

جامعه‌شناسی تاریخی

دو فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه تربیت مدرس



دوره ۱۶، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

عوامل و روند اجتماعی جذب و هم‌نوایی اجتماعی بردگان سیاه‌زنگی در منطقه خلیج فارس (از آغاز تا معاهده منع برده‌داری)

علی بحرانی پور، سیده زهرا زارعی

کرمانیان در برابر مغولان؛ تقابل تدبیر و شمشیر
جمشید روستا

مؤلفه‌های گفتمانی حزب دمکرات کردستان در برساخت مفهوم واگرایی از ایران در پایان جنگ جهانی دوم
(۱۳۲۴-۱۳۲۵)
احسان لشگری تفرشی

تشیع علوی و بازسازی معنا؛ تحلیل گفتمان اصلاح دینی شریعتی بر پایه نظریه لاکلا و موفه
امیر مهاجر میلانی، زهرا خانی

نقش اجتماعی و فرهنگی زنان ایالت جبال ایران در دوره‌های آل‌بویه و سلجوقی بر پایه نظریه بوردیو
حسن شیخ‌پیری، داریوش نظری، مجتبی گراوند، سید علاء‌الدین شاه‌رخ

تبیین فرایند ملت‌سازی ناتمام در ایران با بهره‌گیری از عوامل اثرگذار کلان
علی ایمانی

نقش مذهب تشیع در تثبیت ساختار قدرت صفوی (با تکیه بر گزاره‌های استبداد شرقی از منظر هگل)
مازیار بنیادی ذاکله بری، ناصر جدیدی، علی اکبر جعفری

نهادگرایی تاریخی چهارچوبی برای بررسی عوامل مؤثر در رشد و تکوین تکنوکراسی در ایران
زهرا علیزاده بیرجندی، سمیه پورسلطانی

تحلیل جامعه‌پذیری گرجیان مهاجر در ایران عصر صفوی با رویکرد نظریه‌های مهاجرت آنتونی گیدنز و جان بری
محسن حیدرنیا، صابر اداک، فاطمه ناصری نژاد

بررسی موقعیت سادات در سپهر سیاسی ایران از فروپاشی صفویان تا پایان حکومت نادرشاه (۱۱۳۵-۱۱۶۰ق)
جواد ناظمی، حسن الهیاری، سید هاشم آقاجری

جامعه آرمانی ژاپن در آیین مطبوعات زنان دوره پسامشروطه
سمیه سادات شفیعی

رویکرد واسازانه محمد ارکون در مسئله زن مسلمان: خوانشی جامعه‌شناختی-تاریخی
راضیه افشاری فر

دوفصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی سال ۱۳۸۸ تا ۱۳۹۰ با عنوان **دانشنامه علوم اجتماعی** فعالیت داشت و از پاییز و زمستان ۱۳۹۰، بر اساس مصوبه وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، با عنوان جدید **جامعه‌شناسی تاریخی** به انتشار خود ادامه داد. درجه علمی-پژوهشی این مجله طبق نامه شماره ۱۸/۳/۱۶۲۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۸ و مصوبه جلسه کارگروه علوم انسانی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری مورخ ۱۳۹۱/۷/۲۵، از شماره دوم (پاییز و زمستان ۱۳۹۰) به رسمیت شناخته شد.

دامنه موضوعی مجله:

- ۱- نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی
- ۲- تاریخ اجتماعی؛ بررسی تحولات اجتماعی در دوره‌های مختلف تاریخی
- ۳- تحلیل اجتماعی رویدادهای تاریخی و تأثیر آن‌ها بر تغییرات اجتماعی
- ۴- تاریخ و هویت اجتماعی
- ۵- اقتصاد و جامعه‌شناسی تاریخی؛ تأثیر تحولات اقتصادی بر ساختارهای اجتماعی
- ۶- فرهنگ و جامعه‌شناسی تاریخی؛ تجارب محلی و جهانی
- ۷- جامعه‌شناسی تاریخی در مطالعات بین‌رشته‌ای (تاریخ، اقتصاد، علوم سیاسی)
- ۸- تاریخ و قدرت؛ تحلیل روابط بین قدرت و جامعه در تاریخ
- ۹- تأثیرات جنگ‌ها، بحران‌ها و انقلاب‌ها بر ساختارهای اجتماعی
- ۱۰- بررسی روش‌ها و تکنیک‌های جامعه‌شناسی در تاریخ‌نگاری
- ۱۱- چالش‌ها و فرصت‌های پژوهش در جامعه‌شناسی تاریخی

سر دبیر	دکتر عباس برومند اعلم (دانشگاه تربیت مدرس)
مدیر مسئول	دکتر فاطمه جان احمدی (دانشگاه تربیت مدرس)
مدیر اجرایی	آقای محمد گرامی خرم آباد (دانشگاه تربیت مدرس)
اعضای هیات تحریریه	دکتر تقی آزاد ارمکی (دانشگاه تهران) دکتر محمد علی اکبری (دانشگاه شهید بهشتی) دکتر عباس برومند اعلم (دانشگاه تربیت مدرس) دکتر محمدحسین پناهی (دانشگاه علامه طباطبائی) دکتر محمدرضا جواد یگانه (دانشگاه تهران) دکتر علی محمد حاضری (دانشگاه تربیت مدرس) دکتر داریوش رحمانیان (دانشگاه تهران) دکتر غلامحسین زرگری نژاد (دانشگاه تهران) دکتر مقصود علی صادقی گندمانی (دانشگاه تربیت مدرس) دکتر سعید معیدفر (دانشگاه تهران) دکتر کمال الدین نیکنامی (دانشگاه تهران) دکتر علیرضا هزبری نوبری (دانشگاه تربیت مدرس)

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
عوامل و روند اجتماعی جذب و همنوایی اجتماعی بردگان سیاه زنگی در منطقه خلیج فارس (از آغاز تا معاهده منع برده‌داری)..... ۱	علی بحرانی پور، سیده زهرا زارعی
کرمانیان در برابر مغولان؛ تقابل تدبیر و شمشیر..... ۲۹	جمشید روستا
مؤلفه‌های گفتمانی حزب دمکرات کردستان در برساخت مفهوم واگرایی از ایران در پایان جنگ جهانی دوم (۱۳۲۵-۱۳۲۴)..... ۴۹	احسان لشگری تفرشی
تشیع علوی و بازسازی معنا؛ تحلیل گفتمان اصلاح دینی شریعتی بر پایه نظریه لاکلا و موفه..... ۶۷	امیر مهاجر میلانی، زهرا خانی
نقش اجتماعی و فرهنگی زنان ایالت جبال ایران در دوره‌های آل‌بویه و سلجوقی بر پایه نظریه بوردیو..... ۹۵	حسن شیخ پیری، داریوش نظری، مجتبی گراوند، سید علاء الدین شاهرخی
تبیین فرایند ملت‌سازی ناتمام در ایران با بهره‌گیری از عوامل اثرگذار کلان..... ۱۲۷	علی ایمانی
نقش مذهب تشیع در تثبیت ساختار قدرت صفوی (با تکیه بر گزاره‌های استبداد شرقی از منظر هگل)..... ۱۵۷	مازیار بنیادی ذاکله بری، ناصر جدیدی، علی اکبر جعفری
نهادگرایی تاریخی چهارچوبی برای بررسی عوامل مؤثر در رشد و تکوین تکنوکراسی در ایران..... ۱۸۹	زهرا علیزاده بیرجندی، سمیه پورسلطانی
تحلیل جامعه‌پذیری گرجیان مهاجر در ایران عصر صفوی با رویکرد نظریه‌های مهاجرت آنتونی گیدنز و جان بری..... ۲۱۹	محسن حیدرنیا، صابر اداک، فاطمه ناصری نژاد
بررسی موقعیت سادات در سپهر سیاسی ایران از فروپاشی صفویان تا پایان حکومت نادرشاه (۱۱۳۵-۱۱۶۰ق)..... ۲۳۵	جواد ناظمی، حسن الهیاری، سید هاشم آقاجری
جامعه آرمانی ژاپن در آیین مطبوعات زنان دوره پسامشروطه..... ۲۶۱	سمیه سادات شفیعی
رویکرد واسازانه محمد ارکون در مسئله زن مسلمان: خوانشی جامعه‌شناختی-تاریخی..... ۲۸۵	راضیه افشاری فر

عوامل و روند اجتماعی جذب و همنوایی اجتماعی بردگان سیاه‌زنگی در

منطقه خلیج فارس

(از آغاز تا معاهده منع برده‌داری)

علی بحرانی‌پور^{۱*}، سیده زهرا زارعی^۲

۱. دانشگاه شهید چمران اهواز

۲. محقق آزاد

چکیده

بردگان سیاهی که در طول حدود دو هزاره گذشته در سواحل خلیج فارس ساکن شده‌اند، سرگذشت پیچیده‌ای را از سر گذارنده بودند. ورود ایشان به سواحل خلیج فارس روندی تدریجی و تاریخی بود که به علل گوناگون در هر دوره به شکلی خود را نشان داد. مقاله حاضر در پی بررسی روند و تحلیل عوامل مؤثر بر فرازو فرودها و موضع‌گیری‌های اجتماعی بردگان مذکور در برابر شرایط جامعه ساحل نشینان خلیج فارس است. بنا به مقتضیات موضوع روشی توصیفی-تحلیلی با رویکرد "جبرهای اجتماعی" ژرژ گوروچ در این تحقیق اتخاذ شده است. یافته‌های تحقیق مراحل متعدد و متنوعی از فرایند تاریخی جذب بردگان زنگی در جامعه مورد بحث را به تصویر می‌کشد که در طول این دوره دو هزار ساله از بی‌خبری، جنبش اجتماعی بردگان و برخورد فرهنگی تا تعامل و همنوایی تحول یافت.

واژه‌های کلیدی: بردگان سیاه‌زنگی، خلیج فارس، سلسله آل بوسعید عمان، جامعه‌شناسی تاریخی

مقدمه: بستر تاریخی تجارت برده در اقیانوس هند

از دیرباز در منطقه خاورمیانه غلامان را برای خدمات متنوعی اعم از «جنگاوری، معاشرت، خدمتگزاری در خانه و سرای زنان، خنیاگری، طبخ، فراشی، حاجبی، ستوربانی و امثال اینها می‌خریدند و ممکن بود خواجه‌ای بنده خود را به دیگری بفروشد و از و چون فروش ضیاع و عقار فایده بگیرد» (شجاع، ۱۳۷۴: ۲۴۹)؛ بنابراین بردگان نیز دارای خرده‌گروه‌ها و خرده‌فرهنگ‌های خاص خود می‌شدند. این قبیل گروه‌بندی در میان بردگان بر چه معیاری صورت می‌گرفت؟ و چه اثرات اجتماعی و اقتصادی داشت؟ دست کم از عهد ساسانیان ریشه داشت، حاکی از آن است که نوعی تیپ‌بندی بدنی برای بردگانی متصدی امور مختلف وضع شده بود که بر قیمت و جایگاه اجتماعی و نوع خدمت برده نیز مؤثر بود. چنانکه منابع فوق نوشته‌اند که برده نیک اوصافی خاص داشت: «شرط اصلی غلام آن بود که خوبروی باشد و می‌بایست که نخست چشم و ابروی او و آنگاه بینی و لب و دندان و موی وی را به‌دقت نگرست تا نیکو چشم و ملیح بینی باشد و در لب و دندان او حلاوت و در پوست او طراوتی بود». علاوه بر این بعضی به‌فربهی و لاغری تن و اطراف بندگان نیز می‌نگریستند و به‌رحال همه اعضا و همه اندام بنده را واری می‌کردند تا علامتی را که برای هر دسته از بندگان معلوم شده در او بیابند؛ زیرا هر دسته از غلامان علائمی خاص داشتند که خریدار مطلع و متخصص می‌بایست آنها را ملحوظ دارد. مثلاً غلامانی که برای علم آموختن و کدخدایی فرمودن چون کتابتی و خازنی خریداری می‌شدند، می‌بایست راست‌قامت و معتدل-گوشت و معتدل‌رنگ و گشاده میان انگشتان و پهن‌کف و پهن‌پیشانی و شهل‌چشم و گشاده‌ابرو و خنده‌ناک باشند. آن برده که برای ملاهی (سرگرمی و بازی) می‌خریدند می‌بایست نرم‌گوشت و کم‌گوشت، نه فربه و نه لاغر و باریک‌انگشت باشد. و آنکه برای جنگاوری می‌خریدند بایست سطر‌موی و تمام‌بالا و راست‌قامت و قوی‌ترکیب و سخت‌گوشت و سطر‌استخوان و سخت‌مفاصل و کشیده‌عروق و رگ و پی بر تن او پیدا و انگیخته و سطر‌انگشت و پهن‌کف و فراخ‌سینه و کتف و سطر‌گردن و گردسر و پهن‌شکم و برچیده‌سرین و کشیده‌روی و سرخ‌چشم باشد. شرط مهم دیگر غلام آن بود که بیمار یا در مظان بیماری نباشد و برای آنکه ازین حیث اطمینان حاصل شود غلام را به‌دقت معاینه می‌کردند. اجناس غلامان عبارت بود از ترک و ارمنی و رومی و هندی و حبشی و نوبی؛ اما نوبی و حبشی بی‌عیب‌ترند و حبشی از نوبی بهتر بود» (صفا، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۴)؛ بنابراین تیپ‌بندی بدنی و استعدادی بر منشاء قومی بردگان نیز تطبیق داده می‌شد. البته این امر تحت تأثیر تحولات تاریخی و روند دگرگونی جایگاه بردگان در جوامع خلیج فارس قرار گرفت.

سؤال تحقیق حاضر آن است که عوامل مؤثر بر روند اجتماعی جذب و همنوایی اجتماعی بردگان سیاه زنگی در منطقه خلیج فارس از آغاز تا معاهده منع برده‌داری چه بوده است؟ فرضیه حاکی از آن است برغم شورش‌های اولیه چون قیام صاحب‌الزنج، حکم فقهی عتق و تشویق اسلام در جهت آزادسازی بردگان، ماندگاری طولانی در منطقه و بومی شدن و ازدواج با بومیان، تربیت به همراه فرزندان ارباب، اعطای حق مالکیت به بردگان در جهان اسلام، و جاذبه‌های رفاه مادی جهان اسلام نسبت به بازگشت به آفریقای شرقی از عوامل جذب و ماندگاری بردگان زنگی در منطقه خلیج فارس بوده است.

تحقیق حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد بین‌رشته‌ای با عنایت به علم جامعه‌شناسی تاریخی با تکیه بر نظریه جبرهای اجتماعی ژرژ گوروچ انجام شده است. پیشینه تحقیق حاضر غنی است و شامل آثار ذیل می‌شود:

- کتاب بردگان در جهان اسلام از بشری دلریش، در باب احوال بردگان در قرون میانه اسلامی.
- سارا علی‌لو، «برده‌داری در آسیای مرکزی: مطالعه موردی امیرنشین بخارا»، مجله تاریخ پژوهی، پاییز ۱۳۹۷.
- آزاده سادات طاهری و فائزه منطقی، «لغو برده‌داری از گذشته تا امروز: بازخوانی توسعه مفهوم برده‌داری در اسناد و آرای محاکم بین‌المللی»، مجله تحقیقات حقوقی، پاییز ۱۳۹۶.
- مهرداد رمضان‌نیا، «برده‌داری خانگی در اسناد الله آباد در اواخر دوره تیموریان هند»، مجله مطالعات تاریخ اسلام، تابستان ۱۳۹۴.
- جواد عباسی، زهره راضی، «برده‌داری در ایران عصر مغول»، مجله تاریخ پژوهی، بهار ۱۳۹۴.
- فرج‌اله احمدی، «عصر روشنگری؛ کویکرها و الغای تجارت برده در بریتانیا»، مجله سیاست، زمستان ۱۳۹۲.
- عبدالرضا عرب ابوزیدآبادی، «بردگان از جاهلیت تا اسلام (۲)»، مجله: تاریخ اسلام در آینه پژوهش، بهار ۱۳۸۶.
- عبدالرضا عرب ابوزیدآبادی، «بردگان از جاهلیت تا اسلام (تحلیل و بررسی تاریخی) (۱)»، مجله: تاریخ اسلام در آینه پژوهش، بهار ۱۳۸۶.
- وین گلوستر؛ مترجم: گواهی، عبدالرحیم؛ مبادی ارزش و ایدئولوژیک لیبرالیسم؛ اندیشه‌های لیبرالیستی لاک و مشارکت وی در برده‌داری. مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، مرداد و شهریور

تفاوت مقاله حاضر با آثار ارزشمند فوق در آن است که دوره طولانی‌تری را آن هم فقط در مرزهای منطقه خلیج فارس و با تأکید بر علل هم‌نواپی بردگان با جامعه بومی بررسی کرده است.

الگوی نظری تحقیق

با پیدا شدن نابرابری در جوامع انسانی، اندیشیدن در باب تفاوت‌های اجتماعی آغاز شد. همگام با تکامل اندیشه بشر، اندیشه‌هایی درباره نابرابری دلایل و اثرات آن نیز به وجود آمد. به دلیل ماهیت جوامع جدید مسأله نابرابری و در نتیجه قشربندی اجتماعی اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد (لهسایی‌زاده، ۱۳۷۷: ۱). گیدنز در ذیل قشربندی و ساخت طبقاتی، در تعریف بردگی نوشته است که یک شکل افراطی از نابرابری است که در آن بعضی افراد در واقع به عنوان دارایی در تملک دیگران در می‌آمدند. آنان در برخی مناطق یا زمان‌ها برده فاقد هر گونه حقوق و در نواحی دیگر موقعیتی شبیه بنده یا خدمتکار یا کارگر بدون مزد یا حتی کارگر ماهر یا باسواد و حتی گاه از سوی اربابشان سمت بازرگان داشته‌اند. "نظام‌های کار بردگی" تا اندازه‌ای به واسطه مبارزاتی که برمی‌انگیختند و تاحدی از آن روی فرومی‌پاشیدند که انگیزه‌های اقتصادی مؤثرتر از اجبار مستقیم در واداشتن افراد به کار بودند (گیدنز، ۱۳۸۶: ۲۳۸). تامپسون در کتاب "ساختن طبقه کارگر انگلستان" رویکرد فرهنگی تازه‌ای به طبقه عرضه داشت که در آن "جبرباوری اقتصادی" - که مدت مدیدی لقبی مختص به مارکسیست‌ها بود - مانع از پاگرفتن این اندیشه‌ها نمی‌شد که مردم عادی (به ویژه مردان) نقشی فعال در ساختن هویت‌ها و سیاست خویش داشتند (راید و تیلور، ۱۳۹۷: ۴۶). مطابق با تاریخ مارکسیستی راست‌گیش، بنیاد مادی در هر جامعه مفروضی (نیروهای اقتصادی و روابط تولیدی آن) روستاخت (یعنی هر چیز دیگری در جامعه، از جمله شکل‌گیری طبقات اجتماعی و احساس هویت آنها یا "آگاهی") را تعیین می‌کند. تامپسون گرچه یک مارکسیست متعهد است، از جبرانگاری موجود در تعبیر سنتی و اولویتی که در این تعبیر به عوامل اقتصادی نسبت داده می‌شود، انتقاد کرده است. او در شکل‌گیری وزن بیشتری برای دو عامل دیگر قائل می‌شود. نخست، او توانایی مردم کارگر برای ساختن تاریخ خودشان را وارد بازی می‌کند، که یعنی خودنگری کردن آنان در باب استثمار اقتصادی و سرکوب سیاسی‌شان و عکس‌العملی نشان دادن به اینها (این توانایی را به طور کلی و در جاهای دیگر "عاملیت" می‌گویند). دوم اینکه او ادعا کرده است که فرهنگ مردم کارگر نقشی تعیین‌کننده در تحریک و توانمندسازی آنان برای ورود به این نزاع بازی

کرده است (فربرن، ۱۳۹۴: ۴۲-۴۳).

طبق مطالب فوق شاید بتوان، مثل برخی جامعه‌شناسان تاریخی امریکایی، از دیدگاه نظری بردگان در خلیج فارس را به طبقه کارگر اجباری تشبیه کرد که به تدریج به آگاهی و همنوایی رسیدند. نهاد اجتماعی طبقات یا کاستها، خود، نوعی سازمان تقسیم کار است و سازمانی است به شدت تابع مقررات. با وجود این، سازمان نامبرده اغلب سرچشمه منازعات و اختلاف‌ها (در تحقیق حاضر قیام زنگیان) است. چون طبقات پایین از نقشی ناراضی هستند که به پیروی از عادات اجتماعی یا طبق قانون مسلط به آنها داده شده است. اندک اندک به نقش‌هایی روی می‌آورند که پرداختن به آنها برای‌شان ممنوع بوده و می‌کوشند آن نقش‌ها را از دست اختیار کسانی خارج کنند که تا کنون بدان‌ها می‌پرداختند. از این جنگ‌ها ناشی از شیوه تقسیم و توزیع کار هستند (دورکیم، ۱۳۹۲: ۳۳۱). چنین فرایندی را در تاریخ بردگان در خلیج فارس از نهضت صاحب‌الزنج تا صدور فرمان منع برده‌داری می‌توان مشاهده کرد.

یکی دیگر از ابعاد نظری تحقیق حاضر جمعیت‌شناسی تاریخی بردگان زنگی در خلیج فارس است. طبق نظر جمعیت‌شناسان، جمعیت تغییرات و مراحل متنوعی دارد که عبارتند از مرحله تعادلی، مرحله انتقالی (انفجار جمعیت. در تحقیق حاضر معادل با افزایش جمعیت بردگان بر اثر افزایش موج تجارت و واردات بردگان زنگی به خلیج فارس در دوره‌های آل‌بویه و بنی سعید عمان) و مرحله تعادل جدید. مرحله‌ای که در آن پتانسیل شدیدی از رشد جمعیت وجود دارد منطبق است با یک جامعه معیشتی که نسبتاً ثابت و بدون تغییر و دارای فرهنگی سخت سستی است. این جامعه نوعی سنت گرایی افراطی را که مبتنی بر قبول سنت و نظم سستی است را در افراد به وجود می‌آورد. این همان خصوصیت اجتماعی است که ریزمن آن را "جبر سستی" یا "جبر کور" می‌نامد (روشه، ۱۳۸۴: ۴۷).

مفهوم مهم دیگر در بحث حاضر "همنوایی" است که به معنای هنجارهایی است که اعضای جامعه در رفتارهایشان از آنها پیروی می‌کنند و به زندگی خصلتی منظم و قابل پیش‌بینی می‌بخشند. همنوایی چگونگی برقراری نظم اجتماعی را برقرار کند (گیدنز، ۱۳۸۶: ۱۴۹).

باز گیدنز در باب اجتماعی شدن و آزادی فردی می‌نویسد از آنجا که محیط فرهنگی که انسان‌ها در آن متولد می‌شوند و رشد می‌کنند بر رفتار آنها اثر می‌گذارد، ممکن است به نظر برسد که هیچ‌گونه فردیت یا اراده آزادی برای آنان باقی نمی‌گذارد و به نظر می‌رسد که جامعه با قالب‌های پیش‌ساخته‌ای که جامعه برای آنان فراهم کرده ریخته می‌شوند که مثلاً روش تربیت قشر اجتماعی بردگان در تحقیق حاضر قابل تطبیق است (همان: ۱۱۴).

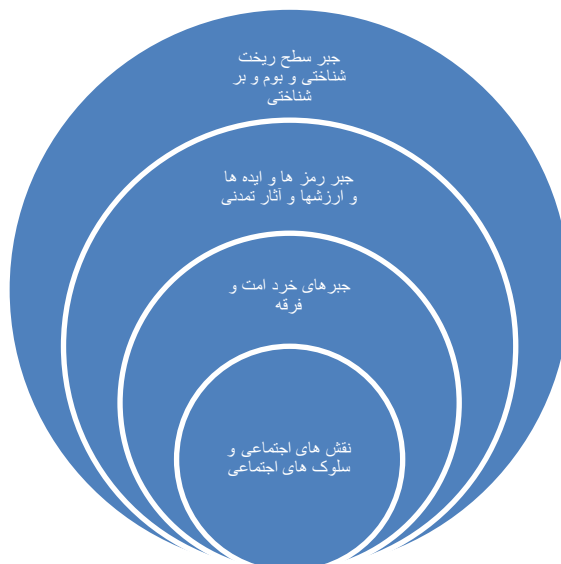
از آنجا که سیاهان زنگی از اقلیت‌های مهاجرت داده شده به خلیج فارس تلقی می‌شدند، بایستی بحثی در باب اقلیت نیز کرد: اقلیت‌های قومی یا گروه‌های اقلیت به معنایی وسیع‌تر از صرفاً اقلیت در عدد است. بلکه ویژگی‌های زیر را دارد:

اقلیت‌ها چون توسط دیگران مورد تبعیض قرار می‌گرفتند، در وضع نامساعدی به سر می‌بردند. اعضای گروه اقلیت نوعی حس همبستگی گروهی، یعنی احساس "تعلق به همدیگر" وفاداری و علائق مشترک دارند.

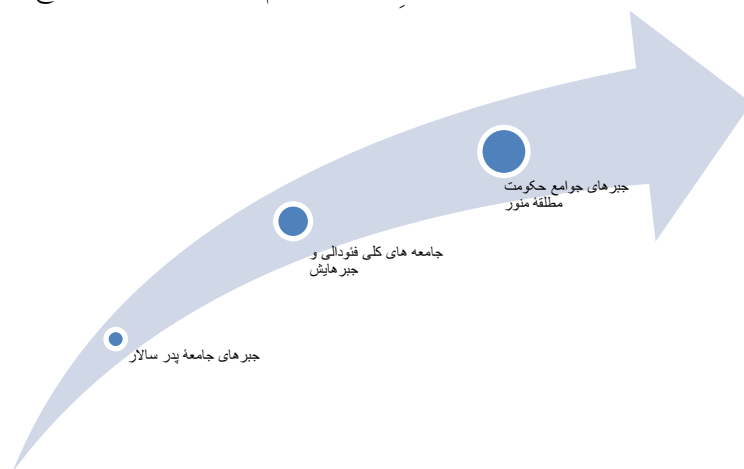
اقلیت‌ها تا اندازه‌ای از نظر فیزیکی و اجتماعی از اجتماع اکثریت جدا نگه داشته می‌شدند که شامل محله‌ها، منطقه‌ها یا شهرهای خاصی می‌شد. و ازدواج‌های درون همسرگزینی بیشتر در میان آنان رواج داشت (همان: ۲۷۹).

ژرژ گورووچ منظومه‌ای از انواع جبرهای اجتماعی که انسان در آنها گرفتار است را ترسیم کرده است که برخی از آنها که بیشتر بر زندگی بردگان مؤثر بوده به شرح ذیل انتخاب شده است:

نسبیت جبرها و تعدد و تکثر اشکال آنها، هم تغییری و همبستگی تابعی، نظم و هنجار گرایی، ادغام مستقیم در مجموعه، جبرهای اجتماعی یک بعدی از جمله جبر سطح ریخت‌شناختی و بوم‌ورشناختی، جبر یک بعدی پاگرد سازمان یافته، جبر نقش‌های اجتماعی و سلوک‌های اجتماعی، جبر رمزها و ایده‌ها و ارزش‌ها و آثار تمدنی، جبر روحیات و نفسانیات جمعی، جبرهای خرد امت و فرقه، جبر حاکم بر مناسبات با دیگری، جبرهای اجتماعی جامعه‌شناختی جزئی و آزادی انسانی، جبر گروه‌های اختصاصی، جبر جامعه‌شناختی طبقات اجتماعی، جبر قبیله‌هایی که بزرگان در آن تقدم دارند، جبر قبایلی که گروه‌های متنوع و اندک سلسله‌مراتبی را ادغام ساخته‌اند. جبر قبایلی که تقسیمات کلانی را حفظ کنند، جامعه‌های مهجور یا باستانی و جامعه‌های تاریخی، ربانی‌سالاری‌های فرهی آسیایی و جبرهای جامعه، جبرهای جامعه پدر سالار، جامعه‌های کلی فئودالی و جبرهای جوامع دولت سالار، جبرهای جوامع حکومت مطلقه منور (گورووچ، ۱۳۵۸: ۳۷۴-۸۷). نگارنده ارتباط میان جبرهای فوق، به نمودارهای ذیل تلخیص کرده است. تا در باب روند دگرگونی احوال بردگان زنگی در خلیج فارس به کار گیرد:



۱- نمودار شمول اعمی و اخصی جبرهای حاکم بر بردگان زنگی در خلیج فارس



۲- نمودار روند تسهیل جبر اجتماعی در مهاجرت بردگان از افریقای شرقی به خلیج فارس: از اسارت و بردگی به آزادی نسبی

در تحقیقات جامعه شناسی تاریخی معمولا به "اصل شومپیتر" متوسل می شوند. یعنی این ادعا که همین که تداوم ساختارها، سنخها و نگرش های اجتماعی شکل بگیرد، می توان تبیینی از الگوهای اجتماعی و فرهنگی گوناگون ارائه کرد (اسکاچیپول، ۱۳۸۸: ۲۱۷). در موضوع همونا ن شدن بردگان

زنگی در جوامع خلیج فارس نیز می‌توان بر تداوم ساختارها و سنخ‌های برده‌داری در منطقه در تحلیل الگوهای اجتماعی و فرهنگی برده‌داری در منطقه تأکید کرد و آن را در جهت تحلیل به کار برد. بندیکس در ساختن تبیین‌های ویژه با استفاده از اصل شومپیتر، استفاده می‌کند. این اصل حتی در سطح جهت‌گیریهای فرانظریه‌ای، با دیگر فرض‌های استراتژیکی که راهنمای تفسیر تاریخی و صورت‌بندی آرا و قضایای بندیکس در تعارض قرار می‌گیرد که شامل تأکید بر فراگیری تغییر، تضادها و مبارزات گروهی، بی‌ثباتی ناشی از اشکال نهادی و تأکید بر تأثیر رویدادهای یک کشر بر تحولات کشوری دیگر بود. اشکال نهادی تحت چه شرایطی تداوم می‌یابند و نیروهای متعدد دیگر تحت چه شرایطی غالب می‌شوند؟ از آنجا که ساختارها و سنخ‌های مختلف درجات گوناگونی از قدرت بقاء را نشان می‌دهند، همانگونه شومپیتر خود متذکر می‌شود، کدام الگوها از قدرت بقای بیشتر و کدامیک از قدرت بقای کمتر برخوردار هستند؟ (همان: ۲۱۹). این سؤال را می‌توان در باب بقا و تداوم برده‌داری در خلیج فارس مطرح کرد.

گیدنز در کتاب‌های نقد معاصر و ملت-دولت تقسیم و خشونت (۱۹۸۵) تمایز و تفکیک بین جوامع تقسیم شده به طبقات از قبیل امپراتوری‌های ارضی و زراعی و جوامع طبقاتی مخصوصاً ملت-دولت‌های مدرن سرمایه‌داری و صنعتی را قرار داد. او در کتاب قواعد جدید استدلال کرده است که انسان‌ها با فعالیت ماهرانه خود و به خصوص با کاربرد زبان، یک جهان اجتماعی معنادار می‌سازند. دانشمندان علوم اجتماعی با توفیق در دانستن این زبان و فرهنگی (چهارچوب‌های معنا و "معرفت متقابل") که آن را به کار می‌گیرند، می‌توانند سلوک و رفتار اجتماعی را تحلیل کنند. تبیین‌ها باید شرایط علی کنش انسانی را نیز در نظر گیرند که شال نحوه ارتباط هنجارهای اجتماعی با قدرت و تقسیم کار می‌شود؛ به عنوان مثال نظارت تأملی روالمند بر سلوک و رفتار، تنها هنگامی به عنوان "مقاصد" و "دلایل" بیان می‌شود که سلوک و رفتار با ارجاع به هنجارهای اخلاقی به چالش کشیده می‌شود که توسط مجازات‌ها پشتیبانی می‌شود. هنگامی که آدمیان جهان اجتماعی را از طریق فعالیت خود می‌سازند، در واقع آنها وابسته منابع و شرایطی هستند که از طریق "شیوه‌های ساخت‌یابی" به وجود آمده و بازتولید شده است. این شیوه‌های ساخت‌یابی - روابط نامتقارن قدرت و اشکال معنا و اخلاق - به نوبه خود از طریق کنش متقابل عامل انسانی بازتولید می‌شود (اسمیت، ۱۳۸۶: ۲۲۰-۲۲۱). در مقاله حاضر نیز تلاش بر آن است که تحقیق شود که چگونه قشر بردگان در منطقه خلیج فارس از طریق هنجارهای اجتماعی و تقسیم کار و شیوه‌های ساخت‌یابی در جوامع خلیج فارس هنموا شده بود.

الف) جبرهای قبیله‌ای: مبانی سیاسی و اجتماعی تکوین نظام بردگی در افریقای شرقی

یکی از سؤالاتی که افریقاشناسان بومی مطرح کرده‌اند این است که آیا برده‌داری امری سنتی افریقایی است؟ یا اینکه آیا اساساً در افریقا دست کم تولید مبتنی بر برده‌داری وجود داشته است؟ محققان در این زمینه پاسخ منفی است. تقریباً در تمام جوامع جنوب صحرای افریقا، بردگی فقط نقشی حاشیه‌ای داشت. بردگان یا به عبارت دیگر "بندیان"، تقریباً همیشه اسیران جنگی بودند. با این حال، اسارت منزلت انسان را تا حد کالا و تا حد دارایی محض و ساده کاهش نمی‌داد. برده در افریقا اغلب از داشتن ملک بهره‌مند بود و مانند ابزار یا حیوان مورد بهره‌کشی قرار نمی‌گرفت. اسیر جنگی اگر به طور آیینی قربانی نمی‌شد، امری که گاه پیش می‌آمد، به سرعت در درون خانواده تحلیل می‌رفت. و جزئی از دارایی جمعی آن می‌شد. او انسانی بود که به خانواده اضافه می‌شد و پس از مدت کوتاهی بر اساس حقوق بنا به مقتضیات، آزادی خود را بازمی‌یافت. اسیرانی که به عنوان سرباز پیاده نظام مورد استفاده قرار می‌گرفتند، گاه از امتیارات مهمی برخوردار می‌شدند. آنان گاه مانند ناحیه کایور، در صورت بروز استعداد فرماندهی حتی به داخل حکومت راه می‌یافتند. در آشنائی حتی ممکن بود که یک اسیر سابق، کدخدای دهکده‌ای شود. اسارت با وجود عمومیت آن در افریقا به معنی محدود کردن نقش اسرا در تولید نبود که خاص یک طبقه اجتماعی است (زربو و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۶۹-۵۶۸).

اما مردم‌شناس مشهور انگلیسی، رالف لیتون، با رده‌بندی جوامع شرق و مرکز افریقا (از جمله امپراتوری قبیله زولو) با عنوان "تمدن لبنی" و "جوامع گاودار" نوشته است که در صورت نزولات جوی سالیانه به "تمدن‌های کشاورزی" (دامداری و کشاورزی به تناوب یا به موازات یکدیگر) بدل می‌شدند، طبقات اجتماعی را در میان آنان بر سه دسته ذیل یافته است: رؤسا، عامه مردم آزاد و بردگان. در غرب افریقا در حدود کنگو و سنگال نیز چنین طبقه‌بندی اجتماعی وجود داشت؛ اما بردگان در آن از دو دسته بودند: یکی دشمنان اسیر شده که به منزله دام‌های اجتماع بودند، گروه دوم بردگان قدیمی و افرادی از مردم قبیله مه به علت مقروض ماندن یا ارتکاب جرمی به بردگی می‌رفتند. خانواده‌های بردگان در طول نسل‌های متعدد وابسته و متعلق به عده معینی از خانواده‌های آزاد باقی می‌ماندند. و فروش آنها به خانواده‌های دیگر عملی ناشایست و دال بر وظیفه‌شناسی و سست پیمانی ارباب بود. بردگان مجرم و مفلس را می‌شد در درون قبیله به افراد دیگر فروخت؛ ولی فروش آنها به بیگانگان در خارج از قبیله ممنوع یا دست کم مکروه بود. بنابر سنن و مقررات سنتی در جامعه‌های کشاورز افریقای غربی، روابط خواجه با برده تا حدی بر اساس عدالت و انصاف و آزادی عمل مبتنی بود. بیشتر بردگان به جز بردگان

اسیر، از آن بهره‌مند می‌شدند (لینتون، ۱۳۴۱: ۷۱ و ۸۳ و ۸۵ و ۹۶-۹۵).
به طور کلی در مقایسه میان دو نظر فوق می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که بردگی در آفریقا تابعی از جنگ و حتی بارش‌های جوی بود که هر یک به ترتیب عرضه و تقاضا برای نیروی کار بردگان را تنظیم می‌کرد.

(ب) جبرهای محیطی: روند تاریخی ورود بردگان سیاه به سواحل خلیج فارس: جامعه‌پذیری یا انزوا در درون دیاسپورای زنگیان؟

۱- دوره بی‌خبری از بردگان در عهد باستان و سکوت و ابهام منابع

مورخان مارکسیست شوروی بر شالوده آثار قابل دسترس در ایران، تاریخ ایران را بدین صورت دوره‌بندی و تفسیر کرده‌اند که از عهد مادها تا اشکانیان (۲۲۴-۵۵۹ ق.م) در ایران دوره برده‌داری و سپس تا مشروطه دوره فئودالیسم بوده است (ولی، ۱۳۸۰: ۲۳).
سابقه تجارت برده میان خلیج فارس و سواحل شرق آفریقا به اوایل عهد تاریخی می‌رسد. یکی از اقلام تجاری وارداتی در شبکه تجاری میان مراکز دریایی چون مکن، ملوخ، مزون (عمان) و لیان (بوشهر)، بردگان سیاه بود.

گذشته از تصویر بردگان سیاه در پلکان شرقی آپادانا در تخت جمشید که سلطه سیاسی و تجارت هخامنشیان با شرق آفریقا را به تصویر می‌کشد، (قاشانی، ۱۳۸۴: ۱۵۷) از نوشته‌های هرودت معلوم است، که آفریقای آن زمان را به سه قسمت تقسیم می‌کرده‌اند: لیبیا، مصر و حبشه و قسمت اعظم آفریقا را لیبیا مینامیدند. در جاهای دیگر کتاب خود هرودوت گاهی کلمه لیبیا را بمعنی قاره آفریقا استعمال می‌کند، زیرا می‌گوید روی زمین عبارت از سه قاره است: آسیا، اروپا، لیبیا؛ بنابراین جای تعجب نیست، که می‌گوید اکثر اهالی لیبیا مطیع پارسی‌ها نیستند، چه مستملکات ایران در آفریقا شامل بهترین قسمت‌های معلوم آن، یعنی مصر علیا و سفلی، نوبی یا سودان کنونی، لیبیای مجاور مصر، سیرن و برقه بوده و به قول مورخ مذکور پارسی‌ها در برقه تا بن غازی امروزی پیش رفته بودند. در اینجا حدود ایران به مستملکات قرطاجنه می‌رسید. نئارخوس از وجود رسوم جادوگری در سواحل مذکور یاد کرده است (پیرنیا، ۱۳۶۶، ج ۱، ۵۷۵) که به گونه‌ای به آئین زار و رسوم مربوط به آن اشاره دارد. با تاسیس حکومت‌های محلی تجارت پیشه‌ای چون خاراکس و خاراسن در رأس خلیج فارس در عهد سلوکیان و اشکانیان این ارتباط تجاری و واردات برده از شرق آفریقا رواج بیشتر یافت.

در دوره ساسانی سواکن (در سودان در کناره دریای سرخ) به‌عنوان مکمل بندر جده، صادرات برده به خلیج فارس را برعهده داشت. آنجا محلی بوده است پیوسته به سرزمینی بسیار گسترده و ناشناخته از آن قبایلی از سیاهان افریقایی بدوی و بی‌فرهنگ که گذشته از اینکه ثروت‌های معدنی و طبیعی سرزمینشان موردنظر بازرگانان بوده خود آنها هم مورد تعدی ماجراجویان و برده‌فروشان بوده‌اند که آنها را به اسارت می‌گرفته یا کودکان آنها را می‌دزدیدند و همچون کالایی در بازار برده‌فروشان می‌فروخته‌اند. این مردم را در مآخذ عربی بجه و بجاهی خوانده‌اند و ناصرخسرو آنها را بجاوایان نوشته بود.

مرکزی که بازرگانان ایرانی برای دادوستد و انبار کالاها و لنگرگاه کشتی‌های خود برگزیده بودند نه در این منطقه ساحلی بلکه در سه جزیره نزدیک به ساحل زنگبار بود که آنها هم به نام سواکن خوانده می‌شدند و شاید نام آنها بوده که به این محل ساحلی هم اطلاق شده. ظاهراً این روش یعنی انتخاب جزایر نزدیک به ساحل برای مرکز بازرگانی روشی بوده است که بازرگانان ایرانی در همه سواحل افریقائی که در آنجاها آمدورفت یا سکونت داشته‌اند عمل می‌کرده‌اند، و علت آن هم این بوده که از بومیان محلی ایمن نبوده‌اند و ترجیح می‌داده‌اند که مسکن اصلی خود و انبار کالا و مخزن اموال و لنگرگاه کشتی‌هایشان در جزائر داخل دریا و دور از دسترس بومیان باشد و تنها برای معامله و دادوستد با بومیان به ساحل می‌رفته‌اند و از آنجا که این بازرگانان خود صاحبان کشتی بوده‌اند و در نتیجه ممارست ممتد در سفرهای دریائی در امر دریانوردی نیز مهارت داشتند؛ بنابراین اتخاذ این روش برای آنها دشوار نبود در شرق افریقا هم در مناطق زنگبار و ممباسا و سواحل مجاور آنها وقتی در قرن چهارم هجری بازرگانان مهاجر شیرازی با کشتی‌های خود به آنجا رفتند و در آن مناطق اقامت گزیدند تا وقتی که از رئیس قبایل بومی آنجا جزیره‌ای در نزدیک ساحل نخریدند و آنجا را محل سکونت و مرکز کار خود ساختند ایمن نشدند و درصدد توسعه کار و فعالیت خود و عمران و آبادی آنجا برنیامدند پیش از آنها هم ایرانیانی که قرن‌ها پیش در آنجاها می‌زیسته‌اند.

در قرن ششم میلادی تعداد ایرانیانی که به سواحل شرقی افریقا کوچ کردند به اندازه‌ای فزونی یافت که قرارگاهی برای خود در سانگی یا کاتی واقع در جنوب شهر کلوا تأسیس کردند که آثار آن تاکنون باقی‌مانده و در ویرانه‌های آن کوزه‌ها و ظروف سفالین یافت شده است که دارای نقش‌ونگار ایرانی بوده، این تاریخ که در اینجا ذکر شده یعنی قرن ششم میلادی مصادف است با دوران انوشروان و شکوفائی بازرگانی دریایی و دریانوردی ایرانیان در بنادر اقیانوس هند و حوزه دریای سرخ و سواحل افریقا.

محمدی ملایری، ۱۳۷۹ ج ۳، ص: ۱۶۷)

سکوت نسبی منابع از دلایل عمده‌ای است که نمی‌توان به درستی ردی از شیوه تعامل بردگان زنگی با مردمان خلیج فارس را پی گرفت؛ اما این ارتباط دورادور و مقطعی و شاید کم اثر به نظر می‌رسید. به طور کلی طبق نظریه گوروریچی، جبر محیطی که بردگان در جامعه میزبان گرفتار آن بوده‌اند، به معنی انتقال از جبر قبیله‌ای به جبر محیطی - فرهنگی در حین مهاجرت داده شدن بردگان بوده است.

ب) جبر دینی و وضع متناقض بردگان در قرون اولیه اسلامی: اعطای نسبی آزادی نظری در متون اسلامی و تداوم سنت‌های جاهلی بردگی در عمل

در ادوار اسلامی تجارت برده از شرق افریقا توسط اعراب همچون عهد جاهلی ادامه یافت؛ اما شرایطی چون ربا، استفاده ابزاری از بردگان و واداشتن ایشان به فساد بنا به احکام شریعت کاستی یافت. در عوض تاجران به مبلغان اسلام در افریقا نیز مبدل شدند. (الفیتوری، ۱۹۹۸؛ ص ۱۰۵-۱۰۱) با ورود اسلام به ایران، گرچه برده‌داری طبق شریعت اسلام محدود شد و بسیاری بردگان را طبق احکام و کفاره‌های شرعی آزاد کردند؛ اما همچنان بردگان به عنوان بخش عمده‌ای از نیروی کار سنگین در سواحل خلیج فارس باقی ماندند و حتی جمعیت ایشان چه از طریق زاد و ولد و چه از راه تجارت برده زنگی رواج بیش از پیش یافت.

در سال ۳۱ ه. ق خلیفه عمر بن الخطاب علقمه بن مجزز مدلجی را از دریا سوی حبشه فرستاد و سبب آن بود که حبشیان به یکی از حدود اسلام دست انداخته بودند و آسیب زده بودند. این امر دلیل غزای مسلمانان با سیاهان در دریا و فتح مصر و اسکندریه بود. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۹۲۹). خلیفه المعتصم که خود از کنیزی زنگی زاده شده بود، با این بردگان لشکری ساخت و پایه‌های خلافت لزرانش را بر آن نهاد. غلبه جمعیتی و نفوذ سیاسی بردگان سیاه در منطقه خلیج فارس از آن پس به اثرگذاری فرهنگی آنان منجر شد. به نظر می‌رسد که آئین زار یکی از مصادیق همین امر باشد. درباب سیاهان بجه گفته‌اند که «آنها تخمه‌ای از تخمه‌های حبشیانند. در مغرب از سیاهان قوم بجه‌اند و نوبه و مردم غانه غافر و بینور و رعوین و فرویه و بکسوم و مکاره و اکرم و خمس. در دیار بجه معدن‌های طلا هست و با هر که در آن کار کند به قسمت عمل می‌کنند، و هر سال بابت معدن‌های خویش چهار صد مثقال خاکه طلای نپخته و تصفیه نشده به عاملان سلطان در مصر می‌دهند.» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۴، ۶۰۵۳)؛ بنابراین تجارت برده در کنار تجارت نفایس از عوامل صدور بردگان و نیروی کار مهاجر به خلیج فارس بود.

ج) جبرهای فرهنگی و "برخورد فرهنگ‌های" سیاهان با مسلمانان: از تبعیض طبقاتی تا شورش بردگان

در گذار به قرن سوم هجری، مراحل ذیل در زندگی اجتماعی بردگان سیاه در جامعه اسلامی به ترتیب پدیدار شدند: به طوری که تفاوت فرهنگی، به برخورد فرهنگ‌ها، به تعارض قومی، به تعصب و به تبعیض (گیدنز، ۱۳۸۶: ۵۴ و ۱۱۸ و ۲۸۱) علیه بردگان سیاه کشیده شد. امری که آنان را به تدریج به سمت شورش سوق داد. امری که کمتر در باب بردگان ترک مصداق داشت. شواهد ذیل مؤید همین نظر هستند:

بردگان سیاه زنگی مهاجرت داده شده به جهان اسلام، در ضمن کنش‌های متقابل اجتماعی طی زندگی هر روزه با اربابان ساحل‌نشین خویش متوجه تبعیض و تناقض میان عملکرد مسلمانان با نص قرآن شدند.

در سال ۲۴۱ ه.ق در زمان خلیفه متوکل، سیاهان بجه به فرماندهی علی بابا شورش کردند و مالیات معادن طلای خود را ندادند: محمد بن عبد الله را که به نام قمی با یاران خویش از دنبالشان رفت و از آنها کشت و اسیر گرفت. (طبری، تاریخ طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ۶۰۵۳)

در ماجرای قیام یحیی بن محمد بن زید علوی در بصره در سال سیاهان از نیروهای اصلی قیام بودند. یکی از سیاهان خانه یکی از بنی هاشمیان را یافت که سلاح در آن بود و آنرا غارت کردند. نوبی صغیر شمشیری از آنجا بیاورد که سالار زنگیان آنرا گرفت و به یحیی بن محمد داد. تعدادی شمشیر و جوال و مشک و سپر نیز به دست زنگیان افتاد. (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ۶۳۱۷)

بجه یا بجاه ساکنان اصلی سواکن بوده‌اند و دو بندر عیذاب و سواکن هم در سرزمین آنها واقع بوده بجه مردمی بت‌پرست بودند؛ تا سال ۳۱ هجری که عبد الله بن ابی سرخ اسوان را گرفت و بر تمام سعید غلبه یافت و بزرگان بجه را هم مغلوب ساخت و بیشتر مردم بجه برحسب تکلیف اسلام آوردند و بعضی شرایط اسلام را هم به‌جا آوردند و تظاهر به شهادتین هم کردند و بعضی فرائض را هم گردن نهادند؛ ولی همچنان به سنت‌ها و احکامی که قبلاً داشتند، پایبند ماندند و فقط بعضی از احکام را به صورت اسلامی عمل می‌کنند؛ به‌هرحال چون مردمی هستند اهل کرم و سخاوت و اطعام با آنها به تسامح رفتار کردند. ولی این تسامح که ابن حوقل از آن سخن می‌گوید زیاد پایدار نماند. در سال ۲۰۴ هجری در نتیجه اختلافی که بین آنها و اعراب مسلمان روی داد کار به جنگ و ستیز انجامید و همچنان ادامه یافت تا جایی که در زمان متوکل خلیفه عباسی سپاهی هم از بغداد برای سرکوبی آنان فرستاده شد و در

نتیجه جنگ و ستیزها که آتش آن همچنان فروخته نگه داشته می‌شد جماعات زیادی از آنها به اسارت گرفته و به بردگی فروخته می‌شدند. در دورانی که ناصر خسرو از این سرزمین دیدن کرد جنگ و ستیزی در آنجا نبوده و این مردم در آرامش روزگار می‌گذرانیده‌اند ولی از طریق دیگری به بردگی می‌افتاده‌اند (ملایری، ۱۳۷۹: ج ۳، ص: ۱۶۹)

از دوره بنی امیه و بنی عباس دستگاه خلافت (جز در چند مورد استثنایی) خود مرکز تجمع غلامان و کنیزان ماهرو، و بزرگترین مرکز تباهی و فساد بود. نخستین چیزی که کشور عراق را فراگرفت، آواز و طرب و غنا و شادی و رقص و باده‌گساری و انواع بازی بود، کنیزها و زنان آوازخوان دو قسم بودند: یکی کنیزهای خاص خلفا و امراء و توانگران بودند، که هریک از آن طبقات ارجمند، چند تن از آن مهوشان خوش‌الحيان داشتند و دائماً یکی به دیگری کنیزهای خود را اهدا می‌کرد تا هر فردی از هر کنیز تازه تمتعی به‌سزا ببرد و یک نحو لذت نوین از تنوع و تجدد و معاوضه آنها بیابند. گروه دیگر از کنیزان برای استفاده عموم، تحت اداره یک مدیر یا دلال در خانه‌های مخصوص نگهداری می‌شدند و جوانان، گروه‌گروه برای خوشگذرانی و تمتع به آنها رجوع می‌کردند. صاحب اغانی روایت می‌کند، که «ابن رامین - که شغلش برده - فروشی بود، در کوفه، خانه‌یی برای شراب و سماع دایر کرده بود و ادبا و ظرفا دور او گرد می‌آمدند و درباره کنیزان حورسرسشت او اشعار آبدار می‌سرودند و می‌خواندند و می‌نوشتند، از جمله آنها روح بن حاتم مهلبی، محمد بن اشعث، معین بن زائد، ابن مقفع و امثال آنها بودند». (راوندی، ۱۳۸۲: ج ۷، ۴۷۳)

در قرن سوم اهمیت تجاری بندر بصره که بر ویرانه‌های بندر باستانی و پر رونق ابله (اپولوگوس) بنا شده بود، چنان افزایش یافته بود که پارچه، عطر، چوب و... از هند و چین تا حبشه به آنجا می‌آمد. مثلی رایج بود که می‌گفت: اهل بصره و خوزستان برای بازرگانی تا دورترین نقاط دنیا می‌روند و هرکس از مشرق به فرغانه و از مغرب به سوس اقصی [در مراکش] برود، یکی از اهالی بصره، خوزستان یا حیره را خواهد دید. تجارت بردگان سیاه پوست از حبشی و زنگی و... نیز در این راه جریان داشت. بردگان در سواحل خلیج فارس به کارهای مختلف از جمله در حفر انهار آبیاری فعال بودند؛ زیرا که بصره در زمان حکومت بلال بن ابی برده (حدود ۱۸ ه. ق) ۱۰۰ هزار نفر از جمله بیست هزار نفر قابل قایقرانی داشت که همانند سنت مرسوم امروزی، هر نفر را به نام کسی که آن را حفر کرده بود، می‌نامیدند. نهرهای مذکور نخلستان‌ها و باغ‌های میوه بصره را آبیاری می‌کرد که تا عبادان و خلیج فارس ادامه داشت. (زیدان، ۱۳۴۵: ۸۴-۳۸۳، ۹۲ و ۷۷-۹۷؛ و رخشانی، بی تا: ۱۶۹؛ و جیهانی، ۱۳۶۸:

شورش بردگان سیاه در جهان اسلام پیش از نهضت زنگیان سابقه داشت و سرگذشت مشترک سیاهان به شمار می‌رفت چنانکه منابع سخن از خبر شورش سیاهان مدینه به سال ۱۴۵ ه. ق می‌رانند. قیام زنگیان به رهبری صاحب‌الزنج در جنوب عراق و خوزستان یکی از مظاهر دیگر این سرگذشت مشترک است. این بردگان از قرن دوم هجری علاوه بر سپاهی‌گری، به کار در حفر کانال‌های آبیاری، زه‌کشی شوره‌زارها و نمک‌برداری از آن‌ها، نمک‌گیری از آب دریا، کار در مزارع نیشکر، پنبه و احتمالاً نخلستان‌ها واداشته می‌شدند. شرایط سخت زندگی در محیط آلوده اردوگاه‌های ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ نفر آن‌هم در کلبه‌هایی از نی و شاخه‌های نخل با جیره روزانه دو یا سه مشت آرد خرما، نارضایتی و بیماری ناشی از مالاریا باتلاق، تحلیل قوای بدنی بردگان و رفتار ناشایست کارفرمایان موجب شورش‌هایی چون قیام سال ۷۳ ه. ق/۶۹۴. م و قیام چهارده ساله علی بن محمد (صاحب‌الزنج) در سال ۲۵۵ ه. ق شد. علی بن محمد که دعای الوهیت، پیامبری و مهدویت داشت و پیروانی به نام اذکریه یافته بود، پس از تبلیغات و جنگ و گریزهایی در شهر حُجر، بحرین، بصره (۲۴۹ ه. ق) و بغداد، شورش را با کمک تهیدستان و کشاورزان ناراضی بصره آغاز کرد. وی پیروانش را از غارت روستائیان برای نان و اسلحه و نیز شرابخواری منع می‌کرد و معتقد به آزادی و حقوق اجتماعی برابر میان سیاهان و دیگران بود. از این رو در اهواز شورشی به حمایت از او رخ داد که به شکست سپاه خلیفه، دستگیری والی اهواز و فرار فرماندهان سپاه به بصره انجامید. بصره در ۲۵۷ ه. ق تصرف و بر اساس استراتژی نظامی زنگیان که مخالف استقرار در نقاط در دسترس خلفا بودند، غارت، کشتار و سوزانیده شد. آنان بر اساس همان استراتژی شهری به نام مختاره را در میانه مرداب‌ها در نزدیکی عبادان پدید آورده و به پایتختی برگزیدند و بر عبادان نیز مسلط شدند. سالار زنگیان (صاحب‌الزنج) هم «محمدیه» را قصد و در آنجا اقامت کرد، بعد از آن راه قادسیه را گرفت به قادسیه رسید و به فرمان او زنگیان دست به غارت زدند از آنجا باز به اطراف بصره رفت. در محل «سیب» (روستای سیب کنونی از وابع بصره) بود عده از اهالی بصره به جنگ او مبادرت کردند. او یحیی بن محمد را با عده پانصد مرد فرستاد. مقابله رخ داد و اهالی بصره سلاح خود را ریختند و گریختند. باز با عده دیگری در محل «قریه الیهود» جنگ کرد و فیروز شد آنگاه اتباع خود را در صحرا نگهداشت. بعد از آن محل «جعفریه» را قصد کرد و شمشیر را بکار برد و بیشتر اهالی را کشت. عده از آنها هم اسیر شدند آنها را آزاد کرد. با سپاهی عظیم از اهل بصره روبرو شد. فرمانده آن سپاه عقیل نام بود چون جنگ رخ داد سپاه بصره منهزم شد؛ بسیاری از آنها کشته شدند. آن سپاه کشتی‌های بسیار حامل خواربار داشت باد

مخالف وزید و کشتی‌ها را بناحیه زنگیان سوق داد. صاحب الزنج کسانی فرستاد که محمولات کشتی‌ها را غارت کردند. بعد از آن قریه معروف "مهلب" را غارت کرد. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۱۸، ۷۴)

طبق تاریخ طبری که منبع اصلی درباره ی شورش زنگیان است زنگیان نیز با تصرف مختاره توسط ناوگان ابوالعباس بن الموفق (که بعدها به خلیفه المعتضد معروف شد) و اعدام علی بن محمد (صاحب زنج) رسماً نابود شدند. اما افکار آنان در بصره مدتی پیروانی داشت و از آن پس بردگان سیاه کمتر در کشاورزی و آبیاری و بیشتر به امور خانگی به کار گرفته شدند، واردات برده از آفریقا نیز کاهش یافت. (بلیانف، ۲۵۳۶: ۸-۵۱ و رائین، ۱۳۵۰: ج ۲، ۲۹۲، و ابوالفداء ۱۹۰۷: ۱۹۶ و الحمیری، بی تا: ۱۸۳ و ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۶۳۴). چنانکه اشاره شد، تناقض درونی نهضت زنگیان مانع تداوم یا جذب ایشان توسط دیگر معترضان به عباسیان شد. از یک سو ادعای اسلام می کردند و از سوی دیگر رهبرشان به قولی دعوی پیامبری می کرد. به طور کلی شاید بتوان جنبش ایشان را از دسته جنبش‌هایی دانست که چارلز تیلی فقط در مرحله "نظریه اعتراض" (گیدنز، ۱۳۸۶: ۶۷۱) رده بندی کرد.

در قرون ۴-۳ه.ق تجارت برده نقش مهمی را ضمن دادوستد ایفا می کرد. وارد کردن برده در شمال از دشت‌های ترکستان و اروپای شرقی و در جنوب از راه دریا، سواحل افریقای غربی انجام می گرفت. واردات بردگان سیاه چندان بود که دست کم تا قرون ۸-۶ه.ق دروازه جنوب غربی بغداد را "باب النوبی" دروازه نویبان می نامیدند. که اخبار مهم سیاسی را در آنجا اعلام، و شورشیان بزرگ را بر آنجا اعدام می کردند. بنداری، ۱۳۵۵: ۱۲ و تتوی، ۱۳۸۸: ج ۵، ۳۴۸۷) این دروازه معمولاً در دست غلامان سپاهی سیاه پوست قرار می گرفت که فرماندهی از میان ایشان بر آنجا منصوب می شد، «بشرا» خادم سیاه پوست یکی از اینان بود که در زمان خلیفه الرازی نگهبان این دروازه بود. (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۵، ۵۱۱)

در سال ۳۶۲ه.ق پس از آنکه عضدالدوله عمان را فتح کرد. سلسله محلی آل نهبان گرفتار حملات و شورش‌های سپاهان بود. چون معز الدوله درگذشت. ابو الفرج بن عباس نایب معز الدوله در عمان آنجا را ترک کرد. و کار عمان به دست عمر بن نهبان طائی افتاد. و به نام عضد الدوله. مردم را فراخواند. پس از آن زنگیان بر شهر چیره شدند و گروهی هم از سپاهیان با آنها بودند و ابن نهبان را کشتند. و شخصی را بنام ابن حلاج بر خود امیر کردند. آن رویدادها موجب گردید که عضد الدوله از کرمان نیروی سپاهی بعمان گسیل دارد و ابا حرب طغان، بر آنها فرماندار کند. سپاه عضد الدوله از راه دریا به عمان رفتند. ابو حرب از کشتی با سپاهیانش بخشی درآمدند و کشتی‌ها را در دریا از آن پایگاه دور نگاه داشتند. و به "صحار" قصبه عمان رسیدند. در آنجا سپاهیان و زنگیان با ابو حرب و سپاهش در خشکی

و دریا به مقابله پرداختند، و جنگی شدید میان آنها صورت گرفت که در نتیجه ابو حرب و سپاهش پیروزی یافتند و بر "صحار" مسلط شده و مردم آنجا گریختند. پس از آن زنگیان (سیاهان) در «بریم» گرد آمدند. «بریم» روستائی است که با صحار دو فرسنگ (دو مرحله) فاصله دارد. ابو حرب و سپاهیانش روی به آنها آوردند و با برخوردی که با آنها روی داد. گروه زیادی از زنگیان و سپاهانی که همراه آنها بودند کشته و اسیر شدند و آن بلاد روی آرامش دید. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۵۸، ۲۱)

خاصه آنکه از زمان فتوحات سلطان محمود در ناردین هند، «برده هندی از قیمت بیفتاد، چنانکه هر جمّال و حمّال و کنّاس و نخّاس "خواجه" شدند» (رشید الدین، ۱۳۸۶: ۱۴۷) این امر به احتمال بسیار بر میزان تقاضا و در نتیجه واردات برده سیاه سواحیلی اثر منفی نهاده بود.

دولت شیرازیان زنگبار نیز بخشی از درآمد خود را در قرن ۵ه.ق از تجارت بردگاه سیاه و صدور آنها به جهان اسلام به دست می آورد.

در قرن ۶ه.ق، صلاح الدین ایوبی برادر خود تورانشاه را به سرکوب شورشیان نوبه فرستاد: «تورانشاه چون به ولایت نوبه رسید، اوّل قلعه‌ای از قلاع ایشان را که آن را ابریم گفتندی، محاصره کرد. بعد از محاربه بسیار، چون نوبیان سپر نداشتند، از زخم تیر سپاه اسلام عاجز آمده قلعه را تسلیم نمودند. چون تورانشاه آن قلعه و بعضی دیگر از ولایات نوبیان را فتح نمود و چندگاه در آن ولایت اقامت کرده، بر وی ظاهر شد که تعب و مشقّت آن بسیار است؛ چه، دائماً با آن جماعت سبع صفت محاربه نمودن کرایه آن نمی‌کند و محصول آن ولایت که غیر از دزد چیزی دیگر نمی‌باشد و اکثر ایشان برهنه‌ای چند می‌باشند، بنابراین ترک آن ولایت گفته با غنائمی که از آن ولایت گرفته بود و اکثر غنائم آن ولایت غلام و کنیز نوبی است، باز به مصر آمد.» (تتوی، ۱۳۸۲: ج ۵، ۳۲۷۹) این امر موجب سرازیر شدن موجی از بردگان سیاه به جهان اسلام شد که قیمت برده را تنزل داد.

در منابع دوره خوارزمشاهان آمده است که «چنگیز خان در عهد حمله خویش اولاد مسلمین را به هنگام نخس بثمان بخش می‌فروخت در همان زمان نخاس که در عبارات قدما و مخصوصا در مقامه (زبیدیّه) حریری وارد شده است، به معنی دلال برده فروشی است.» (زیدری، ۱۳۷۰: ۳۸) حمله مغول نظام برده‌داری در خاورمیانه را دگرگون کرد به طوری که مسلمانان آزاده را به بردگان مغولان بدل کرد که البته از موضوع تحقیق حاضر خارجی است.

ه) بردگان زنگی و تلاش برای شکستن جبر نژادی: در هم ریختگی اجتماعی ناشی از سقوط خلافت عباسی و به خدمت گرفتن بزرگان زنگی توسط سلسله‌های محلی خلیج فارس

در قرن ششم هجری ابن مجاور جاشوان را که حامیان اصلی و نیروی نظامی دریایی ملوک کیش و هرموز بودند را حاصل زنای جنیان با کنیزان حبشی و نوبی می‌دانستند که در جزایری اتفاق افتاده بود که در مسیر شرق آفریقا به خلیج فارس می‌آمدند.

در ماه صفر سال ۶۹۹ ه. ق سلطان مظفر الدین قراختائی کرمان برخی املاک خود را به غلامان و کنیزانش وقف کرد: اسامی غلامانش عبارت بود از: قشمس؟ صالح، مصلح، سنبل، مخلص، کافور، لکل؟ فارس، منکبغا؟ اربغا، ایاجی، بمی؟ چریک؟ ستلمش، سلیمان بغدادی، بکباس؟، علی نکودری، آینه خواجه، عمر خواجه، امیر محمد، بغا قتلغ، کوندغدی مبارک پادشاه، جوهر طشت‌دار، بدر، دینار، مبارک نوبی، مبارک، شادی مطبخی؛ و کنیزانش عبارت بودند از: ججک جاریه، التون، قتلغ، برف، لکمد، مروارید، موزون، گلچین مقنعه‌باف، بنفشه مقنعه‌باف، نورستی، اکدش، نوش، مرجان، حریر، نشاط، الماس، ملکه، یرغلغ، شیرین، نفیسه، شکر بغدادی، قسبی؟ الدش، اکدس نوبی، زلیخا، مبارک، ملکا، شکر، خدیجه، گلخاتون، زمرد کرمانی، زبیده، یاقوت، شیرین. (مجهول المولف، ۱۳۵۶: ۲۲۴) از میان ایشان بسیاری از ایشان سیاه پوست بودند. همین امر ارتقای اوضاع اقتصادی بزرگان و کنیزان سیاه و تثبیت جایگاه اجتماعی آنان را نشان می‌دهد.

در سال ۸۴۶ ه. ق/ ۱۴۴۲ م. در روزگار سلطه پرتغالیان بر اقیانوس هند، تامین و تجارت برده ادامه یافت: «به واسطه جنگ آخری که بین پرتغالیان و بعضی از اعراب آفریقا واقع شده بود و جمعی از اعراب اسیر پرتغالی‌ها گردیده رؤسای قبایل عرب که در آفریقا بودند به جهت فدیة اسرای اهالی مکت خود خاک طلا که از معادن آفریقا تبه دست آورده بودند با دسته‌ای غلام و کنیز سیاه به پرتغالی‌ها داده، اسرای خود را از قید اسیری و بردگی خلاص کردند، این اول مرتبه‌ای بود که عیسویان در خدمت خود از جنس سیاهان برده گرفته و نگاهداشتند.» (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷: ج ۲، ۶۹۵)

ز) جبر طبقاتی بزرگان زنگی: سرخوردگی از تحرک اجتماعی و مرحله قوم‌مداری و انزوا در هویت بسته فرهنگ خودی (بزرگان زنگی در عهد زندیه)

در شرایطی که کریم خان با انتقال پایتخت به جنوب ایران (شیراز) فرصتی مناسب برای تحریک اجتماعی بزرگان سیاه پدید آورده بود، اما حضور قدرت‌های اروپایی و تداوم بهره‌کشی از بزرگان سیاه،

از موانع بهره‌گیری ایشان از این فرصت شد. امری که به انزوای و بازگشت ایشان به سنت‌های قدیم از قبیل آیین زار منجر شد. کارستن نیبور که در روزگار کریم خان زند، در حدود ۱۷۴۵ م به جزیره خارک رفت و شرح کاملی از احوال آنجا در کوران نبردهای میرمهنّا و هلندیان دارد، در باب تجارت و زندگی بردگان سیاه در میان مردم آنجا چنین نوشته است: "در جزیره خارک بیست و پنج یک کاروانسرا است و ساختمان‌های سنگی دیگر محل سکونت کارکنان هلندی کمپانی هند شرقی و ارمنی‌ها و هندی‌ها بود و فروشندگان ایرانی و عرب، ماهیگیرها و پیشه‌وران و غیره در کلبه‌های بدی که سقفشان از حصیر بود و در پشت خانه‌های سنگی قرار داشتند، به سر می‌بردند. بازار خارک هم در این منطقه قرار داشت.... از کافره‌های آفریقا که به صورت برده در خارک فروخته می‌شدند." (نیبور، ۱۳۵۴: ۱۸۹) سیاهان مذکور در نواحی داخلی تر ایران در روستاهایی اسکان داده شده و از نیروی کارشان بهره گرفته می‌شد. برخی اعلام جغرافیایی از قبیل روستای سیاهان در یک فرسخ و نیم مشرقی شهر داراب فارس از این نمونه‌ها است. (فسایی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۳۱۷)

این امر نشان می‌دهد که هنوز بردگان سیاه زنگی همگی اسلام نیاورده بودند و حتی روندی ارتجاعی در جهت بازگشت به هویت فرهنگی درونگروه خویش و گرایشی به سمت قوم‌مداری در میان ایشان پیدا شده بود به طوری که در جماعتی منزوی از بومیان خلیج فارس، جدا شدند.

و) دگرگونی جبرهای جامعه پدرسالار سلاطین بوسعیدی عمان بر بردگان زنگی: از دلّالی در تجارت بردگان زنگبار تا همنوایی و ازدواج با ایشان

در اواسط قرن ۱۲ ه. ق/ ۱۸ م حکومت محلی بوسعیدی‌ها، ماترک امامان یعربی پیش از خود را در عمان و در سواحل آفریقای شرقی به ارث بردند. احمد بن سعید کار خود را به عنوان حکمران صحار در ساحل عمان، هنگامی که آخرین امامان یعربی غرق در منازعات خانوادگی بودند، آغاز کرد و به زودی حکمران واقعی عمان شد. از این رو، علمای اباضی رسماً او را به امامت خود برگزیدند (۱۱۶۷ ه. ق/ ۱۷۵۴ م). پسر و جانشین او سعید نیز عنوان امام داشت. اما بعد از آن حکمرانان بوسعیدی خود را سید (جمعش سادات) می‌خواندند، در حالی که در جهان خارج به نام سلطان شناخته می‌شدند.

مستقط که در نهایت پایتخت بوسعیدی‌ها شد، مدت‌های دراز یک بندر بین‌المللی با اهمیت بود و نقش مهمی در کشمکش با پرتغالیان و سپس هلندی‌ها برای نظارت و نظامت در بازرگانی خلیج فارس داشت. سلطان بن احمد سیاست توسعه‌طلبانه‌ای را در پیش گرفت و قدرت خود را تا جزیره بحرین و

در امتداد سواحل جنوبی فارس تا بندر عباس، قشم و هرمز بسط داد؛ اما در اوایل قرن سیزدهم/نوزدهم وهابیان متجاوز نجد موقعیت سادات بوسعیدی را به خطر افکندند. بوسعیدی‌ها برای مقابله با این خطر با بریتانیایی‌ها از در اتحاد درآمدند؛ زیرا بریتانیایی‌ها می‌خواستند مسقط که نزدیک به راه دریایی به هند بود در دست دولت‌های دوست بماند. در ۱۷۹۸/۱۲۱۲ نخستین پیمان با کمپانی هند شرقی به امضا رسید، بعداً در قرن سیزدهم/نوزدهم بریتانیایی‌ها از نفوذ خود در مسقط استفاده کردند و تجارت برده در خلیج فارس را به زیر نظارت گرفتند و سپس بدان پایان دادند. بیشتر مستملکات یعربی‌ها در ساحل افریقای شرقی در جنگ‌های با ایران در اواخر قرن دوازدهم/هیجدهم از دست رفته بود و تنها زنگبار، پمبا و کیلوا در دست بوسعیدی‌ها باقی مانده بود؛ اما سعید بن سلطان در دوره سلطنت طولانی خود استیلایش را بر تمام کوچ‌نشین‌های عرب و سواحلی از مگادیشو در شمال تا دماغه دلگاتو در جنوب گسترده و به خوبی از ۱۸۲۷/۱۲۴۲ به بعد در زنگبار حکومت کرد. پس از مرگ او در ۱۸۵۶/۱۲۷۳ قلمرو بوسعیدیان میان دو سلطنت جداگانه تقسیم شد: ثوبنی بن سعید از مسقط بر عمان فرمان می‌راند و برادرش ماجد بر زنگبار و ساحل افریقای شرقی حکومت می‌کرد. (باسورث، ۱۳۸۱: ۲۲۹)

به سال ۱۸۰۵ در اثر غارت شدن کشتی‌های انگلیسی به دست عشایر قاسمی (جواسمی) نیروی دریایی انگلستان برای مجازات ایشان اعزام و در سال ۱۸۰۶ قراردادی بین طرفین امضا شد؛ ولی چون مواد آن درست مورد رعایت واقع نشده بود، در سال ۱۸۰۹ اعزام نیروی تازه ضروری بود که به تصرف چند بندر و کشتی منجر گردید. با وجود این، کار دزدی بحری با شدت بسیار دوام یافت و حمل‌ونقل بردگان همواره بزرگ‌ترین مایه زندگانی برای دزدان دریایی اصلاح‌ناپذیر بود، و معلوم شد که اقدامات شدیدتری باید معمول شود. در سال ۱۸۱۹ نیروی بحری سومی به فرماندهی سر. دبلویو. کر. گرانٹ مأمور شد که بساط کار راهزنان دریائی را به کلی تارومار کند. پس رأس‌الخیمه بمباران و تسخیر شد و در سال ۱۸۲۰ اولین عهدنامه دست جمعی بین دولت انگلیس و شیوخ ساحل خلیج به امضا رسید و با آنکه در اثر این عهدنامه موانعی در راه ربودن افراد نهاده شد، باز از کار تجارت برده جلوگیری نکرد. از این‌رو در سال‌های ۱۷۳۸ و ۱۸۳۹ و ۱۸۴۷ و ۱۸۵۶ ناچار شدند که این عهد را با قراردادهای جدید تأیید کنند و به ناوهای انگلیسی حق بازرسی و بازداشت کشتی‌ها و ممانعت حمل برده از بنادر عرب داده شد؛ اما این اسناد که بیشتر ناظر بر تحدید برده‌فروشی بود، در جلوگیری از منازعات داخلی عشایر مزبور اثری نداشت، و این طوایف چون از کار راهزنی دریایی محروم مانده بودند، انرژی خود را در کشمکش‌های فیمابین صرف می‌کردند و تحت عنوان جدال‌های داخلی کار راهزنی نیز کماکان ادامه یافت. (کرزن،

(۱۳۸۰: ج ۲، ۵۳۸)

سید سعید (۱۸۰۴ - ۱۸۵۴) از سلاطین زنگباری عمان بود. او وصیت کرده بود که قلمرو او به دو بخش مسقط و زنگبار تقسیم و اولی به فرزند ارشد و دومی به پسر چهارم او واگذار شود و این موجب بی‌ثباتی در منطقه شد. بعد از دوره بی‌ثباتی که یکی از مدعیان همان خاندان، سلطان شد، سید ترکی برادر جوان‌تر سید ثوینی و یکی از بیست و چهار پسر سید سعید از هندوستان که در آنجا به حالت تبعید بود، بازگشت و در سال ۱۸۷۱ در مسقط مستقر شد و تا سال ۱۸۸۸ سلطنت آشفته بی‌اثری داشت. برادر دیگر سید عبد العزیز همواره در حال سرکشی بود و یک‌بار هم چیزی نمانده بود که بر حکومت مسقط دست یابد؛ ولی چون باز هم زیر بار حکومت او نرفتند ناچار به داخله مملکت پناهنده شد و تا مرگ سلطان ترکی زمزمه شورش از آنجا بگوش می‌رسید و بعد از جانشینی پسرش باز فتنه و آشوب تشدید یافت. سید ترکی هرچند که قوی و کارآمد نبود، ولی حکمرانی ملایم و بامدارا بشمار می‌رفت و می‌دانست که چگونه از عهده اداره کردن طوایف عرب زیردست خود برآید و پیوسته هم نسبت به انگلستان وفاداری داشت و به سال ۱۸۸۶ از آن دولت نشان دریافت کرد و در مقام و سلطنت خود که شایستگی آنرا داشت با وعده همراهی بر ضد تجاوزات مغرضانه مورد حمایت واقع گردید. وی با نیروهای انگلیسی به منظور ممانعت از دزدی دریایی و تجارت برده که تبلیغات وهابی رونق بسیار داده بود، همکاری کرد و در سال‌های ۱۸۲۲ و ۱۸۴۰ و ۱۸۴۵ با کمپانی هند شرقی برای جلوگیری از کار برده‌فروشی و تصرف کشتی‌های آنها و پیشگیری از حمل‌ونقل برده، بین سواحل افریقا و آسیا عهدنامه امضا کرد. در اواخر زندگانی او وضع مسقط سخت آشفته شد؛ زیرا که سلطان مدتی طولانی در زنگبار رحل اقامت افکند و در سال ۱۸۴۰ آنجا را کرسی حکومت خویش ساخت.

در سال ۱۸۷۳ سر برتل فرر با او معاهده‌ای امضا کرد که منظور تقویت و تأیید قراردادهای پیشین راجع به جلوگیری از تجارت برده و بستن تمام بازارهای برده-فروشی در قلمرو او، و آزاد کردن همه بردگان حوزه حکومت وی بود. ضمناً برادرش در زنگبار از آشفته‌گی‌های عمان استفاده و از فرستادن کمک مالی سالانه خودداری کرد.

دولت انگلیس در ازای منسوخ شدن تجارت برده بین سواحل افریقا و جزیره زنگبار، پرداخت کمک مالی مزبور را برعهده گرفت، و هر ماه به سلطان ۷۲۰۰ روپیه یا کمی بیش از ۶۰۰۰ لیره در سال می‌پرداخت. وقتی که سید ترکی در سال ۱۸۸۸ درگذشت، پسر دوم او سید فیصل بن ترکی با آنکه فرزند یک کنیز افریقایی و مانند نوبیان سیاه بود، بدون معارض بر تخت نشست. (همان، ج ۲، صص ۴-۵۲۳) با

وجود آنکه تجارت برده ممنوع شد و کنیززادگان در خلیج فارس تا مقام سلطان ارتقا می‌یافتند؛ اما تا دهه‌های اخیر سیاه‌پوستان در خلیج فارس از حقوق و امتیازات اجتماعی محروم بودند.

در همان زمان در ایران اوضاع مشابهی رقم خورد، جهانگردان در حدود (۱۸۵۴-۱۸۴۳) در باب احوال بردگان سیاه در ایران عهد قاجار نوشته‌اند: "بزرگان ایرانی علاوه بر مستخدمین غلامان و کنیزانی هم دارند و آنها سیاهان آفریقایی هستند که حکم مال‌التجاره و املاک را دارند و به معرض خرید و فروش درمی‌آیند. اتفاقاً این سیاهان علاقه مخصوصی به اربابان خود دارند و با اینکه می‌توانند پول زیادی ذخیره کنند و آزادی خود را بخرند، راضی نمی‌شوند خانه‌ای را که چندین سال در آن زندگانی کرده‌اند ترک کنند. خواجه‌هایی که در اندرون‌های شاه و شاهزادگان و اعیان زندگانی می‌کنند اغلب از همین طبقه سیاهان هستند. هرگاه کنیز سیاهی از ارباب خود طفلی پیدا کند آزاد می‌گردد و طفلش هم با سایر اطفال ارباب تربیت می‌شود و مانند آنها از ارث پدری بهره‌مند می‌گردد و اگر این طفل پسر باشد می‌تواند پس از بلوغ با زن ایرانی سفیدپوستی ازدواج کند؛ زیرا که اختلاط خون سیاه و سفید در نزد آنان از جمله معایب بشمار نمی‌رود." (دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۴۲) بنابراین حتی پیش از امضای معاهده لغو برده‌داری، بردگان زنگی بالاخره با فرهنگ و سنن ایرانی اختلاط عمیقی یافته و صاحب امتیازاتی شدند. آنان در نهایت با وجود فرودستی طبقاتی، در جامعه ایران پذیرفته شده به تعامل نزدیکی پرداختند که همین تعامل آینده درخشان ایشان را در پس از اجرای معاهده برده‌داری نوید می‌داد.

ویتفوگل نیز اعتقاد دارد که در مشرق زمین، بردگان کمتر در امور تولیدی، خاصه در کشاورزی، به کار گرفته می‌شدند؛ بلکه بیشتر در دربار، ادارات حکومتی، کارگاه‌ها، معادن، انواع خاص فعالیت‌های ساختمانی پیدا می‌شدند. به همین دلیل هم بردگان تحت مالکیت خصوصی بیشتر در حریم خانه اشخاص ثروتمند یافت می‌شدند. همان افرادی که استطاعت مصرف دست و دلبازانه را داشتند. و باز خاطر همین واقعیت بود که استفاده از بردگان در کارهای ظریف‌تر، خدایگانان عمومی و خصوصی آنها را وادار کرده بودند مشوق‌های آشکاری برایشان در نظر گیرند و "بردگی نیمه کامل" را جایگزین "بردگی کامل" کنند. (ویتفوگل، ۱۳۹۸: ۴۹۸) این همان روندی بود که بردگان زنگی در فرایند تاریخی هم‌نوا شدن خویش در خلیج فارس پیمودند.

نتیجه

با توجه به شواهدی که در متن ارائه شد، به نظر می‌رسد که هریک از تیپ‌بندی‌های بدنی فوق نوعی "مزیت" و "فرصت اجتماعی" برای برده ایجاد می‌کرد که در نهایت به نوعی گروه‌بندی بردگان بر حسب تخصص منجر می‌شد. به عبارت دیگر، ویژگی‌های بدنی و مهارت‌ها و استعدادهاى شخصى از مبانی تحرک اجتماعی در طبقه بردگان می‌شد که گاه برده‌ای چون سبکتگین را به سلطنت برمی‌کشید؛ اما بردگان سیاه شاید به سبب بعد مسافت از وطن و به خصوص قدرت بدنی و تحمل آب و هوای گرم سواحل خلیج فارس و کارهای طاقت فرسای مربوط به دریانوردی، و امور یدی نخلداری و کشت صیفی‌جات و استخراج نمک از حوضچه‌های ساحلی، در فروترین قشر طبقه بردگان سقوط کرده، بر خلاف ترکان، با وجود قیام‌های فراگیری چون صاحب الزنج، قادر به تغییر سرنوشت مقدّر خویش و تسریع تحرک اجتماعی خویش نشدند. از نتایج تحقیق حاضر این است که محدودیت جمعیتی، موانع تحرک مکانی، عملکرد بسته درون‌گروهی و عدم اختلاط با بومیان خلیج فارس، فاصله بسیار سواحل خلیج فارس از مراکز قدرت در طول دوره اسلامی (به جز شیراز عهد بویه و زندیه) از مراکز قدرت سیاسی از موانع تحرک اجتماعی و ارتقای شغلی بردگان سیاه زنگی در نواحی داخلی ایران شد؛ اما بردگان سیاه اندکی از تحرک اجتماعی را در سلسله‌های محلی سواحل خلیج فارس اعم از آل بوسعید و آل کعب تجربه کردند. به طوری که پس از جامعه‌پذیری و پذیرفتن دیرنگام اسلامی تمام عیار (ظاهراً بعد از زندیه) توانستند به مقام مشاور، یا معتمد و مباشر محلی از سوی شیوخ عمل کنند. به طور کلی در پاسه به سؤال تحقیق این فرضیه به اثبات می‌رسد که بردگان زنگی از مراحل اجتماعی شدن ذیل در جامعه خلیج فارس گذشتند: از بی‌خبری، به تفاوت و اختلاف و برخورد فرهنگ‌ها، تعارض قومی و تعصب و تبعیض، اعتراض و جنبش، سرخوردگی، بازگشت به هویت فرهنگی و قوم‌مداری و در نهایت به تعامل و همنوایی با جامعه میزبان رسیدند.

در باب نظریه تحقیق، جبرهای اجتماعی از آغاز ورود بردگان به منطقه خلیج فارس شدید بود؛ اما با گذشت زمان و از طریق مبارزات و فرایند همنوایی اجتماعی که در طول تاریخ برده‌داری در منطقه به تدریج شکل گرفت، انواع جبرهای اجتماعی حاکم بر زندگی بردگان زنگی کمرنگ شد و روند جذب بردگان در خلیج فارس تسهیل شد.

فهرست منابع

- ابن اثیر. عز الدین، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی، ابو القاسم حالت، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی، ۱۳۷۱. ابن جوزی. عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۲.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۶
- ابوالفداء. عماد الدین اسماعیل بن علی، المختصر فی اخبار البشر، قاهره: المطبعه الحسینیة، ۱۹۰۷.
- احمدی، فرج اله؛ «عصر روشنگری؛ کویکرها و الغای تجارت برده در بریتانیا مجله: سیاست» زمستان ۱۳۹۲ - شماره ۲۸ علمی-پژوهشی / ISC (۱۸ صفحه - از ۱۸۹ تا ۲۰۶)
- اسکاچپول. تدا، بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی، ترجمه هاشم آقاجری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸.
- اسمیت. دنیس، برآمدن جامعه شناسی تاریخی، ترجمه هاشم آقاجری، تهران: مروارید، ۱۳۸۶.
- اعتماد السلطنه. محمد حسن خان، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح، محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب: ۱۳۶۷.
- باسورث. کلیفورد ادموند، سلسله های اسلامی جدید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱
- بلیانف، ی. آ. «قیام زنگیان در روزگار عباسی». سه مقاله درباره ی بردگی، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیر کبیر، ۲۵۳۶.
- بنداری. فتح بن علی. محمد بن احمد. تاریخ سلسله سلجوقی (ترجمه زبده النصره و نخبه العصر)، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵
- پیرنیا. حسن. تاریخ ایران باستان، تهران: امیرکبیر: چاپ هشتم ۱۳۶۶
- تاریخ شاهی قراختانیان، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶
- تنوی، قاضی احمد و قزوینی. آصف خان. تاریخ الفی، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- جیهانی. ابوالقاسم بن احمد، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، تعلیقات فیروز منصوری، مشهد با شرکت به نشر وآستان قدس رضوی، ۱۳۶۸
- حسینی فسایی، حاج میرزا حسن فارسنامه ناصری، تصحیح، منصور رستگار فسایی، چاپ سوم:

تهران امیر کبیر، ۱۳۸۲.

- الحمیری. محمد بن عبدالله، *الروض المعطار فی خیر الاقطار*، تحقیق احسان عباس، رباط: لافی پروفنسال، بی تا
- دالمانی، هانری رونه، *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمه محمد علی فره وشی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۵.
- دورکیم. امیل، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز، ۱۳۹۲، چاپ پنجم.
- راوندی. مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ دوم، تهران: انتشارات نگاه: ش ۱۳۸۲
- رائین، اسماعیل. *دریانوردی ایرانیان در دوران اسلامی*، ج ۲، تهران: بی نا، ۱۳۵۰.
- رخشانی. احمد، *جغرافیای ایران زمین (طبیعی، اقتصادی و سیاسی)*، بی تا، بی جا.
- رشیدالدین فضل‌الله. *جامع التواریخ (تاریخ سامانیان و بویه‌یان و غزنویان)*، ویراستار: محمد روشن تهران: موسسه نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
- رمضان نیا، مهرداد؛ «برده‌داری خانگی در اسناد الله آباد؛ اواخر دوره تیموریان هند. مجله مطالعات تاریخ اسلام» تابستان ۱۳۹۴ - شماره ۲۵ علمی-پژوهشی / ISC (۴۰ صفحه - از ۱۲۱ تا ۱۶۰)
- روشه. گی، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران نی: ۱۳۸۴، چاپ هفدهم.
- زربو. ج. کی. و دیگران، *تاریخ عمومی آفریقا*، ج ۲ (آفریقا در دوران پیش از تاریخ)، ترجمه احمد بیرشک و مرتضی ثاقب فر، تهران: شرکت انتشاران علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴
- زیدان. جرجی، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- زیدری نسوی، *نقشه المصداور شهاب الدین محمد نسوی*، تصحیح، امیر حسین یزدگردی چاپ: دوم: تهران: نشر ویراستار ۱۳۷۰
- شجاع شیرازی، انیس الناس، *به کوشش: ابرج افشار*، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- صفا. ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس، ۱۳۷۸.
- طاهری، آزاده سادات؛ منطقی، فائزه؛ «لغو برده‌داری از گذشته تا امروز: بازخوانی توسعه مفهوم برده‌داری در اسناد و آرای محاکم بین المللی. مجله تحقیقات حقوقی» پاییز ۱۳۹۶ - شماره ۷۹ علمی-پژوهشی / ISC (۲۴ صفحه - از ۳۴۹ تا ۳۷۲)
- الطبری. محمد بن جریر، *تاریخ الرسل و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، بیروت: روائع التراث العربی، ۱۳۸۷.

- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.
- عباسی، جواد؛ راضی، زهره؛ «برده‌داری در ایران عصر مغول. مجله تاریخ پژوهی»، بهار ۱۳۹۴ - شماره ۶۲ (۳۰ صفحه - از ۸۹ تا ۱۱۸)
- عرب ابوزیدآبادی، عبدالرضا؛ «بردگان از جاهلیت تا اسلام (۲)»، مجله: تاریخ اسلام در آینه پژوهش، بهار ۱۳۸۶ - شماره ۱۳ ISC (۳۴ صفحه - از ۱۶۱ تا ۱۹۴)
- عرب ابوزیدآبادی، عبدالرضا؛ «بردگان از جاهلیت تا اسلام (تحلیل و بررسی تاریخی) (۱)»، مجله: تاریخ اسلام در آینه پژوهش «زمستان ۱۳۸۵ - شماره ۱۲ ISC (۴۱ صفحه - از ۱۰۹ تا ۱۴۹)
- علی‌لو، سارا؛ «برده‌داری در آسیای مرکزی: مطالعه موردی امیرنشین بخارا»، مجله: تاریخ پژوهی، پاییز ۱۳۹۷ - شماره ۷۴ (۳۲ صفحه - از ۶۷ تا ۹۸)
- فربرن، مایلز، «تاریخ اجتماعی: مسائل، راهبرد و روش‌ها»، ترجمه ابراهیم موسی پور بشلی و محمد ابراهیم باسط، تهران: سمت، ۱۳۹۴.
- فسایی. حاج میرزا حسن حسینی، *فارسنامه ناصری* (دو جلد)، تصحیح: منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- الفیتوری. عطیه مخزوم، «دراسات فی تاریخ شرق افریقا و جنوب الصحراء (مرحله انتشار الاسلام)»، بنغازی: منشورات جامعه قازیونس، ۱۹۹۸.
- قاشانی. ابوالقاسم عبدالله بن محمد، *تاریخ اولجایتو*، تصحیح مهین همبلی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- کرزن. جورج ناتانائیل، *ایران و قضیه ایران*. غلام علی وحید مازندرانی، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- گوروچ. ژرژ. جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی: گامی فرایش در پهنه مطالعه جامعه‌شناختی تکاپوها و پیشروی‌های آزادی، ترجمه حسن حبیبی تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.
- گیدنز. آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶، چاپ نوزدهم.
- لهسایی زاده. عبدالعلی، *نابرابری و قشریندی اجتماعی*، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- لیتون. رالف، *تاریخ افریقا*، ترجمه پرویز مرزبان، تهران: سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۴۱

- مک رایلد. داندل و آورام تیلور، *نظریه اجتماعی و تاریخ اجتماعی*، ترجمه محمد غفوری، تهران: سازمان سمت، ۱۳۹۷.
- ملایری. محمد مهدی، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، تهران: توس، ۱۳۷۹.
- نیبور. کارستن، *سرنامه نیبور*، ترجمه پرویز رجبی. [بی جا]: انتشارات توکا، ۱۳۵۴.
- ولی. عباس، *ایران پیش از سرمایه داری*، ترجمه حسن شمس آوری، تهران: مرکز، ۱۳۸۰.
- ویتفوجل. کارل اوگوست، *استبداد شرقی: بررسی تاریخی قدرت تام*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث، ۱۳۹۸، چاپ پنجم.
- وین. گلوسر؛ «مبادی ارزش و ایدئولوژیک لیبرالیسم؛ اندیشه‌های لیبرالیستی لاک و مشارکت وی در برده‌داری». مترجم: عبدالرحیم گواهی، *مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی*. مرداد و شهریور ۱۳۷۶ - شماره ۱۱۹ و ۱۲۰ (از ۱۲ تا ۲۳)
- الصوافی. عبدالله ابن مصبح «السلوه فی تاریخ کلوه» فی:
- S. Arthur Strong "The history of Kilwa. Edited from an Arabic MS. by S. Arthur Strong" *Journal of the royal Asiatic society of great Britain and Ireland*, 1895, (vol.2) 405-12.

Social factors of the absorption and social cohesion of Zenzibar slaves living in the Persian Gulf (From the beginning to the Treaty of the Non-slavery)

Ali bahrani pour^{1*} & Seyedeh Zahra Zarei²

1. Shahid Chamran University of Ahvaz

2. Independent Researcher

Abstract

Over the past two millennia black slaves who settled on the shores of the Persian Gulf played a complex story. Their entrance to the Persian Gulf was a gradual and historical process, which for different reasons in each period showed its form. This article seeks to analyze the trends and factors affecting the ups and downs and social positions of the mentioned slaves' conditions in the Persian Gulf coastal communities. According to the requirements of the subject, a descriptive-analytical method with the approach of "social coercion" of George Gurovich has been adopted in this research. Two thousand years evolved from ignorance, the social movement of slaves and cultural attitudes to interaction and harmony.

Keywords: slaves of Zanzibar, the Persian Gulf, Oman's Al Bu-said dynasty, historical sociology.

کرمانیان در برابر مغولان؛ تقابل تدبیر و شمشیر

جمشید روستا*

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

چکیده

بررسی برخی از تحقیقات جدید و حتی بعضی از منابع دست دوم تاریخی، این نکته را به ذهن مخاطب متبادر می‌سازد که کرمانیان (اعم از حاکمان، دولتمردان و عموم مردم کرمان) با طوع و رغبت از مغولان چنگیزی اطاعت کرده و بدون هیچ سیاست، تلاش و یا مقاومتی به تسلیم کامل آنان درآمده‌اند. نوشتار حاضر بر آن است که با بهره‌گیری از روش پژوهش تاریخی با رویکرد تحلیلی، این قول ساده‌انگارانه را به چالش کشد و با ارائه دلایل و شواهد متقن تاریخی بدین پرسش پاسخ دهد که رویکرد کرمانیان در برابر مغولان چنگیزی چگونه بود و این رویکرد چه تبعات و نتایجی برای کرمان داشت؟ یافته‌های پژوهش نشان داد که اولاً حاکمان و دولتمردان کرمان همزمان با تهاجمات مغولان، با توجه به شناختی که از مغولان، کشتار و شدت عمل آنها داشتند؛ زیرکانه سعی کردند از رسم ایلی مغولان تبعیت کرده و از ویرانی کرمان جلوگیری کنند. ثانیاً دولتمردان کرمان تا حد ممکن سعی داشتند از باز شدن پای مغولان به کرمان جلوگیری کرده و با رسومی همچون فرستادن گروگان به دربار مغولان و یا ازدواج‌های سیاسی و حتی پرداخت مالیات، امنیت سیاسی - اجتماعی کرمان را حفظ کنند تا در پس این امنیت بتوانند به رونق اقتصادی نیز دست یابند. اگرچه سرانجام مغولان همزمان با دوران ایلخانی اولجایتو بر کرمان استیلا یافتند؛ اما کرمانیان نزدیک به یک قرن با همین رویکرد در مقابل مغولان ایستادگی کردند و نه تنها از ویرانی سرزمین خود جلوگیری کردند؛ بلکه دورانی همراه با رونق اقتصادی و رشد فرهنگی را پشت سر گذاشتند؛ دورانی که اوج آن همزمان با حکومت ترکان خاتون قراختایی است. در مجموع می‌توان کرمانیان را پیروز میدان رویارویی با مغولان دانست.

واژه‌های کلیدی: کرمان، مغولان، دوران ایلخانی اولجایتو، ترکان خاتون قراختایی.

۱. مقدمه

بدون تردید دوران تهاجم مغولان چنگیزی به نواحی مختلف جهان آن روز طی قرن سیزدهم میلادی/ هفتم هجری قمری و خشونت و شدت عمل آنان، سبب تخریب بسیاری از مناطق، کشتار مردمان و نابسامانی فراوان در ساختار سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملل مغلوب شد. مغولان طی یک دوره ۴۰ ساله مابین سال‌های ۶۱۶ تا ۶۵۶ ه.ق بسیاری از نواحی ایران را نیز درنوردیدند و سرانجام با ساقط کردن اسماعیلیان و از میان بردن خلفای عباسی نه تنها ایران بلکه بخشی از جهان اسلام آن زمان را تحت سلطه خود درآوردند. البته این تازه آغاز ماجرا بود و آنان به رهبری هلاکوخان مغول حکومتی با نام ایلخانان را در سرزمین فتح شده پایهریزی کردند؛ حکومتی که طی سال‌های ۶۵۶ تا ۷۳۶ ه.ق بر گستره عظیمی از جهان اسلام مستولی بود.

همزمان با حملات مغولان، بسیاری از شهرهای ایران از هرات و نیشابور و بلخ و مرو گرفته تا ری و اصفهان رو به ویرانی و تخریب نهادند؛ اما در این میان برخی مناطق همچون کرمان و فارس نه تنها از آسیب و تخریب در امان ماندند؛ بلکه بعضاً به سوی آبادانی و عمران نیز گام برداشتند. با مطالعه برخی از تحقیقات جدید و نظر عبدالرسول خیراندیش، نویسنده کتاب «فارسیان در برابر مغولان»، نظر و دیدگاهی ساده‌انگارانه وجود دارد که معتقدند حاکمان و مردمان ایالات فارس و کرمان با طوع و رغبت به تسلیم مغولان درآمده‌اند و از هرگونه مقاومتی در برابر آنان اجتناب کرده‌اند. این امر باعث شده که حتی برخی پا را از این حد نیز فراتر گذاشته با رویکردی مقایسه‌ای، به تقبیح بزرگان و مردمان این نواحی پرداخته و چنین بیان دارند که آنان نیز می‌بایست همچون مردمان نواحی ماوراءالنهر و خراسان و شهرهایی همچون سمرقند و بخارا و هرات و نیشابور به رویارویی با مغولان می‌پرداختند؛ حتی اگر این امر موجب نابودی و ویرانی ایالات فارس و کرمان می‌شد.

در همین راستا نوشتار حاضر بر آن است تا بر پایه منابع دست اول تاریخی و با رویکردی تحلیلی به تشریح این جریان پرداخته و پاسخی برای این پرسش بیابد که آیا حاکمان و مردمان کرمان طی سده هفتم قمری با طوع و رغبت و بدون هیچ‌گونه سیاست، تلاش و یا مقاومتی مطیع مغولان چنگیزی شده و سرسپرده آنان گردیدند؟ منظور از کرمانیان در این نوشتار، تمامی کسانی است که در کرمان آن زمان حیات داشته‌اند و تلاش نموده‌اند تا کرمان لگدمال سم ستوران مغولان چنگیزی نشود. همزمان با دوره تاریخی - که این پژوهش به بررسی آن پرداخته است - قراختاییان بر کرمان حکم می‌راندند؛ اما بسیاری از کارگزاران آنان و دیوانیان و درباریان، از مردمان بومی و خاندان‌های کرمان بودند و همگی تلاش کردند تا در این

برهه حسّاس، کرمان را از نابودی برهانند.

۲. پیشینه پژوهش

کرمان دوران مغول در پژوهش‌های عمومی و اختصاصی متعددی مورد بررسی قرار گرفته است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به مجموعه مقالات همایش قبه سبز اشاره کرد که تحت عنوان «یار سفر کرده» و به همت محمدرضا صرفی و سید عباس ضیایی (۱۳۹۰) گردآوری و توسط انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان چاپ شده است. این مجموعه شامل حدوداً بیست مقاله بوده و اکثراً در موضوع قبه سبز (بنای تاریخی برجای مانده از قراختاییان در کرمان)، سبک معماری این بنا و بررسی خدمات فرهنگی قراختاییان کرمان با تأکید بر شخصیت ترکان خاتون قراختایی است. کتاب‌هایی همچون «قراختاییان از آغاز تا فرجام» اثر جمشید روستا و سحر پورمهدی زاده (۱۳۹۹) و «ایران در اوایل عهد ایلخانان (رنسانس ایرانی)» اثر جورج لین (ترجمه سید ابوالفضل رضوی) (۱۳۸۹) نیز حاوی اطلاعات بسیار مفیدی درباره وضعیت کرمان همزمان با قرن هفتم هجری قمری و تهاجم مغولان چنگیزی به ایران است.

علاوه بر این آثار نباید از تحقیقات ارزشمند و نظریات ادیبانه محمدابراهیم باستانی پاریزی در خلال تصحیح تاریخ‌های محلی کرمان - از کتاب‌های ناصرالدین منشی کرمانی گرفته تا آثار احمدعلی خان وزیری - نیز غافل بود. گذشته از تصحیحات، در کتاب‌هایی همچون: «وادی هفتواد؛ بحثی در تاریخ اجتماعی و آثار تاریخی کرمان»، «از سیر تا پیاز»، «اژدهای هفت سر» و «نوح هزار طوفان» اشاراتی به تاریخ سیاسی کرمان در عهد هجوم مغولان داشته‌اند.

با تأمل و دقت نظر در تمام آثار ذکر شد، می‌توان دریافت که پژوهش‌های ارزشمند فوق بیشتر بر تاریخ سیاسی قراختاییان و یا وضعیت معماری بنای قبه سبز و موضوعاتی از این دست تأکید داشته و از بیان دقیق سیاست‌ها، تلاش‌ها و یا مقاومت کرمانیان در مقابل مغولان سخنی به میان نیاورده‌اند. امری که پژوهش حاضر درصدد پرداختن بدان است.

۳. کرمان در آستانه تهاجمات مغول

با تأمل در برخی از منابع تاریخی، به‌ویژه تواریخ محلی کرمان همچون *عقدالعلی للموقف الاعلی*، *بدایع الزمان فی وقایع کرمان*، و *سلجوقیان و غز در کرمان*، می‌توان دریافت که کرمان اگرچه همزمان با حکومت

نخستین حاکمان سلجوقی طی سده‌های پنجم و ششم هجری قمری روندی رو به رشد و پیشرفت داشت؛ اما از اواخر عهد سلجوقیان، به ویژه از زمان مرگ ملک طغرلشاه در حوالی سال ۵۶۳ ه.ق به سبب درگیری مداوم میان فرزندان وی بر سر دستیابی به تاج و تخت کرمان از یک سو و حملات بی‌رحمانه غزها از دیگر سو، روندی روبه‌ضعف و انحطاط را تجربه کرد. (خبیصی، ۱۳۸۵: ۳۹-۳۷؛ باستانی پاریزی، ۲۵۳۵: ۱/ ۵۷) صاحب تاریخ افضل در این باره می‌گوید: «چون تقدیر، سابق بود که غز کرمان بگیرد و دمار از خلق این دیار برآرد و آثار عمارت درین ولایت نگذارد؛ هیچ تیر اندیشه از کمان تدبیر راست بیرون نشد و بر هدف مقصود نیامد و هیچ خاطر محمود فرایش دلی نیامد». (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۸۹) سرانجام غزها در نبردی سپاه تورانشاه بن طغرلشاه سلجوقی را در باغین شکست دادند و خود سلطان نیز به دست یکی از درباریان به قتل رسید. تلاش‌های سایر بازماندگان سلجوقی نیز به جایی نرسید و سرانجام سلجوقیان کرمان در سال ۵۸۳ ه.ق ساقط شدند. (افضل‌الدین کرمانی، ۲۵۳۶: ۷۰؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۳/ ۳۵؛ منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۹)

عدم وجود حکومتی مقتدر در کرمان، موقعیت مناسبی را برای غزها فراهم کرده بود و آنان کشتار زیادی از مردم کرمان به راه انداختند. در پی این کشتارها، قحطی فراوانی نیز در کرمان به وجود آمد و بسیاری از مردم نیز به سبب قحطی از میان رفتند:

«در کرمان، قحطی مفرط ظاهر شد و سفره وجود از مطعومات چنان خالی، که دانه‌ای در هیچ خانه‌ای نماند؛ قوت هستی و طعام خوش در گواشیر چندگاهی استه خرما بود که آن را آرد می‌کردند و می‌خوردند و می‌مردند. چون استه به آخر رسید گرسنگان، نطع‌های کهنه و دلوهای پوسیده و دبه‌های دریده می‌سوختند و می‌خوردند و هر روز چند کودک در شهر گم می‌شدند که گرسنگان ایشان را به مذبح هلاک می‌بردند و چند کس فرزند خویش طعمه ساخت و بخورد در همه شهر و حومه، یک گربه نماند و در شوارع، روز و شب سگان و گرسنگان در کشتی بودند اگر سگ غالب می‌آمد، آدمی را می‌خورد و اگر آدمی غالب می‌آمد سگ را». (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۹۱)

اگرچه به همت برخی از بزرگان کرمان همچون مجاهدالدین کوهبنانی و سابق‌الدین علی بمی - که در اصل از عیاران خراسان بود - ملک دینار غز به کرمان فراخوانده شد و وی توانست اندکی از مضرّات غزان، کاسته و آنان را آرام نماید؛ اما مرگ ملک دینار در سال ۵۹۱ ه.ق باز موجبات آشوب و فتنه در کرمان را فراهم ساخت. (خبیصی، ۱۳۸۵: ۴۸-۴۷؛ باستانی پاریزی، ۲۵۳۵: ۱/ ۵۹) بعد از مرگ ملک دینار، مدتی فرزندان وی با نام‌های فرخ‌شاه و عجم‌شاه یکی پس از دیگری بر کرمان حکم راندند؛ اما حکومت آنان نیز

استقامتی نگرفت (خوافی، ۱۳۴۰: ۲۷۳/۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۳/۳۸). با قدرت‌گیری سلطان تکش خوارزمشاه در ماوراءالنهر و خراسان، حال نوبت دخالت‌های وی در امور کرمان بود و او نیز افرادی را برای حکومت بر کرمان فرستاد: «صاحب سعید خواجه جلال‌الوزرا را که از اعیان اکابر خراسان و عراق و مشاهیر صنایع آفاق بود به حکم سلطان تکش خوارزمشاه، تصدی وزارت کرمان نمود» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۹).

در مجموع، آخرین سال‌های قرن ششم و آغازین سال‌های سده هفتم هجری نیز برای کرمان و کرمانیان، پر از فتنه و آشوب بود؛ چراکه علاوه بر دخالت‌های خوارزمشاهیان در کرمان، دو حکومت همسایه یعنی شبانکارگان فارس و اتابکان سلغری نیز در امور کرمان دخالت می‌کردند. (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۱۵۷) در طی این مدت زمان کرمان چنان دست به دست گشت که به نظر می‌رسد هیچ جمله‌ای گویاتر از بیان ناصرالدین منشی کرمانی، صاحب کتاب سمط‌العلی للحضره‌العلیا در وصف این روزگار کرمان نیست: «ملک کرمان از آن وقت باز تا هبوب صرصر مقدرت و تألق برق معدلت خواقین اروغ بزرگ چنگزخان، در تزلزل و اضطراب افتاد و چون قحبه رعنا یوم فی ید عطار و ليله عند بیطار [بود]» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۹).

۴. ایل شدن کرمانیان در مقابل مغولان و پیشگیری از ویرانی کرمان

در چنین اوضاع و احوالی بود که از یک‌سو ایران مورد تهاجم مغولان چنگیزی واقع شد و خوارزمشاهیان روندی روبه‌زوال را در پیش گرفتند و از سویی دیگر سرزمین کرمان در سال ۶۱۹ه.ق به دست فردی از قراختاییان با نام براق حاجب افتاد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۱؛ جوینی، ۱۳۷۸: ۲/۲۰۳-۲۰۲). اگرچه اواخر دوران حکومت سلجوقیان بر کرمان و همچنین سال‌های هجوم غزان و سایر حکومت‌های همجوار به این سرزمین، برای کرمانیان توأم با قتل، کشتار، قحطی و ویرانی بود؛ اما بدون تردید قدرت‌گیری قراختاییان در کرمان آن‌هم در برهه‌ای بسیار حساس، نویدی از رهایی محسوب می‌شد. در توضیح و تشریح این مهم باید اینگونه بیان کرد که آغازین روزهای حکومت براق حاجب و چیرگی او بر کرمان و نواحی اطراف این ایالت همزمان با تاخت‌وتازهای مغولان و درگیری آنها با شاهزادگان خوارزمشاهی بود. براق - که حاکمی کاردان و موقعیت‌شناس بود - بلافاصله پس از به‌دست‌گرفتن حکومت کرمان و زدوخوردهای فراوان با ملوک اطراف همچون فارس و شبانکاره و یزد و استیلای بر جزیره استراتژیک هرمز، رسولانی را به دربار اوکتای‌قاآن مغول فرستاده و اظهار ایلی کرد (روستا، پورمهدی زاده، ۱۳۹۹: ۲۴۸-۲۴۹).

اظهار ایللی کردن و یا ایل شدن در فرهنگ مغولان، «به معنای مطیع و منقاد گردیدن و فرمان بردن و اطاعت کردن است. بر این اساس ایل به معنای مطیع و فرمان‌بردار است.» (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۷۰/۱). در مجموع چون براق حاجب و سایر درباریان وی به خوبی می‌دانستند اولاً حریف مغولان چنگیزی نیستند و ثانیاً به درستی تشخیص داده بودند که روزگار، روزگار چنگیزخان و فرزندان اوست از همین رو نه تنها از کشمکش با آنان اجتناب کردند؛ بلکه خیلی زود اظهار اطاعت خود را بیان داشتند. براق حاجب، حاکم کرمان، شاهزاده غیاث‌الدین خوارزمشاهی را نیز به قتل رسانده و سر وی را در راستای تحکیم ارادت خود به خان بزرگ مغول و به نشان ایللی، به دربار قراقورم، فرستاده و پیغام داد: «شما را دو دشمن است جلال‌الدین و غیاث‌الدین و من سر یکی را به بندگی فرستادم» (فضل‌الله همدانی، ۱۳۳۸: ۳/۶۸).

بدین ترتیب کرمانیان از تهاجم مغولان در امان ماندند و جالب آنکه براق حاجب - که به خوبی مغولان را می‌شناخت - همه کار کرد تا پای لشکر مغول به کرمان باز نشود. برای نمونه زمانی که یکی از سرداران اوکتای قآن مغول با نام طایربهادر، برای فتح سیستان حرکت کرده و در طول مسیر و جهت استمداد از قراختایان به کرمان آمده بود؛ براق و سایر بزرگان کرمان، طایربهادر را راضی کرده و از کرمان بازگردانیدند. به گونه‌ای که براق در پاسخ به وی گفته بود: «من با لشکر خود کار سیستان را کفایت کنم تا زحمت تجشّم^۲ حشّم جهانگیر نباشد و چون ضعف بنیت و امتداد سن، حاصل است... پسر خود را به بندگی قآن عادل [اوکتای قآن] می‌فرستم...» (وصاف‌الحضره شیرازی، ج ۳، صص ۲۸۷-۲۸۸).

براق، به عهد خود وفا کرد و تنها پسر خود، رکن‌الدین خواجه‌جوق، را به بندگی اوکتای قآن فرستاد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۶). بدین ترتیب می‌توان دریافت که بزرگان کرمان از عهد براق حاجب به بعد با کمترین هزینه توانستند کرمان را از ایلغار مغولان چنگیزی حفظ کرده و این سرزمین وسیع را از ویرانی در امان نگه دارند. جالب آنکه تا سال‌های متمادی، کرمانیان تعهدات مالی و نظامی منظمی نیز نسبت به دربار مغولان در مغولستان به انجام نمی‌رساندند و با کمترین تعهدات، توانستند موجبات پیشرفت اقتصادی سرزمین کرمان را فراهم آورند. به عبارت بهتر حمله مغولان به ایران که در آغاز قرن هفتم هجری صورت گرفت نخستین تأثیر خود را بر اقتصاد بخش شرقی و خراسان گذاشت و سپس مناطق غربی و مرکزی ایران را دچار ضعف‌های اقتصادی کرد. اما ایالت‌های مانند فارس و کرمان که با درایت حکام خود از حملات نخستین مغولان در امان مانده بودند، به عنوان مناطق پس‌کرانه‌ای خلیج فارس به حیات اقتصادی خود ادامه دادند (وثوقی: ۱۳۸۴: ۱۳۸-۱۳۷). حاکمان کرمان توانستند از فرصت پیش‌آمده استفاده کرده و حتی ملوک هرمز را نیز به انقیاد خود درآورند. بدین ترتیب سود فراوانی از تجارت دریایی نیز نصیب

کرمان و کرمانیان می‌شد (عباسی؛ امیری، ۱۳۹۰: ۳۰۳).

۵. ازدواج‌های سیاسی کرمانیان با مغولان؛ در راستای حفظ کرمان

یکی دیگر از اقداماتی که توانست ضمن تحکیم روابط میان کرمانیان با مغولان، به مرور حتی بر میزان تأثیرگذاری کرمان بر دربار ایلخانان نیز بیفزاید، ازدواج‌های سیاسی بود. این ازدواج‌های سیاسی در زمان بسیاری از حاکمان کرمان طی سده هفتم هجری قمری صورت پذیرفت. برای نمونه براق حاجب، دخترش سونج‌ترکان را برای ازدواج با مغولان به اردوی جغتای خان فرستاد: «او را چهار دختر بودند: بزرگتر سونج-ترکان، نامزد اردوی پادشاه جغتای خان گردانید...» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۵).

این ازدواج سیاسی در کنار سایر اقداماتی که براق حاجب انجام داد و از آنها سخن به میان آمد موجبات تحکیم قدرت وی در کرمان را فراهم ساخت. او حکومت کرمان را به طور مستقل در دست داشت و در طول نزدیک به پانزده سال حکومت، توانست نظر قآن مغول را به خود جلب کند؛ به طوری که از طرف اوکنای قآن «حکم یرلیغ و تشریف و پایزه^۳ مقرون به سیورغامیشی^۴ فراوان و توشامیشی^۵ و تفویض ممالک کرمان و تشریف لقب قتلغ سلطانی درباره او نافذ و صادر شد و ملک کرمان را مصفی مدت پانزده سال در قبضه تصرف گرفت...» (همانجا). براق از این فرصت، نهایت استفاده را کرد و نه تنها توانست کرمان و توابع آن را از تاراج مغولان در امان دارد؛ بلکه موجبات اعتلای سیاسی، فرهنگی و به ویژه اقتصادی آن را فراهم کرد.

این ازدواج‌های سیاسی در زمان جانشینان قتلغ سلطان براق حاجب نیز ادامه یافت. به ویژه با بر تخت نشستن ترکان خاتون قراختایی و به سبب کفایت و کاردانی این حاکم، بر میزان این ازدواج‌های سیاسی افزوده شد. ترکان خاتون و همسرش قطب الدین سلطان، چهار فرزند داشتند؛ دو پسر به نام‌های حجاج سلطان و سیورغتمش – که البته از زنان دیگر قطب الدین بودند و ترکان خاتون نامادری آنها بود- و دو دختر به نام‌های بی بی ترکان و پادشاه خاتون، که دختران ترکان خاتون و قطب الدین سلطان بودند. ترکان خاتون قراختایی مقدماتی فراهم ساخت تا ازدواج میان دخترش پادشاه خاتون با پسر هولاکوخان با نام اباقاخان صورت پذیرد. ازدواجی که البته اباقاخان نیز بدان تمایل بسیار داشت. به قول صاحب کتاب سمط‌العلی للحضره العلیا:

«اباقاخان سلسله رغبت را در خطبه کریمه‌ای از کرایم فرزندان ترکان تحریک فرمود و امیر قراخای را فرمان شد تا به کرمان آمد و در صدف سلطنت و گوهر کان مملکت خلاصه دودمان قراختای، زییده عصر

شاهی و زبده عنصر پادشاهی پادشاه‌خاتون را که بضعه ترکان و نتیجه سلطان و ملکه خواتین آفاق و در کمال حسن خصال طاق جفت بندگی حضرت گردانید و ترکان و سلطان بر تهیه اسباب جهاز و تجهیز آلات ساختگی سرادق عظمتش اقبال نمودند و علائق و نفایس نقود و جواهر و اثواب و دواب و خیار اما و عبید لایق چنان حضرت و فراخور آن حالت مرتب گردانیدند». (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۴۸-۴۷)

انجام این ازدواج سیاسی فواید بسیاری را برای کرمانیان داشت. اولاً بر جایگاه و پایگاه حاکمان کرمان نزد ایلخانان ایران بسیار افزود و به نقل از ناصرالدین منشی کرمانی: «چون مرایر این وصلت، مبرم شد مبانی عظمت ترکانی محکم آمد و ریاض حالش مزید طراوت و نصارت پذیرفت و لوای دولتش به طراز مزید رونق و جلالت، مطرز آمد و پایه سلاطین کرمان و حکام این دودمان، یکی هزار گشت». (همان، ۴۸) ثانیاً علاوه بر افزایش جایگاه و منزلت حاکمان کرمان، پادشاه‌خاتون نیز مدت پانزده سال به عنوان همسر اول اباق‌خان و ملکه نخست ایران جایگاهی مهم در امور سیاسی پیدا کرد. (تاریخ‌شاهی قراختایان کرمان، ۱۳۹۰: ۴۱۱) و «مدت پانزده سال سرdaq [سراپرده] اردوی یسونجین‌خاتون، مادر اباقا به وجود او آرایش یافت» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۷۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۷۹/۳).

مؤلف ناشناس کتاب *تاریخ‌شاهی قراختایان*، به تفصیل از این ازدواج، سخن به میان آورده؛ اما جالب است که از دید نویسنده مذکور نیز این ازدواج سیاسی برای ترکان‌خاتون و قراختایان، بسیار حائز اهمیت بوده است؛ چراکه با این ازدواج، ترکان‌خاتون می‌توانست از شر بسیاری از دشمنان و معاندان داخل و خارج قلمرو خود در امان باشد: «باد انتفاخ طایفه اصداد که در سر گرفته بودند شکسته می‌شد و مجاری آب آسیاب حشمت زمره‌ای که در سرچشمه مراد گشاده بودند، بسته می‌گشت». (تاریخ‌شاهی قراختایان، ۱۳۹۰: ۴۱۱)

بی‌شک از جمله نتایج این ازدواج سیاسی اولاً دوام و بهبود کار قراختایان بود، چنانکه در تاریخ و صاف نیز آمده: «اباق‌خان را با وی (پادشاه‌خاتون)، مزید اُلفت بی‌کُلُفت حاصل شد و او را بر دیگر خواتین، مرجح داشتی و این مشابکت، مستبقی سلطنت کرمان و مستدعی مفاخرت بر دیگر سلاطین جهان آمد و ترکان [خاتون] سی و اند سال رایت پادشاهی را به فرّ الهی در خفض عیش، رفع کرد». (وصاف‌الحضره شیرازی، ۱۳۳۸: ۳/ ۲۹۱) ثانیاً افزایش وفاداری فرمانروایان قراختایی نسبت به ایلخان اباقا و ثالثاً افزایش نفوذ فرمانروایان قراختایی بر روی ایلخان برای دستیابی به مقاصدی که در سر می‌پروراندند. این موضوع در درگیری میان ترکان‌خاتون و ناپسری‌اش حجاج سلطان، به اثبات رسید و در واقع ترکان‌خاتون با استفاده از نفوذ دختر خود پادشاه‌خاتون که زن بانفوذی در درگاه اباق‌خان بود توانست فرمان حکومت را برای

خود بگیرد. در باب جایگاه و پایگاه پادشاه‌خاتون در نزد مغولان، همین بس که به قول خواجه رشیدالدین فضل‌الله: «... [ایلخان اباخان]، پادشاه‌خاتون را بستد دختر سلطان قطب الدین محمدخان کرمان و به جای مادر خود یسونجین خاتون بنشانند» (فضل‌الله همدانی، ۱۳۳۸: ۲/ ۷۲۹). از این سخن می‌توان میزان نفوذ پادشاه‌خاتون را دریافت که توانسته است مقام و منصب مادر اباخان را قبضه کند؛ لذا این ازدواج چنانکه اشاره شد موجب دوام و بالاگرفتن کار مادر پادشاه‌خاتون یعنی ترکان خاتون گردید.

بعد از مرگ اباخان نیز گیخاتوخان به راه باسقاقی^۶، پادشاه‌خاتون را به ازدواج خود در می‌آورد (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۳۳) چون گیخاتو به منصب خانی رسید، پادشاه‌خاتون، حکم حکومت کرمان را به دو دلیل از همسر خود تقاضا نمود: ۱- به دلیل عشق به کرمان ۲- انتقام از سیورغتمش «به سبب آنکه کرمان را مسقط رأس و مصعد انفاس می‌دانست و نیز می‌خواست تا به مکافات و انتقام سیورغتمش سلطان قیام نماید، راه کرمان شاهراه جهان ساخت» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۷۱).

از دیگر ازدواج‌های سیاسی مابین کرمانیان با مغولان می‌توان به ازدواج حجاج سلطان پسر قطب‌الدین - سلطان با دختر امیرارغون‌آقای مغول و خواهر امیر نوروز اشاره کرد. امیر ارغوان آقا، بزرگ قبیله اویرات بود و پیش از آمدن هولاکوخان به ایران، مدت‌ها به امر جانشینان چنگیزخان، به حکومت در نواحی فتح شده آنها در ایران مشغول بود. امیر نوروز که بعدها به امیرالامرای غازان خان رسید؛ فرزند اوست. ترکان - خاتون برای انجام این ازدواج، برخی از بزرگان دربار را به نزد هولاکوخان فرستاد و چون خان مغول پذیرفت؛ این ازدواج به انجام رسید (روستا، پورمهدی زاده، ۱۳۹۹: ۳۱۵).

یکی دیگر از ازدواج‌های سیاسی کرمانیان با مغولان؛ ازدواج سیورغتمش (شاهزاده قراختایی کرمان) با کردوجین (دختر منگوتیمور بن هولاکو) بود (منشی کرمانی، ۱۳۹۴: ۳۳۱).

۶. رونق اقتصادی کرمان در پی حفظ قلمرو از تهاجم مغولان

با عنایت به ایل شدن کرمانیان در مقابل مغولان و در پی روابط حسنه‌ای که مابین کرمان با دربار مغولان در مغولستان و همچنین ارتباط دوستانه‌ای که با ایلخانان مغول در مراغه و تبریز ایجاد گردیده بود، مقدمات لازم جهت رونق اقتصادی کرمان فراهم شد. با نگاهی به گذشته اقتصادی کرمان می‌توان دریافت که همزمان با حکام قدرتمند سلجوقی، شهر بردسیر (شهر کرمان کنونی) به عنوان نقطه‌ی اتصال میان بندرهای دریای عمان و شهرهای شمالی و غربی کویرهای جنوب شرق ایران، رونقی روزافزون یافته بود. راه‌های ارتباطی این حدود، از بنادر عمان، هرمز، تیز و از شهرهای شرقی همچون زرنج سیستان و شهرهای غربی چون

شیراز شروع شده و در شهر کرمان به هم می‌رسیدند و بدین ترتیب عمده درآمد آن از طریق مبادلات تجاری و سیستم راه‌های ارتباطی به کرمان می‌رسید (باستانی پاریزی، ۱۳۸۶: ۴۵).

این موقعیت شهر کرمان بر سر راه‌های شرقی-غربی و شمالی و جنوبی تجاری مهم آن روزگار، منجر به رشد شهر و بازار آن در جهت مسیر این راه‌ها شده بود و بدین صورت شهر کرمان رشدی به سمت شمال داشته و محلات جدید در عهد سلجوقی بر این اساس، به شهر اضافه گشت. کاروان‌هایی که از جنوب وارد بردسیر می‌شدند و همچنین کاروان‌هایی که از شمال (خراسان) به طرف جنوب در حرکت بودند، از بازاری که در محله شاه عادل بنا شده بود، عبور می‌کردند. (پوراحمد، ۱۳۷۶: ۲۴۵-۱۵۶-۱۳۴) باید متذکر شد که در عصر سلجوقیان به سبب اهمیت یافتن روزافزون راه تجاری خراسان به بندر هرمز و جزیره کیش که در واقع در سایه شکوفایی اقتصادی کرمان در آن عهد بوده است، نطفه‌های اولیه بازار قدیم در جوار محله شاه عادل در شهر بردسیر، در مسیر این راه تجاری مهم شکل گرفت و بعدها توسط سایر حکام قرون بعد به وسعت آن افزوده گشت. (پوراحمد، ۱۳۷۰: ۸۱)

با هجوم غرها اوضاع سیاسی، امنیتی و به تبع آن وضعیت اقتصادی کرمان، بحرانی‌تر گردید. آنها در سال‌های نخستین حضور خود در کرمان، مناطق مختلفی را ویران کردند. (همان: ۱۴۳) چنانکه حملات آن‌ها سبب خسارت به محصولات منطقه و همچنین بسته شدن راه‌ها شد. (ر.ک: عباسی؛ امیری، ۱۳۹۰: ۳۱۲). اما غزان بعد از اینکه کرمان را وطن خود یافتند و فهمیدند دشمنی ندارند، در گرمسیر رو به عمارت آوردند و «رستاق جیرفت و ولایت نرماشیر را زراعت کردند و بازاریار[بزرگر] را مراعات واجب داشتند و از اصفهان و سیستان بلکه از بیضه ممالک فارس اصناف اموال و چارپای و رخت قوافل می‌آوردند و بر هم می‌نهادند ...» (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۹۵).

با تشکیل حکومت قراختایان در سال ۶۱۹ ه. ق موقعیت سیاسی و اقتصادی کرمان تثبیت شد (همان: ۱۸۴)؛ همانگونه که بیان گردید براق حاجب از همان ابتدا نسبت به مغولان، اظهار اطاعت کرده و کرمان را از حمله آنان نجات داد (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۱۲/۳). اگرچه براق، مؤسس قراختایان کرمان بود؛ اما در واقع با بر تخت نشستن ملکه‌ای با نام قُتْلُغ تُرکان (ترکان‌خاتون) در سال ۶۵۵ ق بود که اوضاع کرمان در جنبه‌های مختلف، رو به بهبود نهاد. همانگونه که بیان گردید این ملکه قراختایی با قدرت تمام، توانست به حکومت کرمان دست یافته و با شیوه خاص حکومتداری خود، همچون مدارا با مغولان و ایلخانان، واگذاری مالیات مشخص به ایلخانان و ارائه خدمات نظامی و ازدواج‌های سیاسی با آنان، علاوه بر بقای حکومت خود و کنار زدن رقبای سیاسی، قدرت خود را به مناطق اطراف کرمان نیز گسترش دهد. بدین

ترتیب وی با کاردانی و درایت خود و بزرگان دربارش توانست عصر زرین حکومت قراختایی در کرمان را رقم بزند.

بدون شک عمده اقدامات تجاری قراختاییان به زمان حکومت ترکان خاتون بازمی‌گردد؛ بدین ترتیب که ترکان خاتون از یک طرف با ایجاد حکومتی قدرتمند و برقراری ثبات سیاسی در جهت رونق تجارتی کرمان گام برداشت و از طرفی دیگر، مصادف شدن حکومت او با تشکیل حکومت ایلخانی در ایران و نوع مناسبات سیاسی وی با حکام ایلخانی، بستری مناسب را برای رونق تجارت، فراهم ساخت. توضیح آنکه مغولان از دیرباز به نقش تجارت در رفع نیازها و فروش محصولات خود پی برده بودند و عقیده داشتند که تجارت مانند خون در پیکر کشور، اهمیتی حیاتی دارد؛ چنان‌که چنگیزخان امنیت و شرایط مناسبی برای تجار به وجود آورد؛ لذا سیاست تجاری چنگیزخان و جانشینانش توسط ایلخانان در ایران ادامه یافت. در ادوار اولیه حکومت ایلخانان، رفتار هولاکو با تجار بغداد نشان دهنده این جهت‌گیری بود، بعد از او اباخان روند توسعه تجارت را دنبال کرد و در نوامبر ۱۲۷۹م با صدور فرمانی، امنیت عبور و مرور را تضمین کرد؛ در نتیجه توجه به تجارت بیشتر شد (ر.ک: کریمی؛ رضایی، ۱۳۹۲: ۵۶).

لذا همزمانی ترکان خاتون با این دو ایلخان زمینه را برای گسترش تجارت در کرمان فراهم ساخت. در دوران فرمانروای او، تجارت کرمان روز به روز رونق بیشتری یافت. عبدالرسول خیراندیش این امر را ناشی از انتقال مرکز تجارت خلیج فارس از کیش به هرمز می‌داند (خیراندیش، ۱۳۷۹: ۲۸). هرمز که از زمان قدرت‌گیری سلجوقیان، به‌عنوان بندر تجاری، سهم به‌سزایی در تجارت دریایی و زمینی ایران ایفا می‌کرد، پس از یک دوره رکود، مجدداً در زمان قراختاییان رو به رشد نهاد (رضوی، ۱۳۹۰: ۳۰۹)؛ در واقع از آنجاکه در قرن هفتم هجری تهاجمات مغولان صفحات شمالی آسیا از چین تا ایران و شام را در نوردید و نیز جدال‌های طولانی میان جانشینان چنگیزخان در آسیای مرکزی، قفقاز و شمال چین رخ داد، تجارت جهانی از طریق اقیانوس هند و خلیج فارس گسترش بیش از اندازه‌ای یافت. برای تجارت در خلیج فارس دو ایالت فارس و کرمان سخت در رقابت بودند و برای یک دوره که ترکان خاتون فرمانروایی کرمان را برعهده داشت آن ایالت، برتری خاصی در امر تجارت به دست آورد و کرمان از یک سو با یزد و اصفهان تجارت می‌کرد و از سوی دیگر با خراسان و هند. و اینها همگی با تجارت دریایی کرمان مرتبط بودند (خیراندیش، ۱۳۷۹: ۲۸). این رونق تجارتی تا حد زیادی مدیون نوع ارتباط حاکمان کرمان با ایلخانان مغول بود.

علاوه بر تجارت دریایی، نباید اهمیت راه‌های تجاری خشکی منتهی به کرمان را نادیده گرفت. ارتباط تجاری و صادرات کالاهای کرمان به فارس، خراسان و شوشتر و آمودرفت بازرگانان خراسان، سیستان،

قهبستان، ماوراءالنهر و عراق به کرمان و نیز رفت‌وآمد کاروان‌های تجاری از راه سیرجان به مکران تأثیر زیادی بر رونق اقتصادی و تجاری کرمان گذاشت (ترکمنی آذر، ۱۳۸۹: ۱۱) اما آنچه که سبب این تجارت گسترده شده بود، امنیتی بود که ترکان خاتون در نتیجه ثبات سیاسی در کرمان به‌وجود آورد. او از همان ابتدای حکومت خود دست به اقداماتی زد که سبب شد تجار مختلف به کرمان روی آورند «در تعمیر ولایت و ترفیه رعیت و تمهید بساط عدل و احسان و تشیید قواعد اتنان سعی تمام فرمود» (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۳/۲۶۸).

۷. رشد فرهنگی کرمان به دنبال حفظ قلمرو از تهاجم مغولان

سیاست‌های دولتمردان کرمانی در نوع روابط با مغولان، علاوه بر تأثیرات اقتصادی و تجاری، نتایجی درخشان در حوزه فرهنگی نیز داشت و در اثر ثبات سیاسی، امنیت اجتماعی و رونق اقتصادی، رشد فرهنگی نیز حاصل شد. در اثر آرامش ایجاد شده از همان زمان براق حاجب زمینه‌های لازم برای ساخت مجموعه‌ای وسیع فراهم شد و همزمان با جانشینان وی به ویژه از زمان حکومت حکامی همچون قطب‌الدین سلطان و ترکان‌خاتون قراختایی، این بنا تکمیل گردید و به شکل مدرسه‌ای وسیع درآمد: «چون [براق حاجب] در بیستم ذی‌الحجه سنه اثنین و ثلاثین و ست مائه [۶۳۲ه.ق] دعوت حق را اجابت کرد، او را در مدرسه که به ظاهر شهر کرمان در محله ترک‌آباد بنا فرموده بود، دفن کردند.» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۶). ساختمان این مدرسه توسط جانشینان براق تکمیل گردید و سه تن از جانشینان وی هر کدام ابنیه‌ای را بدان افزودند و با نام **قُبّه سبز** مشهور شد.

بیشترین اقدامات در این راستا همزمان با حاکمیت ترکان‌خاتون قراختایی به انجام رسید. وی در دوران حکومت خود تلاش بسیاری در جهت آبادانی منطقه تحت حکومت خود کرد که «عشر عشر آن از هیچ پادشاهی به ظهور نرسیده» است (وزیری، ۱۳۷۵: ۴۴۵/۱). در واقع ترکان‌خاتون چون این سرزمین را مستعد دانش‌پروری و مستحق پرچم‌داری فرهنگ یافت اقدام به تکمیل این مدرسه کرد. (روح الامینی؛ نادری؛ صفا، ۱۳۸۴: ۵۲) او در سال ۶۵۵ ه.ق عملیات تکمیل مدرسه را آغاز کرد (خوافی، ۱۳۴۰: ۳۲۴/۱) همّت کار او بر عمارت مدرسه چنان بود که در هفته، سه روز به عمارت سر می‌زد و از «حال عمارت تفحص به جد می‌فرمود» (تاریخ شاهی قراختایان کرمان، ۱۳۹۰: ۴۲۱) تا اینکه ساختمان مدرسه در سال ۶۵۶ ه.ق به پایان رسید. (خوافی، ۱۳۴۰: ۳۲۶/۱). اهمیت آموزش و بهره‌گیری سریع از این مرکز آموزشی، ترکان خاتون را بر آن داشت تا چند سالی مدرسه را بدون تزئین و کاشی‌کاری‌های مرسوم به کار گیرد تا «تلامیذ

بر تحصیل مواظبت و مئابر^۷ نمایند و به تضييع و تعطيل نگذرانند.» (تاریخ شاهی قراختایان کرمان، ۱۳۹۰: ۲۷۳). این مدرسه که نویسنده تاریخ شاهی از آن با عنوان مدرسه مقدسه نام برده، ابتدا به نام سلطان قطب‌الدین سلطان به قطبیه موسوم بود و سپس به نام ترکان‌خاتون که لقب عصمت‌الدین داشت به مدرسه عصمتیه، معروف گردید (خیراندیش، ۱۳۷۹: ۲۷) مجد خوافی درباره این بنا می‌گوید: «الحق سرائی بدان لطافت ندیدم و بنایی بدان ظرافت نشنیدم ... چهار صفة آن چون پنج جاده حواس مستقیم، و شش جهت او چون بنیاد هفت فلک قویم، سرچشمه کوثر در عمق ساحت او پیدا؛ دوحه طوبی در سمت مساحت او هویدا» (خوافی، ۱۳۴۵: ۱۶).

این مدرسه قسمت‌های مختلف برای آموزش‌های گوناگون داشت. چنانچه یک قسمت از آن به آموزش آموزه‌های دینی اختصاص داشت و در بخش‌های دیگر طب، ریاضیات، نجوم، فلسفه و سایر علوم تدریس می‌شد (صرفی؛ ضیائی، ۱۳۹۰: ۳۸)؛ اما مهم‌ترین اقدام ترکان‌خاتون در زمینه ارتقا آموزش‌های پزشکی، تأسیس دارالشفایی در جنب مدرسه قبه سبز بود که بنا به نوشته تاریخ شاهی «در سال ششصد و پنجاه و نه از آن عمارت فراغت یافت» (تاریخ شاهی قراختایان کرمان، ۱۳۹۰: ۳۴۶). در واقع علت تأسیس دارالشفای در جوار مدرسه، علاوه بر درمان رایگان بیماران دردمند کرمان به منظور استفاده هر چه بیشتر از توان علمی و طبی استادان مدرسه بوده است و احتمالاً بیمارستان جز کاربرد درمانی، جنبه آموزشی نیز داشته است (ملک محمدی، ۱۳۹۲: ۶۰۹).

جالب آنکه به سبب امنیت و آرامش کرمان از یکسو و آشفتگی بسیاری از نواحی دیگر در اثر تهاجمات مغولان، مدرسان و استادان بسیاری از اقصی نقاط ایران آن زمان راهی کرمان شده و به تدریس در مدرسه قبه سبز مشغول شدند (ترکمنی آذر، ۱۳۸۹: ۱۵). به نقل از ناصرالدین منشی کرمانی: «عظما علما و اصفیا و ائمه دانشور و افاضل هنر گستر با آوازه صیت معدلت و افاضت انواع مبرت و اشاعت توالی مکرمت ترکانی از اقصای دیار ماوراءالنهر و تخوم فارس و عراق بل از تمامت کور آفاق احرام کعبه بارگاه عصمت پناه و جناب سعادت مآب آن پادشاه بستند» (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۴۱). از همین رو بعد از تکمیل مدرسه، ترکان‌خاتون، صفة‌ای را که در گنبد مرقد خود مقرر کرده بود بر مولانا عزالدین قرار داد و صفة‌ای را به تاج‌الدین سدید زوزنی، حواله کرد (تاریخ شاهی قراختایان کرمان، ۱۳۹۰: ۳۴۵).

از دیگر افرادی که در مدرسه عصمتیه، منصبی داشت نجم‌الدین عمر کرمانی بود که بنا به دستور ترکان‌خاتون صفة جنوبی کتابخانه به او سپرده شد. (همانجا) از دیگر افرادی که در این مدرسه به خدمت مشغول شد، فضل‌الله توران‌پشتی بود که در سال ۶۵۶ ه.ق بنا به دستور ترکان‌خاتون به کرمان آمد (خوافی، ۱۳۴۰: ۴۱).

۱/ (۳۲۶) او تا سال ۶۶۱ ه.ق که وفات یافت؛ در کرمان بود (شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۳۸) مولانا عزالدین ابراهیم کیشی و تاج‌الدین عبدالله توران پستی از رانده‌شدگان اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی بودند که در کرمان مورد ملاحظت ترکان‌خاتون قرار گرفتند. (آیتی، ۱۳۷۲: ۹۵).

۸. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بر آن بود تا چگونگی پایداری کرمانیان در مقابل مغولان را مورد واکاوی قرار دهد. از همین رو و با توجه به آنچه در جریان متن نوشتار بدان پرداخته شد، نتایج ذیل به‌دست آمد:

۱- کرمانیان اعم از حاکمان، دولتمردان و مردمان قاعده جامعه از اینکه این سرزمین مورد تهاجم مغولان چنگیزی قرار گیرد واهمه داشتند و از همین رو زیرکانه با سیاست ایل شدن در مقابل مغولان کوشیدند تا اولاً از ورود آنان به کرمان جلوگیری کرده و ثانیاً با پرداخت میزانی از خراج که معمولاً تا سال‌ها میزان مشخصی نیز نداشت و یا با خدمات نظامی که آنهم صورت دقیقی نداشت خود را از تهاجم مغولان در امان نگه دارند.

۲- یکی دیگر از سیاست‌های کرمانیان که نه تنها توانست موجبات پایداری و بقای آنان در مقابل مغولان را فراهم ساخته بلکه حتی مسبب نفوذ آنان در میان خان‌های مغول نیز شود، ازدواج‌های سیاسی بود. این ازدواج‌های سیاسی که از عهد براق حاجب‌سرسلسله قراختاییان کرمان- آغاز گردید در عهد حاکمان باکفایت و کاردانی همچون ترکان‌خاتون نیز ادامه پیدا کرد و موجب شد تا شاهزاده‌خانم‌های قراختایی در دربار خانان مغول راه یافته و ضمن حفظ بقای حکومت در کرمان، آرامشی را رقم بزنند که در سایه آن مقدمات پیشرفت کرمان نیز فراهم شود.

۳- آرامش و ثبات سیاسی، موجبات امنیت اجتماعی و در نهایت رونق اقتصادی کرمان را فراهم می‌ساخت و از همین رو در عهد حاکمانی همچون براق حاجب و ترکان‌خاتون قراختایی به اقداماتی اساسی همچون بازسازی راه‌ها و برقراری امنیت جاده‌های تجاری از ساحل مکران تا مرز خلیج فارس پرداخته شد. علاوه بر این در مسیر حرکت کاروان‌های تجاری ای که از ساحل بندر تیز (در منطقه مکران) به سوی کرمان و سرانجام خراسان بزرگ در حرکت بودند، کاروانسراهایی ساخته شد و کاروانیان با استفاده از این کاروانسراها می‌توانستند مسیر حرکت را به آسانی بیشتری طی کنند.

۴- آرامش و امنیت کرمان قرن هفتم هجری سبب شید تا مدرسه قبه (گنبد) سبز در این دیار ساخته شود. این مدرسه یکی از معتبرترین مدارس ایران طی قرون میانه بوده و بخش‌های گوناگونی برای آموزش

علوم مختلف داشت. چنانچه یک قسمت از آن به آموزش علوم دینی اختصاص داشت و در بخش‌های دیگر مدرسه ریاضیات، نجوم، فلسفه و علوم وابسته به آنها تدریس می‌شد. طب نیز یکی دیگر از دانش‌های مورد توجه در این مدرسه بود؛ چرا که به دستور ترکان خاتون قراختایی، یک دارالشفای نیز در کنار این مدرسه ساخته شد و ظاهراً دانش‌آموختگان پزشکی در آنجا مشغول به کار می‌شدند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. در نهایت ملک دینار به کرمان آمد و در رجب سال ۵۸۳ ه. ق «شهر گواشیر که دارالملک کرمان است او را مسلم گشت و امور مملکت را مرتب گردانید» (همدانی، ۱۳۷۳: ۲/ ۳۵۲) او مردی عاقل و محتال بود و توانست شرّ غزان را از کرمانیان دفع کند (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۳/ ۳۷) «در مدت هشت سال که عهد مُلک او بود، مرهم راحتی بر جراحت دلها نهاد و رایحه رفاهیتی به مشام اهل کرمان رسید» (خبیصی، ۱۳۸۵: ۵۶۶).

۲. تجشّم: پذیرفتن رنج، رنج کشیدن، به زحمت افتادن. (خواندمیر، ۲۵۳۵: زیرنویس ص ۴۳).

۳. پایزه، «حکمی است که ملوک به کسی دهند تا مردم از او اطاعت کنند. سکه‌ای منقش از طلا یا نقره یا چوب، که مغول به حکام می‌دادند.» (علی اکبر دهخدا، فرهنگ متوسط دهخدا، ج ۱، زیر نظر سید جعفر شهیدی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵)، ص ۵۵۳). در زیرنویس کتاب تاریخ جهانگشای جوینی در این باره چنین آمده است که: «پایزه، لوحه [ای] بوده است از زر یا نقره و بعضی از اوقات هم از چوب، برحسب اختلاف رتبه اشخاص به عرض کف دست و طول نصف ذراع تقریباً و نام خدا و نام پادشاه با نشان و علامت مخصوص روی آن محکوک بوده است و پادشاهان مغول، آنرا به کسانی که مرحمت خصوصی در حق ایشان اظهار می‌نموده‌اند و مخصوصاً به رؤسای قشون از امرا صده و هزاره و امرا تومان، عطا می‌کرده‌اند و پایزه سر شیر، پایزه [ای] بوده است که صورت سر شیری بر روی آن منقور بوده و آن یکی از بالاترین درجات پایزه بوده است.» (جوینی، ۱۳۸۲: مقدمه ج ۱/ ۳۱). عبدالله قوچانی نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «پایزه»، منتشر شده در مجله میراث فرهنگی، (بهار و تابستان ۱۳۷۶، شماره ۱۷)، مطالب بسیار مفیدی درباره این شیء ارائه کرده است. وی بر آن است که: «ابتدا کاربرد این شیء برای کارشناسان مبهم بود و گمان می‌رفت یک جواز عبور یا به اصطلاح بهتر، پاسپورت دوره ایلخانی است؛ ولی بعد از تفحص در متون تاریخی قدیم مشخص شد که این پلاک، چیزی است شبیه به کارت شناسایی یک شخصیت دولتی و همان چیزی است که نزد مغولها، به "پای تسه"، معروف است.» (قوچانی، ۱۳۷۶: ۴۲)

- ۴- سیورغامیشی: «به معنی واگذاشتن ملکی به کسی است تا از عایدات آن بهره بردارد و آن ملک را سیورغال می گویند و سیورغال مجازاً به معنی احسان و بخشش نیز آمده همچنانکه سیورغامیشی به معنی احسان کردن و بخشیدن معمول بوده است.» (همان، ۱۴۷)
- ۵- توشامیشی: یعنی واگذاشتن (همان، ۱۴۶)
۶. منظور از راه باسقاقی این است که بنا به رسم مغول پسر می توانسته زن پدر خود را به ازدواج خود در آورد (ر.ک: مستوفی قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۳۳).
- ۷- مثابرت: پایداری کردن.

منابع

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۲). *تحریر تاریخ و صاف*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه.
- افضل الدین کرمانی، ابوحامد (۱۳۲۶). *بدایع الازمان فی وقایع کرمان*. فرآورده مهدی بیانی، تهران: دانشگاه تهران.
- افضل الدین کرمانی، ابوحامد (۲۵۳۶). *عقد العلی للموقف الاعلی*. به اهتمام علی محمد عامری نائینی، تهران: روزبهان.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۸۶). *گنج علی خان*، چ سوم، تهران: نشر علم.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۲۵۳۵). *وادی هفتواد بحثی در تاریخ اجتماعی و آثار تاریخی کرمان*. جلد. تهران: انجمن آثار ملی.
- پوراحمد، احمد. (۱۳۷۰). *جغرافیا و ساخت شهر کرمان*. کرمان: دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی.
- پوراحمد، احمد. (۱۳۷۶). *جغرافیا و کارکردهای بازار کرمان*. کرمان: مرکز کرمانشناسی.
- تاریخ شاهی قراختاییان کرمان (۲۵۳۵). به اهتمام باستانی پاریزی، تهران: بنیاد و فرهنگ ایران.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۹). «نقش هوشمندی و تدبیر سیاسی حکومتگران در ایجاد امنیت و توسعه جامعه (مطالعه موردی حکومت ترکان خاتون قراختایی در کرمان)». *جستارهای تاریخی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۱، شماره ۱، ص ۲۰-۱.
- جوینی، عطاملک (۱۳۸۲). *تاریخ جهانگشا*، به سعی محمد قزوینی، چاپ سوم، تهران: دنیای کتاب.
- حافظ ابرو، شهاب الدین عبدالله خوافی (۱۳۸۰). *زبدہ التواریخ*. تصحیح کمال حاج سیدجواد. تهران:

- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله خوافی (۱۳۷۸). *جغرافیای حافظ ابرو* مشتمل بر *جغرافیای کرمان و هرموز*. به تصحیح صادق سجادی. ۳ جلد. تهران: دفتر میراث مکتوب.
- خبیصی، محمد ابراهیم (۱۳۸۵). *سلجوقیان و غزدر کرمان*. با مقدمه باستانی پاریزی، تهران: علم.
- خوافی، احمد بن محمد (۱۳۴۰). *مجموع فصیحی*. به تصحیح محمود فرخ. بخش دوم ۱ جلد. بی‌جا: باستان.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین حسینی (۱۳۵۳). *حبیب السیر*. به تصحیح محمد دبیر سیاقی. ۳ جلد. چاپ دوم. تهران: خیام
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۳۸)، *جامع التواریخ*. ج ۱، به کوشش بهمن کریمی. تهران: اقبال.
- روح الامینی، فاطمه بیگم؛ نادری، شهناز؛ صفا، عزیزالله (۱۳۸۴). *گنجینه: آموزش و پرورش شهر کرمان در آینه تاریخ*، کرمان: مؤسسه فرهنگی و هنری آفتاب کرمان.
- روستا، جمشید و پورمهدی‌زاده، سحر (۱۳۹۹). *قراختاییان از آغاز تا فرجام*. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد (۱۳۶۳). *مجمع الانساب*. به تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، عیسی بن جنید (۱۳۶۴). *تذکره هزار مزار*، به تصحیح نورانی وصال، شیراز: کتابخانه احمدی.
- عباسی، جواد؛ امیری، لیلا (۱۳۹۰). «تجارت کرمان از سده ششم تا هشتم هجری با تأکید بر جایگاه جیرفت»، *مجله مطالعات ایرانی*، شماره ۱۹، (از ص ۳۰۱ تا ص ۳۲۰).
- قوچانی، عبدالله (۱۳۷۶)، «پایزه»، *میراث فرهنگی*، ش ۱۷، ص ۴۵-۴۲.
- لسترنج، گای (۱۳۶۷). *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*. ترجمه محمود عرفان. تهران: علمی و فرهنگی.
- مستوفی قزوینی، حمداله (۱۳۷۸). *تاریخ گزیده*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- ملک محمدی، مجید (۱۳۹۲). *تاریخ پزشکی کرمان (با نگاهی به تاریخ عمومی پزشکی)*، کرمان: گرا.
- منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۶۲). *سمط‌العلی للحضره العلیا*. به تصحیح عباس اقبال. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۹۴). *سمط‌العلی للحضره العلیا*، تصحیح و پژوهش مریم میرشمسی.

- تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.
- میرخواند، محمد بن خاوند شاه بلخی (۱۳۷۵). *روضه الصفا*. تهران: علمی، جلد چهارم، چاپ دوم.
 - همدانی، رشیدالدین (۱۳۷۳). *جامع التواریخ*. به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی. ۲ جلد. تهران: البرز.
 - وثوقی، محمدباقر (۱۳۸۴). *خلیج فارس و ممالک همجوار*. تهران: سمت
 - وزیری، احمدعلی خان (۱۳۷۵). *تاریخ کرمان*، به تصحیح و تحشیه باستانی پاریزی، ج ۱، چ ۴، بی جا: علمی.
 - وصاف الحضرة شیرازی، شهاب الدین عبدالله (۱۳۳۸). *تاریخ و صاف تجزیه الامصار و تجزیه الاعصار*. به اهتمام محمد مهدوی اصفهانی. بمبئی: بی.نا.

Kermanians were Stable against the Mongols, Clash of wisdom and sword

Jamshid Roosta *

Associate Professor, Department of History,
Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran

Abstract

Examining some recent research and even some second-hand historical sources brings to mind the idea that the people of Kerman (including rulers, statesmen, and the general population) willingly obeyed the Mongols without any political efforts or resistance, completely surrendering to them. The purpose of this article is to challenge this simplistic assumption by using the method of historical research with an analytical approach to answer the question: What was the approach of the Kermanians toward the Mongols of Genghis Khan, supported by historical reasons and evidence? What consequences and results did it have for Kerman? The findings of the research show that, firstly, the rulers and statesmen of Kerman, at the time of the Mongol invasions, considering their knowledge of the Mongols' brutality and severity, cleverly tried to follow Mongol customs to prevent the destruction of Kerman. Secondly, the statesmen of Kerman tried as much as possible to prevent the Mongols from entering Kerman and used methods such as sending hostages to the Mongol court, political marriages, and even paying taxes to maintain the political and social security of Kerman, thereby enabling economic prosperity. Although the Mongols eventually conquered Kerman during Uljaito's patriarchal period, the Kermanians resisted the Mongols for nearly a century using the same approach. They not only prevented the destruction of their land but also experienced an era of economic prosperity and cultural growth—an era whose peak coincided with the rule of Tarkan Khatun Kara Khitai. In general, the Kermanians can be considered victors in their confrontation with the Mongols.

Keywords: Kerman, Mongols, confrontation, interaction, statesmen.

مؤلفه‌های گفتمانی حزب دمکرات کردستان در برساخت مفهوم واگرایی از ایران در پایان جنگ جهانی دوم (۱۳۲۴-۱۳۲۵)

احسان لشگری تفرشی*

دانشیار جغرافیای سیاسی، دانشگاه یزد، یزد، ایران

چکیده

در مقطع زمانی پایان جنگ جهانی دوم با اشغال ایران توسط متفقین و ضعف حکومت مرکزی، حزب دمکرات کردستان به رهبری فردی به نام "قاضی محمد" و با حمایت اتحاد جماهیر شوروی درصدد برآمد واگرایی سرزمینی را مبتنی بر عاملیت قومیت در ایران رقم بزند. در این پژوهش کوشش شده با استفاده از روش تحلیل گفتمان و در چهارچوب دیدگاه لاکلائو و موفه چگونگی مفصل‌بندی مؤلفه‌های گفتمانی این حزب در مطالبه خودمختاری برای کردستان در چهارچوب جغرافیای سیاسی ایران و به ویژه چگونگی غیریت‌سازی آن با گفتمان ناسیونالیستی حکومت پهلوی واکاوی شود. این دو اندیشمند روش تحلیل گفتمان را بیش‌ازپیش از حوزه زبان‌شناسی به عالم سیاست و از جمله مطالعات هویت قومی سرایت داده‌اند. یافته‌های پژوهش بیان‌گر آن است که این حزب کوشید با مرکزیت بخشی به تمایز زبانی قوم کرد با زبان فارسی به مثابه زبان رسمی حکومت مرکزی درصدد خودمختاری این منطقه جهت قلمروزدایی از "زبان معیار" برآید. همچنین ضمن تمایزنگاری با حکمرانی بسیط حکومت پهلوی اقدام به برساخت دال استعاره‌ای حکمرانی فدرالیسم جهت کسب اختیارات برای اداره امور این منطقه در چهارچوب قلمرو سرزمینی ایران برآید. از سوی دیگر علی‌رغم حمایت شوروی از این حزب لیکن به جهت عدم مجاورت مرزی شوروی با کردستان و نظر به مخالفت بریتانیا و ایالات متحده با واگرایی این منطقه و همچنین عدم تمایل این حزب به اجرای سیاست‌های کمونیستی در کردستان، دال مرکزی گفتمان این حزب به سوی مطالبه خودمختاری در چهارچوب جغرافیای سیاسی ایران و نفی جدایی طلبی سوق یافت.

واژه‌های کلیدی: واگرایی، گفتمان قومی، فدرالیسم، حزب دمکرات کردستان، قلمرو سرزمینی ایران.

مقدمه

یکی از مهمترین رویکردهای مطالعات رفتار سیاسی اقوام؛ شناخت گفتمان‌های قومی و چگونگی صورت‌بندی آنها در تبلور و معنادهی به واگرایی سرزمینی است (Agnew & Tuathail, 2008: 51). در این دیدگاه گفتمان به معنای ایدئولوژی مشروعیت‌ساز به کنش قومی جهت رقابت، ستیز و یا حتی برخورد نظامی با حکومت مرکزی جهت دستیابی به خودمختاری و یا استقلال قومی معنا می‌بخشد. بر این مبنا مطالعه واگرایی اقوام در اشکال طلب خودمختاری و یا استقلال‌طلبی به مثابه عینیت انتزاعی فاقد اعتبار ذاتی است؛ بلکه به صورت نسبی و موقت در داخل گفتمان‌ها معنا یافته است و بنابراین پتانسیل شکل‌گیری معنای نوینی از همگرایی و واگرایی قومی با حکومت مرکزی در طول زمان متناظر با تحولات گفتمانی وجود دارد. به ویژه از منظر "لاکلا" و "موفه" کنش قلمروخواهانه قومی به مثابه یک متن ژئوپلیتیک، در مقطعی از تاریخ و در ذیل یک گفتمان متمایز مفهوم‌پردازی شده و در تمایز با گفتمان‌های ملی‌گرا و سراسرین معنا یافته است. این دو فیلسوف بیش از سایر اندیشمندان، قلمرو مطالعاتی تحلیل گفتمان را از حوزه زبان‌شناسی به عالم سیاست و اجتماع سرایت داده و از آن به مثابه ابزاری نیرومند برای تحلیل اجتماعی و غیریت‌سازی با گفتمان‌های رقیب استفاده کرده‌اند (Mamadouh & Djikind, 2006: 15).

این درحالی است که تاکنون واگرایی حزب دمکرات کردستان پس از جنگ جهانی دوم و در سال ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ بر مبنای تحلیل گفتمانی مبتنی بر تفسیر "لاکلا" و "موفه" مورد مطالعه قرار نگرفته است. پاره‌ای از اندیشمندان صرفاً بر نقش قدرت‌های خارجی در واگرایی کردها تأکید کرده و این الگوی قلمروخواهی قومی را پدیده‌ای برون‌زا و منبعث از سیاست‌های شوروی در ایران قلمداد می‌کردند (حق‌نیا، ۱۳۸۷: ۵۵). آنها بر این اعتقاد بودند در مقایسه با ترکیه و عراق، رفتار سیاسی مبتنی بر مرکزگرایی در نزد اقوام ایرانی ضعیف بوده و محدود تحرکات صورت گرفته نیز ماهیت برون‌مرزی داشته است و تاریخ ایران به مثابه یک موجودیت برخوردار از تداوم سرزمینی به قرن‌ها پیش‌ازاسلام باز می‌گردد. دسته‌ای دیگر از مستندات پژوهشی نیز صرفاً در چهارچوب نظری مبتنی بر جامعه‌شناسی تاریخی به مطالعه الگوی واگرایی حزب دمکرات آذربایجان و کردستان در ایران پرداخته و این بحران‌های قومی را حاصل مجموعه‌ای از سیاست‌های اجتماعی-سیاسی جاری در عصر حکمرانی پهلوی اول می‌دانند.

1. Laclau
2. Mouffe

به‌طوری‌که عناصری همچون دولت مدرن اقتدارگرا، ترویج ناسیونالیسم ایرانی و نقش‌آفرینی قدرت‌های خارجی را عوامل اصلی بروز بحران‌های قومی بعد از جنگ جهانی دوم در ایران می‌دانند (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۵).

در دسته‌ای دیگر از مطالعات نیز بروز بحران‌های واگرایانه قومی در ایران پس از جنگ جهانی دوم را حاصل عملکرد استعمار در قالب تشویق روشنفکران و سیاستمداران ایرانی در جهت اعتقاد به ناسیونالیسم ایرانی تمرکزگرا و طرد جایگاه اقوام ایرانی در این خوانش از ملی‌گرایی در ایران می‌دانند. در نظر آنها بحران‌های قومی نمادی از امتداد عملکرد قدرت‌های استعماری در حذف حکمرانی فدرالیستی عصر قاجار و زمینه‌سازی برای شکل‌دهی به تمرکز قدرت سیاسی در ایران است (رضایی و دیگران، ۱۴۰۳: ۵۷). در نظر آنها ترویج ناسیونالیسم ایرانی سبب شد تا هویت قومی به عنوان دال خالی آن گفتمان مطرح شوند. ناسیونالیست‌های کرد نیز خودآگاهی تاریخی این قوم در استقلال‌طلبی را طولانی و ریشه‌دار روایت کرده و نمونه‌های متعددی از طغیان والیان و حاکمان کرد را بر علیه حکام غیرکرد زبان مستندسازی کرده و آن را مدلولی از این قلمروخواهی تاریخی می‌دانند (جلایی پور، ۱۳۷۲: ۱۵۸). این درحالی است که در برداشت کلی "لاکلا" و "موفه" قلمروخواهی قومی؛ گفتمانی ساخت‌مند شده در مقطعی از تاریخ است که از منظر هویتی در تمایز با هویت ملی معنا می‌یابد (Laclau & Muffe, 2001: 105). در این راستا اگرچه تحولات مربوط به اشغال ایران توسط متفقین و خلاء قدرت ناشی از عدم حضور دولت مرکزی و حمایت اتحاد جماهیر شوروی امکان واگرایی حزب دمکرات کردستان را امکان‌پذیر کرد؛ لیکن مجموعه‌ای از مؤلفه‌های گفتمانی ذیل ایدئولوژی این حزب شکل گرفت که به این واگرایی، شکلی یکتاگونه و متمایز بخشید. در این دیدگاه سوژگی هویت کرد در دوره‌های مختلف تاریخی دچار تحول شده و روایت‌گری بر مبنای ذات‌انگاری جنبش پان‌کردیسم به مثابه حرکت جوهری در تاریخ مطرود دانسته شده و این اعتقاد وجود دارد که کشف تاریخ واگرایی حزب دمکرات کردستان در پایان جنگ جهانی دوم پدیداری زمانی-مکانی است (خانی و زارع، ۱۴۰۱: ۳). به بیان دیگر در مقطع زمانی پایان جنگ جهانی دوم بروز واگرایی مبتنی بر قومیت برای نخستین بار در ایران و در دو منطقه آذربایجان و کردستان بروز یافت. لیکن شکل‌واره قلمروخواهی هر کدام از آنها منضم به گفتمان سیاسی خاص آنها بود و علی‌رغم هم‌زمانی از یکدیگر متمایز بود. در این پژوهش کوشش شده چگونگی هم‌ارزی مؤلفه‌های گفتمانی حزب دمکرات کردستان جهت مشروعیت‌بخشی به دال مرکزی این گفتمان یعنی خودمختاری و غیریت‌سازی آن با گفتمان ناسیونالیستی حکومت پهلوی

در ذیل جمهوری مهاباد پس از پایان جنگ جهانی دوم و در سال‌های ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ در چهارچوب دیدگاه لاکلائو و موفه واکاوی شود.

چهارچوب نظری

واگرایی قومی از منظر گفتمانی

لاکلائو و موفه در اثر مشترک خود تحت عنوان «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی»، کنش‌های روزمره شهروندان و رفتار جمعی شهروندان را در انضمام با وجود گفتمان‌ها تحلیل کرده و درصدد شناخت چگونگی مفصل‌بندی پدیده‌های اجتماعی و تشکیل نظام معنایی برای آنها هستند. در نزد آنها هویت معنابخش به کنش‌های جمعی هماهنگ میان افراد از طریق گفتمانی که در آن واقع شده، شکل گرفته و تبدیل هویت به امر سیاسی در انضمام با وجود یک گفتمان قابل صورت‌بندی است (سلطانی، ۱۳۹۷: ۷۱)؛ بنابراین از منظر آنها سیالیت سیاست و گشایش‌های تازه در آن و خلق الگوی‌های نوین از روابط همکاری یا ستیز در سایه تفکر گفتمانی محقق می‌شود.

در این دیدگاه واگرایی قومی نوعی کنش قلمروخواهانه مبتنی بر اتکا به گفتمان خاص به مثابه شرایط فرامتنی است و در ادوار مختلف تاریخ می‌تواند مدلول‌های گوناگون داشته باشد (لاکست و ژبیلن، ۱۳۷۸: ۱۰۱). به‌طور کلی ابژه واگرایی قومی در نگاه اول بر اساس ماهیت مادی آن غیرگفتمانی به نظر می‌رسد؛ لیکن از دریچه تحلیل گفتمان عملکرد و موجودیت آن در بستر گفتمانی متحول می‌گردد. از این رو محققان تلاش دارند به جای تمرکز بر دیدگاه‌های ماتریالیستی در شکل‌گیری قلمروخواهی قومی، دریابند چگونه ایده‌های واگرایی و یا حتی همگرایی قومی توسط گفتمان‌ها مشروعیت می‌یابند (Moss, 2002: 17). به بیان دیگر هریک از گفتمان‌ها بسته به چگونگی هم‌ارزی نشانه‌ها و دال‌های گفتمانی خود و کوشش در استیلای آن در یک متن فضایی خوانش متفاوتی از کنش‌ها و بحران‌های مرتبط با قلمروخواهی قومی ارائه می‌کنند و متناسب با این تعریف به حذف و طرد گفتمان‌های رقیب مبادرت می‌ورزند (Gregory et al, 2009: 745).

این درحالی است که در رویکرد گفتمانی لاکلائو و موفه قلمروخواهی قومی به معنای انکار عوامل جغرافیایی در بروز مخاطرات انسانی نظیر واگرایی قومی نیست؛ بلکه واگرایی قومی منضم به مفصل‌بندی مجموعه‌ای از عناصر ذیل یک گفتمان خاص بوده و به قلمروخواهی عاملان و شارحان این گفتمان مشروعیت می‌بخشد. در اینجا منظومه معنایی گفتمان به قدرت سیاسی منضم شده و از طریق یک نظم

نمادین و با ردیف کردن زنجیره‌ای از دال‌ها به مشروعیت‌پردازی و نهادینه کردن سیاست‌های ژئوپلیتیکی می‌پردازند (Swyngedouw, 2011: 374). در این رویکرد از ابزارهای شناختی به ویژه عقلانیت دیالکتیک در جهت تعمیم‌های محدود به زمان معین استفاده می‌شود که به کشف گزاره‌های تفریدی می‌انجامد و به جای تأکید بر هم‌ریخت‌بودن رفتارهای واگرایی قومی بر چگونگی برساخته شدن آنها توسط حاکمیت سیاسی - تاریخی تأکید می‌شود (موفه، ۱۳۹۱: ۴۵-۴۶).

جدول ۱: مؤلفه‌های مفهومی تثبیت معنا در دیدگاه لاکلائو و موفه (مرادی و افضلی، ۱۳۹۲: ۱۸)

دال مرکزی	نشانه‌ای است که نیروی جاذبه آن دیگر نشانه‌های داخل گفتمان را به خود جذب می‌کند
مفصل بندی	عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان رابطه برقرار می‌کند به گونه‌ای که هویت عناصر یاد شده تعدیل و اصلاح می‌شود.
غیریت سازی	خصوصیت به رابطه یک پدیده با پدیده‌های دیگر اشاره دارد که نقش اساسی در هویت بخشی به آن ایفا می‌کند.
استیلا	به معنای ایجاد یا تثبیت نظام دانایی و شبکه معنایی یک گفتمان عمل می‌کند.
زنجیره هم‌ارزی	در مفصل‌بندی دال‌های اصلی؛ تفاوت‌ها و تکررها را می‌پوشانند و به آنها هماهنگی می‌بخشند.

از سوی دیگر بخش دیگری از الگوی برساخت کنش ژئوپلیتیکی در چهارچوب دیدگاه لاکلائو و موفه متأثر از چگونگی غیریت‌سازی نسبت به کشورها و نیروهای رقیبی است که به سازه گفتمانی آنها شکل می‌دهد. به بیان دیگر نظام معنایی یک گفتمان را می‌بایست در مقابل ساختار معنایی گفتمان رقیبش قرار داد و نقاط درگیری و تفاوت‌های معنایی را پیدا کرد. با مفصل‌بندی هویت ذیل یک ایدئولوژی تاریخی نیاز جوامع به تمایز از دیگران شکل می‌گیرد و این تمایزآفرینی امکان شناخت چگونگی شکل‌یابی کنش‌های ژئوپلیتیکی کشورها و واحدهای سیاسی را فراهم می‌آورد. اصولاً ضدیت، امری است که از راه آن گروه‌ها، جوامع و کارگزاران مرزهای هویتی خود را باز می‌شناسند و بخشی از بُعد سیاسی فضا نیز جلوه مادی و عینی همین ضدیت است. براین اساس قدرت نیز امر یا شیء یا موقعیتی نیست که تسخیر شود؛ بلکه استراتژی یا ایده‌ای است که طی آن هویت‌ها با طرد غیریت‌ها به وجود می‌آیند (Newman, 2005: 75)؛ لذا نظام گفتمانی در برساختن خویش عناصری را که قابل جذب یا مفصل‌بندی نیستند در حوزه غیریت یا سرکوب قرار می‌دهد. از این رو کنش ژئوپلیتیکی هیچ‌گاه به

طور دائم تثبیت نمی‌شود و همواره در نتیجه غیریت‌سازی در حال صیوررت (شدن) است.

زمینه‌های تاریخی ظهور حزب دمکرات کردستان

در خلال جنگ جهانی دوم و پس از اشغال ایران توسط متفقین و در نتیجه ضعف حکومت مرکزی ایران در منطقه کردستان، نخستین سازمان سیاسی کرد در ایران به نام سازمان «کومله ژبانی کرد» به معنای "جمعیت حیات کرد" در شهر مهاباد و در تابستان ۱۳۲۱ پایه‌گذاری شد (ایگلتون، ۱۴۰۰: ۱۴). این سازمان سیاسی در ابتدا تحت تأثیر حزب «هیوا» قرار داشت که یک حزب ناسیونالیستی کرد بود که سه سال پیش از آن در سلیمانیه عراق پایه‌گذاری شده بود. رهبران و اعضای حزب کومله موفق شدند تا سال ۱۳۲۳ دامنه فعالیت خود را گسترش داده و در یک گردهمایی با حضور رهبران کردهای عراق و ترکیه پیمانی به نام "سه مرز" را در نقطه مرزی سه کشور به امضا برسانند که بر اساس آن حمایت متقابل و مشارکت در منابع مادی و انسانی به نفع کردستان بزرگ را فراهم سازند (احمدی، ۱۳۸۹: ۹۵). این جنبش در ابتدا در صدد هماهنگ کردن الگوی قلمروخواهی اقوام کرد در ایران، عراق و ترکیه بود و ایده‌های همگرایی با کردهای منطقه، گرایش ناسیونالیستی رهبران این جنبش را نمایان می‌ساخت (کوچرا، ۱۳۷۳: ۴۳).

از سوی دیگر با ورود متفقین به ایران و کاهش حضور ارتش در منطقه موجب شد جلوگیری از ناامنی و هرج و مرج به اولویت اساسی در این منطقه تبدیل شود. در واقع با افول ارتش ایران در کردستان قبایل و عشایر کرد به سلاح و مهمات دست یافتند و قلمروخواهی میان این عشایر و گروه‌های شبه نظامی موجب ناامنی و هرج و مرج در منطقه شد. در بعضی از مناطق نظیر غرب دریاچه ارومیه میزان ناامنی به حدی بود که ارتش شوروی به نیروهای ایران مجوز داد تا جهت سرکوب اشرار و اعاده نظم و امنیت اقدام کنند. در این میان تنها شهر مهاباد یک استثناء بود و رهبران دینی و متنفذین این شهر قادر شدند که این شهر را از آشفته‌گی بازدارند (مقصودی، ۱۳۸۰: ۸۸). در این راستا مدیریت یکی از متنفذین شهر به نام "قاضی محمد" در حل و فصل اختلافات و دعاوی میان مردم به ارتقاء جایگاه وی در نزد افکار عمومی مردم مهاباد منجر شد. از این رو کومله بعد از مدتی قاضی محمد را به عضویت در این گروه دعوت کرد و سرانجام وی به عنوان رهبر این سازمان برگزیده شد. با حمایت شوروی این حزب در مردادماه سال ۱۳۲۴ اقدام به تجدید ساماندهی خود کرد و نام خود را به "حزب دمکرات کردستان" تغییر داد و در دی ماه سال ۱۳۲۴ با توجه ضعف نیروهای نظامی وابسته به دولت مرکزی و با حمایت

شوروی اقدام به تأسیس یک جمهوری در کردستان شمالی به مرکزیت مهاباد کرد (جلایی پور، ۱۳۷۲: ۱۵۸). از سوی دیگر این حزب با برقراری روابط نزدیک با فرقه دمکرات آذربایجان کوشید از این همگرایی در جهت تثبیت حاکمیت خود بهره جوید و تشکیل جمهوری خودمختار مهاباد دقیقاً پس از انتشار اعلامیه استقرار جمهوری دمکراتیک آذربایجان در تبریز بود. به گونه‌ای که با سفر قاضی محمد و سران کرد به باکو و دیدار با «جعفر باقراف» نخست‌وزیر آذربایجان شوروی، این دو حزب نسبت به اتحاد نظامی با یکدیگر متعهد شدند (Entessar, 1992: 20).

جدول ۲: منشور هفت‌ماده‌ای حزب دمکرات کردستان (روزولت، ۱۳۷۶: ۱۸۵-۱۸۶)

۱	بهره‌مندی کردهای ایران از خودمختاری در اداره امور خود
۲	تعیین زبان کردی به مثابه زبان رسمی در منطقه
۳	انتخاب انجمن ایالتی کردستان مطابق قانون اساسی مشروطه
۴	انتخاب کارکنان سازمان‌های دولتی محلی از اقوام کرد منطقه
۵	مصرف مالیات و عواید کردستان در خود منطقه
۶	برقراری رابطه برادری با مردم آذربایجان و اقلیت‌های مقیم کردستان
۷	کوشش در بالا بردن شاخص‌های آموزش، بهداشت و بازرگانی منطقه

این حزب در اعلامیه خود بر حق خودمختاری در چهارچوب مرزهای ایران، تشکیل انجمن‌های ولایتی مطابق قانون اساسی و حق خواندن و نوشتن به زبان کردی تأکید میکرد (محمدیانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۳۴). لیکن از آنجائی که این حزب بر خلاف فرقه دمکرات آذربایجان هیچ اقدامی در جهت تقسیم اراضی، املاک و اجرای سیاست‌های کمونیستی انجام نداد؛ در نتیجه از منظر شوروی به مثابه حزبی صرفاً قوم‌گرا تعبیر شد و حمایت از آن را در مقایسه با فرقه دمکرات آذربایجان در سطح محدودتری صورت گرفت.

مفهوم‌پردازی نوین از هویت قوم کرد در مواجهه با ناسیونالیسم بر ساخت یافته توسط حکومت پهلوی در عصر پهلوی اول جهت وحدت‌آفرینی و تحقق یگانگی میان هویت‌های ایلی، طایفه‌ای و منطقه‌ای، مفصل‌بندی گفتمانی جدیدی ساماندهی شد که یکی از عناصر اصلی آن اتکا به خوانش فراگیر از تاریخ ایران باستان جهت ساخت هویت ملی بود (Abdi, 2001: 55). به بیان دیگر گفتمان اعتباردهی به

تاریخ ایران باستان، درصدد برانگیختن انگیزه‌های میهن‌خواهی در نزد طوایف و اقوام مختلف و فراهم‌سازی مشروعیت لازم جهت فرمانبردار کردن رهبران سیاسی ایلات و طوایف بود. طبقه حاکم بر خلاف دوره قاجار ساخت فضایی- اجتماعی خاصی را به‌وجود آورده بود که بنیان آن بر سرکوب نیروهای مرکزگرای قومی استوار بود.

این درحالی بود که در گفتمان حزب دمکرات برای نخستین‌بار معنای جدیدی برای قومیت کرد تعریف شد که پیش از آن مسبوق به سابقه نبود. به زعم آنان ایران کشوری چندملیتی انگاشته می‌شد که در آن همه اقلیت‌ها تحت انقیاد ناسیونالیسم غیرانتخابی پهلوی قرار گرفته بودند. به همین دلیل استقلال ناحیه‌ای اقوام ایرانی قادر بود امکان قلمروزدایی از ایدئولوژی ناسیونالیستی حکومت پهلوی را فراهم کند. در این راستا یکی از مؤلفه‌های قلمروخواهی حزب دمکرات کردستان نسبت گفتمان ناسیونالیستی حکومت پهلوی کوشش در جهت برجسته‌سازی تمایز زبانی قوم کرد با زبان فارسی به مثابه زبان رسمی حکومت مرکزی بود. از این رو این حزب با هویت‌بخشی به قوم کرد در چهارچوب زبان کردی درصدد احیای "زبان قومی" جهت قلمروزدایی از تداوم حیات "زبان معیار" برآمد. بر این مبنا اتکای به تفاوت زبانی از جمله مؤلفه‌هایی بود که در جهت بسیج اجتماعی اقوام کرد در برابر حکومت مرکزی به کار گرفته شد. در این راستا حزب دمکرات در مدت تسلط بر منطقه، زبان کردی را در مدارس رسمیت بخشید و با تأسیس ایستگاه رادیویی درصدد تسریع در استقلال فرهنگی در منطقه کردستان برآمد (جامی، ۱۳۷۷: ۳۵۵). این گفتمان با طرح ادعای استثمار اقوام غیرفارس زبان، توسط حکومت‌های فارس درصدد بود تا چندگانگی هویتی را از حاشیه به متن جغرافیای سیاسی ایران کشانده و هویت ملی بر ساخت یافته توسط حکومت پهلوی اول را مسأله‌دار کند.

از سوی دیگر از آنجایی که قاضی محمد و بیشتر وزرا و شارحان این حزب در جمهوری مهاباد از اصناف و بورژوازی شهری بودند، مناطق روستایی و عشایری حکمرانی همچنان در دست ایلخانان و رؤسای عشایر قرار داشت که مایل به پیوستن و واگذاری حاکمیت خود به طبقات شهرنشین جمهوری مهاباد نبودند (ثواب و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۷). به بیان دیگر اگرچه در سال‌های حاکمیت پهلوی اول اجرای سیاست یکجانشین کردن عشایر سبب افزایش جمعیت روستاها و شهرها و ارتقای خودآگاهی اقوام کرد به مثابه جامعه همگن شد؛ لیکن ایده تبعیت رهبران عشایر کرد از رهبران حزب دمکرات که غالباً از طبقات شهرنشین بودند مورد استقبال غالب ایلخانان منطقه واقع نشد. از این جهت حزب دمکرات کردستان بر خلاف فرقه دمکرات آذربایجان قادر به تلفیق نیروهای شبه‌نظامی عشایری با نیروهای

اجتماعی شهری در کردستان نگردید. این زمینه‌مندی هرچه بیشتر سوژگی واگرایی این حزب را از مطالبه استقلال به سوی طلب خودمختاری در چهارچوب قلمرو سرزمینی ایران سوق داد (P. ۴۲, ۲۰۰۳, Koohi-kamali). به بیان دیگر علی‌رغم اینکه از ابتدای بنای این جنبش، وحدت سرزمینی اقوام کرد در ایران، عراق و ترکیه و ایجاد کردستان بزرگ مورد نظر رهبران و شارحان این حزب قرار داشت؛ لیکن فرایند شکل‌گیری دال مرکزی در یک گفتمان، پدیده‌ای رابطه‌مند بوده و متناسب با اقتضائات زمانی- مکانی ظهور و قوام می‌یابد. به همین دلیل قلمروخواهی این حزب در برابر ناسیونالیسم صورت‌بندی شده توسط حکومت پهلوی تعریف و دستیابی خودمختاری در چهارچوب جغرافیای فرهنگی ایران به دال مرکزی این حزب در قلمروخواهی تبدیل شد.

بر این مبنا بر خلاف الگوی واگرایی حزب دمکرات آذربایجان که بر تعارض هویت اقوام آذری و فارس تأکید میکرد؛ لیکن در گفتمان حزب دمکرات کردستان قوم کرد به مثابه زیرمجموعه‌ای از اقوام آریایی و به مثابه جزئی از جغرافیای فرهنگی ایران تعریف می‌شد که در چهارچوب تمدن مشترک آریایی زیست کرده و صرفاً درصدد دستیابی به خودمختاری، استقلال فرهنگی و مخالفت با استبداد تمرکزگرای حکومت پهلوی است (مولودی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۹۶). به بیان دیگر بر خلاف شارحان و مورخان متأثر از گفتمان حکمرانی پهلوی که در آثار خویش به منشأ مشترک نژادی و تمدنی کردها و فارس‌ها تأکید می‌کردند و به ریشه مشترک زبان‌های فارسی و کردی تأکید ویژه‌ای داشته‌اند (رشیدی‌اسمی، ۱۳۸۲: ۵۴) و اکراد را جزئی از نژاد آریایی می‌دانسته‌اند؛ لیکن شارحان حزب دمکرات شاخه‌های مادی و پارسی نژاد آریایی را متمایز از یکدیگر دانسته و کردها را از انساب شاخه‌های مادی نژاد آریایی می‌دانستند (بابازاده، ۱۴۰۳: ۲۲۲).

در ذیل این مفهوم‌پردازی از قلمروخواهی قوم کرد؛ مفهوم دمکراسی در این گفتمان بیش از آنکه حاصل تأکید بر مشارکت شهروندان در ذیل یک هویت فراگیر جهت تعیین سرنوشت سیاسی آنها قلمداد شود، در قالب تفویض اختیارات و اعطای خودمختاری به اقوام حاشیه‌ای در چهارچوب جغرافیای سیاسی ایران تعبیر شد. در این گفتمان مفاهیمی نظیر آزادی، دمکراسی، عدالت، اتحاد و برابری در ذیل دال مرکزی خودمختاری منطقه‌ای و در مقابل واژگانی نظیر استبداد، ظلم، بی‌عدالتی و مقابله با هویت قومی تعریف می‌شد که در ذیل حکمرانی متمرکز حکومت پهلوی صورت‌بندی شده بود. بر این مبنا در این گفتمان راه رسیدن به دمکراسی واقعی در ایران از طریق دستیابی به خودمختاری منطقه‌ای تحقق می‌یافت و دستیابی به خودمختاری قومی و فرهنگی ارجح‌تر از سایر اشکال و تعاریف آزادی و دمکراسی

قلمداد شد. به‌طوری‌که اعتقاد به اصالت زبان و قومیت در گفتمان این حزب جهت دستیابی به خودمختاری سبب شده بود که مفهوم دموکراسی به مثابه آراء اکثریت در تعیین سرنوشت کشور در تعلیق قرار گیرد.

همچنین در این گفتمان عدالت اجتماعی صرفاً در چهارچوب دستیابی به رفاه اقتصادی بیشتر و هم‌ترازی در برخورداری‌های اقتصادی در مقایسه با مرکز تلقی نگردید؛ بلکه حاشیه‌نشینی در قالب تعارض قومی تفسیر شد که مورد استضعاف نیروهای مرکز قرار گرفته است. از این رو گرچه در شکل‌گیری حرکت قلمروخواهانه حزب دموکرات وضعیت نامناسب اقتصادی این منطقه نیز دخیل بود؛ لیکن در منشور این حزب برخورداری این منطقه از تسهیلات و زیرساخت‌های اقتصادی در اولویت قرار نگرفت و صرفاً خودمختاری سیاسی - فرهنگی منطقه کردستان در کانون مطالبات این حزب قرار داشت.

اعتقاد به توزیع فضایی قدرت سیاسی و اجرای فدرالیسم در برابر حکمرانی متمرکز حکومت پهلوی

ایران در دوره قاجاریه در ذیل الگوی حکمرانی ملوک‌الطوایفی به رغم شیوه اعمال قدرت استبدادی لیکن در الگوی ساخت قدرت متکثر و نامتمرکز قلمداد می‌شد. به بیان دیگر تمرکز بوروکراتیک و سیاسی مستلزم تمرکز در قدرت نظامی، اقتصادی و سیاسی بود که در ذیل الگوی حکمرانی ملوک‌الطوایفی امکان‌پذیر نبود (لشگری تفرشی، ۱۴۰۳: ۱۱۶). در ذیل گفتمان حزب دموکرات، حکومت پهلوی اول کوشیده بود حفظ وحدت ملی و همبستگی اجزای قومی کشور را منوط به تمرکز قدرت سیاسی در پایتخت قلمداد کرده و تراکم‌زدایی از اختیارات سیاسی و تفویض آنها به مناطق مطابق با قانون اساسی مشروطه را سبب‌ساز بی‌نظمی و آشفتگی در کشور تلقی کند (رسولی، ۱۳۹۷: ۴۱). از منظر گفتمان حزب دموکرات کردستان شارحان گفتمان پهلوی بر دفاع از سلطنت و ضرورت تداوم تاریخی آن به عنوان یک میراث تاریخی و مشروعیت این نهاد در ذیل حکمرانی متمرکز به محور اصلی تاریخ نگاری پهلوی تبدیل شده بود و با استناد به مجموعه‌ای از اسناد، همدلی و همراهی کردها با سلاطین ایران را مسجل فرض کرده و آن را دلیلی بر اشتراک هویتی اکراد با ایرانیان دانسته‌اند (ملایی توانی، ۱۳۹۵: ۵۴). لیکن این حزب ضمن غیریت‌سازی با این گفتمان و تأکید بر تمایز زبانی، تجددگرایی آمرانه پهلوی اول ناظر بر غیریت‌سازی و طرد هویت اقوام ایرانی و استحاله آن در قالب هویت فراگیر ایرانی را مورد مذمت قرار داد و بر کسب خودمختاری کردستان از ایران تأکید می‌کرد.

درعین حال در گفتمان این حزب هدف از خودمختاری کسب اختیارات برای اداره امور محلی مستقل

از تهران و تبریز و درعین حال در چهارچوب جغرافیای سیاسی ایران بود. بر این مبنا علی‌رغم هم‌زمانی واگرایی سرزمینی احزاب دمکرات آذربایجان و کردستان لیکن شدت تعارضات قلمروخواهی در کردستان کمتر از آذربایجان بود. به‌گونه‌ای که حتی پرداخت حقوق کارمندان دولت در منطقه کردستان در طول این مدت ادامه داشت. در نظر آنها تفویض اختیارات سیاسی- اداری به مناطق و اعطای خودمختاری به آنها در تجارب کشورهای همچون آمریکا، شوروی، آلمان و سوئیس در دستیابی به توسعه مؤثر واقع شده است (مک دال، ۱۳۸۰: ۴۱۰). از این رو حزب دمکرات کردستان کوشید از طریق استناد به عملکرد بهتر الگوی فدرال در دنیا فدرالیسم را یگانه مسیر دستیابی به هم‌افزایی قومی و زیست صلح‌آمیز اقوام در ایران معرفی کند. در نظر آنان آگاهی اهالی و ساکنان هر منطقه از نیازهای خود در مقایسه با دولت مرکزی بهتر می‌تواند زمینه‌های استقرار الگوی بهینه حکمرانی را فراهم کند. این حزب دمکرات با تأکید به رسمیت شناخته شدن خودمختاری مناطق طبق قانون اساسی مشروطه بر فاصله‌گیری حکمرانی از تمرکزگرایی و بازگشت به الگوی فدراتیو مصرح در قانون اساسی مشروطه از جمله تأکید بر تشکیل انجمن‌های ایالتی و ولایتی مطابق اصول ۹۰ تا ۹۳ متمم قانون اساسی مشروطه تأکید می‌کرد. رهبران و شارحان حزب دمکرات کوشیدند با فراخوانی تاریخی و تأکید بر ابعاد مثبت حکمرانی ملوک‌الطوایفی عصر قاجاری و هم‌ذات‌پنداری آن با فدرالیسم مدرن، توزیع فضایی قدرت سیاسی را ضامن تداوم و تثبیت تمامیت ارضی سرزمین ایران قلمداد کنند. بر این مبنا ضمن تمایزنگاری با حکمرانی بسیط حکومت پهلوی اقدام به بر ساخت دال استعاری کارایی فدرالیسم با اتکا به عملکرد این الگوی حکمرانی در کشورهای نظیر ایالات متحده آمریکا، سوئیس و شوروی کردند. می‌توان ادعان کرد در این گفتمان تأکید بر فدرالیسم الزاماً تجلی عقلانیت جمعی نبود؛ بلکه بیشتر حاصل یک «تخیل جمعی» بود که درصدد بود با تأکید بر مجموعه‌ای از مستندات تاریخی، نظم سیاسی فدرالیستی را به جای نظم سیاسی تمرکزگرا مشروعیت‌بخشد (Anderson, 2006: 54). این گفتمان حتی توزیع نامتناسب منابع طبیعی و فسیلی و الگوی توپوگرافیک سرزمینی ایران را مانعی در ناپایداری حکمرانی فدرال نمی‌دانست و با تأکید بر کثیرالمله بودن کشور ایران و نفی اصالت هویت ملی، وجود تنوع قومی را سبب ایجاد حقی در زیست سیاسی- فرهنگی خودمختار اقوام تعبیر می‌کرد.

زمینه‌مندی ایده خودمختاری کردستان در چهارچوب همگرایی جمهوری مهاباد با اتحاد جماهیر شوروی تا پیش از حمایت رسمی شوروی، جنبش سیاسی «کومله ژبانی کرد» حرکتی ضعیف و کمتر شناخته

شده بود. لیکن با پیوستن قاضی محمد به این جنبش و با حمایت شوروی از آن قلمروخواهی این جنبش وارد فاز جدیدی شد (کوچرا، ۱۳۷۳: ۱۹۷). توافقات صورت گرفته میان متفقین در قالب پیمان‌نامه سه‌گانه سال ۱۹۴۲ تضمین می‌کرد که کشورهای متفق پس از پایان جنگ جهانی دوم نیروهای نظامی خود را از ایران خارج کنند. باوجود این دولت شوروی پس از پایان جنگ جهانی دوم نسبت به خروج نیروهای نظامی خود از ایران تعلل می‌ورزید و علت آن را حفاظت از منابع نفتی باکو در برابر عناصر «فاشیست» در ایران می‌دانست (مقصودی، ۱۴۰۰: ۸۸). نفوذ فزاینده اتحاد جماهیر شوروی در آذربایجان و کردستان ایران سبب نگرانی بریتانیا و ایالات متحده از گسترش نفوذ کمونیسم در این مناطق شده بود و از این رو در این مقطع زمانی ایالات متحده آمریکا و بریتانیا از تمامیت ارضی ایران و حاکمیت حکومت مرکزی در این مناطق حمایت می‌کردند.

این درحالی بود که بریتانیا به دلیل خسارات اقتصادی حاصل از جنگ جهانی دوم و همچنین با وجود چالش‌های مختلف در هندوستان، فلسطین و یونان توان حضور گسترده نظامی در کردستان ایران را نداشت و صرفاً نیروهای نظامی خود را در تأسیسات نفتی جنوب تقویت کرد و با پیشروی در کردستان جنوبی در ایران شاهراه بغداد، خاتقین، سنج و تهران را تحت نفوذ خود قرار داد. چراکه عراق پس از مصر به پایگاه مهم بریتانیا جهت آماده‌سازی و پشتیبانی از ارتش این کشور در جنگ جهانی دوم در خاورمیانه بدل شده بود (Mcdowell, 2007: 78). ضمن اینکه حوزه نفت کرکوک و سلیمانیه در منطقه کردستان عراق تحت نفوذ بریتانیا قرار داشت و سرایت واگرایی قومی کردستان ایران به این منطقه منافع ژئوپلیتیک بریتانیا را در معرض خطر قرار می‌داد (کینان، ۱۳۶۷: ۱۷۸). از این رو کوشش می‌کرد واگرایی حزب دمکرات کردستان را از طریق اقدامات بین‌المللی و دیپلماتیک کنترل کند و از جمله طی یادداشتی به دولت شوروی متذکر شد که این کشور نباید مانع از کوشش دولت ایران در برقراری نظم در قلمرو خود شود (ذوقی، ۱۳۷۲: ۳۶۷).

از سوی دیگر از آنجائی که جمهوری مهاباد تحت رهبری قاضی محمد به صورت رسمی هم‌مرز و مجاور مرزهای شوروی قرار نداشت؛ در نتیجه حمایت نظامی شوروی نیز از این واگرایی محتاطانه صورت گرفت و علی‌رغم ارسال ۶۲۰۰ قبضه سلاح به جمهوری مهاباد توسط شوروی لیکن کشور از ارسال سلاح‌های سنگین به این منطقه خودداری کرد (فوران، ۱۴۰۱: ۴۱۶). ضمن اینکه قلمروخواهی حزب دمکرات کردستان برای ترکیه نیز می‌توانست خطراتی داشته باشد و این کشور نیز مایل به توقف فعالیت حزب دمکرات کردستان در ایران بود (محمودی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۹۳). در این راستا با اعلام

رسمی تشکیل جمهوری کردستان در مهاباد در دی ماه ۱۳۲۴ این کشور نیروی نظامی بیشتری را در مناطق مرزی شرق ترکیه و هم مرز با ایران مستقر کرد (Hawrami, 2008: 89). همچنین دولت ترکیه با استناد به معاهده سعدآباد که میان ایران، ترکیه و عراق در سال ۱۳۱۶ منعقد شده بود از دولت عراق کنترل و سرکوب نیروهای شورشی کرد را درخواست کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۵۶).

بنابراین الگوی واگرایی جمهوری مهاباد بر خلاف حزب دمکرات آذربایجان و در نتیجه این زمینه‌مندی زمانی - مکانی در قالب خودمختاری کردستان در چهارچوب جغرافیای سیاسی ایران و بدون تلفیق ناسیونالیسم کردی با اندیشه کمونیسم صورت‌بندی شد (Vali, 2011: 60). مطابق نظر لاکلائو و موفه نیز هویت قومی بر خلاف نظر فوکو به‌طور کامل نقاد نشد؛ بلکه در زمینه‌مندی تاریخی خود توان سازندگی و ابتکار عمل در هم‌ارزی مؤلفه‌های گفتمانی خود را خواهد داشت. به این ترتیب علی‌رغم اینکه احزاب چپ‌گرا در ایران به‌ویژه حزب توده متأثر از ایدئولوژی لنینی - استالینی همواره بر چندپارگی هویت ملی در ایران تأکید می‌کردند و تحقق خودمختاری خلق‌های ایران را از جمله اهداف خود برمی‌شمردند؛ لیکن با توجه به عدم مجاورت کردستان با اتحاد شوروی و عدم تمایل حزب دمکرات به اجرای سیاست‌های کمونیستی در نتیجه به این جنبش صرفاً به مثابه یک حرکت قومی نگریسته و حمایت از آن را راهی جهت امتیازگیری از حکومت پهلوی و کشورهای امپریالیستی به ویژه بریتانیا و ایالات متحده آمریکا تصور می‌کردند؛ بنابراین صورت‌بندی گفتمانی حزب دمکرات کردستان نیز به الگوی زمینه‌مند روابط این حزب با دولت شوروی و همچنین مناسبات شوروی با ایالات متحده و انگلستان وابسته بود.

نتیجه

علی‌رغم اینکه واگرایی و قلمروسازی حزب دمکرات کردستان بین سال‌های ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ منضم به حمایت شوروی از این جریان صورت گرفت؛ لیکن مؤلفه‌های گفتمانی قلمروخواهی و قلمروسازی این حزب و چگونگی مفصل‌بندی آنها در جهت کسب خودمختاری دارای تفاوت‌های عمده با فرقه دمکرات آذربایجان بود. این حزب در مرحله نخست کوشید جهت مشروعیت‌بخشی به کنش قلمروخواهانه خود مفهوم هویت قومی را در برابر هویت ملی که در ذیل حکمرانی پهلوی اول مفهوم پردازی شده بود، قرار دهد. در گفتمان این حزب علی‌رغم اعتقاد به اشتراک تمدنی اقوام کرد با فارس در ذیل تمدن آریایی لیکن تفاوت زبانی به گرانیگاهی برای اعطای مشروعیت به مطالبه خودمختاری قوم کرد در این گفتمان

بدل شد. به زعم آنها در پروژه ساخت دولت-ملت در ایران در عصر پهلوی اول به تکرر قومی و زبانی موجود در ایران بی‌توجهی شده و کوشش شده این تکرر قومی در چهارچوب یک خوانش سراسرین و منجمس از ملت ایران استحاله شود.

در تفسیر گفتمانی این حزب، حکومت پهلوی اول کوشش کرده است از دریچه تأکید بر وحدت ملی و هدایت حکمرانی به سوی تمرکزگرایی و تفسیر این مسیر تحت عنوان «ایران مدرن» مشابهت‌سازی فرهنگی را اجرا کرده و تنوع فرهنگی و زبانی را در قالب مفهوم «ایران پیشامدرن و ملوک‌الطوایفی» طرد کند. در گفتمان این حزب پایه‌های ناسیونالیسم حکومت پهلوی متکی بر تمرکزگرایی، اقتدارطلبی و در قالب ارجاع به تاریخ ایران باستان به مثابه دوره‌ای افتخارآمیز و پیشرو با محوریت مشروعیت‌بخشی به زبان معیار تفسیر شد که موجب تقلیل جایگاه حکمرانی فدرال در نزد حکومت پهلوی اول شده بود. از این رو این حزب جهت بازگشت فدرالیسم به متن جریانات سیاسی در ایران اقدام به متزلزل کردن مفهوم مرکزگرایی و زبان رسمی کرد؛ بنابراین مؤلفه‌هایی نظیر توسعه ناموزون منطقه‌ای و احساس محرومیت نسبی نقش مهمی در ظهور واگرایی حزب دمکرات نداشتند؛ بلکه تبدیل قومیت به امر سیاسی و فضایی شدن آن در قالب مفهوم خودمختاری به مثابه عامل اصلی قلمروخواهی این حزب به شمار می‌رود.

بر این مبنا مفهوم دمکراسی و عدالت در خوانش رهبران و شارحان این حزب در قالب توزیع و پراکنش اختیارات سیاسی توسط دولت مرکزی به احزاب سیاسی در مناطق مختلف کشور و حرکت به سوی فدرالیسم تحقق می‌یافت و این مسأله ضامن توسعه مشارکت سیاسی و تحقق آزادی و حقوق اقوام تفسیر می‌شد. از این رو برقراری حکمرانی فدرال کلید راه تحقق دمکراسی و آزادی واقعی تعبیر شد و شارحان این حزب کوشیدند با استناد به نمونه‌هایی از این الگوی حکمرانی در کشورهای نظیر آمریکا کارایی آن را در مورد ایران همذات‌پنداری کنند. از سوی دیگر علی‌رغم حمایت اتحاد جماهیر شوروی از حزب دمکرات کردستان لیکن این کشور به جهت عدم مجاورت مرزی با کردستان شمالی و همچنین نظر به مخالفت جدی بریتانیا، ایالات متحده و همچنین کشورهای منطقه نظیر ترکیه و عراق از خودمختاری و نه استقلال کردها حمایت کرد. این الگوی کنش ارتباطی میان حزب دمکرات کردستان و اتحاد جماهیر شوروی موجب شده بود که بر خلاف فرقه دمکرات آذربایجان، گفتمان این حزب به سوی دال مرکزی خودمختاری در چهارچوب جغرافیای سیاسی ایران سوق یابد. ضمن اینکه صرفاً تأکید بر تفاوت زبانی و فرهنگی مبنای درخواست خودمختاری قلمداد شد و رجوع به ایدئولوژی کمونیسم

در گفتمان این حزب جایگاهی نداشت. بر این مبنا می‌توان اذعان کرد که هم‌ارزی مؤلفه‌های گفتمانی حزب دمکرات کردستان به گونه‌ای مفصل‌بندی شد که قوام دال مرکزی گفتمان سیاسی این حزب یعنی درخواست خودمختاری منطقه‌ای را مشروعیت می‌بخشید.

منابع

- آبراهامیان، ی. (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشرنی.
- احمدی، ح. (۱۳۸۹). *قومیت و قوم‌گرایی در ایران، افسانه و یا واقعیت*. تهران: نشرنی.
- ایگلتن، و. (۱۴۰۰). *جمهوری ۱۹۴۶ کردستان*. ترجمه سیدمحمد صمدی، تهران: نشر مادیار.
- بابازاده، ع. (۱۴۰۳). «نگاهی بر کتاب کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او نوشته غلامرضا رشیدیاسمی». *فصلنامه مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک*، ۱(۴)، ۲۱۶-۲۵۱.
- ثواقب، ج.، پروانه، ف.، و ذالنوری، ف. (۱۳۹۸). «بررسی زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری و سقوط جمهوری کردستان (مهاباد) ۱۳۲۴/۱۹۴۶». *فصلنامه مطالعات تاریخ انتظامی*، ۶(۲۳)، ۱-۲۴.
- جامی، م. (۱۳۷۷). *گذشته چراغ راه آینده*. چاپ ششم، تهران: ققنوس.
- جلابی پور، ح. ر. (۱۳۷۲). *کردستان و علل تداوم بحران آن پس از انقلاب اسلامی (۱۳۵۸-۱۳۷۰)*. تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- حق‌نیا، ج. (۱۳۸۷). *کردها و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: انتشارات موسسه ابرار معاصر تهران.
- خانی، ا.، و زارع، ا. (۱۴۰۱). «تغییرات گفتمانی هویت کردی از پیدایی انقلاب مشروطه تا ظهور دولت مدرن در ایران». *فصلنامه تاریخ ایران*، ۱۵(۲)، ۱-۱۸.
- ذوقی، ا. (۱۳۷۲). *ایران و قدرت‌های بزرگ در جنگ جهانی دوم؛ پژوهشی درباره امپریالیسم*. تهران: نشر پازنگ.
- رشیدیاسمی، غ. ا. (۱۳۸۲). *کردها و پیوستگی نژادی و تاریخی او*. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- رضایی، ر.، قربان‌زاده، ق.، قاسمی، ح. و هاشمی، ع. (۱۴۰۳). «نقش شرق‌شناسان در ایجاد «دیگری» در دو گفتمان ناسیونالیسم ایرانی و کرد». *فصلنامه مطالعات ملی*، ۲۵(۲)، ۳۳-۶۲.
- رسولی، ح. (۱۳۹۷). «تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی دوره رضاشاه و تأکید بر پیوستگی نژادی کردها در

- ایران، فصلنامه تاریخ نگری و تاریخ نگاری، ۲(۲۲)، ۳۹-۵۹.
- روزولت، آ. (۱۳۷۶). جمهوری مهاباد. ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نشر پانید.
 - سلطانی، ع.ا. (۱۳۸۳). «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش». فصلنامه علوم سیاسی، ۷(۲۸)، ۱۵۳-۱۸۰.
 - فوران، ج. (۱۴۰۱). مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب/اسلامی. ترجمه ا. تدین، تهران: رسا.
 - کوچرا، ک. (۱۳۷۳). جنبش ملی کرد. ترجمه ا. یونسی، تهران: نشر نگاه.
 - کینان، د. (۱۳۶۷). کردها و کردستان. ترجمه ا. یونسی، تهران: نشر نگاه.
 - لاکست، ا. و ژیلین، ب. (۱۳۷۸). عوامل و اندیشه‌ها در ژئوپلیتیک. ترجمه ع. فراستی، تهران: نشر آمن.
 - لشگری تفرشی، ا. (۱۴۰۳). «پیکربندی نهادی بر ساخت فدرالیسم منطقه‌ای ذیل گفتمان مدیریت سیاسی ملوک الطوایفی در ایران عصر قاجاریه». فصلنامه جغرافیا، ۸۰(۲۲)، ۱۱۱-۱۲۶.
 - مقصودی، م. (۱۳۸۰). تحولات قومی در ایران؛ علل و زمینه‌ها. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات ملی.
 - مقصودی، م. (۱۴۰۰). تحولات سیاسی- اجتماعی ایران ۱۳۲۰-۱۳۵۷. تهران: انتشارات روزنه.
 - محمدیانی، آ.، زیباکلام، ص.، توسلی، م. و ساعی، ا. (۱۳۹۸). «شکاف قومی و تأثیر آن بر شکل‌گیری گفتمان سیاسی کردهای ایران در دوره پهلوی»، فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای سیاسی، ۴(۱)، ۱۲۱-۱۵۰.
 - محمودی، ج.، بهرامی، س. و سعیدی نژاد، ح. ر. (۱۴۰۰). «ظهور و افول جمهوری کردستان در مهاباد و ساختار توزیعی قدرت در سطح منطقه‌ای». دوفصلنامه سیاست و روابط بین‌الملل، ۵(۱۰)، ۱۷۹-۲۰۱.
 - مرادی، ا. و افضلی، ر. (۱۳۹۲). اندیشه‌های جدید در ژئوپلیتیک. تهران: نشر زیتون سبز.
 - مک دال، د. (۱۳۸۰). تاریخ معاصر کرد. ترجمه ا. یونسی، تهران: انتشارات پانید.
 - ملایی توانی، ع. ر. (۱۳۹۵). گفتمان تاریخ نگاری رسمی دوره پهلوی پیرامون رضاشاه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - موفه، ش. (۱۳۹۱). درباره امر سیاسی. ترجمه م. انصاری، تهران: انتشارات رخداد نو.
 - مولودی، ع.، توسلی، م.، و مجاهدی، م.م. (۱۴۰۰). «تحلیل گفتمان دولت ستیزی در تجربه جمهوری کردستان (۱۳۲۴-۱۳۲۵)». فصلنامه مطالعات سیاسی، ۱۳(۵۲)، ۱۸۷-۲۱۱.
 - Abdi, K. (۲۰۰۱). Politics and the development of Archaeology in Iran, *American Journal of Archaeology*, 1(105), 51- 57.
 - Agnew, J., & Thathail, G. (۲۰۰۸). Geopolitics and discourse Practical geopolitical

- reasoning in American foreign policy. *Book: Politics; Critical Essays in Human Geography*, Edited by John Agnew and Virginie Mamadouh, London: Routledge.
- Entessar, N. (۱۹۹۲). *Kurdish Ethnonationalism*, Boulder: Lynne Rienner.
 - Gregory, D., Johnston, R., Pratt, G., Watts, M & Whatmore, S. (2009). *The dictionary of Human Geography*. 5Th Edition, Malden: Wiley Blackwell.
 - Hawrami, A. (۲۰۰۸). *Eastern Kurdistan during the second world war: according to documents of Soviet Union archives*. Suleymani: Zheen Publishing House.
 - Laclau, E., & Muffe, C. (۲۰۰۱). *Hegemony and socialist strategy*. London: Verso.
 - Mamadouh, V., & Dijkind, G. (۲۰۰۶). Geopolitics, International Relation and Political Geography: The Politics of Geopolitical Discourse. *Geopolitics*, 11(3), 349- 366.
 - Moss, L. (۲۰۰۲). *The new political economy*. Oxford: Blackwell.
 - Swyngedouw, E. (۲۰۱۱). Interrogating post-democratization: Reclaiming egalitarian political spaces. *Political Geography*, 30(1), 370- 380.
 - Koohi-kamali, F. (۲۰۰۳). *The political development of the Kurds in Iran; Pastoral nationalism*. Springer.
 - Mcdowell, D. (۲۰۰۷). *A modern history of the Kurds*, New York: I.B. Tauris.
 - Newman, S. (۲۰۰۵). *Power and politics in poststructuralist thought; New theories of the political*. London: Routledge.
 - Vali, A. (۲۰۱۱). *Kurds and the state in Iran; the making of Kurdish identity*. New York: IBTauris.

Discursive Components of the Kurdistan Democratic Party in Constructing the Concept of Divergence from Iran at the End of World War II

Ehsan Lashgari Tafreshi*

Associate Professor of Political Geography, Yazd University, Yazd, Iran.

Abstract

At the close of World War II, amid the Allied occupation of Iran and the concomitant weakening of the central government, the Kurdistan Democratic Party, led by Qazi Muhammad and backed by the Soviet Union, pursued a project of territorial divergence, framing it through the lens of ethnic agency. A discourse analysis, grounded in the theoretical framework of Laclau and Mouffe, is utilized in this research to analyze the articulation of this party's discursive components. The study investigates how these components construct the party's demand for autonomy for Kurdistan within the territory of Iran, with a particular focus on how it engages in 'othering' vis-à-vis the nationalist discourse of the Pahlavi government. These two thinkers have extended the discourse analysis approach beyond the realm of linguistics and into the domain of politics, including studies on ethnic identity. This research reveals that the party sought to reclaim territory from the "standard language" by foregrounding the linguistic distinction of the Kurdish ethnicity from Persian, which serves as the official language of the central government, in its pursuit of regional autonomy. Furthermore, in differentiating itself from the Pahlavi government's monolithic rule, it sought to construct the metaphorical signifier of federalism's governmental efficacy to gain powers for administering the Kurdistan region's affairs within Iran's territorial boundaries. On the other hand, despite Soviet support for the party, its core discursive signifier gravitated toward the demand for autonomy and the rejection of separatism. This shift was due to several factors: the absence of a shared border between the Soviet Union and Kurdistan, the opposition of both Britain and the United States to the region's divergence, and the party's own reluctance to implement communist policies in Kurdistan.

Keywords: Divergence, Ethnic Discourse, Federalism, Kurdistan Democratic Party, Territory of Iran

*Email: lashgari@yazd.ac.ir

تشیع علوی و بازسازی معنا؛

تحلیل گفتمان اصلاح دینی شریعتی بر پایه نظریه لاکلا و موفه

امیر مهاجر میلانی^۱، زهرا خانی^{۲*}

۱. استادیار گروه فقه و حقوق، پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران

۲. دانش‌آموخته دکتری دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

چکیده

گفتمان‌های اصلاح دینی در جهان اسلام از اواخر قرن نوزدهم تاکنون را می‌توان محصولی از نزاع دیرپای سنت و تجدد دانست. این گفتمان‌ها که هم متأثر از تحولات داخلی جوامع اسلامی و هم تابعی از جریان‌های فکری غرب هستند، تنوع قابل توجهی یافته‌اند. در این میان، گفتمان اصلاح دینی علی شریعتی در ایران به دلیل اثرگذاری گسترده، جایگاه ویژه‌ای دارد. ویژگی شاخص این گفتمان در بازسازی هدفمند تشیع نهفته است؛ فرایندی که با عبور از بازخوانی صرف سنت و پرهیز از تفسیرهای فاقد مسئولیت‌پذیری اجتماعی، آن را به آرمانی انقلابی و پویا تبدیل می‌کند. این مقاله با بهره‌گیری از نظریه گفتمان لاکلا و موفه نشان می‌دهد که شریعتی از طریق بازسازی معنایی «امامت» به‌عنوان دال مرکزی و مفصل‌بندی دال‌های شناور چون عدالت، انتظار، ولایت و امت در زنجیره‌های هم‌ارزی، منظومه‌ای معنایی پدید آورد که در آن تشیع به هویتی معطوف به کنش اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و مبارزه با ستم تبدیل می‌شود. او با منطبق کردن قرائت‌های رقیب را ذیل «تشیع صفوی» بازنمایی و به حاشیه می‌راند و در مقابل «تشیع علوی» را به‌مثابه بدیلی انقلابی و عدالت‌خواه تثبیت می‌کند. نتیجه این فرایند، بازسازی هویت شیعی در قالبی فعال، عدالت‌محور و معطوف به تغییر بود؛ هویتی که علاوه بر انسجام در سطح نظری، در عرصه اجتماعی و تاریخی نیز توان بسیج‌گری گسترده‌ای ایجاد کرد. در این گفتمان، دین به ابزار توانمندسازی توده‌ها، برانگیختن مسئولیت جمعی و ایجاد آمادگی برای تغییر ساختارهای نابرابر تبدیل شد. سازمان‌دهی تازه مفاهیم دینی و ایجاد شبکه‌ای از معانی و کنش‌ها باعث شد گفتمان شریعتی بتواند پیام‌های عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه را در قالبی آشنا برای مخاطبان منتقل کند و در شکل‌گیری حرکت‌های اعتراضی دهه ۱۳۵۰ و نهایتاً انقلاب اسلامی نقش مؤثر ایفا کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که گفتمان اصلاح دینی شریعتی تحت عنوان تشیع علوی، با بازآرایی مفاهیم کلیدی تشیع و ایجاد انسجام گفتمانی حول محور امامت، از سطح یک پروژه نظری فراتر رفت و به یکی از نیروهای هژمونیک اثرگذار بر سپهر سیاسی-اجتماعی ایران تبدیل شد.

واژگان کلیدی: اصلاح دینی، علی شریعتی، بازسازی معنا، خوانش انقلابی، تحلیل گفتمان، لاکلا و موفه، تشیع علوی، هژمونی

مقدمه

اصلاح دینی در جهان اسلام از اواخر قرن نوزدهم تا امروز، یکی از واکنش‌های مهم نسبت به مواجهه اسلام با مدرنیته بوده است. با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی گوناگون، اصلاح دینی در جهان اسلام صورت‌بندی‌های متفاوتی یافته است. تقابل جهان اسلام با تمدن مسیحی در قرن نوزدهم، رویارویی با جهان سوسیالیسم در قرن بیستم، مواجهه با علم و تکنولوژی مدرن و در نهایت تجربه انقلاب‌ها و حکومت‌های دینی، هر یک زمینه‌های خاصی را برای ظهور نوع خاصی از اصلاح‌گری دینی فراهم کرده‌اند (بشیری، ۱۳۸۵: ۱۵۰). این تحولات از یک‌سو پرسش‌های تازه‌ای درباره نسبت دین با قدرت سیاسی، عدالت اجتماعی و پیشرفت علمی برانگیخت و از سوی دیگر ضرورت بازخوانی انتقادی سنت و تطبیق آن با مقتضیات زمانه را برجسته ساخت.

در همین چارچوب، شریعتی با الهام از تحولات معاصر خود و در واکنش به سلطه قرائت‌های رسمی و فقه‌محور از دین، کوشید مفاهیم کلیدی تشیع را بازتعریف کند و از آن قرائتی بسازد که هم به مسائل معاصر پاسخ دهد و هم ظرفیت‌های بخش و انقلابی در سپهر اجتماعی و سیاسی داشته باشد. وی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی، در مقام روشنفکری دینی، خود را ادامه‌دهنده سنت اصلاح دینی در جهان اسلام معرفی می‌کند؛ سستی که پیش‌تر توسط متفکرانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، شریعت سنگلجی و ... شکل گرفته و هریک به شیوه‌ای خاص کوشیده بودند نسبت میان دین و تحولات معرفتی و اجتماعی مدرن را بازاندیشی کنند. با این حال، جایگاه شریعتی صرفاً به تداوم این جریان محدود نمی‌شود. تلاش‌های او، به‌ویژه در تبدیل اصلاح دینی به ایدئولوژی انقلابی، هم افق‌های تازه برای دین در عرصه سیاست و جامعه گشود و هم به ایجاد محدودیت‌هایی منجر شد که بعدها چالش‌های جدی برای تفکر دینی بر جای گذاشت. چندلایگی و ابعاد گاه متناقض در پروژه فکری شریعتی باعث شده است که روایت‌های متفاوتی از او ارائه شود؛ روایت‌هایی که هر یک از منظرهای خاص به تفسیر جایگاه و میراث فکری او پرداخته‌اند. از دیدگاه طباطبایی، شریعتی در زمره اصحاب ایدئولوژی قرار می‌گیرد که با گسستن نسبت گذشته و حال، تاریخ را به ابزاری برای پیکار سیاسی معاصر فروکاست. یکی از نمونه‌های برجسته این رویکرد، بازنمایی ابوذر در کتاب ابوذر است؛ جایی که شریعتی او را صدای اعتراض در برابر نظام طبقاتی اسلام پس از پیامبر، وجدان بیدار جامعه و نخستین شهید راه عدالت معرفی می‌کند؛ مؤمنی که در برابر اشرافیت اموی، انباشت ثروت و تبعیض اقتصادی ایستاد و به همین سبب به ربه تبعید شد. در این روایت، ابوذر چهره‌ای زاهد و منزوی نیست؛ بلکه او الگویی برای مکتب علوی و نماینده‌ای از اسلام

توحیدی-اجتماعی است (شریعتی، ۱۳۸۷). از نظر طباطبایی، چنین خوانشی نشان می‌دهد که شریعتی در تبدیل ابوذر به نخستین سوسیالیست بیش از آنکه به خود ابوذر یا تاریخ صدر اسلام بیندیشد، دغدغه توجیه ایدئولوژی انقلابی زمانه خویش را داشت. طباطبایی این رویکرد را نمونه‌ای از آگاهی کاذب می‌داند که گذشته را از منظر الزامات مبارزه معاصر بازسازی می‌کند و در نتیجه، گسستی معرفتی از سنت فلسفی و عقلانی اسلامی، به‌ویژه عقلانیت بوعلی سینایی، پدید می‌آورد. در این خوانش، شریعتی به‌عنوان ایدئولوژی معرفی می‌شود که تاریخ را در خدمت سیاست قرار می‌دهد و آن را در چارچوب اهداف معاصر بازتفسیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۹). در مقابل، سروش تصویری متفاوت از شریعتی عرضه می‌کند. به نظر او، شریعتی پیش از هر چیز مورخی است که از رهگذر تاریخ و جامعه‌شناسی به اسلام نزدیک می‌شود، نه از مسیر فلسفه، کلام یا فقه. سروش بر این باور است که نزد شریعتی، چهره‌هایی چون ابوذر جایگاهی محوری دارند؛ شخصیتی زمینی، شورشگر و انقلابی که فاصله‌ای با مردم ندارد و در نقطه مقابل پیامبر یا امامان معصومی قرار می‌گیرد که قدسی‌بودنشان آنان را از زیست روزمره مؤمنان عادی جدا می‌سازد. از نگاه سروش، عشق شریعتی به ابوذر و شور انقلابی او، اسلام را در نظر شریعتی به ایدئولوژی مبارزه بدل کرد و همین امر او را به‌سوی رؤیای جامعه‌ای ایدئولوژیک سوق داد (سروش، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

در این پژوهش و بر پایه نظریه گفتمان لاکلا و موفه، روایتی ارائه می‌شود که در آن، گفتمان شریعتی را می‌توان تلاشی در سطحی عمیق‌تر دانست برای بازسازی معنای دینی و مفصل‌بندی دال‌های مرکزی تشیع مانند امامت، عدالت، انتظار و امت در قالب زنجیره‌ای هم‌ارز که بتواند هویتی بدیل، انقلابی و رهایی‌بخش در برابر قرائت مسلط و نهادی از دین بسازد. این بازتعریف در منطق گفتمان، معطوف به ایجاد نوعی هژمونی فکری و سیاسی است که با سازمان‌دهی معناهای تازه، مرزهای «ما» و «دیگری» را در افق جدیدی بازترسیم می‌کند و ظرفیت بسیج‌گری اجتماعی دین را فعال می‌سازد. از نظر شریعتی، دیانت، قوی‌ترین عامل همبستگی در جوامع اسلامی است؛ اما هنگامی که دچار رکود و انجماد مفهومی شود، خود به مانع پیشرفت و توسعه تبدیل می‌گردد (میری، ۱۴۰۱: ۱۴)؛ بنابراین اصلاح دین او، گفتمانی نوین و فعال خلق می‌کند که افزون بر حفظ عناصر بنیادین دین، آن‌ها در خدمت مبارزه با ساختارهای نابرابر و سلطه‌های اجتماعی و بسیج ایدئولوژیک مردم علیه استبداد و استعمار قرار می‌گیرند (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۰۲).

از آنجا که نزد شریعتی، اسلام ناب چیزی جز تشیع نیست؛ تشیعی که صورت راستین و خالص اسلام است و در برابر خلافت، عربیت و اشرافیت قرار می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۹۶: ۱۳)؛ اصلاح دینی او نیز دربردارنده گفتمان خاصی از تشیع است که وی آن را با عنوان تشیع علوی بازنمایی می‌کند. ویژگی بارز

این پروژه در تمایز آن از سنت‌های کلامی، فلسفی و عرفانی شیعه نهفته است؛ در حالی که این سنت‌ها عموماً به تبیین‌های معرفتی و فردی از مفاهیمی همچون امامت، عدالت یا انسان کامل پرداخته‌اند، شریعتی آن‌ها را به سطح اجتماعی و تاریخی منتقل می‌کند و در قالب دال‌های گفتمانی جدید سازمان می‌دهد. او با درک ظرفیت‌های هویت شیعی در برانگیختن عواطف و آگاهی سیاسی، می‌کوشد از رهگذر بازتعریف مفاهیم و بازسازی مرزهای هویتی، گفتمان تازه‌ای از دین پدید آورد که قوی‌ترین ابزار وحدت توده‌ها و جهت‌دهی آنان به سوی اهداف عدالت‌خواهانه و ترقی‌طلبانه است (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۱۲-۲۱۳).

فرضیه اصلی این پژوهش آن است که گفتمان اصلاح دینی شریعتی تحت عنوان تشیع علوی، از طریق سازمان‌دهی دال‌های شناور حول یک دال مرکزی و به‌کارگیری زنجیره‌های هم‌ارزی و منطق طرد، معنا تولید می‌کند و هویت گفتمانی خود را تثبیت و هژمونیک می‌سازد. این فرضیه زمینه را برای تحلیل سازوکارهای بازتعریف معنایی و تثبیت هویت گفتمانی در چارچوب نظری لاکلا و موفه فراهم می‌آورد. در چارچوب نظریه گفتمان لاکلا و موفه، معنا، هویت یا جامعه‌ای پیشاپیش تثبیت‌شده وجود ندارد و امر اجتماعی همواره قلمرویی گشوده و پراکنده از روابطی است که تنها به‌طور موقت و نسبی از طریق فرایندهای مفصل‌بندی تثبیت می‌شود. مفصل‌بندی رویه‌ای است که میان عناصر مختلف پیوند برقرار کرده و هویت آن عناصر را در نتیجه این پیوند تغییر می‌دهد. محصول چنین فرایندی گفتمان است. هر نظامی که به صورت گفتمان شکل می‌گیرد، تجلی یک کل ذاتی یا حقیقت بنیادین نبوده و کوششی موقتی و نهایتاً ناکامل برای سامان‌بخشیدن به پراکندگی و تفاوت‌های اجتماعی است. گفتمان کلیتی است که از رهگذر این عمل پیونددهنده پدید می‌آید و به مجموعه‌ای از دال‌ها و معناها انسجام نسبی می‌بخشد (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۶۱-۱۵۸).

کاربست این چارچوب نظری امکان تحلیل انتقادی گفتمان‌های دینی و ایدئولوژیک را فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه در مورد اصلاح دینی شریعتی که خود تلاشی برای بازسازی و سازمان‌دهی مفاهیم دینی در قالبی نوین به شمار می‌آید. شریعتی با این بازتعریف‌ها می‌کوشد گفتمانی بدیل و هژمونیک در برابر قرائت‌های رسمی و نهادی از دین بنیان نهد؛ بنابراین، تمرکز بر چگونگی صورت‌بندی و پیوند این مفاهیم در زنجیره‌های معنایی، ما را قادر می‌سازد سازوکارهای تثبیت و هژمونیک‌سازی گفتمان شریعتی را بر اساس منطق نظریه لاکلا و موفه آشکار کنیم.

پیشینه

بحث درباره اندیشه شریعتی، به‌ویژه در نسبت با اصلاح دینی و بازخوانی سنت‌های اسلامی و شیعی، از جمله موضوعاتی است که توجه پژوهشگران متعددی در حوزه‌های تاریخ اندیشه، جامعه‌شناسی دین و مطالعات اسلامی را به خود جلب کرده است. آثار متنوعی کوشیده‌اند ابعاد الهیاتی، جامعه‌شناختی و سیاسی پروژه فکری شریعتی را تبیین کنند و نقش او را در فرایندهای تحول فکری و اجتماعی معاصر ایران و جهان اسلام نشان دهند. این مطالعات را می‌توان عمدتاً در دو دسته جای داد؛ نخست، پژوهش‌هایی با رویکرد الهیاتی که به نسبت اندیشه‌های شریعتی با آموزه‌های سنتی اسلامی پرداخته و بر امکان یا عدم امکان سازگاری آن‌ها با مبانی اعتقادی و کلامی شیعه تمرکز کرده‌اند؛ به عنوان مثال، خیرالله مردانی در «بررسی و نقد اندیشه شریعتی» اسلام شریعتی را به‌مثابه ایده‌آلیسمی مبتنی بر ماتریالیسم معرفی کرده و معتقد است وی در پرتو این نگاه به مبارزه‌ای تمام‌عیار با روحانیت پرداخته است. او نزدیک به صد مورد انحراف فکری را در آثار شریعتی استخراج کرده و به نقد آنها پرداخته است.

بخش دیگر نیز پژوهش‌هایی با رویکرد جامعه‌شناختی است که بیشتر بر تأثیرات اجتماعی و فرهنگی اصلاحات دینی شریعتی در بستر تحولات ایران معاصر متمرکز بوده و کوشیده‌اند نقش او را در نوسازی دینی، شکل‌گیری هویت جمعی و بسیج اجتماعی تبیین کنند. مانند مقاله جواد میری با عنوان «واکاوی دین‌پژوهی شریعتی (با تأکید بر دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی)» که به تحلیل رویکرد دین‌پژوهانه شریعتی پرداخته و نشان می‌دهد دوگانه «تشیع علوی/تشیع صفوی» در اندیشه او بر مبنای دیالکتیک نهضت و نظام قابل فهم است. بر اساس این خوانش، شریعتی تشیع علوی را به‌مثابه اسلام حرکت در برابر اسلام نظام (تسنن) تا پیش از عصر صفوی در نظر می‌گیرد، و از دوره صفویه به بعد، تشیع را در هیئت تشیع نظام و نهادی‌شده بازمی‌شناسد. میری با تکیه بر این چارچوب، توضیح می‌دهد که شریعتی فرایند تبدیل حرکت به سازمان را که در جامعه‌شناسی یک قاعده شناخته‌شده است، برای فهم تاریخ تشیع به‌کار می‌گیرد و از آن برای تبیین انحطاط جامعه ایران بهره می‌برد. از منظر میری بازگشت به تشیع علوی نزد شریعتی می‌تواند همچون نقشه راهی برای برون‌رفت از این انحطاط عمل کند.

لایه دوم ادبیات پژوهش، به کاربرست نظریه گفتمان لاکلا و موفه در حوزه مطالعات دینی مربوط می‌شود. هرچند این نظریه عمدتاً در حوزه سیاست و تحلیل هویت‌های جمعی به کار رفته است، شماری از پژوهش‌ها تلاش کرده‌اند آن را برای تحلیل بازتعریف‌های معنایی در گفتمان‌های دینی به‌کار گیرند. این دسته از مطالعات بر ظرفیت‌های مفاهیمی چون دال مرکزی، زنجیره هم‌ارزی و هژمونی برای تبیین فرآیند

بازسازی هویت‌های دینی و سیاسی تأکید داشته‌اند؛ به عنوان نمونه می‌توان به کتاب هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی نوشته بابی سعید اشاره کرد. او در این اثر با تمرکز بر بنیادگرایی اسلامی تحلیلی گفتمانی از اسلام و اسلام‌گرایی ارائه داده و نشان می‌دهد اسلام یک جوهر ثابت نیست؛ بلکه دالی است که معنای آن در شبکه‌های گفتمانی و بافت‌های تاریخی متفاوت بازتولید می‌شود. سعید با الهام از زبان‌شناسی سوسور و نظریه‌های نشانه‌شناختی لاکلا و موفه، تأکید می‌کند که هر دال تنها در نسبت با مدلول‌ها و درون زنجیره‌های دلالتی معنا می‌یابد. بر این اساس، اسلام را باید به مثابه دال مرکزی در شبکه گفتمان اسلام‌گرایی فهمید؛ دالی که کارکرد آن از پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه تا قرائت‌های اسلام‌گرایانه، دستخوش تغییر و بازتعریف می‌شود. از این منظر، اسلام همواره درون طرح‌بندی‌های خاص و در ارتباط با سایر دال‌ها معنا پیدا می‌کند و در نتیجه تحلیل آن مستلزم توجه به شرایط بافتی و تاریخی تولید معنا است. سعید در این مسیر، رویکردی ضد اصول‌گرایانه اتخاذ می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه اسلام در گفتمان‌های مختلف به مثابه یک ماده گفتمانی سیال به کار گرفته شده و معنای آن بر اساس نیروهای هژمونیک هر دوره بازسازی می‌شود (سعید، ۱۹۹۷: ۴۸-۵۲).

با وجود انبوه پژوهش‌ها درباره اندیشه‌های شریعتی از یک‌سو و کاربرد گسترده نظریه گفتمان لاکلا و موفه در مطالعه هویت‌های دینی و سیاسی از سوی دیگر، پیوند میان این دو حوزه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به بیان دیگر، هرچند پژوهش‌هایی با الهام از رویکرد گفتمان به اندیشه شریعتی پرداخته‌اند؛ اما اصلاح دینی او هنوز در چارچوبی نظام‌مند و با تکیه مستقیم بر دستگاه نظری لاکلا و موفه مورد بررسی قرار نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر در همین خلأ جای می‌گیرد و می‌کوشد با بهره‌گیری از مفاهیم لاکلا و موفه، سازوکارهای بازتعریف معنایی و هژمونیک‌سازی در گفتمان اصلاح دینی شریعتی را آشکار سازد.

چارچوب نظری

برای تحلیل ساختار گفتمان اصلاح دینی در اندیشه شریعتی که وی آن را تحت عنوان تشیع علوی صورت‌بندی کرده است، چارچوبی نیاز است که بتواند سازوکارهای تولید و تثبیت معنا، نحوه شکل‌گیری دال‌ها و زنجیره‌های معنایی، و همچنین فرآیند طرد و هژمونیک‌سازی درون گفتمان او را به دقت آشکار کند. نظریه گفتمان لاکلا و موفه با تأکید بر ماهیت برساخت‌گرایانه معنا، سیالیت دال‌ها و منطق هژمونی، چنین قابلیتی را فراهم می‌آورد. این نظریه با فراهم کردن مفاهیمی چون مفصل‌بندی، دال مرکزی، زنجیره هم‌ارزی و منطق طرد، ابزار مفهومی لازم برای واکاوی گفتمان شریعتی را در اختیار می‌گذارد و امکان

می‌دهد تا افزون بر تحلیل شبکه معنایی درونی گفتمان او، مرزهای طردشده و افق‌های هژمونیک آن نیز بررسی شود.

۳-۱ نظریه گفتمان لاکلا و موفه

گفتمان مفهومی چندلایه و میان‌رشته‌ای است که به تدریج به یکی از پرکاربردترین ابزارهای تحلیل در علوم انسانی و اجتماعی تبدیل شد. در معنای ابتدایی، گفتمان به مجموعه‌ای از الگوهای زبانی و معنایی اطلاق می‌شود که کنشگران اجتماعی در موقعیت‌های گوناگون از آن‌ها استفاده می‌کنند؛ با این حال، این تعریف ساده قادر به توضیح چیستی گفتمان، نحوه عملکرد آن یا چگونگی تحلیل علمی آن نیست. به همین دلیل، نظریه‌های متکثر و رویکردهای میان‌رشته‌ای در دهه‌های اخیر کوشیده‌اند معنای دقیق‌تر و کارآمدتری از گفتمان و تحلیل گفتمان ارائه کنند (یورگنسن، ۲۰۰۲: ۱۷).

یکی از این نظریه‌ها، نظریه لاکلا و موفه است که ارنستو لاکلا و شانتال موفه در آن با تلفیق دو رویکرد زبان‌شناختی ساخت‌گرا و رویکرد پساساختارگرایانه، مقوله‌های قدرت و ایدئولوژی را مستقیماً وارد مطالعه زبان کردند و با بهره‌گیری از سنت‌های متفکرانی چون فوکو، سوسور، دریدا، لاکان و گرامشی، نظریه گفتمان خود را در حوزه فلسفه سیاسی شکل دادند (سلطانی، ۱۳۸۷: ۱۵). آنان با نقد برداشت‌های ذات‌گرایانه از جامعه بر این نکته تأکید می‌کنند که هیچ کلیت ارگانیک و پیشینی به نام جامعه وجود ندارد و آنچه ما به مثابه جامعه می‌شناسیم چیزی جز برساختی تاریخی و همواره ناتمام نیست. در این چارچوب نظم‌های اجتماعی بازتاب نظم طبیعی نیستند؛ بلکه در مفصل‌بندی‌های موقتی و شکننده‌ای ریشه دارند که بر بستری از گشودگی و عدم‌تقارن شکل می‌گیرند. از نظر لاکلا و موفه، عناصر امر اجتماعی تنها درون یک گفتمان معنا می‌یابند و هیچ هویت یا معنای تثبیت‌شده‌ای خارج از آن وجود ندارد. بدین ترتیب، گفتمان بیش از آن‌که امری زبانی یا شناختی باشد، کنشی است که در آن، معنا، هویت و روابط قدرت به‌طور هم‌زمان تولید و بازتولید می‌شوند. اینجاست که تحلیل گفتمان در نظر آنان به ابزاری برای آشکار کردن سازوکارهای هژمونیک و کشمکش‌های بر سر تثبیت معنا بدل می‌شود؛ کشمکش‌هایی که هرگز به نقطه پایانی نمی‌رسند؛ زیرا خود امر اجتماعی همواره در معرض سیالیت و بازتعریف مداوم قرار دارد (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۵۵-۱۵۷).

۳-۲ مفاهیم اساسی نظریه لاکلا و موفه

در چارچوب نظریه گفتمان لاکلا و موفه، مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین وجود دارد که امکان تحلیل روابط قدرت، تولید معنا و کشمکش‌های هژمونیک را فراهم می‌کند. اگرچه این نظریه شامل طیف وسیعی از ایده‌هاست، در این پژوهش توجه ویژه‌ای به چند مفهوم محوری معطوف شده است که بیشترین کارکرد را در مطالعه گفتمان اصلاح دینی شریعتی دارند.

مفصل‌بندی^۱: کنشی است که میان عناصر مختلف پیوند برقرار می‌کند و هویت آن‌ها را در چارچوب یک کل موقت و ساختاری تغییر می‌دهد (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۷۱).

گفتمان^۲: کلّیتی است که در نتیجه کنش مفصل‌بندی عناصر شکل می‌گیرد و شبکه‌ای از معانی را پدید می‌آورد که هویت و ارتباط میان دال‌ها را تعیین می‌کند. این کلّیت، عرصه‌ای است که در آن نشانه‌ها در نسبت با یکدیگر معنا می‌یابند و هویتشان از طریق ارتباط با سایر عناصر تثبیت می‌شود (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۷۱).

دال مرکزی^۳: به معنای نقطه یا مفهومی است که سایر دال‌ها در اطراف آن جمع می‌شوند و تثبیت نسبی معنا را ممکن می‌سازند. این مرکز، همان نقطه‌ای است که از طریق آن زنجیره دلالت‌گر معانی تثبیت می‌شود و امکان پیش‌بینی نسبی روابط میان دال‌ها فراهم می‌آید (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۸۳).

میدان گفتمان^۴: میدانی که به مثابه مخزن مازاد معنا عمل کرده و حامل تمامی دلالت‌هایی است که یک گفتمان خاص برای حفظ انسجام خود کنار می‌زند (بورگسن، ۲۰۰۲: ۵۸).

دال‌های سیال^۵: نشانه‌هایی هستند که گفتمان‌های مختلف بر سر معنا دادن به آن‌ها در کشمکش‌اند. این نشانه‌ها خود به خود معنای ثابت ندارند و هر گفتمان می‌کوشد به روش خود، آن‌ها را تثبیت کند (بورگسن، ۲۰۰۲: ۶۰).

تخاصم^۶ و هژمونی^۷: تخصص لحظه‌ای است که ناتوانی هر نظم اجتماعی در دستیابی به انسجام نهایی و تثبیت کامل معنا را آشکار می‌سازد (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۲۰۴). هژمونی دقیقاً در بطن همین ناتمامی

1. Articulation
2. Discourse
3. Nodal Point
4. Field of discursivity
5. floating signifiers
6. Antagonism
7. hegemony

شکل می‌گیرد؛ تلاشی موقت و پیشامدی برای مفصل‌بندی معنا و برقراری انسجام؛ درحالی‌که امکان واژگونی و برهم‌خوردن آن همواره پابرجاست. ازاین‌رو، تخاصم شرط امکان هژمونی است و هژمونی پاسخی موقتی به گشودگی و ناتمامی امر اجتماعی (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۲۲۷). یکی از مهم‌ترین سازوکارهای مفصل‌بندی، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی است. بر اساس ذهنیت دوگانه‌ای که در فرایند غیریت‌سازی شکل گرفته، سوژه گفتمانی تمامی پدیده‌ها را در قالب دوگانه «ما» و «آنها» ادراک و بازنمایی می‌کند. این دوگانگی در سطح زبان، رفتار و نهادهای اجتماعی به صورت «برجسته‌سازی ما» و «حاشیه‌رانی آنها» نمود می‌یابد (سلطانی، ۱۳۸۷: ۹۹).

اکنون می‌توان با بهره‌گیری از این مفاهیم، فرایند شکل‌گیری و تثبیت معنا در گفتمان را چنین توصیف کرد که معنا حاصل فرایند مفصل‌بندی است؛ فرایندی که در آن نشانه‌های پراکنده در قالب یک شبکه معنایی سازمان می‌یابند و هویت آن‌ها در نسبت با یکدیگر تثبیت می‌شود. هر گفتمان برای حفظ انسجام خود می‌کوشد دلالت‌های ممکن و رقیب را کنار بزند و حول دال‌های مرکزی و زنجیره‌های هم‌ارزی، وحدت موقتی معنا را برقرار سازد. این تثبیت موقت، نتیجه طرد معناهای بدیل و مهار لغزش نشانه‌هاست؛ معناهای طردشده اما در میدان گفتمان باقی می‌مانند و همواره امکان بازگشت و به‌چالش کشیدن نظم تثبیت‌شده را در خود حفظ می‌کنند. ازاین‌رو، هیچ معنایی در این نظریه نهایی و تغییرناپذیر نیست؛ بلکه همه تثبیت‌ها تاریخی، موقتی و گشوده به امکان‌های واژگونی‌اند. در این میان تثبیت معنا همواره در میدان منازعه میان گفتمان‌های رقیب رخ می‌دهد (یورگنسن، ۲۰۰۲: ۵۸-۶۱). تخاصم لحظه‌ای است که محدودیت‌های هر نظم اجتماعی و ناتوانی آن در دستیابی به انسجام کامل را آشکار می‌کند و مداخله‌های هژمونیک تلاش‌هایی‌اند که با طرد معناهای رقیب و ایجاد سازوکارهای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، یک قرائت خاص از جهان را مسلط و بدیهی می‌سازند. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی هم در سطح اجتماعی و نهادی عمل می‌کند؛ نشانه‌ها، پدیده‌ها و مواضع خاصی برجسته می‌شوند و معناهای دیگر به حاشیه رانده می‌شوند، تا انسجام و هژمونی موقت گفتمان حفظ گردد. از آنجا که هیچ هژمونی‌ای پایدار و مطلق نیست، تاریخ همواره صحنه کشمکش میان گفتمان‌ها و بازتعریف افق‌های معنایی است (یورگنسن، ۲۰۰۲: ۷۲). این ویژگی نظریه گفتمان را به چارچوبی کارآمد برای پژوهش ما تبدیل می‌کند؛ زیرا با آن می‌توان هم معنای تثبیت‌شده مفاهیم را فهمید و همچنین لحظه‌های منازعه، طرد و امکان‌های بدیل را تحلیل کرد و نشان داد که چگونه نظم‌های مسلط، در عین استواری ظاهری، همواره در معرض واژگونی و بازتعریف‌اند.

دال مرکزی تشیع و بازسازی شریعتی

گذشت که لاکلا و موفه در نظریه خود بر اهمیت شناسایی دال مرکزی تأکید دارند و به باور ایشان نقطه عزیمت تحلیل گفتمان در این نظریه پیرامون دال مرکزی شکل می‌گیرد. گفتمان تشیع نیز از این کلیت خارج نیست. در سنت کلامی و هویتی شیعه، «امامت» از دیرباز به‌مثابه دال مرکزی عمل کرده است؛ دالی که هم مرز تمایز شیعه از سایر نحله‌های اسلامی را مشخص می‌سازد و هم منظومه‌ای از مفاهیم الهیاتی و اجتماعی همچون ولایت، عدالت، انتظار و امت را حول خود سامان می‌دهد. این جایگاه ممتاز امامت سبب شده است که در هر بازخوانی یا بازسازی گفتمان شیعی، نخستین گام شناسایی نسبت آن با این دال بنیادین باشد. در گفتمان شریعتی، تشیع به معنای اصیل خود، یک فرقه مذهبی هم‌سنگ سایر فرقه‌های اسلامی نیست؛ بلکه یک نوع فهمیدن اسلام است؛ فهمی مترقی، ضد نژادی، ضد طبقاتی و مخالف هرگونه بازتولید ساخت‌های اشرافی و تبعیض‌آلود. از نظر او، تشیع تداوم روح نخستین اسلام و پاسداری از جهت‌گیری توحیدی و عدالت‌محور پیامبر است. وی تشیع را به‌مثابه نهضتی تاریخی و اجتماعی می‌بیند که از آغاز در برابر انحراف مسیر حقیقی اسلام ایستاده و با نفوذ آگاهانه و ناآگاهانه عناصر سیاسی، نژادی و طبقاتی ضداسلامی مقابله کرده است. به باور او، تشیع مترقی‌ترین تفسیر از اسلام و مردمی‌ترین جریان در تاریخ اجتماعی و سیاسی مسلمانان است (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۰۷). بر اساس این برداشت شریعتی از تشیع، روشن می‌شود که هر عنصر کلیدی در این دستگاه معنایی تنها در نسبت با چنین افقی قابل فهم است. در میان همه عناصر، هیچ مفهومی به اندازه امامت در این منظومه نقش کانونی ندارد؛ زیرا شریعتی تحقق همان روح عدالت‌خواه، مسئولیت‌مدار و ضدانحراف تشیع را در وجود امام متجسد می‌بیند؛ بنابراین، برای فهم گفتمان تشیع علوی در اندیشه او، تحلیل معنای امامت نقطه ورود ضروری است.

شریعتی امامت را مفهومی بسیار گسترده‌تر از رهبری سیاسی یا اجتماعی می‌فهمد. امام برای او نمونه متعالی انسان است؛ انسانی که افزون بر گفتارش، وجود و زیست‌نش نیز ترجمان عینی ارزش‌های مکتب است. از منظر شریعتی همان نقشی که قهرمانان بزرگ تاریخ و اسطوره به‌مثابه صورت‌های آرمانی انسان کامل در طول تمدن‌ها ایفا می‌کردند، بر عهده امام نهاده شده است؛ امام کتاب ناطق و تجسد محسوس ایدئولوژی اسلامی است؛ یعنی فضایل، ایده‌ها و مسئولیت‌های اخلاقی در وجود او به حقیقتی زنده تبدیل می‌شوند. از همین رو امام نه محدود به یک عصر و نه به یک کارویژه اجتماعی است؛ بلکه در همه زمان‌ها الگو و معیار رشد انسان باقی می‌ماند. شریعتی بر پایه همین برداشت الگویی از امام، معنای اجتماعی و رهایی‌بخش امامت را صورت‌بندی می‌کند؛ زیرا اگر امام تجسد عینی ارزش‌های مطلق عدالت، آزادی،

مسئولیت و توحید است (شریعتی، ۱۳۸۹: ۵۹-۶۰)، پس خودبه‌خود به معیاری برای نقد وضع موجود و شاخص تشخیص انحراف قدرت تبدیل می‌شود. بر همین اساس امامت بیش از آن‌که یک موقعیت موروثی یا متافیزیکی باشد، حامل معنای رهایی‌بخش، انقلابی و عدالت‌خواهانه است (شریعتی، ۱۳۵۹ الف: ۸۳). نزد او «امامت تنها به معنای اعتقاد ذهنی به مقدس بودن دوازده امام نیست؛ بلکه مبتنی بر این است که اسلام مکتبی است دارای مسئولیت اجتماعی برای تحقق هدف‌ها و قوانینی که به نام دین و برای تکامل انسان و تحقق عدل در جامعه انسانی ارائه می‌دهد و بنابراین ضرورت یک رهبری فکری اجتماعی و انقلابی طی چند نسل پیوسته لازمه آن است» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۴۴۱). شریعتی در همین چهارچوب، تلقی سنتی از امامت را به چالش می‌کشد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۵۹)؛ چرا که در کلام شیعی کلاسیک، امامت مفهومی اعتقادی است که همان جایگاه پیامبر را در هدایت بشر و تدبیر شئون دینی و دنیوی جامعه دارد. از آنجا که امامت تداوم تاریخی رسالت الهی است؛ بنابراین تعیین امام تنها به اراده الهی و از طریق نص پیامبر یا امام پیشین امکان‌پذیر است. این نگرش پیوندی ناگسستنی میان امامت، نبوت و فلسفه بعثت برقرار می‌کند و حضور دائمی امام معصوم را برای استمرار نظام هدایت الهی ضرورتی عقلی می‌شمارد (مظفر، ۱۳۶۶: ۷۳). در این دستگاه فکری، امام افزون بر پاسداری از شریعت، انسانی کامل است که به مرتبه کمال عقلی و قدسی رسیده، از شهود الهی بهره‌مند است و میان امر الهی و عالم انسانی وساطت می‌کند. امامت در چنین افقی، جایگاهی متافیزیکی و الهیاتی می‌یابد؛ مقامی که در آن، امام مظهر کامل اسماء و صفات الهی و تجلی تمام‌عیار حقیقت انسانی است و حضورش به‌منزله پیوند وجودی انسان کامل با قوام عالم، شرط بقا و سامان‌هستی به شمار می‌آید (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۳۳).

شریعتی با انتقاد از این نگرش، امامت را از سطحی قدسی و غیرتاریخی به سطحی عینی و اجتماعی فرامی‌کشد. امام نزد شریعتی تجسد ایدئولوژی اسلامی و قرآن ناطق است (شریعتی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۴۲/۱۳۸۹: ۵۹). اگر اسلام به‌مثابه نقشه و طرحی بر کاغذ باشد، امام همان تحقق زنده و مجسم آن طرح در عرصه واقعیت است. از این رو، امام نقش عملی یک فکر را ایفا می‌کند. این بازتعریف باعث می‌شود امامت در گفتمان شریعتی نقش پلی میان حوزه اعتقاد و ذهنیت با عرصه کنش و ساخت اجتماعی را ایفا کند. اگر در تفاسیر سنتی، رابطه فرد با امام بیشتر جنبه ولایی و معنوی داشت، شریعتی بر جنبه انقلابی و عدالت‌محور آن تأکید می‌کند. او امام را رهبر نهضت می‌داند؛ کسی که در تاریخ، مسئولیت و وظیفه دارد، جامعه را از سلطه جاهلیت و استبداد رها کند (شریعتی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۱۱). بدین‌صورت، امامت از سطح یک باور اعتقادی به سطح یک عنصر کنش‌گر در پروژه رهایی‌بخش اسلام ارتقا می‌یابد. در این چهارچوب، مفاهیمی

مانند توحید، عدالت، عصمت و... تنها در نسبت با امامت معنا پیدا می‌کنند؛ بدون این نسبت، این مفاهیم به عناصر شناور تبدیل شده و مستعد تحریف و سوءاستفاده‌اند.

شریعتی در تحلیل خویش از تاریخ تشیع، دو گونه انحراف بنیادین در برداشت از مفهوم امامت را برجسته می‌کند. نخست، تحریف قدسی‌سازانه است؛ یعنی ارتقای امام به مرتبه‌ای هم‌تراز با الوهیت و تبدیل او به اسطوره‌ای ماورایی و دست‌نیافتنی. این رویکرد، اگرچه به ظاهر برای تکریم مقام امام پدید آمده، اما در عمل به بی‌اثر شدن نقش اجتماعی و رسالت تاریخی او می‌انجامد و امام را از عرصه مبارزه و رهبری امت منفصل می‌سازد. دوم، تحریف تسلیم‌گرایانه است؛ یعنی فروکاستن امام به شخصیتی منزوی، منفعل و بی‌طرف که عملاً در خدمت ساختارهای قدرت موجود قرار می‌گیرد و فاقد هرگونه کارکرد رهایی‌بخش و انتقادی می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۲۸). از دیدگاه شریعتی هر دو تحریف یادشده، بازتاب شرایط انحطاط تاریخی و محصول نوعی آگاهی کاذب در جوامع اسلامی است؛ وضعیتی که به تدریج، فلسفه وجودی امامت را از مسیر اصیل خود؛ یعنی رهبری آگاهانه و انقلابی در برابر ستم منحرف ساخته است. او احیای معنای اصیل و تاریخی امامت را وظیفه‌ای خطیر بر دوش روشنفکران دینی و عالمان متعهد می‌داند؛ کسانی که باید در مقام نواب امام در تاریخ، رسالت هدایت، بیدارسازی و مبارزه با تحریف‌ها را بر عهده گیرند (شریعتی، ۱۳۸۶: ۴۰).

تبیین جایگاه امامت در اندیشه شریعتی نشان می‌دهد این مفهوم افزون بر اینکه یک اصل اعتقادی در کنار سایر آموزه‌های دینی به‌شمار می‌آید، مفهومی کانونی و نشانه ممتاز گفت‌وگو است که به حیات دینی و سیاسی معنا و جهت می‌بخشد. علت محوریّت یافتن امامت در منظومه فکری او به گونه‌ای که مفاهیم حول آن مفصل‌بندی و سازمان‌دهی می‌شوند این است که شریعتی با هوشمندی دریافت امامت، به سبب جایگاه ممتاز خود در سنت شیعی، ظرفیت آن را دارد که به نشانه‌ای برجسته و هویت‌ساز تبدیل شود. او بر این باور بود که تلقی سستی از امامت، با تأکید بر وجوه ماورایی و رازآلود، عملاً آن را از عرصه مناسبات اجتماعی و پویایی تاریخی دور کرده است (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۷۳). از این رو، می‌کوشید با زمینی کردن این مفهوم و کمرنگ کردن یا نادیده گرفتن ابعاد رمزآلودی که در جهان معاصر برای بسیاری باورپذیر نیست، تشیع را به‌مثابه نیرویی فعال در صحنه سیاسی - اجتماعی احیا کند. شریعتی در وجود امام تحقق تاریخی و انسانی همه ارزش‌هایی را می‌بیند که تشیع را به نهضتی عدالت‌خواه و ضد استبداد تبدیل می‌سازد. امام برای او معیار نقد قدرت، شاخص تشخیص انحراف و الگوی رشد انسان است. از همین منظر است که شریعتی امامت را ضرورت رهبری فکری، اجتماعی و انقلابی می‌داند که در چند نسل پیوسته استمرار

می‌یابد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۶۰).

بر پایه این نظریه می‌توان گفت که مفهوم امامت در گفتمان شریعتی، به مثابه دال مرکزی، هم سازمان‌دهی و مفصل‌بندی مفاهیم کلیدی دیگر را سامان می‌بخشد و هم‌زمان مرزهای هویتی این گفتمان را در تقابل با قرائت‌های رقیب از تفسیرهای سنتی کلام شیعی گرفته تا خوانش‌های سکولار و ناسیونالیستی تثبیت و بازتولید می‌کند. در ادامه، با تحلیل دال‌های شناور، می‌توان دید که هر یک چگونه در پیوند با این دال مرکزی معنا و هویت تازه‌ای می‌یابند.

مفصل‌بندی دال‌های شناور^۸ تشیع علوی در نسبت با دال مرکزی

با محوریت یافتن امامت به عنوان دال مرکزی، میدان معنایی گفتمان شریعتی شکل می‌گیرد. این مفاهیم سیال در گفتمان شریعتی هریک به گونه‌ای مفصل‌بندی می‌شوند که هویت جمعی و افق‌رهایی‌بخش مورد نظر او تثبیت و بازتولید گردد.

در بازسازی گفتمان شریعتی پیرامون دال اصلی یعنی امامت، ما دال‌های شناور را به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم کرده‌ایم. دال‌های شناور اصلی آن دسته از مفاهیمی‌اند که در آثار شریعتی ضمن آن‌که همواره در پیوند مستقیم با امامت طرح می‌شوند، همچنین در شکل‌دهی به هویت گفتمان تشیع علوی و مرزبندی آن با گفتمان‌های رقیب (تشیع صفوی، سلطنت، قرائت‌های محافظه‌کارانه فقهی) نقشی محوری دارند. مفاهیمی چون عدالت، ولایت، امت و انتظار از این دسته‌اند؛ زیرا بارها در کنار امامت و به عنوان عناصر سازنده چارچوب انقلابی تشیع علوی بازتعریف می‌شوند؛ بدون امامت معنای خود را از دست می‌دهند یا به معنایی متناقض و حتی رقیب فروکاسته می‌شوند؛ مثلاً عدالت منفصل از امامت که به عدالت سکولار یا فقهی فروکاسته می‌شود؛ هم در سطح درونی گفتمان، نقش انسجام‌بخش دارند؛ مانند پیوند دادن امت با رهبری امام (شریعتی، ۱۳۹۸: ۳۵) و هم در سطح بیرونی به مرزبندی گفتمان با نیروهای سلطنتی و قرائت‌های صفوی کمک می‌کنند.

در مقابل، دال‌های شناور فرعی شامل مفاهیمی‌اند که اگرچه در متون شریعتی و به ویژه در تمایزگذاری میان تشیع علوی و صفوی حضور دارند، اما بار هویتی و انسجام‌بخش آن‌ها به اندازه دال‌های اصلی نیست و بیشتر در حاشیه یا ذیل دال‌های اصلی فهم می‌شوند. مفاهیمی چون عصمت، وصایت، عاشورا و عترت

در این دسته جای می‌گیرند؛^۹ زیرا اغلب به‌عنوان مبانی کلامی یا مفاهیم اعتقادی مطرح‌اند، نه به‌عنوان عناصر محرک گفتمان انقلابی؛ نقش آن‌ها بیشتر در تبیین مشروعیت امام است تا ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی اجتماعی و سیاسی و حضورشان در گفتمان، نسبت به دال‌های اصلی کم‌فروغ‌تر و محدود به مباحث کلامی و اعتقادی است. این تمایز میان اصلی و فرعی، امکان می‌دهد که در تحلیل گفتمان شریعتی تمرکز بر مفاهیم هویت‌ساز و انسجام‌بخش (دال‌های اصلی) حفظ شود و مفاهیم فرعی تنها در نسبت با آن‌ها و به‌عنوان عناصر تکمیلی مورد توجه قرار گیرند.

۱-۵ عدالت

در گفتمان شریعتی، عدالت یکی از دو ستون اصلی تشیع علوی است که همراه با امامت، هسته معنایی این مذهب را تشکیل می‌دهد (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۰۸). شریعتی عدالت را نه یک فضیلت اخلاقی فردی و نه صرفاً یک آموزه کلامی انتزاعی، بلکه اصلی هستی‌شناختی و اجتماعی می‌داند که از صفت ذاتی خداوند ناشی می‌شود و به همین دلیل باید در همه ساحت‌های زندگی بشری و به‌ویژه در سامان سیاسی جامعه تحقق یابد. او تصریح می‌کند که «وقتی می‌گوییم عدالت یکی از صفات خداوند است، به این معنی است که عدالت یکی از اصول اساسی هستی و یکی از اصول اساسی زندگی بشری است و بنابراین باید یکی از اصول اساسی جامعه ما باشد». این تلقی، عدالت را از سطح یک توصیه اخلاقی یا بحث فلسفی فراتر برده و آن را به شعاری اجتماعی و انقلابی تبدیل می‌کند؛ چنان‌که در تحلیل زندگی امام علی (ع) سه شعار اصلی او را مکتب، وحدت و عدالت می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۹: ۳۹۷). شریعتی در تبیین همین معنای اجتماعی عدالت تأکید می‌کند که عدالت در تشیع علوی، نیرویی برای دگرگون‌کردن مناسبات ناعادلانه جامعه است؛ آنجا که می‌گوید یکی از شعارها و اهداف تشیع آن است که «نظام استثمار و تضاد طبقاتی و ظلم اجتماعی و تفرقه اجتماعی را تبدیل بکند به نظام برابری و عدالت.... و نظام طبقاتی جامعه را تغییر بدهد» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۰۸). بدین‌صورت، عدالت برای شریعتی مفهومی هم‌زمان الهی و اجتماعی است که غایت آن برچیدن ساختارهای استثمارگر و برپایی جامعه‌ای مبتنی بر برابری است.

البته هرچند عدالت در اندیشه شریعتی از اهمیت والایی برخوردار است و در بسیاری از آثارش در کنار امامت قرار می‌گیرد؛ اما جایگاه مفهومی آن تابعی از امامت است. اگر عدالت اصلی‌تکوینی و اجتماعی

۹. فهرستی از دال‌های شناور در گفتمان شریعتی را می‌توان در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی ملاحظه کرد که به علت فراوانی آن‌ها، فقط به دال‌های شناور اصلی پرداخته می‌شود.

است، شریعتی تصریح می‌کند که تحقق تاریخی و عینی این عدالت تنها در پرتو امامت ممکن می‌شود. او نشان می‌دهد که امام عدالت را از سطح یک خواست اخلاقی یا آرمان ذهنی بیرون می‌کشد و آن را به برنامه‌ای عملی برای اداره جامعه تبدیل می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۹: ۵۸۲). شریعتی با بازخوانی تاریخ صدر اسلام، علت انحراف عدالت و بازگشت اشرافیت و طبقه‌ای شدن جامعه را فقدان رهبری امام می‌داند؛ از این رو عدالت برای او مفهومی است که در نسبت مستقیم با امامت و در بستر زنجیره هم‌ارزی آن معنا می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۷۹: ۳۹۸). از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، عدالت نزد شریعتی را می‌توان دال شناوری دانست که معنای نهایی خود را از طریق مفصل‌بندی با دال مرکزی امامت به دست می‌آورد و با دیگر مفاهیم کلیدی چون ولایت، عصمت، انتظار و امت شبکه‌ای از معنا می‌سازد. این شبکه، مرزبندی روشنی میان تشیع علوی و تشیع صفوی ایجاد می‌کند؛ درحالی‌که در قرائت صفوی، عدالت به معنای سلبی نفی ظلم از خداوند فروکاسته و کارکردی صرفاً اخروی می‌یابد. در تشیع شریعتی، عدالت اصلی فراگیر و زیربنایی است که هم در هستی و هم در جامعه جاری است و برابری طبقاتی و حقوقی را در پیوند با رهبری امام و مبارزه با سلطه دنبال می‌کند. از این رو، نظام اجتماعی ناسازگار با عدالت جامعه‌ای بیمار، منحرف و موقت و محکوم به زوال تلقی می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۴). شریعتی می‌کوشد در تفسیر زندگی امام علی (ع) این پیوند را آشکار سازد؛ چنان‌که در تبیین فلسفه زمامداری امام می‌نویسد: «اگر نبود که مگر به این وسیله حق مظلومی را بستانم و از تجاوز ظالمی مانع گردم، ریسمان شتر خلافت را بر گردنش می‌نهادم و رهایش می‌کردم» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۶۵). بدین صورت، عدالت در گفتمان شریعتی علاوه بر هدفی اخلاقی، شالوده‌ای برای مشروعیت سیاسی و فلسفه رهبری امام است.

۵-۲ ولایت

با تبیین جایگاه عدالت در منظومه فکری شریعتی و روشن شدن نسبت آن با امامت به عنوان محور معنا، اکنون می‌توان ولایت را به عنوان یکی دیگر از دال‌های شناور کلیدی در گفتمان او را دنبال کرد؛ مفهومی که امتداد منطقی بحث امامت است و پیوند آن را با ساختار رهبری و مشروعیت دینی آشکار می‌سازد. شریعتی ولایت را در معنای فقهی یا سیاسی محدود نمی‌داند؛ بلکه ولایت به عنوان حلقه پیوند میان امام و امت و ضامن تداوم خط انبیا و ائمه در بستر تاریخ بازتعریف می‌شود. در همین چارچوب است که او ولایت را چنین توضیح می‌دهد: «سپردن زمام جامعه و رهبری عملی و مسئولیت اجتماعی امت به امام و به عبارت دیگر، اقتدای به او و تعقیب راه او و دیدن به نور آگاهی او و شدن بر الگوی او... یعنی ولایت».

(شریعتی، ۱۳۷۹: ۷۹۳). این تعریف نشان می‌دهد که ولایت نزد شریعتی یک رابطه عاطفی یا اعتقادی صرف نیست و رهبری عملی، مسئولیت‌پذیری جمعی و پیوند آگاهانه امت با امام را ارائه می‌دهد. از منظر شریعتی، ولایت به معنای پذیرش کامل دوستی، رهبری و حکومت علی (علی‌وار) است؛ یعنی پیروی از نمونه عالی بندگی خدا، چراغ روشن هدایت بشریت تبیین می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۳). حکومت علی در این نگرش نماد تاریخی تحقق عدالت، آزادی و برابری است که در مدت پنج سال حکومتش شکل عملی یافت و این میراث، برای همه ملت‌ها همچنان آرزویی زنده و ضروری به شمار می‌رود؛ بنابراین ولایت در این گفتمان یک رابطه عاطفی نیست؛ بلکه مسئولیتی اجتماعی، سیاسی و انقلابی است که امت را به حرکت در مسیر تحقق عدالت و آزادی فرا می‌خواند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۴).

ولایت نزد شریعتی عقیده‌ای رهایی‌بخش است؛ رهایی از هر نوع ولایت جبارانه و ظالمانه‌ای که در تاریخ جلوه کرده است (شریعتی، ۱۳۹۸: ۱۷۱). او ولایت علوی را الگویی از حکومت عدالت‌خواه، آزادی‌بخش و برابری‌طلب می‌داند که در پنج سال زمامداری علی به تمامی تجسم یافته و در سراسر تاریخ بشر ضرورت داشته است. این ولایت، نه در خدمت امور صرفاً غیبی یا کمک به خدا در اداره جهان طبیعت است و نه به محبت صرف علی تقلیل می‌یابد؛ بلکه زبان و چارچوبی ایدئولوژیک است که مردم را به مقاومت در برابر ولایت جور، حکومت زور و زعامت جهل فرامی‌خواند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۵۹). از این رو، ولایت در اندیشه شریعتی مفهومی است که همزمان نیازهای تاریخی جامعه را درک می‌کند، پیوندی ناگسستنی با عدالت اجتماعی دارد و به عنوان ایدئولوژی رهایی‌بخش، انسان را به سوی آزادی و مسئولیت‌پذیری سوق می‌دهد؛ زیرا ولایت علوی، مذهب عدل و حکومت معصوم است که شیعه را از بند ولایت جور، حکومت زور و زعامت جهل آزاد می‌سازد و به معنای واقعی کلمه، آزادی و عدالت را به ارمغان می‌آورد (شریعتی، ۱۳۹۶: ۱۳).

حال آن‌که در نقطه مقابل، به اعتقاد شریعتی تشیع صفوی ولایت را به معنای صرف حب علی و تضمین بهشت می‌فهمد؛ نوعی ولایت که از هر مسئولیت اجتماعی و سیاسی مبری است و اعتقاد دارد ولایت صرفاً کمک به خداست، به گونه‌ای که اداره جهان و طبیعت به قدرت الهی سپرده شده است. این رویکرد ولایت را از عینیت تاریخی و سیاسی تهی می‌کند و به یک امر صوفیانه و غیرعملی فرو می‌کاهد که نه به درد مردم می‌خورد و نه به اداره امور جهان معاصر پاسخ می‌دهد (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۴).

۳-۵ امت

در گفتمان شریعتی، امت مفهومی است که تعریف و کارکرد خود را تنها در پیوند با امامت می‌یابد؛ پیوندی که از نظر زبانی و ریشه‌شناختی نیز در هم‌ریشگی این دو واژه (هر دو مشتق از ریشه اُمّ به معنای قصد و حرکت به سوی هدف) قابل مشاهده است. این هم‌ریشگی، امت را از دیگر مفاهیم هم‌ارز پیرامون امامت متمایز می‌کند؛ چراکه امت شرط تحقق تاریخی و اجتماعی امامت است. هم‌ریشه بودن واژه امت با امامت در نگاه شریعتی، کلید فهم نسبت ارگانیک میان این دو دال در گفتمان تشیع علوی است. به تعبیر او، همان‌گونه که امامت دال مرکزی گفتمان شیعی است، امت نیز دالی شناور است که معنای خود را در پیوند با امام می‌یابد. امت بدون امام، توده‌ای پراکنده و بی‌جهت است و امام بدون امت، رهبری بی‌مخاطب و بی‌اثر در تاریخ. این هم‌ریشگی، به تعبیر شریعتی، راز گره‌گشای بسیاری از معضلات نظری در فهم شیعه است و چارچوبی تازه برای تحلیل جامعه‌شناختی تاریخ تشیع فراهم می‌آورد. شریعتی با تأکید بر این پیوند، امت را جماعتی مهاجر تعریف می‌کند؛ گروهی از افراد انسانی که با انتخابی آگاهانه، حرکتی جمعی را به‌سوی قبله‌ای مشترک آغاز می‌کنند و این حرکت را تحت رهبری آگاهانه امام سامان می‌دهند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۴۴-۳۵).

شریعتی در شرح معنای امت تصریح می‌کند که نخستین جرعه فهم او از مفهوم امت را مونث‌نگری وات زده است؛ آن‌گاه که توجه او را به لایه‌های معنایی این واژه جلب کرد. او می‌نویسد: «امت عبارت از جامعه‌ای است که در بطن آن تعهد، تحرک و تکامل نهفته است... جامعه‌ای از افراد هم‌فکر، همراه، هم‌گام و هم‌هدف که در حال حرکت به سوی مقصدی مشترکند.» برخلاف جامعه‌های تاریخی مبتنی بر «بودن»، «سعادت» یا «رفاه»، امت جامعه‌ای است که هدفش «شدن» و «کمال» است؛ شدن انسان و حرکت جمعی او در مسیر آگاهی و مسئولیت. به تعبیر شریعتی، جامعه‌های دیگر به دنبال رفاه، قدرت و برخورداری‌اند؛ اما «هدف امت، خوب شدن است نه خوش بودن»؛ جامعه‌ای که فلسفه وجودی آن حرکت مداوم در مسیر کمال است و از این‌رو به راهنما، رهبری آگاه و امام نیاز دارد تا «کاروان رفتن» را سامان دهد (شریعتی، بی‌تا: ۳۱).

در این چشم‌انداز، امت جامعه‌ای ایستا و سستی نیست؛ بلکه دارای موجودیتی پویا و ایدئولوژیک است که در بطن خود «تعهد» و «حرکت» دارد. این جامعه پویا از منظر شریعتی، جامعه‌ای است از انسان‌ها که در اندیشه، ایمان و عمل مشترک‌اند؛ مجموعه‌ای از انسان‌ها که علاوه بر اشتراک در ایمان، در یک رهبری مشترک اجتماعی نیز متعهد به حرکت به سوی کمال‌اند. این پیوند اجتماعی، شبکه‌ای از مسئولیت‌های

متقابل را شکل می‌دهد: فرد در برابر رهبری جامعه، جامعه در برابر حرکت، حرکت در برابر رهبری و رهبری در برابر ایدئولوژی و هدف. از این منظر، امت نه صرفاً هم‌هدف و هم‌عقیده، که همراه است؛ گروهی که قبله مشترک را برگزیده و برای رسیدن به آن، تعهد عملی و جمعی دارد. در برابر، جوامعی که ممکن است هدف مشترکی را در سطح ذهنی یا احساسی بپذیرند؛ اما حرکتی واقعی به سوی آن نکنند، در زمره امت قرار نمی‌گیرند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۴۴).

امت در این معنا، فراتر از یک موجودیت صرفاً اجتماعی، عرصه‌ای است که تضاد میان نیروهای الهی و طاغوتی در آن تجلی می‌یابد؛ جایی که جامعه آرمانی، با هدایت رهبران آگاه و متعهد، در برابر ساختارهای ستمگر و ایستا ایستادگی می‌کند. این پیوند با ایدئولوژی، امت را از محدوده یک اجتماع مذهبی یا قومی فراتر برده و آن را به یک نظام آرمانی و فعال تبدیل می‌کند، نظامی که تحقق آن مستلزم امامت است؛ مفهومی که از درون خود امت سربرمی‌آورد (شریعتی، ۱۳۹۶: ۲۳۵). بر همین اساس، امت جامعه‌ای است که ایدئولوژی آن متکی بر ایمان، رهبری آن مبتنی بر آگاهی و حرکت آن به سوی ایده‌آل، تعهدی الهی و تاریخی به شمار می‌آید.

۴-۵ انتظار

مفهوم انتظار در گفتمان تشیع شریعتی، فراتر از یک باور صرف اعتقادی، نمودار وضعیت آمادگی روحی، عملی و اعتقادی برای تحقق اصلاحات اساسی در انقلاب و تحول وضع جهان است. شریعتی بارها تأکید می‌کند که انتظار «فلسفه تسلیم نیست، فلسفه اعتراض است»؛ هر «منتظر» در حقیقت یک «معترض» است. به باور او، انتظار حالتی است که انسان را از «وادادگی، سکوت و بی‌تفاوتی» بیرون می‌کشد و به او هوشیاری تاریخی و آمادگی عملی می‌بخشد: «کسی که معتقد است که علیرغم قدرت‌های حاکم و سلطه باطل... هر لحظه ممکن است ندای انقلاب برخیزد و او را به شرکت در جهاد عالمگیر حق و عدل دعوت کند، چنین کسی منتظر است و ناچار نمی‌تواند به خواب رود» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۵۴). چنین تعریفی، انتظار را از سطح یک اعتقاد ذهنی به سطح یک موضع‌گیری اجتماعی و آمادگی انقلابی ارتقا می‌دهد.

از منظر شریعتی انتظار به معنای ایمان قاطع به زوال ظلم، پیروزی عدالت و روی کار آمدن طبقه محروم و اسیر است که وراثت زمین و عدالت را به دست انسان‌های صالح و خودساخته برای انقلاب جهانی می‌سپارد. در این بستر، انتظار به مثابه یک موقعیت فعال و مسئولیت‌پذیر برای تحقق آرمان‌های عدالت و آزادی تعریف می‌شود. این معنا در تقابل با تلقی انفعالی و محافظه‌کارانه‌ای از تشیع قرار می‌گیرد

که شریعتی آن را در قالب تشیع صفوی نقد می‌کند، جایی که انتظار به وادادگی روحی و عملی، پذیرش وضع موجود، توجیه فساد و تقدیرگرایی محدود می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۴).

در این گفتمان، انتظار بدون مفهوم امامت نمی‌تواند معنا و کارکرد خود را حفظ کند. در واقع، انتظار به عنوان نیروی فعال و مسئولیت‌آفرین، واسطه‌ای است که امامت را در سطح جامعه و تاریخ به حرکت در می‌آورد و به گفتمان تشیع انسجام و پویایی می‌بخشد. انتظار، از یک سو، پذیرش نهایی تحقق عدالت و رهبری الهی را در آینده‌ای نامعلوم تضمین می‌کند و از سوی دیگر، مسئولیت فرد و جامعه را در جهت آماده‌سازی و تلاش برای این تحقق روشن می‌سازد. از این رو، انتظار در گفتمان شریعتی نقشی کلیدی در انسجام و پویایی ساختار معنایی تشیع ایفا می‌کند. این دال شناور، سنتز تضاد میان حقیقت و واقعیت است؛ جایی که حقیقت دین و عدالت پیروزی قطعی خود را تضمین می‌کند؛ اما واقعیت سیاسی و تاریخی غالباً ضد این ارزش‌ها عمل می‌کند. انتظار از منظر شریعتی یعنی نه گفتن به وضع موجود ظالمانه و باور به پیروزی حتمی و جبری عدالت در آینده‌ای نزدیک. این اعتقاد جبر تاریخی، به انسان‌های معتقد قدرت می‌دهد که بیش از دعا و نیایش، باید با مسئولیت عملی و جهاد عینی، خود را برای تحقق انقلاب جهانی آماده سازند. در این چارچوب، انتظار علاوه بر آنکه مانع انفعال و تسلیم به وضع موجود می‌شود، موجب تثبیت ارزش‌های امامت و عدالت در ذهن و عمل معتقدان می‌گردد و راه را برای استمرار گفتمان تشیع هموار می‌سازد. به بیان دیگر، انتظار نقشی دوگانه دارد: هم معنای امامت را در عرصه عمل و زمان تعمیق می‌بخشد و هم انسجام درونی گفتمان را حفظ می‌کند؛ زیرا بدون انتظار، دال مرکزی امامت از پیوند با زندگی روزمره و پویایی اجتماعی خود تهی می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۵۸-۲۶۱؛ ۲۷۷-۲۹۱)؛ بنابراین، این انتظار، مفهومی است که ضمن تثبیت و پشتیبانی از امامت، نیروهای فعال در تحول اجتماعی و سیاسی را به حرکت در می‌آورد و از این طریق، انسجام گفتمان را تضمین می‌کند. چنین تحلیلی نشان می‌دهد که انتظار در گفتمان شریعتی تنها یک باور انتظاری ساده نیست؛ بلکه یکی از عناصر بنیادین و پویا در ساختار معنایی و عملی گفتمان تشیع است.

مبتنی بر تحلیل گفتمان شریعتی، روشن می‌شود که عدالت، ولایت، امت و انتظار در اندیشه شریعتی مفاهیمی پراکنده نیستند، بلکه اینها عناصر درهم‌تنیده‌ای از یک جهان‌بینی واحدند؛ جهان‌بینی‌ای که مرکز ثقل آن امامت و هدف آن ساختن جامعه‌ای توحیدی، عادلانه و رهایی‌بخش است. هریک از این مفاهیم بخشی از دستگاه معنایی تشیع علوی را می‌سازند و در نسبت با یکدیگر پویایی، انسجام و جهت‌گیری تاریخی گفتمان شریعتی را ممکن می‌سازند.

طرد و تخاصم: جایگاه تشیع صفوی در برابر گفتمان علوی

در چارچوب نظری لاکلا و موفه، تثبیت هر گفتمان در گرو دو فرایند هم‌زمان است؛ از یک‌سو، سازمان‌دهی دال‌های شناور در اطراف دال مرکزی و ایجاد زنجیره‌ای از هم‌ارزی و از سوی دیگر، تولید «دیگری» که به‌واسطه طرد آن، مرزهای هویتی گفتمان و امکان هژمونی آن تثبیت می‌شود. تشیع صفوی که با قدسی‌سازی امامت و فروکاستن آن به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی سلطنت، جوهره انقلابی و عدالت‌خواهانه تشیع را خنثی کرده، به عنوان بدیلی در برابر قرائت شریعتی از تشیع علوی معرفی می‌شود. از این‌رو، مواجهه شریعتی با گفتمان صفوی بیش از آن‌که یک نقد تاریخی به‌شمار آید، کوششی برای بازسازی معنای امامت و سازمان‌دهی مفاهیمی مانند عدالت، انتظار و امت در برابر این «دیگری» است؛ کوششی که در آن، مرز میان تشیع انقلابی و تشیع سلطنتی^{۱۰} ترسیم و امکان بازسازی هویت شیعی در افق رهایی‌بخش فراهم می‌شود. شریعتی برای صورت‌بندی تقابل درونی تاریخ تشیع، دو اصطلاح «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» را برمی‌سازد؛ اما این دوگانه ضمن آنکه به بازنمایی یک واقعیت تاریخی محدود نمی‌شود، نشان‌دهنده دو گفتمان رقیب است که بر سر معنابخشی به امامت و هویت شیعی در تقابل قرار دارند. در قرائت شریعتی، تشیع علوی بر محور آموزه‌های امام علی (ع) و فرزندان‌ش شکل می‌گیرد و در زنجیره‌ای از هم‌ارزی با مفاهیمی چون عدالت‌خواهی، مبارزه با استبداد، مساوات اجتماعی و دفاع از محرومان سازمان می‌یابد (شریعتی، ۱۳۹۶: ۷۷). در این گفتمان، امامت برخلاف منصبی تشریفاتی و قدسی، مسئولیتی تاریخی و اجتماعی برای هدایت امت در مسیر عدالت است. در مقابل، گفتمان موسوم به تشیع صفوی برساخته‌ای است که در منطق گفتمانی شریعتی به‌عنوان «دیگری‌طردشده» عمل می‌کند؛ دیگری‌ای که معنای امامت را از ساحت انقلابی و عدالت‌محور تهی کرده و آن را به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی سلطنت فرو می‌کاهد. بدین‌روی این تشیع الزاماً از دوره صفویه آغاز نمی‌شود، هرچند شریعتی اوج آن را در دوره صفوی و عالمانی همچون مجلسی و مقدس اردبیلی می‌داند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۹۷). شریعتی بر این باور است که صفویه برای تثبیت سلطنت خود، مفاهیم دینی از جمله امامت را قدسی و غیرتاریخی کرده و آن را به خدمت قدرت درآورده است (شریعتی، ۱۳۵۲: ۳۸). این دوگانه علوی - صفوی، چارچوب تحلیلی مهمی برای فهم بازتعریف شریعتی از تشیع است. او از این دوگانه برای نقد سنت‌های موجود و مشروعیت‌بخشی

۱۰. شریعتی بین دو دین و مذهب، تفاوت قائل می‌شود، دین نهادی و توحیدی؛ یا دین انقلابی و حکومتی که در تفاوت بین Institution_Movement ریشه دارد.

به قرائت انقلابی خود استفاده می‌کند. بر اساس منطق لاکلا و موفه، دیگری موسوم به تشیع صفوی در گفتمان شریعتی، به مثابه میدان گفتمانی و نشانه‌ای پردیده عمل می‌کند که گفتمان علوی با تمایزگذاری فعالانه و طرد این دیگری، هژمونی خود را تثبیت کرده و مرزهای هویتی شیعی انقلابی را مشخص می‌سازد. شریعتی با بهره‌گیری از تمایزگذاری با تشیع صفوی، گفتمان تشیع علوی را به موقعیتی هژمونیک می‌رساند؛ یعنی خواسته‌های متکثر مانند عدالت‌خواهی، آزادی، استقلال را در یک زنجیره هم‌ارزی گرد می‌آورد و آن‌ها را ذیل دال امامت معنا می‌کند. در گفتمان شریعتی، نشانه‌های ممتاز حول دال مرکزی همچون تقلید کور، تعصب فرقه‌ای، مناسک‌گرایی تهی از معنا و مشروعیت‌طلبی از قدرت سیاسی (شریعتی، ۱۳۵۹: ۵۳) به عنوان نشانه‌های تفسیرناپذیر و ناسازگار با سنت علوی طرد می‌شوند. بدین ترتیب، میدان گفتمانی تشیع با جابه‌جایی مرکز ثقل معنا، از وضعیت عینیت‌یافته گفتمان صفوی به هژمونی تازه‌ای گذر می‌کند که بر عدالت، آگاهی و مسئولیت‌پذیری استوار است. شریعتی برای تثبیت هژمونی معنایی و پایداری گفتمان تشیع علوی، از دال مرکزی امامت و نشانه‌های ممتاز پیرامون آن بهره می‌گیرد و این معنا را از طریق دو سازوکار اصلی برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی تقویت می‌کند. در سازوکار برجسته‌سازی، او با بازتعریف امامت و تعیین معیارهای هویت‌ساز گفتمان، از ابزارهای کلامی مانند سخنرانی، مقاله و تحلیل متون دینی استفاده می‌کند تا کارکرد دال مرکزی در ذهن مخاطبان تثبیت شود. همزمان، از طریق حاشیه‌رانی و نازلنده‌سازی گفتمان صفوی (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۹۳؛ شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۶) و نشانه‌های ناسازگار با سنت علوی استفاده می‌کند تا دیگری‌سازی را تقویت کرده و مرزهای هویتی و معنایی گفتمان خود را روشن سازد. این استراتژی موجب می‌شود مخاطب به‌طور ناخودآگاه گفتمان رقیب را غیرقابل اعتماد، بی‌معنا و انفعال‌زا ببیند و گفتمان علوی را به عنوان جایگزین هژمونیک پذیرفته شود.

علاوه بر این، شریعتی با بسیج و سازماندهی اجتماعی جوانان و گروه‌های اجتماعی، امکان عملیاتی شدن آموزه‌ها و انسجام عملی گفتمان را فراهم می‌آورد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۹۵). بدین ترتیب، هژمونی گفتمانی او هم در سطح معنا و هم در عرصه اجتماعی و عملی تثبیت می‌شود؛ زیرا ابزارهای کلامی، دیگری‌سازی و سازماندهی جمعی با یکدیگر هم‌افزایی می‌کنند و شبکه‌ای منسجم از هژمونی را شکل می‌دهند.

نتیجه‌گیری

مبتنی بر چارچوب نظری لاکلا و موفه، می‌توان دریافت که گفتمان شریعتی توانست از طریق تعریف امامت به عنوان دال مرکزی و بازتعریف دال‌های شناور کلیدی مانند عدالت، ولایت، امت و انتظار شبکه‌ای از معانی

هم‌ارز و انسجام‌بخش ایجاد کند. این مفصل‌بندی، زنجیره‌های هم‌ارزی میان دال‌ها را شکل داد و بدین ترتیب شبکه‌ای منسجم از معانی خلق شد که مفاهیم دینی را به سرمایه‌های معنایی برای کنش اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌ساخت. دال مرکزی امامت همان‌گونه که مرجع انسجام داخلی گفتمان بود، نقشی هویت‌ساز نیز ایفا می‌کرد و تفاوت میان «ما» و «دیگری»؛ یعنی تشیع علوی و تشیع صفوی را آشکار کرد. شریعتی با طرد نشانه‌های ناسازگار و برجسته‌سازی عناصر مورد نظر، توانست معانی رقیب را به میدان گفتمانی تشیع صفوی منتقل کند و گفتمان علوی را به عنوان خوانشی انقلابی، مسئولیت‌پذیر و تاریخی تثبیت هژمونیک کند.

این تثبیت هژمونیک تنها محدود به نظریه و معنا نشد؛ بلکه در عرصه عملی و اجتماعی نیز بازتولید شد. شریعتی با بهره‌گیری از ابزارهای کلامی مانند سخنرانی، مقاله و تحلیل متون دینی، ضمن آموزش و بازنمایی مفاهیم، معنای دال مرکزی را در ذهن مخاطبان تثبیت کرد. همزمان، او با نارزنده‌سازی گفتمان صفوی و نشانه‌های ناسازگار با سنت علوی، دیگری‌سازی را تقویت کرد و مرزهای هویتی و ارزشی گفتمان خود را روشن ساخت. این سازوکارها در سطح اجتماعی و تاریخی با ظرفیت بسیج و سازماندهی گروه‌های اجتماعی هم‌افزایی داشتند و امکان عملیاتی شدن آموزه‌ها و مفاهیم گفتمان را فراهم آوردند.

نتیجه این فرایند، بازسازی هویت شیعی به‌صورت انقلابی، عدالت‌خواهانه و مسئولیت‌پذیر بود که علاوه بر تثبیت نظری، در عرصه اجتماعی و تاریخی نیز اثرگذار شد. شبکه‌ای از معانی و کنش‌ها شکل گرفت که ضمن انسجام داخلی، گفتمان شریعتی را در میدان منازعات سیاسی و فرهنگی ایران معاصر به موقعیتی هژمونیک رساند. این بازتولید معنایی و عملی، به خلق گفتمانی نوین و فعال انجامید که ضمن حفظ عناصر بنیادین دین در آن، عناصر در خدمت مبارزه با ساختارهای نابرابر و سلطه‌های اجتماعی و بسیج ایدئولوژیک مردم علیه استبداد و استعمار قرار گرفت (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۰۲).^{۱۱} از آنجا که در بازسازی شریعتی، دین توانمندسازی توده و حرکت‌سازی عملی برای تحقق عدالت را در دستور کار داشت (شریعتی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۱۴)، به ابزار نوسازی اجتماعی و موتور محرک تحولات ساختاری تبدیل شد که قادر است در مقابل ساختارهای ستمگر و نابرابر، نقش فاعل و پیش‌برنده را ایفا کند (شریعتی، ۱۳۹۶: ۱۰۰-۱۰۳). بر همین اساس، آموزه‌های دینی بیش از آن‌که مجموعه‌ای از باورها و مناسک باشند، به مطالباتی تبدیل شدند که فرد و جامعه را به مسئولیت‌پذیری، مشارکت فعال و مبارزه علیه بی‌عدالتی فرامی‌خوانند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۷۴).^{۱۲} در نتیجه

۱۱. شریعتی به این فرایند احیاء گذشته در حال می‌گوید، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۳۰.

۱۲. با طرح اسلام به عنوان ایدئولوژی در مقابل اسلام به عنوان فرهنگ.

این تحولات، گفتمان شریعتی به یکی از منابع فکری و معنایی مهم در بسیج توده‌ها تبدیل شد و در شکل‌گیری و جهت‌دهی به حرکت‌های اعتراضی و انقلابی دهه ۱۳۵۰ به‌ویژه در فرایندی که به انقلاب اسلامی انجامید، نقشی مؤثر ایفا کرد. این جایگاه تا حد زیادی ناشی از آن بود که گفتمان او با زبان و نشانه‌های فرهنگی آشنا برای توده‌ها، می‌توانست پیام‌های عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه را به‌سرعت منتقل و درونی کند (رهنما، ۱۳۸۵: ۱۸۹) و در برانگیختن شور و انگیزه انقلابی در میان نسل جوان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۹۵). از این منظر، تحلیل گفتمان شریعتی در پرتو نظریه لاکلا و موفه نشان می‌دهد که چگونه یک پروژه فکری می‌تواند با بازآرایی مفاهیم و ایجاد انسجام معنایی، از سطح نظریه‌پردازی فراتر رود و به نیرویی هژمونیک در تحولات سیاسی-اجتماعی تبدیل شود.

منابع

- بشیریه، ح. (۱۳۸۵). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی ایران. تهران: نگاه معاصر.
- بهشتی، س. م. (۱۳۹۰). دکتر شریعتی: جستجوگری در مسیر شدن. بی‌جا: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی.
- رهنما، ع. (۱۳۸۵). مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد (ک. قرقلو، مترجم). تهران: گام نو.
- سروش، ع. (۱۳۷۲). فربه‌تر از ایدئولوژی. ماهنامه کیان.
- سعید، ب. ا. (۱۳۷۹). هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی) (غ. جمشیدی‌ها و م. عنبری، مترجمان). تهران: دانشگاه تهران.
- سلطانی، ع. ا. (۱۳۸۷). قدرت، گفتمان و زبان. تهران: نی.
- شریعتی، ع. (۱۳۵۲). مسئولیت شیعه بودن. بی‌جا.
- شریعتی، ع. (۱۳۸۷). ابوذر (مجموعه آثار ۳). بی‌نا: بی‌جا.
- شریعتی، ع. (بی‌تا). شیعه (مجموعه آثار ۷). سحاب کتاب: بی‌جا.
- شریعتی، ع. (۱۳۵۹). تشیع علوی و تشیع صفوی (مجموعه آثار ۹). بی‌نا: بی‌جا.
- شریعتی، ع. (۱۳۵۹ الف). جهت‌گیری طبقاتی اسلام (مجموعه آثار ۱۰). بی‌جا: بی‌نا.
- شریعتی، ع. (۱۳۹۴). اسلام‌شناسی. ج ۲ (مجموعه آثار ۱۷). بی‌جا: بی‌تا.
- شریعتی، ع. (۱۳۶۱). حسین وارث آدم (مجموعه آثار ۱۹). مقدم.

- شریعتی، ع. (۱۳۶۱ الف). مذهب علیه مذهب (مجموعه آثار ۲۲). بی جا. بی نا.
- شریعتی، ع. (۱۳۷۹). علی (مجموعه آثار ۲۶). بی جا.
- شریعتی، ع. (۱۳۹۶). جهان بینی و ایدئولوژی. تهران: مؤسسه بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، ع. (۱۳۹۸). امت و امامت. تهران: سپیده باوران.
- شریعتی، ع. (۱۳۸۸). بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی. تهران: مؤسسه بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی مزینانی.
- شریعتی، ع. (۱۳۹۶). فاطمه، فاطمه است. تهران: چاپ بخش.
- طباطبایی، س. ج. (۱۳۹۲). تأملی درباره ایران: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی. بی جا.
- لاکلا، ا. و موف، ش. (۱۹۸۷). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی: به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال (م. رضایی، مترجم). تهران: نشر ثالث.
- مظفر، م. ر.، آصفی، م. م. و داود، ح. ح. (۱۳۶۶). عقائد الامامیه. بی جا.
- میرسپاسی، ع. (۱۳۸۴). تأملی در مدرنیته ایرانی (ج. توکلین، مترجم). تهران: نشر ثالث.
- میری، ج. (۱۴۰۱). اتودی نظری از تخیل جامعه شناختی شریعتی. نقد فرهنگ، تهران.
- میری، س. ج. (۱۳۹۹). واکاوی دین پژوهی شریعتی با تأکید بر دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی. جستارهای فلسفه دین، ۹(۱)، ۱۲۱-۱۳۸. <https://doi.org/10.22034/rs.10.5845>
- نصیرالدین طوسی، م. ب. م. (۱۳۸۶). شرح الإشارات و التنبیها (ح. حسن زاده آملی، شرح). مجموعه آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲. بی جا.
- یورگنسن، م. و فیلیپس، ل. (۲۰۰۲). نظریه و روش در تحلیل گفتمان (ه. جلیلی، مترجم). تهران: نی.

Alavi Shiaism and the Reconstruction of Meaning: A Discourse Analysis of Shariatias Religious Reform Based on Laclau and Mouffes Theory

Zahra Khani^{1*}, Amir Mohajer Milani²

1. PhD in Religious Studies, University of Religions and Denominations

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, School of Women and Family
Studies

Abstract

Religious reform in the Islamic world since the late nineteenth century has emerged as one of the most significant intellectual and social responses to the encounter between Islam and modernity. Throughout this period, diverse historical and social conditions; ranging from colonial encounters and the challenge of Western modernity to the rise of socialism, the spread of modern science and technology, and later the experience of revolutions and religious states, generated multiple forms of reformist discourse. These shifting contexts not only raised new questions about the relationship between religion, political authority, social justice, and scientific progress, but also underscored the need for a critical rethinking of inherited traditions and their compatibility with the demands of contemporary life.

Within this broader genealogy of Islamic reform, Ali Shariati occupies a distinctive and influential place; not because he explicitly aligned himself with the reformist canon, but because the conceptual innovations at the heart of his thought situate him within this tradition. In the sociopolitical climate of 1960s and 1970s Iran, and in response to dominant juridical and institutional readings of religion, Shariati sought to reconstruct key concepts of Shi'ism to equip them with new social and emancipatory functions. While intellectually indebted to earlier reformers such as Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Iqbal, Shariati's project both extends and transforms the reformist lineage by redefining Shi'i concepts in ways that resonate directly with the struggles of his own time. Drawing on Laclau and Mouffe's discourse theory, this study argues that Shariati's intellectual project amounts to a comprehensive reconfiguration of the Shi'i semantic field. In this reconstruction, imamate

*Email: z.khani@urd.ac.ir

functions as the nodal point that confers coherence on the entire discursive formation. Around this central category, Shariati reorganizes key concepts such as justice, guardianship (velāyat), community (ummat), and expectancy (entezār), treating them not merely as doctrinal themes but as floating signifiers whose meaning must be articulated within new chains of equivalence. Through this articulatory process, Shariati generates a network of meanings in which religious concepts are endowed with social, ethical, and political potency. Shi'ism, in this framework, becomes an identity grounded not in inherited symbolism or ritual continuity but in collective responsibility, ethical action, and resistance against oppression.

A central feature of this discursive formation is the construction of boundaries between competing versions of religion. Shariati employs a logic of exclusion to distinguish between “Safavid Shi'ism” and “Alavid Shi'ism,” marking the former as a passive, hierarchical, and state-serving formation and the latter as a dynamic, justice-oriented, historically engaged alternative. This boundary-making not only defines the internal coherence of his discourse but also delineates the contours of collective identity by organizing distinctions between “us” and “others.” In this configuration, the redefined imamate serves simultaneously as a source of internal unity and as a principle of differentiation, enabling Shariati to establish a new political and ethical horizon for Shi'i identity.

The hegemonic potential of this discourse becomes clear when examined in its social and historical context. Shariati's reinterpretation of religious concepts reordered the expectations and responsibilities associated with faith, transforming religion into an engine of empowerment and a catalyst for political mobilization. By translating abstract doctrines into demands for social justice, communal solidarity, and moral agency, Shariati provided a vocabulary through which religious identity could be tied to the struggle against inequality and domination. His discourse thus produced a model of Shi'ism that was not merely theoretical but capable of shaping collective action and mobilizing publics in moments of political crisis.

The findings of this study suggest that Shariati's reconstruction of Shi'ism, framed through the discourse of Alavid Shi'ism, successfully transformed religious elements into the building blocks of a broader political project. Through the reorganisation of floating signifiers around the central axis of imamate, his discourse created stable chains of equivalence that endowed

concepts such as justice, community, and expectancy with new relational meanings. This process activated the capacity of religion to foster collective agency, enabling it to function both as an ethical framework and as a practical tool for social transformation. Shariati's discourse not only stabilized a new interpretive horizon but also became a hegemonic force that influenced the direction of political and social movements in Iran during the 1970s.

Ultimately, this study demonstrates that Shariati's project illustrates how a reimagined religious tradition, when articulated through a coherent discursive logic, can transcend doctrinal interpretation and operate as a potent ideological and mobilizational force. By reshaping the conceptual architecture of Shi'ism and aligning it with aspirations for justice, freedom, and collective responsibility, Shariati forged a discursive formation that played a consequential role in the sociopolitical transformations of modern Iran. His work shows how the reconfiguration of meaning can function as a catalyst for both identity formation and structural change, revealing the power of discourse to animate new forms of collective life.

Keywords: Religious Reform, Ali Shariati, Reconstruction of Meaning, Revolutionary Reading, Discourse Analysis, Laclau and Mouffe, Alavid Shi'ism, Hegemony

نقش اجتماعی و فرهنگی زنان ایالت جبال ایران در دوره‌های آل‌بویه و سلجوقی بر پایه نظریه بوردیو

حسن شیخ پیری^۱، داریوش نظری^{۲*}، مجتبی گراوند^۳، سید علاء الدین شاه‌رخی^۴

۱. دانشجوی دکترای تخصصی تاریخ اسلام دانشگاه لرستان

۲. دانشیار گروه تاریخ و باستان‌شناسی، دانشگاه لرستان

۳. دانشیار گروه تاریخ و باستان‌شناسی، دانشگاه لرستان

۴. استاد گروه تاریخ و باستان‌شناسی، دانشگاه لرستان

چکیده

ایالت جبال به‌عنوان کانونی راهبردی در ایران دوره میانه، نقش مؤثری در تحولات سیاسی، مذهبی و فکری جهان اسلام ایفا کرد. با این وجود، نقش‌آفرینی زنان این منطقه علی‌رغم اهمیت تاریخی آن، کمتر موضوع مطالعات نظام‌مند بوده است.

این پژوهش با رویکردی بین‌رشته‌ای و با کاربست چارچوب نظری پیر بوردیو، به تحلیل کنشگری و جایگاه زنان در بازتولید قدرت و مقاومت فرهنگی در ایالت جبال در دوره آل‌بویه و سلجوقی می‌پردازد. مطالعه حاضر با اتکا بر منابع تاریخی اولیه و مطالعات کتابخانه‌ای، مفاهیم کلیدی بوردیو شامل میدان، سرمایه، عادت‌واره و خشونت نمادین را به عنوان ابزار تحلیلی به کار گرفته و به تحلیل نظام‌مند داده‌های تاریخی پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که زنان جبال، با وجود محدودیت‌های ساختاری و اعمال خشونت نمادین، کنشگرانی فعال و راهبردی بوده‌اند. در میدان علمی-دینی، زنان محدثه و عالمه با تبدیل سرمایه فرهنگی و اجتماعی به سرمایه نمادین در انتقال معارف اسلامی و تربیت شاگردان مؤثر عمل کرده‌اند. در عرصه عرفانی، زنان صوفی با استفاده از شبکه‌های خویشاوندی و معنوی، فضاهایی برای حضور عرفانی ایجاد کردند. همچنین، در حوزه سیاسی و اجتماعی، آنان با سرمایه نمادین و اقتصادی خود در دیپلماسی، مدیریت بحران، تثبیت مشروعیت خاندان‌های حاکم و فعالیت‌های خیریه نقش‌آفرینی کردند.

این پژوهش نشان می‌دهد که زنان جبال، با درک قواعد میدان‌های اجتماعی-فرهنگی و استفاده هوشمندانه از سرمایه‌های مختلف، و با بهره‌گیری از جایگاه راهبردی جغرافیایی ایالت جبال که بستری برای تبدیل فرصت‌های

مکانی به سرمایه‌های گوناگون فراهم می‌کرد، توانستند در چارچوب همان ساختارهای مردسالارانه موقعیتی اثرگذار برای خود ایجاد کنند. یافته‌ها اهمیت ترکیب تحلیل جامعه‌شناختی و تاریخی برای درک دیالکتیک سلطه و مقاومت و نقش زنان در تاریخ اجتماعی ایران و جهان اسلام را برجسته می‌سازد و الگویی نظری برای مطالعات آینده در حوزه جنسیت، قدرت و فرهنگ ارائه می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: زنان، جبال ایران، نظریه بوردیو، سرمایه اجتماعی، آل‌بویه و سلجوقیان.

مقدمه

ایالت جبال در دوره میانه، با قرارگیری در شاهراه ارتباطی شرق و غرب، به کانونی راهبردی در تجارت و سیاست و عرصه تعامل و رقابت نیروهای مذهبی، فکری و فرهنگی گوناگون تبدیل شد. این موقعیت ممتاز جغرافیایی، ساختارهای اجتماعی منطقه را دستخوش تحولات گسترده کرد و بستری پویا برای کنشگری گروه‌های مختلف اجتماعی فراهم آورد. با این حال، علیرغم اهمیت تاریخی این منطقه، سهم زنان در شکل‌دهی به فرآیندهای فرهنگی و دانشی آن، در محافل علمی معاصر کمتر بازشناسی شده است.

مطالعات موجود در حوزه تاریخ اجتماعی ایران دوره میانه، عمدتاً با تمرکز بر تحولات کلان سیاسی، از پرداختن به نقش فعال زنان در عرصه‌های علمی، اقتصادی و دینی غافل مانده‌اند. این کم‌توجهی، درکی ناقص از پویایی‌های جامعه آن دوران به دست داده و پیچیدگی‌های کنشگری اجتماعی در این منطقه را نادیده گرفته است. افزون بر این، فقدان چارچوب نظری مناسب برای تحلیل راهبردهای زنان در مواجهه با ساختارهای مردسالارانه، از دیگر کاستی‌های پژوهش‌های پیشین به شمار می‌رود.

هدف اصلی این پژوهش، تحلیل جایگاه اجتماعی و فرهنگی زنان ایالت جبال در سده‌های چهارم تا ششم هجری قمری با کاربست چارچوب نظری پیر بوردیو است. این مطالعه در پی پاسخ به این پرسش محوری است که زنان چگونه در چارچوب محدودیت‌های ساختاری دوره آل‌بویه و سلجوقی، به کنشگری فرهنگی و اجتماعی پرداخته و در بازتولید یا بازتعریف میدان‌های قدرت نقش‌آفرینی کرده‌اند.

پژوهش حاضر با استفاده از روش تحقیق تاریخی-تحلیلی و با اتکا بر منابع دست اول تاریخی، به بررسی ابعاد مختلف کنشگری زنان در عرصه‌های گوناگون می‌پردازد. این مطالعه از یکسو در پی تبیین راهبردهای زنان در تبدیل و تبادل سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی و نمادین است و از سوی دیگر به تحلیل مکانیسم‌های مقاومت و تطبیق آنان در مواجهه با ساختارهای سلطه می‌پردازد.

این پژوهش با ارائه تحلیلی نوین از عاملیت زنان در تاریخ اجتماعی ایران، می‌تواند به غنای مطالعات

تاریخ اجتماعی در جهان اسلام بیفزاید. به کارگیری چارچوب نظری بوردیو در این مطالعه، امکان بازخوانی انتقادی روایت‌های موجود از تاریخ اجتماعی ایران را فراهم ساخته و دریچه‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های آتی در این عرصه می‌گشاید.

پیشینه تحقیق

بررسی کنشگری زنان در ایالت جبال، با وجود اهمیت تاریخی و فرهنگی این منطقه، تاکنون کمتر مورد اقبال پژوهشگران قرار گرفته است. مطالعات موجود عمدتاً به تاریخ عمومی، جغرافیا و رویدادهای سیاسی-اجتماعی پرداخته‌اند و توجه مستقیمی به کنشگری زنان در تحولات مذهبی، سیاسی و اجتماعی این ایالت نداشته‌اند. با این حال، برخی پژوهش‌ها، به‌ویژه در حوزه فرهنگی و اجتماعی، زمینه‌های ارزشمندی فراهم کرده‌اند.

در حوزه فرهنگی و علمی، جمیله میرزاخانی و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی نقش زنان در احیای تمدن اسلامی در حوزه فرهنگی-اجتماعی عصر آل بویه» به تحلیل اجمالی تأثیر زنان مسلمان بر تحولات فرهنگی و اجتماعی عصر آل بویه پرداخته‌اند. همچنین، پروین معصوم‌پور عسگری و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «نقش مذهب شیعه بر شکل‌گیری هویت سیاسی-اجتماعی زن ایرانی در دوره آل بویه» به تأثیر مذهب شیعه بر هویت و جایگاه اجتماعی زنان پرداخته‌اند. با وجود این، هیچ یک از این مطالعات به صورت خاص ایالت جبال را هدف قرار نداده‌اند و موقعیت راهبردی و ویژگی‌های خاص این منطقه در تحلیل آنان لحاظ نشده است.

در حوزه سیاسی، مطالعاتی چون «بررسی کارکردهای سیاسی و فرهنگی زنان هیأت حاکمه در حکومت‌های ترک از دوره غزنویان تا پایان سده هشتم» (قدیمی قیداری و فرجی، ۱۳۸۶)، «حاکمان زن شیعه مذهب در تاریخ ایران» (ترکمنی آذر، ۱۳۸۵) و «خواتین و نقش سیاسی-اجتماعی آنان در تاریخ اسلام» (جوادی، ۱۳۸۴) به بررسی فعالیت‌های سیاسی زنان پرداخته‌اند. افزون بر این، پژوهش‌هایی در زمینه ازدواج‌های سیاسی نیز انجام شده است؛ مانند «ازدواج‌های سیاسی عصر سلجوقی» (جودکی، ۱۳۸۵) و «کارکرد ازدواج‌های سیاسی در تنظیم روابط حکومت‌های متقارن از قرن ۴ تا ۷ق» (قربان‌نژاد و پات، ۱۴۰۰). با وجود اهمیت این مطالعات، کمتر تمرکزی بر جغرافیای جبال و نقش زنان آن در شبکه‌های قدرت مشاهده می‌شود.

در حوزه عرفان و تصوف، کتاب «نخستین زنان صوفی» (حسینی، ۱۳۸۵) بر اساس منابعی مانند «ذکر

النسوة المتعبدات الصوفيات» (سلمی) به بررسی زنان صوفی در جهان اسلام پرداخته است، اما تنها اشاره‌ای جزئی به زنان صوفی فعال در جبال دارد. همچنین، در حوزه زنان عالمه و محدثه، منابعی همچون «الانساب» و «التحیر فی المعجم الکبیر» (سمعانی) گستره جهان اسلام را بررسی کرده‌اند؛ ولی پژوهش مستقلی که کنشگری زنان جبال را به صورت جامع و ویژه تحلیل کند، تاکنون صورت نگرفته است.

یکی از موانع بنیادین در مطالعات پیشین، سوگیری مردانه (Androcentric bias) در منابع تاریخی و تاریخ‌نگاری سنتی است. پژوهشگرانی مانند فاطمه مرنیسی، رفعت حسن و باربارا استواسر بر اهمیت شناسایی و مقابله با این سوگیری تأکید کرده‌اند (نیکولا، ۲۰۱۷: ۴). متون تاریخی قرون وسطایی غالباً زنان را از منظر مردانه معرفی می‌کنند و کمتر به کنش‌ها و تأثیرگذاری‌های واقعی آنان پرداخته‌اند. در نتیجه، بررسی همه منابع موجود و تحلیل زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نویسندگان برای کاهش اثر ذهنی‌گرایی و ارائه تصویر واقعی از زنان ضروری است.

در پرتو این پیشینه، پژوهش حاضر در مقام نخستین مطالعه جامع و تحلیلی درباره کنشگری زنان جبال در تحولات مذهبی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی این منطقه قرار می‌گیرد. این تحقیق با بهره‌گیری از چارچوب نظریه میدان و سرمایه بوردیو (۱۹۷۷؛ ۱۹۸۴؛ ۱۹۸۶؛ ۱۹۹۰؛ ۱۹۹۱؛ ۱۹۹۳) تلاش می‌کند جایگاه فعال و اثرگذار زنان را در تحولات تاریخی و بازتولید فرهنگ و هویت اجتماعی ایالت جبال بازنمایی کند و خلأ پژوهشی موجود را پر سازد. افزون بر این، نوآوری پژوهش حاضر در سه سطح قابل‌توجه است: نخست آن‌که برای نخستین‌بار به تحلیل چندبعدی کنشگری زنان جبال در چارچوب نظری بوردیو می‌پردازد و از سطح توصیف تاریخی فراتر می‌رود تا روابط قدرت، سرمایه و عادت‌واره‌های جنسیتی را در میدان‌های سیاسی، دینی و فرهنگی این منطقه تبیین کند. دوم، از منظر روش‌شناختی، با تمرکز بر پیوند میان ساختارهای جغرافیایی، اقتصادی و فرهنگی جبال و شکل‌گیری الگوهای جنسیتی کنش اجتماعی، نوعی تحلیل بافت‌محور و منطقه‌گرا ارائه می‌دهد که در تحقیقات کلان تاریخ زنان ایران مغفول مانده است. سوم، این پژوهش با تلفیق رویکرد تاریخی و جامعه‌شناختی و بهره‌گیری از منابع تاریخی معتبر در کنار نظریه‌های معاصر، الگویی میان رشته‌ای برای بازخوانی نقش زنان در ساختارهای قدرت و بازتولید فرهنگی فراهم می‌کند؛ الگویی که می‌تواند مبنایی برای بازنگری در تاریخ اجتماعی زنان ایران در سده‌های نخست اسلامی باشد.

چارچوب نظری

چارچوب نظری پیر بوردیو با فراتر رفتن از دوگانه فرد و ساختار، رویکردی دیالکتیکی ارائه می‌دهد که بر روابط قدرت، بازتولید نظم اجتماعی و امکان‌های کنشگری در بسترهای تاریخی و فرهنگی تمرکز دارد. این نظریه از طریق مفاهیم کلیدی «میدان»، «سرمایه»، «عادت‌واره» و «خشونت نمادین»، ابزاری دقیق و چندلایه برای تحلیل جایگاه و کنشگری زنان در جوامع تاریخی - از جمله زنان منطقه جبال در دوره‌های آل بویه و سلجوقی - فراهم می‌آورد.

الف) میدان (Field)

میدان فضایی اجتماعی تعریف می‌شود که در آن کنشگران برای کسب منزلت، مشروعیت و نفوذ با یکدیگر رقابت می‌کنند. هر میدان دارای قواعد، سرمایه‌های معتبر و سلسله‌مراتب خاص خود است. زنان جبال در میدان‌های متداخل فرهنگی، دینی، علمی و اقتصادی فعال بودند و از این عرصه‌ها نه تنها برای مواجهه با محدودیت‌ها، بلکه برای ایجاد امکان‌های جدید به منظور افزایش منزلت و مشروعیت خود و همچنین بازتولید الگوهای قدرت و دانش بهره می‌بردند (ریتز و گودمن، ۱۳۹۰: ۵۸۵؛ سیدمن، ۱۳۸۶: ۱۹۸-۱۹۷).

ب) سرمایه (Capital)

سرمایه شامل منابعی است که کنشگران در این رقابت‌ها به کار می‌گیرند و انواع مختلفی مانند اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین دارد. زنان جبال با استفاده از سرمایه فرهنگی (مانند دانش دینی و علمی)، سرمایه اجتماعی (شبکه‌های خویشاوندی) و سرمایه نمادین (اعتبار و تقوا) جایگاه خود را در میدان‌های مختلف تثبیت و تقویت می‌کردند. تبدیل استراتژیک این سرمایه‌ها به یکدیگر - مثلاً تبدیل دانش به منزلت اجتماعی - یکی از کلیدی‌ترین راهبردهای آنان در بستر تاریخی و اجتماعی خاصشان بود (Bourdieu, 1986: 241-258; Bourdieu, 1984: 244-257).

ج) عادت‌واره (Habitus)

عادت‌واره به مجموعه‌ای از گرایش‌ها، سبک‌های رفتاری و ادراکات درونی‌شده اشاره دارد که از تجربه زیسته و موقعیت اجتماعی فرد ناشی می‌شود و کنش‌های او را در میدان هدایت می‌کند. عادت‌واره زنان جبال، که تحت تأثیر آموزه‌های دینی، سنت‌های خانوادگی و ساختارهای مردسالارانه شکل گرفته بود، به آنان امکان می‌داد تا در عین پذیرش چارچوب‌های موجود، کنشگری خلاق و استراتژیک از خود نشان دهند و از سرمایه‌های خود در عرصه‌های دینی، علمی و اجتماعی به‌گونه‌ای مؤثر استفاده کنند.

(Bourdieu, 1977: 72-78)

(د) خشونت نمادین (Symbolic Violence)

خشونت نمادین شکل غیرمستقیم سلطه است که از طریق باورها، آموزش و زبان اعمال شده و نابرابری‌ها را طبیعی جلوه می‌دهد. «دکسا» (Doxa) یا باورهای مسلط در جوامع جبال - مانند برتری مردان در عرصه دانش و قدرت - محدودیت‌های ساختاری برای زنان ایجاد می‌کرد. با این حال، زنان با به‌کارگیری راهبردی سرمایه‌های فرهنگی و اجتماعی خود توانستند این محدودیت‌ها را دور زده و فضاهای جدیدی برای کنشگری ایجاد کنند، اگرچه این امر همواره در چارچوب همان ساختارهای سلطه و با پرداخت هزینه‌های اجتماعی همراه بود (Bourdieu, 1977: 159-197).

در تطبیق این چارچوب با تاریخ زنان جبال، می‌توان دریافت که ایالت جبال با موقعیت راهبردی و فرهنگی خود، مجموعه‌ای از میدان‌های متداخل قدرت، دانش و دین بود. قرارگیری در مسیرهای تجاری و فرهنگی، دسترسی به سرمایه‌های گوناگون را فراهم می‌ساخت. با ظهور اسلام و بازآرایی میدان‌های قدرت و بازتعریف سرمایه نمادین، فرصت‌هایی برای زنان پدید آمد تا در حوزه‌هایی مانند آموزش، وقف و شبکه‌های علمی نقش فعال‌تری ایفا کنند. اگرچه عادت‌واره‌های فرهنگی و دینی و مواجهه مداوم با خشونت نمادین، شرایطی پیچیده برای آنان ایجاد می‌کرد؛ اما استراتژی‌های هوشمندانه زنان در تبدیل و تلفیق سرمایه‌های مختلف، گواه عاملیت مؤثر و خلاق آنان در بازتعریف جایگاه خود در تاریخ است.

نقش جغرافیا در موقعیت زنان جبال

ایالت جبال، که بخش عمده‌ای از کوهستان‌های زاگرس و شهرهای کلیدی فلات ایران مانند اصفهان، ری، همدان، قزوین و کرمانشاه را در بر می‌گرفت، از جایگاهی راهبردی و تاریخی برخوردار بود. این ناحیه نه صرفاً یک واحد اداری، بلکه میدانی اجتماعی و فرهنگی بود که در آن نیروهای گوناگون قدرت، دین، دانش و اقتصاد در تعامل و رقابت قرار داشتند. در چنین میدانی، موقعیت جغرافیایی جبال خود به‌مثابه نوعی سرمایه فرهنگی-نمادین متجسد در فضا عمل می‌کرد و امکان‌ها و محدودیت‌های ساختاری ویژه‌ای برای کنشگری زنان پدید می‌آورد (ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۱۰۱؛ اصطخری، ۲۰۰۴: ۱۱۵؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۷۲؛ یعقوبی، ۱۳۵۶: ۴۳).

پیش از نام‌گذاری عربی «جبال»، این سرزمین در متون فارسی، پهل (پهلوی) و در گزارشات یونانی با عنوان «مدیا» شناخته می‌شد و پس از تسلط سلجوقیان بر بغداد، عنوان «عراق عجم» یافت (ابوریحان

بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۵۵؛ حموی، ۱۹۹۵: ۹۹/۲؛ لسترنج، ۱۳۸۳: ۲۰۲). این تحولات نام و تقسیمات سیاسی، خود بازتابی از بازتولید میدان قدرت در طول تاریخ بود؛ فرآیندی که در آن معنا و منزلت مکان نیز دگرگون می‌شد.

قرارگیری جبال بر مسیرهای ارتباطی اصلی شرق به غرب (جاده ابریشم) و شمال به جنوب، این منطقه را به گره‌گاه سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و دینی بدل کرده بود. چنین موقعیتی، به‌ویژه برای زنان، امکان دسترسی غیرمستقیم به شبکه‌های تجاری، جریان‌های علمی و حلقه‌های آموزشی و دینی را فراهم می‌کرد و زمینه تبدیل فرصت‌های مکانی به سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی و نمادین را می‌آفرید. در منطق بوردیوی، این تبدیل سرمایه‌ها حاصل کنش‌های آگاهانه و استراتژیک در میدان است؛ بدین معنا که زنان جبال، هرچند در چارچوب ساختارهای مردسالارانه عمل می‌کردند؛ اما توانایی بازی در میدان‌های قدرت و معنا را به‌گونه‌ای ظریف حفظ کردند.

جغرافیای کوهستانی جبال، با مسیرهای دشوار و پراکندگی جمعیت، سبب می‌شد زنان بیش از مردان در اداره زندگی شخصی و خانوادگی مشارکت فعال داشته باشند. این عادت‌واره فرهنگی از درون فضا برآمده بود؛ نوعی عادت‌واره جمعی مبتنی بر پایداری، درون‌گرایی و خوداتکایی فرهنگی که در تعامل مداوم با طبیعت خشن و پراکندگی زیست‌گاه‌ها شکل گرفت. زیستن در محیطی دشوار، ضرورت اتکای فرد و خانواده به خویش را افزایش می‌داد و شبکه‌های محلی و خانوادگی را به کانون اصلی بقا و نظم اجتماعی بدل می‌کرد. در چنین زمینه‌ای، زنان به‌عنوان نگهبانان انسجام خانوادگی و حافظان سنت‌های فرهنگی، نقش محوری در بازتولید ارزش‌های اجتماعی و انتقال نمادهای هویتی ایفا کردند. این ویژگی‌های عادت‌واره‌ای در طول زمان، در تعامل با میدان‌های قدرت و دین بازتفسیر شده و در قالب الگوهای پایداری، نظم‌پذیری و صیانت فرهنگی در رفتار اجتماعی زنان جبال تجسم یافت (Bourdieu, 1977: 72-78).

در برابر، ساختار قبیله‌ای و مردسالار در حوزه جغرافیای انسانی، محدودکننده کنش‌های آنان بود و دسترسی زنان به سرمایه‌ها را به سازوکارهای نظارت و مشروعیت مردانه وابسته می‌کرد؛ وضعیتی که می‌توان آن را مصداقی از خشونت نمادین دانست، یعنی اعمال قدرت از طریق پذیرش فرهنگی نابرابری‌ها بدون اجبار مستقیم. با این حال، زنان جبال با بهره‌گیری از شبکه‌های خویشاوندی و پیوندهای خانوادگی، امکان انباشت و تبدیل سرمایه‌ها را به‌دست می‌آوردند: سرمایه اقتصادی از راه مدیریت دارایی‌های خانوادگی، سرمایه اجتماعی از طریق روابط درون‌قبیله‌ای، و سرمایه نمادین از رهگذر

نقش‌های مذهبی یا خیرخواهانه. از این رهگذر، آنان می‌توانستند در میدان‌های اقتصادی، علمی، فرهنگی و حتی سیاسی حضور یابند—هرچند به‌صورت محدود، تدریجی و در چارچوب قواعد میدان. در دوره‌های آل بویه و سلجوقیان، تمرکز سرمایه‌های قدرت، دانش و ثروت در جبال افزایش یافت و این ناحیه به یکی از کانون‌های اصلی سیاست و فرهنگ جهان اسلام بدل شد. در این فضای جدید، میدان‌های نوینی از رقابت و فرصت برای کنشگری زنان گشوده شد؛ زنان در خانواده‌های صاحب‌نفوذ یا حلقه‌های دینی و علمی، از طریق تبدیل سرمایه‌های پیشین به منابع منزلت و نفوذ اجتماعی، توانستند جایگاه خود را در ساختارهای اجتماعی تثبیت کنند. به بیان بوردیویی، آنان با تشخیص قواعد هر میدان و تطبیق عادت‌واره‌های خود، استراتژی‌هایی را برای حفظ و افزایش سرمایه‌هایشان اتخاذ کردند.

در جمع‌بندی، جغرافیا و ساختارهای انسانی جبال، نه به‌عنوان ظرفی خنثی بلکه به‌عنوان میدانی پویا از روابط قدرت و معنا، در شکل‌دهی به الگوهای کنشگری اجتماعی زنان نقشی تعیین‌کننده داشتند. این فضا هم‌زمان بستر بازتولید محدودیت‌ها و امکانی برای مقاومت و خلاقیت بود؛ جایی که زنان با بهره‌گیری از فرصت‌های مکانی و فرهنگی، سرمایه‌های متنوع خویش را انباشت، تبدیل و بازآفرینی می‌کردند. درک چنین بستری برای تحلیل واقعی گستره کنشگری زنان در ایالت جبال، ضروری است.

تأثیر اسلام در بازآرایی میدان اجتماعی و جایگاه زنان در ایالت جبال

با ظهور دین اسلام در سرزمین حجاز و گسترش آن به خارج از شبه‌جزیره عربستان، نخستین تهدیدات نظامی در دوره خلافت ابوبکر متوجه سرزمین‌های ایران گردید. با آغاز خلافت عمر، حملات نظامی به ایران پس از نبرد قادسیه (۱۴ق) با سازماندهی منسجم‌تر و قوت بیشتری از سوی اعراب مسلمان دنبال شد و در حدود دو دهه به سقوط امپراتوری ساسانیان و فتح بخش‌های گسترده‌ای از سرزمین‌های ایران انجامید. حملات نظامی به ایالت راهبردی جبال، به عنوان دروازه ورود به ایران، پس از سقوط تیسفون (۱۶ق) و نبرد جلولاء (۱۶ق) در سال‌های آغازین دهه سوم هجری قمری در دستور کار دستگاه خلافت قرار گرفت (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۶۱؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۵۲۰/۱). اعراب مسلمان با پیروزی در نبرد نهاوند (۲۱ق)—که از آن تحت عنوان فتح الفتوح یاد می‌کنند—آخرین مقاومت متشکل ایرانیان را در هم شکستند و راه تصرف آسیای میانه و سایر مناطق ایران را برای خود هموار کردند (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۴/۲؛ بلاذری، ۱۳۳۷: ۴۳۶).

با استیلای اعراب مسلمان بر سرزمین‌های ایران، زمینه مهاجرت آنان به این کشور، از جمله ایالت

راهبردی جبال، فراهم گردید (اشپولر، ۱۳۷۳: ۴۴۸/۱). در کنار برخی جذابیت‌های مادی، یکی از انگیزه‌های مهم اعراب مسلمان در حمله به ایران، ترویج و تبلیغ دین اسلام بود. آنان با تسلط بر ایران و دگرگونی نظام سیاسی این کشور، زمینه تحولات عمیق مذهبی را فراهم نمودند (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۵۳). پیش از ورود اعراب مسلمان به ایران، دین رسمی حکومت ساسانیان آیین زرتشت بود. نظام سیاسی ساسانی بر مبنای ایدئولوژی‌های مذهبی مبتنی بر آیین زرتشت استوار بود و دین در لایه‌های سیاسی و اجتماعی نفوذ معناداری داشت. موبدان زرتشتی، به عنوان مبلغان و حافظان دین زرتشت، از قدرت بالایی برخوردار بودند و تصمیمات حکومتی زیر نظر آنان و بر پایه آموزه‌های دینی شکل می‌گرفت. علاوه بر اکثریت زرتشتی، جامعه ایران شامل اقلیت‌های دینی مسیحی، یهودی و بودایی نیز بود که به ویژه در ایالت جبال حضور داشتند. همچنین در دوره ساسانی، دو قرائت نوین از دین زرتشت توسط پیروان دو فرقه مانوی و مزدکی به ترتیب در سال‌های آغازین و پایانی این حکومت عرضه شد (ابن‌حوقل، ۱۳۴۵: ۱۰۱؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۸۹؛ اشپولر، ۱۳۷۳: ۳۸۳/۱؛ پیرنیا، ۱۳۸۰: ۲۵۲/۱-۲۶۳).

با ورود اسلام به ایران و به تبع آن به ایالت جبال، با وجود برخی ستیز و سازش‌های نخستین، به تدریج اکثریت مردم ایران و ایالت جبال، به ویژه در دوره حکومت‌های ایرانی، اسلام آوردند. ایالت جبال با ورود اسلام و به‌ویژه در دوره عباسیان، دستخوش تحولات گسترده‌ای شد که نه تنها ساختارهای سیاسی و مذهبی منطقه را تغییر داد؛ بلکه امکان‌های جدیدی برای مشارکت زنان در فعالیت‌های اجتماعی و مذهبی پدید آورد (چوکسی، ۱۳۸۱: ۸۹-۱۰۳).

در چارچوب نظری بوردیو، این تحولات را باید بازآرایی میدان‌های قدرت و بازتعریف سرمایه نمادین در جامعه ایرانی-اسلامی تلقی کرد. استقرار اسلام، ترکیبی از تغییرات قانونی و فرهنگی ایجاد کرد که موقعیت اجتماعی زنان را—گرچه به‌صورت تدریجی—دگرگون ساخت و امکان کسب سرمایه نمادین در میدان‌های اجتماعی و مذهبی را برای آنان فراهم آورد. بدین ترتیب، زنان نه تنها به عنوان ذی‌نفعان این تحول، بلکه در مقام کنشگران فعال در بازتولید و بازتفسیر میدان اجتماعی ظاهر شدند (Bourdieu, 1996: 215-222).

یکی از دگرگونی‌های مهم ناشی از استقرار اسلام، تغییر در موقعیت حقوقی زنان بود؛ در حالی که زنان در دوره ساسانی تحت سلطه نظام پدرسالار و محدودیت‌های شدید قانونی قرار داشتند، آموزه‌های اسلامی برخی حقوق اجتماعی و خانوادگی را برای زنان به رسمیت شناخت. این تغییرات اگرچه تدریجی بود؛ اما در مقایسه با دوره پیشین، موقعیت اجتماعی زنان در نظام اسلامی تحول یافت. بر این

اساس، در بخش‌های آتی به واکاوی ابعاد گوناگون کنشگری زنان در ایالت جبال پرداخته خواهد شد (عریان، ۱۳۹۳: ۱۸۵، ۱۰۱؛ بارتلمه، ۱۳۳۷: ۴۰؛ صادقی، ۱۳۹۳: ۵۶-۱۱۲)

الف) زنان جبال؛ حافظان هویت اسلامی و مروجان علوم دینی

زنان در ایالت جبال، در مقام پاسداران هویت اسلامی و مروجان علوم دینی، نقشی اساسی در آموزش و انتقال معارف دینی ایفا کردند. گسترش اسلام در جبال حاکی از آن است که زنان، به‌ویژه در جایگاه مادران، افزون بر آشناسازی فرزندان با اصول اخلاقی و دینی، از طریق آموزش غیررسمی قرآن و مبانی فقهی در خانه، پایه‌های اعتقادی نسل آینده را مستحکم می‌ساختند؛ این کنش، نمونه‌ای از عادت‌واره دینی و فرهنگی است که رفتار روزمره زنان را شکل می‌دهد و محصول فضای تاریخی و اجتماعی ایالت جبال به شمار می‌رود (Bourdieu, 1977: 72-78).

توصیه‌های متعدد پیامبر اسلام (ص) درباره اهمیت آموزش قرآن و معارف دینی—همانند روایت «من علم ولدا له القرآن قلده الله قلاده يعجب منها الأولون والآخرين يوم القيام» (کنز العمال: ۲۳۸۶)— نه تنها جایگاه والای آموزش و علوم دینی را نشان می‌دهد، که انگیزه‌ای نیرومند برای زنان و مادران فراهم می‌آورد تا تربیت دینی و انتقال آموزه‌ها به نسل آینده را در اولویت قرار دهند. در چارچوب نظری بوردیو، این کنشگری نمونه‌ای از تبدیل سرمایه فرهنگی به سرمایه نمادین است که مشروعیت اجتماعی زنان را تحکیم می‌بخشد و توانایی آنان برای ایفای نقش در میدان دینی-فرهنگی را افزایش می‌دهد.

علاوه بر نقش خانگی، زنان در محافل آموزشی و دینی نیز فعال بودند. اسناد تاریخی نشان می‌دهد که برخی از آنان با تأسیس مدارس و مراکز آموزشی، امکان یادگیری علوم اسلامی و اخلاقی را برای دیگران فراهم می‌کردند (سمعانی، ۱۳۸۲: ۱۳/۳۱۷؛ ذهبی، ۱۴۰۹: ۱۰۲/۳۶). این مراکز نه تنها به توسعه فرهنگی و دینی جبال کمک می‌کردند، که انتقال ارزش‌های اسلامی به نسل‌های بعدی را نیز تسهیل می‌کردند.

زنان جبال، با الهام از آموزه‌های قرآن کریم (ر.ک: احزاب: ۵۹؛ نور: ۳۱) و به ویژه دستورهای مرتبط با حفظ حجاب و رفتار اخلاقی، در برابر چالش‌ها و تهدیدهای فرهنگی و اجتماعی ایستادگی کردند و با ترویج ارزش‌های اسلامی، به مقابله با تأثیرات منفی فرهنگ‌های بیگانه پرداختند. رعایت این آموزه‌ها در عمل، در متون تاریخی نیز بازتاب یافته است و بسیاری از زنان جبال با عناوینی چون «عقیقه» و «صالحه» یاد شده‌اند (سمعانی، بی‌تا: ۴۰۸/۲، ۴۱۸، ۴۳۲) که نشان از پابندی آنان به دستورهای قرآنی و نقش فعالشان در حفظ هویت دینی و فرهنگی جامعه دارد. این الگوی کنشگری، نمادی از کاربست

راهبردی سرمایه نمادین در میدان اجتماعی- فرهنگی است که هم مشروعیت نمادین زنان را تقویت می‌کرد و هم به بازتولید و تثبیت هویت اسلامی جامعه یاری می‌رساند.

ب) از حدیث تا حکمت؛ نقش زنان محدثه و عالمه در میدان علمی- دینی جبال

حضور گسترده زنان محدثه و عالمه در جبال، نمونه‌ای بارز از شکل‌گیری یک «میدان علمی-دینی» در چارچوب نظریه پیر بوردیو است. در این میدان، سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی و نمادین در رقابتی پیوسته برای کسب مشروعیت علمی و منزلت دینی بازتولید می‌شدند. تصمیمات زنان جبال-در آموزش، شاگردی-نه صرفاً محصول عقلانیت محاسبه‌گرانه و فردگرایانه، بلکه ناشی از عادت‌واره‌ها و سرمایه‌های موجود آنان بود. آنان با بهره‌گیری از این سرمایه‌ها، مسیر اجتماعی (Trajectory) خود را در میدان علمی-دینی شکل دادند و از موقعیت محلی اولیه به شبکه‌های فرامحلی و مشروعیت علمی گسترده‌تر دست یافتند. (Bourdieu, 1986: 241-258).

موقعیت این زنان در میدان تحت تأثیر فضای اجتماعی (Social Space) و «فاصله‌ها» (Distances) از کانون‌های قدرت بود. نزدیکی به استادان برجسته، دسترسی به فرصت‌های آموزشی و شبکه‌سازی را فراهم می‌کرد. آنان از رهگذر روایت دقیق و امانت‌دارانهٔ احادیث، سرمایه نمادین اعتماد علما و جامعه را انباشت کردند و در درون شبکه‌های علمی مردانه، موفق به کسب مشروعیتی نسبی در سلسله مراتب دینی شدند؛ هرچند این جایگاه همواره تحت الشعاع روابط مردانه و شکننده باقی می‌ماند. فعالیت این زنان در مراکزی چون اصفهان، ری و همدان- از مساجد و مدارس تا محیط‌های روستایی- نشان از گسترش ساختارهای دانشی داشت. مشارکت آنان در تدریس و به ویژه تألیف آثار علمی، به عینیت‌یافتگی سرمایه فرهنگی منجر شد. این فرآیند، دانش را به میراثی ماندگار تبدیل کرد و از طریق تکرار در میدان علمی-دینی، به بخشی از «عادت‌واره» بدل شد که به طور طبیعی به بازتولید مشروعیت دینی و سرمایه فرهنگی آنان می‌انجامید. (Bourdieu, 1977: 72-78)

از دیدگاه نظریهٔ میدان، دستاورد این زنان حاصل تعامل پیچیدهٔ انواع سرمایه‌هاست. سرمایه فرهنگی آنان-دانش حدیث، آشنایی با اسناد روایی و مهارت در تدریس-پایهٔ اصلی مشروعیت‌شان را تشکیل می‌داد؛ در حالی که سرمایه اجتماعی آنان از رهگذر ارتباط با استادان برجسته و تربیت شاگردان متعدد تقویت می‌شد. این تلفیق سرانجام به «سرمایه نمادین» می‌انجامید؛ یعنی آن حیثیت و اعتبار دینی که مشروعیت آنان را در نگاه جامعهٔ علمی و مذهبی تحکیم می‌بخشید (Bourdieu, 1984: 244-257; Bourdieu, 1986: 241-258).

ابوسعبد سمعانی (۵۶۲-۵۰۶ق) در آثار خود چون التحبیر فی معجم الکبیر و الأنساب، گزارشی دقیق از حضور گسترده زنان در حلقه‌های علمی اصفهان به دست داده و خود نیز از محضر بیش از سی زن محدثه بهره‌مند شده است. این روایت تاریخی گواهی بر آن است که زنان محدثه توانستند از طریق شبکه‌های آموزشی، جایگاهی نهادی در میدان علمی-دینی کسب کنند و سرمایه نمادین خود را تثبیت کنند.

نمونه‌های شاخص: ام‌البهاء فاطمه بنت ابی‌فضل اصفهانی (۵۳۹ق) از چهره‌های برجسته بود که با روایت از استادانی چون احمد بن محمود الثقفی، ابراهیم بحرویه، ابی‌فضل المقری و سعید الیعیار(ابن عماد، ۱۴۰۶: ۱۱؛ یاعفی، ۱۴۱۷: ۲۰۷) و تعلیم شاگردانی همچون ابوسعبد سمعانی و ابن عساکر، ابوموسی مدائنی، محمد بن ابی طالب بن شهریار، عبدالطیف بن محمد الخوارزمی، محمد بن الرازانی، جعفر بن محمد آیوسان و ابن بنتها داود بن معمر، شبکه‌ای گسترده از پیوندهای علمی و اجتماعی ایجاد کرد (سمعانی، بی‌تا، ۴۳۲/۲-۴۳۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۱/۴؛ ابن عدیم، بی‌تا ۵۶۴۵/۱۲). ذهبی او را با القابی چون «الشَّيْخَةُ، الْعَالِمَةُ، الْوَاعِظَةُ، الصَّالِحَةُ، الْمُعَمَّرَةُ، مُسْنَدَةُ أَصْبَهَانَ» ستوده است (ذهبی، ۱۴۱۴: ۱۴۸/۲۰). این توصیفات بازتابی از سرمایه نمادین او در میدان علمی است.

فاطمه عقیلی جوزدانی (۵۲۴-۴۳۰ق) که با کنیه‌های ام‌ابراهیم، ام‌الغیث و ام‌الخیر شناخته می‌شود، نمونه‌ای از کنشگر هوشمند در میدان علمی-دینی به شمار می‌رود. او در سال ۵۳۵ق شاگردی ابن ریذه، از محدثان برجسته عصر خود، را آغاز کرد و از او کتاب‌های مهمی چون «معجم الکبیر» و «معجم الصغیر» طبرانی و «الفتن» نعیم نیشابوری را استماع کرد (سمعانی، بی‌تا: ۴۲۸/۲-۴۲۹؛ کحاله، بی‌تا: ۶۸). این ارتباط علمی، سرمایه نمادین قابل توجهی برای تثبیت موقعیت او در میدان علمی به ارمغان آورد. چنان که ذهبی وی را با صفت «مُسْنَدَةُ أَصْبَهَانَ» توصیف کرده است. از میان شاگردان او می‌توان به ابوالعلاء عطار، ابوموسی مدینی، فاطمه بنت سعد خیر، ابوجعفر صیدلانی، عفیفه بنت احمد، ابوسعید ارجانی، داوود بن نظام‌الملک، ابو سعد احمد بن کوراکانی جلکی و شعیب سمرقندی اشاره کرد (ذهبی، ۱۴۰۹: ۱۰۲/۳۶؛ ابن عماد، ۱۴۰۶: ۲۱/۷؛ حموی، ۱۹۹۵: ۱۴۴/۱).

عایشه ورکانیه (۴۶۰ق) از دیگر شخصیت‌های برجسته علمی بود که به عنوان یکی از نامدارترین علمای زمان خود شناخته می‌شد. به نقل از سمعانی، گروهی از مردان و زنان از مناطق مختلف به محضر او می‌شتافتند تا از دانش وی بهره‌مند شوند. این گزارش حاکی از مشروعیت کامل او به عنوان مرجع علمی و درنوردیدن مرزهای جنسیتی در آموزش است. از جمله افرادی که از درس‌های او بهره بردند،

می‌توان به ام‌الرضا دختر حمد بن علی حبال و ابوالعز حسن بن هادی علوی اشاره کرد (سمعانی، ۱۳۸۲: ۳۱۷/۱۳). ابو منصور صالحانی، ابن ماشاذه اصفهانی و اسماعیل بن محمد التیمی الطلحی الاصبهانی از او روایت حدیث کرده‌اند (سیوطی، بی‌تا: ۲۶، ۱۰۴؛ مهدوی، ۱۳۸۶: ۲۰۲/۱، ۵۷۹) و وی نیز به نقل از ابی عبدالله محمد بن منده روایاتی را نقل کرده است (سمعانی، بی‌تا: ۲۳۲/۱؛ ذهبی، ۱۴۱۴: ۱۲۸/۲۰؛ حموی، ۱۹۹۵: ۳۷۳/۵).

فخرالنساء شهده بنت احمد ابری (۴۸۲-۵۷۴ق) از زنان برجسته عالم، محدث و خطاط بود که در دینور از ایالت جبال متولد شد و در بغداد به اوج شهرت رسید. او زیر نظر پدر و استادان برجسته‌ای چون ابوبکر شاشی، ابن سراج و طراد زینبی آموزش دید و در علوم حدیث و فقه به جایگاهی ویژه دست یافت (ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۴۷۷/۲؛ سمعانی، ۱۳۸۲: ۹۶/۱؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۴۵۴/۱۱؛ ابن فوط، ۱۳۷۴: ۲۶۱/۱). شهده نمونه‌ای از زنانی است که با پیوند مراکز علمی جبال و بغداد، الگویی از «میدان فرامحلی علم» را رقم زد.

با وجود این، ساختار مردسالارانه دانش دینی، نوعی «خشونت نمادین» علیه زنان عالمه اعمال می‌کرد که در حذف یا حاشیه‌نشینی آنان در برخی منابع تاریخی بازتاب یافته است. این محدودیت‌ها بازتاب دکسهای جنسیتی حاکم بر میدان علمی-دینی بود؛ باورهای پذیرفته‌شده‌ای که شایستگی مردان برای علم و نقل حدیث را بدیهی می‌دانست و نقش زنان را فرعی تلقی می‌کرد. با این حال، گستردگی شبکه‌های شاگردی و روایی آنان—از اصفهان و همدان تا بغداد و شام—نشان می‌دهد که این زنان توانستند با بهره‌گیری از سرمایه‌های علمی و اجتماعی خود، مرزهای محدودکننده دکسهای موجود را درنوردند و در بازتولید مشروعیت دینی و علمی نقش فعال ایفا کنند (Bourdieu, 1977: 159-197).

در کنار این چهره‌ها، منابع تاریخی از زینب بنت ابی شجاع شیرویه، ضوء‌النهار بنت حافظ و فاخته بنت ابوالعلاء در همدان و ده‌ها زن عالمه دیگر در جبال یاد کرده‌اند، از جمله آمنه بنت عباد علوی طباطبایی، ام‌النجم ام‌الله بنت هبه‌الله، تقیه بنت المفضل، ام‌البهاء الطهرانی، ام‌الفتح البنانی، رابعه بنت ابی معمر، زینب بنت ابی‌نعیم، ام‌الرجاء زبیده بنت محمد، ست آرمیه بنت احمد، ام‌الضیاء بنت الجلیل، ام‌النجم العنابریه، ست‌الناس بنت سیدعلی، ام‌الکرامه القریشیه و ظفر بانویه بنت ابی‌نصر و... (سمعانی، بی‌تا: ۳۹۶-۴۳۴). حضور آنان گواهی است بر تداوم سرمایه فرهنگی زنان و نقش پویای آنان در بازتولید میدان علمی-دینی جبال است.

ج) زنان صوفی؛ بازیگران میدان عرفانی و بازآرایی مرزهای جنسیتی

در منطقه جبال، زنان صوفی اگرچه در منابع تاریخی با محدودیت ثبت و روایت روبه‌رو بوده‌اند؛ اما حضور و تأثیر آنان در تحولات عرفانی این منطقه انکارناپذیر است. این زنان، با وجود نگاه‌های تبعیض‌آمیز حتی در میان برخی عارفان—که طریقت را ویژه مردان می‌دانستند و مجاهدت زنان را در حد «چرخاندن دوک و رشتن پنبه» تقلیل می‌دادند (زینی، ۱۳۸۸: ۲۴)—نتوانستند کاملاً از قید روابط مردانه رها شوند و عمدتاً با تکیه بر عامل خویشاوندی فرصت‌هایی برای ابراز وجود یافتند؛ دستیابی به مراحل سلوک در این شرایط، بیش از آنکه نشان از نبود ساختارهای سلطه داشته باشد، گویای مقاومت خلاقانه و شکل‌گیری عادت‌واره در بطن همان ساختارها بود.

برخی منابع سنتی، از جمله التعرّف اثر ابوبکر کلاباذی (۳۸۰ق)، زنان صوفی را در علم و عمل ناقص دانسته و از حضور آنان در فعالیت‌های معنوی چشم‌پوشی کرده‌اند، گویی زنان نمی‌توانستند صدای مقتدر اسلام یا صوفیه باشند (کلاباذی، ۱۴۱۲: ۹۶). این نگرش، بازتابی از ساختار مردسالارانه تاریخ‌نگاری اسلامی است و نشان می‌دهد که حضور زنان در تصوف آن‌قدر محسوس بوده که نیاز به طرد یا کم‌اهمیت جلوه دادن آن احساس می‌شده است. در برابر این رویکرد، منابعی چون ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات ابوعبدالرحمان سلمی (۴۱۲ق) و نفحات الانس نورالدین عبدالرحمان جامی (۸۸۹ق) به ذکر احوال، کرامات و جایگاه معنوی زنان صوفی پرداخته‌اند (سلمی، ۱۹۹۳؛ جامی، بی‌تا). این تقابل در منابع، خود گواهی بر وجود دیدگاه‌های متنوع درباره جایگاه زنان در تصوف است و زمینه تحلیل جامعه‌شناختی میدان عرفان را از منظر بوردیو فراهم می‌آورد.

برای درک مصداقی‌تر این کنشگری، بررسی زندگی چند زن صوفی در جبال ضروری است: عایشه دینوری جایگاه ویژه‌ای داشت. او شاگرد ابراهیم بن شیبان (۳۳۷ق) بود و در مقام مربی و راهنمای معنوی، مجالس ذکر و ارشاد برپا می‌کرد و در میان زنان نقشی مؤثر در ترویج آموزه‌های عرفانی ایفا می‌کرد (سلمی، ۱۹۹۳: ۶۸). چنین موقعیتی را می‌توان به‌مثابه شکل خاصی از سرمایه فرهنگی مجسم در میدان صوفیه دانست که از طریق زیست دینی، تربیت شاگردان و استمرار حلقه‌های ذکر بازتولید می‌شد. صفرا رازی از شهر ری، که با صوفی مشهور ابوحفص نیشابوری ازدواج کرد، نمونه‌ای دیگر است. روایت سلمی از پافشاری او بر باقی‌ماندن در عقد همسر، نه صرفاً یک انتخاب شخصی، که نوعی راهبرد کنشگرانه زنانه در میدان عرفان بود (سلمی، ۱۹۹۳: ۷۳). او با این تصمیم، ضمن بهره‌مندی از برکات معنوی و شبکه‌های طریقتی همسرش، موقعیت خود را در میان صوفیان حفظ کرد. این اقدام را می‌توان ترکیبی از سرمایه اجتماعی مبتنی بر پیوندهای خویشاوندی و طریقتی، و سرمایه نمادینی دانست که

مشروعیت عرفانی او را تثبیت می‌کرد.

این الگوی خویشاوندی منحصر به منطقه جبال نبود؛ بلکه در سایر مناطق جهان اسلام نیز به عنوان راهبردی مؤثر برای نفوذ زنان به حوزه عرفان تکرار شد؛ برای نمونه، در بلخ، فاطمه دختر امیر بلخ پس از توبه با ارسال پیام برای عارف نامدار احمد خضرویه گفت: «مرا از پدر بخواه، احمد اجابت نکرد دیگر بار کس فرستاد که ای احمد من تو را مردانه‌تر از این دانستم، راهبر باش نه راهبر» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۰۳). این اقدام جسورانه نشان می‌دهد که چگونه زنان آگاهانه از پیوند زناشویی به عنوان ابزاری برای ورود به دنیای عرفان و دستیابی به مرادان معنوی استفاده می‌کردند. نمونه‌ای دیگر از بصره، دختری ثروتمند که به واسطه ثابت بن بنانی تقاضای همسری مالک دینار را داشت تا او را در کار طاعت یاری دهد (همان: ۴۶). این گزاره‌ها به وضوح نشان می‌دهد که ازدواج برای این زنان، نه تنها یک پیوند اجتماعی، بلکه ابزاری معرفت‌شناختی و راهی برای دستیابی به سلوک عرفانی بود.

این الگوی ترکیب سرمایه اجتماعی و معنوی در دیگر زنان صوفی جبال نیز تکرار می‌شود. فاطمه بنت الحسین بن الحسن بن فضلویه رازی—که ابن جوزی در المنتظم از او یاد کرده—واعظه و متعبده‌ای برجسته بود که در ری، رباطی برای زنان زاهد تأسیس کرد و مجالس وعظ و ذکر برپا می‌داشت. فاطمه نه تنها در میدان تصوف حضوری فعال داشت، که در عرصه علمی نیز از بزرگانی چون ابوجعفر ابن مسلم و ابوبکر خطیب حدیث شنید و خود راوی آثاری چون ذم الغیبه ابراهیم حربی و مسند الشافعی بود (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۴۷/۱۷؛ سمعانی، بی تا: ۴۲۹). جایگاه او در دو میدان—علم حدیث و تصوف—بیانگر توانایی زنان صوفی جبال در ترکیب سرمایه دینی و معنوی برای ایفای نقش مؤثر در انتقال معارف است.

همچنین منابع از بانویی اصفهانی یاد کرده‌اند که از او با عنوان امره الصفهانیه یاد می‌شود؛ جامی در نفحات الانس حکایتی از عظمت روحی و سجایای معنوی او نقل کرده است (جامی، بی تا: ۷۳۷). اگرچه گزارش‌ها درباره او و دیگر زنان صوفی پراکنده است، همین اشاره‌ها نشان می‌دهد که حضور زنان در میدان تصوف نه تصادفی بود و نه استثنایی؛ بلکه آنان، هرچند در چارچوب‌های محدود، توانستند در جریان‌های عرفانی و معنوی اثرگذار باشند.

در سطحی کلان‌تر، شخصیت‌هایی چون رابعه عدویه—هرچند در جبال نزیسته—از طریق آموزه‌های عشق الهی الهام‌بخش زنان صوفی این منطقه شدند (سلمی، ۱۹۹۳: ۲۷؛ غزالی، ۱۳۷۸: ۵۱/۴؛ بدوی، ۱۹۷۸: ۱۴۶). گفتمان رابعه را می‌توان نوعی سرمایه نمادین فرامکانی دانست که از یک جغرافیا

به جغرافیای دیگر سرایت کرد و برای زنان جبال الهام و مشروعیت عرفانی فراهم آورد. خانقاه‌ها و مدارس صوفیه نیز در این فرایند نقش مهمی ایفا کردند. این مراکز نه تنها میدان رقابت صوفیان مرد بودند، که امکان محدودی برای حضور زنان در مجالس ذکر و مراقبه فراهم می‌کردند (کرنل، ۱۹۹۹: ۶۱؛ حسینی، ۱۳۸۵: ۱۴۴). در برخی نواحی جبال، به ویژه ری شواهدی از حضور زنان در مجالس وعظ و ذکر وجود دارد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۱۲/۱۸). از منظر بوردیویی، مشارکت زنان در این فضاها را می‌توان به منزله راهبرد کسب و بازتوزیع سرمایه نمادین در ساختاری ذاتاً مردمحور دانست. افزون بر این، گزارش‌هایی از مشارکت اجتماعی زنان صوفی در فعالیت‌های خیریه و کمک به نیازمندان در جبال وجود دارد (حسینی، ۱۳۸۵: ۵۹). این وجه از کنشگری، بیانگر ترجمه سرمایه معنوی به سرمایه اجتماعی است که موجب تقویت جایگاه آنان در جامعه محلی می‌شد. از دل این روایت‌های پراکنده، می‌توان الگویی از کنش زنانه در میدان تصوف جبال ترسیم کرد؛ الگویی که در آن زنان، با وجود محدودیت‌های ساختاری و گفتمان‌های طردکننده، توانستند با اتکا به شبکه‌های خویشاوندی، طریقتی و معنوی، در بازآرایی مرزهای جنسیتی میدان عرفانی نقش‌آفرینی کنند. به بیان بوردیو، این زنان نه تابعانی منفعل، که کنشگرانی هوشمند در فرایند بازتوزیع سرمایه نمادین و تحکیم جایگاه خویش در میدان عرفان جبال به شمار می‌رفتند (Bourdieu, 1993: 112-145).

د) زنان جبال و سیاست؛ دیپلماسی و راهبری در سایه

در تاریخ سیاسی ایالت جبال، زنان نه تنها در میدان‌های فرهنگی و دینی، که در عرصه قدرت نیز حضوری معنادار داشته‌اند. برخلاف روایت‌های رسمی که زنان را در حاشیه تاریخ سیاسی اسلام جای می‌دهند، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که آنان در ساختار قدرت حکومت‌های محلی و منطقه‌ای — به ویژه در دوره‌های آل بویه و سلجوقیان — با بهره‌گیری از سرمایه‌های نمادین، اجتماعی و فرهنگی خود، به کنشگرانی اثرگذار در میدان قدرت بدل شدند.

از منظر نظریه پیر بوردیو، میدان قدرت عرصه‌ای است که در آن کنشگران اجتماعی بر سر کنترل منابع مشروعیت و بازتوزیع انواع سرمایه به رقابت می‌پردازند. زنان در جبال، در شرایطی که ساختار مردسالار دسترسی مستقیم به سرمایه سیاسی را تقریباً ناممکن می‌ساخت، با درک قواعد میدان، راه‌های غیرمستقیم و اغلب شکننده‌ای برای اعمال نفوذ یافتند. کنشگری آنان در عرصه‌های تصمیم‌گیری نه از مجرای قدرت رسمی، که از طریق نفوذ در حاشیه‌های ساختار قدرت ممکن می‌گردید. (Bourdieu, 1986: 241-258).

سیده خاتون، همسر فخرالدوله دیلمی و مادر مجدالدوله، از نمونه‌های شاخص این الگوست. وی پس از مرگ همسرش، در مقام نایب‌السلطنه، زمام امور ایالت جبال را در یکی از بحرانی‌ترین مقاطع تاریخی در دست گرفت و با اتکا به سرمایه نمادین خود—یعنی مشروعیت خاندانی و جایگاه دینی—اجتماعی‌اش—توانست ثبات نسبی در قلمرو حکومت ایجاد کند (مستوفی، ۱۳۶۴: ۴۲۱-۴۲۲). در چارچوب تحلیلی بوردیو، این کنشگری نمونه‌ای از کاربست هوشمندانه سرمایه مشروعیت در میدانی مردسالار به شمار می‌رود؛ جایی که زنان ناگزیر بودند با بهره‌گیری از عقلانیت نمادین، دانش و دیپلماسی، از خشونت نمادین حاکم بر میدان قدرت بگریزند (Bourdieu, 1989: 14-25).

نخستین نمود این هوشمندی را در مکاتبه دیپلماتیک سیده خاتون با محمود غزنوی می‌توان مشاهده کرد. هنگامی که سلطان غزنوی قصد حمله به ری را داشت، او با نامه‌ای ظریف و استدلالی، غرور و منطق سلطانی را به چالش کشید و هشدار داد که پیروزی بر زنی بیوه مایه ننگ، و شکست از او رسوایی ابدی است (عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۱۰۵). این اقدام را می‌توان نمونه‌ای از کنش راهبردی در میدان دانست؛ کنشی که در آن عامل اجتماعی با شناخت ضمنی قواعد قدرت و سرمایه‌های موجود، مسیر بازی سیاسی را به سود خود تغییر می‌دهد. سیده خاتون در این اقدام، به جای اتکا به سرمایه نظامی، از سرمایه عقلانی و فرهنگی خود بهره برد و بحران سیاسی را بدون خشونت مهار کرد.

وجه دیگر سرمایه‌گذاری او در میدان قدرت، توجه به علم و نهاد دانش بود. سیده خاتون برای تربیت مجدالدوله، ابوالحسن احمد بن فارسی را به عنوان معلم برگزید و دربار خود را به مرکزی علمی و فرهنگی بدل ساخت که اندیشمندانی چون ابن‌سینا در آن فعالیت می‌کردند (بیهقی، ۱۳۵۰: ۴۰). کتابخانه او در ری، نمادی از سرمایه فرهنگی حاکمیتی بود که به قدرت مشروعیت می‌بخشید و در چارچوب نظری بوردیو، نوعی سرمایه فرهنگی نهادمند به شمار می‌آمد.

در تداوم این سنت سیاسی، ترکان خاتون، دختر طعاج‌خان سمرقندی و همسر ملک‌شاه سلجوقی، از دیگر زنان اثرگذار در میدان قدرت جبال بود. او با شناخت قواعد میدان سلجوقی، توانست به یکی از چهره‌های تعیین‌کننده در نزاع جانشینی بدل شود. برکناری خواجه نظام‌الملک—که از حامیان ولیعهدی برکیارق بود—و حمایت از فرزند خردسالش محمود، بیانگر بهره‌گیری از شبکه‌های سیاسی و اقتصادی برای بازتوزیع سرمایه قدرت بود (ظهیری نیشابوری، ۱۳۳۲: ۳۳-۳۶).

با این حال، همواره دیدگاه‌هایی در مخالفت با حضور زنان در سیاست وجود داشت. خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه با نکوهش نقش زنان در حکومت، دخالت آنان را مایه بی‌ثباتی دولت

می‌دانست؛ نگرشی که احتمالاً ریشه در تجربه شخصی او از مداخلات سیاسی ترکان خاتون داشت (نظام‌الملک، ۱۳۶۴: ۲۴۲-۲۵۳).

از نگاه بوردیو، رفتار ترکان خاتون مصداق مبارزه برای بازتعریف مرزهای میدان است؛ او با تکیه بر سرمایه اجتماعی (شبکه‌های امرای درباری) و سرمایه اقتصادی (بذل اموال و هدایا برای جلب وفاداری سیاسی)، کوشید منطق قدرت را بازآرایی کند و مشروعیت خویش را تثبیت کند. هرچند در نبرد بروجرد از برکیارق شکست خورد؛ اما حضور و نفوذ سیاسی او در جبال، نشان دهنده ظرفیت زنان برای تأثیرگذاری در میدان سیاسی اسلامی است (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۷۴۱؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲۲۴/۱۰).

در تحلیل پایانی باید یادآور شد که هرچند سیده خاتون و ترکان خاتون از تبار و زادگاه جبال نبودند—نخستین از طبرستان و دومی از سمرقند—اما به سبب نقش‌آفرینی در قلمرو سیاسی و فرهنگی این منطقه، در تحلیل حاضر جای گرفته‌اند. کنش آنان در بستر جبال، مرزهای جغرافیایی و جنسیتی را درنوردید و نشان داد که کنشگران زن می‌توانند سرمایه‌های مشروعیت و نفوذ خود را از میدانی به میدان دیگر انتقال دهند و در بازپیکربندی روابط قدرت محلی مؤثر باشند. در زبان نظری بوردیو، آنان در مقام عواملان میان‌میدانی (inter-field agents) عمل کردند که قواعد سلطه را بازتعریف و خشونت نمادین را به چالش کشیدند (Bourdieu, 1998: 31).

در مجموع، تجربه سیاسی سیده خاتون و ترکان خاتون، بازتابی از قدرت کنشگری زنان در میدان‌های محدود اما مؤثر تاریخی است. آنان با درک منطق بازی قدرت، تسلط بر قواعد میدان و بهره‌گیری از انواع سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی و نمادین، نشان دادند که حتی در ساختارهای مردسالار سده‌های میانی، امکان کنش خلاق و اثرگذار وجود دارد. از این رو، تاریخ جبال نه تنها عرصه سیطره مردان شمشیر و قلم، که میدان هوشمندی و دیپلماسی زنان نیز به شمار می‌رود؛ زنانی که در سایه، اما اثرگذار، راهبری کردند.

ه) ازدواج‌های سیاسی؛ اتحادها و رقابت‌ها در سایه پیوندها

ازدواج‌های سیاسی در تاریخ ایران، به‌ویژه در مناطق راهبردی چون ایالت جبال، از سازوکارهای بنیادین تحکیم قدرت، تثبیت مشروعیت و تنظیم روابط سیاسی میان خاندان‌های حاکم به شمار می‌رفت. این پیوندها—که در دوره‌های آل بویه و سلجوقیان به اوج خود رسیدند—در واقع، تجلی نوعی «کنش راهبردی در میدان قدرت» بودند؛ جایی که کنشگران سیاسی با درک قواعد میدان (doxa) و با هدف حفظ یا ارتقای موقعیت خویش، به مبادله انواع سرمایه‌های سیاسی، خویشاوندی، مذهبی و نمادین

می پرداختند.

در چارچوب نظریه میدان پیر بوردیو، این ازدواج‌ها را باید شکلی از بازتولید سرمایه نمادین تلقی کرد؛ کنشی که در سطح ظاهری بر پایه پیوند خویشاوندی استوار است؛ اما در ژرفا، ابزاری برای رقابت، ائتلاف و ساماندهی روابط قدرت به شمار می‌رود. بدین سان، ازدواج نه تنها نهادی خانوادگی، که گونه‌ای از «سرمایه‌گذاری سیاسی» محسوب می‌شد که به بازیگران امکان می‌داد سلطه خویش را مشروع کنند و درعین حال، پیوندهای فرهنگی و مذهبی خود را استحکام بخشند (Bourdieu, 1984: 244-257).

در دوره آل بویه، این الگو به‌ویژه در ساختار قدرت رکن‌الدوله دیلمی نقشی محوری ایفا می‌کرد. او برای گسترش اقتدار خود در ری، با دختر حسن بن فیروزان از خاندان‌های نامدار جبال ازدواج کرد. ثمره این پیوند، تولد فخرالدوله بود که بعدها از چهره‌های مهم سیاسی جبال شد. این ازدواج به تحکیم موقعیت آل بویه در نواحی ری، فارس و اهواز انجامید و منافع اقتصادی و سیاسی گسترده‌ای به همراه داشت (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۶۳۱/۳).

رکن‌الدوله همچنین با ازدواج با دختر مرزبان بن محمد سالار، پیوندی راهبردی میان جبال و آذربایجان برقرار کرد و از این طریق موقعیت رقیب دیسیم را تضعیف کرد (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۲۰۰/۶). در منطق بوردیویی، چنین کنشی را می‌توان «بازی در میدان قدرت» دانست؛ کنشی که در آن ازدواج به ابزاری برای تنظیم موازنه نیروها و بازتوزیع سرمایه بدل می‌شود.

در ادامه این روند، برای جلوگیری از تنش با امیر منصور سامانی، میان آل بویه و سامانیان مصالحه‌ای شکل گرفت و دختر عضدالدوله به عقد امیر منصور درآمد (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۶۳/۲). این پیوند، نمونه‌ای روشن از کارکرد دیپلماتیک ازدواج در میدان سیاسی است؛ جایی که زنان در مقام حاملان مشروعیت و واسطه‌های انتقال سرمایه نمادین، نقشی فعال در تحکیم روابط میان دو قدرت ایفا می‌کنند. در جغرافیای جبال، علاءالدوله ابی‌جعفر بن کاکویه نیز برای حفظ اقتدار خود در همدان، دخترش را به ازدواج مشرف‌الدوله بویی درآورد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۷۱/۱۵؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳۴۱/۹). این کنش سیاسی نمونه‌ای از ائتلاف سرمایه‌هاست؛ جایی که دو خاندان از طریق پیوند سببی، امنیت و استمرار قدرت خود را تضمین کردند.

همچنین عضدالدوله دیلمی برای تحکیم روابط آل بویه با خلافت عباسی، دختر خود را به عقد الطائع خلیفه عباسی درآورد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۷۱/۱۴، ۲۷۷). این ازدواج نه تنها کوششی برای همگرایی سیاسی میان دو قطب مذهبی شیعه و سنی بود، که نشان می‌دهد زنان چگونه از جایگاه نمادین

خود در مناسبات قدرت برای تثبیت نفوذ سیاسی و فرهنگی خاندان‌ها بهره می‌برده‌اند. در دوره سلجوقیان، ازدواج‌های سیاسی به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی و همبستگی میان نهاد سلطنت و خلافت بدل شد. سلجوقیان با آگاهی از منطق نمادین مشروعیت، پیوندهایی سببی با خلفای عباسی برقرار کردند که عمده‌تاً با مهریه‌های کلان و آیین‌های پرشکوه همراه بود. از جمله این پیوندها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

ازدواج ارسلان خاتون، برادرزاده طغرل سلجوقی، با خلیفه القائم بامرالله (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۶۱۷/۹؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸: ۶۷/۱۲)؛ ازدواج سفری خاتون، دختر آلپ‌ارسلان، با خلیفه المقتدی بامرالله (ابن کثیر، ۱۳۹۸: ۱۰۵/۱۲؛ تنوی، ۱۳۸۲: ۲۴۰۵/۴)؛ ازدواج مه‌ملک خاتون، دختر ملک‌شاه، با همان خلیفه (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۵۴/۲)؛ و ازدواج المستظهر بالله با دختر دیگر ملک‌شاه در اصفهان (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۴۷۱/۱۰؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۱۲/۱۷؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸: ۱۷۰/۱۲).

این زنان در مقام نمایندگان خاندان‌های سلجوقی، حاملان سرمایه نمادین بودند و میان دو نهاد سلطنت و خلافت به عنوان واسطه‌های مشروعیت عمل می‌کردند. آنان با وجود زیست در ساختاری مردسالار، با تسلط بر قواعد میدان و بهره‌گیری از شبکه‌های قدرت، توانستند از موقعیت خود برای میانجی‌گری و تأثیرگذاری سیاسی استفاده کنند.

در واکاوی نهایی، با به کارگیری از تکنیک شش کلاه تفکر ادوارد دوبونو (دوبونو، ۱۳۸۵)، پدیده ازدواج‌های سیاسی در جبال را می‌بایست در چهارچوب دوگانگی پیچیده‌ای تحلیل نمود. از یک سو، نمی‌توان جنبه تحمیلی و ابزاری این پیوندها و قربانی شدن عواطف و اختیار زنان در پای منافع سیاسی را نادیده گرفت؛ از سوی دیگر، این زنان در دل همان ساختار محدودکننده، از عاملیت اجتماعی برخوردار بودند و از طریق شناخت قواعد میدان، در بازتولید و حتی دگرگونی آن مشارکت می‌جستند. آنان از جایگاه ظاهراً انفعالی خود فراتر رفتند و با ایفای نقش واسطه‌های سیاسی، حاملان سرمایه فرهنگی و مشروعیت‌بخش‌های نمادین، به کنشگرانی اثرگذار در عرصه قدرت بدل شدند.

از این رو، ازدواج‌های سیاسی در جبال نه تنها سازوکاری برای توازن قدرت، که عرصه‌ای برای ظهور کنشگری هوشمندانه زنان بود؛ عرصه‌ای که در آن سلطه مردانه از طریق مناسبات نمادین بازتولید می‌شد، اما امکان کنش، نفوذ و بازآفرینی اجتماعی برای زنان نیز فراهم می‌آمد.

و) مشارکت زنان در امور خیریه؛ سرمایه نمادین و میدان اجتماعی در جبال

زنان ایالت جبال از دیرباز در عرصه فعالیت‌های خیریه و وقف، نقشی تعیین‌کننده در حیات اجتماعی

و فرهنگی این منطقه ایفا کرده‌اند؛ نقشی که ریشه در سنت‌های دینی و فرهنگی ایران و آموزه‌های اسلامی دارد (ر.ک: قرآن کریم، آل عمران: ۵۷ و ۹۲؛ کهف: ۴۶؛ بقره: ۱۷۷). این مشارکت‌ها افزون بر تأمین نیازهای عمومی جامعه، به تقویت موقعیت اجتماعی زنان و افزایش سرمایه نمادین آنان در میدان اجتماعی-دینی جبال انجامید.

در چارچوب نظریه میدان پیر بوردیو، کنش‌های خیریه و وقف را می‌توان صورت‌هایی از تبدیل سرمایه اقتصادی به سرمایه فرهنگی و نمادین تلقی کرد. زنان، با بهره‌گیری از دارایی‌های مادی خود و هدایت آن در مسیرهای مذهبی و عام‌المنفعه، ضمن کسب مشروعیت اخلاقی و اجتماعی، در بازتولید شبکه‌های قدرت و هنجارهای فرهنگی مشارکت داشتند. بدین ترتیب، عمل خیریه صرفاً یک رفتار دینی یا اخلاقی نبود؛ بلکه کنشی معنادار در میدان اجتماعی محسوب می‌شد که به واسطه آن، زنان جایگاه خویش را در نظم نمادین جامعه بازتعریف می‌کردند (Bourdieu, 1984: 244-257).

حدیجه بنت خواجه بدیعا نمونه‌ای برجسته از این کنشگری است که در سال ۴۵۴ ق قناتی در قزوین وقف کرد؛ قناتی که به «قنات آخوند» شهرت یافت و طبق گزارش حمدالله مستوفی در نیمه سده هشتم، هنوز پس از سده‌ها فعال بود. در وقف‌نامه او آمده است که آب قنات برای ساکنان محله‌های ریک‌زار و چینی‌بندان اختصاص یافته و استفاده شخصی از آب برای وضو و غسل، بدون اجازه شرعی، منع شده است (مستوفی، ۱۳۶۴: ۷۸۰). چنین دقت و نظم حقوقی در وقف‌نامه، نشان از فهم والای واقفه از قواعد شرعی و اجتماعی دارد و مصداقی از عادت‌واره دینی و اخلاقی در میدان فرهنگی جبال است.

اسلام با تأکید بر حقوق اقتصادی زنان—از جمله حق مالکیت و ارث—بسترهای لازم برای استقلال مالی آنان را فراهم آورد. این استقلال، زمینه مشارکت گسترده زنان در امور عام‌المنفعه شد. آنان با وقف اموال، تأسیس نهادهای خیریه، توزیع صدقات و حمایت از فعالیت‌های فرهنگی و مذهبی، در واقع سرمایه اقتصادی خود را به سرمایه نمادین و فرهنگی تبدیل کردند و از این رهگذر، به افزایش مشروعیت اجتماعی و منزلت دینی دست یافتند.

در میان نمونه‌های تاریخی، زنان خاندان‌های صاحب‌نفوذ بیش از دیگران در این فرایند نقش داشتند. ترکان زمرد ملک، دختر سلطان محمود، در تزیین و مرمت حرم مطهر امام رضا(ع) مشارکت کرد. کاشی‌های هشت ضلعی نفیس موسوم به «کاشی‌های سنجری» که از آن دوران برجای مانده‌اند، نمادی از پیوند میان کنش هنری و سرمایه نمادین مذهبی زنان در جبال به شمار می‌روند (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱/۳۴۰).

همچنین مادر سلطان ارسلان، طبق گزارش راوندی در راحه‌الصدور، زنی دین‌دار و نیکوکار بود که «نظام آن دولت و قوام آن مملکت به آن خاتون سعیده بود» (راوندی، ۱۹۲۱: ۲۹۹). او با حمایت از علما، زهاد و طلاب علوم دینی، به بازتولید مشروعیت اخلاقی و دینی خاندان حاکم یاری رساند. چنین رفتارهایی در منطق بوردیویی، مصداق بارز انباشت سرمایه نمادین از طریق کنش مذهبی و فرهنگی است.

ابن جبیر اندلسی نیز در سفرنامه خود (سال ۵۷۹ق) از سه خاتون نیکوکار یاد می‌کند و خاتون سوم را دختر «دقوس صاحب اصفهان» معرفی می‌کند که در اعمال صالح و امور خیریه مشارکت گسترده‌ای داشت (ابن جبیر، بی‌تا: ۱۴۵). این گزارش نشان می‌دهد که مشارکت زنان در میدان اجتماعی جبال، محدود به خاندان‌های سلطنتی نبوده و در سطوح مختلف اجتماعی جریان داشته است.

در تحلیل نهایی، مشارکت زنان جبال در امور خیریه را می‌بایست کنشی آگاهانه در میدان اجتماعی - فرهنگی دانست که از رهگذر آن، زنان با بهره‌گیری از سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و مذهبی، جایگاه اجتماعی خود را تحکیم کردند. آنان در عین حرکت در چارچوب‌های سنتی و مذهبی، توانستند از این قواعد برای تولید و بازتولید منزلت اجتماعی بهره‌برند. به تعبیر بوردیو، این گونه کنش‌ها نمونه‌ای از «راهبردهای نمادین در میدان» به شمار می‌روند که در آن، سلطه مردانه از طریق ابزارهای فرهنگی و مذهبی بازتولید می‌شود؛ اما هم‌زمان امکان کنش و عاملیت برای زنان نیز فراهم می‌گردد (Bourdieu, 1986: 241-258).

از این رو، زنان جبال با کنشگری در عرصه‌های خیریه، هنری و مذهبی، نه تنها در بهبود معیشت عمومی اثرگذار بودند، که در ساختار نمادین جامعه نیز نقش آفریدند؛ نقشی که مشروعیت فرهنگی و اجتماعی این منطقه را در چهارچوب تمدن اسلامی - ایرانی تثبیت کرد.

ز) کنش در میدان سلطه و بازنمایی خشونت نمادین: مطالعه‌ای بر تجربه تاریخی زنان در ایالت جبال

زنان جبال در عرصه‌های سیاسی، علمی و دینی با محدودیت‌ها و موانع گسترده‌ای روبرو بوده‌اند که ریشه در ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و مذهبی منطقه داشت. این محدودیت‌ها نه تنها مشارکت فعال آنان در سیاست را کاهش می‌داد، که دسترسی به آموزش، منابع علمی و کنشگری در محافل دینی را نیز محدود می‌ساخت.

ساختارهای قبیله‌ای و مردسالار در جبال، با تأکید بر تفکیک جنسیتی و نقش‌های سنتی، زنان را عمدتاً به حوزه خانگی محدود می‌کرد. مردان به عنوان سران و تصمیم‌گیرندگان اصلی شناخته می‌شدند و زنان گاهی حتی در مقام بخشی از دارایی مردان تلقی می‌گردیدند (توانا و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۸۷).

تفسیرهای محافظه کارانه از دین نیز حضور زنان در عرصه‌های عمومی را محدود می‌ساخت؛ برای نمونه، فقه شافعی عقل زن را در بسیاری جهات نصف مرد می‌دانست (شافعی، ۱۹۹۰: ۳۷/۴) و برخی مفسران با استناد به آیه شریفه ۳۴ سوره نساء «الرجال قوامون علی النساء» بر قیومیت مردان تأکید می‌کردند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۳۴-۳۹). روایت‌هایی چون داستان آدم و حوا نیز بهانه‌ای برای محدودسازی زنان در مسئولیت‌های اجتماعی و اخلاقی به شمار می‌آمد (نظام‌الملک، ۱۳۶۴: ۲۴۳).

یکی دیگر از موانع بنیادین، محدودیت دسترسی زنان به آموزش و منابع علمی بود. این نابرابری‌ها کسب مهارت‌های لازم برای ورود به سیاست و علم را دشوار می‌ساخت و فشارهای اجتماعی و خانوادگی، برآمده از باورهای سنتی، هرگونه تلاش زنان برای مشارکت در عرصه‌های عمومی را با مخالفت روبرو می‌کرد (نظام‌الملک، ۱۳۶۴: ۲۴۲).

الگوهای موفق زنانه مانند ترکان خاتون و ملک خاتون، اگرچه نمونه‌های برجسته‌ای در قلمرو جبال به شمار می‌روند، کم‌شمار بودند و این کمیابی از انگیزه عمومی زنان برای ورود به عرصه‌های سیاسی و علمی می‌کاست. در حوزه علم دینی نیز، زنان محدثه و عالمه نمونه‌هایی الهام‌بخش بودند؛ اما شمار اندک آنان انگیزه عمومی برای مشارکت گسترده در محافل دینی و آموزشی را کاهش می‌داد. با این وجود، برخی زنان با وجود محدودیت‌ها به صورت غیررسمی و پشت‌پرده در سیاست و علم فعالیت داشتند و گاه در مقام مشاوران یا حامیان تصمیم‌گیری‌های خانوادگی عمل می‌کردند (رحیم‌پور ازغدی و علاسون، ۱۳۹۶: ۱۱۳؛ توانا و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۸۷).

در چارچوب نظری بوردیو، محدودیت‌های زنان در جبال را باید نمونه‌ای از «خشونت نمادین» و بازتولید ساختار میدان اجتماعی دانست. میدان سیاسی و علمی، تحت کنترل مردان با سرمایه اجتماعی، نمادین و اقتصادی بیشتر قرار داشت و زنان برای ورود به این میدان، نه تنها با موانع قانونی و فرهنگی، که با نابرابری نمادین در ارزش‌گذاری دانش و توانایی خود روبرو بودند. محدودیت دسترسی به منابع علمی و حمایت‌های اجتماعی، به انباشت «سرمایه فرهنگی محدود» برای زنان می‌انجامید که بر توانایی آنان برای تأثیرگذاری و بازتولید موقعیت اجتماعی‌شان اثر می‌گذاشت (ابن اخوه، ۱۳۶۰: ۱۷۵، Bourdieu, 1998: 31).

با این حال، زنان محدثه و عالمه با اراده و پشتکار، به حفظ و انتقال احادیث و علوم دینی ادامه دادند و نقشی مهم در گسترش آموزه‌های اسلامی ایفا کردند. این کوشش‌ها نمادی از مقاومت فعال و ظرفیت بازتولید سرمایه نمادین زنان در مواجهه با محدودیت‌های اجتماعی و فرهنگی است.

در جمع‌بندی، تاریخ زنان جبال‌گویای آن است که با وجود ساختارهای مردسالار، تفسیرهای محدودکننده دینی، محرومیت آموزشی و فشارهای اجتماعی، زنان توانسته‌اند حضوری هرچند محدود اما اثرگذار در عرصه‌های سیاسی و علمی داشته باشند؛ حضوری که نه تنها از ارزش تاریخی و فرهنگی برخوردار است، که زمینه مشارکت مؤثرتر آنان در آینده نیز فراهم آورده است.

نتیجه‌گیری

این مطالعه با بهره‌گیری از چارچوب نظری پیر بردیو و مفاهیم بنیادین «میدان»، «سرمایه»، «عادت‌واره» و «خشونت نمادین»، جایگاه و کنشگری زنان در ایالت جبال در دوران آل‌بویه و سلجوقی را بازخوانی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که زنان این منطقه، علی‌رغم محدودیت‌های ساختاری، فرهنگی و مذهبی، توانستند با شناخت قواعد میدان‌های مختلف، راهبردهایی برای حضور مؤثر، کسب مشروعیت و بازتولید فرهنگی و اجتماعی به کار گیرند. موقعیت راهبردی منطقه در مسیرهای تجاری و ارتباطی، فضایی محدود اما واقعی برای تبدیل سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به سرمایه نمادین فراهم می‌کرد و فرصت‌هایی که غالباً در اختیار زنان نخبه وابسته به خاندان‌های علمی، سیاسی یا دینی بود، برای اکثریت زنان جامعه محدود بود.

در میدان‌های مختلف، زنان محدثه و عالمه با تکیه بر روایت دانش و تسلط علمی و شبکه‌های آموزشی، در حفظ و انتقال معارف اسلامی و گسترش دانش حدیث و فقه نقش‌آفرینی کردند؛ حضور آنان در حلقه‌های علمی و تربیت شاگردان برجسته، ضمن تقویت شبکه استادان و شاگردان، سرمایه فرهنگی و اجتماعی آنان را به سرمایه نمادین بدل کرد. زنان صوفی با بهره‌گیری از روابط خویشاوندی و تسلط معنوی، نفوذ خود را در ساختارهای مذهبی و اجتماعی تثبیت و حدود جنسیتی سنتی را بازتعریف کردند. در عرصه سیاسی، زنان غالباً در چارچوب ازدواج‌های سیاسی یا مناسبات قدرت مردان حضور یافتند؛ این پیوندها بیش از آنکه بیانگر اختیار آنان باشد، ابزار تثبیت سلطه مردان بود (خشونت نمادین)، بااین‌حال برخی زنان از همین موقعیت‌های محدود برای مداخله، میانجی‌گری یا فعالیت‌های خیریه بهره گرفتند و وقف و امور عام‌المنفعه سرمایه اقتصادی آنان را به منزلت نمادین و مشروعیت اجتماعی تبدیل کرد.

تحلیل این پژوهش نشان می‌دهد که تاریخ اجتماعی زنان، نه بازنمایی قدرت مطلق آنان و نه روایت انفعال کامل است، بلکه بازتاب تعامل پیچیده میان محدودیت و عاملیت، سلطه و مقاومت است. زنان

در چارچوب همان قواعد مسلط عمل کردند، اما با بهره‌گیری هوشمندانه از سرمایه‌های محدود، معنا، مشروعیت و اثرگذاری خلق کردند. مطالعه آنان نمونه‌ای روشن از کنشگری هوشمندانه و مقاومتی فرهنگی در دل ساختارهای محدودکننده است و نشان می‌دهد که تاریخ اجتماعی ایران میانه عرصه‌ای پویا برای تعامل میان سلطه و عاملیت بوده است.

پژوهش‌های آینده می‌توانند با بررسی سرمایه‌های مختلف زنان در میدان‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، درک عمیق‌تری از کنشگری آنان فراهم آورند و نشان دهند که این الگو در دیگر مناطق و در بستر گسترده‌تر تمدن ایرانی-اسلامی نیز قابل بهره‌برداری و تطبیق است. این رویکرد تحلیلی، چشم‌اندازی نو برای مطالعه روابط پویای میان جنسیت، عاملیت و ساختارهای اجتماعی در تاریخ ایران و جهان اسلام فراهم می‌آورد. از یک سو، اهمیت تلفیق تحلیل‌های جامعه‌شناختی با مطالعات تاریخی برای درک پیچیدگی‌های دیالکتیک سلطه و مقاومت برجسته می‌شود و از سوی دیگر، الگویی نظری برای مطالعات آتی در حوزه جنسیت، قدرت و فرهنگ ارائه می‌کند. کاربست نظریه بوردیو در این بستر تاریخی، نه تنها عاملیت زنان را از حاشیه به متن کانون تحلیل کشانده، بلکه امکان بازخوانی انتقادی روایت‌های مسلط تاریخی را فراهم ساخته است.

کتاب نامه

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن اخوه، محمد بن محمد، و شعار، جعفر (۱۳۶۰)، *آیین شهرداری در قرن هفتم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن جبیر، محمد بن احمد (بی تا)، *رحله ابن جبیر بیروت: دار و مکتبه الهلال*.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، مصطفی عبدالقادر عطا، محمد عبدالقادر عطا، و نعیم زرزور (۱۴۱۲)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حوقل، محمد بن حوقل (۱۳۴۵)، *صورة الأرض*، ترجمه: جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۳)، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ابن خلکان احمد بن محمد (۱۳۶۴)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، قم: الشریف الرضی.
- ابن عدیم، عمر بن احمد (بی تا)، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، بیروت: دار الفکر.

- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵)، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت: دار الفکر.
- ابن عماد، عبد الحی بن احمد (۱۴۰۶)، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن فوطی، عبد الرزاق بن احمد (۱۳۷۴)، *مجمع الآداب فی معجم الألقاب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، و شحاده، خلیل (۱۳۹۸)، *البدایه و النهایه*، بیروت: دار الفکر.
- ابن مسکویه احمد بن محمد (۱۳۷۶)، *تجارب الأمم*: توس.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۳۸۶)، *آثار الباقیه*، تهران: امیر کبیر.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۳)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اصطخری، ابراهیم بن محمد (بی تا)، *مسالك الممالك*، بیروت: دار صادر.
- المتقی الهندی، علی بن حسام‌الدین، (۱۴۰۱ق)، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، (بکر حیانی و صفوه سقا، مصححان)، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- بارتمه، کریستیان (۱۳۳۷) زن در حقوق ساسانی ترجمه ناصر الدین صاحب الزمانی، تهران: عطائی
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸)، *شهیاده العشق الاهی*، کویت: الطبعة الرابعة.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۳۷)، *فتوح البلدان*، تهران: نشر نقره.
- بیهقی، علی بن زید، و محمد شفیع (۱۳۵۰)، *تاریخ الحکماء المسمى به درة الاخبار و لمعة الانوار* یعنی ترجمه تتمه صوان الحکمه، لاهور: [بی نا].
- پیرنیا، حسن (۱۳۸۰)، *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان*، تهران: خیام.
- تنوی، احمد بن نصر الله و آصف‌خان قزوینی (۱۳۸۲)، *تاریخ آلفی (تاریخ هزار ساله اسلام)*، مصحح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- توانا محمد علی، کامکاری، محمد، مصطفوی منتظری، سید محمد جواد (۱۳۹۹)، *نقش و جایگاه سیاسی زن در سیاستنامه خواجه نظام الملک طوسی تقابل دیدگاه تحریم و تجویز مشارکت سیاسی زنان در عصر سلجوقی*، فصل نامه علمی - پژوهشی اسلام و علوم اجتماعی، ۱۲ (۲۴): صفحات ۲۸۱-۲۹۴
- جامی، عبد الرحمن بن احمد، عبدالحمید مولوی، ویلیام ناسو لیس، و غلام عیسی مولوی [بی تا]، *نفحات الأنس*، کلکته: [بی نا].
- چوکسی، جمشید گرشاسب (۱۳۸۱)، *ستیز و سازش*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: انتشارات

- ققنوس.
- حسینی، مریم (۱۳۸۵)، نخستین زنان صوفی، تهران: نشر علم.
 - حسینی طهرانی، محمدحسین، و جمعی از فضلا (۱۴۱۸)، رساله بدیعه، مشهد مقدس: علامه طباطبایی.
 - حموی، یاقوت بن عبد الله (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت: دار صادر.
 - خواند میر، غیاث الدین بن هماد الدین (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام.
 - دائرة المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۶۹)، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
 - دوبونو، ادوارد (۱۳۸۵)، شش کلاه تفکر: نگاهی نوبه مدیریت/اندیشه، ترجمه آذین ایزدغفر، تهران: پیک بهار
 - دینوری، احمد بن داود (۱۳۷۱)، أخبار الطوال، ترجمه محمود محمدی دامغانی، تهران: نشر نی.
 - ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۹)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، بیروت: دار الکتب العربی.
 - ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۴)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
 - راوندی، محمد بن علی، و محمد اقبال (۱۹۲۱)، راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق، لیدن: مطبعة بریل.
 - رحیم پور ازغندی طاهره و فریبا علاسوند (۱۳۹۶)، مشارکت سیاسی خاتون ها در دولت، فصل نامه علمی- پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۸ (۲۸): صفحات ۱۰۹-۱۳۰
 - ریتزر، جورج، و گودمن، داگلاس جی (۱۳۹۰)، نظریه جامعه‌شناسی مدرن، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
 - زینی، مهری، و یداله جلالی پندری (۱۳۸۸)، زنان و سیر و سلوک عرفانی، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، ۳(۲)، ۲۱-۵۰.
 - سلمی، محمد بن حسین، و محمود محمد طناحی (۱۹۹۳)، ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات، قاهره: مکتبه الخانجی.
 - سمعانی عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲)، الأنساب، حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
 - سمعانی عبدالکریم بن محمد (بی تا)، التحبیر فی المعجم الكبير، محقق منیره ناجی سالم، [بی جا]:

[بی نا].

- سیدمن، استیون (۱۳۸۶)، کشاکش آراء در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (بی تا)، طبقات المفسرین، مصحح لجنة من العلماء بإشراف الناشر، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۹۹۰)، الام، بیروت: دار المعرفه.
- صادقی‌گیری، فاطمه (۱۳۹۳)، جنسیت در آرای اخلاقی: از قرن سوم پیش از اسلام تا قرن چهارم هجری، تهران: نگاه معاصر.
- ظهیری نیشابوری، ظهیرالدین و محمد ابراهیم خبیصی (۱۳۳۲)، سلجوقنامه، تهران: کلاله خاور.
- عریان، سعید، فرخ مرد بهرامان (۱۳۹۳)، مادیان هزار دادستان (هزار رای حقوقی)، تهران: ناشر علمی.
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم، تذکره الأولیاء، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه، ۱۳۷۰..
- عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر (۱۳۱۲)، ترجمه سعید نفیسی، نصیحت‌نامه معروف به قابوس‌نامه، تهران: مطبعه مجلس.
- غزالی، محمد (۱۳۷۸)، احیاء علوم الدین، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کحاله، عمر رضا (بی تا)، اعلام النساء فی عالمی العرب و الإسلام، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم و محمود نواوی (۱۴۱۲)، التعرف لمذهب اهل التصوف، قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.
- مستوفی، حمد الله بن ابی بکر (۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، تهران: امیر کبیر.
- لسترنیچ، گای (۱۳۸۳)، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مقدسی، محمد بن احمد (۱۳۶۱)، أحسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم، تهران: کومش.
- مهدوی، مصلح‌الدین (۱۳۸۶)، اعلام/صفهان، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- نظام الملک حسن بن علی (۱۳۶۴)، سیر الملوک (سیاستنامه)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۵۶)، البلدان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی.

- یافعی، عبد الله بن اسعد (١٤١٧)، *مرآة الجنان و عبرة اليقظان في معرفه ما يعتبر من حوادث الزمان*، بيروت: دار الكتب العلمية.

- Cornell (1999), RKIA ELAROUÏ Early Sufi Women. united states of America: Fon's vitae.
- NICOLA (2017), BRUNO DE, WOMEN IN MONGOL IRAN (THE KHATŪNS, 1206-1335), Press: EDINBURGH University
- Bourdieu, P. (1977). Outline of a theory of practice (R. Nice, Trans.). Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). Distinction: A social critique of the judgement of taste (R. Nice, Trans.). Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of theory and research for the sociology of education (pp. 241-258). Greenwood.
- Bourdieu, P. (1991). Language and symbolic power (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1993). The field of cultural production: Essays on art and literature. Columbia University Press.
- Bourdieu, P. (1996). The rules of art: Genesis and structure of the literary field (S. Emanuel, Trans.). Stanford University Press
- Bourdieu, P. (1998). Practical reason: On the theory of action. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14–25. <https://doi.org/10.2307/202060>

The Social and Cultural Role of Women in the Jibāl Region of Iran during the Būyid and Seljuk Periods, Based on Bourdieu's Theory

**Hassan Sheikh Piri¹, Dariush Nazari^{2*}, Mojtaba Garavand³,
Seyyed Alaeddin Shahrokhi⁴**

1. PhD student in Islamic History, Lorestan University

2. Faculty member, History Department, Lorestan University

3. Faculty member, History Department, Lorestan University

4. Faculty member, History Department, Lorestan University

Abstract

The Jibāl region, located at the heart of medieval Iran and situated along the major commercial and intellectual arteries of the Islamic world, occupied a strategically significant position in the socio-political and cultural landscape of the Middle Period. Despite its central role in shaping the political, religious, and intellectual trajectories of the region, the agency of women in Jibāl has remained largely obscured within classical historiography and underexplored in modern scholarship. This article adopts an interdisciplinary approach, employing Pierre Bourdieu's theoretical framework to examine the mechanisms through which women in Jibāl participated in the reproduction of power, negotiated constraints, and exercised cultural agency during the Buyid (4th–5th/10th–11th centuries) and Seljuk (5th–6th/11th–12th centuries) eras. Drawing upon primary historical sources and secondary research, this study applies key Bourdieusian concepts—including field, capital, habitus, and symbolic violence—to analyze systematically the diverse spaces in which women's agency manifested. Through this framework, the article demonstrates how women navigated complex social structures characterized by patriarchy, hierarchical religious authority, and shifting political orders, while simultaneously shaping intellectual, spiritual, and political life in meaningful ways. The findings reveal that women in Jibāl were not passive recipients of structural constraints but strategic actors who employed various forms of capital to sustain influence, authority, and cultural presence. In the scientific-religious field, learned women—particularly muḥaddithāt and female scholars—mobilized cultural capital (religious knowledge, literacy,

*Email: nazari.d@lu.ac.ir

and scholarly pedigree) and social capital (scholarly networks and familial affiliations) to acquire symbolic capital, enabling them to teach, transmit Islamic knowledge, and train students. Their participation demonstrates that despite the gendered hierarchies of the era, women successfully carved out spaces of intellectual legitimacy and authority. In the mystical-spiritual sphere, female Sufis utilized kinship ties, spiritual lineages, and localized networks to create semi-autonomous spaces for devotional practice and religious instruction. These women's activities not only expanded the spiritual field but also contributed to the diffusion of Sufi ethics, ascetic values, and devotional practices throughout the region. Their agency underscores the importance of informal and non-institutionalized fields of religious life in enabling women to exercise cultural and symbolic influence. In the socio-political domain, women in elite households played pivotal roles in diplomacy, crisis management, charitable initiatives, and the consolidation of dynastic legitimacy. Through strategic marriage alliances, philanthropy, and the management of economic resources, these women transformed economic and symbolic capital into political leverage. Their interventions helped stabilize ruling dynasties and fostered networks of loyalty and patronage that were essential to governance in the politically fragmented milieu of the Buyid and Seljuk periods. A core argument of this study is that the geographical particularities of Jibāl—mountainous terrain, dispersed settlements, and its location along transregional corridors—conditioned the habitus of its inhabitants, including women. This spatiality produced forms of resilience, self-reliance, and localism that shaped women's everyday practices and modes of agency. Women became key actors in sustaining family structures, preserving cultural traditions, and managing local resources, responsibilities that endowed them with forms of capital often unacknowledged in written chronicles. The region's unique socio-geographical configuration thus functioned as a form of embodied cultural capital that facilitated women's participation in social reproduction. Islamic expansion into Jibāl further reorganized social fields, redefined legitimate forms of knowledge and authority, and reshaped gendered patterns of capital access. The transition from Zoroastrian Sasanian structures to Islamic political and religious orders produced new opportunities—including access to Islamic educational spaces, charitable endowments, and religious networks—while simultaneously reinforcing new modalities of symbolic violence, such as patriarchal interpretations of religious norms. Women responded to these changes through adaptive

strategies, leveraging the new symbolic economy of Islam to reposition themselves within reconfigured fields of power. By analyzing these processes through Bourdieu's relational sociology, this article illuminates the dialectic between structure and agency, demonstrating how women both internalized and contested dominant norms. Their strategies—ranging from knowledge production and religious participation to household management and political brokerage—illustrate the dynamic interplay between habitus, capital, and field. Women's engagement, though often mediated by patriarchal oversight, reveals patterns of negotiation, adaptation, and subtle resistance that challenge androcentric narratives of medieval Islamic societies. The article thus makes three primary contributions. First, it offers the first comprehensive and region-specific analysis of women's agency in Jibāl during the Buyid and Seljuk periods. Second, it applies Bourdieusian theory to pre-modern Iranian social history, providing a nuanced interpretive model that moves beyond descriptive historiography toward an analytical understanding of power relations, gendered habitus, and capital conversion. Third, it proposes an interdisciplinary, context-sensitive framework that integrates historical and sociological methods for reconstructing women's roles in Islamic civilization. Overall, this study highlights the importance of re-examining medieval Iranian history through gender-aware and theoretically informed approaches. Understanding the social and cultural role of women in Jibāl not only enriches the historiography of Iran and the Islamic world but also contributes to broader debates on gender, power, and cultural reproduction in historical societies.

Keywords: Women; Jibal of Iran; Bourdieu's Theory; Social Capital; Buyids and Seljuks; Cultural Agency; Symbolic Violence; Social History of Iran.

تبیین فرایند ملت‌سازی ناتمام در ایران با بهره‌گیری از عوامل اثرگذار کلان

علی ایمانی*

دانشیار سیاست‌گذاری دانشکده فرماندهی و ستاد دانشگاه فرماندهی و ستاد آجا

چکیده

بنابر تجربه تاریخی کهن، ایرانیان همواره یک ملت بوده‌اند. یکی از وجوه مدرنیته، ملت‌سازی به شیوه نوین و متفاوت با تجربه کهن ایرانیان بود. اما این تجربه جدید در ابتدا با جنگ روسیه علیه ایران در قفقاز در قامت یک "مدرنیته‌ای توپخانه‌ای" برای ایرانیان ظاهر شد؛ بنابراین ملت شدن به مفهوم مدرن و اندوختن تجربه نوین بر تجربیات کهن ایرانی یک وضعیت حادث و تحمیلی بود؛ اما حدوث این وضعیت نوین با چالش‌ها و موانعی در ایران روبرو بود که ناتمامی پروژه ملت‌سازی مدرن ایرانی پی‌آمد آن بوده و موضوع اصلی این پژوهش است. این پژوهش به تبیین عوامل چالش برانگیز و اثرگذار کلان بر فرایند ملت‌سازی در ایران می‌پردازد. روش تحقیق تبیین علی با رویکرد کیفی است. هدف تحقیق تبیین موانع و چالش‌های فرایند ملت‌سازی در ایران است. فرضیه تحقیق اینست که به نظر می‌رسد عوامل اثرگذار کلان فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بر ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران مؤثر بوده‌اند. روش گردآوری مطالب مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است. نوآوری مهم تحقیق، پردازش مفهومی چالش‌های ملت‌سازی ایرانی مبتنی بر عوامل اثرگذار کلان است. نقطه تقاطع عوامل اثرگذار کلان چهارگانه فرهنگی، اقتصادی، ایدئولوژیک و ژئوپلیتیک، بر فرایند ملت‌سازی در ایران پی‌آمد رشد وطن‌ستیزی را داشته است. این ابعاد چهارگانه مانع فرایند ملت‌سازی پایدار در تحولات اجتماعی در ایران بوده است. یافته مهم پژوهش ابضاح چالش‌های کلان ملت‌سازی در ایران و تقویت مبانی نظری جهت غلبه بر این چالش‌هاست. نتیجه پژوهش ارائه پیشنهادی سیاستی جهت تأثیر بر فرایند ملت‌سازی در ایران و ضروری بودن تداوم عناصر ملت‌ساز نهادی در ایران است.

واژگان کلیدی: ملت‌سازی ناتمام، صنعت سینما، گفتمان ایدئولوژیک، شعر و ادبیات معاصر، نهاد دانشگاه

مقدمه

ملت‌سازی^۲ عبارت است از فرایند تقویت عوامل مرکزگرا در میان گروه‌های مختلف فرهنگی کشور با هدف ایجاد و تقویت حس ملی‌گرایی اجتماعی^۳ به جای حس ملی‌گرایی قومی و مذهبی^۴ (Abadis Dictionary). ملت‌سازی توصیف‌کننده همگرایی و انسجام گسترده میان دولت و جامعه و نیز توسعه و بسط یک هویت ملی مشترک است (ریمر، ۲۰۰۵: ۳۷۵). ملت‌سازی به شیوه مدرن در ایران و در آستانه قرن بیستم پیک وضعیت حادث بود و یا شلیک توپ تجاوز و گسترش‌گرایی روسی آغاز شد. ایرانیان وارد یک تجربه نوین از رویارویی با غرب شدند. یک وجه تجربه ایرانیان رویارویی با غرب بود و در افغانستان و قفقاز و تنگستان با غرب جنگیدند. یک وجه دیگر تجربه ایرانیان که غالباً در نهادهای رسمی حکمرانی و در بین روشنفکران پی‌گیری شد، مجهز شدن به الزامات جهان جدید و در این پژوهش تجربه نوین ملت شدن بود. این پاسخ ایرانی از زمان رویارویی عباس میرزا با روس‌ها (۱۸۲۳-۱۸۰۳) آغاز شد و زدن سکه نوگرایی ایرانی به نام پهلوی‌ها یک خوانش ناصحیح از تاریخ معاصر ایران است که در دوره پهلوی‌ها انجام شد. انواع سیاست‌گذاری‌های نهاد دولت شبه مدرن در حوزه‌هایی مانند تشکیل ارتش ملی، تشکیل بوروکراسی مدرن، توسعه راه‌ها و تشکیل نهاد ثبت احوال در ایران برای غلبه بر این وضعیت حادث بود. ملت کهن ایرانی باید تجربه نوینی از ملت شدن به مفهوم نوین را می‌اندوخت. یکپارچگی اجتماعی شاخص مهم ملت‌سازی نوین است. فقدان یکپارچگی اقوام و ایالات در اردوی عباس میرزا یکی از دلایل بهم ریختگی قشون ایران در جنگ‌های قفقاز بود، ایران فاقد ارتش مدرن و منسجم بود. همگرایی سیاسی و اجتماعی دولت و ملت در راستای تقویت فرایند ملت‌سازی و متعاقب آن افزایش قدرت ملی است. نبود یکپارچگی و وجود واگرایی در میان گروه‌های مختلف نژادی، قومی، مذهبی و ملی می‌تواند موقعیت یک واحد سیاسی را تا مرز از هم‌پاشیدگی و از دست دادن استقلال آن به مخاطره اندازد و ضمناً ممکن است به محو آن دولت از صحنه جغرافیا بیانجامد. وفاداری اقلیت‌ها و قومیت‌ها به نظام سیاسی حاکم، امکانات لازم را برای بسیج همگانی در مواقع بحرانی و جنگ مهیا می‌کند؛ درحالی‌که بی‌اعتمادی قومیت‌ها به دولت، آنان را به دولت متخاصم متمایل می‌گرداند و همین امر باعث ضربه به انسجام ملی و در نتیجه کاهش قدرت ملی می‌گردد. در مجموع، درجه و میزان یکپارچگی عامل مهمی در ارزیابی شکل‌گیری پدیده ملت است.

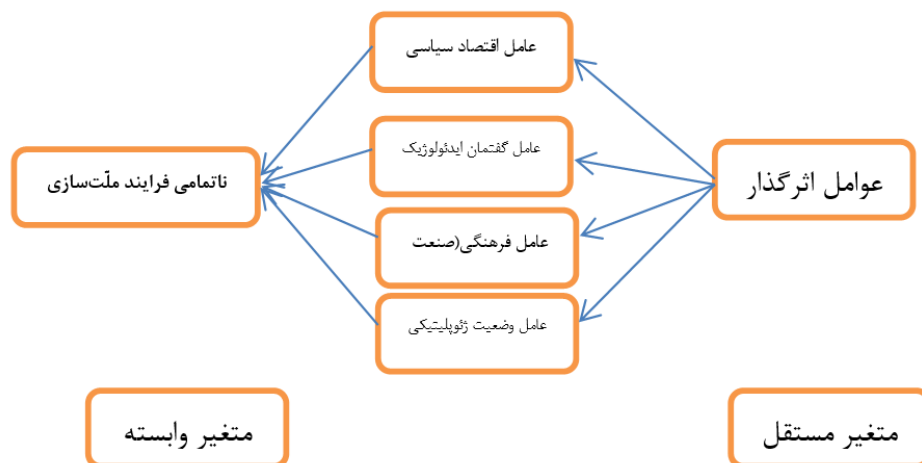
2 nation building

3 civic nationalism

4 ethnic and religious nationalism

این امر به مشارکت گسترده مردم و برخورداری از آگاهی مشترک ملی و دینی بستگی دارد. بدین معنی که آن‌ها بجای متعهد ساختن خود به گروه، حزب یا طبقه‌ای خاص، به دولت متبوع خویش وفادار می‌مانند. تبیین چالش‌های فرایند ملت‌سازی به مفهوم مدرن در ایران هدف اصلی این پژوهش است. تبیین فرایند ملت‌سازی در ایران تاکنون به این ترتیب انجام شده است: نظریه ایران‌شهری سیدجواد طباطبایی در واقع بر بعد تمدنی ایران تأکید دارد و ملت ایرانی را در پرتو تمدن ایران‌شهری تحلیل می‌کند. نظریه دولت مطلقه شبه‌مدرن همایون کاتوزیان و به همین ترتیب آثار نظری دکتر وحید سینایی و دکتر محمدسالار کسرابی بر روند تکوین دولت مدرن در ایران متمرکز هستند؛ اما این پژوهش فرایند ملت‌سازی به شیوه نوین را تبیین می‌کند و لذا چارچوب نظری پژوهش مبتنی بر نظریه ملت‌سازی کارل دوویچ از مطلوبیت برخوردار است. سؤال اصلی تحقیق اذعان می‌دارد که "عوامل اثرگذار کلان اقتصاد سیاسی، گفتمان ایدئولوژیک، عامل فرهنگی صنعت سینما و وضعیت ژئوپلیتیکی ایران، چگونه ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران را موجب شده‌اند؟" اما فرضیه پژوهش اینست که "عوامل اثرگذار کلان اقتصاد سیاسی، گفتمان ایدئولوژیک، عامل فرهنگی صنعت سینما و وضعیت ژئوپلیتیکی ایران، ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران را موجب شده‌اند". محقق برای تبیین فرضیه تحقیق از روش تحقیق تبیین علی استفاده می‌کند، روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است. محقق کتب، اسناد، مقالات و متون مرتبط با متغیرهای مستقل و وابسته پژوهش (فرایند ملت‌سازی، اقتصاد سیاسی ایران معاصر، گفتمان ایدئولوژیک ایران معاصر، عامل فرهنگی صنعت سینما در دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی و همچنین وضعیت ژئوپلیتیکی ایران) را مطالعه و بررسی کرده و چالش‌های اساسی فرایند ملت‌سازی در ایران را تبیین خواهد کرد. چالش‌ها و موانع نهادی فرایند ملت‌سازی در ایران، در این چهار بعد مهم با مطالعه و واکاوی، شعر و ادبیات داستانی و علوم انسانی دانشگاهی مخصوصاً در دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی و مناسبات اقتصادی و وضعیت ژئوپلیتیکی و انزوای استراتژیک حادث شده برای ایران تبیین می‌گردد. تهی‌سازی فضای فرهنگی ایران از اندیشه اصیل بومی و جایگزینی آن با اندیشه‌های ناملت‌گرا حاصل این دوران است. نوآوری مهم این پژوهش، پردازش مفهوم موانع ملت‌سازی ایرانی است. به نظر می‌رسد این چهار مؤلفه مانع فرایند ملت‌سازی پایدار در تحولات اجتماعی ایران بوده است. ایضاح موانع و چالش‌های فرایند ملت‌سازی پی‌آمد مطالعات و بررسی‌های این پژوهش و نوآوری آن است. ناتمام بودن فرایند ملت‌سازی علی‌رغم داشته‌های فرهنگی و تاریخی در ایران و ضروری بودن تداوم عناصر ملت‌ساز نهادی مورد تأکید این پژوهش است.

مدل مفهومی پژوهش بر اساس نمودار شماره ۱- ارائه می‌گردد.



نمودار شماره ۱- مدل مفهومی پژوهش

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش بر آن است که تبیین کند چگونه ناتمامی فرایند ملت‌سازی از ۱۳۰۰ خ به بعد در ایران بروز و ظهور یافته است، محقق بر تأثیرگذاری چهار متغیر "اقتصاد سیاسی"، "گفت‌وگو ایدئولوژیک" و "عامل فرهنگی" و "وضعیت ژئوپلیتیکی" بر این فرایند ناتمام پرداخته است. روش پژوهش تبیین علی است. به این ترتیب که رابطه علی میان چهار متغیر مورد تأکید پژوهش و مداخلت علی آنها در ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران تبیین می‌شود. بنابه تعریف وقتی می‌گوییم C برای E علت است، معنایش اینست همراهی و تلازم منظمی میان حوادثی از نوع C و حوادثی از نوع E وجود دارد (لیتل، ۱۳۷۳: ۲۱). در این پژوهش مدل استقرایی علیت برای تبیین رابطه چهار متغیر پژوهش با ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران اجرا می‌شود. این مفهوم چنین می‌گوید که علت همیشه شرط لازم وقوع معلول است و گاه برای وقوع معلول کافیست. به نظر می‌رسد ایران (۱۳۰۰-۱۳۵۵ خ) بستر تأثیرگذاری چهار متغیر "اقتصاد سیاسی"، "گفت‌وگو ایدئولوژیک"، "عامل فرهنگی" و "وضعیت ژئوپلیتیکی" بر ناتمامی فرایند ملت‌سازی در این دوره بوده است.

پیشینه پژوهش

پژوهش با موضوع دولت‌سازی در ایران توسط اندیشمندانی مانند سیدجواد طباطبایی، عباس امانت و

محمدسالار کسرایی انجام شده است. پژوهشی با موضوع ملت‌سازی توسط نگارنده با موضوع سیاست-گذاری خدمت سربازی و فرایند ملت‌سازی در ایران به انجام رسیده است؛ اما این پژوهش بر متغیرهای متفاوتی مانند وضعیت ژئوپلیتیکی ایران، عامل فرهنگی صنعت سینما و اقتصاد سیاسی ایران و گفتمان ایدئولوژیک مؤثر بر ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران تأکید دارد؛ بنابراین نتایج متفاوتی از پژوهش حاصل می‌گردد.

نگارنده و همکار وی در یک مقاله^۵ به تبیین نقش سیاست‌های خدمت سربازی در فرایند ملت‌سازی در ایران پرداخته‌اند، سپس به تعریف ابعاد سیاست‌های خدمت سربازی در سه مقوله اصلی سیاست‌های آموزشی خدمت سربازی، سیاست‌های سبک زندگی خدمت سربازی و سیاست‌های نیروی انسانی خدمت سربازی، مبادرت ورزیده‌اند. سپس شاخص‌های متغیرهای وابسته (ملت‌سازی در ایران) و مستقل (سیاست‌های خدمت سربازی) را شناسایی کرده‌اند. مطابق این پژوهش ملت پدیده‌ای ارگانیکی است و لذا تغییر و تحول دارد، همچنین نهاد سربازی نیز به مثابه یک ارگانسم زنده از ماهیت تغییرپذیری برخوردار است؛ مناسب با تغییر و تحولات فرهنگی در یک اجتماع ملی، تغییر در سیاست‌های خدمت سربازی نیز ضرورت دارد، ناهم‌زمانی در تغییرات این دو نهاد احتمالاً گسست‌ها و شکاف‌های دولت و ملت و ناکارآمدی‌های سیاستی و ملی را می‌تواند در پی داشته باشد.

بر اساس پژوهشی دیگر به قلم کامران لطفی و همکاران^۶، ملت‌سازی یکی از مهم‌ترین مقوله‌ها و مسائل تاریخ معاصر ایران است. بر این اساس، بایستی اذعان نمود که سیاست‌های ملت‌سازی و روند تشکیل ملت ایران در یک سده اخیر، دچار نوعی انقطاع تاریخی گردیده و مراحل نُضج آن، هنوز به سرانجام مطلوب و نهایی نرسیده است. این تحقیق حاکی از آن است که این عدم تکوین ملت در ایران بر پایه یک الگوی متناسب، باعث کاهش سرمایه اجتماعی، تشتت و انشقاق اجتماعی شده و در نهایت وحدت ملی و انسجام در جامعه را خدشه‌دار نموده است.

وجه تفاوت تحقیق حاضر با پژوهش‌های بالا نگاه کلان‌نگر و رویکرد تحلیل گفتمانی این تحقیق است.

۵. علی ایمانی و علی اصغر قاسمی؛ سیاست‌گذاری خدمت سربازی و فرایند ملت‌سازی در ایران؛ فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال پنجم، شماره ۱۸، پاییز ۹۵ (پیاپی ۴۸)

۶ کامران لطفی و مسعود اخوان کاظمی و سیدشمس‌الدین صادقی؛ ملت‌سازی ناکام در ایران: چالش‌های ملت‌سازی و مصادیقی از ملت‌ناشدگی (مطالعه موردی: تمرکز بر دوره معاصر)؛ پژوهشنامه انقلاب اسلامی؛ دوره ۱۲، شماره ۴۵، شماره پیاپی ۴۵؛ بهمن ۱۴۰۱؛ صفحه ۱۱۳-۱۱۳

ادبیات نظری پژوهش

چارچوب نظری

چارچوب نظری پژوهش، نظریه ملت‌سازی کارل دوویچ است. وی، پنج شاخص کلیدی را در پروژه ملت‌سازی و ایجاد یکپارچگی ملی دخیل می‌داند که مبنای تشکیل ملت‌ها را فراهم می‌سازند (دویچ و فولتر، ۱۹۶۶: ۳۵۰). یکپارچگی بوروکراتیک، یکپارچگی زبان‌ها، چرخش نخبگان، یکپارچگی فرهنگ قبایل و یکپارچگی ارتباطات اجتماعی. بر اساس این پژوهش ملت‌سازی بر اساس نظریه کارل دوویچ در ایران، چهار عامل اقتصاد سیاسی، گفتمان ایدئولوژیک، عامل فرهنگی و وضعیت ژئوپلیتیکی چالش‌های فرایندی ملت‌سازی محسوب می‌گردند. تأثیر چالش‌ها بر فرایند ملت‌سازی در ایران در این پژوهش به روش علی تبیین می‌گردد.

اقتصاد سیاسی تیولی

تیول یکی از نهادهای اجتماعی است که متناسب با اهمیت آن مورد بررسی قرار نگرفته است، «تیول از اصطلاحات دوره ایلخانان مغول است و مقصود از آن واگذاری درآمد و هزینه ناحیه معینی است از طرف پادشاه به اشخاص در اثر ابراز لیاقت یا به ازای مواجب و حقوق سالیانه» (لمبتون، ۱۳۶۲: ۲۳۱). فروغ اصفهانی (۱۳۷۸) و شاهدی (۱۳۷۶) ضمن اشاره به اینکه در غالب موارد تیول و سیورغال مترادف هم به کار می‌روند، تیول را اینگونه تعریف می‌کنند: «واگذاری املاک خالصه از سوی حکومت مرکزی به افراد لشکری و دیوانی و خاندان شاهی و ... به جای مواجب بود و اغلب تا پایان عمر در اختیار آنان قرار می‌گرفت». شاهدی در تحلیلی دقیقتر و مصداقی از پنج نوع تیول نام می‌برد: ۱- واگذاری اراضی خالصه به کارکنان درون قصر برای تأمین هزینه‌های دربار. ۲- تیول لشکری: این نوع تیول به افراد لشکری واگذار شده و در آن بین تعداد سوارانی که تیولدار می‌توانست آماده سازد و اندازه زمین واگذار شده رابطه مستقیمی وجود داشت. هر چند به ندرت این امر رعایت می‌شد. ۳- تیول حکام ولایات. مواجب حکام (امور نظامی و دیوانی و غیره) در حوزه حکمرانی آنها عموماً از طریق واگذاری تیول املاک خالصه تأمین می‌شد. ۴- واگذاری تیول برای رهایی از آزار و غارت‌گری ایالات. در این نوع تیول انتظار خدمتی از سوی تیولدار به حکومت مرکزی نمی‌رفت، پرداختن به فلاح و ترک غارتگری و صحرانشینی مورد انتظار بود. ۵- واگذاری تیول در موارد خاص: مثل تأمین غله و علیق بیوتات سلطنتی در تهران از محل تیولات سمنان و ناحیه خوار و اردوان. تیول داری در مجلس اول شورای ملی لغو شد. با عنایت به رابطه زمین با قدرت،

تصویب قانون لغو تیول‌داری را می‌توان اقدامی در راستای کاهش قدرت حکام محلی و تمرکز قدرت در دولت مرکزی در ایران قلمداد کرد (نوروزی، ۱۳۹۹: ۲۷۴).

اقتصاد سیاسی تیولی، میراث نهاد تیول در ایران است و به پیامدهای سیاسی اقتصاد تیول و همچنین بازتولید مناسبات قدرت در ایران مبتنی بر این نهاد عصر ایلخانان می‌پردازد. نهادینه کردن فرهنگ انتصابات تیولی در شیوه حکمرانی ایرانی مهمترین پیامد سیاسی نهاد تیول بود. این الگوی انتصاب بر مبنای وفاداری شخصی بود و حاکم تیول‌دار در منطقه حاکمیتی خویش، از قدرت مطلق و بلامنازع و نامحدود برخوردار بود. نهایت حکمرانی تیول‌دار، سلب اعتماد و خشم و غضب ایلخان بود. انتصابات تیولی تا پایان دوره قاجاریه و مجلس اول مشروطه برقرار بود، اما در دوره قاجارها فروش مناصب نیز به آن مزید گردید. انتصابات تیولی یک گفتمان مسلط در الیت سیاسی ایران بود و لذا در دوره پهلوی اول و دوم به انحاء دیگر ادامه یافت؛ زیرا هسته اصلی انتصاب تیولی وفاداری به شخص حاکم بود. در دوره پهلوی دوم مکانیزم انتصاب تیولی از طریق "دوره‌مهمانی‌ها" بود. افراد حاضر در دوره‌مهمانی سپهبد تیمور بختیار به پنج هزار نفر می‌رسید. هریک از درباریان مانند اشرف دوره مهمانی خاص خویش داشتند. در این دوره مهمانی‌ها قرار انتصابات تیولی منعقد می‌گردید (زونیس، ۱۳۸۷: ۳۷۶). انتصاب تیولی، مبنای اقتصادی فساد داشت و شایسته‌سالاری را به حاشیه می‌راند. انتصاب و اقتصاد سیاسی تیول شکاف بین دولت و ملت را تعمیق می‌بخشید، مبنای مشروعیت نظام سیاسی را تضعیف می‌کرد. یکپارچگی قومی و یکپارچگی بوروکراتیک در کشور را با چالش مواجه می‌کرد و پیامد طبیعی آن ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران بود. پیامد مهم انتصابات تیولی، برکشیده‌شدن نورچشمی‌ها و ناکارآمدان و گسترش فساد ابعاد مختلف در کشور بوده است. فساد، نابودگر ریشه مشروعیت نظام سیاسی حاکم و تعمیق‌بخش شکاف دولت/ملت است. بنابراین پیامد طبیعی اقتصاد سیاسی تیول ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران است که در بخش تجزیه‌تحلیل همین پژوهش واوکاوی عمیق‌تر خواهد شد.

گفتمان ایدئولوژیک

گفتمان ایدئولوژیک از مهر ۱۳۲۰ ش. و با تبعید پهلوی اول از ایران با ظهور حزب توده در فضای آزادی اجتماعی و سیاسی نسبی پسا رضاشاه قوت گرفت. یکی از ابعاد این پژوهش، تبیین تأثیر گفتمان ایدئولوژیک بر ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران است؛ بنابراین ابعاد و ویژگی‌های گفتمان ایدئولوژیک مقوم ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران تبیین می‌گردد.

یکم-گفتمان ایدئولوژیک دین‌گرا

گفتمان ایدئولوژیک همواره افراد را به‌عنوان سوژه به چالش کشانده و برآن است تا از خصلت چندمعنایی زبان برای غلبه بر زبان‌ها و گفتمان‌های دیگر استفاده کند. گفتمان ایدئولوژیک قادر است در سطح گفتمان و در نتیجه در سطح پیام منتقل‌شده، تحول معنایی ایجاد کند. این گفتمان تجربه کاملاً متفاوتی از مبارزات بیگانه‌ستیز ملت ایران در جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه و به‌کلی متفاوت از تجربه روحانیت سنتی در مواجهه با غرب بود. این گفتمان مستقل از قرائت سنتی از دین و مذهب، قرائت خاص خویش را ارائه داد. دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ ش) را می‌توان یکی از حاملان گفتمان ایدئولوژیک دین‌گرا نام برد. روش پژوهش شریعتی تلفیقی از ثنویت‌گرایی مانوی و ساختارگرایی مارکسیستی بود. او با بهره‌گیری از روایت‌های باوری و آخرالزمانی دین مبین اسلام مانند دوگانه‌هاییل/قابیل و دوگانه شیعی حسین/یزید و....، به تبیین تاریخی این روایت‌ها با روش ثنویت‌گرایی خیر/شر و ساخت‌گرایی مارکسیستی می‌پرداخت. او به همین روش زندگی اجتماعی اصحاب پیامبر خاتم(ص) مانند ابوذر را تحلیل مارکسیستی می‌کرد. استتار مارکسیسم در زی‌علوم انسانی حاصل این دوران بود. خطابه‌های علی شریعتی تثلیث رقت‌انگیزی را می‌آفرید. علی شریعتی اهل پیکار سیاسی بود و مکانی در مناسبات قدرت می‌جست (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۴). محوریت بحث شریعتی در تبیین مفهوم "امت" واجد اهمیت است. «امت جامعه‌ای است که در هیچ سرزمینی ساکن نیست. امت جامعه‌ای است که براساس هیچ پیوند خونی و خاکی استوار نیست. امت جامعه‌ای است که بر مبنای هیچ تشابهی در کار و شکل زندگی و درآمد شکل نیافته است. امت عبارت است از جامعه‌ای که افرادش، تحت یک «رهبری» بزرگ و متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می‌کنند و متعهدند که زندگی را نه «بودن» به شکل راحت، بلکه «رفتن» به سوی بی‌نهایت و به سوی کمال مطلق، دانایی مطلق، خودآگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزش‌های متعالی، نماندن در هیچ منزلی و شکلی و قالبی و شدن و همیشه شدن تکاملی انسانی و هجرت نهفته در عمق فطرت آدمی و شکوفایی در همه ابعاد گوناگون بشری تلقی کنند و بالاخره در جهت کمال‌های مطلق شدن و به‌سوی ارزش‌های متعالی رفتن». (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۶۹) شریعتی ویژگی‌ها و غایب و یا حاضر بودن امام مورد نظر خویش را ایضاح نمی‌کند، در تعریف از امت نیز نه تنها ترمها و مفاهیم ملت‌سازانه فاقد جایگاه بود، بلکه نوشته‌های وی ایدئولوژیک‌سازی جامعه را در پی داشت. همین ابهام در برآمدن گروه‌های سیاسی با التقاط مذهب و مارکسیسم در ایران مؤثر بود. جامعه موردنظر شریعتی امتی است که در مرزهای جغرافیایی نمی‌گنجد. امتی که مفاهیمی چون ملیت در برابر آن پوچ و بی‌ارزش‌اند. علی

شریعتی با ترجمه کتاب‌هایی چون «دوزخیان روی زمین» و خلق انواع آثار خویش نقش مهمی در برجسته کردن اندیشمندان و مبارزان چپ مانند ماسینیون، رژی دبره، و فرانتس فانون در ایران داشت. گفتمان ایدئولوژیک علی شریعتی نقش مؤثری در عبور از سازه‌های ملت‌گرایانه مانند وطن و اسطوره‌ها و سرمایه‌های ملی و تشویق تغییرات اجتماعی انقلابی در ایران داشت.

سازمان مجاهدین که متأثر از آموزه‌های علی شریعتی بود نیز در عبور از سازه‌های ملت‌گرایانه سرآمد بود. آنان، دسته‌کنیری از جوانان طبقه متوسط سستی بودند که توحیدی‌ترین دین دنیا را در قالب مادی‌ترین ایدئولوژی سیاسی به هیئت انقلاب درآوردند. اکثریت آنان، فارغ‌التحصیل رشته‌های مهندسی بودند و آمادگی قرائت ایدئولوژیک از دین داشتند. سابقه این سازمان از جناح مذهبی جبهه ملی و به‌ویژه نهضت آزادی منشأ می‌گرفت (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۱۱-۶۰۳). مجاهدین از یکسو با حذف سلسله مراتب مذهبی، خداوند را بی‌واسطه و فقط به وسیله فرد مجاهد با تحولات اجتماعی پیوند می‌زدند که این خود به معنای نوعی خلع ید از فرهنگ پدرسالارانه قابل تفسیر است و از سوی دیگر و به ویژه پس از تخریب نیمه‌سستی اسلام، آنان جایگزین تازه‌ای یافتند و بر آستان آن سر را به نشانه تسلیم فرود آوردند، که این نیمه دوم، چیزی نبود به‌جز آموزه‌های دترمینستی و متصلب مارکسیسم که وعده‌هایی مسیحایی در خود داشت؛ وعده‌هایی که در تفسیر اینان با وعده‌های اسلام یکی تلقی می‌شد. از این رو در کیمیاگر خانه ذهن اینان، از ترکیب شیمیایی ایده‌های مدرن و روح سستی و روان شرقی، ماده منفجره تازه‌ای به نام "مارکسیسم اسلامی" تولید شد که در راستای نابودی ساختمان سیاسی و اقتصادی کهن به راه افتاده بود (اکبری و رنجبر، ۱۴۰۱: ۲۲۷) وجه مشترک ایدئولوژی مجاهدین خلق با علی شریعتی ایدئولوژیک‌سازی دین بود. مجاهدین خلق نه تنها از مضامین و ارزش‌های سنت چه در قالب دین و چه در قالب اسطوره‌های ملی عبور کردند؛ بلکه دین را در قالب مارکسیسم جهان‌وطن رادیکال قرار داده و شخصیت‌های توحیدی صدر اسلام از علی (ع) تا ابوذر را تحلیل مارکسیستی کرده و در پی جامعه بی‌طبقه توحیدی بودند تقریباً همه مفاهیم ملت‌سازانه در این گفتمان ایدئولوژیک به حاشیه رانده شد. ایدئولوژیک‌سازی در زمانه خویش به گفتمان مسلط تبدیل گردید؛ زیرا با فشار گفتمان پهلویسم و گفتمان مدرنیسم، زمینه بروز گفتمان ایدئولوژیک دین‌گرا فراهم گردید. در ایران دهه ۴۰ و ۵۰، که برای بیش از یک دهه رشد اقتصادی دورقمی را تجربه کرده بود، رنج بردن ارزش بود؛ چپ‌ها و ایدئولوژیک‌سازان جامعه، رنج بردن را تقدیس می‌کردند. در چنین فضایی، سخن گفتن از ارزش‌های ملت‌سازانه برای بخشی از جامعه، ارزشی بورژوازی بود و برای بخشی دیگر، توطئه غرب‌زدگان برای نابودی مقدسات. آنچه امروز

تحت عنوان ملت‌سازی است، الزاماً در گذر تاریخ همواره ارزشمند نبوده است. ایدئولوژیک‌سازان جامعه نه تنها مفاهیم، ارزش‌ها و ترم‌های ملت‌گرایانه چه در قالب کهن و چه قالب نوین را در نظام ارزشی و گفتمانی خویش جاسازی نکردند؛ بلکه در یک اقدام بهت‌آور در سال ۱۳۶۵ خورشیدی با ورود به عراق و هم‌پیمانی با رژیم بعث این کشور که در جنگ با ایران بود به کشور مادر خویش حمله مسلحانه کردند و در کنار دشمن به مام وطن خویش قشون‌کشی کردند. حمله مجاهدین خلق در کنار ارتش بعث عراق به ایران نقطه تاریخی وطن‌ستیزی و انحطاط یک ایدئولوژی سیاسی است. در گذشته نیز نوع اقتباس آنان از مارکسیسم بود که امام خمینی را در تبعید عراق برآن داشت تا از پشتیبانی مستقیم سازمان امتناع ورزد (مازیار بهروز، ۱۳۸۰: ۱۳۲) و این نوع اقتباس آنان را در مسیر ملت‌ستیزانه قرار داده بود. سازمان به لحاظ تئوریکی چنان خود را به عقاید سازمان مارکسیستی نزدیک کرده بود که حکومت پهلوی سازمان را مارکسیست‌های اسلامی نامید و ادعای اسلام آنها فقط پوششی برای پنهان کردن ویژگی مارکسیستی آن بود (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۶۰۷).

دوم-گفتمان ایدئولوژیک مارکسیستی

به نظر می‌رسد گفتمان چپ مارکسیستی در ناتمامی فرایند ملت‌سازی به مفهوم نوین در ایران مؤثر بوده است. "تحلیل طبقاتی جامعه" در اندیشه مارکس به سختی جایی برای مفهوم ملت چه در قالب کهن ایرانی و چه در قالب نوین آن که حاصل مدرنیته توپخانه‌ای در ایران بود، قائل است. ریشه‌های اندیشه چپ در ایران به حضور کارگران و مهاجرین قفقازی در ایران از ۱۹۰۵ م. در ایران باز می‌گردد؛ اما در این پژوهش واکاوی اندیشه چپ و تأثیر آن بر فرایند ملت‌سازی ناتمام در ایران از تشکیل حزب توده از مهرماه ۱۳۲۰ خ مورد توجه قرار می‌گیرد.

الف-حزب توده

نهادهای سیاسی از ساختارهای زبانی و ابزاری که زبان و تعدیل معنایی زبان به آنها اجازه می‌دهد بهره می‌برند تا برتری خود را از دیدگاهی شماتیک و ساختارمند مشروعیت بخشند؛ حزب توده به عنوان یک نهاد قدرتمند سیاسی از این ویژگی برخوردار بود و با طرح ایدئولوژی چپ مارکسیستی و تبدیل آن به یک مرامنامه سیاسی در ایران بر به حاشیه راندن موضوع ملت‌سازی مؤثر بود. با تشکیل حزب توده در مهرماه سال ۱۳۲۰ خ جریان روشن‌فکری ایران در مسیر جدیدی قرار گرفت. از دیدگاه مارکسیست‌های کلاسیک، ناسیونالیسم ابزار دست طبقه حاکم برای انحراف ذهن توده‌ها از سوسیالیسم و انترناسیونالیسم

است. (ابراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۷۵). دغدغه بسیاری از اعضای متنفذ حزب توده در ایران، مفاهیمی مانند ملت، وطن، ایران و... نبود. قلب و روح حزب در شوروی و چین و آلمان شرقی سیر می‌کرد. ادبیات حزب، ادبیات مبارزه و جنگ بود، نه آبادانی ایران. بر اساس ایدئولوژی حزب، این طبقه کارگر است که پرچمدار توسعه دموکراسی و تحول جامعه است و سرنوشت طبقه کارگر نیز در دست حزب است؛ بر این اساس اتحاد "ملل ایران" منوط به خواست داوطلبانه طبقه کارگر است و از این رو چون سرنوشت طبقه کارگر نیز در دست حزب پیشرو است، پس این حزب است که در مورد این اتحاد داوطلبانه تصمیم می‌گیرد.^۷ بنابر تعریف حزب، رکن و پایه ملت را طبقه کارگر تشکیل می‌دهد؛ اساس ملت یعنی طبقه کارگر و میهن‌پرستی، عشق به خلق زحمتکش و طبقات بهره‌کش است (ماهنامه مردم، دور ۶، شماره ۶۴، ۱۳۴۷: ۲). آنچه مسأله ملی^۸ نامیده می‌شود مفهومی بود که مارکسیست‌ها در مواجهه با گسترش موج ناسیونالیسم در قرن نوزدهم، ابتدا در کشورهای مستعمره و در قرن بیستم در کشورهایی که از ملل مختلف تشکیل شده بود، بر ساختند و از آن در راستای رسیدن به اهداف خود استفاده کردند. از آنجایی که حزب توده ایران پیش از هر چیز در "مسأله ملی" متأثر از نظریات لنین و استالین بود؛ بنابراین به‌طور مختصر نظریات لنین و استالین و تحولات آن در این زمینه مورد اهتمام قرار می‌گرفت. لنین به عنوان یکی از مهمترین نظریه‌پردازان مارکسیسم، نخستین کسی بود که متوجه شد مسأله ملی صرفاً یک سد راه ثقیل و عجیب نیست؛ بلکه گنجینه نیرومند و قدرتمندی است که سوسیال‌دموکرات‌ها می‌توانند و می‌باید از آن برای پیشبرد هدف‌های خود استفاده کنند. او علی‌رغم تأکید بر همزمانی رشد بورژوازی و تشکیل ناسیونالیسم (لنین، ۱۳۸۴: ۹۹۷/۲)، در بررسی مسأله ملی در روسیه با تأکید بر حقوق اقلیت‌های قومی، آنها را ملت خواند تا بتواند از نیروی آنها در مبارزه با دولت روسیه تزاری و کسب قدرت استفاده کند (کولاکوفسکی، ۱۳۸۹: ۴۴۶). استالین نیز ملت را اشتراک ثابتی از افراد می‌دانست که در اثر عوامل تاریخی ترکیب یافته و بر اساس اشتراک زبان، سرزمین، زندگی اقتصادی و ساختمان روحی که به شکل اشتراک فرهنگی منعکس می‌شود، به وجود آمده است و می‌تواند زندگی خود را طبق تمایل خویش ترتیب داده و روی اصل خودمختاری بنا کند و یا با ملل دیگر داخل در روابط فدراتیو گردد (استالین، ۱۷). رویکرد حزب

۷. این نکته کلیدی که اساس رویکرد حزب را نشان می‌دهد بیش از هر چیز ریشه در رویکرد لنین به اقلیت‌های ملی جنوب روسیه داشت؛ لنین که در تلاش برای کسب نیروهای مخالف دولت تزاری بود، اقلیت‌های جنوب روسیه را ملت خواند تا بتواند از توان آنها در مقابل دولت تزاری استفاده کند (فدو سیف و دیگران، ۱۳۵۹: ۶).

توده در بررسی وضعیت اقوام همواره در راستای اهداف آن بود؛ این اهداف که مهمترین آن رهبری طبقه کارگر در میان گروه‌های مارکسیست برای انجام اصلاحات مدنظر و ایجاد انقلاب دموکراتیک بود، حزب را بر آن داشت تا با برساخت نظریات لنین و استالین، به بررسی طرح "مسأله ملی" در ایران بپردازد. در این راستا حزب با اشاره به اتحاد داوطلبانه خلق‌های ایران، حکومت فدراتیو را برای ایران مناسب دانسته و برای رسیدن به آن تلاش می‌کرد. در این راستا تضادهای نظری و تاریخی عمیقی وجود داشت که حزب هیچ‌گاه درصدد بررسی و رفع آن برنیامد و از طرف دیگر با بهره‌گیری از وقایع تاریخی گذشته درصدد توجیه تضادهای تاریخی و کسب مشروعیت برای حزب برآمد؛ هرچند بسیاری از رهبران و اعضای حزب نیز این توجیهات را باور نداشته و مخالف استفاده از آن بودند. نکته مهم در اینجاست که این ایده با واقعیت‌های تاریخی جامعه ایرانی سازگار نبود؛ باوجوداین، حزب مفاهیمی چون "قوم فارس" و "کشور کثیرالمله ایران" را بسط داد که در ادامه بحران‌های بسیاری را برای منافع ملی ایران ایجاد کرد و این بحران‌ها تا امروز نیز ادامه دارد (آقاجری و نورمحمد، ۱۴۰۰: ۶۹).

نگرش ایدئولوژیک حزب توده، نسبت به سایر گفتمان‌های زیست‌جهان ایران، در این چهارچوب محدود نمی‌شد؛ بلکه در همان حال با پیروی از سیاست‌های شوروی، بازی قدرت‌های جهانی را تحت عنوان امپریالیسم-کمونیسم به درون جهان زندگی ایران کشاندند. براین اساس، هرآنچه در درون قالب ایدئولوژی لنینیستی و سیاست‌های شوروی قرار نمی‌گرفت، نماینده امپریالیسم بود و به حکم جبر تاریخ که لنین رسالت آن را بر دوش «حزب» گذاشته بود، می‌بایست از عرصه زیست‌جهان حذف می‌شد. این موضوع از آن جهت بسیار حائز اهمیت است که میان گفتمان‌های جامعه مدنی در ایران شکاف را به حداکثر ممکن رساند، به ویژه زمانی که حزب با چراغ سبز شوروی از خودمختاری آذربایجان حمایت کرد. (زیباکلام و رستمی، ۱۳۹۷: ۱۸۷-۲۱۲) نزد حزب توده، زیست‌جهان، عرصه آناگونیسمی نبود که در آن علیرغم اختلاف با سایر گفتمان‌ها، بتوان با آنها به گفتگو نشست و به طرحی برای برساختن بدیل دموکراسی دست یافت؛ بلکه زیست‌جهان، عرصه آنتاگونیسمی بود که غیر از مارکسیسم-لنینیسم دیگر گفتمان‌ها نماینده استبداد طبقاتی بودند و می‌بایست همراه آن نظم برچیده می‌شدند (منبع پیشین، ۱۳۹۷).

گسترش دانشگاه به ویژه دانشکده‌های علوم انسانی در کشور محمل و بستر ظهور ایدئولوژی چپ مارکسیستی در ایران بود. در سال ۱۳۲۵ ش. و سه سال پس از شروع فعالیت حزب توده در دانشکده‌ها، رییس دانشگاه تهران به سفیر انگلیس گفته بود که بیش از چهارهزار دانشجوی دانشگاه به شدت تحت

تأثیر حزب توده است. همچنین مسئولان دانشگاه در اواخر همان سال هشدار می‌دادند که در نتیجه تبلیغات دبیران دبیرستان‌ها ۷۵ درصد دانش‌آموزان کمونیست هستند (عباسی، ۱۳۳۸: ۹۹). نفوذ حزب توده در بین روشنفکران و دانشگاهیان گسترده بود. افراد شاخص به شرح ذیل عضو حزب توده بودند: بزرگ علوی، عبدالحسین نوشین، رسول پرویزی، فریدون توللی، جلال آل‌احمد، ابراهیم گلستان و احمد آرام. همچنین ادیبان برجسته زیر نیز عضو حزب بودند: ملک‌الشعراى بهار، صادق هدایت، نیمایوشیج، احمد شاملو، سیاوش کسری، صادق چوبک، محمدعلی افراشته، محمد معین، سعید نفیسی، به آذین، غلامحسین ساعدی، یحیی آرین‌پور، مرتضی راوندی، مهدی بامداد، محمد تمدن، فخرالدین گرجانی، محمد تفضلی، محمد جواهری و رهی معیری (دارا و باویر، ۱۴۰۰: ۴۷). بر اساس ایدئولوژی مارکسیستی که برای تحقق اهداف میهن سوسیالیسم فراهم آمده بود، هر ملّی‌گرایی از نوع ایدئولوژی‌های خرده‌بورژوازی به شمار می‌آمد و می‌بایست با آن مبارزه می‌شد. هرچند نفوذ گفتمانی ایدئولوژی چپ مارکسیستی در دانشگاه‌ها منجر به ظهور دو گفتمان دین‌گرا (در رویارویی با مارکسیسم) و گفتمان مبارزه با غرب (مستقل از مارکسیسم) در دانشگاه‌ها شد؛ اما گفتمان دین‌گرا و منتقد مارکسیسم دانشگاه نیز نسبتی با سنت و مدارس قدیم ایران نداشت. در جدال گفتمانی چندگانه کم‌کم دانشگاه از یک نهاد علمی به یک نهاد تجاری و سیاسی و چریکی که قرار است بار میدان منازعه و مبارزه طبقاتی را بر دوش کشد، تقلیل یافت و مهندس و پزشک و دانشجوی فلسفه و تاریخ به جای آموختن علم به آموزش ساخت کوکتل مولوتوف روی آورد و در به‌قهرآرفتن بخش بزرگی از جریان روشنفکری ایران نقش بزرگی ایفا کرد. این نهاد در دهه‌های اخیر به شعبه‌ای از تفکرات پست‌مدرن‌های فرانسوی تبدیل شد و نقش پررنگی در تربیت نسلی بیگانه با وطن بر عهده گرفت. دالّ برتر و حتی دالّ شناور هیچ یک از این گفتمان‌ها پدیده ملّت و ملّت‌گرایی چه در قالب کهن ایرانی و چه در قالب مدرن که برآمد یک وضعیت حادث بود، قرار نگرفت. به این ترتیب ملّت به دالّ ثابت و یا دالّ شناور گفتمان‌های این دوران تبدیل نشد و نتوانست انسدادی در معنای خویش ایجاد کند و دالّ برتر گردد و در مفصل‌بندی با دالّ‌های شناور همسو هژمونی ایجاد کرده و به گفتمان مسلط تبدیل گردد.

ب- شعر و ادبیات معاصر

شعر و ادبیات معاصر دیگر حوزه‌ای بود که به نظر می‌رسد بر فرایند ملت‌سازی ناتمام در ایران مؤثر بود. در آثار ارزشمند شاعران و نویسندگان برجسته معاصر، به سختی توسعه خودآگاهی تاریخی ایرانیان مورد توجه قرار گرفته و تاریخ و مکان و زمان و سنت و سرمایه‌های تاریخی و اسطوره‌های تاریخی ایرانیان

را مورد اهتمام بوده. چون ایدئولوژی چپ در میان انواع مدل‌های تغییر اجتماعی (اصلاح-انقلاب-جنبش و...)، تغییر اجتماعی انقلاب را مطلوب می‌دانست؛ بنابراین جامعه روشنفکری ایران نیز با پذیرش گفتمان انقلاب، راه چریکی را در اشعار و داستان‌ها تئوریزه می‌کرد. بسیاری از اشعار و داستان‌های برجسته این حوزه به گونه‌ای است که مخاطب، میل به اقدام انقلابی علیه نظم موجود دارد و پایان شعر و داستان نیروی انگیزشی قوی برای به دست گرفتن تفنگ و قیام و طغیان علیه وضع موجود را ایجاد می‌کند. "ماهی سیاه کوچولو" صمد بهرنگی مثالی از این دسته داستان‌هاست. ماهی سیاه کوچولو، مبلغ مبارزه با وضع موجود و حرکت به سوی رهایی و آزادی است. در داستان ماهی سیاه کوچولو، ماهی کوچولو نماد جوان مبارز است (میرصادقی، ۱۳۸۰: ۳۴۱). گرچه استبداد فردی حاکم بر ایران دهه چهل خورشیدی بر شکل‌گیری ادبیات انقلابی تأثیر قوی و تعیین‌کننده داشت؛ اما نمی‌توان در هماهنگی استبداد حاکم و ادبیات انقلابی و استبدادستیز در به‌حاشیه‌رفتن مفهوم ملت بی‌تفاوت بود. فضای گفتمانی حاکم بر این آثار ضمن تحریک شدید احساسات خواننده، عموماً تفکر خواننده را مختل کرده و اجازه برخورد انتقادی با اثر را از او سلب می‌کند و از او به جای شهروندی دغدغه‌مند که باید برای توسعه کشور خویش و فعالیت در مسیر ملت شدن تلاش کند، بمب‌گذار و چریک و یا شهروندی سرخورده و افسرده می‌ساخت.

بعد دیگر ادبیات این دوره مخصوصاً در میان نویسندگان و شعرای چپ‌گرا در ایران، به‌حاشیه‌راندن قهرمانان و اسطوره‌های ایرانی در درازنای تاریخ و قهرمان‌سازی جهان‌وطنی از مبارزان غیرایرانی و مخصوصاً مارکسیست است. پلان شعر "آمریکا، آمریکا" سروده سیاوش کسرای در این عرصه بیشتر به چشم می‌آید. گرچه در نظرگاه روشنفکران و مبارزان ایرانی در دهه چهل و پنجاه خورشیدی، آمریکا یک دگر هویتی و مسلط بر ایران است؛ اما نقد آمریکا در این شعر از زاویه منطق مارکسیستی بود نه بر اساس منطق بیگانه‌ستیز ایرانی. شاعر آمریکا را، بازار بزرگ بردگی قرن، روسپی، غول هزاردست و... قلمداد می‌کند و در پایان شعر، شکست این غول را پیش‌بینی یا نظاره می‌کند: «نگاه کن/ستارگان/یکایک از پرچم می‌گریزند/ودر دستت تنها/پارچه‌ای می‌ماند/... آری نگاه کن/که ستارگان می‌گریزند/چه آفتاب برمی‌آید» (شریفی، ۱۳۹۱: ۵۵). دفتر «آمریکا آمریکا» سرشار از موتیف‌هایی است که تا انجامه به نوعی دست از سر شاعر بر نمی‌دارد: خورشید، پرچم، کارگر، دهقان، بهار، نماز، آزادی، توده، بیگانه، ستم، بیداد، زخم، خون، خلق، جوش و خروش، و... (منبع پیشین، ۱۳۹۱: ۵۵). شاعر در این شعر خود، دشمن را از زاویه دید ایرانشهری و ایرانی نقد نمی‌کند، بلکه دشمن از نظر شاعر نماد کاپیتالیسمی است که در مواجهه با کمونیسم زهر شکست را چشیده است.

دیگر شاعری که هردو بُعد ستایش از چریک و اسطوره‌سازی از قهرمانان غیروطنی را در اشعار خود هویدا کرده است، احمد شاملوست. شاملو با مجموعه "ابراهیم در آتش" شورانگیزترین، عمیق‌ترین و مؤثرترین شعرها را در ستایش از کار چریکی نوشت (قوشچی، ۱۳۹۴: ۳۱). بررسی اشعار شاملو در دوره-های مختلف زندگی نشانگر آن است که هرچند به دلایل کاملاً مشخص که خود به آنها اشاره کرده است از اواسط دهه سی از فعالیت حزبی و سیاسی فاصله می‌گیرد؛ اما همچنان وفادار به سوسیالیسم است. شاملو "مرثیه برای مردگان دیگر" را برای قهرمانان سوسیالیست سروده و این قطعه شعر فریادی در مرگ ایمره-ناگی^۹ است. در این شعر، سراینده کاملاً جهان‌وطنی عمل می‌کند. شاعر می‌گوید بزرگترین آرزویش آنست که در هر جای زمین یا هرکجای آسمان به جستجوی فریادی گمشده برخیزد. «مرا عظیم‌تر از این آرزویی نمانده است/ که به جستجوی فریادی گمشده برخیزم/ با یاری فانوسی خرد/ یا بی یاری آن/ در هر جای این زمین/ یا هرکجای این آسمان.» (منبع پیشین، ۱۳۹۴: ۵۳).

نویسنده‌ای دیگر که روشنفکران، وی را کاملاً متعهد به مشی سوسیالیستی می‌دانند، جلال آل‌احمد است. او در سال ۱۳۲۳ ش به حزب توده پیوست و از افکار مذهبی خویش دست کشید. جنجالی‌ترین اثر غیرداستانی آل‌احمد غربزدگی است. نوشتن در نقد روش‌مند سلطه‌گری و استیلاجویی غرب اقدامی علمی و قابل احترام است.^{۱۰} اما کتاب غربزدگی جمعی از هموطنان ایرانی را به استیلاپذیری بیگانه متهم کرد و تضاد سنت و مدرنیته و شکاف اجتماعی در ایران را تعمیق بخشید و تبعات آن هنوز ادامه دارد و این پیامدها فرایند ملت‌سازی در ایران را مختل کرد. افکار سوسیالیستی جلال آل‌احمد در این نوشته و در «خدمت و خیانت روشنفکران» مؤثر بوده است. او در توصیف روشنفکر ایرانی می‌نویسد: بهتر بود به‌جای روشنفکر ایرانی می‌گذاشتم روشنفکر فارس‌زبان، چون دو مشخصه اصلی روشنفکران، که انسان‌دوستی باشد و آزاداندیشی، اجازه نمی‌دهد روشنفکر را در کجای عالم که باشد محدود به مرز و سامانی کرد یا به تبعیت از هر ملت‌پرستی غالی و درسته‌ای واداشت، که مشخصات یک شهرنشینی تازه به دوران رسیده است (آل‌احمد، ۱۳۶۲: ۱۰۳). ملت‌پرستی غالی مورد نظر آل‌احمد با تاریخ ایران و حسّ ملی که پیوسته ایرانیان به‌صورت‌های مختلف اما همیشه غیرغالی داشته‌اند؛ سازگار نیست. آیا فردوسی در روستای

۹. ایمره ناگی مجاری *Nagy Imre*؛ زاده ۷ ژوئن ۱۸۹۶ – درگذشته ۱۶ ژوئن ۱۹۵۸) سیاست‌مدار کمونیست و در دو نوبت نخست‌وزیر مجارستان بود. وی پس از شکست انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان به جرم خیانت به حزب و نقش داشتن در قیام‌های ضد اتحاد جماهیر شوروی، محاکمه و اعدام شد.

۱۰. ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی به شیوه‌ای روشمند به نقد غرب پرداخته است.

باژ، خاقانی در شروان، نظامی در گنجه و.... ملت‌پرستان غالی بودند که هریک به نوعی حسّ ملی هموطنان خود را بازگفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۸۳). عبور از سازه ملت متأثر از افکار مارکسیستی در نوشته‌های آل‌احمد هویداست.

ستایش از قهرمانان غیروطنی در سایر نوشته‌های متأثر از افکار چپ سوسیالیستی هویداست. در اسفندماه سال ۱۳۳۹ در مجله سپید و سیاه شعری با عنوان "سرود بهار" در سوگ پاتریس لومومبا و خطاب به همسر او از دکتر عبدالله بهزادی چاپ شد. سال‌ها بعد کرامت دانشیان با چند بیت از این شعر سرودی ساخت که به نام «بهاران خجسته باد» معروف است... پس از انقلاب (اسلامی) همراه با آزادی زندانیان سیاسی «بهاران خجسته باد» هم به میان مردم آمد (درویشیان، ۱۳۸۱: ۱۱۰). به این ترتیب در اشعار و نوشته‌های ادبا و شاعران دهه ۴۰ و ۵۰ گفتمان ایدئولوژی مارکسیستی مسلط بوده و جایی برای عرض اندام دال‌های ملت‌سازانه باقی نمی‌گذارد. دالّ ملت‌سازی نیز به سرنوشت مشروطه دچار می‌گردد که فردید دفع افسد به فاسدش نام نهاد (فردید، ۱۳۹۵: ۵۹).

سوم-گفتمان ایدئولوژیک غرب‌ستیز

به نظر می‌رسد جنبش تنباکو برجسته‌ترین جنبش اجتماعی ایرانیان در رویارویی با غرب بود، نگاه انتقادی به وضعیت حادثی به نام غرب که به شیوه‌ای تهاجمی آهنگ ایران کرد طی دو دهه سال گذشته در جامعه ایران گفتمان مسلط بوده است. از سوی دیگر برخی از روشنفکران ایرانی ستاینده غرب، مدل از نوک پا تا فرق سر فرنگی شدن را تئوریزه کردند و برخی نیز غرب‌ستیز شدند. هرچند غرب‌ستایان از توان تئوریک ایجاد گفتمان برخوردار بوده‌اند؛ اما گفتمان ایدئولوژیک غرب‌ستیز وضعیتی متفاوت با گفتمان انتقادی ایرانیان نسبت به غرب بوده که ابعاد تأثیر آن بر ناتمامی فرایند ملت‌سازی در ایران به مفهوم مدرن آن در این پژوهش واکاوی می‌گردد. گفتمان غرب‌ستیزی که سیداحمد فردید چهره برجسته آن بود دگرهویتی بومی را غرب تعریف کرده بود. اگر به دو محور اصلی در اندیشه فردید اشاره شود، این دو محور را می‌توان در «غرب‌ستیزی» و «نقد انسان خودبنیاد» که خود از پیامدهای غرب‌ستیزی است، خلاصه کرد. فردید با کاوش‌های اسم‌شناسانه، تأثیرپذیری از ثنویت‌گرایی ایران‌شهری، بهره‌گیری از آراء ابن‌عربی، فلسفه هایدگر و تأمل در منابع دینی به نظریات و مفاهیمی نورسید که هم تجددگرایان و هم سنتی‌اندیشان را با چالش جدی مواجه ساخت. فردید عمیقاً محافظه‌کار بود، او حملات رادیکالی را علیه تجربیات و ایده‌های مدرن در ایران انجام داد و پلتفرمی از ایده‌های ایرانی و اسلامی ارائه کرد (۲۰۱۹: ۹ Mirsepassi). فردید به دگرهویتی ایران پرداخت؛ اما هرگز به ایران نپرداخت. آنچه در اینجا از اهمیت

برخوردار است عدم ظهور گفتمانی مدافع ملت‌سازی در دانشگاه‌های این دوران است. دغدغه دانشکده‌های علوم انسانی در ایران بیشتر ترجمه متون متفکران غیرایرانی بود و هیچ‌گاه مسأله و دغدغه اصلی آنان ایران نبود. دغدغه روشنفکران ایرانی ستایش یا ستیز با غرب به عنوان یک هویت بیرونی بود. این فضای دانشگاهی بیگانه با سنت و تاریخ باعث شکل‌گیری نسلی از روشنفکران شد که پای بر خاک ایران داشتند؛ اما شناخت درستی از تاریخ و سنت و میراث فکری و فرهنگی این سرزمین نداشتند و به جای فهم درست وضعیت خود در جهان، بریده‌های درهم‌برهمی از هگل و کانت و فروید و وبر و امثالهم را آموخته بودند. آبخور فکری غرب‌ستایان اندیشه‌های پوپر و غرب‌ستیزان آموزه‌های هایدگر در نقد ماشین‌زم غرب بود. این گفتمان روشنفکری راهی به گفتمان‌سازی ملت‌سازی ایرانی نداشت. این روشنفکران در فضایی غیرواقعی و بیگانه با محیط اطراف خود سیر می‌کردند.

عامل فرهنگی صنعت سینما

یکی از ابعاد این پژوهش تبیین نقش صنعت سینما در فرایند ملت‌سازی ناتمام در ایران معاصر است؛ بنابراین سینمای دهه سی تا دهه پنجاه خورشیدی در این پژوهش واکاوی می‌شود. سینما در جهان امروز، به عنوان رسانه‌ای فراگیر و گسترده و عاملی برای انتقال معانی و دلالت‌هاست. سینما می‌تواند با استفاده از امکانات رسانه‌ای و هنری خود به خوبی بازتاب شرایط اجتماعی معاصر این رسانه باشد. با بررسی جامعه‌شناختی آثار سینمایی به مثابه آثاری که در یک حوزه گفتمانی به وجود آمده‌اند، می‌توان به شناخت بهتری از جامعه معاصر این آثار رسید. می‌توان این‌گونه ادعا کرد که گفتمان‌های غالب در جامعه بر تفکر خالق یک اثر هنری در مقام فردی از افراد آن جامعه تأثیر می‌گذارد و این تأثیرات در آثار او نمایان می‌شود. از این رو، می‌توان سینما را آینه جامعه دانست. مطالعه سینمای معاصر و تأثیر آن بر فرایند ناتمام ملت‌سازی حائز اهمیت است. مطابق گزارش دایره احصائیه تهران در سال ۱۳۱۰ خ تعداد ۱/۰۳۲/۹۷۲ از مردم تهران سینما رفته‌اند و مبلغ ۲۰۱/۹۶۳/۱۵۰ ریال پرداخت کرده‌اند. یعنی هر شهروند تهرانی در طول یک سال به‌طور متوسط ۵ بار به سینما رفته و ۱۲ ریال نیز پرداخت کرده است (حیدری، غلام؛ تلخیص از مجله بلدیه). بعد از جنگ جهانی دوم سینما در ایران فراگیر شد؛ اما از دهه سی به بعد گسترش بیشتری یافت. تعداد سینماهای کشور در دهه سی ۱۱۶ سالن و در دهه ۴۰ به ۲۳۶ سالن افزایش یافت. گسترش کمی سینماها به شهرستان‌ها نیز قابل توجه بود. در سال ۱۳۴۷ در شهر ارومیه، ۵۲/۵۲ درصد مردم به‌طور متوسط هفته‌ای یکبار سینما رفته‌اند (اسدی، ۱۳۴۷: ۶). مهاجرت پرشتاب روستاییان و ساکنان شهرهای

کوچک جویای کار به تهران و سایر شهرهای بزرگ، رشدی ۱۱ درصدی داشت که نشان از سرمایه‌گذاری دولت و بخش خصوصی در فاصله سال‌های ۴۲-۵۲ در این عرصه داشت (امیراحمدی، ۱۳۵۴: ۱۶). با این مهاجرت‌ها استقبال از سینما روبه فزونی بود و تعداد قطعه بلیط فروش رفته از ۳۱/۵ درصد در سال ۴۹ به ۵۷/۳ در سال ۵۵ رسید (برای آمار تعداد سینماهای تأسیس شده مراجعه شود به «مهرابی، صص ۴۸۲-۴۹۲» و برای تعداد بلیط فروش رفته به گزارش فعالیت‌های فرهنگی ایران، ۱۳۵۱، ۵۶). تماشاگران سینما در آن سال‌ها اکثراً از جوانان سن ۲۵-۱۵ سال بوده‌اند (شورای عالی فرهنگ و هنر، گزارش فعالیت‌های فرهنگی، ۱۳۵۱). بر اساس همین گزارش ۷۳/۴ درصد تماشاگران مرد و ۲۶/۶ درصد هم زن بوده‌اند. فیلم‌های نمایش داده شده در سینماها به ترتیب، آمریکایی، ایتالیایی، فرانسوی، انگلیسی و ساخت شوروی بود. در انتهای لیست علایق جوانان ایرانی، فیلم‌های سایر کشورهای اروپایی بود. سینمای آمریکا کاملاً در بازار مسلط بود و سینمای ایتالیا تنوع بیشتری داشت و سلاقی مختلف را ارضاء می‌کرد (اجلالی، ۱۴۰۰: ۱۱۳). در تهران غالب سینماهایی که در شمال شهر تهران در خدمت تماشاچیان سطح بالا بود، فیلم‌فارسی نمایش نمی‌دادند. نمایش فیلم‌فارسی در سینماهای درجه یک شمال شهر تهران آرزوی سازندگان فیلم‌ها بود. تماشاگران سطح بالا به نسبت باسواد بودند. با افزایش میزان تحصیلات علاقه به فیلم ایرانی کمتر می‌شد (رستاخیز جوان، شماره ۱۳۵۶، ۹۸، ص ۱۸). یکی از بارزترین ویژگی‌های تماشاگران سطح بالا تحقیر کردن و خوار شمردن فیلم‌فارسی بود (اجلالی، منبع پیشین: ۱۲۳). گروه اول تماشاچیان سطح پایین، مخاطبان کم‌سواد بودند که درک فیلم‌های آمریکایی برای آنان دشوار بود و از فیلم‌های اکشن لذت می‌بردند. مبارزه‌جویی قهرمان در فیلم‌های اکشن برای آنان جذاب بود، تخیل آنان را بر می‌انگیخت و به زندگی دشوار و بی‌رنگ و لعاب آنان طراوت می‌بخشید. سریال‌های چند قسمتی صامت در تلویزیون مانند زور و تارزان باب میل آنها بود. گروه دوم تماشاچیان سطح پایین و کم‌سواد دوستداران ملودرام‌های سوزناک و کمدی‌های فارسی و هندی و عربی بخاطر رقص و آواز و مضامین باب طبع تماشاگران این فیلم‌ها بود^{۱۱} (اجلالی، ۱۴۰۰: ۱۶۱). به این ترتیب در سینمای آن دوران عناصر و المان‌های ملی و اسطوره‌ای و علایق ایرانیان و عناصر انسجام‌بخش ملی از حضور ضعیفی برخوردار است. صنعت سینما در عصر پهلوی دوم گرچه جریان ضدملی نبود؛ اما در خدمت علایق ملی هم نبود و باعث به‌انحراف کشیده شدن بخش بزرگی از جامعه جوان

۱۱. هرچند در این دوره فیلم‌هایی همچون گوزن‌ها، گاو و ... با تأکید بر مضامین ملی بر پرده سینماهای کشور نمایش داده شده و در تلویزیون، سریال فاخر امیرکبیر با استقبال خوب مردم مواجه شد؛ اما نمایش فیلم‌های غرب‌ستایانه و ملت‌گريزانه نیز هویدا و معنادار بود.

و حتی روشنفکری ایران شد^{۱۲}. بدنه فیلم‌فارسی در فضایی غیراخلاقی و کاملاً بیگانه با جامعه ایران روزبه‌روز بر خشم توده‌های مذهبی جامعه می‌افزود و سینمای به اصطلاح روشنفکری نیز عموماً توسط جوانانی فاقد آگاهی تاریخی و فاصله‌دار از تعهد و خودآگاهی ملی با میدان جنگ و منازعه طبقاتی اشتباه گرفته شده بود. بدنه سینما در ایران به یکی از عوامل اصلی توهین به فرهنگ و تاریخ ایران تبدیل شد و جشنواره‌های بین‌المللی با برجسته کردن آثار ضدایرانی نقش مهمی در این زمینه ایفا کردند. در فیلم‌فارسی نوعی ثنویت‌گرایی ملت‌ستیز در سینمای دهه ۴۰ و پنجاه مشهود است، دوگانه دهاتی/شهری، شرقی/غربی و فقیر/غنی تا کنه حریم شخصیت تک‌تک ایرانیان رسوخ داده می‌شد که مخالف روح ملت‌گرایی و یکتانگاری ملی است. خشونت و ملودرام‌های عشقی و خانواده‌ستیز حاکم بر صحنه فیلم‌ها نیز با روح خانواده‌محور و مذهبی‌اندیش و سنتی ایرانی سازگاری نداشت. به این ترتیب دالّ هویتی ایرانی در فرهنگ حاکم بر صنعت سینمای ایران نتوانست همسویی پیدا کرده و به گفتمان مسلط تبدیل شود.

وضعیت ژئوپلیتیکی ایران

یکی از ابعاد پژوهش تبیین نقش وضعیت ژئوپلیتیکی ایران در چالش‌آفرینی در فرایند ملت‌سازی در این واحد ملی است. بر اساس تعریف دانشنامه بریتانیکا، ژئوپلیتیک عبارت است از تحلیل نفوذ عوامل جغرافیایی بر روابط قدرت در سیاست بین‌الملل (واعظی، ۲۰۰۸: ۱۸). به لحاظ تاریخی، از زمان ارسطو، تأثیر عوامل جغرافیایی بر سیاست مورد توجه بوده است. در قرون وسطی اندیشمندانی چون متسکیو و در تمدن اسلامی، ابن‌خلدون و ... در این زمینه بحث کرده‌اند (نقیب‌زاده، ۲۰۰۸: ۶۱). ژئوپلیتیک، شیوه‌هایی برای نگاه به جهان پیش روی انسان قرار می‌دهد. جغرافیاهای سیاست جهانی از نقطه‌نظر فرهنگی و سیاسی براساس گفتمان‌ها و پراکنش‌های نمایشی دولتمردان ساخته و تقویت شده است (Daddos and Arkinson, 2000: 9). همانطور که جمعیت، سرزمین و حکومت عناصر اصلی تشکیل‌دهنده دولت هستند، این عناصر در تعریف وضعیت ژئوپلیتیکی یک واحد ملی تعیین‌کننده هستند. مناطق خشک و نیمه خشک تقریباً سه‌پنجم کره زمین را می‌پوشانند و این مناطق به اضافه مناطق مرطوب دوسوم مساحت زمین را دربرمی‌گیرند (وینفولگ، ۱۳۹۲: ۴۳). جغرافیای ایران منهای ۱۵ درصد مناطق کرانه دریای خزر بی‌نصیب از وضعیت خشک نیست؛ این

۱۲. سینما در آمریکا و به ویژه در سال‌های جنگ جهانی دوم و پس از آن یکی از عناصر اصلی تقویت هویت ملی آمریکاییان بود و کارگردانانی مانند جان فورد و هیوستن و کورتیز و دیگران به دفاع تمام‌قد از فرهنگ و سنت و تاریخ و الگوی زندگی آمریکایی پرداختند؛ اما در ایران سینما از همان بدو ورود نسبتی با فرهنگ و سنت‌های این سرزمین برقرار نکرد.

وضعیت خشک و نیمه‌خشک پراکندگی جمعیت براساس جوشش چشمه‌های آب طبیعی یا رودخانه‌های جاری را دامن زده است؛ بنابراین بنیان شکل‌گیری اجتماعی واحد ملّی ایران متأثر از وضعیت اقلیمی و پراکندگی منابع آبی بوده است. بر اساس این وضعیت اقلیمی صورت‌بندی اجتماعی ایران از سه بخش شبان‌کاری، کشاورزی یکجانشینی و صنوف تولیدکننده شهری بوده است (فوران، ۱۳۸۹: ۴۰). حکومت‌های مرکزی در ایران از صفویه تا پایان قاجاریه دارای ریشه ایلی بودند. ایلات از توان نظامی‌گری و جنگ‌آوری بالاتری برخوردار بودند و لذا حکومت مرکزی را تشکیل می‌دادند. از سوی دیگر رابطه حکومت مرکزی با جمعیت مستقر در این واحدهای پراکنده و دور از یکدیگر رابطه‌ای استیلاجویانه بود؛ کسب قدرت حکومت مرکزی به مدد اجبار نظامی، دریافت مالیات‌های سنگین از رعایای ممالک محروسه، شکاف تاریخی حکومت مرکزی با رعایا را تداوم می‌بخشید. شکاف تاریخی "حکومت مرکزی/ مردم" در قرن نوزدهم و با امنیتی‌شدن محیط ژئوپلیتیکی ایران با ظهور قدرت انگلیس و روسیه نه تنها ترمیم نشد؛ بلکه امنیت خارجی را بر مشکلات داخلی ناشی از شکاف تاریخی "حکومت/ مردم" مضاعف کرد.

با وقوع انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم و حضور استیلاجویانه دو قدرت انگلستان و روسیه در ایران دوره قاجار، چالش‌های ژئوپلیتیکی ایران افزون گردید. به‌طوری‌که در دو جنگ جهانی اول و دوم به‌رغم اعلام بی‌طرفی ایران، این کشور توسط دول متخاصم اشغال شد. وضعیتی که نخستین بار توسط محی‌الدین مصباحی استراتژیست برجسته ایرانی تنهایی استراتژیک نامیده شده است (مصباحی، ۱۴۰۳: ۸). ایران طی ۲۷۰۰ سال گذشته ۴۴۳ مرتبه جنگیده که ۲۳۲ مرتبه آن دفاعی بوده است (منبع پیشین: ۷). فشارهای ژئوپلیتیکی بیرونی فرمانروایان ایرانی را دائماً گرفتار دفاع از کشور در مقابل تهدیدات بیرونی و همچنین در معرض تهدیدات درونی و شورش‌های پایان‌ناپذیر قرار داده است؛ اما به‌رغم همه فشارهای ویرانگر موجودیت ایران تداوم داشته است. (منبع پیشین: ۸). تنهایی استراتژیک، مشخصه بنیادین ایران است. تنهایی استراتژیک نشان‌دهنده درون‌زایی و استقلال بنیادهای امنیت ملی است. گرانیکاه و نقطه ثقل امنیت ملی ایران بر رابطه میان دولت و ملت استوار است (منبع پیشین: صص ۱۳-۱۲).

اما وقوع دو انقلاب مشروطه و اسلامی طی قرن بیستم و وقوع و ادامه جنگ عراق علیه ایران^{۱۳} نشان از پایداری چالش‌های ژئوپلیتیکی ایران در این منطقه از جهان بوده است؛ چالش ژئوپلیتیکی منجر به امنیتی‌شدن

۱۳. هرچند ضرورت مقابله با تهاجم بیگانه سبب انسجام هر چه بیشتر اقوام مختلف ایرانی و در نتیجه تقویت روند ملت‌سازی در ایران شد؛ اما جنگ رویدادی پرهزینه است و طولانی شدن آن حداقل انسجام ملی را در پی ندارد و ملت‌سازی بر بنیاد المان‌های توسعه‌ای را به تاخیر می‌اندازد.

محیط منطقه‌ای و بین‌المللی برای ایران بوده است. امنیتی شدن محیط تنفس استراتژیک ایران فرصت‌های تکمیل فرایند ملت‌سازی به مفهوم مدرن را به تأخیر انداخته است. البته تأخیر در فرایند ملت‌سازی به مفهوم مدرن ناقض و ناقد تاریخی و کهن بودن ملت ایران نیست. وقتی که محیط پیرامونی ایران امنیتی گردد و شکاف تاریخی حکومت مرکزی/مردم به دلایل اقلیمی به آن مضاعف گردد؛ لذا فرایند ملت‌سازی به تأخیر می‌افتد.

تجزیه تحلیل محیط تحقیق

این پژوهش به تبیین چالش‌های فرایند ملت‌سازی در ایران مبتنی بر عوامل اثرگذار کلان در دهه ۲۰ تا ۵۰ خورشیدی می‌پردازد. هرچند ملت بودن جامعه ایرانی یک مسأله تاریخی است؛ اما محقق با مطالعات اکتشافی و تأملات نظری به احصاء ابعاد چهارگانه چالش‌ها در این بازه زمانی با لحاظ نمودن عمق تأثیرگذاری این ابعاد بر فرایند ملت‌سازی پرداخته است. چارچوب نظری تحقیق، نظریه کارل دوویچ است. یعنی نظریه ملت‌سازی کارل دوویچ مبنای تحلیل قرار گرفته و بر اساس ابعاد پنج‌گانه این نظریه عوامل ناتمامی ملت‌سازی در ایران تبیین می‌گردد. مبتنی بر روش تحقیق تبیین علی ابعاد چهارگانه پژوهش تبیین گردید. در این بخش از پژوهش، گزاره‌های ناظر بر ناتمامی ملت‌سازی در ایران بر اساس جدول شماره-۲ تبیین می‌شود:

جدول شماره-۲-ماتریس چالش‌های اثرگذار بر فرایند ملت‌سازی در ایران معاصر

فرایند ملت‌سازی عوامل اثرگذار	یکپارچگی ارتباطات- اجتماعی	یکپارچگی فرهنگ قبایل	چرخش نخبگان	یکپارچگی زبان‌ها	یکپارچگی بوروکراتیک
اقتصاد سیاسی تیول	اقتصاد سیاسی تیول ارتباطات اجتماعی را در مسیر نظام حامی/پیرو قرار داد و مانع یکپارچگی ارتباطات اجتماعی است.	اقتصاد سیاسی تیول با ایجاد نظام حامی/پیرو در سطح ملی مانع یکپارچگی فرهنگ قبایل شد.	-انتصابات تیولی فرایند چرخش نخبگان را با انسداد مواجه کرد	زبان ارتباطی در اقتصاد سیاسی تیول زبان ستایش‌گری است.	-انتصابات تیولی نظام بوروکراتیک را به ابزار قدرت تیولداران تبدیل کرد.

فرایند ملت سازی عوامل اثرگذار	یکپارچگی ارتباطات- اجتماعی	یکپارچگی فرهنگ قبایل	چرخش نخبگان	یکپارچگی زبان ها	یکپارچگی بوروکراتیک
گفتمان ایدئولوژیک	گفتمان ایدئولوژیک منجر به دوبارگی اجتماعی می گردد	گفتمان ایدئولوژیک با فرهنگ دشمنی- انگار قبیله ای هارمونی گفتمانی دارد و مانع فرایند ملت سازی است	-گفتمان ایدئولوژیک اگر در قدرت باشد چرخش نخبگان را با نسلداد مواجه می کند. -گفتمان ایدئولوژیک دین گرا در نقش اپوریسیون نظام سیاسی به سمت خشونت میل می کند	زبان ارتباطی گفتمان ایدئولوژیک مونولوگ است و جامعه را به سمت انسداد گفتمانی پیش می برد.	گفتمان ایدئولوژیک بوروکراسی را ایدئولوژیزه کرده و فساد در ابعاد مختلف را گسترش می دهد.
عامل فرهنگی صنعت سینما	صنعت سینما با دوگانه سازی سپهر اجتماعی (دوگانه شهری/دهاتی) مانع یکپارچگی ارتباطات اجتماعی گردید	صنعت سینما در یکپارچگی فرهنگ قبایل در ایران کم- توفیق عمل کرد.	صنعت سینما در ایجاد فرهنگ چرخش نخبگان در الیت سیاسی ایران فاقد برنامه اجرایی بود	زبان ارتباطی صنعت سینما منجر به شکل- گیری یک زبان مشترک ملی در مسیر فرایند ملت سازی نگردید.	صنعت سینما در ایجاد فرهنگ بوروکراسی مدرن در طبقه متوسط ایران فاقد برنامه اجرایی بود.
عامل وضعیت ژئوپلیتیکی ایران	وضعیت ژئوپلیتیکی ایران ناظر بر دشواری اقلیمی و جغرافیایی در ایجاد یکپارچگی اجتماعی است.	وضعیت ژئوپلیتیکی ایران ناظر بر کثرت در عین وحدت فرهنگ قبایل در ایران است؛ اما اراده سیاسی را برای یکپارچگی می طلبد.	وضعیت ژئوپلیتیکی ایران جامعه را به دوگانه حاکم (ایلات) و رعیت تقسیم کرد و سبب شکاف	وضعیت ژئوپلیتیکی ایران ناظر بر وجود زبان ارتباطی قدرتمند پارسی در مسیر تداوم ملت سازی ایرانی	شکاف تاریخی دولت/ملت متأثر از وضعیت ژئوپلیتیکی، شکل گیری جامعه نخبگانی (حامی/پیرو) را در پی داشت که نسبتی با بوروکراسی مدرن

فرایند ملت‌سازی عوامل اثرگذار	یکپارچگی ارتباطات- اجتماعی	یکپارچگی فرهنگ قبایل	چرخش نخبگان	یکپارچگی زبان‌ها	یکپارچگی بوروکراتیک
			تاریخی دولت/ملت در ایران شد.	است.	ندارد.

با توجه به ماتریس جدول شماره-۲ و تبیین ابعاد پژوهش و رابطه متغیرهای مستقل و وابسته، تعداد بیست گزاره معطوف به تبیین چالش‌های فرایند ملت‌سازی در ایران به‌دست آمده است؛ یعنی نهاد سیاستگذار ملت‌سازی در ایران اگر اراده به توسعه و تداوم فرایند ملت‌سازی در ایران دارد، باید در راستای رفع موانع بنابر شرح، جدول سیاست‌های اجرایی لازم اعمال کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش بر چالش‌های اثرگذار بر فرایند ملت‌سازی در ایران متأثر از عوامل کلان وضعیت ژئوپلیتیکی، عامل فرهنگی صنعت سینما، گفتمان ایدئولوژیک و اقتصاد سیاسی تیول متمرکز است. از نتایج پژوهش چنین ایفاد می‌شود که اقتصاد سیاسی تیول با تداومی فرهنگی در قالب انتصابات تیولی در دوره پهلوی دوم یکی از چالش‌های مهم در مسیر فرایند ملت‌سازی در ایران است. همچنین گفتمان ایدئولوژیک که در قالب سه گفتمان مارکسیستی و گفتمان دین‌گرا و گفتمان غرب‌ستیز استیلا پیدا کرد در چالش‌افزایی در مسیر فرایند ملت‌سازی در ایران تأثیر تعیین‌کننده داشت. علی شریعتی را می‌توان یکی از حاملان گفتمان ایدئولوژیک دین‌گرا نام برد. سازمان مجاهدین خلق که متأثر از آموزه‌های علی شریعتی بود نیز در ستیز با سازه‌های ملت‌گرایانه سرآمد بود؛ اما گفتمان چپ مارکسیستی مهمترین چالش در مسیر فرایند ملت‌سازی و پیامد آن در میان اقشار مختلف جامعه ایران از انقلاب مشروطه تاکنون بوده است. دغدغه بسیاری از اعضای متنفذ حزب توده در ایران، مفاهیمی مانند ملت، وطن، ایران و.. نبود. ویژگی دیگر حزب توده بسط گفتمان امپریالیسم‌ستیزی نه متأثر از داشته‌های فرهنگی ایرانی بلکه تحت لوای ایدئولوژی کمونیسم در ایران بود. دالّ برتر و حتی دالّ شناور هیچ یک از سه گفتمان، پدیده ملت و ملت‌گرایی نبود. بعد دیگر ادبیات این دوره مخصوصاً در میان نویسندگان و شعرای چپ‌گرا در ایران، به حاشیه راندن قهرمانان و

اسطوره‌های ایرانی در درازنای تاریخ و قهرمان‌سازی جهان‌وطنی از مبارزان غیرایرانی و مخصوصاً مارکسیست است. صنعت سینما در ایران به یکی از عوامل اصلی منزوی‌سازی فرهنگ و تاریخ ایران تبدیل شد و جشنواره‌های بین‌المللی با برجسته کردن آثار ضدایرانی نقش مهمی در این زمینه ایفا کردند. در فیلم‌فارسی نوعی ثنویت‌گرایی ملت‌ستیز در سینمای دهه چهل و پنجاه مشهود است. صنعت سینما به نحوی، صنعتی غرب‌گرا در این دوران بود. فقیرسازی فضای فرهنگی ایران از اندیشه اصیل بومی و جایگزینی آن با اندیشه‌های ناملت‌گرا حاصل این دوران است. همچنین وضعیت ژئوپلیتیکی ایران نقشی تعیین‌کننده در چالش‌افزایی در مسیر فرایند ملت‌سازی در این کشور داشته است؛ زیرا وقتی که محیط پیرامونی ایران امنیتی گردد و شکاف تاریخی حکومت مرکزی/مردم به دلایل اقلیمی به آن مضاعف گردد، آنگاه فرایند ملت‌سازی به تأخیر می‌افتد. برای دولت و ملتی چون ایران که در محیط ژئوپلیتیکی ناامن قرار دارد، ملت‌سازی از طریق صلح در زمره منافع حیاتی به حساب می‌آید. ایران با تاریخ کهن و ملت متمدن خود یک کلیت یک‌پارچه است. قومیت‌ها، زبان و تفاوت‌های فرهنگی نمی‌توانند این کلیت یکپارچه را از هم متزع کنند. محیط ژئوپلیتیکی ایران همواره ناامن بوده و باید جهت ایجاد محیطی امن، انسجام ملی و اجماع یک پارچه نخبگان شکل بگیرد. گرایش جانب مرکز (حول مرکزیت مفهوم ایران) از جانب قومیت‌های گوناگون توافق بر سر این راهبرد را آسان می‌کند؛ بنابراین ملت‌سازی ایرانی از طریق صلح در دو عرصه داخلی و بین‌المللی و به شرح روند پیشنهادی زیر قابلیت فعال شدن دارد:

الف) نهاد سیاست‌گذار در ایران در عرصه سیاست بین‌الملل برای حرکت در مسیر ملت‌سازی پایدار نیاز به ائتلاف و اتحاد دارد. ائتلاف حداقل سطحی است که می‌توان برای تحقق این هدف تصور کرد؛ لذا باید ملت‌سازی را به امری جمعی و نیاز محیط ژئوپلیتیکی پیرامونی تبدیل کند.

ب) نهاد سیاست‌گذار در ایران در عرصه سیاست داخلی در راستای فرایند ملت‌سازی به تقویت روحیه ملی بپردازد. روحیه ملی در پشتیبانی از سیاست‌های دولت مؤثر است و به مشروعیت و ثبات سیاسی دولت مدد می‌رساند.

فهرست منابع

- آبراهامیان، یروئلند (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، نشر نی، چاپ دوم.
- آقاجری، سید هاشم، نورمحمد، محسن، «حزب کمونیست و مسأله - ملیت‌ها- در ایران (۱۳۳۸ه.ق - ۱۳۱۱ه.ش)»، فصلنامه جستارهای تاریخی، سال یازدهم، شمار ۱ اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹ صص ۵۴-۲۵.
- اجلالی، پرویز (۱۴۰۰)؛ دگرگونی اجتماعی و فیلم‌های سینمایی در ایران؛ تهران: آگه.
- استالین، ی. و، بیتا، مارکسیسم و مسأله ملی، بیجا، نشر الکترونیکی طوفان.
- اسمیت، آنتونی دی. (۱۴۰۲)؛ ناسیونالیسم و مدرنیسم، ترجمه: کاظم فیروزمند؛ تهران: ثالث.
- اکبری، محمدامین و رنجبر، ایرج (۱۴۰۱)؛ «تحلیل روانکاوانه اقتدارگریزی-اقتدارپذیری سازمان مجاهدین خلق»، دوفصلنامه علمی پژوهش سیاست نظری، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ۲۱۵-۲۴۶.
- امیر خسروی، بابک، «مشارکت در بحث مسأله ملی و بررسی اجمالی آن در ایران»، نشریه راه آزادی، شماره ۲۶-۲۰، ۱۳۷۱. امیر خسروی، -امیر خسروی، بابک (۲۰۰۶) درنگ‌هایی درباره اقوام ایرانی و ساختار دولتی آینده؛ در: امیر خسروی، بابک، مجموعه اسناد بابک امیر خسروی، دوسیه ۹۸، صص ۱۳۰۷-۱۳۱۹، ۲۰۱۶.
- اولیانوف، ولادیمیر ایلیچ (لنین)، مجموعه آثار، ۳ جلد، ترجمه محمد پورهرمز، تهران، نشر فردوس، ۱۳۸۴.
- امینی، س. (۱۳۹۷)؛ تحول گفتمان مجمع روحانیون مبارز در جامعه پسا انقلابی ایران، تهران: انتشارات کویر.
- -جلیلیان، سجاد و قنبری، بهرام (۱۳۹۶)؛ «بررسی سیاست‌های حزب توده در رابطه با حوادث سال‌های ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۲ ش»؛ فصلنامه پژوهش در زبان و ادبیات فارسی، دوره ۳، شماره ۹ - شماره پیاپی ۹، اسفند ۱۳۹۶، صفحه ۱۴-۲۹.
- تاجیک، م (۱۳۸۳)؛ گفتمان، پادگفتمان، سیاست، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- سلطانی، ع. ا. (۱۳۹۶)؛ قدرت، گفتمان و زبان (ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)، تهران: نشر نی، چاپ پنجم.

- شاهدی، م. (۱۳۷۶)؛ «امالک خالصه و سیاست فروش آن در دوره ناصری». فصلنامه تاریخ معاصر ایران. ۳ ص ۷۰-۴۹.
- شریعتی، علی (۱۳۸۸)، مجموعه آثار ۲۶، تهران: نشر آزمون، ۵-۳۶۴.
- صدرهاشمی، محمد (۱۳۲۵)؛ تاریخ جراید و مطبوعات ایران؛ تهران: بی تا.
- زیباکلام، صادق و رستمی، مسعود (۱۳۹۷)؛ «رویکرد ایدئولوژیک حزب توده نسبت به جامعه مدنی: - ۳۲ ۱۳۲۰»؛ فصلنامه مطالعات سیاسی سال دهم، شماره ۳۹، بهار ۱۳۹۷ صفحات: ۱۸۷-۲۱۲.
- زونیس، ماروین (۱۳۸۷)؛ روان شناسی نخبگان سیاسی ایران (ت: صالحی، امین زاده و آبادی)؛ تهران: چاپخش.
- دارا، جلیل و باویر، محمد (۱۴۰۰)؛ تحلیل نقش سرمایه اجتماعی در شکل گیری حزب توده ایران؛ فصلنامه علمی (مقاله علمی پژوهشی) جامعه شناسی سیاسی ایران، سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز، ۱۴۰۰ صص ۴۷.
- عباسی، ابراهیم، «چیستی سنت فکری رادیکالیسم اسلامی در ایران؛ بررسی موردی جمعیت فدائیان اسلام»، فصلنامه سیاست، ش ۴، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸-۱۵۷.
- قریشی، فردین، داوودی زواره، هادی، «مبانی فکری اصل گرایان اسلامی ایران معاصر مطالعه موردی جمعیت فداییان اسلام»، فصلنامه سیاست دوره ۴۶، بهار ۱۳۹۵، ص ۲۱۹-۲۱۸.
- فردید، سیداحمد (۱۳۹۶)؛ غرب و غرب زدگی؛ تهران: فرنو.
- فوران، جان (۱۳۸۹)، مقاومت شکننده (ت) احمد تدین؛ تهران: رسا.
- فروغ اصفهانی، م. م. (۱۳۷۸)؛ فروغستان: دانشنامه فن استیفا و سیاق. به کوشش ایرج افشار. تهران: دفتر پژوهشی میراث مکتوب، آینه میراث، ۴۰۷ ص.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۸)؛ ملت، دولت و حکومت قانون؛ تهران: انتشارات مینوی خرد.
- وبر، ماکس (۱۳۹۷)؛ اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه پریسا منوچهری کاشانی و عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ویتفوجل، کار آوگوست (۱۳۹۲)؛ استبداد شرقی، ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: ثلث.
- کولاکوفسکی، لشک، جریان عداد های اصلی در مارکسیسم، ۳ ج، ترجمه عباس میلانی، تهران، ج ۱ و ۲ نشر دات، ج ۳، نشر اختران.
- لمتون، آن. ک. اس. (۱۳۶۲)؛ لک و زارع در ایران. ترجمه منوچهر امیری. چاپ سوم. تهران: مرکز

انتشارات علمی و فرهنگی.

- مسعودی، اسماعیل و زاهد زاهدانی، سعید (۱۳۹۷)؛ تحلیل ابژکتیویته ماکس وبر در پرتو فلسفه استعلایی کانت، جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۸، شماره ۴.
- مصباحی، محی‌الدین (۱۴۰۳)؛ تنهایی استراتژیک ایران، ترجمه علی نعمت‌پور؛ تهران: نشر پبله.
- میرصادقی، جمال (۱۳۸۰)، عناصر داستان. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن.
- نعیمی جورشیری، حسن (۱۳۹۶)؛ نظریه‌های دولت در ایران؛ دومین همایش کاوش‌های مفهومی و نظری درباره جامعه ایران.
- نوروزی، عباس (۱۳۹۹)؛ «بررسی و تحلیل مذاکرات اولین دوره مجلس شورای ملی در لغو تیولداری»؛ نشریه علمی مدیریت اراضی / جلد ۹ / شماره ۲ / ۱۴۰۰.
- ویمز، آندره‌آس (۱۴۰۳)؛ ملت‌سازی، ترجمه محمدرضا فدایی؛ تهران: نشر شیرازه.
- هوارث، د. (۱۳۷۷)؛ «نظریه گفتمان»، ترجمه علی اصغر سلطانی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲: ۱۵۶-۱۸۳.
- یورگنسن، موفیلیس، ل. (۱۳۸۹)؛ نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشرنی.
- یورگنسن، موفیلیس، ل. (۱۳۹۶)؛ نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشرنی، چاپ هفتم.

نشریات

- -دنیای امروزه، شماره مخصوص، ۱۳۲۴ ص ۴۰.
- -رزم، ۱۳۲۲ شماره ۲۵.
- -مردم، دوره ششم، ۱۳۴۴-۱۳۵۶، شماره‌های مختلف.
- -نامه مردم، ۱۳۲۴-۱۳۲۷ شماره‌های مختلف.
- -مجله بلدی، دوره ۱۰، شماره ۱۱ و ۱۲؛ فروردین ۱۳۱۳
- -اسدی، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱۳-۱۴؛ صص ۱۵-۶

منابع انگلیسی

- Mirsepassi, ali,(2017) .Transnationalism in Iranian Political Thought. University Printing House, Cambridge CB2 8BS, United Kingdom.
- Dodds, K. & Arkinson, D. (2000). Geopolitical Tradition, New York: Routledge.
- Dodds, K. (2011). Geopolitics: A Very Short Introduction, (M. Zohdi & Z. Pishgahifard, Trans.). Tehran: Sohreh (In Persian).
- Naghibzadeh, A. (2008). Introduction to Political Sociology, Tehran: Samt (In Persian).
- Vaezi, M. (2008). Geopolitics of crisis in the Central Asia and Caucasus, Tehran: Daftar Motaleat Siasi va Beinalmelali (In Persian).

Explaining Incomplete Nationalization in Iran Using Macro-Effective Factors

Ali Imani*

Associate Professor of Policy Planning, Command and Staff University

Abstract

According to ancient historical experience, Iranians have always been one nation. One aspect of modernity was nation-building in a new way that was different from the ancient Iranian experience. But this new experience initially appeared as an "artillery modernization" for the Iranians with the Russian war against Iran in the Caucasus. Therefore, becoming a nation in the modern sense and accumulating new experience on top of ancient Iranian experiences was an accidental and imposed situation. However, the emergence of this new situation faced challenges and obstacles in Iran, which resulted in the incompleteness of the modern Iranian nation-building project, which is the main subject of this research. This research explains the challenges and obstacles of the nation-building process and its consequence, namely the growth of anti-patriotism in Iran. The research method is causal explanation with a qualitative approach. The aim of the research is to explain the obstacles and challenges of the nation-building process and the growth of anti-patriotism in Iran. The research hypothesis is that it seems that macro-cultural, political, and social factors were among the reasons for incomplete nationalization in Iran. The method of collecting materials is based on library studies. The important innovation of the research is the processing of the concept of obstacles to Iranian nation-building based on the role of these two important components. The intersection of these four factors—cultural, economic, ideological, and geopolitical—has been the incomplete nation-building in Iran and its consequence, the growth of anti-patriotism. These four dimensions have been an obstacle to the sustainable nationalization process in social developments in Iran. The result of the research is that the process of nation-building in Iran is incomplete despite the cultural and historical assets in Iran and the necessity of continuing institutional nation-building elements in Iran.

Keywords: Unfinished nationalization, cinema industry, ideological discourse, contemporary poetry and literature, university institution

* Email: A.imani@casu.ac.ir

نقش مذهب تشیع در تثبیت ساختار قدرت صفوی (با تکیه بر گزاره‌های استبداد شرقی از منظر هگل)*

مازیار بنیادی ذاکله‌بری^۱، ناصر جدیدی^۲، علی اکبر جعفری^۳

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران

۳. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

قدرت‌گیری صفویه نقطه عطفی در تاریخ اقتصادی-اجتماعی و سیاسی ایران محسوب می‌شود. ظهور صفویه پس از سال‌ها انسداد سیاسی و انقباض اقتصادی، آغاز دوره‌ای جدید در تاریخ ایران بود. حکومت صفویه با رسمی کردن مذهب تشیع، همگون‌سازی فرهنگی را در ایران آغاز کرد و بستر را برای وحدت اجتماعی و یکپارچگی سیاسی-اقتصادی فراهم کرد. این یکپارچگی مسیر را برای تقویت نظام و ایجاد حکومت استبدادی در دوره صفویه فراهم کرد. هگل که نگاهی به تاریخ ایران داشت، ساختارهای اجتماعی-سیاسی آن را استبدادی و در مفهومی کلی و عام، شرقی ترسیم می‌کرد. هگل نقش مذهب را در ایجاد یکپارچگی اصل اساسی می‌دانست و از آن به عنوان ابزاری در دست حکومت برای ایجاد استبداد مرکزی، مطیع کردن و مضمحل کردن نیروهای پیرامونی (مرکز گریز)، وحدت اجتماعی و یکپارچگی سیاسی-اقتصادی عنوان می‌کرد. هدف پژوهش حاضر تحلیل نقش مذهب در ایجاد و تثبیت قدرت صفوی از منظر هگل است. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که مذهب چه نقشی در تثبیت ساختار قدرت صفوی، ایجاد استبداد متمرکز و یکپارچگی سرزمینی داشت؟ هگل در تحلیل جوامع شرقی، ضمن معرفی خصلت استبدادی حکومت متأثر از اقلیم گرم و خشک، به جوامع پیرامونی خودکفا اشاره می‌کند و تجمیع و ترکیب این دو را ممکن نمی‌داند مگر با نقش اتصال‌گر مذهب. این پژوهش با روش تاریخی و شیوه توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از فرضیه استبداد شرقی از منظر آراء هگل نگارش شده است.

کلیدواژه: صفویه، استبداد شرقی، مذهب، یکپارچگی، هگل، تشیع.

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان بررسی و تحلیل تأثیرات اقلیم در تحولات تاریخی ایران در دوره صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ ه.ق) به راهنمایی استاد ناصر جدیدی و استاد مشاور علی اکبر جعفری است.

* Email: maziar.bonyadi1994@gmail.com

مقدمه و ملاحظات نظری

پس از اضمحلال حکومت تیموریان تا برآمدن صفویه، انسداد سیاسی و انقباض اقتصادی بر ایران حاکم شده و در نتیجه باعث فروپاشی اجتماعی شد. این فروپاشی اجتماعی تنها یک نتیجه داشت؛ گرایش مردم به اندیشه‌های صوفیانه برای گذر از رنج‌های زندگی. در نهایت نیز حکومت صوفی مسلک بر مسند قدرت در ایران نشست و در اولین اقدام به دنبال اشاعه طریقه خویش افتاد. رسمی شدن مذهب تشیع در ایران بستر را برای برپایی ساختار یک حکومت، یک مذهب و یک شاه آماده کرد. این تحولی بزرگ در تاریخ ایران و یک نقطه عطف تاریخی بود؛ تحول از یک نظام چندکانونی (ملوک الطوائفی) به نظامی مرکزی. مسیر وحدت سیاسی- اجتماعی هموار نمی‌گشت مگر با همگون‌سازی فرهنگی و این همگون‌سازی نیز محقق نمی‌شد مگر با یکسان‌سازی مذهبی. مذهب به مانند یک ملاط ایدئولوژیک عمل می‌کرد و ضمن کمک به استقرار و تثبیت تدریجی قدرت مطلقه صفوی و تجمیع و تابع کردن گام‌به‌گام قبایل محلی و حاشیه‌ای و جوامع خودکفا، ساختار دیوان سالاری صفویه را قاعده‌مند و روشمند کرد تا نظم بر مدیریت کشور حاکم گردد. استبداد ایدئولوژیک، فرآیند انحلال جوامع پیرامونی در مرکز را تسهیل کرد. هگل در ترسیم ظهور استبداد دینی می‌نویسد: «استبداد با یک پا در دنیای واقعی و پای دیگر در دنیای ایده‌آل ایمان به وجود می‌آید و با بهره‌برداری از دو عنصر، قدرت خود را حفظ می‌کند؛ توده‌های خوش‌باور و روحانیونی که این توده‌ها را فریب می‌دهند.» (Hegel, 2018:456)

شاه صفویه در قامت روح ارشادی، روح ایمان را بر قلوب مردم می‌دمید. ایمان مشترک، فکر را راهبری می‌کرد و بستر را برای تجمیع قطرات ایمان به دریای ایمان (شاه‌صفوی) امکان‌پذیر می‌کرد. دریای ایمان، روح کمال‌گرای شاه را کامل و او را بر مسند قدرت تام می‌نشانید. اعتقاد هگل این است که «در ادیان شرقی امر مطلق، نفی خود است و به عنوان یک ارباب بر انسان به عنوان یک برده ظاهر می‌شود: خصلت نوکرانه روابط اجتماعی شرقی ریشه در دین دارد.» (Hegel, 2018:478) دین، نوعی هژمونی ایجاد می‌کند و تمام انسان‌ها را برده‌وار در اجتماع با یکدیگر برابر می‌سازد (برابری اجتماعی برده‌وار). در دیدگاه هگلی، دین شرقی، ذات مطلق است و این ذات مطلق، توانایی ساخت یک قدرت مطلق (نامتناهی) را دارد. هگل اصطلاح دین نور را برای دین اسلام و سابق بر آن برای زرتشت و یهودیت انتخاب کرده بود. «در دین نور که در آن «خود» طرد می‌شود و در بُعد کلی شاهد مردمی طرد شده هستیم. این نخست در دین زرتشتی و سپس در دیگر ادیان شرقی دیده می‌شود.» (Hegel, 2018:482) هر چند فردیت در دین در نزاع دائمی بین خودآگاهی و ابژه مطرود می‌شود؛ اما جمع‌گرایی دینی، وحدت را به ارمغان می‌آورد. شاهان

صفویه که خود را روح مطلق ارشاد می‌دانستند قدرت سیاسی را در قدرت معنوی می‌جستند. ترسیم استبداد شرقی از نظرگاه هگل، یک تصویر - اندیشه قدرت کامل است. دین در آرا هگل، در نقش یک عدسی محدب یا همگرا ظاهر می‌شود و تمام پرتوهای موازی رادر نقطه‌ای به نام نقطه کانونی متمرکز کرده و پدیده همگرایی نور را باعث می‌شود. همگرایی نور نوعی تمثیل به همگون‌سازی فکری و نقطه کانونی، تمثیلی از استبداد مطلقه است. هگل در ترسیم استبداد شرقی، گزاره‌هایی را مطرح می‌کند. این استبداد با انواع دیگر استبداد مورد تأکید اندیشمندان غربی تفاوت دارد. مسأله پژوهش حاضر، اعتبارسنجی گزاره‌های هگلی و شناخت ماهیت استبداد صفوی از گذرگاه این گزاره‌هاست. فرضیه ارائه شده با تکیه بر آراء هگل، بیان می‌کند که مذهب نقشی کارکردی-تاریخی در ایجاد و تثبیت ساختار قدرت در ایران عصر صفوی داشته است.

جدول ۱. ماهیت استبدادی دولت صفویه از دیدگاه هگل

گزاره اول	قدرت مرکزی
گزاره دوم	قدرت‌های محلی خودمختار و جوامع خودکفا
گزاره سوم	مذهب مشترک- همگون‌سازی فرهنگی- فکری
گزاره چهارم	فقدان نظام حقوقی
گزاره پنجم	فقدان اشرافیت پایدار
نتیجه: عدم تحول پویا و کیفی و رکود و تأخیر در توسعه اجتماعی- سیاسی و اقتصادی	

هگل پس از مونته‌سکیو و به مانند او، موشکافانه به دنبال تحلیل جوامع غربی و شرقی بود و در این راه موفق شد یک گام به جلو برداشته و ساختارهای مرکزی و پیرامونی را در تجمیع با یکدیگر برای ایجاد یک دولت مطلقه و فراگیر، قرار دهد. دین شرقی به‌عنوان یک ابزار، برای همگرایی بین تمام نیروهای پیرامونی مورد تأکید هگل بود. دین می‌توانست نیروی هم‌مونیک و نیروهای پیرامونی (قبایل محلی و جوامع خودکفا) را در یک شبکه قدرت قرار داده و مناسبات قدرت را بین آنان تنظیم کند. قواعد دینی برخلاف نظام حقوقی، توسط نهادهای تابع شاه (شاه‌نهاد) بر زیردستان و مردم تحمیل می‌شد. مطلق‌بودن قواعد دینی، مردم را به تبعیت بی‌چون و چرا سوق می‌داد و قدرت شاه را نامتناهی می‌کرد. فقدان اشرافیت پایدار نیز منجر به عدم تحدید و تهدید جایگاه شاه می‌شد.

پارادایم و روش‌شناسی پژوهش

مسئله پژوهش نقش مفهومی-کارکردی-تاریخی مذهب تشیع در ساختار قدرت دوره صفوی، پاسخ به پرسش بر پایه گزاره‌های هگلی از استبداد شرقی/ آسیایی و پارادایم پژوهش با تکیه بر گزاره‌های استبداد شرقی از منظر هگل برای تبیین نقش مذهب تشیع در ساختار قدرت صفوی است. هگل در کتب خویش درس‌های فلسفه تاریخ، پدیدارشناسی روح و فلسفه حق درباره ساختارهای اجتماعی شرق به خصوص ایران در دوره‌های مختلف با تکیه بر تحولات تاریخی-ارزشی نوشته است. در خوانش آثار هگل، توجه به سیر عقل تاریخی در ساخت اجتماعی یک سرزمین مهم و تأثیرگذار است؛ به طوری که با خواندن آثار او، عقل تاریخی، برآیند تبیین‌های عقلانی، خود با مخاطبانش سخن می‌گوید. هگل در تحلیل ماهیت و ساختار اجتماعی ایران، به اقلیم توجه ویژه‌ای دارد و بر تأثیر آن در ایجاد جوامع (کمونته‌های) خودگردان تأکید می‌کند. هگل سیر تحولات اجتماعی ایران را از دوره هخامنشیان تا دوره صفویه با تکیه بر اقلیم استبدادی تحلیل می‌کند و مذهب تشیع را نتیجه بی‌بدیل آن می‌داند.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری درباره نقش مذهب در انسجام اجتماعی و همگون‌سازی فرهنگی نوشته شده است؛ اما پژوهش حاضر بر نقش مفهومی-کارکردی-تاریخی مذهب به سان ملاطی در اتصال بین استبداد مرکزی و استبدادهای محلی (منطقه‌ای) استوار است. این پژوهش تکامل و ساخت اجتماعی ایران را با تکیه بر اقلیم نامتعارف ایران قرار داده و تحمیل مذهب را رویکردی دولتی برای ایجاد استبداد مرکزی هژمونیک تحلیل می‌کند. پژوهش‌هایی نظیر «صورت‌بندی مؤلفه‌های پدیدارشناختی مذهب تشیع در بر ساخت جغرافیایی در هویت ملی ایران در عصر صفوی» از احسان لشگری تفرشی (۱۴۰۲)، بر نقش تاریخی مذهب تشیع در انسجام ملی و وحدت سرزمینی ایران دوره صفوی تأکید می‌کند؛ اما پژوهش حاضر با تکیه بر اصل زمان و مکان و براساس گزاره‌های هگلی از استبداد شرقی، مذهب تشیع را به سان پدیده‌ای در نظر می‌گیرد که خود منجر به تثبیت استبداد مرکزی به صورت هژمونیک (تسلط با رضایت) و انحلال جوامع خودبسنده و خودکفا در ساختار مرکزی می‌شود و ساخت اجتماعی ایران را همگن (سرزمینی) و همگون (فرهنگی) می‌سازد؛ درحالی که همچنان اصطکاک هژمونیک بین استبداد مرکزی و جوامع خودبسنده وجود دارد.

اقلیم و استبداد شرقی (اقلیم استبدادی)

از منظر هگل، تحولات یک جامعه، ساختار سیاسی، قوانین و قواعد یک کشور و از همه مهم‌تر آزادی انسان به نوع اقلیم وابسته است. هگل در کتاب *درس‌های فلسفه تاریخ*^۲ می‌نویسد: «توجه به ویژگی‌های طبیعی، یک اصل گریزناپذیر است. نخستین لحظات چشم‌گشودن انسان منجر به آگاهی بی‌واسطه‌ای از طبیعت می‌شود. انسان هرچه به طبیعت می‌نگرد، گویی حس‌بینایی و حافظه‌دیداری‌اش با آن رشد می‌کند. طبیعت نخستین خاستگاه انسان است و همه چیز در آن حلول می‌یابد و آزادی انسان به آن وابسته است. این اولین نقطه‌ای است که انسان می‌تواند از آن درون خود آزادی کسب کند. پیوند انسان با طبیعت ناگسستنی است و آزادی او به نوع اقلیم او وابسته است. آزادی انسان در اقلیم گرم و سرد محقق نمی‌شود و تنها اقلیم معتدل است که مسیر آزادی را برای انسان هموار می‌سازد؛ بنابراین مکان واقعی و پهنه نمایش تئاتر آزادی، منطقه معتدل است.» (Hegel, 1924:43) استبداد شرقی از دیدگاه اندیشمندان سیاسی از ارسطو تا مونتسکیو و هگل برآمده از ستم طبیعت و جبر اقلیمی بود. استبداد شرقی، مترادف مفهومی اقلیم استبدادی است؛ اقلیمی که استبداد را می‌سازد و استبدادی که فرزند اقلیم خشک و لم یزرع است.

جدول ۲. تفاوت‌های جغرافیایی از دیدگاه هگل

ارتفاعات بی‌آب با علفزارهای بی‌درخت و دشت‌های بزرگشان (آفریقا و آسیا و اروپا)	فقدان نظام حقوقی، نظام پدرشاهی، پراکندگی جوامع مجزا، عدم آگاهی از حقوق مالکیت، فقدان طبقات اجتماعی، عدم دگرگونی از زندگی بیانگر دی به کشاورزی (ایستایی و عدم تحول کیفی و پویا)
دره‌هایی که توسط نهرهای بزرگ آبیاری می‌شود. (آسیا و اروپا)	آگاهی از حقوق مالکیت و حرمت حقوق اجتماعی، حکومت قانون، دگرگونی و پیشرفت از مرحله زندگی بیانگر دی به کشاورزی (تحول پویا)
مناطق ساحلی که مستقیماً با دریا در تماس است. (اروپا)	عدم وابستگی به حکومت، بازرگانی آزاد، استقلال فردی و جمعی، آزادی عمل، جهان‌گشایی و بی‌پروایی بیکران
(Hegel, 1924:47-49)	

هگل نطفه جهان و پدیده‌هایش را در اقلیم جستجو می‌کند که بی‌تردید علتی جز گرایش به طبیعت‌گرایی مکتب ایونی نیست. هگل به مانند فلاسفه باستانی یونان، اقلیم را در پروراندن آگاهی مؤثر می‌دانست و می‌نویسد: «انسان و طبیعت در پیوند با یکدیگر تعریف می‌شوند. قانون طبیعت، هر ارگانیسم (جاندار) زنده‌ای را در بطن خود ساخته و پرداخته می‌کند [پرورش می‌دهد]. انسان یا هر ارگانیسمی در مواجهه با طبیعت خاص خود، بازتاب ارگانیک خود را به نمایش می‌گذارد. اگر اقلیمی گرمسیر یا سردسیر باشد، انسان سخت می‌سازد و اقلیم معتدل انسان آزاد را قالب‌بندی می‌کند، حتی اگر این آزادی ارگانیک مورد تحدید و تهدید قرار گیرد، می‌داند چگونه خود را دوباره از این تعینات خارج کند. انسان با گشودن چشم‌هایش آگاهی بی‌واسطه‌ای از طبیعت دریافت می‌کند. [غریزه] در طی فرآیند رشد عقلی، شرایط مقابله با اثرات محیطی و سازگاری با محیط را فرا می‌گیرد. هوا، آب، زمین و نواحی از جمله عناصر جهانی هستند که جوهر ساده (ذات) نامعین فردیت‌ها [غریزه-عقل]^۲ را تشکیل می‌دهند و در آنها این فردیت‌ها در عین حال در خودشان منعکس می‌شوند.» (Hegel, 2018: 104-105) به علت پیوند دائمی انسان با طبیعت، مرحله آگاهی (سوژه) وابسته به شناخت جهان طبیعی (ابژه) است. این پیوند از لحظه گشودن چشم، آغاز می‌شود. غریزه-عقل انسانی (Nous) در سیر زمانی رشد و تکامل خود (حس-اندیشه) در پی شناخت جهان به مرحله آگاهی می‌رسد. آگاهی، ساختار روانی انسان را منطبق بر محیط تغییر و قالب‌بندی می‌کند. در واقع این طبیعت است که در طی فرآیند شناخت انسان از اشکال آن (هوا، آب، زمین، نواحی)، آگاهی را به روح انسانی می‌دمد. این دیدگاهی برجای مانده از مکتب ایونی^۴، آناکساگوراس^۵ و ارسطو بود که هگل آن را محفوظ نگه‌داشت. (Hegel, 2018: 361)

جبر محیط، هر ارگانیسمی را جبرگرا و جبرپذیر می‌کند. پرندگان در آسمان بیکران و آبریان در دریای بیکران، آزادی را به عنوان ارزشی همیشه در دسترس، محفوظ دارند و هیچ چیز نمی‌تواند آن را مورد تهدید قرار دهد. در حالی که جانداران خشکی غوطه‌ور و محدود در جبر محیط، آرزوی آزادی را با خود به گور خواهند برد. هگل با همین تفسیر از طبیعت، جوامع را تقسیم‌بندی کرد. وی امپراطوری شرقی – به ویژه ایران که مورد توجه او در این دوران بود – را دارای ویژگی‌های منحصر به فردی دانست و فرضیه استبداد شرقی خود را بر پایه مفهوم اقلیم استبدادی نگاشت.

۲. ذات آگاهی محل وقوع آگاهی غریزی-عقلی

4. Ionia

5. Anaxagoras

ایران در پرتو اقلیم استبدادی

هگل در ترسیم استبداد شرقی، اقلیم و تفاوت‌های جغرافیایی را اصل بنیادین قرار می‌دهد و با ایجاد دوگانه‌سازی انتزاعی - به مانند مونته‌سکیو - استبداد شرقی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. هگل جهان طبیعی را در پیوند دائمی با انسان قرار می‌دهد. «روح انسانی با اندیشیدن رشد می‌کند و آنگاه که در پی شناخت طبیعت برآید، طبیعت، گوهر آگاهی را به روح انسانی می‌دمد. پس طبیعت بنیاد تاریخ است و بنیاد پژوهش در تاریخ نیز است. ماهیت طبیعی جهان آسیایی (شرق)، منجر به نوعی تضاد مطلق ولی اثرگذار بر یکدیگر است. ارتفاعات بی‌آب با علفزارهای بی‌درخت و دشت‌های بزرگشان با دره‌هایی که توسط نهرهای بزرگ آبیاری می‌شود، ماهیت طبیعی متضاد شرقی را می‌سازد. ... در خاور نزدیک اختلاط ارتفاعات و دشت‌های بی‌آب عربستان با دره‌های پرآب سوریه [غربی] و آسیای صغیر منجر به تضاد دائمی می‌شود. آنچه در مورد آسیا به‌طور کلی صدق می‌کند، همان چیزی است که در مورد تفاوت‌های جغرافیایی ذکر شد. دامداری شغل ارتفاعات و دشت‌های بی‌آب است؛ درحالی‌که کشاورزی و بازرگانی پیشه نواحی دره‌ای است. تفاوت‌های جغرافیایی در مشرق زمین منجر به تضادهای اجتماعی می‌شود. پدرسالاری مشخصه ارتفاعات بی‌آب، و توجه و احترام به حقوق مالکیت و رابطه ارباب-رعیتی مشخصه دره‌های پرآب است.» (Hegel, 1924: 53-54)

هگل، آسیا و مشرق زمین را با تکیه بر تفاوت‌های جغرافیایی، دسته‌بندی کرد. ایران جایگاهی ویژه در دیدگاه هگل داشت. هگل با اشارات مکرر به دریای خزر، رود کور (کورش)^۶ و رود ارس،^۷ آن‌ها را به‌عنوان دره‌های رودخانه‌ای مشابه در شرق و غرب معرفی می‌کند که از دشت‌ها و صحراها و علفزارهای مرکزی و جنوبی ایران جدا و متمایز هستند. اقلیم، در ایجاد ساختارهای اجتماعی-سیاسی در یک سرزمین نقش اساسی را ایفا می‌کند. ایجاد ساختار استبدادی، پادشاهی مشروطه و یا جمهوری و تدوین قوانین متفاوت، ریشه در تفاوت اقلیم یک سرزمین با سرزمین‌های دیگر دارد. اقلیم گرم و خشک در سرزمینی پهناور منجر به ایجاد واحه‌های فراوان می‌شود، فراوانی این واحه‌ها منجر به پراکندگی و عدم ارتباط مستقیم بین آنان می‌شود. در نتیجه پراکندگی منجر به ایجاد خرده‌فرهنگ واحه‌ای می‌شود. عدم ارتباط بین واحه‌های پراکنده در جوامع آب‌سالار شدید همچون ایران، بستر را برای ضدیت و دشمنی میان آنان در طولانی مدت فراهم می‌سازد. در جوامع آب‌سالار، پراکندگی گسترده در قلمرو پهناور منجر به گرایش خودمختاری می‌شود. زمانی که یکی از واحه‌ها تصمیم به تحت سلطه درآوردن دیگر واحه‌ها می‌کند، به دنبال تمرکز قدرت و ثروت است. سرزمین ایران

6. Cyrus (Kur)

7. Araxes (Aras)

متشکل از واحه‌های سرسبز پراکنده در میان صحراهای حائل بود. دوسوم مساحت جغرافیای ایران در دوره صفویه، دارای اقلیم خشک، بیابانی و نیمه‌خشک بود. مانع بزرگ در برقراری یک نظام متمرکز در ایران، اقلیم بوده است. در دوره صفویه با توجه به قلمرو پهناور، برقراری ارتباط بین واحه‌های پراکنده بسیار دشوار بود. دره‌ها، کوه‌ها، صحراها، رودخانه‌ها و دشت‌های بیکران منجر به پراکندگی گسترده جمعیت در قلمرو پهناور ایران دوره صفویه شد و این پراکندگی مانع ارتباط مستقیم بین جوامع مختلف و ایجاد واحه‌های مجزا و جوامع خودبسنده با ویژگی‌ها و خرده فرهنگ‌های متفاوت شد.

هگل با بررسی تاریخ ایران می‌نویسد: «پهناوری دامنه امپراطوری ایران منجر به واگذاری حکومت ایالات به گماشتگان شاهنشاه یا ساتراپ‌ها شد، آنها با خودسری رفتار می‌کردند و با یکدیگر رقابت می‌کردند و این آغاز تباهی‌ها بود. لیکن ساتراپ‌ها، سرپرست ایالات بودند و شاهان (شاهزادگان) زیردست یا تحت فرمان شاهنشاه را به حال خود رها می‌کردند تا امتیازات سلطنتی خود را حفظ کنند. زمین‌ها و آب‌ها از آن شاهنشاه پارس بود؛ اما شاهنشاه فقط به معنای اعتباری حق حاکمیت داشت، وگرنه حق بهره‌برداری از مملکت، به مردم تعلق داشت و تعهدشان عبارت بود از فراهم کردن هزینه دربار و ساتراپ‌ها و عرضه ارزشمندترین و ضروری‌ترین چیزهای خود.» (Hegel, 1924:99) او معتقد بود سرزمین پارس با وجود ایالت‌های مختلف اما پیوسته با یکدیگر، یک امپراطوری ساخته است (Hegel, 1924:90). هگل زمانی که به تحلیل نقش دین در ساختار حکومت می‌پردازد به دین زرتشت به‌عنوان دینی وحدت‌بخش می‌نگرد. او دین زرتشت را به علت تضادهایی که در درون خود دارد مورد ستایش قرار می‌دهد. «در ایران حکومت دینی به صورت سلطنت ظاهر می‌شود. در چنین حکومتی، قانون اساسی در اراده یک فرد جمع و بر کل تحمیل می‌شود؛ اما این دلیل نمی‌شود کسی خودسرانه حکومت کند، اراده به مثابه یک امر قانونی وجود دارد که آن را با رعایای خود به اشتراک می‌گذارد.» (Hegel, 1924:60) این وحدت با حفظ کثرت، سرچشمه در زرتشت دارد. پیوند حکومت مرکز با نیروهای پیرامونی (قبایل محلی، ایالات نیمه‌خودمختار و جوامع خودکفا) در نهایت وحدت ضدین (اضداد) را در دوره شاهنشاهی پارس رقم زد؛ زیرا از نگاه هگل – با توجه به خوانش او از زرتشت – «هورا مزدا»^۸ و اهریمن^۹ به‌عنوان اربابان نور و تاریکی در تضاد با یکدیگر از ذات برترِ زروان‌اکنارک^{۱۰} (جهان‌نامحدود) پدید آمده‌اند و همانا نور بدون تاریکی بی‌معناست.»

8. Ormuzd

9. Ahriman

10. Zeruane-Akerene

(Hegel, 1924:93) تز (برنهاد) و آنتی تز (برابرنهاد) در این حالت به حیات خویش ادامه می‌دهند. ستیزشان در وحدت پایان می‌یابد و دیگر اثری از آنان نیست. (وحدت در حفظ (نسبی) کثرت در ایران باستان)

«هگل تنها به هماهنگی و وحدت اضداد بسنده نکرد، بلکه وی به مانند هراکلیتوس^{۱۱} سعی کرد تعادل را در مبارزه دائمی (ستیز مداوم)^{۱۲} نیز ببیند. (Guthrie, 2013:30)

هگل در مفهوم‌پردازی واژه خودکامگی، وحدت در کثرت را اصل قرار می‌دهد. ترسیم جامعه‌ای ترکیب‌یافته از دو ضد درهم تنیده، ساختاری یگانه و یکپارچه را می‌سازد. او معتقد است که تاریخ ایران مجموعه‌ای از جوامع مجزا در طول تاریخ بوده است؛ اما در دوران شاهنشاهی ایران باستان به دلیل جریان داشتن فلسفه زرتشت، وحدت در کثرت، اساس حکومت‌های شاهنشاهی ایران (هخامنشی) بوده است. او نظام شاهنشاهی ایران را با وجود جوامع مجزا دارای وحدت در کثرت دولت‌هایی می‌داند که هر یک از این دولت‌ها دارای اصل بنیادین و ساختارهای منحصر به خود است که مبنایی برای ارزش‌گذاری آن است. «ما در امپراتوری ایران وحدتی ناب و متعالی می‌بینیم که خود را قوی می‌کند تا ویژگی‌های خود را توسعه دهد. خورشید بر عادل و ظالم، بر بالا و پایین می‌تابد و به همه یکسان بهره و رفاه می‌دهد. اصل توسعه [فعالیت و زندگی یا در معنای کلی اقتصاد] با تاریخ ایران آغاز می‌شود و این آغاز واقعی تاریخ جهان است. وحدت در کثرت، به امور فردی فرصت ظهور و بروز می‌دهد.» (Hegel, 1924 : 90-91) دیدگاه تز و آنتی تز مبنای پژوهش هگل در ایران باستان بوده است. اگر تز را حکومت مرکزی بدانیم، آنتی تز (نیروهای پیرامونی) در تقابلی دائمی با آن است و این تز و آنتی تز در هم تنیده با هم منجر به سنتز می‌شود. مسیر وحدت با آیین اخلاقی زرتشت هموارگردید. درهم‌آمیختگی نیکی و بدی با هم در این آیین منتج به دوگانگی می‌شود و در نهایت وحدت را به ارمغان می‌آورد. هگل تلاش کرد تا تز و آنتی تز خود را برپایه‌های اندیشه هراکلیتوس استوار سازد؛ اما سنتز پدیدآمده از ستیز اضداد (تز و آنتی تز) را با اندیشه کثرت‌گرایانی همچون امپدوکلس^{۱۳} و آناکساگوراس بازتعریف کرد. ستیز اضداد در نهایت به وحدت و هماهنگی می‌رسد، چه آن ستیز غیرمستمر و موقت باشد (دیدگاه فیثاغورث، امپدوکلس و آناکساگوراس و آناکسیماندر)، و چه دائمی باشد (دیدگاه هراکلیتوس)، و چه منجر به حفظ نسبی کثرت شده باشد (دیدگاه فیثاغورث، امپدوکلس و آناکساگوراس و آناکسیماندر) که تصویری از جامعه همه با هم است و یا به حذف

11. Heraclitus

12. conflict

13. Empedocles

کثرت (دیدگاه هراکلیتوس) که تصویری از جامعه من بدون همه است، و چه سنتزی از آنان یعنی انحلال کثرت! که ترسیم و تصویری از همه در من است.

کارکرد مذهب در تجمیع جوامع پراکنده

دوسوم مساحت جغرافیای ایران در دوره صفویه، دارای اقلیم خشک، بیابانی و نیمه‌خشک بود. اقلیم، مانع بزرگ در مسیر برقراری یک نظام متمرکز در ایران، بوده است. در دوره صفویه با توجه به قلمرو پهناور، برقراری ارتباط بین واحه‌های پراکنده بسیار سخت و دشوار بود. کوه‌ها، صحراها، رودخانه‌ها و دشت‌های بیکران باعث پراکندگی گسترده جمعیت در قلمرو پهناور ایران دوره صفویه شد و این پراکندگی مانع ارتباط مستقیم بین جوامع مختلف و ایجاد واحه‌های قبیله‌ای مجزا و جوامع خودبسنده با ویژگی‌ها و خرده فرهنگ‌های متفاوت شد. مذهب به مانند ملاطی سخت چسبنده و نیرومند موجب تجمیع بین قبایل محلی و جوامع خودبسنده با قدرت مرکزی می‌شد. هدف مذهب، ایجاد نظامی مبتنی بر تشیع اثنی‌عشری مسیری در جهت همگون‌سازی [فرهنگی] بود (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۹۴)، تا «مشرق ظل‌اللهی» را به نور هدایت و ارشاد رهنمون سازد. (همان: ۷۵) متمرّدین و مخالفان را نابود و «بیضه اسلام را از شر مخالفان مصون و محفوظ دارد و مصلحت نظام کل و انتظام سرزمینی کامل گرداند.» (همان: ۱۲۶) دیگر کاتبان عصر صفوی نیز تثبیت مذهب تشیع را راه‌حل وحدت‌بخشی و یکپارچگی ایران قلمداد می‌کردند. محمدریغ بن ابراهیم سفیر ایران در سیام شاهنشاه صفوی را در حکم نوری بر آسمان سرزمین ایران توصیف می‌کند که شهریاری و ابهت او نمونه و جلوه‌ای از عظمت و حشمت الوهیتست که عرصه جهان را به زینت «السلطان ضل الله» مزین نموده است. (ابراهیم، ۱۳۵۶: ۲ و ۴)

استرآبادی نویسنده کتاب تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی، نیاکان صفوی را دارای روح ارشادی و هدایت‌گری و متصل به امام همام علی بن موسی‌الرضا(ع) می‌داند. وی سلسله نیاکان صفوی را به دوازده واسطه به امام علی بن موسی‌الرضا می‌رساند (حسینی‌استرآبادی، ۱۳۶۶: ۲۰) و از شاهان صفوی به‌عنوان سلاطین معنوی یاد می‌کند (همان: ۲۳). حسینی‌استرآبادی شاه صفوی را در نقش مرشد کامل می‌داند (همان: ۲۰)، و قوانین و قواعد را برخاسته و برآیند نظر مرشد می‌پندارد.

«تاج‌داران مسند تمکین جمله ضلّ الکهنه فی الارضین
لیک ظل مطابق شامل نیست جز «شاه مرشد کامل»

(حسینی‌استرآبادی، ۱۳۶۶: ۵۳)

افوخته‌ای نطنزی نیز در نقاوه الآثار، نقش و تأثیر شگرف شاه اسماعیل در ایجاد یکپارچگی [ملی] در ایران را عنایت حضرت حق سبحانه و تعالی نسبت به ایرانیان می‌داند. (افوخته‌ای، ۱۳۷۳: ۵۸-۵۵) خواند امیر نیز در حبیب‌السیر ضمن اشاره به مقام الهی‌گونه و ضل‌الهی شاه اسماعیل صوفی - که کیش شخصیتی (خودکامگی مطلق) ایجاد می‌کرد- پیوند دین و دولت را عامل همگون‌سازی فکری جمیع ساکنین و سرکوب سیل عظیم طغیانگران برای احیا یکپارچگی می‌داند. (خواندامیر، ۱۳۸۰: جلد چهارم، ۴۴۶-۴۴۷) الحسینی القزوینی در لب التواریخ پایان پذیرفتن ناآرامی‌ها و آشوب‌های بسیار و ایجاد نظم و امنیت سراسری در سرزمین ایران را در دولت شاه طهماسب جستجو می‌کند که به لطف دین [مذهب حقه مرتضوی] و عدل و سیاستش که از اوصاف جلال و کمالش برون آمده است، موفق شده است سلطنت و ملت را انتظام دهد. (الحسینی قزوینی، ۱۳۱۵: ۲۶۱) شاملو شاهان صفوی را در نقش مرشد کامل و تجسمی از خداوند که دستورات آنان تأییدات الهی بود، تصویر می‌کند. (شاملو، بی‌تا: ۱۲۶-۱۲۳) امینی در فتوحات شاهی، گره خوردن قدرت سیاسی شاهان صفوی با قدرت معنوی آنان را در تشکیل دولتی ملی مؤثر می‌داند. شاهان صفوی با القا و اقناع مریدان به اینکه در حکم تجسمی عینی از خداوند بر روی زمین هستند، دستورات خود را در حکم دستورات الهی قرار دادند. (امینی، ۱۳۸۳: ۲۴۰-۲۳۸) منجم یزدی نقش ارشادی و مقام ضل‌الهی شاهان صفوی را عامل وحدت جمیع ساکنان و ایجاد هویت سرزمینی برای دفع متجاوزین و متمردين، زیر سایه شاهنشاه دین می‌داند (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۳۲۸ و ۳۵۷) در واقع شاهان صفوی در نقش نایبان امام زمان (مهدی) متجلی می‌گشتند و مقامی الهی و همچون سایه خداوند بر روی زمین مجری دستورات و تأییدات او بودند.^{۱۴}

«پیشوای مهدی صاحب زمان طهماسب‌شاه آنکه او طرف زمان را سیرز احسان می‌کند»

((قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۲) ۱۵

۱-۱ دیگ ذوب یا کاسه سالاد یا چای با نمک

همگون‌سازی فرهنگی در دوره صفویه در دو حالت تعریف می‌شود: وحدت در کثرت (کاسه سالاد) یا

۱۳. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به بنیادی ذاکله‌بری، مازیار، جدیدی، ناصر و جعفری، علی اکبر. (۱۴۰۴). اعتبارسنجی گزاره‌های استبداد شرقی از دیدگاه شارل مونِتسکیو (با تکیه بر دوره صفویه). پژوهش‌های تاریخی، دوره ۱۷، شماره ۳ - شماره پیاپی ۶۷ مهر ۱۴۰۴ صفحه ۹۷-۱۲۰

۱۴. به نقل از شاه طاهر

وحدت بدون کثرت (دیگ ذوب). رسمی‌شدن مذهب تشیع در ایران صفویه، در امتداد فلسفه وحدت زرتشت بود. فقدان قدرت مرکزی و گسترش روزافزون تقابل نیروهای پیرامونی با یکدیگر، منجر به تکه و چند پاره‌شدن سرزمین ایران گشته بود، به طوری که جز نام چیزی از آن نمانده بود. شاهان صفویه برای ایجاد وحدت و یکپارچگی ضرورت وجود یک هژمونی فرهنگی را درک می‌کردند. همگون‌سازی فکری می‌توانست به تدریج ساختار ملوک‌الطوایفی ایران را تجمیع و زیر چتر قدرت مرکزی قرار دهد. بحران فروپاشی اجتماعی از تهدید به فرصتی برای شاهان صفویه برای احیاء ایران بود. دیگ ذوب یک الگوی همسان‌سازی فرهنگی با حذف تمایزات است؛ اما کاسه سالاد الگوی همسان‌سازی فرهنگی با حفظ کثرت‌هاست. دوره صفویه الگوی آف‌هه‌بونگ^{۱۶} را برای همگون‌سازی فرهنگی پیش‌گرفت. در این الگو که نوعی چای با نمک است، نمک‌ها در چای حل می‌شوند، اما حذف نمی‌گردند و با حل‌شدن خود در چای منجر به تغییر طعم چای می‌شود. دوره صفویه، دوره انحلال جوامع خودبسنده و قبایل محلی و قومیت‌های مختلف در ساختار قدرت مرکزی بود (وحدت در انحلال کثرت‌ها). ساختار یکپارچه ایران دوره صفویه با ساختار یکپارچه ایران دوره ساسانی و هخامنشی تفاوت داشت. ستیز اضداد در دوره هخامنشی با هماهنگی و وحدت در حفظ و پذیرش کثرت‌ها (کاسه‌سالاد) امکان‌پذیر شد؛ درحالی‌که دوره صفویه، ستیز اضداد در وحدت در انحلال کثرت‌ها نمودار شد. «این حالت، اختلافات تز و آنتی‌تز را هم از میان برمی‌دارد و هم حفظ می‌کند. هگل این فعالیت دوگانه هم‌نهاد را به لفظ *Aufheben* تعبیر کرده است که گاه آن را به «حل»، و گاه به «ناپدیدکردن» ترجمه می‌کنند. این واژه در زبان آلمانی به هر دو معنی «از میان بردن» و «نگهداشتن» به کار می‌رود. اصطلاح انگلیسی معادل آن *To put a Side* یعنی کنار گذاشتن، به همین گونه دارای دو معناست. چیزی را کنار گذاشتن می‌تواند هم به معنای چیزی را از سر راه برداشتن و دست از آن شستن و از میان بردن باشد و هم چیزی را برای مصرف آینده کنار نهادن و حفظ کردن. به همین ترتیب اختلافات میان اجزای اول و دوم در عنصر سوم «منحل» می‌شود، بدین معنی که از یک سو اختلافات از میان برمی‌خیزند و وساطت و تمایز در وحدت منحل می‌گردند، چنان‌که هستی و نیستی و اختلاف میانشان در واحد شدن، ناپدید می‌شود؛ ولی از سوی دیگر این اختلافات درون مقوله‌ای تازه محفوظ می‌مانند، به عبارت دیگر مطلقاً از میان نمی‌روند. مقوله تازه، وحدتی ساده، خشک و خالی نیست؛ بلکه وحدتی جامع اختلافات است. چون وحدت است، اختلافات در آن حل شده و چون جامع اختلافات است، اختلافات در آن محفوظ مانده است. این مقوله، وحدت مطلق نیست؛ یعنی صرفاً از محو

اختلافات پدید نیامده است. همچنین تضاد مطلق نیست؛ یعنی اختلافات در آن صرفاً محفوظ نمانده؛ بلکه وحدتی جامع ضدین است. محو مطلق اختلافات (حذف کثرت)، مایه وحدت می‌شود؛ ولی ضدی باقی نمی‌گذارد. حفظ مطلق اختلافات، تضاد را نگه می‌دارد؛ ولی وحدتی فراهم نمی‌کند. گردیدن (سنتز)، وحدت هستی و نیستی و حلال اختلاف آنهاست و می‌توان با تجزیه، از گردیدن بیرون آورد.» (استیس، ۱۳۴۷: ۱۴۴-۱۴۵)

«در این الگو، «روح ذهنی»^{۱۷} (تقریباً ذهن فردی) در ستیز با «روح عینی»^{۱۸} (زندگی اجتماعی جمعی یک قوم) قالب‌بندی می‌شود و «روح مطلق»^{۱۹} که همانا مذهب است متولد می‌گردد.»^{۲۰} (Hegel, 2018: 329) در این حالت فردیت مطرود می‌گردد؛ اما جمع‌گرایی دینی، وحدت بین نیروی مرکزی و نیروهای پیرامونی را به ارمغان می‌آورد. می‌توان نوشت که هگل وحدت با حفظ کثرت را از منظر هماهنگی، همگرایی و ثبات تضاد- که مورد نظر فیثاغورث، امپدوکلس و آناکساگوراس و آناکسیماندر بود- را در ترسیم جامعه ایران باستان لحاظ کرد؛ اما با نگاهی به فلسفه هگل به خوبی می‌توان دریافت که تز و آنتی‌تزش که مبنایی برای برای به تصویر کشیدن مرکزیت (کانون قدرت) و نیروهای پیرامونی است آشکارا، با تفکر ستیز تضاد هراکلیتوس هماهنگ است؛ اما جامعه ایران صفوی که در روح تاریخی ایران باستان قالب‌بندی می‌شد و از طرفی وارث ایران دوره اسلامی- که استقلالش تحت لوای خرقه و ردای اهدایی خلفای عباسی و پوتین‌های مهاجمان بود و ساختار چندکانونی‌اش، اجازه و امکان ایجاد یک مرکزیت قدرتمند را نمی‌داد، سنتزی از وحدت در کثرت و وحدت بدون کثرت بود؛ وحدت در انحلال کثرت‌ها که نوعی ساختار سنتزی بود، ترسیمی واقعی از جامعه ایران دوره صفوی بود. ماهیت دولت و جامعه صفوی، ترسیمی از ستیز تضاد با انحلال تز و آنتی‌تز بود. انحلال جوامع خودبسنده اقتصادی و خودگردان (سیاسی) را می‌توان از ابتدای قدرت‌گیری سلاطین صوفی مشاهده کرد. یکی از همین جوامع خودبسنده و خودگردان، گیلان بود که به علت شرایط اقلیمی متفاوت و نامتعارف با دیگر مناطق ایران و صعب‌المسیر بودن راه‌های دسترسی به این سرزمین از مناطق و فلات مرکزی ایران، به سان استبداد محلی در شمال جلوه می‌کرد. (Hakluyt, 1981: 93) (Jenkinson, 2007: Vol II. p. 220, p. 400) (Bembo, 2007: p. 334)

17. subjective spirit

18. objective spirit

19. absolute spirit

۱۹. برای توضیح معنای گفته هگل در این بخش باید به یاد داشت که عین، صرفاً ضد ذهن نیست یا صرفاً «جز اندیشه» نیست. عین خود همان اندیشه است. (استیس، ۱۳۴۷: ۱۴۴-۱۴۵)

اسکندر بیک ترکمان منشی در جای جای کتابش به استقلال و خودگردانی سیاسی در گیلان اشاره می‌کند. (ترکمان، ۱۳۸۷، ج اول: ۲۵-۲۶) خودگردانی که به علت اختلافات شدید بین حاکمان بیه پیش (گیلان خاوری) و بیه پس (گیلان باختری) و تصادم‌های شدید و دخالت‌های گاه‌وبیگاه شاهان صوفی در امور گیلان (ترکمان، ۱۳۸۷: جلد اول: ۱۱۰-۱۱۱، ص ۱۱۲) محو می‌شد و دوباره با خروج نیروهای قزلباش از خاک برون می‌آمد. دولت صفویه نتوانسته بود خود را به‌عنوان نیرویی هژمونیک در گیلان تثبیت کند. دولت گیلان به صورت پادشاهی مستقل عمل می‌کرد که مراودات سیاسی و تجاری را به صورت خودمختار انجام می‌داد. نکته باارزش اتحاد بین دولت بیه‌پس به فرمانروایی مظفرسلطان با سلطان سلیمان حاکم روم [عثمانی] در زمانی که برای مرتبه اول به دیار عجم لشکر کشید، بود، که «بعد از اظهار مطاوعت و متابعت، بعد از معاودت سلطان سلیمان به گیلان بازگشت.» (ترکمان، ۱۳۸۷: جلد اول: ۱۱۰-۱۱۱) انحلال کثرت‌ها منتج به دریافت مازاد کشاورزی جوامع خودکفا برای توسعه پایدار اقتصادی صفویه گشت.

۲-۱ استبداد دینی

استبداد آسیایی ترسیم ترکیب چای با نمک است. دانه‌های نمک به‌عنوان واحدهای مجزا معنا دارند؛ اما زمانی تأثیرگذار می‌شوند که در چای حل شوند. چای نماد حکومت شرقی است که همه چیز را در خود حل می‌کند بدون آنکه اثر فیزیکی از آنان باقی بماند. هگل در ترسیم ساختار استبداد آسیایی می‌نویسد: «در استبدادهای آسیایی فرد هیچ ماهیت درونی و توجیهی^{۲۱} ندارد. آزادی فردی (فردیت) محو می‌گردد و به تبع آن اختیاری وجود ندارد.» (Hegel, 2001: 201) دین در ساختار استبدادی از منظر هگل نقشی اساسی دارد. دین وظیفه سازماندهی ساختار حکومت را بر عهده دارد. عدم وجود آن در ساختار حکومت، منجر به ضعف فرهنگ حاکم و در نهایت فروپاشی اجتماعی و تکه‌تکه شدن جامعه می‌شود.

جدول ۳

کارکرد مذهب در استبداد آسیایی	
۱- دین، اساس دولت شرقی است.	ماهیت دولت در شرق بر پایه اراده الهی شکل می‌گیرد. و دین، دولت را از خطرات احتمالی حفظ می‌کند. در واقع دولت، اراده‌الهی به مثابه روح حاضر است که خود را در شکل واقعی یک جهان سازمان‌یافته آشکار می‌کند. در واقع دین روح را بر کالبد دولت می‌دمد.
۲- تسلی خاطر مردم در مواقع پریشانی، آشفته‌گی و ظلم عمومی و ایجاد امید به جبران در صورت خسارت	
۳- انحطاط انسان (فجیع‌ترین بندگی).	در میان مصریان و هندوها، حیوانات به‌عنوان موجودات برتر از انسان مورد احترام هستند. چنین واقعیتی ما را به این امر وا می‌دارد که ما نمی‌توانیم به‌طور کلی از دین صحبت کنیم و وقتی اشکال خاصی به خود می‌گیرد باید در برابر آن امنیت در قدرتی یافت که حقوق عقل و خودآگاهی را تضمین کند. دین به مثابه شهود، احساس یا اندیشه تخیلی که هدف فعالیت آن خداوند، مبنا و علت نامحدود همه چیز است، این ادعا را مطرح می‌کند که باید همه‌چیز را در رجوع به آن درک کرد و در آن تأیید و توجیه خود را دریافت کرد.
۴- ایجاد جامعه خرافاتی و اضمحلال عقل‌گرایی.	پایبندان به دین، در مقابل دولت به مانند افرادی عمل می‌کنند که فکر می‌کنند حق با آن‌هاست. به یک جوهر انتزاعی صرف می‌چسبند و هرگز به واقعیت نمی‌رسند.
۵- اضمحلال تدریجی نظم قانونی، مالکیت خصوصی، برچسب زنی به دیگران، راهبری ذهن و آزادی	در چنین جامعه‌ای انسان عادل تابع قانون نیست. اصول عملی زیر حاصل می‌شود: فقط تقوا پیشه کنید و هر چه می‌خواهید، انجام دهید. ممکن است تسلیم اراده و اشتیاق خودسرانه خود شوید و کسانی را که از اعمال شما آسیب می‌بینند به آسایش و امید دین هدایت کنید و یا آنها را بی‌دین معرفی کنید. پیوند انسان با دین گاهی اوقات صرفاً یک احساس درونی باقی نمی‌ماند و خود را در واقعیت بیرونی نمودار می‌کند.

(Hegel, 2001: 206-207)

در دیدگاه هگلی از استبداد آسیایی، دولت در پیوند با دین به بالاترین اعتبار و منزلت و الزام‌آورترین قدرت خود رسید. دین مدعی اقتدار نامحدود و بی‌قید و شرط است و دولت به‌عنوان یک امر کلی، توانایی

دفاع از حق رسمی خودآگاهی نسبت به بینش، اعتقاد و اندیشه خود نسبت به آنچه که به‌عنوان حقیقت عینی تلقی می‌شود، ندارد. در استبدادشرقی، دولت (اقتدار) و مذهب (ایمان) در هم تنیده هستند. این درهم تنیدگی منجر به استبداد دینی می‌شود. (Hegel, 2001: 213) عقل تاریخی در این مرحله ایستا و غیرپویا می‌شود و آگاهی از آزادی را تحدید می‌کند. در واقع دین، روح را بر کالبد دولت می‌دمد. دولت با روح دینی (ایمان یا تقوا)، ساختار خود را سازماندهی می‌کند و تمام پایبندان به خود را مجبور به پذیرش قواعد و قوانین خود می‌کند. در چنین حالتی، دولت نهادی مستقل از دین نیست؛ بلکه بخشی از آن است و با آن تعریف می‌شود. انسان تحت حکومت دینی، در حالتی مسخ شده زندگی می‌کند.

عصر صفویه؛ یکپارچگی اجتماعی- سیاسی - اقتصادی

۱-۱ یکپارچگی اجتماعی- سیاسی

عقل تاریخی در سیر زمانی تکامل خود، به صفویه رسید. دولت صفویه به‌عنوان امر کلی و خودآگاه نسبت به تحولات بیرونی، ساختار خود را طراحی کرد. دولت صفویه در هنگام ظهور با دو مشکل اساسی روبه‌رو بود. مشکل اول ساختار فروپاشیده داخلی ایران که عملاً جزء نام، چیزی برای آن باقی نگذاشته بود و مشکل دوم وجود قدرتی بزرگ و مهاجم در همسایگی غرب (عثمانی) و شرق (مهاجمین اوزبک). سلاطین صفوی برای ایجاد یکپارچگی باید روح ارشادی فردی را به تثبیت ذهنی جمع (ساکنان سرزمین) می‌رساندند تا از این رهگذر وحدت را به سرانجام برسانند. مذهب شیعه نجات‌دهنده ایران و دولت صفویه بود که ضمن دمیدن روح بر کالبد دولت صفویه، روح نامتناهی را بر پیکره بی‌جان سرزمین ایران دمید و ساختار تکه‌تکه شده را به هم چسباند. دولت صفویه در ساختار روح نامتناهی تشیع حل شد و به بخشی از آن تبدیل گشت.

بوروکراسی مذهبی، پیونددهنده تمامی قبایل و جوامع با وجود پراکندگی و تنوع فرهنگی بود؛ اما تضعیف آن، به مرور ساختار قدرت صفوی را با چالش مشروعیت روبه‌رو ساخت. رسمی‌شدن مذهب تشیع منجر به ایجاد نوعی جغرافیای مقدس شد. (صفت گل، ۱۳۸۱: ۶۹) این دیگر دولت نبود که دین را سازماندهی می‌کرد؛ بلکه مذهب بود که دولت را به ارگانی فراملی، فراطبیعی و جهان‌شمول سوق می‌داد.^{۲۲}

۲۲. نگاه شود به

Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, pp. 253–72; Boğaç A. Ergene, 'On Ottoman justice'; Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans*; Heather L. Ferguson, *The Proper Order of Things*

«در زمان شاه‌عباس اول، تشیع دوازده امامی به شکل روحانی و شرعی به‌عنوان بخشی از تلاش برای ایجاد یک نظام دولتی یکپارچه در قلب امپراتوری مستقر شد. به تدریج تمام طبقات اجتماعی در سازوکار امپراتوری ادغام شدند و تصویری از دولت مبتنی بر شریعت و عدالت را به وجود آورد. نظم تشدید شده در دوره حکومت صفویه، توسط یک گفتمان اداری و قانونی در حال تکامل و یک دستگاه بوروکراتیک مذهبی حمایت می‌شد، همه با هدف تحقق ادعاهای جهانشمول سلاطین صفوی. این شکل جدید، سلاطین را قادر ساخت تا حاکمیت خود را در برابر ادعاهای مشابه سلسله‌های رقیب، چه مسلمان و چه اروپایی، و همچنین در قلمرو خود ارتقا دهند. نشانه‌های دگرگرایی در سراسر کشور با مداخله مستقیم دولت مرکزی سرکوب شد و در عین حال عناصر مورد تأیید (دیدگاه‌های صوفیانه) را فراگیر کرد.» (Fischel, 2021: 220-221)

۲-۱ یکپارچگی اقتصادی

«اقلیم خشک و پراکندگی جوامع خودکفا با تنوع قومیتی، امکان دسترسی، کنترل و نظارت بر آنان را دشوار می‌کرد و عملاً حکومت را در شرایط سختی قرار می‌داد، شاهان صفوی با حاکمیت بر سرزمینی ناهمگون، مجبور بودند اختلاف را کنار بگذارند و اغلب چاره‌ای جز واگذاری اداره امور به نیروهای محلی نداشتند.» (Matthee, 2018: chapter 2, 49) نیروهای محلی با بسط قدرت نظامی خود، زمینه را برای خودمختاری فراهم می‌کردند. ستیز قدرت مرکزی برای توسعه قدرت تام با نیروهای پیرامونی خواهان استقلال، بستر را برای محدودسازی و مهار قدرت طرفین آماده می‌ساخت.

ساختمان صفویه مانند حکومت‌های پیشین دیوارهای مجزا و درهم شکسته داشت. ملاطی باید، تا دیوارها را در پیوند با یکدیگر قرار داده و استحکام ساختمان را تضمین کند. ایان کرایب^{۲۳} جامعه‌شناس، در بررسی فرضیه استبداد شرقی می‌نویسد: «کارکرد مفهومی این نظریه صرفاً مسأله کمبود آب به علاوه نظارت دولت بر آب نیست. جامعه باید فراتر از اقتصاد حداقل معیشت باشد. در واقع باید مازادی [مازاد محصولات کشاورزی] وجود داشته باشد، خارج از مناطق جغرافیایی که در آنجا باران‌های سیل‌آسا می‌بارد. تحت این شرایط، فقط نظامی دولتی که به طرزی بوروکراتیک سازمان‌یافته باشد، می‌تواند آب را فراهم کند و ابزاری که با آن آب را فراهم می‌کند را نگهداری کند. در واقع دولت یک مؤسسه اجرایی است. دولت می‌تواند اجتماعات مخالف را با تهدید به این که منابع آبی آن‌ها را حفظ نمی‌کند- و نیز از طریق

ارتش بزرگ نیرومند و منظم و شبکه اطلاعاتی سازمان‌یافته - به اطاعت خود وادارد. ملاط ایدئولوژیکی برای چنین سیستمی گرایش به مذهبی‌بودن و ایجاد یک رژیم تئوکراتیک است.» (کرایب، ۱۳۸۹: ۳۴۹) اقلیم خشن ایران، نقشی اساسی در قالب‌بندی اقتصاد ایران بازی می‌کرد. اقلیم خشک و کم‌آب منجر به ایجاد واحه‌های پراکنده و خودمختار در گستره پهناور ایران شده بود. این واحه‌ها به علت عدم ارتباط مستقیم با یکدیگر دارای خرده‌فرهنگ مجزا از یکدیگر بودند و در طی سال‌ها فرازونشیب‌های متناوب داخلی و حمله‌ها و تجاوزات مهاجمین خارجی خرده‌فرهنگ اجدادی خود را حفظ می‌کردند. خودمختاری این واحه‌ها منجر به ایجاد خودکفایی شده بود. آنان بدون وابستگی به دولت مرکزی، خود به تأمین آب، بذر، کشت و چیزهای دیگر می‌پرداختند. این واحه‌های خودمختار بر روی هم مازاد جمعی بزرگی تولید می‌کردند که در صورت تصاحب آن به وسیله یک نیروی سازمان یافته بیرونی (منطقه‌ای یا کشوری) می‌توانست برای جلوگیری از تجزیه قدرت سیاسی-اقتصادی به کار رود. این نیروی سازمان یافته بیرونی در ابتدا عشایر مهاجم بودند و پس از آن عشایر داخلی و مهاجر که موفق شدند در مقاطع مختلف تاریخ، حکومت شهری مختلفی را تشکیل دهند. حجم مازاد جمعی محصولات کشاورزی مستقیم و غیرمستقیم آن قدر زیاد بود تا این حکومت‌های استبدادی را قادر به صرف مبالغی برای حمل و نقل، ارتباطات، سازمان‌های نظامی و بوروکراتیک، و جز این‌ها کند، که هم سلطه‌شان را بر زمین حفظ و هم از پیدایش خودمختاری فئودالی در کشاورزی یا فردیت شهری جلوگیری می‌کرد. (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۳۴۹) حکومت صفویه پس از سال‌ها هرج و مرج اجتماعی-سیاسی-اقتصادی داخلی توانسته بود برتری خود را بر دیگر نیروها تحکیم و تثبیت کند؛ اما تداوم برتری بدون هژمونی فکری استمرار نداشت. مذهب، حکومت صفویه را به دولتی فراطبیعی تبدیل ساخت و اراده سلاطین آن را به اراده الهی گره زد. دریافت مازاد جمعی محصولات کشاورزی و وجوهات مذهبی جوامع خودکفا با ایجاد همگونی فکری امکان‌پذیر شد. خزانه سلاطین صفوی با یک دیوانسالاری متمرکز و پیچیده مذهبی - نظامی تأمین گشت، و در این مسیر مذهب بیشتر از شمشیرهای قزلباش تأثیرگذار بود. مذهب تشیع در امتداد آیین اخلاقی زرتشت، با تکیه بر دیدگاه هگلی، روح مطلق خود را بر پیکره دولت دمید و قدرت آن را مطلق (نامتناهی) ساخت.

تحلیل انتقادی گزاره‌های هگلی

پیش از نقد گزاره‌های هگل توجه به این نکته اهمیت دارد که وی مبانی داده‌های خویش را بر پایه‌های عصر روشنگری بنا کرد و به تبع آن، منابع استفاده شده وی، غربی بود. نقد به گزاره‌های هگل از رهگذر

نقد مفهومی-کارکردی-تاریخی است.

۱-۱ دوگانه‌سازی‌های تصنعی هگل و عدم توجه به منطق درونی جامعه کم‌آب و پراکنده ایران

هگل نیز مانند اسلاف و اخلافش تلاش بسیاری می‌کند تا جبرگرایانه، رادیکالانه و مطلق‌گرایانه به تحلیل ماهیت دولت و جامعه شرقی بپردازد و آن را در تقابل با دولت و جامعه غربی قرار دهد. ماهیت دولت شرقی از منظر هگل دولتی استبدادی است که زمینه استبداد و خصلت شیطانی آن استبداد را دارند. (Hegel, 1924:84-85) هگل با تکیه بر روش تک‌خطی تلاش می‌کند تا تفاوت‌های جامعه شرقی و غربی را برجسته کند و محصول کار او تفکیک کامل غرب به‌عنوان جهان انسانی و انسان‌ساز و شرق به‌عنوان جهان بربریت و بربر‌ساز است. هگل در ترسیم ماهیت دولت و جامعه شرقی بر اصل تأثیر اقلیم در به وجود آمدن حکومت استبدادی تأکید می‌کند و با صدور حکمی کلی و جبری، بی‌زمان و بی‌مکان، اصل تحلیل روشمند و قاعده‌مند تاریخی بر پایه‌های زمانمندی، مکانمندی، توجه به چندگانگی و تنوع پدیده‌ها را نادیده می‌گیرد. استبداد -اگر به‌عنوان پدیده در نظر گرفته شود- را نمی‌توان در تمام زمان‌ها به تمام حکومت‌های ایرانی تعمیم داد. حکومت صفویه با تکیه بر رویکرد استبداد شرقی هگل، حکومتی استبدادی و از نوع مطلقه (تمامیت‌خواه) و به تمام معنا در مفهومی عمومی شرقی است؛ اما این رویکرد با توجه به دوره‌های مختلف حکومت صفویه و مقایسه تطبیقی آن با نمونه‌های اروپایی در همان زمان صحیح نیست و اعتباری ندارد. هگل فقدان نظام حقوقی، پادشاهی (سلطه‌موروثی)، پراکندگی جوامع مجزا، عدم آگاهی از حقوق مالکیت، فقدان طبقات اجتماعی، جایگزینی قانون با مذهب و عدم دگرگونی از زندگی بیانگر دی به کشاورزی (ایستایی و عدم تحول کیفی و پویا) را زائیده اقلیم خشن در جامعه شرقی [صفویه] می‌داند و وجود این گزاره‌ها را در جوامع غربی دلیلی بر پیشرفت این جوامع می‌داند؛ اما این مفروضات که تماماً از دل استبداد مطلقه برخاسته از اقلیم گرم و خشک هستند، تعریف غرب از خویش است و نه تحلیل جامعه شرقی! چرا که جامعه شرقی دارای مفروضات خاص خود است که براساس اقلیم گرم و خشک، ماهیت و ساختار منحصر به فرد خود را بازتاب می‌دهد. بی‌تردید نمی‌توان واقعیت یک پدیده را بدون در نظر گرفتن زمینه‌ها و شرایط وقوع آن در زمان و مکان مورد تحلیل قرار داد. چگونه می‌توان جوامع مجزا و پراکنده و قبایل پیرامونی را تجمیع کرد؟ استبداد دینی- دیوانی همان کارکردی را داشت که نظام مشروطه در اروپا داشت. یکی با همگون‌سازی تحمیلی و اجباری همه را زیر یک چتر تجمیع می‌کرد و دیگری با دادن امتیاز، طیف‌های مختلف را راضی به حمایت از قدرت مرکزی می‌کرد.

اگرچه مفهوم استبداد به طرق مختلف مورد بررسی و قضاوت قرار گرفته است. کسی که تمام قدرت را در دست دارد علاوه بر قدرت متمرکز، تنها تعیین‌کننده در سرتاسر سرزمین است.

مفاهیم موازی ستمگری^{۲۴}، خودکامگی^{۲۵} همگی راه‌هایی برای پرداختن به این موضوع هستند که وقتی قدرت متمرکز می‌شود چه اتفاقی می‌افتد؟ وجه تمایز استبداد به‌عنوان یک مفهوم چیست؟ مطمئناً به این واقعیت مربوط می‌شود که در اوایل دوران مدرن در اروپا، استبداد به طور فزاینده‌ای نه تنها به‌عنوان یک نوع حکومت سیاسی متمرکز، بلکه به‌عنوان یک نوع نظام اجتماعی-سیاسی تلقی می‌شد. ویژگی استبداد نه به شخص مستبد بلکه به جامعیت آن به‌عنوان یک نظام کل قدرت وابسته است. هگل، در مسیر دوگانه‌سازی‌های اروپامدارانه خود، باید ابتدا مفهوم استبداد، استبداد مطلقه، قدرت مطلقه و مفاهیم موازی با آنان از جمله خودکامگی و ستمگری را، مورد کالبدشکافی و بررسی تطبیقی قرار می‌داد تا در تحلیل واقعیت‌های شرق تنها به دنبال برجسته‌سازی‌های تفاوت شرق و غرب نباشد. فرض استبداد مطلق در استبداد شرقی از دیدگاه هگل با فرض صحیح آن و تناسب آن با دوره صفویه، نشان‌دهنده بار منفی این واژه نیست و نخواهد بود.

۱- استبداد، مفهومی عمومی و عام است که می‌توان به هر حکومتی در جهان، در هر دوره ای اطلاق کرد. تفسیر مثبت و منفی از این واژه در مسیر کژتابی ادراکی و واژگون‌سازی مفاهیم در جهت اثبات موضع ازپیش‌تعیین شده است. در دیدگاه دوتوکویل، استبداد نه تنها پیش‌فرض قدرت در هر جامعه‌ای است؛ بلکه ساختار تمام حکومت‌ها، استبدادی است؛ استبداد اکثریت بر اقلیت و استبداد اقلیت بر اکثریت. الکسی دوتوکویل می‌نویسد: «چیزی با عنوان استبداد مطلق وجود ندارد، مونتسکیو نمی‌تواند برای پردازش مفهومی این واژه افتخار کند؛ زیرا استبداد، به خودی خود، نمی‌تواند نتیجه پایداری داشته باشد. هیچ قدرت واقعی را نمی‌توان در میان مردم ایجاد کرد که به گرایش‌ها و تمایلات درونی آنها وابسته نباشد. میهن‌پرستی و مذهب تنها دو انگیزه در جهان هستند که می‌توانند برای همیشه کل بدنه یک جامعه را به یک نقطه یا نتیجه پایدار (مانندگاری، شکوه و سعادت) هدایت کنند» (Tocqueville, 1841:96). دوتوکویل ساختار حکومت دموکراسی را استبداد اکثریت بر اقلیت می‌داند. «تمرکز کل نیروی اجتماعی در دستان قوه مقننه، گرایش طبیعی دموکراسی‌هاست؛ زیرا از آنجایی که این قدرتی است که مستقیماً از مردم نشأت می‌گیرد، برای مشارکت کامل در اقتدار غالب جمعیت ساخته شده است و طبیعتاً منجر به انحصار هرگونه نفوذ

24. Tyranny

25. Autocracy

می‌شود. این تمرکز برای مدیریت مضر است و منجر به استبداد اکثریت بر اقلیت می‌شود» (Tocqueville, 1841: 164) توکویل سلطنت مطلقه، را استبداد اقلیت بر اکثریت می‌داند و می‌نویسد: «در چنین حکومتی [سلطنت مطلقه]، مسلم است که استبداد گروهی اندک بر اکثریت، با ممانعت از تولید، ثروت افراد را تباه می‌کند، بسیار بیشتر از محروم کردن آنها از ثروتی است که تولید کرده‌اند، منبع ثروت را خشک می‌کند؛ درحالی‌که معمولاً به اموال اکتسابی افراد احترام می‌گذارد.» (Tocqueville, 1841: 230)

ولتر در چارچوب نظریه استبداد شرقی، (Voltaire, 1901: Chap I, p. 17, Chap XIV, p. 108, p. 112, Chap XXIII, p. 189, p. 195, Chap XXX, p. 274)

معانی و مفاهیم به ظاهر مترادف و موازی و پیوند بین سطح مفهومی پدیده‌ها با سطح کارکردی-تاریخی آنها - که از اسلوب تاریخنگاری علمی است-، مفهوم ظلم را در مقابل استبداد قرار می‌دهد و استبداد را استفاده بهینه و صحیح از قدرت مطلقه (با معرفی الگوی لویی چهاردهم و کاردینال مازارن در فرانسه) و ظلم را سوءاستفاده از قدرت توصیف می‌کند. (Voltaire, 1901: Chap I, p. 17, Chap XIV, p. 112)

۲- درهم تنیدگی دولت و دین منجر به ساخت اجتماعی استبدادی- الیگارشیک در ایرانی دوره صفویه شد. وحید قزوینی به فقدان امنیت مالکیت و مصادره اموال بزرگان مورد غضب و واگذاری اموال و تیول آنان به دیگران (الیگارش‌های رده بالا) اشاره می‌کند. (وحید قزوینی، ۱۳۲۹: ۱۸۳) راجر سیوری عدم امنیت حقوق مالکیت و وجود طبقه مذهبی به‌عنوان تنها طبقه مورد اعتماد در دوره صفویه که مالکیت را به صورت انحصاری در اختیار داشت می‌نویسد:

«شاهان صفوی اراضی و اموال را به‌عنوان اوقاف، یا املاک بسیاری به نفع حرم و نیز بر اعتبار و ثروت طبقات مذهبی افزودند. تمایل و آمادگی بیشتری برای تن دادن به غضب توسط حاکمان صفوی که خود را نمایان امام غایب [به مثابه مهدی] می‌دانستند، وجود داشت» (Savory, 2021: p. 101).

سیورغال و تیول از جمله مالکیت‌های دوره صفویه-باقیمانده از دوره سلجوقیان و مغولان- بود. سیورغال که گاه به‌عنوان معافیت از پرداخت مالیات نیز بود، تا حدودی به تیول موروثی شباهت داشت و آنطور که مینورسکی تحلیل می‌کند، این اصل حفظ می‌شد که انحصارگرایان رده بالا فقط حق دریافت درآمدهای ناشی از خزانه‌داری پادشاه را داشتند. اهل قلم می‌گویند که زمین‌های تعیین شده برای حقوق، تحت بازرسی مردان پادشاه نیست؛ بلکه مانند دارایی کسی است که به او سپرده می‌شود (Minorsky, 2021: p. 28). سیورغال‌ها بعد از مرگ صاحب اصلی آن، بین وارثان قانونی و به حق او

تقسیم می‌شد (سیستانی، ۱۳۴۴: ۱۶۱-۱۶۲). با تکیه بر توصیفات و دیدگاه‌های شاردن (Chardin, 2018) (Chapitre VI, p. 731-732)؛ کمپفر (۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۱۱) و لمبتون (۱۳۶۲: ۲۱۴) می‌توان نتیجه گرفت که مالکیت در دوره صفویه دارای احترام بود و از قواعد پیچیده‌ای که بر شرایط اقلیمی، اوضاع و احوال محلی و حتی شرایط بین‌المللی (تغییر در ماهیت قدرت با اوج‌گیری اقتصاد مرکانتیلی و تصادم با قدرت‌های منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای) استوار بود، تبعیت می‌کرد. حقوق مالکیت با توجه به شرایط و وضعیت درونی حکومت صفویه قابل تحلیل است و نه ارزش‌گذاری با تکیه بر ماهیت جوامع غربی! (جدیدی و همکاران: ۱۴۰۴: ۱۱۳) استبداد مطلقه چه به معنای یکه‌سالاری و جباریت و چه مترادف با خودکامگی و ستمگری و چه موازی با الیگارشی و توتالیتار، مشخصه و منطق درونی جامعه ایرانی (به ویژه در دوره صفویه) با توجه به شرایط اقلیمی ایران بوده است. استبداد دولت صفوی لازمه برقراری یکپارچگی سرزمینی و برقراری نظم و امنیت داخلی و ثبات اجتماعی-سیاسی-اقتصادی بود. تجربه تاریخی اواخر دوره صفوی به ما نشان می‌دهد که با کنار رفتن استبداد، چگونه قبایل حاشیه‌ای و محلی برای استقلال از مرکز وارد عمل شدند.

۳- جایگزینی قانون با مذهب یکی از گزاره‌هایی است که هگل به آن تأکید می‌کند و فقدان حقوق مدنی را شاخصه اقلیم‌های ناهنجار (کم آب و خشک) می‌داند. اما (۱) هرچند حقوق مدنی در عصر روشنگری و سده هجدهم مفهومی جدید نبود و از خاکستر تمدن آتنی برخاسته بود؛ اما گزاره‌ای تعمیم یافته بر کل حیات اجتماعی غرب نبود و در سیر تاریخی خویش به موازات تحولات تاریخی، دچار تطور مفهومی گشته است. ولتر با همان نگاه ذات‌گرایانه و گاه یکجانبه‌گرایانه، تحلیل منطقی‌تری از کارکرد مذهب در جامعه ارائه می‌دهد. وی دین را عامل اصلی بدبختی ایرانیان می‌دانست و معتقد بود که سقوط اصفهان در ۱۷۲۲ م. و ویرانی‌های پس از آن رابطه مستقیمی با دین دولتی حاکم بر جامعه داشته است؛ اما آن را تنها مختص به سرزمین‌های شرقی نمی‌داند؛ بلکه آن را گزاره‌ای تعمیم داده شده به کل جهان می‌پندارد. «تمام تصاویر ظلم‌ها و بدبختی‌هایی که از زمان شارلمانی بررسی می‌کنیم وحشتناک‌تر از عواقب سقوط اصفهان ندارد.» (Voltaire, 1963: Chap CXCI: p. 775)

(۲) از سویی با تکیه بر گزارشات سیاحان اروپایی همچون شاردن که در مقایسه‌ای وضعیت بردگان را در ایران بهتر از مسیحیان در کشورهای مختلف مسیحی می‌داند (Chardin, Chapitre II, 2018) (p. 694)؛ گزاره فقدان حقوق مدنی در ایران مورد تردید قرار می‌گیرد. (جدیدی و همکاران، ۱۴۰۴: ۱۰۸)

۲-۱ نقد تحول ایستا و غیرمبنایی در شرق

تحول در دیدگاه هگل بر سیر تطور عقل بشری تکیه می‌کند. تحول در جوامع شرقی دارای چرخه‌ای تکراری و معیوب «استبداد، هرج و مرج‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت و دوباره استبداد» و در بهترین حالت غیرپویا است، حال آنکه تحول در جوامع غربی در دیدگاه تک‌خطی و یکجانبه‌نگری هگل، پویا و کیفی است. این دیدگاه‌ها در کتاب درس‌های فلسفه تاریخ بارها تکرار می‌شود و هگل به طور مستقیم و غیرمستقیم به دنبال القاء آن به خوانندگان کتاب است. هر چند هگل با زیرکی خاص و تکیه بر اصل زمانمندی و مکانمندی پدیده استبداد، شاهنشاهی پارس را نمونه‌ای از حکومت نظام‌مند و قاعده‌مند می‌داند. هگل با تلفیقی ایدئالیستی بین انسان و طبیعت به دنبال ایجاد یک نظریه کلی و عام و برآیندی غیرواقعی برای جامعه شرقی (به طور اخص ایران) است و در حصار تعمیم‌گرایی^{۲۶} احکام کلی به جا مانده از عصر ارسطویی گرفتار می‌شود. حکومت صفویه با تکیه بر رویکرد استبداد شرقی هگل، حکومتی استبدادی و از نوع مطلقه (تمامیت‌خواه) و به تمام معنا در مفهومی عمومی، شرقی است؛ اما این رویکرد با توجه به دوره‌های مختلف حکومت صفویه و مقایسه تطبیقی آن با نمونه‌های اروپایی در همان زمان صحیح نیست و اعتباری ندارد. چه بسا در دوره شاه سلطان حسین زمانی که اندک آزادی نصیب قبایل حاشیه‌ای گشت، بستر برای شورش فراهم گشت و در سال ۱۷۱۵ م / ۱۱۲۸ ه.ق به دلیل شورش قبیله محلی غلزائی، کنترل قندهار را از دست دادند. هگل جهان غرب را به مثابه جهانی پویا که سیر تحولات آن پویا و کیفی و مبنایی بوده است، در نظر می‌گیرد. واقعیت چیست؟ اگر سیر تحولات تاریخی در جوامع اروپایی را بنگریم، چرخه از چاه به چاله و بالعکس (استبداد اقلیت بر اکثریت، هرج و مرج‌های کوتاه مدت و بلند مدت، دوباره استبداد (استبداد اقلیت و استبداد اکثریت)) را شاهد هستیم. مثال بارز آن از دوره باستان تا امروز، ایتالیاست. گذار از پادشاهی روم به جمهوری روم تحولی پویا بود که فرآیند استبداد اقلیت (الیگارش) را به استبداد اکثریت (اکلوکراسی) تبدیل ساخت. این فرآیند در طی تبدیل جمهوری به امپراطوری روم، دوباره به استبداد اقلیت تنزل یافت و در طی فرآیند تبدیل امپراطوری روم به امپراطوری روم مقدس تحولی تنزلی به استبداد الیگارش - تئوکراتیک بود. هرچند در پی سقوط امپراطوری روم مقدس و پس از هرج و مرج‌های بسیار و حکومت‌های کوتاه‌مدت در اواخر قرن نوزدهم، بستر و زمینه برای ایجاد نوعی تحول پویا و کیفی فراهم گشت. این تحول منجر به استبداد اکثریت گشت که بازگشتی مدرن به دوره جمهوری روم بود. این چرخه تحولات تکراری و معیوب در ایران نیز از دوره باستان تا به دوره صفویه رخ داده است. در مورد فرانسه

نیز همینگونه بود. اگر عقل تاریخی را مبنای تحرک و تحول پویا بدانیم، ظهور ناپلئون بناپارت^{۲۷} یک عقب‌گرد به پیش از انقلاب ۱۷۸۹ بود و بازگشت خاندان واپس‌گرای بوربون^{۲۸} عقب‌گردی بدتر محسوب می‌شد. یکپارچگی سرزمینی ایران برآیند دوره صفوی است و این یکپارچگی با قوه قهریه (استبداد) به سر منزل مقصود رسید. این خود تحولی پویا بود. چه بسا اگر استبداد صفوی نبود امروز نامی از ایران نیز نبود. ایجاد نظامی یکپارچه و فدراسیونی، ایجاد سیستم بوروکراتیک مذهبی- نظامی فراگیر تحولاتی کیفی بودند که در نهایت منجر به نجات سرزمینی چندکانونی و جامعه ناهمگون ایران شد.

نقد گزاره‌های استبداد شرقی از منظر هگل

نقد	گزاره‌ها
۱- عدم توجه به اصل زمان و مکان در تحلیل مفهومی- کارکردی- تاریخی ۲- عدم توجه به مفهوم استبداد در معنای عام برای اثبات موضع ذهنی به جا مانده از عصر ارسطویی ۳- عدم توجه به چندگانگی تفسیر از یک پدیده (کژتابی ادراکی) ۴- عدم انطباق یک پدیده با منطق درونی جامعه ۵- نادیده گرفتن پدیده بوروکراسی در ایجاد تمامیت خواهی	سرشت استبدادی
۱- عدم توجه به اصل زمان و مکان در تحلیل تاریخی ۲- نادیده گرفتن شرایط داخلی و خارجی	مالکیت دولتی بر زمین
۱- عدم توجه به چندگانگی نقش یک پدیده ۲- نادیده گرفتن و یا عدم شناخت پدیده بوروکراسی در ایجاد تمامیت‌خواهی مذهبی	جایگزینی قانون با قواعد مذهبی
۱- عدم انطباق ساختار و مفهوم یک پدیده با منطق درونی جامعه ۲- سطحی‌نگری و فرضیه‌سازی جانبدارانه و اروپامدارانه	فقدان طبقات مستقل از دولت
۱- عدم توجه به اصل زمان و مکان در تحلیل تاریخی ۲- کلی‌گویی و تعمیم یک گزاره به کل جامعه (تعمیم گرایی)	فقدان حقوق مدنی

نتیجه

حکومت صفویه پس از سال‌ها انسداد سیاسی و انقباض اقتصادی، قدرت را در نخستین سال قرن شانزدهم

27. Napoléon Bonaparte

28. Bourbon

(نخستین سال‌های قرن دهم هجری قمری) به دست گرفت. رسمی کردن مذهب تشیع برای ایجاد یکپارچگی سرزمینی، هویت جغرافیایی، مقابله با امپراطوری سنی مذهب عثمانی و اوزبکان و ائتلاف با بازیگران فرامنطقه‌ای و بین‌المللی، بستر را برای تکوین امپراطوری فراهم ساخت. حکومت صفویه در این دوره که نخستین بارقه‌های روشننگری بر آسمان اروپا تابیدن گرفته بود، مورد توجه جهانگردان، مستشرقین غربی و اندیشمندان قرار گرفت. این اندیشمندان، ایران را در کانون توجه خویش قرار دادند و از آن جمله، هگل بود. هگل به مانند اسلاف خویش، همچون مونتسکیو، اقلیم (آب، هوا، خاک و نواحی) را اصل گریزناپذیر و اساسی در تکوین بنیان‌های اجتماعی-سیاسی-فرهنگی می‌دانست. هگل به سان اندیشمندان یونانی و عصر روشننگری، اقلیم را به عنوان اصل گریزناپذیر در ساخت اجتماعی جوامع شرقی مورد تأکید قرار می‌دهد و گزاره مذهب را به عنوان اصل اساسی ماهیت دولت شرقی برای ایجاد ساختاری فراهژمونیک می‌پذیرد. دین در منظر هگل منجر به همگون‌سازی فکری، کاتالیزه و کانالیزه شدن آگاهی، وحدت بین قومیت‌های مختلف، قبایل محلی و جوامع پراکنده و ایجاد هویت جغرافیایی می‌شد. ساختار استبدادی حکومت سعی می‌کند در مسیر مطلق‌گرایی، روح مطلق مذهب را در خدمت خویش و خود را در موقعیت فراطبیعی و فراسلطه قرار دهد. هگل نتیجه این موقعیت فراطبیعی را، استبداد مطلقه دینی قلمداد می‌کند. ساختار حکومت صفویه در ابتدای قدرت برپایه‌های نوعی ساختار قبیله‌ای و نظامی استوار بود؛ اما مذهب تشیع روح مطلق‌گرایی را بر بدنه بی‌روح صفویه دمید و منجر و منتج به تثبیت مشروعیت حکومت و نامتناهی شدن قدرت سلاطین صوفی گشت. به‌طوری‌که حتی سقوط دولت صفویه در سال ۱۷۲۲ م (۱۱۳۵ ه.ق) نتوانست خللی در مشروعیت ذاتی خاندان صفوی ایجاد کند و شاهان افشاریه و زندیه همچنان مشروعیت خود را از ته‌مانده‌های صفوی وام می‌گرفتند. رسمی شدن مذهب تشیع ضمن تثبیت دولت صفویه، قدرت آن را فراگیر و منجر به انحلال تدریجی قبایل مستقل محلی و جوامع مجزا و پراکنده شد و راه را برای سلاطین و گماشتگان صفوی برای دریافت مازاد جمعی محصولات کشاورزی و وجوهات مذهبی هموار کرد.

منابع

- ابراهیم، محمد ربیع بن محمد (۲۵۳۶ شاهنشاهی، ۱۳۵۶ ه. خورشیدی). سفینه سلیمانی (سفرنامه سفیر ایران به سیام)، تصحیح، تحشیه و تعلیقات از عباس فاروقی، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
- استیس، والتر ترنس (۱۳۴۷). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، نشر فرانکلین، تهران
- افوشته‌ای نطنزی، محمد بن هدایت الله. (۱۳۷۳). نقاوه الآثار فی ذکر الاختیار در تاریخ صفویه، به اهتمام دکتر احسان اشراقی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
- امینی هروی، امیرصدرالدین سلطان ابراهیم. (۱۳۸۳). *فتوحات شاهی* تاریخ صفوی از آغاز تا سال ۹۲۰ ه. ق، تصحیح، تحشیه، توضیح و اضافات از محمدرضا نصیری، ناشر چاپی: تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ناشر دیجیتالی مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان
- بنیادی ذاکله بری، مازیار، جدیدی، ناصر و جعفری، علی اکبر. (۱۴۰۴). اعتبارسنجی گزاره‌های استبداد شرقی از دیدگاه شارل مونتیکیو (با تکیه بر دوره صفویه). *پژوهش‌های تاریخی*. 17(3), 97-120, doi: 10.22108/jhr.2025.146591.2846
- ترکمان، اسکندریک منشی. (۱۳۸۷). *تاریخ عالم آرای عباسی*، با اهتمام و تنظیم ایرج افشار، انتشارات امیرکبیر، تهران، ایران
- حسینی استرآبادی، سید حسین بن مرتضی (۱۳۶۶). تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش دکتر احسان اشراقی، انتشارات علمی، چاپخانه بهمن، تهران
- الحسینی القزوی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۱۵). *لب التواریخ*، ضمیمه گاهنامه ۱۳۱۵ هجری شمسی، سیدجلال الدین طهرانی، از نشریات موسسه خاور، مطبعه یمنی
- خواند امیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسینی. (۱۳۸۰). *حبیب السیر*، مقدمه به قلم جلال الدین همائی، تصحیح متن زیر نظر دکتر محمد دبیر سیاقی، انتشارات خیام
- سیستانی، ملک شاه حسین بن ملک غیاث الدین محمد بن شاه محمود. (۱۳۴۴). *احیاء الملوک*، شامل تاریخ باستانی سیستان تا سال هزار بیست و هشت هجری قمری، با اهتمام دکتر منوچهر ستوده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران
- شاملو، ولی قلی بیگ داوود قلی (نسخه خطی بی.تا). *قصص الخاقانی*، کتابخانه مجلس شورای ملی
- صفت گل، منصور (۱۳۸۱). ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا

- قزوینی، ابوالحسن. (۱۳۶۷). فواید‌الصفویه تاریخ سلاطین و امرای صفوی پس از سقوط دولت صفویه، تصحیح، مقدمه و حواشی از دکتر مریم میر احمدی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۴). *اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*. ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، نشر مرکز، تهران
- کرایب، یان (۱۳۸۲). *نظریه اجتماعی کلاسیک مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم و زیمل*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، انتشارات آگاه، تهران
- کمپفر، انگلبرت. (۱۳۶۳). *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی، تهران
- لمبتون، ا.ک.س. (۱۳۶۲). *مالک و زارع در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
- منجم‌یزدی، ملا جلال الدین محمد. (۱۳۶۶). *تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، انتشارات وحید
- موسوی فندرسکی، ابوطالب بن میرزاییک (۱۳۸۸). *تحفه العالم در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین*، به کوشش رسول جعفریان، تهران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
- وحید قزوینی، محمد طاهر (۱۳۲۹). *عباسنامه*، به تصحیح و تحشیه ابراهیم دهگان، ناشر: کتابفروشی داوودی اراک (فردوسی سابق)

- Bembo, Ambrosio. (2007). [Viaggio e giornale per parte dell'Asia di quattro anni incirca fatto da ma Ambrosio Bembo Nobile Veneto (1671–1675). English.] The travels and journal of Ambrosio Bembo / translated from the Italian by Clara Bargellini ; edited and annotated and with an introduction by Anthony Welch.
- Chardin, Jean. (2018). *Voyages de Monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient, Texte intégral* Édité et annoté par , Philip Stewart , ©Philip Stewart 2018 [In French]
- Fischel, Roy S. (2021). *Shi'i Rulers, Safavid Alliance and the Religio-Political Landscape of the Deccan*, London: IB Tauris
- Guthrie, William Keith Chambers. (2013). *The Greek Philosophers , From Thales to Aristotle*, First published in the Routledge Classics 2013, Foreword © 2013 James Warren
- Hakluyt, Richard. (1981). *Hakluyt's voyages : a selection* by Richard David, London : Chatto & Windus ; Toronto : Clarke, Irwin Collection [internet archive books](#)
- Hegel, G. W. F. (2001). *Philosophy of Right* , Translated by S.W Dyde, Batoche

- Books Limited, Kitchener, Ontario, Canada
- Hegel, G. W. F. (2018). *The Phenomenology of Spirit*, Translated with Introduction and Commentary by Michael Inwood, Oxford University Press, United Kingdom
 - Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1924). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam Verlag, 1924
 - Jenkinson, Anthony.(2007). *Early voyages and travels to Russia and Persia by Anthony Jenkinson and other Englishmen, with some account of the first intercourse of the English with Russia and Central Asia by way of the Caspian Sea*. Edited by E. Delmar Morgan and C.H. Coote, Vol II, New York B. Franklin,USA
 - Matthee, Rudi(2018). *Zar-o Zur: Gold and Force: Safavid Iran as a Tributary Empire, Comparing Modern Empires:Imperial Rule and Decolonization in the Changing World Order* , Edited by UYAMA Tomohiko, Copyright (c) 2018 by the Slavic-Eurasian Research Center
 - Minorsky, Vladimir(Addeddate,2021) .*Tadhkirat al-Mulūk, A Manual of Safavid Administration*,Reprinted at the University Press, Cambridge,(London, 1943/1980)
 - Savory , Roger (2021).*Iran under the Safavids* , New York, 1980 ,robert-bedrosian-library, Internet Archive.
 - Tocqueville, Alexis de.(1841). *Democracy in America*, With an Original Preface and notes by John C. Spencer, Publisher , New York : J. & H.G. Langley, New York Public Library
 - Voltaire(1901). *The Works of Voltaire*, Vol. XII (Age of Louis XIV) [1751], notes by Tobias Smollett, trans. William F. Fleming (New York: E.R. DuMont, 1901). In 21 vols. Vol. XII.
 - Voltaire(1963).*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Paris,Garnierfrèrestrent university; internetarchivebooks; inlibrary; printdisabled, Internet Archive,[In French]

The Role of Shi'ism in Consolidating Safavid Despotism: An Analysis Based on Hegel's Perspective on Oriental Despotism

Mazyar Bonadi Zaklehbari^{1*}, Naser Jadidi², Ali Akbar Jafari³

1. PhD Student, Department of History, Faculty of Humanities, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran
2. Associate Professor, Department of History, Faculty of Humanities, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran^۲
3. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran

The rise of the Safavid dynasty marks a pivotal turning point in the socio-economic and political history of Iran. Emerging after years of political stagnation and economic decline, the Safavids ushered in a new era in Iranian history. By formalizing Shiite Islam as the state religion, the Safavid government initiated a process of cultural assimilation that laid the foundation for social unity and politico-economic integration. This integration facilitated the strengthening of the state apparatus and the establishment of a despotic regime during the Safavid period. From Hegel's perspective, the development of society—particularly its political structure, legal order, and, most importantly, human freedom—depends significantly on climatic conditions. Hegel, in his analysis of Iranian history, characterized its socio-political structures as despotic and, broadly speaking, Oriental. He regarded religion as the fundamental principle in creating unity, describing it as a tool employed by the government to establish centralized despotism, suppress centrifugal forces, and achieve social cohesion and politico-economic integration.

The present study aims to analyze the role of religion in the creation and consolidation of Safavid tyranny from Hegel's perspective. It seeks to answer the following question: What role did religion play in the formation of centralized despotism and territorial integrity? In his analysis of Eastern societies, Hegel emphasizes the tyrannical nature of the central government and the existence of self-sufficient, centrifugal societies. He argues that the integration of these elements is possible only through the unifying role of religion. This study employs a historical and descriptive-analytical methodology, utilizing Hegel's concept of Oriental despotism as its theoretical framework.

After the collapse of the Timurid government and prior to the rise of the Safavids, Iran experienced political stagnation and economic contraction,

* Email: mazyar.bonyadi1994@gmail.com

which led to social disintegration. This social breakdown prompted a widespread turn toward Sufi thought as a means of coping with life's hardships. Eventually, a Sufi-led government seized power in Iran and immediately sought to propagate its ideology. The formalization of Shiism in Iran laid the foundation for a unified political order based on one government, one religion, and one king. This development marked a significant historical turning point in Iran's history: the transition from a polycentric system of tribal monarchies to a centralized state. The path toward political and social unity could be smoothed only through cultural assimilation, which in turn required religious homogenization. Religion functioned as an ideological adhesive, facilitating the gradual establishment and consolidation of Safavid absolute power, as well as the integration and subjugation of local and peripheral tribes and autonomous communities. Additionally, it formalized and systematized the Safavid bureaucratic structure, ensuring administrative order throughout the country. This ideological dominance accelerated the absorption of peripheral communities into the central authority.

The Safavid kings, who regarded themselves as the supreme embodiment of spiritual guidance, sought to consolidate political power through spiritual authority. From Hegel's perspective, the depiction of Eastern tyranny represents an idealized model of absolute power. In Hegel's view, religion functions like a converging lens that focuses parallel rays to a single focal point, thereby producing the phenomenon of convergence. This convergence serves as a metaphor for ideological assimilation, with the focal point symbolizing absolute tyranny. Hegel advances several propositions in his portrayal of Eastern tyranny, distinguishing it from other forms of tyranny emphasized by Western thinkers. The present study seeks to assess the validity of Hegel's propositions and to elucidate the nature of Safavid tyranny through this analytical lens. The hypothesis, grounded in Hegel's framework, posits that religion played a functional and historical role in establishing and stabilizing the power structure in Iran during the Safavid era.

Following Montesquieu, Hegel meticulously analyzed Western and Eastern societies and emphasized the role of religion in integrating central and peripheral structures into an absolute and comprehensive state. He viewed Eastern religion as a tool for unifying peripheral forces. Religion enabled hegemonic power and peripheral entities—such as local tribes and self-sufficient communities—to be positioned within a regulated network of authority. Unlike the legal system, religious norms were imposed on the populace by institutions subordinate to the king (the bureaucracy). The

absolutist nature of religious norms fostered unquestioning obedience among the people, thereby rendering the king's power virtually unlimited. Moreover, the absence of a stable aristocracy left the king's authority largely unconstrained.

Keywords: Safavid dynasty, Despotism, Orientalism, religion, unity, Hegel, climate, Shi'ism

نهادگرایی تاریخی چهارچوبی برای بررسی عوامل مؤثر در رشد و تکوین تکنوکراسی در ایران

زهره‌علیزاده بیرجندی^{۱*}، سمیه پورسلطانی^۲

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بیرجند

۲. پژوهشگر و ویراستار، کارشناس ارشد تاریخ

چکیده

تکنوکراسی مدلی از حکمرانی است که در جوامع صنعتی و به دنبال اهمیت یافتن علوم و فنون مطرح شد؛ در این سیستم حکومتی افراد دارای تخصص علمی و فنی اداره جامعه را به عهده می‌گیرند. در ایران عصر پهلوی نیز تحت تأثیر سیاست‌های صنعتی‌سازی زمینه ورود فن‌سالاران به مناصب سیاسی فراهم شد. براین اساس، مقاله حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با اتکا به مبانی نظریه نهادگرایی تاریخی به تبیین نحوه عاملیت نهادها و کنشگران مؤثر در فرایند شکل‌گیری و رشد تکنوکراسی در ایران اختصاص یافته است. یافته‌های پژوهش حاکی از نقش تعیین‌کننده شاه و سیاست‌های تمرکزگرایانه حکومت در جهت‌دهی به توسعه و فراهم‌سازی بستر تکنوکراسی است. سطوح میانی، با تمرکز بر نهادهای رسمی، محل تبدیل سیاست‌ها و قوانین کلان به برنامه‌ها و اقدامات انجام‌گرفته در حوزه صنعت و اقتصاد بوده و کنشگران در سطح خرد شامل سیاست‌مداران، مدیران، کارآفرینان در تأسیس سازمان‌های صنعتی، راه‌اندازی واحدهای تولیدی، تربیت نیروهای تکنسین و به‌کارگماردن آن‌ها در کارخانه‌ها و سازمان‌های صنعتی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند.

واژه‌های کلیدی: تکنوکراسی، فن‌سالاران، نهادگرایی تاریخی، حکومت پهلوی.

مقدمه

تکنوکراسی به معنای حکومت فن یا فن‌سالاری است که زمامداران، کارشناسان و اهل فن زندگی اقتصادی و سیاسی را رهبری می‌کنند. این شیوه حکومتداری را می‌توان ابزاری مؤثر در بررسی توسعه اقتصادی جوامع در نظر گرفت؛ زیرا یکی از مؤلفه‌های کلیدی در نظریه‌های توسعه، توانایی برنامه‌ریزی و

* Email: zalizadehbirjandi@birjand.ac.ir

سیاست‌گذاری‌های اثربخش است که بدون بهره‌گیری از نخبگان و نیروهای متخصص در حاکمیت امکان‌پذیر نیست؛ برای نمونه، در مدل توسعه‌ای به‌کارگرفته‌شده در کشورهای ژاپن و کره جنوبی بر نقش دولت، صنعت‌گرایی، آموزش و ارزش‌های فرهنگی تأکید شده است (صادقی و بهشتی، ۱۴۰۲: ۱۸۷). در ایران نیز اگرچه از دوره قاجار شاهد اعزام برخی محصلین به اروپا و ورود آن‌ها به مناصب دولتی هستیم؛ اما نخستین تلاش‌ها برای حضور سازمان‌یافته و مؤثر نیروهای تجددطلب و تحصیلکرده غرب در ساختار دولت در دوره رضاشاه آغاز شد. این تلاش‌ها ادامه یافت تا در دهه ۴۰ شمسی دولت عالی‌خانی برای بهبود وضعیت صنعت و اقتصاد ایران با تکیه بر تکنوکرات‌های ایرانی اقدام کرد. علاوه‌براین، در پرتو ایده‌های نو فن‌سالاران ایرانی سازمان‌ها و نهادهایی آغاز به فعالیت کردند تا روند صنعتی‌سازی را سرعت بخشند. براین اساس، مقاله حاضر به بررسی نهادهای نقش‌آفرین در رشد تکنوکراسی در ایران اختصاص یافته است. این بررسی، که با تکیه بر نظریه نهادگرایی تاریخی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و اسناد صورت گرفته، به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش ذیل است:

– نحوه عاملیت نهادهای مؤثر در فرایند تکنوکراسی در دوره پهلوی چگونه بوده است؟

پیشینه تحقیق

بررسی پیشینه پژوهش حاضر نشان می‌دهد در برخی منابع به صورت گذرا به تکنوکراسی در ایران اشاره شده است. از میان مهم‌ترین این آثار می‌توان به کتاب *تکنوکراسی و سیاست‌گذاری اقتصادی در ایران* به روایت رضا نیازمند (۱۴۰۰) اشاره کرد. در این کتاب، نویسنده به ثبت تجارب زندگی رضا نیازمند در حوزه مدیریت و صنعت می‌پردازد. بخشی از کتاب به دوره قدرت‌گیری تکنوکرات‌ها و نقش آن‌ها در توسعه اقتصادی و صنعتی ایران در دهه ۴۰ش اختصاص یافته است. این مطالب به صورت پراکنده و به صورت خاطره‌گویی بیان شده است. در جلد نخست کتاب *داستان توسعه در ایران* (۱۳۹۷) نیز به نشانه‌های توسعه در ایران از دوره صدارت امیرکبیر تا انقلاب ۵۷ پرداخته شده است. فصل پنجم این کتاب با عنوان «ورود تکنوکرات‌ها به عرصه توسعه» به اختصار به وضعیت آموزش و پرورش در برنامه توسعه، انقلاب سفید و پروژه‌های مربوط به آب، برق، گاز و راه‌سازی در برنامه سوم اختصاص دارد. کتاب *سیاست در ایران* (۱۳۸۷) با تمرکز بر طبقه متوسط جدید در ایران به جایگاه این طبقه در سیاست می‌پردازد. در فصل چهارم، دسته‌بندی فن‌سالاران و نحوه مواجهه آن‌ها با نظام قدرت در دوره پهلوی بیان شده است. پایان‌نامه *تکنوکرات‌ها: تبارشناسی شکل‌گیری تصور پیشرفت نزد ایرانیان و پیامد آن بر ارزیابی‌های تاریخی و کنش‌های سیاسی* (۱۳۹۷) با خوانش تاریخ به شیوه‌های انسان‌شناختی به پدیده

توسعه در ایران در بستر فرهنگ می‌پردازد. نویسندگان مقاله «ظهور و تکوین گفتمان تکنوکراسی در حکومت پهلوی دوم» (۱۴۰۴) نیز به تکنوکراسی با رویکرد گفتمانی در دو دوره تاریخی (۱۳۲۰-۱۳۳۲) و (۱۳۳۳-۱۳۵۷) پرداخته‌اند. بااین حال در هیچ‌یک از آثار مذکور نهادهای اثرگذار در شکل‌گیری تکنوکراسی در ایران با بهره‌گیری از نظریه نهادگرایی تاریخی مورد بررسی قرار نگرفته است.

مبانی نظری

تکنوکراسی

تکنوکراسی از دو واژه یونانی TEKHNĒ (فن و هنر) و KRATOS (قدرت و حکومت و فرمانروایی) تشکیل شده است («بازشناسی مفهوم تکنوکراسی»، ۱۳۷۵: ۱۱۹) و در اصطلاح به معنای حکومت فن یا فن‌سالاری است که زمامداران، کارشناسان و صاحبان فن بر ماشین‌سیسم، دانش فنی و مهارت‌های تکنولوژیک تکیه دارند و زندگی اقتصادی و سیاسی را رهبری می‌کنند (Gunnel, 1982: 392).

سن سیمون، فیلسوف فرانسوی (۱۷۶۰-۱۸۲۵م)، نخستین کسی است که به نقش و جایگاه تکنوکراسی پی برد. او در ۱۸۳۰م در «راهنمای صاحبان صنایع» جامعه‌ای را پیش‌بینی کرد که در آن سازماندهی و اداره امور کاملاً در دست فن‌سالاران است. این اصطلاح را در ۱۹۱۹م ویلیام هنری اسمیت، نویسنده آمریکایی (۱۸۵۵-۱۹۴۰م)، ساخت و هاوارد اسکات، مهندس آمریکایی (۱۸۹۰-۱۹۷۰م)، با نوشتن کتاب *مهندسان و سیستم‌قیمت آن* را رواج داد. او معتقد بود باید واحد تازه‌ای برای سنجش ارزش در کار آید که اساس آن قوانین ثابت فیزیکی باشد. این واحد، به نظر او «انرژی تولید» است. دراین‌صورت حکومت به دست فن‌شناسان خواهد افتاد (آشوری، ۱۳۹۲: ۲۴۵-۲۴۶). معتقدین به این نظریه تحت‌تأثیر تئوری‌های اقتصادی ویلن^۱ و اصول مدیریت علمی کار تیلور^۲ نیز قرار گرفتند (Gunnel, 1982: 393).

رشد جامعه صنعتی در قرن بیستم، همراه با افزایش پیچیدگی‌های نظام سرمایه‌داری، تحولاتی را در ساخت طبقات اجتماعی به دنبال داشت و با توجه به اهمیت یافتن اطلاعات، دانش، مهارت، تخصص و علم گروه تازه‌ای به نام فن‌سالاران شکل گرفت که می‌توان آن‌ها را از مهم‌ترین گروه‌های نفوذ در این جوامع دانست. جیمز برنهام^۳، نظریه‌پرداز آمریکایی (۱۹۰۵-۱۹۸۷م)، در ۱۹۴۱م در کتاب *انقلاب مدیران* استدلال می‌کند که ما در حال انتقال از جامعه سرمایه‌داری به نوعی از جامعه هستیم که خود آن را «جامعه

1 . Thorstein Veblen
2 . Frederick W. Taylor
3 . James Burnham

مدیریتی» می‌نامد. در این جامعه، تصرف مناصب قدرت، هم در حکومت و هم در نظام اقتصادی، توسط مردان جاه‌طلبی صورت می‌گیرد که جای سرمایه‌داران قدیم را گرفته‌اند. لاسول، لرنر، آلوین تافلر، ژان مونو و داروندورف از دیگر افرادی هستند که به شکلی در آرای خود به این مسئله پرداخته‌اند («بازشناسی مفهوم تکنوکراسی»، ۱۳۷۵: ۱۲۰).

نظریه نهادگرایی تاریخی

نهادهای قوانین بازی در جامعه یا قراردادهای ابداع‌شده انسانی هستند که روابط متقابل انسانی را شکل می‌دهند. آن‌ها از محدودیت‌های غیررسمی (فتوهای دینی، عادات، سنت‌ها، قوانین و اصول رفتاری) و قواعد رسمی (قانون‌های اساسی، حقوق مالکیت) و ویژگی‌های اجرایی آن‌ها تشکیل شده‌اند. سازمان‌ها در کنار نهادها قرار دارند که از گروه‌هایی از افراد تشکیل شده‌اند که آن‌ها را هدف مشترک دستیابی به اهداف معین گرد هم آورده است (نورث، ۱۳۸۵: ۱۹-۲۱). بررسی نقش و کارکرد نهادها در چهارچوب نظریه‌های نهادگرایی (رویکردهای کلاسیک و رویکردهای جدید) همواره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است.

در سال‌های اخیر، نظریه نهادگرایی تاریخی^۴ (از شاخه‌های نهادگرایی جدید) در جایگاه یکی از رویکردهای اساسی در تحلیل فرایندهای نهادی و توسعه سیاسی - اقتصادی مطرح شده است. این نظریه بر این اصل استوار است که نهادها نه تنها ساختارهای ثابتی ندارند؛ بلکه محصول فرایندهای تاریخی پیچیده‌ای هستند که مسیر توسعه و تغییرات اساسی، اقتصادی و اجتماعی را شکل می‌دهند (Thelen, 1999: 370-375). به عبارت دیگر، نهادگرایی تاریخی تأکید می‌کند که تغییرات نهادی غالباً در قالب وابستگی به مسیر^۵ و لحظات حساس^۶ روی می‌دهد؛ بدین معنا که تصمیم‌ها و رویدادهای تاریخی تعیین‌کننده چهارچوب‌ها و ساختارهای نهادی در طول زمان هستند و تغییرات بنیادین نادر و وابسته به شرایط خاص تاریخی‌اند (Pierson, 2004: 15-20).

یکی از ویژگی‌های مهم نهادگرایی تاریخی بررسی نهادها در چندین سطح تحلیل است که به فهم عمیق‌تر فرایندهای نهادی کمک می‌کند. در این رویکرد، تحلیل نهادی به سه سطح کلان، میانه و خرد تقسیم می‌شود^۷: سطح کلان به ساختارهای بزرگ و گسترده سیاسی و اقتصادی می‌پردازد که چهارچوب

4 . Historical Institutionalism

5 . Path dependence

6 . Critical juncture

۷ . این تقسیم‌بندی برآمده از سنت تحلیل چندسطحی در علوم اجتماعی است؛ اما پژوهشگران حوزه نهادگرایی تاریخی نیز از آن به عنوان چهارچوبی برای تحلیل نهادها استفاده می‌کنند.

کلی توسعه و خط‌مشی دولت‌ها را تعیین می‌کنند. در سطح میانی نهادها و سازمان‌هایی بررسی می‌شوند که فرایندهای نهادی و تعاملات بین‌نهادی را مدیریت می‌کنند. سطح خرد نیز به بازیگران فردی، گروه‌های اجتماعی اختصاص دارد که در فرایندهای نهادی تأثیرگذاری دارند؛ حتی قادرند تحولات جدیدی ایجاد کنند (Mahoney & Thelen, 2010: 2-15). در این میان، تکنوکرات‌ها نیروهایی بودند که پیوند میان این سه سطح را برقرار کردند.

دسته‌بندی نهادهای اثرگذار در روند تکنوکراسی

۱- سطح کلان

سطح کلان به ساختارها و روندهای گسترده‌ای اشاره دارد که چهارچوب کلی فعالیت نهادها را تعیین می‌کنند. در این سطح، تمرکز اصلی بر تغییرات ساختاری در طول زمان و برنامه‌ریزی‌های کلان قرار می‌گیرد (Pierson, 2004: 23). اهمیت این سطح بدین سبب است که اگر چه تکنوکرات‌ها در سطح میانی عمل می‌کنند؛ اما تکنوکراسی بر بستر کلان شکل می‌گیرد. بر این اساس، ساختارهای ذیل در این سطح بررسی می‌شوند:

۱-۱- چهارچوب سیاسی و حکمرانی: تصمیم‌گیری اقتصادی و صنعتی در چهارچوب حکومت متمرکز سلطنتی موجب شد که شخص شاه همواره نقشی تعیین‌کننده در تعیین جهت توسعه کشور داشته باشد. این تمرکز قدرت در دربار اصلاحات اقتصادی و صنعتی را در بیشتر موارد به صورت حرکت از بالا به پایین درآورد که کمتر به مشارکت اجتماعی تکیه داشتند (Abrahamian, 2008: 124).

۲-۱- اقتصاد مختلط (دولتی و خصوصی) با غلبه سرمایه‌گذاری‌های دولتی: دولت نقش اصلی را در سرمایه‌گذاری‌های زیربنایی و صنعتی داشت، به‌ویژه در صنایع مادر. اگرچه سرمایه‌گذاری‌های دولت در صناعی چون سدسازی، راه‌آهن، فولاد و پتروشیمی زمینه‌ساز توسعه اقتصادی و صنعتی ایران بود؛ اما غلبه دولت باعث شد بخش خصوصی کمتر رشد کند و بیشتر فعالیت‌های آن در صنایع سبک و خدمات باشد (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۳۲۶-۳۳۰). با جهش قیمت نفت در دهه ۵۰ش، دولت سرمایه‌گذاری‌های بزرگتری در صنایع داشت و شرکت‌های بزرگ دولتی و شبه‌دولتی شکل گرفتند. بخش خصوصی نیز در پروژه‌های بزرگ مشارکت داشت؛ ولی به وام‌ها و سفارش‌های دولتی وابسته بود (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۵۲۵).

۳-۱- سیاست صنعتی‌سازی و حمایت از تولید داخلی: تعرفه‌های گمرکی بالا، وام‌های دولتی و حمایت از صنایع مونتاژ، در کنار ایجاد مناطق و شهرک‌های صنعتی، از سیاست‌های صنعتی دهه ۴۰ شمسی بود (Amuzegar, 1993: 78). از مهم‌ترین نتایج مثبت این سیاست می‌توان به رشد سریع صنایع

داخلی و کاهش وابستگی کشور به واردات (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۳۲۵)، اشتغال‌زایی گسترده (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۵۳۰-۵۲۴) و انتقال دانش فنی از طریق همکاری با مشاوران خارجی اشاره کرد؛ بااین‌حال رشد نکردن صنایع سبک به شکل رقابتی و مستقل، عدم توازن توسعه اقتصادی و بازدهی پایین برخی پروژه‌ها به دلیل مشکلات مدیریتی و بوروکراسی گسترده از مشکلات صنعتی‌سازی در این دوره به شمار می‌آید.

۱-۴- وابستگی صنایع به واردات فناوری و اقتصاد نفتی: توسعه برخی صنایع وابسته به سرمایه‌گذاری‌های خارجی و انتقال فناوری از دیگر کشورها بود؛ علاوه‌براین، اتکای اقتصاد ایران به نفت باعث شد تا نوسانات قیمت آن اثرات گسترده‌ای بر کل ساختار اقتصادی کشور داشته باشد (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۵۳۱)؛ ساختاری که حسین مهدوی (۱۹۷۰) از آن با عنوان «دولت رانتیر» نام می‌برد و موجب افزایش نابازارسویی^۸ اقتصادی و شکل‌گیری نهادهای مخرب توسعه می‌شود (شریف‌زادگان و قانونی، ۱۳۹۶: ۱۶).

۲- سطح میانی

سطح میانی بر سازمان‌ها و نهادهای رسمی تمرکز دارد که واسطه بین سیاست‌های کلان و کنشگران خرد هستند. وزارتخانه‌ها، سازمان‌های دولتی، اتحادیه‌ها و احزاب در این سطح قرار می‌گیرند و جایی است که سیاست‌ها و قوانین کلان به برنامه‌ها، اقدامات و مقررات در حوزه صنعت و اقتصاد تبدیل می‌شود (Peters, 2019: 21-25).

۲-۱- وزارت اقتصاد: در ۱۳۲۶ش، وزارت بازرگانی و پیشه و هنر به وزارت اقتصاد ملی تغییر نام یافت. پنجم آذر ۱۳۳۱ با هدف حمایت از صنایع کشور هیئتی به نام «هیئت مرکزی نظارت صنعتی» به ریاست وزیر اقتصاد ملی به تصویب هیئت وزیران رسید. وظیفه این هیئت نظارت بر وضع فنی و مالی و اداره و بهره‌برداری کارخانه‌ها و کارگاه‌ها و حمایت و راهنمایی آن‌ها در مسائل مذکور و مراقبت و کمک به رفع نقایص و تنظیم و تدوین مقررات بود («لایحه قانونی هیئت نظارت صنعتی» مصوب ۱۳۳۱/۹/۵). بااین‌حال، مهم‌ترین فعالیت‌های این وزارتخانه مربوط می‌شود به دهه ۴۰ شمسی؛ در این دوره، دکتر عالیخانی وزارتخانه بازرگانی و صنایع و معادن را ادغام کرد و بعد از مدت کوتاهی بخشی به نام اقتصاد به آن افزود. سپس اداره کل گمرکات را هم که جزئی از وزارت دارایی بود، تحت نظر خود گرفت و نام وزارتخانه را به وزارت اقتصاد تبدیل کرد (سعیدی، ۱۴۰۰: ۱۲۵). وزارت اقتصاد در حمایت از اهل فن

۸. Disequilibrium Market؛ عدم تعادل در بازار زمانی رخ می‌دهد که مقدار عرضه با تقاضا برابر نباشد.

سیاست‌های کلی ذیل را مدنظر قرار داد:

حمایت از صنایع کوچک (گروه مهندسی خرد، ۱۳۹۷: ۲۷۴)؛ بالا بردن هزینه‌های گمرکی اجناس وارداتی که معادل آن در ایران ساخته می‌شد؛ دادن پروانه ساخت به صنایع داخلی به اندازه مصرف داخلی تا سرمایه‌گذاران اولیه سود کلان ببرند؛ بها دادن به صنایع نوپا؛ برای مثال در حمایت از کارخانه‌های سیمان تصمیم گرفته شد که تا شعاع ۱۲۰ کیلومتری به کارخانه دیگری پروانه ساخت سیمان داده نشود (سعیدی، ۱۴۰۰: ۱۴۴).

در نتیجه این اقدامات، اقتصاد در دهه ۴۰ شمسی سیری صعودی داشت؛ رشدی که ابتدا سالانه ۳/۴ درصد بود، بعد به ۶/۵ درصد ارتقا یافت و سال بعد به ۷/۸ درصد و ۵ سال بعد به ۱۶/۴ درصد رسید (گروه مهندسی خرد، ۱۳۹۷: ۲۷۵).

۲-۲- مجلس شورای ملی: مجلس شورای ملی در دوره پهلوی اول قوانینی با هدف تأمین نیازهای مردم، به‌ویژه در حوزه صنایع غذایی و تأمین نیازهای، ارتش به تصویب رساند. در دوره پهلوی دوم نیز - در کنار مجلس سنا - مصوبات دیگری را در حوزه صنعت به تصویب رساند. در این دوران، دو بار مجلس ملی (هفدهم و بیستم) به دستور محمدرضا شاه منحل شد؛ تداوم ساختار دولت مطلقه مدرن و گرایش کلی به ایجاد اقتصاد ملی باعث شد که مجلس شورای ملی نتواند برنامه‌ای منسجم و متداوم را در امر قانون‌گذاری دنبال کند (آریانفر، ۱۴۰۳: ۲۹۴)؛ با این حال قوانین مصوب در حوزه صنعت سرعت بیشتری گرفت؛ این قوانین را می‌توان به لحاظ موضوعی در چند حوزه دسته‌بندی کرد: استخدام و تمدید قرارداد مهندسین خارجی (۱۳۴۹/۴/۷؛ ۱۳۳۴/۱۰/۲۰؛ ۱۳۳۴/۷/۱؛ ۱۳۲۳/۷/۲۰؛ ۱۳۳۵/۱۲/۲۰؛ ۱۳۳۴/۱۱/۲۱؛ ۱۳۳۶/۴/۲۴؛ ۱۳۳۹/۳/۹؛ ۱۳۳۹/۳/۹؛ ۱۳۳۷/۱۱/۱۸؛ ۱۳۳۶/۴/۳۱)، موافقت‌نامه توسعه همکاری‌های اقتصادی، فنی و صنعتی بین ایران و کشورهای دیگر (۱۳۵۷/۴/۱؛ ۱۳۵۷/۲/۲۵؛ ۱۳۵۱/۸/۱۰؛ ۱۳۵۲/۴/۱۲؛ ۱۳۵۲/۲/۱۱؛ ۱۳۴۵/۲/۲۸؛ ۱۳۴۵/۱۲/۲۵؛ ۱۳۵۴/۱۱/۱۵؛ ۱۳۵۳/۳/۲۱؛ ۱۳۵۲/۱۲/۲۸؛ ۱۳۵۱/۳/۲؛ ۱۳۵۰/۱۲/۱۳؛ ۱۳۵۰/۱/۳۰؛ ۱۳۴۹/۱۰/۱۳؛ ۱۳۴۸/۷/۳۰؛ ۱۳۴۷/۷/۲؛ ۱۳۴۷/۸/۸)، استخدام مهندسین و تکنسین‌های ایرانی (۱۳۳۸/۱۰/۲۳؛ ۱۳۳۶/۱۲/۲۲؛ ۱۳۳۶/۲/۲۲؛ ۱۳۳۵/۹/۱۴؛ ۱۳۳۶/۱۲/۲۲؛ ۱۳۲۳/۷/۲۰؛ ۱۳۳۹/۲/۲۹؛ ۱۳۳۵/۹/۱؛ ۱۳۳۵/۸/۱۶؛ ۱۳۳۱/۵/۲۸؛ ۱۳۳۹/۳/۹)، قوانین مربوط به تأسیس، تعیین حدود اختیارات و تخصیص اعتبارات به بانک‌های فعال در توسعه صنایع (۲۵۳۵/۴/۱۶؛ ۱۳۵۰/۳/۲۹؛ ۱۳۳۸/۳/۱۹؛ ۱۳۳۹/۳/۹)؛ احداث خطوط راه‌آهن صنعتی و تجاری (۱۳۴۳/۹/۴؛ ۱۳۴۳/۳/۴؛ ۱۳۴۳/۹/۳۰)، معافیت مالیاتی و گمرکی مراکز تولیدی و صنعتی (۱۳۵۳/۱۲/۲۷؛ ۱۳۴۶/۳/۲۹؛ ۱۳۵۴/۴/۲۴؛ ۱۳۳۷/۱۱/۲۰؛

۱۳۵۰/۱/۳۰)، قوانین مربوط به دانشکده‌های صنعتی (۱۳۴۷/۸/۳۰؛ ۱۳۴۷/۸/۲۰؛ ۱۳۴۵/۱۲/۴؛ ۱۳۴۵/۸/۲۴)، قانون حمایت از کارخانه‌ها و صنایع داخلی (۱۳۴۳/۳/۱۹؛ ۱۳۴۳/۱۰/۲۸؛ ۱۳۴۳/۳/۱۹)، قانون الحاق ایران به اتحادیه پاریس برای حمایت از مالکیت صنعتی، تجاری و کشاورزی (۱۳۳۷/۱۲/۱۰)، سازمان صنایع کوچک ایران (۱۳۵۴/۱۲/۲۵؛ ۱۳۵۴/۲/۱۴)، مجازات اخلاگران در صنایع (۱۳۵۳/۲/۲)؛ ۱۳۳۶/۷/۱۶)، تشکیل اتاق بازرگانی و صنایع و معادن ایران (۱۳۴۹/۱۰/۱۴؛ ۱۳۴۸/۱۱/۲۶)، سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران (۱۳۴۶/۷/۱۲؛ ۱۳۴۶/۴/۲۶)، توسعه صنایع پتروشیمی (۱۳۴۴/۴/۲۰؛ ۱۳۵۰/۲/۶)، اساسنامه سازمان سرمایه‌گذاری کمک‌های اقتصادی و فنی ایران (۱۳۵۴/۳/۱۲)، تأسیس شرکت سهامی کارخانه‌های ایران (۱۳۴۴/۵/۳)، تأسیس اتاق وزارت صنایع و معادن (۱۳۵۳/۵/۱)؛ ۱۳۵۰/۹/۸؛ ۱۳۴۳/۹/۱۵؛ ۱۳۳۵/۲/۳۱).

۲-۳- **بانک‌های توسعه‌ای**^۹: به بانکی که فعالیت‌هایش معطوف به اهداف برنامه‌های توسعه‌ای و سیاست‌های مالی کشور باشد بانک توسعه‌ای گفته می‌شود. این بانک‌ها مؤسسه‌هایی اعتباری‌اند که برای ایجاد، گسترش، نوسازی و تکمیل صنایع پی‌ریزی شده‌اند (بخشی و شکیبی، ۱۳۷۵: ۴۷ - ۴۹). نخستین بانک‌های توسعه‌ای ایران در دوره پهلوی تأسیس شد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

- بانک ملی: لایحه قانونی تأسیس بانک ملی در اسفند ۱۳۰۶ به تصویب نمایندگان مجلس رسید. براساس ماده اول این قانون، دولت مکلف شد، برای پیشرفت امر تجارت، فلاح و صنعت، بانک ملی ایران تأسیس کند. همچنین به بانک اجازه داده شد که برای پیشرفت تجارت، فلاح و صنعت به وزارت‌خانه‌های مربوطه پول قرض بدهد. سپس تصمیم گرفته شد در این بانک شعبه‌ای به نام شعبه فلاحی و صنعتی ایجاد کند (صادقی، ۱۳۸۷: ۱۵۷).

- بانک فلاحی و صنعتی: در ۱۳۱۲ش بانک فلاحی و صنعتی ایران تأسیس شد که بخشی از سرمایه آن از طریق بانک ملی ایران و وجوه آزاد خزانه ملی تأمین شد. دولت نیز موظف شد تا ۱۰ سال، سالانه ۱۰۰ هزار لیره، از ذخیره مملکتی به بانک قرض دهد و وجوه مذکور جهت اعطای قرض به صاحبان کارخانه‌ها اختصاص یابد تا کارخانه‌ها بسط و توسعه یابد و امور صنعتی به گردش درآید (صادقی، ۱۳۸۷: ۱۵۹-۱۵۸). این بانک در ۱۳۴۴ به بانک کشاورزی ایران تغییر نام یافت که هدف آن کمک به توسعه کشاورزی، آبیاری و صنایع روستایی اعلام شد (ایرانمنش، ۱۳۸۲: ۳۵).

- بانک اعتبارات صنعتی: این بانک، که اولین بانک توسعه‌ای صنعتی در ایران است، در ۱۳۳۵ تأسیس شد. اهداف تشکیل بانک اعتبارات صنعتی عبارت بودند از: تشویق صاحبان سرمایه‌های خصوصی در زمینه تشکیل یا توسعه و تجهیز مؤسسات و شرکت‌های صنعتی و معدنی؛ کمک به صاحبان صنایع وابسته به کشاورزی. اهداف مذکور از طریق این اقدامات محقق می‌شد: اعطای وام‌های صنعتی و معدنی به مؤسسات صنعتی و معدنی خصوصی؛ مشارکت در سرمایه‌گذاری با صاحبان صنایع خصوصی؛ صدور ضمانت‌نامه‌های صنعتی به منظور خرید ماشین‌آلات و تجهیزات کارخانه‌ها از خارج کشور. بانک اعتبارات صنعتی بیش از ۱۱۰۰ فقره تسهیلات به مبلغ کل ۸۶۷ میلیارد ریال به واحدهای تولیدی و خدماتی پرداخت کرد و در سرمایه‌گذاری حدود ۷۰ واحد تولیدی و خدماتی مشارکت مستقیم داشت.

- بانک توسعه صنعتی و معدنی ایران: این بانک که اولین بانک توسعه‌ای صنعتی خصوصی در کشور به شمار می‌آید، در ۱۳۳۸ ش با سرمایه ۴۰۰ میلیون ریال به صورت شرکت سهامی عام تأسیس شد. حدود ۸۷ درصد سهام این بانک به افراد و مؤسسات ایرانی و باقی به ۱۹ بانک و مؤسسه خارجی تعلق داشت. این بانک تا پایان سال ۱۳۵۷ ش، معادل ۲۲۲ میلیارد ریال در قالب ۱۱۰۳ فقره وام صنعتی و سرمایه در گردش برای ایجاد و توسعه صنایع در ایران پرداخت کرد و معادل ۴۹/۲ میلیارد ریال نیز در سرمایه ۱۴۸ واحد تولیدی و خدماتی مشارکت کرد (سعیدی: ۱۱۸ - ۱۲۱).

- بانک توسعه و سرمایه‌گذاری ایران: این بانک در ۱۳۵۲ ش با سرمایه ۲۱۰۰ میلیون ریال به صورت شرکت سهامی تأسیس شد. اهداف بانک به طور خلاصه بدین شرح بوده است: تشویق سرمایه‌گذاری و فعالیت‌های بخش خصوصی در امور صنعتی و معدنی، تولید و حمل و نقل؛ گسترش بازار سرمایه؛ تحصیل سود برای سرمایه‌داران. بانک توسعه و سرمایه‌گذاری ایران تا پایان سال ۱۳۵۷ ش جمعاً ۱۶۵ فقره وام به مبلغ تقریبی ۱۹/۵ میلیارد ریال به صنایع کشور پرداخت کرد و در ۱۴ طرح تولیدی و خدماتی به مبلغ جمعاً ۵۸۰ میلیون ریال مشارکت کرد (ایرانمنش، ۱۳۸۲ الف: ۴۰ - ۴۱).

۲-۴- سازمان برنامه و بودجه: در ۲۶ بهمن ۱۳۲۷ لایحه قانونی اجرای برنامه‌های هفت‌ساله عمرانی کشور به تصویب مجلس شورای ملی رسید (فرمانفرماتیان، گودرزی و مجیدی، ۱۳۸۱: ۱۸۶). سازمان برنامه چهار شاخه اجرایی داشت: امور کشاورزی، امور صنایع و معادن، امور ارتباطات، امور اجتماعی و شهرسازی و دو شاخه ستادی: امور اداری و امور مالی و حسابداری (گروه مهندسی خرد، ۱۳۹۷: ۱۶۰). در برنامه عمرانی اول (۱۳۲۷-۱۳۳۳ ش) و دوم (۱۳۳۴-۱۳۴۰ ش) تأکید بر ایجاد زیربنای اولیه و بنگاه‌های تولیدی و تأمین کالاهای ضروری مصرفی قرار گرفت. در این دوره برای توسعه صنعت برق و

ذوب آهن و افزایش تولید سیمان، قند، منسوجات، کود شیمیایی و کاغذ اعتباراتی در نظر گرفته شد. به دلیل کم بودن اعتبارات در نظر گرفته شده، دولت، از طریق وزارت صنایع و معادن، منابع دیگری را برای سرمایه‌گذاری در برخی صنایع مدنظر قرار داد که در کنار قانون تثبیت پشتوانه اسکناس، آزاد کردن بخشی از منابع بانک ملی برای اعطای وام به سرمایه‌گذاران خصوصی و قانون جلب سرمایه‌های خارجی به توسعه صنایع مذکور انجامید (رئیس، ۱۴۰۲: ۳۶ - ۴۴؛ شریف‌زادگان و نورایی، ۱۳۹۴: ۴۲).

مهم‌ترین اهداف در برنامه عمرانی سوم (۱۳۴۱-۱۳۴۶ش) عبارت بودند از: ایجاد و توسعه صناعی که حداکثر افزایش درآمد ملی را تأمین کند، اشتغال‌زایی و صرفه‌جویی در عرضه و توزیع عادلانه درآمد؛ در این راستا به صنایع پتروشیمی، ذوب آهن و تولید کاغذ و الیاف مصنوعی توجه شد و چندین کارخانه مانند کارخانجات مونتاژ اتومبیل، تولید دارو، شیر پاستوریزه، مواد شوینده و وسایل گرمایشی و سرمایشی به بهره‌برداری رسید (گروه مهندسی خرد، ۱۳۹۷: ۲۶۸ تا ۲۷۰). همچنین دولت از طریق عرضه ارز ارزان برای کالاهای سرمایه‌ای و واسطه‌ای، اختصاص اعتبارات بانکی در حوزه صنعت و معدن، معافیت‌های مالیاتی و موانع گمرکی برای ورود اجناس مشابه داخلی بخش صنعت را مورد حمایت قرار داد (رئیس: ۵۵ - ۵۶). هنوز چندماهی از شروع برنامه سوم توسعه نگذشته بود که شاه اعلام انقلاب سفید کرد. از جمله اصول انقلاب اجرای قانون اصلاحات ارضی بود که اعتبارات لازم برای اجرای آن در برنامه سوم در نظر گرفته نشده بود. این مسئله شوک سختی به مدیران و کارشناسان سازمان برنامه وارد کرد و نشان داد، علی‌رغم تمام تمهیدات و پیش‌بینی‌ها برای طراحی و تدوین یک برنامه واقع‌بینانه، نهادهای سیاسی به‌ویژه شخص شاه هیچ‌گونه تمایلی به پذیرش الزامات و رعایت انضباط در برنامه‌های توسعه‌ای کشور ندارند (گروه مهندسی خرد، ۱۳۹۷: ۲۴۴).

سیاست برنامه عمرانی چهارم (۱۳۴۷-۱۳۵۱ش) در بخش صنعت و معدن بیشتر معطوف به حمایت از این بخش در مدت زمان مشخص و سپس واگذاری آن به بخش خصوصی بود. علاوه بر این، استفاده از مواد اولیه داخلی (گاز، انرژی، مواد خام کشاورزی، مواد معدنی) و تأمین مواد واسطه‌ای و کالاهای سرمایه‌ای سایر بخش‌ها، مانند محصولات شیمیایی و ماشین‌آلات، از دیگر سیاست‌های دولت در این دوره عنوان شده است. یکی از مهم‌ترین نقدهایی که طی سال‌های برنامه چهارم، به روند ایجاد واحدهای صنعتی وارد می‌شد، این بود که در پروژه‌های اجراشده، نقش و سهم شرکت‌های مشاور و مهندسی خارجی بیشتر از شرکت‌های ایرانی بود. همچنین کارخانه‌های تولیدی راه‌اندازی شده اغلب به صورت «کلید در دست» یا یک‌جا خریداری می‌شد و در اکثر قریب به اتفاق موارد، خارجی‌ها آن‌ها را نصب و راه‌اندازی می‌کردند

(رئیس، ۱۴۰۲: ۵۷ - ۶۱).

برنامه عمرانی پنجم (۱۳۵۲-۱۳۵۶ش): اهداف این برنامه در زمینه صنایع عبارت بود از: افزایش سهم ایران در تجارت بین‌المللی و حضور بیشتر در بازارهای جدید جهانی (رئیس، ۱۴۰۲: ۶۲-۶۳). در دهه ۵۰ شمسی دو رویداد تصمیمات حوزه صنعت را تحت‌تأثیر قرار داد. نخست، انقلاب سفید که بر طبق اصل سیزدهم آن، کلیه واحدهای تولیدی بزرگ مکلف شدند سهام خود را به کارگران و کارمندان و عموم مردم عرضه کنند؛ درحالی‌که تقریباً در تمامی موارد بدون رضایت و یا حتی اطلاع صنعتگران اعلام شد و انتشار یافت. (عباسی، ۱۳۸۳: ۱۸۷) دوم، تصمیم شاه مبنی بر تطبیق هزینه‌های عمومی با سطح جدید درآمدهای نفتی و بازنویسی برنامه عمرانی پنجم که برنامه‌ریزان درباره‌ی آثار سوء آن در سطح جامعه نگران بودند. عبدالمجید مجیدی، وزیر مشاور و سرپرست وقت سازمان برنامه و بودجه، به مشکلات مربوط به کمبود نیروی انسانی ماهر، نقصان احتمالی تولید برق، نامناسب بودن مصالح ساختمانی و تنگناهای بنادر اشاره می‌کرد (همان: ۱۸۹).

۲-۵- سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران: سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران در ۱۳۴۶ش تأسیس شد. این سازمان با سابقه‌ترین سازمان توسعه‌ای کشور به شمار می‌آید. با تشکیل سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران فرایند صنعتی شدن و تلاش برای ارتقای صنعت و تولید صنعتی وارد فاز دیگری شد. این سازمان در دو حوزه مؤثر واقع شد: از طرفی در تأسیس و راه‌اندازی واحدهای صنعتی فعالیت مستقیم داشت؛ واحدهایی که در آن روزگار از فناوری بالایی برخوردار بودند و در زمره صنایع زیربنایی دسته‌بندی می‌شدند و دیگر حوزه‌های صنعت به محصولات آن‌ها نیاز داشتند. از سوی دیگر، این سازمان زمینه‌ساز تقویت بخش خصوصی شد؛ آن بخشی که حاضر به سرمایه‌گذاری در بخش صنعت بود؛ اما از نظر مالی، به‌ویژه مدیریتی، نیازمند حمایت بود. سازمان گسترش با تعریف منابعی در قالب بانک توسعه صنعتی، برگزاری دوره‌های آموزشی و مشاوره صنعتی که به طور عمده در سازمان مدیریت صنعتی متمرکز بودند، توانست بخش خصوصی را برای ورود به صنعت مدرن آماده کند (گروه مهندسی خرد، ۱۳۹۷: ۳۱۹ - ۳۲۱).

در جدول ذیل چهارچوب فعالیت‌های این سازمان، از بدو تأسیس تا ۱۳۵۶ش، آمده است.

محورهای اصلی فعالیت	محورهای فرعی	مصادیق	وقایع مهم
گسترش سرمایه‌گذاری صنعتی	صنایع سنگین و مادر صنایع تکمیلی	ماشین‌سازی ماشین‌آلات و صنایع تبدیلی کشاورزی کشتی‌سازی حمل و نقل ریلی نفت و گاز و پتروشیمی جانبی برق ساختمان	تأسیس سازمان اجرای ۴ طرح مهم صنایع سنگین (ماشین‌سازی اراک با همکاری اتحاد جماهیر شوروی، ماشین‌سازی تبریز با همکاری چکسلواکی، تراکتورسازی تبریز با همکاری رومانی، شرکت سهامی آلومینیم ایران با همکاری شرکت رینولدز آمریکا)
نوسازی صنایع	صنایع فرسوده و زیانده	کارخانه مواد نسوز امین‌آباد شرکت سیمان ری کارخانه چیت‌سازی ایران	تملیک کامل سازمان مدیریت صنعتی توسط سازمان تعیین تکلیف سازمان به‌عنوان یک نهاد دولتی مستقل با شیوه عملکرد و منطق تجاری
توسعه صنایع معدنی	اکتشاف و استخراج معادن تأسیس صنایع معدنی	شرکت آلومینیم ایران شرکت ذوب آهن شرکت ایترماین شرکت زگالتش (تولید الکترودهای ذوب فلزات) شرکت تأمین ماسه ریخته‌گری برنامه استخراج معادن مس و گوگرد	ورود سازمان به فعالیت‌های ساختمان‌سازی
آموزش	فنی و مهندسی مدیریتی و حسابداری	عقد قرارداد با شوروی، رومانی و چکسلواکی اعزام دانشجویان به خارج آموزش از طریق سازمان مدیریت صنعتی	
گسترش خدمات فنی و مهندسی	تأسیس شرکت‌های خدمات فنی و مهندسی و مشاوره	تملیک سازمان مدیریت صنعتی شرکت تکنولوگ شرکت تکنیکان	
گسترش خدمات بازرگانی	تأسیس شرکت‌های خدمات بازرگانی	سازمان بازرگانی تولیدات ایران شرکت هربرت ایران شرکت خدمات عمومی و نمایشگاهی	

(عطائی، ۱۳۹۲: ۸)

برای اداره شرکت‌های تابعه، در هر شرکت یک هیئت مدیره تعیین شد که نظارت کلی بر امور را برعهده داشت. سازمان گسترش و هر کدام از واحدهای تابعه سالانه برای خود ترازنامه تهیه می‌کردند که نشان‌دهنده تمام فعالیت‌های مالی هر واحد بود (سعیدی، ۱۴۰۰: ۱۸۰ تا ۱۸۲). علاوه بر صنایع مذکور، یک شهر کارگری و یک شهر کارمندی در تبریز و همچنین یک شهر کارگری و یک شهر کارمندی در اراک ساخته شد (سعیدی، ۱۴۰۰: ۱۷۴ - ۱۷۶).

۲-۶- سازمان مدیریت صنعتی: در اوایل دهه ۴۰ش، مرکزی در وزارت اقتصاد راه‌اندازی شد تحت عنوان مرکز راهنمای صنایع. این مرکز به تاجران و سرمایه‌گذارانی که کارخانه‌های جدید را راه‌اندازی می‌کردند ولی در زمینه کارخانه‌داری و تولید تجربه‌ای نداشتند، مشورت می‌داد. بدین ترتیب به مرور زمان فعالیت‌های سازمان گسترش یافت و برای مدیران کارخانه‌ها و صنایع دوره‌های آموزشی برگزار می‌کرد، دوره‌هایی که ابتدا رایگان بود؛ ولی کم‌کم شهریه برای حضور در آن‌ها در نظر گرفته شد. پس از مدتی، این مرکز از نظر مالی مستقل شد. پس از استقلال مالی مرکز، نام آن به «سازمان مدیریت صنعتی» تغییر پیدا کرد («مدیریت دانش و سرمایه انسانی: از سازمان مدیریت صنعتی تا راه‌اندازی مس سرچشمه»، ۱۳۹۴: ۵۶-۵۷). وظیفه این سازمان نظارت بر کیفیت محصولات و هدایت تولیدکنندگان برای بهبود کیفیت تولیدات آن‌ها بود (وشمه، ترابی فارسانی و جدیدی، ۱۳۹۶: ۷۴) و حضور مؤثر سازمان در فضاهای بین‌المللی، تعامل گسترده با اندیشمندان برتر و استفاده از خدمات کارشناسان بین‌المللی سبب شد تا سازمان بازویی توانمند برای توسعه و تحول بنگاه‌ها باشد.

۲-۷- سازمان صنایع کوچک ایران: در ۱۳۴۳ش سازمانی به نام نواحی صنعتی ایران تأسیس شد. در ۱۳۴۷ش سازمان نواحی صنعتی و واحد صنایع کوچک سازمان مدیریت صنعتی ادغام و سازمان صنایع کوچک و نواحی صنعتی ایران وابسته به وزارت اقتصاد تشکیل شد. با تصویب مجلس در ۱۳۵۴ش این سازمان به سازمان صنایع کوچک ایران وابسته به وزارت صنایع و معادن تبدیل شد. مهم‌ترین وظایف این سازمان طبق مصوبه مجلس شورای ملی بدین قرار بود: تشویق و راهنمایی بخش خصوصی به سرمایه‌گذاری در صنایع کوچک و ایجاد صنایع کمکی؛ توسعه و بهبود صنایع کوچک و بالابردن سطح مهارت کارکنان آن‌ها؛ ایجاد تسهیلات مالی و اعتباری برای صنایع کوچک در حدود قانون و قانون برنامه و بودجه کشور؛ تأمین موجبات ادامه گسترش فعالیت نواحی صنعتی موجود و ایجاد نواحی صنعتی جدید؛ شناسایی وضع کلی و اقتصادی صنایع مزبور و تهیه آمار آن‌ها («قانون تشکیل سازمان صنایع کوچک ایران»، مصوب ۱۳۵۴/۲/۱۴، مجلس شورای ملی).

۸-۲- مؤسسه استاندارد: در ۱۳۳۲ ش هم‌زمان با پروژه ۳۸ اصل ۴ ترومن فاز مطالعاتی ایجاد اداره استاندارد به لحاظ ضرورت تعیین ویژگی‌ها و نظارت بر کیفیت کالای صادراتی و وارداتی آغاز شد (مقدم‌منش، جهانتیغ و افسری، ۱۴۰۲: ۲). در ۱۳۳۷ ش آزمایشگاه‌های اداره استاندارد تجهیز شد. اولین کالاهایی که استاندارد کردند عکس محمدرضا شاه و بیرق ایران بود و بعد از آن به سراغ کالاهای خوراکی و شوینده‌ها و در سال‌های بعد کالاهای صنعتی رفتند (سعیدی، ۱۴۰۰: ۱۱۴). در ۱۷ خرداد ۱۳۳۹ قانون اجازه تأسیس مؤسسه استاندارد ایران در مجلس ملی مشتمل بر ۶ ماده و دو تبصره مصوب شد. قانون عضویت مؤسسه استاندارد ایران در سازمان‌های بین‌المللی نیز در ۱۵ اردیبهشت ۱۳۴۳ به تصویب مجلس رسید. اساس‌نامه مؤسسه استاندارد و تحقیقات صنعتی ایران مشتمل بر ۲۴ ماده و ۵ تبصره (به استناد تبصره ۳۰ قانون بودجه سال ۱۳۴۴ ش) در ۹ تیر ۱۳۴۴ ش به تصویب کمیسیون مشترک دارایی مجلسین رسید. مؤسسه استاندارد و تحقیقات صنعتی ایران از ۱۳۵۱ تا ۱۳۷۱ ش زیرمجموعه وزارت صنایع قرار داشت (مقدم‌منش، جهانتیغ و افسری، ۱۴۰۲: ۲). بدون شک تأسیس این سازمان نقش مؤثری در رقابت‌پذیری و پیدا کردن بازارهای صادراتی ایفا کرد. مواد اولیه استاندارد، ماشین‌آلات استاندارد، نیروی انسانی ماهر و قیمت تمام‌شده پایین از شروط اساسی هر کالای تولیدی است که بتواند با سایر کالاهای مشابه در یک عرصه رقابت کند (حائری، ۱۳۹۷: ۷۱).

۹-۲- **کانون مهندسين ايران:** در فروردین ۱۳۲۱ ش، گروهی از مهندسان ایرانی، با هدف خدمت به میهن و کمک به کادر فنی و صنایع کشور، «کانون مهندسين ايران» را تأسیس کردند. مهندس غلام‌علی فریور، مهندس کاظم حسینی، مهندس احمد زنگنه، مهندس شهیدی و مهندس مهدی بازرگان از اعضای نخستین هیئت مرکزی کانون بودند. طبق اساس‌نامه، که در ۱۸ فروردین ۱۳۲۲ به تأیید اعضا رسید، کانون مهندسين برای خدمت به کشور این اهداف را دنبال می‌کرد: «هدایت کار طبق اصول فنی و علمی، کوشش و فداکاری در بهبود وضع معنوی و مادی صنف مهندس و کشاورز و طبقه کارگر، تأمین وحدت و همکاری بین مهندسين و توسعه و تشویق کادرهای فنی و علمی مفید در ایران». در راستای تأمین اهداف مذکور، کانون می‌بایست این فعالیت‌ها را انجام می‌داد: «طبع و توزیع مجله و نشریات علمی، فنی و صنعتی؛ ایراد کنفرانس و خطابه؛ مطالعات آماری و تهیه مقررات؛ سرویس‌های کاریابی و راهنمایی؛ تشکیل مجالس جشن و نمایش و مهمانی؛ تهیه وسایل ورزش و بازی و تبادل افکار» (احتشامی، ۱۳۹۲ الف: ۳).

نخستین نقش‌آفرینی کانون مهندسين را می‌توان در اعتصاب ۱۴ اردیبهشت ۱۳۲۲ مشاهده کرد: مهندسين و اساتید دانشگاه‌ها در اعتراض به وضعیت حقوقی و اداری خود در یک اعتصاب سراسری

شرکت کردند (در این زمان بیشتر مهندسین، کارمند دولت بودند). یک ماه پس از آغاز اعتصاب، محمدرضاشاه دستور داد به درخواست‌های معترضین رسیدگی شود. معترضین هم با تأکید بر این امر که اعتصاب آن‌ها صنفی بوده - نه سیاسی - به آن پایان دادند.

مورد دوم انتشار مجله‌ای با عنوان «صنعت» در فروردین ۱۳۲۲ بود. صاحب‌امتیاز و مدیر مجله مهندس مهدی بازرگان بود. در مقدمه نشریه آمده است که برای رسیدگی به نیازهای فنی کشور و احتیاجات صنفی مهندسین «قلم در دایره مطبوعات می‌گذارد... نمایشگاهی خواهد بود از افکار و اعمال محققین و هندسین ایرانی و آینه‌ایست که باید نقش فنی ایران با مقیاس کوچکی در آن منعکس شده به تدریج رسم گردد. در عین حال لازم است دوربینی باشد که... اکتشافات و نتیجه اختراعات را به هموطنان نشان دهد» (همان: ۴). از میان مهم‌ترین مقالاتی که در این مجله به چاپ رسید می‌توان به این عناوین اشاره کرد: «مختصری راجع به لوله‌کشی آب شهر تهران» از علیقلی بیانی در اسفند ۱۳۲۷؛ «پیشرفت‌های جدید در صنعت لکوموتیوسازی جهان» از حسین گل‌کار در اسفند ۱۳۳۴؛ «پیشرفت صنعت نساجی در ایران» از خاناباا ایروانی در بهمن ۱۳۳۹؛ «تحلیلی درباره عدم پیشرفت صنعت در ایران» از محمد زاوش در بهمن ۱۳۳۷؛ «جنگل‌های ملی را چگونه اداره کنیم» از غلامعلی بنان در اسفند ۱۳۴۱؛ «سمپوزیوم بررسی استفاده از نیروگاه‌های هسته‌ای» در شهریور ۱۳۵۳.

کانون مهندسین در ۱۵ شهریور ۱۳۲۲، «کمیسیون کار کانون» را تشکیل داد تا در آن بیکاری احتمالی ایرانیان را در کارخانه‌ها، معادن و ساختمان‌ها پس از جنگ جهانی دوم بررسی کنند و راهکارهای مناسبی در این زمینه ارائه دهند؛ برای مثال، برای اشتغال‌زایی پیشنهاد ساخت راه‌های جدید را مطرح کردند و به همراه طول راه‌ها و هزینه آن در جدولی گرد آوردند (همان: ۴).

از میان اعضای کانون، افرادی نیز پست دولتی گرفتند. برای مثال، مهندس حبیب نفیسی به معاونت نخست‌وزیر، مهندس احمد حامی به معاونت وزارت راه، مهندس عبدالله ریاضی به ریاست دانشکده فنی و مهندس گنجه به معاونت وزارت پست و تلگراف راه یافتند. با افزایش اعضای کانون، در اواخر ۱۳۳۶ش کمیته‌هایی برای رشته‌های مختلف تشکیل شد: راه‌وساختمان و معماری؛ صنایع شیمیایی؛ معدن و ذوب فلزات؛ صنایع نفت؛ برق و ماشین.

پس از ملی شدن صنعت نفت و اخراج کارشناسان خارجی از ایران، مهندسین شاغل در صنایع نفت جنوب در زیر چتر این کانون گرد هم آمدند و در راه‌اندازی واحدهای بزرگ تقطیر و روغن‌سازی و نگهداری و حفاظت از تأسیسات عظیم نفت لیاقت و کاردانی بسیار به خرج دادند. در مقاله‌ای که به همین

مناسبت در مجله صنعت از مهندس احمد زنگنه به چاپ رسید آمده است: «... بی شک تبدیل کردن یک جامعه قدیمی به یک جامعه مدرن غیر از تبدیل کردن روش‌های تولید، بالا بردن سطح تولید و در نتیجه افزایش درآمد ملی چیز دیگری نمی‌تواند باشد. عامل تبدیل‌کننده نیز از لحاظ تکنیکی جز عناصر فنی که در رأس آنها مهندسين و تکنسین‌ها قرار دارند، چیز دیگری نیست.» (همان: ۱۴).

تا ۱۳۳۷ش قانون مشخصی برای استخدام مهندسين وجود نداشت؛ لذا در این سال لایحه استخدام مهندسين در قانون مطرح شد. در این لایحه حقوق مهندسان لیسانس، فوق لیسانس و دکترا مشخص شد و خدمات مهندسين ده پایه و مدت توقف برای پایه‌های یک، دو، سه و چهار، دو سال و برای دیگر پایه‌ها سه سال تعیین شد (همان: ۱۵ - ۱۹). در اسفند ۱۳۴۲ نیز اعضای قانون نامه‌ای خطاب به نخست‌وزیر وقت، امیرعباس هویدا نوشتند و نتیجه بررسی‌ها و آرای اصلاحی قانون درباره استخدامی کشوری را بیان کردند و از هویدا درخواست کردند، چنانکه صلاح بداند، این نامه را در مجلس در کمیسیون مربوطه مطرح کند.

وقایع سیاسی کشور بر قانون مهندسين نیز اثر گذاشت. در اسفند ۱۳۴۴ش، نام مهدی بازرگان، در جایگاه مؤسس، از صفحه اول مجله صنعت حذف شد. در انتخابات هیئت مرکزی قانون هم دیگر نامی از او نیست و اسامی دیگری جایگزین شدند. در اردیبهشت ۱۳۴۶، عنوان مجله از صنعت به نشریه قانون مهندسين/ایران با صاحب‌امتیازی خان‌بابا ایروانی تغییر یافت. در ۱۳۴۸ش نیز جعفر شریف امامی ریاست قانون را برعهده گرفت. در سال‌های بعد، قانون فعالیت قابل توجهی نداشت. پس از انقلاب، فعالیت قانون مهندسين ایران متوقف و خانه آن مصادره شد. آخرین شماره نشریه در آذر ۱۳۵۷ انتشار یافت (احتشامی، ۱۳۹۲ب: ۳ - ۱۵).

۲-۱۰- **کانون مترقی:** حسنعلی منصور پس از بازگشت از اروپا با دوستانش فکر ایجاد مرکز یا انجمنی علمی را مطرح می‌کند و در ۱۳۳۹ش «کانون مترقی»^{۱۰} تشکیل می‌شود (میرعلا، ۱۳۴۹: ۱۳۱). حسنعلی منصور، محسن خواجه‌نوری، امیرعباس هویدا، منوچهر شاهقلی و فتح‌الله ستوده اعضای مؤسس کانون بودند. طبق ماده چهارم اساس‌نامه کانون، مهم‌ترین اهداف کانون بدین شرح اعلام شد: «مطالعات و تحقیقات علمی درباره مسائل فنی - اقتصادی - مالی - کشاورزی - حقوقی - فرهنگی - بهداشتی و خصوصاً کلیه مسائل اجتماعی کشور و در صورت لزوم پیشنهاد و توصیه مطالعات مزبور به مقامات ذی‌صلاحیت به منظور رفع

۱۰. در ابتدا نام آن «گروه پیشرو» برای آن انتخاب شده بود؛ اما چون اعضای مؤسس تمایل نداشتند به‌عنوان گروه و تشکیلاتی سیاسی - حزبی معرفی شوند، عنوان دیگری را برگزیدند (شاهدی، ۱۳۹۵: ۱۳).

مشکلات و نواقص امور مملکتی و تنظیم برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی. کوشش و مجاهدت برای آشنایی و ایجاد همکاری و هماهنگی بین کارشناسان اقتصادی - مالی - حقوقی - فرهنگی - اجتماعی و سایر علوم و فنی که جهت ترقی و تعالی کشور نهایت و ضرورت را دارد و تبادل نظر و استفاده از اطلاعات علمی آنها در پیشرفت این منظور و ارائه طریق برای بالا بردن سطح معرفت اجتماعی و اطلاعات عمومی. مباشرت و تسهیل فعالیت‌های خیریه و کلیه اقداماتی که جنبه نوع‌پروری دارد.» (شاهدی، ۱۳۹۵: ۲۶).

پس از مدت کوتاهی، قانون مترقی تبدیل شد به مرکز گردهمایی گروه‌های مختلف تحصیلکرده که بیشتر آن‌ها در اروپا و آمریکا تحصیل کرده بودند (میرعلا، ۱۳۴۹: ۱۳۲). با اینکه ماده ۳۱ اساسنامه تصریح می‌کرد که «قانون مترقی غیرانتفاعی بوده و در امور سیاسی دخالت نخواهد داشت» اما عملکرد و فعالیت قانون امر دیگری را نشان می‌دهد. بسیاری از اعضای قانون با مواضع کلی حکومت در آستانه مطرح ساختن اصلاحات موسوم به انقلاب سفید موافق بودند و شاید به این خاطر بود که محمدرضا شاه در ۱۳۴۲ ش نسبت به تداوم فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی قانون ابزاز علاقه می‌کرد و وعده می‌داد که اعضای برجسته آن را در پست‌های مهم سیاسی و اداری بگمارد (شاهدی، ۱۳۹۵: ۲۶). در همین سال، قانون در انتخابات مجلس شورای ملی شرکت کرد (همان: ۲۸) و ۳۶ تن از اعضای آن به مجلس ۲۱ راه یافتند و پایه‌گذار حزب و فراکسیون ایران نوین در مجلس شدند (همان: ۳۱).

۱۱-۲- حزب ایران: حزب ایران در اسفند ۱۳۲۲ تأسیس شد و اعلام کرد ثبات و پیشرفت جامعه با تحقق شعار «کار، داد، آزادی» و نیل به سعادت نیز «با فکر ایرانی، به دست ایرانی، برای ایرانی» امکان‌پذیر خواهد بود. از میان اعضای مؤسس حزب می‌توان به حسین مکی، محسن خواجه‌نوری، احمد زیرک‌زاده، شمس‌الدین جزایری و کاظم حسینی اشاره کرد (یاری، ۱۳۸۳: ۵۱). در مرام‌نامه حزب، حفظ استقلال، پشتیبانی از دموکراسی و کوشش برای بهبود وضع ملت از طریق توجه به کشاورزی و صنعت و بهره‌برداری از منابع ثروت کشور از اصول حزب معرفی شده است. حزب ایران معتقد بود دولت می‌بایست با در اختیار داشتن مالکیت صنایع بزرگ و اتخاذ برنامه‌ای هدفمند برای صنعتی شدن پرشتاب تلاش کند؛ زیرا کشورهایی با اقتصاد کشاورزی، که مصرف‌کننده کالاهای کشورهای توسعه‌یافته هستند، نمی‌توانند به استقلال کامل دست یابند (نوری، ۱۳۸۳: ۱۰۳ - ۱۰۴).

خدمات مهندسی و اعضای مرکزی حزب ایران، در رابطه با مشخص کردن ضرر و زیان فعالیت شرکت نفت ایران و انگلیس و نیز قراردادهای پیشنهادی نفتی که در فاصله سال‌های ۱۳۲۶ - ۱۳۲۹ ش به دولت ارائه شد، گام مهمی در راه اعتلای نهضت ملی شدن نفت ایران بود. حتی زیرک‌زاده ادعا می‌کند

شعار ملی کردن صنعت نفت ایران نخستین بار از سوی اعضای این حزب مطرح شد (یاری، ۱۳۸۳: ۵۲). پس از تشکیل جبهه ملی، فعالیت‌های حزب ایران در قالب این جبهه ادامه یافت و همچون ستون اصلی جبهه ملی و با نفوذ در کابینه مصدق به ملی شدن صنعت نفت کمک کرد. با وقوع کودتای ۲۸ مرداد، فعالیت تمامی احزاب محدود شد و رهبران‌شان تحت تعقیب قرار گرفتند و بسیاری بازداشت و از مشاغل دولتی برکنار شدند. در ۱۳۳۶ش، ساواک حزب ایران را به بهانه ائتلاف با جنبشی کمونیستی (ائتلاف ده سال قبل با حزب توده) منحل اعلام کرد. در سال‌های بعد، اگرچه اعضای آن به صورت مخفیانه با هم در ارتباط بودند، اما فعالیت قابل توجهی انجام ندادند (همان: ۵۳).

۳- سطح خرد

این سطح شامل کنشگران فردی و گروه‌های کوچک است که در چهارچوب نهادها فعالیت می‌کنند و تصمیم‌ها، رفتارها و تعاملات آن‌ها تأثیر مستقیمی بر فرایندها و نتایج نهادی دارد. این کنشگران می‌توانند سیاست‌مداران، مدیران و کارآفرینان باشند که به تغییر یا حفظ ساختار کمک می‌کنند (Hall & Taylor, 1996: 939-942).

۳-۱- مدیران و سیاست‌مداران صنعتی

- ابوالحسن ابتهاج: ابتهاج، که خود پیشنهاد ایجاد سازمان برنامه را به محمدرضا شاه داده بود، در فاصله سال‌های ۱۳۳۳ - ۱۳۳۷ش ریاست این سازمان را به عهده گرفت. شخصیت مقتدر و منضبط ابتهاج، در کنار روابط صمیمانه او با شاه، موجب شد تا سازمان برنامه از استقلال نسبی برخوردار باشد (نادرزاد، ۱۳۹۱: ۸۸۹) و پاسخگوی فرد، جز شاه، یا نهادی نباشد. اولین مشکلی که ابتهاج با آن روبه‌رو شد کمبود نیروی متخصص بود؛ بنابراین، جوانان ایرانی تحصیلکرده در دانشگاه‌های اروپایی و آمریکایی را دعوت به همکاری کرد. تعدادی از آن‌ها چون عبدالمجید مجیدی، سیروس غنی، منوچهر گودرزی، داریوش اسکوئی و خداداد فرمانفرمائی به ایران آمدند و شرایط مناسب کاری نیز برای آن‌ها فراهم شد (فرمانفرمائی، گودرزی و مجیدی، ۱۳۸۱: ۱۸۳). استخدام این افراد بدون در نظر گرفتن وابستگی سیاسی آن‌ها صورت گرفت؛ چنانکه مهندس زنجانی از حزب ایران استخدام شد. تمام متقاضیان در آزمون شرکت و قبول‌شدگان برای ثبت‌نام اقدام می‌کردند (مولایی و وهیبی‌فخر، ۱۳۹۹: ۲۲۳ - ۲۲۴). گفتنی است در این دوره، حقوق و مزایای کارشناسان سازمان از دیگر دستگاه‌های دولتی بالاتر بود (ابتهاج، ۱۳۷۱: ۳۳۸-۳۳۹). ابتهاج دو

دفتر با عنوان دفتر فنی و دفتر اقتصادی را نیز به سازمان برنامه افزود. فرمانفرمائی‌ان در اشاره به فعالیت‌های دفتر فنی می‌گوید: «تعدادی افراد باتجربه و سابقه را برای کارهای فنی مثل بندرسازی، راه‌سازی، کارهای کشاورزی و صنعتی انتخاب کرد که در دفتر فنی مشغول به کار شدند و بر کارهای اجرایی سازمان برنامه نظارت فنی می‌کردند» (گروه مهندسی خرد، ۱۳۹۷: ۱۶۰، ۱۶۱). در نهایت، ابتهاج در اعتراض به تصمیم شاه مبنی بر محدود ساختن اختیارات سازمان برنامه و واگذاری آن به دولت استعفا داد. در واقع، اگر چه در متون قانونی و حقوقی این دوره به نهاد، آزادی و هنجار توجه شده، اما شیوه نگرش حکمرانی هیچ تغییری نکرد و همچنان اشخاص مهم‌تر از ساختار و نهاد بودند (مولایی و وهیبی‌فخر، ۱۳۹۹: ۲۱۵).

– علینقی عالیخانی: پیش از این، به عملکرد وزارت اقتصاد در دوره عالیخانی اشاره شد. اقدامات انجام گرفته در این دوره با همراهی تعدادی از نیروهای تکنوکرات صورت گرفت. عالیخانی که به کمبود نیروی متخصص و متعهد در مناصب اداری پی برده بود، از افراد جدیدی دعوت به کار کرد. او همراه با محمدمهدی سمیعی، رئیس بانک مرکزی، و صفی اصفیا، رئیس سازمان برنامه (مشهور به سه تفنگدار) بستر مساعدی برای جذب سرمایه خارجی و سازوکار بهینه‌ای برای کارآفرینان اقتصاد ایران فراهم آورد (بهنود، ۱۳۸۹: ۲۸). به گفته عالیخانی، هماهنگی این سه نفر، حتی برای هیئت‌هایی که از سوی بانک جهانی یا صندوق بین‌المللی پول به ایران می‌آمدند، تعجب‌آور بود (عالیخانی، ۱۳۸۵: ۷۸). عالیخانی پنجشنبه هر هفته با معاونینش (محمد یگانه، رضا نیازمند، سادات‌تهرانی، ضیائی و کیان‌پور) جلسه‌ای برگزار می‌کرد و در آن درباره سیاست‌های وزارتخانه در زمینه‌های مختلف (مانند شیوه کار و صدور پروانه صنایع) صحبت می‌کردند؛ برای مثال، تصمیم گرفتند برای هر کارخانه سیمان دارای پروانه ناحیه‌ای امن در نظر بگیرند که تا شعاع ۱۲۰ کیلومتری آن کارخانه دیگری تأسیس نشود. با این کار کارخانه‌داران مجبور می‌شدند در شهرهای دور از مرکز نیز کارخانه تأسیس کنند و محصول مورد نظر با قیمت کمتری به دست مصرف‌کننده می‌رسید (سعیدی، ۱۳۰ – ۱۳۲). عالیخانی برای حمایت از نیروهای جوانی که به‌تازگی وارد کارهای تولیدی در بخش خصوصی شده بودند، کمیسیون معافیت را ایجاد کرد تا صاحبان صنایع جدید سرمایه‌گذاری را با حداقل هزینه‌ها انجام دهند. (طرح تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد، مصاحبه با علینقی عالیخانی (۱۰ نوامبر ۱۹۸۵)، نوار ۱۵. مصاحبه‌کننده حبیب لاجوردی؛ علاوه‌براین، در معاونت اقتصادی (زیر نظر محمد یگانه) بخشی را برای ارزیابی طرح‌های اقتصادی راه انداخت. تعدادی اقتصاددان باتجربه وظیفه داشتند به کارآفرینان آموزش دهند چگونه طرح‌های خود را ارزیابی کنند. کارآفرینان آگاهی‌هایی جدیدی درباره نحوه انجام کار و کیفیت و کمیت آن به دست می‌آوردند و بعد درباره انجام آن تصمیم

می‌گرفتند (عالیخانی، ۱۳۸۵: ۱۱۶)؛ در نتیجه همراهی وزارت اقتصاد و تولیدکنندگان و کارآفرینان ایرانی در این دوره بود که افرادی چون احمد خیامی، محسن آزمایش، محسن خلیلی و محمدصادق فاتح به فعالیت‌های صنعتی روی آوردند.

عالیخانی در مرداد ۱۳۴۸ استعفا داد. او تصمیمات محمدرضا شاه در رابطه با اصلاحات ارضی، سهم شدن کارگران در سهام کارخانه‌ها، افزایش بی‌رویه بودجه ارتش را مخالف برنامه‌های اقتصادی کشور می‌دانست (همان: ۴۵). به تعبیر موریس دوورژه، جامعه‌شناس فرانسوی، حتی اگر نهاد سیاسی داشته باشیم، اما این نهادها در دام حکومت‌های اقتدارگرا گرفتار و عقیم خواهند ماند (مولایی و وهیبی‌فخر، ۱۳۹۹: ۲۱۵).

– رضا نیازمند: او کارش را از وزارت پیشه‌و هنر آغاز کرد و مناصب مختلفی را، چون ریاست قسمت طرح‌ها و برنامه‌ها در سازمان برنامه، مدیریت فنی چندین کارخانه، مدیرعاملی سازمان گسترش و نوسازی صنایع، ریاست مرکز راهنمایی صنایع و معاونت وزارت اقتصاد برعهده گرفت. در تمام این سال‌ها، نیازمند در کنار نقشی که در نوسازی کارخانه‌های ورشکسته، تأسیس سازمان‌های صنعتی و راه‌اندازی فعالیت‌های تولیدی ایفا کرد، برای تربیت تکنسین‌های جوان و به کار گماردن آن‌ها در کارخانه‌ها و سازمان‌های صنعتی نیز تلاش کرد؛ برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

– درخواست از ژنرال گاوین، رئیس مؤسسه آرتور دی‌لیتل، شرکت مشاوره مدیریت چندملیتی، برای فرستادن ۵۰ ایرانی به آمریکا برای تحصیل در رشته مدیریت. پس از موافقت گاوین، سازمان گسترش و نوسازی صنایع هزینه تحصیل ۵۰ ایرانی را برای سه دوره تمدید کرد که از میان کارکنان سازمان مدیریت صنعتی و مدیران صنایع بخش خصوصی انتخاب شدند.

– استخدام نیروهایی برای ارائه مشاوره فنی و علمی به واحدهای صنعتی از طریق شرکت تکنیکان و تکنولوگ.

– تأسیس یک مدرسه تربیت تکنسین در تبریز و اراک که از لحاظ تجهیزات و برنامه تدریس با بهترین مدارس مشابه در اروپا قابل مقایسه بود.

– درخواست از مؤسسه آمریکایی جرج فرای^{۱۱} برای آموزش نیروهای ایرانی که در نهایت ۵۰ کارشناس ایرانی آموزش دیدند و جذب صنایع بخش خصوصی شدند.

– در نوسازی کارخانه‌ها (اطلس‌بافت، صنایع فلزی ایران، چرم خسروی، قند چناران، قند آبکوه) به

۱۱. این مؤسسه به دعوت ابوالحسن ابتهاج برای مدیریت صنایع دولتی به شیوه‌های نوین به ایران آمده بودند.

مهندسین جوان اعتماد کرد و سامان امور را به آنها سپرد؛ کارخانه‌ها پس از مدت کوتاهی به سودآوری رسیدند.

– زمانی که مدیرعامل معدن مس سرچشمه بود، کلاس درس ابتدایی و دوره اول متوسطه را برای دختران و پسران کمتر از ۱۶ سال آن منطقه ساخت. پسران لوله‌کشی، جوشکاری، آهنگری و نجاری را ضمن تحصیل فرا می‌گرفتند و به دختران نیز کارهای ساده خانه‌داری آموزش داده می‌شد.

۲-۳- کارآفرینان صنعتی

دومین گروهی که در این سطح باید مورد بررسی قرار بگیرد کارآفرینان و مدیران کارخانه‌ها هستند. یکی از مفاهیم مطرح در این حوزه «اکوسیستم کارآفرینی» است که به مجموعه مرتبطی از بازیگران، نهادها، مؤسسات، ساختارهای اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی اشاره دارد که فعالیت کارآفرینی را ایجاد می‌کنند (ربیعی مندجین و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۷۳). در دوره پهلوی برخی از کارآفرینان، ضمن هماهنگ ساختن عوامل تولید، تلاش کردند فرهنگ صنعتی را نیز اشاعه دهند و زمینه‌های مناسبی را برای همفکری، بروز خلاقیت و بهره‌مندی مطلوب از نیروهای کاردان و ماهر به وجود آوردند. در این راستا، برخی از آنها دوره‌های آموزشی مرتبط با حرفه را برای کارکنانشان برگزار کردند؛ برای مثال، خانواده لاجوردی‌ها (بخش خصوصی) بورس به دانشجویان نساجی و فنی اعطا کردند. آنان در ۱۳۴۸، دو بورس و ۱۳۴۹، ۵ بورس به دانشجویان نساجی دانشگاه پلی تکنیک اعطا کردند. همچنین، در گروه بهشهر دانشجویان را در فصل تابستان برای کارآموزی به کارخانه می‌آوردند (۵۸۱ تا ۵۸۴). برادران خیامی در کنار مونتآژ اتومبیل سواری، اتوبوس، مینی‌بوس و آمبولانس، در کارخانه‌ها و مؤسسات دیگر، مانند کارخانه لاستیک‌سازی بریجستون ایران، شرکت پیستون‌سازی ایران، به‌صورت مستقل یا مشارکتی سرمایه‌گذاری می‌کردند. آن‌ها هنرستان صنعتی ایران ناسیونال را نیز برای تربیت تکنسین در جاده قدیم کرج ساختند (شیرین‌کام، ۱۴۰۰: ۳۲۷). در کارخانه آزمایش تهران (محسن آزمایش) هم هنرستانی ساخته شد که در آن حدود ۱۰۰ هنرجو به‌صورت شبانه‌روزی مشغول آموزش نظری و عملی بودند (همان: ۷۷).

دومین اثرگذاری کارآفرینان و کارخانه‌داران در صنعت را می‌توان در راهیابی برخی از آن‌ها به مناصب دولتی یافت؛ برای نمونه، کاظم خسروشاهی، عضو گروه تولیددارو، دکترای اقتصاد داشت و در دولت جمشید آموزگار به‌عنوان وزیر بازرگانی انتخاب شد. حبیب لاجوردی، فوق‌لیسانس مدیریت بازرگانی و مدیرعامل شرکت پاکسان، قائم‌مقام مرکز مطالعات مدیریت ایران بود. احمد ابراهیمی زنگنه، مؤسس

کارخانه قند بیستون، دکترای الکترونیک داشت و پست‌هایی چون معاونت فنی وزارت پیشه و هنر و مدیرعاملی سازمان برنامه در دولت مصدق را به عهده گرفت. رکن‌الدین سادات تهرانی، دارنده فوق‌لیسانس MBA و مدیر شرکت پارس‌تریکو، در دولت عالیخانی معاونت وزارت اقتصاد را عهده‌دار شد. خلیل طالقانی، مهندس ساختمان و مؤسس کارخانه لاستیک‌سازی گودریچ، وزیر کشاورزی در دولت مصدق و دولت حسین علاء بود. منوچهر سالور، دارنده مدرک مهندسی برق و ماشین‌آلات، مدتی بازرس فنی بنگاه امور صنعتی و معدنی بود و در دولت قوام نیز به عنوان بازرس فنی نخست‌وزیری انتخاب شد (همان).

اگرچه، با تلاش برخی از نخبگان سیاسی، فن‌سالاران توانستند جای پای در نظام پیدا کنند؛ اما پس از مدتی، در مواجهه با روابط سنتی قدرت در ایران دریافتند فعالیت آن‌ها با چالش‌های بسیاری روبه‌رو است. طبق تحقیقی که مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی وابسته به دانشگاه تهران (۱۹۶۴م) درباره نظام اداره دولتی در ایران انجام داد، نُه مشکل در دستگاه مدیریتی ایران وجود داشته که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: نبود همکاری میان مدیران؛ فلسفه نادرست در ورای کلیت ایده مدیریت؛ رشوه؛ نبود هدف و علاقه در کار؛ رواج پارتی‌بازی؛ استفاده از قدرت مدیریتی برای منافع شخصی؛ سوءاستفاده از اموال دولتی.

آلن بیل، یکی از تکنسین‌های عالی‌رتبه سازمان برنامه، این نظام را «فتودالیسم اداری» نامیده است که در آن فن‌سالاران تحت کنترل سیاست‌مدارانی بودند که درکی از یک نظام مدیریتی عقلانی نداشتند. دیوان‌سالاران حرفه‌ای برای حفظ تأثیرگذاری خود به‌طورکلی پایین‌تر از رده مدیرکل باقی می‌مانند؛ زیرا در این رده و رده‌های بالاتر شدیدترین فشارهای نظام شبکه‌ای وجود داشت. آن‌ها برای ارتقا یافتن تا سطوح معینی درون این نظام تحت فشار شدید قرار داشتند تا همین روش‌ها را بپذیرند. به این دلیل است که بسیاری از برنامه‌ریزان و فن‌سالاران ارشد، کشور را ترک کردند؛ از آن جمله، دکتر بهمن آبادیان، متخصص برجسته ایرانی، در ۱۳۴۵ کشور را ترک کرد تا به صندوق بین‌المللی پول بپیوندد. باید متذکر شد که تمام فن‌سالاران به‌صورت معترضان به روش کار درنیامدند و تعدادی از آن‌ها به موقعیت‌های سیاسی از جمله وزارت ارتقا یافتند (بیل، ۱۳۷۸، ۱۸۴ - ۱۸۷). این افراد با پذیرش الگوهای سنتی قدرت همچنان برای روابط مبتنی بر شایستگی و موفقیت نهادها تلاش کردند و تا زمانی که شرایط برای انجام وظایفشان فراهم بود، به فعالیت خود ادامه دادند (همان: ۱۹۶).

نتیجه

براساس رویکرد نهادگرایی تاریخی می‌توان دریافت که سیاست‌های صنعتی‌سازی و مدرن‌سازی در دوره پهلوی نقش تعیین‌کننده‌ای در ساخت‌یابی نهادهای اقتصادی و تعیین سمت و سوی استراتژی‌های توسعه در این دوره داشته است. نحوه عاملیت نهادها و کنشگران اثرگذار در روند پیدایی و رشد تکنوکراسی در ایران را می‌توان در سه سطح کلان، میانی و خرد به شرح ذیل تبیین کرد. در سطح کلان، چهارچوب سیاسی حکمرانی و نقش تعیین‌کننده شاه در جهت بسترسازی برای شکل‌گیری تکنوکراسی قرار می‌گیرد. اهمیت این سطح بدین سبب است که اگرچه تکنوکرات‌ها در سطح میانی عمل می‌کنند؛ اما تکنوکراسی در بستر کلان شکل می‌گیرد. سطح میانی بر نهادها، سازمان‌ها، گروه‌ها و احزاب تمرکز دارد که در تبدیل سیاست‌ها و قوانین کلان به برنامه‌ها، اقدامات و مقررات در حوزه صنعت و اقتصاد نقش مهمی ایفا می‌کنند. در این زمینه می‌توان از وزارت اقتصاد، مجلس شورای ملی، بانک‌های توسعه‌ای، سازمان برنامه و بودجه و سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران نام برد. در نهایت، کنشگران سطح خرد شامل مدیران، کارآفرینان و سیاست‌مداران، در جایگاه حلقه اتصال سطح کلان و میانی، در اشاعه فرهنگ صنعتی، تأسیس سازمان‌های صنعتی و تولیدی، تربیت تکنسین و استخدام آن‌ها در کارخانه‌ها و سازمان‌های صنعتی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند. در روند تکوین تکنوکراسی، تکنوکرات‌ها با مشکلات متعددی مواجه بودند. خویشاوندگرایی، تبعیض‌ها و تشریفات حاکمیت مانعی بر سر راه تحقق اهداف آن‌ها بود؛ علاوه‌براین، باید از عدم استقلال بخش خصوصی و وابستگی آن به دولت، بازدهی پایین پروژه‌های تولیدی به سبب بوروکراسی گسترده و معضلات مدیریتی، وابستگی صنایع به فناوری خارجی و اقتصاد نفتی نام برد که موجب شد، با وجود دستاوردهای ملموس دولت در رشد اقتصادی، از رونق پایدار، بومی‌سازی صنعت و تنوع اقتصادی بازماند.

منابع

- آریانفر، حمیدرضا (۱۴۰۳). «تحلیل آماری نقش مجلس شورای ملی در سیاستگذاری صنعتی (۱۳۰۴-۱۳۲۰)». *مجله تاریخ ایران*، ۱۷ (۲)، ۲۶۹-۲۹۶.
- ابتهاج، ابوالحسن (۱۳۷۱). *خاطرات ابوالحسن ابتهاج*. تهران: انتشارات علمی.
- احتشامی، منوچهر (۱۳۹۲ الف). «تاریخچه مختصر کانون مهندسين ایران (بخش اول)». *خبرنامه کانون مهندسين فارغ‌التحصیل دانشکده فنی دانشگاه تهران*. ش ۱۶۱ - ۱۶۳، ۲ - ۲۱.
- — (۱۳۹۲ ب). «تاریخچه مختصر کانون مهندسين ایران (بخش دوم)». *خبرنامه کانون مهندسين*

- فارغ‌التحصیل دانشکده فنی دانشگاه تهران. ش ۱۶۴ - ۱۶۶، ۳ - ۱۵.
- ایرانمنش، محمد (۱۳۸۲الف). بانک توسعه‌ای در ایران: شرح مختصر بانک‌های توسعه‌ای عمده در ایران (۲). بانک و اقتصاد. ش ۳۹. ۴۰ - ۴۱.
 - — (۱۳۸۲ب). بانکداری توسعه‌ای در ایران: بحثی درباره نظارت بر فعالیت. بانک و اقتصاد. ش ۳۸. ۳۴ - ۳۶.
 - آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۶). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیمی فتاحی. تهران: نشرنی.
 - آشوری، داریوش (۱۳۹۲). دانشنامه سیاسی. تهران: مروارید.
 - «بازشناسی مفهوم تکنوکراسی» (۱۳۷۵). راهبرد و مجلس. ش ۱۹. فروردین و اردیبهشت، ۱۱۸ - ۱۳۲.
 - بخشی، محمد؛ شکیبی، حمید (۱۳۷۵). بانک‌های توسعه‌ای صنعتی و نقش آنها در فرآیند توسعه (۱). تازه‌های اقتصاد، ش ۵۶، ۴۷ - ۴۹.
 - بهنود، مسعود (۱۳۸۹). یادواره مهدی سمیعی. حسابدار. ش ۲۲۲، ۲۸ - ۲۹.
 - بیل، جیمز آلبن (۱۳۸۷). سیاست در ایران. ترجمه علی مرشدیزاد. تهران: اختران.
 - حائری، علیرضا (۱۳۹۷). الزامات استانداردسازی محصولات. بازتاب. ش ۱۹۰. ۷۱.
 - رئیس، سمیه (۱۴۰۲). بررسی تحلیلی برنامه‌های عمرانی پهلوی دوم با تکیه بر عملکرد کارگزاران (پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ ایران اسلامی). دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران.
 - ربیعی مندجین، محمدرضا؛ غلامی، علی؛ علیزاده، محمد؛ محمدزاده لاریجانی، فاطمه (۱۳۹۸). شناسایی و طراحی الگوی اکوسیستم کارآفرینی گردشگری روستایی. مطالعات مدیریت گردشگری، ۱۷ (۵۷)، ۲۶۵-۳۰۲.
 - سعیدی، علی اصغر (۱۴۰۰). تکنوکراسی و سیاست‌گذاری اقتصادی در ایران به روایت رضا نیازمند. تهران: لوح فکر.
 - شاهی، مظفر (۱۳۹۵). فراز و فرود کانون مترقی: ۱۳۴۰ - ۱۳۴۵. فصلنامه مطالعات تاریخی، ش ۵۴، ۱۰ - ۴۷.
 - شریف‌زادگان، محمدحسین؛ قانونی، حسین (۱۳۹۶). تحلیل و مفهوم‌سازی نظری تأثیرات دولت رانتی بر عاملیت و ساختار جامعه و اقتصاد شهری در ایران. اقتصاد شهری، ۱ (۲)، ۱-۱۸.

- شریف‌زادگان، محمدحسین؛ نورایی، همایون (۱۳۹۴). «بررسی تحولات صنعت و توسعه صنعتی در ایران». پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، ۴(۱)، ۳۷ - ۶۰.
- صادقی، زهرا (۱۳۸۷). سیاست‌های صنعتی در دوران رضاشاه. تهران: خجسته.
- صادقی، زهرا؛ بهشتی، محمدباقر (۱۴۰۲). عوامل تأثیرگذار بر توسعه در کره جنوبی. راهبرد توسعه، ۱۹(۱)، ۱۶۷-۱۹۱.
- طرح تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد، مصاحبه با علینقی عالیخانی، ۱۰ نوامبر ۱۹۸۵، نوار ۱۵، مصاحبه‌کننده: حبیب لاجوردی. بازیابی شده در: ۱۴۰۴/۳/۲۵، از: www.iranhistory.net.
- عالیخانی، علینقی (۱۳۸۵). خاطرات دکتر علینقی عالیخانی. تهران: نشر آبی.
- عباسی، ابراهیم (۱۳۸۳). دولت پهلوی و توسعه اقتصادی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- عطائی، امید (۱۳۹۲). کارکردهای سازمان‌های توسعه‌ای در ایران و جهان، بررسی چالش‌های این سازمان‌ها در ایران. تهران: مرکز پژوهش‌ها مجلس شورای اسلامی.
- فرمانفرمائی، خداداد؛ گودرزی، منوچهر؛ مجیدی، عبدالمجید (۱۳۸۱). توسعه در ایران ۱۳۲۰ - ۱۳۵۷ ش. تهران: گام نو.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۸). اقتصاد سیاسی ایران. تهران: مرکز.
- گروه مهندسی خرد (۱۳۹۷). داستان توسعه در ایران. دفتر نخست. تهران: لوح فکر.
- «مدیریت دانش و سرمایه انسانی: از سازمان مدیریت صنعتی تا راه‌اندازی مس سرچشمه». (۱۳۹۴). نامه اتاق بازرگانی. ش ۱۰۰، خرداد، ۵۵ - ۵۷.
- مقدم‌منش، محمدرضا، جهانتیغ، محمدرضا، افسری، طاهره (۱۴۰۲). آشنایی با سازمان ملی استاندارد ایران به مناسبت یکصدمین سال اعتبار استاندارد در کشور و نقش آن در مهار تورم، رشد تولید و اقدامات صورت گرفته. دومین کنفرانس بین‌المللی مدیریت، اقتصاد، کارآفرینی و مهندسی صنایع. تهران: مرکز توسعه علمی و فناوری دانشجویان.
- مولایی، آیت؛ وهیبی‌فخر، مریم (۱۳۹۹). اقدامات ابوالحسن ابتهاج در ساختار نظام برنامه‌ریزی ایران؛ تحلیل از دیدگاه حقوق اداری. فصلنامه حقوق اداری، ش ۲۴، ۲۰۹ - ۲۳۰.
- میرعلا، جهانگیر (۱۳۴۹). کانون مرقی. مجله وحید، ش ۸۵، ۱۳۱ - ۱۳۲.
- نادرنژاد، پروانه (۱۳۹۱). درآمدی بر فعالیت‌های سازمان برنامه در زمان ریاست ابوالحسن ابتهاج. پیام بهارستان، ش ۱۶، ۸۸۲ - ۹۰۷.

- نورث، داگلاس (۱۳۸۵). *نهادها، تغییرات نهادی و عملکرد اقتصادی*. ترجمه محمدرضا معینی. تهران: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور.
- نوری، محمد (۱۳۸۳). *احزاب ملی‌گرا در ایران ۱۳۲۰-۱۳۳۲* ش (پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی). دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
- وشمه، علی؛ ترابی فارسانی، سهیلا؛ جدیدی، ناصر (۱۳۹۶). «سیاست‌های اقتصادی حکومت پهلوی دوم در زمینه صنعت با تأکید بر روابط ایران و آلمان از ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷ش». *فصل‌نامه پژوهش‌های تاریخی*، ۵۳(۳۵)، ۶۷-۷۸.
- یاری، سیاوش (۱۳۸۳). *پدران تکنوکراسی ایران/ نگاهی به آغاز و انجام حزب ایران. زمانه*. ش ۲۶، ۵۱-۵۵.
- Abrahamian, E. (2008). *A History of Modern Iran*. London: Cambridge University Press.
- Amouzegar, J. (1993). *Iran's Economy Under the Islamic Republic*. London & New York: I.B. Tauris.
- Gunnell, John G. (1982). "The Technocratic Image and Theory of Technocracy". *Technology and Culture*. Vol. 23, No. 3, pp. 392 – 416.
- Hall, Peter A., & Taylor, Rosemary C. R. (1996). Political Science and the Three New Institutionalisms. *Political Studies*, 44(5), 936-957.
- Mahoney, J., & Thelen, K. (2010). *Explaining institutional change: Ambiguity, agency, and power*. London: Cambridge University Press.
- Thelen, K. (1999). Historical institutionalism in comparative politics. *Annual Review of Political Science*, 2(1), 369-404.
- Peters, B. Guy. (2019). *Institutional Theory in Political Science: The New Institutionalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Pierson, P. (2004). *Politics in time: History, institutions, and social analysis*. New Jersey: Princeton University Press.

اسناد

مصوبات مجلس شورای ملی: «قانون تأسیس بانک توسعه کشاورزی ایران، ۱۶/۴/۲۵۳۵»؛ «آیین‌نامه مربوط به احداث خطوط راه‌آهن صنعتی و تجاری، ۹/۴/۱۳۴۳»؛ «قانون اختیارات بانک اعتبارات، ۲۹/۳/۱۳۵۰»؛ «قانون راجع به نحوه استخدام مهندسين و کمک مهندسين و تکنسین‌ها، ۲۳/۱۰/۱۳۳۸»؛ «قانون راجع به اجازه استخدام تا ۵۰ نفر مهندس متخصص و عده‌ای مکانیسین به تناسب وسایل موجوده، ۲۲/۱۲/۱۳۳۶»؛ «قانون موافقت‌نامه بلندمدت توسعه همکاری‌های اقتصادی و صنعتی بین دولت شاهنشاهی ایران و دولت جمهوری مردم لهستان، ۱/۴/۱۳۵۷»؛ «موافقت‌نامه همکاری‌های اقتصادی و صنعتی و علمی و فنی بین دولت شاهنشاهی ایران و دولت جمهوری سوسیالیستی چکسلواکی، ۲۵/۲/۱۳۵۷»؛ «سومین جدول معافیت‌های صنعتی، ۲۷/۱۲/۱۳۵۳»؛ «قراردادهای منعقد بین شرکت ملی صنایع پتروشیمی و شرکت میتسوئی و شرکا و شرکت ملی صنایع پتروشیمی و شرکت کابوت و بانک توسعه صنعتی و معدنی ایران، ۱۰/۸/۱۳۵۱»؛ «قانون تشکیل هیئت امنای دانشکده صنعتی تهران، ۳۰/۸/۱۳۴۷»؛ «جدول معافیت‌های صنعتی، ۲۹/۳/۱۳۴۶»؛ «قانون واگذاری سه قطعه زمین در اصفهان به دانشگاه صنعتی آریامهر، ۴/۱۲/۱۳۴۵»؛ «قانون اداره امور دانشکده صنعتی زیر نظر هیئت امنا، ۲۴/۸/۱۳۴۵»؛ «آیین‌نامه مربوط به احداث خطوط راه‌آهن صنعتی و تجاری، ۳۰/۹/۱۳۴۳»؛ «قانون حمایت صنعتی و جلوگیری از تعطیل کارخانه‌های کشور، ۱۹/۳/۱۳۴۳»؛ «قانون راجع به آیین‌نامه احداث خطوط صنعتی و تجاری، ۴/۳/۱۳۴۳»؛ «تصمیم متخذہ کمیسیون مشترک برنامه مجلسین در مورد پرداخت وجوه حاصل از فروش کارخانه سیمان دورود به بانک اعتبارات صنعتی، ۹/۳/۱۳۳۹»؛ «قانون راجع به اجازه اعطای مبلغ ششصد میلیون ریال اعتبار به بانک توسعه صنعتی و معدنی ایران، ۱۹/۳/۱۳۳۸»؛ «قانون اجازه الحاق دولت ایران به اتحادیه عمومی بین‌المللی معروف به پاریس برای حمایت مالکیت صنعتی و تجاری و کشاورزی، ۱۰/۱۲/۱۳۳۷»؛ «تصمیم متخذہ کمیسیون مشترک برنامه مجلسین دایره اجازه استخدام یک نفر منشی‌کار کارشناس صنعتی برای دفتر فنی، ۲۲/۲/۱۳۳۶»؛ «تصمیم متخذہ کمیسیون بودجه دایره اجازه استخدام نوزده نفر مورد نیاز وزارت صنایع و معادن، ۱۴/۹/۱۳۳۵»؛ «قانون تشکیل انستیتوی علوم تغذیه و صنایع غذایی ایران، ۱۵/۴/۱۳۵۵»؛ «اصلاح بودجه سال ۱۳۵۴ سازمان صنایع کوچک ایران، ۲۵/۱۲/۱۳۵۴»؛ «قانون معافیت ماشین‌آلات مخصوص حمل محمولات جنگلی و مجتمع‌های توسعه جنگل و چوب و کاغذ و صنایع وابسته از پرداخت حقوق و عوارض گمرکی و سود بازرگانی، ۲۴/۴/۱۳۵۴»؛ «قانون تشکیل سازمان صنایع کوچک، ۱۴/۲/۱۳۵۴»؛ «اساس‌نامه شرکت صنایع الکترونیک ایران، ۶/۹/۱۳۵۳»؛ «قانون مجازات اخلاص‌گران در صنایع، ۲/۲/۱۳۵۳»؛

«قانون تشکیل شرکت صنایع الکترونیک ایران، ۱۳۵۲/۱۱/۲۴» «اجازه اجراء قرارداد بین شرکت ملی صنایع پتروشیمی و شرکت‌های سهامی صنایع شیمیایی میتسوبیشی و نیشوایوانی، ۱۳۵۲/۴/۱۲»؛ «اساس‌نامه شرکت ملی صنایع فولاد ایران، ۱۳۵۲/۲/۳۰»؛ «قانون اصلاح ماده چهار قانون توسعه صنایع پتروشیمی مصوب ۲۴ تیرماه سال ۱۳۴۴، ۱۳۵۰/۲/۶»؛ «آیین‌نامه اجرایی تبصره یک ماده واحده قانون تشکیل اتاق بازرگانی و صنایع و معادن ایران، ۱۳۴۹/۱۰/۱۴»؛ «قانون تشکیل اتاق بازرگانی و صنایع و معادن ایران، ۱۳۴۸/۱۱/۲۶»؛ «اساس‌نامه سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران، ۱۳۴۶/۷/۱۲»؛ «قانون تأسیس سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران، ۱۳۴۶/۴/۲۶»؛ «قرارداد بین شرکت ملی صنایع پتروشیمی با شرکت آمریکایی اموکو ایترنشنال، ۱۳۴۵/۲/۱۱»؛ «قرارداد بین شرکت ملی صنایع پتروشیمی و شرکت بی-اف-گودریچ، ۱۳۴۵/۲/۲۸»؛ «قرارداد بین شرکت صنایع پتروشیمی و آلایندہ کمیکال کورپوریشن، ۱۳۴۴/۱۲/۲۵»؛ «قانون توسعه صنایع پتروشیمی، ۱۳۴۴/۴/۲۰»؛ «قانون حمایت از صنایع داخلی کشور، ۱۳۴۳/۱۰/۲۸»؛ «قانون تأسیس اتاق صنایع و معادن ایران، ۱۳۴۳/۹/۱۵»؛ «قانون راجع به مجازات اخلاف گران در صنایع نفت ایران، ۱۳۳۶/۷/۱۶»؛ «قانون راجع به تفکیک وزارت اقتصاد ملی بدو وزارت‌خانه بازرگانی - صنایع و معادن، ۱۳۳۵/۲/۳۱»؛ «قانون تأسیس شرکت سهامی کارخانه‌های ایران و فروش سهام، ۱۳۴۴/۵/۳»؛ «تصمیم متخذہ کمیسیون مشترک برنامه مجلس درمورد معافیت کارخانه و ماشین‌آلات و قطعات یدکی وارد جهت اجرای برنامه از عوارض ورودی و حقوق گمرکی، ۱۳۳۷/۱۱/۲۰»؛ «تصمیم متخذہ کمیسیون مشترک برنامه مجلسین دایره اجازه استخدام چهار نفر کارشناس خارجی جهت کارخانه‌های قند کشور، ۱۳۳۶/۴/۳۱»؛ «تصمیم متخذہ کمیسیون مشترک برنامه مجلسین دایره اجازه استخدام هفت نفر متخصص خارجی جهت اداره کارخانه‌های سیمان کشور، ۱۳۳۶/۴/۲۴»؛ «تصمیم متخذہ کمیسیون مشترک برنامه مجلسین درباره تمدید مدت استخدام آقای مهندس پل رو مانویچ، تبعه لبنان، ۱۳۳۹/۳/۹»؛ «لایحه قانونی راجع به اجازه استخدام آقایان مهندس والتر نیهوس و مهندس لپ کریستین، ۱۳۳۷/۱۱/۱۸»؛ «تصمیم متخذہ کمیسیون مشترک برنامه مجلسین دایره تمدید استخدام آقای مهندس ژرف هروشکا، ۱۳۳۶/۴/۲۴»؛ «تمدید استخدام مهندس آتن هوفر، تبعه آلمان، ۱۳۳۵/۱۲/۲۰»؛ «اجازه استخدام یک نفر مهندس خارجی جهت سرپرستی دیزل‌های کارخانه سیمان ری و سایر دیزل‌ها، ۱۳۳۴/۱۱/۲۱»؛ «استخدام مهندس ژرژ فون تپس، ۱۳۳۴/۱۰/۲۰»؛ «استخدام آقای مهندس والتر نیهوس تبعه سوئیس، ۱۳۳۴/۷/۱»؛ «قانون راجع به تهیه قانون استخدام مهندسین، ۱۳۲۳/۷/۲۰»؛ «قانون موافقت‌نامه همکاری‌های فنی بین دولت شاهنشاهی ایران و دول ایالات متحده آمریکا، ۱۳۵۴/۱۱/۱۵»؛ «اساس‌نامه سازمان سرمایه‌گذاری و کمک‌های اقتصادی و فنی

ایران، ۱۳۵۴/۳/۱۲؛ «قانون موافقت‌نامه همکاری بلندمدت اقتصادی، فنی و علمی بین ایران و بلغارستان، ۱۳۵۳/۳/۲۱؛ «قانون موافقت‌نامه همکاری بلندمدت اقتصادی، فنی و علمی بین ایران و رومانی، ۱۳۵۲/۱۲/۲۸؛ «قانون مزایای هنرآموزان فارغ‌التحصیلان آموزشگاه فنی الکترونیک، ۱۳۵۰/۳/۲۴؛ «قانون موافقت‌نامه همکاری علمی و فنی بین دولت شاهنشاهی ایران و دولت جمهوری ایتالیا، ۱۳۵۰/۱/۳۰؛ «قانون موافقت‌نامه همکاری اقتصادی، صنعتی و فنی بین دولت شاهنشاهی ایران و دولت پادشاهی بلژیک، ۱۳۴۹/۱۰/۱۳؛ «قانون استخدام متخصصین فنی خارجی، ۱۳۴۹/۴/۷؛ «قانون موافقت‌نامه همکاری همکاری فنی و علمی بین دولت شاهنشاهی ایران و دولت جمهوری فرانسه، ۱۳۴۷/۱۰/۲؛ «تصمیم متخذه کمیسیون دارایی مجلسین در مورد موافقت‌نامه همکاری اقتصادی و فنی بین دولت شاهنشاهی ایران و دولت اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، ۱۳۴۷/۸/۸؛ «قانون راجع به اجازه استخدام معلمین مدارس فنی و حرفه‌ای کشاورزی، ۱۳۳۹/۲/۲۹؛ «تصمیم متخذه کمیسیون بودجه دایره اجازه استخدام عده‌ای به منظور تکمیل کادر فنی شهرستان‌ها، ۱۳۳۵/۹/۱؛ «تصمیم متخذه کمیسیون بودجه دایره اجازه استخدام عده‌ای جهت تکمیل کادر آموزشی و فنی دانش‌سرای عالی، ۱۳۳۵/۸/۱۶؛ «افزایش حداکثر ۵۰ نفر به کادر فنی سازمان برنامه، ۱۳۳۱/۵/۲۸.»

Historical institutionalism: A framework for examining the factors affecting the growth and development of technocracy in Iran

Zahra Alizadeh Birjandi^{1*}, Somayeh Poursultani²

1. Associate Professor, Department of History, University of Birjand^۲

2. Researcher and Editor, MA in History

Abstract

Technocracy is a model of governance that emerged in industrial societies as science and technology gained increasing importance. In this system of government, individuals possessing scientific and technical expertise assume responsibility for administering society. In Iran, during the Pahlavi era, industrialization policies similarly paved the way for technocrats to enter political positions. Accordingly, this article adopts a descriptive-analytical approach and draws on the theoretical foundations of historical institutionalism to explain the role of institutions and key actors in the formation and development of technocracy in Iran. The research findings highlight the decisive role of the Shah and the government's centralist policies in directing development and laying the groundwork for technocracy. At the meso level, official institutions served as the arena in which macro-level policies and laws were translated into industrial and economic programs and practices. At the micro level, actors—including politicians, managers, and entrepreneurs—played a crucial role in establishing industrial organizations, launching production units, training technicians, and employing them in factories and industrial enterprises.

Keywords: Technocracy; Technocrats; Historical Institutionalism; Pahlavi Government

* Email: zalizadehbirjandi@birjand.ac.ir

تحلیل جامعه‌پذیری گرجیان مهاجر در ایران عصر صفوی با رویکرد نظریه‌های مهاجرت آنتونی گیدنز و جان بری

فاطمه ناصری نژاد^۱، محسن حیدرنیا^{۲*}، صابر اداک^۳

۱. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، تهران، ایران.
۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، تهران، ایران.
۳. استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، تهران، ایران.

چکیده

این پژوهش به بررسی روند جامعه‌پذیری گرجیان مهاجر در ایران عصر صفوی می‌پردازد و تلاش می‌کند با بهره‌گیری از نظریه ساخت‌یابی آنتونی گیدنز و مدل هم‌پذیری جان بری، نحوه تعامل این گروه با ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایران را تحلیل کند. مهاجرت گرجیان به ایران، که عمدتاً به صورت اجباری و در قالب سیاست‌های نظامی و امنیتی صورت گرفت، موجب تغییرات جمعیتی و فرهنگی در مناطق مرکزی ایران شد. یافته‌ها نشان می‌دهند که گرجیان، با وجود شرایط مهاجرتی خاص، توانستند در ساختار قدرت صفوی جذب شوند و در بازتولید نظم اجتماعی نقش فعالی ایفا کنند. این مقاله با تمرکز بر دو سطح ساختار و عاملیت، نشان می‌دهد که جامعه‌پذیری گرجیان نه تنها از طریق سیاست‌های دولتی بلکه از مسیرهای فرهنگی و هویتی نیز شکل گرفته است. استفاده از چارچوب نظری گیدنز و بری امکان تحلیل چندلایه‌ای این فرآیند را فراهم می‌سازد و به درک عمیق‌تری از تجربه مهاجرت در بستر تاریخی کمک می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ایران، صفویه، گرجیان مهاجر، جامعه‌پذیری مهاجران، جامعه‌سازی مهاجران، هویت قومی

مقدمه

مهاجرت، به عنوان یکی از پدیده‌های بنیادین در تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جوامع انسانی، همواره نقش مهمی در بازتعریف ساختارهای قدرت، هویت‌های جمعی و روابط بین‌فرهنگی ایفا کرده است. در طول تاریخ، جابه‌جایی‌های جمعیتی، چه به صورت داوطلبانه و چه اجباری، موجب شکل‌گیری الگوهای جدیدی از تعاملات اجتماعی و فرهنگی شده‌اند که در بسیاری موارد، به بازسازی نظم اجتماعی موجود منجر شده‌اند. (Castles & Miller, 2009)

در این میان، مهاجرت گرجیان به ایران در دوره صفویه، به‌ویژه در زمان سلطنت شاه عباس اول، نمونه‌ای بارز از مهاجرت اجباری با اهداف سیاسی، نظامی و اقتصادی است. این مهاجرت نه تنها موجب تغییرات جمعیتی در مناطق مرکزی ایران شد؛ بلکه ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جامعه صفوی را نیز تحت تأثیر قرار داد. (Matthee, 2012) گرجیان، پس از انتقال به ایران، در ساختارهای نظامی، اداری و مذهبی جذب شدند و به تدریج در جامعه میزبان ادغام یافتند. باین حال، فرآیند جامعه‌پذیری آنان از یک سو تحت تأثیر سیاست‌های دولتی و از سوی دیگر متأثر از کنش‌های فردی، فرهنگی و هویتی پیچیده و چندلایه بود.

برای تحلیل این فرآیند، بهره‌گیری از نظریه ساخت‌یابی آنتونی گیدنز (Giddens, 1984) و مدل هم‌پذیری جان بری (Berry, 1997) امکان بررسی چندسطحی تعامل میان ساختارهای اجتماعی و عاملیت فردی را فراهم می‌کند. نظریه گیدنز با تأکید بر دوگانگی ساختار و کنش، نشان می‌دهد که مهاجران نه تنها تحت تأثیر ساختارهای موجود قرار می‌گیرند؛ بلکه خود نیز در بازتولید آن‌ها نقش دارند. از سوی دیگر، مدل بری با ارائه چهار الگوی هم‌پذیری—جذب، ادغام، جدایی و طرد—امکان طبقه‌بندی تجربیات مهاجرتی را فراهم می‌کند. این مقاله با تمرکز بر جامعه‌پذیری گرجیان مهاجر در ایران صفوی، تلاش دارد تا با تلفیق این دو چارچوب نظری، به تحلیلی جامع از نحوه شکل‌گیری هویت، تعاملات اجتماعی و بازتولید ساختار قدرت در بستر تاریخی بپردازد. هدف آن است که نشان دهد چگونه گرجیان، در مواجهه با ساختارهای قدرت صفوی، هویت خود را بازتعریف کرده و در نظم اجتماعی جدید جای گرفتند، درحالی‌که عناصر فرهنگی خود را نیز حفظ کردند.

چارچوب نظری تحقیق

با وجود آن‌که مهاجرت اجباری گرجیان به ایران در عصر صفویه پدیده‌ای تاریخی و متعلق به جهان

پیشامدرن است، نمی‌توان آن را به‌طور کامل با نظریه‌های مهاجرتی جامعه‌شناسان معاصر که عمدتاً در دو قرن اخیر شکل گرفته‌اند، تطبیق داد. این نظریات اغلب بر پایه مهاجرت‌های داوطلبانه در بستر صنعتی‌شدن و اقتصاد مدرن بنا شده‌اند؛ حال آن‌که مهاجرت گرجیان به ایران، نتیجه فتح نظامی تفلیس و تصمیم سیاسی دولت صفوی بود و نه انتخابی ارادی از سوی مهاجران (رجبی، ۱۳۹۲).

باین حال، این تفاوت ماهوی مانع از بهره‌گیری تحلیلی از نظریات معاصر نمی‌شود. هنر جامعه‌شناسی تاریخی دقیقاً در توانایی آن برای انطباق مفاهیم نظری با پدیده‌های تاریخی نهفته است (اسکینر، ۲۰۰۲). نظریه‌های مهاجرت اجباری در عصر حاضر عمدتاً جنبه‌های حقوقی دارند و بر مبنای اصول مدرن حقوق بشر و قوانین بین‌المللی شکل گرفته‌اند؛ درحالی‌که در قرون گذشته، جابه‌جایی اجباری اقوام در چارچوب مشروعیت قدرت سیاسی و عرف حاکم توجیه می‌شد (فوکو، ۱۹۷۵)؛ بنابراین، مقاله حاضر از هیچ نظریه خاصی به‌صورت مطلق پیروی نمی‌کند؛ بلکه تلاش دارد با بهره‌گیری از چارچوب‌های کلی علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، به سامان‌دهی علمی موضوع پردازد. واقعیت‌های تاریخی مهاجرت گرجیان و نحوه اسکان و سازگاری تدریجی آنان در جامعه ایرانی، نشان می‌دهد که فرآیندهایی از جنس جامعه‌پذیری، جامعه‌سازی و یکپارچگی اجتماعی در جریان بوده است. این فرآیندها، به‌نوعی پذیرش تکرار اجتماعی را در دل ساختار صفوی ممکن ساخته‌اند (گیدنز، ۱۹۹۱؛ بری، ۱۹۹۷). در ادامه، با رجوع به نظریات دو اندیشمند برجسته—آنتونی گیدنز و جان بری—چارچوب نظری مقاله را تبیین خواهیم کرد تا مسیر تحلیل تاریخی روشن‌تر و روشمندانه‌تر دنبال شود.

نظریه‌های مهاجرت

برای تبیین نظری جامعه‌پذیری گرجیان در ایران صفوی، به دیدگاه‌های دو اندیشمند معاصر رجوع می‌کنیم: آنتونی گیدنز، جامعه‌شناس انگلیسی و جان ویداپ بری، روان‌شناس اجتماعی کانادایی. هدف از این رجوع، نه پیروی کامل از نظریات آنان، بلکه بهره‌گیری از چارچوب‌های تحلیلی ایشان برای روشن‌سازی ابعاد مختلف موضوع است.

مدل‌های ادغام قومی در نظریه آنتونی گیدنز

گیدنز، با تمرکز بر پیامدهای جهانی‌شدن، به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های تنوع قومی در جوامع مدرن می‌پردازد. او معتقد است که مهاجرت بین‌المللی، همراه با یکپارچگی اقتصاد جهانی، موجب افزایش

اختلاط جمعیت‌ها شده و درعین حال، تنش‌های قومی را نیز تشدید کرده است (Giddens & Birdsall, 2007). در پاسخ به این چالش‌ها، گیدنز سه مدل ادغام قومی را مطرح می‌کند:

۱. **همانندگردی (Assimilation):** مهاجران با کنار گذاشتن آداب و رسوم خود، در فرهنگ غالب جامعه میزبان جذب می‌شوند. این مدل خواستار تغییر زبان، پوشش، سبک زندگی و نگرش‌های فرهنگی مهاجران است تا نظم اجتماعی جدید تثبیت شود.

۲. **کوره‌ذوب (Melting Pot):** فرهنگ‌های مهاجر و میزبان در هم می‌آمیزند و الگوهای فرهنگی جدیدی شکل می‌گیرد. این مدل بر سنتز فرهنگی و خلق تنوعی نوین تأکید دارد.

۳. **کثرت‌گرایی فرهنگی (Cultural Pluralism):** جامعه‌ای متکثر شکل می‌گیرد که در آن خرده‌فرهنگ‌ها به رسمیت شناخته می‌شوند و اعتبار مساوی دارند (برومندزاده و نوبخت، ۱۳۹۳). در تحلیل گیدنز، همانندگردی نوعی استحاله فرهنگی، کوره‌ذوب سنتزی نوین و کثرت‌گرایی تجلی هم‌زیستی فرهنگی است. این مدل‌ها می‌توانند در فهم نحوه تعامل گرجیان با جامعه صفوی، به‌عنوان ابزار تحلیلی مؤثر به‌کار گرفته شوند.

استراتژی‌های فرهنگ‌پذیری در نظریه جان بری

جان بری، با تمرکز بر روان‌شناسی اجتماعی مهاجران، فرآیند فرهنگ‌پذیری را به‌عنوان نوعی یادگیری اجتماعی تعریف می‌کند. او مدلی دوبعدی ارائه می‌دهد که در آن مهاجران با دو پرسش بنیادین مواجه‌اند:

- آیا حفظ فرهنگ نیاکانی ارزشمند است؟

- آیا تعامل با گروه‌های فرهنگی جامعه میزبان مطلوب است؟

بر اساس پاسخ به این پرسش‌ها، چهار استراتژی فرهنگ‌پذیری شکل می‌گیرد:

۱. **یکپارچگی (Integration):** مهاجران هم فرهنگ خود را حفظ می‌کنند و هم با جامعه میزبان تعامل دارند. این مدل مشابه کثرت‌گرایی فرهنگی است.

۲. **همانندگردی (Assimilation):** مهاجران فرهنگ خود را کنار می‌گذارند و در فرهنگ میزبان جذب می‌شوند.

۳. **جدایی (Separation):** مهاجران از جامعه میزبان فاصله می‌گیرند و بر حفظ کامل فرهنگ خود تأکید دارند.

۴. حاشیه‌ای شدن (Marginalization): مهاجران از هر دو فرهنگ فاصله می‌گیرند و دچار طرد فرهنگی می‌شوند (Berry, 1997).

این مدل‌ها، با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی ایران صفوی، می‌توانند در تحلیل نحوه جامعه‌پذیری گرجیان به‌کار گرفته شوند. در ادامه مقاله، با بررسی مصادیق تاریخی، تلاش خواهد شد تا مشخص شود که جامعه‌پذیری گرجیان با کدام‌یک از این الگوها انطباق بیشتری دارد.

مروری کوتاه بر دوره صفویه و مهاجرت اجباری گرجیان به ایران؛

از شکل‌گیری گرجستان تا صفویه

با شکل‌گیری ایالت‌های خودمختار گرجستان شرقی (متسختا، کارتلی، ایبریا) توسط کارتلی‌ها و متسختی‌ها و گرجستان غربی (کولخیس، ایمرتی) توسط اگریسی‌ها در قرون هفتم و هشتم پیش از میلاد، و هم‌زمان با گسترش قلمرو مادها و سپس هخامنشیان به سمت شمال‌غربی ایران، زمینه‌های تعاملات سیاسی، فرهنگی و نظامی میان ایران و گرجستان فراهم شد (امیر احمدیان، ۱۳۸۳: ۴۶-۴۷). این تعاملات، با فراز و فرودهایی، تا پس از اسلام نیز ادامه یافت و در عصر صفویه به اوج خود رسید (لانگ، ۱۳۷۳: ۹۲-۹۳).

گرجستان در دوران صفویه

در دوره صفویه، گرجستان شرقی به‌طور مداوم محل منازعه میان دولت‌های صفوی و عثمانی بود. هر دو قدرت، در هر مقطع که برتری نظامی داشتند، نفوذ خود را در این منطقه گسترش می‌دادند. اختلافات داخلی میان حاکمان شرقی و غربی گرجستان نیز به تضعیف انسجام سیاسی این سرزمین دامن می‌زد. صفویان و عثمانیان هر دو خود را موظف به حمایت از دست‌نشانندگان بخش شرقی در برابر ایمرتی غربی می‌دانستند (روملو، ۱۳۵۷: ج ۱، ۲۱۲؛ بایوردی، ۱۳۴۹: ۳۹-۴۱). اولین برخورد مستند اعقاب صفویان با گرجیان به اوایل قرن هفتم هجری بازمی‌گردد؛ زمانی که گرجیان به اردبیل حمله کردند و مسجد جامع آن را غارت کردند (ناشناخته، ۱۳۸۴: ۴-۶). این واقعه، که با واکنش شیخ صدرالدین و بازگرداندن درب مسجد همراه بود (شیخ حسین پسر ابدال و پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۴: ۴۳-۴۴)، زمینه‌ساز خصومت‌های بعدی شد.

با تثبیت قدرت صفویان در ایران و رقابت شدید با عثمانی، فتح گرجستان به هدفی راهبردی بدل

شد. در دوره شاه اسماعیل اول، نخستین تلاش‌ها برای تسلط بر گرجستان آغاز شد؛ اما در دوره شاه تهماسب اول و به‌ویژه شاه عباس کبیر، این روند به اوج خود رسید و مهاجرت‌های اجباری گرجیان به ایران شدت یافت (نویسی، ۱۳۵۰: ۱۹۰-۱۹۵؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۲، ۹۰۰).

مهاجرت اجباری گرجیان در دوره سلاطین صفوی

پس از مرگ شاه اسماعیل اول، دو عامل موجب تمرکز شاه تهماسب بر گرجستان شد: نخست، درگیری‌های داخلی قزلباشان و تضعیف مرشد کامل؛ دوم، حملات مکرر سلطان سلیمان قانونی به گرجستان (روملو، ۱۳۵۷: ج ۱، ۲۴۶-۲۴۷؛ همان: ۳۸۳، ۴۰۹، ۴۵۲، ۴۸۸). شاه تهماسب در طول سلطنت خود با هشت حاکم گرجی معاصر بود و در چهار مرحله به گرجستان لشکر کشید. خشونت قزلباشان در این حملات به‌حدی بود که حتی اموال و خانواده‌های گرجیان به‌عنوان «ارث شرعی» میان فاتحان تقسیم شد (صفا، ۱۳۷۸: ج ۵، ۱۰۰؛ منشی قزوینی، ۱۳۷۹: ۱۳۷).

در نیمه اول قرن یازدهم هجری، شاه عباس سیاست تسخیر گرجستان را تشدید کرد. او در ده نوبت به گرجستان لشکر کشید و حدود ۱۳۰ هزار نفر را به ایران کوچاند. در یکی از این حملات، بیش از ۱۵۰ هزار زن، مرد و کودک گرجی به اسارت درآمدند (مولیانی، ۱۳۷۹: ۱۴۶؛ سانیکیدزه، ۱۹۸۵: ج ۳، ۱۶۱-۱۶۴). این مهاجرت‌ها، که عمدتاً اجباری بودند، پایه‌گذار جامعه‌پذیری گرجیان در ایران شدند و نقش مهمی در ساختار اجتماعی صفوی ایفا کردند.

جامعه‌پذیری گرجیان و مصادیق آن:

اسکان در شهرها

اسکان اجباری و داوطلبانه گروه‌های قومی، به‌ویژه گرجی‌ها، یکی از ابزارهای اصلی صفویان برای تحکیم پایه‌های حکومت بود. این تحلیل با استناد به منابع تاریخی به بررسی ابعاد مختلف این سیاست می‌پردازد.

۱. اهداف استراتژیک و نظامی:

ایجاد پایگاه‌های وفادار: هدف اصلی از اسکان گرجی‌ها در مناطق مرزی و حساس، تقویت توان نظامی و ایجاد یک طبقه اجتماعی وفادار به شخص شاه بود. به گفته رحیمی (۱۳۸۸)، اسکان گرجی‌ها در مناطقی مانند قزوین (در مقابل عثمانی) و فارس و خوزستان (برای نظارت بر راه‌های تجاری و قبایل

عرب) یک استراتژی آگاهانه برای محافظت از مرزهای آسیب‌پذیر امپراتوری بود. این گروه‌ها به دلیل بیگانه بودن با بافت محلی، کاملاً به حکومت مرکزی وابسته بودند و به عنوان نیرویی مطمئن عمل می‌کردند (Matthee, 1999, p. 145). ایالت‌سازی در قلب ایران: منطقه فریدن اصفهان نمونه بارزی از این سیاست است. صفویان با اسکان تعداد زیادی از گرجی‌ها در این منطقه، عملاً یک ایالت نظامی-کشاورزی وفادار را در نزدیکی پایتخت (اصفهان) ایجاد کردند که هم از پایتخت محافظت می‌کرد و هم منبع تأمین‌کننده محصولات کشاورزی و سرباز بود (مهدوی، ۱۳۵۳: ۲۶).

۲. پیامدهای فرهنگی و مذهبی: همزیستی و تبادل

تبادل فرهنگی: به نظر سانیکیدزه (۱۹۹۴)، گرجی‌ها اگرچه بسیاری از عناصر فرهنگ ایرانی را پذیرفتند؛ اما تأثیرات پایداری بر منطقه گذاشتند. این تأثیرات به وضوح در معماری کلیسا-مساجد، موسیقی محلی (مانند مقام‌های گرجی در موسیقی فارس) و آداب و رسوم (کشاورزی) در فریدن و دیگر مناطق دیده می‌شود. (Babayan, 2002, p. 409)

سیاست مذهبی صفوی: اگرچه صفویان به ظاهر شیعه‌گرایی می‌کردند؛ اما در عمل نسبت به اقلیت‌های مذهبی (به ویژه مسیحیان گرجی) برای اهداف اقتصادی و استراتژیک انعطاف نشان می‌دادند. بسیاری از گرجی‌ها اسلام آوردند؛ اما جوامع مسیحی نیز با پرداخت جزیه توانستند به حیات مذهبی خود ادامه دهند. این امر نشان‌دهنده رویکرد عملگرایانه صفویان در قبال مسئله مذهب است (Blow, 2009, p. 113).

۳. تحلیل جمعیت‌شناختی: برآوردها و کاهش عدد

تخمین ۲۲۵ هزار نفر: رقم ۲۲۵ هزار نفر که مهدوی (۱۳۵۳) ارائه می‌دهد، عمدتاً مربوط به دوره اوج این سیاست، به ویژه در زمان شاه عباس اول است. این رقم اغلب از تاریخ عالم‌آرای عباسی استخراج شده است. با این حال، مورخان مدرن مانند (David Blow, 2009) اشاره می‌کنند که این اعداد ممکن است برای نمایش عظمت پادشاه اغراق‌آمیز باشند.

دلایل کاهش جمعیت: کاهش شمار این گروه‌ها در دوره‌های بعدی تنها به دلیل جنگ‌ها نبود؛ بلکه جذب و ادغام تدریجی در جامعه ایران عامل اصلی بود. نسل‌های بعدی، زبان گرجی را فراموش کردند و به تدریج در هویت ایرانی-شیعی حل شدند. همچنین، بیماری‌ها و شرایط سخت اسکان نیز در کاهش جمعیت مؤثر بود. (Savory, 2007, p. 86). سیاست اسکان گرجی‌ها را باید نمادی از دولت‌سازی متمرکز صفوی دانست. صفویان با این کار موفق شدند هم امنیت داخلی و مرزی خود را

تأمین کنند، هم اقتصاد را رونق بخشند و در نهایت، به غنای فرهنگی و مذهبی ایران بیافزایند. این سیاست اگرچه با اجبار آغاز شد؛ اما در بلندمدت به ایجاد چهره کثرت‌گرای ایران کمک کرد.

پذیرش اسلام

موضوع تغییر دین گرجی‌ها و سیاست صفویه نسبت به آنان، نمونه‌ای کلاسیک از عملگرایی سیاسی در کنار ایدئولوژی مذهبی است. این سیاست یکدست نبود و بر اساس منافع حکومت، انعطاف نشان می‌داد. حکومت صفوی یک دولت ایدئولوژیک شیعه بود و اعتماد و دادن مسئولیت به غیرمسلمانان دشوار می‌نمود؛ بنابراین، تغییر دین، کلید ادغام کامل در بدنه حاکمیت و جامعه ایران بود. گرجی‌های مسلمان شده توانستند به مقامات بالایی از جمله فرماندهی نظامی (قورچی باشی، سپهسالاری) و حتی مناصب دیوانی دست یابند که این خود مشوق قدرتمندی برای تغییر دین گرجی‌ها بود (Blow, 2009, p.115).

در این ساختار، تغییر دین تنها یک تصمیم فردی نبود؛ بلکه یک فرآیند جامعه‌پذیری بود. برای نسل دوم و سوم که در ایران متولد شده بودند، پذیرش اسلام و هویت ایرانی-شیعی، امری طبیعی برای همرنگی با جامعه اکثریت و اجتناب از پرداخت جزیه (مالیات ویژه اهل ذمه) بود (Matthee, 2012, p. 78). وجود یک "اقلیت مسیحی گرجی که تا امروز باقی مانده است" نشان‌دهنده این است که سیاست صفویه لزوماً یک سیاست اجبار مطلق نبود. این امر عمدتاً ناشی از مصلحت‌اندیشی سیاسی و اقتصادی بود):

منافع اقتصادی: جامعه مسیحی با پرداخت منظم جزیه، منبع درآمدی برای دولت بود.

روابط دیپلماتیک: حفظ روابط خوب با قدرت‌های مسیحی همسایه مانند گرجستان، روسیه و حتی دول اروپایی (برای مقابله با عثمانی) ایجاب می‌کرد که صفویان نسبت به مسیحیان ساکن ایران رفتاری معتدل داشته باشند (Savory, 2007, p. 172).

اوج عملگرایی سیاسی صفوی در مورد سیمون والی کارتلی کاملاً مشخص است. ذکر مورد "سیمون والی کارتلی" که حتی پس از ترک اسلام، روابط سیاسی با صفویان حفظ شد، مهم‌ترین شاهد برای تحلیل عملگرایی صفویان است. سیمون (سیمون اول کارتلی) احتمالاً تحت فشار شاه سلیمان صفوی به اسلام روی آورده بود. زمانی که او به گرجستان بازگشت و دوباره مسیحی شد، صفویان او را عزل نکردند. این نشان می‌دهد که برای صفویان، وفاداری سیاسی و پرداخت مالیات (که سیمون به آن ادامه

داد) بسیار مهم‌تر از وفاداری مذهبی صرف بود. حفظ سیمون به عنوان حاکم دست‌نشانده، برای ثبات مرزهای شمالی و جلوگیری از درگیرهای پرهزینه، ارزش استراتژیک داشت (Maeda, 2006, p.118). سیاست مذهبی صفویه در قبال گرجی‌ها را می‌توان تساهل مصلحت‌آمیز (Pragmatic Toleration) نامید. صفویان از یک سو با ایجاد انگیزه‌های مادی و اجتماعی، اسلام‌آوردن را تشویق می‌کردند تا یک جامعه یکپارچه و وفادار بسازند؛ سوی دیگر، هنگامی که منافع حکومت (اقتصادی، امنیتی، دیپلماتیک) ایجاب می‌کرد، حاضر بودند از مواضع ایدئولوژیک خود کوتاه آمده و با غیرمسلمانان مدارا کنند. مورد سیمون والی نشان می‌دهد که بقای دولت صفوی بر پایه مصلحت‌اندیشی استوار بود، نه تعصب مطلق.

احترام و محبت به گرجی‌ها توسط شاهان صفویه

صرف‌نظر از انگیزه‌های سیاسی و نظامی شاه عباس و دیگر شاهان صفوی برای کاهش نفوذ خطرناک قزلباشان و ضرورت جایگزینی آنان با نیرویی معتمد و وفادار همچون گرجیان، بسیاری از محققان به احترام و محبت ویژه شاهان صفویه نسبت به گرجیان اشاره کرده‌اند. این توجهات ملوکانه به عناصر تازه‌وارد، بی‌تردید در تسهیل روند جامعه‌پذیری و تثبیت موقعیت آنان در ساختار اجتماعی ایران عصر صفوی مؤثر بوده است. هرچند برخی از پژوهشگران این رفتار را صرفاً در چارچوب سیاست تفرقه‌افکنی و کنترل قدرت تحلیل کرده‌اند. سانسون در این باره می‌نویسد: «سیاست شاه عباس با گرجی‌ها بسیار جالب و قابل تحسین است؛ زیرا اگر گرجی‌ها با هم متحد شوند ممکن است وسایل زحمت ایران را فراهم کنند. شاه ایران خوب می‌داند چگونه آن‌ها را از راه منافعشان در تفرقه و جدایی نگه دارد. شاه ایران به امرا و بزرگان گرجی آن‌قدر محبت می‌کند و به قدری به آن‌ها پول می‌دهد که امرای گرجی مذهب و وطن خویش را فراموش می‌کنند و به شاه ایران علاقه و دلبستگی پیدا می‌کنند» (سانسون، ۱۳۴۶: ۲۰۶).

ازدواج با خاندان‌های ایرانی

سیاست صفویان در ترویج اسلام در میان گرجیان، عمدتاً مبتنی بر روش‌های تشویقی و غیرتحمیلی بود. آنان تلاش کردند با مسلمان کردن برخی از شاهزادگان گرجی، زمینه ادغام فرهنگی را فراهم کنند. هرچند این تلاش‌ها همواره موفق نبودند؛ برای نمونه، عیسی‌خان فرزند لوندبیک در سال ۹۶۷ هـ.ق مسلمان شد؛ اما بعدها مرتد گردید و شاه او را در قلعه الموت زندانی کرد (شاملو، ۱۳۷۵: ۷۹). ارتداد یک شاهزاده

هم‌پیمان، ابعاد سیاسی و اجتماعی حساسی داشت که شاه نمی‌توانست به‌سادگی از آن عبور کند. از سوی دیگر، ازدواج با شاهزاده‌خانم‌های گرجی نیز یکی از راه‌های جلب وفاداری گرجیان بود. ازدواج شاه تهماسب با خواهر امان‌بیک گرجی، که حاصل آن حیدر میرزا بود، نمونه‌ای از این سیاست است. با مرگ شاه تهماسب در سال ۹۸۴ هـ.ق / ۱۵۶۷ میلادی، پرونده حملات وی به گرجستان بسته شد.

دست‌نشان‌دگی امیران گرجی از سوی شاهان صفویه در کاخ

در سال ۹۲۴ هـ.ق / ۱۵۱۸ میلادی، گرجیان علیه قرقه، که دست‌نشانده شاه اسماعیل محسوب می‌شد، شورش کردند. وی دو بار به شاه ایران پناهنده شد و شاه دو بار دیو سلطان روملو را برای حمایت از او اعزام کرد. دیو سلطان قلعه گوری (لوری)، یکی از مراکز مهم گرجستان، را فتح کرد و قرقه (گراگور) مجدداً به حکومت بازگشت (روملو، ۱۳۵۷: ج ۱، ۲۱۸-۲۱۹). این نوع حمایت سیاسی از حاکمان گرجی، نه‌تنها در گرجستان بلکه در ایران نیز بستر مناسبی برای جامعه‌پذیری گرجیان فراهم کرد. به‌گونه‌ای که جامعه سیاسی ایران و گرجستان در ذهن گرجیان مقیم ایران به‌عنوان یک واحد سیاسی مشترک تصور می‌شد و این امر به حذف ذهنیت دوئیت و دشمنی کمک کرد.

تبعیت از حاکمیت صفویه در ایران

تا پیش از شاه عباس، حکام ایالات عمدتاً از میان قزلباشان انتخاب می‌شدند؛ اما شاه عباس با محدود کردن نفوذ قزلباشان و سپردن مناصب مهم به طوایف غیرقزلباش، از جمله گرجیان، مسیر ورود آنان به ساختار قدرت را هموار کرد. برخی از گرجیان حتی به فرزندى شاه پذیرفته شدند و القاب محبت‌آمیز چون «اخویم» (رهر برن، ۲۵۳۶: ۴۵) و «پدرم» (دلواله، ۱۳۷۰: ۳۰۴) از سوی شاه دریافت کردند. الله‌وردی‌خان، از خاندان فئودالی گرجی اوئندیلادزه، در یکی از لشکرکشی‌های شاه تهماسب به گرجستان به اسارت درآمد. او در جوانی در برابر سی سکه زر فروخته شد و پس از چندین بار خرید و فروش، به‌سبب شایستگی به دربار صفوی راه یافت و در حلقه غلامان شاه قرار گرفت. با وجود پایبندی اولیه به مسیحیت، بعدها مسلمان شد و به آیین محمدی درآمد (همان: ۳۳۱؛ هنر فر، ۱۳۴۴: ۱۳۷).

تأثیرپذیری ادبی و شعرگویی فارسی

تأثیرپذیری گرجیان از شعر و ادب فارسی به سده‌های میانی اسلامی بازمی‌گردد. یوستینه ابولادزه،

ایران‌شناس برجسته گرجی، می‌نویسد: «گرجی‌ها هم‌زمان با ترویج ادبیات خودشان در قرون ۱۱ و ۱۲ میلادی، به ترجمه آثار ادبی فارسی نیز علاقه‌مند شدند و در واقع شکل‌گیری ادبیات کلاسیک گرجی به موازات ترجمه شاهکارهای ادبیات فارسی و تحت نفوذ شدید آن صورت گرفت» (واتساده، ۱۳۷۹: ۱۳۹). وجود نام‌های قهرمانان ایرانی، مضمون‌ها، درون‌مایه‌ها و واژگان فارسی در آثار کلاسیک گرجی، گواهی روشن بر این تأثیر است. شاعران و نویسندگان گرجی در دوره کلاسیک، با آثار فردوسی، عنصری، فخرالدین اسعد گرگانی، نظامی، کلیله و دمنه و قابوس‌نامه آشنا بودند (لانگ، ۱۳۷۳: ۱۸۹-۱۹۴).

شعرای گرجی فارسی‌سرا در عصر صفوی

در دوره صفویه، شماری از شعرای گرجی به زبان فارسی شعر سروده‌اند که این امر نشانه بارزی از جامعه‌پذیری فرهنگی آنان است. آنان نه تنها زبان فارسی را آموختند؛ بلکه آثار ادبی برجسته‌ای نیز خلق کردند. از جمله می‌توان به سروش گرجی، مرتضی‌قلی‌بیک صاحب شاهنامه‌ای در دوازده هزار بیت (شاملو، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۳۲-۱۳۳)، و زینل‌بیک پسر اصلان‌خان، از اکابر گرجستان و حاکم مرو در زمان شاه عباس دوم، اشاره کرد (نصرآبادی، ۱۳۵۲: ۳۲). همچنین بهزادبیک، فرزند سهراب‌بیک قورچی‌باشی، که پس از ترک ملازمت شاه، به یادگیری خواندن و نوشتن پرداخت و علاوه بر سرودن شعر، خط نستعلیق را نیز به زیبایی می‌نوشت. از اشعار اوست:

جدول ۱: اشعار بهزادبیک

مصرع اول	مصرع دو
بر جمالت گر برافروزم چراغ زندگی	هر سر مویم شود روشن ز داغ زندگی
بی‌تکلف چون چراغ روز در بزم جهان	گیرم از هجرت نمردم، کو دماغ زندگی

فضل‌علی‌بیک، یمینی گرجی و دیگران نیز از جمله شعرای گرجی فارسی‌سرا هستند که در اینجا به همین مقدار بسنده می‌شود (دولت‌آبادی، ۱۳۷۰: ۳۷۰).

نتیجه‌گیری

چنان‌که در بخش‌های پیشین مقاله ملاحظه شد، هدف این پژوهش، توصیف، تبیین و تحلیل روند جامعه‌پذیری گرجیان کوچ‌داده‌شده از گرجستان به ایران در عصر صفویه بوده است. برای دستیابی به

این هدف، از چارچوب‌های نظری جامعه‌شناسی مهاجرت و جامعه‌پذیری، به‌ویژه مدل‌های ادغام قومی آنتونی گیدنز و استراتژی‌های فرهنگ‌پذیری جان بری بهره گرفته شد. در آغاز، ضرورت پرداختن به مروری کوتاه بر دوره صفویه و مهاجرت اجباری گرجیان به ایران مطرح شد؛ مهاجرتی که بیشترین حجم آن مربوط به دوران شاه اسماعیل، شاه تهماسب و شاه عباس اول بوده است. در این بازه زمانی، که بیش از یک سده به طول انجامید، جمعیتی بالغ بر سیصد هزار نفر از گرجیان، عمدتاً به‌صورت خانوادگی، به ایران کوچانده شدند و به‌تدریج مراحل مختلف جامعه‌پذیری را پشت سر گذاشتند.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که جامعه‌پذیری گرجیان در ایران صفوی، در قالب مجموعه‌ای از فرایندهای تاریخی و اجتماعی، به‌صورت تدریجی و در طول بیش از صد سال شکل گرفته است. این فرایندها شامل اسکان در شهرهایی چون فریدن اصفهان، فرحزاد مازندران، و دیگر مناطق در استان‌های خوزستان، فارس و خراسان؛ پذیرش اسلام به‌صورت داوطلبانه و در برخی موارد به‌دلیل الزامات سیاسی و اجتماعی؛ احترام و محبت شاهان صفوی به گرجیان، به‌ویژه بهره‌گیری از آنان به‌عنوان نیروی معتمد و جایگزین قزلباشان جاه‌طلب، که الله‌وردی‌خان گرجی در صدر آنان قرار داشت؛ دست‌نشانده‌گی امیران گرجی در کاخ و دیگر نواحی شرقی گرجستان؛ تبعیت کامل از حاکمیت صفویه در ایران؛ و در نهایت، تأثیرپذیری ادبی و شعرگویی فارسی که فضایی لطیف و فرهنگی برای همزیستی فراهم آورد و موجب شد شعرای گرجی به زبان فارسی آثاری در سطح عالی خلق کنند.

بر اساس نظریه آنتونی گیدنز، جامعه‌پذیری مهاجران در جامعه میزبان می‌تواند به سه حالت منجر شود: نخست، همانندسازی یا استحاله فرهنگی جامعه مهاجر در جامعه میزبان؛ دوم، ذوب‌شدگی فرهنگی، یعنی شکل‌گیری فرهنگی جدید از ترکیب دو فرهنگ؛ و سوم، تکت‌گرایی، به‌معنای همزیستی دو جامعه با حفظ ویژگی‌های فرهنگی مستقل. با توجه به شواهد تاریخی و اجتماعی ارائه‌شده در این مقاله، می‌توان نتیجه گرفت که جامعه‌پذیری گرجیان در ایران صفوی با مدل سوم گیدنز، یعنی تکت‌گرایی، انطباق دارد. گرجیان ضمن حفظ عناصر فرهنگی خود، در ساختار اجتماعی ایران جذب شدند و نوعی همزیستی پایدار را رقم زدند.

از سوی دیگر، جان بری چهار استراتژی فرهنگ‌پذیری را مطرح می‌کند: یکپارچگی (که مشابه تکت‌گرایی است و به حفظ فرهنگ خود در کنار تعامل با جامعه میزبان اشاره دارد)، همانندگردی (استحاله کامل در فرهنگ میزبان)، جدایی (حفظ کامل فرهنگ خود و کناره‌گیری از جامعه میزبان)، و حاشیه‌ای‌شدن (طرد دوجانبه فرهنگ خود و میزبان). نتایج این مقاله نشان می‌دهد که جامعه‌پذیری

گرجیان در ایران صفوی با استراتژی نخست بری، یعنی یکپارچگی، سازگار است. شواهد متعدد تاریخی نشان می‌دهد که جامعه گرجی نه به صورت همانندگردی در فرهنگ ایرانی مستحیل شده، نه به صورت جدایی از جامعه میزبان کناره گرفته، و نه دچار حاشیه‌نشینی و طرد فرهنگی شده است. بلکه آنان با حفظ هویت فرهنگی خود، در ساختار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران صفوی ادغام شدند و نوعی همزیستی متکثر و پایدار را رقم زدند.

منابع و مأخذ

- امیر احمدیان، محمد. (1383). *تاریخ روابط ایران و گرجستان*. تهران: نشر قومس.
- لانگ، مارشال. (1373). *گرجستان در گذر تاریخ*. ترجمه محمدرضا شفیعی. تهران: نشر مرکز.
- روملو، حسن بیگ. (1357). *احسن‌التواریخ*. جلد اول. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بایوردی، محمد. (1349). *تاریخ صفویه*. تهران: انتشارات علمی.
- نوایی، عبدالحسین. (1350). *صفویان و عثمانی*. تهران: دانشگاه تهران.
- ناشناخته. (1384). *عالم‌آرای شاه اسماعیل*. تهران: کتابخانه ملی.
- شیخ حسین پسر ابدال و پیرزاده زاهدی. (1344). *تاریخ اردبیل*. تبریز: انتشارات آذر.
- صفا، ذبیح‌الله. (1378). *تاریخ ادبیات ایران*. جلد پنجم. تهران: فردوس.
- منشی قزوینی، محمد. (1379). *تاریخ صفویه*. تهران: امیرکبیر.
- ترکمان، اسکندر بیگ. (1382). *عالم‌آرای عباسی*. جلد دوم. تهران: سروش.
- مولیانی، علی. (1379). *گرجیان در ایران صفوی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- سانیکیدزه، تیموراز. (1985). *تاریخ گرجستان*. جلد سوم. تفلیس: انتشارات دولتی گرجستان.
- رحیمی، مجید. (1388). *سیاست قومی صفویان*. تهران: پژوهشگاه تاریخ اسلام.
- مهدوی، هوشنگ. (2535). *روابط ایران و عثمانی*. تهران: دانشگاه ملی ایران.
- حسینی استرآبادی، محمد. (1366). *تاریخ گرجیان در ایران*. تهران: نشر نوین.
- سانسون، ژان شاردن. (1346). *سفرنامه سانسون*. ترجمه محمدرضا شفیعی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شاملو، محمد. (1375). *تاریخ گرجیان در ایران*. جلد دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- رهبر برن، آنتوان. (2536). *سفرنامه رهبر برن*. تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.

- دلاواله، پیترو. (۱۳۷۰). *سفرنامه دلاواله*. ترجمه شجاع‌الدین شفا. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هنر فر، محمدعلی. (۱۳۴۴). *تاریخ صفویه*. تهران: انتشارات ابن‌سینا.
- واتسادزه، گئورگی. (۱۳۷۹). *ادبیات گرجی و تأثیرپذیری از ایران*. ترجمه فرهاد توکلی. تهران: نشر قومس.
- نصرآبادی، محمدتقی. (۱۳۵۲). *تذکره نصرآبادی*. تهران: انتشارات زوار.
- دولت‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۷۰). *فرهنگ‌نامه ادب فارسی*. تهران: انتشارات فردوس.
- Babayan, K. (2002). *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Harvard University Press.
- Blow, D. (2009). *Shah Abbas: The Ruthless King Who Became an Iranian Legend*. I.B. Tauris.
- Maeda, H. (2006). "The Forced Migrations and Reorganization of the Regional Order in the Caucasus by Safavid Iran: Preconditions and Developments described by Fazli Khuzani". In *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 49, No. 2.
- Matthee, R. (1999). **The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600-1730**. Cambridge University Press.
- Savory, R. (2007). *Iran under the Safavids*. Cambridge University Press.
- Berry, John W. "Immigration, Acculturation, and Adaptation." *Applied Psychology* 46.1 (1997): 5-34.
- Floor, Willem. *Safavid Government Institutions*. Mazda Publishers, 2001.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, 1990.
- King, Russell, and Nancy Wood. *Migration and Transnationalism*. Routledge, 2001.
- Szakolczai, Arpad. *The Sociology of Georg Simmel*. Routledge, 2014.

Analysis of the Socialization of Georgian Migrants in Safavid Iran: Applying Anthony Giddens' and John Berry's Migration Theories

Fatemeh Naseri Nejad¹, Mohsen Heidarnia^{2*}, Saber Edak³

1. Assistant professor and faculty
2. Assistant professor and faculty
3. Farhangian University employee

Abstract

This study examines the socialization process of Georgian migrants in Safavid Iran. It seeks to analyze their interaction with Iran's social, cultural, and political structures, employing Anthony Giddens' structuration theory and John Berry's acculturation model. The migration of Georgians to Iran, largely a consequence of forced displacement and military-security policies, resulted in significant demographic and cultural shifts within Iran's central regions. Findings indicate that despite the particular circumstances of their migration, Georgians successfully integrated into the Safavid power structure and actively contributed to the maintenance of social order. By focusing on both structure and agency, this article demonstrates that the socialization of Georgians was shaped not only by state policies but also through cultural and identity-driven pathways. The application of Giddens' and Berry's theoretical frameworks facilitates a multi-layered analysis of this process, contributing to a deeper understanding of the migration experience within its historical context.

Keywords: Iran, Safavid, Georgian migrants, migrant socialization, migrant community-building, ethnic identity

* Email: Mo.heydarnia42@gmail.com

بررسی موقعیت سادات در سپهر سیاسی ایران از فروپاشی صفویان تا پایان حکومت نادرشاه (۱۱۳۵-۱۱۶۰ق)

جواد ناظمی^۱، حسن الهیاری^{۲*}، سید هاشم آقاجری^۳

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

چکیده

گروه اجتماعی سادات، به دلیل انتساب به خاندان پیامبر (ص) و همچنین ادعای سیادت صفویان، از احترام فراوان و جایگاه ویژه‌ای نزد آن‌ها برخوردار بودند، به گونه‌ای که این گروه به بازیگران اصلی و تأثیرگذار در عرصه‌های مختلف عصر صفوی تبدیل شدند. این موقعیت ممتاز با سقوط صفویان، نمی‌بایست به همین شکل ادامه یابد؛ لذا پژوهش حاضر در صدد است تا موقعیت سادات در سپهر سیاسی ایران را از سقوط صفویه تا پایان دوره نادرشاه به‌طور دقیق و جامع واکاوی کند. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر مطالعه کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که با سقوط سلسله صفویه توسط افغان‌ها، سادات دچار وضعیت نامطلوبی از جمله قتل، فرار و مهاجرت اجباری شدند. در دوره نادرشاه نیز به دلیل سیاست‌های مذهبی متفاوت از صفویان، این گروه با تضعیف موقعیت‌های اداری، با کاهش چشمگیر درآمدهای موقوفات، عزلت‌نشینی، مهاجرت و حتی حذف مواجه شدند. علیرغم تمام مشکلات و محدودیت‌های موجود برای سادات در این عصر، بنابر درک موقعیت اجتماعی آنها توسط نادر، عموماً ساداتی از خاندان‌هایی به دور از دایره قدرت در عصر صفوی در مناصب مختلف دیوانی و مذهبی و به شکلی کنترل شده، فراخوان شدند.

واژه‌های کلیدی: صفویان، افغانه، نادرشاه، سیاست مذهبی، موقعیت سادات.

۱- مقدمه

گرچه سیادت اصولاً مقوله‌ای نسب‌شناسی و نژادی و به همین تناسب، مسأله‌ای اجتماعی است، پیوند آن با مفهوم اهل‌بیت، به آن موضوعیتی مذهبی در طول تاریخ داده و عموماً با مذهب تشیع گره خورده است. حال گرچه حضور سادات در تاریخ اسلام و ایران مسأله‌ای درازدامن است، عصر صفوی برای این گروه دوره‌ای متفاوت است. به تناسب تأثیر عنصر سیادت، همراه با طریقت و سلطنت، می‌توان حضور گروه اجتماعی سادات را در دوره صفویه در ابعاد مختلف از جمله در شکل‌گیری آنها پررنگ و متمایز از دوران قبل از خود دید. این حضور به حدی است که سادات نه تنها عهده‌دار مناصب عمومی همچون شیخ الاسلامی، وزارت و قضاوت بودند؛ بلکه مناصب اختصاصی تولیت و صدارت خود را نیز در دل حکومت صفویه محفوظ داشتند. حتی علاوه بر آن می‌توان مدعی شد که آنها در مناصب ترجیحی همچون کلانتری، استیفا و ... نیز حضور پررنگی داشتند (آقاجری و الهیاری، ۱۳۹۴). به هر روی حضور پررنگ سادات در مناصب مختلف حکومت صفوی نشانگر بروز و نقش جدی سادات در این دوره است. حال گرچه گروه اجتماعی سادات نیز در دل تغییرات و تحولات و اصلاحات عصر صفویه دچار تغییر در جایگاه شدند؛ اما تا پایان عصر صفوی هیچ‌گاه کنشگری سادات در دل حکومت صفوی و به دنبال آن گسترش نقش‌های آنها در جامعه ایران عصر صفوی حذف نشد. این حضور مستمر و دامنه‌دار به حدی است که جدا از ادعای سیادت صفویان، می‌توان عصر صفوی را دوره حاکمیت سادات در ایران قلمداد کرد.

با این مقدمه که سقوط صفویان توسط افغانه صرفاً یک سقوط سیاسی نبود؛ بلکه ابعاد مختلف جامعه ایران را تحت تأثیر قرار داد. باید در ایران پساصفوی با آن ادعای مذهبی، شرایطی متمایز را برای این گروه متصور بود. این مقاله کوشیده تا موقعیت گروه اجتماعی سادات را در دوره ای متلاطم از تاریخ ایران از سقوط صفویه تا پایان حکومت نادرشاه بررسی کند. بدین‌ترتیب پرسش این پژوهش چنین است که: موقعیت سیاسی-اداری سادات در ایران از سقوط صفویان تا پایان دوره حکومت نادرشاه افشار دچار چه تغییراتی شد؟

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر مطالعه کتابخانه‌ای انجام شده است.

۲- پیشینه تحقیق

تاکنون هیچ پژوهش جامعی در باب موقعیت سادات، از سقوط صفویان تا پایان دوره نادرشاه صورت نگرفته است. هرچند در دوره صفویه، برخی تحقیقات مهم مانند کتاب «نقش و جایگاه سادات در حکومت

و جامعه ایران عصر صفوی» نوشته حسن الهیاری (۱۴۰۴) وجود دارد که به بررسی جامع جایگاه سادات در ساختار حکومت و جامعه آن دوره پرداخته و زمینه را برای فهم تحولات بعد از سقوط صفویه فراهم می‌کند. در ارتباط با دوره مورد بحث نیز، برخی از پژوهشگران که به شکل تکنگاران یکی از خاندان‌های سادات را در کانون توجه خود قرار داده‌اند، بخش کوتاهی از کتاب خود را به سادات اختصاص داده‌اند. از جمله این تحقیقات می‌توان به کتاب «سادات رضوی مشهد از آغاز تا پایان قاجاریه» تألیف ابوالفضل حسن‌آبادی (۱۳۸۷) و «مشعشعیان» نوشته محمد علی رنجبر (۱۳۸۲) اشاره کرد. در بین مقالات نیز زهرا عبدی در اثر خود با عنوان «رویکرد دینی نادرشاه و تأثیر آن بر شیعیان و عالمان شیعه» (۱۳۹۴) و مهدی دهقانی در پژوهش «نقش و جایگاه علما در دوران فترت افغان و پادشاهی افشاریه» (۱۳۹۹) هیچ گونه تفکیکی میان سادات و علما قائل نشده‌اند و تنها به چند تن از سادات برجسته آن دوره که در زمره علمای شیعه بوده، اشاره کرده و بیشتر حول محور مذهب و کنشگران آن به تحقیق پرداخته‌اند. با توجه به این پیشینه، پژوهش در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد. مقاله حاضر می‌کوشد به صورت جامع تغییر موقعیت سیاسی-اداری سادات را پوشش داده و وضعیت آن‌ها را از فروپاشی صفویان تا پایان حکومت نادرشاه بررسی کند.

۳- سادات در عصر تسلط افغانه

با سقوط حکومت صفویه به دست افغانه غلزایی در سال ۱۱۳۵ق، ایران در ابعاد سیاسی، اداری، اجتماعی و اقتصادی متزلزل گردید. آشوب و ناامنی‌های اجتماعی ناشی از تسلط افغان‌ها بر پایتخت صفویان و دیگر نواحی ایران، پیامدهای منفی برای سادات نیز در پی داشت که می‌توان این پیامدها را در دو دسته مقاومت-حذف و کنارگیری-مهاجرت بررسی کرد.

۳-۱- مقاومت و حذف سادات

دوران کوتاه‌مدت حاکمیت افغانه بر ایران (۱۱۳۵-۱۱۴۲ ه.ق)، دوران تعدیب و در مضیقه قرار دادن شیعیان، از جمله سادات بود. با هجوم سپاهیان محمود افغان به اصفهان و محاصره و تصرف این شهر، «آخر چنان شد که اندک‌مایه مردمی ناتوان و رنجور باقی ماندند و از هر طبقه آن مقدار از هنرمندان و مستعدان و افاضل و اکابر و اشراف در آن حادثه درگذشتند که حساب آن خدای داند» (حزین‌لاهیجی، ۱۳۳۲: ۵۵). در پی این تهاجم ویرانگر، بسیاری از سادات دخیل در امر حاکمیت نیز جان خود را از دست

دادند که اسامی آن‌ها در منابع ذکر شده است. میرمحمد صادق خاتون‌آبادی (تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۳۶۲)، سید میرآصف قزوینی (قزوینی، ۱۴۰۷ق: ۴۸-۴۹؛ تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۱؛ مدرس تبریزی، ۱۳۹۴، ج. ۴: ۲۳۵)، سید بهالدین حسینی اصفهانی (خوانساری، ۱۳۹۰، ج. ۷: ۱۲۱-۱۲۲) و همچنین دو پسر میرزا جعفر کرکی از جمله ساداتی بودند که در جریان سقوط صفویان، به دست افغان‌ها کشته شدند (هدایتی، ۱۳۱۸: ۱۸-۲۱).

از نکات حائز اهمیت درباره سادات، این که تعدادی از آن‌ها قبل از کشته شدن توسط افغانه، با رویکردی دفاعی در برابر آن‌ها مقابله کردند. در این زمینه، نقش سادات مرعشی نسبت به دیگر سادات پررنگ‌تر به نظر می‌رسد. میرزا ابوالقاسم مرعشی، در جریان حمله افغانه به اصفهان، در برابر آن‌ها مقاومت زیادی نشان داد، ولی در یکی از جنگ‌ها با ضرب گلوله کشته شد: «چنان‌که با مرگ او تمامی اهالی اصفهان غمگین و این شهر به صورت روز رستاخیز درآمد» (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۶۱-۶۲). میرزا محمدعلی خان مرعشی، برادر میرزا ابوالقاسم نیز هنگامی که سپاه محمود افغان به شهر قزوین نزدیک شده بود و شاه تهماسب دوم این شهر را به میرزا سپرده بود، پس از نبردی سخت با افغانه کشته شد (همان: ۶۳؛ هاشم‌میرزا، ۱۳۷۹: ۶۶). پس از مرگ میرزا محمدعلی خان، دیگر برادران او به نام‌های میرزا محمد، میرزا سید علی، میرزا زین‌العابدین و میرزا کلب‌رضا همه به دستور محمود افغان به قتل رسیدند (همان: ۷۲). از میان سادات مرعشی که پس از سقوط سلسله صفویه، فعالیت‌های سیاسی و نظامی آنان بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته است، می‌توان به سید احمدخان مرعشی، فرزند سید ابوالقاسم، اشاره کرد. او علاوه بر مقابله با افغان‌ها، از مدعیان تاج و تخت حکومت صفوی نیز به شمار می‌رفت. سید احمدخان در ابتدا در کنار شاه تهماسب دوم صفوی قرار داشت؛ اما پس از مدتی از همراهی با شاه صفوی کناره‌گیری کرد و حرکت جدایی‌طلبانه‌ای را آغاز کرد. وی به سبب بی‌توجهی شاه تهماسب دوم نسبت به سرنوشت کشور، موفق شد قیامی علیه افغان‌ها سازمان دهد و در سال ۱۱۳۹ق در کرمان به تخت پادشاهی تکیه زند. تاج‌گذاری سید احمدخان در کرمان، حساسیت اشرف افغان را برانگیخت تا آن‌که در سال ۱۱۴۰ق، توسط سپاهیان اشرف افغان به قتل رسید (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۶۴، ۶۹، ۷۴؛ هاشم‌میرزا، ۱۳۷۹: ۵۳، ۵۶، ۶۳). علاوه بر مقاومت سادات مرعشی در برابر افغان‌ها، نام برخی دیگر از سادات نیز به صورت پراکنده در منابع ذکر شده است؛ برای نمونه، یکی از سادات اطراف همدان به نام سید هاشم آرتیمانی هنگام محاصره اصفهان، با لشکر همدان عازم جنگ با افغان‌ها شد که پیش از رسیدن به شهر، توسط سپاهیان افغان کشته شد (حزین‌لاهیجی، ۱۳۷۵: ۱۹۹). از دیگر مدافعان در برابر حملات افغان‌ها می‌توان به میرزا مهدی حسینی حسینی از سادات نسابه

شیراز اشاره کرد که منصب شیخ الاسلامی شیراز را در جریان حملات افغان‌ها بر عهده داشت و با محاصره این شهر توسط سپاهیان افغان، با وجود مقاومت زیاد در برابر آن‌ها کشته شد (فسائی، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۵۰۱-۵۰۲). در تحلیل این رویکرد می‌توان گفت موقعیت سادات در دوره صفویه چنان بود که اکنون در آخرین لحظات، تکاپوی شاخصی را برای حفظ ساختار سیاسی صفویان در پیش گرفته بودند؛ زیرا آن‌ها از مهمترین ذی‌نفعان حکومت صفوی بودند. از طرفی آن‌ها در دایره نفوذ خود در حاکمیت صفوی واجد مراودات گسترده خاندانی بودند و از دست رفتن این حکومت را به نوعی سقوط موقعیت‌های خویش می‌پنداشتند. از آن جمله خاندان خاتون‌آبادی و مرعشی بودند.

۲-۳- کناره‌گیری و مهاجرت سادات

با هجوم افغان‌ها به پایتخت صفویان و بروز آشفتگی و ناامنی اجتماعی ناشی از آن، عده‌ای از سادات که از این هجوم جان سالم به در برده بودند، در جستجوی مکانی امن برای زندگی و فعالیت‌های دینی خود، به شهرها و روستاهای اطراف پراکنده شدند. برای نمونه میر محمد حسین خاتون‌آبادی از سادات مشهور اواخر دوره صفوی که سال‌ها در اصفهان، منصب امام‌جمعه و شیخ‌الاسلامی را بر عهده داشت، در جریان محاصره اصفهان توسط افغانه برای تصاحب اموالش مورد آزار و اذیت قرار گرفت (قزوینی، ۱۴۰۷: ۱۲۶؛ خوانساری، ۱۳۹۰، ج. ۲: ۳۶۰-۳۶۱؛ تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۱۹۸). خاتون‌آبادی سرگذشت آزار و اذیت و عاقبت خود توسط سپاهیان محمود افغان را در کتابی به نام مناقب الفضلا بیان کرده است. وی در این کتاب نقل کرده است شکنجه او توسط افغان‌ها در وضعیت روحیش بسیار مؤثر بوده است تا جایی که باعث توجه وی به مسائل آخروی شده است. خاتون‌آبادی پس از آن که شهر اصفهان را محیطی مناسب برای زندگی و فعالیت‌های دینی خود نمی‌دید، به همراه گروهی از دوستان خود به قریه خاتون‌آباد در اطراف اصفهان رفت و در آنجا به امور دینی پرداخت (خاتون‌آبادی، ۱۳۷۸: ۴۶۶-۴۶۷). یکی دیگر از سادات معاصر با هجوم افغانه سید ابوالقاسم موسوی اصفهانی خوانساری معروف به میر بزرگ است. وی در پی حمله افغانه به اصفهان و سقوط این شهر، از اصفهان خارج شد و در روستایی به نام قودجان که میان خوانسار و گلپایگان بود، ساکن گردید. خوانساری در طی مدت اقامتش مسئولیت امور دینی همچون امام‌جمعه و جماعت هر دو شهر را بر عهده داشت (خوانساری، ۱۳۹۰، ج. ۲: ۱۹۷؛ حسینی یزدی، ۱۳۷۸: ۳۱۲-۳۱۳). سید محمد اشرف علوی عاملی صاحب کتاب فضائل السادات نیز، مانند عده‌ای از سادات که در هنگام حمله افغان‌ها از اصفهان خارج شدند، به روستایی به نام سده در اطراف اصفهان مهاجرت کرد

و مدت‌ها در آنجا ساکن بود تا اینکه در سال ۱۱۴۵ق از دنیا رفت (معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۶۲، ج. ۴: ۱۱۹۶؛ مهدوی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۵۹۴). از سادات مرعشی نیز، میرزا سید محمد همزمان با هجوم افغانه به اصفهان همراه با خانواده خود از این شهر گریخت و مدتی را در شهرهای مازندران و سمنان سپری کرد، تا اینکه با بهبودی اوضاع کشور و بیرون راندن افغانه از کشور به دست نادرشاه، دوباره به اصفهان بازگشت (هاشم میرزا، ۱۳۷۹: ۸۵-۸۶). در شیراز نیز میرزا مجدالدین محمد، از سادات دشتکی به همراه خانواده خود از ترس فتنه افغان‌ها ابتدا به فسا و پس از آن به اصطهبانات گریخت (حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۲: ۹۲۵).

مهاجرت به مناطق همجوار مانند عراق و هند، راه دیگری بود که برخی از سادات به دلیل عدم مصونیت در برابر تهاجم افغانه به آن اقدام کردند. آرامش نسبی دو شهر نجف و کربلا، بستری مناسب را برای فعالیت‌های دینی و مذهبی سادات فراهم آورد که منتج به مهاجرت عده‌ای از آن‌ها به این دو شهر شد؛ برای نمونه، سید صدرالدین رضوی قمی که پس از فراگیری علوم عقلی و نقلی در اصفهان، به منظور ارشاد و تدریس به شهر قم مهاجرت کرده بود، با گسترش هجوم افغان‌ها که دامنه آن به شهر قم نیز رسید، راهی نجف شد و در این شهر به جایگاه علمی و اجتماعی برجسته‌ای دست یافت (خوانساری، ۱۳۹۰، ج. ۴: ۱۲۲-۱۲۳؛ رضوی، ۱۳۵۲: ۴۹). نمونه دیگر از سادات مهاجر به عراق، خاندان میرزا ابوالقاسم شهرستانی هستند که به دنبال حمله افغان‌ها به اصفهان و نبود محیط مساعد برای زندگی، در شهر کربلا ساکن شدند (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۵۷-۱۵۹).

سرزمین هند نیز بنا به دلایلی چون ثروت فراوان، ظرفیت اقتصادی-تجاری و وجود خاندان حکومت‌گر شیعی اوده می‌توانست محیطی مناسب برای زندگی سادات در زمان هجوم افغانه باشد. سید علی حسینی قزوینی یکی از علمای بزرگ قزوین که در علوم غریبه مهارت خاصی داشت، به دلیل فتنه افغانه و نامساعد بودن محیط زندگی به هند رفت (تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۵۴۲). سید عبدالله قندهاری نیز در زمان حمله افغان‌ها برای کسب سود از طریق تجارت، وارد کشمیر شد و از آنجا به دهلی رفت (صبای گوپاموی، ۱۳۴۳: ۳۷۷). تأسیس حکومت شیعی اوده در شمال هند توسط یکی از سادات نیشابوری (۱۳۴ق) و سیاست‌های حمایتی این حکومت از سادات، نقش بسزایی در مهاجرت این گروه به منطقه اوده ایفا کرد. البته، جدای از سیادت حاکمان نیشابوری، از دیگر عواملی که آنان را به حمایت از سادات و تشویق مهاجرت به این منطقه وامی‌داشت، گرایش بسیاری از این مهاجران به صفویه بود. حکومت اوده نیز در هند با رقاباتی از افغان‌ها روبه‌رو بود و از این منظر با مهاجران یادشده، نقطه اشتراک داشتند (هاشم‌زاده محمدیه و آقاجری، ۱۳۸۸: ۱۶۷-۱۶۸). در تحلیل این بخش می‌توان گفت سادات بنابر سابقه قابل توجه

در مهاجرت به هند، پس از سقوط اصفهان و ناکارآمدی بقایای حکومت صفوی و دادن تلفات، بهتر آن دید که از معرکه جنگ دور باشد و صلاح کار را در مهاجرت به هند دید. همانطور که دیده شد تعدادی نیز به مناطقی به دور از چشم افغانه فرار کردند و بخشی نیز بنابر موقعیت توسعه یافته عتبات عالیات در عصر صفوی، به آنجا پناه بردند.

۴- موقعیت سادات در دوره نادرشاه؛ تعامل، حذف و جابجایی

نادر با سرکوب افغانه و بیرون راندن نیروهای متخاصم روس و عثمانی از ایران، تهماسب دوم صفوی را نیز از سلطنت خلع کرد و در شورای دشت مغان در ۱۱۴۸ق حکومت افشاریه را بنیان نهاد. مهم‌ترین چالش پیش روی نادر پس از سامان دادن به اوضاع داخلی کشور، مقولهٔ مذهب بود؛ زیرا عصر وی وارث دوره‌ای بود که با داعیهٔ حمایت از مذهب تشیع، سنگ‌بنای منازعات و چالش‌های مذهبی را نه تنها در داخل ایران بلکه با همسایگان مسلمان نیز به وجود آورده بود و نادر در پی آن بود که با اصلاح مذهبی، ضمن حذف مشروعیت خاندان صفوی، اختلافات دینی را نیز از میان بردارد (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۲۶۶). البته نباید چنین پنداشت که این اقدام نادر، ناشی از اعتقادات عمیق مذهبی وی بوده؛ بلکه انگیزه‌های سیاسی در آن اولویت داشته است. لاکهارت در این‌باره عقیده دارد که گرایش نادر از شیعه به آیین تسنن در جهت نیل به مقاصد سیاسی انجام گرفته است (لاکهارت، ۱۳۳۱: ۱۴۰). آکسورثی نیز با نظری مشابه، همسویی نادر با آیین تسنن را سیاسی دانسته و معتقد است اگر ساختار سیاسی و مذهبی حکومتش بر آیین شیعه پابرجا می‌ماند، موقعیت سیاسی بالاتر وی در خارج از مرزهای ایران ناممکن می‌شد (آکسورثی، ۱۳۸۸: ۲۸۱-۲۸۰).

۴-۱- سادات در دشت مغان

نقطهٔ آغاز تغییر رویهٔ مذهبی نادر در جریان تاج‌گذاری وی در دشت مغان آشکار گردید. در این مراسم که نمایندگان طبقات مختلف با دقت و تیزبینی خاصی گزینش شده بودند، تعدادی از سادات نیز حضور داشتند. بدین منظور که گروهی با نفوذ در میان مردم باید در این مجلس حضور می‌یافتند تا شرایط سلطنت را بپذیرند و رضایت مردم در پی رضایت آن‌ها آسان به دست می‌آمد. درواقع، پس از آن که نادرشاه موافقت هیئت اعیان، علما، سادات و نمایندگان طبقات مختلف ایران را با شرایط خویش حاصل کرد، به منظور تأکید بیشتر بر اهمیت و جدی بودن این شرایط برای همه اهالی ایران، فرمانی به بزرگان مملکت صادر

کرد که از جمله مخاطبان آن سادات بودند. «... فرمان همایون شد آنکه بیگلربیگیان عظام و حکام کرام و سادات عالی مقام و علما و فضلاء کربوبی احتشام اهالی شرع مبین متوطنین ممالک محروسه شاهنشاهی، و مستظلال سایه قصر بی قصور دولت ابد مدت ضل الهی، به مکارم بی دریغ خاقانی و عنایت از حد افزون قآانی امیدوار بوده.....» (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۳۷۲؛ مروی، ۱۳۶۴، ج. ۳: ۹۸۰-۹۸۱). از جمله آنها میرزا ابوالقاسم شیخ الاسلام از کاشان، میرزا محمد حسین شریفی حسینی و میرزا اسماعیل شریفی حسینی کلانتر از شیراز، سید عبدالله جزایری از شوشتر، قوام‌الدین محمد سیفی حسینی قزوینی، سید احمد بن ابراهیم حسینی قزوینی و سید جعفر رضوی عاملی از قزوین، سید محمد خاتون‌آبادی از اصفهان، سید ابراهیم بن محمد باقر رضوی از همدان و سید حیدر عاملی از مشهد بودند (نراقی، ۱۳۴۵: ۱۵۰-۱۵۱، کلانتر، ۱۳۶۲: ۱۱؛ حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۸، شوشتری، ۱۳۶۳: ۱۱۲؛ تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۴۴، ۴۵، ۲۳۰، ۶۶۵؛ استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۷۲؛ حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۵۳۸؛ قزوینی، ۱۴۰۷: ۶۵، ۱۳۸؛ جزایری، ۱۴۰۹: ۱۸، ۱۳۶، ۱۷۹-۱۸۰). این کثرت نام‌ها در موقعیتی حساس، نشانگر موقعیت جدی سادات در سپهر سیاسی ایران بود که نادر برای تثبیت سلطنت، گریزی از آن نداشت. نادر که تا پیش از سلطنت، از مشروعیت خاندان صفوی برای دستیابی به تاج و تخت سود جسته و از مذهب تشیع نیز حمایت کرده بود، با شروط پیشنهادی خود برای پذیرش سلطنت، نه تنها خواستار گسست پیوند عمیق میان جامعه ایران با مشروعیت ریشه‌دار صفویان شد (حدیث نادرشاهی، ۱۳۷۶: ۱۶۷)، که حتی چنین قرار داد که ایرانیان اعمال مربوط به آیین شیعه را که شاه اسماعیل متداول کرده بود، نیز ترک کنند و مذهب جعفری را به عنوان رکن پنجم اسلام بپذیرند (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۶۹؛ مروی، ۱۳۶۴، ج. ۳: ۹۸۰). این موارد با ذکر نام سادات در موقعیتی معنادار از متن وثیقه نامه سلطنت نادرشاه به روشنی گویای این تغییر رویکرد همراه با احتیاط اجتماعی نادرشاه است؛ چه او به خوبی از موقعیت اجتماعی ریشه دار سادات مطلع است؛ لذا در عین بیان تغییرات بنیادین در نسبت با صفویان، آنها را وثیقه مقبولیت اجتماعی سلطنت خود قرار می‌دهد. «در حدود دو قرن است که خاندان صفویه، تاج و تخت سلطنت را از تصرف سلاطین ترکمانیه که اهل سنت بوده‌اند گرفته و خود بر اریکه سلطنت نشسته‌اند، برای اینکه سلطنت خود را استحکامی بخشند، به‌فکرشان رسید، فیما بین اهم بنای سب و رفض گذاشته و به دستیابی این تدابیر آتش افروزند، و مردم را به جان یکدیگر اندازند. این تفرقه اندازی آنقدر پیش رفت، تا این که مسلمین دست از مقاتله کفره برداشته مشغول اسر و قتل نفوس و غارت و نهب اموال و برادران، دینی خود شدند... اهالی این دیار و بلدان جمیعاً پایمال جنود حوادث و فتن و اسیر سرپنجه فتور و محن گشتند.... در این اوان

سعادت نشان... که به عون عنایت باری و چیره‌دستی بخت فیروز بر همگی دشمنان و سرکشان ایران و اطراف ممالک محروسه غالب و مظفر و رعایا و ضعفای این بلاد که چندین سال بود اسیر انواع مصائب و گرفتار سجن نوائب بودند، هر یک از مکان و مسقر خود آسوده حال و رفاهیت پرور شدند و کار... تمام ممالک نظام یافت، تمام اهالی ممالک ایران را از سید و فاضل و عالم و جاهل و خرد و بزرگ و تاجیک و ترک و صغیر و کبیر و برنا و پیر را در صحرای مغان در اردوی ظفر نمون احضار فرمود... لهذا همگی در مقام تمنا آمده و دست به دامن مرحمتش زده مستدعی فرسخ این عزیمت هستیم بندگان اقدس از راه مرحمت استدعا کمترینان را پذیرفته ... و کمترینان قلباً و لساناً و متفق اللفظ و الکلمه بندگان اقدس را به سلطنت و ریاست اختیار و ترک تولای سلسله صفویه کرده...» (لاکهارت، ۱۳۳۱: ۱۴۴؛ قدوسی، ۱۳۳۹: ۳۰۲)

نمایان شدن رویکرد مذهبی نادرشاه، نقطه عزیمتی در باب شرایط سادات در این دوره بود. عده‌ای از آنها که از روی ترس یا وفاداری قبلی به نادر، با سیاست‌های وی موافق بودند، در تعامل با حکومت قرار گرفتند و عده‌ای نیز به سبب مخالفت با مذهب جعفری یا به جرم هواخواهی از صفویان، تضعیف یا حذف شدند.

قتل سید محمد خاتون‌آبادی در شورای دشت مغان را باید نخستین برخورد جدی نادر با سادات معارض دانست. وی که با پیشنهاد نادر در باب فرقه جعفری و جایگزین کردن آن با مذهب تشیع به مخالفت برخاسته بود، بی‌درنگ در همانجا به دستور نادر کشته شد (جزایری، ۱۴۰۹ق: ۱۷۹-۱۸۰؛ تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۶۶۵). بنا به گفته خاتون‌آبادی، کینه نادرشاه نسبت به سید محمد به دوران نایب‌السلطنگی وی برمی‌گشته است. زمانی که نادر برای حل اختلاف شیعه و سنی عده‌ای از علما و سادات اصفهان را دور هم گردآورد تا موارد اختلافی در اذان را بردارند، سید محمد خاتون‌آبادی از این کار سر باز زده بود (خاتون‌آبادی، [بی‌تا]، ج. ۲: ۹). بدون شک وابستگی سید محمد خاتون‌آبادی به خاندان صفوی و مذهب تشیع، در تعارض آشکار با رویکردهای مذهبی نادرشاه قرار داشت. این در حالی است که برخی از سادات حاضر در دشت مغان، با وجود داشتن اعتقادات مشابه وی، برخلاف خاتون‌آبادی، احتمالاً به دلیل ترس و اجبار، همکاری با حکومت نادرشاه را پذیرفته بودند. از دیگر سادات خاتون‌آبادی، میر محمد حسین نیز همانند برادرش با برخی اعمال نادر موافق نبود. نادر در دوره نایب‌السلطنگی خود از خاتون‌آبادی درخواست کرد که فتوای کفرآمیزی علیه عثمانی‌ها، که در صدد الحاق ایران به خاک خود بودند، صادر کند؛ اما وی از این درخواست سرباز زد و حاضر به همکاری با نادرشاه نشد. هرچند این موضوع موجب خشم نادرشاه

گردید؛ اما به قتل خاتون‌آبادی منجر نشد (قزوینی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۶-۱۲۷؛ تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۱۹۸).

۲-۴- نادر و جایگزینی خاندان‌های سادات

در دوره مورد بحث گروه‌های دیگری از سادات نیز بودند که به جرم گرایش به خاندان صفوی، مورد غضب نادرشاه واقع شدند که این موضوع منجر به تضعیف یا از میان رفتن آنان گردید. بهترین نمونه در این زمینه سادات شریفی حسنی شیراز هستند که بیش از دو قرن منصب کلانتری شیراز را به صورت موروثی بر عهده داشتند. خاندان شریفی در شیراز از دو طایفه بودند که سادات شریفی حسینی از نسل میرسید شریف علامه جرجانی و سادات شریفی حسنی نیز از اولاد میر شریف شیرازی با اصلیتی استرآبادی بودند (حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۲: ۱۰۸۱). این دو خاندان همواره بر سر واگذاری تولیت و موقوفات آستان مقدس شاه‌چراغ، دچار اختلاف و منازعه بوده‌اند. پس از آن‌که میرزا ابوطالب شریفی حسنی در دوران هرج‌ومرج ناشی از تهاجم افغان‌ها، تولیت و موقوفات شاه‌چراغ را به زور از سادات شریفی حسینی سلب کرده بود، نادرشاه در حمایت از سادات شریفی حسینی، منصب تولیت را مجدداً به آنان بازگرداند (همان: ۱۰۸۱). گرچه در منابع اصلی این دوره، در مورد علت بی‌اعتنایی نادر به سادات شریفی حسنی، هیچ گزارشی نیامده، آقای بازماندگان خمیری معتقد است که نادرشاه، با توجه به اینکه این سادات را از یادگارهای عصر صفوی و دارای قدرت قابل توجهی می‌دانست، ترجیح داد از رقیب آن‌ها که قدرت چندانی نداشتند، حمایت کند (بازماندگان خمیری، ۱۳۹۹: ۳۷). به هر روی، پس از استرداد مقام تولیت شاه‌چراغ از دست سادات حسنی شریفی، قدر مسلم این است که روابط آن‌ها با نادر رو به تیرگی نهاد، تا جایی که هر کجا فرصت را مناسب می‌دیدند در شورش‌های فارس علیه نادر شرکت می‌کردند. در منابع از مشارکت میرزا ابوطالب کلانتر با محمد خان بلوچ بر ضد نادرشاه یاد شده است (کلانتر، ۱۳۶۲: ۱۰). پس از مرگ میرزا ابوطالب، پسرش میرزا اسماعیل حسنی شریفی به منصب کلانتری شیراز دست یافت. نادرشاه که وجود این خاندان را با توجه به حمایت از مخالفینش، تهدیدی برای حکومت مرکزی می‌دانست، درصدد برآمد که دست آن‌ها را برای همیشه از شیراز کوتاه کند؛ بنابراین نادرشاه با قتل میرزا اسماعیل، منصب کلانتری را نیز به میرزا محمد حسین شریفی حسینی که از حامیان وفادارش بود، اعطا کرد (همان: ۲۳-۲۲، ۲۵؛ حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۲: ۱۰۸۱).

از دیگر گروه‌های سادات که تقریباً به سرنوشتی شبیه سادات حسنی شریفی دچار شدند، سادات

شیخ‌الاسلامی^۱ کردستان بودند. نادرشاه در این منطقه، سعی داشت خاندان‌هایی را برکشد که مروج سیاست‌های مذهبی او باشند، بنابراین با واگذاری منصب شیخ‌الاسلامی به خاندان موالی که دارای گرایش‌های سنی بیشتری بودند، موقعیت سادات شیخ‌الاسلامی را که از حامیان خاندان صفوی بودند، تضعیف کرد (رحمتی و مظفری، ۱۳۹۹: ۲۶۶).

کنترل سادات مشعشی البته علتی متفاوت از این دو داشت. این خاندان که در اوایل حکومت صفوی استقلال خود در خوزستان را از دست داده بودند تا اواخر این حکومت، به عنوان والیان حویزه، به حکمرانی می‌پرداختند. از زمان تسلط افغانه تا سرکوب آن‌ها توسط نادر، ظاهراً هنوز مشعشیان در حویزه، حکومت را در اختیار داشتند (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۱۱۶-۱۱۷؛ کسروی، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۱۱۴). بار دیگر نیز در سال ۱۱۴۵ ق، نادر برای دفع شورش محمد خان بلوچ که با ابوالفتح خان حاکم سابق شوشتر و اعراب حویزه همدست شده بود، عازم خوزستان شد و علاوه بر تصرف شوشتر، سید علی خان مشعشی را که از والی‌گری حویزه معزول شده بود، دوباره به مقام خود بازگرداند (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۲۰-۲۲۳؛ مروی، ۱۳۶۴، ج. ۱: ۳۴۲-۳۴۴؛ کسروی، ۱۳۸۴: ۱۱۷-۱۱۹). تا این که در سال ۱۱۵۰ ق، نادر وجود این خاندان را به زیان امنیت کشور تلقی کرده و درصدد مقابله با آن‌ها برآمد. با توجه به سابقه خیانت‌های متوالی از سوی مشعشیان و خطراتی که عشایر عرب پیرامون آن‌ها برای حکومت مرکزی به وجود می‌آوردند، براندازی این خاندان برای نادرشاه امری مهم و ضروری به نظر می‌رسید؛ لذا این شهر را به عنوان مرکز خوزستان به یکی از ماموران حکومت مرکزی به نام بیگلربیگی سپرد و حکومت مشعشیان فقط به دورق محدود گردید (کسروی، ۱۳۸۴: ۱۲۲-۱۲۳).

بدین ترتیب می‌توان گفت الگوی نادرشاه برای کنترل سادات مدعی از رویه واحدی پیروی نمی‌کرد؛ بلکه به تناسب جایگاه آنها و خطرات موجود حول محور آنها کنش‌های مختلفی داشت؛ درحالی که در خصوص سادات شریفی، با برکشیدن رقیب سستی آنها و در مورد سادات مشعشی با محدود کردن آنها با توجه به موقعیت حساس قلمرو آنها با آنها رفتار کرد در قبال سادات کردستان روش جابجایی به عنوان راهبردی مذهبی-سیاسی را در پیش گرفت.

۳-۴- تقلیل نقش‌های اداری و موقعیت اقتصادی سادات

یکی دیگر از مصادیق تقابل و تقلیل نقش سادات توسط نادر، بازنگری در باب دایره اقتدار اداری آنها بود.

از آن جمله منصب صدر بود که در دوره صفوی در کنار شیخ الاسلامی جایگاهی ویژه داشت. این مقام که در دوره صفوی ویژه سادات بود، علاوه بر تعیین حکام شرع و مباشران اوقاف، وظایفی دیگری مهم دیگری را نیز بر عهده داشت (میرزا سمیع، ۱۳۶۸: ۲)؛ اما نگرش نادرشاه متفاوت بود. او پس از قتل میرزا ابوالحسن صدرالصدور در دشت مغان، منصب صدارت عامه و خاصه و شیخ‌الاسلامی را با هم ادغام کرد و به یکی از حامیان وفادارش به نام میرزا ابوالقاسم کاشانی تفویض کرد (شعبانی، ۱۳۸۷: ۲۶۰-۲۶۱).

به تناسب این تغییر، موقعیت اقتصادی سادات که ناشی از اوقاف بود نیز تحت الشعاع قرار گرفت. در دوره صفویه نهاد اقتصادی وقف به عنوان زیر مجموعه نهاد صدارت (سفرنامه تاورنیه، ۱۳۶۹: ۵۸۸) همیشه در اختیار سادات بوده است. در دوره نادرشاه، با هدف کاهش منابع درآمد اعضای نهاد دینی و اختصاص این درآمدها برای تأمین هزینه‌های امور نظامی (هنوی، ۱۳۸۳: ۱۶۰؛ اوتر، ۱۳۶۳: ۱۳۷؛ فریزر، ۱۳۶۳: ۸۳)، بسیاری از این موقوفات توسط حکومت مرکزی مصادره گردید.

منصب تولیت به عنوان موقعیت اختصاصی سادات نیز چنین سرنوشتی یافت؛ برای نمونه، مدرسه منصوریه شیراز از مدارس مذهبی دوره صفوی که توسط سادات دشتکی ساخته شده و تولیت آن بر عهده فرزندان ذکور از همین خاندان بود، شامل چندین قریه و مزرعه وقف می‌شد که بسیاری از آن‌ها توسط نادرشاه به خالصه تبدیل شد (حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۲: ۱۲۲۰). از همین خاندان، املاکی که سید صدرالدین علی حسینی دشتکی شیرازی در اواخر دوره صفوی در نیشابور خریداری و وقف فرزندان خود کرده بود، در زمان نادرشاه خالصه امور دیوانی گردید (همان: ۱۰۴۵). آستان قدس رضوی در مشهد نیز دارای موقوفات گسترده‌ای بود که متولیان آن عمدتاً از سادات رضوی به‌شمار می‌رفتند. با آغاز حکومت نادر، این موقوفات از حوزه اختیار سادات خارج و درآمدهای حاصل از آن جهت تأمین مخارج حکومت مرکزی مصادره گردید (سوزنچی کاشانی و شعبانی، ۱۳۹۳: ۸۱-۸۵). در قزوین نیز، املاک وقفی آستانه امامزاده حسین، که سادات مرعشی از دوران صفوی از محل آن امرار معاش می‌کردند، به فرمان نادرشاه در شمار خالصات دولتی قرار گرفت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۱: ۸۶، ۲۲۲). به دنبال آن، تصرف موقوفات توسط نادر در تنزل مناصب صدر و تولیت نیز مؤثر بود.

شاید از این رو بود که در این دوره با بی‌اهمیتی به نهاد دین و مذهب تشیع و همچنین تشدید رویکردهای نادر، عده‌ای از سادات عزلت‌نشین یا به هند مهاجرت کردند؛ برای نمونه، سید نورالدین جزایری که پس از وفات پدرش، مناصب شرعی و دینی شوشتر به او محول شده بود و همواره در بسیاری از مباحث دینی حضور داشت، به سبب سیاست‌های مذهبی نادرشاه، به اجبار گوشه‌نشینی اختیار کرد و از

معاشرت با مردم پرهیز کرد (شوشتری، ۱۳۶۳: ۱۰۶-۱۰۷). سید محمدتقی رضوی نیز که در اواخر حکومت صفوی، تولیت آستان مقدس امام رضا (ع) را برعهده داشت، با بی‌اعتنایی به نادر و برادرش، بقیه عمر را در آن مکان مقدس به عبادت و تدریس گذراند (قزوینی، ۱۴۰۷ق: ۸۴). از میان سادات گلستانه^۱، میر محمد اسحاق و میر مرتضی که در آغاز حکومت نادرشاه عهده‌دار مناصب دولتی در مناطق غربی ایران بودند و میرزا شرف‌الدین علی حسینی، از بیم ستمگری‌های وی به هند مهاجرت کردند (گلستانه، ۱۳۵۶: ۲-۳؛ آذربیکدلی، ۱۳۷۸: ۶۸۱).

۴-۴- همراهی نادرشاه با سادات همراستا

بررسی موقعیت سادات در این دوره صرفاً به تقابل آن‌ها با نادرشاه ختم نمی‌شد؛ بلکه عده‌ای اندکی از آن‌ها نیز به ناچار و از ترس کشته شدن و تعدادی دیگر نیز بنا به روابط خوبی که قبل از سلطنت با نادر داشتند، در تعامل با حکومت قرار گرفتند. نکته حائز اهمیت در این زمینه آن است که کارکرد سادات در این دوره، برخلاف عصر صفوی، با هدف مشروعیت‌بخشی به حکومت نادرشاه صورت نگرفت؛ بلکه بهره‌گیری از ظرفیت‌های این گروه در راستای تحقق اهداف سیاسی و مذهبی وی دنبال می‌شد.

از جمله سادات مورد اعتماد نادرشاه که از حامیان وی در تقابل با طرفداران خاندان صفوی نیز به‌شمار می‌رفت، می‌توان به میرزا ابوالقاسم کاشانی اشاره کرد. وی از سادات بزرگ کاشان بود که مدتی امام جماعت و جمعه این شهر را برعهده داشت (غفاری کاشانی، ۱۳۶۹: ۳۹۴-۳۹۵). سابقه روابط حسنه میرزا ابوالقاسم با نادرشاه به دوران پیش از سلطنت وی بازمی‌گردد. وقتی که در سال ۱۱۴۳ق اشرف افغان در نبرد مهماندوست از نادر شکست خورد و مجبور به تخلیه شهر کاشان شد، نادر در تعقیب او، در این شهر مورد استقبال میرزا ابوالقاسم قرار گرفت و چنان شیفته رفتار و عقاید وی گردید که اهالی کاشان را از پرداخت مالیات معاف کرد و مانع تهاجم سپاهیان به این شهر شد. پس از آن بود که میرزا به دعوت نادر به اردوگاه وی در فارس و اصفهان رفت و نادر نیز او را بسیار عزیز و محترم شمرد (نراقی، ۱۳۴۵: ۱۴۸). میرزا ابوالقاسم به سبب روابط نیکویی که با نادر داشت همواره از طرف او برای حل اختلافاتش با تهماسب دوم واسطه می‌شد؛ برای نمونه، پس از فتح اصفهان میرزا ابوالقاسم به درخواست نادر به دربار شاه صفوی رفت و رضایت تهماسب را برای عقد خواهرانش با نادر و پسرش رضا قلی میرزا به دست آورد (مروی، ۱۳۶۴، ج. ۱: ۱۲۰-۱۲۱؛ استرآبادی، ۱۳۷۷: ۱۱۶). بار دیگر نیز در سال ۱۱۴۴ق زمانی که تهماسب دوم به

مصالحه با عثمانی تن داده بود، میرزا از طرف نادر به نزد تهماسب رفت و نتایج زیان‌بار آن را به وی گوشزد کرد (همان: ۱۸۰). یا همو بود که در پی شکست تهماسب دوم از احمدپاشای عثمانی در سال ۱۱۴۵ق، در نامه‌ای به نادر، وی را از این واقعه باخبر کرد و خواستار آمدن نادر از خراسان به اصفهان شد (مروی، ۱۳۶۴، ج. ۱: ۲۲۲-۲۲۴). در مراسم تاج‌گذاری نادر در شورای دشت مغان، میرزا ابوالقاسم نیز به نمایندگی از مردم کاشان حضور یافت و علاوه بر ابلاغ پیام تاریخی نادر به شورا، واسط مذاکرات میان نادر و مجمع نمایندگان بود (نراقی، ۱۳۴۵: ۱۵۰-۱۵۱). وی همچنین پس از رسیدن نادر به سلطنت، از جمله کسانی بود که با عنوان صدرالصدور ایران به همراه ملاعلی اکبر ملاباشی و عبدالباقی خان زنگنه به استانبول فرستاده شد تا برای حل اختلافات مذهبی با دولت عثمانی به مذاکره پردازند (مروی، ۱۳۶۴، ج. ۲: ۴۸۰؛ لاکهارت، ۱۳۳۱: ۱۴۳).

یکی دیگر از ساداتی که قبل و بعد از سلطنت، همواره روابط دوستانه‌ای با نادر داشت، میرزا محمدحسین شریفی حسینی بود که شرح بازستانی منصب تولیت شاهچراغ و کلاتری شیراز از خاندان رقیبش در مباحث پیشین گفته شد. به هر روی، پس از این قضیه، میرزا محمدحسین که واگذاری این مناصب را مرهون حمایت‌های نادر می‌دانست، گرایش بیشتری به وی پیدا کرد، تا جایی که در شورای دشت مغان حضور یافت و از سلطنت نادرشاه پشتیبانی کرد (حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۵۳۵-۵۳۶). این روابط دوستانه در دوران سلطنت نادرشاه نیز با شدت بیشتری استمرار یافت؛ به گونه‌ای که پس از شورش محمدتقی‌خان بیگلربیگی در شیراز، که خسارات فراوانی به دنبال داشت، میرزا محمدحسین شریفی به دستور نادرشاه با احترام به اردوگاه لشکریان در قفقاز پیوست (کلاتر، ۱۳۶۲: ۱۷-۱۹؛ حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۵۶۷-۵۶۸).

از میان خاندان جزایری، سید عبدالله در تعامل با حکومت نادرشاه بود. وی در فضای پررعب دشت مغان، خطبه‌ای بلیغ در مراسم تهنیت جلوس نادرشاه ایراد کرد که ترس را از دل حاضران زدود و تحسین نادرشاه و دیگر بزرگان را برانگیخت (شوشتری، ۱۳۶۳: ۱۱۲؛ کشمیری، ۱۳۸۷: ۲۷۶؛ تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۴۵۷). سید عبدالله از جمله افرادی بود که به دستور نادرشاه در مباحثات و مناظرات مذهبی که برای حل اختلافات شیعه و سنی در شهر نجف برپا شده بود، حضور یافت و مناظرات شایسته‌ای را با سران مذاهب اربعه انجام داد (شوشتری، ۱۳۶۳: ۱۱۲). وی همچنین پس از وفات پدرش نورالدین در سال ۱۱۵۸ق، تمام مناصب شرعی وی در شوشتر را از طرف نادرشاه بر عهده گرفت (همان: ۱۰۹). جزایری همچنین در این دوره که بسیاری از علما و سادات به سبب سیاست‌های مذهبی نادر گوشه‌ عزلت برگزیده بودند، به تدریس

علوم دینی ادامه داد و شاگردان بسیاری تربیت کرد که اسامی آن‌ها در تذکره شوشتر ثبت شده است (جزایری، ۱۳۴۸: ۱۶۹-۱۷۶).

در ادامه، لازم است به چند تن دیگر از سادات هم‌سو با نادرشاه که در حکومت با وی همکاری داشتند نیز اشاره شود. برای نمونه، میرزا قوام‌الدین محمد سیفی قزوینی در حمایت از نادرشاه در دشت مغان، عبارت «الْخَيْرُ فِي مَا وَقَعَ» را به‌عنوان ماده تاریخ جلوس وی ثبت کرد. در پی آن، سکه‌ای به نام نادرشاه ضرب شد که در یک طرف آن تاریخ قوامی و در طرف دیگر نام نادرشاه حک گردید (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۷۲؛ حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۵۳۸). البته در مخالفت با این ماده تاریخ، برخی شاعران هواخواه صفوی نیز آن را «لَا خَيْرَ فِي مَا وَقَعَ» خواندند که با آگاهی نادر از این موضوع، بسیاری از این شاعران به قتل رسیدند (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۷۲؛ مروی، ۱۳۶۴، ج. ۲: ۴۵۷).

سید جعفر عاملی رضوی قزوینی که پس از سال‌ها اقامت در جبل عامل لبنان، به دعوت نادرشاه به قزوین بازگشته بود، در شورای دشت مغان حضور یافت. وی تمام شرایط نادر برای پذیرفتن سلطنت را پذیرفت و پس از آن با لقب صدرالصدور مورد احترام حکومت نادر قرار گرفت (تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۱۳۸). سید حیدر عاملی نیز از مشهود در شورای دشت مغان حضور پیدا کرد و در حکومت نادرشاه منصب قضاوت این شهر را بر عهده داشت (قزوینی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۹-۱۴۱؛ جزایری، ۱۴۰۹ق: ۱۳۶؛ تهرانی، ۱۳۷۲، ج. ۶: ۲۳۰). سید ماجد بن ابراهیم حسینی از سادات پشت‌مشهدی^۱ کاشان نیز از سوی نادرشاه برای مناظره و گفت‌وگوی علمای سنی و شیعه، راهی عراق شده بود (ضرابی، ۱۳۵۶: ۲۸۷). سید نصرالله موسوی حائری نیز از جمله شخصیت‌های مورد توجه نادرشاه بود که در سال ۱۱۵۶ق به نجف اعزام شد و در انجمن دینی این شهر، که با هدف تقریب میان مذاهب شیعه و سنی تشکیل شده بود، شرکت کرد. وی همچنین پس از برگزاری این اجلاس، به‌منظور درخواست برپایی نماز جماعت برای پیروان مذهب جعفری در کنار مذاهب اهل سنت، به‌دستور نادرشاه به مکه مکرمه فرستاده شد (امین، ۱۴۰۳ق: ۱۰، ۲۰۰، ۲۱۳-۲۱۴؛ جزایری، ۱۴۰۹ق: ۸۳-۸۵). از سادات گلستانه نیز، میرزا محمدتقی همواره مورد تکریم نادرشاه بود؛ وی علاوه بر حکومت همدان و کرمانشاه، مناصب مهمی همچون مستوفی‌الممالکی و میرزاباشی‌گری عراق را نیز به‌دست آورد (گلستانه، ۱۳۵۶: ۱۳۳). میرزا قوام‌الدین حسینی طباطبایی نیز که منصب کلانتری بهبهان را بر عهده داشت، پس از ایستادگی قاطع در برابر محمود افغان و مخالفت با محمد خان بلوچ، مورد اعتماد و احترام نادرشاه قرار گرفت و نه تنها بر مناصب وی افزوده شد؛ بلکه حق مداخله در تمامی امور دیوانی

کهگیلویه نیز از سوی نادرشاه به او تفویض شد (حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ج. ۲: ۱۴۷۵). افزون بر این، در عالم‌آرای نادری به یکی از سادات به‌نام سید علی خبوشانی اشاره شده است که در سال ۱۱۵۳ ق، به‌فرمان نادرشاه، به وزارت ایالت کابل منصوب گردید (مروی، ۱۳۶۴، ج. ۲: ۷۶۴). میرزا عبدالباقی طبیب موسوی اصفهانی یکی دیگر از ساداتی بود که علاوه بر ذوق شاعری، برای مدتی حکیم‌باشی نادرشاه را بر عهده داشت و در سفر به هندوستان نیز وی را همراهی کرد (آذرینگدلی، ۱۳۷۸: ۵۸۴؛ صبای گویاموی، ۱۳۴۳: ۴۹۹).

بر این مجموعه باید خاندان‌هایی از سادات که تولیت بقاع متبرکه امامان و امام زادگان را در اختیار داشتند، نیز افزود. در دوره نادرشاه سادات به مانند عصر صفوی به صورت موروثی منصب تولیت را که از مناصب اختصاصی آن‌ها به شمار می‌آمد بر عهده داشتند، با این تفاوت که قدرت و نفوذ متولیان به سبب سیاست‌های مذهبی نادر نسبت به دوره قبل تا حدودی کاسته شد، به ویژه آن که بسیاری از موقوفات این اماکن مقدس، توسط حکومت مرکزی ضبط گردید.

از آن جمله، میرزا محمدرضا رضوی و عبدالحی رضوی از متولیان سادات رضوی در دوره سلطنت نادرشاه بودند (حسن‌آبادی، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۹). از مهم‌ترین رویدادهای دوره تولیت میرزا محمدرضا رضوی، اعزام وی از سوی نادرشاه به‌عنوان واسطه صلح با محمدحسین زعفرانلو، یکی از بزرگان اکراد خراسان، بود که در جریان آن توانست رضایت محمدحسین را برای ازدواج خواهرش با پادشاه افشار جلب کند (مروی، ۱۳۶۴، ج. ۱: ۷۷).

در ارتباط با منصب تولیت آستان قدس رضوی، باید به میرزا سیدمحمد حسینی مرعشی، از نوادگان شاه سلیمان صفوی، اشاره کرد. نادرشاه پس از بازگشت از هندوستان، سیدمحمد را همراه با مادرش از اصفهان به مشهد مقدس فراخواند و علاوه بر تولیت آستان قدس، صدرالممالکی ایران را نیز به وی اعطا کرد تا از طریق این منصب، سیدمحمد را تحت نظر داشته باشد (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۹۴؛ هاشم‌میرزا، ۱۳۷۹: ۸۶-۸۷). با توجه به اینکه سیدمحمد در همراهی با شاه تهماسب دوم مورد توجه و حمایت حامیان صفوی قرار گرفته بود، نادر حضور او را تهدیدی برای خود تلقی می‌کرد؛ تا جایی که، بنابر گفته محمدخلیل مرعشی، نادر حتی قصد داشت وی را از میان بردارد؛ اما با وساطت و تضرع مادر سیدمحمد از تصمیم خود منصرف شد و آنان را به اصفهان بازگرداند (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۹۵). سیدمحمد پس از وفات مادرش، مجدداً از سوی نادرشاه به تولیت آستان قدس منصوب گردید و بنا به اعتمادی که نادرشاه به وی داشت، به همراه گروهی از علمای شیعه خراسان به مجمعی در نخجوان اعزام شد تا در خصوص حقانیت

دین اسلام و صحت و سقم مذهب جعفری، با علمای عثمانی، کشیشان مسیحی و رهبانان یهود به مناظره پردازد. پس از دو ماه و نیم بحث و مناظره، سیدمحمد گزارش این مجمع را به نادرشاه تقدیم کرد (همان: ۹۵-۹۶). نادرشاه در واپسین سال‌های حکومت خویش، حفاظت از قلعه مشهد مقدس را به میرزا سیدمحمد متولی واگذار کرد و وی نیز تا پس از وفات نادرشاه، مسئولیت این امر مهم را برعهده داشت. میر سیدمحمد متولی در دوران سلطنت سایر پادشاهان افشاری، همچنان بر منصب تولیت آستان قدس رضوی باقی ماند؛ تا آن‌که با برکناری شاهرخ میرزا، به مدت کوتاهی با عنوان شاه سلیمان ثانی بر تخت سلطنت نشست (هاشم میرزا، ۱۳۷۹: ۹۰-۱۱۰).

از آنچه در اسناد دوره صفویه آمده می‌توان فهمید که تولیت آستانه امامزاده حسین قزوین نیز به طور موروثی در دست سادات مرعشی قزوین بوده است؛ لیکن در دوره نادرشاه، مداخلاتی در روند توارث این منصب توسط سایر سادات برای تصاحب آن به وجود آمد. در سال ۱۱۵۴ق، یکی از سادات به نام سید علی قزوینی، پس از درگذشت میر فخرالدین مرعشی که فرزند ذکوری نداشت، مدعی تولیت آستانه امامزاده حسین گردید و فرمانی از نادرشاه مبنی بر اعطای این منصب دریافت کرد. این تفویض مقام به سید علی با اعتراض میر عبدالعظیم مرعشی، برادرزاده میرفخرالدین و متولی شرعی آستانه، مواجه شد. وی نیز با ارسال نامه‌ای که در آن تصریح شده بود تولیت این آستان از دیرباز بر عهده خاندان آنان بوده است، فرمان جدیدی از نادرشاه مبنی بر واگذاری مجدد تولیت آستانه امامزاده حسین دریافت کرد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۱: ۲۱۲-۲۱۸).

تولیت آستانه مقدسه حضرت معصومه در قم نیز از نیمه دوم تا پایان حکومت صفوی، به شکلی موروثی در اختیار فرزندان و نوادگان میرزا حبیب‌الله، پسر اول سید حسین کرکی، بوده است. در سال ۱۱۴۲ق، میرزا سید محمد رحیم، از همین خاندان، به فرمان شاه تهماسب دوم، به منصب تولیت آستانه مقدسه حضرت معصومه تنفیذ شد و تا پس از ۱۱۵۷ق، یعنی اواخر حکومت نادرشاه، در این مقام ابقا شده بود (رضایی، ۱۳۸۴: ۱۹۱). متولیان آستان شاه عبدالعظیم حسنی در ری نیز در دوره صفوی از میان فرزندان و نوادگان سید حسین مجتهدکرکی انتخاب می‌شده‌اند. در این دوره از میرزا محمد علی صدرالممالک که یکی از نوادگان سید حسین از نسل سید عبدالعال بود، یاد شده که از طرف نادرشاه به تولیت آستان عبدالعظیم حسنی منصوب شده است (هدایتی، ۱۳۱۸: ۲۲؛ قائدان، ۱۳۹۱: ۱۲۴).

از آنچه در این بخش گفته شد می‌توان نتیجه گرفت نادرشاه با اذعان به منزلت اجتماعی سادات آن هم در چنان شرایط خاصی، در صورت عدم تعارض جدی، به تقابل با سادات برنخواست؛ بلکه سعی کرد از

موقعیت اجتماعی آنها در جهت پیشبرد اهداف سیاسی خود بهره‌بردار؛ با این حال بنابر سوابق خاندان‌های مذکور در عصر صفوی، در توجه به برخی از آنها جانب احتیاط را نگه می‌داشت. در عین حال راهبرد کلان او توجه به خاندان‌هایی بود که در دوره صفویه در کانون قدرت نبودند یا آنکه موقعیت آنها در ساختار اداری صفویان چندان مهم نبود.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند سقوط حکومت صفوی در اثر هجوم افغانه سنی مذهب، پیامدهای مختلفی برای سادات به همراه داشت. در جریان این حملات پاره‌ای از سادات در اصفهان و دیگر نواحی ایران، بلافاصله و یا با وجود مقاومت زیاد در برابر افغان‌ها کشته شدند، و تعدادی دیگر نیز که از این تهاجم ویرانگر، جان سالم به در برده بودند، در جست‌وجوی محیطی مناسب برای ادامه زندگی و فعالیت‌های دینی و اقتصادی خود، به شهرهای و روستاهای اطراف و حتی سرزمین‌های همجوار چوچون عراق و هند مهاجرت کردند.

از طرفی، با سرکوب افغان‌ها توسط نادر و تأسیس حکومت افشاریه، این انتظار می‌رفت که سادات موقعیت ممتازی را که از دست داده بودند، دوباره بازیابند؛ اما سیاست‌های متفاوت وی با صفویان، این امید را به یأس بدل کرد. بر همین مبنا، در این دوره عده‌ای از سادات به سبب مخالفت با الغای مذهب تشیع، مخاطره انداختن حکومت مرکزی یا به جرم هواخواهی از صفویان، توسط نادرشاه تضعیف یا حتی کشته شدند و تعدادی دیگر نیز به دلایلی چون بی‌اهمیتی به نهاد دین و مذهب تشیع و تشدید رفتارهای مستبدانه نادر، گوشه‌نشین شدند یا به هند مهاجرت کردند.

تضعیف موقعیت‌های اداری سادات نیز یکی دیگر از سیاست‌های نادر بود. بر همین مبنا دیگر شاهد حضور پررنگ سادات در موقعیت‌های اختصاصی حکومت نیستیم. تا جایی که مقام‌های شاخص صدر و تولیت به شدت تضعیف شدند تا عملاً موقعیت‌های اقتصادی ناشی از آن برای سادات نیز تحت‌الشعاع قرار گیرد. با این حال نادر که به خوبی به موقعیت اجتماعی سادات در ایران اشراف داشت، ضمن رعایت اصل تضعیف و کنترل سادات، در مواقعی سعی کرد خاندان‌هایی از آنها را برکشد که در عصر صفوی به هر ترتیب از قدرت برکنار بودند یا در موقعیتی نه چندان مهم سابقه داشتند. این رویکرد در شورای دشت مغان بروز یافت و بعداً در نظام اداری نه چندان دیرپای نادرشاه دنبال شد.

به هر ترتیب با در نظر گرفتن همه جوانب، موقعیت سادات در سپهر سیاسی ایران از سقوط صفویه تا

مرگ نادرشاه، هرگز به جایگاه خود در عصر صفوی برنگشت و آنچه از آن همه نفوذ در عصر صفوی بر ساخته شده بود با سیاست کنترلی نادر شاه با تضعیف، جابجایی، کنترل و حذف مواجه شد. هرچند نادر نیز همچون دیگر حکومت ها متوجه موقعیت اجتماعی آنها بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. از سادات حسینی کردستان که نسب خود را با چند واسطه به امام رضا(ع) می‌رسانند و از عهد سلطان سنجر سلجوقی لقب شیخ‌الاسلامی داشتند (ر.ک: مردوخ کردستانی، ۱۳۷۹: ۲۴۸).
۲. ابن عنبه در کتاب عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب، خاندان گلستانه را از سادات حسنی ساکن اصفهان معرفی می‌کند (ر.ک: ابن عنبه، ۱۳۶۲: ۸۱).
۳. پشت‌مشهد یکی از محلات مشهور کاشان است که مقبره حبیب بن موسی در آن‌جا قرار دارد. البته عده‌ای نیز وی را از فرزندان امام محمد باقر(ع) به‌شمار آورده‌اند. سادات پشت‌مشهدی به‌دلیل سکونت در این محل به این نام شهرت یافته‌اند (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۲۷/۲).

منابع

- آقابزرگ‌تهرانی، م.ح. (۱۳۷۲). الکواکب‌المنتشرة فی القرن‌الثانی بعد العشرة. به اهتمام ع.ن. منزوی. تهران: دانشگاه تهران.
- آقاجری، س.ه.، و الهیاری، ح. (۱۳۹۴). جایگاه سادات در منصب کلانتری در دوره صفویه. جامعه‌شناسی تاریخی، ۱، ۳۷-۵۷.
- آذر بیگدلی، ل. (۱۳۷۸). آتشکده آذر. به تصحیح ه. محدث. تهران: امیرکبیر
- آزاد کشمیری، م.ع. (۱۳۸۷). نجوم‌السما فی تراجم‌العلماء. به تصحیح ه. محدث. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی و نشر بین‌الملل.
- آکسورثی، م. (۱۳۸۸). شمشیر ایران نادرشاه. ترجمه م.ح. آریا. تهران: اساطیر.
- ابن عنبه، ا. (۱۳۶۲). عمده‌الطالب فی انساب آل ابی طالب. به اهتمام م.ح. آل طالقانی. قم: شریف الرضی.
- استرآبادی، م.م. (۱۳۷۷). جهانگشای نادری. به تصحیح س.ع. انوار. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- امین، م. (۱۴۰۳ق). اعیان الشیعه. ج ۱۰. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- اوتر، ژ. (۱۳۶۳). سفرنامه ژان اوتر. ترجمه ع. اقبالی. تهران: جاویدان.

- بازماندگان خمیری، ا. (۱۳۹۹). نظام دیوان‌سالاری فارس در دوره افشاریه. پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱، ۲۶-۴۴.
- تاورنیه، ژ ب. (۱۳۶۹). سفرنامه تاورنیه. ترجمه ا. نوری. به اهتمام ح. شیرانی. تهران: سنایی و تایید.
- جزایری، س.ع. (۱۴۰۹). الاجازه الکبیره. قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی (ره).
- جزایری، س.ع. (۱۳۴۸). تذکره شوشتر. اهواز: کتابفروشی صافی، چاپ افست تهران.
- حدیث نادرشاهی. (۱۳۷۶). به تصحیح ر. شعبانی. تهران: بعثت.
- حزین، م.ع. (۱۳۳۲). تاریخ حزین. اصفهان: کتابفروشی تأیید.
- حزین، م.ع. (۱۳۷۵). تذکره المعاصرین. تصحیح م. سالک. تهران: سایه.
- حسن‌آبادی، ا. (۱۳۸۷). سادات رضوی در مشهد از آغاز تا پایان قاجاریه. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- حسینی یزدی، س.م.ع. (۱۳۷۸). دانشمندان خوانسار. قم: کنگره محقق خوانساری.
- خاتون‌آبادی، س.ح. [بی‌تا]. أغصان الطیبه. ج ۲. متعلق به مجموعه فرهنگی تخت فولاد اصفهان، [بی‌جا].
- خاتون‌آبادی، م.م.ح. (۱۳۷۸). مناقب الفضلاء. به کوشش ج. جهانپخش. قم: مرکز تحقیقات دارالحديث.
- خوانساری، م.ب. (۱۳۹۰ق). روضات الجنات فی أحوال العلما و سادات. ج ۲، ج ۴، ج ۷. قم: اسماعیلیان.
- دهقانی، م. (۱۳۹۹). نقش و جایگاه در دوره فترت افغان و پادشاهی افشاریه (۱۱۳۵-۱۱۶۳ق). تاریخ تمدن اسلامی، ۲، ۴۱۹-۴۳۵.
- رحمتی، م. و مظفری، پ. (۱۳۹۹). نادرشاه افشار و اعطای منصب شیخ‌الاسلامی کردستان به خاندان موالی (۱۱۶۰ق). مطالعات تاریخی جهان اسلام، ۱۶، ۲۵۳-۲۷۱.
- رضایی، ح. (۱۳۸۴). تاریخ متولیان آستان مقدس حضرت فاطمه معصومه (س). قم: زائر.
- رضوی، م.م.ب. (۱۳۵۲). شجره طیبه در أنساب سلسله سادات علویه رضویه. به اهتمام م.ت. مدرس رضوی. تهران: چاپخانه حیدری.
- رنجبر، م.ع. (۱۳۸۲). مشعشعیان؛ ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی. تهران: آگه.
- سوزنچی کاشانی، ع. و شعبانی، ر. (۱۳۹۳). تاثیر سیاست‌های وقفی نادرشاه و علیشاه افشار بر کاهش یا رشد موقوفات آستان قدس رضوی. پژوهش‌نامه تاریخ، ۳۴، ۷۹-۹۸.
- شعبانی، ر. (۱۳۸۷). تاریخ مختصر ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه. تهران: سخن.
- شوشتری، م.ع. (۱۳۶۳). تحفه‌العالم و ذیل تحفه. به اهتمام ص. موحد. تهران: طهوری.

- صبا گوپاموی، م.م.ج. (۱۳۴۳). تذکره روز روشن. تصحیح م.ح. رکن‌زاده آدمیت. تهران: کتابخانه رازی.
- عبدی، ز. (۱۳۹۴). رویکرد دینی نادرشاه و تاثیر آن بر شیعیان و علما شیعه. شیعه‌شناسی، ۵۲، ۱۳۵-۱۶۶.
- غفاری کاشانی، ا. (۱۳۶۹). گلشن مراد. به اهتمام غ. طباطبایی مجد. تهران: زرین.
- فریزر، ج.ب. (۱۳۶۳). تاریخ نادرشاه افشار و مختصری از سلاطین مغول در هند. ترجمه ا. ناصرالملک. تهران: پاسارگاد.
- فسایی، م.حسن. (۱۳۸۲). فارسنامه ناصری. تصحیح م. رستگار فسایی. ۲ ج. تهران: امیرکبیر.
- قائدان، ع.ا. (۱۳۸۲). آستان مقدس حضرت عبدالعظیم در گذشته و حال. قم: موسسه دارالحديث.
- قدوسی، محمد حسین. (۱۳۳۹). نادرنامه، بی جا، انجمن آثار ملی خراسان
- قزوینی، ع. (۱۴۰۷ق). تتمیم أمل الأمل. به کوشش س.م. مرعشی نجفی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی.
- کسروی، ا. (۱۳۸۴). تاریخ پانصد ساله خوزستان. تهران: دنیای کتاب.
- کلانتر ضرابی، ع. (۱۳۵۶). تاریخ کاشان. به کوشش ا. افشار. تهران: امیرکبیر.
- گلستانه، ا. (۱۳۵۶). مجمل التواریخ. تصحیح س.م.ت. مدرّس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- لاکه‌ه‌ارت، ل. (۱۳۳۱). نادرشاه. ترجمه ر. مشفق همدانی. تهران: چاپخانه شرق.
- مدرّسی تبریزی، م.ع. (۱۳۹۵). ریحانه الأدب. ج ۴. قم: موسسه امام صادق (ع).
- مدرّسی طباطبایی، س.ح. (۱۳۶۱). برگی از تاریخ قزوین. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی.
- مردوخ کردستانی، ش.م. (۱۳۷۹). تاریخ مردوخ. تهران: کارنگ.
- مرعشی صفوی، م.خ. (۱۳۶۲). مجمع التواریخ. تصحیح ع. اقبال آشتیانی. تهران: طهوری و سنائی.
- مروی، م.ک. (۱۳۶۴). عالم آرای نادری. تصحیح م.ا. ریاحی. ۳ ج. تهران: زوار.
- معلم حبیب‌آبادی، م.ع. (۱۳۶۲). مکارم الآثار در أحوال رجال و علما در دوره قاجار. ج ۴. اصفهان: موسسه نشر نفائس مخطوطات.
- موسوی، س.م. (۱۳۸۶). اعلام اصفهان. تصحیح غ. نصرالهی. ج ۱. اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان
- میرزا سمیعا (۱۳۶۸). تذکره الملوک. به کوشش م. دبیرسیاقی. تهران: امیرکبیر.

- میرزا محمد کلانتر (۱۳۶۲). روزنامه میرزا محمد. تصحیح ع. اقبال آشتیانی. تهران: طهوری و سنائی
- مینورسکی، و.ف. (۱۳۸۷). ایران در زمان نادرشاه. ترجمه غ. رشید یاسمی. تهران: دنیای کتاب
- نراقی، حسن. (۱۳۴۵). تاریخ اجتماعی کاشان. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی
- هاشم‌زاده محمدیه، ع.، و آقاجری، س.ه. (۱۳۸۸). حمایت‌های مالی حاکمان اوده از عتبات: بازنگری مفهوم پول هندی. تاریخ اسلام و ایران، ۲، ۱۵۳-۱۸۲.
- هاشم میرزا (۱۳۷۹). زبور آل داود. تصحیح ع. نوایی. تهران: میراث مکتوب.
- هاشمی، م.ق. (۱۳۸۱). تاریخ پانصد ساله خاندان شهرستانی. اصفهان: مولف.
- هدایتی، س.ا. (۱۳۱۸). تاریخ سادات حسینی ری. تهران: [بی‌نا].
- هنوی، ج. (۱۳۸۳). زندگی نادرشاه. ترجمه ا. دولت‌شاهی. تهران: علمی و فرهنگی.
- List of Sources with English handwriting
- Abdi , Zahra (2014), “Nader Shah's religious approach and its influence on Shiites and Shiite scholars”, A Quarterly for Shia Studies, Volume13, Issue52, Pages135-166. [In Persian]
- Aghajari, Seyed Hashem and Hasan Allahyari (2015) , “ Sadat's position as a sheriff in the Safavid period ”, Historical sociology , Volume 7 , Issue1 , Pages 37-57. [In Persian]
- Amin, Mohsen (1982), Ayan al-Shia, Vol. 10, Beirut: Dar al-Taarif for publications. [In Persian]
- Aqabuzorg Tehrani, Mohammad Mohsen (1993), al-Kawakab al-Muntashreh wafi al-Qarn al-Thani baad al-Ashra, by Ali Naghi Monzawi, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Axworthy, Michael (2009), Sword of Persia: Nader shah, translated by Mohammad Hossein Arya, Tehran Asatir. [In Persian]
- Azad Kashmiri, Muhammad Ali (2008), Astronomy of al-Sama fi Torajum al-A'lma, edited by Mir Hashim Mohadeth, Tehran: Organization of Islamic Propaganda and International Publishing. [In Persian]
- Azar Bigdeli, Lotfali Big (1999), Atashkadeh-ye Azar, edited by Mir Hashim Mohadeth, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Bazmandegan Khamiri , Ahmad (2020) , “Fars’ s Bureaucratic System during the Afsharid Period , ” Iranian Studies , Volume 10 , Issue1 , Pages 26-44. [In Persian]
- Dehghani , Mehdi (2021) , “The Role and Status of Scholars During the Afghan Interregnum and the Afsharid Kingdom(1722-1750 Ad) ”, Iranian Journal for the History of Islamic Civilization , Volume53 , Issue2 , Pages419-435. [In Persian]
- Elgood, Cyril lioyd (1977), Medical history of Persia and the eastern caliphate ,Translated by Forghani B ,Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Estrabadi, Mirza Mehdi Khan (1998), Jahangosha-ye Naderi, edited by Seyyed

- Abdullah Anwari, Tehran: Association of Cultural Artifacts and Masters. [In Persian]
- Fasaee, Mirza Hassan (2003), Farsnameh Naseri, edited by Mansour Rastegar Fasaee, Vol. 1, 2, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
 - Fraser, James Baillie (1984), Histor of Nader shah Afshar and a Brief History of the Mughal Sultans in India, translated by Abul Qasim Khan Nasir al-Molk, Tehran: Pasargad. [In Persian]
 - Ghafari Kashani, Abolhasan (1990), Golshan Murad, by Gholamreza Tabatabai Majd, Tehran: Zarin. [In Persian]
 - Golestaneh, Abolhasan (1977), Mujamal al-Tawarikh, edited by Seyyed Mohammad Taghi Modares Razavi, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
 - Hadith Nader shahi (1997), edited by Dr. Reza Sha'bani, Tehran: Be'sat. [In Persian]
 - Hanway, Jonas (2004), Life of Nader Shah, translated by Ismail Dolatshahi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
 - Hashemi, Mohammad Qasim (2002), 500-year history of Shahrestani dynasty, Isfahan: Movalef. [In Persian]
 - Hashemzadeh Mohammadeh, Abass and Seyed Hashem Aghajari (2018) "Financial patronages of Udeh rulers to Atbat: Rethinking the concept of Indian money", Journal of History of Islam and Iran, Volume 19, , Issue2, Pages153-182. [In Persian]
 - Hassanabadi, Abulfazl (2008), Sadat Razavi in Mashhad from the beginning to the end of the Qajar period, Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
 - Hazin, Mohammad Ali (1953), History of Hazin, Isfahan: Ta'id Bookstore Publications. [In Persian]
 - Hazin, Mohammad Ali (1996), Tazakore al-Moaserin, edited by Masoume Salek, Tehran: Sayeh. [In Persian]
 - Hedayati, Seyyed Ahmad (1939), Tarikh Sadat Hosseini Rey, Tehran: [bi na]. [In Persian]
 - Hosseini Yazdi, Seyyed Mohammad Ali and others (1378), Khansar Scholars, Qom: Mohaghegh Khansari Congress. [In Persian]
 - Ibn Anba, Ahmad Ibn Ali (1983), Majority of Taleb Fi Ansab Al Abi Talib, by Muhammad Hasan Al Taleqani, Qom: Sharif Al-Razi Publications. [In Persian]
 - Jazayeri, Seyyed Abdullah (1969), Tazakore Shushtar, Ahvaz: Safi Bookstore, Tehran Offset Printing. [In Persian]
 - Jazayeri, Seyyed Abdullah (1988), Al-Ijazah al-Kabirah, Qom: Hazrat Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Persian]
 - Kasravi, Ahmed (2005), Five Hundred Years of Khuzestan, Tehran: Donia-ye Ketab. [In Persian]
 - Khansari, Muhammad Baqir (1970), Ruzat al-Jannat fi Ahwaal Al-Mu'alama and Sadat, Vol. 2, 4, 7, Qom: Ismailian. [In Persian]

- Khatunabadi nicknamed Azad, Seyyed Hossein [bi ta], Aghsaan al-Tayeba, Vol. 2, belonging to the cultural collection of Takht Foulad of Isfahan, [bi ja]. [In Persian]
- Khatunabadi, Mir Mohammad Hossein (1999), Munaqip al-Fazlaa, by Joya Jahanbakhsh, Qom: Dar al-Hadith Research Center. [In Persian]
- Lockhart, Lawrence (1952), Nader shah, translated by Mushafeq Hamdani, Tehran: Sharq Printing House. [In Persian]
- Marashi Safavi, Mirza Mohammad Khalil (1983), Majma al-Tawarikh, revised by Abbas Iqbal Ashtiani, Tehran: Tahori and Sanai. [In Persian]
- Maravi, Mohammad Kazem (1985), Alam Arai Naderi, edited by Mohammad Amin Riahi, Vol. 1, 2, 3, Tehran: Zavar. [In Persian]
- Mardokh Kurdistan, Sheikh Mohammad (2000), History of Mardokh, Tehran: Karang. [In Persian]
- Minorsky, Vladimir Feodorovitch (2007), translated by Gholamreza Rashid Yasami, Tehran: Donia-ye Ketab. [In Persian]
- Mirza Mohammad Kalantar (1983), Mirza Mohammad newspaper, edited by Abbas Iqbal Ashtiani, Tehran: Tahori and Sanai. [In Persian]
- Mirza Samia (1989), Tazakore Al-Muluk, by Mohammad Dabirsiaghi, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Moalem Habibabadi, Mirza Muhammad Ali (1983), Makarem al-Athar in the affairs of men and scholars during the Qajar period, Vol. 4, Isfahan: Nafaes Manuscript Publishing Institute. [In Persian]
- Modares Tabrizi, Mohammad Ali (2015), Rehanah Al-Adab, Vol. 4, Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
- Modarsi Tabatabai, Seyyed Hossein (1982), a page from the history of Qazvin, Qom: Hazrat Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Persian]
- Mousavi, Seyyed Moslehuddin (2007), Isfahan announcement, edited by Gholamreza Nasrolahi, Vol. 1, Isfahan: Publications of Municipal Cultural and Entertainment Organization. [In Persian]
- Naraghi, Hassan (1966), Social History of Kashan, Tehran: Institute of Social Studies and Research. [In Persian]
- Otter, Jean (1984), Travelogue of Jean Otter, translated by Ali Iqbali, Tehran: Javidan. [In Persian]
- Qaidan, Ali Asghar (2003), The holy threshold of Hazrat Abdul Azim in the past and present, Qom: Dar al-Hadith Institute. [In Persian]
- Qazvini, Abd al-Nabi (1986), Tattmim Amal al-Amal, by Seyyed Mahmoud Marashi Najafi, Qom: Hazrat Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Persian]
- Rahmati, Mohsen and Parasto Mozaffari (2021), "Nader Shah Afshar and the granting the position of Shaykh al-Islami of Kurdistan to the Mawali family (1160 AH)", Historical Studies of the Islamic World, Volume 8, Issue 16, Pages 253-271. [In Persian]
- Ranjbar, Mohammad Ali (2003), Mash'ashian; Intellectual-social nature and the

- process of historical development, Tehran: Ageh Publications. [In Persian]
- Razavi, Mirza Mohammad Baqir (1973), Tayeba's family tree in the genealogy of the Sadat Alaviya Razaviya dynasty, by Seyyed Mohammad Taghi Modares Razavi, Tehran: Heydari Publishing House. [In Persian]
 - Rezaei, Hamid (1984), History of the Guardians of the Holy Shrine of Fatima Masoumeh, Qom: Zaer Publications. [In Persian]
 - Saba Gopamoi, Molvi Mohammad Mozafar Hossein (1964), Tazakore Rooz Roshan, edited by Mohammad Hossein Roknzade Ademiya, Tehran: Razi Library Publications. [In Persian]
 - Shabani, Reza (2008), A Brief History of Iran in the Afsharia and Zandiyeh Periods, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
 - -Shushtari, Mir Abdul Latif (1984), Tohfa Al-Alma and Tahle Tohfa, by Samad Mowahed, Tehran: Tahuri. [In Persian]
 - Sultan, Hashim Mirza (2000), Zaboore Al Dawood, edited by Abdul Hossein Navaei, Tehran: written Heritage. [In Persian]
 - Suzanchi Kashani, Ali and Reza Shabani (2014), "The impact of Nader Shah and Alisha Afshar's endowment policies on the decrease or growth of Astan Quds Razavi's endowment" History research paper, Volume9, Issue34, Pages79-98. [In Persian]
 - Tavernier, Jean-Baptiste (1990), Tavernier's travel book, translated by Abu Torab Nouri, by Hamid Shirani, Tehran: Sanai and Ta'id. [In Persian]
 - Zarrabi, Abdul Rahim (1977), Kashan History, by Iraj Afshar, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
 - Elgood, Cyril lioyd. Medical history of Persia and the eastern caliphate. Translated by Forghani B. Tehran: Amir Kabir [in Persian]

A study of Sadat's position in the Iranian political sphere from the collapse of the Safavids to the end of Nader Shah's reign (1722-1747AD/1135-1160AH)

Javad Nazemi¹, Hasan Allahyari^{2*}, Hashem Aghajari³

1. Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran
2. Associate Professor of History, Persian Gulf University
3. Department of History, Faculty of Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Abstract

The social group known as Sadats held significant respect and a unique position within Safavid society due to their lineage tracing back to the Prophet and the Safavids' claim of supremacy. This affiliation made them principal and influential figures across various domains of the Safavid era. However, this privileged status was not sustained following the fall of the Safavids. Therefore, the present study aims to thoroughly and comprehensively analyze the position of the Sadats within the political landscape of Iran, from the collapse of the Safavid dynasty to the end of Nader Shah's reign. This research was conducted using a descriptive-analytical method, based on extensive library research.

The findings indicate that after the Safavid dynasty was overthrown by the Afghans, the Sadats experienced a dire situation marked by murder, flight, and forced displacement. During Nader Shah's rule, his differing religious policies, in contrast to those of the Safavids, led to a weakening of the Sadats' administrative roles, a substantial decrease in their endowment incomes, and instances of seclusion, migration, and even elimination. Despite these significant challenges and limitations, Nader Shah, recognizing their societal standing, generally appointed Sadats from families previously distanced from Safavid power circles to various civil and religious positions, albeit in a controlled manner.

Key Words: Safavids, Afghans, Nader Shah, religious politics, Sadat's position.

* Email: hasanallahyari@pgu.ac.ir

جامعه آرمانی ژاپن در آینه مطبوعات زنان دوره پسامشروطه

سمیه سادات شفیعی*

دانشیار جامعه‌شناسی و عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

گفتمان اصلاح‌طلبانه‌ای طرفدار تغییر وضعیت زنان که ریشه در تحولات فکری عصر مشروطه داشت، به فراخور وقایع داخلی و بین‌المللی زمانه خود از جمله موفقیت‌های نظامی و اقتصادی ژاپن، چشم‌بدان داشت تا به‌عنوان الگویی مرجع به‌تدریج نضج گیرد. پرسش آن است که متون به‌جامانده از مطبوعات زنان در جامعه پسامشروطه چه شناختی از تحولات اجتماعی و مناسباتی جنسیتی متناظر آن در ژاپن داشتند؟ بدین منظور، متون منتشرشده در مطبوعات زنان به‌عنوان جامعه آماری انتخاب و با بهره‌گیری از روش تحلیل اسناد، به‌صورت کیفی بررسی شده‌اند.

به‌کارگیری چهارچوب نظری «سنخ آرمانی» و بر به‌عنوان ابزار تحلیلی نشان می‌دهد که نویسندگان این نشریات، از یک‌سو با ارجاع به وضعیت زنان در جامعه ژاپن و ابعاد مختلف آن در حیطه آموزش همگانی، آموزش عالی، اشتغال، ورزش زنان و از سوی دیگر با معرفی نمونه‌هایی از زنان پیشرو، در شکل‌دهی به الگوی آرمانی از ژاپن دست به قلم برده‌اند.

طرح این مؤلفه‌ها به منزله معیارهای روشن و دست‌یافتنی را می‌توان تلاشی آگاهانه برای جهت‌دهی به ذهنیت زنان و مردان تحول‌خواهی دانست که چشم به وضعیت جوامع آسیایی داشته است و در مقابل جوامع پیشرفته غربی، نمونه مرفعی شرقی را برجسته ساختند. بر این اساس خواستار تغییر نظم جنسیتی بودند و تحول ایران را در آستانه شکل‌گیری دولت مدرن، منوط به بازتعریف نقش زن و ارکان و شئون اجتماعی متناظر آن در حوزه‌های عمومی و خصوصی می‌دانستند.

کلیدواژه: مطبوعات زنان، حق تحصیل، آموزش، اشتغال، تبعیض جنسیتی، ژاپن، سنخ آرمانی، ویر، پسامشروطه

طرح مسئله

ژاپن قرن نوزدهم برای ملل آسیایی نمونه‌ای مترقی بود که در کشاکش تحولات نفسگیر این قرن علاوه بر حفظ موجودیت، به پیشرفت‌های اقتصادی درخوری نایل آمده بود. در واقع درحالی که اکثر کشورهای قاره آسیا در برابر هجوم فشارهای امپریالیستی و در میدان رقابت روسیه و بریتانیا، از نفس افتاده بودند و برتری غرب را به‌عنوان امری مسجل پذیرفته بودند، ژاپن با حفظ نظام سلطنت و ذیل برنامه اصلاحات میجی، روندی از مدرن شدن را آغاز کرد که سرنوشت ملتش را متحول ساخت. در خطه‌های دور و نزدیک اما، در مواجهه با دول متعدی و زیاده‌خواه بریتانیا و روسیه، زوال تدریجی در میان ملت‌ها و دولت‌ها سرنوشت محتوم تلقی می‌شد. ادراک این وضعیت در ایران، روشنفکران و تحصیلکردگان زمانه را به سوی پرسش از برنامه موفقیت ژاپن سوق داد. پاسخ بدین پرسش پذیرش ابعاد مترقی ژاپن را در دل خود داشت و الگویی را در اذهان نهادینه می‌ساخت که با مصادیق روشنی از مسیرهای طی شده برای پیشرفت‌های محقق شده همراه بود.

مروری بر پیشینه پژوهش بیانگر فقدان سوابق مطالعاتی بوده و ضرورت انجام تحقیق در این زمینه کمتر مورد مذاقه قرار گرفته را یادآور می‌شود. مطالعه پژوهشی مرتبط نشان می‌دهد موفقیت ژاپن در جنگ با روسیه بیش از پیش به تعالی جایگاهش در ایران انجامید. کشاورز و چاپچی امیرخیز (۱۴۰۰) نشان داده‌اند که این مهم تا چه اندازه تحت تأثیر پوشش رسانه‌ای^۱، ادارکی همه فهم یافته بوده است: «تمام ناظران نزدیک به شرایط اجتماعی و سیاسی ایران سال‌های ۱۳۲۲ ه.ق و پس از آن در این امر که پیروزی‌های ژاپن بر روسیه تأثیر عمده بر روحیه جمعی مردم داشت، متفق‌النظر بوده‌اند... در واقع پیروزی ژاپن به مردم نشان داده بود که پیشرفت مختص غرب نبوده و دول آسیا با تلاش خود و ساختار مناسب می‌توانند پیشرفت کنند.» (کشاورز و امیرخیز، ۱۴۰۰: ۱۹۷) به‌زعم این محققان تأثیر موفقیت‌های این کشور آسیایی در مدرنیزم و از جمله با ساخت ابزارهای پیشرفته صنعتی با کاربرد نظامی همچون ناو جنگی، به شکل شتابانی در اذهان عمومی منطقه و جهان جایگاه بلامنازع‌ی یافت. در نتیجه دیدگاه ناامیدانه راه‌یافته به ذهن صاحب‌منصبان و صاحب‌نفوذان و به تبع آن سایرین تغییر یافت. این تأثیر از بالا به پایین ارکان اجتماعی را در نوردید: «بنابراین موفقیت ژاپن برای جنبش مشروطه یک نیروی محرک قدرتمند

۱. این موفقیت بی‌بدیل در رسانه‌های جهانی انعکاس کاملی یافت؛ ولی منبع اصلی آن در ایران روزنامه رویترز و با برنامه‌ریزی سفارت بریتانیا بود.

و غیرقابل انکار درونی بوده است که بنابر شرایط سیاسی اجتماعی به شکل طبیعی گرایش‌ات پروتو پان‌آسیاییست و لیبرالیست را با خود همراه داشت» (همان: ۲۱۳)

داعیه‌های مدرن‌خواهانه که با ارزش‌هایی چون برابری، آزادی، استقلال و خودکفایی، علم‌گرایی و مانند آن عجین بود اقشار و گروه‌های مختلف اجتماعی را در جریان جنبش مشروطه به پرسش و بازاندیشی واداشت و هرکدام را به میزان و در سطوحی برای تحقق آرمان‌های قرین آن بسیج ساخت. در چنین فضایی بود که زنان باسواد، فرهیخته و مطالبه‌گر با درک زمینه‌های زندگی به زعم آنان فلاکت‌بار هم‌نوعان خود به دنبال راه برون‌رفت از وضعیت وخیم حاصل از فقر، بیماری، جهل و بی‌سوادی، تعدد زوجات و سیطره خرافات برآمدند. در حقیقت وضعیت اسفبار فرودستانه هم‌نوعان، زنان پیشرو و ترقی‌خواه را از طریق انتشار مطبوعات زنان به طرح پرسش در حوزه عمومی واداشت. انجمن‌های زنان با عناوینی چون انجمن مخدرات وطن، انجمن آزادی زنان، شرکت خواتین اصفهان^۲ تشکیل و با فراخوان و اعلام اخبار جلسات رسمیت یافت. مطبوعات زنان با درج مقالات و مطالب مختلف و از جمله با انعکاس مطالبات زنان در جهت ترویج و پژواک صدای زنان و بیان آرمان‌ها و اهداف در تهران و برخی دیگر شهرها چون رشت، اصفهان و شیراز منتشر شدند^۳. در این فضا برخی کشورهایی که به‌عنوان مدل‌های موفق و موفقی در نزد عموم مطرح بودند از زاویه وضعیت زنان نیز به نشریات زنان نیز راه یافته و معرفی شدند. در حقیقت مطبوعات زنان کوشیدند با طرح موضوع و مقایسه وضعیت زنان در ایران و ژاپن، به داعیه تحول‌خواهی خود پشتوانه‌ای محکم و مستند بخشند و از این طریق علاوه بر ترغیب زنان، دست یاری به سوی اتحاد جامعه دراز کنند تا در مسیری هموار و با مقصدی مشخص تغییرات وضعیت زنان و خانواده را شاهد باشند. مرور پیشینه تحقیق نشان می‌دهد این موضوع تاکنون مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته؛ درحالی که جای مطالعه دارد.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود آن است که متون به جامانده از مطبوعات زنان در جامعه پسامشروطه چه شناختی از تحولات اجتماعی و مناسباتی جنسیتی متناظر آن در ژاپن داشتند؟ وضعیت زنان در ژاپن

۲. برای مطالعه درباره مشارکت اجتماعی و حرکات ترقی‌خواهانه زنان بیشتر نگاه کنید به ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۸)،

تکاپوی زنان عصر قاجار فردیت جهان سنت و گذر از آن، تاریخ ایران و اسلام، ش ۲

۳. برای مطالعه بیشتر درباره مطبوعات زنان در عصر مشروطه نگاه کنید به خانیکی، هادی، کیهانی، معصومه (۱۳۹۱)، شفیعی

، سمیه سادات (۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸). زنجان‌ی زاده، باغدار دلگشا، (۱۳۹۴)، بهشتی سرشت، و پرویش، (۱۳۹۴). کثیری و باقری، (۱۳۹۰)

را چگونه می‌دیدند؟ وضعیت گزارش شده در مطبوعات زنان، به‌عنوان جامعه آرمانی و نمونه مثالی دربردارنده چه ویژگی‌هایی بوده است؟

هدف از مطالعه حاضر ارائه‌ی نمایی از افکار و اندیشه‌های زنان پیشرو و اهل قلم به‌عنوان پیشگامان جنبش اجتماعی زنان است؛ گروهی از ترقی‌خواهان که با فعالیت‌های مطبوعاتی خود تأثیر بسزایی در شکل‌گیری اذهان مخاطبان‌شان داشته و تغییرات تدریجی را در زندگی زنان و جامعه ایران شتاب بخشیدند.

روش‌شناسی

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد تحلیل محتوای کیفی و با اتکا به تحلیل سند^۴، به بررسی محتوای درون متنی بررسی متون منتشرشده در نشریات زنان در بازه زمانی ۱۲۹۱ هجری شمسی تا سال‌های آغازین استقرار حکومت پهلوی اول به شیوه‌ای استقرایی پرداخته است. «تحلیل محتوای کیفی به فراسویی از کلمات یا محتوای عینی متون می‌رود و تم‌ها یا الگوهای را که آشکار یا پنهان هستند به‌صورت محتوای آشکار می‌آزماید» (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۰). در این چهارچوب، داده‌ها نه صرفاً به‌مثابه اطلاعات خام، بلکه به‌عنوان برساخته‌های اجتماعی مورد تفسیر قرار گرفته‌اند؛ به‌گونه‌ای که پژوهشگر با حفظ انسجام روشی و اتکا به اصول نظام‌مند تحلیل، به فهم اصالت، دلالت‌ها و ساختارهای معنایی نهفته در متن دست یابد. «تحلیل محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوایی داده‌های متنی از طریق فرآیندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی و تم‌سازی یا طراحی الگوهای شناخته شده دانست» (سیه و شانون، ۲۰۰۵: ۱۲۷۸).

جامعه آماری تحقیق عبارت از کلیه شماره‌های منتشرشده نشریات قابل دسترس زنان در بازه زمانی انقلاب مشروطه تا تأسیس نظام پهلوی است. واحد تحلیل، مضمون در نظر گرفته شده است. در ابتدا کلیه متون در نشریات این دوره اعم از شعر و نثر و مقالات به‌طور کامل خوانده و نکته‌برداری شد. برای دستیابی به کدهای محتوا، متون چندین بار بازخوانی شدند تا لایه‌های معنایی، دلالت‌های اجتماعی و درون‌مایه‌های مسلط شناسایی شوند. پس از تشکیل کدها و کار یافتن تم‌های متن و تطبیق آنها با مفاهیم بر اساس شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود گروه‌بندی و طبقه‌بندی متون صورت گرفت. شاخص تحلیل محتوا معیارهایی است که به‌زعم نشریات زنان این دوره واجد ویژگی‌های ممیزه جامعه آرمانی است. تحلیل در مسیر خود به فرمول‌بندی این معیارها می‌پردازد تا نقشه راهی برای دستیابی به وضعیت آرمانی

در پیش چشم مخاطبان قرار دهد. کدگذاری، مبانی معرفی سنخ آرمانی و وجوه عالی ممیزه آن در شکل مقولات اصلی و مضامین مرتبط است که در بخش تحلیل داده‌ها ارائه خواهد شد.

چهارچوب مفهومی

سنخ آرمانی

وبر در رویکرد نظری خود جامعه‌شناسی را متوجه معانی ذهنی می‌سازد که کنشگران به کنش‌هایشان نسبت می‌دهند. در این مسیر به بیان کوزر: «بررسی جهت‌گیری‌های متقابل این کنش‌ها را در چهارچوب زمینه‌های تاریخی اجتماعی از سوی کنشگران ارزش مطالعاتی می‌یابد.» (کوزر، ۱۳۸۲: ۳۰۰) وبر از این منظر به اعتلای رویکرد تفسیرگرایی در جامعه‌شناسی کمک بسزایی کرد. او که وابسته به ارزش بودن مسائل مورد بررسی را محرز می‌داند، ربط ارزشی را متوجه انتخاب مسئله تحقیق می‌شمرد و آن را در تفسیر پدیده‌ها وارد نمی‌داند.

او در مباحث نظری خود به طرح مفاهیم مهمی همت می‌گمارد. از جمله سنخ آرمانی، نمونه ناب یا تیپ ایده‌آل که از نقاط عطف مباحث روش‌شناسی وی محسوب می‌شود. «نمونه آرمانی یک ساختار تحلیلی است که کار یک گز زمین‌پیمایی را برای یک پژوهشگر انجام می‌دهد. او با این وسیله می‌تواند همانندی‌ها و انحراف‌ها را در موارد عینی تشخیص دهد. وبر تصریح دارد که سنخ آرمانی فرضیه نیست؛ بلکه راهنمای ساختن فرضیات است و همچنین سنخ آرمانی توصیف واقعیت نیست؛ بلکه ابزاری صریح و عاری از ابهام برای بیان چنین توصیفی است. (کلانتری و میرزایی، ۱۳۹۵: ۱۴)

یوناس نمونه‌های آرمانی را ابزاری می‌داند که می‌توانند روابط واقعی را به شکلی منطقی قابل فهم سازند. سازه‌های فکری که به‌عنوان ابزاری جهت‌رایی به جهانی پر از تجلیات مختلف طراحی می‌شوند. «این سازه‌ها را نباید با فرضیه‌هایی پیرامون واقعیت‌های موجود یکی دانست؛ بلکه آنها باید فرضیه‌ها را به هدف‌های موفقیت‌آمیزتری هدایت کنند. نمونه آرمانی از دیدگاه وبر در همه جا عنصر مکمل شناخت علمی است و در همین راستا نمونه‌های آرمانی را می‌توان به بیان وبر همچون بندرهایی توصیف کرد که به آدمی می‌آموزند در دریای عظیم واقعیت‌های تجربی چگونه باید سفر کند.» یوناس ادامه می‌دهد: «نمونه‌های آرمانی را باید اولین قطب‌نمای جهت‌یابی دانست که چشم‌اندازی علمی پیش چشم انسان می‌گشایند که به‌واسطه استفاده از قوانین تجربی قابل دستیابی هستند. چگونگی ساخت نمونه آرمانی، نخستین قدم آزمایشی استفاده از فکر و اندیشه است که به کمک آن می‌توان به فهمی

عقلانی از وضعیتی مشخص دست یافت.» (یوناس، ۱۳۸۹: ۲۲۷)

وبر می‌نویسد: «تیپ ایده‌آل از تأکید یک جانبه بر یک یا چند دیدگاه حاصل می‌شود. این امر از طریق ترکیب شمار زیادی از پدیده‌های منفرد انضمامی به دست می‌آید که در واقعیت، پراکنده و منفصل و کم و بیش موجود و گاهی ناموجودند و بر مبنای همان دیدگاه‌های مذکور در یک برساخته تحلیلی واحد، مرتب می‌شوند. این برساخته ذهنی به مفهوم خالص خود در عالم واقع و به صورت تجربی هیچ‌جا یافت نمی‌شود و از این نظر یک یوتوپیا است.» (وبر، ۱۳۸۴: ۱۴۱)

ریمون آرون در تنویر نوع عالی در نزد وبر می‌نویسد: «منظور از گرایش به بازسازی نوع عالی در همه مفاهیم بکار رفته در علوم فرهنگ این است که کلیه این نوع مفهوم‌ها خواه مفهوم دین، سلطه، نبوت و مانند آن از نوعی پرداخت ذهنی یا عقلانیت برخوردار هستند... نوع عالی مفهوم تاریخی جامعه تمام خصلت‌های کلیه افراد مشمول در گستره خود یا معرف میانگین خصلت‌های آنان نیست؛ بلکه ناظر بر خصلت نوعی یا خصلت ذاتی است. هنگامی که گفته می‌شود فرانسویان بی‌انضباط و باهوش هستند. منظور اینکه «همه فرانسویان بی‌انضباط و باهوش باشند»، که امریست نامحتمل، نیست. منظور بازسازی یک فرد تاریخی یعنی فرانسوی نوعی است و این کار با انگشت گذاشتن بر برخی خصلت‌ها که به نظر می‌رسد خصلت‌های نوعی بوده و اصالت فرد را تعیین می‌کنند، انجام می‌گیرد... خواه سخن بر سر دیوانسالاری یا سرمایه‌داری باشد یا بر سر نظام دموکراتیک یا ملتی معین، مثلاً ملت آلمان، در هر صورت مفهوم تاریخی مفهومی است که با خصلت‌های مشترک همه افراد، یا به میانگین خصلت‌های آنان کاری ندارد، بل مبتنی بر نوعی بازسازی پرداخت یافته ذهنی یا بیرون کشیدن خطوط بارز نوعی است.» (آرون، ۱۳۷۷: ۵۸۸-۵۹۰)

وبر به صراحت ایده‌آل و آرمانی بودن را از قضاوت ارزشی جدا کرده و تنها کمال منطقی برای آن قائل است. «یک بار دیگر تکرار می‌کنم که سنخ آرمانی مورد نظر ما هیچ ربطی به قضاوت‌های ارزشی ندارد و هیچ اشاره‌ای به هیچ‌گونه کمالی بجز کمال صرفاً منطقی نمی‌کند. همانطور که می‌توان برای ادیان سنخ آرمانی ساخت برای عشرت‌کده‌ها نیز می‌توان؛ خواه عشرت‌کده‌هایی که به لحاظ سلامت اخلاقی یا نقطه‌نظرهای تکنیکی دیگر مصلحتی هستند؛ خواه آنهایی که کاملاً خلاف چنین ملاحظات باشند.» (وبر، ۱۳۸۴: ۱۵۳) براساس چهارچوب مفهومی با کاربست سنخ آرمانی، ابعاد تمایزبخش آن معرفی و تشریح خواهد شد.

تحلیل یافته‌ها

در ادامه اهم مطالب برآمده از مطبوعات زنان بر حسب دو مقوله اصلی معرفی ژاپن به عنوان سنخ آرمانی و نیز وجوه عالی ممیزه نمونه ایده‌آل در قاب مقولات فرعی مرتبط ارائه می‌شود.

۲- سنخ آرمانی

۲-۱: ژاپن؛ سنخ شرقی آرمانی

ژاپن کشوری نام آشنا برای جامعه ایران بود و به‌ویژه به‌عنوان کشوری که با اتکا به نیروهای ملی توانسته بود پیشرفت‌های چشمگیری حاصل آورد، از شهرت و آوازه در خور توجهی در ایران برخوردار بود. در حقیقت با شروع دوران زمامداری میجی، آنچه تحت عنوان اصلاحات میجی (۱۸۶۸-۱۸۸۹، ۱۲۸۴-۱۳۰۶ ه.ق) نامیده می‌شود زندگی آحاد ملت از جمله زنان را دگرگون ساخت. آموزش زنان تحت تأثیر فلسفه‌های غربی که برابری جنسیتی را ترویج می‌کردند، در طول این دوره آغاز شد... قانون آموزش و پرورش سال ۱۸۷۲، ۱۲۸۹ ه.ق، آموزش ابتدایی عمومی را برای پسران و دختران الزامی کرد.^۵ دستور مدارس عالی دخترانه که در سال ۱۸۹۹، ۱۳۱۶ ه.ق تصویب شد، آموزش متوسطه را به یک سیستم سه جانبه متشکل از مدارس راهنمایی، مدارس حرفه‌ای عملی و دبیرستان‌های دخترانه بدل ساخت... اولین مؤسسه آموزش عالی برای زنان، مدرسه عادی زنان توکیو (که بعدها به عنوان مدرسه عالی زنان توکیو و در حال حاضر دانشگاه اوچانومیزو شناخته می‌شود) در سال ۱۸۷۵، ۱۲۹۱ ه.ق تأسیس شد. دولت در سال ۱۹۰۳ در پاسخ به تقاضا برای منابع انسانی با آموزش تخصصی، دستور کالج حرفه‌ای را صادر کرد. این دستور به فارغ‌التحصیلان دوره راهنمایی یا دانش آموزان دبیرستان دخترانه اجازه می‌داد تا آموزش‌های تخصصی را در موضوعات مختلف، از جمله پزشکی، داروسازی، حقوق، مهندسی و تجارت دریافت کنند. در آغاز قرن بیستم، شش مؤسسه آموزش عالی خصوصی تأسیس شدند. (نایی، ۲۰۲۴: ۹۰) با اینهمه دختران اجازه ورود به دانشگاه‌های امپراتوری را تا اواسط قرن بیستم نیافتند.

تغییر چشمگیر دیگر، ظهور دختران کارخانه بود که از روستاهای فقیر از مناطق کوهستانی برای کار راهی صنایع ریسندگی و نساجی شده و به‌عنوان کارگر استخدام می‌شدند. در طول دوره شکل‌گیری

۵. برای مطالعه بیشتر بنگرید به

Marina Teresinha De Melo Do Nascimento, "Women's Liberation in Meiji Japan: Ruptures in Cultural Conceptions of Female Education, Social Roles, and Political Rights." *Intercultural Relations* 4, no. 2 (8), 2020, pp. 151-175.

سرمایه‌داری در دوران میجی، ابریشم خام و نخ پنبه‌ای از محصولات اصلی صادراتی به شمار می‌رفت. با ارز خارجی حاصل از این تجارت، دولت مواد اولیه، ماشین‌آلات را برای نوسازی صنعتی ژاپن خریداری کرد. این کارگران زن در کارخانه‌های نساجی بودند که زمینه‌سازی ظهور سرمایه‌داری ژاپن را بر دوش کشیدند. از جمله در ۱۸۷۲، ۱۲۹۸ ه.ق دختران کم‌سن و سال برای کار در صنایع نساجی از سراسر کشور در کارخانه‌های پنبه گرد هم آمدند. (واتانابه، ۲۰۱۱) با توجه به این مدل جدید، زنان از دهه ۱۸۸۰ برای موفقیت دوره «بازسازی میجی» و اقتصاد ژاپن مهم بوده‌اند. در دوره توکوگاوا، زنان جوان به عنوان کارگران «دکاسگی» به شهرها فرستاده می‌شدند، جایی که برای تأمین درآمد اضافی برای خانواده در خانه کار می‌کردند (جکوب، ۲۰۱۵ به نقل از تسوروچی، ۱۹۹۰، ۱۰).

ژاپن در مقطع مورد نظر این پژوهش کشور آسیایی به نظر می‌رسید که در نسبت با سایر کشورهای منطقه در مدار سرمایه‌داری با سرعت پیش می‌رفت.

توجه دادن به وضعیت زنان بر اساس این سابقه ذهنی در امتداد موفقیت‌های این کشور طرح و ترویج می‌شد. شکوفه به‌عنوان طلیعه‌دار نشریات زنان در سال اول فعالیت خود (۱۳۳۱، ۱۲۹۱ ه.ق) با مخاطب قراردادن زنان و با معرفی این کشور به‌عنوان کشوری مترقی، ترقی این کشور را نتیجه گسترش تحصیلات در آن مملکت می‌داند: «مملکت ژاپن ترقی نکرد مگر بعد از این که سی هزار دختر و پسر دیپلمه‌دار تربیت شده از مدارس اربابی و غیره بیرون آمد» (شکوفه، س اول، شماره ۶: ۲).

همچنین در شماره نخست پیک سعادت نسوان (۱۳۰۶، ۱۳۴۶ ه.ق) از ژاپن در میان ممالک متمدنه نام برده شده و می‌خوانیم: در مطلب «مقایسه نسوان ایران با زنان ممالک متمدنه» به مقایسه وضعیت این مملکت فقیر و وامانده از شاهراه ترقی با وضعیت ترقیات روزافزون ممالک اروپا و امریکا و ملل مترقی مشرق از قبیل مصر و ترکیه جوان و ژاپن توجه شده است. (پیروزی و میرزائاد، ۱۳۹۳: ۳۸)

استفاده از واژه ترقی در معرفی ژاپن و تأکید بر مؤلفه‌های جامعوی این پیشرفت در ارتباط با زنان، نوعی شرایط مطلوب را استعلا می‌بخشد که به‌زعم نویسندگان مطبوعات زن می‌تواند به‌عنوان نمونه مثالی برای مخاطبان ایرانی قابل ارجاع تلقی شود. این روند در مطبوعات زنان تا سال‌های آغازین پهلوی اول ادامه داشت و در مطلبی به قلم کتایون سروشیان از کرمان درباره مساعی زنان در نهضت احقاق حقوق و برابری جنسیتی می‌خوانیم: «... این نهضت بزرگ که تا دیروز منحصر به نسوان مغرب زمین بود و متأسفانه مشرق زمینی‌ها از آن محروم بودند کم‌کم نفوذ خود را در میان این‌ها نیز بخشیده و کار خود را کرده است چنان که از پرتو همین نهضت زنان ژاپنی امروزی را زنان چند سال قبل نمی‌توان

مقایسه کرد... (عالم نسوان، ش ۶، ۱۳۰۷: ۲۰۲)

به روشنی از این گزاره‌ها و نیز مطالبی که در ادامه می‌آید می‌توان دریافت از نظر نویسندگان ژاپن به‌عنوان نمونه‌ای موفق در میان جوامع شرقی دانسته شده که با تن دادن به اصلاحات اجتماعی ضمن حفظ استقلال ملی، مسیر ترقی را طی کرده و در این میان وضعیت زنان مطلوب و از جوانی قابل پیروی است.

۲-۲: وجوه عالی ممیزه ممالک ایده‌آل

اما ژاپن به‌عنوان جامعه آرمانی از چه لحاظ برای جریان جنبش اجتماعی تحول‌خواهانه زنان مهم دانسته شده و در مطبوعات آنان معرفی شد؟ هر کدام از وجوه مهم شمرده شده نشان از فاصله وضعیت تجربه شده زنان در ایران آن روزگار با تجارب منتقل شده از زندگی زنان در ژاپن دارد.

۲-۲-۱: برخورداری زنان از حق تحصیل

درحالی‌که موضوع عدالت با آرمان‌های مشروطه‌خواهی ممزوج بود و به‌عنوان مطالبه ملی اهمیت یافت، برخورداری از حق برابر تحصیل و عدالت جنسیتی در آموزش اولویتی فراگیری برای فعالان و حامیان حقوق زنان در جامعه پسامشروطه یافت. در این میان وضعیت ژاپن تحسین‌برانگیز می‌نمود. هرچند در ژاپن قانون آموزش ابتدایی عمومی الزامی برای دختران و پسران (مصوب ۱۸۷۲، ۱۲۸۹ ه.ق) در ابتدا با مقاومت روبرو شد، به طوری که تنها حدود ۶٪ از دختران در سن مدرسه ابتدایی در سال ۱۸۷۳ (۱۲۹۰ ه.ق) در مؤسسات آموزشی دولتی ثبت‌نام کردند. بااین‌وجود، این جنبش شتاب بیشتری گرفت و تا پایان دوران میجی (۱۹۱۲، ۱۳۳۰ ه.ق)، تقریباً ۹۷٪ از دختران در مدارس دولتی ثبت نام کردند.^۶ (نایی، ۲۰۲۴: ۹۱)

اخبار ترقیات نسوان ژاپن با مضمون دسترسی به آموزش و مواهب تحصیل، در ایران پژواک قابل تاملی می‌یافت: «از آنجایی که اخیراً اهمیت وجود نسوان در هیئت اجتماعی و لزوم اعتراف حقوق آنان در جامعه بشریت ثابت و مبرهن گردیده و علت‌العلل عقب ماندن ملل آسیا و آمریکا از سایرین همانا عدم التفات به این مسئله حیاتی و پیش افتادن ژاپن نیز به‌واسطه اهمیت دادن به تعلیم یکسان در میان مردان و زنان بوده است و بس و بالاخره فهمیده شد راستی و اهمیت گفته اروپاییان: مشرق محکوم به

۶. برای مطالعه بیشتر بنگرید به

M. Amano, *Joshi kouto kyouiku no zahyou* [Issues of women's higher education]. Tokyo: Kakiuchi Shuppan, 1986.

قیومیت مغرب است؛ زیرا که آن مسجل کرده بر خود جهالت نصف خود را (یعنی زن)، کارکنان نامه بانوان پیشنهاد می‌نمایند که در پایتخت‌های تمام ممالک آسیا و آمریکا هیئتی از نمایندگان ممالک مزبوره که در آن پایتخت‌ها اقامت دارند تشکیل بیاید و سپس هر یک روزنامه مخصوص این کار تأسیس نموده، شروع کنند به مکاتبه و تبادل افکار با ممالک دیگر تا در نتیجه یک اساس محکم و شالوده‌ی استواری برای این کار گذارده شود.» (نامه بانوان، ۱۲۹۹، ش: ۸)

«ملکه ژاپن چند نفر از دختران ژاپونی را در سال ۱۸۷۱ [به خرج خود] به ولایت متحده فرستاد که در آنجا به تحصیل علوم و معارف و تهذیب اخلاق و تعلیق دقایق و حقایق مدنیت بپردازند و این اقدام موجب آن شد که وزرا و امرا و اعیان و تجار و کسبه ژاپونی تمامی تقلید نموده و دختران خود را به همان قصد به بلاد آمریکای شمالی فرستادند و در حقیقت سبب اصلی احیای ژاپن و ترقیات محیرالعقول این مملکت از اثر این اقدام ملکه است.» (شکوفه، س دوم، ش: ۹: ۳)

عالم نسوان در گزارش مفصلی ذیل «اخبار ترقیات نسوان؛ معارف نسوان ژاپون» با مروری بر وضعیت آموزش زنان در ژاپن، درباره تحولات به‌عنوان الگویی مرجع می‌آورد: «از جمله تأثیرات مهمی که جنگ بین‌الملل در حیات ملت ژاپون بخشیده همانا توسعه معارف آن مملکت و ترقی معارف نسوان خصوصاً می‌باشد. در این دو سال اخیر بر عده شاگردان مدارس ژاپون صدی نود و هشت افزوده شده و دوره تحصیلات دختران دو سال زیاده‌تر شده... (عالم نسوان، ش ۱، ۱۳۰۰: ۲۸)

موضوع آموزش زنان در ژاپن محدود به آموزش ابتدایی نماند و خیلی زود آموزش آنان برای دوره متوسطه در ژاپن اهمیت فراوانی یافت. «با تصویب دستور مدارس عالی دخترانه در ۱۸۹۹ (۱۳۱۷ ه.ق)، مدارس راهنمایی دخترانه به "مدارس عالی" تبدیل شدند، در حالی که مدارس راهنمایی پسرانه همچنان به عنوان "مدارس راهنمایی" شناخته می‌شدند. هدف از این امر این بود که آموزش دوره راهنمایی بالاترین سطح آموزشی باشد که دختران باید قبل از ازدواج در آن زمان دریافت می‌کردند.... در آغاز قرن بیستم، شش مؤسسه آموزش عالی خصوصی تأسیس شدند، از جمله: دانشگاه زنان ژاپن^۷، کالج زبان انگلیسی زنان تسودا^۸، کالج تخصصی زبان انگلیسی زنان آئویاما^۹، کالج ویژه زنان کوبه^{۱۰}، کالج زنان

7. Japan's Women's University
8. Tsuda Women's English College
9. Women's Specialized English College of Aoyama
10. Kobe Women's Special College

دوشیشا^{۱۱}، کالج پزشکی زنان توکیو^{۱۲}، مدرسه عالی تخصصی قلب مقدس^{۱۳} و کالج مسیحی زنان توکیو^{۱۴}. این کالج‌های زنانه، دانش‌آموزان نخبه منتخب را در رشته‌هایی مانند علوم انسانی، اقتصاد خانواده، رفاه اجتماعی، داروسازی و علوم آموزش می‌دادند.» (نایی، ۲۰۲۵)

پیک سعادت نسوان با اشراف اطلاعاتی از وقوع چنین تحولاتی در ژاپن در شماره دوم خود منتشره به تاریخ دی‌ماه ۱۳۰۶ (۱۳۴۶ ه.ق) می‌آورد: «از بدیهیات است که زن هم مثل مرد دارای استعدادی است که باید از آن برای منافع اجتماعی استفاده شود. دول حیه همان تدارکاتی که برای تربیت جنس ذکور جهت انجام وظایف دیده اند، همان اندازه برای تربیت نسوان بذل مساعی می‌نمایند... در ژاپون که قافله سالار و پیش قراول تربیت و ترقی نسوان در آسیا است، دارالفنون مخصوصی برای نسوان موجود است که نظیری در آسیا برای آن تصور نمی‌توان نمود. عده محصلات ژاپونی بر حسب احصائیه وزارت معارف ژاپون در سنه ۱۹۲۶ به ۴۵ هزار نفر بالغ و با میل مفرط نسوان ژاپونی به تربیت و تحصیل، یقیناً تا کنون به ۵۰ هزار نفر رسیده است» (پیروزی و میرزانژاد، ۱۳۹۳: ۷۱).

از بررسی مطالب بالا می‌توان دریافت علاوه بر طرح اهمیت دسترسی زنان به آموزش همگانی از سوی مطبوعات زنان، موضوع علم‌باوری به‌عنوان یک ارزش مدرن در کنار برابری‌خواهی مطرح و دنبال شده و از این نظر همسو با جریان روشنفکری ترقی‌خواه عمل کرده است. واژگانی چون دول حیه، قافله‌سالار و پیش قراول تربیت و ترقی نسوان در آسیا، پیش افتادن ژاپن تداعی‌گر ارزش پیشرفت باوری به‌عنوان یکی دیگر از ارزش‌های مدرن است.

۲-۲-۲: کاهش تبعیض جنسیتی در حوزه عمومی از طریق ترویج حق آموزش و اشتغال زنان

کاهش تبعیض جنسیتی به‌زعم مطبوعات زنان دوره پسامشروطه، مستلزم اعطای حق فعالیت زنان در حوزه عمومی در زمینه آموزش و اشتغال بوده است. فعالان حقوق زنان کوشیدند در خلال متون مطبوعاتی و با ارائه مصادیق جامعه آرمانی به معرفی مضمون فرصت‌های حضور زنان در حوزه عمومی به‌عنوان راه‌های برون‌رفت از وضعیت تبعیض جنسیتی را معرفی کنند؛ لذا با برجسته‌سازی وجوهی از زندگی اجتماعی زنان در ژاپن منظومه‌ای مشتمل بر مؤلفه‌های ظاهراً مجزا اما در باطن عمیقاً بهم پیوسته

11. Doshisha Women's College

12. Tokyo Women's Medical College

13. Sacred Heart Specialized Higher School

14. Tokyo Woman's Christian College

را در پیش چشم مخاطبان نهادند که در تلاقی حضور پررنگ زنان در حوزه عمومی و خصوصی به رفع تبعیض جنسیتی می‌انجامد. در نتیجه درحالی که از موضوع ضرورت حق برخورداری زنان از آموزش همگانی با معرفی آموزش ابتدایی و متوسطه سخن گفتند، بدان بسنده نکرده و موضوع اشتغال زنان در ژاپن را به عنوان نقطه عطفی مطرح و ابعاد آن را برجسته ساختند.

زنان ژاپن در دوره پیشاصنعتی زنان غالباً در صنایع خانگی (home-based industry) اشتغال داشتند و به فعالیت در صنایع روستایی نساجی، ریسندگی، و کارگاه‌های خانگی می‌پرداختند. حضور زنان در مشاغل مزدگیری شهری اندک و بیشتر محدود به خدمتکاری خانگی بود؛ مشاغلی که در آمارهای رسمی نمی‌آمد. از دهه ۱۸۸۰ به بعد، صنایع ابریشم‌تایی و پنبه‌ریسی بازوی اصلی صنعتی شدن ژاپن شد. اکثر کارگران این صنایع را دختران جوان تشکیل می‌دادند؛ لذا می‌توان گفت هسته اصلی نیروی کار صنعتی ژاپن را زنان تشکیل دادند. اینگونه، صنعت پنبه‌ریسی به شکلی رشد کرد که در دهه ۱۹۳۰ ژاپن بزرگ‌ترین تولیدکننده جهان شناخته می‌شد.^{۱۵}

طرح موضوع اشتغال زنان در ایران دوره پساامشروطه اهمیت خاصی دارد؛ زیرا اولین مواجهه برای به چالش کشیدن کلیشه جنسیتی زن خانه نشین در تاریخ معاصر محسوب می‌شود. در مطبوعات زنان به نوعی ولو اندک از ابعاد حضور حرفه‌ای زنان یاد شده و نشان داده شده چگونه موضوع اشتغال زنان ژاپن فراتر از احراز مناصب کارگری می‌تواند در تغییر نظم جنسیتی مسلط تأثیرگذار باشد.

در شماره سوم جهان زنان و ذیل عنوان زن در قرن بیستم پیش‌بینی از مجله الهلال منتشره در مصر که به‌زعم مترجم قسمی از آن با مضمون تخصص‌گرایی زنان در ژاپن صورت وقوع یافته، آمده: «در قرن بیستم زن‌ها دارای مراتب و شئون بزرگی شده طرفداران آنها زیاد و مطالبه تساوی حقوق زن و مرد را خواهند نمود و بالاخره به این مقصود نائل شده حقوق سیاسی و اجتماعی زنان بدون فرق و تفاوت با مردها کاملاً مرئی می‌شود و در امور عقلیه و عملیه نیز شرکت کرده و مسابقه خواهند نمود. حتی در مشرق هم این مرام پیشرفت خواهد کرد و پیشرو مشرقی‌ها در اجرای این مرام دولت ژاپون است که امروزه ۱۳۰ نفر زن طبیبه در آن مملکت مشغول طبابت هستند و همه روزه عده‌شان رو به تزاید است.» (جهان زنان، ش ۳، ۱۳۰۰: ۶۱)

در ذیل اخبار ترقی نسوان درباره مضمون کاهش شکاف جنسیتی در آموزش می‌خوانیم: «یکی از

۱۵. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Hunter, Janet (1993). *Japanese Women Working*, Routledge.

نسوان ژاپن اخیراً در مجله می نویسد زنان ژاپن در حال حاضر پایه خود را به مقام مردان رسانده و برای حیات ملی مساعی جمیله به کار برده و تربیت را اولین قدم پیشرفت منظور خود در ترقی قرار داده اند؛ به طوری که دختر و پسر در سرتاسر مملکت مزبور دارای معلومات ابتدایی اجباری از ۳۵ سال قبل به این طرف شده اند تحصیلات عالی نیز برای نسوان روز به روز رو به تکثیر گذارده و حتی بعضی دوره های دارالفنون های امپراتوری نیز به روی زنان باز شده است و تربیت مردان بالاخره به آنها فهمانده است که از زن ها علاوه بر مادر اطفال بودن چیزهای دیگری بخواهند... زنان ژاپن الان دارای حرفه شده و عده ایشان که داخل دنیای تجارت شده اند دائم التزاید است. طوری که جرائد عمده دارای مدیران و مخبران زن و نویسندگان معروف از جنس آنهاست و اغلب پرستارهای تعلیم یافته و تلفنچی ها و ماشین نویس های مملکت مزبور را نسوان تشکیل و تقریباً یک میلیون زن به حکم امروز در کارخانجات ژاپن مشغول چشیدن لذت آزادی اقتصادی هستند.» (عالم نسوان، ش ۶، ۱۳۰۴: ۱۷-۱۸)

در مطلبی با عنوان نسوان ژاپن مضمون کاهش شکاف جنستی در مشارکت اقتصادی آمده: «رپورت احصایه کارگران ژاپن تقریباً شامل است که میلیون زن مزدور با صنایع یدی مشغول کار می باشند و به علاوه ۶ میلیون زن دهقان به کارهای زراعتی اشتغال دارند عده معلمان مدارس عالی و متوسطه و ابتدایی دخترانه به ۷۸۰۰ بالغ است و عده مستخدمات ادارات دولتی ژاپن به ۴۵۰۰ نفر رسیده است. عده کثیر دیگری از زنان در ژاپن به کارهای تجارتي در کارخانجات کمپانی ها و معادن اشتراک جسته اند.» (عالم نسوان، ش ۳، ۱۳۰۵: ۹۱-۹۰)

در شماره دیگری از همین نشریه، در سال بعد آمده: «اولین وسیله که باعث گشودن درب تمدن به روی زنان ژاپن شد تحصیل علم طب و طبابت بود و او نیز دارالفنونی برای تحصیل طب در توکیو تأسیس نمود. عاطفه و حس فداکاری و نوپرووری در قلوب زنان و دختران ژاپن باعث تحصیل این علم گشته و کم کم بعدها محصلات و دکتراها در ژاپن افزوده گردید... در ۱۹۱۹ بعد از جنگ بین الملل عده ای از دختران به تحصیل علم دندانسازی پرداخته و مدرسه عالی برای تکمیل این فن تأسیس شد و امروز عده زنان دندانساز به ۵۰۰ نفر می رسد. ازدیاد و عملیات جدی پرستاران هم بسی جالب توجه است. امروزه متجاوز است ۳۵۰۰۰ پرستار عالمه در ژاپن می باشد. در شهر اوزکا ۳۰۰ مؤسسات و مجامع است که هر کدام دارای ۲۰ نفر پرستار ماهر و عالی می باشند. یکی کمک به عایدی ماهیانه فامیل هایشان و دیگری خدمت و فداکاری به جامعه انسانیت. قریب صدها زن دواساز در ژاپن موجود است و عده آنها که امتحان داده و تصدیق گرفتند به ۳۰۰۰ نفر می رسد... جدیداً زنان ژاپن به شغل نویسندگی و

جراید نگاری هم مشغول شدند و امروز بیش از صد نفر زن شغل نویسندگی دارد. مجلات و روزنامه‌جات راه دخول زنان را در مجامع باز نمود. در حکومت ژاپن چندین نفر از زنان با قابلیت سمت منشی‌گری و غیره را دارا هستند. چند قسمت پستخانه کلیه به استخدامین زن اداره می‌شود. در اداره پلیس زن بیش از مرد اظهار لیاقت نموده و جای آنها را اشغال کرده‌اند. زنان ژاپن امروز در تمام مشاغل با مردان شرکت جسته در طبابت، تجارت، اتومبیلرانی و مشاغل دولتی و غیره کار نموده مبلغ زیادی در ماه موجب می‌گیرند. حتی خانم‌هایی که از خانواده‌های متمولین و دولتمندان می‌باشند و سابقاً کار را عیب و ننگ دانسته به مردان کارگر با چشم تحقیر نگاه می‌کردند امروز در پشت میزها نشسته در تمام مشاغل به جامعه اشتراک مساعی می‌نمایند. مردان ژاپنی این ترقیات را هنوز هم دوست ندارند و اظهار مخالفت می‌نمایند ولی زنان شجاع شرافتمند ژاپن با صداهای عملی در عرصه جامعه فریاد کرده به مردان حریت، معدلت و تساوی حقوق افراد بشر را بدون تبعیض نو و جنس اعلام می‌نمایند.» (عالم نسوان، ش ۸۷، ۱۳۰۶: ۲۶۷-۲۶۵)

نویسندگان با توجه بخشی به موضوع مطالبه و نیل زنان به حقوق سیاسی و اجتماعی، این مهم را به‌عنوان ویژگی شاخص جامعه آرمانی ژاپن برجسته ساخته‌اند. کوشش برای حیات ملی از مسیر همطرازی آموزشی دو جنس، حرفه‌مند شدن زنان، در نهایت موجب ورود آنان به عرصه عمومی شده است. گزارش مطبوعات زنان ایران در دوره پسامشروطه نشان می‌دهد زنان شاغل در ژاپن در حرفه‌های روزنامه‌نگار، نویسنده، پرستار دانش آموخته، ماشین‌نویس، تلفنچی، پزشک، داروساز، تاجر، کارگر صنعتی، کارمند دولت، مؤسس مدرسه و معلم، کارمند اداره پست و پلیس مشغول به کار بوده‌اند.

۲-۲-۳: مشارکت اجتماعی مدنی زنان

مشارکت مدنی

یکی از مهمترین جلوه‌های مترقی جامعه ژاپن از منظر مطبوعات زنان دوره پسامشروطه، حضور پررنگ زنان در فعالیت‌های مدنی و عام‌المنفعه است؛ موضوعی که از دغدغه‌های اصلی زنان در حرکت‌های جمعی خیرخواهانه در جهت تخفیف آسیب‌های اجتماعی ایران معاصر به شمار می‌رود. «انجمن نسوان در ژاپن جدیداً شورشی کرده و ده هزار نفر از زنان به پارلمان رفته و چهار موضوع ذیل را درخواست نمودند: اولاً مواقع فروش مشروبات الکلی را تعیین کرده که در غیر آن ساعات به فروش نرسد. ثانیاً مقدار فروش آن را معین نموده که هرگاه بیش از آن بفروشنده مجازات شوند. ثالثاً فروش آن

در پارلمان به کلی ممنوع باشد. رابعاً اشخاص نابالغ یعنی کسانی که به سن هیجده یا بیست و یک نرسیده‌اند حق خریدن آن را نداشته باشند.» (عالم نسوان، ش ۴، ۱۳۰۰: ۲۷)

همچنین این دست مشارکت مدنی زنان ژاپنی با فعالیت در زمینه مددکاری اجتماعی در جهت رفع آسیب‌ها نیز برای همتایان ایرانی قابل تحسین و گرت‌برداری بوده است.

در متن شرح مفصلی از خدمات مادمازل هایشی که در زمینه مشارکت اجتماعی با کوشش و تعهد بسیار دارالایتمی را مشتمل بر ۱۳۰ کودک تحت مدیریت دارد، می‌خوانیم: «او برای جلوگیری از عمل شنیع فحشا عده کثیری از زنان را با خود همراه کرده که دو دفعه متحداً در کوچه و بازار اجماع نموده بر صدوسی خانه که محتوی هزار و صد فاحشه بود حمله کرده و همه را از شهر بیرون کرده.» (عالم نسوان، ش ۴، ۱۳۰۰: ۲۶)

این دست حرکت‌های جمعی زنان در جامعه دوران جنگ ژاپن در شکل حمایت از نیروهای ملی اثرات چشمگیر خود را داشته و از منظر مطبوعات زنان قابل تأسی است: «...در جنگ روس و ژاپن زن‌های ژاپنی هرچه توانستند به قشون مدافع وطن خود کمک کردند و حتی وقتی شنیدند که سربازان در میدان برای کشیدن توپ احتیاج به طناب دارند تمام نسوان گیس‌های خود را بریده و به جای طناب در میدان می‌فرستادند که مبدا در عملیات تعویقی رخ دهد.» (عالم نسوان، ش ۳، ۱۳۰۸: ۱۲۸)

مشارکت اجتماعی سیاسی

تحولات وضعیت زنان در ژاپن حوزه حقوق مدنی و سیاسی را درنوردیده و از این رو زبانزد زنان ترقی‌خواه ایران به شمار می‌رفته است: «قانون تا دو سال قبل مانع مداخله جنس نسوان در عالم سیاست و دخول آنها به مجلس بود ولی از آن تاریخ به بعد نسوان مجازند در کلیه تجمعات سیاسی شرکت نمایند... یکی از دلایلی دال بر اقدامات وسیعه قسمت نسوان در اشتراک زندگانی کنونی است تشکیل کلوب‌ها و مجامع متنوع است. چنانکه خیلی از نهضت‌های اصلاحی از آنها نشئت و تراوش یافته و زن‌های عیسوی‌آیین مملکت مزبور را در شهرهای بزرگ بذل جهد کرده و زن‌های حقوق‌طلب ژاپن مشغول تهییج افکار عمومی برای اخذ و تحصیل تصاویر در حقوق هستند و به وسیله همین مجمعه بود حدود حدودات مقرر برای نسوان که وارد مجامع بودند لغو و به وسیله زنان صلح‌طلب است که اخیراً کتب تدریس و مخصوصاً قسمتی از آنها که اختصاص به تعریف و تمجید قهرمانان و جنگ داشت امعان نظر شد و در مراکز صنعتی نیز به واسطه تشکیل اتحادیه‌ها موفق به ایجاد بهبودی کارگران خود شده و در زندگی فلاحتی نیز از خود عرضه وجود کردند.» (عالم نسوان، ش ۶، ۱۳۰۴: ۱۹-۱۷)

مطالب بالا نشان می‌دهد موضوع تغییر نظم جنسیتی زنان در ژاپن به‌عنوان نمونه مطلوب در گروهی حرکت‌های جمعی زنان و مشارکت‌های اجتماعی آنان در سطح حوزه عمومی بوده و می‌تواند از این موضع برای تغییرات قانونی به نفع زنان بهره برد. طرح این دست موضوعات با هدف آشناسازی اذهان عمومی اعم از زن و مرد در جهت ترغیب آنان به ایجاد مناسبات جدید و مبتنی بر ظرفیت و استعدادها کمتر دیده شده زنان بوده که از فرصت طرح ملی گفتمان تجددخواهی بهره گرفته و کوشیده به صورت‌بندی سنخ آرمانی مطلوب پردازد. میزان موفقیت این گفتمان‌سازی را باید بر اساس دایره مخاطبان و قدرت رسانه‌ای نشریات پرمخاطب دانست؛ اما آنچه غیرقابل کتمان است پیشنازی مطبوعات زنان در طرح مباحث مربوط به تحولات جنسیتی در نوعی جامعه شرقی است.

۵-۲-۲: تحول مناسبات جنسیتی در عرصه خصوصی و خانواده

بعد مهم دیگر از وجوه ژاپن به مثابه جامعه آرمانی تحولات ارزشی، نگرشی جامعه و از جمله مردان در قبال زنان و موقعیت اجتماعی بوده است. به‌زعم مطبوعات زنان در ایران، این تغییر نگرش هم زندگی زوجین را در عرصه خصوصی متحول ساخته و هم همزمان با تغییر نگرش در حوزه عمومی، مناسبات جنسیتی و نظم متناظر با آن را به دنبال داشته است.

«انقلاب نسوان ژاپن در ۳۵ سال قبل در تمام جریده بیفون [ناخوانا] یک نفر دکتس وجود نداشتند. ولی امروزه زنان و دختران جوان ژاپن در جامعه دوش به دوش مردان کار می‌نمایند. موانعی که در جلوی ترقی زنان ژاپن واقع بود دو چیز بود: یکی مردان ژاپنی که مانند تیغ سد قوی در جاده ترقی نسوان بودند و معتقدند که رفتار و تحکم آنان به زنانشان باید نشان دهد که آنها ژاپنی هستند. دوم شدت پستی و منت‌های خفت اوضاع اجتماعی آنها بود. اولاً قبل از ازدواج زن ژاپنی کاملاً مطیع اراده و اوامر و نواهی پدر بود و ثانیاً همین که به خانه شوهر می‌رفت مطیع پدر شوهر و مادر شوهر و شوهر بایستی باشد و ثالثاً در هنگام بیوه زنی به همان درجه مطیع پسران خویش. کتابی که مانند کتاب آسمانی برای هدایت زنان ژاپن نوشته شده به نام اونا دیکاکو موسوم بود یک عبارت برجسته آن این است که می‌گوید: زن خداوند مخصوصی ندارد و بایستی به شوهر خود به چشم خداوندی نگریسته و بدون اینکه او را حقیر شمرده یا خیال تحقیر او را نماید منت‌های احترام و پرستش را باید نسبت به او اجرا نماید. اطاعت بزرگترین تکالیف یک زن به شمار می‌رفت. در ۴۰ سال قبل کارهایی که زنان ژاپن می‌توانستند بدان اشتغال جویند عبارت از قابلگی، تعلیم موسیقی و رقص، تعلیم آداب نوشیدن چای، باغبانی، تربیت گل

و پیش خدمتی بود؛ اما امروز به طریق حیرت موانع را از جلوی خود برداشته و در کارهای بزرگ شرکت جستند.» (عالم نسوان، ش ۸۷، ۱۳۰۶: ۲۶۶-۲۶۵)

تحول نگاه به زنان و اثرات آن در خانواده و اشتغال به زعم مطبوعات زنان در ایران خود را نشان داده و راه را برای تغییرات اجتماعی کلان این کشور گشوده: «پیشتر دختران بعد از تمام کردن دوره ابتدایی و دوره چهار پنج ساله مدرسه عالی صدی نود به غیر از تشکیل خانواده از آنها انتظاری نمی رفت. یگانه تکلیفی را که باید گردن بگیرند همان وظیفه زوجیت و مادری بود. تأسیسات عالی که برای تربیت نسوان شده بود منحصر به دو مدرسه عالی و چند باب مدرسه خصوصی بود. بدبختانه میان بیست هزار نفر فارغ التحصیل مدارس دخترانه شاید یک نفر فرصت استفاده از این مدارس را نداشت... دیپلم مدرسه عالی با وجودی که دلیل بر توسعه فکر و داشتن معلومات کافی نبود جزو جهیزیه یک دختر محسوب می شد. داشتن معلومات برای یک دختر ژاپونی چندان مفید نبود و در بازار ازدواج بر قدر و قیمت او نمی افزود. مردان ژاپونی زنان را رفیق و هم فکر خود نمی دانستند و فقط چیزی که از آنان متوقع بودند این بود که آنها لوازم آسایش شوهران خویش را فراهم نموده، مادر برای اطفال آنها باشند... امروز در یک دنیای جدید زندگانی می کنیم و علایمی در دست داریم که از این به بعد زنان ژاپون حرکات مستبدانه شوهران و برادران خود را مثل سابق با فروتنی تحمل نمی کنند. ترقی صنعت و روابط تجاری ژاپون با سایر ملل دامنه شغل و هنر را به اندازه بسط داده که نسوان در بسیاری از کارهای مردانه دخالت پیدا کرده اند. البته این قبیل کارهای مستلزم معلومات عالی تری است. برای نیل به این مقصود مدرسی تأسیس شد که دو سال بر دوره تحصیل افزود. رفته رفته دختران اهمیت تحصیل را درک نموده دیگر به اخذ دیپلم ناقصی که برای آنها سرمایه بازار مزاجت شمرده می شود، قانع نیستند و نه فقط خود را قابل کسب معیشت نمودند؛ بلکه آزادی خود را با زحمات چندین سال تحصیل خریدار شدند و در موقع لزوم می توانند از همسری اشخاصی که پدرانشان بدون رضایت آنها انتخاب می کنند امتناع کنند... حتی وزارت معارف ژاپون این نکته را دانسته است که مملکت بر حفظ مقام و مرتبه خود در میان ملل عالم قادر نخواهد بود؛ مگر اینکه زنانش قدم اولین را به اصلاح حقیقی بردارند و خود را قابل شراکت در کارهایی که سابق منحصر به مردان بود، بنمایند.» (عالم نسوان، ش ۱، ۱۳۰۰: ۲۹-۲۸) بر این اساس موضوع تحصیلات عالیه مؤید حضور زنان در بازار کار از یک سو و موجب حق انتخاب در ازدواج است و می تواند زندگی خصوصی و عمومی زنان را آنچنان که در ژاپن تجربه می شود، متحول سازد. در جریان این تغییرات اجتماعی گسترده مطبوعات زنان به اهمیت نقش تعلیم زنان و آموزش نیروی

کار و عرصه‌گشایی بازار کار بر آنان تأکید دارد: «در حال حاضر زنان ژاپن پایه خود را به مقام مردان رسانده و برای حیات ملی مساعی جمیله به کار برده تربیت و تعلیم را اولین وسیله پیشرفت منظور خود که آزادی نسوان مملکت است، قرار داده‌اند. امروز در سرتاسر مملکت مزبور پسر و دختر مجبور به تحصیلات ابتدایی هستند و غیر از مدارس ابتدایی مدارس عالیّه دیگری هم برای دختران افتتاح گردیده و عده آنها روزبه‌روز رو به تزاید است و بالاخره مردان نیز در سایه تعلیم و تربیت فهمیده‌اند که علاوه بر مادر بودن وظایف دیگری هم به عهده زنان محول است. زنان نیز حاضر شده‌اند زیاده از آنچه که از ایشان منظور بوده است، انجام دهند و امروز دارای حرفه گردیده و عده‌آنهايي که داخل دنیای تجارت شده‌اند دائماً در تضاعد است. جرائد عمده آن مملکت امروز دارای مدیران مخبران و نویسندگان زن هستند. ماشین‌نویس‌ها و پرستاران تعلیم‌یافته مملکت مزبور را نسوان تشکیل می‌دهند و تقریباً یک میلیون زن در کارخانجات و غیره مشغول استفاده از نعمت آزادی و تکثیر ثروت مملکت هستند. اشتغال آنان به این کارها، رشته‌های پوسیده عقاید و افکار قدیمه را راجع به ضعف و حقارت زنان که چون صخره‌های عظیم سد راه ترقی و تعالی آنان بوده، پاره نموده است.» (عالم نسوان، ش ۴، ۱۳۰۷: ۱۵۰)

با انعکاس گزارش موفقیت‌های زنان ژاپن می‌توان دید الگوی مرجح زن در جامعه آرمانی ژاپن، زنان تحصیلکرده و شاغلی هستند که به تبع احراز چنین نقشی، پایگاه اجتماعی در حوزه عمومی را از آن خود ساخته‌اند. تلازم این احراز، تغییر نگرش مردان به ظرفیت‌ها و استعدادهای زنان از یک سو و ادراک توانمندان زنان از توانایی‌هایشان بوده است.

۲-۳. چهره‌های موفق زنان

مطبوعات زنان در تکمیل تصور مخاطبان خود از وضعیت زنان در ژاپن به‌عنوان جامعه آرمانی به معرفی برخی چهره‌های موفق زن نیز پرداخته‌اند تا مصادیق عینی از شخصیت‌های الگو نیز ارائه دهند. از جمله می‌خوانیم: «مشهورترین دختران در این جماعت [مشتاق تحصیل طب] میس تاتسکو بود که پس از اتمام تحصیلات طب در ژاپن برای تکمیل آن به اتازولی رفت. او دختر یکی از کشیشان بود و در معبد بودا متولد شده بود. تحصیل و عملیات او بهترین نمونه احساسات و انقلابات زنانه ژاپن می‌باشد.» (عالم نسوان، ش ۷ و ۸، ۱۳۰۶: ۲۶۶)

عالم نسوان در معرفی یکی از چهره‌های فعال اجتماعی زنان مادمازل هایشی به تفصیل می‌آورد: «او برای اصلاحات اجتماعی ترک لذایذ دنیوی را ترک گفته و تاکنون که پنجاه و پنج سال دارد تمام هم خود

را مصروف به خدمت مردم نموده است. مثلاً درحالی که خود در نهایت فقر و فاقه می زیست، برای اطفال فقیر دارالایتمی در شهر اوستکا تأسیس کرده بود. واقعاً زحمات زیادی بر خود هموار می نمود که مایه بسی تعجب می باشد... با وجود اینکه خود به شخصه مالک هیچ چیز نبوده وقتی که ریاست را به دیگری محول کرد دارای سی هزار تومان ااثیه و محلی با گنجایش صدوسی دختر و پسر بوده. یک دفعه خودش از شدت استیصال دو روزه تمام روزه گرفته، ولی به جهت اطفالی که تحت حراست او بودند بهر نحوی که بود ولو به قرض و نسیه چیزی فراهم کرده که از ایشان سد جوع شود...» (عالم نسوان، ش ۴، ۱۳۰۰: ۲۶) و همچنین این نشریه با انتشار عکسی تمام صفحه می آورد: «جایزه معمولی که از طرف کالج مؤنث هولیوک (Mount Holyke) هر ساله به شاگردی که در امتحان و دوره درس ورزش بهترین نمره باشد در سال ۱۹۲۶، ۱۳۴۴ ه.ق به فومیکومیتانی (Fumiko Mitani) یک دختر ژاپنی داده شده است. این دختر در نتیجه استقامت و استعداد خویش جایزه را از میان جرگه صدها دختر آمریکایی ربود.» (عالم نسوان، ش ۲، ۱۳۰۵: ۶۱)

نتیجه گیری

پژوهش حاضر باتوجه به فقدان پیشینه پژوهشی مرتبط، از نوآوری برخوردار بوده و نشان داد تحولات اجتماعی و مناسباتی جنسیتی متناظر آن در ژاپن در نزد روزنامه نگاران ترقی خواهی که در اندیشه پردازی مطبوعات زنان ایران پسا مشروطه دست داشتند، جایگاه حائز اهمیتی داشته است. این توجه در امتداد اقبال عمومی جامعه ایران آن عهد، به ژاپن و موفقیت هایش قابل طرح و بحث است.

بر این اساس به نظر می رسد مطبوعات زنان از فضای فرهنگی و اجتماعی حاصل از موقعیت جامعه ژاپن در نظام بین الملل برای تغییر وضعیت جامعه ایران به نفع زنان بهره گرفته اند. در واقع همزمان با پژواک ژاپن به عنوان نمونه ای مثالی و مترقی در آسیا، کوشیده اند تا توجه مخاطبان را به وضعیت زنان در این جامعه جلب کرده و از این مسیر به مقصود خود که تحقق تحولات اجتماعی در نسبت با زنان و مناسبات جنسیتی است، بهره گیرند. آنان در این میان هم به معرفی برخی چهره های تأثیرگذار زن در جامعه ژاپن پرداخته و هم برخی وجوه و ویژگی های این جامعه مثال وارده را از حیث فعالیت و اثربخشی زنان برجسته ساخته اند. برخورداری زنان از حق تحصیل با تأکید بر مضامینی چون تعلیم یکسان در میان مردان و زنان، افزایش دوره تحصیلات دختران برای تحقق سال های تحصیل نسبتاً برابر جنسیتی، تأسیس دارالفنون مخصوص زنان یکی از وجوه متمایز ژاپن معرفی شده است. همچنین با معرفی مشاغل زنان، حضور آنان

در حوزه عمومی و به رسمیت شناخته شدن حق آموزش و اشتغال آنان در این کشور، کاهش تبعیض جنسیتی در حوزه عمومی را ترویج و تشویق کرده است. علاوه بر معرفی مشاغل، آمارهایی از تعداد زنان شاغل داده شده تا حجم حضور زنان در حوزه عمومی نشان داده شده و پویای این کشور برای کاهش شکاف جنسیتی در بازار کار عیان شود. وجه دیگری از حضور زنان در جامعه ژاپن به عنوان حضوری پررنگ و قابل تحسین، مشارکت مدنی زنان در پشتیبانی از نیروهای وطنی درگیر در جنگ با روسیه، پرداختن به امور بشردوستانه و خیریه و مواجهه جدی با آسیب‌های اجتماعی نظیر مصرف مشروبات الکلی و فحشا است. مطبوعات زنان در خلال مباحث مربوط به ژاپن داده‌اند که حضور زنان در عرصه عمومی برای آموزش و تحصیل و نیز اشتغال و ورزش، هم جایگاه آنان را برکشیده و هم موجب تغییر نگرش مردان به ظرفیت‌های آنان بوده است. این تحول ارزشی، نهاد خانواده را درنوردیده و باورهای عمومی قدیمی را که دلالت بر ضعف و حقارت زنان داشته، متحول ساخته است.

نمونه عالی که آنان از جامعه شرقی ژاپن در پیش چشم مخاطبان خود قرار می‌دهند، نوعی برساخت ذهنی از واقعیت‌های عینی جامعه است که به عنوان یک معیار، امکان ارزیابی همانندی‌ها و انحراف‌ها را میسر و خوانندگان و بل آحاد جامعه را به سوی نزدیک شدن به معیارها و تقلیل انحراف‌ها ترغیب می‌سازد. این معیارها همان خصلت‌های نوعی جامعه متمدنی است که این بار در قامت جامعه شرقی موفق خود را می‌نمایاند.

به عبارت دیگر مطبوعات زنان با اتخاذ رویکردی آینده‌نگرانه و گرفتن نگاه از غرب و تاباندن آن به آسیا کوشیده‌اند در معرفی ویژگی‌های ترقی‌خواهانه جامعه ژاپن، مسیری روشن در پیش پای فعالان حقوق زنان و مخاطبان ترقی‌خواهی قرار دهند که به تبع تحولات جریان مشروطه‌خواهی، تغییر وضعیت زنان و جامعه را از رهگذر آن می‌جویند. ابعاد الهام‌بخش جامعه مثال‌واره، مصادیقی عینی را در پیش چشم فعالان اجتماعی می‌نهد و از این رو آنان را در تقرب بدان جهت می‌بخشد.

توجه بخشی به ژاپن با در نظر داشتن مسافت بسیار زیاد این کشور از ایران در قالب متن‌های مطبوعاتی، فرصتی برای فرهنگ‌سازی پیشرفت و خودباوری برای ایران است که فراتر از الگوی دول استعمارگر کهنه، الگویی جایگزین با حفظ ارزش‌های محلی و بومی را جستجو می‌کردند.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۷۷). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، باقر پرهام، انتشارات علمی فرهنگی.
- بهشتی سرشت، محسن و پرویش، محسن (۱۳۹۴). بررسی مطالبات اجتماعی و فرهنگی زنان در مطبوعات عصر قاجار، زن در فرهنگ و هنر، دوره ۷، ش ۳.
- پیروزی، شادی و هادی میرزائزاد موحد (۱۳۹۳) پیک سعادت نسوان؛ دومین نشریه زنان گیلان، رشت: فرهنگ ایلیا
- پیک سعادت نسوان؛ روزنامه، شماره ۱ تا ۶ (۱۳۰۷-۱۳۰۶).
- ترابی فارسائی، سهیلا (۱۳۸۸). تکاپوی زنان عصر قاجار فردیت جهان سنت و گذر از آن، تاریخ ایران و اسلام، ش ۲.
- زنجان‌زاده هما، باغدار دلگشا علی، (۱۳۹۴) «بررسی جامعه‌شناختی روزنامه‌نگاری زنان در عصر مشروطه؛ با تأکید بر روزنامه زبان‌زنان» مسائل اجتماعی ایران، شماره ۱۷ صص ۶۱-۸۰
- جهان زنان روزنامه، شماره ۱ تا ۵ (۱۳۰۰-۱۲۹۹).
- خانیکی، هادی، کیهانی، معصومه (۱۳۹۱). مدلی برای مطالعه مطبوعات زنان در ایران، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ش ۲۸
- شفیعی، سمیه سادات (۱۳۹۶) تحلیل محتوای پیک سعادت نسوان؛ بایسته‌هایی برای زنان در آغاز عصر پهلوی، فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی، انجمن ایرانی تاریخ، دوره ۸ شماره ۳۲.
- شفیعی، سمیه سادات (۱۳۹۷) آموزش زنان و تبیین ضرورت آن در مشروطه دوم؛ تحلیل مکتوبات زنان در روزنامه ایران نو، دوفصلنامه پژوهش نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، دوره ۷ ش ۲.
- شفیعی، سمیه سادات (۱۳۹۸) مسئله زنان و نسبت آن با ترقی ایران در مشروطه دوم؛ تحلیلی بر نشریه نامه بانوان، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دوره ۱۵، شماره ۵۷،
- کثیری مسعود و باقری الهه، (۱۳۹۰) «زبان زنان- نشریه‌ای متفاوت در عرصه روزنامه نگاری زنان عصر مشروطه» سخن تاریخ، شماره ۱۳ صص ۳-۳۶
- کشاورز، سید بنیامین و چایچی امیرخیز، احمد (۱۴۰۰) بازتاب وقایع ژاپن بر اذهان عمومی اواخر قاجار، پژوهش‌های علوم تاریخی، س ۱۳، ش ۱.
- کلاتری، عبدالحسین و میرزایی، میرزایی (۱۳۹۵). ایده‌آل تایپ شهر اسلامی: با تأکید بر روش شناسی ماکس وبر، روش شناسی علوم انسانی، س ۲۰ ش ۸۹

- عالم نسوان ؛ روزنامه، شماره ۱ تا ۱۲ (۱۳۱۲-۱۲۹۹).
- نامه بانوان روزنامه، شماره ۱ تا ۱۱ (۱۳۰۰-۱۲۹۹).
- وبر، ماکس (۱۳۸۴). روش شناسی علوم اجتماعی، حسن چاوشیان، نشر مرکز.
- یوناس، فریدریش (۱۳۸۹). تاریخ جامعه شناسی، ترجمه عبدالرضا نواح، نشر رسش.
- Hunter, Janet (1993). Japanese Women Working , Routledge.
- Jacob, Frank (2015) The Alteration of the Image – Women and Japanese Society (1600-2000), City University of New York (CUNY)
- Tsurumi, E. P. (1990). Factory Girls. Women in the Thread Mills of Meiji Japan. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Niculina Nae (2024) Historical Roles of Women in Education: A Comparative Analysis of Japan and Romania. *Euromentor Journal - Studies about Education* 15 (2) :ISSN 2068-780X
- Watanabe, Yoko (2011) Women, Work, and Education in Modern Japan An observation of the career life and the social role of Yayoi Yoshioka, publication at: <https://www.researchgate.net/publication/277122844>

Japan as an Ideal Society in the Mirror of Post-Constitutional Women's Press

Somayeh Shafiei*

Associate research Professor of Institute of Humanities and Cultural Studies

Abstract

A reformist discourse advocating for the changing status of women, with roots in the intellectual developments of the Constitutional Era, gradually matured in response to the domestic and international events of its time. Specifically, influenced by Japan's military and economic successes, this discourse increasingly looked to Japan as a preferred model, seeking to introduce its progressive examples concerning women. This study aims to answer the following questions: What awareness did women in post-constitutional Iranian society have of social changes and corresponding gender relations in Japan? How did they perceive the situation of women in Japan? What were the defining features of this idealized Japanese society? To address these questions, accessible texts published in women's periodicals were selected as the research population and were qualitatively examined using the document analysis method.

Employing Weber's "ideal type" theoretical framework as an analytical tool, this study shows that the authors of these publications, by referencing the status of women in Japanese society across various dimensions—including public education, higher education, employment, and women's sports—and by introducing examples of prominent Japanese women, sought to shape an ideal model of Japan. The presentation of these components as clear and achievable criteria can be interpreted as a conscious effort to guide the mindset of men and women who were proponents of transformation and who looked to the state of Asian societies, highlighting a progressive Eastern model in contrast to advanced Western societies.

The exemplary portrayal of Japanese society as an Eastern model presented to the audience serves as a form of conceptual construction of objective societal realities. This constructed model functions as a standard against which similarities and deviations can be evaluated, encouraging readers and members of society to strive towards these standards and minimize discrepancies. These criteria encapsulate the characteristics of a progressive society, which, in this context, presented itself as a successful Eastern nation. Accordingly, the discourse called for a change in the gender order, positing that Iran's transformation, on the eve of forming a modern state, was contingent upon redefining the role of women and their corresponding

* Email: ss.shafiei@gmail.com

social pillars and functions in both public and private spheres.

Keyword : swomen, public sphere, right to education, employment, gender discrimination, Japan, newspaper, Post-Constitutional

رویکرد واسازانه محمد ارکون در مسئله زن مسلمان:

تحلیلی جامعه‌شناختی-تاریخی

راضیه افشاری‌فر*

پژوهشگر مستقل تاریخ، دانش‌آموخته دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

مسئله جایگاه و حقوق زن در جوامع اسلامی یکی از چالش‌های بنیادین دوران معاصر است که اغلب در تعارض میان تفسیرهای سنتی شریعت و مطالبات مدرن برابری جنسیتی صورت‌بندی می‌شود. پژوهش حاضر با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به تبیین مبانی واسازانه محمد ارکون در مسئله زن مسلمان می‌پردازد. پرسش اصلی پژوهش آن است که راهبرد واسازی ارکون چگونه با نقد عقلانیت جزمی، تاریخ‌مندی فهم دینی و ساختارهای مردسالارانه برساخته در تاریخ اسلام، امکان بازخوانی انتقادی متون و سنت‌ها را در نسبت با جنسیت فراهم می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که ارکون با تمایز میان ساحت قرآنی برابر محور و واقعیت‌های تاریخی-اجتماعی متأثر از اقتدار سنتی، جزم‌اندیشی دینی و بقای ساختارهای فرهنگی پیشااسلامی، نابرابری جنسیتی را نه امری ذاتی دین، بلکه بحرانی تاریخی-اجتماعی تلقی می‌کند. روش پژوهش کیفی و مبتنی بر تحلیل محتوای هدایت‌شده آثار اصلی ارکون است که با الهام از نظریه داده‌بنیاد و از طریق کدگذاری سه‌مرحله‌ای (اولیه، محوری و انتخابی) انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که واسازی ارکونی بر نقد تاریخ‌مندی فهم، تفکیک ساحت‌های معرفتی (متن، تاریخ و قدرت) و بازاندیشی در عاملیت زنان استوار است و اسلام را به مثابه ظرفیتی بالقوه برای عدالت جنسیتی بازتعریف می‌کند. این رویکرد ضمن هم‌سویی انتقادی با فمینیسم اسلامی، چهارچوبی روش‌شناختی برای گفتگوی بین‌رشته‌ای در جامعه‌شناسی تاریخی دین فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: محمد ارکون، زن مسلمان، رویکرد واسازانه، فمینیسم اسلامی، جنسیت.

۱. بیان مسئله

در دنیای معاصر، مسئله برابری جنسیتی و حقوق زنان در جوامع اسلامی یکی از چالش‌های اصلی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. با وجود گسترش گفتمان‌های جهانی حقوق بشر و برابری جنسیتی، بسیاری از جوامع مسلمان همچنان با نابرابری‌های ساختاری در قوانین خانواده، نظام‌های حقوقی و الگوهای مشارکت اجتماعی زنان مواجه‌اند. این نابرابری‌ها اغلب به تفسیرهای سنتی متون دینی نسبت داده می‌شوند؛ درحالی‌که بررسی‌های تاریخی و جامعه‌شناختی نشان می‌دهد که بخش مهمی از این وضعیت، حاصل برهم‌کنش دین با ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و قدرت در بسترهای تاریخی خاص است؛ بنابراین پرسش اساسی این است که آیا نابرابری‌های جنسیتی ذاتی اسلام‌اند یا حاصل تفسیرهای تاریخی، فرهنگی و ایدئولوژیک از دین؟

در این چهارچوب، نقش اندیشمندان اصلاح‌گر مسلمان در بازاندیشی نسبت دین، جامعه و مسئله جنسیت برجسته می‌شود. محمد ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰)، متفکر الجزایری-فرانسوی، با رویکردی انتقادی و میان‌رشته‌ای، اسلام را نه صرفاً به مثابه یک نظام اعتقادی، بلکه پدیده‌ای تاریخی، اجتماعی و معرفتی می‌داند. او با نقد عقلانیت جزمی و تأکید بر تاریخ‌مندی فهم دینی، امکان بازخوانی انتقادی نسبت میان متن مقدس، سنت تفسیری و ساختارهای قدرت را فراهم می‌سازد. تمایز مورد تأکید ارکون میان گفتمان قرآنی و واقعیت‌های تاریخی-اجتماعی، محور تحلیلی در بررسی مسئله نابرابری جنسیتی در جوامع اسلامی را ارائه می‌دهد.

مطالعات موجود در حوزه جنسیت و اسلام عمدتاً به بازخوانی متون دینی از دیدگاه‌های فمینیستی و هرمنوتیکی پرداخته‌اند و تلاش می‌کنند نقش ساختارهای اجتماعی و فرهنگی در بازتولید نابرابری‌های جنسیتی را آشکار سازند. آثار متعددی به تحلیل تفسیرهای تاریخی و فقهی پرداخته‌اند تا نشان دهند چگونه برخی برداشت‌ها از متون دینی، زنان را در جایگاه فرودست و حاشیه‌ای قرار داده‌اند (Badran, 2009؛ Barlas, 2002). این پژوهش‌ها با بهره‌گیری از روش‌های هرمنوتیکی، بازخوانی انتقادی متن و تحلیل زمینه‌های تاریخی، توانسته‌اند راهکارهایی برای فهم عدالت جنسیتی در متن دینی ارائه کنند. بااین‌حال، بررسی جامع منابع نشان می‌دهد که تاکنون هیچ مطالعه مستقلی روش‌شناسی محمد ارکون، به‌ویژه چهارچوب واسازی و تحلیل انتقادی او از سنت اسلامی را برای مطالعه نابرابری‌های جنسیتی یا جایگاه زنان مسلمان به‌کار نبرده است. ارکون با تأکید بر فهم تاریخی، انتقادی و انسان‌محور از دین، ابزارهای نظری قدرتمندی برای بازاندیشی در مفاهیم سنتی ارائه می‌دهد (Arkoun, 1994).

ارکون، ۱۳۹۲: ۸)؛ اما کاربرد عملی این رویکرد در حوزه مطالعات جنسیت، در ادبیات علمی هنوز مغفول مانده است. این خلأ پژوهشی، ضرورت انجام پژوهش حاضر را برجسته می‌کند و آن را ملزم می‌سازد تا چهارچوب واسازی ارکون را با رویکرد جامعه‌شناختی-تاریخی برای تحلیل جایگاه زنان مسلمان به‌کار گیرد. پژوهش حاضر با تمرکز بر این حوزه، سعی دارد تحلیل انتقادی و سیستماتیک از ظرفیت واسازی ارکون ارائه کند و بدین ترتیب، شکاف موجود در ادبیات علمی را پر کند.

مسئله اصلی این پژوهش تبیین نحوه کاربرست راهبرد واسازی در اندیشه محمد ارکون برای بازاندیشی تاریخی-جامعه‌شناختی جایگاه زن مسلمان است. این مطالعه می‌کوشد نشان دهد رویکرد ارکون چگونه با نقد تاریخی تفسیرهای مسلط و تفکیک ساحت‌های معرفتی، امکان بازاندیشی انتقادی در مسئله جنسیت را فراهم می‌آورد.

در همین راستا، اهداف پژوهش عبارت‌اند از:

- بررسی بسترهای تاریخی، فرهنگی و فکری شکل‌گیری اندیشه محمد ارکون؛
 - تحلیل تمایز میان گفتمان قرآنی و واقعیت اجتماعی در تبیین جایگاه زنان؛
 - واکاوی عوامل تاریخی-جامعه‌شناختی نابرابری جنسیتی در جوامع اسلامی از منظر ارکون؛
 - تبیین راهبرد واسازی اندیشه اسلامی و ارزیابی ظرفیت آن در بازاندیشی جایگاه زن مسلمان.
- این بیان مسئله زمینه نظری برای واکاوی جامعه‌شناختی-تاریخی دیدگاه‌های محمد ارکون فراهم می‌آورد.

۲. روش‌شناسی پژوهشی

پژوهش حاضر از نوع کیفی و مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی متون انجام شده است. این رویکرد برای واکاوی اندیشه‌های محمد ارکون که در پیوندی وثیق با تحولات تاریخی، اجتماعی و معرفتی جهان اسلام شکل گرفته‌اند، مناسب ارزیابی می‌شود.

جامعه پژوهشی، کلیه آثار مکتوب منتشر شده محمد ارکون در حوزه اندیشه اسلامی، نقد عقل دینی و مسائل اجتماعی را در برمی‌گیرد. متون انتخابی به مواردی محدود شد که به‌طور مستقیم یا ضمنی به موضوع زنان، نقد ساختارهای اجتماعی و مسئله جنسیت پرداخته‌اند؛ انتخاب متون تا دستیابی به اشباع نظری ادامه یافت.

تحلیل داده‌ها با الهام از منطق کدگذاری نظریه داده‌بنیاد انجام شد، بدون این‌که پژوهش، ادعای تولید

نظریه‌ای مستقل برخاسته از میدان تجربی داشته باشد. این رویکرد امکان استخراج ساختارهای مفهومی و ارتباط میان متون و الگوهای اصلی از داده‌های کیفی را فراهم می‌آورد و هم‌زمان بر محدودیت‌های مطالعه و تمرکز بر تحلیل جامعه‌شناختی-تاریخی تأکید دارد.

۱) کدگذاری اولیه: شناسایی مفاهیم بنیادین مانند «تاریخ‌مندی فهم»، «عقلانیت جزمی»، «تمایز ساحت‌های معرفتی» و «ساختارهای اقتدار سنتی»؛

۲) کدگذاری محوری: دسته‌بندی کدهای اولیه در قالب زمینه‌های مفهومی گسترده مانند «زمینه فکری و معرفتی ارکون»، «عوامل تاریخی-اجتماعی موثر بر شکل‌گیری نابرابری جنسیتی» و «پیوند مفاهیم با مقوله جنسیت و نهادینه‌سازی معنا»؛

۳) کدگذاری انتخابی: استخراج روایت مرکزی پژوهش تحت عنوان «واسازی به‌مثابه راهبرد جامعه‌شناختی-تاریخی» و نقش آن در بازاندیشی جایگاه زن مسلمان.

داده‌ها به صورت دستی سازماندهی و مقایسه شدند و فرآیند تفسیر نهایی به صورت تحلیلی-تفسیری انجام گرفت. اعتبار تحلیل از طریق سه‌گانه‌سازی داده‌ها که مقایسه درون‌متنی آثار ارکون، بازخوانی انتقادی مفاهیم در متون مختلف و انسجام مفهومی میان مراحل کدگذاری است، تقویت شد. پایایی نیز با تکرار فرایند کدگذاری و بررسی مداوم مقوله‌ها تأیید شد.

پژوهش عمدتاً بر ترجمه‌های فارسی و انگلیسی کتاب‌ها و مقالات ارکون استوار است به ویژه دو کتاب او تحت عنوان‌های *The unthought in contemporary Islamic thought* و *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers today*

در خلال دیگر بحث‌های این کتاب به موضوع زنان نیز پرداخته است؛ اما برای کنترل ظرایف مفهومی، به متون اصلی فرانسوی و عربی در دسترس نیز رجوع شده است. در مجموع، روش‌شناسی انتخابی با اهداف پژوهش هم‌خوانی دارد و امکان بررسی عمیق، تاریخی و انتقادی دیدگاه‌های محمد ارکون در حوزه جامعه‌شناسی جنسیت را فراهم می‌آورد.

۳. زندگی‌نامه و بستر فکری محمد ارکون

محمد ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰)، اندیشمند الجزایری-فرانسوی و از چهره‌های برجسته مطالعات انتقادی اسلام معاصر، با رویکردی انتقادی به تاریخ و اندیشه اسلامی، سهم مهمی در بازاندیشی سنت اسلامی ایفا کرده است. وی در فوریه سال ۱۹۲۸ در روستای Taourirt-Mimoun در منطقه کبیلیه الجزایر

متولد شد؛ منطقه‌ای که فرهنگ بربری (کبیلی) با سنت‌های اسلامی و تأثیرات استعماری فرانسه آمیخته بود (Taji-Farouki, 2004 : 127). این زیست چندلایه، که با فقر، تبعیض نژادی و چالش‌های هویتی همراه بود، نقش مهمی در شکل‌گیری حساسیت انتقادی او نسبت به مسئله قدرت، هژمونی فرهنگی استعمار و تاریخ‌مندی معرفت دینی داشت (Taji-Farouki, 2004: 130).

ارکون آموزش ابتدایی خود را در مدارس فرانسوی‌زبان الجزایر گذراند و سپس در دانشگاه الجزیره در رشته ادبیات و فلسفه تحصیل کرد. در سال ۱۹۵۶، هم‌زمان با آغاز جنگ استقلال الجزایر، به فرانسه مهاجرت کرد و تحصیلات خود را در دانشگاه سوربن پاریس در رشته فلسفه اسلامی و ادبیات عرب ادامه داد. رساله دکترای وی با عنوان «انسان‌گرایی عربی در قرن چهارم/دهم هجری: مسکویه فیلسوف و تاریخ‌نگار» (Humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien) در سال ۱۹۶۹ با درجه عالی دفاع شد که نشان‌دهنده دغدغه اولیه او نسبت به پیوند میان عقلانیت، تاریخ و انسان‌گرایی در سنت اسلامی بود (رک. ارکون، ۱۳۹۵).

ارکون از دهه ۱۹۷۰ تا بازنشستگی در سال ۱۹۹۲، در دانشگاه سوربن کرسی تاریخ اندیشه اسلامی را بر عهده داشت و هم‌زمان در مجامع علمی و نهادهای بین‌المللی، از جمله یونسکو، در حوزه گفت‌وگوی میان‌فرهنگی و مطالعات دینی مشارکت فعال داشت (UNESCO, 2005). آثار او، که عمدتاً به زبان‌های فرانسه، انگلیسی و عربی منتشر شده‌اند، بر نقد عقل اسلامی، تاریخ‌نگاری دینی و بازخوانی انتقادی سنت متمرکزند (وصفی، ۱۳۸۷: ۹۰).

از منظر فکری، ارکون تحت تأثیر جریان‌های اصلی علوم انسانی معاصر، به‌ویژه نقد عقلانیت کلاسیک، تحلیل گفتمان و هرمنوتیک فلسفی قرار داشت (وصفی، ۱۳۸۷: ۹۱). تأثیر متفکرانی چون فوکو در تحلیل رابطه دانش و قدرت و دریدا در مفهوم واسازی^۱، در آثار او برجسته‌تر از دیگر منابع فکری است (Kersten, 2011: 235)؛ باین‌حال، ارکون این تأثیرپذیری را نه تقلیدی، بلکه انتقادی و گزینشی می‌دانست و خود را بیش از آنکه فیلسوف اسلامی بدانند، «مورخ اندیشه اسلامی» معرفی می‌کرد (ارکون، ۱۳۸۸: ۶) در این چهارچوب، اسلام نزد او نه مجموعه‌ای از احکام ثابت، بلکه گفتمانی تاریخی است

^۱ ارکون از مفهوم deconstruction دریدا تأثیر پذیرفته؛ اما آن را به‌طور اساسی بازتعریف کرده است. برخلاف تمرکز دریدا بر ناپایداری معنا و تفاوت زبانی (différance)، ارکون واسازی را به ابزاری جامعه‌شناختی-تاریخی برای شناسایی لایه‌های نااندیشیده (l'impensé) و نااندیشیدنی (l'impensable) در تاریخ تفکر اسلامی تبدیل کرده و همواره با مرحله بازسازی (reconstruction) همراه می‌سازد تا رویکردی سازنده داشته باشد (Arkoun, 2002; Kersten, 2011).

که در بستر مناسبات قدرت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شکل گرفته و تثبیت شده است (وصفی، ۱۳۸۷: ۹۴).

در این چهارچوب، مسئله زنان در اندیشه ارکون ذیل مفهوم «ناندیشیده» جای می‌گیرد؛ حوزه‌ای که به دلیل غلبه ساختارهای پدرسالارانه، جزم‌اندیشی فقهی و ایدئولوژیک شدن دین از امکان پرسش انتقادی محروم مانده است. ارکون با تمایز میان انسان‌شناسی قرآنی و صورت‌بندی‌های تاریخی فقهی، بر این نکته تأکید می‌کند که نابرابری جنسیتی در جوامع اسلامی، بیش از آنکه برآمده از متن مقدس باشد، محصول تثبیت قرائت‌های تاریخی خاص است. از این رو، او بازخوانی انتقادی قرآن و سنت را نه به منزله گسست از اسلام، بلکه به مثابه امکانی درون‌گفتمانی برای بازاندیشی عدالت اجتماعی، از جمله عدالت جنسیتی، تلقی می‌کند (Arkoun, 1994: 123).

گرچه دیدگاه‌های ارکون با نقدهایی همچون اتهام غربی‌سازی اسلام مواجه شده است، وی این انتقادات را رد کرده و بر ضرورت بومی‌سازی مدرنیته و رهایی از گسست‌های معرفتی ناشی از تجربه استعمار تأکید می‌ورزد (Taji-Farouki, 2004: 187).

با وجود غنای نظری رویکرد ارکون در نقد تاریخی و معرفتی نابرابری‌ها، با محدودیت‌هایی نیز مواجه است. تمرکز او بر تحول معرفتی بلندمدت و پرهیز از ورود مستقیم به جزئیات فقه کاربردی – مانند بحث‌های دقیق حجاب، چندهمسری یا سهم ارث زنان – گاهی کاربرد فوری دیدگاهش را در چالش‌های معاصر جنسیتی محدود می‌سازد. این ویژگی، در مقایسه با فمینیست‌های اسلامی مانند فاطمه مرینسی یا اسما بارلاس که مستقیم‌تر به بازخوانی فقهی آیات مربوط به زنان پرداخته‌اند، رویکرد ارکون را بیشتر انتزاعی و کمتر عملی جلوه می‌دهد (مرینسی: ۱۳۸۰ و Barlas, 2002)؛ با این حال بستر فکری ارکون زمینه‌ای را فراهم می‌کند که واسازی اندیشه اسلامی در آن، امکان تحلیل انتقادی جایگاه زنان و ارزیابی ظرفیت‌های تحول اجتماعی در جوامع اسلامی را به وجود می‌آورد.

۴. جایگاه زنان در اندیشه ارکون: تمایز میان ساحت قرآنی و واقعیت اجتماعی

بر اساس تحلیل محتوای آثار محمد ارکون، جایگاه زنان در اندیشه وی نه مسئله‌ای مستقل، بلکه نمادی از چالش‌های ساختاری و تاریخی جوامع اسلامی است. ارکون، با بهره‌گیری از رویکرد انتقادی و هرمنوتیکی، مسئله زنان را پرسش‌برانگیز می‌داند: مخاطبان غربی به نابرابری‌های عملی مانند چندهمسری، قوانین طلاق و جداسازی جنسیتی استناد می‌کنند و اسلام‌گرایان بر برابری دینی تأکید

دارند (Arkoun, 1994: 137). او به عنوان آسیب‌شناس اجتماعی، بر طرح مسئله تمرکز دارد و بدون ورود به جزئیات فقهی پیشنهاد‌های کلی ارائه می‌دهد؛ زیرا چنین بحث‌هایی را بدون واسازی کلی اندیشه اسلامی بیهوده می‌داند (Arkoun, 2002: 124).

در این بخش سه مرحله کدگذاری انجام شد و مفهوم «تمایز ساحتی» استخراج شد. ارکون دو ساحت جداگانه برای مسئله زنان قائل است: منزلت زنان در ساحت قرآنی و جایگاه زنان در ساحت اجتماعی. بر اساس انسان‌شناسی قرآنی، انسان را (فارغ از جنسیت) موجودی عاقل، خردورز و مخاطب مستقیم خداوند می‌داند و زنان و مردان به طور برابر سوژه‌های حقوق‌مند و پاسخ‌گو هستند (Arkoun, 1994: 108). در مقابل در ساحت واقعیت اجتماعی، زنان تحت تأثیر نابرابری‌های عملی مانند محدودیت‌های اقتصادی، جداسازی جنسیتی و وابستگی به ساختارهای پدرسالارانه قرار دارند (Arkoun, 1994: 136). به عبارتی به زعم ارکون این تفاوت نه در متن مقدس، بلکه در بستر تاریخی (بقای تابوهای پیشااسلامی، ساختارهای قبیله‌ای و گسستگی‌های فرهنگی) است. از منظر او فهم صحیح دیدگاه قرآنی نیازمند رجوع به آیات انسان‌محور است که زن را برابر با مرد به عنوان کارگزار اخلاقی و اجتماعی معرفی می‌کند.

در نهایت روایت مرکزی استخراج شده این است که تمایز ساحتی کلید فهم نابرابری جنسیتی در اسلام است که ریشه در تاریخ و فرهنگ دارد نه ذات دین. این روایت با فمینیسم اسلامی هم‌راستا است، جایی که متفکرانی مانند فاطمه مرنیسی از خوانش‌های نوین قرآنی برای رهایی زنان استفاده می‌کنند و نابرابری‌ها را محصول تفسیرهای مردانه و تاریخی می‌دانند (مرنیسی: ۱۳۸۰) و اسما بارلاس تفسیرهای پدرسالارانه قرآن را نقد می‌کند (Barlas, 2002). ارکون نیز با بهره‌گیری از هرمنوتیک انتقادی و جامعه‌شناسی تاریخی لایه‌های فرهنگی پنهان را آشکار می‌سازد و زنان را عاملان بالقوه تغییر از طریق خوانش‌های نوین قرآنی می‌بیند. هر چند بدون پالایش ایدئولوژیک و تاریخی، تحول دشوار است (Arkoun, 1994: 213). این دیدگاه در مطالعات اخیر فمینیسم اسلامی تأیید می‌شود، جایی که تأکید بر تمایز میان متن مقدس و واقعیت اجتماعی به عنوان ابزاری برای اصلاح استفاده می‌شود (Badran, 2009; Barlas, 2002).

در نهایت، این تمایز ساحتی زمینه‌ای برای واکاوی عوامل موثر بر نابرابری جنسیتی فراهم می‌کند که در بخش بعدی بررسی خواهد شد.

۵. رویکرد تاریخی: چهارچوبی برای فهم مسئله زنان

بر اساس ادامه تحلیل کدگذاری مراحل پیشین، مفاهیم کلیدی این بخش مانند «رویکرد تاریخی»، «حقوق بشر به مثابه پدیده‌ای تاریخی»، «نظام ادراکی اسطوره‌ای» و «ساختارهای اقتدار سنتی» استخراج شدند. این مفاهیم در قالب مقوله‌هایی نظیر «بقای ارزش‌های فرهنگی»، «اقتدار سنتی» و «جزم‌اندیشی دینی» سامان یافتند. نهایتاً روایت مرکزی بدین صورت شکل گرفت که از منظر ارکون، نابرابری جنسیتی در جوامع اسلامی بیش از آنکه ریشه در متون دینی داشته باشد، محصول تداوم ساختارهای تاریخی-فرهنگی و مقاومت معرفتی در برابر بازاندیشی انتقادی است که این نگاه مکمل تمایز ساحتی (بخش پیشین) است.

ارکون تاریخ‌گرایی را ابزاری کلیدی برای نقد ساختارهای قدرت در جوامع اسلامی می‌داند. بدون درک تاریخی مفاهیم دینی، هرگونه داوری درباره وضعیت زنان ناگزیر به ساده‌سازی یا ایدئولوژیک‌سازی مسئله می‌انجامد. وی وضعیت زنان را با معیارهای حقوق بشر می‌سنجد؛ اما حقوق بشر را نه مجموعه‌ای از اصول فراتاریخی، بلکه پدیده‌ای تاریخی می‌داند که در بستر خاصی از تحولات فکری، اجتماعی و سیاسی شکل گرفته است. به اعتقاد او، جوامع اسلامی به دلیل عدم آمادگی فرهنگی، گسست‌های فکری و اجتماعی و ایدئولوژیک‌شدن اسلام در قرائت‌های اسلام‌گرایانه نتوانسته‌اند این مفاهیم را به‌طور کامل جذب و بازتفسیر کنند (Arkoun, 1994:235).

ارکون آموزه‌های قرآنی را واجد ظرفیت‌های اخلاقی و حقوقی والا می‌داند و آن‌ها را نوعی افق ایده‌آل حقوق بشری تلقی می‌کند؛ با این حال تأکید می‌کند که جوامع اسلامی در سیر تاریخی خود بارها از این اصول اخلاقی فاصله گرفته و حتی در مواردی آشکارا آن‌ها را نقض کرده‌اند (Arkoun, 1994:224). مسئله اصلی نه تعارض اخلاقی حقوق بشر سکولار با قرآن، بلکه فقدان زمینه‌های فرهنگی و معرفتی لازم برای پذیرش آن در جوامع اسلامی است (Arkoun, 1994: 240).

از منظر ارکون، نظام ادراکی مسلط بر جوامع اسلامی ماهیتی اسطوره‌ای دارد و روابط نابرابر جنسیتی را بازتولید می‌کند. وی با بهره‌گیری از رهیافت‌های نمادشناختی و انسان‌شناختی نشان می‌دهد که چگونه «انسان قرآنی» به‌عنوان کنشگری اخلاقی و مسئول، در فرایند تاریخی به «فرد» یا «رعیت» تقلیل یافته و در این نظم نمادین، زنان در مرتبه‌ای فروتر از مردان قرار گرفته‌اند (Arkoun, 1994: 213).

الف. مسئله زنان محملی برای بقای ارزش‌های فرهنگ سنتی

ارکون سنت اسلامی را متشکل از سه لایه غیرسلسله‌مراتبی می‌داند که در تعامل مستمر با یکدیگر

عمل می‌کنند: نخست، لایه فرهنگی و عرفی جامعه که عمیق‌ترین لایه است؛ دوم، قوانین اسلامی که به زعم وی همواره نتوانسته‌اند آموزه‌های اولیه قرآن را به‌طور کامل محقق سازند؛ و سوم، حقوق مدنی مدرن که غالباً از الگوهای غربی اقتباس شده‌اند (Arkoun, 1994:118). این لایه‌ها، به‌ویژه لایه فرهنگی-عرفی، نقش مهمی در تداوم نابرابری‌های جنسیتی ایفا می‌کنند.

ارکون با ارجاع به دیدگاه‌های کلود لوی اشتراوس، ساختارهای خویشاوندی قبیله‌ای را عامل گردش قدرت می‌داند، که زنان را به ابژه‌هایی برای تثبیت پیوندهای اجتماعی بدل کرده است (Arkoun, 144: 2002). به رغم اصلاحات اجتماعی قرآن در جامعه عرب، این تحولات نتوانست ساختارهای ابتدایی خویشاوندی و سازوکار کنترل‌گریزه جنسی را به‌طور کامل دگرگون سازد؛ از این رو برخی ارزش‌های پیشااسلامی مانند محدودیت‌های ارث و مالکیت زنان در جوامع اسلامی استمرار یافتند (Arkoun, 2002:144).

در این چهارچوب، مردان مسلمان آزاد به عنوان «اشخاص» دارای حقوق کامل معرفی می‌شوند، حال آن‌که زنان، کودکان و بردگان از دسترسی به حقوق شهروندی محروم می‌مانند و هیچ‌گاه به برابری کامل با مردان دست نمی‌یابند (Arkoun, 2002: 145-148). هر چند مدرنیته با ابزارهای زیستی مانند روش‌های پیشگیری از بارداری، امکان‌هایی برای رهایی نسبی زنان فراهم کرده است؛ اما تداوم تابوهای جنسی و سازوکارهای کنترل اجتماعی همچنان ماهیتی سرکوب‌گر دارند (Arkoun, 2002:124).

ب. زنان به مثابه چالش برای اقتدار سنتی

در تحلیل ارکون، دانش اسلامی در قالب‌های نهادی‌شده خود، اقتدار سنتی را تحکیم می‌کند و با «حوزه‌های نااندیشیده» امکان طرح پرسش‌های انتقادی را محدود می‌کند تا انسجام ظاهری جامعه اسلامی را حفظ کند (Arkoun, 1994: 23). تقلید، بدعت و تقدیس قرون نخستین از جمله سازوکارهایی هستند که باب اجتهاد را مسدود کرده‌اند (Arkoun, 2002: 45-46).

در این میان، سلفی‌گری به عنوان یک ایدئولوژی، مسئله زنان را به شدت ایدئولوژیک کرده و آن را به نمادهایی مانند حجاب فروکاسته است تا از طریق کنترل بدن و حضور اجتماعی زنان، نظم هویتی و اقتدار سنتی را بازتولید کند (Arkoun, 2002:90-91). در حوزه اقتصادی نیز محدودسازی اشتغال زنان، ابزاری برای حفظ برتری مردان و تداوم حمایت آنان از نهادهای قدرت تلقی می‌شود (Arkoun, 91: 2002). ارکون این محدودیت‌ها را بخشی از بازی‌های سیاسی می‌داند که فرایند اصلاح قوانین مرتبط با زنان، از جمله حوزه ازدواج و حضانت را به شدت کند می‌کند (Arkoun, 2006: 91).

پ. جزم‌اندیشی دینی و امتناع از نگاه نو

ارکون جزم‌اندیشی دینی را ویژگی محوری تفکر سلفی می‌داند؛ تفکری که کلان‌الگوی قرآنی را بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی، به همه زمان‌ها تعمیم می‌دهد (Arkoun, 2002: 180). وی حتی تفاسیر به اصطلاح میانه‌رو، از جمله تفسیر یوسف قرضاوی از آیه حجاب^۱ را نیز در چهارچوب همین کلان‌الگوی سنتی گرفتار می‌داند و در مقابل، رویکردی پدیدارشناسانه و تاریخمند را پیشنهاد می‌کند که شرایط نزول و تحول مفاهیم را در نظر گیرد (Arkoun, 2002: 180-182). به باور او، این جزم‌اندیشی مانع جدی در برابر پیشرفت جوامع اسلامی است که هرگونه تلاش برای بازاندیشی در ساختار خانواده یا قوانین جنسیتی را به بهانه صیانت از شریعت رد می‌کند (Arkoun, 2006: 181). وی بازگشت به کلان‌الگوهای گذشته را نه راه‌حلی اصیل، بلکه ادعایی ایدئولوژیک می‌داند که جوامع را در چهارچوب آرای گذشتگان محبوس می‌سازد (Arkoun, 1994: 182).

روایت مرکزی این بخش بدین شکل صورت‌بندی می‌شود: از منظر محمد ارکون نابرابری جنسیتی در جوامع اسلامی ریشه در بقای فرهنگ پیشااسلامی، اقتدار سنتی و جزم‌اندیشی دارد. رویکرد تاریخی و واسازی انتقادی، امکان گشودن افق‌های تازه برای بازاندیشی مسئله زنان را فراهم می‌کنند. این چهارچوب تحلیلی، زمینه بررسی راه‌حل‌های پیشنهادی ارکون در بخش بعدی را فراهم می‌سازد.

۶. راه‌حل‌های پیشنهادی ارکون: از واسازی تاریخی تا عاملیت زنان

بر اساس تحلیل کدگذاری انجام شده، راه‌حل‌های پیشنهادی ارکون برای مسئله نابرابری جنسیتی، نه در اصلاحات جزئی فقهی، بلکه در سطحی معرفتی صورت‌بندی می‌شوند. در این چهارچوب، مسئله زنان نقطه کانونی بحران‌های تاریخی، فرهنگی و گفتمانی جوامع اسلامی است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که ارکون راه‌حلی اصلاحی از درون سنت اسلامی با بهره‌گیری از دستاوردهای علوم انسانی مدرن پیشنهاد می‌کند.

۱. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

ای پیامبر! به همسران و دخترانت و زنان مؤمنان بگو: «جلاباب‌ها [= روسری‌های بلند] خود را بر خویش فروافکنند، این کار برای اینکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند بهتر است؛ (و اگر تاکنون خطا و کوتاهی از آنها سر زده توبه کنند) خداوند همواره آمرزنده رحیم است. (آیه ۵۹، سوره احزاب، قرآن کریم)

بنیادی‌ترین مؤلفه در نظر ارکون، واسازی انتقادی اندیشه اسلامی است که فرآیندی تحلیلی برای شناسایی لایه‌های تاریخی، عرفی و ایدئولوژیک نهفته در فهم دینی است (Arkoun, 1994: 235). از این منظر، بسیاری از هنجارهای نابرابر جنسیتی از رسوبات فرهنگی و ساختارهای قدرت تاریخی نشأت گرفته‌اند که در طول زمان به نام دین تثبیت شده‌اند. ارکون تأکید می‌کند که بدون پالایش انتقادی، حتی تصویب قوانین مدرن به تغییر پایدار منجر نخواهد شد؛ زیرا بستر ذهنی و فرهنگی جامعه همچنان حامل همان الگوهای پیشین باقی می‌ماند (Arkoun, 1994: 235).

در گام بعد، ارکون بر امکان هم‌زیستی قوانین مدرن با اصول اسلامی تأکید دارد و تعارض ذاتی میان اسلام و قوانین مدرن را رد می‌کند. از دید او چالش اصلی در شیوه فهم و اجرای دین نهفته است. تحولات حقوقی زمانی موفق خواهند بود که با فرآیندهای فرهنگی و معرفتی همراه شوند و حقوق بشر نه به‌عنوان مفهومی تحمیلی، بلکه به‌مثابه دستاوردی تاریخی و قابل بومی‌سازی درک گردد (ارکون، ۱۳۹۴: ۵۹).

او خوانش سکولار از دین را شرط تحول اجتماعی می‌داند و منظور او نه طرد دین از عرصه عمومی، بلکه رویکردی تحلیلی است که امکان تمایز میان امر ایمانی و سازوکارهای قدرت را فراهم می‌کند (Arkoun, 2002: 241). در این چهارچوب، ارکون مفهوم «اسلام‌پژوهی کاربردی» و «کلام جدید» را با کمک ابزارهایی چون هرمنوتیک، نشانه‌شناسی، انسان‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی معرفت برای فهم تاریخی متون و نهادهای دینی پیشنهاد می‌کند تا بازاندیشی در مفاهیم خانواده و جنسیت ممکن گردد (Arkoun, 1994: 235).

اما مهم‌ترین پیشنهاد این اندیشمند برجسته‌کردن عاملیت زنان است. برخلاف رویکردهایی که زنان را صرفاً قربانی ساختارهای پدرسالارانه می‌دانند، ارکون آنان را کنشگرانی بالقوه و پیشرو در فرآیند تحول اجتماعی معرفی می‌کند (Arkoun, 2002: 241). به باور وی، زنان می‌توانند با نقد تابوهای مذهبی و فرهنگی و در تعامل با روشنفکران، مسیر واسازی را تسریع کنند. افزون بر این، بر نقش زنان در تربیت نسل‌های آینده، به‌عنوان راهبردی بلندمدت برای نهادینه‌سازی ارزش‌های برابری‌طلبانه، تأکید می‌کند (Arkoun, 2002: 242).

ارکون همچنین تفاوت‌های مشاهده‌شده در الگوهای دین‌داری زنان و مردان را نه امری ذاتی، بلکه پیامد شرایط نابرابر اجتماعی و آموزشی می‌داند. گرایش بیشتر زنان به اشکال تخیلی و خرافی دین، در تحلیل وی، نتیجه محرومیت ساختاری از آموزش و مشارکت اجتماعی است، نه ویژگی‌ای ذاتی یا دینی.

(Arkoun, 2002: 159). از این رو، رهایی زنان مستلزم رفع این نابرابری‌های ساختاری و گسترش دسترسی برابر به آموزش و آگاهی انتقادی است. هر چند او مشخص نمی‌کند این آگاهی انتقادی را زنان از چه طریق و به وسیله کدام مرجع باید به دست آورند.

تحلیل ارکون ظرفیت بالایی برای تطبیق با تحولات اخیر حقوق زنان در شمال آفریقا دارد؛ برای نمونه، اصلاحات قانون خانواده در مراکش (مودوانا، ۲۰۰۴ و بحث‌های اصلاحی ۲۰۲۴-۲۰۲۵) که محدودیت‌هایی بر چندزنی، افزایش حقوق زنان در طلاق و حضانت، و تأکید بر برابری در تقسیم اموال اعمال کرد، با تمایز ارکون میان لایه‌های عرفی پیشااسلامی و ظرفیت‌های قرآنی هم‌خوانی دارد (Morocco World News, 2024; Carnegie Endowment for International Peace, 2025). همچنین، در الجزایر، جنبش حراک (۲۰۱۹-۲۰۲۱) با حضور گسترده زنان و چالش تابوهای جنسیتی در «میدان‌های فمینیستی»، نمونه‌ای از عاملیت زنان است که ارکون آنان را پیشرو در تحول اجتماعی می‌داند (POMEPS, 2023; Arab Reform Initiative, 2021). این تحولات نشان می‌دهند که نابرابری‌های جنسیتی (مانند رسوم سنتی ختنه زنان با شیوع پایین در مراکش و الجزایر) بیش از آن‌که ذاتی اسلام باشند، تاریخی و فرهنگی‌اند و رویکرد ارکون می‌تواند ابزاری برای فعالان معاصر فراهم کند (UNICEF, 2024; Mir-Hosseini, 2022). این دیدگاه با رویکرد فمینیست‌های اسلامی معاصر مانند فاطمه مرنیسی و زیبا میرحسینی نیز هم‌خوانی دارد و بر عاملیت زنان در بازخوانی متون دینی تأکید می‌کند (Karoui, 2023; Badran, 2009) البته باید بر این موضوع تأکید شود که این نمونه‌ها صرفاً مصادیق تأییدکننده چهارچوب فکری ارکون و راه‌حل‌های او هستند، نه منشأ اثر بودن آراء ارکون در این اصلاحات و قانون‌گذاری‌ها.

در مجموع، روایت مرکزی این بخش نشان می‌دهد که راه‌حل ارکون برای مسئله زنان را می‌توان در قالب رهیافتی چندساحتی صورت‌بندی کرد که ترکیبی از واسازی انتقادی، تاریخ‌مندی فهم، بهره‌گیری از علوم انسانی و تأکید بر عاملیت زنان است. این رویکرد، اسلام را نه مانعی برای عدالت جنسیتی، بلکه ظرفیتی بالقوه برای تحقق آن می‌داند؛ ظرفیتی که تنها از رهگذر رهایی از انباشت‌های تاریخی و ایدئولوژیک بالفعل خواهد شد. با وجود غنای این پیشنهادها، تمرکز بیش از حد بر تحول معرفتی بلندمدت و کمتر پرداختن به راه‌حل‌های فوری فقهی، کاربرد عملی آن را با چالش‌های معاصر محدود می‌سازد. این چهارچوب زمینه جمع‌بندی نهایی پژوهش و ارزیابی انتقادی جایگاه اندیشه ارکون در مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی جنسیت را فراهم می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، به واکاوی جایگاه زنان در جوامع اسلامی از منظر محمد ارکون پرداخت. مسئله زن در دیدگاه ارکون یک موضوع محوری نیست و به همین دلیل به صورت ویژه بر این موضوع متمرکز نشده است. پرسش‌ها و پاسخ‌های او در مسئله زنان جزئی و در ذیل مسائل کلی جهان اسلام قرار دارد. به همین دلیل دیدگاه او بر این فرض استوار است که نابرابری جنسیتی در جوامع مسلمان نه از ذات آموزه‌های اسلامی، بلکه محصول خلط میان ساحت قرآنی برابر محور با واقعیت‌های تاریخی-اجتماعی، تحت تأثیر ساختارهای پیشااسلامی، اقتدار سنتی و جزم‌اندیشی دینی است.

در اندیشه او سنت اسلامی معاصر سه لایه غیرسلسله‌مراتبی دارد که شامل لایه فرهنگی و عرفی جامعه، لایه قوانین اسلامی و لایه حقوق مدنی مدرن است. از دید ارکون کلید فهم نابرابری وضعیت زنان، فهم تمایزات ساحتی در این سه لایه است. در ساحت قرآنی، انسان‌شناسی اسلامی بر عقلانیت، مسئولیت‌پذیری و کرامت انسانی فارغ از جنسیت تأکید دارد و با اصول بنیادین حقوق بشر هم‌خوان است. در مقابل، در ساحت واقعیت اجتماعی، لایه‌های فرهنگی عرفی، هژمونی اقتدار سنتی و بازتولید جزم‌اندیشانه کلان‌الگوهای دینی مانع تحقق این برابری شده‌اند؛ بنابراین او عوامل تاریخی را مؤثر در وضعیت زنان معاصر مسلمان می‌داند که آنان را به ابژه‌ای برای حفظ نظم پدرسالارانه تبدیل کرده است که حضور اجتماعی آنان را تهدیدی برای تداوم اقتدار سنتی تلقی می‌کند.

راه‌حل‌های پیشنهادی وی ماهیتی اصلاحی و انتقادی دارند، نه انقلابی؛ به همین دلیل است که او بین آموزه‌های اسلام و حقوق بشر سکولار تضادی نمی‌بیند و پاسخ مسئله زنان را بر این اساس صورت‌بندی می‌کند. از دید او راه‌حل‌ها شامل واسازی انتقادی اندیشه اسلامی برای شناسایی بنیان‌های فرهنگی و پالایش لایه‌های ایدئولوژیک نابرابری، گذار به خوانش تاریخی و سکولار از دین به‌منظور امکان‌پذیر شدن اجرای حقوق بشر، شکل‌گیری کلام جدید با ابزارهای علوم انسانی و برجسته‌کردن عاملیت زنان به عنوان کنش‌گران پیش‌رو در نقد تابوها و نهادینه‌سازی برابری است. ارکون در این چهارچوب، نقش زنان را محوری می‌داند و آن‌ها را نه صرفاً قربانی ساختارها، بلکه کنشگرانی فعال و پیشرو در نقد تابوها و بازاندیشی در سنت معرفی می‌کند.

با وجود غنای این رویکرد در بازتعریف اسلام، تمرکز بیش‌ازحد بر تحول معرفتی بلندمدت و کمترپرداختن به راه‌حل‌های فوری فقهی، کاربرد عملی آن را در چالش‌های معاصر محدود می‌سازد. در

مجموع، چهارچوب ارکون امکان‌بازاندیشی انتقادی جنسیت در جوامع اسلامی را فراهم می‌آورد و با فمینیسم اسلامی هم‌سو است. تحولات معاصر در شمال آفریقا نیز نشان‌دهنده ظرفیت عملی این رویکرد در چالش با نابرابری‌های تاریخی است. در نهایت، دیدگاه ارکون نشان می‌دهد که اسلام بالقوه می‌تواند به ابزاری برای تحقق عدالت جنسیتی بدل شود، مشروط بر آنکه از قرائت‌های ایدئولوژیک و محدودیت‌های تاریخی رها گردد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ارکون، محمد (۱۳۸۲) اعاده اعتبار به اندیشه دینی: گفتگوی بلند هاشم صالح و محمد ارکون (در سه بخش)، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران: نگاه معاصر.
- ارکون، محمد (۱۳۹۲) تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، تهران: نگاه معاصر.
- ارکون، محمد (۱۳۹۴) دانش اسلامی/قرائتی بر مبنای علوم انسانی، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: نسل آفتاب.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵) انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) نومعتزلیان، تهران: نشر نگاه معاصر.
- مرنیسی، فاطمه (۱۳۸۰) زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش: برداشتی نوین از حقوق زن در اسلام، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، تهران: نشر نی.
- Arab Reform Initiative. (2021). *Hirak and feminism: An equation with two unknowns*. <https://www.arab-reform.net/publication/hirak-and-feminism-an-equation-with-two-unknowns/>
- Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers today* (R. D. Lee, Trans.). Westview Press. (Original work published 1994)
- Arkoun, M. (2002). *The unthought in contemporary Islamic thought*. Saqi Books.
- Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*. Oneworld Publications..
- Barlas, A. (2002). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'ān*. University of Texas Press.

- Karoui, K. (2023). *Theorizing justice in contemporary Arabo-Islamic philosophy: A transcultural approach with Fatima Mernissi and Mohammed Arkoun*. transcript Verlag.
- Kersten, C. (2011). *Cosmopolitans and heretics: New Muslim intellectuals and the study of Islam*. Hurst & Company.
- Mir-Hosseini, Z. (2022). *Journeys toward gender equality in Islam*. Oneworld Publications.
- Project on Middle East Political Science (POMEPS). (2023). *Women and the Algerian Hirak: Resistance and negotiation*. <https://pomeps.org/women-and-the-algerian-hirak-resistance-and-negotiation>
- Taji-Farouki, S. (Ed.). (2004). *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*. Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies.
- UNESCO. (2005). *Mohammed Arkoun: Humanisme et islam*. UNESCO Publications. (Report on Arkoun's contributions to intercultural dialogue)
- UNICEF. (2024). *Female genital mutilation: A global concern*. <https://data.unicef.org/resources/female-genital-mutilation-a-global-concern-2024/>
- Morocco World News (2024) :Zouiten, S. (2024, December 24). *Approved reforms in Morocco's family code: What's changing?* Morocco World News. <https://www.moroccoworldnews.com/2024/12/166811/approved-reforms-in-moroccos-family-code-whats-changing>
- Carnegie Endowment for International Peace (2025): Triche, N. (2025, July 28). *What Morocco's family law reform process shows about governance in the kingdom*. Carnegie Endowment for International Peace. <https://carnegieendowment.org/posts/2025/07/morocco-family-law-moudawana-reform-governance?lang=en>

A Deconstructive Approach to the Question of Muslim Woman in the Thought of Mohammed Arkoun: A Historical-Sociological Analysis

Razieh Afsharifar*

Independent Researcher, Ph.D. in Islamic History, University of Tarbiat Modares, Tehran, Iran

Abstract

The status and rights of women in Islamic societies represent one of the central challenges of the contemporary era, rooted in tensions between traditional interpretations of Sharia and the demands for modern gender equality. This study adopts a historical sociology approach to examine the foundations of Mohammed Arkoun's deconstructive engagement with the issue of the Muslim woman. The central research question asks how Arkoun's deconstruction, through a critique of dogmatic rationality and patriarchal structures that have been historically constructed within Islamic thought and practice, enables a critical rereading of religious texts and traditions in relation to gender.

By distinguishing between the Qur'anic domain, which emphasizes human equality, and the historical-social realities shaped by pre-Islamic cultural structures, traditional authority, and religious dogmatism, Arkoun conceptualizes gender inequality as a historical-social crisis. The study employs a qualitative methodology based on directed content analysis of Arkoun's major works addressing women and gender. Inspired by grounded theory, the analysis follows a three-stage coding process: open, axial, and selective coding.

The findings indicate that Arkounian deconstruction is based on a critique of the historicity of interpretation, the differentiation of epistemological domains (including text, history, and power), and a rethinking of women's active agency. This perspective redefines Islam as a tradition with a latent potential for gender justice. While maintaining a critical affinity with Islamic feminism, the study offers a methodological framework for interdisciplinary dialogue within the historical sociology of religion.

Keywords: Mohammed Arkoun; Muslim woman; deconstruction; Islamic feminism; gender.

*Email: Afshar90@yahoo.com