است. این رویکرد ضرورت تقریب و وحدت را در وجود دشمن مشترک می‌داند. حال اگر روزگاری دشمن وجود خارجی نداشته باشد تکلیف این رویکرد چه می‌شود؟

دو رویکرد آخر یعنی تکثرگرایانه و سکولاریسم با توجه به بافت تاریخی و فرهنگی جهان اسلام و هم چنین درهم تنیدن احکام دنیوی و اخروی در اسلامی امروزه جوابگوی گفتمان تقریب نمی‌تواند باشد. البته افرادی که منادی رویکردهای تکثرگرایانه و سکولاریسم هستند با تجربه چندین سده غرب به این رویکرد نگاه می‌کنند؛ غربی که تجربه حکومت کلیسا با آن همه فجایعی که به ارمغان آورد در عقبه خود دارد. در اسلام برخلاف غرب هیچ زمانی دین به مقابله علم و عقل نرفته است. همیشه دین اسلام تأیید کننده علم و دانش بوده است و یکی از مشوقان این امر خود آموزه‌های دینی است. تعارضی بین آنان نبوده که امروزه افرادی در صدد برآمدن با نگاه تکثرگرایی و سکولاریسم پروژه تقریب را اجرایی کنند.

کتابنامه

- قرآن کریم
- آل کاشف الغطاء، محمد حسین، (۱۳۸۸)، *آیین ما*، ترجمه و تحقیق مکارم شیرازی، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب
- ابن منظور، (۱۴۱۶ق)، *لسان العرب*، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی
- اقبالی، محمد طاهر، (۱۳۹۴)، *برداشت های مختلف از تقریب مذاهب اسلامی*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی
- اسلامی، علی (۱۳۸۸)، *پلورالیسم دینی از منظر قرآن کریم*، قم: بوستان کتاب
- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م)، *جمهره اللغة*، ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۲، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
- تسخیری، محمد علی، استراتژی تقریب مذاهب اسلامی (مجموعه مقالات هجدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی)، (۱۳۸۴) تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی
- آقائوری، علی، (۱۳۸۷)، *امامان شیعه و وحدت اسلامی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
-، (۱۴۰۰)، *اهل بیت و مخالفان فکری*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- برنجکار، رضا، (۱۳۸۹)، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم: کتاب طه.
- بشارتی راد، حسن، (۱۳۹۲)، «*جریان شناسی تقریب*»، نشریه جریان شناسی دینی معرفتی در عرصه بین الملل، شماره ۳.
- تسخیری، محمد علی، (۱۳۹۱)، رسالت ما: تقریب در اندیشه ها و وحدت در عمل، ترجمه محمد مقدس، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- جر، خلیل، (۱۳۷۶)، *فرهنگ لاروس*، ترجمه حمید طیبیان، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- جودکی، محبوبه، (۱۳۹۳)، «*تقریب*»، ج ۷، تهران، دانشنامه جهان اسلام.
- داودی، مجتبی، (۱۳۹۶)، *کاشف الغطا و تقریب بین مذاهب*، قم: موسسه بوستان کتاب.
- ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۹)، *فرق و مذاهب کلامی*، ج ۱، قم: مرکز بین الملل ترجمه و نشر المصطفی.
- محمد آصف محسنی، (۱۳۸۶)، *تقریب مذاهب از نظر تا عمل*، قم: نشر ادیان.
- زقافی، احمد، (۲۰۰۸م)، *التقریب بین الشیعه و اهل السنه*، اردن.

- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، *صراط‌های مستقیم*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- صالحی نجف آبادی، (۱۳۶۴)، *مجموعه مقالات*، قم: نشر دانش اسلامی.
- فضایی، یوسف، (۱۳۸۹)، *دایره المعارف مذاهب اسلامی*، تهران، انتشارات پویان فرنگار
- صدر، موسی، (۱۳۸۴)، *ادیان در خدمت انسان (جستارهایی درباره دین و مسائل جهان معاصر)*، تهران: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- علیزاده نجار، مرتضی؛ سبحانی، محمد تقی، (۱۴۰۰ش)، «*وحدت و تقریب بر پایه امامت با تکیه بر مبانی مشترک فریقین*»، مجله امامت پژوهی، شماره پیاپی ۲۹.
- لک زایی، شریف، (۱۳۹۷)، *درآمدی بر اندیشه سیاسی امام موسی صدر*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هیک، جان، (۱۳۷۸)، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: موسسه انتشاراتی تبیان.

قومی فراموش شده در گذر تاریخ؛ بازخوانی برگی از تاریخ اجتماعی یهودیان بندر دیر

زهرا منصوری ظفر^۱

چکیده

یهودیان ایران که سابقه حضورشان در این سرزمین به گواه منابع تاریخی به زمان هخامنشیان برمی گردد، در ادوار مختلف در مناطق گوناگون ایران پراکنده و ماندگار شدند. نواحی ساحلی خلیج فارس نیز از جمله بندر مهم تجاری نجیرم (بندر دیر کنونی) در روزگار باستان تا کمتر از صد سال پیش محل سکونت گروهی از این اقلیت مذهبی تجارت پیشه بوده است. با وجود اطلاعات تاریخی اندک از یهودیان بندر دیر، اطلاعات چندانی از زندگی اجتماعی، آداب و رسوم و سایر تعاملات اقتصادی سیاسی اقلیت مذکور در منابع تاریخی موجود نیست. از این روی در جستار پیش رو تلاش گردیده با کمک حافظه شفاهی گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی آنها برای علاقمندان روشن شود. این پژوهش، در پاسخ به این سوال که جایگاه این اقلیت مذهبی ثروتمند در تعاملات اجتماعی و سیاسی بندر دیر، چگونه بوده؟ و آیا موقعیت برتر اقتصادی آنها نسبت به سایر ساکنین امتیازاتی برای آنها به همراه داشته است؟ به بررسی زوایای مختلف زندگی اجتماعی اقتصادی آنان به دو شیوه کتابخانه‌ای، میدانی (مصاحبه) می‌پردازد. یافته‌های شفاهی نشان می‌دهد در تعاملات سیاسی، موقعیت اقتصادی برتر این اقلیت نسبت به سایر ساکنین، می‌توانست موازنه قدرت را به نفع آنان تغییر دهد. هرچند انزوای اجتماعی بدلیل ماهیت بسته جامعه مذهبی شان سبب می‌شد در مناسبات اجتماعی و حقوق شهروندی جایگاه پایین تری نسبت به سایرین داشته باشند.

واژه‌های کلیدی: یهودیان ایران، جمعیت، بندر دیر، مهاجرت.

The forgotten nation in history; Reading a page of the social history of Deyyer's port Jews

Zahra mansori Zafar

Abstract

The Jews of Iran whose history in this land dates back to the time of the Achaemenids as evidenced by historical sources were scattered and perpetuated in different periods in different regions of Iran. The coastal areas of the Persian Gulf, including the important commercial port of Najirim (the current Dayyer's port) in ancient times, were the residence of a group of this religious minority of businessmen until less than a hundred years ago. Despite of little historical information from the Jews of Dayyer port, no more information is available about the social life, Customs and other political economic interactions of this minority in historical sources. Therefore, in this search, efforts have been made to clarify corners of their social history to those interested with the help of oral memory. This study, in response to the question of what was the place of this wealthy religious minority in the social and political interactions of Dayyer's port, was? And has their superior economic position brought them privileges over other residents? It examines the different corners of their socioeconomic life in two ways: library, field (interview) methods. Oral findings suggest that in political interactions, the minority's superior economic position over other residents could have balanced power in their favor. However, social isolation due to the closed nature of their religious community caused them to have a lower position in social relations and civil rights than others.

Key words: Iranian jews, population, Dayyer's port, migration.

شهرستان دیر که از نظر وسعت چهارمین شهرستان استان بوشهر محسوب می‌شود در فاصله ۲۰۰ کیلومتری جنوب بندر بوشهر و کناره خلیج فارس قرار گرفته است. این بندر که با نام‌های بندر بتانه و بندر نجیرم در منابع تاریخی و جغرافیایی شناخته شده، یکی از بنادر مهم باستانی خلیج فارس در تجارت دریایی و مسکن اقوام و ملل مختلف در دوره‌های گوناگون بوده است. سکونت یهودیان در شهرهای ساحلی خلیج فارس پیشینه‌دار می‌باشد. بطور مثال، آنان در هرمز نقشی فعال در داد و ستد داشتند. فیگروئا در سال ۱۵۵۴ در هرمز از وجود دویست خانواده یهودی خبر می‌دهد که در کار ساختن شراب و شرکت در معاملات تجاری بودند (پاتر، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

در کتاب "تاریخ یهود ایران" از حبیب لوی در سه جلد بطور مفصل به سابقه ورود یهودیان به ایران، جمعیت و اوضاع اجتماعی، اقتصادی آنان در ادوار مختلف اشاره شده است. از منابعی که بطور مختصر به یهودیان بندر دیر پرداخته‌اند می‌توان گزارشهای نمایندگان سیاسی انگلیس و فرانسه مانند وادالا، لومیر و سر پرسی کاکس را نام برد که در صد سال اخیر در بوشهر اقامت داشتند.

رمی وادالا نایب کنسول فرانسه که در سال ۱۹۱۴ م. برای خدمت به بوشهر اعزام و در دوران جنگ جهانی اول در این شهر اقامت داشت، ضمن انجام ماموریت شغلی خود، به مطالعات مستندی درباره تاریخ، اقتصاد و جغرافیای طبیعی خلیج فارس پرداخت که حاصل آنها در کتاب "خلیج فارس در عصر استعمار" منتشر شد. وی در این کتاب بطور خلاصه به وضعیت و تعداد یهودیان ساکن در بندر دیر در روزگار خود اشاراتی دارد.

ج.ج. لوریمر نیز که عضو دفتر خدمات کشوری هند و سرکنسول بریتانیا در بوشهر در ۱۹۱۳ م. بود اطلاعات فراوانی از مناطق جغرافیایی خلیج فارس، اعم از مسائل آب و هوایی، ارضی، انسانی، اقتصادی، ارتباطی و آمار در اثر خود به نام "راهنمای خلیج فارس" دارد. سدیدالسلطنه بندرعباسی مورخ و از رجال حکومتی اواخر دوره قاجار، در شرح گزارش سفر خود در سال ۱۳۳۰ ق. به بوشهر، اشاراتی نیز به یهودیان آن دارد. همچنین در سفرنامه یوشیدا

ماساها رو اطلاعاتی راجع به وضعیت اقتصادی یهودیان بوشهر بویژه خاندان ساسون یهودی آمده است. از آنجایی که در منابع مکتوب اطلاعاتی راجع به شیوه زندگی اجتماعی، آداب و رسوم و دیگر معتقدات این اقلیت ساکن در بندر دیر ذکر نشده، براین اساس در مطالعه میدانی از طریق مصاحبه با دو تن از افراد ساکن این شهر که اطلاعات ارزنده ای نسبت به این اقلیت در حافظه شفاهی خود داشتند، استفاده شده است.

۱- جغرافیای تاریخی بندر نجیرم (بتانه):

بندر باستانی نجیرم که جایگاه جغرافیایی آن در منابع متقدم در غرب بندر باستانی سیراف و از توابع آن معرفی شده است (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۴۱۷)، ظاهراً نخستین بار توسط مسعودی جغرافی دان سده سوم و چهارم هجری در سال ۳۳۲ ق. از آن یاد گفته شده که با عبارت "شهر نجیرم سیراف" آن را در ردیف بنادر فارس آورده است (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱/۱۳۷۴). حمدالله مستوفی (مستوفی، ۱۳۸۱: ۱/۱۷۴)، مقدسی (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۶۳۷)، اصطخری (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۰۰) و ابن حوقل (ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۳۷) نیز، این بندر را از توابع سیراف برشمرده‌اند. نویسنده حدود العالم من المشرق الی المغرب در سال ۳۷۲ ق. نجیرم را شهری بر کران دریا که جای بزرگانان بوده ذکر کرده (ناشناخته، ۱۳۶۲: ۱۳۲) همچنان که یاقوت در معجم البلدان آن را یکی از آبادی‌های کوچک معروف سیراف که ویرانه‌هایش نشان دهنده وسعت آن در گذشته بوده می‌داند (حموی، ۱۳۸۰: ۵/۲۴۷).

ابوالفداء نیز در اوایل قرن هشتم هجری نجیرم را از اقلیم دوم و در زمره شهرهای فارس گنجانده است (قزوینی، ۱۳۴۹: ۳۷۲). نویسندگان متاخر حوالی بندر دیر را محل بندر نجیرم می‌دانند (شوارتس، ۱۳۷۲: ۹۶). محمد اسماعیل اسمعیلی جایگاه این بندر کوچک را در بتانه قدیم و نزدیک روستای بی بی خاتون شهرستان دیر دانسته است (سرافراز، ۱۳۸۴: ۳). بندر باستانی بتانه که در حدود ۷ کیلومتری غرب بندر دیر واقع و در گویش بومی آن را «بتونه» می‌نامند نخستین بار توسط سرفراز و نصرالله ابراهیمی در طی برنامه بررسی باستان شناختی شهرستان کنگان در سال ۱۳۸۴ شناسایی شد. می‌توان گفت که بندر تاریخی بتانه با کلیه شواهد

و مشخصاتی که در کتابهای جغرافیایی و تاریخی از بندر نجیرم گفته شده، مطابقت دارد. از جمله مسافت این بندر تا سیراف و نیز ارتفاعات اطراف این منطقه و بنای امامزاده‌ای (شجره‌نامه این امامزاده نشان‌دهنده تعلق آن به قرن دوم هجری یعنی دوران آبادانی بندر نجیرم است) بر روی این ارتفاعات که به احتمال قریب به یقین این امامزاده در محل یکی از مساجد ذکر شده توسط مقدسی احداث شده است (توفیقیان، ۱۳۹۳: ۶۱).

بررسی‌های انجام شده مقدماتی بر روی سفال‌های محوطه بتانه و شواهد باستان‌شناسی منطقه نشان از سکونت در این بندر از اواخر دوره ساسانی تا قرن پنجم هجری و هم‌زمان با سیراف دارد که به عنوان بندری واسط بین بنادر خلیج فارس با مراکز تجاری هند، شرق آسیا و شرق افریقا فعال بوده است. بقایای سفال‌های فیروزه‌ای از تولید این کالای تجاری دوران ساسانی و سده‌های نخستین اسلامی در این بندر مهم تجاری خبر می‌دهد و قطعات سلادون (نوعی از لعاب سرامیک به رنگ سبز بیدی) نشان‌دهنده گستردگی روابط تجاری این بندر تا شرق دور (چین) است (همان: ۶۹). نجیرم در زمان افول سیراف رونق بیش‌تری یافت اما این رونق پایدار نبود و با تغییر بندر اول ایران از سیراف به کیش و سپس هرمز به بوت‌ه فراموشی سپرده شد.

۲- پیشینه تاریخی یهودیان؛ از ورود به ایران تا سکونت در بندر دیر

سابقه حضور یهودیان در ایران به سه هزار سال پیش از این باز می‌گردد. نخستین گروه از یهودیان پس از فتح اورشلیم بدست تیگلات پلاسر پادشاه آشور و اسارت آنها از اورشلیم به آشور سپس به سرزمین ایران رخ داد که به بخش‌های غرب ایران (ماد) و جنوب غرب مازندران و کوه‌های قفقاز تبعید شدند. دومین مرحله از ورود اجباری یهودیان به ایران در زمان فرمانروایی شلمانصر پنجم پادشاه دیگر آشور صورت گرفت که پس از ویرانی کشور یهود، آن قوم را اسیر و تبعیدشدگان را در شمال غربی ایران در کناره غربی رود دجله جای داد.

سومین گروه نیز در زمان سلطنت بختنصر پادشاه قدرتمند بابل پس از فتح اورشلیم و اسارت یهودیان آنجا به بابل بود که پس از فتح بابل توسط کورش هخامنشی گروهی از ایشان

به همراه نجات دهنده خویش به ایران آمدند و در این سرزمین ماندگار شدند. هرچند با صدور فرمان آزادی کورش، اجازه بازگشت به سرزمین خود را یافتند، اما بسیاری از آنها با برخورداری از موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی، ماندن در ایران را به بازگشت به سرزمین مادری ترجیح دادند. این یهودیان هسته اولیه یهودیان ایران را تشکیل داده و بتدریج به مناطق داخلی ایران چون همدان، شوش و دیگر شهرها عزیمت کردند (گلزار، ۱۳۹۱: ۱۶۷). در سال ۷۹ میلادی نیز پس از قتل و غارت کشور یهود توسط تیتوس امپراتور روم دسته دیگری از یهودیان از طریق شوش و ایلام وارد ایران شدند (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۷).

در پیش از اسلام، یهودیان از نخستین اقوامی بودند که از بابل، سومر و اورشلیم به این منطقه کوچ کردند و به مرور زمان طی ادوار مختلف، گروه‌های دیگری از اقوام سامی، لر، سیاهپوست و فارس نیز به این شهر آمدند (رستگار، ۱۳۹۲: ۳۱۹). حتی در وجه تسمیه نام دیر عده‌ای بر این عقیده‌اند که دیر تغییر یافته نام دیر (عبادتگاه مسیحیان و یهودیان) است. باتوجه به اینکه در استان بوشهر به کنیسه یهودیان دیر گفته می‌شود و بندر دیر نیز از دیرباز شهری یهودی نشین بوده است و تا این اواخر در این بندر کنیسه و گورستان داشته‌اند این نام‌گذاری به واقعیت نزدیک‌تر است. برخی تاریخ‌نگاران معتقدند که بندر دیر در اصل یهودی نشین بوده است و به علت تفوق آنها بر دیگر نحله‌های دینی و نیز احداث کنیسه، این منطقه را دیر نامیدند. گروهی نیز بر این باورند که شهر دیر را مهاجرین محله دیر منامه یا روستایی به این نام در کشور بحرین در اوایل دوره قاجار پدید آورده‌اند. هنوز هم بخش بزرگی از مردم این شهر دارای تبار و نام خانوادگی بحرینی هستند. حتی جایی بنام رمیله در شهرستان دیر وجود دارد که همان مکانی در کشور بحرین می‌باشد (همان: ۲۶).

بنا بر گزارشات جان لوریمر از شهر دیر در طی سالهای اقامت خود در بوشهر، این شهر دارای یک قلعه با چند برج بود و حدود ۵۵۰۰ نفر جمعیت داشت که عده‌ای از خاندان‌های نصری، گروهی کلیمی و گروهی نیز بحرینی بودند. فعالیت اقتصادی این شهر در زمینه صدور محصول گندم بود، هرچند پیش از آن در زمینه صادرات اسب به شیراز نیز فعال بوده است. همچنین رونق تجاری آن با رونق و زوال، همسایه‌اش کنگان رابطه مستقیم داشت

(لوریمر، ۱۳۷۹: ۲۶۶). حکومت این شهر در سال ۱۸۶۵ میلادی برعهده زنی (مادر جمال خان دشتی و همسر حیدر خان حاجی خان) بود که بعد از وی حکومت به پسرش رسید (رستگار، ۱۳۹۲: ۶۱). رمی وادالا نیز اشاراتی به زندگی کلیمیان دیر، کنگان، طاهری و عسلویه در جنوب استان بوشهر دارد (وادالا، ۱۳۶۴: ۲۲). در سال ۱۹۱۶، ۱۵۰ تن از جمعیت ۲۰۰۰ نفری دیر کلیمی بودند و مردم آن به کشاورزی، بازرگانی، دریانوردی و ماهیگیری اشتغال داشتند. صادرات آن نیز غلات، خرما، هیزم ذغال، چوب و حیوانات بود (همان: ۱۳۲-۱۳۳) حبیب لوی مجموع یهودیان دیر را ۱۵۰ تن با یک کنیسه ذکر می‌کند که به زبان لاری تکلم می‌کردند (لوی، ۱۳۷۶: ۵۵۱).

۲-۱ بررسی وضعیت اقتصادی و منابع درآمد اقلیت یهودیان بندر دیر

این اقلیت اغلب پیشه شان تجارت بود و در بازار دیر (واقع در قسمت مرکزی شهر) که امروزه بنام بازار داخلی مشهور است مغازه داشته و ساکن بودند. درب مغازه هایشان از جنس تخته چند تکه بود و در آن همه نوع کالا و جنسی که از بوشهر و شیراز خریداری می‌گردید یافت می‌شد. از اغذیه و خوار و بار گرفته تا پارچه، ادویه، نخ و سوزن، حتی طناب و میخ طویله و تریاک می‌فروختند. همچنین گروهی از آنها زرگر بوده و خودشان طلا می‌ساختند. عده ای نیز به عنوان فروشنده دوره گرد برای فروش اجناس خود، سوار بر (الاغ) به روستاهای مجاور بندر دیر می‌رفتند و همه نوع جنسی از دارو گرفته تا استکان، تخته، قاشق و سورمه می‌فروختند. این اقلیت باوجود نگهداری پول و سرمایه خود در خانه، هیچ گاه کسی به طمع ثروت آنها از خانه هایشان دزدی نمی‌کرد.

در زمینه تجارت با کشورهای عربی منطقه مخصوصا بحرین، در ازای پرداخت وجهی به صاحبان لنج‌ها، آنها مال التجاره یهودیان را از بحرین به دیر می‌آوردند. چنانچه امروزه نیز در بین صاحبان لنج‌ها مرسوم است. زیرا خود با دریا و تجارت دریایی ارتباط مستقیمی نداشتند. برای حمل کالاها از محل تخلیه جنس تا مغازه، به افرادی پول می‌دادند و خود هرگز حمالی، گدایی یا نوکری نمی‌کردند. تنها برای حمل آب مورد نیاز خانواده از چاه‌های اطراف دیر، خود

اقدام به حمل آن می‌کردند. این اقلیت بویژه دو تن از بزرگان این قوم بنام های لاله‌زار و اسحاق (ساقین) بدلیل وضع مالی نسبتاً خوب نسبت به سایر اهالی که این موضوع از وضع خانه هایشان هویدا بود به فقیران مسلمان به فراخور حال خود کمک می‌کردند.

اسامی تنی چند از افراد مغازه دار این قوم که در حافظه مردم شهر باقی مانده عبارت بود از یعقوب، زکریا، سلیمان، شَمَل، لاله‌زار، اسحاق و رَحْمیم. لاله زار از نظر سنی بزرگتر از اسحاق بود. زکریا پدر یعقوب نیز مغازه‌دار بود که پس از درگذشت بدلیل کهولت سن در قبرستان مالاها (قبرستان مخصوصاً یهودیان در کوهی اطراف شهر دیر) به خاک سپرده شد. سلیمان مغازه‌دار نیز با هم‌کیشان و سایر اهالی مسلمان شهر به قماربازی می‌پرداخت.

تاجر بزرگ این قوم، لاله‌زار بود که برادری به اسم پینحاس داشت. مغازه وی روبروی مغازه شاه بندر در مرکز شهر قرار داشت. اسحاق که در دیر به نام «ساکو یا ساقین» مشهور بود از دیگر بزرگان و متمولین این اقلیت با شم اقتصادی بسیار بالا بود و به یمن تمول اقتصادی خود در منازعات سیاسی شهر نیز دخالت می‌کرد. گفته می‌شود که اسحاق برای اینکه در بین هم‌کیشان خود سرکرده شود به نوشته‌ای از خان آن دوران نیاز داشت. یکی از اهالی متمول شهر که با وی دشمنی داشته و در مجلس خان حاضر بود مانع این کار می‌شود. از این‌روی در غیاب شخص مورد نظر در مجلس خان، فرصت را غنیمت شمرده و با دادن مبلغ صد تومان به خان، حکم سرکردگی او را امضا می‌کند.

اسحاق نوشته در دست از قلعه خان بیرون می‌آید که در راه شخص مورد نظر را می‌بیند و اشاره به نامه خان می‌کند. طرف مقابل پس از آگاهی به نزد خان رفته و خواهان باطل کردن حکم مزبور می‌شود که به محض ورود شخص به محضر خان، خان که از نیت وی باخبر است قبل از اینکه سخنی گفته شود به او می‌گوید امروز انگشت من تب کرده؛ یعنی دیگر چیزی را نوشته و امضا نمی‌کنم. بدین ترتیب اسحاق به سرکردگی می‌رسد (عباسی، ۱۳۹۶: مصاحبه).

در موردی دیگر، در آن زمان رسم بود مقام شاه بندری را در ازای پرداخت مبلغی پول به خان مثلاً صد یا دویست تومان، به مدت یک یا دو سال می‌خریدند. از جمله وظایف شاه

بندری این بود که هر زمان لنجی که از افریقا، مالیبار (ساحل مالی در افریقا) و کلکته به دیر می آمدند و کالاهایی از قبیل نارگیل، انبه، طناب، چنبل، چایی و دیگر امتعه برای فروش عرضه می کردند. شاه بندر که خود در مرکز شهر مغازه داشت، اجناس را از این کشتی ها تحویل گرفته و بین مغازه داران شهر که عمدتاً یهودی بودند تقسیم می کرد و کالاهای مورد نیاز لنجها را یا از مغازه خود و یا از سایر مغازه داران فراهم می کرد. در روز تقسیم اجناس چون مغازه اسحاق بسته بوده به تبع آن جنسی به وی نمی رسد. پس از اینکه نامبرده از ماجرا باخبر می شود نزد خان از شاه بندر شکایت می کند و مبلغی بیشتر از مبلغ پرداختی شاه بندر، به خان می پردازد و وی را از مقام شاه بندری خلع می کند. فرد مخلوع پس از پی بردن به ماجرا به منزل خان رفته و در آنجا اسحاق با کنایه و شوخی به او می گوید که خلع وی از مقام شاه بندری کار وی بوده است. خان نیز در جواب گلایه شاه بندر مخلوع اظهار می دارد تو غیر از شاه بندر، کس دیگری نبودی از این به بعد، آن هم نیستی و ساقین (اسحاق) که در آن زمان صاحب نوه هم بود شاه بندر می شود (عباسی، ۱۳۹۶: مصاحبه).

علاوه بر تجارت، یهودیان دیر به کار کشاورزی نیز مشغول بودند. در روستای اُلی (روستایی چسبیده به دیر) در زمین های اجاره ای گندم می کاشتند. آنها هرگز زمین کشاورزی یا ملک دیگری بجز خانه های شخصی خود نداشتند که آن را نیز هنگام مهاجرت به اهالی شهر به مبلغ یک الی پنج تومان فروختند و اسناد مربوط به خرید و فروش این خانه ها تا سالهای اخیر نیز وجود داشت.

۲-۲- شیوه زندگی، آداب اجتماعی، مذهبی و نحوه آموزش یهودیان بندر دیر

یهودیان این شهر که همگی دارای شناسنامه ایرانی بودند در تعاملات اجتماعی روزمره خود با دیگر شهروندان، علی رغم اینکه مسلمان ها آنها را نجس می دانستند، به حسن ارتباط و همجواری با آنها و رعایت آداب مسلمانی اهمیت می دادند. چنانچه به خانه مسلمانی می رفتند پس از خوردن آب یا چایی حتما ظرفی را که استفاده کرده بودند آب می کشیدند. به هنگام دعوت میهمان مسلمان به خانه خود، در ظرف غذایی که از خانه همسایه مسلمان خود

می‌آوردند به او غذا می‌دادند. در موردی، از یکی از سادات معروف و مورد احترام شهر خواسته شده که به خانه یک نفر یهودی برود و برایشان دعایی بخواند. هنگام ناهار از خانه همسایه مسلمان‌شان برای ایشان غذا می‌آورند.

در مراسم روضه خوانی ماه محرم و صفر و سایر مراسم مسلمانان شرکت می‌کردند. اما اجازه نشستن بر روی فرش یا زیرانداز افراد مسلمان را نداشتند؛ یا می‌بایست روی زمین نشستند و یا زیراندازی با خود به همراه داشته باشند.

نسبت به دین خود بسیار سخت‌گیر و در روزهای بخصوصی از هفته از جمله روز شنبه تمامی اعضای خانواده تورات می‌خواندند. بدلیل تحریم روز شنبه نزد آنها، از انجام برخی کارها در این روز پرهیز می‌شد. در روزهای شنبه پس از استحمام و پوشیدن لباس سفید و تمیز برای مراسم مذهبی از صبح تا شب به کنیسه می‌رفتند. در این روز پخت و پز و حتی آتش روشن کردن برای روشنایی چراغ خانه نیز ممنوع بود. برای این منظور از روز جمعه آتش روشن کرده تا روشنایی روز شنبه تامین شود و چنانچه آتش خاموش می‌شد، در تاریکی، شب را به صبح می‌رساندند. غذا را نیز روز قبل آماده و تهیه می‌کردند. آنها در بعضی روزهای خاص و در تمام فصول سال، روزه بیست و چهار ساعته داشتند.

لباس و پوشش این قوم باوجود سختگیری نسبت به آن و داشتن خیاط مخصوص به خود، به مانند لباس اهالی مسلمان شهر متشکل از پیراهن بلند و شلوار گشاد (در اصطلاح محلی شلوار خفتی، به کسر خ و ف ساکن) بود زنان و دختران که چهره و پوستی روشن‌تر نسبت سایر اهالی مسلمان داشتند نیز روسری و لباسی همچون زنان مسلمان شهر بر تن داشتند.

زنان این قوم که طلا و زیورآلات زیادی داشتند در انظار عمومی نمی‌آمدند و بدون حضور همسرانشان به بازار نمی‌رفتند. تفریح غالب آنها این بود که عصرهای جمعه همراه با همسر یا سایر افراد ذکور خانواده به کنار دریا می‌آمدند و قدم می‌زدند. حتی در ایام بسیار گرم تابستان در خانه‌هایشان می‌ماندند. در حالی که سایر اهالی شهر برای رهایی از گرما به باغ‌های اطراف شهر پناه می‌بردند. خانه‌های قشر ثروتمند آنها متشکل از دو طبقه بود که در طبقه بالایی خانه‌شان به اصطلاح محلی، بالاخانه و کپری نیز در حیاط خانه خود ساخته بودند که هنگام

گرمای تابستان به آن پناه می بردند. مانند سایر اهالی در مجالس خود قلیان می کشیدند و به پرورش حیواناتی چون مرغ و بز از نوع بز آبادانی که به گویش محلی به آن بز عیدانی می گفتند می پرداختند. با اهالی دیر با لهجه و گویش دیری صحبت می کردند اما با هم کیشان خود به زبان عبری سخن گفته و می نوشتند. از اهالی دیر مرحوم حاج عبدالعلی امینی (از مالکین و متمولین شهر) خط عبری را می دانست.

از روغن کنجد در طبخ غذا استفاده می شد و به هیچ وجه روغن حیوانی مصرف نمی کردند. همچنین از اقسام ترشیجات در کنار غذاهای خود تناول می کردند. چون سرکه در آن زمان به وفور در دسترس همگان قرار داشت که از خرمای قصب تهیه می شد. گفته شده یکی از افراد یهودی که با خرمای قصب شراب می ساخت و به مسلمانان می فروخت بدستور شیخ شهر، توسط اهالی مسلمان شهر کشته می شود. هرچند خان شهر در خفا از مشتریان شراب این یهودی بود. از میان انواع ماهی و خرما از ماهی هامور و سنگسر و نیز رطب صعمرون (یکی از انواع گونه های خرما در استان بوشهر) بیشتر از بقیه انواع آن استفاده می کردند. البته آنها نخلستانی از خود نداشتند و فصل تابستان و هنگام خرما چینی از اهالی مسلمان چند اصله درخت خرما می خریدند و برای نیاز روزانه خود از محصول آن استفاده می کردند. از بین پرندگان فقط گوشت مرغ می خوردند که برای ذبح آن سرش را بریده اما از تن جدا نمی کردند تا زمانی که مرغ جان می داد. در روزهای خاصی مرغ سر می بریدند یا گوسفند ذبح می کردند و هر کسی اجازه انجام ذبح حیوان نداشت بجز رهبر مذهبی آنها (لاله زار) و یا افراد خاصی که آداب خاص این اعمال را زیر نظر رهبر مذهبی فراگرفته بودند. برای انجام عمل قصابی یا ذبح حیوان حتما باید در بوشهر زیر نظر رهبران روحانی خود آموزش و صلاحیت لازم کسب نموده، سپس مجوز انجام این کار به آنها داده می شد و هرکسی نمی توانست این کار را انجام دهد. در آن زمان دو نفر در شهر دیر و دو نفر در شهر کنگان اجازه و صلاحیت انجام این کار را داشتند که در بوشهر زیر نظر بزرگان مذهبی خود آداب آن را فرا گرفته بودند (عباسی، ۱۳۹۶: مصاحبه).

برای تامین آب شرب خود، سه چاه آب در بیرون شهر داشتند که این چاه ها در باغ های

اطراف دیّر بود و با چاه آب مسلمانان فرق می‌کرد. اکنون نیز آثاری از این چاه‌های آب در اطراف دیّر در باغی بنام " دور باغ " (بدلیل بعد مسافت که با محل مسکونی اهالی شهر داشته به این نام معروف بوده و هست) پابرجاست. چاه آب دیگری از این قوم در باغ زایر محمد علی (از سکنه شهر)، جنب باغ میرزا علی دیّری (از ملاکین قدیمی شهر) قرار داشت که تا سالها بعد از رفتن‌شان برقرار و آب داشت که در سال‌های گذشته باغ را تخریب و در آنجا مسجدی بنا کرده‌اند (فرض، ۱۳۹۶: مصاحبه). چاه‌های آبی نیز در باغ‌های اطراف بردستان موجود است که گفته می‌شود متعلق به یهودیان بوده و دهانه این چاه‌ها از جنس سیمان و ساروج می‌باشد.

این قوم از غیر خودشان زن نمی‌گرفتند و برای طلاق نیز باید به فلسطین می‌رفتند که چون با توجه به امکانات آن زمان رفتن به آنجا بسیار مشکل بود، در نتیجه طلاق بین آنها به ندرت اتفاق می‌افتاد. در صورت وقوع، لاله‌زار مسئول انجام مراسم ازدواج و طلاق، به عنوان وکالت از طرف زوجین به فلسطین می‌رفت. وی که از بزرگان مذهبی شان بود و عبای بلندی می‌پوشید، در فلسطین اصول تعلیمی دین خود را آموزش دیده و اجازه برگزاری مراسم مذهبی برای قوم خود را داشت. لاله‌زار دارای یک فرزند پسر به اسم اسحاق و چندین دختر بود که یکی از دخترانش به ازدواج یهودیان کنگان درآمد. همسر لاله‌زار که فامیلی او صدیقی بود، طبیب داروهای محلی و در حرفه خود بسیار ماهر و حاذق بود. از گیاهان محلی دارو تهیه می‌کرد و به زنان و بیماران می‌داد.

در مراسم عروسی زنان اشعار و ترانه‌هایی به زبان عبری می‌خواندند. علی رغم سکونت طولانی مدت در این شهر و آشنایی کامل با رسومات ایرانی، به هیچ وجه به ازدواج دختران خود به پسر مسلمان یا غیر یهودی تن در نمی‌دادند. به عنوان نمونه، گفته شده علی سمیل^۱ عاشقِ استر دختر زیبای یعقوب یهودی شد. پدر دختر که به این وصلت راضی نبود و یارای مخالفت با خواسته علی سمیل را نداشت به شیخ ابراهیم بحرانی (روحانی معروف شهر) جهت

۱- علی فرزند اسماعیل، از افراد یاغی و مخالف حکومت وقت بوده که عده‌ای تفنگچی نیز داشته و به راهزنی و قتل می‌پرداختند. بقایای قلعه محل سکونت وی در روستای نوکند از توابع دیر هنوز پابرجاست.

ممانعت از این ازدواج متوسل می‌شود. سرانجام با وساطت شیخ قضیه تمام می‌شود و استر نیز با یهودیان کنگان ازدواج می‌کند.

قبرستان آنها معروف به «تَلّ ملاها» در قسمت شمالی دیر بود و بر روی کوهی مشهور به تَلّ ملاها (قبرستان ملاها) قرار داشت که امروزه بخاطر جاده‌سازی و نیز طمع عده‌ای افراد سودجو در کاویدن گورها به بهانه یافتن گنج، از بین رفته است. قبرستان‌شان وسیع بود و بیشتر از چهل قبر در آنجا بود. با توجه به اینکه آنها نوشته‌ای بر روی قبرهای خود نداشتند و بعضاً حتی سنگ قبر هم نداشتند می‌توان حدس زد که تعداد آن بیشتر بوده و در گذر ایام تعدادی از این قبور از بین رفته باشد. هنگامی که فردی از دنیا می‌رفت بهترین لباس‌ها را بر تن مرده پوشانده و در تابوت می‌گذاشتند و در حالی که به هنگام تشییع روی جنازه سکه می‌ریختند، زیباترین و با ارزش‌ترین دارایی اش را به همراه متوفی در قبر می‌گذاشتند (عباسی، ۱۳۹۶: مصاحبه). در روزهای بارانی کودکان مسلمان به محل قبرستان آنها می‌رفتند، سکه‌ها را پیدا کرده و برای خود برمی‌داشتند (فرض، ۱۳۹۶: مصاحبه).

کنیسه آنها که بر روی سر در آن یهوه نقش بسته بود در قسمت مرکزی شهر در محل بازار مرکزی فعلی دیر قرار داشت، بعد از مهاجرت‌شان به فلسطین تخریب، و تبدیل به مسجد امام حسن عسکری فعلی گردید. ساختمان کنیسه به شکل چهار سه دری همراه با چاه و حوض آبی از جنس سیمان و ساروج در وسط آن بود. از دهانه چاه با چند ردیف پله به قسمت‌های پایین چاه و آب می‌رسیدند که در آنجا برای انجام مراسم مذهبی خود وضو می‌گرفتند. اطراف حوض سیمانی که از وسط آن آب بصورت فواره از پایین به بالا می‌آمد حصیری پهن کرده و روی آن می‌نشستند. زمانی که می‌خواستند آب حوض را تخلیه کنند به مسلمانان مبلغی مثلاً دو تومان می‌دادند تا آب آن را خالی کرده و خود هرگز این کار را انجام نمی‌دادند. حیاط کنیسه مسقف و درب آن همیشه بسته بود در روزهای شنبه و انجام اعیاد و مراسم مذهبی درب آن باز می‌شد و متولی خاصی نداشت. دیوارهای داخل کنیسه نیز مزین به نقاشی‌هایی بود.

بیشتر افراد این قوم باسواد بوده و تمام مردان این قوم سواد خواندن و نوشتن می‌دانستند.

شاید بخاطر اینکه اغلب آنها اهل سواد و خط و ربط بودند مردم بندر دیر به آنها ملأها می‌گفتند. در مکتب خانه‌های مخصوص خود به آموختن تورات به اطفال خود می‌پرداختند. پس از ساخت مدارس سبک جدید در استان بوشهر، کودکان آنها نیز در این مدارس مشغول تحصیل شدند.

در ۱۱ اسفند ماه ۱۳۰۵ دبستان دولتی نمره ۷ دیر که دو کلاسه بود با مدیریت عبدالکریم سعادت و آموزگاری میرزا عباس آغاز به کار نمود (رستگار، ۱۳۹۲: ۳۵۷). به دلیل مراجعت میرزا عباس به بوشهر بدنبال مشکلاتی که برای خانواده‌اش پیش آمد سعادت مدیر مدرسه برادر خود میرزا علی را بطور غیر رسمی به تدریس کلاس اول این مدرسه گمارد تا اینکه در همین ایام یکی از اهالی دیر بنام سید کوچک قاهری که خود مکتب خانه‌ای در دیر داشت متقاضی استخدام در مدرسه دولتی شد که با موافقت سعادت مواجه شد. در مدرسه دانش آموزان یهودی اجازه نداشتند از آبخوری موجود در مدرسه که متشکل از خمره آبی بود به همراه لیوان یا به گویش محلی (پیاله‌ای) متصل به آن که با آن آب می‌آشامیدند دست بزنند. بلکه می‌بایست یکی از دانش آموزان مسلمان از خمره مزبور آب در دستان یا ظرف آب‌خوری دانش‌آموز یهودی می‌ریخت تا بنوشد (عباسی، ۱۳۹۶: مصاحبه).

مدرسه نمره ۷ بندر دیر از یازدهم اسفند ۱۳۰۵ تا نیمه اول سال ۱۳۱۱ یگانه مرکز آموزش علوم جدید به کودکان منطقه بود که پس از این تاریخ تشکیلات مدرسه مذکور به کنگان انتقال یافت. اهالی دشتی که اکثراً تفنگچی و مخالف حکومت وقت بودند اجازه تحصیل فرزندان شان در مدرسه به سبک جدید ندادند چون به زعم آنها آموزش‌هایی که در این مدرسه جدید داده می‌شد باعث می‌شد فرزندان شان کافر و بی‌دین شوند و چون همه مسلح و جنگجو بودند مدرسه را تعطیل کردند و دولت وقت ناچار شد در سال ۱۳۱۲ تشکیلات این مدرسه را به شهر کنگان انتقال دهد. یهودیان دیر اقوام و خویشانی در شهرهای چون گله‌دار (شهری در استان فارس)، کنگان (شهری در ۱۵ کیلومتری کنونی دیر)، شیراز، جم و بوشهر داشتند. مخصوصاً با یهودیان کنگان بدلیل نزدیکی مسافت بیشتر مراد و وصلت داشتند.

بر اساس سند نمره ۶ به تاریخ ۱۷ شعبان ۱۳۰۱ ش. طبق اظهارات ملا سلیمان یهودی در

کنگان، تعداد یهودیان کنگان ده خانوار، در طاهری شش هفت خانوار، در ده نو (از توابع عسلویه امروزی) و آخر هم ده خانوار بودند. این اقلیت کسب‌شان بزازی و پبله وری و زرگری و سالی سی تومان به اسم جزیه به کدخدای آنجا یعنی حاجی احمد که از طرف شیخ حاتم آل‌نصور، ضابطی کنگان را داشت می‌پرداختند. بر اساس این سند کنگان دارای ششصد خانوار و جمعیتش یک هزار و دویست نفر بود (وثوقی، ۱۳۸۱: ۳۶-۳۷).

در مورد یهودیان کنگان نیز هرچند نمی‌توان بدرستی زمان دقیق سکونت آن‌ها در این شهر را مشخص کرد ولی آثار محله آن‌ها در بافت قدیمی شهر دیده می‌شود. ایشان نیز که به آن‌ها ملا می‌گفتند مردمی تاجر پیشه بودند که کالاهای خود را در شهر و روستاهای اطراف می‌فروختند. بعضی از آن‌ها در بازار قدیمی (در محله عربها) مغازه داشته و با مردم داد و ستد می‌کردند. روحانی بزرگ آن‌ها آغو (آقا) نام داشته و برایش احترام خاصی قائل بودند. رمی والادا جمعیت کنگان را سیصد تن که پنجاه تن کلیمی و تازی‌اند ذکر کرده است (والادا، ۱۳۶۴: ۱۳۳).

باوی، شملو (شمعون)، یعقوب، یوسفین (یوسف)، الیاس، ابرام و ساسون از افراد مشهور این قوم بودند. اسامی زنان آن‌ها که هنوز در ذهن افراد کهنسال شهر باقی مانده می‌توان به سمو، گرجی (دختر آغو)، ماندگار و عذری اشاره کرد. آن‌ها به زبان فارسی (لهجه کنگانی) و عبری (در بین هم‌کیشان خود) صحبت می‌کردند. مردان آن‌ها پیراهن نیمه بلندی به رنگ سفید و زنان نیز، پوششی مانند پوشش زنان مسلمان با اندکی تغییر داشتند. آن‌ها نیز زندگی مسالمت آمیزی با مسلمانان داشته و هیچ‌گاه بین این دو قوم اختلافی ذکر نشده است. چاه آب آن‌ها نیز از چاه آب مسلمانان جدا بود. کاسب‌کاران یهود هنگام مراجعه به خانه مسلمانان ظرف و نی قلیان مخصوص همراه خود می‌بردند. در روز شنبه دست از کار می‌کشیدند و در کنیسه‌های کوچک خود به دعا و عبادت مشغول می‌شدند و برای شیخ سلمان حاکم کنگان احترام خاصی قائل بودند. یهودیان کنگان نیز بعد از جنگ جهانی دوم بوسیله چند کشتی با کمک انگلیس به فلسطین مهاجرت کردند!^۱

۱- سند ۳۵۵/۲۱ مورخ ۱۳۱۰-۱۳۱۱، سازمان اسناد ملی ایران، در خصوص کشف دستگاه عرق کشی از کلیمیان در دو شهر بندر دیر و کنگان حکایت از حضور این اقلیت دینی در جنوب شرقی استان بوشهر دارد. رستگار، همان، ص ۳۳۱.

۳- بررسی شیوه مهاجرت یهودیان بندر دیر به اسرائیل

مهاجرت دسته جمعی یهودیان ایران از سال ۱۸۸۴ میلادی آغاز گردید. ابتدا، یهودیان شیراز که دو ثلث از مهاجرین ایرانی را تشکیل می‌دادند و سپس از سایر مراکز یهودی نشین ایران، به اورشلیم مهاجرت کردند. هرچند پیش از این در سال ۱۸۴۵ میلادی اولین فامیل از یهودیان یزد بنام ابوگرشوم چرخ تاب از طریق بوشهر و بمبئی به اسرائیل رفته و در شهر صفات ساکن می‌شود (لوی، ۱۳۳۹: ۵۹۲).

مهاجرت هدایت شده یهودیان ایران به فلسطین از زمانی شروع شد که قیومیت انگلیس بر فلسطین در شورای جامعه ملل در سال ۱۹۲۲ میلادی به تصویب رسید. در سند قیومیت آمده بود که آژانس یهود در امور فلسطین اختیاردار مهاجرت یهودیان خواهد بود و انگلستان موظف بود مهاجرت یهودیان به فلسطین را تسهیل کند (عبدالرئوف سلیم، ۱۳۸۸: ۲۲).

در سالهای بعد از جنگ جهانی دوم، با تشکیل دولت اسرائیل و صدور اعلامیه بالفور، همگام با مهاجرت یهودیان سراسر جهان به فلسطین (ارض موعود)، یهودیان دیر نیز پس از فروش خانه‌های خود به اهالی مسلمان شهر مهاجرت کردند و رهسپار اسرائیل گشتند. از آخرین افراد یهودی که بلاخره مجبور به رفتن شدند لاله زار و اسحاق بودند که اسحاق بعد از مرگ ناگوار فرزندش چاره‌ای جز رفتن ندید.

برای مهاجرت به فلسطین گروهی از آنها از خرمشهر به بحرین رفته و از آنجا عازم فلسطین شدند. عده‌ای دیگر نیز از بوشهر رهسپار فلسطین گشتند، در بحرین دو کشتی بنام‌های فرست مایل (first mile) و دیگری سکند مایل (second mile) برای مهاجرت یهودیان وجود داشت. این کشتی‌ها از بحرین به قطر سپس به کویت و بعد به خرمشهر آمده و از خرمشهر به بصره می‌رفت. سرانجام آخرین گروه از یهودیان دیر در فاصله سالهای ۱۳۳۷ لغایت ۱۳۴۰ به فلسطین مهاجرت کردند (عباسی، ۱۳۹۶: مصاحبه).

در سند نمره ۲۹۱۰ که از طرف وزارت داخله به تاریخ ۲۳ رجب سال ۱۳۴۱ ق مطابق با ۱۳۰۱ ش. راجع به منع مهاجرت کلیمیان، به حکومت بنادر و جزایر ایران نوشته شده و چند نسخه از آن به شاول مراد ساسون تاجر محترم کلیمی‌ها در بوشهر فرستاده شد. پاسخ وی از

این قرار است: " با کمال احترام، معروض می‌دارد اعلی دست‌خط مبارک که به سرافرازی این جانب مورخه هفدهم جمادی الثانی مرقوم فرموده بودید در کمال شرف زیارت گردید. سی نسخه اعلانی که لفا فرستاده بودید راجع به مهاجرت کلیمیان بوشهر و بنادر رسید. حسب‌الحکم حضرت اجل‌عالی چند نسخه از آن جهت کلیمیان کنگان و دب‌ی - محمره - شیراز - اصفهان فرستادم البته، به موجب اعلان واصله رفتار خواهند نمود - شاول مراد " (یزدانی، ۱۳۷۴: ۷).

۴- نتیجه گیری

اقلیت یهودی بندر دیر در واقع از یهودیان استان فارس بودند که در ادامه پیشروی خود به سمت شهرهای جنوبی استان فارس، در شهرهای دیر، کنگان، جم و سایر شهرهای این استان ساکن شدند. شم اقتصادی بالای این قوم سوداگر و کسب سود و منفعت بازرگانی بیشتر، سبب می‌شد در شهرها و مناطقی که در زمینه تجارت و بازرگانی نقش فعالی داشتند ساکن شوند. بنابر این دور از ذهن نمی‌باشد که جاذبه‌های اقتصادی شهرهای مزبور از جمله بندر دیر سبب جذب و سکونت این اقلیت مذهبی در کنار سایر اقوام شده باشد. بندر دیر (نجیرم باستانی) در گذشته جایگاه ویژه‌ای در مبادلات تجاری عالم شرق داشته به گونه‌ای که تمامی مورخین گذشته به ثروت و آبادانی این شهر اشاره، و اعتراف نموده همواره کالاهای تجاری به آن وارد و یا صادر می‌شده است.

در جستار حاضر ناگفته‌هایی از تاریخ اجتماعی و بعضاً اقتصادی یهودیان بندر دیر مورد بررسی قرار گرفت که در هیچ یک از منابع مکتوب به این موضوعات نپرداخته و تلاش گردید با کمک داده‌های شفاهی و مصاحبه با افرادی که سابقه آشنایی با این اقلیت در حافظه تاریخی خود و یا هم نسلان خویش داشتند، اطلاعات دست اول و ارزنده‌ای از آن گذشته‌ها نه چندان دور از اقلیت مزبور در اختیار خوانندگان قرار گیرد تا گوشه‌هایی هرچند کوچک از تاریخ اجتماعی این قوم فراموش شده روشن شود. این اقلیت در مدت سکونت خود در این شهر به لحاظ اجتماعی با اقتباس لباس و زبان سایر اهالی شهر و در سایه مراودات تجاری با دیگر

اقوام، به مرور زمان با فرهنگ ایرانی ارتباط نزدیکی برقرار کردند و به زندگی مسالمت آمیز خود با دیگر اهالی شهر ادامه دادند. هرچند تعصب دینی مانع از جذب و تحلیل آنها در جامعه ایرانی می‌شد. فقدان شواهد و مدارک بیشتر بدلیل ماهیت بسته جامعه مذهبی آنها، پابندی و تعصب شدید نسبت به دین خود و جایز ندانستن هرگونه اختلاط و وصلت با دیگر اقوام ساکن در شهر به جز با هم‌کیشان خود، عدم مراودات اجتماعی با سایر ساکنین شهر و نیز سودجویی سوداگران در غارت آثار برجای مانده از این اقلیت، باعث ایجاد محدودیت‌هایی در دسترسی به اطلاعات بیشتری در بازخوانی تاریخ اجتماعی این اقلیت می‌شود. کشف اسناد و شواهد جدید از این قوم در آینده می‌تواند بسیاری از ناگفته‌های تاریخ اجتماعی این اقلیت مذهبی را روشن سازد.

پی نوشت:

[۲۵] آقای محمد عباسی متولد ۱۳۲۶، تحصیلات در حد سیکل، به مدت سه سال معلم ابتدایی در دبستان روستای ریز (از توابع شهرستان جم در استان بوشهر) بوده که به علت دوری راه و سختی امکانات رفت و آمد آن زمان شغل معلمی را رها نمود و کارمند شهرداری دیر گردید. سپس با حفظ سمت وارد آب و فاضلاب شهرستان دیر شده و به مدت ۱۲ سال رییس اداره آب و فاضلاب شهرستان دیر گردید که اکنون بازنشسته می‌باشد. نامبرده کتاب اول ابتدایی خود را از مغازه لاله زار خریده و پدر بزرگ مادری ایشان در آن روزگار شاه‌بندر (رئیس گمرک) بوده است.

[۲۸] آقای حسین فرض متولد ۱۳۰۷، تحصیلات: شش کلاس سواد و مغازه دار. نامبرده با ساقین (اسحاق) صدیقی هم کلاسی بوده و از دیگر افراد یهودی که با ایشان دوست بودند کهن یاشاع پسر موشع و نوح ابراهیمی را نام می‌برد.

[۳۹] بنا به اظهارات آقای محمد عباسی هنگامی که ایشان به کلاس چهارم ابتدایی می‌رفت یهودیان دیر به فلسطین مهاجرت کردند.

قدردانی

از همه کسانی کہ در انجام این پژوهش با ارائه اطلاعات ارزنده خود یاری کردند تشکر می شود. اطلاعات ارزنده و دست اول آقایان حسین فرض و محمد عباسی از اهالی دانش دوست و علاقمند به تاریخ شهرستان دیر به روشن شدن ناگفته‌های بسیاری از تاریخ اجتماعی این قوم فراموش شده کمک کرده و شایسته تقدیر می باشد. از آقای محمد کاظمی دبیر بازنشسته شهرستان دیر در فراهم نمودن امکان مصاحبه و گفتگو با آقایان فرض و عباسی قدردانی می شود.

منابع و مآخذ

- ابن بلخی، (۱۳۷۴) *فارسانامه*، توضیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، شیراز: بنیاد فارس شناسی.
- ابن حوقل، محمد، (۱۳۴۵)، *صوره الارض*، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی، (۱۳۴۹)، *تقویم البلدان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، (۱۳۴۰)، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- شوارتس، پاول، (۱۳۷۲)، *جغرافیای تاریخی فارس*، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- پاتر، لارنس جی، (۱۳۹۳)، *تاریخ خلیج فارس*، ترجمه محمد آجاجری، تهران: ققنوس.
- توفیقیان، حسین، (۱۳۹۳)، *بنادر تاریخی خلیج فارس در دوران ساسانی و صدر اسلام*، تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب*، ناشناخته، (۱۳۶۲)، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: طهوری.
- حموی، یاقوت، (۱۳۸۰)، *معجم البلدان*، ترجمه علینقی منزوی، ج ۵، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- رستگار، زکریا، (۱۳۹۲)، *دیر تاریخ، سرزمین، فرهنگ*، تهران: آبتین نگار.
- سرفراز، علی اکبر، (۱۳۸۴)، *بررسی و شناسایی آثار باستانی دیر*، تهران: پژوهشکده سازمان میراث فرهنگی.
- عبدالرئوف سلیم، محمد، (۱۳۸۵)، *آژانس یهود*، ترجمه کاظم نراقی، تهران: اطلاعات.
- گلزار، سعید، (۱۳۹۱)، *اقلیت های دینی در دوران ساسانیان*، تهران: امیرکبیر.
- لوی، حبیب، (۱۳۳۹)، *تاریخ یهود ایران*، ج ۳، تهران: کتابفروشی یهودا بروخیم.
- لوی، حبیب، (۱۳۷۶)، *تاریخ جامع یهودیان ایران*، لس آنجلس: شرکت کتاب بنیاد فرهنگی حبیب لوی.
- لوریمر، ج.ج، (۱۳۷۹)، *راهنمای خلیج فارس*، ترجمه سید محمدحسن نبوی، شیراز: نوید.
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر، (۱۳۸۱)، *نزهه القلوب*، به کوشش دکتر سید محمد دبیر سیاقی، ج ۱، قزوین: حدیث امروز.
- مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۷۴)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی.
- مصطفوی، علی اصغر، (۱۳۶۹)، *ایرانیان یهودی*، تهران: بامداد.
- مقدسی، محمد بن احمد، (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، ج ۲، تهران: شرکت مولفان و مترجمان.
- وادالا، رمی، (۱۳۶۴)، *خلیج فارس در عصر استعمار*، مترجم شفیع جوادی، تهران: سحاب.
- وثوقی، محمد باقر، (۱۳۸۱)، *تحولات سیاسی صفحات جنوبی ایران*، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- یزدانی، مرضیه، (۱۳۷۴)، *اسناد مهاجرت یهودیان ایران به فلسطین*، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.

نبرد یا لشکرکشی؟ حقایق تاریخی درباره جنگ قادسیه (۶۳۶ / ۶۳۷؟) و نقش داستان نویسان درباره خاستگاه آن

نویسنده: کریستف کوشلینیک^۱ / مترجم: علیرضا حسینی^۲

چکیده

این مقاله نشان می‌دهد که چگونه چندگانگی روایت‌ها در منابع اولیه مسلمانان در مورد خاطره روایت قادسیه برای بازسازی واقعه نبرد توسط محققان امروزی مشکل‌ساز است. مطالعات تخصصی منابع اولیه اسلامی در مورد نبرد قادسیه به این نتیجه می‌رسد که تفسیر کارکردهای سنتی خاص به مراتب سهل‌تر از تعیین حقایق مربوط به جنگ قادسیه است. سؤالات اصلی و حل نشده مربوط به روایت قادسیه نامعلوم بودن تاریخ نبرد، میزان نیروهای مسلمان و ایرانی که در جنگ قادسیه جنگیدند و همچنین برخی تناقضات و ارائه‌های متفاوت نبرد است. محققان تلاش‌های زیادی برای منسجم‌تر کردن گزارش‌های متضاد انجام داده‌اند، اما در واقع، آن‌ها فقط برخی گمانه‌زنی‌ها یا، در بهترین حالت، ساختار موردی - توضیحی که بر اساس شواهد محدود و نامطمئن ارائه شده‌اند، ایجاد کرده‌اند. به این دلایل، این مقاله دربردارنده پیشنهادی برای پرهیز از تأکید بی‌مورد بر اهمیت جنگ قادسیه و جایگزینی این اصطلاح با عبارت کلی‌تر «لشکرکشی میان‌رودان ۶۳۴ - ۶۳۷» است. ارزیابی انتقادی منابع مسلمانان منجر به توصیف کلی‌تری از نبرد قادسیه به عنوان بخشی از لشکرکشی می‌شود (۶۳۴ - ۶۳۷) که ارزیابی بدون ابهام آن غیرممکن است.

۱- دانشگاه یاجیلونیا، کراکوف، لهستان

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان / دانشگاه فردوسی مشهد. alireza.hs1999@gmail.com

واژه‌های کلیدی: نبرد قادسیه، تاریخ‌نگاری اسلامی اولیه، تاریخ طبری، روایات اخبار، فتوحات مسلمانان در ایران، ساسانیان، مناسک اسلامی، بن‌مایه‌های اسلام نخستین، پژوهش‌های انتقادی تاریخی.

این درست است که جنگ یرموک (۶۳۶) با بیزانس و جنگ قادسیه (۶۳۶) با ایران ساسانی سرنوشت خاورمیانه را تعیین کرد. روی هم رفته، طبق بسیاری از تفاسیر آن‌ها سیر تاریخ جهان را تغییر دادند. به طور سنتی، تفاوت اساسی بین پیامدهای این نبردها عبارت بود از این که نبرد یرموک به شدت امپراتوری بیزانس را تضعیف کرد، در حالی که نبرد قادسیه به شاهنشاهی ایرانیان پایان داد. به همین دلیل، مورخان توجه خود را بر تحلیل جنگ قادسیه به ویژه بر بازسازی این پیروزی بزرگ نظامی اعراب در سال ۶۳۶ / ۶۳۷ متمرکز کرده‌اند.^۱ اگر چه، برای بسیاری از محققان، منابع اسلامی در مورد این نبرد نه کاملاً قابل اتکا و نه کافی هستند.

مورخان معاصر بخش بزرگی از مطالب تاریخی موجود در تواریخ اسلامی برای دوره فتوحات عرب‌ها را به چند دلیل غیر قابل اعتماد می‌دانند. نخست این که تأکید شده این متون صدها سال پس از واقعه توصیف شده گردآوری شده‌اند. در درجه دوم، تأیید بسیاری از این اطلاعات با منابع خارجی غیر اسلامی دشوار است. همچنین، اکثر محققان خواندن تاریخ را دشوار می‌دانند، زیرا به نظر می‌رسد فاقد مضمون اصلی است. برای نمونه، ابوجعفر محمد بن

۱- بنگرید به:

M. Sharon, *The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria*, "Studia Orientalia" 101 (2004), pp. 297 – 357; A.-L. de Prémare, *Les éléphants de Qādisiyya*, "Arabica" 45/2 (1998), pp. 261 – 269; D. Gershon; Lewental, "Qādisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory, Religion, and Nationalism in Middle Eastern Discourse" (Ph.D. diss., Brandeis University, 2011); Abd al-Husain Zarrinkub, *The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath*, in: A.J. Arberry (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, R.N. Frye (ed.), *The period from the Arab invasion to the Saljuqs*, Cambridge, Cambridge University Press 1975, pp. 1 – 56; P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian - Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London and New York, I.B. Tauris 2008, pp. 157; 232 – 234; 269; O. Hanne, *Les seuils du Moyen-Orient, Histoire des frontières et des territoires*, Paris, Éditions du Rocher 2017, p. 538; E. Burke, *Shahanshah: A Study of Monarchy of Iran*, Delhi, Motilal Banarsidass 1979, pp. 12 – 13; T. Daryaei, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London, I.B.Tauris 2014, p. 37.

جریر طبری (۹۲۳ - ۸۳۹)^۱ نتوانست «یک واقعه را (به پیروی از زبان ارسطو) به عنوان داستانی یکپارچه به تصویر بکشد که منجر به یک تحلیل تاریخی واضح گردد.^۲ به علاوه، در واقع ۱۰۰ درصد مشخص نیست که روش‌های انتقادی پیشنهادی تا چه حد می‌توانند برای تعیین حقایق تاریخی مربوط به معرکه قادسیه به کار بیایند. این مقاله طبیعتاً فهرست جدیدی از جزئیات، تناقضات و عناصر متمایز در روایت قادسیه نیست که عمدتاً در روایات سایر آثار متعلق به دسته فتوح دیده نشود. هدف آن پاسخگویی به این سوال است که از چه راه‌هایی چندگانگی روایت‌ها در منابع اولیه مسلمانان در مورد خاطره روایت قادسیه برای بازسازی وقایع این نبرد توسط محققان معاصر مشکل‌ساز شده است. این مقاله همچنین شامل پیشنهادی از زبان توصیفی مربوط به تغییرات در خاورمیانه طی سال‌های ۶۳۴ - ۶۳۷ به عنوان نتیجه‌ای از نتایج تحقیقات محققان می‌باشد.

الف) منابع کلاسیک اسلامی در مورد نبرد قادسیه و ماهیت خاص آن‌ها

محققان معاصر با استفاده از روش‌های تاریخی - انتقادی، بسیاری از اطلاعات تاریخ‌نگاری اسلامی قرون میانه درباره جنگ قادسیه را تضعیف می‌کنند. بخش وسیع انتقاد آن‌ها مربوط به ارزیابی و تفسیر مطالب تاریخی ارائه شده توسط مورخان اولیه عربی زبان (قرن هشتم تا دهم) می‌شود، آثاری همچون طبری (۹۲۳ - ۸۳۹)،^۳ ابویوسف یعقوب ابن ابراهیم ابن حبیب کوفی

۱- نگاه کنید به:

The History of al-Tabari, vol. 12: *The Battle of al Abū Ġa'far Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī, and the Conquest of Syria and Palestine*, ed. Yohanan Friedmann, New York, State Qadisiyyah Press 1992. University of New York

۲- نگاه کنید به:

R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Revised Edition, London, Tauris, 1991, p 129.

۳- بنگرید به:

Abū Ġa'far Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī, the Arabic text - *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, ed. M.J. de Goeje, Leiden, Brill 1879 - 1881, English text - *The History of al-Tabari*, vol. 12: *The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine...*, pp. 95 - 97; 110 - 175.

(۷۹۸ - ۷۳۱)،^۱ ابن حیات اوسفوری (۸۵۴ - ۷۷۷)،^۲ احمد بن یحیی ابن جبیر بلاذری (متوفی ۸۹۲)،^۳ ابوعلی محمد بن محمد بلعمی (متوفی ۹۷۴)،^۴ ابوحنیفه دینوری (متوفی بین ۸۹۴ تا ۹۰۳) و ابن اعثم کوفی (متوفی ۹۲۶).^۵ در درجه دوم، بررسی انتقادی در تواریخ فارسی یا عربی زبان که در طول قرن‌های دهم تا دوازدهم نوشته شده است، به بازسازی تاریخی نبرد قادسیه بسیار کم افزوده است. آثار ابوعلی محمد بن محمد بلعمی (متوفی بین ۹۶۶ و ۹۷۴)،^۶ ابوالقاسم فردوسی (۱۰۲۰ - ۹۴۰)^۷ و ابو منصور ثعالبی (متوفی ۱۰۳۷)^۸ به شدت با هویت

۱- بنگرید به:

Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ibrāhīm, *Kitāb al-Ḥarāğ*, ed. 'Abd ar-Rahmān Ibn Rağab, Bayrūt, Dār al-Ma'rifa, 1979, pp. 29, 31, 41.

۲- نگاه کنید به:

Ibn Ḥayyāt al-'Uṣfūrī, *Ta'rīḥ Ḥalīfa Ibn Ḥayyāt*, ed. Suhayl Zakkār, vol. 1, Dimašq, Ihyā' at-Turāt al-Qadīm 1967, pp. 108 - 123.

۳- بنگرید به:

Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, Bayrūt, Dār al-Naṣr li-al-Ġāmi'iyyīn 1957, pp. 255 - 262.

۴- نگاه کنید به:

Abu 'Alī Muḥammad Ibn Muḥammad al-Bal'ami, *Tarğame-ye Tāriḥ-e Ṭabari: qesmat marbuṭ bā Irān*, ed. Moḥammad Ġawād Maškūr, Tehrān, 1958, pp. 292 - 302.

۵- بنگرید به:

Abu Ḥanīfa Dinavari, *Ketāb aḥbār aṭ-ṭewāl*, ed. Vladimir Guirgass, Leiden, 1888, pp. 125 - 13.

۶- بنگرید به:

Ibn A'ṭam al-Kūfī, *Ketāb al-fotuḥ*, ed. Moḥammad 'Abd al-Mo'īd Ḥān, Maḥāmed 'Alī 'Abbāsī, and Sayyed 'Abd al-Wahhāb Boḥārī, vol. I, Hyderabad 1968, pp. 195 - 2.

۷- نگاه کنید به:

Abū 'Alī Muḥammad Ibn Muḥammad Bal'ami, *Tarğame-ye Ta'rīḥ-e Ṭabari az Abū-'Alī Muḥammad Bal'ami: qismat marbuṭ be-Irān bā muqaddame wa-ḥawāšī be-ihimām-e Muḥammad Ġawād Maškūr*, Tehrān, Kitāb Furūš-e Ḥayyām 1958, pp. 292 - 30.

۸- نگاه کنید به:

Abū al-Qāsim Ferdawsī, *Shāhnāme-ye Ferdawsī: az rū-ye čāp-e Wüllirs, pas az muqābale bā nusah-e ḥaṭṭī-ye dīgār wa-tarğome-ye ḥawāšī-ye Lātinī-ye ān be-Fārsī*, vol. 5, section 9: *Az Āgāz-e pādīšāhī-ye Ḥusraw Parvīz tā pāyān-e ketāb*, Tehrān, Kitābhāne wa-Čāpḥāne-ye Birūḥīm 1937, pp. 2962 - 2979.

۹- نگاه کنید به:

Abū Manšūr aṭ-Ṭa'ālibī, *Ta'rīḥ gurar as-siyar al-ma'rūf bi-Kitāb gurar aḥbār mulūk al-Fars wa-siyarihīm*, reprint, Tehrān, Maktabat al-Asadī, 1963 [1900].

قومی - ملی ایرانی شناخته شده‌اند؛ آن‌ها اغلب گذشته را برای بهبود حال توصیف می‌کنند. آن‌ها بر طیف گسترده‌ای از فضایل اخلاقی تمرکز می‌نمایند. نویسندگان بعدی که نبرد قادسیه را به عربی یا فارسی شرح داده‌اند عمیقاً به اطلاعات ارائه شده توسط تواریخ قبلی وابسته بودند و نوع جدیدی از گردآوری را پدید آورده‌اند. این ویژگی توصیفات یاقوت حموی رومی (۱۲۲۹ - ۱۱۷۹)،^۱ علی بن محمد بن اثیر (۱۲۳۳ - ۱۱۶۰)،^۲ میرخواند (۱۴۹۵ - ۱۴۳۳)^۳ و نوه او غیاث‌الدین محمد خواندمیر (۱۵۳۴ - ۱۴۷۵)^۴ است.

تاریخ‌نگاری قرون وسطایی مسیحی (مثلاً محبوب بن قسطنطین از قرن دهم)^۵ برای مشخص کردن جزئیات نبرد قادسیه مفید نخواهد بود، حتی اگر چه یکی از این منابع مربوط به دوران بسیار اولیه عصر مسلمانان باشد (یعنی پدموس هراکلینی - تاریخ ارمنستان اثر سبئوس [متوفی حدود ۶۶۱]).^۶ منابع مسیحی به زبان‌های ارمنی، گرجی، سریانی، یونانی و عربی که نبرد قادسیه را وصف می‌نمایند، معمولاً اطلاعاتی را از منابع اسلامی و نیز موضوعات و بن‌مایه‌های رایج در آن را با تمرکز بر عناصر کلیسایی تکرار می‌کنند.^۷

۱- بنگرید به:

Yāqūt al-Hamawī, *Kitāb al-Muṣṭarīq waḍ' an wa-al-muṣṭarīq ṣuq' an*, ed. F. Wüstenfeld, Fränkfurt [Main], Ma' had Tārīḥ al-'Ulūm al-'Arabiyya wa-al-Islāmiyya 1994, vol. 4, pp. 7 - 9, 42 - 43.

۲- بنگرید به:

'Alī Ibn Muḥ ammad Ibn al-Aṭīr, *Al-Kāmil fī tāriḥ*, ed. C. J. Tornberg, vol. II, Bayrūt, Dār Ṣādīr 1965, p 448 - 489.

۳- بنگرید به:

Mirḥ'ānd, *Rawḍat aṣ-ṣafā*, ed. Ġamšid Kiyānfar, Tehrān 2001, vol. 2, pp. 1778 - 178.

۴- نگاه کنید به:

Ḳ'āndamir, *Ta' rīḥ Ḥabīb as-siyar*, ed. Moḥammad Dabirsiyāqī, 3rd edition, Tehrān 1983, vol. 1, pp. 477 - 483.

۵- نگاه کنید به:

Agapios of Hierapolis, *Kitāb al-'Unwān: Histoire universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj: Seconde partie (II)*, Paris, Patrologia Orientalis 8/38, 1912, pp. 469 - 470.

۶- بنگرید به:

Sebēos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, tr. R.W. Thomson, Liverpool, University Press 1999, vol. 1, pp. 98 - 99.

۷- بنگرید به:

D. Gershon Lewental, *Qādisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory, Religion, and Nationalism in Middle Eastern Discourse...*, pp. 264-301.

به این ترتیب، ما ناچار به بهره‌بردن از منابع اسلامی (نه مسیحی) هستیم که به واقعیت نبرد قادسیه می‌پردازند. اگر چه، در چند دهه اخیر، مورخان بر ماهیت خاص مهم‌ترین آثار ادبیات کلاسیک تاریخی اسلامی، به ویژه «تاریخ پیامبران و شاهان» طبری تأکید کرده‌اند. به نظر می‌رسد که وقایع‌نگاری‌های قرون میانه مجموعه‌های پراکنده‌ای هستند که در آنها مقاصد نویسنده اغلب نامشخص است و ارائه تفسیری غیر مبهم دشوار می‌باشد.^۱

نبرد قادسیه را می‌توان یکی از نمونه‌های کلاسیک دگردیسی یک رویداد به افسانه دانست. ساختار شکنی نو و بدیعی از روایت نبرد قادسیه با خواندن متون فتوحات اولیه اسلامی توسط گرشون لونتال صورت پذیرفت. تحلیل بسیار دقیق او نه تنها به کاوش در معانی، بلکه به نقش تاریخ، حافظه، زمان و مذهب نیز تأکید می‌ورزد.^۲ در واقع رویکرد بین رشته‌ای وی از ویژگی‌های مرتبط پژوهش حاضر است. آن این امکان را به محققان می‌دهد تا تفسیرهای پیشنهادی درباره مناطق مختلف نبرد قادسیه را گسترش دهند.

با این وجود، این پرسش همچنان در بستر پژوهش انتقادی تاریخی مطرح است که چگونه تاریخ اولیه اسلامی را باید درک و تحلیل نمود. در واقع، مفهوم تاریخ که به نظر می‌رسد مجموعه‌ای ساده از حقایق و رویدادهای تواریخ قرون میانه است از مدت‌ها پیش رها شده بود. امروزه نقد، تحلیل و مقایسه به سمت فهم بهتر واقعیت دولت نخستین اسلامی و

۱- نگاه کنید به:

U. Mårtensson, *Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History of the Messengers and the Kings*, "Journal of Islamic Studies" 16 (2005), pp. 287 – 331; S.C. Judd, *Narratives and Character Development: al-Ṭabarī and al-Balādhūrī on Late Umayyad History*, in: ed. S. Günther, *Ideas, Images and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, Leiden, Brill 2005, pp. 209 – 225; B. Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Ṭabarī's 'History'*, Leiden, Brill 2004, pp. 109 – 154; J.B. Roberts, *Early Islamic Historiography: Ideology and Methodology*, PhD thesis Ohio State University, 1986; A.I. Tayob, *Tabari on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing*, "Journal of the American Oriental Society" 119 (1999), pp. 203 – 210; Ch.F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge UP 2003, pp. 35 – 36; M. Vogt, *Figures de califes entre histoire et fiction: Al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque 'abbāsīde*, Würzburg, Ergon 2006.

۲- بنگرید به:

D. Gershon Lewental, *Qādisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory, Religion, and Nationalism in Middle Eastern Discourse...*, pp. 14 – 374; 466 – 490.

روش‌شناسی نگارش تاریخ اسلامی توسط نویسندگان مسلمان قرون میانه رفته است. دیدگاه‌ها و محدودیت‌های وقایع‌نگاران کلاسیک مسلمان ناشی از عوامل متعددی است. در درجه اول، هدف نویسندگان از ارائه تاریخ استخراج عبرت‌های تاریخی است. آن‌ها معمولاً متون خود را بر اساس آیه قرآن «همانا در سرگذشت آن‌ها برای خردمندان درس عبرتی است» (۱۲ / ۱۱۱) استوار کردند. هدف اصلی آن‌ها از ارائه تاریخ اسلام این بود که تفسیری دینی از پیروزی‌ها و فجایع رخ داده در جهان اسلام ارائه دهند. اتخاذ دیدگاه قرآنی باعث شد که مهمترین تفاسیر به نگرش اقوام و ملل نسبت به خدا (اسلام)^۱ تبدیل گردد. این شیوه را می‌توان در تقریرهای متعدد نبرد قادسیه مشاهده نمود.

ماهیت خاص تاریخ‌نگاری اسلامی در دوگانگی روایات تاریخی اسلامی نیز آشکار می‌گردد. برخی، به ویژه مورخان اولیه اسلامی، بیشتر بر روایات کلی تمرکز داشتند. تحلیل‌ها و تفاسیر آن‌ها ضعیف بود. از سوی دیگر، گرایش بسیار خطرناک دیگری به نام روایات تاریخی پدید آمد که به توالی وقایع تاریخی بی‌توجه بود.^۲ رویکرد انتقادی تأکید می‌کند که وقتی رویدادهای تاریخی به درستی تحلیل و درک نشوند، ممکن است ساده به نظر رسیده و خود به قطعیت تاریخی که می‌تواند گیج‌کننده باشد، منجر نشوند. واضح است که خلقت قلب فرهنگ است. اگر چه، جداسازی رویدادها از کل متن و بافت رویدادهای دیگر، که نمونه‌ای از روابط قرون میانه‌ای است، تصویر ناقصی از آن‌ها را ارائه می‌دهد. همه این مشکلات به حقیقت تاریخی نبرد قادسیه نیز مربوط می‌گردد (از سوی دیگر، این یک نمونه منحصر به فرد نیست زیرا هیچ پدیده یا فرآیند گذشته‌ای را نمی‌توان به عنوان یک حقیقت تاریخی ۱۰۰ درصدی بازنمایی کرد).

1. F. Grine and other, *Islamic Historical Writing: A Critical Analysis*, "Middle-East Journal of Scientific Research" 13/3 (2013), p. 304.

۲- بنگرید به:

A. Šalabī, *Mawsū'at at-ta'riḥ al-islāmī wa-al-ḥadāra al-islāmiyya dirāsāt taḥlīliyya šāmila fī 'ašarat aḡzā' li-ta'riḥ al-'ālam al-islāmī kullīhi min maṭla' al-islām ḥattā al-ān, ma'a dirāsāt al-ḡawānib al-ḥadāriyya allatī ašama bihā al-muslimūna fī tarḡiyat al-'umrān wa-taṭwīr al-fikr al-bašarī*, Al-Qāhira, Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriyya 1982, pp. 264 – 270.

ب) اخبار و بن‌مایه نبرد قادسیه

بسیاری از محققان امروزمین، برای نمونه، فرد مک‌گراو دانر (متولد ۱۹۴۵)،^۱ آلبرشت نوث (۱۹۹۹ - ۱۹۳۷)،^۲ لارنس کنراد (متولد ۱۹۴۹)،^۳ مایکل مارونی (متولد ۱۹۳۹)،^۴ پروانه پورشریعتی (متولد ۱۹۵۹)^۵ و گرشون لونتال که پیشتر ذکرش به میان آمد در پایان نامه‌اش (۲۰۱۱)،^۶ نبرد قادسیه را در چارچوب مطالعات دقیقی مورد بررسی قرار داده که نشان می‌دهد چگونه برخی از اندیشه‌ها و طرح‌ها در روایت جنگ قادسیه به کار رفته است. مورخان توافق دارند که بیشتر جزئیات ارائه شده توسط منابع مسلمان توسط داستان‌نویسان و سنت‌گرایان بر اساس طرح مشترکی که آن‌ها تصور می‌کردند نبردها باید رخ بدهد ساخته شده است. مشخص شده که این تصور با برخی از جنبه‌های آثار تاریخی عربی قرون میانه به شدت مرتبط است. به‌طور مشخص، تاریخ‌نگاری عربی قطعا با تاریخ، وقایع‌نگاری سال‌نامه‌ای، که امروزه به اصطلاح عربی «تاریخ» ترجمه می‌شود، مرتبط نبود. برای چندین دهه محققین در

۱- بنگرید به:

F. McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Princeton University Press 1981.

۲- بنگرید به:

A. Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer, Geschichtsüberlieferung*, Bonn, Orientalistisches Seminar der Universität 1973. See also critical remarks about the early Islamic conquests: A. Noth, *Futūḥ – History and Futūḥ – Historiography: The Muslim Conquest of Damascus*, "Al-Qanṭara" 10 (1989), pp. 453 – 462; A. Noth, *Isfahān-Nihāvand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie*, "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 118 (1968), pp. 274 – 296; A. Noth, L.I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, in: *Studies in late antiquity and early Islam* 3, Princeton, Darwin Press 1994.

۳- بنگرید به:

L.I. Conrad, *The Chain Topos*, "Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 31 (2006), pp. 1 – 33.

۴- نگاه کنید به:

M.G. Morony, *The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq*, "Journal of the British Institute of Persian Studies" 14 (1976), pp. 41 – 59.

۵- نگاه کنید به:

P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire...*, pp. 11, 35, 157, 186, 197, 216, 220, 222, 224, 226, 228, 230 – 236, 242, 244, 258, 269, 291, 469.

۶- بنگرید به:

D. Gershon Lewental, *Qādisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory...*, pp. 327 – 374.

حال کاوش در ماهیت موسوم به تاریخ خبر (یا جمع اخبار تاریخ) بوده‌اند که انواعی از گزارش‌ها درباره وقایع مهم گذشته بوده است.^۱ اثر تاریخی تحت عنوان اخبار به ویژه از قرن هشتم و نهم ایجاد شد. اگر چه، وقایع‌نگاری متاخر با استفاده از عنوان تاریخ از قرن دهم شکل‌های اخبار را ادامه داد.^۲ به همین دلیل، نبرد قادسیه را باید در پرتو برخی از مضامین کلیدی اسلام بررسی نمود. جایگاه اصحاب پیامبر و شکل خاص تاریخ اسلام - گزارش اخبار (به همراه اسناد، فهرست مراجعی که این گزارش را انتقال داده‌اند) نقش بسزایی داشت.

لازم به ذکر است که جهان اسلام در قرون میانه ماهیت خبر را در مطالعات روش‌مندی در قالب اثر المغنی فی ابواب توحید و العدل توسط عالم معتزلی عماد الدین ابوالحسن عبدالجبار ابن احمد الهمدانی (حدود ۱۰۲۴ - ۹۳۶)^۳ عمیقاً بررسی کرده است. این عهدنامه فلسفی نشان می‌دهد که اخبار در این زمان چقدر در زمینه‌های دینی، فلسفه و تاریخ اهمیت داشته است. ابتدا عبدالجبار خبر را استخراج کرد که خوانندگان را به دانش لازم هدایت بکند. او به عنوان دلیلی بر اعتبار این خبر، اسناد (سلسله افراد قابل اعتمادی که اطلاعات را انتقال می‌دادند) را پیشنهاد کرد، حداقل چهار راوی معتبر که آنچه را که به ضرورت می‌دانستند، گزارش می‌کردند. سپس مولف خبر را که حقیقتش با استنباط (استدلال) شناخته می‌شود متمایز کرده است. در چارچوب این نوع خبر عبدالعبار سه اخبار: خبر قرآن و سنت، خبر که بر حق بود، و خبر که شرایط خاص با آن همراه نبود را بازشناسی کرد. در نهایت، نوع سوم خبر که یک نفر از طریق ادراک مستقیم گزارش می‌دهد.^۴ شایان ذکر است که این مبحث و طبقه‌بندی، جنبه

۱- نگاه کنید به:

M. Brett, Introduction to: Ahmed ibn Mohammed al-Makkari, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, transl. P. de Gayangos, London, Routledge 2002, vol. I, p. XVIII.

۲- نگاه کنید به:

U. Mårtensson, *Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History...*, p. 290.

۳- بنگرید به:

‘Abd al-Ġabbār Ibn Aḥmad, *Al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-al-‘adl*, Al-Qāhira, Wizārat at-Taḳāfawa-al-Iršād al-Qawmī 1965.

۴- بنگرید به:

‘Abd al-Ġabbār Ibn Aḥmad, *Al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-al-‘adl...*, *Ġuz’* 15, pp. 333 – 339.

کلامی و فقهی داشت. مفاهیم مذهبی‌ای که جوهر چند نوع از اخبار را بیان کرده و تاثیر زیادی بر تفسیر تاریخ در جهان اسلام داشته است. طبقه بندی عبدالجبار نشان می‌دهد که در هر سه طبقه، اخبار تحت تاثیر برخی اندیشه‌های تاریخی، یعنی بررسی عقلانی بوده که در شرایط (احوال) گزارش و گزارشگر آن لازم است.^۱

وقایع موجود در رخداد نبرد قادسیه مشمول همان قواعد و اصول تاریخ اخبار می‌باشند. به عبارت دیگر، رویدادهای تاریخی توسط اسنادها تأیید شده‌اند. یکی از منابع اصلی جنگ قادسیه، تاریخ طبری است که از این روش به نحو کامل استفاده کرده است. در ابتدا گزارش‌های معتبری در مورد یک موضوع ارائه می‌دهد. سپس نویسنده در مورد انواع آن‌ها گزارش داده و اقدام به ارزیابی کرده که کدام یک قابل اعتمادترین هستند. اگر چه، تقریباً همیشه مهمترین معیار ارزیابی، اعتبار سند و رجوع به خدا و رسولش بود. طبری از استدلال‌های عقلانی و استنباط با فرآیندهای تفکر درونی اجتناب می‌کرد.^۲

بررسی نبرد قادسیه در منابعی که در اصل به شکل اخبار ایجاد شده‌اند، به طور خاصی دشوار است. در درجه اول، آن‌ها بر مبانی اعتبار و معرفت‌شناسی متمرکز شدند و در درجه دوم، این نوع متون به طور همزمان اسناد و اطلاعات تاریخی متناقض را پذیرفته‌اند. بنابراین برخی از نویسندگان استفاده غیر انتقادی از «فرهنگ سنت‌گرایی» مشابه خاخامی یهودیت را

۱- بنگرید به:

Ṭarīf al-Khālīdī, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press 1994, pp. 144 – 145.

۲- بنگرید به:

U. Mårtensson, *Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History...*, pp. 290 – 291; S. Leder, *The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing*, in: A. Cameron, L.I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material*, "Studies in Late Antiquity and Early Islam" 1, Princeton, NJ, Darwin Press 1992, pp. 277 – 315; Ch.F. Robinson, *Islamic Historiography*, pp. 18–54, 83–102; Ṭarīf al-Khālīdī, *Arabic Historical Thought in the Classical Period...*, pp. 17 – 82; Aziz al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, London, Croom Helm 1986, pp. 161–167; R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry...*, pp. 71 – 91; F. MacGraw Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, "Studies of Late Antiquity and Early Islam" 14, Princeton, NJ, Darwin Press 1998.

نشان می‌دهند.^۱ گروه دیگری از نویسندگان انتقادی بر شک و تردید خود که اسناد اطلاعات تاریخی قابل اعتمادی را منتقل می‌نمایند تسلط می‌یابند. آن‌ها ایده «زنجیره‌های انتقال‌ناپذیر» را که واقعیت ساختگی اسناد را تشخیص می‌دهد، مورد انتقاد قرار می‌دهند. مشکل این است که اولین نسخه از داستان‌های مکتوب اخبار مربوط به اواخر قرن هشتم میلادی است، در حالی که وقایعی که آن‌ها ارائه می‌دهند حدود یک قرن قبل از آن اتفاق افتاده است. این فاصله زمانی همچنین اعتماد به سنت شفاهی را کاهش می‌دهد، زیرا هیچ مطلب مکتوبی بین داستان‌های اخبار و نبرد قادسیه درباره آن وجود ندارد. گزارش‌های تاریخی به‌عنوان سازه‌های متأخری در نظر گرفته می‌شوند که بر اساس برداشت نویسندگان پس از قرن هشتم، رویدادهای گذشته را نشان می‌دهند.^۲ تواریخ اخبار با نگاه به گذشته نگارش شده‌اند و آثاری مانند تاریخ طبری به جای حقایق تاریخی، نظرات متأخر در مورد نبرد قادسیه را در خود جای داده‌اند.

مورخان اخبار قرون میانه گاه روایت‌های مختلفی از نبرد قادسیه نقل کرده‌اند. همه این موارد این گمانه‌زنی را تشویق می‌نماید که هیچ انتقالی از حقایق واقعی صورت نگرفته است، بلکه فقط حقایق ساختگی وجود داشته است. احتمالاً وظیفه مورخ در داستان‌های اخبار، تفسیر یا ارزیابی نبرد قادسیه به این صورت نبوده است. این تصور وجود دارد که نویسندگان قرون میانه معمولاً روی این سؤال تمرکز داشتند که کدام گزارش در مورد برخی رویدادها قابل قبول است و همه گزارش‌های نقل شده را به ترتیبی مناسب گردآوری می‌کردند.^۳ اگر چه، تواریخ اخبار، تاریخ را به شکل «کثرت‌گرایانه» ارائه می‌کنند، به این معنی که ترکیب سندهای

۱- بنگرید به:

Ch.F. Robinson, *Islamic Historiography*..., pp. 85 – 86.

۲- بنگرید به:

R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*..., pp. 69 – 70; P. Crone, M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 3; M. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton, Princeton University Press 1984, pp. 572 – 575; Ch.F. Robinson, *Islamic Historiography*..., pp. 18 – 54; F. MacGraw Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*..., p. 203.

۳- نگاه کنید به:

A. Noth, L.I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*..., pp. 5; 9 – 1.

تاریخ‌های اخبار، گوناگونی اقوام را وصف می‌کند. برای نمونه، طبری طیف وسیعی از وابستگی‌های نسب‌شناختی، منطقه‌ای و علمی راویان را به دست می‌دهد (به ضمیمه تاریخ طبری مراجعه کنید^۱). این به خوانندگان اجازه می‌دهد تا ببینند که چگونه راویان خاص (که نماینده باهمستان‌های سیاسی و مذهبی خود بودند) وقایع گذشته را در چارچوب توسعه احکام اسلامی، اندیشه و رویه خود در نظر گرفته‌اند. اما این اشتباه است که تواریخ اخبار را از نوع مجموعه راویان نگاه کرد. ساختار اخبار نیز نظرات شخصی مورخی که آن را نوشته انتقال می‌دهد.^۲ تحلیل بخشی از تاریخ طبری از جمله قتل عثمان بن عفان (۶۵۶ - ۵۷۴)،^۳ جنگ جمل (۶۵۶)^۴ و فتنه نخست (۶۹۲ - ۶۸۰)^۵ نشان می‌دهد که برداشت طبری از این رویدادها پیوند نزدیکی با طبقه‌بندی و سنجش گزارش‌ها که با نظرات وی پربار می‌گردد دارد. در نهایت، مشاهدات بسیار مهمی که تاریخ اخبار را با فرهنگ ادبی پیوند می‌دهد، شایان ذکر است. بسیاری از مورخان تاکید می‌کنند که در بیشتر موارد به اصطلاح منابع تاریخی، در واقع آثار ادبی هستند. در واقع، نوعی گردآوری ادبی وجود دارد که در آن «رویدادهای تاریخی تنها چارچوبی برای طرح داستان هستند.»^۶ «چارچوب طرح» جنگ قادسیه چیست؟ برای پاسخ

۱- نگاه کنید به:

The history of al-Ṭabarī, vol. 39: *Biographies of the Prophet's companions and their successors*, ed. E. Landau-Tasserou, Albany, State University of New York Press 1998.

۲- بنگرید به:

U. Mårtensson, *Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History...*, pp. 296 – 297.

۳- بنگرید به:

M.G.S. Hodgson, *Two Pre-Modern Muslim Historians: Pitfalls and Opportunities in Presenting Them to Moderns*, in: ed. J. Nef, *Towards World Community*, “World Academy of Art and Science [Publication]” 5, The Hague, W. Junk 1968, pp. 53 – 68.

4. J.B. Roberts, *Early Islamic Historiography: Ideology and Methodology*, PhD thesis, Ohio State University 1986.

۵- بنگرید به:

L.E. Petersen, *Alī and Mu'āwiya in early Arabic tradition studies on the genesis and growth of Islamic historical writing until the end of the ninth century*, Copenhagen, Munksgaard 1964.

۶- نگاه کنید به:

I. Hasson, *Ansāb al-Ašraf d'al-Balādhurī et-il un livre de ta'rīkh ou d'adab?*, “Israel Oriental Studies” 19 (1999), pp. 491 – 492.

به این موضوع تحقیق بیشتری لازم است.

اگر چه، زمانی که مسلمانان عرب زبان، روایت شفاهی را با ارتباطات نوشتاری، احکام، نقش‌های رفتاری، اطلاعات و آموزه‌های سنتی خود جایگزین کردند، به اصطلاح ادبیات را تشکیل دادند.^۱ با گذشت زمان، سه نوع اصلی از کتاب‌های ادبی متبلور شد که در سه سطح نزدیک به هم قرار گرفتند: اخلاقی، اجتماعی و فکری. دسته اول، ادب تعلیمی را شامل می‌شد که مربوط به نوشته‌های اخلاقی بود. دسته دوم، به اصطلاح ادب فرهنگی که شامل قطعات نثر یا نظم بود. دسته سوم، آموزش یا آداب حرفه‌ای، نصیحت‌الملوک‌هایی را شامل می‌گشت که برای اعضای حاکم در نظر گرفته شده بود.^۲

با بازگشت به پرسش درباره چارچوب طرح نبرد قادسیه، ابتدا باید تأثیر دین و به ویژه نقش علما را در سنت ادبی در نظر گرفت. این حافظان، راویان و مفسران عقاید اسلامی و شریعت مسلمانان از روایت متداول جنگ قادسیه بهره بردند تا بر حضور همیشگی خداوند تأکید نمایند و پیروزی دین او را تضمین کنند. در درجه دوم یک پدیده اجتماعی بسیار مهم و معروف عرب نیز وجود داشت. برخی از خاندان‌های مسلمان از سنن جنگ قادسیه برای مشروعیت بخشیدن به جایگاه اجتماعی احترام‌آمیز خود، نقش اجداد خویش را در دوران قهرمانی ایجاد خلافت اسلامی بیش از حد ارزیابی کردند.^۳ بنابراین، بسیاری از سنت‌ها شبیه «ترفیع بر مبنای وفاداری» می‌باشد. در چارچوب فرهنگ عصیت (وفاداری به قبیله) هر قبیله برجسته‌ای می‌کوشید نیاکان خود را به عنوان شرکت‌کننده در لشکرکشی‌های بزرگ، دلاوری و دلیری آنان در میدان‌های جنگ و شهادت در راه جهاد نشان دهد. احتمالاً این می‌تواند تنوع

۱- برای ارتباط میان سنت شفاهی و کتبی مسلمانان بنگرید به:

Gh. Osman, *Oral vs. Written Transmission: The Case of Tabarī and Ibn Sa'd*, "Arabica" 48 (2001) pp. 66 – 80.

۲- بنگرید به:

Ch. Pellat, *Variations sur le thème de l'adab*, in: Ch. Pellat (ed.), *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam: VIIe-XVe*, London, Variorum Reprints 1976, pp. 19 – 3.

۳- نگاه کنید به:

M. Sharon, *The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria...*, pp. 316 – 317.

زیاد و تناقضات اساسی در مورد لشکرکشی سوریه را توضیح دهد. در روایات فتوحات، نام بسیاری از جنگجویانی که در چندین نبرد شرکت کرده و هر یک از آن‌ها کشته شده‌اند، به چشم می‌خورد. در نتیجه، به همین دلیل است که بسیاری از مورخان به برخی حقایق وصف شده متنوع در منابع اسلامی قرون میانه، مانند دلاوری‌ها و اعمال شجاعانه‌ای یا نبردهای بزرگ تردید دارند. نقد تاریخی با ذره‌ای تردید اطلاعات مربوط به مدیریت مرکزی خلفا و نظارت مستقیم آن‌ها بر نبردها یا لشکرکشی‌ها، سخنرانی‌های پرشور برای سربازان، فریبکاری‌های هوشمندانه آن‌ها در میدان‌های نبرد، گفت‌وگوهای هوشمندانه و غرا آن‌ها بین رزمندگان مسلمان و دشمنان‌شان، معجزاتی که در طول نبردها اتفاق افتاد و غیره را می‌پذیرد. به نظر می‌رسد همه این اطلاعات قابل تأمل متعلق به حیطة سنت باشد.^۱

پ) آیا واقعیت‌های قطعی درباره نبرد قادسیه وجود دارد؟

در این جا مجال کافی برای توصیف مرسوم و دقیق نبرد قادسیه وجود ندارد. برای داشتن جهت‌گیری در مورد این موضوع شایسته است تا به تاریخ طبری توجه گردد. اگر چه، به نظر می‌رسد یک طرح کلی و مختصری از روند نبرد قادسیه مفید واقع می‌شود، زیرا برای نویسندگان مسلمان این رویداد تقریباً معجزه آسا بود. با توجه آن‌ها، این یک حادثه چهار روزه و بسیار بی‌رحمانه بود، زیرا هیچ یک از طرفین برتری نداشتند. سالنامه‌های مسلمانان، اولین روز از نبرد قادسیه، یعنی ۱۶ نوامبر ۶۳۶ را به عنوان یوم الارمات توصیف می‌کنند. در این روز، نیروهای مسلمان روی از بین بردن واحدهای فیل جنگی ایرانیان متمرکز شدند، که

۱- بنگرید به:

M. Sharon, *The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria...*, p. 351. More details about the fiction and *adab* in medieval Arabic Literature see: S. Leder, *The paradigmatic character of al-Mada'im's shura narration*, "Studia Islamica" 88 (1998), pp. 35-54; D. Beaumont, *Min Jumlat al-Jamādāt. The Inanimate in Fictional and Adab Narrative*, in: Ph.F. Kennedy (ed.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2005, pp. 55-68; S. Leder, *The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition*, in: Ph.F. Kennedy (ed.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, 125 - 146.

متأسفانه در نهایت این کار را با هزینه زیادی برای فیل‌ها (و همچنین برای سربازان) انجام دادند. در روز دوم بالاخره نیروهای کمکی از سوریه رسیدند. سنت مسلمانان این نیروها را به‌عنوان جریانی پیوسته از واحدهای کوچک نشان می‌دهد تا به منظور ترساندن و تضعیف روحیه ارتش ساسانی، این نیروها را بیشتر از آنچه واقعاً وجود دارد نمایان سازد. اگر چه این راه کنش سرنوشت نبرد را بی‌درنگ تغییر نداد. سومین و آخرین روز نبرد (که در سنت مسلمانان یوم العاوصی نامیده می‌شود) برای هر دو لشکر سخت‌ترین روز بود. نبرد تا شب ادامه یافت. پایان نبرد با مرگ سپهبد (اران سپاهبد) رستم فرخزاد (مرگ ۶۳۶؟) همراه بود. روایات متعددی از مرگ مرموز او و نیز اقدامات قهرمانانه جنگجویان مسلمان در طول نبرد وجود دارد. منابع مسلمان برتری در تیراندازی و زره عرب‌ها را بیان می‌کنند. تیرهای آن‌ها ظاهراً خیلی راحت‌تر از تیرهای ایرانیان می‌توانست به زره ایرانی‌ها نفوذ یابد. همچنین وصفی از طوفان شنی که در روز پایانی در سمت چهره ایرانیان وزیدن گرفت به میان می‌آید. تمام جزئیات ذکر شده در بالا تنها بخش کوچکی از فراوانی اطلاعات متنوعی در متون مسلمانان در مورد نبرد قادسیه است.

از اواخر قرن نوزدهم، مورخان کوشیده‌اند بهترین روش را برای مواجهه با منابع اسلامی قرون میانه بیابند. در نتیجه، آن‌ها سه رویکرد را اتخاذ کردند.^۱ اولین گروه از پژوهش‌گران سعی در ارزیابی واقعی بودن اطلاعات تواریخ اولیه مسلمانان داشتند. شناسایی صحت یا واقعی بودن وقایع ذکر شده در این متون برای بازسازی بسیاری از رویدادها امری اساسی است. رویکرد دوم بر ضرورت چگونگی تحلیل اطلاعات، متناسب با بافت و متن هر اثر تاریخی تأکید می‌نماید. این امر در مورد شرایط اجتماعی، مذهبی، اقتصادی و سیاسی که در جهان اسلام قرون میانه وجود داشت تمرکز می‌کند. در نهایت، گروه سوم از محققان هر دو رویکرد را با هم اتخاذ می‌کنند. به نظر می‌رسد که دیدگاه اخیر برای تحلیل من بسیار مفید باشد.

۱- بنگرید به:

بر این اساس، رویکرد اخیر پیشنهاد می‌کند که قبل از ترسیم نتایج تاریخی از هر منبع، هر یک از آنان را که اطلاعاتی در مورد جنگ قادسیه ارائه می‌دهد، با شرایط خاص خود تجزیه و تحلیل گردد. همچنین لازم است تا دو دیدگاه کاملاً متفاوت از روایت فتوحات اسلامی نخستین، یعنی حافظه و هویت عربی و ایرانی در نظر گرفته شود.^۱ این نوع تعامل سبب تناقض‌های علت و معلولی عمیقی گشت: منابع اولیه اسلامی در مورد نبرد قادسیه نه تنها به منظور رساندن اطلاعات، بلکه برای برآوردن غرابت فکری و ارائه استدلال برای جناح عرب یا ایرانی نوشته شده‌اند. این شیوه را می‌توان بخشی از سنت دیرینه مناظره بین طرفداران احزاب متخاصم در میان مسلمانان نخستین دانست.^۲

اشاره شد که در تاریخ نگاری اسلامی، روایت جنگ قادسیه از جایگاه والایی برخوردار است (طبری ۱۶۷ صفحه به این نبرد اختصاص داده است).^۳ با این حال، بیشتر این منابع تحت تاثیر معانی و بن‌مایه‌ها هستند. این ابزارهای ادبی رایج که نبرد قادسیه را توصیف می‌کنند، برای این که آن را جذاب‌تر یا هیجان‌انگیزتر کنند، معمولاً برخی از جزئیات داستان را اضافه یا تغییر می‌دهند. همه این‌ها شفافیت نبرد قادسیه را بسیار دشوار می‌سازد. جزئیات داده شده از سوی تواریخ سردرگمی به وجود می‌آورند، برای نمونه، در مورد رستخیز تعداد جنگجویان مسلمان مرده در نبردهای بعدی سخن می‌گویند. نمونه دیگر این که درفش‌ها دو بار توقیف می‌شوند: در مدائن و در نهاوند. نمونه‌هایی از این دست که در منابع عربی شرح داده شده

۱- نگاه کنید به:

S. Savran, *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative. Memory and Identity Construction in Islamic Historiography, 750 – 1050*, London/New York, Routledge 2018, pp. 170 – 23.

۲- نگاه کنید به:

M. Sharon, *The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria...*, p. 316.

۳- بسیاری از تاریخ‌پژوهان معاصر عقیده دارند که تاریخ طبری قابل اتکاتر از دیگر تواریخ اسلامی دوره میانه است. دلیل این امر، استناد فراوان طبری به بسیاری از منابع است. با این حال، هم چنان مطرح است که آیا او به درستی آن منابع را نقل کرده است یا نه. سوگیری‌های طبری و انتخاب منابع او نیز باید مورد مطالعه قرار گیرد. طبری جهان بینی ضعیفی داشت و تمرکزش بر درک پیشینه اسلام و سرگذشت جامعه مسلمانان بود. بنگرید به:

M.E. Cameron, *Sayf at First: The Transmission of Sayf ibn 'Umar in al-Ṭabarī and Ibn 'Asākir*, in: J.E. Lindsay (ed.), *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, Princeton 2001, pp. 62 – 77; Gh. Osman, *Oral vs. Written Transmission: The Case of Ṭabarī and Ibn Sa'd...*, pp. 66 – 80.

است، واقعیت را محو ساخته و نقش روایان را در پیدایش روایات و گسترش محتوای نبرد قادسیه برجسته می‌سازد. آیا می‌توانیم شالوده حقیقت تاریخی را در چنین اسنادی کشف کنیم؟ ارائه برخی عناصر منحصر به فرد (ظاهراً در متون معتبر) در روایات مربوط به جنگ قادسیه، نیازمند توجه به چارچوب مفهومی و روش‌شناختی بنیادی است. تمایزی بین وقایع تاریخی و معرفت تاریخی وجود دارد. معرفت در مورد رویدادهای تاریخی، پیامد و اثر نگارش تاریخ (گفتمان‌ها) است. واضح است که همین رویدادها «مستقل» از گفتمان هستند. با این وجود، آن‌ها را تنها می‌توان به صورت متناقضی در قالب گفتمان ارائه کرد. به این ترتیب دانش تاریخی همیشه گفتمانی است. به همین دلیل است که گفتمان رویدادهای تاریخی را در راستای جریان علت و معلول ساماندهی می‌کند. با استفاده از حوزه گفتمان، مورخان راه‌هایی را به دست می‌دهند که از طریق آن‌ها قادر به درک یا عدم درک گذشته می‌توان بود. بنابراین، گفتمان‌ها به «شیوه‌ای از فهم‌پذیری» تبدیل می‌گردند.^۱ نکات ذکر شده در بالا، قطعاً این فرض اثبات‌گرایانه را که تاریخ عینی با روش‌شناسی ارزشمند آن وجود دارد تضعیف می‌کنند (قوانین عینی علت و معلول، که می‌توان استنباط کرده و از طریق شواهد مناسب شناخته شده باشند).^۲ تمام گزاره‌های فوق، تحول تاریخی مهم نبرد قادسیه را که به عنوان یکی از موارد بسیار دشوار شناخته می‌شود، پیچیده می‌کند. منابع تاریخی حتی در مورد تاریخ نبرد نیز نامشخص هستند، چه برسد به تعداد نیروهایی که در آن شرکت جستند! حقیقتاً مبحثی سهل و ممتنع است. معمولاً محققین اتفاق نظر دارند که جنگ قادسیه در سال ۶۳۶ یا ۶۳۷ اتفاق افتاد. اما پروانه پورشریعتی تاریخی متقدم‌تر را برگزیده است. وی فرض خود را بر شواهد سکه‌شناسی استوار نموده و پیشنهاد یک ضربه شدید به دیوان‌سالاری ساسانی در سال ۶۳۴ یا ۶۳۵ را کرده است.^۳

۱- نگاه کنید به:

M. de Certeau, *The Writing of History*, New York, Columbia University Press 1988, pp. 21; 58 – 59; U. Mårtensson, *Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History...*, p. 288.

۲- بنگرید به:

U. Mårtensson, *Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History...*, p. 289.

۳- نگاه کنید به:

P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire...*, pp. 220 – 222; 469.

با وجود شکاکیت تاریخی، ما احتمالاً می‌توانیم حقایقی چند را در مورد نبرد قادسیه در روایات شناسایی کنیم. برخی از نویسندگان به طور کاملاً قانع‌کننده‌ای چند مورد منحصر به فرد را در روایات شناسایی کرده‌اند: جغرافیای منطقه، بیماری و غیبت سعد و داستان به هم پیوسته ابومحجن، مرگ رستم و احتمالاً حضور فیل‌ها و درفش‌ها در میدان جنگ.^۱ به نظر می‌رسد به روزترین پژوهش نبرد قادسیه را نبرد قاطعانه‌ای ندانسته است؛ حتی در حافظه جمعی، نبرد قادسیه برای ساسانیان یک فاجعه تمام عیار محسوب می‌شود. نشانه‌های زیادی وجود دارد که نبرد قادسیه با دو عملیات نظامی در جلولا و نهاوند دنبال شد. شاهنشاهی ساسانی از دهه‌ها جنگ بیرونی و داخلی و ورشکستگی مالی رنج می‌برد.^۲ در حقیقت، ایرانیان سال‌ها در برابر ماشین جنگی عرب‌ها مقاومت و پایداری کردند. این دوره فتح ۱۸ ساله، از نخستین حمله مسلمانان به قلمرو ساسانیان در سال ۶۳۳ (لشکرکشی سردار خالد بن ولید [۶۴۲ - ۵۸۴] در استان آشور ایران) تا سال ۶۵۱، زمانی که یزدگرد سوم (۶۵۱ - ۶۲۳)، آخرین شاهنشاه ساسانی، در نزدیکی مرو کشته شد.^۳

در ارزیابی منابع اسلامی در مورد جنگ قادسیه، شایسته است به چند موضوع که شامل عوامل زمانی و مکانی (از نظر جغرافیایی و فرهنگی) است توجه کنیم. همان طور که گفته شد، یکی از مهم‌ترین عوامل بن‌مایه‌ها می‌باشند. رویکرد تاریخی مدرن اصولاً مبتنی بر استفاده ساده و بدون بازتاب بن‌مایه‌ها در ارائه انتقادی رویدادهای تاریخی نیست. از سوی دیگر، هر بن‌مایه باید به دقت شناسایی شود. اگر بن‌مایه‌ها مستقیماً با واقعیات مرتبط باشند، بسیاری از

۱- بنگرید به:

D. Gershon Lewental, *Qādisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory*..., pp. 121 – 131.

۲- بنگرید به:

D. Gershon Lewental, *Qādisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory*..., pp. 315 – 326.

۳- نگاه کنید به:

T. Daryaei, *Yazdgerd III's last Year. Coinage and History of Sistan at the End of Late Antiquity*, "Iranistik" 5 (2009), pp. 21 – 30; R. Frye, *The political history of Iran under the Sasanians*, in: Eh. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 116 – 18.

پدیده‌های یک دوره معین را توضیح می‌دهند. محققین درصدد هستند به این که چگونه بن‌مایه‌ای خاص ایجاد می‌گردد پاسخ دهند: چه کسی، چه زمانی، کجا، و به ویژه، برای چه منظوری بن‌مایه پدید می‌آید. سوالات بسیار دیگری وجود دارد، مانند اینکه چگونه یک بن‌مایه خاص مفهوم‌سازی شده است.

با توجه به مضمون جنگ قادسیه که در تواریخ اخباری یافت می‌شود، ما می‌توانیم دو نوع اصلی «بازآفرینی» را شناسایی کنیم. در درجه اول، تواری اخباری دارای رگه‌هایی از «تاریخ رستگاری» به معنای دیدگاه خدامحور و کل‌نگر هستند. جریان تاریخی تحت تأثیر علما از مفهوم یک رویداد رستگاری آرمانی در گذشته برای مشروعیت بخشیدن به وضعیت موجود اجتماعی و حفظ اقتدار رهبران خود استفاده می‌نماید. علاوه بر این، تفسیر و تاریخ رویکرد اخلاقی مشابهی برای تضمین ربوبیت مطلق خداوند دارند. نویسندگان تاریخ‌های اخباری معمولاً الهیات را به حداکثر رسانده و اخلاق فقهی را توسعه می‌دهند، که انگیزه آن‌ها برای نوشتن آثار گشت.^۱ برای نمونه، تاریخ طبری اساساً مذهبی و «دور از مفهوم مدرن رشته تاریخ» در نظر گرفته می‌شود.^۲ با این حال، کارکرد خداوند در داستان‌های مربوط به جنگ قادسیه شایان توجه است. برخی از متون مربوط به این نبرد، تاریخ را با مشاهده این که چگونه کسانی که خداوند به آنان برکت اعطا کرده (خلفا، رهبران) قدرت داشته‌اند، توصیف می‌کنند.

در درجه دوم، بن‌مایه‌ها (ویژگی‌ها) نبرد قادسیه به شدت با ادبیات فتوح پیوند دارد. منابع قرون میانه اسلامی در مورد جنگ قادسیه شامل چهار بن‌مایه از فتوح است که در طول زمان شکل گرفته و توسعه یافته‌اند:

— داستان‌هایی در مورد قهرمانی افراد و قبایل به عنوان جنگجویان کهن‌الگوی (مثلاً عمرو، قائقه هرکولی از قبیله تمیم، از طایفه بجیله)،

۱- بنگرید به:

J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, Oxford University Press 1978, pp. 49 – 50; 71 – 72; 87 – 97, 109 – 119; C. Gilliot, Mythe, récit, histoire du salut dans le commentaire coranique de Ṭabarī, "Journal Asiatique" 282 (1994), p. 246.

۲- نگاه کنید به:

R. Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Richmond, Surrey, Curzon Press 2002, p. 129.

— روایاتی در مورد فرستادگان عرب که به سوی رهبران ایرانی فرستاده شده بودند تا امکان تسلیم مسالمت آمیز به اسلام را قبل از تهاجمی که منجر به جنگ قادسیه شد به آن‌ها پیشنهاد کنند (گزارش‌های بسیاری از جمله داستان متنوع المغیره)،

— نشانه‌ها و نمادهایی که نشان دهنده این ایده بود که پیروزی مسلمانان در جنگ قادسیه الهی بود (برای نمونه، باد بنیان‌کن غربی، ارتباطات زیادی با داستان‌های قرآنی و کتاب مقدس دارد)،

— توصیف فاتحان عرب به عنوان افرادی پارسا، بی‌گناه و بی‌ریا.^۱

منابع جزئیات کمی در مورد خود نبرد ارائه می‌دهند و بر شاهکارهای قهرمانانه نخبگان مسلمان و جنگجویان تمرکز می‌کنند. این در چارچوب موضوع فوق قابل درک است. علاوه بر این، برخی از نویسندگان به طور مستقیم تمرکز خود را بر نمایاندن نخبگان مذهبی و سیاسی دولت نو پایه اسلامی قرار داده‌اند. به عنوان مثال، طبری اثر خود را «تاریخ مختصر پیامبران و شاهان» یا «تاریخ مختصر پیامبران و شاهان و خلفا» نامیده است. هدف این اثر روشن است؛ عنوان نشان می‌دهد که نویسنده بر پیامبران، پادشاهان و خلفا تمرکز کرده و هم فرستادگانی را که خداوند برای انسان فرستاده و هم حاکمان این جهانی را معرفی نموده است.

به عنوان یک روش، نقد تاریخی برای درک اطلاعات جنگ قادسیه در منابع اسلامی بسیار کاربردی است. این روش بر شواهد تاریخی و بر بافتی که یک اثر در آن نوشته شده متمرکز است. اگر چه، ما باید در این مورد صادق باشیم: ما نمی‌توانیم معیارهای معاصر نقد تاریخی را در تواریخ قرون میانه جستجو کنیم. اصطلاح تاریخ را که امروزه معمولاً به «تاریخ» ترجمه می‌کنند، باید بیشتر به معنای کلی «داستانی درباره رویدادهایی که در گذشته رخ داده» درک کرد.^۲ در تاریخ طبری، اصطلاح تاریخ مربوط به ازمان (زمان) و ایام (روزگار) است، که به ما

۱- نگاه کنید به:

D. Gershon Lewental, *Qādisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory...*, pp. 62 – 120.

۲- بنگرید به:

F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill 1968, pp. 11 – 16.

امکان می‌دهد تا تاریخ را بیشتر به‌عنوان «تاریخ» یا «گاشماری» بشناسیم (با توجه به تاریخ طبری، کتاب اول، بخش ششم).

نتیجه

سؤالات اصلی و حل نشده مربوط به روایت قادسیه، نامشخص بودن تاریخ نبرد، شمار نیروهای مسلمانان و ایرانیان که در جنگ قادسیه جنگیدند و نیز برخی تناقضات و صورت‌های مختلف از این نبرد می‌باشد. محققان تلاش‌های زیادی برای منسجم‌تر کردن گزارش‌های متضاد انجام داده‌اند، اما در واقع به برخی گمانه‌زنی‌ها یا در بهترین حالت به طرح‌های موردی دست یافته‌اند، توضیحاتی که بر اساس شواهد محدود و نامطمئن ارائه شده است. در میان دانشمندان کسانی بودند که به طور غیرانتقادی از تاریخ طبری و دیگر منابع مسلمان استفاده کردند، کسانی که شک و تردید افراطی برای یافتن حقایق قابل اعتماد در آن‌ها را نمایندگی می‌کردند، و مورخانی که رویکرد افراطی کمتری به متون قرون میانه مسلمانان را برگزیدند و سعی در شناسایی عناصر تاریخی در آن‌ها داشتند. با این وجود، همه آن‌ها با تضادها و مضامین متعددی روبرو بودند - مجموعه عوامل (بن‌مایه‌ها) تاریخ‌نگاری اولیه اسلامی، از جمله رسالت پیامبران و حاکمان، ارزش‌های اسلام، بینش جامعه اسلامی و غیره. تاکنون تلاش‌های دانشمندان نتایج ملموسی را به همراه داشته است، اما این نتایج بر تثبیت دقیق حقایق مربوط به جنگ قادسیه بر اساس معیارهای پژوهشی مدرن تأثیری ندارد.

پیشنهاد می‌کنم از تأکید بی‌رویه بر اهمیت جنگ قادسیه پرهیز کرده و این عبارت را با عبارت کلی‌تر «لشکرکشی میان رودان ۶۳۴ - ۶۳۷» برای توصیف این مرحله از فتح ایران توسط مسلمانان جایگزین کنیم. هیچ فایده‌ای برای تصمیم‌گیری در مورد زمان وقوع نبرد قادسیه (و نبردهای دیگر) وجود ندارد. با در نظر گرفتن ماهیت خاص منابع اولیه مسلمانان، مشخص کردن زمان وقوع یک جنگ و این که کدام جنگ بزرگ‌تر بوده نیز بیهوده به نظر می‌رسد. علاوه بر این، به نظر نمی‌رسد که تعیین واقعی بودن برخی از نبردهایی که توسط منابع توصیف شده است ضروری باشد. در پایان تواریخ اخباری، لشکرکشی اعراب به سقوط

شاهنشاهی ایران ساسانی در سال ۶۵۱ و در نهایت زوال دین زرتشت انجامید. این قطعا یک واقعیت حقیقی تاریخی با تمام پیامدهای آن است. بنابراین، پیشنهاد من استفاده از اصطلاح «لشکرکشی میان رودان ۶۳۷ - ۶۳۴» می‌باشد که ممکن است بسیاری از رویدادهای نامعلومی در آن رخ داده باشد. اگر چه این لشکرکشی پیامدهای خاص و معنای مهمی در بر داشت. با نمایاندن لشکرکشی میان رودان ۶۳۷ - ۶۳۴ لازم است دیدگاه سنتی مسلمانان، از جمله گزارش‌های جنگ قادسیه، نشان داده شود. با این حال، ارزیابی انتقادی از منابع مسلمان منجر به توصیف کلی تری از نبرد قادسیه به عنوان بخشی از لشکرکشی می‌شود (مرحله ۶۳۷ - ۶۳۴) که نمی‌توان به طور مشخصی آن را ارزیابی نمود. به نظر می‌رسد که «لشکرکشی میان رودان ۶۳۷ - ۶۳۴» واقع بینانه‌تر است و با پنج مرحله فتح ایران توسط مسلمانان مطابقت دارد که به طور سنتی توسط بسیاری از محققان تاریخ ایران ارائه می‌گردد (اولین حمله به میان رودان ۶۳۳، حمله دوم به میان رودان ۶۳۶ - ۶۳۴، حملات ایرانیان به میان رودان ۶۳۸ - ۶۴۱، نبرد نهاوند ۶۴۲ و فتح نهایی ایران ۶۵۱ - ۶۴۲). بدیهی است که تاریخ حاوی حقایق و نظریات است. تاریخ مدرن بر تفاوت بین حقایق و نظرات در روایات تاریخی تأکید می‌کند. با این وجود، مطالعات تخصصی منابع اولیه اسلامی در مورد نبرد قادسیه به این نتیجه می‌رسند که مسلماً تفسیر کارکردهای یک مضمون خاص آسان‌تر از تعیین حقایق مربوط به نبرد قادسیه است.

ارجاعات

الف) منابع

- Abū Yūsuf Ya qūb Ibn Ibrāhīm, *Kitāb al-Ḥarāğ*, ed. ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Rağab, Bayrū t: Dār al-Marifa, 1979.
- Ṭabarī, Abū Ġa‘far Muḥammad Ibn Ġarīr [at-], *The History of al-Tabari*, vol. 12: The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine, ed. Yohanan Friedmann, New York, State University of New York Press 1992.
- Agapios of Hierapolis, *Kitāb al-‘Unvan: Histoire universelle, écrite par Agapius* (Mahboub) de Menbidj: Seconde partie (II), Paris: Patrologia Orientalis 8/38, 1912.
- Balāḍurī, Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Balāḍurī [al-], *Futūḥ al-Buldān*, Bayrū t: Dār al-Našr li-al-Ġāmi‘iyyīn 1957.
- Bal‘amī, Abū ‘Alī Muḥammad ibn Muḥammad, *Tarğame-ye Ta‘rīḥ-e Ṭabarī az Abū ‘Alī Muḥammad Bal‘amī: qismat marbūṭ be-Īrān*, ed. Ġawād Maškūr, Ṭehrān, Kitāb Furūše-ye ḥayyām 1958.
- Abu Ḥanifa Dinavari, *Kitāb aḥbār at-ṭiwāl*, ed. Vladimir Guirgass, Leiden, Brill 1888.
- Kūfī, Ibn A‘ṭam [al-], *Kitāb al-fotuḥ*, ed. Moḥammad ‘Abd al-Mo‘īd Ḥān, Maḥāmed ‘Alī ‘Abbāsī, and Sayyed ‘Abd al-Wahhāb Boḥārī, 8 vols., Hyderabad, 1968 – 1975.
- Atīr, ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn al-Atīr [al-], *Al-Kāmil fī at-tārīḥ*, ed. Carl Johan Tornberg, vols. I–XIII, Bayrūt: Dār Šādir 1965 – 1968.
- ‘Uṣfūrī, Ibn Ḥayyāt [al-], *Ta‘rīḥ Ḥalīfa Ibn Ḥayyāt*, ed. Suhayl Zakkār, vols. 1–2: Dimāšq, Iḥyā‘ at-Turāṭal-Qadīm 1967 – 1968.
- Ferdawsī, Abū al-Qāsim, *Shāhnāme-ye Ferdawsī: az rū-ye čāp-e Wüllirs, pas az moqābale bā nusax-e ḥaṭṭī-ye dīgār wa-tarğome-ye ḥawāšī-ye Lātīnī-ye ān be-Fārsī*, vols. 1–5, sections 1–10, Tehrān, Kitābh āne wa-Čāpḥ āne-ye Birūḥ īm 1934 – 1937.
- Mirhānd, *Rawḍat aš-šafā*, ed. Ġamšīd Kiyānfār, vols. 1–2, Tehrān 2001.
- Ḥvāndamir, Ġiyāṭ ad-Dīn Muḥammad, *Ta‘rīḥ Ḥabīb as-siyar*, ed. Moḥammad Dabirsiyāqī, 3rd edition, vols. 1–3, Tihrān 1983.
- Sebeōs, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, transl. R.W. Thomson, Liverpool, University Press 1999, vol. 1.

ب) مآخذ

- Beaumont S.D., Min Jumlat al-Jamādāt. *The Inanimate in Fictional and Adab Narrative*, in: Ph.F. Kennedy (ed.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2005, pp. 55 – 68.

- Brett M., *Introduction to: Ahmed ibn Mohammed al-Makkari, The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, transl. P. de Gayangos, London, Routledge 2002, vol. I, p. VIII–XXIII.
- Burke E., *Shahanshah: A Study of Monarchy of Iran*, Delhi, Motilal Banarsidass 1979.
- Cameron M.E., *Sayf at First: The Transmission of Sayf ibn ‘Umar in al-Ṭabarī and Ibn ‘Asākir*, in: J.E. Lindsay (ed.), *Ibn ‘Asākir and Early Islamic History*, Princeton 2001, pp. 62 – 77.
- Certeau M. de, *The Writing of History*, New York, Columbia University Press 1988.
- Conrad L.I., *The Chain Topos*, “*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*” 31 (2006), pp. 1 – 33.
- Crone P., Cook, M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Daryaei T., *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London, I.B. Tauris 2014.
- Daryaei T., *Yazdgerd III’s last Year. Coinage and History of Sistan at the End of Late Antiquity*, “*Iranistik*” 5 (2009), pp. 21 – 30.
- Donner F. McGraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Princeton University Press 1981.
- Donner, MacGraw F., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, “*Studies of Late Antiquity and Early Islam*” 14, Princeton, NJ, Darwin Press 1998.
- Frye R., *The political history of Iran under the Sasanians*, in: Eh. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 116 – 180.
- Gilliot C., *Mythe, récit, histoire du salut dans le commentaire coranique de Ṭabarī*, “*Journal Asiatique*” 282 (1994), pp. 237 – 270.
- Grine F. and other, *Islamic Historical Writing: A Critical Analysis*, “*Middle-East Journal of Scientific Research*” 13/3 (2013), pp. 303 – 313.
- Hanne O., *Les seuils du Moyen-Orient, Histoire des frontières et des territoires*, Paris, Éditions du Rocher 2017.
- Hasson I., *Ansāb al-Ašraf d’al-Balādhūrī et-il un livre de ta’riḫ ou d’adab*, “*Israel Oriental Studies*” 19 (1999), pp. 479 – 493.
- Hodgson, M.G.S., *Two Pre-Modern Muslim Historians: Pitfalls and Opportunities in Presenting Them to Moderns*, in: ed. J. Nef, *Towards World Community*, “*World Academy of Art and Science* [Publication]” 5, The Hague, W. Junk 1968, pp. 53 – 68.
- Judd S.C., *Narratives and Character Development: al-Ṭabarī and al-Balādhūrī on Late Umayyad History*, in: S. Günther (ed.), *Ideas, Images and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, Leiden, Brill 2005, pp. 209 – 225.
- Leder S., *The paradigmatic character of al-Mada’im’s shura narration*, “*Studia Islamica*” 88 (1998), pp. 35 – 54.

- Leder S., *The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition*, in: Ph.F. Kennedy (ed.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2005, pp. 125 – 146.
- Lewental D.G., “*Qādisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory, Religion, and Nationalism in Middle Eastern Discourse*” (Ph.D. diss., Brandeis University 2011).
- Lewental D.G., *Battle of Qādesya*, in: Encyclopædia Iranica Online, Viewed 18 July 2019, <<http://www.iranicaonline.org/articles/qadesiya-battle>>.
- Mårtensson U., *Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī’s History of the Messengers and the Kings*, “*Journal of Islamic Studies*” 16/3 (2005), pp. 287 – 331.
- Morony M., *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton, Princeton University Press 1984, pp. 572 – 575.
- Morony M.G., *The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq*, “*Journal of the British Institute of Persian Studies*” 14 (1976), pp. 41 – 59.
- Noth A., *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer, Geschichtsüberlieferung*, Bonn, Orientalistische Seminar der Universität 1973.
- Noth A., *Futūḥ – History and Futūḥ – Historiography: the Muslim Conquest of Damascus*, “*Al-Qanṭara*” 10 (1989), pp. 453 – 462.
- Noth A., *Isfahān-Nihāvand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie*, “*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*” 118 (1968), pp. 274 – 296.
- Noth A., Conrad L.I., *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, “*Studies in late antiquity and early Islam*” 3, Princeton, Darwin Press 1994.
- Osman Gh., *Oral vs. Written Transmission: The Case of Ṭabarī and Ibn Sa’d*, “*Arabica*” 48 (2001) pp. 66 – 80.
- Pellat Ch., *Variations sur le thème de l’adab*, in: Ch.Pellat (ed.), *Etudes sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam: VIIe–XVe*, London, Variorum Reprints 1976, pp. 19 – 37.
- Petersen L.E., *Alī and Mu’āwiya in early Arabic tradition studies on the genesis and growth of Islamic historical writing until the end of the ninth century*, Copenhagen, Munksgaard 1964.
- Pour Shariati P., *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London and New York, I.B. Tauris 2008.
- Prémare A.-L., *Les éléphants de Qādisiyya*, “*Arabica*” 45/2 (1998), pp. 261 – 269.
- Roberts, J.B., *Early Islamic Historiography: Ideology and Methodology*, PhD thesis, Ohio State University 1986.
- Robinson Ch.F., *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge UP 2003.
- Rosenthal F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill 1968.
- Šalabī A., *Mawsū‘at at-ta’rīḥ al-islāmī wa-al-ḥaḍāra al-islāmīyya dirāsāt taḥlīliyya šāmila fī ‘ašarat aḡzā’li-ta’rīḥ al-‘ālam al-islāmī kullīhi min maṭla‘ al-islām ḥattā al-‘ān, ma’a*

dirāsat al-ḡawānib al-ḥadāriyya allatī ašama bihā al-muslimūna fī tarqīyat al-‘umrān wa-taṭwīr al-fikr al-bašarī, Al-Qāhira, Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriyya 1982.

Savran S., *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative. Memory and Identity Construction in Islamic Historiography, 750 – 1050*, London, Routledge 2018.

Sharon M., *The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria*, “*Studia Orientalia*” 101 (2004), pp. 297 – 357.

Shoshan B., *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Ṭabarī’s ‘History’*, Leiden, Brill 2004.

Tayob A.I., *Tabari on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing*, “*Journal of the American Oriental Society*” 119 (1999), pp. 203 – 210.

Tottoli R., *Biblical Prophets in the Qur’ān and Muslim Literature*, Richmond, Surrey, Curzon Press 2002.

Vogt M., *Figures de califes entre histoire et fiction: Al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l’historiographie arabe de l’époque ‘abbāside*, Würzburg, Ergon 2006.

Wansbrough J., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, Oxford University Press 1978.

Zarrinkub Abd al-Husain, *The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath*, in: A.J. Arberry (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, R.N. Frye (ed.), The period from the Arab invasion to the Saljuqs, Cambridge, Cambridge University Press 1975.

اهورامزدا و شاهپور دوم؟

سنگ نبشته‌ای در تاق بستان I، تاجستانی اردشیر دوم (۳۷۹ - ۳۸۳)

نویسنده: برانو آورلیت^۱

مترجم: علی بهرامسری بختیاری^۲

چکیده

نگار برجسته تاق بستان I، اردشیر دوم (۳۷۹ - ۳۸۳ پس از میلاد) را نشان می‌دهد که در حال دریافت حلقه پادشاهی از کسی است که معمولاً با اهورامزدا یا شاهپور دوم یکی انگاشته می‌شود. هر چند در پژوهش کنونی استدلال می‌گردد که نگاره آمیخته‌ای آگاهانه از هر دو چهره می‌باشد که پس از مرگ شاهپور دوم پدید آورده شد. نگار برجسته، ایوان کوچک‌تر را با پیکره هر دو پادشاه یعنی اردشیر دوم و شاهپور دوم را ملبس به جامه فاخر پس‌اتر تاریخگذاری می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ساسانیان، شاهپور دوم، اردشیر دوم، سنگ نگاره‌ها، تاق بستان.

۱- (موزه‌های هنر و تاریخ، بروسلز / دانشگاه گنت)

۲- دانش آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دبیر دبیرستان‌های مسجد

پیشگفتار مترجم

آیین تاجگذاری یکی از کهن‌آیین‌ها در فرهنگ سیاسی ایران‌شهر بوده‌است. پادشاهان دودمان ساسانی که خود را میراث‌دار هخامنشیان می‌دانستند، عنوان شاهنشاه را - برای این که شاهان دیگری در شاهنشاهی ایران، زیر فرمان آنها بود یا دنباله شاهان پیشین بودند - برای خود برگزیدند. مهم‌ترین ابزارها و نیازمندی‌های تاجگذاری تاج، افسر، دیهیم و تخت بودند که در روز تاجگذاری، شاه نو از آنها بهره می‌برد. شاهنشاهان ساسانی چگونگی برگزاری آیین تاجگذاری خود را در سنگ‌نگاره‌هایی در استان پارس خاستگاه خود و در کرمانشاه به یادگار گذاشته‌اند. در آیین تاجگذاری، پادشاه ساسانی سوار بر اسب یا پیاده، با دست راست خود دیهیم پادشاهی را از دست راست نماد اهورامزدا یا آناهیتا / میترا دریافت می‌کند. در این مراسم ولیعهد، یکی از خواجه‌سرایان دربار، برخی دیگر از بزرگان کشوری و لشگری و گاهی شهبانوی ایران نیز باشند. در بیشتر سنگ‌نگاره‌های تاجستانی، پوشاک شاهنشاه و نماد اهورامزدا یا آناهیتا یکسان و همسان است و تنها اختلاف اندکی دارد. آنها تاج کنگره‌داری بر سر، شلوار گشادی به پا و جامه ساده‌ای بر تن دارند. پادشاه و اهورامزدا دارای ریش بلند و چهارگوش هستند. آنها و نیز آناهیتا گردن‌بندهایی بر گردن و گوشواره‌هایی در گوش دارند و دارای گیسوان بلند هستند که به ریخت فرفری در پشت گردن بر روی شانیه‌هایشان ریخته شده‌است. گاهی در پهلوی آنها شمشیری نیز آویخته‌است. افزون بر این، اهورامزدا و آناهیتا یک دسته برسم که نماد آیین زردشت است را در دست چپ خود نگه می‌دارند و پادشاه نیز دست چپ خود را به نشان گرامیداشت روبروی چهره خود گرفته و انگشت سبابه خود را بالا می‌برد.

[اهورا مزدا و شاهپور دوم]

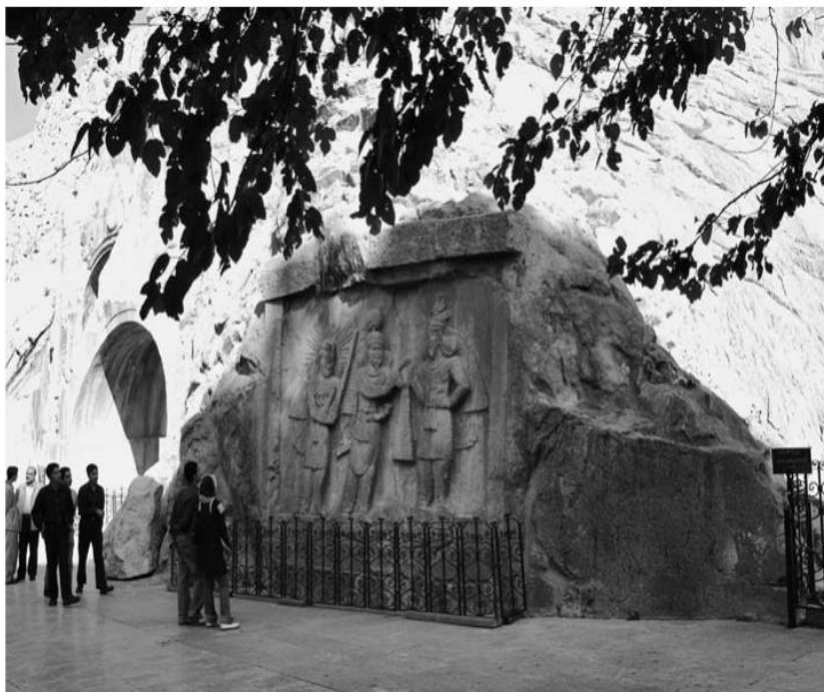
تاق بستان نزدیک کرمانشاه (۱۵،۱۵ ۲۳ ۳۴ شمالی - ۶۷،۵۵ ۰۷ ۴۷ جنوبی) در یکی از مسیرهای مهم که از زاگرس می‌گذرد جای دارد و به خودی خود، توجه پیوسته و همیشگی هم مسافران و هم باستان‌شناسان را جلب کرده‌است (See Tanabe 1984). کامل‌ترین مستندات

از جمله عکس‌ها، نقشه‌ها و یک بررسی فتوگراماتیک توسط پژوهشکده فرهنگ خاوری (شرقی) دانشگاه توکیو گردآوری شده‌است: (Fukai, Sugiyama, Kimata & Tanabe 1983: Pl. XXV-XXVII. / Fukai, Horiuchi, Tanabe & domyo 1984: 153-160 / Fukai & Horiuchi 1972: Pl. LXXIV-XCII)

در این بودگاه (محل) سه نگاربرجسته جای دارد که هر سه در دامنه کوه‌ها و نزدیک چندین چشمه‌سار جای دارند. تاق بستان I، نگاربرجسته‌ای است که سراسر (مستقیماً) بر روی تخته‌سنگ تراشیده شده‌است و یادمان تاج‌ستانی اردشیر دوم را نشان می‌دهد. دو نگاربرجسته دیگر در ایوان‌هایی که درون صخره برش خورده‌اند، کنده شده‌است. ایوان کوچک‌تر، نزدیک یادمان تاج‌ستانی [اردشیر دوم]، پیکره دو پادشاه را نشان می‌دهد، که از روی سنگ‌نبشته‌ها، شاهپور دوم و سوم شناسایی شده‌اند، اما به تازگی از آن اردشیر دوم و شاهپور دوم شناخته گردیدند (Overlaet 2011). ایوان بزرگ‌تر با شکوه و پر زرق و برق آذین‌گردیده که به گونه چشم‌گیری دیرگاه‌تر یعنی در پادشاهی خسرو دوم [خسرو پرویز] (۵۹۱ - ۶۲۸ م.) تاریخ‌گذاری می‌شود.

شناسایی پادشاهان در غار کوچک‌تر [تاق کوچک بستان] به عنوان شاهپور دوم و اردشیر دوم (Overlaet 2011) پرسش‌هایی درباره اهمیت و تاریخ یادمان تاج‌ستانی اردشیر در تاق بستان I پدیدآورده‌است. پژوهش کنونی زندها (تفسیرها)ی نگاربرجسته را ارزیابی و به عنوان دیدگاه جایگزین پیشنهاد می‌دهد.

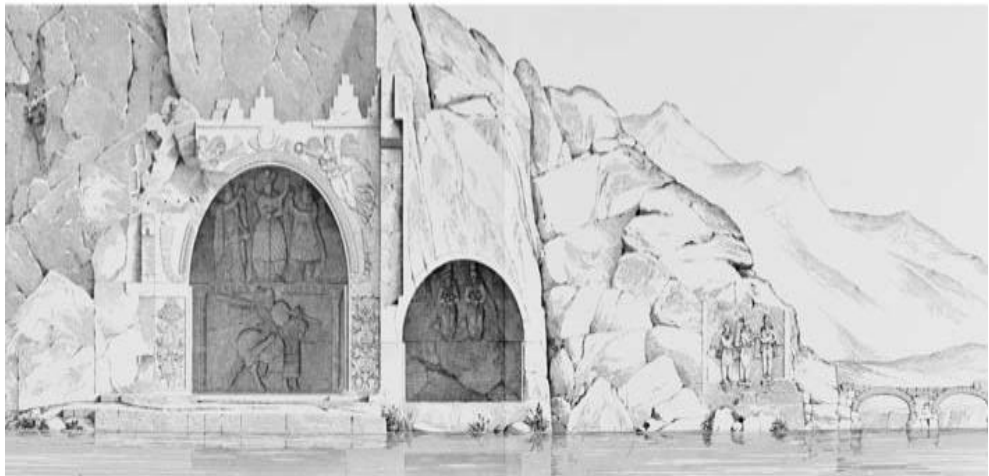
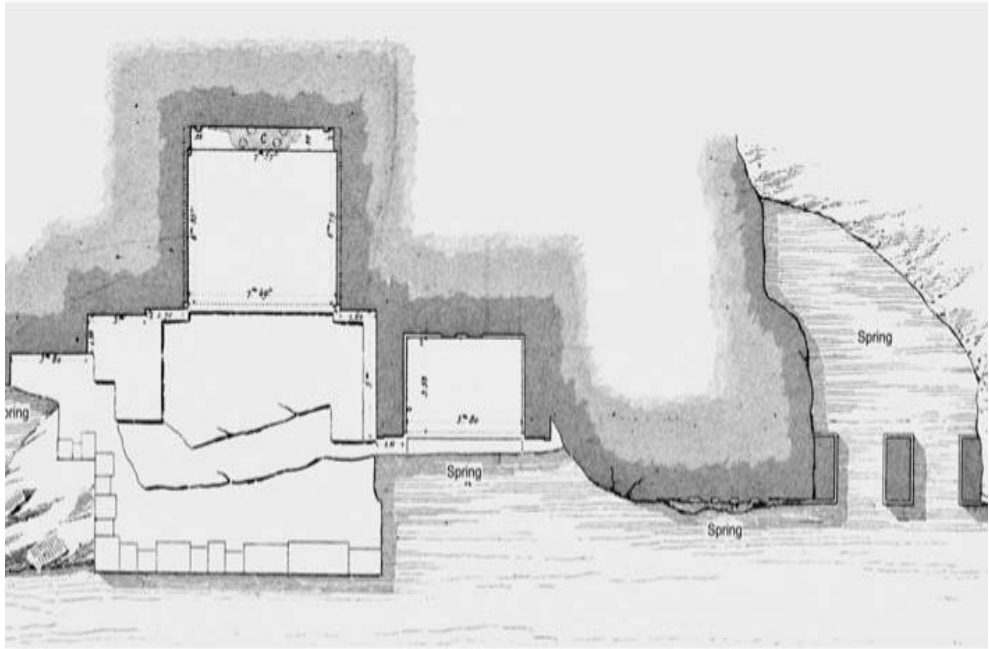
امروزه بازدیدکنندگان به سادگی می‌توانند به سوی نگاربرجسته‌ها گام بردارند و اندرون ایوان‌ها شوند اما پیش‌ترها این‌گونه نبود. زمانی که فلاندن و کاست مسافران فرانسوی در سال ۱۸۴۰م. نقشه‌های مفصلی از بودگاه (سایت) فراهم کردند (Flandin 1851: 433-448)، چندین چشمه و یک رودخانه در سراسر (امتداد) نگاربرجسته‌ها وجود داشتند. یکی از این چشمه‌ها سراسر زیر نگاربرجسته اردشیر دوم بود (Fig. 2, Pl. 3: Flandin & Coste 1843-54 : 5-6, Pl. 2-3).



شکل ۱. جایگاه کنونی تاق بستان I با بالکن بتنی محافظ آن در لبه بالایی (عکس از نویسنده: ۱۱-۲۰۰۶)

هنگامی که شاهزاده قاجار امامقلی میرزا پسر بزرگ فتحعلی شاه و فرمانروای کرمانشاه (۱۸۷۲-۱۸۵۱) یک کاخ کوچک نزدیک نگاربرجسته‌ها ساختند، برخی از چشمه‌ها بسته شدند و مسیر آب رودخانه جا به جا گردید (See Luschy 1979). چشمه اصلی (پشت پل در سوی راست نگاربرجسته‌ها در شکل دوم) با کاخ وی پوشانده شد اما درخور دیدن (قابل مشاهده) بود. گرچه جایگاه روبروی سه نگاربرجسته صاف و سنگفرش شدند، اما چشمه‌های روبروی ایوان کوچک و یادمان تاج‌ستانی اردشیر بسته شدند (تصویر ۲، ۱۹۶۳). این کاخ قجری در سال ۱۹۶۳ ویران شد اما سنگ فرش روبروی نگاربرجسته‌ها نگه داشته شده‌است.

گرچه نمی‌توان ثابت کرد که مسیر رودخانه و جایگاه چشمه‌ها در هنگامی که نگاربرجسته‌ها کنده شدند، یکسان بوده، اما به نظر می‌رسد که نگاربرجسته‌ها به گونه‌ای در پیوند با این چشمه‌ها جای گرفته‌اند.



شکل ۲. نگار برجسته‌های تاق بستان با چشمه‌ها، ترسیم شده در سال ۱۸۴۰ میلادی، توسط پی. گُست

(پس از فلاندین یا گُست ۱۸۴۳-۵۴: تصویر ۱. ۲-۳)

نگاربرجسته تاق بستان I در یک پنل کم و بیش مستطیل شکل که درازای آن ۴/۶۰ متر و پهنای آن ۳/۴۴ متر است، سامان‌بندی شده‌است. بخشی از تخته‌سنگ جلوی نگاربرجسته برای تشکیل گونه‌ای سکوی کوچک یا جزیی، صاف و همتراز شده بود (تصویر ۱. ۳-۴). در سکوی چهار، خط‌های تراشیده موازی به خوبی درخور دیدن هستند. این سکو ممکن است بخشی از یک تراس یا سکوی ساختمانی بزرگ‌تر بوده‌است. اگرچه اندازه‌گیری‌های پرسون (دقیق) نداریم، اما با داوری بر بنیاد نقشه‌های فلاندن و کاست، کمابیش در همان رویه ایوان کوچک جای گرفته‌است. در سده نوزدهم هنگامی که کاخ قاجاری نزدیک نگاربرجسته ساخته شد، مسیر آبراه جا به جا گردید و این مکان به عنوان پیاده‌رو با سنگ‌های سنگفرش پوشیده شده بود (تصویر ۱. ۲). پس از آن که کاخ قاجاری ویران شد، دوباره در معرض دید جای گرفت (تصویر ۱. ۳-۴). اما اکنون نیز با سنگ فرش پوشیده‌است (تصویر ۱). از سال ۱۹۷۰ بازسازی‌هایی بر روی نگاربرجسته انجام گردیده‌است. ترک‌ها و شیاره‌های موجود در این تخته‌سنگ، سیمان شده‌اند و یک سردر بتونی بزرگ به منظور نگهداری و محافظت از نابودی بیشتر در بالای نگاربرجسته ساخته شده‌است (تصویر ۱، تصویر ۱، ۵).

یادمان از دو بخش تشکیل شده‌است. بخش پایینی از یک نگاربرجسته کوچک و به سبک خطی‌تر ساخته شده‌است. یک گل نیلوفر آبی و یک امپراتور کشته شده رومی (۲/۲۰ متر درازا) به تصویر کشیده شده‌است و کل منطقه مانند گونه‌ای تختگاه یا سکو است که سه چهره مهدین روی آن جای دارند. بخش بالایی، یادمان بنیادی است و از هر دو سو با نوارهای عمودی که در انتها پهن و گسترده می‌شوند، هم‌مرز است، و نشان می‌دهد که این ستون‌ها روی یک پایه صاف جای دارند. رویه (سطح) کف در سوی راست یادمان کمی بالاتر است که این پندار را می‌دهد که مرد از دیگران قد بلندتر است. هر چند او دقیقاً به همان اندازه است. پادشاه در میانه و پیکر تاجبخش در سوی راست هر دو ۲/۵۰ متر هستند. پیکره سوم ایستاده تنها ۲/۲۵ متر (بدون پرتوهای خورشیدی) است و روی یک گل نیلوفر آبی بلند ۶۰ متر ایستاده‌است. پیکره‌ها به ژرفای ۱۰ تا ۲۰ سانتیمتر حک شده‌است.

مرد ایستاده در سوی راست، یک حلقه پادشاهی را در دست خود نگه داشته و آن را به مرد

روبروی خود پیشکش می‌کند. او یک ردای کمربنددار بلند تا زانو می‌پوشد، شنلی بر دوش دارد، شلواری بلند و کفش‌هایی که با روبان بسته شده‌اند، به پا دارد. کلاه وی از یک تاج هلالی با یک افسر که به نوارهای چین‌دار بلند بسته شده، ساخته شده‌است. موهای انبوهش در بالای افسر چشم‌گیر هستند. بالای سرش یک گوی جای دارد که به نوارهای چین‌دار بسته شده‌است. او استوار حلقه را در دست راست بسته‌اش نگه می‌دارد. چهره میانی در حال گرفتن آن به تصویر کشیده شده‌است، او حلقه را می‌گیرد اما دستش هنوز باز است. پیکره میانی دارای منش و نشانه‌های پادشاهی ساسانی، از جمله ریش انبوه (بلند)، اسپاک و یک گردن‌بند با مهره‌های بزرگ است. او جامه ردا مانندی بر تن دارد که دامن گرد آن تا بالای زانو می‌رسد و شلوار و کفش‌هایی که با نوار بسته می‌شوند به پا دارد. او بر روی دوش شنل ندارد اما نوارهای بلند هم‌وزن از پشت سرش آویزان است. به نظر می‌رسد این هم‌وزن‌ها حلقه‌هایی هستند که با پارچه کشیده می‌شوند. او تنها یکی از سه چهره ایستاده‌است که مسلح است. کمربند شمشیر با یک الگوی گل غنی آذین شده‌است. نیام شمشیر دارای یک ریخت مستطیل ساده است. او موهای خود را با فرهای کوتاه روی سر می‌گذارد (او کلاه لگنی ندارد) و دو گوی بزرگ روی شانه‌هایش جای دارد. یک گوی بر فراز سرش با یک جواهر گرد (؟) و یک روبان با انتهای تاشده، جدا شده‌است. نیم‌تاج ساده که در روبان بلندی پیچیده شده، دور سرش بسته شده‌است.

هر دو مرد روی یک رومی کشته شده، ایستاده‌اند. اگرچه بخش‌های بنیادین این پیکره از میان رفته‌است، اما از پسمانده‌های آن می‌توان متوجه شد که وی از نظر سیما و چهره، پوشاک و جنگ‌ابزار بسیار ناهمسان است. بازوی چپش در زیر سر جای گرفته‌است، در ایستاری که بازوی راستش - که اکنون بسیار نابود گردیده‌است - بر روی سینه‌اش تا شده‌است. چند تکه برجای مانده نشان می‌دهد که دست وی یا نزدیک یا روی شمشیراش گذاشته شده‌است. تنها انتهای نیام با نوک قلبی شکل آذین شده ویژه (See Overlaet 1989) به خوبی نگه‌داری شده‌است. این مرد یک ردا با شلوار و شنلی بر دوش، پوشیده‌است (ردای جنگی). پای کوتاه‌تر وی با زره‌هایی محافظت می‌شود، و سه تا از حلقه‌ها و رشته‌های پیوند که آن‌ها به هم متصل

می‌شوند، هنوز درخور دیدن هستند. به نظر می‌رسد او صندل‌های چرمی که بندهایشان بسته شده‌است، به پا دارد. این مرد دارای ریش و سبیل است و یک نیم‌تاج منجق‌دوزی شده روی سرش است.

پیکره سوی چپ که به عنوان ایزد میترا شناخته شده‌است، روی یک گل نیلوفر آبی ایستاده‌است و با هر دو دستش یک شاخه برسم نگه داشته‌است. سوای از تاج و گوی، او همان پوشاکی را بر تن دارد که پیکر سوی راست دور، به تن دارد. پرتوهای خورشیدی از سر وی بیرون می‌آیند.

بر بنیاد آیین زرتشتی این نگاربرجسته پیکره کی‌گشتاسب افسانه‌ای است که پسرش اسپندیار را در باشندگی زرتشت پیامبر به جانشینی برگزید (Shahbazi 1985: 18; Kiayash 1889: 212). در نتیجه، پیکره آن مرد با برسم به الگویی برای پرتره‌های (امروزین شناخته شده) زرتشت تبدیل شد (William Jackson 1899: 288-294, fig. I-III; Justi 1904: 157).

هر چند زنده‌های (تفسیرهای) دیگر نیز وجود داشته‌است. برای نمونه زنان گُرد منطقه به مردی که دارای یک شاخه برسم است، به عنوان فرهاد در داستان شیرین و فرهاد نامدار یاد می‌کنند (Luschey 1974: 137-138).

هنگامی که مطالعات سکه‌شناسی ساسانی این امکان را فراهم نمود که میان تاج‌های گوناگون پادشاهی تمایز قایل شود و از این راه بتوان نگاربرجسته‌های ساسانی را به پادشاهان ویژه اختصاص داد، این نگاربرجسته برای نخستین بار به عنوان یادمان تاجگذاری اردشیر یکم و تاجگذاری پسرش شاهپور یکم شناسایی گردید. آرایش موی هر دو پادشاه در نگاربرجسته‌ها و سکه‌ها همانند بود و تصور می‌شد که آنها روی [پیکر] اردوان پادشاه شکست خورده پارتیان ایستاده‌اند (Mordtmann 1880: 22-23; Rawlinson: 1876: 64-65, fig.n. 1). هویت پیکره چپ دارای هاله با برسم [به عنوان] یک جستار (پرسش) مورد گفتگو بر جای می‌ماند و او به عنوان زرتشت (Flandin 1851: 442-443; Mordtmann 1880: 23). یا اهورامزدا پذیرفته می‌شود (Rawlinson 1876: 64-65; Herzfeld 1920: 60).

فردیناند یوستی نخستین کسی بود که به درستی، او را به عنوان میترا در سنجش با

نمونه‌های پیکره این ایزد در نمرود داغ شناسایی کرد (Justi 1904: 157). گل نیلوفر آبی که روی آن ایستاده‌است، ممکن است یک آخشیح (عنصر) با منشا هندی باشد، که به عنوان یک سرچشمه برای پرستش خورشید پذیرفته شد (Tanabe & Domyo 1984: 155).

آن، فردریک ساره بود که به همانندی‌هایی میان اهورامزدا در نگار رستم (نقش رستم) و تاج پیکره دیوار، سوی راست اشاره کرد. او استدلال نمود که نگاربرجسته تاج‌ستانی اردشیر یکم توسط اهورامزدا به تصویر کشیده شده‌است اما هویت پیکره دارای هاله، به عنوان زرتشت را حفظ کرده‌است (Sarre & Hertzfeld 1910: 199-200, Abb. 92-93).

چند سال پس‌تر هرتسفلد تأیید کرد که آرایش موی شاهانه از آن اردشیر دوم است نه اردشیر یکم (Hertzfeld 1920: 70). او بدرستی زمان نگاربرجسته را سده چهارم شناسایی کرد اما دشمن کشته شده را ناشناس به جای گذاشت. آن اچ. وان اسپانک بود که نخستین بار توانست او را به عنوان یولیانوس مرتد امپراتور روم شناسایی کند. تندیس‌سازان ایرانی برای پدید آوردن یک پرتره درخور شناسایی از امپراتور روم، به روشنی از سکه‌های وی استفاده کرده‌بودند (Sellheim 1994). این شناسایی نخستین بار توسط کورد اردمن منتشر گردید اما گرچه یولیانوس در زمان پادشاهی شاهپور دوم کشته شد، اردمن به شناسایی پادشاه به عنوان اردشیر دوم دنباله داد (Erdmann 1948: 86). این سرآغاز دو رهنمون در زند (تفسیر) نگاربرجسته بود، بسته به این که آیا پیکره میانی اردشیر دوم یا شاهپور دوم در نظر گرفته شود.

لیو ترامپلمن استدلال کرد که چون یولیانوس در سال ۳۶۳ پس از میلاد یعنی در زمان پادشاهی شاهپور دوم کشته شده، او باید شاهپور دوم باشد که توسط اهورامزدا تاج بخشی شده باشد (Trumpelmann, 1975). تفسیر ترامپلمن توسط دانشمندانی همچون گ. آذرپی (Azarpay 1982)، ا. نیکلسن (Nicholson 1983) و ال. واندنبرگ (Vanden Berghe 1983: 91)

تأیید شد. باشندگی میترا به عنوان نگهبان پیمان صلح جهانی که توسط یوویانوس جانشین یولیانوس بسته شد، توضیح داده شد (Azarpay 1982). هر چند تفسیر شاهپور دوم در بسیاری از موارد متقاعد کننده نبود. او، نبود تاج درخور شناسایی پادشاه را توضیح نداد؛ و همچنین توضیح نداد که چرا این رویداد تاریخی ویژه بر روی یک نگاربرجسته ساسانی به تصویر

کشیده شده‌است.

پیتر کالمایر یک تفسیر دیگری استدلال و پیشنهاد کرد. [به باور وی] اردشیر دوم، شاید برادر یا برادر ناتنی شاهپور دوم، از سال ۳۴۴ تا ۳۷۶ به عنوان شاه آدیابن (Schindel 2004: 260)، در نبرد علیه رومیان شرکت کرده‌است. این آن اردشیری بود که پساتر توسط شاهپور دوم به فرمانروایی شاهنشاهی برگزیده‌شد تا زمانی که پسرش (شاهپور سوم آینده) بتواند فرمانروایی را در دست بگیرد. کالمایر یادمان را از آن تاج‌ستانی اردشیر دوم از شاهپور سوم شناسایی کرد (Calmeyer 1977: 187-188, Abb.8). او اندیشید که این یادمان پس از مرگ شاهپور دوم کنده شده‌است و ناگزیر بود نابه‌سامانی پوشاک شاهپور دوم را (بدون نشانه‌های پادشاهی) توضیح دهد. چنین سازش‌نامه‌ای با سوگند بسته می‌شده‌است و از آنجا که دست به دامان میترا شدن یک عنصر مهند (مهم) در هر آیین سوگندخوردنی شده‌بود (Fray 1978: 109; Shahbazi 1985: 184-185)، باشنده‌گی میترا در یادمان قانونی است.

تا کنون چهره‌های اصلی نگاربرجسته؛ اردشیر دوم به عنوان [شاه] گمارده شده، میترا به عنوان نگهبان پیمان‌ها، یولیانونوس مرتد به عنوان امپراتور کشته شده، به شیوه قانع کننده‌ای شناسایی شده‌است. هرچند هنوز هم گفتگو (بحث و جدل) درباره پیکره سوی راست بر جای مانده‌است. پیشنهاد کالمایر برای شناسایی وی به عنوان شاهپور دوم توسط آذرنوش رد شد کسی که کوشش در بازسازی فریافت تاریخی می‌کرد تا استدلال کند که بایستی اهورامزدا باشد (Azarnoush 1986: See Mosig-Walburg 2000: 137-138).

می‌توان از استدلال‌های شمایل‌نگاری برای بیان هر یک از این تفسیرها استفاده کرد و برای دستیابی به راه حلی معتبر، ممکن است ناگزیر باشیم دلیل وجود این نگاربرجسته را زیر پرسش ببریم.

پیامی که نگاربرجسته باید به ارمغان می‌آورد در وهله نخست مشروعیت پادشاهی اردشیر دوم بود. بی‌گمان اردشیر توسط شاهپور به دلیل وفاداری و قابلیت اطمینان (شاید در زمان شکست یولیانونوس نشان داده‌شد) برگزیده‌شد اما به شرطی که در زمان مقرر، او پادشاهی را به شاهپور سوم آینده واگذار کند. نمادنگاری نگاربرجسته ناگزیر به ترکیب همه این عناصر بود.

او [اردشیر دوم] ناگزیر بود حق خود بر تخت پادشاهی را نشان بدهد اما در عین حال، ناگزیر بود کرانمندی‌هایی را که بر پادشاهی وی اعمال شده بود را نیز در بر بگیرد. پیمان بود که اردشیر یک چهره انتقالی میان پدر و پسر باشد و یک گواه تصویری متعادل و (شناخت این) شاید روشی برای متقاعد کردن برخی اشراف ایرانی از آرمان و نیت خویش برای ارج نهادن به ترتیبات بوده است. هرچند مانند بسیاری از بیانیه‌های سیاسی، فریافتی بیش از آن چیزی است که به چشم بیاید.

اردشیر با ایستادن بر روی پاهای امپراتور، مدعی پیروزی ایرانیان بر یولیانس می‌شود. هرچند در عین حال، اقتدار و پیروزی شاهپور [دوم] با جا گرفتن وی در بخش بالاتنه امپراتور گرامی داشته شد. مترا، که پیمان‌ها و سوگندها را تضمین می‌کند (See Shahbazi 1985: 184-185; Kaim 2009: 409-410, Pl, 2)، به سازشی نمارش می‌کند که پادشاهی را به ولیعهد واگذار نماید. کسی که اردشیر از او پادشاهی را دریافت می‌کند (و برای کسی که او سوگند خورده است تا پادشاهی را در زمان مقرر واگذار کند) شاهپور دوم است. او در نگاربرجسته از روی تاج و مویش شناخته می‌شود. اگرچه آن همانند تاج نقاشی شده اهورامزدا در دیگر نگاربرجسته‌هاست، با افزودن یک دسته از حلقه‌های مو در پایه متمایز می‌شود. این ویژگی شگفت از یک سری از سکه‌های شاهپور و از یک نیم‌تنه گچی که در حاجی‌آباد یافت شده، شناخته می‌شود (Schindel 2004: 225, nr.80).

در ایستاری (وضعیتی) که این ویژگی‌ها بیننده را مجاب می‌کند که بی‌درنگ شاهپور دوم را شناسایی کند، دگر جامه‌ها چنین نیستند. شاهپور هیچ‌کدام از نشانه‌های پادشاهی که اردشیر را به عنوان پادشاه می‌شناسانند را ندارد. او ریش انبوه یا همان آرایش موی ویژه شاهان ساسانی را ندارد، اسپکا (؟) (شاید ردا) نمی‌پوشد، و مسلح نیست. بنابراین سیمای همگانی‌اش (ظاهر عمومی‌اش) به نگاربرجسته‌های اهورامزدا یعنی نگار رستم I، نگار رجب و بیشاپور همانند است. این نمادنگاری گیج‌کننده به زنده‌های گوناگونی در میان دانشمندان منجر شد که کوشش می‌کنند این جایگاه شگفت را توضیح دهند. وان گال استدلال کرد که علتش این بود که پرتره از آن زنده نام شاهپور دوم است (Calmeyer 1977: 188note 137). در پادورزی با این دیدگاه،

تانابه استدلال کرد که شاهپور دوم هم در غار کوچک‌تر جایی که همه نشانه‌های پادشاهی را دارد، به تصویر کشیده شده‌است (Tanabe 1985:106-107). هر چند شناسایی اخیر، دو پادشاه به عنوان اردشیر دوم و شاهپور دوم بجای شاهپور دوم و سوم، این استدلال را رد نمی‌کند (Overlaet 2011) که شاهپور دوم می‌بایست هنگامی که غار کوچک‌تر حکاکی می‌شد، زنده بوده‌باشد.

این نمادنگاری سر درگم در حقیقت ممکن است جهانی بوده‌است. ممکن است آماج داشته که به تماشاگر اجازه دهد که نگاربرجسته را به شیوه‌های گوناگون بخواند. به بیان درست‌تر برای شناسایی پیکر تاج‌بخش به عنوان اهورامزدا یا شاهپور دوم، ممکن است ناگزیر باشیم این پیکر را به عنوان آمیزه‌ای آگاهانه و سنجیده از هر دو به شمار آوریم. نماد و قدرت پادشاهی توسط اهورامزدا به مردان داده شد اما در این مورد، نقش شاهپور دوم به همان اندازه مهم است. این کجروی کوتاه از خط خونی پادشاهی سراسر است، کار شاهپور دوم بود و به دلیل ردیف فرهای زیر تاجش درخور شناسایی است. هر چند همه عناصر دیگر نشان می‌دهند که چهره تاج‌بخش اهورامزداست. گویی گزینش به رسمیت شناختن شاهپور دوم یا اهورامزدا در نگاه بیننده نهفته است. همین‌گونه، نگاربرجسته می‌تواند مدعی یک تاج‌ستانی ایزدی باشد بدون اینکه آشکارا به هواداران شاهپور سوم آینده اهانت کند. ما به سختی چیزی درباره شرایط پرسونی که اردشیر دوم به پادشاهی رسید، می‌دانیم اما منابع گوناگون تاریخی از درگیری با اشراف ایرانی در زمان پادشاهی وی گزارش می‌دهند (See Schindel 2004: 260-263). و این نشان می‌دهد که قطعاً فرمانروایی او توسط همه تأیید نشده‌است.

گزینش اردشیر به داشتن نگاربرجسته کنده‌شده نزدیک کرمانشاه در باختر ایران (بخشی از پادشاهی پیشین آدیابن)، و نه در پارس، هم ممکن است به ناپایداری‌ها و بی‌ثباتی‌های سیاسی یا پادورزی (مخالفت) پیرامون تاجگذاری وی بستگی داشته‌باشد. این آمیزش و ترکیب یک پرتره پادشاهی و ایزدی در نمادنگاری ساسانیان بی‌همتاست. این‌که آیا چنین نمادنگاری در فارس، دل‌کشور شاهنشاهی که شاید زرتشتیان ارتدکس‌تر بوده‌اند، تحمل می‌شده‌است، یک پرسش باز بر جای می‌ماند.

من تاریخ‌های گوناگونی برای حکاکی تاق بستان ملاحظه کرده‌ام. تانابه به خاطر نمادها و نشانه‌های پادشاهی اردشیر استدلال کرده‌بود که نگاربرجسته به دستور شاهپور دوم ساخته شد و هنوز هم بایستی در درازای زندگی‌اش یعنی پیش از ۳۷۹ م. تکمیل می‌شد (Tanabe 1985:105-106) دیدگاه دیگر توسط گیتی آذریبی منتشر شد. او به عنوان توضیحی برای ناهمسانی‌های آشکار و نمایان، اظهار داشت که این نگاربرجسته ممکن است در آغاز، روی گچ ساخته شده‌بوده و در نهایت ممکن است پس‌تر تنها در چند گام انجام شده بوده‌است (Azarpay 1982: 187). هر چند این یک توضیح کاملاً فرضی است که توسط مدارک و گواهی‌ها پشتیبانی نمی‌شود.

زمانی که ما این نگاربرجسته را با غار کوچک‌تر می‌سنجیم، نشان می‌دهد - از آنجا که هر دو پادشاه نشانه‌های پادشاهی دارند - لحظه‌ای که شاهپور دوم نماد پادشاهی را به اردشیر جا به جا می‌کند، بدیهی‌ست که این نگاربرجسته باید پس‌تر تاریخ‌گذاری گردد.

از آنجایی که اردشیر دوم با نشان پادشاهی - آرایش موی ویژه شاهان ساسانی، ریش انبوه و [شاید] ردا حکاکی شده‌است - نگاربرجسته باید میان سال ۳۷۹، آغاز فرمانروایی وی و زمان تاجگذاری شاهپور سوم در سال ۳۸۳ م. تاریخ‌گذاری گردد. استدلال تاجگذاری ایزدی با آمیزش نمادنگاری اهورامزدا با شاهپور دوم ممکن است آرزوهای اردشیر به داشتن قدرت کامل پادشاهی و فراتر از یک نیابت پادشاهی گذرا را آشکار کند. دشوار است پنداشته شود که چنین نگارنگاری آمیخته‌ای با یک پیوند آشکار به اهورامزدا به عنوان نیروی تاج‌بخش تا زمانی که شاهپور دوم هنوز زنده بود، شدنی بوده‌است. گواهی آوری (استدلال) می‌شود که نگاربرجسته باید پس از ایوان کوچک‌تر در تاق بستان و مرگ شاهپور دوم در تیسفون در سال ۳۷۹ م. تاریخ‌گذاری گردد.

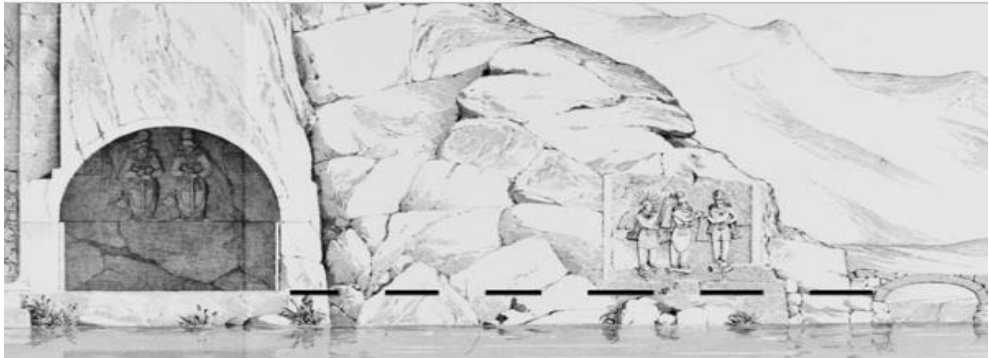


تصویر ۱.۱. نقاشی نگار برجسته تاق بستان I

(پس از فوکیایی، سوگی یاما، کیماتا و تانا به ۱۹۸۳: تصویر ۱. ۲۶)



تصویر ۱. ۲. تاق بستان I نزدیک کاخ قاجاری و با راهرو سنگ‌فرش سنگی در جلو
(عکس: ال. واندن برگ، ۱۹۶۰)



سکوی بالایی جلو تاق بستان I

رویه با خط نقطه نشان داده شده است ترسیم فلاندین و گُست ۱۸۴۳ - ۵۴، تصویر ۱. ۳؛ پایین با پیکان

سفید نشان داده شده است

(عکس: ای. اسمکنز؛ آرشیو واندن برگ، دانشگاه گنت / موزه‌های پادشاهی هنر و تاریخ، بروکسل).



تصویر ۱. ۴. سکوی جلو تاق بستان I

(عکس: ای. اسمکنز؛ آرشیو واندن برگ، دانشگاه گنت /موزه‌های پادشاهی هنر و تاریخ، بروکسل).



تصویر ۱. ۵. میترا، اردشیر دوم و اهورامزدا / شاپورد دوم. به خط بتن بالا و ترمیم سیمان روی مو، آرایش مو، و غیره توجه کنید. (عکس از نویسنده؛ ۱۱ - ۲۰۰۶).



تصویر ۱.۶. میترا پیش از استفاده از سیمان برای بازسازی ترک‌ها و لکه‌ها
(عکس: ای. اسمکنز؛ آرشیو واندن برگ، دانشگاه گنت / موزه‌های پادشاهی هنر و تاریخ، بروکسل)



تصویر ۱.۷. اردشیر دوم پیش از استفاده از سیمان برای بازسازی ترک‌ها و لکه‌ها
(عکس: ای. اسمکنز؛ آرشیو واندن برگ، دانشگاه گنت /موزه‌های پادشاهی هنر و تاریخ، بروکسل)



تصویر ۱.۸. اهورامزدا / شاپور دوم پیش از استفاده از سیمان برای بازسازی ترک‌ها و لکه‌ها
(عکس: ای. اسمکنز؛ آرشیو واندن برگ، دانشگاه گنت / موزه‌های پادشاهی هنر و تاریخ، بروکسل)

کتاب شناسی

- Azarnoush, M., 1986. Sapur II, Ardasir II, and Sapur III: Another Perspective, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran, Neue Folge*: 219-247.
- _, 1994. The Sasanian Manor House at Hajiabad, Iran, Firenze.
- Azarpay, G., 1982. The Role of Mithra in the Investiture and Triumph of Sapur II, *Iranica Antiqua* XVII: 181-187.
- Calmeyer, P., 1977. Vom Reisehut Zur Kaiserkrone: B. Stand der archaologischen Forschung zu den iranischen Kronen, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran, Neue Folge* 10168-190.
- Erdmann, K., 1948. Sasanidische Felsreliefs – Romische Historienreliefs, *Antike und Abendland* III: 75-87.
- Flandin, Eug. 1851. Voyage en Perse de MM. Eugene Flandin, painter, et Pascal Coste, architecte, attaches a l ambassade de France en Perse pendant les annees 1840 et 1841, Tome I, *Relation de Voyage*, Paris.
- Flandin, Eug. & Coste, P., 1843-54. Voyage en Perse de MM. Eugene Flandin, painter, at Pascal Coste, architecte, attaches a l ambassade de France en Perse pendant les annees 1840 et 1841 – *Perse Ancienne – Planches*, (6 Vol.), Paris.
- Frye, R.N., 1978. Mithra in Iranian Archaeology, *Acta Iranica* 17, Premiere serie IV, *Etudes Mithraiques*: 205-211.
- Fukai, Sh., Horiuchi, K., 1972. Taq-i-Bustan II – Plates, The Institute of Oriental Culture, The University of Tokyo, The Tokyo University Iraq-Iran Archaeological Expedition, Report 13, Tokyo.
- Fukai, Sh., Sugiyama, J., Kimata, K., Tanabe, K., 1983. Taq-i-Bustan: III – photogrammetric Elevations, The Institute of Oriental Culture, The University of Tokyo, The Tokyo University Iraq-Iran Archaeological Expedition, Report 19, Tokyo.
- Fukai, Sh., Horiuchi, K., Tanabe, K., Domyo, M., 1984. Taq-i-Bustan: IV –Text, The Institute of Oriental Culture, The University of Tokyo, The Tokyo University Iraq-Iran Archaeological Expedition, Report 19, Tokyo.
- Herzfeld, E., 1920. *Am Tor Von Asien*, Berlin.
- Justi, F., 1904. The Life and Legend of Zarathustra, *Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in Honour of Destur PB Sanjana*, StraBburg & Leipzig: 117-158.
- Kaim, B., 2009. Investiture or Mithra. Towards a New Interpretatio of so called Investiture Scenes in Parthian and Sasanian Art, *Iranica Antiqua* XLIV: 404- 415.
- Kiyash, D.K., 1889. *The Ancient Persian Sculptures*, Bombay.

- LUSCHEY, H., 1974. Bisutun, Geschichte und Forschungsgeschichte, *Archaeologischer Anzeiger* 1974 (1974/75): 114-149.
- _, 1979. Das Qadjarische Palais am Taq-i-Bostan, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Neue Folge Band 12: 395-414, Taf. 76-79.
- Mordtmann, A.D., 1880. Zur Pehlevi-Munzkunde, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 34: 1-162.
- Mosig-Walburg, K., 2000. Zu Spekulationen über den sasanidischen "Thronfolger Narse" und sein Rolle in den sasanidische-romischen Auseinandersetzungen im zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts n. Chr., *Iranica Antiqua* XXXV: 111-157.
- Nicholson, O., 1983. Taq-i-Bostan, Mithras and Julian the Apostate: an irony, *Iranica Antiqua* XVIII: 177-178.
- Overleat, B., 1989. Swords of Sasanians, notes on scabbard tips, *Archaeologia Iranica et Orientalis Miscelanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, (L. De Meyer & E. Haerinck, eds.), Gent: 741-755.
- _, 2011. Ardashir II or Shapur III? Reflections on the Identity of a King in the Smaller grotto at Taq-i Bustan, *Iranica Antiqua* XLVI: 235-250.
- Rawlinson, G., 1876. *The Seventh Great Oriental Monarchy*, London.
- Schindel, N., 2004. *Sylloge Nummorum Sasanidarum*, Paris – Berlin – Wien, Band III/1. Shapur II. – Kawad I. /2. Regierung, Katalog, Wien.
- Sarre, FR & Herzfeld, E., 1910. *Iranische Felsreliefs, Aufnahmen und Untersuchungen von Denkmälern aus Alt- und Mittel persischer zeit*, Berlin.
- Sellhem, R., 1994. Taq-i Bustan Kaiser Julian (361-363), *Oriens* 34: 354-366.
- Shahbazi, A.Sh., 1985. Studies in Sasanian Prosopography – II. The relief of Ardasri II at Taq-i Bustan, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Neue Folge 18: 181-185, Taf. 51.
- _, 1986. Ardasir II, *Encyclopaedia Iranica* II, fasc. 4: 380-381.
- Tanabe, K., 1984. Previous Surveys and Studies at Taq-i Bustan, in: Fukai, Horiunchi, Tanabe & Domyo: 11-19.
- _, 1985. Date and Significance of the so-called Investiture of Ardashir II and the images of Shapur II and III at Taq-i Bustan, *Oriens* XXI: 102-121.
- Tanabe, K. & Domyo, M., 1984. Investiture of Ardashir II, Taq-i-Bustan: IV. Text: The Institute of Oriental Culture, The University of Tokyo, The Tokyo University Iraq-Iran Archaeological Expedition, Report 20, Tokyo: 153-160
- Trumpelmann, L., 1975. Triumph über Julian Apostata, *Jahrbuch for Numismatik und Geldgeschichte* 25: 107-111.
- Vanden Berghe, L., 1983. *reliefs rupestres de l Iran ancien*, Bruxelles.

Research in History

Scientific Professional Quarterly

History Student Association, Dr. Ali Shariati Faculty of Literature
and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad

Vol. 22, No. 86, Spring & Summer 2023

- **A genealogy of scholars' behavior with the Safavid government from the beginning to the end (1135-907 AH)**
Mojtaba Panjehbashi
- **The Approaches to Assimilation in the Contemporary Era**
Fateme futohipanah, Reyhaneh zare shohne
- **The forgotten nation in history; Reading a page of the social history of Deyyer's port Jews**
Zahra mansori Zafar
- **A battle or a campaign?**
Historical facts about the battle of Alqadisiyya and the role of story tellers in the origin of it's narratives
krzysztof koscielniak / translated by: Alireza Hossaini
- **Ahura Mazda and Shapur? A note on Taq-bustan1; the investiture of Ardashir11**
Bruno overlaet / translated by: Ali bahramsari Bakhtiari