

مجله ایران‌اسلام مطالعات

فصلنامه علمی - تحقیقاتی ایران شناسی و اسلام شناسی
سال دوم (جدید) | شماره دوم | تابستان ۱۳۹۹ | بها: ۱۰۰۰۰۰ ریال

صاحب امتیاز: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مدیر مسئول: دکتر غلامرضا امیرخانی

سردبیر: دکتر فاطمه جان احمدی

مدیر داخلی نشریه: دکتر محبوبه قربانی

هیئت تحریریه

دکتر محمد علی آذر شب، دکتر غلامرضا امیرخانی، دکتر خلیل پروینی، محمود جعفری دهقی، دکتر نجفقلی حبیبی، دکتر فریبرز خسروی، دکتر حسن ذوالفقاری، دکتر غلامحسین زرگری نژاد، دکتر زهره زرشناس، دکتر رضا زاده لنگرودی، دکتر نرگس نشاط، دکتر کورش صالحی، دکتر فاطمه جان احمدی، دکتر نجمه شبیری.

اعضای هیئت تحریریه بین‌المللی

دکتر ولید العریض (اردن هاشمی)، دکتر ساره البربوشی (فرانسه)، دکتر سامی جوده الزیدی (عراق)، دکتر رفعت حسین (مصر).

اعضای مشورتی هیئت تحریریه

دکتر نادر کریمیان سردشتی، دکتر حبیب الله عظیمی، دکتر علی محمد طرفداری، دکتر فرزانه اعظم لطفی، دکتر محبوبه قربانی.

ویراستاران: دکتر کوروش صالحی - دکتر مهدی فردوسی مشهدی

مترجم: رضا مهاجر - لیندا گودرزی

ویراستار انگلیسی: رضا مهاجر

ناشر: انتشارات سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران

طراحی نشانه: علیرضا خورسندی

طراح گرافیک: علیرضا خورسندی

ناظر چاپ: زهرا عالمی

چاپ و صحافی:

نشانی: تهران، بزرگراه شهید حقانی، بلوار کتابخانه ملی، سازمان

اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

تلفن فروشگاه: ۸۱۶۲۳۲۷۷

تلفن: ۸۱۶۲۳۲۶۹

صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۳۶۹۳

پست الکترونیک: j-iranislam@nlai.ir



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

مقالات

- ۱۱ واکاوی ادب فارسی و فرهنگ ایرانی در هند دوره اسلامی | فرزانه اعظم لطفی
- ۲۷ ایرانیان در هند: تاثیر کارگزاران ایرانی در گسترش فرهنگ اسلامی- شیعی در دولت اوده | احمد رضا بهنیا فر
- ۴۵ پیدایی و کاربست دانش ایرانشناسی نزد غربیان و ایرانیان | سمیه خانی پور
- ۶۹ قرمطیان و مساله برکندن حجرالاسود در منابع تاریخی | رضا دشتی
- ۸۹ «رساله جمالیه» مولانا یعقوب چرخي متوفی ۸۵۱ هـ.ق | نادر کریمیان
- ۱۰۳ بازخوانی تحولات علمی و فرهنگی اصفهان در دوره افشاریه و زندیه در منابع تاریخی | بهاره نصیری

Contents

Analysis of Persian Literature and Iranian Culture in India during the Islamic Era Farzaneh Azam Lotfi	9
Iranians in India :The Influence of Iranian Agents on the Spread of Islamic-Shiite Culture in the Avadh State Ahmadreza Behniafar	23
Formation and Application of the Field of Iranian studies Among Westerns and Iranians Somaye Khanipour	43
Qarmatians and the issue of Removing of the Black Stone in Historical Sources Reza Dashti	67
RisalahJamaliyya)Treatise of Jamaliyah or Hawraieh (by MawlanaYaqub al-Charkhiwho Died in 851 AH Nader Karimiyan	87
A study of Scientific and Cultural Institutions in Isfahan during AfsharidDynasty and ZandDynasty based on Historical Sources Bahareh Nasiri	101

شرایط پذیرش مقاله

۱. مقالات مرتبط با موضوع ایران شناسی و اسلام شناسی و روش‌های تحقیق، مکاتب، اهداف و کارنامه آنها؛
۲. معرفی و نقد تازه‌ترین کتاب‌ها و مقاله‌های منتشر شده پیرامون اسلام، ایران، انقلاب اسلامی، مسلمانان و تشیع؛
۳. اسناد، نامه‌ها، تصاویر و دست‌نوشته‌های اسلام شناسان و ایران شناسان که تا کنون منتشر نشده باشد.
۴. مقاله و گزارش نباید پیش‌تر در نشریات فارسی زبان داخل و خارج از کشور چاپ شده باشد.

ضوابط تدوین و نگارش مقاله

۱. مقاله در محیط Microsoft Word با قلم ۱۴ Blotus تهیه و به دفتر نشریه ارسال شود.
۲. توضیحات و اصطلاحات علمی به ترتیب استفاده در متن در همان صفحه آورده شود.
۳. معادل‌های خارجی در هر صفحه در انتهای همان صفحه درج شود.
۴. حجم مقاله از ۱۵ صفحه فراتر نرود. نام و مشخصات نویسنده/ نویسندگان، همراه با نشانی پیام نگار و مرتبه علمی در پانویست ذکر شود.
۵. ارجاعات اسنادی در داخل متن آورده شود و ارجاع به منابع به ترتیب سال نشر و شماره صفحه خواهد بود و اطلاعات کامل کتابشناختی منابع در پایان مقاله ارائه شود.

۱. هیأت تحریریه نشریه، در رد یا قبول مقاله‌ها آزاد است.
۲. نشریه، در ویرایش، اصلاح و هماهنگ‌سازی اصطلاحات آزاد است.
۳. تنظیم و ترتیب مقالات تأیید شده برای چاپ، بنا به نظر هیأت تحریریه نشریه خواهد بود.
۴. نقل مطالب نشریه با ذکر منبع بلامانع است.
۵. مسئولیت مطالب نوشته به عهده نویسنده خواهد بود.
۶. لطفاً مقالات را به نشانی دفتر فصلنامه و یا به پست الکترونیکی j-iranislam@nlai.ir ارسال فرمائید.

ملاحظات



سخن سردبیر





Analysis of Persian Literature and Iranian Culture in India during the Islamic Era

Farzaneh Azam Lotfi¹

Abstract:

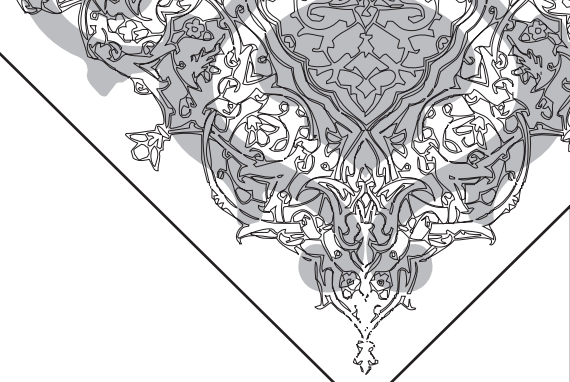
The historical connection between Iran and India and their relations which is based on good neighborliness and friendship is a long-standing connection that may date back to the second millennium BC, the era of Aryan migration. This long-standing bond was fueled and perpetuated by the advent of Islam and its spread through Muslim Arabs and Iranians and through the Persian language. Bilateral relations and the influence of Iranian-Islamic culture on Indians and the spread of Persian language in that land for almost a thousand years, especially as the language of Sharia and culture in social strata and in law courts and courts of justice and courts of India, added to the privilege of Iranian culture. Based on the importance of this notion, the present article tries to examine the reputation of Iranian culture and Persian language and literature in India in order to consider some unknown aspects of the spread of Persian language in India not only among Muslims but also among non-Muslims. Furthermore it reveals the profound ties between Iranians and Indians. Then it can be concluded that this language has been a common literary and cultural source and also a factor of closeness and unity and a means of understanding and familiarity between the two nations of Iran and India for a long time. The research results show that from the earliest times, perhaps, the era of Aryan migration, the Indian subcontinent has always been the second home for the Iranians. The influence and spread of Persian language in India is not limited to some simple prose, on the contrary complicated forms of Persian

1. Assistant Professor in Tehran University, Department of Foreign Languages and Literature, email: f.azamlotfi@ut.ac.ir



poems can also be found all over this land. This language has been the official language of the government and court of this land for more than eight hundred years. This language has had the power and ability to transform the dualistic thinking of Hindu scholars into monotheism and poets from the Brahman class could compose Persian poetry. Through the influence of this dominant language, Dehlavi, the great poet of Indian style in India, became known as Hafiz of India. Although Amir Khosrow is known as the parrot of India, he also takes the title of Saadi of India and Saadi's Islamic and Iranian philosophy and advice can be found in his poems. Saib Tabrizi predisposes one of the Indo-Aryan languages, i.e. Urdu with allegory. He has also a huge amount of influence over the thinking, movement, and revolutionary movement and its dynamism in Iqbal's thinking. Any way Indian scholars believe that the Indian subcontinent is proud of the influence of Persian language in India, because it shows that the Indian subcontinent has nurtured the Persian language, Persian literature and Iranian culture in many aspects such as architecture, painting, calligraphy, etc., as a kind of midwife in its loving arms for many years. Therefore, considering the influence of Persian language and literature in India for a thousand years, these kinds of research are in fact rediscovering the glory of Iran and Iranians.

Keywords: Iran, India, Saib and Indian Style, Isfahan of India, Shiraz of India



واکاوی ادب فارسی و فرهنگ ایرانی در هند دوره اسلامی

■ فرزانه اعظم لطفی^۱

چکیده

روابط مبتنی بر حُسن هم‌سایگی و دوستی ایران با هند، پیوندی دیرینه است که شاید از هزاره دوم پیش از میلاد؛ یعنی عصر هجرت اقوام آریایی آغاز شده باشد. این پیوند کهن پس از گسترش اسلام در هند از طریق عربان و ایرانیان مسلمان و به واسطه زبان فارسی، استوارتر شد. پیوند دوسویه و تأثیرپذیری هندیان از فرهنگ ایرانی - اسلامی و نفوذ زبان فارسی در آن سرزمین نزدیک به هزار سال به‌ویژه در جایگاه زبان شریعت و فرهنگ در لایه‌های اجتماعی یا محاکم و دادگاه‌ها و دربارهای هند، بر امتیاز فرهنگ ایرانی در آن سامان افزود.

با توجه به همین نکات، این مقاله پس از بررسی شهرت فرهنگ ایرانی و زبان و ادبیات فارسی در هند، به برخی از گوشه‌های ناشناخته موضوع گسترش زبان فارسی میان مسلمانان، بلکه نامسلمانان هند می‌پردازد و پیوندهای فراگیر ایرانیان و هندیان را نیز برمی‌رسد تا نشان دهد زبان سرمایه مشترک ادبی و فرهنگی و عامل نزدیکی و یگانگی و وسیله تفاهم و آشنایی ملت‌های ایران و هند از دیرزمان بوده است.

کلیدواژگان

ایران، هند، سبک هندی، صائب تبریزی، اصفهان، هند، شیراز، هند، زبان و ادبیات فارسی.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی
دانشکده زبان‌ها و ادبیات خارجی
دانشگاه تهران
f.azamlotfi@ut.ac.ir





مقدمه

ورود غیر رسمی ادب فارسی به سرزمین هند پیشینه درازی دارد، اما کهن‌ترین گزارش رسمی در این باره، آغاز حکومت سلطان ناصرالدین سبکتگین و سلطنت سلطان محمود غزنوی سامان یافته است. انتقال زبان فارسی همراه با دین اسلام به آن سرزمین، بر شکوه‌مندی این زبان افزود، اما گسترش فرهنگ ایرانی و زبان فارسی تنها وام‌دار این شاهان و سیاست‌های آنان نبود، بلکه کانون‌های ارتباطی، تاجران، مهاجران و سیاحان نیز در این زمینه مؤثر بودند. خدمات آنان موجب شد که فرهنگ ایرانی در سرزمین هند باز کند و حتی به شیوه‌های حکومتی ایرانیان نیز در آن سامان توجه شود؛ چنان‌که فرمان‌روایان هندی همچون شاهان ایرانی حکومت خود را بر پایه چهار نیروی انسانی اصلی؛ یعنی شاعران، حکیمان، دبیران و منجمان استوار کردند و این اصل را مایه قوام حکومتی سلطنت هندیان برمی‌شمردند و از ایرانیان نیز در بدنه حکومت خود بسی بهره می‌بردند.

بنابر گزارش اسناد تاریخی، هم‌زمان با سلطنت شاهان صفوی در ایران و چیرگی گورکانیان بر شمال هند، زبان فارسیان به زبان رسمی دربار در مراسلات رسمی و اداری هند بدل گشت و میراث ادبی ایرانیان همچون *بوستان* و *گلستان* سعدی در همین زمان، عاشقانه در دربار خوانده می‌شد و آیین‌های فرهنگی آنان همچون نوروز، شکوه‌مندانه برگزار می‌شد. بازتاب شدت احساس نیاز و عشق و ولع به فارسی در هند به اندازه‌ای فزونی گرفت که فرمان‌روایان گورکانی هند در قصرها و سراهای آگره و دهلی و لاهور به فارسی سخن می‌راندند و به این کار مفتخر بودند.

هم‌چنین معماران این روزگار، شهرهای کلیدی هند را بر پایه شهرهای ایرانی به‌ویژه اصفهان بازسازی یا تأسیس کردند؛ چنان‌که کسانی حیدرآباد را «اصفهانِ هند» نامیدند. همه سرآمدهای پادشاهان تیموری هند، از ظهیرالدین بابر تا شاهزاده داراشکوه فرزند شاه جهان، به زبان فارسی اهتمام می‌ورزیدند. نورالدین جهانگیر فرزند ارشد جلال‌الدین اکبر، با همسرش در قصر به فارسی سخن می‌گفت و حتی به شعرسرایی و گفتار آهنگین (مسجع) به فارسی نیز می‌پرداخت:

بلبل نی‌آم که نعره کنم در دسر دهم

پروانه‌ام که سوزم و دم برنیاورم

(جهانگیر)

پروانه نیستم که به یک شعله جان دهم

شمعم که جمله سوزم و دم برنیاورم

(پاسخ نور جهان)

بر پایه اسناد موجود، فرمان‌روایان و شاهان خاندان تیموری هند، ایران را وطن خود و ایرانیان را هم‌شهریان و هم‌زبانان خود می‌دانستند و با افتخار به هوش و ذوق ایرانیان، از سخن راندن به فارسی لذت می‌بردند. با بزرگ‌تر شدن دهلی و رونق گرفتن فرهنگ و زبان ایرانی در آن‌جا، دهلی آرام آرام





به دربار دوم بدلت گشت؛ چنان که کسانی دربار اصلی ایران را در رواج فارسی و تقویت ادبیات و علوم این زبان، دهلی دانسته‌اند؛ زیرا بیش از دربار اصفهان در این زمینه می‌کوشید؛ یعنی همان زمان که شاهان صفوی و خاصان درگاه دربار اصفهان به ترکی سخن می‌گفتند، همه کارگزاران دربار دهلی از شاه تا درباریان و حرم‌سرایان، به فارسی گفت‌وگو می‌کردند. کتاب‌های فارسی خود فرمان‌روایان؛ مانند یادداشت‌های نورالدین جهانگیر (جهانگیرنامه) بر اعتبار آن زبان در هند، گواهی می‌دهد.

فارسی در عهد جلال‌الدین اکبر، زبان دولتی به شمار می‌رفت و مردم برای به دست آوردن مقام کارمندی دولت و تحصیل حقوق کافی یا ترویج کار و کسب (بازرگانی) خود و مطالعه و تحصیل فنون، به یادگیری فارسی سخت محتاج بودند. فرهنگ بومی هند در عصر اکبرشاه بر پایه زبان فارسی استوار شد و نمادهای فرهنگ ایرانی و پارسی‌گویی هم در سطح جهانی هم در شبه قاره هند گسترش یافت. بسیاری از منابع کهن با توجه به گسترش ادب فارسی در هند، اشارات فراوانی به علاقه اکبرشاه و همسرش به زبان و ادبیات فارسی و شعرگویی او و ملکه به این زبان، در بردارند و اطلاعات تصویری مجملی از شاهان و شاهزادگان این دودمان و دیوان‌های ارزش‌مند شعر فارسی آنان عرضه کرده‌اند. با استناد به فهرست مانده از این آثار فارسی، می‌توان گفت چنین سرمایه‌گذاری گسترده فرهنگی برای گسترش زبان فارسی به‌ویژه بیرون از جغرافیای سیاسی خاستگاه آن (ایران)، در هیچ دوره‌ای از تاریخ درخشان ایران صورت نگرفته است. این بخشندگی ادبی و سرمایه‌گذاری فرهنگی را بابر و همایون آغاز کردند و اکبرشاه آن را به اوج رساند (غروی، ۱۳۵۰: ۸). فارسی زمانی در هندوستان به اندازه روایت فرهنگ ارزش داشت؛ چنان که شاه طهماسب، همایون‌شاه را بر اثر رباعی فارسی‌اش در مدح شاه مردان علی (ع) نواخت و در دوره اقامت هشت‌ماهه در ایران عهد کرد پس از بازگشت به هند منبرهای آن سرزمین را به «اسماء ائمه» مزین کند. افزون بر ترسیم شاخص‌های دوران عظمت شاهان گورکانی هند، ویژگی اصلی و بی‌مانند آن دوران را تمسک به زبان و ادب فارسی می‌توان برشمرد. این دست‌آویز نزد خانواده‌های برخوردار، گونه‌ای تجدد و اشرافیت به شمار می‌آمد. البته فراز و فرود ادب فارسی در هند، تابع شخصیت‌های درباری نیز بوده است.

بر کنار از زیبایی و ارزندگی زبان فارسی، سستی این زبان بر اثر سلیقه‌ها و کم شدن اهتمام فرمان‌روایان گورکانی به آن، تردیدپذیر نیست؛ چنان که سستی آن و پنهان شدنش از عرصه دربارها و دیوان‌ها، از دوره اعتلا و قدرت گرفتن تیموریان (اواخر عهد اورنگ زیب) به بعد آشکار است. زبان فارسی تنها در دوره بهادر شاه آخرین شاه گورکانی متخلص به «ظفر» دوباره در دربار جایگاهی یافت.

ارزش فرهنگ ایرانی - اسلامی در دوره رکود فرهنگی هند

افزون بر دوره اعتلای زبان فارسی در روزگار گورکانیان هند، حتی در دوره رکود فرهنگی آن سرزمین؛ یعنی زمان پادشاهی اورنگ زیب می‌توان نمود فرهنگ ایرانی را در آن سامان برشمرد؛ چنان که زیب النساء بیگم متخلص به «مخفی» دختر اورنگ زیب گاهی به سبک عراقی قصیده و غزل می‌سرود و





از بزرگ‌ترین شاعره‌های فارسی‌زبان هند شمرده می‌شد که این بیت نمونه‌ای از سروده‌های اوست:
«شمعی و خوانده‌ایم خط سرنوشت خویش * ما را برای سوز و گداز آفریده‌اند»

بنابراین، زبان و ادبیات فارسی همراه با دیگر عناصر فرهنگ غنی ایرانی - اسلامی نه تنها میان مسلمانان که میان نامسلمانان هندی نیز نفوذ کرد و به زبان اصلی (زبان تمدن) بدل گشت. ابوریحان بیرونی نخستین هندشناس ایرانی، در تحقیق *ما للهند* هندوان را قوم خودپسندی می‌خواند که جز کتاب «وید مقدس» و زبان پاک و مطهر سانسکریت، چیز دیگری را نمی‌پذیرند و مردمان و سرزمین‌های دیگر را «ملیک‌ه» یا «ملیچ‌ه» (ناشایست) می‌خوانند؛ به معنای «عجم» (لال) نزد عربان (احمد، بی‌تا: ...). هندیان و هندوان به اندازه‌ای مسحور فرهنگ ایرانی - اسلامی و زبان و ادب فارسی شدند که تحقیقات ادبی خود را به جای اقوال «شکر» و «کییلا»، «تلسی داس» و «رامانج»، با اقوال و اشعار سعدی و حافظ و خیام و رومی زینت می‌کردند (عبدالله، ۱۹۹۲: ۳۰).

اهل هنود پس از انس و الفت گرفتن به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی، به لقب «میرزا» و «میان» مفتخر بودند و طبقه «کایست‌ه» و «سپروهای» کشمیری از پیش‌گامان تعلیم زبان فارسی به شمار می‌رفتند (عبدالله، ۱۹۹۲: ۵۰). فارسی‌آموزان را «کارکن»، «رازدان» و «منشی» می‌خواندند (عبدالله، ۱۹۹۲: ۸۳). گورونانک از بزرگان و عالمان سیک‌های هندوستان اواخر سلطنت بودهیان نویسنده «آدی گرت‌ه» محله اول (بخش اول) کتاب مقدس خود را با این الفاظ فارسی آراسته بود (غروی، ۱۳۵۰: ۷۰): «پیر پیکا مبر سالک صادق ش‌ده‌اورش‌دید شیخ مشائخ قاضی ملا اور درویش ش‌هید» (غروی، ۱۳۵۰: ۴۰). «راجا لٹوٹرمل» وزیر دربار اکبرشاه فارسی را به جای هندی، زبان درباری می‌خواند. نخستین شاعر نامسلمان زبان فارسی «میرزا منوره توسنی» در باب توحید و توصیف ایزد منان به فارسی شعر می‌سرود:

شیخ مستغنی بدین و برهمن مغرور کفر
مست حسن دوست را با کفر و ایمان کار نیست
بی عشق تو در جگر لبالب نار است
بی درد تو در سرم سراسر خار است
بت‌خانه و کعبه هر دو نزد کفر است
ما را به یگانگی، ایزد کار است
از اثر یک نگه اوست مست
هم بت و هم بت‌کده و هم بت‌پرست

هم‌چنین پس از نفوذ فارسی و فرهنگ ایرانی به آن سرزمین، نقاشان دربار اکبرشاه همچون «دسونت»، «لال‌مکنده»، «مادهو» و «م‌هشی» به سبک هندی ایرانی اثر می‌آفریدند (امیری، ۱۳۸۶: ۴۰).

۱. «سپرو»، (سب پ‌ه‌و): همه بخوانند.



توسعه اخذ و عطا یا داد و ستد نُت‌های موسیقی ایرانی - هندی، از دیگر پی‌آمدهای نفوذ زبان فارسی در هند و اقبال هندیان به آن بود؛ چنان‌که سلطان حسین شرقی «خیال» را از پاره‌های نُت موسیقی خواند و «دهرید» بخشی جدایی‌ناپذیر از موسیقی اسلامی هند شد (جعفری، ۱۳۷۵). به گواهی شواهد مستند تاریخی درباره ظرفیت‌های ادبی و غنایی زبان فارسی، می‌توان گفت این زبان نه تنها موسیقی هند را پرورد که موجب گسترش هنر خوش‌نویسی میان اهل هند شد.

فرهنگ ایرانی - اسلامی و زبان فارسی نزد برهمنانی همچون «سوامی بهوبت رائے-بیراگی» چنان جایگاهی داشت که وی را به سرودن شعر فارسی با عنوان «وحدت انسان در برابر ذات حق» واداشت. طبقه برهمنان هند از برترین طبقات جامعه هند بودند، اما روح وحدت انسانی ایرانی و اسلامی در ذات ادبیات فارسی پیام‌آور وحدت انسانی برای این قشر از جامعه هندوستان بود. «بیراگی»، از شخصیتی به نام «شنکر آچاریه» از عالمان اهل هند چنین نقل کرده است:

روزی شنکر آچاریه مشغول استحمام در کنار رودخانه‌ای بود. «بهنگی» شخصی از طبقه نجس و پست جامعه اهل هند لباس‌های خود را در کنار لباس‌های شنکر آچاریه قرار می‌دهد. این عمل باعث عصبانیت این عالم برهمن می‌شود؛ چنان‌که با عصبانیت و به سرعت تمام البسه خود را در آب به قصد تطهیر در رودخانه می‌شوید و خاک‌روب نیز هم‌زمان لباس‌هایش را در رودخانه فرو می‌برد. این بار عالم بیش‌تر عصبانی می‌شود، اما گویا کار از کار گذشته بود و لباس‌های هر دو در آب رودخانه تطهیر شدند. آب رودخانه بدون طبقه‌بندی شخصیتی، لباس هر دو را هم‌زمان تطهیر می‌کند. این ماجرا موجب می‌شود تا بیراگی که خود از طبقه برهمن است به وسیله زبان فارسی از زبان خاک‌روب چنین سخن بگوید (عبدالله، ۱۹۹۲: ۳۴۲):

کافر و مؤمن فرنگی و یهود
ارمنی و گبر و ترسا و جهود
جلوه‌های ذات من هست ای جوان
غیر ذاتم کیست را کون و مکان
گر ببیند چشم صوفی سوی غیر
بازماند مرکب صوفی ز سیر
پاکی تن نیست مقبول خدا
پاکی دل هست پیش حق روا
خویشتن را این زمان بشناختم
سر به اوج معرفت افراختم
بیش از این چشم خُرد، بُد موج‌بین
بحر بین شد این زمان چشم از یقین



فرهنگ و زبان فارسی بدین شیوه پیام وحدت انسانی میان هُند می‌گسترَد تا یک‌دیگر فرادست و فرودست ننگند (عبدالله، ۱۹۹۲: ۳۴۵). «راجام رام موهن رائے» روشن‌فکر برجسته اهل کلکته برای ترویج و اشاعه فرهنگ هند به‌رغم مخالفت حکومت استعماری انگلیس با این کار، نخستین هفته‌نامه فارسی به نام *مرآت‌ال‌اخبار* را به انگیزه چالش با حکومت استعماری وقت منتشر کرد (۱۸۲۶ م) و این اشعار حافظ را در آن گنجاند:

سحر ز هائف غییم رسید مژده به گوش
که دور شاه شجاع است، می دلیر بنوش
شد آنکه اهل نظر بر کناره می‌رفتند
هزار گونه سخن در دهان و لب خاموش

او در نوشته‌های معترضان خود با اقتباس و تأثیرپذیری از شعر فارسی حافظ نوشته است: «ترجیح می‌دهم خاموشی اختیار کنم. روز مصلحت مُلک خسروان داند * گدای گوشه‌نشینی تو حافظاً مخروش» گسترش زبان فارسی در هند موجب شد که نخستین روزنامه‌های فارسی‌زبان هند در کلکته منتشر شوند. نخستین هفته‌نامه به نام *مرآت‌ال‌اخبار*، به همت و مدیریت راجا رام موهن رائے؛ سپس *جام جهان‌نما* به مدیریت سد اسک و هفته‌نامه *سراج‌ال‌اخبار* در دربار بهادرشاه ظفر آخرین پادشاه گورکانی به صورت دست‌نوشته منتشر شد (۱۸۴۱ م).

پس از تأسیس کمپانی هند شرقی (دهه ۱۷۶۰ م) ایرانیان منطقه «اوده»^۱ (شیراز هندوستان و لکهنو کنونی) را مرکز شیعیان هند خواندند. جمع آنان در لکهنو با هجرت سادات نیشابور به آن‌جا پا گرفت و گسترش زبان فارسی در آن سرزمین، وام‌دار مرثیه‌سرایی درباره امام حسین (ع) و برپایی هزاران «امام‌باره» (حسینیه) و مزین شدن تعزیه‌خانه‌ها به اشعار فارسی است. فرهنگ عاشورا و آزادگی امام حسین (ع) به این شیوه میان مسلمانان شیعه هند از طریق فرهنگ ایرانی و زبان فارسی گسترش یافت؛ چنان‌که امیر خسرو دهلوی طوطی هندوستان یا سعدی هند، سبک هندی را در شعر فارسی پدید آورد و به‌رغم اینکه هرگز به ایران نرفت، سرچشمه مستی و طرب‌ناکی شعرش را شیراز می‌دانست و مثنوی‌های خود را به شیوه نظامی و غزل‌هایش را به اسلوب سعدی می‌سرود. برای نمونه، سعدی سروده است: «خوب‌رویان جفاپیشه وفا نیز کنند * به کسان درد فرستند و دوا نیز کنند» و امیر خسرو به همین سبک و سیاق گفته است: «دلبران مهر نمایند و وفا نیز کنند * دل بر آن مهر نبندی که جفا نیز کنند» میرزا اسدالله‌خان غالب از نام‌داران و بزرگان پارسی‌سرای سده سیزدهم قمری (۱۷۹۷ م) دیوان اشعار فارسی خود را در دوره رکود زبان فارسی در هند سامان داد، اما او نیز همچون امیر خسرو دهلوی نتوانست به دیدار ایران سرزمین آرزوهایش برود؛ چنان‌که می‌گوید:

۱. نام باستانی اوده اُترکوشل «koshal» در شاسترا «shastra» از متون قدیمی دینی هندوان دانسته شده است. نخستین بار منو (manu) این شهر را آباد کرد. این سرزمین در آغاز پایتخت «راما» بود، اما پس از درگذشت خاندان رام چندرچی اجودها یک‌سره از دست رفت و جز رود سرجو (sarju) و ناگیشرنات‌ه (nagesharnath) هیچ اثری از آن نماند. هندوان این شهر را اجودها می‌نامند که ریشه سانسکریت آن «اجوده» به معنای نامغلوب و آج نام «برهما» است. بنابراین، در معنای اصلی «شهر نامغلوب خدا» و ایودها/یا اجوده از جوده/یوده در معنای جنگ و مبارزه به کار می‌رفت. «ا» در سانسکریت نشانه پیشوند منفی است. «اوده» تا ۶۳۶ میلادی «ایودها» خوانده می‌شد. نام اوده یا لکهنو کنونی، نخستین مرکز شیعیان مسلمان هند را مغولان هند بر آن نهادند.



غالب، از خاک کدورت خیز هندم دل گرفت
اصفهان هی، یزد هی، شیراز هی، تبریز هی
گرفته خاطر غالب ز هند و اعیانش
بر آن سر است که آوازهٔ عجم گردد
غالب ز هند نیست نوایی که می کشم
گویی ز اصفهان و هرات و قمیم ما

غالب را در هند «حافظ هند» می خوانند. او در شیوه سخن سرایی به سبک هندی پای بند بود، اما به رغم دوری تاریخی اش از حافظ شیرازی، از اندیشه او در جنگ و جدال و نقد با ریاکاران روزگارش تأثیر پذیرفت و به سبک عراقی نیز روی آورد: «غالب سخن از هند برون بر که کس اینجا * سنگ از گهر و شعبده ز اعجاز نداشت» او در نگارش نثر فارسی نیز پیش گام بود؛ چنان که در نامه‌ای فارسی درباره شر روزگار خویش نوشته است:

اکنون دل بدین‌ها گرایشی نمانده و داعیه رهایی، از بند تن پدید آورده، همه آن می خواهم که یک‌باره مرزو بوم ایران ببیمیم و آتش کده‌های شیراز را بنگرم و اگر پای عمر به سنگ نیاید. فرجام کار به نجف اشرف برسم و مزار آن را که از کیش آبیم به در آورد و به خود به خود کشید بنگرم (غالب، بی تا: ۴۶۵).

با کدامین آبرو در کعبه آرم روی خویش
من که سر جوش حیاتم صرف در بت‌خانه شد
صائب کعبه کس منه سی جاؤ گی غالب
شرمتم کو مگر نهین آتی

هیچ محققى سهم صائب تبریزی شاعر بزرگ تمثیل‌گوی فارسی را در گسترش و آوازه فرهنگ ایرانی و زبان فارسی در هند انکار نمی کند. او در دوران شاهجهان و فرزند متعصبش اورنگ زیب عالم‌گیر به سرزمین هند گام نهاد. هندوستان در آن روزگار دورهٔ رکود فرهنگی را می سپرد. اورنگ زیب با شاعران سر سازگاری نداشت و هنرمندان و موسیقی‌دانان روزگار خویش را از دربار می راند؛ چنان که گفته‌اند: روزی گروهی از هنرمندان و موسیقی‌دانان برجسته وقت تابوتی بر دوش نهادند و فراروی اورنگ زیب گذشتند. پادشاه پرسید: این جنازه کیست؟ گفتند: جنازهٔ موسیقی؛ می رویم آن را دفن کنیم. اورنگ زیب با صدای مهبیبی گفت: جنازهٔ موسیقی را چنان مدفون کنید که قرن‌ها آوازهاش برنخیزد. البته همین اورنگ زیب هنگام اقامت هشت‌ساله صائب تبریزی در هند، در برابر دیوان او سر خم کرد؛ چنان که گفته‌اند: مخلص خان بخشی الملک دیوان صائب را به دربار او فرستاد و این بیت صائب را نزد عالم‌گیر بردند:





خم چو گردد قد افراخته می‌باید رفت
 پل بر این آب چو شد ساخته می‌باید رفت
 راه باریک عدم راه گران باران نیست
 هرچه داری همه انداخته می‌باید رفت

پس از گسترش و پیدایی زبان اردو (قرن نوزدهم) گروهی از اندیشه‌ورزان و فرهنگ‌ورزان، از فراموش شدن زبان فارسی در آن‌جا می‌هراسیدند، اما به‌رغم ستبری ریشه‌های زبان هندی در بوم خودش و با توجه به اینکه هندی در فهرست زبان‌های هند و آریایی جای می‌گیرد و همه نمادها، مناظر و صدها رایحهٔ ندیده و تجربه نشده ایران را به عاریت گرفته است، فارسی هرگز در هند به کناری رانده نشد. نثرنگاران هندی تا دورهٔ اورنگ زیب به نثر ترکان تاجیکی می‌نوشتند، اما در شعر و شاعری به سبک صائب تبریزی روی آوردند؛ چنان‌که نخستین شاعر مسلمان هندی میرتقی میر که به «خدای سخن» یا «پادشاه غم و درد» معروف بود، به سبک و سیاق صائب تبریزی، به اردو شعر می‌سرود و بدین شیوه، به‌رغم گسترش و نفوذ زبان اردو در سراسر شبه قاره هند، روح زبان فارسی در کالبد اردو، ماندگار شد. برای نمونه، بیت اردوی زیر، در سبک و سیاق به بیت فارسی صائب نسب می‌برد:

محض حرف است که او را دهنی ساخته‌اند
 در میان نیست دهنانی، سخنی ساخته‌اند

(صائب)

سچ پوچھو تو کب ہوگا اس کا دھن غنچہ
 تسکین کے لیے ہم نے اک بات بنالی ہے

(میرتقی میر)

هر شاعر اردو زبانی در شبه قاره تا پایان سده دوازدهم قمری، از صائب پیروی می‌کرد؛ چنان‌که «سودا» بزرگ‌ترین قصیده‌سرای هند بر اثر پیروی از او آوازه‌ای یافت (جعفری، ۱۳۷۵: ۱۰۰)

خراب از گردش چشم تو شد کار من ای ساقی
 بگير از دست من اين جام را كز خويشتن رفتم

(سودا)

کیفیت چشم ار اس کے مجھ سے یاد ہے سودا
 ساغر کو میری ہات سے لیجیو کہ چلا میں





صائب تبریزی بر پایه تفکر ویژه پویای خود، سبک هندی را پدید آورد و توانست شعر اردو را به شعری مستعد بدل کند و به پشتوانه فرهنگ ایرانی، افزون بر اشاعه اندیشه آزادی و کاشت نهال انقلاب و ایجاد حس ملی‌گرایی پوشیده در زبان فارسی، در تحول بنیادین اشعار اردو کوشید. از همین روی، الطاف حسین حالی شاگرد غالب دهلوی کار تهذیب اخلاق را از شعر فارسی آغاز کرد و اقبال لاهوری آن را به اوج انقلاب رساند:

زُنه سپهر گذشتند گرم رفتارن
تو سست‌عزم، همان در شمار فرسنگی

(صائب)

یاران تیز گام ن‌منزل کو جالیا
هم‌ن‌محو ناله جرس کاروان روی‌ن

(الطاف حسین حالی)

دوستان تندرو به منزل رسیدند، اما ما هنوز منتظر صدای جرس نشسته‌ایم تا قافله‌ای برسد و بعد همراه آن راه خود پی بگیریم.

از آن خورشید برگرد جهان سرگشته می‌گردد
که بر فتراک صاحب دولتی نبود سر خود را

(صائب)

عجب کیا گر مه و پروین می‌نخجیر هوجائی‌ن
که بر فتراک صاحب دولتی بستم سر خود را^۱

(اقبال)

آنچه در کار بود ساختش خودسازی است
گو مشو کار جهان ساخته، می‌باید رفت
سنگ راه است غم قافله و فکر رفیق
فرد و تنها همه جا تاخته می‌باید رفت
به نفس طی نشود دامن صحرای عدم
این ره دور نفس باخته می‌باید رفت
تا مگر شاهد مقصود مصور گردد
دل چو آینه پرداخته می‌باید رفت
سپید راهرو از راه‌زنان عربان است
تیغ جان را از نیام آخته می‌باید رفت
این ره پر خس و خاشاک شود پاک به آه
عَلَم آه برافراخته می‌باید رفت

۱. در قالب صفت ریخته ملمع.



نتیجه

شبه قاره هند از قدیم‌ترین زمان (شاید از عصر مهاجرت آریایی‌ها به آن‌جا) همواره وطن دوم ایرانیان بوده است. زبان فارسی نه به شکل نثری ساده، بلکه در صورت نظمی پیچیده، سراسر این سرزمین را فراگرفت و ایران (مهد زبان فارسی) بیش از هشتصد سال در جایگاه زبان رسمی دربار و دیوان حکومتی آن سرزمین نشست. زبان فارسی در تبدیل تفکر ثنوی عالمان اهل هند به اندیشه یکتاپرستی مؤثر بود؛ چنان‌که حتی شاعرانی از طبقه برهمنان در این سرزمین پدید آمدند. غالب دهلوی شاعر بزرگ سبک هندی در هند به «حافظ هند» معروف شد و غالب دهلوی همچون حافظ ایران با مردم آندوه می‌خورد، با مردم دل‌شاد و وقتش با شعر حافظ خوش می‌شد و در قالب و سبک و سیاق و بر پایه تفکر حافظی، می‌سرود: «بیا که قاعدهٔ آسمان بگردانیم * قضا به گردش رطل گران بگردانیم».

امیر خسرو دهلوی (طوطی هند ملقب به سعدی هند) نیز فلسفه اسلامی و ایرانی سعدی و اندرزهای او در اشعار خودش می‌گنجانند. صائب تبریزی هم با تمثیل‌گویی، زبان هند و آریایی اردو را مستعد کرد و در کالبد جنبش و نهضت و پویایی انقلاب شعر اقبال لاهوری دمید؛ چنان‌که به گفته هندیان ادیب، هر اندازه از نفوذ زبان فارسی در هند سخن رود، افتخار شبه قاره هند فزونی می‌گیرد؛ زیرا شبه قاره، زبان و ادب فارسی، فرهنگ ایرانی و هنرهای معماری، نقاشی، خوش‌نویسی و... را سال‌ها مهربانانه در دامن خود پرورده است و از این‌رو، هر تحقیقی درباره پیشینه دراز هزار سال نفوذ زبان و ادب فارسی در این سرزمین، بر شکوه ایران و ایرانی می‌افزاید.

References

مآخذ

Abdollah (1992). Persian literature among Hindus. New Delhi: Indian Army Development Association

سید عبدالله (۱۹۹۲). ادبیات فارسی مین هندوؤن کا حصه، دهلی نو: انجمن ترقی اردو هند

Amiri, K. (1995). Persian language and literature in India. Tehran: Persian Language and Literature Development Council [In Persian]

امیری، کیومرث (۱۳۷۴). زبان و ادب فارسی در هند، تهران: شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی

Dehlavī, A. K. (1917). Masnavye Duval Rani - Khizr Khan. Aligarh: Aligarh Publication [In Persian]

دهلوی، امیر خسرو (۱۹۱۷ م.). مثنوی دیول رانی و خضرخان، علیگره: چاپ علیگره

Jafari, Y. (1996). Literary Studies: Research in Persian Literature. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Foundation. [In Persian]





جعفری، یونس (۱۳۷۶). ارمغان ادبی: پژوهش‌هایی در ادبیات فارسی هند، تهران: بنیاد موقوفات
دکتر محمود افشار

Qaravi, M.i(1971). Persian books printed in India and its history, Art and people, 102, 103, 26-36. [In Persian]

غروی، مهدی (۱۳۵۰). کتاب‌های فارسی چاپ هند و تاریخچه آن، هنر و مردم، ۲۰۱، ۳۰۱،
۶۲-۶۳



Iranians in India :The Influence of Iranian Agents on the Spread of Islamic-Shiite Culture in the Avadh State

Ahmadreza Behniafar¹

Abstract:

Description of the contribution of Iranians to world civilization and the process of the spread of Iranian culture all over the world is very important for the contemporary scholars .The Indian subcontinent has been one of the closest geographical destinations for Iranian immigrants.According to historical sources ,the gradual migration of Iranian to the Avadh region in the north of the Indian subcontinent and their initial influence in the court of local rulers as well as their access to the political power began from the first half of the twelfth century AH (1134) AH (and lasted to the late thirteenth century AH 1272) AH .(Understanding the Iranian culture and the process of the expansion of the Islamic Iranian civilization is very important for this historical research ;therefore ,the present article intends to answer these questions with a descriptive and analytical approach:

What was the role of Iranian Shiite agents in organizing the political and cultural conditions of the AvadhState?

What strategies have they used to consolidate Iranian-Shiite culture?

In order to achieve the purpose of the study ,the geographical location and historical conditions of Avadh before the arrival of the Iranians is studied, then the role of Iranian immigrants as the agents of Mughal Emperors is considered and the era of monarchy in Avadh under the auspices of the East India Company and also their influence on politics ,culture and civiliza-

1.Assistant Professor
in Damghan Azad
University, Department
of Islamic Studies,
email: behniafar@
yahoo.com



tion is discussed .For example their influence on the evolution of Urdu language and architecture is explained.Due to the geographical importance and historical background of this region ,Avadh in the north of the Indian subcontinent was considered as a suitable region to be influenced by Iranian and Shiite culture and civilization.Historical studies have shown that the role of Iranian agents was affected because the active presence and rule of the Iranians in Avadh as the agents and Kings in very synchronize with the weakness of the Mughal dynasty and the growing power of British colonization in the Indian subcontinent.Although the Iranians were able to take advantage of the Mughal's weakness ,but there was a great obstacle called Britain ,which diminished the influence of the Iranian agents on the culture and civilization of Avadh .British agents confronted the Shiite Iranians by any means ,including rumors ,accusations ,slanders and espionage.Finally ,Iranian Agents were able to organize the political situation of the Avadhstate and they could also take an important step to stabilize the situation by suppressing internal riots ,due to the weakness of the Mughal government ,military and political experience ,intelligence and courage ,as well as loyal companions.Another result of this study is that the beginning of the Avadhmonarchy was associated with the domination of the East India Company over the Avadh kings .Then ,political and military weakness gradually overwhelmed the Avadh government and the British came to dominate the land. It can be concluded that the influence of Iranian agents on the cultural manifestations of Avadhwas due to their Shiite beliefs and their adherence to the religious customs and had religious aspect. That is why it concludes the construction of Imambareh and Hosseiniyah, glorious Muharram mourning, establishment of seminaries and strengthening of the authority of religious leaders.But for the Iranian agents science, art, architecture and the creation of various buildings and roads was also of great importance; so that Lucknow was chosen as the capital after Faizabad and gained more glory than Delhi.Also, due to the Iranian descent of the Nawabs and kings of Avadh, despite the development and growth of Urdu, Persian language and literature still survived and the writing of books in this ancient language continued because of the support of the rulers of Avadh.



Despite existing obstacles such as the influence of the East India Company, it can be claimed that, the presence of Iranian agents in the Avadh state leads to the stabilization of the political system of the Avadh government and the expansion of Shiite thought and the development and promotion of Iranian and Shiite cultural manifestations and examples, strengthening of the political system, as well as the campaign against enemy Aliens.

Keywords: Avadh, India, Iranian Agents, Shiite Culture, Iranian Civilization, Islamic



ایرانیان در هند: تأثیر کارگزاران ایرانی در گسترش فرهنگ اسلامی - شیعی در دولت اوده

احمد رضا بهنیا فر^۱

چکیده

شناخت فرهنگ ایرانی و راه‌های گسترش تمدن ایرانی - اسلامی همواره از بایسته‌های پژوهش‌های تاریخی بوده، اما کم‌توجهی به تأثیر کارگزاران شیعه ایرانی در تحولات سیاسی، فرهنگی و تمدنی سرزمین اوده به‌رغم اهمیت موضوع و به‌رغم کثرت حضور ایرانیان متشیع در سرزمین هند، به‌کمبود بررسی‌های علمی مؤثر در این‌باره انجامیده است. بر پایه منابع تاریخی، مهاجرت تدریجی ایرانیان به منطقه اوده (شمال شبه قاره هند) و نفوذ آنان در دربار فرمان‌روایان بومی آن‌جا و سرانجام فراچنگ آوردن قدرت سیاسی، از نیمه نخست سده دوازدهم قمری (۱۱۳۴) آغاز شد. این بخش از شبه قاره هند، تا اواخر سده سیزدهم (۱۲۷۲)، از نزدیک‌ترین مقاصد جغرافیایی مهاجران ایرانی به‌شمار می‌رفت. این مقاله با توجه به اهمیت تشریح سهم ایرانیان در تمدن جهانی و گسترش فرهنگ ایرانی به دیگر سرزمین‌ها که از مهم‌ترین وظایف محققان معاصر است، با روی‌کردی توصیفی - تحلیلی به این پرسش‌ها پاسخ می‌گوید: «سهم کارگزاران ایرانی شیعی در سامان‌بخشی به اوضاع سیاسی و فرهنگی دولت اوده چه اندازه بوده است؟ ایرانیان شیعه از چه راه‌کارهایی برای تثبیت فرهنگ ایرانی - شیعی در آن سرزمین بهره‌گرفتند؟ بر پایه مستندات تاریخی، تثبیت نظام سیاسی دولت اوده و گسترش تفکر شیعی و توسعه و ترویج مظاهر و مصادیق فرهنگی ایرانی و شیعی را از پی‌آمدهای حضور کارگزاران ایرانی در دولت اوده می‌توان برشمرد؛ چنان‌که حتی نفوذ کمپانی هند شرقی، مانع تأثیرگذاری آنان در تثبیت نظام سیاسی و مبارزه با بیگانگان نبود.

کلیدواژگان

اوده، هند، کارگزاران ایرانی فرهنگ شیعی، فرهنگ و تمدن ایرانی، تمدن اسلامی، کمپانی هند شرقی

۱. گروه معارف اسلامی،
دانشگاه آزاد اسلامی، واحد
دامغان، دامغان، ایران
behniafar@yahoo.com



مقدمه

مهاجرت نخبگان و کارگزاران ایرانی به سرزمین‌های گوناگون شبه قاره هند، موجب تحولات چشم‌گیری در زمینه‌های سیاسی، فرهنگی و تمدنی آن‌جا شد. اوده (Avadh) از مناطق پذیرای ایرانیان شیعه در شمال هند بود که از دید جایگاه جغرافیایی و پیشینه تاریخی، ویژگی‌های ممتازی در سنجش با دیگر قلمروهای شبه قاره داشت و به همین سبب، بدان‌جا توجه می‌کردند نقش‌آفرینی ایرانیان در اوده از ۱۱۳۲ قمری (۱۷۱۹ میلادی) آغاز شد؛ یعنی هنگامی که میرزا محمدمین موسوی معروف به سعادت‌علی‌خان نیشابوری به فرمان محمدشاه گورکانی، به حکومت بر اوده دست یافت. ایرانیان از این زمان، در جایگاه نواب اوده از امپراطوران گورکانی فرمان می‌پذیرفتند و از ۱۲۳۴ قمری (۱۸۱۹ میلادی)، با حمایت کمپانی هند شرقی و از طریق تأسیس ساختار سیاسی «پادشاهی»، به فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و تمدنی در آن‌جا می‌پرداختند.

هدف اصلی این نوشتار، بررسی نقش کارگزاران ایرانی شیعی در تحولات سیاسی و تمدنی دولت اوده و پاسخ‌گویی به چندی سهم تأثیر ایرانیان شیعی مهاجر در سامان‌دهی سیاسی و فرهنگی آن دولت است. برای پاسخ به این پرسش، فرضیه تأثیر ایرانیان متشیع در تثبیت نظام سیاسی دولت اوده و گسترش مظاهر و مصادیق فرهنگی و تمدنی شیعی در این منطقه، به‌رغم مشکلات سیاسی و فرهنگی، مطرح می‌شود. این فرضیه را با استناد به جایگاه جغرافیایی و اوضاع تاریخی اوده پیش از ورود ایرانیان مهاجر و کارگزاران ایرانی با عنوان «نواب امپراطوران گورکانی» و پیدایی دوره پادشاهی با حمایت کمپانی هند شرقی و تأثیرگذاری آنان در زمینه‌های سیاسی، فرهنگی و تمدنی به‌ویژه معماری و زبان اردو، می‌توان اثبات کرد.

پیشینه

با توجه به اهمیت و جایگاه دولت اوده هند در دوره‌های گوناگون تاریخی، پژوهش‌های متعددی درباره‌اش صورت گرفته است که برای ایضاح مسئله پژوهش، گزارش کوتاهی درباره شماری از کتاب‌ها و مقاله‌های مرتبط با موضوع به شرح زیر عرضه می‌شود:

۱. مختصر تاریخ مسلمانان، نوشته آشوری پرشاد
این کتاب به معرفی سرزمین اوده پیش از برپایی دولت در آن‌جا می‌پردازد و درباره اوضاع آن سرزمین و حکومت‌های کوچک خودگردانش به تفصیل گزارش می‌دهد؛ سپس از ورود محمد امین به آن‌جا (بر پایه فرمان محمد شاه و با عنوان استاندار) و شکست دادن حکومت‌های کوچک و پیدایی سلسله‌های شاهان اوده یاد می‌کند.
۲. گذشته لکنهو، نوشته عبد الحلیم
نویسنده خود از کارگزاران دولت اوده و خادم واجد علی‌شاه بوده و به همراهی خودش با واجد علی‌شاه





اشاره کرده؛ سپس به گزارش احوال پادشاهان اوده (به ترتیب از محمد امین تا برزیش قدر) و اوضاع فرهنگی و اجتماعی روزگار هر پادشاه و روابط او با کمپانی هند شرقی تا زوال حکومتش پرداخته است.

۳. حیات دبیر، نوشته افضل حسین

این کتاب شاعران دوره‌های قدیم و تاریخ شعر و شاعری را گزارش می‌کند و به‌ویژه کار و بار شاعران و سهم تأثیر آنان را در رشد تشیع در سرزمین اوده برمی‌رسد و به شرح حال شاعران فعال و برجسته دولت اوده همچون میرزا دبیر و میرانیس می‌پردازد.

۴. نواب/اوده، نوشته ایروین

نویسنده که از مورخان و محققان هندپژوه غربی بوده، به شرح احوال شاهان این سرزمین به‌ویژه محمد امین برهان الملک و صفات و خدمات او پرداخته و اطلاعات درازدامنی درباره‌اش در این کتاب عرضه کرده است.

۵. تاریخ حق‌نما، نوشته سید فیاض علی خطبی

این کتاب در سه بخش شیعیان دولت اوده را بازمی‌شناساند: ۱. اوضاع و احوال شیعیان پیش و پس از دولت اوده؛ ۲. کارهای غفرانماب در راه تبلیغ اسلام؛ ۳. تأثیر شاهان اوده در رشد تشیع.

۶. «استعمار انگلیس و حکومت شیعی اوده»، نوشته محمدحسین منظور الاجداد و منصور طرفداری نویسندگان این مقاله، علل و نتایج سلطه استعمار انگلیس را بر حوزه حکومتی شیعیان اوده بررسی کرده و آن را معلول ضعف قدرت اورنگ زیپ و تزلزل ارکان امپراطوری مغولان هند بر اثر تقسیم قلمرو امپراطوری میان فرزندان، دانسته و استنتاج کرده‌اند که سقوط حکومت اوده مانع نفوذ تدریجی ره‌آوردهای مدرنیته در فرهنگ شیعیان شد و آنان را بدون پشتوانه، به اقلیتی مستضعف در قرن بیستم بدل کرد.

۷. «زبان و ادبیات فارسی در سرزمین اوده» نوشته ابولقاسم رادفر

این مقاله به بررسی شکوفایی زبان و ادبیات پارسی در دوران شیعیان اوده و نقش نواب و پادشاهان ایرانی‌نژاد اوده در توسعه و تحول شعر و نثر فارسی پرداخته و گزارش‌هایی درباره تذکره‌ها، کتاب‌های تاریخی و لغت و دیگر منابع ادب فارسی (همراه با نمونه‌هایی از شعر و نثر) عرضه کرده است.

۸. «اوضاع سیاسی و ادبی در دربار اوده هند» نوشته غلام محمد پاکستانی

این مقاله مخاطب را در شناخت ماجرای حضور ایرانیان در آن قلمرو، بسی کمک می‌کند. کوشش نویسنده در این اثر به بررسی اوضاع سیاسی و ادبی اوده در دوران نواب و پادشاهان آنجا معطوف بوده و این اوضاع را در فهرست نام صوبه‌داران و پادشاهان آن سرزمین (از محمد امین برهان الملک تا واجد علی‌شاه) گزارش کرده است.





جایگاه جغرافیایی

اوده (Avadh - Oudh) بخشی بزرگی از فلات اَبَرُفتی شمال هند است که گذشتگان آن را ایودیا، ایودهیه یا اجودهی^۱ می‌خواندند و از هفت شهر مقدس هندوان می‌شمردند. این سرزمین از شمال به ولایت نپال، از غرب به ولایت آگره، از جنوب به ولایت الله‌آباد و از شرق به ولایت گوکھپور و بنارس محدود است (فرشته، ۱۳۸۸: ۶۳۶).

پرشاد کنور درباره مرزهای جغرافیایی اوده نوشته است: «از شرق به بیهار، از غرب به قنوج، از جنوب به مانک پور و از شمال به کوه‌های هیمالیا منتهی می‌شود و تقریباً ۲۷۰ مایل طول و ۲۳۰ مایل عرض داشت» (کنور، ۱۹۹۲).

این سرزمین در ۲۵° و ۳۴° تا ۲۸° و ۴۲° عرض شمالی و ۷۹° و ۴۴° تا ۸۳° و ۹۰° طول شرقی است و جز چهار رودخانه بزرگ گنگ، گومتی، گوگرا و راپتی، رودخانه‌های کوچک دیگری را نیز در بردارد که سرچشمه بیش‌تر آنها هیمالیا است (ندوی، ۱۳۷۹: ۸). اوده آب و هوایی معتدل، زمینی حاصل‌خیز، جنگل‌هایی انبوه، کوه‌هایی بلند و رودخانه‌های پُر آب و جمعیتی فراوان داشته است و به همین سبب، همه پادشاهان به این منطقه نظر داشته‌اند. اوده امروز کنار رود گوگرا در شهرستان فیض‌آباد و بخشی از استان اوترا پرادش هند است (Tohns, 1907: 20).

پیشینه تاریخی

دولت اوده از مهم‌ترین دولت‌های مسلمان شیعی شمال هند و در سده‌های پنجم و ششم پیش از میلاد؛ یعنی در عصر عظمت مذهب بودا در هندوستان، پایتخت شاهان کُسالآ بود و مورخان هندی آن را شهر باستانی ساکتا دانسته‌اند که زمانی مسکن بودا بود. فاهی سین جهان‌گرد چینی که سده پنجم پیش از میلاد به اوده رفته بوده، از صد معبد بودایی در آن‌جا گزارش کرده است (صدرحاج سید جوادی، ۱۳۷۵: ۲، ۵۹۴) به گزارش حماسه راماین، پدر رام قهرمان هندوان در این شهر پادشاهی می‌کرد و رام در آن‌جا متولد شد (فرشته، ۱۳۸۸: ۶۳۴).

از ورود اسلام به اوده آگاهی دقیقی در دست نیست، اما عبدالرحمان چشتی گفته است اوده در دوره محمود غزنوی (۳۸۹-۴۲۱ ق) به فرمان‌دهی سالار مسعود غازی فتح شد و منہاج سراج تاریخ تصرف اوده را دوره قطب‌الدین ایبک دانسته است (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۲۵۹). غیاث‌الدین محمدشاه دوم پادشاه تُلُقِیان، اواخر قرن هشتم هجری قمری (۷۹۷ ق) خواجه‌جهان شرقی را والی اوده خواند و این سرزمین تا نود سال در فرمان سلسله شرقی جونپور بود تا اینکه بهلول لودی سلسله شرقی را سرنگون کرد (۸۸۹ ق) و اوده به قلمرو شاهان لودی پیوست (سیرهندی، ۱۳۸۲، ۱۵۶-۱۵۷). پس از حمله تیمور به دهلی و ایجاد ناامنی و هرج و مرج (فرشته، ۱۳۸۸: ۵۲۵-۵۲۸)، مردمان بسیاری از سرزمین‌ها به‌ویژه اوده استقلال خود را از حاکمیت اعلام کردند و خواجه‌جهان خود را پادشاه اوده و جونپور را پایتخت

۱. ایودهیده مرکب از آ + یوده به معنای جنگ‌جو و شجاع است.





خودش خواند (آشوری، ۱۹۵۶: ۷).

اوده در دوران حاکمیت گورکانیان نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود؛ چنان‌که آنان حاکم آن‌جا را مستقیم برمی‌گزیدند. به تعبیر دیگر، فرمانروایان دهلی بر اثر جایگاه طبیعی و جغرافیایی به‌ویژه آب و هوای معتدل، زمین‌های حاصل‌خیز کشاورزی، کوه‌های فراوان، رودخانه‌های پُرآب، جنگل‌های انبوه و جمعیت فراوان این سرزمین، همواره به آن نظر داشتند.

پس از اینکه اورنگ زیب در دوره گورکانیان پادشاهی‌های شیعه دکن را شکست داد، حکومت شیعه دیگری به نام پادشاهی اوده در شمال هند به قدرت رسید که نخستین پایتختش، فیض‌آباد و پس از آن، لکهنو بود. حکومت اوده در تاریخ تشیع هند از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا این پادشاهی پیوندی میان امپراطوری مغول و تشیع امروزی هند به شمار می‌رود و کانون شناخته‌آن، لکهنو است (Hollister, 1979:172). تاریخ اوده دوره گورکانیان را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ۱. آغاز پیدایی نواب اوده تا پایان عهد سعادت‌علی‌خان (۱۲۲۹ ق) که حکام اوده به فرمان نواب پادشاه گورکانی و کمپانی هند شرقی تعیین می‌شدند؛ ۲. دوره غازی‌الدین حیدر که عنوان پادشاهی‌اش را مستقیم از کمپانی هند شرقی دریافت.

چگونگی قدرت‌گیری ایرانیان در اوده

بنیادگذار دولت اوده میر محمدامین موسوی از خانواده‌های اصیل سادات بود که به امام موسی کاظم (ع) نسب می‌برد. پس از هجرت بسیاری از ایرانیان به هند در عهد صفویه، گورکانیان که دوست‌دار اهل قلم، فن و هنر بودند، آنان را گرمی داشتند و حتی در زمان‌های بحرانی، ایرانیان را از هندیان برتر می‌نشانند که شاید دلیلش فرمان‌پذیری آنان بود؛ زیرا آنان از خارج برای کار و تجارت به هند رفته بودند و پشتیبان مستقلی نداشتند (کنور، ۱۹۹۲: ۳۸). محمد نصیر داماد وزیر شاه عباس دوم صفوی در همین زمان همراه با پسرش محمدباقر به هند رفت و در پتنه (منطقه‌ای در شمال هند) از مرشد قلی‌خان کمک خواست. محمد امین پسر دیگر محمد نصیر نیز به پتنه رفت. محمد امین نتوانست در پتنه کار درخوری بیابد و بنابراین، به دهلی رفت و مهم‌ترین کارهای لشکری را در دوران حکومت محمدشاه گورکانی به او سپردند. او نیز هرگز محمدشاه را ناامید نکرد، بلکه در جنگ‌ها به پیروزی رسید.

میر محمد امین موسوی شورش آگره را پایان داد و به مقام سرداری لشکر دست یافت و پس از شکست دادن راجای الله‌آباد به مقام فرمان‌دهی کل لشکر رسید و محمدشاه او را «سعادت‌خان» خواند (کنور، ۱۹۹۲: ۳۹). محمدشاه پس از این روی‌داده‌ها به محمد امین بسیار اعتماد کرد و حکومت و ولایت آگره را به وی سپرد (کنور، ۱۹۹۲: ۳۷ و ۳۹).

ناآرامی‌هایی در این زمان در اوده پدید آمد و فرمان‌داران آن‌جا بر حاکمیت شوریدند. محمدشاه سعادت‌خان را برای سرکوبی شورش‌ها به اوده فرستاد و او توانست شورشیان را سرکوب کند و از این‌رو،





محمدشاه گورکانی او را «بهادر» لقب داد و میرزا محمد امین را به حکومت اوده گمارد (۱۱۳۴ ق) و او با عنوان برهان الملک حکومت اوده را بر عهده گرفت و از این زمان به بعد حکومت نواب اوده در شهر فیض آباد آغاز شد (جعفریان، ۱۳۸۸: ۵۹۳). هنگام یورش نادرشاه به هند، میرزا محمدامین میان وی و محمدشاه گورکانی وساطت و صلح برقرار کرد و نماینده «تام الاختیار» دو پادشاه شد. سرانجام میرزا محمد امین (سعادت علی خان) به علتی ناشناخته درگذشت (۱۱۵۲ ق) (Marshman, 1882: 105). نشان پادشاهی سعادت علی خان، نقش ماهی بود. ماهی از زمان تیمور، نشان شهریاری به شمار می‌رفت (Sleeman, 1858: 135) با توجه به جایگاه برجسته اوده در تاریخ لکنهو، طرح‌های گوناگون ماهی در هنر معاصر این ایالت نیز به کار گرفته می‌شد. دولت اوتراپرادش هم نقش ماهی را به نشان دودمان اوده بدل کرده بود (Hollister, 1979: 124).

نقش سیاسی و فرهنگی ایرانیان در جایگاه نواب اوده

پس از مرگ سعادت علی خان و هنگام حاکمیت نادر بر دهلی، برادرزاده سعادت علی خان و محمد مقیم ابوالمصور معروف به منصور علی خان مدعی جانشینی بودند. محمد مقیم کمابیش پانزده سال نایب سعادت علی خان در اوده و از تجربه نظامی و سیاسی بسیاری برخوردار بود. نادرشاه نیز مشروط به پرداخت دو میلیون روپیه هدیه، حکومت اوده را به محمد مقیم سپرد و پس از بازگشت او به ایران، محمدشاه گورکانی محمد مقیم را «صفدر جنگ» خواند (نرائن، ۱۹۶۰: ۲۲).

او از نخستین نواب وزیرهای اوده و وزیر امپراطور گورکانی بود و به پاس خدمتش به پادشاه گورکانی در فراچنگ آوردن سلطنت دهلی، از لقب فرمانده توپخانه «امیر آتش» برخوردار شد. وی شیعه‌ای متقی و به آداب مذهبی پای‌بند بود (Sirvastava, 1974: 255).

بسیاری از حکام و زمین‌داران در آغاز حاکمیت او بر اوده، شوریدند، اما صفدر جنگ بر اثر هوش، زیرکی و دلیری و به واسطه همراهان وفادارش، شورشیان را شکست داد و از این‌رو، محمدشاه حکومت کشمیر را نیز به وی واگذارد. هنگامی که صفدر جنگ بر اوده حکم می‌راند، دشمنانش به امپراطور گزارش کردند که او در پی برکشیدن و روی کار آوردن بلند اختر برادر کوچک شاه است که شیعه بود. امپراطور متأثر از این گزارش‌ها، او را از مقام وزارت و امیرآتشی (فرمانده توپخانه) عزل کرد و به همین سبب، چالش‌هایی میان شیعیان و اهل سنت پدید آمد و صفدر جنگ رهبری شیعیان و ایرانیان را بر عهده گرفت (Elphinstone, 1843: 735-736)، اما پس از اینکه محمدشاه لباس خلعت برای صفدر جنگ فرستاد، او دوباره به اوده بازگشت (Hoey, 1889: 233).

وی نظامیان و حقوق آنان و به کار و بار عالمان و شاعران بسی اهتمام می‌کرد. او سرانجام در فیض آباد درگذشت (۱۱۶۸ ق) و جنازه‌اش را مدتی در باغی زیبا پوشیده از گل سرخ نگاه داشتند؛ سپس به دهلی بردند و نزدیک قبر همایون، پادشاه گورکانی به خاک سپردند (نرائن، ۱۹۶۰: ۲۳-۲۴). بهادر شاه، پادشاه گورکانی پس از صفدر جنگ فرزند او شجاع الدوله را تأیید کرد، اما با توجه به اوضاع





بی‌سامان دربار دهلی، وی از دربار جدا شد و به اوده رفت. این توجه موجب قدرت گرفتن دولت اوده شد؛ چنان‌که که دیگر دولت‌ها به هنگام ضرورت از اوده کمک می‌گرفتند. گسترش مناسبات نواب اوده با کمپانی هند شرقی و لرد هیستینگر حکمران کل هند، از برجسته‌ترین ویژگی‌های دوره اوست. این مناسبات در آغاز کار دوستانه نبود و به برخورد نظامی دو طرف انجامید، اما با توجه به تجهیزات نظامی پیش‌رفته کمپانی هند شرقی و ضعف نظامی دولت اوده، شجاع الدوله با کمپانی صلح کرد و مقرر شد شجاع الدوله ۱۵۰ هزار روپیه به کمپانی غرامت بدهد، انگلیسی‌ها در سراسر منطقه اوده به تجارت بپردازند، در رویارویی با قدرت سوم، هر دو به یک‌دیگر کمک کنند و استان‌های الله‌آباد و گورکمپور و توابع آنها به کمپانی واگذار شود (Birdwood, 1915:20).

پس از آن شجاع الدوله به جای دهلی، بیش‌تر به مرکز حکومت (فیض‌آباد) معطوف شد و به توسعه و ارتقای آن پرداخت؛ چنان‌که هیچ یک از ولایات هند مانند اوده از آن اندازه ثروت و نعمت برخوردار نبود و همین عامل در مهاجرت هنرمندان و اهل علم به‌ویژه ایرانیان و شیعیان به اوده بسیار تأثیر گذارد (Hoey, Op.Cit, II, pp. 8-9).

شجاع الدوله در این مدت کوشید بر توان نظامی خود بیافزاید و به همین سبب توانست شورشیان منطقه مرهته را سرکوب کند تا اینکه سرانجام در ۴۶ سالگی درگذشت و در خاک گلاب‌باری فیض‌آباد جای گرفت (کنور، ۱۹۹۲: ۶۰). آصف الدوله فرزند شجاع الدوله که پس از پدرش به قدرت رسید (۱۱۸۸ ق)، ولی‌عهد شجاع الدوله و پس از وی نیز از نواب اوده بود. شجاع الدوله پیش از مرگش بر اثر دخالت کمپانی هند شرقی در امور داخلی اوده و بر اثر احساس خطر برای فرزندش، به ژنرال وران هئینگر نامه نوشت و در آن تأکید کرد که آصف الدوله وارث اوست. دخالت‌های فراوان کمپانی در دولت اوده موجب شد که مواد دیگری به قرارداد پیشین (عهد شجاع الدوله) افزوده شود؛ مانند پرداخت ۲۶۰ هزار روپیه به کمپانی، تسلط انگلیسی‌ها بر بنارس، غازی‌پور و جونپور و مهم‌تر از اینها، اینکه کمپانی، افسران و سرداران اوده را تعیین کند. سرکشی منصب‌داران از فرمان آصف الدوله و جاسوسی آنان برای دولت انگلستان، از مهم‌ترین مشکلات دولت اوده در این دوره بود (کنور، ۱۹۹۲: ۶۴).

آصف الدوله پایتخت را از فیض‌آباد به لکهنو برد؛ زیرا از سویی می‌خواست از جداهش دور باشد؛ زیرا جداهش با بیش‌تر کارهای وی موافق نبود و از سوی دیگر، به شهر کهن فیض‌آباد علاقه‌ای نداشت (Hollister, 1979:177).

مهم‌ترین ویژگی آصف الدوله علاقه وی به ساختن عمارات مختلف بود که با شکوه‌ترین آنها امام‌باره بزرگ آصف الدوله است. این ساختمان تالاری بسیار گسترده و مجلل (با طول ۵۰ و عرض ۱۵/۳ متر) داشت و ایوان‌هایی (با طول ۸ و عرض ۸/۳ متر) دو طرف آن بود که حجره‌های هشت‌گوشه‌ای (با عرض پانزده متر) در بخش پایانی آنها ساخته بودند. برای ساخت این عمارت یک میلیون لیره هزینه شد و معماران متعددی فراخوانده شدند تا طرح‌های پیش‌نهادی خود را عرضه کنند تا اینکه سرانجام طرح معماری به نام کفایت الله در این باره پذیرفته شد. مناسک محرم در مسجد این





امام‌باره برگزار می‌شد. بناهای دیگری همچون رومی دروازه، حسن‌باغ، بی‌بی‌پورکوتی، چینه‌توتی و اقامت‌گاه نماینده دولت انگلیس هم در این دوره ساخته شد (Hollister, 1979: 178-179).

کسانی آصف الدوله را متأثر از حکمرانان انگلیسی می‌دانند که برای پرداخت وجوه نقد به کمپانی هند شرقی نظامی تعلقدار را پدید آورد؛ چنان‌که انحطاط پادشاهی اوده از آغاز شد (Irwin, 1880: 87). آصف الدوله پایتخت دولت اوده را از فیض‌آباد به لکهنو برد و شکوه دربار لکهنو در سنجش با دهلی، فزونی گرفت؛ چنان‌که برخی از صاحب نظران غربی در نوشتن تاریخ اواخر عهد مغول از آثار مورخان اوده استفاده می‌کردند.

زین‌العابدین خان پزشک معروف مشهدی که از سادات نیز بود، در رونق لکهنو و گسترش علم و هنر به‌ویژه طبابت، مهارت بسیاری داشت و در رشد و توسعه علمی و فرهنگی دولت اوده بسیار تأثیر گذارد. نواب اوده از زمان صفدر جنگ به او توجه می‌کردند و به‌رغم اینکه مدتی در بنگال می‌زیست، دوباره به لکهنو بازگشت (Hollister, 1979: 180).

پس از آصف الدوله، فرزندش وزیر علی را جانشین پدر می‌شناختند که بر اثر متهم شدنش به ضدیت با منافع انگلستان و بی‌بند و باری و زنازادگی، معزول و به بنارس تبعید شد (Irwin, 1880: 100-101)، اما به‌واقع او را به دلیل مخالفتش با انگلیسی‌ها از کار برکنار کردند دولت انگلستان بنابر سیاست رایج خود، برای رسیدن به هدف از هر راه ممکن سود می‌برد. بنابراین، او را در آغاز به زنازادگی متهم؛ سپس عزل و به بنارس تبعید کرد؛ چنان‌که او سرانجام در زندان درگذشت. سعادت علی‌خان برادر ناتنی آصف الدوله نیز به باده‌گساری معروف و در پی واگذاری قدرت به کمپانی هند شرقی بود و به همین سبب برخی از نواحی اوده (معروف به نواحی الحاقی) را به آن کمپانی سپرد و ارتش آن سرزمین‌ها را جایگزین سپاهیان نواب کرد.

او پس از مدتی بیماری و افسردگی، نزد آرام‌گاه حضرت ابوالفضل العباس (ع) نذر کرد که دست از خوش‌گذرانی بردارد و توبه کند و به امور حکومتی بپردازد و به این نذر وفا کرد و در زمان مانده سال‌های عمرش مملکت را به شیوه‌ای مطلوب اداره کرد و همین نوع مدیریت، به رونق علمی و هنری لکهنو در زمان او انجامید (Sleeman, 1858: 308).

کارگزاران ایرانی در جایگاه شاهان اوده

نواب اوده تا دوران سعادت علی‌خان در برابر امپراطوری گورکانیان در دهلی فرمان‌پذیر بودند، اما غازی‌الدین حیدر با حمایت کمپانی هند شرقی در ۱۲۳۵ قمری مشروط به پذیرش ضوابط دوره سعادت علی‌خان، خودش را پادشاه خواند و در زمان پادشاهی او، نظام تعلق‌داری جان تازه‌ای گرفت. او ارزش‌ها و خواست‌های انسانی را ارج می‌نهاد و علم و ادب به‌ویژه فلسفه شرق را مهم می‌شمرد. خدمت اصلی او در زمینه معماری لکهنو، بنیادگذاری امام‌باره شاه نجف بود که سرانجام خودش و سه تن از همسرانش همان‌جا به خاک سپرده شدند (کنور، ۱۹۹۲: ۷۳-۷۴).





هنگام حکمرانی نصیرالدین حیدر دومین پادشاه اوده، کمپانی هند شرقی شایع کرد که بر اثر عیاشی و ناشایستگی وی، تاج و تخت اوده به فرد دیگری سپرده خواهد شد. البته این شایعه در عمل محقق نشد. گویی زبردستان وی؛ یعنی افسران و وزیران اوده که کمپانی هند شرقی آنان را تعیین می‌کرد و به آنان مواجب می‌داد، شایعه‌سازان اصلی در این باره بودند و پادشاه اوده هرگز به آنان اعتمادی نداشت و به همین سبب، ناگهان آنان را کنار نهاد. نصیرالدین حیدر در پی گسترش فرهنگ انگلیسی بود، اما به‌رغم این علاقه، برای طلاب مراکز علمی - دینی مقرری تعیین و برده‌فروشی را لغو کرد و به ترویج علم، ادب و هنر پرداخت (Brown, 1920: 250-251).

پس از مرگ نصیرالدین (۱۲۵۳ ق) همسر او (پادشاه بیگم) به دنبال نشانیدن مونجان فرزندش بر تخت پادشاهی بود که البته بر اثر مخالفت کمپانی هند شرقی، این زمینه کام‌یاب نشد و مناقشه در این باره به اندازه‌ای بالا گرفت که سپاهیان اوده و ارتش کمپانی برای جنگ با یک‌دیگر صف آراستند و پس از شجاع‌الدین، نخستین درگیری میان دولت اوده و کمپانی روی داد (کنور، ۱۹۹۲: ۱۵۷). سرانجام پادشاه بیگم و فرزندش را به جای دیگری فرستادند و در آن‌جا زندانی کردند (Irwin, 1928: 127-188) و نصیرالدوله (از برادران غازی‌الدین ملقب به محمد علی‌شاه) با پشتیبانی کمپانی به شاهی رسید. بنابراین، کمپانی دایره اختیارات او را بسیار محدود کرد و حتی از این شاه تازه تعهد گرفت که همه شروط کمپانی را بپذیرد (کنور، ۱۹۹۲: ۱۶۱). البته او به خدماتی ستودنی برای اوده دست زد (کنور، ۱۹۹۲: ۱۶۲). برای نمونه، مقبره باشکوهی برای مادرش ساخت، موقوفاتی برای آن تعیین کرد تا مخارج قاریان قرآن را از محل آنها بپردازند و نیاز خدمه مقبره را نیز تأمین کنند. این مقبره به «امام‌باره حسین‌آباد» شناخته و خودش نیز در آن‌جا مدفون شد (Irwin, 1880: 135).

چهارمین شاه اوده امجد علی شاه فرزند محمدعلی‌شاه بود که در روزگار او احکام تشیع در سرزمین اوده اجرا می‌شد؛ یعنی تا این زمان بر پایه رسم امپراطوری گورکانی سنی‌مذهب، یگانه مفتی اوده از اهل تسنن بود و در همه مسائل، بر اساس فقه اهل سنت رأی می‌داد، اما امجد علی‌شاه مجتهدی شیعه را به جای او نشانند و از این پس جز هنگامی که هر دو طرف از اهل سنت یا یکی از آن دو هندو بود، احکام تشیع در اوده اجرا می‌شد (Hollister, 1979: 183). او با ساخت پل آهنی بر نهر گومتی و ایجاد جاده‌ای بزرگ میان لکهنو و کانپور، زمینه پیش‌رفت تجارت و سهولت حمل و نقل کالا را فراهم کرد و اندوخته دولت اوده در روزگار او فزونی گرفت. روی سکه‌های دوره او، نقش ماهی و عبارت «امجد علی، شاه جهان، پناه عالم، ظلّ الله» ضرب شده بود (Brown, 1920: 254). پس از مرگ امجد علی‌شاه، پسر ارشد وی مصطفی علی حیدر بر اثر جنون از سلطنت محروم شد (Brown, 1920: 254-255) و واجد علی‌شاه، پسر دوم سلطان به جای او بر تخت پادشاهی اوده نشست.

کمپانی هند شرقی در دوره واجد علی‌شاه به دنبال بهانه‌ای بود تا اوده را به چنگ آورد. از این رو، تأکید می‌کرد که شاه بیماری علاج‌ناپذیری دارد که پزشکان از تشخیص و مداوای آن عاجزند و مشاعر شاه ضعیف شده و او اعتدالش را از دست داده است (Sleeman, 1858: 310) پادشاه در برابر چنین



سیاستی، پادشاه در تقویت سپاه، رفع مشکلات مردم و توجه به علم و فرهنگ بومی بسیار کوشید، اما سرانجام نتوانست حکومت خود در اوده نگاه دارد، بلکه کمپانی وی را از پادشاهی عزل کرد (۱۸ رجب ۱۲۷۳ / ۴ فوریه ۱۸۵۶) و او راهی کلکته شد. بنابراین، همسرش حضرت محل، پسر نابالغ خود را به نام رمضان علی (معروف به برجیس قدر) جانشین پدرش و شاه اوده خواند و حتی با سپاهیان کمپانی درگیر شد، شکست خورد و به نپال گریخت. بنابراین، پس از واجد علی شاه دوران حکومت اوده پایان یافت و کمپانی بر سراسر اوده چیره و واجد علی شاه نیز در کلکته ماندگار شد.

اوده آخرین سرزمین خودمختار هند بود که به مستعمرات انگلستان پیوست و از آن پس، نام اوده را به «اتراپرادیش» مبدل کردند و به تدریج سراسر منطقه به همین نام تازه، خوانده شد.

کارگزاران ایرانی شیعه و تحول فرهنگی اوده

اوده خاستگاه و جایگاه زندگی شخصیت‌های برجسته مسلمان بود و گسترش فرهنگ اسلامی در این سامان در روزگار حکومت نواب شیعه‌مذهب، به اوج رسید؛ چنان‌که آنان بخشی از آوازه خود را بر اثر توجه به اهل مذهب، علم، ادب و هنر به دست آوردند و دربارشان جایگاه مشاهیر برجسته‌ای چون سراج‌الدین علی متخلص به «آرزو»، اشرف علی‌خان متخلص به «فغان»، میرزا محمد رفیع سودا شاعر و نویسنده اردو و فارسی‌زبان، سید محمد بلگرامی، سید انشاء الله‌خان، رجب علی‌بیگ سرور، اصغر علی‌خان نسیم دهلوی، نواب محمدخان زند، منطوق علی‌خان اسیر و هاریچاران داس نویسنده چهارگلزار بود که از دهلوی و دیگر سرزمین‌های هند به آن‌جا هجرت کرده بودند. گرایش به شعر و ادب و ارج‌گزاری شاعران و ادیبان، از مهم‌ترین ویژگی‌های فرهنگی حکمرانان ایرانی تبار اوده بود؛ چنان‌که با توجه به پیشرفت زبان اردو و ضعف و زوال زبان فارسی پیش از حاکمیت نواب و شاهان اوده، روزگار آنان را عصر زرین زبان و ادبیات فارسی می‌خوانند؛ زیرا آنان بر اثر ایرانی بودن و علاقه‌مندی به زبان و ادبیات فارسی نه تنها به شعر و ادب و علوم فارسی توجه می‌کردند که خود نیز سخن‌دان و سخن‌شناس بودند و از این‌رو، آثار گوناگون نظم و نثر فارسی در این دوره تصنیف و تألیف شد.

دوران نیابت و پادشاهی غازی‌الدین حیدر را از مهم‌ترین اعصار تحول فرهنگی - هنری اوده می‌توان برشمرد. او با موافقت انگلیسی‌ها، به جایگاه نخستین پادشاه اوده منصوب شد و بر اثر تغییر روی کرد انگلیسی‌ها و درگیری آنان در دیگر بخش‌های شبه قاره، زمینه‌ای برای پرداختن به امور فرهنگی و هنری فراهم آمد؛ چنان‌که لکهنو در شکوه و پویایی هنری و فرهنگی بر دهلوی برتری یافت و در ادوار بعد به شدت توسعه یافت. عالمان و مجتهدان در روزگار او، کتاب‌های ارزنده‌ای در مقولات (حدیث و فقه) و معقولات نوشتند و خود او هم پادشاهی عالم و شاعر بود که تصانیفی داشت؛ مانند هفت قَلْم (در فرهنگ لغات فارسی) و تاج اللغات (در فرهنگ زبان عربی) (رادفر، ۱۳۸۰: ۷۱). هم‌چنین خلیل‌الله‌خان که در ریاضی و هیئت چیره‌دست بود، مرآت الاقالیم را در جغرافیای اوده و علم هیئت نوشت. شکوفایی ادب فارسی در فیض‌آباد موجب شد که شخصیت‌های برجسته‌ای همچون سراج‌الدین



علی‌خان آرزو صاحب آثار مهمی در لغت، تذکره، نقد ادبی، بلاغت و دستور زبان فارسی به آن‌جا سفر کنند (نقوی، ۱۳۴۳: ۳۲۳-۳۲۵).

نواب و شاهان اوده از دوران سعادت علی‌خان در لکهنو «تائپ» (ابزار تحریر) و «لیتهو» (چاپ‌خانه) و چاپ سنگی را برای انتشار کتاب و نوشته پدید آوردند و چاپ‌خانه‌های تازه‌تری نیز در دوره نصیرالدین حیدر پیدا شد و کتاب‌های کمیاب عربی و فارسی به چاپ رسید (نجم الغنی خان، ۱۹۷۹: ۲۲۷). منشور کردن چکیده‌ای از شاه‌نامه نیز از مهم‌ترین کارهای عهد نصیرالدین بود.

دولت اوده به‌ویژه محمد امین برهان‌الملک بنیادگذار دولت اوده که خود از سادات بود، خدمات شایسته‌ای به تشیع رساند. شاهان اوده با ساختن امام‌بارها و حسینیه‌ها، اجرای مناسک عبادی، تأسیس حوزه‌های علمیه برای حفظ آداب و معارف شیعی و تلاش برای رونق گرفتن آنها در عتبات با کمک‌های مالی، پشتیبانی عالمان و اندیشه‌ورزان و جای‌گزینی قانون‌های شیعی با قانون‌های سنی حنفی از زمان محمد علی‌شاه (۱۲۷۴-۱۲۸۵ ق)، فرهنگ شیعی را در شبه قاره هند گسترده کردند.

تأسیس و توسعه امام‌بارها و حسینیه‌ها، از مهم‌ترین کارهای فرهنگی نواب و شاهان اوده بود؛ چنان‌که امام‌باره حسین‌آباد دومین عمارت بی‌مانند لکهنو یادگار دوران پادشاهی محمدعلی‌شاه است. او دوازده لک روپیه به خزانه انگلیس سپرد و با بهره آن امام‌باره حسین‌آباد را ساخت.

مهم‌ترین کار فرهنگی شیعیان ایرانی اوده، اهتمام آنان به مجالس عبادی و مرثیه‌خوانی بود. آنان در محرم مناسک تعزیه و عزاداری بر پا می‌کردند و مرثیه‌خوانی و استفاده از طبل و نقاره در تعزیه‌ها در اوده رایج بود. شجاع الدوله از نواب اوده، خودش جامه سیاه می‌پوشید و با سر و پای برهنه، علم برمی‌داشت و نوحه می‌خواند. این نوع عزاداری ایرانی بعدها در سرزمین هند رایج شد. مدارس مذهبی نیز در عهد او بنیاد گرفت و علما و فضیلاي مذهبی امامیه در این مراکز آموزشی به کارهای تبلیغی سرگرم شدند و از این‌رو، عزاداری و مرثیه‌گویی گسترش یافت.

واجد علی‌شاه از شاهان برجسته اوده نیز در اجرای کارهای یگانه بود. او در درازنای زندگی‌اش همواره به عزاداری برای شهادت امام حسین (ع) التفات می‌رساند و فراوانی لک و روپیه در این زمینه هزینه می‌کرد. برای نمونه، امام‌باره‌ای به نام «قصر الغزاء» ساخت که به تکایای ایرانی بسیار شبیه بود.

شماری از عالمان نیز برای کمک به شاهان اوده از ایران به هند هجرت کردند. برای نمونه، شیخ محمدمهدی استرآبادی به هند رفت (۱۲۴۰ ق) و غازی‌الدین حیدر به پیشوازش آمد. وی در لکهنو مسکن گرفت و در همان‌جا درگذشت و در جایگاه مرجع تقلید، همه عمرش را در نوشتن و پروردن طلاب گذراند و بیست کتاب در علوم گوناگون نوشت (تهرانی، ۱۴۰۸: ۲، ۲۲۰).

شکوفایی هنر معماری اوده از دوره نواب آغاز شد که خود دنباله سبک دهلی بود. آثار فراوانی از آن دوره بر جای مانده است که بیش‌تر آنها مذهبی (امام‌باره) اند. شبیه‌سازی آرام‌گاه‌های امامان شیعه در مناطق گوناگون از دیگر آثار مذهبی آن‌جاست (Koch, 1994, 132).

مهم‌ترین افتخار شیعیان هند به‌ویژه اوده مبارزه با استعمار انگلستان بود. قیام شجاع الدوله در برابر





انگلیسی‌ها، مبارزه با استعمار بریتانیا برای جلوگیری از تسلط بر منطقه اوده در روزگار واجد علی‌شاه به کمک مادرش (ملکه)، جنگ حضرت محل همسر واجد علی‌شاه با سپاهیان کمپانی هند شرقی و...، از برجسته‌ترین مصادیق جنگ دولت‌مردان شیعی اوده با استعمار است.

نُواب و شاهان اوده		
سال قمری	سال میلادی	نواب وزیرهای اوده
1132-1151	1737-1719	سعادت خان برهان الملک
1151-1166	1753-1737	نواب صفدر جنگ
1166-1188	1775-1753	نواب شجاع الدوله
1188-1212	1797-1775	نواب آصف الدوله
1212-1212	1798-1797	نواب وزیر علی خان
1212-1229	1814-1798	نواب سادات علی خان
1229-1234	1819-1814	نواب غازی الدین حیدر
سال قمری	سال میلادی	شاهان اوده
1234-1243	1827-1819	سلطان غازی‌الدین حیدر
1243-1253	1837-1827	سلطان نصیر الدین حیدر
1253-1258	1842-1837	محمد علی شاه
1258-1263	1847-1842	امجد علی شاه
1263-1272	1856-1847	واجد علی شاه

معماری اوده متأثر از حضور کارگزاران ایرانی شیعی

اوده بر اثر پیشینه تاریخی و جایگاه مذهبی‌اش نزد هندوان و بوداییان، آثار مهمی از روزگاران پیش از گسترش اسلام در آن‌جا داشت؛ چنان‌که فاهی سین جهان‌گرد چینی (قرن پنجم ق.م) می‌نویسد: صد معبد بودایی در آن‌جا بر پا بوده است. ورود اسلام به اوده موجب پا گرفتن بناهای ارزنده‌ای شد. برای نمونه، مزار شاه مینا در مچی بهون، مقبره شیخ ابراهیم چشتی در لکنهو و مسجد بابر نزدیک محل تولد راما، از آثار مهم دوره اسلامی پیش از نُواب اوده است (Srivastava, 1974: 313-314) باری، شکوفایی معماری اوده از دوره نُواب آغاز شد که خود دنباله سبک دهلی به شمار می‌رفت.

انتقال پایتخت از فیض‌آباد به لکنهو و ایجاد بنای باشکوهی به نام امام‌باره آصف الدوله (۱۲۰۵ ق) از مهم‌ترین کارهای آصف الدوله چهارمین نُواب اوده بود. این امام‌باره تالاری بسیار گسترده و



شکوه‌مند (به طول ۵۰ متر و عرض ۱۵/۳ متر) دارد که در دو طرف آن ایوان‌هایی هشت‌متری است و حجره‌های هشت‌گوشه‌ای (به عرض پانزده متر) در بخش پایانی‌اش ساخته شده است. آصف الدوله می‌خواست این سازه هیچ نمونه‌ای نداشته باشد و در زیبایی و شکوه سرآمد همه بناهای مشابه آن باشد. از این‌رو، هر سال کمابیش چهار تا پنج لک ۱ روپیه در تزئین امام‌باره هزینه می‌کرد و کف و سقف تالارهای آن را با مواد طلا و نقره می‌پوشاند و به همین سبب، شکوه و جلال دربار لکهنو در سنجش با دربار دهلی افزون‌تر شد (Koch, 1994, 132).

مهم‌ترین امام‌باره، در عهد غازی‌الدین حیدر ساخته شد؛ چنان‌که معماری لکهنو از این زمان به بعد، شکل و روح تازه‌ای یافت. شبیه‌سازی آرام‌گاه‌های شیعه (از کربلا، نجف و سامرا) در مناطق گوناگون لکهنو از دیگر آثار مذهبی اوده است. از زمان غازی‌الدین حیدر که با حمایت کمپانی هند شرقی خودش را پادشاه خواند، دولت اوده استقلال تام یافت و طرح‌های معماری ایرانی و شیعی را از این پس در آن‌جا به کار بست.

شکوفایی زبان اردو در روزگار حاکمیت کارگزاران ایرانی بر اوده

دهلی بر اثر حمله نادرشاه به هند و قتل عام مردم آن‌جا و یورش‌های سردار شاهی احمد شاه درانی افغان، به انحطاط گرایید، اما نواب اوده در لکهنو برخاستند و نیرو گرفتند. ایرانیان بر اثر تعصب اورنگ زیب و جانشینان او به هند سفر نمی‌کردند، اما ایرانی بودن نواب اوده و سیاست و گرایش آنان به تشیع، زمینه را برای تجدید سفر آنان به هند فراهم کرد. البته این بار بیش‌تر مسافران علمای دین، طلاب، اهل منبر و وعاظ بودند که قانون تشیع را برای دولت لکهنو تدوین و محاکم آن دولت را می‌گرداندند و در مساجد و حسینیه‌ها شعائر مذهبی حکومت شیعه اوده را اجرا می‌کردند و می‌گسترند.

گرایش حکمرانان اوده به فارسی و اردو که بیش‌تر به این دو زبان شعر می‌سرودند، زمینه را برای سفر شاعران اردو همچون میر، سودا، مصحفی، رنگین و انشاء‌الله‌خان به لکهنو، بلکه پرورش غزل‌سرایانی همچون نظیر، ذوق، مؤمن در آن‌جا فراهم کرد (Bahri, 1960:29-30).

لکهنو به‌ویژه دربار و مجالس اعیانش، در این زمان در شهوات غرق بود و از این‌رو، نوعی غزل اردو در آن‌جا پدید آمد که مورخان ادبیات اوده آن را «غزل ریخته» می‌خوانند. این گونه غزل را در وصف مراودات عاشقانه، باده، شرح فراق و وصال و بیان حُسن کلام و خرام و زیبایی اندام «بیگمات» پری‌پیکر لکهنو می‌سرودند. با توجه به اینکه تشیع در لکهنو شعار استقلال و مذهب رسمی بود، آیین عزاداری عاشورا و شبیه‌گردانی، تعزیه‌خوانی و روضه‌خوانی و دسته‌گردانی عزا، در آن‌جا رونق گرفت. تعزیه‌نامه‌ها در امام‌باره (حسینیه)های باشکوه شهر به فارسی و اردو خوانده می‌شد و هر دو زبان برای مخاطبان به یک‌سان مفهوم بود (مشایخ فریدنی، ۱۳۶۵: ۹-۱۰).

۱. معادل صد هزار روپیه. شاه‌کارهای شعری گریه‌آور در وصف واقعه طف در این عهد سروده شد که نمونه آنها در فارسی هم نیست. میر بیرعلی انیس و میرزا سلامت علی دبیر از بزرگ‌ترین مرثیه‌سرایان اردو بودند که مرثی





ایشان در دهه اول محرم با آهنگی ویژه خوانده می‌شد. این مرثی اردو همچون غزل ریخته اردو و دیگر شعرهای عهد شاهان اوده در لکهنو ساخته و به صبغه ایرانی و کثرت لغات فارسی ممتاز شد.

نتیجه

منطقه اوده در شمال شبه قاره هند، با توجه به اهمیت جغرافیایی و پیشینه تاریخی‌اش مکان شایسته‌ای برای تأثیرپذیری از فرهنگ و تمدن ایرانی و شیعی به شمار می‌رفت. بنابر بررسی‌های تاریخی، حضور فعال و حاکمیت ایرانیان آن‌جا در جایگاه نواب و پادشاه، در زمانی بسیار استثنایی (مقارن با ضعف گورکانیان و فزونی گرفتن قدرت استعمار انگلستان در شبه قاره هند)، رقم خورد و این تقارن خود در میزان تأثیرگذاری کارگزاران ایرانی مؤثر بود؛ زیرا به‌رغم اینکه ایرانیان توانستند از ضعف گورکانیان بهره ببرند، مانع بزرگی به نام انگلستان از تأثیر کارگزاران ایرانی در فرهنگ و تمدن اوده می‌کاست؛ چنان‌که انگلیسی‌ها با هر وسیله‌ای حتی شایعه‌سازی، تهمت‌زنی و جاسوسی در پی مقابله با ایرانیان شیعی بودند. نواب اوده بر اثر ضعف دولت گورکانی، تجربه نظامی و سیاسی، برخورداری از ذکاوت و شجاعت و به یاری هم‌راهانی وفادار، توانستند اوضاع سیاسی دولت اوده را سامان دهند و با سرکوب شورش‌های داخلی، در راه تثبیت اوضاع گام نهند. دوره پادشاهی اوده با سلطه کمپانی هند شرقی بر شاهان اوده، هم‌زمان بود و به این سبب، ضعف سیاسی و نظامی آرام آرام در دولت اوده رخنه کرد و انگلیسی‌ها سرانجام بر این سرزمین چیره شدند.

کارگزاران ایرانی در تغییر مظاهر فرهنگی اوده تأثیر گذاردند و بر پایه اعتقادی شیعی و پای‌بندی به اجرای مناسک و آدابی که بیش‌تر خاستگاه دینی - مذهبی داشت، به ساخت امام‌باره و حسینیه، اجرای مناسک باشکوه عزاداری محرم، تأسیس حوزه‌های علمیه و تقویت مراجع تقلید، پرداختند. آنان همچنین از گسترش علم، هنر و معماری و ایجاد ساختمان‌های متنوع و جاده‌های گوناگون نیز غافل نبودند؛ چنان‌که لکهنو پس از فیض‌آباد، به پایتخت بدل گشت و شکوه‌مندی آن در سنجش با دهلی، فزونی گرفت. با توجه به ایرانی‌تبار بودن نواب و شاهان اوده، به‌رغم توسعه و رشد زبان اردو، زبان و ادبیات فارسی نیز در آن سامان ریشه دواند؛ چنان‌که نوشتن کتاب با این زبان کهن در سایه توجه حکمرانان اوده، دنبال شد.

References

مآخذ

Ashuri, P.(1956).A Brief History of Muslims. Agra: [Nd.] [In Persian]

آشوری، پرشاد(۱۳۵۹). مختصر تاریخ مسلمانان، آگره: بی‌نا.

Bahri, Hardev(1960).Persian Influence On Hind, Allah Abad: The Bhara to Press.

Birdwood, Sir George (1915).Report on the Record of the India office, Lon-





don: Humphery Milford.

Brown, Edward G.(1920).Persian Literature under tartar Dominion, Cambridge: University Press.

Elphinstone, Mountstuart (1843) [1841]. The History of India (Vol. 1). London: J. Murray

Irwin, H. C. (1880).The Garden of India, London: W. H .A. Allen co.

Fereshteh , M.Q.(2009).History of the rise of the Mahomedan power in India. Tehran:Society for the National Heritage of Iran publication [In Persian]

فرشته، محمد قاسم بن غلامعلی(۱۳۸۸). تاریخ فرشته، تصحیح دکتر محمد رضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

Jafariyan, R. (2009).Shia Atlas. Tehran: National Geography Organization of Iran. [In Persian]

جعفریان، رسول(۱۳۸۸). اطلس شیعه، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.

Juzjani, M. (1984). Nasiri classes. Edited byAbdolhayHabibi,.Tehran : World of Book[In Persian]

جوزجانی، منہاج سراج(۳۶۳۱). طبقات ناصری، تصحیح، مقابله و تحشیه عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.

Hollister, J. N. (1994). The Shī'a of India. Translated by AzarmidokhtMashayekhfaridani. Tehran. UniversityPublicationCenter[In Persian]

هالیستر، جان نورمن(۳۷۳۱). تشیع در هند، ترجمه آذر میدخت مشایخ فریدونی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

Koch, E.(1994). Mughal architecture: an outline of its history and development. Translated by HoseinSoltanzadeh,Teharn:Cultural Research Office [In Persian]

کخ، ابا،(۱۳۷۳). معماری هند، ترجمه حسین سلطان زاده، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی

Kenur, D. (1992). AvadehGardn .Lucknow: Ahmadi Publication [In Persian]

کنور، درگا پرشاد(۱۹۹۲). بوستان اوده، لکهنو: مطبوعه احمدی.

MashayekhFaridani, M.H.(1986). Urdu connections with Persian, Nashre Danesh,5-7.[In Persian]

مشایخ فریدنی، محمد حسین(۱۳۶۵). پیوستگی های اردو با فارسی، فصلنامه نشر دانش، ۵-۷

Marshman, Johnclark(1880). Abridged history of India, London: W.M. Black wood and sons.

Mohammad, G.(1995). Political and literary situation in the Indian court. Ash-ena,5(25) .[In Persian]





غلام ، محمد(۱۳۷۴).اوضاع سیاسی و ادبی در دربار اوده هند، مجله آشنا،۵(۲۵)

Nadavi, A.(2000). History of Islamic invitation and its periods in India, Translated by MohammadqasemQasemi,. Zahedan:SeddighiPublication.[In Persian]

ندوی، ابولحسن علی(۱۳۷۹). تاریخچه دعوت اسلامی و ادوار آن در هند، ترجمه محمد قاسم قاسمی، زاهدان: نشر صدیقی.

NajmulghaniKhan(1919). Avadh History.Lucknow, MunshiNawalKishore[In Persian]

نجم الغنی خان(۱۹۱۹). تاریخ اوده، لکهنو: نولکشور.

Naqavi, A.(1964).Farsi Biography in India and Pakistan, Tehran. Elmi Publication. [In Persian]

نقوی، علی رضا(۱۳۴۳). تذکره فارسی در هند و پاکستان، تهران: انتشارات علمی.

Narayan, B.(1960). Subedarane Avadh. Faizabad: [S.L.][In Persian]

نرائن، برج(۱۹۶۰). صوبه داران اوده، فیض آباد: بی نا.

Radfar, A. (2001). Persian language and literature in the land of Avadh, Persian letter, 6 (2). [In Persian]

رادفر، ابوالقاسم(۱۳۸۰). زبانو ادبیات فارسی در سرزمین اوده، نامه پارسی، ۶(۲).

Sadr e Haj SeyyedJavadi, A. (1996). Encyclopedia of Shi'a . Tehran: Seyed Seed Mohabati[In Persian]

صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران(۵۷۳۱)دائرةالمعارف تشیع، تهران: نشر سید سعید محبتی.

Sirhindi, Y. (2003). Happy Royal History. Edited by Mohammad HedayatHosein. Tehran:AsatirPubliction.[In Persian]

سیهرندی، یحیی بن عبدالله(۲۸۳۱). تاریخ مبارک شاهی، به سعی و تصحیح محمد هدایت حسین، تهران: انتشارات اساطیر.

Sirvastava, A.L. (1974).Shuja – Ud – Doulah of Awadh, Agra.

Sleeman, Maj, Sirw. Gen (1858). A Journey through the Kingdom of Oudh in 1849- 1850, London: Richard Bentley.

Tohns, Tom (1907).Geographical Hands





Formation and Application of the Field of Iranian studies Among Westerns and Iranians

Somaye Khanipour¹

Abstract:

Oriental studies are considered as a collection of studies and researches of scientists or institutes in western countries on various issues and notions about the orient. Iranian studies, as a branch of oriental studies, can be considered as a collection of regular and scientific studies that deal with various aspects of Iranian civilization, culture and history.

This article deals with the formation and application of the field of Iranian studies in the west and in Iran. The main question is that how was the field of Iranian studies formed and applied in the west and in Iran? In this paper, based on descriptive and explanatory methods, the evolution of Iranian studies throughout history is examined. Then it will focus on the similarities and differences between oriental studies and Iranian studies. In addition the background of these studies is considered. So some issues such as the definition of main problems considering oriental and Iranian studies are discussed. The author is also going to define either the relations or differences between oriental and Iranian studies.

Findings of the research show that it can be said that Oriental studies and Iranian studies as a branch of it was initially formed based on political and economic circumstances. Then after, and especially after the Second World War, some activists in this field criticized the previous approach and tried to study and research this branch of human knowledge in a scientific and objective way with a new approach while rejecting the colonial approach.

1. Assistant Professor
in Vali-e-Asr University
of Rafsanjan , Department
of Linguistics, email:
S.khanipour@vru.ac.ir



As a result in the Orient, especially in Iran some changes in research method took place too. Although the field of Iranian studies in Iran was a new field of study but there exist different stages and schools. Iranian Iranologists reacted differently towards the western Oriental and Iranian studies. Some of them praised western scholars and some of them criticized them and tried to correct them. In addition, some Iranian Iranologists have tried to strengthen and develop this field of study. They conducted new and accurate studies and they founded scientific and academic institutes for Iranian studies, so that under the influence of this scientific approach, many works in this field have been written. Now under the supervision of the Iranian Studies Foundation and with the training of experts, this field of study in Iran is progressive and growing. Despite this, Iranian studies are considered as a new field of study in Iran. Researchers in this field should continue regular and purposeful scientific activities, regardless of any biased approach, because of the importance and the necessity of the Iranian studies and its scientific achievements.

Keywords: Oriental Studies, Iranian Studies, Orientalism, Western World, Iran



پیدایی و کاربرد دانش ایرانشناسی نزد غربیان و ایرانیان

■ سمیه خانی‌پور^۱

چکیده

شرق‌شناسی را جُنْگی از مطالعات و تحقیقات دانش‌مندان و مؤسسات کشورهای غربی درباره مسائل گوناگون کشورهای شرقی خوانده‌اند و ایران‌شناسی را که شاخه‌ای از شرق‌شناسی است، جُنْگی از مطالعات منظم و علمی درباره گوشه و کنار تمدن، فرهنگ و تاریخ ایران می‌توان خواند. این نوشتار به چگونگی شکل‌گیری و کاربرد دانش ایران‌شناسی در غرب و ایران می‌پردازد و در تفسیر مسئله پژوهش، از روشی توصیفی و تبیینی بهره می‌گیرد. از این‌رو، مباحثی را همچون دامنه تعاریف و مسائل شرق‌شناسی و ایران‌شناسی برمی‌رسد تا هم پیوند و هم‌پوشانی هم تفاوت و تمایز ایران‌شناسی و شرق‌شناسی را آشکار کند.

بر پایه یافته‌های پژوهش، خاستگاه شرق‌شناسی زمینه‌های سیاسی و اقتصادی است و دانش ایران‌شناسی که شاخه‌ای برآمده از این دست مطالعات به شمار می‌رود نیز چنین خاستگاهی دارد، اما پس از تغییرات و تحولات روش‌شناختی و روی‌کردی شرق‌شناسی پس از جنگ جهانی دوم، شرق‌شناسان و ایران‌شناسان خارجی و داخلی متأثر از این تغییرات و تحولات، در قالب نسلی نو بدون انگیزه‌های استعماری پیشین، به بررسی‌ها و مطالعات علمی در این زمینه پرداختند. این پژوهش بر پایه دیدگاه‌های ایران‌شناسان داخلی درباره تحقیقات شرق‌شناسان در ایران، به محقق ایران‌شناس توصیه می‌کند از یک‌سونگ‌ری رایج در برخی از مطالعات ایران‌شناسی ناظر به معنا و تاریخچه این شاخه بپرهیزد تا بتواند درست را از نادرست بازبشناسد و به ایران‌شناسی علمی دست یابد.

کلیدواژگان

شرق‌شناسی، ایران‌شناسی، اوریان‌تالیسم، جهان غرب، ایران

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، دانشکده ایران‌شناسی، گروه زبان‌شناسی و مطالعات ترجمه
S.khanipour@vru.ac.ir



مقدمه

هنگامی که از ایران‌شناسی سخن می‌رود، تعریف‌هایی گسترده و پرشمار در این باره به ذهن متبادر می‌شود و این تنوع و تکثر موجب ابهام معنای ایران‌شناسی می‌شود و تصویرش را به محاق می‌برد؛ چنان که بیش‌تر شخصی و برآمده از ذهن بیننده و شنونده می‌نماید، اما چرا تعریف ایران‌شناسی واضح و منسجم نیست و چگونه می‌توان به تصویری روشن و حریمی کمابیش آشکار در این زمینه دست یافت؟ شاید مؤثرترین علت این ابهام را با نظر به سرچشمه پیدایی و گسترش ایران‌شناسی بتوان یافت. بیش‌تر متخصصان می‌گویند شرق‌شناسی سرچشمه ایران‌شناسی است (محیط طباطبایی، ۱۳۵۱: ۵۲۹). شرق‌شناسی تعیین مطالعاتی بر پایه حوزه موضوع و جغرافیای پژوهش است و حتی از منظر دیگری، آن را می‌توان زاویه نگرش به حریم موضوعی خاص تعریف کرد. این تعریف بیش‌تر، به وحدت دیدگاه پژوهش‌گران وابسته است و آن را با هدف‌های سیاسی و اقتصادی و حتی مذهبی می‌پیوندد. شرق‌شناسی از این منظر، تنها به فعالیت علمی معطوف نیست، بلکه محصول دوره‌ای است که فعالان آن دوره اهداف دیگری را برای علم برمی‌شمردند و همین اهداف موجودیت دانش‌ها را تعیین و تثبیت می‌کرد. بر پایه این دیدگاه، شرق‌شناسی به حرکت‌های استعماری وابسته است؛ چنان که بیش‌تر منتقدان شرق‌شناسی نیز از این منظر به نقادی موجودیت آن پرداخته‌اند.

این دیدگاه مانع گسترش زوایا و مناظر دیگر در این زمینه می‌شود. حتی هنگامی که شرق‌شناسی در راه اثبات و تعیین هویت علمی‌اش گام نهاد، باز هم نگاه یا شاخص‌های شکلی گذشته درباره‌اش از میان نرفت؛ یعنی صورت شرق‌شناسی چنان بود که بیش‌تر نمایانده شده بود و شاید همین صورت و تصور مانع تغییر نگاه به آن می‌شد (دبیری‌نژاد، ۱۳۹۲: ۳۷؛ عنایت، ۱۳۵۲: ۴۲).

باری، گروه سومی هم بدون چشم‌پوشی درباره خطاها و انگیزه‌های استعماری آن، دست‌آوردهای مثبتی را به آن نسبت می‌دهند. این پژوهش با روی‌کردی علمی و واقع‌نگر، می‌پرسد امروز پس از دو سده مطالعات در حوزه‌های مختلف مشرق‌زمین و ایران‌شناسی مستشرقان اروپایی و پس از عرضه صدها مقاله در موضوعات گوناگون شرقی و ایرانی، چرا باید دوباره به ایران‌شناسی (شناخت ایران) پرداخت؟ پاسخ کوتاه پرسش این است که منشورات شرق‌شناختی و ایران‌شناختی تا کنون از طرحی سامان‌مند برخوردار نشده‌اند. این دانش خاستگاه و مراحل تحولی و تطوری ویژه و مکاتب گوناگونی داشته است و دارد که برای ورود به حریم آن و شناخت تحقیقات دقیق و درست، مطالعه آنها ناگزیر است.

مسئله اصلی این نوشتار چگونگی پیدایی و کاربست دانش ایران‌شناسی در غرب و ایران است؟ این پژوهش با روش توصیفی و تبیینی، تحولات ایران‌شناسی را در گذر تاریخ برمی‌رسد؛ سپس با توجه به ترابط شرق‌شناسی با ایران‌شناسی و تمایز آن از یک‌دیگر و به پشتوانه پیشینه مطالعاتی آن در کشورهای پیش‌گام، پاسخی بدان پرسش فراهم می‌آورد. از طریق بررسی پیشینه این دو دانش در



گستره دانش بشری، به چگونگی پیدایی و شیوه کاربست آنها در ایران می‌توان پاسخ گفت. هم‌چنین بر اهمیت و ضرورت ایران‌شناسی و دست‌آوردهای علمی‌اش تأکید می‌شود.

آثار گوناگونی به شرق‌شناسی و ایران‌شناسی توجه کرده‌اند. بررسی و نقد شرق‌شناسی و ایران‌شناسی را در ایران، گویی حمید عنایت، ایرج افشار، داریوش آشوری و شجاع‌الدین شفا آغاز کردند و بعدها (پس از زمان کمابیش درازی)، ناصر تکمیل همایون در مقاله‌ای و فرهنگ رجایی در نوشتار کوتاهی کار آنان را پی گرفتند. هم‌چنین عبدالحسین حائری در *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی در برخورد با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، در سطح گسترده‌ای، به بررسی کارشناسانه تمدن غرب و رویه استعماری آن در شکل‌های گوناگونش پرداخت. سیمین لمتون نیز گزارشی کوتاه، اما جامع درباره شرق‌شناسی و ایران‌شناسی در پیوست ترجمه *ایران عصر قاجار* نوشته لمتون گنجانده. این نوشتار با توجه به اهمیت و ضرورت دانش ایران‌شناسی به رفع برخی از کمبودها و آسیب‌ها در این‌باره می‌پردازد.

شرق‌شناسی و دیرینه آن

حوزه فکری و تخصصی شرق‌شناسی گوشه و کنار و ویژگی‌های گوناگونی دارد:

۱. ارتباط تاریخی و فرهنگی اروپا و آسیا که از چهار هزار سال پیش آغاز شده است و پیوسته تغییر می‌پذیرد؛

۲. رشته‌ای تخصصی در غرب که از سده نوزدهم میلادی به بعد پیدا شد تا به تحقیق درباره فرهنگ، آداب و سنن شرقی بپردازد؛

۳. اوهام، تصورات و فرضیات ایدئولوژیک درباره بخش «شرقی» جهان؛ یعنی شرق به معنای ایدئولوژیک، غیریتی متمایز در برابر غرب مدرن دارد. و به تعبیر دیگر، شرق و غرب دو مفهوم جغرافیایی نیستند، بلکه در حوزه‌ها و قلمروهای دیگری چون سیاست، حکمت، فلسفه، عرفان و تاریخ هم در برابر یک‌دیگرند.

هر سه تعریف و تعبیر در یک چیز مشترکند: «خطی» که شرق را از غرب جدا می‌کند. این خط عاملی طبیعی نیست، بلکه «عاملی انسانی» به نام «جغرافیای تخیلی» است. شرق و غرب با انسان نسبتی دارند و از عناصر جدایی‌ناپذیر عالم انسانی (نه عالم طبیعی یا الوهی)‌اند. با توجه به اینکه عالم بشری حوزه تحقیق، موضوع تحقیق و محقق را در بردارد، هنگام مطالعه شرق‌شناسی به این دو عامل باید نظر داشت. به تعبیر دیگر اگر شرق‌شناسان در سوئی و شرقیان در سوی دیگر نباشند، بحث درباره شرق‌شناسی ممکن نخواهد بود (سعید، ۱۳۷۴: ۵۳؛ نظری، ۱۳۸۵: ۲۶).

باری، شرق‌شناسی از زمینه‌های پژوهشی و مطالعاتی اواخر سده هجدهم میلادی است که در قالب گفتمانی رایج در کشورهای اروپایی نمود یافت (نظری، ۱۳۸۵: ۲۶). «شرق‌شناسی»، ترجمه اصطلاح کمابیش تازه اوریاتالیسم^۱ است که از زبان‌های اروپایی به فارسی آمد و در معنای لغوی «پژوهش و شناخت تمام دانش‌ها و آداب و رسوم مردم خاورزمین» به کار رفت و بنابراین، پیشینه درازی دارد؛

1. Orientalism.



چنان‌که تعبیر خاص ارسطو و بقراط ۱ درباره شرق، نوشته‌های هرودت درباره ایران عصر هخامنشی یا پژوهش‌های پلپ که در دوره اشکانیان سیاست شرق و غرب را تحلیل می‌کرد، گونه‌ای شرق‌شناسی به شمار می‌روند.

کسانی در سده‌های میانه (سده ششم و هفتم قمری) یا هنگام برپایی جنگ‌های صلیبی که از علل اصلی خاورشناسی اروپاییان بود، به پی‌گیری این دست از مطالعات پرداختند و آنها را تا مرحله تازه و گسترده‌تری پیش بردند، اما اگر شرق‌شناسی در معنای مطالعه غربیان درباره شرق در جایگاه «چیز دیگری» به کار رود (لمتون، ۱۳۷۵: ۴۲۱-۴۲۲؛ خوش‌نویس، ۱۳۷۸: ۹۹)، تحول و تطور مفهومی آن با تحول و تطور مفهوم پیش‌گفته متمایز است.

از این‌رو، زمینه پژوهشی شرق‌شناسی در دوران مدرن پس از رنسانس غرب (دومین مرحله تاریخی غرب) پدید آمد؛ یعنی پس از دوران کلاسیک و زعامت مذهبی یا پس از سده‌های میانه و دوران مدرن، در سده نوزدهم میلادی هم‌زمان با گسترش مکاتب فکری دیگر غرب همچون عقل‌گرایی، تاریخی‌نگری و ساختارگرایی به اوج گسترش خودش رسید.

شرق‌شناسی از آغاز پیدایی‌اش بر اثر روش تحلیلی منضبط، جزئی‌نگر و بی‌اعتنای آن به معنا، قربانی قانون طبیعی و بیش‌تر به سوژه پژوهنده (انسان غربی) ناظر بوده نه متعلق پژوهش (شرق)؛ یعنی بیش‌تر درباره گردآوری اطلاعات مفید برای کشورها، مردم و فرهنگ‌های شرق دلوایس بوده است. به تعبیر دیگر، غرب در توسعه برون‌مرزی جغرافیایی‌اش، همواره می‌کوشید بهتر بفهمد تا بهتر چیره شود؛ زیرا دانش، قدرت است و ویژگی‌های شرق‌شناسی کلاسیک بیش‌تر به ویژگی‌های حرکت‌های استعماری فرهنگ غرب (امپریالیسم، نژادپرستی، نازیسم و فاشیسم) می‌ماند؛ یعنی ایدئولوژی‌های سلطه‌جویی که بر برتری غرب بر شرق تأکید می‌کنند.

شرق‌شناسی فعالیتی غربی و نماینده شوقی وافر است که قدرت روابط را میان خود و دیگری (غربی و غیر غربی؛ جهان نو و کلاسیک؛ دوران مدرن و عهد باستان) تعیین می‌کند. این داوری ناخوشایند بدون توجه به تفاوت‌های ظریف غربیان خاورشناس با یک‌دیگر، بی‌گمان قضاوت دردناکی است، اما در سطح ناآگاهی تاریخی مردم و در سطح مفاهیم و تصاویر، به شکل نادقیقی واقعیت دارد (حنفی، ۱۳۹۰: ۱۶). از این‌رو، می‌توان گفت آغاز شرق‌شناسی و علاقه به پژوهش درباره آن با دو موضوع گسترش روابط اقتصادی و سیاسی غرب با شرق و توسعه فعالیت‌های تبشیری و تبلیغی دینی مرتبط بوده است. به تعبیر دیگر، اقتصاد و دین مایه و پایه مطالعات شرق‌شناسی‌اند (ملکشاه، ۱۳۸۸: ۵۵). بنابر روی‌کرد استعماری در آن زمان شرق و شرقی‌ها تنها از این دید که موضوعی برای تفسیر بودند، سودمند شمرده می‌شدند. شرقیان همواره نمودار می‌شدند، اما هرگز نماینده (نمودارکننده) نبودند، بلکه شرق‌شناس همواره حاضر و شرق همواره غایب است. شرق و شرقیان همچون «متون» و «موضوع‌های» واقعی و خیالی در خدمت نویسندگان اروپایی بودند. نوشته‌های غربی و سکوت شرقی زمینه را فراهم می‌کند که چیزهای گوناگونی را «شرقی» بخوانند و بر آنها انگ «شرقی» بزنند. اصطلاحاتی همچون فساد،

۱. بقراط در تمایز یونانی‌ها و شرقی‌ها در زد و خورد‌های دولت‌شهرهای یونانی با ایران هخامنشی بر این باور است که «اروپایی‌ها جسور و جنگ‌آور و مایل به تهاجم [و] خواهان آزادی‌اند و حاضرند برای آن جنگیده و کشته شوند. آسیایی خردمند و متدین و آرامش‌طلب و فاقد انگیزه که در صورت تضمین رفاه و آرامش آماده تن دادن به بندگی است» (لوگوف، ۱۳۹۱: ۲۸).

۲. مجموعه فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که نه تنها از دید جغرافیایی در جای دیگرند، بلکه از دید ماهوی یا تمدن غرب متفاوتند (آسوری، ۱۳۵۱: ۹).



قساوت، استبداد، جوهر، روحیه، عرفان، شهوانیت، روح و شکوه شرقی به زودی به گفتمان روزانه ناظران اروپایی راه یافت و شرق نه تنها به کالبد دستگاه اندیشگی بدل گشت که در جایگاه هستی‌شناختی «دیگری» نشست؛ دیگری‌ای که می‌بایست کشف، مهار، رهانیده، و متمدن می‌شد (دبیریان تهرانی و نوتاش، ۱۳۹۳: ۷۸).

واژه شرق‌شناسی در فرهنگستان‌های کشورهای گوناگون غربی از رسمیت برخوردار شد؛ چنان‌که نخست انگلیسی‌ها (۱۷۷۹ م / ۱۱۵۷ ش) و بیست سال پس از این فرانسوی‌ها (۱۷۹۹ م / ۱۱۷۷ ش) آن را به کار می‌بردند و سرانجام فرهنگستان فرانسه به آن رسمیت بخشید (۱۸۳۷ م / ۱۲۱۵ ش). بنابراین، شکل‌های گوناگون شرق‌شناسی؛ مانند شرق‌شناسی انگلیسی، فرانسوی، امریکایی، آلمانی، روسی و ایتالیایی پدید آمدند.

برای شناخت ساختار و چگونگی تحول هر یک از گونه‌های شرق‌شناسی باید به توسعه استعماری غرب نظر کرد. برای نمونه، شرق‌شناسی اروپایی (به‌ویژه فرانسوی و انگلیسی) تا پایان سده نوزدهم میلادی پدیده‌ای حاکم بود، اما از جنگ جهانی دوم به بعد، شرق‌شناسی امریکایی به جای شرق‌شناسی اروپایی نشست. این جابه‌جایی تغییرات صحنه سیاسی - اقتصادی جهان را باز می‌تابید. هم‌چنین نفوذ و قلمرو سیاسی دولت‌های استعماری در قاره‌های آفریقا و آسیا، با شرق‌شناسی آن دولت‌ها در قاره‌های یاد شده، مستقیم مرتبط است و به همین دلیل، شرق‌شناسی انگلیسی در هند و ایران شکوفاتر از شرق‌شناسی فرانسوی بود، اما شرق‌شناسی فرانسوی در کشورهای عربی مغرب و شمال آفریقا از شرق‌شناسی انگلیسی در آن سرزمین‌ها نیرومندتر شد (لمتون: ۴۲۴-۴۲۳؛ کشیک‌نویس رضوی، احمدوند، ۱۳۹۵: ۱۰۱؛ سعید، ۱۳۶۱: ۹).

شاخه‌های گوناگون شرق‌شناسی

تنوع فراوان موضوعات تحقیقی شرق‌شناسی و امتناع عملی شناخت کامل درباره حجم فراوان این موضوعات، به تدریج شرق‌شناسان را به تخصصی کردن حوزه‌های پژوهشی واداشت؛ زیرا شرق نزد هر کشور اروپایی و غربی معنای ویژه‌ای داشت. از این‌رو، تخصص‌هایی چون هندشناسی، آشورشناسی، چین‌شناسی، اسلام‌شناسی، عرب‌شناسی و ایران‌شناسی پیدا شد. البته حجم مطالعات شرق‌شناسی در حوزه تخصصی اسلام‌شناسی در سنجش با دیگر حوزه‌ها، بیش‌تر بود و این خود به واکنش‌های فراوان مسلمانان در برابر شرق‌شناسی و شرق‌شناسان انجامید (احمدوند، ۱۳۹۰: ۹).

شرق‌شناسی و تحولات آن

بنابر بررسی‌های تاریخی، مطالعه شرق هم‌زمان با برتری غرب بر شرق آغاز شد و مستشرقان کشورهای گوناگون اروپایی با هدف‌های متنوع اقتصادی، سیاسی و مذهبی به سوی شرق سرازیر شدند و شرق‌شناسی را ابزار تحقق آن هدف‌ها ساختند. پژوهش‌های شرق‌شناسان نسل قدیم از آغاز





سده‌های هجدهم و نوزدهم) تا اوایل سده بیستم در همین فضایی و متأثر از آن زاییدند و بالیدند، اما پس از جنگ جهانی دوم و پیدایی جنبش‌های استقلال‌طلبانه، تغییرات و تحولاتی در این زمینه پیدا شد. روی کردی که آن را «شرق‌شناسی جدید» می‌خواندند، به نقد دیدگاه‌های پیشین می‌پرداخت. بررسی کنگره‌های شرق‌شناسی بر این دعوی گواهی می‌دهد. تاریخ این کنگره‌ها را به سه دوره می‌توان تقسیم کرد:

۱. از آغاز تا جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۸۷۳ م/ ۱۲۹۲-۱۲۵۱ ش)

این دوره از کنگره پاریس آغاز شد و با کنگره آتن پایان یافت. کنگره اول با سلطنت ناصرالدین‌شاه هم‌زمان بود و نماینده‌ای از ایران هم در آن شرکت کرد. اعضای کنگره از دید پایگاه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، در بالاترین سطوح و کارگزاران آنان گروه‌های متنوعی از شرکت‌کنندگان بودند.

۲. از پایان جنگ جهانی اول تا آغاز جنگ جهانی دوم (۱۹۳۸-۱۹۱۸ م/ ۱۳۱۶-۱۲۹۶ ش)

این دوره از کنگره آکسفورد آغاز شد و با کنگره بروکسل پایان یافت. همان نیروهای یاد شده با همان ترکیب، در این کنگره نیز حاضر بودند.

۳. از پایان جنگ تا کنگره ۲۹ پاریس (۱۹۷۳-۱۹۴۸ م/ ۱۳۵۱-۱۳۲۶ ش)

این دوره با کنگره پاریس (۲۱) آغاز شد و با کنگره پاریس (۲۹) پایان یافت. شرق‌شناسی در این دوره به تدریج در مسیر علوم اجتماعی و دانش‌های انسانی قرار گرفت (تکمیل همایون، ۱۳۶۹: ۱۳۹-۱۳۸؛ عبود، حسین‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۲: ۱۰؛ لمتون، ۱۳۷۵: ۴۲۵-۴۲۴).

تغییر و تحول روی کردی شرق‌شناسی در دروه سوم محسوس بود و روی کردهای انتقادی به آن پس از جنگ دوم جهانی پدید آمد (صدرهاشمی، ۱۳۸۵: ۳۸)؛ چنان‌که عضوی از شرکت‌کنندگان ایرانی در کنگره ۲۹ گفته است:

در سال‌ها نیز پاره‌ای اعتراضات اصولی بر کنگره شنیده می‌شد که در جمع سه شکل داشت: تشکیلاتی (به علت بد سازمان یافتن امور کنگره)، سیاسی (اینکه شرق‌شناسان غربی دارای تمایلات استعماری هستند)، اخلاقی و انسانی (برداشت اروپاییان از مردم شرق به سان شیء و داوری‌های دور از انسانیت از آنها) که معترضان به‌عنوان رهایی از این وضع، دعوت می‌کردند که شرق‌شناسی را باید در مسیری قرارداد که بر پایه مطالعات عینی و رهاشده از خواست قدرت‌ها، بشریت جهان سوم را به‌سوی رهایی رهنمون شود و استقلال کشورها را در کلیه وجوه حیاتی تأمین کند و محترم شمارد (تکمیل همایون، ۱۳۶۹: ۱۳۹).

کنگره پاریس مهم بود؛ زیرا روند شرق‌شناسی را متغیر و متحول کرد. این تغییر فراتر از تغییر لغوی ساده بود، بلکه کنگره ۲۹ پاریس را می‌توان پایان شرق‌شناسی سنتی و کلاسیک و آغاز «مطالعات





آسیایی^۱» خواند. مقصود از آسیا در مطالعات آسیایی تمدن‌های مدیترانه شرقی تا اقیانوس آرام بود (تکمیل همایون، ۱۳۹۴: ۱۹؛ لمتون، ۱۳۷۵: ۴۲۷). بنابراین، نسلی تازه از شرق‌شناسان پیدا شدند که از دید آنان خدمت‌گزاری به دستگاه‌های استعماری، تحقیق با روی‌کردهای جدلی، ایدئولوژیک و سیاسی، نادرست و خیانت به علم شمرده می‌شد. شرق‌شناسان نوپدید تنها مسیحی، غربی یا وابسته به ملیت خاص اروپایی و امریکایی نیستند و از دید روش، هدف و روی‌کردها با نسل پیشین شرق‌شناسان متفاوتند. شرق‌شناسی جدید حتی برای حذف نگاه بیرونی و عرضه نگاه درونی به موضوعات مختلف، از محققان شرقی و کشور موضوع مطالعه استفاده می‌کند (احمدوند، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۴).

روند تاریخی تحقیقات ایران‌شناسی

کشورهای غربی به‌ویژه اروپایی بیش‌تر از دید تجاری، سیاسی و نظامی به ایران توجه می‌کردند. فرستادگان اروپایی به ایران، بیش‌تر مأموران سیاسی و نمایندگان رسمی کشورهای متبوع خود بودند که پس از اتمام مأموریت خود یا به کشورشان بازمی‌گشتند یا گاهی بر اثر زندگی درازدامن در ایران، به فرهنگ ایرانی دل‌بسته می‌شدند و حتی فارسی می‌آموختند و سرانجام دست‌آورد سفر و هجرت خود را در قالب گزارش‌های روزانه یا خاطرات یا سفرنامه‌ها منتشر می‌کردند. حتی شماری از اینان، بازمانده عمرشان معطوف به تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین می‌گذرانند و پس از تأسیس مؤسسات و دانش‌گاه‌های مرتبط با تاریخ و فرهنگ ایران و خاورمیانه، با عنوان شرق‌شناس و ایران‌شناس کار علمی خود را در این زمینه دنبال می‌کردند.

تحقیقات ایران‌شناسی در غرب

شرق‌شناسی در سده بیستم میلادی از رشته‌های کلیدی علوم انسانی و همچنان در اوج بود. بسیاری از دانش‌گاه‌های بزرگ و معتبر دنیا در این زمان زمینه‌پرورنی برای مطالعه و تحصیل در شرق‌شناسی فراهم آوردند و دانش‌مندان بزرگی در این زمینه پروردند. مطالعات ایرانی هم در این میان از جایگاه بسیار ویژه‌ای برخوردار بود؛ چنان‌که فرانسویان افزون بر فعالیت‌های باستان‌شناختی و عرضه درس‌های ایران‌شناسی در دانش‌گاه‌ها و مراکز عالی، به تدوین فهرست نسخ خطی می‌پرداختند. کارهای کسانی همچون هانری کربن که به تأسیس انستیتوی ایران و فرانسه در تهران انجامید، نمونه‌ای از آن فعالیت‌هاست. کربن از ۱۹۴۵ میلادی (۱۳۲۳ ش) به تهران آمد و سی سال مدیریت آن انستیتوی را بر عهده داشت.

مطالعات آریایی در آلمان نیز به کمک دستور زبان تطبیقی، نزد ایران‌شناسان مقبول افتاد و به همین سبب تبعاتی درباره فرهنگ و تمدن ایران در آن‌جا صورت گرفت. بسیاری از دانش‌مندان بزرگ به تحقیق در تاریخ قدیم ایران، زبان‌های ایرانی و ادبیات آن و خط فارسی جدید و حماسه ملی پرداختند و حتی برخی از زمینه‌های تحقیقی تازه پدید آوردند. هویشمان^۲ اشپیکل^۳، ولف^۴، نولدکه^۵

1. Etudes Asiatiques.
2. Hübschmann.
3. Spiegel
4. Woolf.
5. Nöldeke.





از منظر زبان‌شناختی و هر تسلفد^۱ از منظر باستان‌شناختی به ایران‌شناسی خدمت رساندند. زبان‌های ایرانی در انگلستان از موضوعات جذاب بود و افزون بر آن آثاری مانند *مثنوی معنوی*، *تذکره الاولیاء* و *فارس‌نامه* به شکل انتقادی چاپ و منتشر شدند و ادوارد براون اثر ماندگار *تاریخ ادبیات ایران* را به جهان ایران‌شناسی پیشکش کرد.

فعالیت‌های ایران‌شناختی دولت روسیه پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ میلادی (۱۲۹۵ش) بیش‌تر توسعه یافت که این خود نشانه‌ی توجه خاص آن دولت به قفقاز، آسیای مرکزی و شمال ایران (از آذربایجان تا خراسان و افغانستان) بود. پس از انقلاب مسکو مؤسسه‌ای به نام «انستیتوی خاورشناسی» در پتروگراد و مؤسسه‌ی دیگری به نام «اتحادیه‌ی علمی خاورشناسان سراسر شوروی» در خود مسکو پدید آمد که مجله‌ای با نام *نووی وستوک* (خاور نو) پژوهش‌های آن را منعکس می‌کرد. هم‌چنین چند مؤسسه‌ی تحقیقاتی و موزه‌ی آسیایی فرهنگستان علوم با هم ترکیب شدند (۱۹۳۰ م/۱۳۰۸ ش) و «انستیتوی علمی و تحقیقاتی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی» از آنها برآمد که از آغاز بخش زبان‌شناسی ایرانی داشت بارتولد مستشرق نام‌دار روسی بر آن نظارت می‌کرد.

افزون بر این، ایران‌شناسی در چند مرکز و دانش‌گاه فعال بود و کرسی خاصی هم برای تدریس زبان‌شناسی ایرانی در دانش‌گاه مسکو تأسیس شد (۱۹۴۳ م/۱۳۲۱ ش). هلند، لهستان، ایتالیا و آمریکا نیز به ترتیب رشته ایران‌شناسی را رونقی دادند (نعمتی، ۱۳۹۱: ۶۱؛ نایب‌پور، ۱۳۹۴: ۳۳-۳۴؛ میراحمدی و محمودی، ۱۳۹۰: ۸؛ لمتون، ۱۳۷۵: ۴۳۵). هم‌چنین قدرت‌های بزرگ جهانی در سده‌های نوزدهم و بیستم به دلایلی به ایران معطوف شدند؛ چنان‌که امپراطوری بریتانیا و کمپانی هند شرقی حساسیت ویژه‌ای درباره ایران داشت و این کشور به جایگاه رقابت دو قدرت بزرگ جهانی آن روز؛ یعنی روسیه و انگلستان و محل اجرای سیاست‌های آن دو، بدل گشت. بنابراین، طبیعی می‌نمود که فعالیت شرق‌شناسی و ایران‌شناسی آن دولت‌ها، از این اوضاع تأثیر بپذیرد.

الف) تحقیقات ایران‌شناسی در انگلیس

تاریخ ایران‌شناسی در انگلستان و کشورهای انگلیسی‌زبان از سده هفدهم میلادی آغاز می‌شود؛ یعنی هنگامی که روابط سیاسی و تجاری انگلستان و ایران آغاز شد و سفیران و بازرگانان انگلیسی به ایران سفر کردند (افشار، ۱۳۶۹: ۳۲). هند و ایران نخستین سرزمین‌هایی بودند که انگلیسی‌ها از طریق آنها با مشرق‌زمین مرتبط و پس از چیرگی بر هند، از دید سیاسی، راه‌بردی و اقتصادی به ایران معطوف شدند. اهتمام انگلیسی‌ها به نفوذ در ایران، به‌ویژه هنگامی قوت گرفت که روسیه در پی گسترش نفوذ خود به سمت شرق و زمینه‌سازی برای دست‌اندازی به هند از طریق آسیای میانه و ایران برآمد (کرزن، ۱۳۸۰: ۲۹۵-۲۹۴). نخستین تلاش‌های کمپانی هند شرقی وانگلیسی‌ها در زمینه ایران‌شناسی، میان ارامنه ایرانی مهاجر به این سرزمین‌ها صورت گرفت (مزینانی، ۱۳۹۵: ۱۶۵-۱۶۴). از سوی دیگر، گروهی از پژوهندگان انگلیسی که به انگیزه‌های سیاسی و استعماری به مطالعه زبان و ادب فارسی روی آوردند،

1. Herzfeld.
2. Novyy Vostok.
3. Curzon





اصالت جذابی در آن دیدند و بر کنار از انگیزه خود، زبان و ادب فارسی را شایسته پژوهش یافتند و به استخراج گنجینه‌های ادبی و تصحیح و نشر میراث بازمانده آن پرداختند؛ چنان‌که سرانجام به تحقیق و تتبع درباره بسیاری از آثار ادب فارسی آنان همت کردند، اما آن گروه از ایران‌شناسان انگلیسی مقیم انگلستان که با کمپانی هند شرقی و حکومت انگلیسی هند هم‌کاری نمی‌کردند و بیش‌تر در دانش‌گاه‌ها و مؤسسات تحقیقی آن کشور کار می‌کردند، سهم بسیاری در پژوهش و انتشار میراث ادب فارسی و تاریخ داشتند (فهمی، ۲۲۶:۱۳۸۷-۲۲۵).

بنابراین، به انگیزه آشنایی نه بررسی، به نام و رده تخصصی برخی از ایران‌شناسان انگلیسی بدین شرح اشاره می‌شود (میراحمدی، ۱۳۹۵: ۳۲-۲۱؛ فهمی، ۱۳۸۷: ۲۳۲-۲۲۸؛ لمتون، ۱۳۷۵: ۴۵-۴۳۲؛ بیگدلو، ۱۳۹۴: ۱۹۷-۱۹۳؛ مدنی، ۱۳۸۵: ۳۷ و ۴۰).

نام ایران‌شناسان	رده تخصصی
لویوس وارنر، جرج گنتیوس، ابراهام ویلوک، جان گریوز، ادموند گاستیل، ویلیام جونز، ریچاردسن، جانسون، ولاستون، پالمر، اشتنگاس ^۱ و لمتون	لغت و زبان فارسی
سرجان ملکم، سرپرسی سایکس، ادوارد براون، مک نیل، شیل، هنری راولسون، چارلز الیسن، لرد کرزن، مویل، لمتون، سیوری، فریزر، باسور، بویل، راس و ساتن	تاریخ و جغرافیا
جکسن، وست، کنت، گرشویچ، بويس، مکزی	زبان‌های ایرانی
مینورسکی	جغرافیای تاریخی
هنینگ	زبان‌ها و ادیان ایرانی
هنری لایارد	باستان‌شناسی

ب) تحقیقات ایران‌شناسی در روسیه

چنان‌که گفته شد روس‌ها به دلایل گوناگون سیاسی و اقتصادی با انگلیسی‌ها در زمینه سرزمین‌های کلیدی و مهمی چون ایران، رقابت می‌کردند. بر کنار از انگیزه‌های استعماری روس‌ها در حوزه شرق‌شناسی و ایران‌شناسی، خدمات علمی آنان را در مطالعه تاریخ و فرهنگ اقوام نمی‌توان نادیده گرفت. بررسی تاریخ کشورهای خاور نزدیک و خاور میانه به‌ویژه ایران، پس از انقلاب ۱۹۱۷ میلادی (۱۲۹۵ ش) و تأسیس مؤسسات و انستیتوهای شرق‌شناسی در روسیه، به دوره جدیدی از گسترش گام نهاد و فراهم آوردن مواد علمی درباره مسائل تاریخی این سرزمین‌ها، در سطح گسترده‌ای پی‌گیری شد. شمار مراکز ایران‌شناسی روسیه در این میان فزونی گرفت و پژوهش‌گران روسی نوپدید در زمینه مطالعات ایرانی فعال شدند. افزون بر سفرنامه‌های روسی که بخش گسترده‌ای را از مطالعات ایران‌شناسی آنان فرامی‌گیرند، خدمات آنان در زمینه نقشه‌کشی و تعیین مرزها و جغرافیای تاریخی

1. Steingass.





نیز ارزنده است؛ چنان که خانیکوف^۱، درن^۲، میلر^۳ در نقشه‌کشی و بارتلد در مطالعه تمدن و فرهنگ جهان ایرانی به‌ویژه تاریخ و تمدن ماوراءالنهر و آسیای مرکزی خدمات‌ها گزارده‌اند. بارتلد تاریخ قدیم و جغرافیای تاریخی آن‌جا را به شیوه‌ای عالمانه و دانش‌ورانه تحریر کرد.

مسیر مطالعاتی ایران‌شناسان روس پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ (۱۲۹۵ ش) متحول گشت و در پی برپایی مؤسسات خاورشناسی، مطالعات آنان منظم‌تر و علمی‌تر شد (پطروشفسکی^۴، ارانسکی^۵، ۱۳۵۹: ۳۹-۳۱)؛ چنان که بر اثر افزایش توجه دولت مرکزی به مسائل آسیایی، ترجمه‌های آثار کلاسیک ادبیات فارسی و نشر آثار تحقیقی گوناگون در رشته‌های تاریخ و زبان‌شناسی ایران و چاپ متون فارسی برگرفته از نسخ خطی کتابخانه‌های روسیه، بیش‌تری توسعه یافت. برای نمونه، تنها در رشته ادبیات فارسی از ۱۹۶۸ تا ۱۹۱۸ میلادی (۱۳۴۶-۱۲۹۶ ش)، ۱۶۸ اثر از نویسندگان و شاعران ایرانی در قالب بیش از سه میلیون نسخه به سیزده زبان ترجمه و چاپ شد. بیش‌ترین شمارگان در این میان، از آن آثار خیام، فردوسی، نظامی، سعدی حافظ و جامی بود (شفا، ۱۳۴۸: ۱، ۶۲۱). روس‌ها در زمینه زبان‌شناسی نیز خدمات ارزنده‌ای عرضه کردند. کتاب اورانسکی دربارهٔ زبان‌شناسی ایران پس از کتاب جامع و بزرگ آلمانی‌ها، اثری کلیدی در این‌باره به شمار می‌رود. دیاکونف^۶، لوکونین^۷، پیگولوسکایا^۸، اشتروه^۹ و ای.م. دیاکونف نیز به تاریخ ایران پیش از اسلام و بارتلد، کراچکوفسکی^{۱۰}، پطروشفسکی و ایوانف به تاریخ ایران دوره اسلامی بسی خدمت رساندند (افشار، ۱۳۶۹۷۴: ۶۷-؛ نایب‌پور، ۱۳۹۴: ۳۶-۳۳؛ میراحمدی، ۱۳۹۵: ۵۳-۳۳؛ لمتون ۱۱، ۱۳۷۵: ۴۳۷-۴۳۶).

ایران‌شناسی و قلمرو پژوهش‌های آن در ایران

آشوری در این‌باره نوشته است:

امروزه رسم بر این است که هر امری از امور یا هر چیزی از چیزهای جهان را با قرار دادن یک «Logy» (= شناسی) در انتهای نام آن موضوع علم خاصی قرار دهند ... یکی از این رشته‌ها ایران‌شناسی است که بیش از یک قرن است موضوعی به نام تاریخ و تمدن و فرهنگ ایرانی را مطالعه می‌کند. این رشته از دانش را نخست اروپایی‌ها بنا نهادند و اینک ما ایرانیان ادامه دهندگان راه آنانیم ... ولی پس از گذشت بیش از یک قرن از تاریخ ایران‌شناسی آیا زمان آن نرسیده است که بپرسیم «ایران‌شناسی» خود چیست و معنای چنین صورتی از رفتار و برخورد با یک فرهنگ و تمدن چه می‌تواند باشد؟ (آشوری، ۱۳۵۱: ۷).

1. Khanykov.
2. Miller.
3. Dorn.
4. Petrushevskii, Ilya Pavlovich
5. Oranskii, Iosif Mikhailovich
6. Diakonoff.
7. Lukonin.
8. Pigulevskaya.
9. Stroh.
10. Krachkovsky.
11. Lambton, Ann Katharine Swynford

با توجه به معنای گسترده و فراگیر ایران‌شناسی، تعریفی جامع و مانع با حدود و ثغور معین درباره‌اش نمی‌توان عرضه کرد، اما می‌توان با توجه به تعاریف، حوزهٔ مطالعات ایران‌شناسی را بازشناخت. بنابراین، چند تعریف به این شرح عرضه می‌شود:

۱. ایران‌شناسی مجموعه‌ای مبتنی بر شناخت علمی است که زبان‌ها، ادبیات، فرهنگ و تاریخ ملل





وابسته به گروه ایرانی را مطالعه و بررسی می‌کند؛

۲. مجموعه‌ای از علوم که زبان‌های ایرانی و فرهنگ را مطالعه و بررسی می‌کند؛

۳. مجموعه علمی که به مطالعه تاریخ، اقتصاد، فرهنگ مادی و معنوی تمام مردم پارسی‌زبان می‌پردازد؛

۴. ایران‌شناسی عرصه‌ای از مطالعات میان‌رشته‌ای است که بر مطالعه و بررسی جامع تاریخ و فرهنگ مردم ایرانی تمرکز دارد. بر پایه این تعریف، کردشناسی، [لرشناسی، بلوچ‌شناسی]، افغان‌شناسی، تاجیک‌شناسی و اوستین‌شناسی بخشی از دانش ایران‌شناسی به شمار می‌رود (نایب‌پور، ۱۶: ۱۳۹۴-۱۵).

ایران‌شناسی و مطالعات ایرانی، دانشی «فراتاریخی» درباره زبان و ادبیات، هنر و فرهنگ مردمان «ایرانی‌زبان» از گذشته کهن تا امروز است. این دانش مرز جغرافیایی سیاسی ندارد؛ یعنی هر جای متأثر از فرهنگ ایرانی، در چارچوب زمینه علمی تحقیقات ایران‌شناختی جای می‌گیرد و از مرزهای سیاسی کشورها بسی فراتر می‌رود. به تعبیر دیگر، ایران‌شناسی بیش‌تر زبان و فرهنگ مردمان ایرانی‌زبان (جهان ایرانی) نه تاریخ سیاسی این سرزمین‌ها را برمی‌رسد. جهان ایرانی و فرهنگ ایرانی، منطقه‌ای از شرق آناتولی تا قونیه، شمال عراق، قفقاز، غرب پاکستان، بخشی از هندوستان، شمال و غرب افغانستان، تاجیکستان، استان سین‌کیانگ چین و ناحیه ترکستان، منطقه پامیر به‌ویژه نواحی تاریخی کاشغر، تورفان و ختن و بخش بزرگی از آسیای مرکزی است که مردمانش به یکی از شاخه‌های زبان ایرانی سخن می‌گفته و حتی امروز هم وارث زبان فارسی‌اند (میراحمدی، ۱۳۹۵: ۱۴-۱۳). از سوی دیگر، مطالعات درباره ایران از قدیم‌ترین زمان تا روزگار کنونی، به دو دسته تقسیم‌پذیرند:

۱. آثاری که با روی‌کردی نقادانه و عالمانه نوشته نشده‌اند، بلکه بیش‌تر حاصل مشاهدات یا مسموعات پدیدآورند. خاستگاه این آثار دوران تاریخی یا «پیش‌علمی» است و آثار نویسندگان یونان و روم یا عربستان و چین و سفیران و سیاحان و بازرگانان این کشورها، مصداق این آثارند؛
۲. تتبعات و تحقیقات و مطالعات و اکتشافات و تجسسات گوناگونی که با روی‌کردی انتقادی به انگیزه پرتوافکنی بر موضوع تمدن و فرهنگ ایران و شناسایی آن سامان یافته‌اند. این آثار بی‌گمان در آینده کامل‌تر می‌شوند و بسیاری از آنها به تدریج کهنگی می‌پذیرند و با پژوهش‌ها و بررسی‌های تازه‌تر از میان می‌روند؛ چنان‌که تاریخ مصرف بخشی از آنها امروز هم گذشته است.

افزون بر این تقسیم‌بندی کلان، تاریخ مطالعات ایران‌شناسی را به پنج دوره متمایز می‌توان تقسیم کرد:

۱. دوره ابتدایی (از عهد نویسندگان یونان و روم تا سده هجدهم)

آثار گزنفون، هردوت، استرابون، مارکوپولو، کلاویخو و بیش‌تر سیاحان سده‌های شانزدهم تا هجدهم میلادی در این عهد سامان یافته‌اند؛





۲. دوره استعمار انگلیس در هند و تأسیس کمپانی هند شرقی

امحای زبان فارسی در این دوره در آنجا، پی‌آمد نفوذ سیاسی آن دولت، اما تحقیق درباره زبان فارسی و انتشار متون این زبان و انتشار آثار فراوانی در این زمینه، از کارهای محققان انگلیسی بود؛

۳. دوره آغاز تحقیقات علمی درباره ایران

این تحقیقات به‌ویژه در زمینه زبان‌شناسی (به ابتکار آلمانی‌ها)، جغرافیایی، تاریخی و دینی همراه با کشفیات و حفاریات باستان‌شناختی در این دوره به سرانجام رسید. هم‌چنین چند تن از ایرانیان (سید حسن تقی‌زاده، محمد قزوینی، ابراهیم پورداوود) در همین دوره به فرنگ رفتند و با روش‌های تحقیق جدید آشنا شدند و به مراجع علمی فرنگی دست یافتند. کسانی چون عباس اقبال، سعید نفیسی و مجتبی مینوی هم در این دوره در ایران به کار تحقیق و تجسس غربی می‌پرداختند. دانش‌مندانی در ایران در همین دوره بر پایه ذوق و دقت نظر سرشار خود، پژوهش‌های سودمندی عرضه کردند؛ مانند علی‌اکبر دهخدا، ملک الشعراء بهار، احمد کسروی، احمد بهمنیار، بدیع‌الزمان فروزانفر و جلال‌الدین همایی (سنا)؛

۴. دوره توسعه تحقیقات ایران‌شناسی

ایران‌شناسی در این دوره یک‌سره از رشته‌های دیگر شرق‌شناسی جدا و به شکل روشن‌تر و مستقیم‌تری به مسائل اجتماعی معطوف شد. مطالعات ایرانی یا ایران‌شناسی در قالب مجموعه‌ای از تحقیقات دینی، تاریخی و فرهنگی درباره چگونگی تحول زبان‌های ایرانی به‌ویژه فارسی (دری)، حاصل همین دوره است (افشار، ۱۳۶۹: ۶-۱۰؛ تکمیل همایون، ۱۳۹۴: ۱۷؛ رجایی، ۱۳۶۹: ۲۰۸).

مکاتب ایران‌شناسی

حوزه تحقیقاتی دانش ایران‌شناسی از زمان پیدایش‌اش تا کنون در مراکز علمی جهان در سه مکتب تحقیقاتی دنبال می‌شود:

۱. مکتب زبان‌شناسی و فقه‌اللغه ایرانی: مقصود از فقه اللغه ایرانی، زبان و ادبیات فارسی است. این مکتب بر سه دوره تاریخ زبان ایرانی متمرکز است: ۱-۱. «زبان‌های ایرانی باستان»؛ ۲-۱. «زبان‌های ایرانی میانه»؛ ۳-۱. «زبان‌های ایرانی نو»؛ یعنی فارسی کنونی و دیگر گویش‌های آن قلمرو دیگر سرزمین‌ها متأثر از فرهنگ ایرانی.
۲. مکتب تاریخی ایران‌شناسی: این مکتب به پژوهش درباره سه دوره تاریخ و فرهنگ ایران باستان، قرون نخستین اسلامی، دوره‌های بعد و دوره معاصر می‌پردازد.
۳. مکتب جغرافیایی ایران‌شناسی: این مکتب بر مطالعه دوره ایران باستان و دوره اسلامی متمرکز است (میراحمدی، ۱۳۹۵: ۱۹-۱۶).





تأثیر اندیشه‌ورزان و پژوهش‌گران ایرانی در تأسیس و توسعه دانش ایران‌شناسی در ایران نیز از دیگر موضوعات برجسته در این زمینه است. بر پایه بررسی‌های تاریخی، استفاده آنان از دانش ایران‌شناسی پیشینه درازی ندارد و شاید کسروی نخستین پژوهش‌گری باشد که در *شهریاران گم‌نام* اصطلاحاتی همچون فن ایران‌شناسی و ایران‌شناس را به کار برده است (کسروی، ۱۳۸۸: ۱۵ و ۲۵۵). پس از وی ابراهیم پورداوود آن را در *پیش‌گفتار دیشاه ایرانی* (۱۳۰۹ ش / ۱۹۳۱ م در برلین) تکرار کرد؛ سپس استفاده از این اصطلاح آرام آرام میان دیگر ایران‌شناسان ایرانی رایج شد.

پژوهش‌گران ایرانی فعال در زمینه ایران‌شناسی در سی سال نخست سده چهاردهم خورشیدی همچون حسن تقی‌زاده، عباس اقبال آشتیانی، احمد کسروی، ابراهیم پورداوود، حسن پیرنیا، محمد قزوینی و قاسم غنی ایران‌شناسی را گسترده‌تر کردند؛ زیرا کوشش آنان به بخشی ویژه از گوشه و کنار این دانش منحصر نبود، بلکه هم‌زمان هم به تصحیح انتقادی و چاپ بسیاری از متون اصلی ادب و تاریخ و تدوین تاریخ دوره‌های گوناگون تاریخ ایران هم به تألیف آثار پژوهشی بسیار متنوع از زبان‌ها و ادب تا سلسله‌های گم‌نام و رجال علمی و ادبی عرصه ایران‌شناسی می‌پرداختند.

برگزاری کنگره بزرگ فردوسی (۱۳۱۳ ش) نیز تلاش ترویجی آشکاری برای نشان دادن عزم و توجه ایرانیان به ایران‌شناسی بود. لغو امتیاز انحصاری کاوش‌های باستان‌شناختی که دهه‌های پیوسته در دست فرانسویان بود و واگذاری چند منطقه کاوش به آلمانی‌ها (هرتسفلد در تخت جمشید) و امریکایی‌ها (دانش‌گاه شیکاگو در شهر ری)، بر اراده مداخله ایرانیان در روند مطالعات ایرانی گواهی می‌دهد (نعمتی، ۱۳۹۱: ۶۲).

پورداوود با بهره‌گیری از تحقیقات ایران‌شناسان آلمانی، فرهنگ و تمدن ایران باستان را در دانش‌گاه نوبنیاد تهران آغاز کرد (۱۳۱۶ ش/ ۱۹۳۸ م) و ایران‌شناسی را به دانش‌گاه برد. کمبودها و کاستی‌های ایران‌شناسی و پذیرش این رشته علمی نزد ایرانیان، موجب شد که او «انجمن ایران‌شناسی» را در تهران تأسیس کند (۱۳۲۴ ش/ ۱۹۴۶ م). سپس به ابتکار او و این انجمن، «آموزش‌گاه ایران‌شناسی» در دبیرستان فیروز بهرام بنیاد یافت (۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۸ م) شد و نخستین ایران‌شناسان داخلی و کسانی از استادان خارجی در کلاس‌های شبانه آن‌جا به تدریس پرداختند. محمد معین، ذبیح‌الله صفا، حسین خطیبی، منوچهر ستوده، محمد دبیرسیاقی، محمدجواد مشکور، احمد افشار شیرازی و... عضو این انجمن بودند. هم‌چنین به کوشش پورداوود، کرسی زبان‌های آریایی، اوستا، پارسی باستان و سنسکریت در دانش‌گاه تهران تأسیس شد. اساس‌نامه انجمن از دست‌آوردهای ایران‌شناسان خارجی مُلهم بود و کارهای مشابهی نیز می‌بایست به همت ایران‌شناسان داخلی در ایران صورت می‌گرفت. این اساس‌نامه در بیست ماده، هدف علمی خود را بررسی تاریخ ایران باستان، زبان‌ها و ادبیات ایران باستان، فرهنگ عامه ایران و تأثیرات فرهنگ ایران باستان در تمدن اسلامی، ترجمه کتب و رسالات دانش‌مندان و شرق‌شناسان دیگر کشورها و شناساندن آنها خوانده است. کسانی مانند هانری کرین پس از ورود به ایران (۱۹۴۵ م/ ۱۳۲۳ ش) به ایران آمد، عضو فعال این انجمن شدند (نعمتی، ۱۳۹۱: ۶۳-۶۲ و ۶۹).



واکنش‌های جامعه علمی ایران در برابر شرق‌شناسان ایران‌شناس متنوع بوده است. پس از پیدایی ایران‌شناسی نوپدید داخلی، روی کردها و واکنش‌های گوناگونی در برابر شرق‌شناسی خارجی پدید آمد. برخی از ایران‌شناسان داخلی همچون کسروی و قزوینی با نگاهی ناقادانه و آمیخته با تندى، در سویی و کسانی همچون پورداوود با نگاهی کمابیش مثبت و البته همراه با نقد در سویی دیگر جای می‌گیرند. با توجه به آثار کسروی؛ مانند *شهریاران گم‌نام*، وی با صراحت (گفتاری و نوشتاری) وی کارهای ایران‌شناسان را نقد می‌کرد. باری، نگاه بیش‌تر محققان ایرانی به خارجی‌ان مثبت‌تر و البته پذیراتر و شیفته‌تر بود. شماری از آنان شرق‌شناسان و ایران‌شناسان را دارای تخصص فراوان در مطالعات ایرانی می‌دانستند؛ متخصصانی که توانسته‌اند به رمزگشایی از تمدن و فرهنگ ایران و کشف زبان‌ها، ساختمان‌ها و... ایرانی بپردازند و حتی «ما» را با ارزش‌های خودمان آشنا کنند (کسروی، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۸؛ نعمتی، ۱۳۹۱: ۶۳-۶۴).

ایران‌شناسان غربی از سیصد سال پیش پژوهش‌های بسیاری در حوزه‌های تاریخ و فرهنگ ایرانی سامان داده‌اند و صدها نهاد ایران‌شناسی بنیاد یافته و هزاران پژوهش ایران‌شناختی به سرانجام رسیده است. بنابراین، ایران‌شناسی ایرانی در سده گذشته بر ایران‌شناسی غربی استوار شد، از آن سود برد و از شیوه‌اش پیروی کرد. برای نمونه، شمار ارجاعات به هانری ماسه در حوزه مردم‌شناسی و ادبیات، به ادوارد براون در حوزه پژوهش‌های ادبی و به سرجان ملکم در زمینه تاریخ و پیروی روش‌شناختی از آنان، بر این دعوی گواهی می‌دهد. ارزش و جایگاه این ایران‌شناسان را نزد ایران‌شناسان ایرانی، از همایش‌ها و بزرگ‌داشت‌های آنان در زمان زندگی‌شان^۱ و مقاله‌هایی در بزرگ‌داشت و سپاس آنان می‌توان دریافت (زند، ۱۳۸۹: ۱۵۵؛ نصر، ۱۳۵۶: ۲۱).

باری، بر کنار از روی کردهای پیش‌گفته و با توجه به اینکه ایران‌شناسی شاخه‌ای از شرق‌شناسی است، روی‌کرد پژوهش‌گر ایرانی به مطالعات ایرانی نباید به هیچ ستایش یا نکوهش کورکورانه‌ای آلوده باشد. کسانی چون حمید عنایت با تأکید بر اینکه ایران‌شناسی زائیده شرق‌شناسی و بر غرض‌های سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک غربیان مبتنی و خاستگاه این دانش انگیزه‌های استعماری است، پذیرش این روی‌کرد را موجب پی‌آمدهای منفی برای دانش ایران‌شناسی می‌داند و محققان را چنین روی‌کردی می‌پرهیزاند (عنایت، ۱۳۵۲: ۴۸-۴۵). از این‌رو، هنگامی که از سیاست ایران‌شناسی بحث می‌شود، محققان و دانش‌وران بر انصاف علمی و داوری درست و کل‌نگر تأکید می‌کنند. بی‌گمان، همه ایران‌شناسان را از منظر انگیزه و عاطفه‌شان درباره ایران و ایرانیان نمی‌توان یک‌سان برشمرد؛ زیرا برخی از آنان به شکل رسمی عضو دستگاه‌های دولتی غرب بودند، برخی از آنان یا شاید بیش‌ترشان بر اثر شأن و منزلت اجتماعی بالا در دانشگاه‌های رتبه اول تحصیل کردند و از این طریق زمینه سفرشان به ایران فراهم آمد و گروهی از آنان هم در هیچ یک از این دو دسته جای نمی‌گیرند.

به همین دلیل با استناد به زادگاه استعماری این دانش نمی‌توان همه نتایج آن را در زمینه‌های گوناگون باطل برشمرد و نادیده گرفت؛ چنان‌که بدون هیچ ارزیابی و داوری علمی نمی‌توان همه

۱. مانند بزرگ‌داشت ادوارد براون در ایران در سال ۱۳۰۰ خورشیدی (۱۹۲۲ م) به مناسبت شصتمین زادروز او یا جشن نامه هانری کرین.



نتایج آن را پذیرفت، بلکه روش درست درس گرفتن از بی‌اعتباری اخلاقی شرق‌شناسی اروپایی میان ملل مشرق‌زمین است؛ یعنی باور به این نکته که برای حفظ حرمت و آبروی خود در جامعه، در گستره تحقیق علمی به معنای عام و تحقیق در علوم انسانی به معنای خاص نباید به سیاست (مصلحت‌بینی‌های حساب‌گرانه روز) و آویختگی به قدرت‌های رسمی آلوده شد. روی‌کردی انتقادی به روش و موضوع رشته‌های گوناگون ایران‌شناسی برای کشف کاستی‌ها و نادرستی‌های آن راه میانه و درست در این زمینه است (برقاوی: ۴۸-۴۷). از این‌رو، این دو نگرش را باید از یک‌دیگر متمایز کرد:

۱. ایدئولوژی که فرمان امور ذهنی شرق‌شناسی را در دست داشته و مبتنی بر پیش‌فرض‌هایش درباره شرق حکم صادر می‌کرده است؛

۲. حقایقی که شرق‌شناسان ایران‌شناس درباره پدیده شرق و ایران کشف و ابراز کرده‌اند، انکارکردنی نیستند (برقاوی، ۱۳۷۶: ۶۴).

به هر روی، ایران‌شناسی چه دیروز در مرحله پیدایی (تکوین) خود که در شرق‌شناسی اروپایی منحصر بود چه امروز در مرحله‌ای که دانش‌مندان ایرانی با شوق و همتی تازه آن را دنبال می‌کنند، به شکل‌های گوناگون آگاهانه یا ناآگاهانه با سیاست مرتبط است. نقد شرق‌شناسی و واکنش‌های سیاسی در برابر آن، هم‌زمان با نهضت‌های استقلال‌طلبانه و حتی پیش از آن میان اندیشه‌ورزان کشورهای گوناگون آسیایی و آفریقایی آغاز و کمابیش معیارهایی برای شیوه پژوهش‌های نو در تاریخ و فرهنگ آن کشورها عرضه شد، اما شرق‌شناسی یا ایران‌شناسی نظام‌مند و علمی در ایران، تا کنون بررسی و نقد نشده است. بر پایه همین ملاحظات، دانش‌مندان ایرانی (در دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی)، همت کردند تا خودشان مبتکر تحقیقات ایرانی خود باشند، اما آسیب بزرگ کارشان این بود که در نوعی خلأ فکری تلاش می‌کردند؛ یعنی بدون هیچ پیشینه سنجش هوشیارانه درباره شرق‌شناسی غربی و بدون گزینش اصول و هدف‌های راه‌نمای فکری کار تحقیق، به این کار همت گماشتند. بنابراین، به همان آسیب‌ها و کمبودهایی دچار شدند که شرق‌شناسی غربی را به بن بست کشانده بود. البته این پژوهش‌ها در جای خود ارزش‌مندند و دنبال کردن آنها بدون منش حقیقت‌طلبی، محیط و روش علمی، کوشش، پی‌گیری، ممارست، مجاهدت و فداکاری بسیار، به سرانجام نمی‌رسد.

امروز ایران‌شناسی همانند مادرش شرق‌شناسی، به رشته‌ای دانش‌گامی بدل گشته و از آبرویی آکادمیک برخوردار شده است و پژوهش‌گران بسیاری به گروه خواستاران این حوزه پژوهشی پیوسته‌اند و دانش‌جویان فراوانی به آموختن روش‌های تحقیق جدید در زمینه ایران‌شناسی سرگرمند و برای ایرانیان نوعی خویش‌شناسی و رسیدن به محورهای اصلی حیات ملی به شمار می‌رود، اما این پرسش‌ها هنوز بی‌پاسخ مانده‌اند:

«آیا ایران‌شناسی دوره معاصر از اغراض و اهداف تجاری - دینی شرق‌شناسی پیشین بر کنار است؟»

«آیا ایران‌شناسان همچون گروهی از شرق‌شناسان، تاجر و مبلغ مذهبی‌اند یا دوست‌دار شناخت





ایران و شناساندن فرهنگ و تمدن آن به مغرب‌زمین؟»

ایران‌شناسی، اکنون نزد پژوهش‌گران و دانش‌جویان ایرانی، راهی برای جست‌وجوی سند هویت فرهنگی و ملی آنان است و به همین انگیزه، در این راه می‌پویند و این رشته، به پویایی ملی و همگانی بدل گشته و خوش‌بختانه به «خودشناسی» بسی توجه شده است. امید می‌رود که این حرکت و نهضت همگانی به شناخت دوباره و درست فرهنگ و تمدن ایران و بازشناسی بدون غرض فلسفه و تفکر و هنر ایرانیان در درازنای تاریخ و حفظ هویت ملی و استقلال فرهنگی آنان در کشاکش غوغای «جهانی شدن» بیانجامد. پژوهش‌های ایران‌شناسی باید در خدمت پیش‌رفت ایران باشند. شرق‌شناسی از دانش‌هایی است که با تجزیه و تحلیل منشأ و تحول نهادها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی اقوام، راه را برای توسعه اقتصادی و اجتماعی در قالب برنامه‌ریزی هموار کند. رشد و توسعه وام‌دار اراده و پی‌گیری ملی است و با استفاده از دانش ایران‌شناسی و بازنگری گذشته فرهنگی خود به امید تحقق مقصود، تحقق‌پذیر می‌نماید (فرجی، ۱۳۹۵: ۱۱۶).

پس از تلاش‌های ایران‌شناختی داخلی مؤسسه‌ای با عنوان «بنیاد ایران‌شناسی» زیر نظر نهاد ریاست جمهوری ایران تأسیس شد (۱۳۷۶ ش/۱۹۹۸ م). بررسی مسائل و موضوعات مرتبط با قلمرو مطالعات و تحقیقات ایران‌شناسی و دستیابی به تازه‌ترین دست‌آوردها در این زمینه و برقراری ارتباط مستمر میان ایران‌شناسان داخلی و خارجی، از مهم‌ترین اهداف این بنیاد است (گزارش ایران‌شناسی بهار، ۱۳۸۲: ۲۱). شعبه اصلی این بنیاد در تهران کار می‌کند و گروه‌هایی پژوهشی مرتبط با ایران‌شناسی همچون جغرافیا و طبیعت، تاریخ ایران، ادیان و آیین‌های ایرانی، هنر و معماری، باستان‌شناسی، فرهنگ و آداب و رسوم، ایران معاصر، زبان و ادب فارسی و ایران‌شناسی کودک دارد و در قالب‌های رسمی و دانش‌گاهی دانش‌جویان داوطلب را برای تحصیل در این گروه‌ها می‌پذیرد؛ چنان‌که اکنون دانش‌جویان فراوانی در این بنیاد تحصیل می‌کنند. هدف بنیاد تربیت نیروی متخصص و کاردان در دانش ایران‌شناسی به انگیزه تحقق آرمان‌های یاد شده و سامان‌دهی تحقیقات علمی - دانش‌گاهی است. این بنیاد همچنین در هفده استان کشور شعبه‌هایی دارد و مراکز دانش‌گاهی و علمی در برخی از استان‌ها چون کرمان، در کنار آن به کار سرگرمند و استادان و دانش‌جویان رشته‌های گوناگون زبان‌شناسی و ایران‌شناسی و دیگر رشته‌های مرتبط با آن بر پایه گرایش‌های متنوع، در این زمینه می‌بالند.

نتیجه

شرق‌شناسی و شاخه ایران‌شناسی آن نخست بر اثر عوامل سیاسی و اقتصادی پدید آمد؛ سپس به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم برخی از فعالان این حوزه، به نقد رویکردهای پیشین پرداختند و بنابر رویکرد نافی‌روی کرد استعماری، مطالعات و تحقیقات این شاخه را پی گرفتند تا این دانش بشری به شیوه‌های علمی و عینی مجهز شود. پس از این تغییر و تحولی روش‌شناختی در این زمینه در مشرق‌زمین به‌ویژه





ایران نیز صورت پذیرفت. باری، دانش ایران‌شناسی در ایران دانشی نوپا بود که از دوره‌های تاریخی گوناگونی گذشت و مکاتب گوناگونی داشت. واکنش‌های ایران‌شناسان داخلی به تحقیقات شرق‌شناسی و ایران‌شناسی غربی، متنوعند؛ کسانی به ستایش پاره‌ای از مطالعات شرق‌شناسی و ایران‌شناسی غرب پرداختند و کسانی با روی‌کردی انتقادی در اصلاح روی‌کرد و تحقیقات آنان بودند. افزون بر این، شماری از فعالان این حوزه مطالعات جدید و دقیق و مؤسسات علمی و دانش‌گاهی ایران‌شناختی را بنیاد نهادند و بر قوت و کمال این رشته افزودند. بر پایه این تلاش‌های علمی، آثار بسیاری در این زمینه سامان یافتند. اکنون نیز بنیاد ایران‌شناسی با تربیت متخصصان در این زمینه، روند رشد و کمال آن را دنبال می‌کند. باری، ایران‌شناسی در ایران هنوز دانشی نوپدید به شمار می‌رود و با توجه به اهمیت و ضرورت ایران‌شناسی و دست‌آوردهای علمی آن، پژوهش‌گران باید بر کنار از هر روی‌کرد سوگیرانه‌ای، به کوشش علمی منظم و هدف‌مند در این‌باره بپردازند.

References

مآخذ

Afshar, I. (1990). Iranian Research Guide. Tehran: Center for the Study and Introduction of Iranian Culture [In Persian]

افشار، ایرج (۱۳۶۹). راهنمای تحقیقات ایرانی، تهران: مرکز بررسی و معرفی فرهنگ ایران.

Ahmadvand, A. (2011). The evolution of the term "Orientalist" and the lack of attention to it. Pazhooheshnameye Tarikhe Islam, 1(2):5-23. [In Persian]

احمدوند، عباس (۱۳۹۰). تحول اصطلاح «شرق‌شناس» و عدم توجه بدان، پژوهش نامه تاریخ اسلام، ۱(۲)، ۵-۲۳.

Ashuri, D. (1972). What is Iranology and a few other articles? Tehran: Agah Publication. [In Persian]

آشوری، داریوش (۱۳۵۱). ایران‌شناسی چیست و چند مقاله دیگر، تهران: آگاه

Barqavi, A. (1997). Orientalism under criticism, Letter of Culture, 2: 62-67. [In Persian]

برقاوی، احمد (۱۳۷۶). شرق‌شناسی در بوته نقد، نامه فرهنگ، ۲، ۶۲-۶۷.

Bigdellu, R. (2015). English Iranology, Grounds and Approaches. History of Islam, 16, 61(1), 189-229. [In Persian]

بیگدلو، رضا (۱۳۹۴). ایران‌شناسی انگلیسی؛ زمینه‌ها و رویکردها، تاریخ اسلام، ۱۶، ۶۱(۱).

Curzon, G. N. (2001). Persia and persian question, Translated by QolamAli Vahid Mazandarani, Tehran: ElmiFarhangi Publication. [In Persian]





کرزن، جورج ناتانیل (۱۳۸۰). ایران و قضیه ایران، ترجمه غلام‌علی وحید مازندرانی: ۱، تهران: علمی و فرهنگی.

Dabiriyani Tehrani, H.&Notash, M. (1960). Representation of the views of some Orientalists, Sociological studies of Iran, 15, 75-87[In Persian]

دبیریان تهرانی، حسین و نوتاش، مریم (۱۳۳۹). بازنمایی آراء برخی شرق‌شناسان از سنت، مطالعات جامعه‌شناختی ایران، ۱۵، ۷۵-۸۷.

Dabirinezhad, R.(2013). Iranology and Orientalism: from window to mirror. Book of the Month History and Geography, 183, 37-42.[In Persian]

دبیری‌نژاد، رضا (۱۳۹۲). ایران‌شناسی و شرق‌شناسی: از پنجره تا آئینه، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۱۸۳، ۳۷-۴۲.

Enayat, H.(1973).Six sayings about religion and society. Tehran:Ketab e mouj[InPersian]

عنایت، حمید (۱۳۵۲). شش گفتار دربارهٔ دین و جامعه، تهران: کتاب موج.

Fahmi, A.A. (1999). Iranian Studies in England. Translated by, BaqerSadriyaniya, Iranshenakht, 14: 224-241[In Persian]

فهمی، عبدالسلام عبدالعزیز (۱۳۷۸). ایران‌شناسی در انگلستان. ترجمه باقر صدری نیا، ایران‌شناخت، ۱۴، ۲۴۱-۲۲۴.

Faraji, S. (2016). Developments in Iranology through history, History Quarterly Book Review, 11& 12, 115-126. [InPersian]

فرجی، سهیلا (۱۳۹۵). تحولات ایران‌شناسی در گذر تاریخ، نقد کتاب تاریخ، ۱۱ و ۱۲، ۱۱۵-۱۲۶.

Hanafi, Hasan (2011). From Oriental Studies to Western Studies. Translated by ShahuRahmani, Information on wisdom and knowledge, 6(5): 16-19.[In Persian]

حنفی، حسن (۱۳۹۰). از شرق‌شناسی تا غرب‌شناسی، ترجمه شاهو رحمانی، اطلاعات حکمت و معرفت، ۶(۵)، ۱۶-۱۹.

Iranian Studies Report Spring 2003(2003). Preparing and compiling the public relations of the Iranology Foundation, Tehran: Iranology Foundation. [In Persian]

گزارش ایران‌شناسی بهار ۱۳۸۲ (۱۳۸۲). تهیه و تدوین روابط عمومی بنیاد ایران‌شناسی، تهران: بنیاد ایران‌شناسی.

Kasravi, A. (2009). AnonymousKings.Tehran: Negah Publication. [In Persian]

کسروی، احمد (۱۳۸۸). شهریاران گمنام، تهران: نگاه.





keshiknevesrazavi, S., ahmadvand, A. (2016). From orientation to orientalism: Research on the evolution of the concept and examples of "orientalism". Occidental Studies, 7(1), 67-87. [In Persian]

کشیک نویس رضوی، سیدکمال؛ احمدوند، عباس (۱۳۹۵). از شرق گرایی تا شرق شناسی: پژوهشی در تحول مفهوم و مصداق «شرق شناسی»، غرب شناسی بنیادی، ۷(۱)، ۶۷-۸۷.

Khoshnevis, H. (1999) (Introduction to Oriental Studies Books, Research Mirror, 59, 99-102. [In Persian]

خوشنویس، حمید (۱۳۷۸). معرفی کتاب های شرق شناسی، آینه پژوهش، ۵۹، ۹۹-۱۰۲.

Lambton, A. K.S (1996). Qajar persia: eleven, Translated by: SiminFasihi, Mashhad: Javidan e Kherad [In Persian]

لمتون، آ.ک.س. (۱۳۷۵). ایران عصر قاجار (ترجمه و گفتاری در باب ایران شناسی)، ترجمه سیمین فصیحی، مشهد: جاویدان خرد.

Le Goff, J. (2012). Die geburtEuropasimittelalter [The birth of Europe in the Middle Ages] Translated by BahaeddinBazargani Gilani, Tehran: Kavir Publication. [In Persian]

لوگوف، ژاگ (۱۳۹۱). اروپا، مولود قرون وسطی: بررسی تاریخی فرآیند تکوین و تکامل اروپا در قرون وسطی (سده های ۴ تا ۱۶ میلادی)، ترجمه بهاءالدین بازرگانی گیلانی، تهران: کویر.

Madani, S.J. (2006). Oriental Gate, Zamaneh, 5(43), 36-41 [In Persian]

مدنی، سیدجلال الدین (۱۳۸۵). دروازه شرق شناسی، زمانه، ۵(۴۳)، ۳۶-۴۱.

Mazinani, S. A. (2016). Identity, benefit, power; the process of political loyalty of the Armenians of the Caucasus 1240-906 AH / 1828-1501, PhD Thesis in History of Iran after Islam, Tarbiat Modares University, [In Persian]

مزینانی، سیدعلی (۱۳۹۵). هویت، منفعت، قدرت؛ روند وفاداری سیاسی ارمنه قفقاز ۱۲۴۰-۹۰۶ ه.ق / ۱۸۲۸-۱۵۰۱، رساله دکتری رشته تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه تربیت مدرس.

Malekshah, M. (2009). Orientalism Orientalists, Book of the Month History and Geography, 137, 53-57. [In Persian]

ملکشاه، میثم (۱۳۸۸). شرق شناسی شرق شناسان، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۱۳۷، ۵۳-۵۷.

Mirahmadi, M. (2016). History of Iranian Studies in the Islamic Era. Tehran: Tahoori [In Persian]

میراحمدی، مریم (۱۳۹۵). تاریخ تحولات ایران شناسی در دوران اسلامی، تهران: طهوری.

Mirahmadi, M. & Mahmudi, M.N. (2011) (Orientalism and Islam, Ettelaat, hekmatv amarefat, 6(1), 4-8. [In Persian]





میراحمدی، منصور؛ محمودی، محسن (۱۳۹۰). شرق شناسی و اسلام، اطلاعات حکمت و معرفت، سال ۱۶ (۱)، ۴-۸.

MohitTabatabaei, S. M. (1972). Iranology and Persian language, Book guide, 15(7,8) [In Persian]

محیط طباطبایی، سیدمحمد (۱۳۵۱). ایران شناسی و زبان فارسی، راهنمای کتاب، ۱۵ (۷ و ۸).

Nasr, S. H. (1977). Melanges offerts a Henry Corbin [Melanges offers to Henry Corbin]. Teheran: Institute of Islamic studies, McGill University, Tehran branch.

نصر، سیدحسین (۱۳۵۶)، جشن نامه هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، دانشگاه تهران.

Nayebpour, M. (2015). History of Iranian Studies in Russia, Tehran: Negarestan e Andisheh . [In Persian]

نایب پور، محمد (۱۳۹۴). تاریخ ایران شناسی در روسیه، تهران: نگارستان اندیشه.

Nazari, A.A. (2006). Orientalism and its cognitive approach to Iran. The perspective of cultural communication, 24, 24-36. [In Persian]

نظری، علیاشرف (۱۳۸۵). شرق شناسی و رویکرد شناختی آن نسبت به ایران، چشم انداز ارتباطات فرهنگی، ۲۴، ۲۴-۳۶.

Nemati, B. (2012). Orientalism from the Iranian point of view (in the first decades of the present century), Pazh, 12, 59-72. [In Persian]

نعمتی، بهزاد (۱۹۳۱). شرق شناسی از منظر ایرانی (در دهه های اول سده حاضر)، پاژ، ۱۲، ۵۹-۷۲.

Obud, M. & Hoseinzade Shanechi, H. (2003). Orientalist methodology in the study of Islamic history, The Quarterly Journal Ayeneh-ye- Pazhoohesh, 14(81), 9-16. [In Persian]

عبود، محمد و حسین زاده شانه چی، حسن (۱۳۸۲). متدولوژی شرق شناسی در مطالعات تاریخ اسلام، آینه پژوهش، ۱۴ (۸۱)، ۹-۱۶.

Petrushevsky, I. P. & Oranski, I. M. (1980). Iranian Studies in the Soviet Union, Translated by Yaqub Azhand, Tehran: Nilufar Publication. [In Persian]

پطروشفسکی، ای. پ و ارانسکی، ای. م. (۱۳۵۹). ایران شناسی در شوروی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نیلوفر.

Rajayi, F. (1990). Orientalism and Politics in Articles of the Association for the Study of Iranian Studies. Edited by Ali Musavi Garmarudi, Tehran: Ministry of Foreign Affairs [In Persian]





رجایی، فرهنگ (۱۳۶۹). شرق‌شناسی و سیاست در مقالات انجمن واره بررسی مسائل ایران‌شناسی، به کوشش علی موسوی گرمارودی، تهران: وزارت امور خارجه.

Sadr Hashemi, S. M. (2006). A look at the ups and downs of Orientalism. The perspective of cultural communication, 24, 36-39. [In Persian]

صدرهاشمی، سیدمحمد (۱۳۸۵). نگاهی به فراز و فرودهای شرق‌شناسی، چشم انداز ارتباطات فرهنگی، ۲۴، ۳۶-۳۹.

Saeid, E.W. (1982). Orientalism, Translated by: Asqar Askari Khanqah & Hamed. Tehran Fuladvand, Teharn: Arman Publication. [In Persian]

سعید، ادوارد (۱۳۶۱). شرق‌شناسی، ترجمه اصغر عسکری خانقاه، حامد فولادوند، تهران: آرمان.

Shafa, S. (1969). World of Iranian Studies, V.1. Tehran: Library of Pahlavi. [In Persian]

شفا، شجاع‌الدین (۱۳۴۸). جهان ایران‌شناسی: اول، تهران: کتابخانه پهلوی.

Takmil Hodayun, N. (1990). The process of Iranian research in the International Congress of Oriental Studies in Articles of the Association for the Study of Iranian Studies. Edited by Ali Musavi Garmarudi, Tehran: Ministry of Foreign Affairs [In Persian]

تکمیل همایون، ناصر (۱۳۶۹). روند پژوهش‌های ایرانی در کنگره‌های بین‌المللی خاورشناسی در مقالات انجمن واره بررسی مسائل ایران‌شناسی، به کوشش علی موسوی گرمارودی، تهران: وزارت امور خارجه.

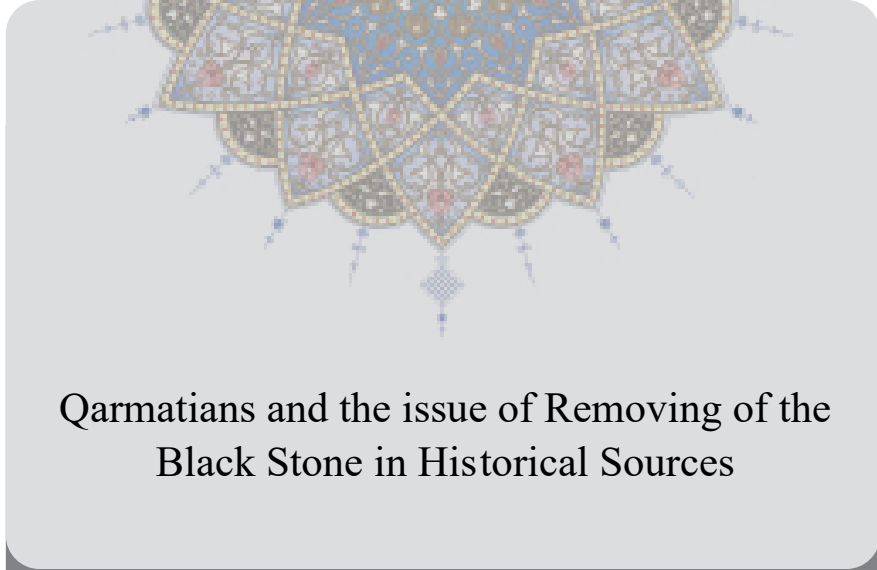
Takmil Hodayun, N. (2015). Discussion about Iranology or Iran Studies, Iranian Studies, 1, 15-22. [In Persian]

تکمیل همایون، ناصر (۱۳۹۴). بحثی در مورد ایران‌شناسی یا ایران پژوهی، مطالعات ایران‌شناسی، ۱، ۱۵-۲۲.

Zand, Z. (2010). A Comparative Study of Western Iranian Studies and Oriental Studies (Relying on the Representation of Iranian Culture in European Travelogues in the Qajar Period. National Studies, 42, 153-182. [In Persian]

زند، زاگرس (محمدتقی) (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی پژوهش‌های ایران‌شناسی غربی و شرق‌شناسی (با تکیه بر بازنمایی فرهنگ مردم ایران در سفرنامه‌های اروپاییان در دوره قاجار)، مطالعات ملی، ۴۲، ۱۸۲-۱۵۳





Qarmatians and the issue of Removing of the Black Stone in Historical Sources

Reza Dashti¹

Abstract:

The Qarmatian movement was considered as a passionate movement against the Abbasid caliphate which was organized in the third century AH. This movement leads to the establishment of a government which lasted for two hundred years in the east of the Arabian Peninsula. The Qarmatians, who first emerged as a big challenge to the Islamic caliphate, continued to take steps to provoke the negative propaganda of the Abbasids and Sunni fanatics against them. Abu Tahir al-Jannabi was the most powerful emir of Qaramatans. He strengthened the Qaramatian government and took military actions against the Abbasids, but some of his measurements such as; attacking the Hajj caravans, attacking Mecca, removing of the Black Stone ruined the foundations of the legitimacy of Qaramatians and caused their permanent disgrace.

This article is descriptive and analytical which is based on historical sources and library research. It seeks to answer these questions: why and how the Qaramatians invaded Mecca and removed the Black Stone and took it with them to Hajar and Al-Ahsa Oasis? What has been the reflection of this incident in historical sources?

The study of the original historical sources and texts as well as other research findings reveal numerous evidences and reasons that confirm this

1. Assistant Professor in Bushehr Azad University, Department of the History of the Civilization of Islamic Nation , email: Dashti.r2012@yahoo.com



hypothesis that the Fatimid caliphs planned the operation and ordered the theft of the Black Stone. These evidences are as follows:

Abdallah al-Mahdi Billah apologized to those people whose property was destroyed during the attack on Mecca and was divided among Abu Tahir's troops. Qaramatians did not return the Black Stone in exchange for the exorbitant sums of money.

The told: 'we took it because our Imam ordered us to take it and we will return it when our Imam orders.

Meanwhile the title of Amir al-Mu'minin was worthy of a caliph who had the ability to dominate and protect the holy cities of Mecca and Medina, so the invasion of Qaramatians to Hajj caravans and their attack to Mecca and the robbery of the Black Stone could reveal the weakness of Abbasids and the recapture of the Black Stone could reveal the authority of Fatimids. Fatimids sought their domination over these two holy cities, the recitation of sermons in their name, the attainment of the title of Amir al-Mu'minin, the supremacy of the Islamic world and they were able to exercise their religious and worldly dominion over those holy cities for a long time.

So we can conclude that Fatimids used Qaramatians as a tool to carry out dangerous plans and actions that could tarnish their image.

Michael Jan de Goeje writes: I sincerely believe that the Qaramatians, especially the Qaramatians of Bahrain, acted with the intention of serving a good cause.

In conclusion, it should be said that despite all the historical evidences which confirm that the Fatimid caliphs of Egypt, who were the Imams of Qaramatians, intervened and directly ordered the removal of the Black Stone, anyway this un-Islamic act by the Qaramatians not only weakened their legitimacy and ruined their religious principles, but also Muslims condemned this un-Islamic act of Qaramatians. Certainly they are responsible for this action and the blame lies with them.

Keywords: Qaramatians, Black Stone, Abu Sa'id al-Jannabi ,Abu Tahir al-Jannabi

قرمطیان و مسأله برکندن «حجر الاسود» در منابع تاریخی

■ رضا دشتی^۱

چکیده

جنبش قرمطیان از نهضت‌های شورمندان سده سوم هجری در برابر خلافت عباسی بود که در شرق جزیره العرب دولتی تأسیس کرد و دویست سال زنده و پویا ماند. قرمطیان در سطح چالشی بزرگ با دربار خلافت اسلامی کارشان را آغاز کردند، اما بر اثر شماری از کارهای آنان، عباسیان و متعصبان اهل سنت به تبلیغات منفی درباره آنان پرداختند. ابوطاهر قرمطی، تواناترین امیر قرامطه بر اثر خدمات نظامی‌اش در جنگ با عباسیان، دولت قرمطیان را تقویت کرد، اما کارهای جسورانه‌اش همچون یورش به کاروان‌های حج، لشکرکشی به مکه و برکندن «حجر اسود»، به تضعیف مبانی مشروعیت قرامطه و ملامت همیشگی آنان انجامید.

این مقاله به شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از آثار کتابخانه‌ای و منابع تاریخی، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که چرا و چگونه قرامطه به مکه یورش بردند و حجر اسود را از جایش کردند و با خود به هَجْر و لِحساء بردند؟ منابع تاریخی این عمل را چگونه گزارش کرده‌اند؟ به‌رغم شواهد پرشمار تاریخی درباره دستور مستقیم خلفای فاطمی مصر به برکندن حجر اسود، این کار قرمطیان به تضعیف مشروعیت و مبانی مذهبی آنان انجامید.

کلیدواژگان

قرامطه، حجر اسود، ابوسعید گناوه‌ای، ابوطاهر قرمطی، خفای فاطمی، فاطمیان مصر

۱. استادیار گروه تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی بوشهر (نویسنده مسئول)
Dashti.r2012@yahoo.com



مقدمه

«قرامطه» از فرقه‌های اسلامی بحث‌انگیز در تاریخ اسلام به شمار می‌روند. این نام را دیگران بیش‌تر از سر تحقیر به آنان داده بودند؛ زیرا آنان خود را «اصحاب الدعوة» یا «اصحاب الدعوة الهادیة» می‌خواندند (القلقشندی، بی تا: ۱، ۱۵۵). جنبش قرمطی یا قرمطیان از جنبش‌های گسترده، شورمند و درازدامن دشمن خلافت عباسی بود که دولتی را در عربستان شرقی (لحساء یا هجر) بنیاد گذارد (کمابیش ۲۷۳ ق). این دولت تا دویست سال بعد (۴۷۰ ق) زنده و پویا بود (باسورث: ۱۳۸۱، ۱۹۳). نمود این جنبش در دوره خلافت معتضد عباسی (م ۲۸۹ ق) فزونی گرفت؛ چنان‌که نام قرامطه از این زمان تا دو قرن بعد، مایه آشفتگی و سراسیمگی عباسیان می‌شد؛ زیرا حتی فاطمیان اسماعیلی مذهب نیز هر از گاهی، زمانی کوتاه یا بلند، از یورش نفس‌گیر آنان مأمون نبودند (ازدی به نقل از زکار: ۲۰۰۷، ۴۰۵-۴۰۰).

باری، هنگامی فرارسید که اقتدار قرمطیان کاستی گرفت، اما عباسیان و دست‌نشانده‌های آنان هنوز برای بدنام کردن و ناکام گذاشتن مخالفانشان، از عنوان «قرمطی» سود می‌جستند. قرمطی‌گری در ادبیات و گفتمان رایج عباسی و اهل سنت و جماعت جز الحاد، بی‌دینی، خرم‌دینی، مزدک‌گری و اباحی‌گری معنایی نداشت (انطوان، ۱۹۸۹: ۳۴-۳۶)؛ زیرا برخی از کارهای توجیه‌ناپذیر و ناپسند قرامطه به‌ویژه قرمطیان بحرین همچون نسخ کوتاه‌مدت شریعت محمدی (ص)، حمله به کاروان‌های حُجاج، دست‌درازی به حرمین شریفین و هتک حرمت آنها و انتقال حجر اسود به احساء (لحساء) مرکز حکومت قرمطیان بحرین به دستور امام «واجب الطاعة» آنان، زمینه‌ساز پذیرش تبلیغات منفی عباسیان و ستیان متعصب را درباره قرامطه فراهم می‌کرد (شریعتمداری، ۱۳۸۴: ۵۹۸-۵۹۷).

دولت قرامطه از دید جغرافیایی در آغاز کارش دولتی محلی در بخش کوچکی از شرق شبه جزیره عربستان بود، اما در درازنای دویست‌ساله عمر این دولت، تا مناطق وسیعی از شبه جزیره (از بصره تا عمان در شرق، مکه و مدینه در غرب، یمن در جنوب، شامات و فلسطین در شمال، جنوب و مرکز عراق؛ یعنی بصره و کوفه) و حتی زمان کوتاهی تا دروازه‌های قاهره در مصر و دمشق در شام گسترده شد. این دولت از دید سیاسی و نظامی و بر اثر نوع روابطش با خلافت بغداد و فاطمیان مصر، اخشیدیان شام، آل‌بویه عراق و... دگراندیش شمرده می‌شد؛ چنان‌که دولت محلی کوچک قرامطه بحرین، بر اثر همین نوع از روابط نزد دیگران به دولتی بزرگ، مهیب، جنگ‌آور و دارای برنامه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بدل گشت.

سؤال اصلی این پژوهش چرایی یورش قرامطه به مکه و برکندن حجر اسود و بردن آن به هجر و لحساء است؟ برای پاسخ به این پرسش با روش توصیفی - تحلیلی مبتنی و با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای، پژوهش‌ها و دیدگاه‌های اندیشه‌ورزان و مورخان مسلمان و مستشرقان غربی را بازخوانی، بررسی، نقد و ممقایسه (مقارنه) و پاسخی مناسب مبتنی برشواهد، اسناد و یافته‌های علمی، عرضه می‌کند.

۱. سلطان محمود غزنوی می‌گفت: «من از بهر عباسیان انگشت کرده‌ام در همه جهان و قرمطی می‌جویم و آنچه یافته‌ام، بر دار می‌کنم» (دهخدا، ۱۳۳۷: ۲۸، مدخل قرمطیان).



منابع تاریخی، دینی و کلامی اهل سنت، شیعیان (دوازده امامی و اسماعیلی) و تحقیقات مستشرقان، همواره به اندیشه‌های دگراندیشانه و رفتار پیچیده قرمطیان پرداخته‌اند. کهن‌ترین منبع شناخته در این باره سیره الهادی الی الحق یحیی بن‌الحسین علی بن‌محمد (زنده تا ۲۸۵ ق) است. آثار گوناگون مقریزی (م ۸۴۵ ق) و منابع فراوان دیگری هم به قرمطیان ناظرند. هم‌چنین مستشرقانی مانند از دخویه هلندی، لویی ماسینیون فرانسوی، برنارد لویی انگلیسی و مادولونگ آلمانی تا عارف تامر عرب و فرهاد دفتری، تحقیقات متعدد و متنوعی درباره قرمطیان سامان داده‌اند (دشتی، ۱۳۹۸: ۱۲۰).

پیدایی قرمطیان

مسلمانان از دید کلان در دو دسته بزرگ تسنن (اکثریت) و تشیع (اقلیت) جای می‌گیرند. تشیع بر پایه امامت استوار است و واژگانی چون نص و وصایت (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱: ۱۹۱)، ولایت و امامت «بلافصل» امام علی (ع) پس از نبی مکرم اسلام (ص) (مفید، ۱۳۳۰: ۴۲) در آثار همه فرقه‌های شیعی (کیسانیه، زیدیه، امامیه، غالیان، اسماعیلیه و اثنا عشریه، همه گروه‌های واقفیه)، بسامد فراوانی دارد و فرقه‌های شیعه بر بنیاد همین مفهوم‌های عام پدید آمده‌اند (جان احمدی و دشتی، ۱۳۹۲: ۳).

عظمت شخصیت علمی و معنوی امام جعفر صادق (ع) همه این فرقه‌ها را متحد کرده بود و نفوذ معنوی ایشان و اوضاع سیاسی حاکم، مجالی برای سرکشی نیروهای تندرو فراهم نمی‌کرد، اما پس از درگذشت آن امام (۱۴۸ ق)، شیعیان درباره جانشینی ایشان اختلاف کردند که این اختلاف به پیدایی شش فرقه جدید ناوسویه، اسماعیلیه خالصه (واقفیه)، مبارکیه، دیباجیه (شمیطیه)، افطحیه و موسویه (اثنا عشریه) انجامید (اشعری قمی، ۱۳۸۲: ۱۵۲؛ بغدادی، ۱۳۶۷: ۳۱۹). مرحله پیدایی تاریخ اسماعیلیه و خیزش دگراندیشان قرمطی در قالب نهضت مستقل شیعی، از همین زمان؛ یعنی سال وفات امام جعفر صادق (ع) آغاز شد (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۱۲).

اسماعیلیه خالصه (واقفیه) و مبارکیه در این میان، نخستین گروه‌های اسماعیلیه را پدید آوردند. اسماعیلیه خالصه بر امامت اسماعیل «توقف» کرد و از این‌رو، ملل و نحل نویسان آنها را واقفیه خواندند. گروه دیگر به نام مبارکیه بر امامت محمد بن اسماعیل تأکید می‌کردند. حسن بزون نویسنده *القرامطه بین الدین و الثوره*، نوشته است:

و لم یکن لای فرقه من هذه الفرق الست الالهیمیه و التأثير اللذان کانا للاسماعیلیه و المبارکیه علی الاخص؛ هیچ فرقه‌ای از شش فرقه موجود پس از رحلت امام جعفر صادق (ع)، مهم‌تر و مؤثرتر از اسماعیلیه به‌ویژه مبارکیه نبود (بزون، ۲۰۱۱: ۱۰۳).

پیروان امامت محمد بن اسماعیل به‌رغم اسماعیلیه نخستین یا اسماعیلیه خالص، به توقف سلسله امامت در اسماعیل باور نداشتند، بلکه معتقد بودند امامت پس از اسماعیل به هیچ کدام از برادران او نرسید و انتقال امامت در سلسله امامان از برادر به برادر درست نیست و امام حسن (ع) و امام حسین





(ع) در این باره مُستثنایند. مبارکیه نام خود را از مولایی از موالی اسماعیل یا از خود اسماعیل گرفته بودند (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۱۵).

پس از مرگ محمد بن اسماعیل (۱۹۳ ق) پیروان امامت او به دو گروه منشعب شدند: بیش تر آنان مرگش را انکار کردند و گفتند محمد بن اسماعیل هفتمین و آخرین امام و مهدی موعود یا قائم منتظر است و شمار اندکی از آنان مرگ محمد بن اسماعیل را پذیرفتند، اما به بقای سلسله امامت در ذریه او معتقد شدند. به گفته نویسندگان ملل و نحل گروه نخست پیش گامان قرمطیان و گروه دوم پیش گامان فاطمیان مصر بودند (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۲۳؛ جان احمدی، ۱۳۸۸: ؟). قرمطیان نیز بنابر حوزه‌های جغرافیایی فعالیتشان به سه گروه تقسیم‌پذیرند: قرامطه عراق و بحرین، قرامطه سوریه و قرامطه یمن (ممتحن، ۱۳۷۱: ۲۸۲-۱۹۵).

پیدایی ابوطاهر قرمطی

مؤسس دولت قرامطه شرق عربستان (بحرین تاریخی) ابوسعید گناوه‌ای (۳۰۱-۲۷۲ ق) ملقب به ابوسعید قرمطی است. او داعی و رهبر قرامطه شرق شبه جزیره عربستان بود که حمدان قرمط و عبدان کاتب (داعیان اسماعیلی و قرمطی عراق) او را به شرق عربستان فرستادند. ابوسعید با تلاش فراوان توانست دولت و حکومتی تأسیس کند که به‌رغم فراز و فرودهای بسیارش، کمابیش دویست سال در گستره درازدانی از جغرافیای جهان اسلام ماندگار بود (دشتی، ۱۳۹۲: ۲۵۷). پس از ابوسعید، پسرش ابوطاهر گناوه‌ای (۳۰۵-۳۳۲ ق) ملقب به قرمطی، به تواناترین امیر و حاکم قرامطه بدل گشت و بر اثر کارهای سیاسی - نظامی و درگیری‌های پرشمار با خلافت عباسی، مبانی سیاسی - نظامی دولت قرمطیان را استوار کرد و موجب پیش‌رفت این دولت شد؛ چنان‌که دولت محلی و کوچک قرامطه بر اثر همین خدمات، تا سال‌ها به دولتی قوی و مؤثر در معادلات سیاسی و نظامی منطقه بدل گشت، اما کارهای جسورانه و متهورانه‌اش همچون یورش به کاروان‌های حاجیان و مکه و برکندن حجر اسود، به ضعف مبانی مذهبی مشروعیت این گروه و دولت قرامطه انجامید (دشتی، ۱۳۹۲: ۲۵۸).

ابوطاهر قرمطی از ۳۱۰ قمری فرمان‌دهی رسمی سپاه و رهبری قرمطیان را به دست گرفت (مسعودی، ۱۳۸۷: ۳۷۸) و تا پایان زندگی‌اش (۳۳۲ ق)، به انگیزه حمله به کاروان حجاج سلطنتی، تسلط بر راه‌های مواصلاتی عراق به حجاز و گرفتن غنیمت و باج و خراج از خلافت عباسی، مکرر و برق‌آسا به شهرهای گوناگون (عراق، سوریه، حجاز، عمان و...) تازید و سرانجام خلافت عباسی را خسته کرد و به پذیرش خواسته‌هایش واداشت (دشتی، ۱۳۹۲: ۱۶۱-۱۴۰). ابوطاهر و قرامطه همراه او در این جنگ‌ها، با مردمان خواستار «امان» نمی‌جنگیدند و بی‌سبب به کشتار آنان دست نمی‌زدند، بلکه با مردم مدارا می‌کردند. ابن اثیر در این باره نوشته است:

مردم قرقیسیا کسی را نزد ابوطاهر فرستادند و از او امان خواستند و ابوطاهر بدیشان امان دادند یا اینکه قرامطه گروهی را به سوی رأس عین و کفرتوئا فرستادند، مردم آن‌جا امان طلبیدند و قرمطیان





به ایشان امان دادند و راهی سنجار شدند و مردم سنجار نیز از آنها امان خواستند و قرمطیان بدیشان امان دادند (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱؛ ۴۷۵۶؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵؛ ۲۵۷-۲۵۶).

لشکرکشی ابوطاهر گناوه‌ای و قرامطه همراه او به عراق و پیروزی‌های پی در پی آنان در جنگ با سپاهیان خلیفه و حاصل ورود آنان به شهرهای عراق بالا و پایین (علیا و سفلی)، موجب شد که پیروان آیین قرمطی در سواد کوفه، عقاید خود را آشکار کنند. آنان پیش‌تر باورهای قرمطی خود را پنهان می‌کردند، اما پس از این فتوحات عقایدشان را اعلان می‌کردند. هم‌چنین بیش از ده‌هزار قرمطی (شیعیان اسماعیلی مذهب) پیرامون واسط گرد آمدند و رهبری خودشان را به حریت بن مسعود سپردند و گروه بزرگ دیگری از قرامطه در عین التمر و مناطق مجاور آن جمع شدند و عیسی بن موسی را به رهبری برگزیدند و سال‌ها در عراق ماندند (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱؛ ۴۷۶۰-۴۹۵۹).

ابوطاهر و قرامطه با سادات علوی و بزرگان آنان نیکو رفتار می‌کردند. برای نمونه، عمر بن یحیی علوی نقیب السادات کوفه با ابوطاهر دوستی داشت و به خواهش او، بارها عبور کاروان حجاج عراق به سوی مکه، میسر شد (دخویه، ۱۳۷۱: ۸۵؛ ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳، ۱۴۳). ابوطاهر در یورش‌های پیوسته‌اش به عراق، به سوی شهرهای شیعه‌نشین دست دراز نمی‌کرد، بلکه در کوفه هم مزاحم مردم نمی‌شد. نویری در این‌باره نوشته است: ابوطاهر پس از ورودش به کوفه (رمضان ۳۱۶) در این شهر به قتل و غارت پرداخت و به کوفیان امان داد و با آنان مدارا کرد (نویری، ۱۹۸۴: ۲۵، ۵۰۶). او و سپاهش هر گاه به سوی کوفه می‌رفتند، بیرون شهر می‌ماندند. ابوطاهر روزها به شهر می‌رفت و تا شب در مسجد می‌ماند؛ آن‌گاه از شهر بیرون می‌رفت و در اردوگاهش می‌خوابید (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱، ۴۷۳۳-۴۷۳۲؛ مسعودی، ۱۳۸۷: ۳۷۰-۳۶۹؛ ثابت بن سنان به نقل از زکار، ۲۰۰۷: ۲۱۷؛ قرطبی، ۱۳۸۸: ۶۹۰۸؛ نویری، ۱۹۸۴: ۲۵، ۴۹۷-۴۹۵؛ مقریزی، ۱۹۷۲: ۵۵۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۱؛ ۳۵۶).

چرایی و چگونگی یورش به مکه و برکندن حجر اسود

عبیدالله مهدی خلیفه فاطمی و امام مستودع ۱ مقبول و «واجب الطاعه» قرامطه ۲، فرمانی درباره ربودن حجر اسود برای ابوطاهر صادر کرده بود (۳۱۷ ق) و او در اندیشه فراهم آوردن مقدمات برای اجرای آن بود. این طرح یا فرمان آسیب‌ناک، آبروی قرامطه را در درازنای تاریخ برد؛ زیرا فرمان این کار را عبیدالله مهدی از مغرب اسلامی صادر کرده بود و گفتار و رفتار قرامطه و خود عبیدالله مهدی بر این دعوی گواهی می‌دهد.

منصور دیلمی در این سال ریاست حاجیان را بر عهده داشت و آنان را به سلامت از بغداد به مکه برد، اما ابوطاهر قرمطی روز ترویبه (هشتم ماه ذی‌الحجه) به مکه نزد آنان رفت و به کمک سپاهیانش به غارت اموال حاجیان پرداخت و آنان را در داخل مسجد حرام و خانه خدا کشت و حجر اسود را از جای کند و به هَجَر فرستاد. ابن‌محلّب امیر مکه همراه گروهی از اشراف نزد وی رفتند و اموال خود را

۱. امام مستودع و امام مستقر از اصطلاحات دیدگاه کلامی ویژه اسماعیلیان و ناظر به امامت است. امام مستودع، امامی است که امامت در او مستقر نیست؛ یعنی به واقع (به معنای خاص کلمه) امام نیست، بلکه امام فراخواننده (داعی) همگان به سوی خود است تا جان امام مستقر را حفظ کند. امام مستودع موظف است پس از خودش، ودیعه و امامت امامت را به صاحب اصلی آن؛ یعنی امام مستقر منتقل کند. امام مستقر، به واقع امام اصیل و صاحب نص امامت و دارای اختیارات مطلق درباره انتقال نص به فرزندان خویش است و سلسله آنمه از نسل او دوام می‌یابد (لمتبون، ۱۳۸۹: ۶۸۹-۶۹۰؛ جان‌احمدی، ۱۳۸۸: ۲۸۰-۲۸۱).

۲. او زمان درازی از روزگار حاکمیت قرامطه جز دوران امارت حسن اعصم، امام مستودع آنان بود.



از او خواستند، اما او درخواست آنان را نپذیرفت و به همین سبب، آنان با او به نبرد برخاستند و ابوطاهر همه آنان را کشت و در خانه خدا را از جای کند و کسی را به بام کعبه فرستاد تا ناولدان طلا را پایین آورد که البته او بر زمین افتاد و مرد. ابوطاهر کشتگان را در چاه زمزم انداخت و بازمانده کشتگان را در مسجد حرام بی‌غسل و کفن و بدون گزاردن نماز بر پیکر آنان، دفن کرد. آنان هم‌چنین پوشش خانه کعبه را برداشتند و آن را میان سپاهیان خود بخش کردند و به خانه‌های میکان ریختند و اموالشان را چپاول کردند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱؛ مسعودی، ۴۷۷۷: ۱۳۸۷؛ ابن‌سنان به نقل از زکار، ۲۰۰۷: ۲۲۴-۲۲۳؛ قرطبی، ۱۳۸۸: ۶۹۲۲-۶۹۲۱؛ ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۲، ۶۸۳؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۷۶: ۵، ۲۸۰؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۱، ۳۸۱-۳۸۰).

این گزارش را ابن‌اثیر روایت کرده که سیصد سال پس از روی‌داد یورش به مکه می‌زیسته است، اما دو گزارش معاصر با آن روی‌داد؛ یعنی گزارش‌های مسعودی و حمزه اصفهانی هم آن را تأیید می‌کنند. به گزارش این دو، ابوطاهر روز هفتم ذی‌الحجه به مکه رفت که از گزارش ابن‌اثیر درست‌تر می‌نماید. گزارش حمزه اصفهانی کوتاه اما صحیح و با واقع سازگارتر است:

در روز هفتم از ماه ذی‌الحجه، قرمطیان به مکه درآمدند و مردمان بسیاری را در حرم و مسجد الحرام کشتند؛ چنان‌که جنازه‌ها عفونت یافت و آنها را در چاه زمزم انداختند و چاه پر شد. شمار کشتگان در پیرامون کعبه سه هزار تن بود که پس از رفتن قرمطیان، آنان را در حوالی کعبه دفن کردند. قرمطیان مدت یازده روز در مکه ماندند و به هنگام رفتن هفتصد دوشیزه و در خانه کعبه و حجر الاسود و محتویات اندرون کعبه از قبیل زیورها و آثار پیامبران و استار بیت را با خود به منطقه بحرین بردند (حمزه، ۱۳۶۷: ۱۹۲-۱۹۱).

گزارش مسعودی در این باره درازدامن‌تر است که به انگیزه تکمیل گزارش اصفهانی به این شرح عرضه می‌شود:

ابوطاهر هفتم ذی‌الحجه همین سال با ششصد سوار و هفتصد پیاده وارد مکه شد و شمشیر در میان مردم نهاد. مردم به مسجد الحرام و به خانه کعبه پناه بردند، ولی از دم تیغ گذشتند ... ابوطاهر در حرم را که پوشش طلا داشت بکند و محراب‌های نقره و مفرغ و آویزها را با همه زیور طلا و نقره که در خانه بود، برگرفت و حجر الاسود را از جا بکند؛ به نحوی که جای آن به قدر یک دست تا مرفق (آرنج) و کم‌تر فرو رفته بود و کعبه را از پوششی که داشت برهنه کرد و این اموال را بر پنجاه شتر بار کردند؛ مگر قسمتی که به وقت پناهنده شدن مردم خونین شده بود که به جا گذاشت. اقامت آنها در مکه هشت روز بود که صبح وارد و شب خارج می‌شدند و کشتار و غارت می‌کردند. به روز شنبه همین ماه ذی‌الحجه از مکه حرکت کرد و پیادگان هذیل بن‌مدرکه بن‌الیاس بن‌مضر در تنگه‌ها و دره‌ها و کوه‌ها متعرض او شدند و با تیر و خنجر جنگ‌های سخت کردند و مانع حرکت او شدند. یاران ابوطاهر راه گم کردند و سه روز میان کوه‌ها و دره‌ها سرگردان بودند و بسیاری از زنان و مردان اسیر نجات



یافتند و مردم هذیل هزاران شتر و بار از آنها بگرفتند. بُنه ابوطاهر در حدود صد هزار شتر بود که اقسام مال و کالا بار داشت. عاقبت یک غلام سیاه از بندگان هذیل به نام زیاد که به ابوطاهر پناه برده بود، راهی را به او نشان داد که از تنگه‌ها گذشت و به دیار خود بازگشت (مسعودی، ۱۳۸۷: ۳۷۴-۳۷۳).

همدانی در تکمله تاریخ طبری نوشته است: «اهالی مکه نیز از این آشوب بهره بردند و آنان نیز به قتل و غارت حاجیان پرداختند»

(همدانی، ۱۹۶۱: ۶۲). دخویه از گفته همدانی استنتاج کرده است که رفتار بادیه‌نشینان بنی‌هذیل در نبرد با ابوطاهر و آزاد کردن بسیاری از اسیران و پس گرفتن شتران حامل بار حجاج، بهتر از عمل مردم مکه بود؛ زیرا آنان در آن وضع آشفته به چپاول حجاج پرداختند (دخویه، ۱۳۷۱: ۷۰). این خلدون نوشته است: قرامطه در درازنای اقامت خود در مکه، آشکارا به نام عبیدالله مهدی خطبه می‌خواندند و در خطبه‌ها او را دعا می‌کردند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲، ۶۸۳)؛ چنان‌که در عمان و دیگر جای‌ها، به نام عبیدالله مهدی خطبه می‌خواندند (۳۱۸ ق) (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳، ۱۴۸). دخویه از منابعی نقل کرده است که حمله قرامطه به مکه و دشمنی آنان با اسلام و مسلمانان، نقشه عبیدالله مهدی خلیفه فاطمی، امام مستودع قرامطه و فرمان او بود و گفتار منقول از ابن خلدون، دعوی او را تأیید می‌کند. هم‌چنین ثابت بن سنان در *الخيار/القرامطه* و خود ابن خلدون نوشته‌اند: هنگامی که این خبر به عبیدالله مهدی فرمان‌روای افریقیه رسید، او در نامه‌ای این کار را نکوهید و آنان را لعنت و تهدید کرد که باید حجر اسود را به جایش بازگردانند و اموال مردم را بازپس دهند و گرنه، از قرامطه در دنیا و آخرت براءت می‌جوید:

يعتذر للامام علوی: ان الناس اقتسمو کسوة الکعبه و أموال الحجاج و لأقدر علی ردهم منہم؛ امام علویان (عبیدالله مهدی) به سبب تقسیم و تباہ شدن اموال مردم، از آنان پوزش می‌خواهد (ابن سنان به نقل از زکار، ۲۰۰۷: ۲۱۷؛ ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲، ۶۸۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱، ۴۷۷۷).

اگر عبیدالله مهدی امام مستودع قرامطه با دولت قرامطه شرق عربستان ارتباطی نمی‌داشت، پس چرا به نام او در مکه خطبه می‌خواندند و او را دعا می‌کردند و چرا عبیدالله در نامه‌اش به قرامطه آنان را به براءت جستن در دنیا و آخرت تهدید کرد و چرا عبیدالله بر اثر تلف شدن اموال، از مسلمانان پوزش خواست؟

قرامطه در پاسخ به درخواست بازگرداندن حجر اسود به مکه، بارها اذعان کردند: «اخذ بامر و رد بامر؛ با فرمانی (فرمان امام) برده شده و با فرمانی بازگردانده خواهد شد» (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲، ۵۰۲۸؛ نوبری، ۱۹۸۴: ۵۰۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۱، ۳۸۱؛ آل سلهم، ۲۰۰۸: ۳۹۱). جانشین ابوطاهر بعدها در زمان ابومنصور احمد حجر اسود را به فرمان منصور نوه عبیدالله و خلیفه فاطمی مصر به جای اصلی‌اش بازگرداند (۳۳۹ ق) (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲، ۵۰۲۸؛ ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳، ۱۴۲؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۶، ۱۶۶).



حجر اسود را در درازنای تاریخ، افرادی از قبایل جرهم، ایاد، عمالقه و خزاعه بارها از خانه کعبه جدا کردند و آخرین بار قرامطه حاکم بر منطقه شرق عربستان آن را کندند و بردند (۳۱۷ ق) (شراب، ۱۳۸۳: ۱۲۸). با توجه به تقدس این سنگ نزد همه مسلمانان، آیا این کار از منظر دینی و مذهبی قبیح نبود؟ [مسلمانان] حجر الاسود را یمین خدا در روی زمین می‌دانند و آن را به سان کسی که با برادرش دست می‌دهد، به سوی بندگانش پیش می‌برد و کسی که نتوانسته بر رسول خدا (ص) در زمان حیات وی درود فرستد، با دست کشیدن بر این سنگ رکن (استلام حجر) مثل این است که بر خدا و فرستاده او درود می‌فرستد» (دخویه، ۱۳۷۱: ۶۶).

برخی از محققان در پاسخ به آن پرسش گفته‌اند: قرامطه از غالیان بودند و تقدس حجر اسود را بت‌پرستی می‌شمردند و بقای آن را برنمی‌تاییدند (دخویه، ۱۳۷۱: ۶۷)، عمر فاروق مورخ معاصر عرب در این باره نظری اغراق‌آمیز عرضه کرده است:

از جنبه دینی، سرپرستان این حرکت (جنبش قرامطه) به اعتبار اینکه فرقه باطنی غالی را رهبری می‌کردند، کوشیدند عقیده‌ای جدید ایجاد کنند که میان اسلام و عقاید قدیمی سازگاری دهد. آنان با وجود تظاهر خود به اسلام، آن را به عنوان یک دین قبول نداشتند، بلکه عقاید حلول، تناسخ و قداست ائمه را در آن وارد کردند (فاروق، ۱۹۸۵: ۳۱۲).

راستی‌آزمایی این داوری محققان معاصر (دخویه و عمر فاروق) ناظر به دیدگاه قرامطه درباره حجر اسود و جایگاه این سنگ مقدس نزد قرمطیان، با بررسی منابع کهن و دست اول امکان‌پذیر است. ذهبی از نویسندگان متعصب سنی‌مذهب (۷۴۸-۶۷۳ ق) و شاگرد ابن تیمیه، به نقل از ابن رزّام متعصب‌تر از خودش، نقل کرده است:

این حمدان پزشک قرامطه گوید: من در خدمت ابوطاهر بودم؛ روزی حجر الاسود را به من نشان داده و گفت: این است آنچه مسلمانان می‌پرستیدند. من گفتم نمی‌پرستیدند. او گفت آری می‌پرستیدند. گفتم تو بهتر می‌دانی. روزی دیگر دیدم آن را در میان پارچه دیقی پیچیده با مُسک عطرآگین کرده است؛ فهمیدم که آن را گرامی می‌دارد (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۴، ۱۷؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۶؛ پانوش ۹۱).

این کار ناپسند قرامطه، همه مسلمانان سنی و شیعه را رنجاند (باسورث، ۱۹۷۲: ۱۲۲) و خاطره ناخوشی در اذهان آنان به جای گذارد. چنین توهینی به مقدسات مسلمانان، در تاریخ اسلام بی‌مانند است (Madelung, 1959: 34).

باری، دلایل و شواهد زیر گواهی می‌دهند که این کار ناپسند با هم‌آهنگی و شاید فرمان مستقیم عبیدالله مهدی خلیفه فاطمی امام مستودع قرامطه صورت گرفت:

۱. ابوطاهر و قرامطه هم‌راه او پس از یورش به مکه و غارت و کشتار و کندن حجر اسود، به نام عبیدالله

۱. وهابیان و سلفی‌ها و تکفیری‌ها در تاریخ معاصر اسلام بارها به مقدسات چنین هتاک کرده‌اند. آنان پس از پیروزی بر شریف مکه (۱۲۱۷ ق) مقبره‌ها، گنبدها و قبور مقدسان را ویران کردند، مکه، طائف، مدینه و جده را گرفتند و در مدینه با همان شدت و خشونت رفتار کردند؛ چنان‌که همه گنبدها و بارگاه‌های شهر؛ جز مرقد پیامبر (ص) را از میان بردند و همه اشیای پرپهنا و زیورآفرها را غارت کردند و زیارت خانه خدا را نیز ممنوع شمردند (۱۲۱۸ تا ۱۲۲۲ ق). شهرها و روستاهای سوریه، عراق و فلسطین شرقی در نخستین دهه قرن سیزدهم قمری، جایگاه یورش‌های وهابیان بود؛ به‌ویژه شهر مقدس کربلا و نجف در این دهه (۱۲۱۶ تا ۱۲۲۵ ق) هدف شدیدترین حملات آنان بودند. وهابیان حتی در ایام زیارت حج و عید غدیر به زائران شیعه ایرانی و دیگر سرزمین‌ها حمله کردند و گنبد و بارگاه ائمه شیعه (ع) را در عراق از میان بردند و اشیای قیمتی و جواهرات آنها را چپاول کردند و شیعیان را به وضع فجیعی کشتند. شمار کشتگان این حملات پنج تا بیست‌هزار نفر دانسته‌اند (موتقی، ۱۳۸۳: ۱۴۹-۱۴۸). برای آگاهی بیشتر در این باره، رک: قزوینی، ۱۳۶۸: ۲۴۰. هم‌چنین حمله ددمنشانه به بارگاه ملکوتی عسکریین (ع) (۱۲۸۲ ش) و انهدام کلی آن بارگاه و نشی قبر حجر بن عدی صحابی پیامبر (ص) در کارنامه تکفیریان سوری درباره مقدسات ثبت شده است.





مهدی خطبه خواندند و او را دعا کردند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲، ۶۸۳)؛ چنان که پس از بازگشت از مکه، به عمان یورش بردند و پس از تصرف عمان نیز به نام عبیدالله مهدی خواندند (۳۱۷ ق) ۲. همه منابع نقل کرده‌اند پس از رسیدن خبر این حمله و گزارش کارهای ابوطاهر به عبیدالله، نامه‌ای در تقبیح این کار نوشت و در پایانش تهدید کرد که با فرض جبران نکردن این کار زشت، او (عبیدالله مهدی) در دنیا و آخرت از قرامطه بیزاری می‌جوید (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱، ۴۷۷۷)؛ ابن سنان به نقل از زکار، ۲۰۰۷: ۲۲۴؛ ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲، ۶۸۳)؛

۳. عذرخواهی عبیدالله مهدی از مردمی که اموالشان میان سپاهیان ابوطاهر تقسیم و تباه شده بود (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲، ۶۸۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱، ۴۷۷۷)؛ ابن سنان به نقل از زکار، ۲۰۰۷: ۲۲۴)؛

۴. بازگرداندن حجر اسود در برابر پول گزاف (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲، ۵۰۲۸؛ ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳، ۱۴۳) و گفتن اینکه «خذ بامر و رد بامر؛ به فرمان امام خود بردیم و به فرمان امام باز خواهیم گرداند» (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲، ۵۰۲۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۱، ۳۸۱؛ آل سلهم، ۲۰۰۸: ۳۹۱)؛

۵. بازگرداندن حجر اسود به فرمان منصور خلیفه فاطمی و نوه عبیدالله مهدی (۳۳۹ ق) و نصب دوباره آن در جایگاهش (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲، ۵۰۲۸؛ ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳، ۱۴۲)؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۶ (۱۶۶).

بر پایه این شواهد، می‌توان فرضیه دخالت فاطمیان را در سرقت حجر اسود تصدیق کرد. البته این شواهد از ناپسندی کار قرامطه و مسئولیت آنان (به‌ویژه دولت قرامطه و شخص ابوطاهر قرمطی) در این زمینه نمی‌کاهد. باری، اگر یورش قرامطه به مکه و کندن و استرداد حجر اسود به فرمان فاطمیان مصر بوده باشد، چه سودی از این کار به آنان می‌رسیده است؟

این کار موجب ناامنی، رعب و وحشت و آشکار شدن بی‌کفایتی خلافت عباسی؛ یعنی بزرگ‌ترین رقیب سیاسی فاطمیان در ایجاد امنیت و حفظ و حراست حریم شریفین مکه و مدینه از تهاجم بدویان و قرامطه برای همه مسلمانان می‌شد و به تضعیف عباسیان و تقویت اقتدار فاطمیان می‌انجامید. این اقتدار هنگامی فزونی گرفت که فاطمیان حجر اسود مقدس ربوده را از قرامطه پس گرفتند و آن را به مکه بازگرداندند (جان احمدی، ۱۳۸۳: ۳۴).

از سوی دیگر عنوان «امیر المؤمنین» برازنده خلیفه‌ای بود که در حفظ و حراست از شهرهای مقدس مکه و مدینه چیره باشد. یورش قرامطه به اشاره فاطمیان به کاروان‌های حج و حمله به مکه و ربودن حجر اسود، موجب نمایان شدن ضعف اقتدار عباسیان در حفظ و حراست از این شهرهای مقدس و آشکار شدن اقتدار فاطمیان در بازگرداندن حجر اسود شد و بنابراین، فاطمیان به دنبال تسلط بر این دو شهر مقدس و خواندن خطبه به نام خودشان و احراز شایستگی عنوان امیر المؤمنین و سروری جهان اسلام بودند؛ چنان که توانستند سال‌های درازی از سیطره دینی و دنیایی بر آن شهرها برخوردار شوند (جان احمدی، ۱۳۸۲: ۲۲۵). فاطمیان برای تحقق نقشه‌های آسیب‌زا و کارهایی که آبروی آنان را





می‌برد، از ابزار قرامطه استفاده می‌کردند.

ابوطاهر قرمطی پس از یورش به مکه و برکندن حجر اسود، این سنگ مقدّس را به قلمرو اصلی حکومتش؛ یعنی لِحساء در استان قطیف امروزی منتقل کرد و در جایی میان «جش» و «سیهات» در قلعه‌ای به نام «عین الکعبیه» گذاشت ۱ و آن را با احترامی خاص نگاه‌داری می‌کرد:

ابن‌حمدان پزشک قرامطه می‌گوید در خدمت ابوطاهر بودم؛ روزی حجر الاسود را به من نشان داد ... و روزی دیگر دیدم آن را در میان پارچه دیقی پیچیده با مُشک عطرآگین کرده است؛ فهمیدم که آن را گرامی می‌دارد (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۴؛ ۱۷؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۷۶: ۶؛ پانوست ۹۱).

این سخن در منابع نویسندگان متعصب اهل سنت، نشان می‌دهد که آنان با استناد به کارهای متهورانه قرامطه در برابر خلفای عباسی، حمله به کاروان‌های حجاج و برکندن حجر اسود، قرمطیان را تکفیر می‌کردند، اما هم‌چنین بر این دلالت می‌کند که خانه کعبه و سنگ حجر اسود نزد قرمطیان نیز محترم بوده است و فقط به انگیزه فرمان‌پذیری از امام «واجب الطاعه» (خلطفه فاطمی) به چنین کار جسورانه‌ای دست زده و عواطف دینی مسلمانان را برانگیخته‌اند. آنان فقط می‌خواستند خلفای عباسی را ناکارآمد بنمایند و ضعف آنان را در حفظ و حراست مکان‌های مقدس مسلمانان و بی‌کفایتی آنان در برخورداری از لقب امیر المؤمنین نشان دهند.

پس از برکنده شدن حجر اسود سال‌ها جایش در کعبه تهی بود و خلفای عباسی و دیگر سرداران و وزیران عباسی در اقتناع قرامطه برای استرداد آن بارها کوشیدند، اما پاسخ قرامطه به آنان همواره منفی بود. برای نمونه، تلاشی برای توافق میان خلیفه و ابوطاهر قرمطی در سال ۳۱۸ قمری صورت گرفت؛ چنان‌که خلیفه محمد بن یاقوت حاجب خود را هم‌راه با یکی از اسیران قرمطی به نام احمد بن غالب بن جعفر الاحساوی و نامه‌ای نزد ابوطاهر فرستاد تا او را به پیروی از خلیفه فراخواند و وعده دهد به شرط این پیروی، خلیفه به رسمیت حاکمیت سرزمین‌های در دست او حکم خواهد کرد و سرزمین‌های دیگری را نیز به او خواهد سپرد. این وعده هم‌چنین به استرداد حجر اسود و خودداری از حمله به حاجیان مشروط بود، اما ابوطاهر خواسته او را درباره تعرض نکردن به حجاج دست‌کم در سال ۳۲۲ قمری برآورد و درخواست او را درباره استرداد حجر اسود پاسخ نگفت (نویری، ۱۹۸۴: ۵۰۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱، ۴۸۹۵؛ مقریزی، ۱۹۷۲: ۲، ۵۶۱).

بار دیگری هم «بجکم» امیر الامرای عباسی وعده کرد که در برابر استرداد حجر اسود پنجاه هزار دینار به قرامطه ببخشد، اما همان پاسخ همیشگی را شنید که «به امر امام خود برده‌ایم و به امر او آن را باز خواهیم آورد» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲، ۵۰۲۸؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۷۶: ۶؛ ۱۶۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۱، ۳۸۱؛ آل‌سله‌ام، ۲۰۰۸: ۳۹۱).

ابوطاهر قرمطی حاکم دولت قرامطه پس از ۲۱ سال فرمان‌روایی درگذشت (۳۳۲ ق) (مسعودی، ۱۳۸۷: ۳۷۸؛ ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۳، ۱۴۳؛ نویری، ۱۹۸۴: ۲۵، ۵۰۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱، ۴۹۶۱؛

1. www.pishine.ir
به نقل از شبکه عربی زبان نبأ.



ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۶، ۸۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۴، ۱۳) و هفت سال پس از مرگ او سرانجام پس از ۲۲ سال حجر اسود به فرمان منصور خلیفه فاطمی مصر به جای خودش بازگردانده شد (۳۳۹ ق) قرمطیان حجر اسود را بدون هیچ ثمن و مزد و شرطی بازگرداندند (دخویه، ۱۳۷۱، ۸۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲، ۵۰۲۸؛ نویری، ۱۹۸۴: ۲۵، ۵۰۸).

ابومحمد سنبر بن حسن بن سنبر دایی فرزندان ابوسعید گناوه‌ای، نخست با حجر اسود به سوی کوفه رفت و آن را در مسجد کوفه فراروی بینندگان نهاد؛ سپس به سوی مکه رفت. امیر مکه به استقبال او آمد و هنگامی که او همراه آن امیر به مکه و آستانه خانه خدا رسید، حجر اسود را از خورجینی بیرون آورد. برای ترمیم شکستگی‌ها و شکاف‌های حجر، آن را با تسمه‌های نقره از طول و عرض بند زده بودند. او بنایی را نیز با خود آورده بود تا با گچ، حجر را در جایش استوار؛ سپس ابومحمد بن سنبر حجر اسود را با دستان خود در جایش گذاشت و بنا آن را با گچ استوار کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲، ۵۰۲۸؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۶، ۱۶۶، نویری، ۱۹۸۴: ۲۵، ۵۰۸؛ دخویه، ۱۳۷۱: ۸۸؛ بدوی، ۱۳۸۹: ۲، ۱۴۵).

دخویه ماجرای کندن حجر و بازگرداندن آن را چنین تحلیل کرده است:

قرمطیان توانستند با ربودن حجر الاسود به هدفی که در نظر داشتند برسند؛ زیرا قداست مکه همچنان محفوظ ماند، امام [مستودع] قرمطیان؛ یعنی خلیفه فاطمی با امر به استرداد حجر الاسود، لابد به عنوان حامی اسلام، در میان مسلمانان کسب وجهه‌ای کرد که پس از سرکوبی شورش ابویزید یفرمی در آفریقا برایش ضرورت داشت. جدش عبیدالله - چنان که پیش تر دیدم - قبل از این لازم دیده بود که هرگونه مشارکت خود را در ربودن حجر الاسود در ملاء عام تکذیب کند. منصور [خلیفه فاطمی و نوه عبیدالله المهدی] با توفیق در آماده ساختن قرمطیان برای استرداد حجر الاسود، قلوب مسلمانان را به خود و سلسله فاطمی جلب کرد (دخویه، ۱۳۷۱: ۸۸) ... من صادقانه بر آنم که قرمطیان به‌ویژه قرمطیان بحرین، به این نیت عمل می‌کردند که به هدف خیر خدمت کنند (دخویه، ۱۳۷۱: ۹۶).

هنگامی که ابوطاهر به بغداد نزدیک شد (۳۱۵ ق) به علی بن عیسی وزیر خلیفه گفتند که در بغداد مردی اهل شیراز بر مذهب قرمطی است و خبرهای بغداد را برای ابوطاهر می‌نویسد. علی بن عیسی او را احضار کرد و در این باره از او پرسید. او نیز اعتراف کرد و گفت: من ابوطاهر را تا کنون ندیده‌ام و خودم او را نمی‌شناسم، اما از آن هنگام با ابوطاهر همراه شدم که دریافتم او بر حق است و از حق دفاع می‌کند و تو و یارانت کافرید که آنچه می‌ستائید از آن شما نیست و خدا باید در زمین حجتی داشته باشد و پیشوای ما مهدی محمد بن فلان بن فلان پسر محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق (ع) حجت خداست که در مغرب زندگی می‌کند (ابن سنان به نقل از زکار، ۲۰۰۷: ۲۲۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۱، ۴۷۴۹؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵، ۲۴۵؛ بدوی، ۱۳۸۹: ۱۳۶؛ دخویه، ۱۳۷۱: ۹۷-۹۶).





نتیجه

جنبش قرمطیان از جنبش‌های شورمندان و دامنه‌دار نیمه دوم سده سوم قمری در عراق و شرق شبه جزیره عربستان بود در برابر خلافت عباسی بود که به برپایی دولتی مستقل و ماندگاری این دولت تا کمابیش دویست سال انجامید و همواره با دولت عباسیان چالش می‌کرد. ابوسعید قرمطی داعی و رهبر قرامطه شرق عربستان با تلاش بسیار توانست دولت قرامطه را تأسیس کند؛ دولتی که به‌رغم فراز و فرودهای بسیار دو قرن بر بخش گسترده‌ای از جغرافیای جهان اسلام فرمان می‌راند. پس از ابوسعید، پسرش ابوطاهر قرمطی بزرگ‌ترین و تواناترین امیر و حاکم قرامطه شد. بنیادهای دولت قرامطه بر اثر خدمات سیاسی - نظامی و درگیری‌های فراوان او با خلافت عباسی، استوار شد و دولت قرامطه از دولتی محلی و کوچک به دولتی قوی و مؤثر در معادلات سیاسی - نظامی منطقه بدل گردید. بر اثر کارهای متهورانه و جسورانه ضد دینی ابوطاهر؛ یعنی حمله به کاروان‌های حجاج و حمله به مکه و برکندن حجر اسود از دیوار کعبه و بردن آن به مرکز حکومتش، بنیادها و مبانی مذهبی دولت قرامطه سستی گرفت و عواطف دینی همه مسلمانان از این روی‌داد تا قرن‌ها برانگیخته شد؛ چنان‌که این عمل ناپسند قرامطه را در درازنای تاریخ می‌نکوهیدند.

با توجه به متون اصیل تاریخی و یافته‌های علمی، شواهد بسیاری درستی این فرضیه را تأیید می‌کنند که خلفای فاطمی عملیات یاد شده را طراحی و به سرقت حجر اسود فرمان دادند. شماری از شواهد بدین شرح عرضه می‌شوند:

۱. عذرخواهی عبیدالله مهدی از مردمی که اموالشان در حمله به مکه و به سبب تقسیم کردن آنها میان سپاهیان ابوطاهر، تباه شد؛
 ۲. بازنگرداندن حجر اسود حتی در برابر دریافت پول گزاف با استناد به جمله معروف «أخذ بامر و ردّ بامر؛ به فرمان امام خود برده‌ایم و به فرمان امام خود آن را باز خواهیم گرداند»؛
 ۳. عنوان «امیر المؤمنین» برازنده خلیفه‌ای توانا در حراست از شهرهای مقدس مکه و مدینه بود و حمله قرامطه با اشاره فاطمیان به کاروان‌های حج و حمله به مکه و ربودن حجر اسود، ناتوانی عباسیان را در این‌باره آشکار می‌کرد؛
 ۴. اقتدار فاطمیان با استرداد حجر اسود ثابت شد و بنابراین، پس از تسلط آنان بر دو شهر مقدس، به نام آنان خطبه خواندند؛ چنان‌که شایستگی عنوان امیر المؤمنین و سروری جهان اسلام، هدف فاطمیان بود و توانستند سال‌ها از منظر دینی و دنیایی بر آن شهر چیره شوند.
- بنابراین، فاطمیان برای تحقق هدف‌های خود که تلاش مستقیم برای دستیابی به آنها آبرویشان را می‌ریخت، از قرامطه استفاده کردند. دخویه می‌نویسد: من صادقانه بر آنم که قرمطیان به‌ویژه قرمطیان بحرین به نیت دستیابی به هدف خیر خدمت می‌کردند.
- به‌رغم درستی همه شواهد تاریخی درباره مداخله و دستور مستقیم خلفای فاطمی مصر (امامان مستودع قرامطه) درباره برکندن حجر اسود، این کار غیر اسلامی قرمطیان نه تنها مبانی مشروعیت



مذهبی آنان را سست کرد که از دید همه مسلمانان ناروا و ناپسند و نکوهیده شمرده شد و هیچ چیزی مسئولیت این رفتار زشت را از آنان سلب نخواهد کرد.

References

مأخذ

Al e Salhām, H.H.M. (2008). *Sāḥil al-Qarāmiṭah*. Damascus: DārKeivān Publication

آل سلهام، حسین حسن مکی (۲۰۰۸ م). ساحل القرامطه، دمشق: دار کیوان

Alhamdani, M. A. (1961). *Takmakle Tarikh al Tabari*, Research by Albbert Kenan, Beirut: Matbaat Katolikia

الهمدانی، محمد بن عبدالملک (۱۹۶۱ م). تکلمه تاریخ الطبری، تحقیق آلبرت کنان، بیروت: مطبعة کاتولیکیه.

Al-Maqrīzī, T.A.A (1972). *Itti'āz al-Ḥunafā' bi-Akḥbār al-A'immaḥ al-Fātimīyīn al-Khulafā'* [The Hanafis taught the news of the Fatimid imams and caliphs]. Cairo: The Supreme Council for Islamic Affairs

مقربزی، تقی الدین احمد بن علی (۱۹۷۲ م). اتعاظ الحنفاء باخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقیق محمد حلمی محمد احمد، قاهره: المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه.

Al-Qalqashandi, A. A. (1412?). *Ṣubḥ al-Ashāfi Ṣināat al-Inshā*. Explanation and interest against and can be written by Mohammad Hosein Shams oddin, Beirut: Dar al Fikr

القلقشندی (۱۴۱۲ م). صبح الاعشى فی صناعة الانشاء، شرح و علق علیه و قابل نصوصه محمد حسین شمس الدین، بیروت، مطبعة دار الفکر.

Al-Nuwayrī, A.A. (1984). *The End of God in the Arts of Literature*, Research by Mohammad Jaber Abodol Al Heini. Cairo: General Organization of the Book

نویری، احمد بن عبدالوهاب (۱۹۸۴ م). نهاییه الارب فی فنون الأدب، تحقیق محمد جابر عبدالعال حینی، قاهره: هیئة العامة الكتاب

Asi, A. (1989). *Al-Masuniyava al- adyan* [Freemasonry and religions], V.2. Beirut: Muassat Asi

انطوان، عاصی (۱۹۸۹ م). الماسونیه والاديان، الجزء الثاني، بیروت: موسسه عاصی.

Asharī Qummī, S. (2003). *al-Maqalatva l-firaq*. Edited by Mashkur Mohammad javad, Translated by Yusef Fazayi, Tehran: Ashyaneh ye Kitab. [In Persian]





اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۸۲). المقالات و الفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، ترجمه یوسف فضایی، تهران: آشیانه کتاب.

Azdī, A. (2007). Akhbar Al-Duwal Al-Munqati [News of the broken state]. in Zakar, S. (2007) Al Jame Fi Akhbar al Qaramate fi al Ehsa al sham, al Iraqla va yaman. Damascus: Maktab Halbouni

ازدی، علی بن ظافر (۲۰۰۷م). اخبار الدول المنقطعهدر زکار، سهیل (۲۰۰۷م)، الجامع فی اخبار القرامطه فی الاحساء، الشام، العراق واليمن، دمشق: مکتب حلبونئی.

Badavi, A.R. (2010). History of Theological Thoughts in Islam, Translated by Hosein Saberi. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi Publication. [In Persian]

بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹). تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

Baghdādī, A.Q. (1988). Al-Farqbayn al-Firaq, Translated by: Mashkur Mahammadjavād, Tehran: Eshraghi Book Store. [In Persian]

بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۶۷). الفرق بین الفرق، به اهتمام و ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: کتابفروشی اشراقی

Bazoun, H. (2011). Qaramita Bayn al-Din wa al-Thawrah [Qarmatians between religion and revolution]. Beirut: Dar al Hojat al Bayza

بَزُون، حسن (۲۰۱۱ م). القرامطه بین الدین و الثورة، بیروت: دارالحججه البيضاء.

Bosworth, C. E. (1972). "Sanawban's elegy on the pilgrims slain in the Carmathian attack on Mecca". Arabica, 19, 317-930

Bosworth, C. E. (2002). The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual, Translated by Fereidoun Badrei, Tehran: Islamic and Iranian Recognition Center: Baz Publication [In Persian]

باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۱). سلسله‌های اسلامی جدید راهنمای گاه شماری و تبارشناسی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران: انتشارات باز

Daftari, F. (1996). The Ismai'lis: their history and doctrines, Translated by Fereidoun Badrei, Tehran: Farzane Rooz [In Persian]

دفتری، فرهاد (۱۳۷۵). تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات

فرزان روز.

Dhahabī, M A. (1993). The history of Islam and the deaths of celebrities and the media. Resarch Omar abdolsalamtadmari. Beirut: dar al kitab al arabi





ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۱۳ ق). تاریخ اسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی

Dashti, R. (2013). Fundamentals of legitimacy and power structure of the Bahraini government. PhD Thesis, History, Islamic Azad University Science and Research Branch. [In Persian]

دشتی، رضا (۱۳۹۲). مبانی مشروعیت و ساختار قدرت دولت قرامطه بحرین، رساله دکتری، رشته تاریخ-تاریخ اسلام، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

Dashti, Reza (2019). Identify and study the sources and references of Qarmati dissidents, Bushehr: Azad University of Bushehr. [In Persian]

دشتی، رضا (۱۳۹۸). شناسایی و بررسی منابع و مآخذ دگر اندیشان قرمطی، بوشهر: انتشارات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر.

Dehkhodā, A.A. (1958). Loghat-nameh-ye Dehkhoda (“Dehkhoda Dictionary”), Under Supervision Mohammad Moein, V. 38, Tehran: University of Tehran. [In Persian]

دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷) لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین، ج. ۳۸، تهران: دانشگاه تهران

Faruq, Omar (1985). Islamic history twentieth century thought. Baghdad: Maktabat al nihzat

فاروق، عمر (۱۹۸۵ م) تاریخ الاسلامی فکر القرن العشرين، بغداد: مکتبه النهضه

Gartabi, A.S. (2009). Tabari history sequence. Translated by: Abolqasem Payandeh, Tehran. Asatir Publication. [In Persian]

قرطبی، عریب بن سعد (۱۳۸۸). دنباله تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات

اساطیر

Goeje, M.J. (1992). Me'moires sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides [Dissertation on the Bahraini qarmatians and the Fatimids], Translated by Mohammad Baqer Amir Khani, Tehran: Soroush Publication. [In Persian]

دخویه، میخائیل یان (۱۳۷۱). قرمطیان بحرین و فاطمیان، ترجمه محمد باقر امیرخانی، انتشارات

سروش.

Hamza Isfahani, H. (1988). Tarikhe Seni ye Moluk al-Arzva al-Anbia. Translated by: Jafar Shoar, Tehran: Amirkabir Publication. [In Persian]

حمزه اصفهانی، حمزه بن حسن (۱۳۶۷). تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، ترجمه جعفر شعار،

تهران: انتشارات امیرکبیر

Ibn Athir, A. (2004). Al-Kāmil fi al-tārikh [Complete in history], Translated by





HamidrezaAzhir, Tehran: Asatir Publication[In Persian]

ابن اثیر، علی بن محمد(۱۳۸۳). الکامل فی التاریخ، ترجمه حمید رضا آذیر، تهران: انتشارات اساطیر

Ibn e Senan, S.(2007). Tarikh e Akbar al Qaramate[History of Qaramata News] in Zakar, S. (2007) Al Jame Fi Akhbar al Qaramate fi al Ehsa al sham, alIraqlva al yaman.. Damascus: MaktabHalbouni

ابن سنان، ثابت (۲۰۰۷ م). تاریخ اخبار القرامطه، در زکار، سهیل(۷۰۰۲). الجامع فی اخبار القرامطه فی الأحساء، الشام، العراق و الیمن، دمشق: مکتبه الحلبونی.

Ibn Khaldun,A.M. (2004).Kitabal-Ibar[Ibn Khaldun History], Translated by Abdol Mohammad Ayati. TehranInstitute of Humanities and Cultural Studies.[In Persian]

ابن خلدون، عبدالرحمنمحمد(۱۳۸۳). العبر: تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Jan Ahmadi, F.(2003). Fundamentals of legitimacy and power structure of the Fatimid Caliphate of Egypt until the end of the Caliphate of Al-MustansirBallah 358-487 AH , PhD Thesis, History, TarbiatModares University, Department of History. [In Persian]

جان احمدی، فاطمه(۱۳۸۲). مبانی مشروعیت و ساختار قدرت خلافت فاطمیان مصر تا پایان خلافت المستنصر بالله ۳۵۸-۴۸۷ ق، رساله دکتری تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس، گروه تاریخ

JanAhmadi, F.(2009). The structure of the religious institution of the Fatimid caliphate in Egypt. Tehran: Elm Publication. [In Persian]

جان احمدی، فاطمه(۱۳۸۸). ساختار نهاد دینی خلافت فاطمیان در مصر، تهران: نشر علم.

Jan Ahmadi; Dashti,R.(2013). Bahrain Qaramate. Journal of Historical Researches of Iran and Islam, 7(13), 1-16. doi: 10.22111/jhr.2013.1593

جان احمدی، فاطمه؛ دشتی، رضا(۱۳۹۲). قرامطه بحرین: مسأله امامت، مجله پژوهشهای تاریخی ایران و اسلام، ۷(۱۳)، ۱-۱۶.

Lambton, A. K. S.(2010). State and government in medieval Islam. Translated by: Mahammad MehdiFaqihi, Tehran: Shafiei[In Persian]

لمتون. آن کاترین سواين فورد (۱۳۸۹). دولت و حکومت در اسلام، ترجمه محمد مهدی ققیه‌ی، تهران: انتشارات شفیعی.

Madelung,W.(1959). Fatimiden und Bahrainqarāmaten[Fatimids and Bahraini Qaramats],” Der Islam, 34, 34-88

Miskawayh,A.(1997). Tajārib al-UmamvaTaagheb al Hemam, Translated by





AlinaqiMonzavi, Tehran:Tous Publication.[In Persian]

ابن مسکویه ، احمد بن محمد(۱۳۷۶). تجارب الامم و تعاقب الهمم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: انتشارات توس.

Mofid, M.M.N.(1951). Awail al Maqalat fi Madhahab al Mukhtarah[Early articles in religion and discourse], Translated by, VaezCharandabi.Tabriz: [S.L.] [In Persian]

مفید، محمد بن محمد نعمان(۱۳۳۰). اوائل المقالات فی المذهب و المختارات، ترجمه واعظ چرندابی، تبریز: [بی نا].

Momtahn, H. A.(1992). The Qarmatian Movement .Tehran: ShahidBeheshti University's Publication. [In Persian]

ممتحن، حسینعلی(۱۳۷۱). نهضت قرمطیان، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

Movasaqi, A. (2004). Contemporary Islamic movements. Tehran:SAMT. [In Persian]

موثقی، احمد(۱۳۸۳). جنبش های اسلامی معاصر، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی در دانشگاه ها.

Qazvini, M. H. (1989). A Criticism on Wahhabis thought Translated by AliDavani, Tehran:Ministry of Culture and Islamic Guidance [In Persian]

قزوینی، سید محمد حسن(۱۳۶۸). فرقه وهابی و پاسخ شبهات آنها، ترجمه و نگارش مجدد علی دوانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

Shariatmadari, H. R. (2005). Study Guidance of Qarmati in Ismaili articles collection.Qom:Center for Studies and Investigations of Religions and Doctrines. [In Persian]

شریعتمداری، حمیدرضا(۱۳۸۴). راهنمای مطالعات قرمطی در مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، گروه مذاهب اسلامی.

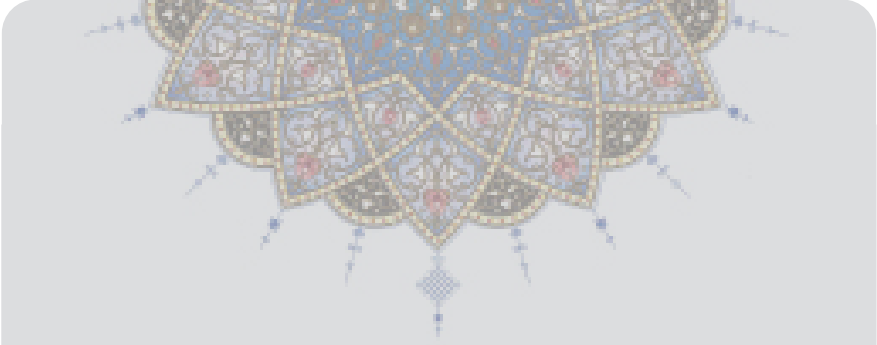
Shurrah, M. M. H.(2004).Al Maalem al Athira, Translated by Hamid RezaSheykhi, Tehran: Mashar [In Persian]

شراب، محمد محمد حسن(۱۳۸۳). المعالم الأثیره، مترجم حمید رضا شیخی، تهران: انتشارات مشعر.

Shahrestani, A.M.A.(2008). Kitāb al-Milalwa al-Nihal. Translated by MohammmdRezaJalaliNaini,.,Tehran:Iqbal[In Persian]

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم(۱۳۸۷). الملل و النحل، ترجمه و مقدمه و تصحیح سید





Risalah Jamaliyya) Treatise of Jamaliyah or Hawraieh (by Mawlana Yaqub al-Charkhi who Died in 851 AH.

Nader Karimiyan¹

Abstract:

Treatise of Jamalieh or Hawraieh is one of the indisputable works of Mawlana Yaqub Charkhi which is in fact a commentary on a quatrain attributed to Sheikh Abu Sa'id Abū'l-Khayr (357-440 AH). Charkhi himself says that he wrote this treatise because a close friend who was an honest dervish requested that, and because in this quatrain the attributes of god such as love and wrath is mentioned. The treatise is also called "Jamalieh". Three other commentators have written commentaries on this quatrain before Charkhi: Shams Maghrebi (749-809 AH), Shah Nimatullah Wali (731-834 AH), Qasem-e Anvar (757-837 AH). This treatise is short, but it has reflected the view of Naqshbandi Sufi order in this regard quite comprehensively. In this treatise, Charkhi interprets this quatrain as a reference to the attribute of God and considers it as an interpretation of the sura of Al-Fatiha. He believes that it is based on the verses of the sura of Al-Fatiha and the hadiths of Our Prophet Mohammad. This treatise is of a great importance to understand Naqshbandi Sufi order. So in this article the treatise of Howraieh by Mawlana Yaqub al-Charkhi is considered and other treatises with the same title are also introduced.

The main hypothesis and question of this research is to consider the contribution of Iranians to the development, compilation and writing of the Persian treatises on theoretical mysticism and on the intellectual foundations of mystics.

1. Assistant Professor
in Research Institute
of Cultural Heritage
& Tourism, Email:
nk_sardashti@yahoo.com



And also questions such as:

What was their role in the advancement of the mysticism or Islamic mysticism?

How many scientists have written in Persian in this field After the death of Khwaja Abdullah Ansari(as the first writer of the mystic treatises)?

This research is a library based research and also a field research.

Books and sources are collected from libraries in Iran, Tajikistan, Afghanistan and Pakistan.

This research reveals that the treatise of Jamalieh or Hawraieh is one of the most important treatises in the field of theoretical mysticism that is dedicated to the interpretation of a quatrain attributed to Sheikh Abu Sa'id Abū'l-Khayr. This commentary is considered as the oldest commentary on this quatrain (except the commentaries of Shams Maghrebi, Shah Nimatullah Wali, Qasem-e Anvar).

This treatise shows the viewpoint of Charkhi as a Naqshbandi Sufi.

Next Naqshbandi Sufis such as khajeh Obaid'allah Ahrar, one of his pupils, has also written a commentary on this quatrain.

Keywords: Risalah Jamaliyya, Mawlana Yaqub al-Charkhi, Interpretation of the sura of Al-Fatiha, Mystical Literature, Persian Texts



«رساله جمالیه» مولانا یعقوب چرخى (م ۸۵۱ ق)

■ نادر کریمیان^۱

چکیده

«رساله جمالیه» یا «رساله حورائیه» از آثار مولانا یعقوب چرخى در شرح رباعى شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق) با مطلع «حورا به نظاره نگارم صف زد» است. به گفته خود چرخى، او این رساله را به خواهش درویشى صادق و دوستى موافق و با توجه به اشارات این رباعى به صفت جمال و جلال حق (تعالی) نوشت. پیش از چرخى، شمس مغربى (۷۴۹-۸۰۹ ق)، شاه نعمت‌الله ولی (۷۳۱-۸۳۴ ق) و شاه قاسم انوار (۷۵۷-۸۳۷ ق) نیز به شرح این رباعى ابوسعید پرداخته‌اند، اما این رساله که نام دیگرش «جمالیه» است، به‌رغم اختصارش، دیدگاه عارفی نقشبندى را در این باره به نیکی بازمی‌تابد. چرخى در این رساله با تأویل این رباعى که به صفت جمال و جلال حق اشارت می‌کند، آن را به معنای سوره فاتحه مُشیر می‌داند و از همین روی، آن را بر پایه آیات مبارکه سوره فاتحه الکتاب و احادیث نبوی تفسیر و تأویل می‌کند. این مقاله با توجه به اهمیت این رساله در فهم چارچوب‌های فکری عرفای نقشبندى، به شناسایی و بررسی رساله حورائیه مولانا یعقوب چرخى و دیگر رساله‌های هم‌نام آن می‌پردازد.

کلیدواژگان

رساله حورائیه، مولانا یعقوب چرخى، تفسیر سوره فاتحه، ادبیات عرفانى، متون زبان فارسى، رساله جمالیه

۱. استاد یار پژوهشگاه میراث
فرهنگى و گردشگرى
nk_sardashti@yahoo.com



مقدمه

یعقوب بی‌عثمان بی‌محمود بی‌محمد بی‌محمود غزنوی چرخى سرزرى معروف به «مولانا یعقوب چرخى» از عارفان و پیشوایان طریقت نقشبندیه است که تاریخ تولد وی شناخته نیست، اما به تصریح خودش در تفسیر قرآن، ۷۸۲ قمری در بخارا خوابی دیده که بر پایه داستان آن خواب، هنگام سفر به بخارا به قصد علم‌آموزی دست‌کم بیست‌ساله بوده است و بنابراین، سال تولد او را زمانی میان ۷۶۰ تا ۷۷۰ قمری می‌توان گمان زد (چرخى، ۱۳۳۱: ۷۷).

او در روستای چرخ متولد شد که امروز در ولایت لوگر افغانستان است (جامی، ۱۳۳۶: ۳۹۸؛ کاشفی، ۱۳۵۶: ۱: ۱۱۶). او را سرزرى نیز خوانده‌اند که نسبى مرتبط با روستای نزدیک چرخ و مسکن پدران و نیاکان چرخى است و خودش در رساله نائیه به آن اشاره می‌کند (چرخى، ۱۳۵۲: ۱۳۹). پدر چرخى، مولانا عثمان چرخى از عالمان و عارفان و مردی پارسا و اهل سلوک بود که چرخى روایاتی را نیز درباره زهد او آورده (چرخى، ۱۳۵۲: ۹۷) و در آثارش چند جا از پدرش و رباعی او و دعایی از او، یاد کرده است (چرخى، ۱۳۳۱: ۱۱۵، ۲۱۲، ۲۴۰، ۳۳۲). مزار مولانا عثمان چرخى در مسجدی با همین نام در شهر استروشن (اوراتپه) تاجیکستان است (کریمیان سردشتی، ۱۳۸۱: ۱۴۶).

چرخى، علوم مقدماتی را در زادگاهش (چرخ) از پدرش فراگرفت و از آن‌جا به انگیزه تحصیل به هرات و بخارا رفت، نخست در جامع شهر هرات به تحصیل پرداخت (کاشفی، ۱۳۵۶: ۱: ۱۱۹-۱۲۰)؛ سپس از هرات به بخارا کوچید (۷۸۲ ق) (چرخى، ۱۳۳۱: ۱۴۸) و در بخارا نزد اکابر و علمای آن‌جا علم آموخت و از آنان «اجازه افتا» گرفت (کاشفی، ۱۳۵۶: ج ۱، ۱۱۶). چرخى در بخارا سرانجام مرید رسمى خواجه بهاء‌الدین نقشبند (م ۷۹۱ ق) پیشوای طریقت نوبنیاد نقشبندیه شد (چرخى، ۱۳۶۲: ۱۲؛ کاشفی، ۱۳۵۶: ۱، ۱۱۶-۱۱۸) و زمانی در خدمت آن خواجه نقشبند ماند و به سیر و سلوک پرداخت تا اجازه ارشاد و تعلیم اصول طریقت خواجگان را دریافت (کاشفی، ۱۳۵۶: ۱: ۱۱۹؛ چرخى، ۱۳۶۲: ۱۲-۳۸). آثار و نوشته‌های فارسی فراوانی از چرخى بر جای مانده است. بنابراین، او را از مروجان زبان و ادبیات فارسی دوره تیموریان (سده هشتم و نهم هجری) می‌توان برشمرد. فهرست آثار وی افزون بر تفسیر قرآن بدین شرح عرضه می‌شود:

۱. رساله نائیه (نی نامه)؛
۲. رساله ابدالیه؛
۳. رساله انسیه؛
۴. شرح اسماء الحسنی؛
۵. رساله حورائیه؛
۶. طریقه ختم احزاب؛
۷. مخارج الحروف؛
۸. اسامی المشایخ الکرام؛





۹. رساله در علم فرائض (ارث) و حساب؛

۱۰. رساله درباره اسباب و علامات قیامت؛

۱۱. رساله عرفان و تصوف؛

۱۲. مجموعه السیر در سلوک.

انتساب برخی از این آثار به چرخ مشکوک است، اما همین فهرست بر پرنویسی و «کثیر التألیف» بودن او دلالت می‌کند. هم‌چنین کلمات و سخنان و وصایای عرفانی (عارفانه‌ها) از مولانا چرخ در کتاب‌ها و متون تاریخی - عرفانی و تذکره‌ها نقل کرده‌اند که دیدگاه‌ها عرفانی و نفوذ شخصیت معنوی او را بازمی‌تابند (ر.ک: نیشابوری، ۱۳۸۰: ۱۹۱-۱۹۲، ۲۶۴، ۵۶۶-۵۶۷، ۶۶۹-۵۶۷؛ جامی، ۱۳۳۶: ۳۹۸-۳۹۹؛ کاشفی، ۱۳۵۶: ۱، ۱۱۶-۱۲۱). چرخ در طریقت نقشبندی شاگردان بسیاری همچون خلیفه و جانشینش خواجه عبیدالله احرار تربیت کرد و پس از عمری دراز و پربار درگذشت (شنبه ۵ صفر ۸۵۱ / ۲۲ آوریل ۱۴۴۷) (لاهوری، ۱۳۱۲: ۱، ۵۶۶-۵۶۷؛ چرخ، ۱۳۵۲: ۹۹).

کاشفی گزارش کرده است که مزار او در هلقو از روستاهای حصار است و نوریخس توکلی در تذکره مشایخ نقشبندیه همین روایت را تأیید می‌کند (کاشفی، ۱۳۵۶: ۱: ۱۱۶؛ توکلی، ۱۹۷۶: ۱۳۲). اکنون آرام‌گاه وی پنج کیلومتری دوشنبه (پایتخت تاجیکستان) و به «حضرت مولانا» معروف است و از مقدس‌ترین و برترین زیارت‌گاه‌های آن کشور به شمار می‌رود.

رساله حورائیه

رساله‌های عرفانی به‌ویژه در حوزه عرفان نظری، از ارزش و اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. این رساله‌ها با توجه به محور موضوعی‌شان از سده سوم قمری (نهم میلادی) به بعد در پیدایی مبانی فکری سلسله‌های عرفانی تأثیرگذار بوده‌اند که یکی از برجسته‌ترین و ارزش‌مندترین آنها در زمینه عرفان نظری، «رساله حورائیه» یعقوب چرخ (سده نهم قمری / پانزدهم تا شانزدهم میلادی) است. این رساله از یادگارهای گران‌بهای ادبیات عرفانی نقشبندیه شمرده می‌شود و در تاریخ مباحث عرفان نظری جایگاه برجسته‌ای دارد. شناسایی و شناساندن منابع اصلی سیر تحولات تاریخ عرفان نظری، از بزرگ‌ترین هدف‌های این گونه از پژوهش‌هاست که از طریق آنها می‌توان به شیوه‌های رایج چگونگی طرح دیدگاه‌های عرفانی عارفان دست یافت. تبیین این رساله‌ها در برهه‌ای از تاریخ عرفان و تصوف (قرن نهم هجری) نیز از دیگر هدف‌های این پژوهش است؛ چنان‌که بیش‌تر مشاهیر نقشبندیه در تدوین و تألیف رساله‌های عرفانی در این زمینه، مؤثر بوده‌اند.

فرضیه و سؤال اصلی پژوهش این است که ایرانیان در گسترش و تدوین و تألیف رساله‌های فارسی‌ناظر به عرفان نظری و مبانی فکری عارفان تا چه اندازه سهیمند و در پیش‌برد علوم عرفانی و عرفان اسلامی چه اندازه تأثیر گذارده‌اند و آثار علمی آنان در برهه‌ای از زمان چه رتبه‌ای داشته است و دانش‌مندان دارای مسلک و مشرب عرفانی پس از خواجه عبدالله انصاری (پیش‌کسوت و متقدم زبانی



تدوین رساله‌های عرفانی، چه اندازه به زبان و ادبیات فارسی اهتمام کرده‌اند؟ این جستار برای یافتن پاسخی مناسب و علمی به این پرسش‌ها و به انگیزه شناساندن یکی از این موارد ارزش‌مند در این زمینه، به روش‌های کتابخانه‌ای و میدانی کوشیده است (مواد و منابع) را از کتابخانه‌های ایران و کشورهای تاجیکستان و افغانستان و پاکستان گرد بیاورد و افزون بر نسخه‌های خطی پاکستان، از منابع کتابخانه‌ای بهره برده است. نخستین بار محمد نذیر رانجها رساله حورائیه را در مجموعه‌ای چاپ و منتشر کرد (۱۹۷۷ م) و آن را نخستین شناخت‌نامه رساله حورائیه می‌توان خواند.

شناخت‌نامه حورائیه چرخ

ابوسعید ابوالخیر عارف نام‌دار سده چهارم و پنجم قمری رباعیاتی دارد که تنها همین رباعی معروف به «حورائیه» از میان رباعیات منسوب به او، شهرتی یافته است و بسیاری از عارفان به آن توجه کرده و درباره‌اش بسی بحث کرده‌اند:

حورا به نظاره نگارم صف زد * رضوان ز تعجب کف خود بر کف زد
یک خال سیه بر آن رُخان مطرف زد * ابدال ز بیم، چنگ در مصحف زد
بیش از دوازده رساله مستقل درباره این رباعی نوشته‌اند و نویسنده/سرار/توحید درباره آن چنین نوشته است:

آورده‌اند که استاد بوصالح را که مَقْری شیخ ما بود، رنجی پدید آمد؛ چنان‌که صاحب فراش گشت. شیخ ما خواجه ابوبکر مودب را که ادیب فرزندان شیخ بود، بخواند و بفرمود که دوات و قلم بیاورد. شیخ ما فرمود که بنویس: «حورا به نظاره نگارم صف زد * رضوان ز تعجب کف خود بر کف زد / یک خال سیه بر آن رُخان مطرف زد * ابدال ز بیم، چنگ در مصحف زد». خواجه بوبکر مؤدب بنوشت؛ به نزدیک استاد بوصالح بردند و بر وی بستند، در حال اثر صحت پدید آمد و هم در آن روز بیرون آمد و آن عارضه از او زائل گشت (محمد بن منور، ۱۳۶۱: ۲۸۷-۲۸۸).

چرخ در شرح این رباعی منسوب به ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: این رساله را به «خواهش درویشی صادق و دوستی موافق و اینکه در این رباعی اشارت به صفت جمال و جلال حق تعالی کرده شده، نگاشته» (رانجها، ۱۳۶۴: ۱۲) و رساله به نام «جمالیّه» نامیده شده و این نام در نسخه‌ای خطی در کتابخانه گنج‌بخش آمده است (شماره ۴۴۸۴). سه تن پیش از چرخ بر رباعی ابوسعید شرح نوشته‌اند: ۱. شیرین مغربی (۸۰۹-۷۴۹ ق)؛ ۲. شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۴-۷۳۱ ق)؛ ۳. شاه قاسم انوار (۸۳۷-۷۵۷ ق) (منزوی، ۲، بخش اول، ۱۱۳۳-۱۱۳۶؛ شفیعی کدکنی، ۲۷۴-۲۷۵). محمد نذیر رانجها این رساله را نخست در مجله دانش (بهار ۱۳۶۴ / ۱۴۰۵ ق)



فصل‌نامه رایزنی فرهنگی ایران در اسلام‌آباد (شماره ۱، ۳۴-۳۹) همراه با شرح «اسماء الله الحسنی» منتشر کرد.

نسخه‌های خطی حورائیه یا جمالیه چرخ

چند نسخه خطی از رساله حورائیه یا جمالیه تا کنون به دست رسیده است:

۱. نسخه کتابخانه گنج‌بخش (اسلام‌آباد)، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ذیل مجموعه شماره ۴۴۸۴، شامل چهارده رساله به خط نستعلیق پخته که کمابیش ۱۱۰۰ قمری نوشته شده (۱۵۴-۱۶۱) و در کلفون به خامه نویسنده «رساله جمالیه» نامیده شده است (منزوی، ۱۳۸۶: ۳: ۱۶۲۶).
۲. نسخه کتابخانه جناب نذرصابری (در اطک) بدون تاریخ ثبت در مجموعه که «حورائیه» خواجه عیدالله احرار را به نام «جلالیه و جمالیه» گزارش کرده است (تسیحی، ۱۳۵۵: ۱: ۱۱۵).
۳. به گفته تسیحی نسخه‌ای از رساله جلالیه و جمالیه چرخ در کتابخانه نذر صابری (کتاب‌دار دانش‌کده دولتی کیمیل‌پور) در «مجموعه رسائل عرفانی» (شماره ۷) هست (تسیحی، ۱۳۹۷ ق/ ۱۳۵۵: ۱: ۱۱۵).
۴. نسخه کتابخانه گنج‌بخش در «جنگ» شماره ۸۳/۸ از سده ۱۲ قمری (فهرست گنج‌بخش: ۵، ۲۵۱۸: منزوی، ۱۳۸۶، ۱۰، ۸۳۱)؛
۵. نسخه کتابخانه آرشیو ملی پاکستان (فهرست آرشیو ملی پاکستان، ۱۸۹)؛
۶. نسخه کتابخانه دانش‌گاه پنجاب (فهرست نسخ خطی دانش‌گاه پنجاب، شماره ۱۰۱۵)؛
۷. نسخه کتابخانه هاشمی نوشهر گوجرانواله شیخ‌پوره که جمال الحسن جغتائی آن را به نستعلیق پخته در ۱۲۹۳ قمری کتابت کرده است (منزوی، ۱۳۸۶: ۳: ۱۴۲۳).

ترجمه و چاپ رساله حورائیه چرخ

این رساله را نخستین بار محمد نذیر رانجها همراه با دو رساله دیگر چرخ به اردو ترجمه و با عنوان «سه رساله از حضرت مولانا یعقوب چرخ قدس سره العزیز» (۵۲-۶۲) چاپ و منتشر کرد (۱۹۷۷ م) (رانجها، ۱۳۶۴: ۱۳۷)، اما پیش‌تر به همت او در مجله دانش (فصل‌نامه رایزنی فرهنگی ایران در اسلام‌آباد) (۱۳۶۴ ش / ۱۴۰۵ ق) چاپ و منتشر شده بود. این رساله بر پایه نسخه خطی کتابخانه گنج‌بخش (شماره ۴۴۸۴، با عنوان جمالیه، مکتوب در ۱۱۰۰ ق)، بازنگری و بازنویسی و تصحیح شده و این پژوهش بر پایه نسخه عکسی این نسخه سامان یافته است. نسخه چاپ دوم آن را نیز محمدنذیر رانجها دوباره همراه با ترجمه اردوی آن به کوشش خانقاه سراجیه نقشبندیه مجددیّه منتشر کرد (۱۴۲۰ ق/ ۲۰۰۹ م) (۱۸۱-۱۸۶). نام رساله در نسخه

۱. نام دیگر رساله‌ها به ترتیب چنین است: ۱. اسرار الفکر، تألیف شیخ عبدالاحد؛ ۲. ده قاعده و رساله درویشی از سیدعلی همدانی؛ ۳. واردات؛ ۴. منهاج العارفين؛ ۵. ارشاد المریدین از شیخ حسین خوارزمی مرید حاجی خواجه محمد صدیق؛ ۶. رساله لباب الالباب از ابوسعید الکالیث البغدادی؛ ۷. جلالیه و جمالیه از مولانا یعقوب چرخ غزنوی؛ ۸. جمالیه و جلالیه از شیخ عبدالله بن‌محمود الشامی.



کتابخانه گنج‌بخش «جمالیه» ثبت شده است.

آغاز و انجام رساله حورائیه

رساله حورائیه چنین آغاز شده است. این پاره از آغاز رساله سبب تألیف و انگیزه نوشتن آن را در بردارد:
 بسم الله الرحمن الرحيم؛ حمد بی‌حد و ثنای فوق‌العده مر واجب الوجودی را که قلوب انبیاء و اولیاء
 را مظاهر صفات جلالیه و جمالیه گردانید ... و بعد، می‌گوید بنده راجی للعفو الرجی، یعقوب بن عثمان
 الغزنوی ثم الجرخی (بَصْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى بَعِيوبَ نَفْسِهِ) که درویشی صادق و دوستی موافق التماس کرد که
 بیان کرده شود معنی رباعی که منسوب به حضرت قطب الاقطاب، قدوة اولی الالباب، مرشد الخلائق
 الی الحقایق، مظهر الصفات الربانیة، کاشف الاسرار الالوهیة، ابی سعید بن ابی‌الخیر (قَدَسَ اللَّهُ تَعَالَى سِرَّهُ
 العزیز). التماس او را قبول کرده شد و این چند سطر نوشته شد بر سیبل ایجاز (چرخی، ۱۳۳۱ ق: ۱۸۱).

انجام رساله نیز چنین است. او سه بیت را از دیوان حکیم سنایی شاهد آورده و به شرح رباعی
 ابوسعید پایان داده است:

... هم‌چنین باد؛ یعنی آنچه خواستیم بده و بر آن ثابت‌قدم دار تا برسیم به چنان تربیت و رحمت در
 قیامت و توفیق عبادت و استقامت و وجدان هدایت و استقامت بر آن و حذر کردن از غضب و ضلالت
 و خذلان جز از حضرت صمدیت تو میسر نشود؛ زیرا که همه از توست. ما را مطلوب ما بده! بواطن
 ما و از برکت ذکر «لا اله الا الله» هواجس نفسانیه و وسوس شیطانیه را دور گردان که مطلوب همه
 عارفان این است. حکیم سنایی عزنوی فرماید ... تَمَّتِ الرَّسَالَةُ الْجَمَالِيَّةُ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى ذِي الْفَضْلِ وَ
 الْعِظَمَةِ (چرخی، ۱۳۳۱ ق: ۱۸۶).

شرح این رباعی به واقع تفسیر سوره فاتحه (حمد) از منظر عرفانی است.

نتیجه

رساله حورائیه یا جمالیه از رساله‌های کلیدی در زمینه عرفان نظری است که بر پایه شرح
 رباعی منسوب به ابوسعید ابوالخیر، سوره حمد را از منظر عرفانی تفسیر می‌کند. این شرح
 افزون بر چندین شرح دیگر ناظر به این رباعی، از کهن‌ترین شرح‌های رباعی شهیر ابوسعید
 ابی‌الخیر به شمار می‌رود. شرح شمس مغربی و شاه نعمت‌الله ولی و شاه قاسم انوار نیز از
 شرح‌های همین رباعی‌اند. شرح چرخی درباره این رباعی، دیدگاه‌های او را از چشم‌انداز مشایخ
 نقشبندیه به خوبی نمایان می‌کند. مشایخ بعدی نقشبندیه همچون خواجه عبیدالله احرار شاگرد
 چرخی، به پیروی از او درباره این رباعی شرح نوشته‌اند.





Charkhi, M. Y. (1913). Charkhi interpretation. Kandahar: Haji Abdul Qadir and sons: [In Persian]

چرخى، مولانا يعقوب (۱۳۳۱ ق)، تفسير چرخى، قندهار: حاجى عبدالقادر و پسران

Charkhi, M. Y. (1913). Charkhi interpretation. Lahore: Matbaat al Islamiah: Nasim Press

چرخى، مولانا يعقوب (۱۳۳۱ ق)، تفسير چرخى، لاهور: مطبعه اسلاميه: نسيم پريس.

Charkhi, M. Y. (1957). Naiyeh (Ney Nameh). Edited by Khalilollah Khalili, Kabul: [S.L.] [In Persian]

چرخى، يعقوب (۱۳۳۶)، ناييه (نى نامه) چرخى، با حواشى و مقدمه خليل الله خليلى، كابل: [بى نا]

Charkhi, M. Y. (1973). Ney Name. Edited by: Khalilollah Khalili, 2nd Ed. Kabul: [n.d.] [In Persian]

چرخى، يعقوب (۱۳۵۲). نى نامه، به كوشش خليل الله خليلى، كابل: [بى نا]

Charkhi, M. Y. (1983). Onsiyeh. Preface & Edited by Mohammad Nazir Ranjha. Islamabad: Persian Research Center of Iran and Pakistan: Dire Ismail Khan: School of Literature [In Persian]

چرخى، يعقوب (۱۳۶۲)، انسويه، تصحيح و ترجمه به اردوو مقدمه محمد نذير رانجها، اسلام آباد: مركز تحقيقات فارسى ايران و پاكستان و ديره اسماعيل خان، مکتبه دائرة ادبيات.

Charkhi, M. Y. (1913). Charkhi interpretation. Edited by Vali Mohammad Kandahari, Lahore: [n.d.] [In Persian]

چرخى، يعقوب (۱۳۳۱ ق)، تفسير يعقوب چرخى، به اهتمام ولى محمد قندهارى، لاهور: [بى نا]

Charkhi, M. Y. (1913). Charkhi interpretation, Kandahar: Haji Abdolqafar and Sons; Lahore: Nasim Press Publication. [In Persian]

چرخى، يعقوب (۱۳۳۱ ق)، تفسير يعقوب چرخى، قندهار: انتشارات حاجى عبدالغفار و پسران؛ لاهور: مطبعه اسلاميه نسيم پريس

Jami, A. R. (1957). Nafhat Al-Ons from Hazarat Al-Quds. Edited by Mehdi Tohidipour, Tehran: Mahmoudi [In Persian]





جامی، عبدالرحمان (۱۳۳۶). نفحات الانس من حضرت القدس، به تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران: محمودی.

KarimiyanSardashti, N. (2002). The analytical biography of the Kurdish Gnostics. Tehran: NegaheSabz [In Persian]

کریمیان سردشتی، نادر (۱۳۸۱). تذکره عرفای کردستان، تهران: انتشارات نگاه سبز

A. F. fiehsaK .(۷۷۹۱). -raqsAilA yB detiDE ,tayaH-la niA tahahsaR [naisreP nI] noitadnuoF elbatirahC inairuoN:narheT ,nayiniom

کاشفی، فخرالدین علی (۱۳۵۶). رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی

Mohammad ibn Monavvar (1982). Asrar al-Tawhid [Secrets of monotheism], Edited by ZabihollahSafa. Tehran: AmirKabir publication [In Persian]

محمدین منور (۱۳۶۱). اسرار التوحید، به اهتمام و تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: امیرکبیر

Monzavi, A. (2007). Catalog of Persian books (V.7). Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center. [In Persian]

منزوی، احمد، (۱۳۸۶). فهرستواره کتاب‌های فارسی (ج ۷، منظومه‌ها، بخش اول)، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

Neyshaburi, M. A. (2001). AhvalvaSokhananeKhajeObeidollahAhrar-Moshtamel Bar Malfuzat ,Roqaat , KhavareqeAdateAhrar. Corrected with introduction and comments ArefNoshahi, Tehran: University Publication Center [In Persian]

نیشابوری، میرعبداول (۱۳۸۰). احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار مشتمل بر ملفوظات، رقعات، خوارق عادات احرار، به تصحیح و با مقدمه و تعلیقات عارف نوشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی

Ranjha, M. N. (1985) (Two non-printed works by Yaghoub Charkhi, Danesh, 1(1). [In Persian]

رانجه، محمد نذیر (۱۳۶۴). دو اثر غیر چاپی یعقوب چرخ، دانش، (۱)، ۱۲-۴۷

ShāhNi'matullāhWali, N. (1976). Rasael (Resaleha) [Letters]. Edited by JavadNurbakhsh, Tehran: [n.d.] [In Persian]





شاه نعمت الله ولی، نورالدین (۱۳۵۵). رسائل (رساله‌ها)، به کوشش جواد نوربخش، تهران: [بی نا]

SorourLahuri, Q. (1914). Khazeenat-ul-Asfiya, V.1.Kanpur:Nawal Kishor Monshi Press [In Persian]

سرور لاهوری، غلام (۱۳۳۲ ق). خزینة الاصفیاء (ج.۱)، کانپور: مطبعه منشی نوالکیشور

Tasbihi, M. H.(1970). Alphabetical list of manuscripts in the Ganjbakhsh Library, IslamAbad:Persian Research Center of Iran and Pakistan (Ganj Bakhsh Library), S.C. Printers.Islamabad.[In Persian]

تسبیحی، محمد حسین، (۱۳۴۹). فهرست الفبایی نسخه‌های خطی کتابخانه گنج‌بخش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان و اس.تی.پرنترز، اسلام‌آباد.



تصویر یکم: حورائیه یا جمالیه

صفحه آغاز رساله حورائیه (نسخه کتابخانه گنجبخش)



۱۶۳

و افرار مایل با اولاد صحیح نسبت به ذنب و انی محض صحت و
 تجویز فعلی بوسیله نمودن و افرار قبل از درست نهادن حقیقت با
 و افرار از حقیقت مقدم است بر این نسبت و انی به ذنب لغز صحت
 بلکه حق است که صورت فعلی و ما نسبت آن به افرار صحت و انی
 فعلی است که مختار بر این است که حقیقت فعلی و انی و انی به عمل
 فعلی و افرار است که صاحب افرار قبل از درست کردن فعلی
 را در کرده بنا بر آنکه این عمل است که فعلی و انی و انی به عمل
 و هر یک از اینها را در حقیقت اولی و صحت و انی و انی به عمل
 که در کتبش از حقیقت است که حقیقت باشد بگویند و انی به عمل

تصویر یکم
 حورائیه یا جمالیه
 صفحه آغاز رساله

اینکه در این رساله
 در بیان حورائیه
 و جمالیه
 و افرار
 و حقیقت
 و انی
 و صحت
 و عمل
 و نسبت
 و اولاد
 و صحیح
 و ذنب
 و محض
 و صحت
 و تجویز
 و فعلی
 و بوسیله
 و نمودن
 و افرار
 و قبل
 و از درست
 و نهادن
 و حقیقت
 و با
 و افرار
 و از حقیقت
 و مقدم
 و است
 و بر این
 و نسبت
 و انی
 و به ذنب
 و لغز
 و صحت
 و بلکه
 و حق
 و است
 و که
 و صورت
 و فعلی
 و ما
 و نسبت
 و آن
 و به عمل
 و فعلی
 و است
 و که
 و مختار
 و بر این
 و است
 و که
 و حقیقت
 و فعلی
 و انی
 و و انی
 و به عمل
 و فعلی
 و افرار
 و است
 و که
 و صاحب
 و افرار
 و قبل
 و از درست
 و کردن
 و فعلی
 و را
 و در
 - کرده
 - بنا
 - بر آنکه
 - این
 - عمل
 - است
 - که
 - فعلی
 - و انی
 - و انی
 - به عمل
 - و هر
 - یک
 - از
 - اینها
 - را
 - در
 - حقیقت
 - اولی
 - و
 - صحت
 - و
 - انی
 - و
 - انی
 - به
 - عمل
 - که
 - در
 - کتبش
 - از
 - حقیقت
 - است
 - که
 - حقیقت
 - باشد
 - بگویند
 - و
 - انی
 - به
 - عمل

۱۶۴

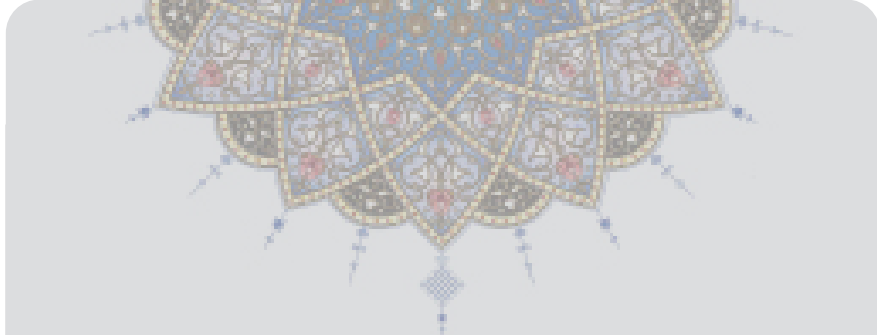
و افرار مایل با اولاد صحیح نسبت به ذنب و انی محض صحت و
 تجویز فعلی بوسیله نمودن و افرار قبل از درست نهادن حقیقت با
 و افرار از حقیقت مقدم است بر این نسبت و انی به ذنب لغز صحت
 بلکه حق است که صورت فعلی و ما نسبت آن به افرار صحت و انی
 فعلی است که مختار بر این است که حقیقت فعلی و انی و انی به عمل
 فعلی و افرار است که صاحب افرار قبل از درست کردن فعلی
 را در کرده بنا بر آنکه این عمل است که فعلی و انی و انی به عمل
 و هر یک از اینها را در حقیقت اولی و صحت و انی و انی به عمل
 که در کتبش از حقیقت است که حقیقت باشد بگویند و انی به عمل



تصویر دوم: حورائیه یا جمالیه

صفحه انجام رساله حورائیه (نسخه کتابخانه گنجبخش)





A study of Scientific and Cultural Institutions in Isfahan during Afsharid Dynasty and Zand-Dynasty based on Historical Sources

Bahareh Nasiri¹

Abstract:

Afghan invasion of Isfahan in 1135 AH caused a deep crisis in the functioning of scientific and cultural institutions. Due to these increasing pressures many scholars and scientists left their city so that these institutions encountered huge problems. Although social changes and political instability during Afsharid Dynasty and Zand Dynasty also leads to the migration of scientists and increased the stagnation of science in the scientific centers of Isfahan, but in this period there was no change in the number of scientific centers in Isfahan. Therefore, these events had a negative effect on the scientific prosperity in the traditional sciences, and also in this era scientists of the intellectual sciences were few in number and lacked brilliant scientific activity or works. The purpose of this study is to analyze the scientific and educational structures as well as the function of scientific and cultural institutions in Isfahan during the Afsharid dynasty and Zandi dynasty after the fall of Safavids. The results of this study showed that the rise and glory of Isfahan suddenly disappeared after the invasion of Afghans and the fall of Isfahan in 1334 AH and there was a lot of devastation and political chaos in Isfahan. Isfahan was repeatedly occupied by the Afshari and Zandi claimants after its conquest by the Afghans until the end of the Zand dynasty, and each time it was increasingly destroyed. During this period, Isfahan lost almost everything it had gained in the Safavid era. During the Afshari period, the city of Isfahan experienced a great crisis,

1. M.A. in History (History of Islamic Iran), Qazvin, Imam Khomeini International University, email: milad.naciri1375@gmail.com



especially in the scientific and cultural aspects. Reasons such as political decentralization, social unrest, and Nader Shah's focus on military affairs, and as a result, his lack of love for scholars, writers, and scientists, led many of them to emigrate to India and Atbat (holy shrines). In Zandieh period, although due to Karim Khan's great interest in science and his effective actions in this field, the return of scholars and scientists was facilitated and the situation was relatively improved, but the city of Isfahan never regained its former glory which it had in the Safavid era. The outbreak of the Afghan invasion in 1135 AH was the beginning of the transformation of Isfahan from a large political and religious center to a subordinate city. This incident, as a tragic social event, devastated the city economically and politically, natural disasters such as famine and various diseases and repeated riots also had obviously a long time impact on the city. Isfahan lost its glory which it had in the Safavid era. On the political and military issues, Nader Shah Afshar and Karim Khan Zand also made efforts to revive the glory, but Nader Shah Afshar paid too much attention to military affairs and he had great interest in the development of Mashhad, Karim Khan Zand also was more interested to Shiraz and there was disorders after his death, then there was not any progress in Isfahan and scientific and cultural institutions were stagnated. During Zand Dynasty a literary society was established which can be considered as the progress of the situation.

Keywords: Isfahan, Afghans, Afsharid Dynasty, Zand Dynasty, Mashhad, Shiraz



بازخوانی تحولات علمی و فرهنگی اصفهان در دوره افشاریه و زندیه در منابع تاریخی

بهاره نصیری^۱

چکیده

یورش افغان‌ها به اصفهان (۱۱۳۵ق)، عمل‌کرد نهادهای علمی - فرهنگی آن‌جا به بحرانی گسترده دچار کرد؛ چنان‌که در پی فشارهای فراوان بر اثر آسیب‌های این حمله، بسیاری از عالمان و دانش‌وران، شهر خویش را رها کردند و از این‌رو، نهادهای علمی - فرهنگی اصفهان در این عصر، کارکرد خود را از دست دادند. تحولات اجتماعی و تغییرات نظام‌های سیاسی عصر افشاریه و زندیه و برخی از ناپایداری سیاسی نیز زمینه مهاجرت دانش‌مندان را از اصفهان فراهم آورد و به افزایش ایستایی علوم در مراکز علمی آن سامان انجامید، اما تغییری در کمیت مراکز علمی اصفهان در این دوره پدید نیامد. بنابراین، تحولات پیش‌گفته از رونق علوم نقلی و حتی از شمار اصحاب علوم عقلی در این روزگار کاستند و موجب کاهش آثار علمی درخشان در این دوره شدند.

این پژوهش به واکاوی ساختارهای علمی و آموزشی و عمل‌کرد نهادهای علمی و فرهنگی اصفهان پس از سقوط صفویه (عصر افشاریه و زندیه) می‌پردازد. افزون بر اهمیت موضوع در بازنمایی عواملی همچون کم‌پایی حاکمیت حاکمان، نبود برنامه‌های منسجم اقتصادی، درگیری‌های نظامی و بلاهای طبیعی و دیگر عوامل پیدا و پنهانی که موجب هرج و مرج و بی‌سامانی اصفهان در دوران افشاریه و زندیه شدند، شناسایی و شمارش عوامل مؤثر در عمل‌کرد نهادها و مراکز علمی و فرهنگی آن شهر تاریخی از اهمیت برخوردار است. بنابراین، پژوهش کنونی آن تحولات و عمل‌کردها را در بازه زمانی حاکمیت افشاریان و زندیان برمی‌رسد و سیر علوم عقلی و نقلی و شیوه عمل‌کرد مراکز علمی و فرهنگی اصفهان را با توجه به روی‌کرد متناوب شاهان افشاری و زندی گزارش می‌کند.

کلیدواژگان

اصفهان، افغانه، افشاریه، زندیه، مشهد، شیراز

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد
تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه
بین‌المللی قزوین
milad.naciri1375@gmail.com



مقدمه

اصفهان «عصر فتوح» نزد فاتحان عرب از اهمیت فراوانی برخوردار بود و این اهمیت تا دوره اسلامی نیز ماند؛ چنان‌که اصفهان در دوره سلاجقه به مرکز سیاسی و اداری آنان بدل گشت. این شهر پس از سلجوقیان پایتخت نبود، اما همواره از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین شهرهای عراق عجم به شمار می‌رفت. عصر زرین و دوره رشد و ترقی اصفهان، روزگار صفویان بود؛ زیرا شاه عباس اول پایتختش را به اصفهان برد و بر اثر کارهای او، از دید سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، هنری، فرهنگی، علمی و آموزشی، دوره‌ای تازه در تاریخ آن‌جا آغاز شد؛ کارهایی که اصفهان را به شهری کم‌مانند بدل کرد. متن سفرنامه‌های اروپایی بر این دعوی گواهی می‌دهند.

باری، پیش‌رفت و شکوه‌مندی اصفهان پس از یورش افغانه و سقوط اصفهان (۱۱۳۴ ق) ناگهان از میان رفت و مردمان این شهر در این دوره، ویرانی و افول و هرج و مرج سیاسی را تجربه می‌کردند. پس از اینکه افغانه شهر را گرفتند، مدعیان افشاری و زندگی تا پایان دوره زندیه بارها و بارها به آن‌جا لشکر کشیدند و هر بار بر ویرانی‌اش افزودند؛ چنان‌که اصفهان در این دوره کمابیش همه دست‌آوردهای عصر صفوی را از دست داد.

این پژوهش سیر تحولات علمی و فرهنگی اصفهان، عمل‌کرد نهادهای علمی و فرهنگی و سیر کارکرد علوم عقلی و نقلی را در دوره افشاریه و زندیه می‌کاود. اصفهان در دوره افشاریه به‌ویژه از دید علمی و فرهنگی به بحران دچار شد. نبود تمرکز سیاسی، اوضاع بی‌سامان اجتماعی، معطوف بودن نادرشاه به کارهای نظامی و بی‌مهری وی به دانش‌وران و ادیبان و عالمان، به مهاجرت شمار بسیاری از آنان به هند و عتبات انجامید.

باری، بر اثر علاقه فراوان کریم‌خان به علوم و کارهای مؤثر او در این زمینه، زمینه‌ای برای بازگشت عالمان و دانشوران در دوره زندیه فراهم آمد و آن اوضاع کمابیش سامانی یافت، اما اصفهان هرگز شکوه از دست رفته عصر صفویی را فراچنگ نیاورد. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تحولات علمی و فرهنگی اصفهان و ساختار علوم و مراکز و کمیت و کیفیت نهادهای فرهنگی دوره افشاریه و زندیه و توسعه و توقف علوم عقلی و نقلی است. به تعبیر دیگر، پرسش اصلی این است که اصفهان در این روزگار تا چه اندازه از دوره شکوه خود در عصر صفویی دور شد؟

پیشینه تعلیم و تربیت و نهادهای فرهنگی اصفهان

پس از مسلمان شدن ایرانیان به‌ویژه مردمان شهر تاریخی اصفهان، نخستین چالش‌های آموزشی در آن‌جا آغاز شد. ایرانیان برای اجرای مناسک عبادی و فریضه‌های دینی خود و فهم قرآن و پیام‌های آسمانی، ناگزیر می‌بایست عربی را فرامی‌گرفتند. بنابراین، عربی آرام آرام به علمی از علوم کلید در فرآیند آموزش بدل گشت. اصفهان نیز در این زمینه تأثیرگذار بود؛ زیرا کسانی همچون داوود بن سلیمان ظاهری اواخر سده دوم در اصفهان در آسان‌سازی فهم اخبار و روایات عربی برای مردم





می‌کوشیدند. اصفهان در گذر زمان و گذراندن برهه‌های تاریخی روزگار دیالمه و سلجوقیان، به پیش‌رفت و شکوفایی رسید و شاهان آن سامان، در آبادانی‌اش کوشیدند و زمینه را برای ظهور حکیمانی مانند اسماعیل بن عباد و مسکویه فراهم آوردند.

اصفهان در درازنای تاریخ، در علوم نقلی اسلامی توانا شد و از آن پس، در راه علوم عقلی گام نهاد و در زمینه رشد منقول و معقول، آوازه‌ای یافت؛ چنان‌که کسانی سرشناس از شهرها و دیگر جای‌های ایران برای علم‌آموزی و تحصیل به اصفهان می‌رفتند و نزد استادان برجسته آن سامان تلمذ می‌کردند تا اینکه بخش چشم‌گیری از آبادانی اصفهان نیز بر اثر یورش ویران‌گر ترکان و چنگیزخان مغول و امیر تیمور گورکان، از میان رفت و معنا و صورت مراکز و نهادهای علمی و فرهنگی و ساختارهای متناسب با زمان آنها نابود شد و تاریخ این شهر به دوره فترت رسید. ساختارهای علمی و اوضاع نهادهای علمی و فرهنگی اصفهان در این عصر بسیار آسیب پذیرفت و چرخه‌های رشد علوم متوقف شد (ادریسی آریمی، ۱۳۹۶: ۱-۱۷؛ بخشی استاد، احمدی، ۱۳۹۲: ۲۷-۲۸). از این زمان تا عصر صفوی و تاج‌گذاری شاه اسماعیل (۹۰۷ ق)، هیچ رشد و توسعه علمی در اصفهان پدید نیامد تا اینکه شاهان صفوی بدان‌جا رفتند و رونق علمی را تجدید و رشد و توسعه علوم شرعی (اسلامی و شیعی) و علوم طبیعی و حکمی و ریاضیات را احیاء کردند.

برپایی مدارس در عصر شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ ق)، اوج گرفت و شمار آنها تا افول قدرت صفویان، فزونی می‌گرفت. بیش‌تر مدارس و نهادهای فرهنگی عصر صفوی، در دوره حاکمیت شاه عباس اول و دوم و پس از آن دو تأسیس شدند و از این‌رو، کمیت و کیفیت مدارس دوره قبل از آنان با مدارس دوره آنان سنجش‌ناپذیر است. عصر شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی به‌رغم ناپایداری‌هایش، روزگار اوج تأسیس مدارس صفوی به شمار می‌رود. برای نمونه شاه سلطان حسین به ساخت مدرسه و مسجد بسیار علاقه‌مند بود و این زمینه بسی هزینه می‌کرد. مدارس شیراز و مشهد بر شکوه این مراکز آموزشی و گسترش آنها در عصر صفوی، گواهی می‌دهند.

اصفهان نیز از این رشد و توسعه بی‌بهره نماند، بلکه هم‌زمان با رشد علمی شهرهای ایران، پیش‌رفت پایتخت ایران آن دوران (اصفهان)، افزون‌تر می‌شد. بنابراین، عالمانی به اصفهان رفتند که شاید با رشد برخی از علوم مخالف بودند، اما به هر روی، در بسط و توسعه رشد علمی و آموزشی اصفهان کوشیدند. هجرت شمار بسیاری از کسان از دیگر شهرهای ایران به اصفهان به انگیزه تعلیم و تحصیل در ادبیات و شرعیات و دیگر علوم و توسعه علوم و نهادهای علمی و فرهنگی، در این عصر رخ داد.

اصفهان سال‌های درازی پایتخت دولت صفوی بود و بی‌گمان، فرمان‌روایان صفوی، در رشد و توسعه زیرساخت‌های علمی و فرهنگی آن‌جا بسیار کوشیدند. متأسفانه بر اثر کمبود اطلاعات در منابع تاریخی درباره اوضاع علمی و فرهنگی اصفهان، داده‌های دقیقی از مدارس قدیم این شهر نمی‌توان فراچنگ آورد، بلکه نهاد و مرکز فرهنگی با عنوان «مدرسه» به معنای امروزی‌اش، از دوره قاجار پا



گرفت، اما با استناد به منابع تاریخی می‌توان استنتاج کرد که آموزش پیش از این (کمابیش از سده دهم قمری به بعد)، در مکتب‌خانه‌ها و مدرسه‌های سراسر ایران صورت می‌گرفت و با توجه به رسمی شدن تشیع در این عصر که از گذرهای مهم تاریخ ایران است، آموزش در آن دوره یک‌سره از دیانت و شریعت متأثر بود؛ یعنی علوم مرتبط با شرعیات و مسائل دینی - مذهبی؛ مانند ادبیات، فلسفه و نجوم و طب و حساب در سطح معینی به فراگیران منتقل می‌شد.

روحانیان در این برهه در رشد علوم نقلی و عقلی بسیار مؤثر بودند و حتی در این باره افراط کردند؛ یعنی موجب بی‌توجهی به نیازهای علمی روز جامعه همچون صنعت، کشاورزی و امور نظامی شدند. کشورهای اروپایی در آن زمان به‌رغم عالمان ایرانی از دوره رنسانس و انقلاب صنعتی (سده ۱۸-۱۹ میلادی) می‌گذشتند و سبب‌های پیش‌رفت اروپاییان را در علوم جدید و صنعت فراهم می‌کردند (حسنی، ۱۳۷۸: ۱۱۹-۱۵۲؛ رجبی، بیاتی، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۶).

پیشینه آموزش و نهادهای فرهنگی اصفهان عصر صفوی

پس از چیرگی شاه اسماعیل صفوی بر ایران و پایه‌گذاری دولت صفوی، فصلی تازه در تاریخ نهادها و مراکز علمی و فرهنگی در اصفهان آغاز و ساختارهای علمی و فرهنگی این شهر متحول شد. مکاتب و مدارس از مهم‌ترین نهادهای علمی و فرهنگی عصر صفوی بودند که بر اثر توجه ویژه برخی از شاهان صفوی به دانش‌اندوزی به‌ویژه در اصفهان، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند. استادانی کارآزموده شرعیات، الاهیات، طب، ریاضیات، منطق، طبیعیات و... را در این مدارس تدریس می‌کردند و کسان بسیاری به تحصیل در این مراکز شائق بودند.

مدرسه ذوالفقار، مدرسه اسفندیار بیک، مدرسه ناصری، مدرسه سلیمانیه، مدرسه ساروتقی، مدرسه شفیعیه، مدرسه ملا عبدالله، مدرسه خواجه محرم، مدرسه میرزا تقی، مدرسه جده بزرگ و جده کوچک، مدرسه الماسیه، مدرسه کاسه‌گران، مدرسه جلالیه و مدرسه نیم‌آورد، از معروف‌ترین مدارس و نهادهای علمی - فرهنگی عصر صفوی‌اند. افراد فراوانی در این عصر برای فراگیری ادبیات و شرعیات و دیگر معلومات از دیگر بخش‌های ایران، به اصفهان سفر می‌کردند. دوره رشد و ترقی علوم در عصر صفوی، تا روی داد تلخ و ناگوار یورش افغان‌ها (۱۱۳۵ ق) به اصفهان، پایید (طهرانی، ۱۳۷۲: ۲۰۴؛ ترکمان، ۱۳۸۲، ۱: ۱۴۳-۱۵۶)، اما نهادها و مراکز علمی و فرهنگی آن‌جا همچون دیگر ساختارهای شهر در این عصر بر اثر یورش افغان‌ها ویران شد و بسیاری از دانش‌مندان برای حفظ جان و مال خود از اصفهان گریختند و دوره فترت تاریخ اصفهان آغاز شد.

علوم نقلی و علوم عقلی در مدارس اصفهان عصر صفوی

استادان مدارس اصفهان، پس از تعلیم مقدمات علوم منقول، فقه و اصول را می‌آموختند و طلاب پس از آن می‌بایست در سه دوره شرایع را می‌آموختند؛ سپس قانون‌های دوره دوم را برای آنان شرح





می‌کردند تا به مرحله سوم برسند. دانش‌آموزان در هر مرحله کتاب‌های جداگانه‌ای را در زمان‌های جداگانه می‌آموختند؛ یعنی کتاب‌ها در هیچ مرحله‌ای از این مراحل، یک‌جا خوانده نمی‌شد و گذر از این مراحل، کمابیش در بازه هفت تا هشت سال صورت می‌پذیرفت و آنان در این بازه نزد معلمانی فرهیخته تلمذ می‌کردند.

علوم عقلی در مدارس اصفهان رواجی نداشت؛ زیرا استادان آن‌جا بیش‌تر علوم نقلی را می‌آموختند، بلکه این دسته از علوم در مدارس دیگر شهرهای ایران عصر صفوی به‌ویژه مدارس شیراز در جایگاه بلندی جای داشتند. این علوم در نظام تعلیمی - تعلیمی شیراز ریشه دوانده بودند. با توجه به متون و مکتوبات مدارس شیراز به‌ویژه مدرسه منصوریه می‌توان گفت هیچ شهری در عصر صفویه جز اصفهان در دوره شکوفایی‌اش، در تعلیم و تعلم علوم عقلی به پایه شیراز نمی‌رسید. برای نمونه ملا عبدالله یزدی و استاد شیخ بهایی در منطق، حاشیه معروف خودش را بر *تهذیب المنطق* در این مدرسه نوشت. میرزا حکیم یزدی در مدرسه شیراز ریاضی تدریس می‌کرد، اما استادان دیگر مدارس ریاضیات به دانش‌جویان نمی‌آموختند (کشاورزی، ۱۳۹۵: ۶۵-۸۵؛ اشکوری، ۱۳۸۷: ۲۰۷؛ ۲۰۴؛ امانی یمینی، ۱۳۸۸: ۹۸۳-۹۸۴).

بر اثر توجه فراوان شاهان صفوی به عالمان و روحانیان، آنان از قدرتی هم‌پای قدرت پادشاه برخوردار شدند. از این‌رو، شمار علما و طلاب فزونی گرفت و مساجد و مدارس و مکاتب بسیاری در این عصر به‌ویژه در اصفهان بنیاد یافت که زیباترین و کاربردی‌ترین آنها مدرسه چهارباغ و مسجد شیخ لطف‌الله بود. محصلان با استواری در یادگیری امور دینی و شرعیات در سطحی تخصصی‌تر علوم را فرامی‌گرفتند و به همین سبب علمای برجسته‌ای همچون محقق ثانی، شیخ بهایی، میرداماد، ملا محسن فیض و ملا محمدباقر مجلسی در این زمانه پدید آمدند که پایگاه آنان در تعلیم و تربیت توصیف‌ناپذیر می‌نماید.

دیگر تغییر مهم این عصر، فراهم آمدن کتاب‌هایی مانند *حیات القلوب*، *ابواب الجنان* و *جامع عباسی* به فارسی ساده است. افزون بر این سه کتاب، آثاری همچون *مسائل* نوشته حر عاملی، *واقی* نوشته ملا محسن فیض و *بحار/انوار* نوشته ملا محمدباقر مجلسی، در مدارس کارکرد ویژه‌ای داشتند و تدریس می‌شدند و محصلان به آنها اقبال می‌کردند و هر روز بر شمار آنان افزوده می‌شد؛ چنان‌که پس از اندک زمانی دولت صفوی ناگزیر مدارس ویژه‌ای با عنوان «حوزه علمیه» و مدارس ویژه طلاب برای آنان ساخت (قیصری، ۱۳۸۰: ۷۷-۹۰؛ شاردن، ۱۳۵۰: ۱۸۱۱؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۷-۱۸؛ روملو، ۱۳۴۲: ۶۱).

توجه فراوان شاهان صفوی به شرعیات و علوم دینی، از برجسته‌ترین آسیب‌های این عصر در زمینه آموزش است که موجب کساد بازار دیگر علوم شد و دولت را تا اندازه‌ای از پیش‌رفت‌های علمی - صنعتی بازداشت. باری کتاب‌های *کافی* نوشته کلینی رازی، من لا یحضر الفقیه نوشته ابن‌بابویه، *استبصار و تهذیب* / *احکام* نوشته محمد بن حسن طوسی، در این عصر از کتاب‌های درسی و کاربردی و هر هفت اثر پیش‌گفته، از آثار برجسته عالمان شیعه شمرده می‌شدند. نام و نشان برخی از عالمان و



دانش‌مندان برجسته عصر صفوی چنین است:

۱. رجبعلی تبریزی، عارف و حکیم شیعی قرن یازدهم که نزد شاه عباس دوم و شاه سلیمان جایگاه ویژه‌ای یافت و در مدرسه شیخ لطف الله به تحصیل پرداخت. آثار برجسته‌ای از او بر جای مانده است که اثبات واجب، الاصول الاصفیه، المعارف الالهیه، کتاب فی الحکمه، از مهم‌ترین آنهاست. او از فیلسوفان بزرگ سده یازدهم و از معتزله متأثر بود.
۲. فخرالدین محمد سماکی استرآبادی، از علما و فقهای شهیر عصر صفوی که در مدرسه‌ای در شیراز تحصیل کرد. آداب البحث و المناظره، حواشی بر شرح تهذیب المنطق علامه دوانی، حاشیه بر شرح تجرید العقاید، تفسیر آیه الکرسی، حاشیه بر شرح میدی بر هدایه الحکمه ابهری و جوابات السماکی از آثار برجسته اویند.
۳. سید بیگ کمونه، از روحانیان بزرگ شیعه عصر شاه طهماسب یکم و شاه اسماعیل دوم که در درگیری‌های شاه طهماسب یکم و حیدر میرزا، به حیدر میرزا گرایید و به هر روی، در عصر او از پایگاه بلندی برخوردار بود.
۴. شمس‌الدین محمد بن نعمت‌الله گیلانی، شاعر و فیلسوف متأله سده‌های دهم و یازدهم قمری که از نام‌دارترین و مؤثرترین شاگردان ملاصدرای شیرازی و میرداماد در مکتب فلسفی اصفهان بود. آثار وی در فلسفه‌های مشایی و اشراقی و علوم کلامی و اشعری و شیعی بی‌مانند است و دیدگاه‌های او در وجوب و حدوث به دیدگاه‌های افلاطون می‌ماند.
۵. بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی، معروف به شیخ بهایی، حکیم، علامه، فقیه، ریاضی‌دان، شاعر و ادیب و مورخ معروف که کمابیش ۹۵ کتاب و رساله در عرفان و فقه و هنر و متافیزیک و ریاضیات از او به یادگار مانده است.
۶. ملا محمد فیض کاشانی، حکیم، محدث و عارف دوره صفوی و از بزرگ‌ترین دانش‌مندان شیعه که در فقه و اصول و فلسفه و کلام و تفسیر قرآن توانا بود و در شعر و ادب نیز آثار برجسته‌ای آفرید.
۷. ملا محمدباقر مجلسی، معروف به مجلسی ثانی، برجسته‌ترین فقیه شیعه در این عصر که پرآوازه‌ترین اثرش، بحار الانوار است.
۸. صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی، معروف به ملاصدرا و «صدر المتألهین» که اثر برجسته حکمت متعالیه از آن اوست.
۹. میر برهان‌الدین محمدباقر استرآبادی معروف به «میرداماد» و متخلص به «اشراق» متکلم و فقیه برجسته دوره صفویه
۱۰. مولانا ابوالقاسم بن ابوطالب میرحسینی فندرسکی معروف به فندرسکی حکیم و دانش‌مند (روملو، ۱۳۴۲: ۶۱؛ شاردن، ۱۳۳۰: ۱۱۳).



تعلیم و تربیت و نهادهای علمی و فرهنگی عصر افشاری

شیوه تعلیم و تربیت در مدارس و مکاتب عصر افشاری، تابع شیوه آموزشی عصر صفوی بود، اما برخی از شاهان این دوره همچون نادرشاه افشار، با منع دشنام‌گویی به «خلفای راشدین» و هر گونه اهانت به اهل سنت، دست علمای شیعه را از اوقاف و مدارس و مکاتب کوتاه کردند و زمینه را برای رشد عالمان و دانش‌مندان اهل سنت فراهم آوردند. ظاهر مدارس و مکاتب در این عصر تغییری نپذیرفت، اما بر اثر توجه بسیار نادرشاه افشار به امور نظامی و گسترش فتوحات، کار تازه‌ای ناظر به ساخت مدارس و گسترش مکاتب در سنجش با دوره پیش صورت نگرفت. افزون بر این، بر اثر بی‌مهری و رفتار ناشایسته نادرشاه با عالمان و دانش‌مندان و جنگ‌های پی در پی و هرج و مرج و ناامنی‌های برآمده از آنها، شمار فراوانی از آنان به هند و عتبات مهاجرت کردند.

بازار علوم طبیعی در مدارس اصفهان این عصر رونقی نگرفت، اما در همین روزگار کشورهای اروپایی آرام آرام از علوم مانند ریاضیات و طب در زمینه رشد علمی و پیشرفت صنایع بهره می‌بردند. رشد علمی و نهادهای فرهنگی اصفهان که والیان آنها را اداره می‌کردند، در این عصر بر اثر برپایی جنگ‌های متوالی از فزونی به زبونی گرایید. شماری از هنجارهای آموزشی و آداب تعلیمی - تربیتی مدارس این عصر چنین است:

۱. مقصود معلم از ارشاد در مدارس قرب به خدا باشد نه پول و مال و شهرت؛
۲. معلم به شاگردان مهربان باشد و با توجه به فهم آنان تعلیم دهد؛
۳. اگر معلم دریابد که شاگردی سزاوار تعلیم بیش‌تر است، از آموختن دریغ نکند؛
۴. معلم نباید چیزی را خلاف واقع یا مشکوک و شبهه‌ناک آموزش دهد.

منابع تاریخی اطلاعات بسیاری درباره اوضاع علمی - فرهنگی اصفهان عصر افشاری عرضه نمی‌کنند. ایران به‌ویژه اصفهان در ۱۲۰ سال حاکمیت افشاریان، آشفته و پریشان بود؛ زیرا کم‌تر حاکمی در این عصر به توسعه دانش توجه می‌کرد (ریاحی، ۱۳۷۷: ۱-۵؛ جمال‌زاده، ۱۳۳۹). به گفته نویسنده رستم/تواریخ، موضوعات و کتاب‌های درسی مدارس این دوره بدین شرحند:

۱. **ادبیات:** کتاب سیویه در لغت؛ کامل مبرد کامل المبر در صرف و نحو، کتاب ابونصر فراهی در ادب، خطبه‌های نهج البلاغه امام علی (ع) در خطب، کتاب سید شریف جرجانی در شرح مسئله، *انموذج زمخشری* و شرح جلال‌الدین سیوطی در نحو؛
۲. **منطق:** حواشی ملاعبدالله یزدی بر *تهذیب المنطق*، کبری میر سید شریف جرجانی، *شمسیه کاتبی قزوینی*، شرح *شمسیه ملا قطب رازی*، شرح *شمسیه ملا سعد تفتازانی*، *مطالع قاضی ارموی*، شرح *مطالع ملا قطب رازی*؛
۳. **کلام:** *باب حادی عشر علامه حلی*، شرح *تجدید علامه حلی*، شرح *تجربید ملاعلی قوشچی*، *شوارق ملا عبدالرزاق لاهیجی*، *مواقف قاضی عضالدین ایجی*، شرح *مواقف میر سید شریف جرجانی*؛





۴. **درايه ۱:** بلايه شيخ بهايي و شرح ميرداماد، لمعه شهيد اول محمد بن مكي، لمعه شهيد ثاني شيخ زين العابدين، مكاسب شيخ مرتضى انصاري، وسيط امام محمد غزالي؛
۵. **اصول:** معالم الاصول شيخ حسن بن شهيد ثاني، فصول شيخ حسين اصفهاني، قوانين الاصول ميرزا ابوالقاسم قمي، رسائل شيخ مرتضى انصاري؛
۶. **تفسير:** تفسير ابوالفتح رازي، كشاف زمخشري، مجمع البيان طبري، تفسير بضاوي؛
۷. **رياضي:** تحرير اقليدس خواجه نصيرالدين طوسي، خلاصه الحساب شيخ بهايي، حساب غياثالدين جمشيد ثاني، هيئت ملاعلي قوشچي، تفهيم ابوريحان بيروني؛
۸. **حكمت:** شفای ابن سینا، شرح هدایه ميبدی، شرح اشارات ابن سینا نوشته خواجه نصيرالدين طوسي، اسفار ملاصدرا و شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری (أصف، ۱۳۵۲: ۱۸).

از هنگام يورش محمود افغان به اصفهان (۱۱۳۵ ق) و سقوط اين شهر تا زمان ورود نادر به اصفهان (۲۴ ربيع الثاني ۱۱۴۲) و تا زماني که شاه سلطان حسين تاج پادشاهی را با دستان خويش در فرح آباد اصفهان بر سر وی گذاشت، هفت سال گذشت و اوضاع آن شهر و سراسر ايران در اين زمان به اندازه‌ای آشفته بود که ارباب علم و دانش و فرهنگ فرصتی برای علم آموزی و هنرنايی نمی‌يافتند. متجاوزان بيش تر دانش مندان و هنرمندان را کشتند و بنا بر این، شمار فراوانی از فرهیختگان برای حفظ جانشان، شب در سرايي و روز در جایگاهی به سر می‌بردند تا از بد حادثه مأمون باشند و بيارمند. بنا بر اشارات نويسندگان آن روزگار، مجالی برای کسب علم و هنر در آن عصر نبود و دانش مندان و اديبان و هنرمندان اصفهان از دست رفتند و بساط دانش برچيده و حلقه‌ها و مدارس محصلان رشته‌های گوناگون، پاشيده شد.

سرانجام مشهد به پایتخت بدل گشت و انتظارات به آن ديار معطوف شد، اما بازه زماني سلطنت نادر کوتاه‌تر از اين بود که بتواند به کارهای اثريخشی درباره آبادانی آن‌جا بپردازد. البته او در دوازده سال حاکمیتش از ساخت بناها و احداث شهرها و... غفلت نورزید؛ چنان که شماخي جديد نادرآباد و خيوه‌آباد از آثار برجسته عصر اوست. هم‌چنين وی درباره بازسازی آرام‌گاه امام رضا (ع) فرمان داد و «مولودخانه» را در زادگاهش دستجرد به يادگار گذاشت (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۲۳؛ تاورنیه، ۱۳۶۹: ۷۸۹، ۸۸۰، کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۴۱).

او بيش تر به امور نظامی معطوف بود، اما اين از امور علمی و فرهنگي هم یک‌سره غافل نبود. ميرزا مهدي خان استرآبادی منشی نادر مأمور شد ترجمه‌ای از «عهد عتيق» فراهم آورد. نادر سواد کافی نداشت، اما منابع از اهدای کمابيش چهارصد کتاب خطی به کتاب‌خانه آستان قدس رضوی اشاره کرده‌اند. نثر کتاب‌های عصر وی همچون دره نادره و جهان‌گشای نادری، متکلف و متصنع است. هاتف اصفهانی از شاعران نام‌دار اين عصر و آقا باقر پسر محمد اکمل اصفهانی مدرس فن اجتهاد و فقه از فقيهان پرآوازه اين روزگار است که در اصفهان متولد شد (۱۱۱۸ ق)، در آن‌جا تحصیل کرد و بر اثر

۱. شرح حال راويان حديث و چگونگی روايت آن.



زندگی در بهبهان، به آقا باقر بهبهانی معروف شد. میرزا محمدتقی الماسی حکیم و فقیه و میرزا عبدالله حکیم و ملا اسماعیل خواجویی را از فیلسوفان معروف این دوره می‌توان برشمرد. لطف‌علی بیگ آذر از تذکره‌نویسان این دوره بود که تذکره حزین و تذکره آتش‌کده از آن اوست و از مضمون آنها برمی‌آید که علم و هنر در این عصر رونقی نداشته است (راوندی، ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۲۵؛ لکه‌پارت، ۱۳۳۱: ۳۵).

نام و نشان شماری از دانش‌مندان دوره افشاری بدین شرح است:

۱. شیخ محمدعلی حزین فرزند شیخ ابوطالب که پدرش از علمای برجسته آستارا بود و پس از گذر کوتاهی از لاهیجان، به اصفهان رفت و فرزندش در اصفهان متولد شد (۲۷ ربیع‌الثانی ۱۱۰۳). شیخ محمدعلی تحصیلاتش را در زادگاهش به پایان رساند و پیوسته سفر می‌کرد و از علمای فقه و جامع علوم قدیمه و در ادبیات حاذق و شاعری برجسته بود. هنگامی که افغان‌ها اصفهان را محاصره کردند و هنگام درگیری‌های نادر با امپراطوری ترکان عثمانی، او ناظر این روی‌دادها بوده است. سه یا چهار دیوان شعر که در هندوستان چاپ شد، رساله ابطال تناسخ، فرس‌نامه، تذکره العاشقین (دیوانی دارای ده‌هزار بیت) و حواشی بر حکمت اشراق، برخی از آثار اویند؛
۲. میرزا قوام‌الدین از سادات حسینی قزوینی که در فقه و حدیث و ادبیات عربی جایگاه ارج‌مندی داشت و لمعه (از آثار برجسته در زمینه فقه)، نوشته اوست. او یازدهم جمادی الاول ۱۱۴۹ درگذشت؛
۳. سید مرتضی عاملی، فرزند سید محمد است که برجسته‌ترین اثرش مدارک نام دارد. این اثر در شرح شریعات دین و از کتاب‌های درسی کلیدی آن عصر بود و جایگاه برجسته‌ای نزد محصلان و استادان داشت. او در اصفهان متولد شد و در فقه و حدیث استادی حاذق بود؛
۴. علامه میرزا محمدحسین فرزند میرزا عبدالکریم مشهور به «پیره»، از دانش‌مندان روزگار نادرشاه و «قاضی عسکر» و انسانی فهیم و فکور بود که البته از کنار گرفت و به اصفهان رفت و در آن‌جا کشته شد (۱۱۵۹ ق). او طبع شعری هم داشت و به «شمیم» تخلص می‌کرد؛
۵. میرزا ابراهیم بن میرزا غیاث‌الدین، از فقیهان دوره نادری که در مقام قضاوت در اصفهان می‌نشست و «قاضی عسکر» اردوی نادری بود و رسالات برجسته‌ای نوشت (شاه حسینی، ۱۳۵۴: ۲۴۵-۲۴۸؛ زیدان، ۱۳۳۶: ۳۰۴؛ حقیقت رفیع، ۱۳۷۲، ۲۷۸)؛
۶. اسماعیل بن محمدحسین معروف به خواجوی از حکام دوره نادر که رساله *مرآت الزمان* در رد اشکالات آقاجمال خوانساری درباره دلایل میرداماد ناظر به موضوع «ابطال زمان» نوشته اوست. او میان سال‌های ۱۱۷۳ تا ۱۱۷۷ قمری درگذشت؛
۷. میرزا محمدتقی الماسی بن محمدکاظم بن عزیز الله بن محمدتقی مجلسی، حکیم و فقیه و از علمای معروف و زاهد شهیر در اصفهان و امام جمعه آن شهر در دوره نادرشاه افشار بود. صاحب *عیان‌الشیعه* تاریخ تولد او را ۱۰۸۹ قمری ضبط کرده (منبع) و رساله‌های بسیاری از او بر جای مانده است. او ۱۱۵۹ قمری در اصفهان درگذشت و در مقبره جدش مجلسی مدفون شد.





تحول نهادها و مراکز علمی و فرهنگی اصفهان عصر زندی

کریم‌خان زند رقیبان کوچک و بزرگ خود را کنار زد و بر تخت قدرت نشست (۱۱۷۸ ق) و در شیراز ماند و به آبادانی و توسعه اوضاع علمی و فرهنگی سراسر ایران پرداخت. بازار و مسجد و حمام و کیل و برخی از عمارات دولتی را از آثار مهم دوره سلطنت کریم‌خان است که البته در شکوه‌مندی به آثار عهد صفوی نمی‌رسند. بر اثر عطوفت کریم‌خان و فراگیر شدن نظم و امنیت در ایران پس از سال‌های متوالی جنگ و ناامنی و آسیب‌های برآمده از یورش افغان‌ها به پیکر کشور به‌ویژه اصفهان، شماری از دانش‌مندان به ایران بازگشتند، اما عصر زندی را از دید رشد و توسعه علمی اصفهان با عصر صفوی نمی‌توان قیاس کرد.

باری، افزون بر آثار یاد شده در شیراز، مدرسه سلطانی در کاشان و چند مسجد دیگر هم از بناهای دوره زندی‌اند که حلقات تعلیم و تعلم محصلان در آنها برگزار می‌شد و افزون بر مکاتب و مدارس، کارکردی آموزشی داشتند. رواج اندک حکمت و عرفان از تغییرات مهم این عصر است. کریم‌خان سواد خواندن و نوشتن نداشت، دوست‌دار اهل علم و ادب و هنر بود و به سبب آرامش و امنیتی که در عصر وی پدید آمد، مجالی برای کارهای هنرمندان و دانش‌مندان فراهم آمد.

بازار شعر و ادب فارسی در این عصر رونق گرفت؛ چنان‌که گروهی از اهل ذوق و علاقه‌مند به ادبیات در اصفهان به دنبال احیای سنت گویندگان قدیم بودند و بنابراین، انجمن شعر و ادب اصفهان پیدا شد که میر سید علی مشتاق اصفهانی پیشوای آن مکتب و هدفش اصلاح شعر فارسی و بازگشت به سنت‌های قدیم بود. میرزا عبدالوهاب کلانتر^۱، از اعیان و فضیلتی خاندان حکیم سلمانی والی شهر اصفهان، میر سید علی مشتاق را برانگیخت تا انجمن شعرای اصفهان را تأسیس کند که مشتاق، عاشق، آذر، هاتف، نصیب، غیرت، صهبا، نیازی و... اعضای آن بودند (حقیقت، ۱۳۷۲: ۲۴۹-۲۵۲؛ صفایی ملایری، ۱۳۴۰: ۷-۲۸؛ محبوبی اردکانی، ۱۳۷۸، ۱: ۴۱-۴۹؛ صدیق، ۱۳۵۴: ۵۲۲؛ درانی، ۱۳۸۴: ۹۸).

هندوستان مرکز عرفان و تصوف پیش از عهد زندیه بود و معروف است که سید علی‌شاه دکنی از سوی شاه علی‌رضا دکنی و به نمایندگی طریقت او به ایران آمد، اما پس از زمانی افرادی همچون فیض علی‌شاه (م ۱۱۹۹) و فرزندش نورعلی شاه به وی پیوستند و آرام آرام این طریقت در ایران گسترش یافت.

درویش عبدالمجید (م ۱۱۸۵ ق) را از خطاطان این عصر از مردمان طالقان قزوین بود، اما در اصفهان تحصیل کرد و میرزا کوچک خواجه‌جویی از شاگردان وی در آن سامان بود. هم‌چنین علی کوهساری اصفهانی (م ۱۱۷۲ ق) از خطاطان و خوش‌نویسان معروف اصفهان در این عصر بودند. استادان خوش‌نویسی را همراه با دیگر علوم همچون دانشی در مدارس به کودکان منتقل می‌کردند و هنرجویان علاقه‌مندانه آن را فرامی‌گرفتند. آقا زمان ثانی و هادی ابدال‌بیک

۱. میرزا عبد الوهاب در عصر کریم‌خان زند درگذشت (۱۱۸۴ ق).



و علی‌قلی‌بیک و آقا زمان اول و پسرش محمدعلی و علی‌اشرف را از نقاشان معروف این عصر می‌توان برشمرد.

حدائق‌الجنان عبدالرزاق بیگ دنبلی که ترجمه و تحریر سرگذشت خودش و داستان‌هایی را از عالمان و فاضلان در بردارد، از آثار منثور برجسته این دوره است. همچنین مجمل‌التواریخ ابوالحسن بن محمدامین گلستانه، وزیر کرمانشاهان در عهد زندیه در فهرست آثار این عصر می‌گنجد. میرزا نصیر اصفهانی، پزشک ویژه کریم‌خان، از مهم‌ترین و برجسته‌ترین عالمان این عصر و در حکمت و فلسفه و طب و طبیعیات و ریاضیات حاذق بود که جام‌گیتی‌نما (در حکمت و ریاضی) و مشکلات قانون طب و مرآت‌الحقیقه (در حکمت و طب به عربی) از آثار اوست. نهادهای فرهنگی و مدارس و مکاتب اصفهان در این دوره کمابیش ساختار عصر صفوی خود را حفظ کردند و به‌رغم اینکه بر اثر یورش‌های افغان‌ها ویران شدند، تغییرات بنیادینی در شیوه تدریس، کتاب‌های درسی و شروط و ضوابط علم‌آموزی، در آنها صورت نگرفت، بلکه ساختار مدارس در این عصر، همانند ساختار مدارس عصر صفوی بود (درخشانی، ۱۳۹۶: ۱-۶؛ صدیق، ۱۳۵۴: ۲۳۷-۲۸۰؛ گروهی از خاورشناسان فرانسوی، ۱۱۳۷: ۲۹۷-۳۱۰؛ ۱۳۶۴، ۴ و ۵: ۱۳۰۴؛ سحاب، ۱۳۲۹: ۲۰).

نام و نشان شماری از دانش‌مندان دوره زندگی بدین شرح است:

۱. محمدامین گلستانه اصفهانی، مورخ و ادیب سده دوازدهم قمری اصفهان که سال‌ها نزد عمویش میرزا محمدتقی حاکم کرمانشاه بود و وزارت وی را بر عهده داشت. او تاریخ/ایران را پس از قتل نادرشاه تا ۱۲۰۳ قمری نوشته است؛
۲. محمدصادق موسوی اصفهانی متخلص به «نامی» منشی و وقایع‌نگار کریم‌خان زند و شاعر او، از دانش‌وران و دانش‌دوستان عصر زندگی و مؤلف تاریخ‌گیتی‌گشا بود؛
۳. علی‌اشرف از نقاشان معروف و برجسته و زبردست این عصر که در زمینه نقاشی زیرلاکی^۱ متخصص و هنرمندان افراد برجسته نقاشی این دوره به شمار می‌رفت؛
۴. میرزا بابا از نقاشان معروف عصر کریم‌خان زند که اثر برجسته او (۱۱۹۲ ق) با موضوع تمثال کریم‌خان بر جای مانده است و در موزه مرمر نگاه‌داری می‌شود؛
۵. بهرام شیرازی از هنرمندان و تصویرنگاران معروف دربار زندگی که از اثر معروف او تمثال لطفعلی‌خان زند است؛
۶. میرزا علی‌اکبر حسینی موسوی شیرازی و آقا محمدباقر شیخ عبدالنبی نیز از فضایی معروف و برجسته عصر زندگی بودند.

بازگشت به سبک عراقی در ادبیات و کلام این عصر رایج شد و مشتاق اصفهانی و آذر بیگدلی را از نام‌داران سبک بازگشت می‌توان برشمرد. افراد یاد شده را همچنین از عالمان و دانش‌مندان تاریخ زندیه می‌توان خواند (اشرافیان، ۲۵۳۶: ۲۱۰-۲۱۱؛ قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۵۷؛

۱. نوعی سبک نقاشی با آبرنگ روی کاغذهای مقوایی شکل.





سایکس، ۱۳۷۰: ۳۰۰-۳۱۰؛ اصفهانی، ۱۳۶۸، ۱۸۰، ۲۴۰ رحمانیان، ۱۳۸۲: ۱۳۳).

نتیجه

پیش‌رفت و شکوه اصفهان پس از یورش افغانه و سقوط اصفهان (۱۱۳۴ ق) ناگهان از میان رفت و این شهر تاریخی به ویرانی و افول و هرج و مرج سیاسی دچار شد. افغانان و مدعیان افشاری و زندی تا پایان دوره زندیه بارها و بارها به اصفهان لشکر کشیدند و بر ویرانی‌اش افزودند. اصفهان در این روزگار کمابیش داشته‌های عصر صفوی‌اش را از دست داد و به‌ویژه از دید علمی و فرهنگی به بحرانی بزرگ دچار شد. نبود تمرکز سیاسی، اوضاع بی‌سامان اجتماعی و معطوف بودن توجه نادرشاه به امور نظامی و بی‌مهری او به دانش‌وران و ادیبان و عالمان، به مهاجرت جمع کثیری از آنان به هند و عتبات انجامید.

گرچه بر اثر علاقه کریم‌خان به علوم و کارهای مؤثر او در این‌باره، زمینه بازگشت عالمان و دانش‌وران به کشور در دروه زندیه فراهم آمد و اوضاع کمابیش بهبود یافت، اصفهان هرگز شکوه پیشین خود را بازیافت.

یورش افغان‌ها موجب شد که اصفهان (مرکز بزرگ سیاسی و دینی) به شهری تابع بدل شود. این روی‌داد ناگوار و سهمگین اجتماعی در کنار عوامل اقتصادی، سیاسی و از سوی دیگر، بلایای طبیعی (قحطی و انواع بیماری‌ها) و شورش‌های مکرر، این شهر را ویران کرد؛ چنان‌که پی‌آمدهایش تا سال‌ها در آن‌جا ماند.

تلاش‌های سیاسی و نظامی نادرشاه افشار و کریم‌خان زند نیز در زمینه احیای شکوه اصفهان بر اثر توجه افراطی نادرشاه به امور نظامی و گرایش قوی او به آبادانی پایتخت دوره نادری (مشهد) و توجه کریم‌خان زند به پایتخت دوره زندی (شیراز) و بی‌سامانی‌های پس از مرگ وی، حاصلی نداشتند و از این‌رو، اصفهان در زمینه رشد علوم و نهادهای علمی و فرهنگی در سنجش با پیشینه‌اش، متحول نشد، بلکه بازار علم و مراکز علمی از رونق افتاد. البته کساد این بازار در عصر زندیه بر اثر برپایی انجمن ادبی اصفهان، تا اندازه‌ای جبران شد و وضع ادبیات در مدارس و مکاتب و...، کمابیش بهبود یافت.





Agha Bozorg Tehrani, M. (1993). *Tabaqat al aklam al shia: V.5. Rawda al-nadra fi tarajim 'ulama' al-mi'a al-hadia 'ashara*. Qom: Muassat al Ismaeilian.

آقابرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۷۲). *طبقات الاعلام الشيعه: ج. ۵. الروضة النضرة في علما المائة الحادية العشرة*، چاپ ۲، قم: مؤسسه‌ی اسماعیلیان.

Amani Yamini, M. (2009). *Zanganeh School or the Great School of Hamedan. Payame Baharestan* 2(3). [In Persian]

امانی یمینی، مهدی (۱۳۸۸). *مدرسه‌ی زنگنه یا مدرسه‌ی بزرگ همدان، پیام بهارستان*، ۲ (۳).

Arunova, M. R. & Ashrafiyan, K. Z. (1977). *State of Nader Shah Afshar*, Translated by Amin, Hamid. Tehran: Shabgir [In Persian]

آرونوا، م. ر.، اشرفیان، ک. ز. (۱۳۵۶). *دولت نادرشاه افشار*، ترجمه حمید امین، چاپ ۲، تهران: شبگیر

Asif, M. H. (1973). *Rostam al-tavarikh*. Tehran: Amirkabir Publication. [In Persian]

آصف، محمد هاشم (۱۳۵۲). *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، چاپ ۲، تهران: امیر کبیر.

Bakhshi Ostad, M. & Ahmadi, N. (2013). *The Academic Impacts of Schools during Safavid Era. Pajooohesh name-ye Tarikh Islam*. 11. [In Persian]

بخشی استاد، موسی الرضا؛ احمدی، نزهت (۱۳۹۲). *تأثیر علمی مدارس در عصر صفویه*، پژوهش نامه تاریخ اسلام، ۱۱.

Darani, K. (2005). *History of education in Iran before and after Islam*. Tehran: SAMT Publication. [In Persian]

درانی، کمال (۱۳۹۶). *تاریخ آموزش و پرورش در ایران قبل و بعد از اسلام*، تهران: سمت

Derakhshani, Mohammad (2017). *Safavid era schools. New History*. 19, 81-49 [In Persian]

درخشانی، محمد (۱۳۹۶). *مدارس عصر صفوی*، تاریخ نو، ۱۹، ۴۹-۸۱

Chardin, Jean (1971). *Chardin Travelogue. V. 4*. Translated by Mohammad Abasi.





Tehran:Amirkabir Publication.[In Persian]

شاردن، ژان (۱۳۵۰). سفرنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، ج. ۴، تهران، انتشارات امیرکبیر.

Chardin, S.J. (1951). Chardin Travelogue (Isfahan section), Translated by Hosein Arizi.[n.l]: Rahe Nejat Press [In Persian]

شاردن، ژان (۱۳۳۰)، سفرنامه شاردن (بخش اصفهان)، ترجمه حسین عریضی، [بی جا]: چاپخانه‌ی راه نجات

Edrisi Arimi, M. & Yusefi, F. (2017). Review of the administrative system of the provinces in the government of Zandieh, Tarikhname Kharazmi. 16. [In Persian]

ادریسی آریمی، مه‌ری؛ یوسفی، فاطمه (۱۳۹۶) بررسی نظام اداری ولایات در حکومت زندیه، تاریخ‌نامه خوارزمی، ۱۶.

Eshkevari, S. (2008). Isfahan Endowment Documents. Under the supervision of the General Directorate of Endowments and Charitable Affairs of Isfahan. Qom: [In Persian]

اشکوری، سید صادق (۱۳۸۷). اسناد موقوفات اصفهان، زیر نظر اداره‌ی کل اوقاف و امور خیریه‌ی اصفهان: قم: مجمع ذخائر اسلامی.

Falsafi, N. (1985). Life of Shah Abbas I. V. 4, 5. Tehran: Elmi Publication. [In Persian]

فلسفی، نصرالله (۱۳۶۴). زندگانی شاه‌عباس اول، ج. ۴ و ۵، تهران: انتشارات علمی

Haqiqat, A. (1993). History of Islamic Sciences and Philosophy. Tehran: Koomesh [In Persian]

حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۲). تاریخ علوم و فلسفه اسلامی، تهران: کومش.

Hasani, A. A. (1999) (The role of Shiite scholars about Safavids, Majaleye Mojtamae Amozeshe Alyie Qom. 2. 119-152 [In Persian]

حسنی، علی‌اکبر (۱۳۷۸). نقش علمای شیعه درباره‌ی صفویه، مجتمع آموزش عالی قم، ۱۵۲-۱۱۹.۲

Isfahani, M. M. (1989). Nisfi Jahan fi Tarifeal Isfahan [Half of the world in definition of Isfahan]. By Manouchehr Sotoudeh. Tehran: Amirkabir Publication





اصفهانی، محمد مهدی بن محمد رضا اصفهانی (۱۳۶۸) نصف جهان فی التعریف الإصفهانی، به کوشش منوچهر ستوده، چاپ ۲، تهران: امیرکبیر.

Jafariyan, R.(2000).Safavids in the field of religion, culture, politics. Qom: Field and University Research Institute. [In Persian]

جعفریان، رسول (۱۳۷۹). صفویه در عرصه‌ی دین، فرهنگ، سیاست، قم: پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه.

Jamalzadeh, M. A.(1950). Schools - Mosques and Caravansaray in Isfahan. Sepanta.202. [In Persian]

جمالزاده، محمد علی (۱۳۳۹). مدارس - مساجد و کاروانسراها در اصفهان، سپنتا، ۲۰۲.

Kaempfer, E. (1984). Am Hofe des Persischengrosskonigs[Kempfer Travelogue]. Translated by KeykavousJahandari. Terhran:Kharazmi Publication.[In Persian]

کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، چاپ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی

Keshavarzi, M. T. (2016). Schools of Isfahan Safavid period, Studies of Iranian and Islamic history and civilization, 1(2)

کشاوری، محمد طیب (۱۳۹۵). مدارس اصفهان دوره‌ی صفویه، مطالعات تاریخ و تمدن ایران و اسلام، ۱ (۲).

La civilisationIranienne[The Iranian civilization](1958)French Orientalists Translated by IsaBehnam. Tehran:BongaheTarjomevaNashreKetab Publication. [In Persian]

تمدن ایرانی (۱۱۳۷) چند تن از خاورشناسان فرانسوی، ترجمه عیسی بهنام، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Lockhart, L. (1952). Nadir shah; a critical study based mainly upon contemporary sources. Translated byRabyMoshfeghHamedani. Tehran: IbnSina Publication.[In Persian]

لکه‌هارت، لارنس (۱۳۳۱). نادرشاه، ترجمه مشفق همدانی، تهران: انتشارات ابن سینا

MahbubiArdakani, H. (1999). History of New Civilization Institutions in Iran, V.1 Tehran, University of Tehran Publication





محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۸). تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج. ۱، چاپ ۳، تهران: دانشگاه تهران

Qazvini, A. (1988). The benefits of Safavid. Edited by MaryamMir Ahmadi. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research [In Persian]

قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم (۱۳۶۷). فواید الصفویه، به تصحیح مریم میر احمدی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

Qeysari, Mohsen (2001). Investigating the evolution of education in Iran with a special look at Isfahan in Collection of articles on the course of education with a special look at Isfahan province. Isfahan: Museum of Education [In Persian]

قیصری، محسن (۱۳۸۰). بررسی سیر تحول آموزش و پرورش ایران با نگاهی ویژه به اصفهان در مجموعه مقالات تفسیر آموزش و پرورش با نگاهی ویژه به استان اصفهان، اصفهان: موزه آموزش و پرورش

Rahmaniyan, D. (2003). History of the etiology of the decline and backwardness of Iranians and Muslims. Tabriz: Tabriz University Publication. [In Persian]

رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲). تاریخ علت شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمین، تبریز: دانشگاه تبریز

Rajabi, A. A. & Bayati, H. (2015). Education and new sciences in the Safavid era, Karnameye Tarikh. 3. [In Persian]

رجبی، علی اصغر، بیاتی، هادی (۱۳۹۴). آموزش و علوم جدید در عصر صفوی، کارنامه تاریخ، ۳.

Ravandi, M. (2004). The course of culture and history of education in Iran and Europe. Tehran: Negah. [In Persian]

راوندی، مرتضی (۱۳۸۳). سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا، چاپ ۴. تهران: نگاه.

Riyahi, M. H. (1998). A look at the scientific developments of Isfahan from the beginning of the Islamic period to the beginning of the Safavid era. Farhange Esfahan. 7-8.3-10. [In Persian]

ریاحی، محمدحسین (۱۹۹۸). نگاهی به تحولات علمی اصفهان از آغاز دوره اسلامی تا ابتدای عصر صفوی، فصل نامه ی فرهنگ اصفهان، ۷-۸، ۳-۱۰

Rumlu, H. (1963). Good histories. Tehran: Sadr library. [In Persian]





روملو، حسن بیگ (۱۳۴۲). احسن التواریخ، تصحیح نارمن سیدن، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی صدر.

SafayiMalayeri, E.(1961). ZandandZandiye, Armaqan ,31(11) .[In Persian]

صفایی ملایری، ابراهیم (۱۳۴۰). زند و زندیه، ارمغان، ۳۱ (۱۱).

Sahab, A. (1950). History of education in Iran, AmuzeshvaParvaresh, 24(11) .[In Persian]

سحاب، ابوالقاسم (۱۳۲۹). تاریخ تعلیم و تربیت در ایران، ماهنامه‌ی آموزش و پرورش، ۲۴ (۱۱).

Sediq, I. (1975). History of Iranian culture from the beginning to the present. Tehran :Ziba[In Persian]

صدیق، عیسی (۱۳۵۴). تاریخ فرهنگ ایران از آغاز تا زمان حاضر، چاپ ۷، تهران: زیبا

Shah Hoseini, N.(1975). Iranian civilization and culture from the beginning to the Pahlavi period. Tehran:University of the Revolutionary Guards of Iran [In Persian]

شاه حسینی، ناصرالدین (۱۳۵۴). تمدن و فرهنگ ایران از آغاز تا دوره‌ی پهلوی، چاپ ۱، تهران: دانشگاه سپاهیان انقلاب ایران

Sykes, P. M.(1987). A hisory of persia. Translated by, Mohammdd Taqi Fakhrr Dayi Gilani. Tehran: Donyayehketab.[In Persian]

سایکس، پرسی مولزورث (۱۳۶۶)، تاریخ ایران، ترجمه محمدتقی فخر دائی گیلانی، تهران، دنیای کتاب

Tavernier, J.B. (1990).Travelogue of Tavernier. Translated by AbutorabNuri. Edited by: HamidShirani, Tehran: Sanaei Library[In Persian]

تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۶۹). سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، تصحیح حمید شیرانی، چاپ چهارم، تهران: کتابخانه‌ی سنائی.

Torkaman, E.B. (2003).History of the Abbasid worldview. V.1, Edited by Ira-jAfshar. Tehran:AmirkabirPublication. [In Persian]

ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۸۲). تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج. ۱، تصحیح ایرج افشار، چاپ ۳، تهران: امیرکبیر.



Zaydan, J. (1957). History of Islamic Civilization. Translated by Ali Javaherkalam, Tehran: Amirkabir Publication. [In Persian]



زیدان، جرجی (۱۳۳۶). تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: امیرکبیر

